

niin&näin
filosofinen
aikakauslehti
kesä (2/98)



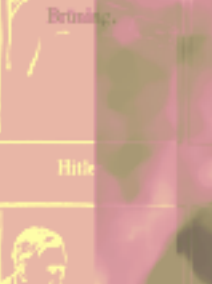
Gandhi



Martin Luther King



Mandela



Einstein



Churchill



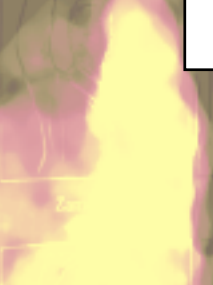
Lenin



Hitler



Stalin



Mao



Eisenhower



Khrushchev



Kennedy



Eisenhower



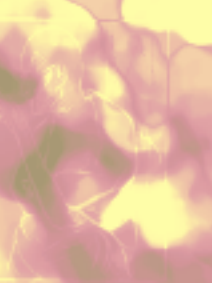
Gandhi



Hitler



Hitler



Gandhi



Hitler



Gandhi



Gandhi



Gandhi



Hitler



Gandhi



Gandhi



Gandhi

TOIMITUSKUNTA

Mikko Lahtinen, päätoimittaja
puh. (k.) 03-223 0120, sähköposti ptmila@uta.fi
Tuukka Tomperi, toimitussihteeri, fituto@uta.fi
Kimmo Jylhä, Samuli Kaarre, Reijo Kupiainen
Marjo Kylmänen, Heikki Suominen, Sami Syrjämäki,
Tere Vadén

TOIMITUSNEUVOSTO

Hanne Ahonen, Aki Huhtinen, Heikki Ikäheimo, Petri Koikkalainen, Riitta Koikkalainen, Päivi Kosonen, Jussi Kotkavirta, Kaisa Luoma, Ville Lähde, Erna Oesch, Mika Ojakangas, Sami Pihlström, Pekka Passinmäki, Pekka Ruoho, Esa Saarinen, Mika Saavalainen, Mika Saranpää, Jarkko S. Tuusvuori, Yrjö Uurtimo, Tommi Wallenius, Erkki Vettenniemi, 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 OSOITEASIAKAS

Heikki Suominen / Raija Pyssysalo puh. 03-362 3185

ILMOITUSASIAKAS Kimmo Jylhä, puh 040-5681996

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 JA ULKOASU Kimmo Jylhä (kimmo.jylhamo@uta.fi),

Mervi Heinonen (heinonen@uiah.fi)

WWW-SIVUT Samuli Kaarre (samuli.kaarre@uta.fi)

ISSN 1237-1645

5. vuosikerta

PAINOPIKKA Vammalan Kirjapaino Oy

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Anneli Arho, säveltäjä, Helsinki
Michele Barrét Sosiologian professori, City University, Lontoo
Jaakko Husa, yliassistentti, Julkisoikeuden laitos, Joensuun yliopisto
Ismo Koskinen FL, tutkija, Filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto
Maija Kallinen, Research Associate, Darwin College, Cambridge
Leena Krohn kirjailija, Helsinki
Olli Lagerspetz, Filosofian laitos, Åbo Akademi
Mikko Lahtinen, YT, FL, tutkija, Poliittikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto
Tapani Laine, Tampere
Mikko Leinonen, fil. yo., Filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto
Markus Läng, FL, Helsinki
Arne Nevanlinna, arkkitehti, kirjailija, Helsinki
Risto Niemi-Pynttari, Petäjävesi
Vesa Oittinen, dosentti, Filosofian laitos, Helsingin yliopisto
Teivas Oksala, Rooman kirjallisuuden ja latinan kielen lehtori, Filologian laitos, Tampereen yliopisto
Kari Palonen, akatemiaprofessori (valtio-oppi), Suomen akatemia
Osma Pekonen, matematiikan dosentti, Matematiikan laitos, Jyväskylän yliopisto
Sami Pihlström, dosentti, Filosofian laitos, Helsingin yliopisto
Hannu Piironen, YTM, Sosiaalipoliittikan laitos, Tampereen yliopisto
Pasi Pyöriä, YTM, tutkija, Sosiologian ja sosiaalipsykologian laitos, Tampereen yliopisto
Pekka Ruoho, fil. yo, Filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto
Mikko Salmela, VTT, Käytännöllisen filosofian laitos, Helsingin yliopisto
Juhani Sarsila, oppihistorian dosentti, Oulun yliopisto ja Rooman kirjallisuuden ja latinan kielen lehtori, Tampereen yliopisto
Raimo Silkelä, yliassistentti, Savonlinnan opettajankoulutuslaitos
Juha Suoranta, apulaisprofessori, Kasvatustieteiden tiedekunta, Lapin yliopisto
Jarkko Tuusvuori, FL, Naantali
Pekka Wahlstedt, Helsinki
Juha Varto, FT, tutkimusjohtaja, Mercuria Business School, Vantaa
Jouni Vauhkonen, YL, Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto
Benjamin Lee Whorf, ks. s. 53

OHJEITA KIRJOITTAJILLE

L ehteen toivotaan artikkeleita, keskustelupuheenvuoroja ja kirja-arvioita sekä suomenoksia. *niin & näin* noudattaa referee-menettelyä. Käsitteelliset esitelmät toimitukselle ja niihin liitetään kirjoittajan nimi, osoite ja puhelinnumero sekä mahdollinen faksinumero ja sähköpostiosoite sekä kirjoittajatiedot, joita tulisi voida käyttää kirjoittajapalstalla. Käsitteelliset esitelmät toimitukselle levykkeellä (3,5", talletettuna RTF-muodossa (rich text format)) ja kolmena paperikopiona. Tekstiä ei tule muotoilla (ei sisennyksiä, tavutuksia yms.) ja korostuksien tulee näkyä myös paperiversiossa. Otsikoinnin ja väliotsikoinnin tulisi olla lyhyttä ja ytimekästä. Mukaan on liitettävä ingressi / abstrakti / lyhennelmä, joka on aiheeseen johdatteleva sekä sitä esittelevä. Kuvat, kuviot, ja taulukot toimitetaan erillisillä liuskoilla numeroituna.

Lähdeviitteet (ja loppuviitteet, mikäli niitä on välttämättömänä käytettävä) 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, kir-

joituksen nimi, julkaisun nimi, lehden numero, ilmestymisvuosi ja sivunumerot (Roberto Finelli, *La libertà e uguaglianza 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.), *Kestävyyksko: 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. Kirjoittajalle toimitetaan artikkelista 3, kirja-arvostelusta 2 vapaakappaletta. Kirjoituspalkkiota ei makseta.

- 2 Pääkirjoitus
3 niin vai näin

Aristoteleen suomennoksista

- 10 Mikko Lahtinen, *Alkusanat*
11 Teivas Oksala, *Aristoteleen Poetiikan kolmas tuleminen*
13 Juhani Sarsila, *Vivat ars oratoria et moriatur, nisi bene vixerit!*
16 Kari Palonen, *Käännösfenno-maniaa: poliittinen poistettu* Poliitikasta
18 Maija Kallinen, *Fysiikka: Aristotelisen luonnonopin perusteet*
23 Osmo Pekonen, *Mihin metafysiikkaa enää tarvitaan?*

Michèle Barretin haastattelu

- 25 Kaisa Luoma, *Johdanto Michèle Barretin haastatteluun*
27 Kaisa Luoma, *Michèle Barretin haastattelu*

Modernin ja postmodernin joukot

- 30 Jaakko Husa & Juha Suoranta, *Bruno Latour – modernin ja postmodernin tuolla puolen*
36 Markus Läng, *Väkivallan ruumiinavaus*

Opettamisen filosofia

- 43 Raimo Silkelä, *Tunteiden filosofinen ongelma*

Väitöskirja suomalaisesta kulttuurifilosofiasta

- 49 Pekka Ruoho, *Mikko Salmelan haastattelu*

Kielestä, maailmankaikkeudesta ja musiikista

- 53 Ismo Koskinen, *“Speech is the best show man puts on”*
57 Benjamin Lee Whorf, *Hopi-intiaanien maailmankaikkeuden malli*
61 Anneli Arho, *Kuvia musiikista*

Kolumni

- 67 Juha Varto, *Maa kuusta nähtynä*

Kirjat

- 68 Jukka Tuomisto ja Raija Oksanen (toim.): *Urpo Harva: Filosofi, kasvattaja, keskustelija*
Mikko Salmela, *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata* (Sami Pihlström)
70 Sakari Hänninen & Jouko Karjalainen (toim.): *Biovallan kysymyksiä. Kirjoituksia köyhyyden ja sosiaalisten uhkien hallinnoimisesta* (Jarkko S. Tuusvuori)
71 Mirja Hiltunen & Olli Mannerkoski (toim.): *Synestasia – onko taiteilla väliä* (Markus Läng)
71 Carl Schmitt: *Poliittinen teologia* (Jouni Vauhkonen)
73 Olli Stålström: *Homoseksuaalisuuden sairausleiman loppu* (Pekka Wahlstedt)
75 Terhi Pursiainen: *Sigfridus Aronus Forsius. Pohjoismaisen renessanssin astronomi ja luonnonfilosofi. Tutkielma Forsiuksen luonnonfilosofisista katsomuksista, lähteistä ja vaikutteista.*
Jussi Nuorteva: *Suomalaisten ulkomainen opinkäynti ennen Turun akatemian perustamista*
(Jarkko S. Tuusvuori)
76 Georg Simmel: *Rahan filosofia* (Tapani Laine)
78 Olli Tammilehto: *Maailman tilan kootut selitykset* (Ville Lähde)
79 Leena Viikka: *Oikeutta luonnolle. Ympäristöfilosofia, eläin ja yhteiskunta* (Ville Lähde)

PÄÄKIRJOITUS

Tässä numerossa ilmestyvässä kirja-arviossaan *Sami Pihlström* tuo esille *Mikko Salmelan* väitöskirjassaan esittämän huomion, että ”niin erilaiset ajattelijat kuin Sven Krohn ja G. H. von Wright ovat – niin kuin von Wright itse on todennut – loppujen lopuksi melko lähellä toisiaan ‘ydinohjelmisesta’ ja ‘ihmisen hyvästä’ filosofoidessaan (s. 390)” (sit. Pihlström, s.68). Salmelan kirjaa en ole kuin selailla, joten en tiedä, millaisia johtopäätöksiä hän huomiostaan tekee. Pihlström kuitenkin esittää, että ”todella radikaaleja tapoja kyseenalaistaa filosofian traditioita maassamme on nähty vasta aivan viime vuosikymmeninä”. Mitä nämä todella radikaalit tavat ovat, sitä Pihlström ei lyhyessä arvioissaan ehdi kertoa – vaatikaamme häneltä selitystä seuraavaan lehteen!

Salmelan huomio virittelee kysymyksen myös suomalaisen akateemisen filosofian historiasta – semminkin kun elämme *Suomen filosofisen yhdistyksen* juhlavuotta. Tarkemmin sanoen, olisi mielenkiintoista laatia suomalaisen akateemisen filosofian ”sukupuun” oksineen ja juurineen. Siitä selviäisi suomalaisten filosofian professoreiden (ainakin Snellmanista eteenpäin) sukutausta, suvun yhteiskunnallinen asema, kuten myös mahdolliset professorisukujen väliset naimakaupat ja muut yhdysiteet. Sukupuusta varmaankin näkyisi, että harvoja poikkeuksia lukuunottamatta suomalaiset filosofian professorit ovat tulleet ”paremmista piireistä”, joissa he jo äidinmaidossaan ovat imeneet porvarillisen (tai joskus aatelisen) maailmankuvan ehkä vapaamieliset, mutta turvallisen isänmaalliset ainekset. J. E. Salomaakaan, vaikka nousi miltei työväenluokasta filosofian professoriksi, ei kyseenalaistanut valkoisen Suomen akateemista teoriaa ja käytäntöä, vaan melko hyvällä menestyksellä sovitti itsensä ja jälkeläisensä tämän idyllin kehyksiin.

Pihlströmin esille tuoma ”ihmisen hyvän” pohtiminen ei ole suomalaisessa akateemisessa filosofiassa ajanut johtopäätöksiin, jotka olisivat patistaneet Salmelan analysoimat filosofit (Westermarck, Kaila, Salomaa,

Ahlman, Krohn tai von Wright) sanoillaan ja jopa teoillaan kyseenalaistamaan suomalaisen yhteiskunnan sosiaaliset rakenteet ja valtasuhteet tai kulttuurin ja yliopiston leimallisesti oikeistolaisen ja konformistisen ominaislaadun. Päinvastoin, yhteiskunnan hyväosaisten eliittien pumpulissa kasvaneina ve-soina professorimme ikään kuin luonnostaan adaptoituivat yliopistomaailmaan ja vikkelästi kipusivat sen arvostetuille johtopaikoille. Sopeutumista helpotti suuresti se, että yliopiston porteilla aloittelevaa filosofian opiskelijaa oli vastassa, jos ei isä- tai appiukko, niin ainakin serkku, pikkuserkku tai huvilanaapuri.

No, ei kai radikaaliprofessoreita istua oppituleilla tänäpäivänäkään – eikä se varmaankaan johdu siitä, että heidät olisi ehditty erottaa viroistaan. Jos kohta nykyinen suomalainen ”massayliopisto” eroaakin vielä 50-luvun yliopistosta, ja 90-luvun ”keski-luokkaiset” Akava-virkamiesprofessorit yleväpiirteisistä edeltäjistään, eivät nykypäivän kailat ja salomaatkaan mitenkään terhakaina paarmoina yhteiskuntaruumiin kimpussa pyöri. Tutkimus, hallinto ja kurssitus vievät professorirukan ajan. Miten olla yhtä aikaa hyvä virkamies laitoksellaan Suomessa ja kiinnostava tutkija tieteen kansainvälisillä forumeilla ulkomailla? Tämä on professorin keskeinen dilemma, ei esimerkiksi se, miten filosofin tulisi suhtautua yhteiskunnalliseen eriarvoisuuteen, saati se, kenen joukoissa professori seisoo istuessaan oppituolessaan tai yliopiston hallituksessa. Sitä paitsi, *Suomen akatemian* ongelmassakin on jo aivan kylliksi murheen ja huolen aihetta.

Totta kai teroitan itselleni, että 1960- ja 70-luvun ”hullut vuodet” opettivat, ettei politikointi sovi tieteentekoon, eikä vakavaa tutkimusta voi tehdä keskellä kiihkeää yhteiskunnallista liikettä, eikä filosofia voi olla suorakaista yhteiskuntakritiikkiä. Toki olen minäkin lukenut Matti Hyväriseni, Arto Noronin, Kari Paloseni ja Terho Pursiaiseni ja yrittänyt ottaa opikseni näiden entisten rähinäsiijoiden, nykyisin hovikelpoisten aikamiesten sa-

noista ja teoista. Kuka nyt tosissaan esittäisi, että filosofian professorin pitäisi valjastaa älynsä ratsu kapinallisuuden palvelukseen – omaa kuoppaansa vain kuopisi – saati luopua tieteen korkeista laatuvaatimuksista. Hiiteen vulgarismi, ekonomismi ja luokkareduktionismi! Ville Lähde, älä sinäkään hyvä nuorimies haaskaa energiaasi johonkin *Muutoksen Keväeseen!* Kirjoita terävät analyysisi arvostetuille – arvostettujen ihmisten arvostamille – forumeille!¹

Sille ei kuitenkaan mahda mitään, että sukupuun oksia liimaillessa ja juurakkoa tonkiessa jää miettimään, olisikohan sukutaustalla naimakauppoineen ja etuoikeutetulla yhteiskunnallisella asemalla jokin yhteys siihen, että vanhat kiistakumppanit Krohn ja von Wright ”ovat loppujen lopuksi melko lähellä toisiaan ‘ydinohjelmisesta’ ja ‘ihmisen hyvästä’ filosofoidessaan”. (P.S. Kiistat kai sovittiin ainakin von Wrightin mielestä Krohnin 90-vuotissyntymäpäivillä 15. toukokuuta 1993 Turussa, jossa von Wright piti liennytyspuheensa Krohnille.)

”Filosofiksi kelvanee rukoileville joku Kaila.

Ja kun hengen työkentillä talvi on,
lie romaani lämmintä kahvia, korvike sille teos Maila Talvion.”
(Armas Äikiä)

Viite

1. *Ville Lähde* on nuori filosofi, joka käyttää aivan liian suuren osan ajastaan ja voimistaan toimintaan *Muutoksen Kevät* -nimisessä rähinäliikkeessä muun muassa kirjoittelemalla analyyssejä liikkeen samannimiseen sanomalehteen ja osallistumalla kaikenmaailman demonstraatioihin. Tällaisesta lahjakkuuden haaskaamisesta on itse *Suojelupoliisikin* joutunut huolestumaan.

Mikko Lahtinen

KOMMENTTI ARNE NEVANLINNALLE

Arne Nevanlinnan kolumni *J'accuse* (niin & näin 1/1998) on ikävä esimerkki EU-EMU-keskusteluamme vaivaneesta epäsuhdasta. Poliittisen eliittimme nykylinjan kannattaminen katsotaan normaalksi asiaksi, jonka perusteeksi riittävät puhujan itsensä esittämät syyt. Kriittiset puheenvuorot sensijaan selitetään niiden esittäjän poikkeavasta taustasta johtuviksi. Henkilö on ruotsinkielinen, vasemmistolainen/oikeistolainen, omaa epäilyttävän menneisyyden, on saanut ulkomaisia vaikutteita (!), luulee jotakin olevansa jne. jne. jne....

Nevanlinna käsittelee, muiden asioiden ohella, tutkijoiden vetoomusta EMU-kansanäänestyksen puolesta. Hänen antautuu tällaiseen ikävään vihjailuun. Yhtenä vetoomuksen allekirjoittajana voin tietenkin mennä takuuseen vain omasta vilpittömyydestäni. Toisaalta itse vetoomukseen kuuluvassa, pitkäkössä tekstissä esitetyt argumentit ovat mielestäni jo sinällään riittävän painavia selittämään kannanotomme.

Nevanlinna esittää myös epäilyttävän teesin, jonka mukaan yhteiskunnallista kannanottoa 'on pakko kutsua moralistiseksi', ellei sen esittäminen aiheuta puoltajalleen konkreettista riskiä. Silloinhan lähes kaikki sananvapauden oloissa käyty poliittinen keskustelu olisi luonteeltaan moralistista.

Huomauttaisin vielä, että minkä tahansa kannanoton seuraukset esittäjälleen ovat osin ennakoimattomat. Zola ei kirjoittaessaan voinut aavistaa itselleen koituvia seurauksia. Tuskin myöskään J.-P. Roos, Thomas Wallgren tai muut vetoomuksen alullepanijat ennakoivat osalleen lankeavaa röpöytystä.

Olli Lagerspetz

Vastine Arne Nevanlinnalle TE LYÖTTE MINUT ÄLLIKÄLLÄ

Eräs akateeminen vaikuttaja, joka varmaan pitää itseään intellektuellina, kritisoi artikkelissaan *J'accuse* kahta suomalaista julkilausumaa. Toinen niistä oli vetoomus EMU-kansanäänestyksen puolesta. Artikkelin kirjoittajan, Arne Nevanlinnan, mukaan sen allekirjoitti "joukko akateemisia vaikuttajia, jotka varmaan pitävät itseään intellektuelleina". Toinen oli *Ritarikun-*

tien kanslialle osoitettu kirje, joka julkisti kahden taiteilijan *Pro Finlandia*-mitalien palauttamisen. Koska allekirjoittanut on laatinut jälkimmäisen kirjelmän, katson tarpeelliseksi vastata Nevanlinnan kritiikkiin.

Siihen ei ole mahdollista vastata aivan lyhyesti, koska Nevanlinnan artikkeli oli paitsi matalamielinen myös sekava ja huonosti argumentoitu.

Nevanlinna kertoo lukeneensa *le Nouvel Observateurin* numeroa, joka oli omistettu Zolan avoimen kirjeen muistolle. Kymmenen "kansainvälisesti tunnettua kirjailijaa" oli kirjoittanut vastaavanlaiset kirjelmät itse valitsemistaan ajankohtaisista aiheista. Heidän tilatuissa puheenvuoroissaan Nevanlinna näkee "painavuutta, yleispätevyyttä ja moraalista kantavuutta". Mutta kuinka onkaan suomalaisten kiistakirjoitusten laita?

Nevanlinna on kokenut erikoisen hallusinaation mitalienpalautuskirjettä lukiesaan: vasemmalla poskellaan "brezhneviläisyyden kylmän henkäyksen". Hän kirjoittaa: "Jotta kannanottoa voisi kutsua moraliseksi, sen pitäisi mielestäni olla aidosti vilpiton ja johonkin mittaan saakka tiedostettu, vailla minkään karvaisia ketunhäntiä kinalossa. Tätä vaatimusta suomalaiset puheenvuorot eivät täytä."

Viittaus "brezhneviläisyyteen" on mitä epä määräisin. Väittääkö Nevanlinna epäsuorasti, että kirjelmä muistuttaa taistolaisen kannanottoja (mitä niistä?) tai että kirjoittaja olisi aikoinaan kuulunut heidän riveihinsä? Haluaako hän ehkä sanoa, että mikään entisen uusstalinistin puheenvuoro ei voi olla moraalinen eikä "aidosti vilpiton"? Vihjailu on huono tyylikeino; parempi olisi sanoa suoraan se mitä tarkoittaa ja tarkoittaa sitä mitä sanoo.

Nevanlinna arvelee myös, että EMU-kannanoton allekirjoittajista suuri osa oli "(entisiä?) stalinisteja". Vaikka niin olisikin asian laita, se ei vähennä kenenkään kannanoton painoarvoa. Ihmisten kannanottojen ignorointi heidän poliittisella menneisyydellään on typerä joskin yleinen tapa.

Satun myös tuntemaan Nevanlinnaa paremmin mitalikirjeen kirjoittajan menneisyyden. Se oli epäpoliittisuudessaan erittäin kaukana siitä, mitä Nevanlinna kutsuu stalinismiksi.

Kertokaapa, Arne Nevanlinna, millä mitatitukulla olette mitannut suomalaisten tiedostavuuden matalan tason ja meidän vilpittömyytemme epäaitouden ihaillemiinne ranskalaisiin intellektuelleihin verrattuna? Näihin, joista aniharva korotti äänensä maansa ydinpommikokeita vastaan, näihin jotka painavasti ja yleispätevästi vaikenivat kauniilla äidinkielellään silloin kun Ranskan



Kirjeitä lukijoilta

hallitus räjäytti *Rainbow Warriorin*?

Nevanlinna kummastelee myös sitä, että mitalit palautettiin niin kaukaisen maailmankolkan kuin Indonesian vuoksi kun lähempänäkin tapahtuu ihmisoikeusrikkomuksia. Edes niin tiedostamattomat ja vilpilliset henkilöt kuin miksi Nevanlinna kokee suomalaiset taiteilijat, eivät ole voineet jäädä tietämättömiksi tästä tosiasiasta. Mutta kas kun juuri Suharton hallituksen ministerille ja indonesialaisen *April*-yhtiön pääjohtajalle myönnettiin saman ritarikunnan kunniamerkit kuin meille suomalaisille taiteilijoille! Kas kun meillä oli vasta nyt ensimmäinen otollinen tilaisuutemme reagoida näkyvästi, vahvasti ja täsmällisesti suomalaisen ulkopoliitiikan käytäntöön, joka on vuosikymmeniä inhottanut meitä! Indonesia on toki vain eräs esimerkki Suomen vaihtuvien hallitusten pelkurimaisesta tavasta harjoittaa ulkopoliittikkaa. Suomi on tyytynyt rakentamaan ystävällismielisiä suhteita Indonesian korruptoituneeseen hallitukseen, mutta välttänyt kosketusta sen demokraattiseen oppositioon.

Nevanlinna murehtii sitä, että suomalaiset vastalauseiden kirjoittajat eivät maksaneet hintaa mielipiteensä julkistamisesta toisin kuin Zola. (Hänet tuomittiin vapausrangaistukseen, jota hän tosin ei koskaan joutunut kärsimään.) He eivät Nevanlinnan mukaan ottaneet mitään riskejä, ja "yksin tällä perusteella heidän toimenpiteitään on pakko kutsua moralistisiksi".

Tämä on peräti mielenkiintoinen argumentti. On totta, että Suomessa voi protestoida ilman vapausrangaistuksen, kuolemantuomion tai edes sakkujen uhkaa. Onko siis niin, että koska täällä voi harjoittaa

sananvapautta ilman suuria riskejä, täällä ei pitäisi harjoittaa sananvapautta ollenkaan? Tai jos erehtyy sen tekemään, saa aina kuulla saman laulun: "Tuo on moralismia" tai jopa "kaksinaismoralismia" tai vähintäänkin tekopyhyyttä. Nämä argumentit kuulin jo kymmenkunta vuotta sitten protestoidessani niitä toimittajia vastaan, jotka ylistivät kissantappovideota. Samasta yhteydestä muistan entisen filosofian opettajani S. Albert Kivisen sanat: "Tässä tapauksessa täytyykin olla moralisti." Totta, olen mieluummin moralisti kuin mykkä, penseä ja reagoimaton.

Nevanlinna arvelee, että avoimien kirjoitusten takana "piilee motiiveja, tarkoituksia, tavoitteita, ajatuspintymia ja menneisyyden peikkoja, joista tekstissä ei näy jälkeäkään".

Ensimmäiseksi: kirjoittaminen on poistamista. Jokaisen tekstin taustalla piilevät suunnattomat tietoiset ja tiedostamattomat ajatusvarastot, joita kirjoittaja ei voi edes itse väittää perusteellisesti tuntevansa. Mutta teksti, johon ne kaikki yritettäisiin tunkea, muistuttaisi enemmän romaansarjaa kuin lehtijuttua eikä mikään media sellaista julkaisisi.

Toiseksi: Entäpä jos yksinkertaisin selitys olisi tälläkin kertaa paras? Ehkäpä EMU-protestin allekirjoittajat todella halusivat kansanäänestystä eivätkä vain nostaa profiiliaan tai matkia lahdentakaisia mielipiteitä, kuten Arne Nevanlinna päätteli. (Mitkä näin alkeellisen päättelyn takaiset motiivit, ajatuspintymät ja menneisyyden peikot ovat, sitä sopii vain arvailla. Eivätpä ne ole näkyvissä Nevanlinnan teksteissä.) Ehkäpä mitalin palauttaneet taiteilijat halusivat todella ilmaista kyllästyksensä Suomen ulkopoliittikkaan eivätkä kohentaa teostensa myyntiä.

Mutta jonkinlaisen nimellisen hinnan suomalaisetkin älymystön edustajat ovat maksaneet. Sen että kuka tahansa pahan-suopa henkilö voi mustata julkisuudessa heidän motiivinsa, tavoitteensa ja menneisyytensä.

P.S. Ehkäpä nyt, kun Suharton hallitus lähestyy pikaisesti väkivaltaista loppuaan, täälläkään ei jakseta enää ihmetellä, miksi mitalit palautettiin niin kaukaisen maailmankolkan kuin Indonesian vuoksi. Toisin kuin presidentti Ahtisaari ja Arne Nevanlinna kuvittelevat, tässä ajassa mikään maailmankolkka ei ole enää kaukainen.

Helsingissä 14.5.1998
Leena Krohn

MENIVÄTKÖ TAVOITTEET JA KEINOT SEKAISIN?

Arvostan ranskalaisten intellektuellien Akykyä argumentoida. Silti en ihaile heitä suuresti. *Observateurin* pyytämät kirjoitukset edustivat laajaa kansainvälistä mielipidekirjoa. Yksittäiset tekstit olivat mitä olivat, mutta kokonaisuutta pidin vaikkeutavampana kuin arvostelemiani suomalaisia puheenvuoroja. Tämä oli kolumnin (ei artikkelin) aihe.

Minä vastustin Ranskan ydinkokeita ja närkästyin Rainbow Warriorin upottamisesta. Minäkin tuomitsen ihmisoikeuksien rikkomisen, niin Indonesiassa kuin muualla. Minunkaan mielestäni EU ja EMU eivät ole kiistattomasti kannatettavia hankkeita. Varmaan olen yhtä mieltä monista muistakin julkilausumien allekirjoittajien tavoiteista. Mutta keinoista olen eri mieltä.

Julkilausumat kuuluvat ajanjaksoon, jota kutsutaan taistolaiseksi tai (uus)stalinistiseksi tai brezhneviläiseksi. Ominaista oli yksiarvoisuus, oikeassaolemisen paatos, halveksunnasekainen närkästys siitä etteivät muut ymmärrä liittyä joukkoon, kyvyttömyys dialogiin. Ne olivat tyhjiä eleitä, joiden päämerkitykseksi jäi tekstin laatiojoiden moralistinen ylemmyudentunne ja keskinäinen uskonvahvistus.

Asiaa pikemminkin pahensi kuin auttoi se, että monet allekirjoittajat olivat vilpittömiä – idealismiin liittyä usein tietämättömyyttä, liioiteltua emotionaalisuutta, tosikkomaisuutta, kyvyttömyyttä ymmärtää ironiaa.

Tällaisista historiallisista painolasteista kyseisten julkilausumien allekirjoittajat eivät näytä välittävän. Vai olisiko niin, että asenteiden tasolla stalinismi voi edelleen hyvin, vaikka se poliittisena ilmionä onkin kuollut?

Nykyisessä maailmantilanteessa monipuolinen tiedonhankinta ja vaihtoehtojen keinojen kiihkoton pohdinta eivät ole vain mahdollisuuksia, ne ovat moraalisia velvollisuuksia.

Onko taiteilijakaksikko tietoinen siitä, että köyhissä maissa puheet demokratiasista ja ihmisoikeuksista tulkitaan merkiksi länsimaisesta arroganssista ja samastumisesta Yhdysvaltain harjoittamaan politiikkaan, jossa nämä ylevät tavoitteet on alistettu itsekkäiden valtopyrkimysten välineiksi? Tai siitä, että Indonesian demokraattinen oppositio todennäköisesti unohtaa sekä demokratian että ihmisoikeudet heti jos se pääsee valtaan?

Jos tarkoituksena oli vaikuttaa EMU-asiin, miksei kansanäänestystä vaadittu silloin kun se vielä oli poliittisesti realistinen vaihtoehto?

Jos tarkoituksena oli vaikuttaa metsäyhtiöiden ja Suomen hallituksen harjoittamaan Indonesia-politiikkaan, miksei lausumaa julkaistu silloin kun asia vielä oli alkuvaiheessa?

En voi hyväksyä sitä, että protesti sidotaan tilaisuuteen palauttaa kunniamerkkejä. Jos motiivit ovat moraalisia, ratkaisevaa on sisältö eikä demonstraatio.

Arne Nevanlinna

ONKO FILOSOFIA KANTIN MUKAAN TIETOA?

Jussi Kotkavirta oli kirjoittanut viime *niin & näin* numeroon (1/98) varsin positiivisen ja asiantuntevan kritiikin Kantin *Prolegomena*-suomennoksesta. Se oli sitäkin ilahduttavampaa, kun *Prolegomenan* ilmestymistä ei – kuten jostain syystä nykyään ei klassikkokäännöksiä yleensäkaan – noteerattu päivälehdistä paria poikkeusta lukuunottamatta.

Kotkavirran arvio oli hyvä myös siinä mielessä että se inspiroi jatkokeskusteluun eräistä ongelmista. En tarkoita niitä varauksia, joita hän esitti eräiden tarjoamieni uusien käännösratkaisujen suhteen (kuten "havainnointi" *Anschaungin* suomenkielisenä vastikkeena). Itse asiassahan riippuu kotimaisesta filosofisesta ja filosofiasta kiinnostuneesta maallikkoyhteisöstä, ote taanko ne käyttöön vai ei, ja kun olen ratkaisujani mielestäni jo riittävän hyvin perustellut käännöksen selitysosastossa, jään vielä toistaiseksi odottavalle kannalle.

Kyse on muusta, ja vieläpä hyvin mielenkiintoisesta Kantin filosofiaan itseensä liittyvästä ongelmasta. Olin käännökseni esipuheessa kirjoittanut, että "Kantin kriittisen filosofian mukaan apriorisen synteettisen tiedon lähteenä voi olla vain aistimellisuus. Sen sijaan wolffilaiset puolustivat vanhempaa rationalistista kantaa, jonka mukaan myös (puhdas) järki kykenee antamaan meille [...] kokemuksesta riippumattomaa mutta silti 'sisällökästä' tietoa".

Kotkavirran mielestä olen ilmaissut Kantin position epämääräisellä tavalla. Hän kysyy, miten aistimellisuus (*Sinnlichkeit*, jonka hän itse sanoo mieluummin kääntävänsä "aistillisuudeksi") ylipäätään voi olla apriorisen lähde:

“Väittääkö Kant todella, että kokemusta edeltävä tieto voisi olla peräisin ‘aistimellisuudesta’? Tuskin. Sen sijaan hän väittää, että kaikkeen kokemukselliseen tietoon, joka aina sisältää myös ‘aistimellisen’ komponentin, sisältyy aina myös ‘synteettinen apriorinen’ komponentti, ts. aktuaalista kokemusta edeltävä mutta siihen olennaisesti vaikuttava mielen syntetisoiva rakenne. Filosofiansa tehtävänä hän pitää tämän rakenteen selvittämistä. Nimenomaan tätä rakennetta koskeva tieto (...) on apriorista ja synteettistä, siis kokemusta edeltävää ja kuitenkin informatiivista”.

Kotkavirran mielestä juuri filosofisen tiedon lähteenä ei olisi aistimellisuus:

“Nimenomaan järki päätelmineen tuottaa Kantin mukaan filosofista tietoa. Toisin kuin Leibniz ja Wolff ajattelivat, järki ei voi tuottaa tietoa suoraan maailmasta, mutta kylläkin siitä, miten muodostamme ‘havainnoinnin’ ja ‘ymmärryksen’ avulla kokemuksellista tietoa maailmasta. Tämän järjen tiedon, siis filosofisen tiedon (kursivointi minun - V. O.) lähde ei ole aistimellisuus Kantin mukaan”.

Itse tulkitsisin Kantia hieman toisin. Kuten esipuheessanikin totean heti Kotkavirran siteeraaman kohdan jälkeen (s. 12), todellinen tieto syntyy Kantin mukaan vasta ymmärryksen ja aistimellisuuden yhdistyessä; siinä missä tiedostussubjekti antaa tiedolle sen muodon, antaa aistimellinen kokemus taas tiedon sisällön (“materian”; joskus Kant käyttää myös sanaa Stoff), eikä todellinen tieto ole mahdollista ilman muodon ja sisällön synteesiä. Aistimellisuus ja ymmärrys muodostavat näin “inhimillisen tiedon kaksi runkoa” (zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis), kuten Kant sanoo Puhtaan järjen kritiikin johdannossa (KdrV B 29).

Kun Kant toisaalta kuitenkin myöntää kokemusta edeltävän eli apriorisen tiedon olemassaolon, on hänen loogisuuden nimissä pakko olettaa tämän apriorisen tiedonkin olevan jollain tavalla aistimellista. Muutenhan sillä ei voisi olla mitään sisältöä, vaan se olisi pelkkää subjektin tiedostuskykyjen luomaa tyhjää “kuorta”. Ja aivan odotetusti Kant toteaa, että aika ja avaruus muodostavat “puhtaan havainnoinnin” (reine Anschauung) kaksi muotoa, jotka ovat ainoita seikkoja joita “apriorinen aistimellisuus” (Sinnlichkeit a priori) voi meille antaa (KdrV B 36). Tämä puhdas havainnointi ei missään nimessä ole samanlainen muotoprinsiippi kuin ymmärrys ja järki, sillä Kant sanoo selvästi sen kuuluvan kaikesta huolimatta aistimellisuuteen (vrt. KdrV B 146/147). Kant korostaa kuitenkin – siis myös puhtaan ja apriorisen – havainnoinnin aistimellisuutta, koska hä-

nen mukaansa intellektuaalinen havainnointi ei ole meille ihmisille mahdollista, joskaan hän ei poissulje sitä mahdollisuutta, että Jumala tai jokin muu meitä pystyvämpi olento kykenisi siihen.

Minun on näin ollen hieman vaikea ymmärtää sitä Kotkavirran väitettä, ettei aistimellisuus voisi olla apriorisen lähde. Kant-han toteaa itse selvästi, että se on.

Jatko on kuitenkin kiinnostavampaa. Kotkavirran mukaan Kantille on olemassa aistimellisuuteen palautumatonta tietoa, jota järki päätelmineen tuottaa ja joka esiintyy filosofian muodossa. Minulle jää epäselväksi, mitä Kotkavirta loppujen lopuksi tarkoittaa “filosofisella tiedolla”, sillä Kant ei nähdäkseni puhu siitä aina samassa merkityksessä. Edellä siteeraamassani arvostelunsa kohdassa Kotkavirta näyttää samaistavan järjen tiedon ja filosofisen tiedon. Kant itse ei kuitenkaan tee näin. Esimerkiksi Logiikkansa johdannossa (Einleitung, jakso III) hän painottaa, että “järjentietoja” (Vernunftferkenntnisse) on kahdenlaisia: matemaattisia ja filosofisia. Erottelu tunnetaan hyvin jo Puhtaan järjen kritiikin eräästä usein siteeratusta kohdasta, jonka mukaan matematiikka on tiede, joka esittää kohteensa in concreto puhtaassa apriorisessa havainnoinnissa; juuri sen ansiosta, että se operoi a priori annetun aistimellisuuden puitteissa, joka ikään kuin tarjoaa sille apriorisen “materian”, matematiikka kykenee tuottamaan uutta synteettistä tietoa (vrt. KdrV B 741 ja ed.). Filosofinen tieto nojaa käsitteisiin, matemaattinen taas käsitteiden konstruktion (KdrV B 865). Niinpä siinä, missä matemaatikko heti lähtee sujuvasti konstruoimaan esimerkiksi kolmiota paperille tai “sielunsa silmien” edessä puhtaassa havainnoinnissa, ei filosofiparalla ole käytettävissään muuta kuin pelkkä kolmion käsite. Sitä hän voi käänellä ja väännellä miten tahtoo, kykenemättä kuitenkaan dedusoimaan siitä a priori mitään tietoa.

Verrattuna todellista informaatiota antavaan puhtaaseen matematiikkaan on siis puhtaan järjen varaan rakentavan filosofian “suurin ja ehkä ainoa hyöty (...) vain negatiivinen”, päätelee Kant: filosofia ei toimi organonina, joka laajentaisi tietoaamme (so. tuottaisi synteettistä tietä uutta tietoa), vaan pelkkänä disiplinaarista, jolla “totuuden löytämisen sijasta on vain se hiljainen ansio että se varjelee erehdyksiltä” (KdrV B 823). Näin ymmärrettynä ei filosofialla todellakaan ole samoja tehtäviä kuin matematiikalla tai reaalitieteillä, vaan – kuten Kant *Prolegomenan* §:ssä 43 kirjoittaa – sen alaan kuuluu käsitteiden luokittelu ja täsmentäminen a priori. Tätä tuskin voi sanoa “tiedoksi” sanan kantilaisessa mielessä, pikemminkin kyseessä on vain tiedon muodon regulatiivinen täydellistäminen ja

kehittäminen.

Ehkä voitaisiin vastata, että tällainen tiedon muodolliseen puoleen keskittyvä luokittelu ja selvittely on filosofiaa vain “koulukäsitteen” mielessä (in sensu scholastico). Kant asettaakin sitä vastaan “maailmankäsitteen” mielessä (in sensu cosmico) ymmärretyn filosofian, jonka hän määrittelee “tieteeksi kaiken tiedon ja järjen käytön suhteesta inhimillisen järjen viimeiseen tarkoitukseen” (Logik, Einl., III). Tämä on Kantin mukaan ehkä arvokkainta mitä ihminen voi tavoitella, mutta silti jää epäselväksi, onko kyseessä varsinainen sisällöllinen tieto, vai onko filosofia sittenkin vain jo olemassaolevan tiedon järjestämistä ihmisjärjen teleologian mukaisella tavalla. Jos se on tätä jälkimmäistä – kuten epäilen Kantin ajattelevan – puhe “filosofisesta tiedosta” on tietystä olennaisessa mielessä harhaanjohtavaa.

Vesa Oittinen

LOPUNAJAN PROFEETAT, ALAN SOKAL JA MUUT VAKAVAMIELISET

Käsitteenä postmoderni eri muunnelmiineen on tuomittu monessa yhteydessä kadotukseen. Tietystä mielessä se onkin tyhjentynyt sisällöstään, mutta silti sen kiinnostavuus ei näytä hämmentyneen. Ns. Alan Sokalin tapaus ja sen herättämä julkisuus todistivat jälleen kerran tämän käsitteen uskottoman sitkeyden puolesta. Postmoderni ei tunnu kuolevan, vaikka kirveellä lyötäisiin. Emme kuitenkaan aio esittää arvauksia, miksi näin on tapahtunut tai mitä tähänastisesta keskustelusta, johon myös *niin & näin* on osallistunut, vielä seuraa. Sen sijaan keskitymme siihen mielestämme olennaisempaan kysymykseen, *miten postmoderni on ymmärretty ja ennen kaikkea miten se hedelmällisimmin voitaisiin ymmärtää* (olettaen, että tätä pahamaineista termiä ylipäättään edes halutaan käyttää kaikista ehdotetuista vaihtoehdoistakin huolimatta). Emme väitä muiden olevan väärässä, mutta hylkäämme tulkinnat, jotka ovat näkemysksemme mukaan puolin ja toisin liian ahdasmielisiä ja ehdottomia. Postmodernin ei tarvitse olla kuin kivi, jota antiikin mytologian kovaonnen Sisyfos tuomittiin vierittämään ylös vuorenrinnettä vain sen todistamiseksi, että päämäärän siinä oli kaikki taas aloitettava alusta.

Seuraavassa tarkastelemme postmodernia ensinnäkin modernin kritiikkinä yhteiskuntateorian ja yhteiskuntatieteiden näkökulmasta. Toiseksi puutemme käsitteen filosofiin lähtökohtiin ja kulttuuriseen taustaan. Lopuksi käsittelemme postmodernin käsit-

tä vielä Alan Sokalin nostattaman kiistan kautta metaforana ja ajanhengen iskusanana, jonka merkitys pitäisi nähdäksemme ymmärtää symbolisessa enemmän kuin puhtaan analyttisessä mielessä. Muussa tapauksessa käteen jää vain loputon väittely postmodernin puolustajien ja vastustajien kesken – keskustelun sisällön valuessa takaisin lähtökuoppiinsa. Valitettavasti Alan Sokalin tapauksessa on ollut kyse juuri tästä, näköalattomuudesta ja hermeneuttisesta sulkeutuneisuudesta taistelutantereen molemmin puolin.

I Mitä postmodernilla on tarkoitettu?

Käsitteenä postmoderni on ambivalentti. Se on ymmärretty niin moninaisin tavoin ja useissa eri merkitysyhteyksissä, että termin tarkka määrittely ei yksinkertaisesti ole mahdollista.¹ Tiettyjä luonteenomaisia tai suunta-antavia piirteitä voidaan postmodernin kuitenkin katsoa sisältävän.

Yksi tunnetuimmista postmodernin yhteiskuntateoreettisista määritelmistä on ajatus suurten kertomusten kuolemasta. Jean-François Lyotardin mukaan suuret kertomukset, kuten talous, teknologia tai tiede, eivät ole menettäneet täyttä sisältöään, mutta niiden legitimaatio osoittautuu postmodernissa yhteiskunnassa mahdottomaksi.² Sosialismin muurin murtumista, edistysuskon hiipumista ja ympäristöongelmien pakottavuutta on pidetty tästä konkreettisenä osoituksena, vain muutamia esimerkkejä mainitaksemme. Lyotardin näkemyksessä sosiaalisen vuorovaikutuksen näyttämölle astuvat kollektiivinen epävarmuus ja erimielisyyden kokemus toisin kuin vielä moderniteetin aikana, jolloin yhteiseen ymmärrykseen ja päämääriin tähtäävän toiminnan uskottiin olevan mahdollista. Postmodernin katsotaan merkitsevän yhteiskunnallisen todellisuuden fragmentoitumista sen kaikilla tasoilla. Tämä on yksi perustavimmista teemoista, jonka muunnelmina useimpia teoretisointeja postmodernista voidaan pitää.

Vaikka postmodernia ei olisikaan mahdollista määritellä juurikaan edellistä yksityiskohtaisemmin, voidaan postmodernisteiksi itseään kutsuvien sanoa olevan yhdestä asiasta yksimielisiä: postmoderni aikakausi merkitsee modernille yhteiskuntajärjestelmälle luonteenomaisten käsitysten kyseenalaistamista. Postmoderni saa aikaan ambivalenssia, kirjoittaa Zygmunt Bauman, eli se herättää ristiriitaisia tunteita uutena koetussa tilanteessa, jossa entiseen ei voida turvautua ja jossa tulevaa ei voida nähdä.³ Postmodernistien silmin maailma näyttää kaoottisen monimutkaiselta vailla selkeää keskustaa ja sosiaalisesti sitovia kiintopisteitä. Toisin sanoen siinä missä postmodernin käsite jo itsessään on monisyinen ja vaikeasti määriteltävä, ymmärtävät siihen nojautuvat teoreeti-

kot maailmamme samalla tavoin ennalta-vaamattomana ja mielivaltaisesti eri suuntiin rönnyilevänä rihmastona.

Miten tämä eroaa sellaisten lähes poikkeuksetta modernisteiksi luettujen vaikuttajien kuten runoilija Charles Baudelairen, psykoanalyysin isän Sigmund Freudin tai filosofi Friedrich Nietzschen maailmankuvasta on oma kysymyksensä, jota ei mitenkään kevyesti voida sivuuttaa. Jos mitään merkittävää eroa edes on löydettävissä, on kyse siitä, että postmoderni yhteiskuntateoria eri muodoissaan kiihdyttää kulttuurikriittisen nihilismin äärimilleen. Se ottaa tyylikeinona itselleen kaiken kärjistämisen ja liioittelun äärimäisyyksiin asti. Postmodernisteille elämä on peliä (Lyotard), leikkiä (Barthes) ja ironiaa (Rorty). Tämän teesimme valossa postmodernin itsensä ambivalentti ja jopa paradoksaalinen luonne alkaa hahmottua.

Postmodernista on yhteiskuntatieteiden piirissä esitetty kaksi väitteemme kannalta valaisevaa tulkintaa. Ensinnäkin postmoderni on ymmärretty valistuksen projektin hylkäämiseksi. Tämän näkemyksen mukaan ei ole olemassa mitään neutraaleja arvoja sen enempää kuin ehdottomia totuuksiakaan. Paradoksaalisesti postmoderni yhteiskuntateoria kuitenkin huutaa oikeudenmukaiseman maailman perään. Olisi otettava opiksi modernin virheistä, vaikka lupausta paremmasta tulevaisuudesta ei voidakaan myöntää. Postmodernia koskevien käsitysten ristiriitaisuus heijastuu ennen muuta politiikkaa sivuavissa kysymyksissä. Aihetta käsitelleistä kirjoittajista esimerkiksi P.M. Rosenau toteaa postmodernin olevan poliittisesti objektiivista.⁴ Objektiivisuudella hän tarkoittaa sitä, ettei postmoderni ole alkujaan sen paremmin vasemmisto- kuin oikeistolaisestikaan suuntautunutta. Robert Hollinger on puolestaan liittänyt poliittisuuden erottamattomana osana postmoderniin ajatteluun eli väittää juuri päinvastaista kuin Rosenau.⁵ Kaikkein paradoksaalisinta on, että kummatkin näkemykset ovat omalla tavallaan sekä oikeassa että väärässä.⁶

Useimmat postmodernistit sanoutuvat kirjoituksissaan irti politiikasta perinteisenä valtiollisten koneistojen välityksellä tapahtavana kansalaisyhteisyydenä. Siten postmodernin voidaan sanoa olevan epäpoliittista. Sen sijaan marxismin hiipumiseen jälkeen 1970- ja 1980-luvuilla ovat (kansan)demokraattisten vaikutuskanavien tilalle astuneet erilaiset ruohonjuuritason verkostot, joista ympäristöajattelu ja feminismi ovat nousseet tärkeimmiksi ”poliittisiksi epäideologioiksi”.⁷ Ironista kuitenkin on, että postmodernin syntyhistoria näiltä osin kytkeytyy marxismiin ja 1960-lukulaiseen radikalismiin. Yhteiskuntateoreettisena suuntauksena se nousi siitä pettymyksen ilmapiiristä, joka seurasi vuoden 1968 levottomuuksia ja opiskelijaliikehännän laantumista.⁸ Tässä merkityk-

sessä postmoderni ei tietenkään voi olla poliittisesti objektiivista kuten eivät mitään historiallisiin tapahtumiin sidotut opinkappaleet.

Toiseksi postmodernin on katsottu edellistä teoreettisemmalla tasolla merkitsevän intertekstuaalisuutta eli tieteellisten tekstien keskinäistä ja kontekstuaalista riippuvuutta. Epistemologisesti se on taas ymmärretty relativistisen näkökulman omaksumiseksi.⁹ Tutkijan ei odoteta rakentavan tutkimuskohdettaan uudelleen todellisuuden representaationa tai heijastumana. Postmodernistien kapulakielellä ilmaistuna kaikki mitä näemme ja koemme perustuu enemmän tai vähemmän monimuotoisiin todellisuuden dekonstruoiteihin, tiedon pirstaleiseen luonteeseen ja loputtomana prosessina uusiin merkitysyhteyksiin avautuviin tulkintoihin. Selvämmin sanottuna kyse on siitä, että tutkija voi parhaimmillaan esittää vain oman perustellun mielipiteensä tutkimuskohteestaan eikä yhtään sen enempää. Näin ymmärrettynä postmodernin voidaan sanoa olevan lähempänä sosiaalista konstruktionismia kuin perinteisemmän sovinnaisia lähestymistapoja.

II Postmodernin filosofinen ja kulttuurinen tausta

On sanottu, että postmodernin maailman ymmärtäminen vaatii oman erityisen kielenkäytön opettelua, uudenlaista ajattelutapaa.¹⁰ Mitään ei pidä ottaa annettuna, eikä mihinkään pidä lopullisesti sitoutua. Kaikki on tulkintaa, asioiden tarkkailua historiallisesti ja kulttuurisesti vaihtelevasta subjektiivisuuden perspektiivistä, kuten jo Nietzsche aikoinaan ajatteli.

Tässä merkityksessä postmoderni on modernin tulemistä tietoisesti itsestään. Moderni ehdottomuus ja rationalismi on tullut tiensä päähän, kuten nykyfilosofeista Stephen Toulmin on oman käsityksensä kiteyttänyt.¹¹ Lisäisimme kuitenkin, että lukijan on välttämättä kohdistettava sama itserefleksiivisyyden periaate myös postmodernisteihin itseensä sekä heidän teksteihinsä: *postmodernin maailman kuvaukset tarvitsevat oman postmodernin lukutapansa tai ainakaan niitä ei tule ymmärtää yksioikoisen kirjaimellisesti*. Jos kaikki on satunnaista ja ambivalenttia, kuinka kukaan voi asettua tulkintojen loputtomuuden ulkopuolelle? Ja kuitenkin useat postmodernisteiksi itseään kutsuvat tai selälaisiksi nimetyt esiintyvät auktoriteetteina kertoen meille tietämättömille, miltä maailmamme milloinkin näyttää. Mistä näin kohtuuton arroganssi oikein kumpuaa? Ymmärrettäväksi kritiikkimme tulee, kun viittaamme niihin filosofisiin ja kulttuurisiin taustatekijöihin, joihin postmoderni yhteiskuntateoria on sidoksissa.

Postmodernin tausta on korostuneen filosofinen, tarkemmin sanoen esteettinen. Al-

kujaan postmodernismilla ymmärrettiin modernismin jälkeistä suuntausta lähinnä taiteiden ja arkkitehtuurin alueilla, mutta pian käsite levisi tätä laajempiin merkitysyhteyksiin.¹² Tässä haluamme kuitenkin tehdä eron taiteisiin ja jättää postmodernismin käsitteen estetiikalle kuuluvaksi. Näin jäljelle jää ranskalainen jälkistrukturalismi filosofisena ja yhteiskuntateoreettisena suuntauksena yhtenä kaikkein keskeisimmistä postmodernin alkulähteistä. Erityisesti psykoanalyttikko Jacques Lacanin, filosofi ja kulttuurihistorioitsija Michel Foucault'n, kirjallisuuskriitikko Roland Barthes'in ja filosofi Jacques Derridan nimet on yhdistetty jälkistrukturalismiin. Samalla myös Jean Baudrillardin, Gilles Deleuze'n (yhdessä Felix Guattarin kanssa), Luce Irigarayn, Julia Kristevan ja jo aiemmin mainitun J-F. Lyotardin kirjoitukset ovat tulleet tunnetuiksi ja viimeistään heidän myötänsä ovat jälkistrukturalistisia vaikutteita omaksuneet muutkin kuin ranskalaiset teoreetikot.

Huolimatta ranskalaisen yhteiskuntateorian ja filosofian määrittelyyn kohdistuvista ongelmista on mahdollista eritellä tiettyjä jälkistrukturalisteille yhteisiä tekijöitä. Jälkistrukturalistiselle suuntaukselle, kuten ranskalaiselle nykysivistyneistölle ylipäätään, on tyypillistä, että sen tunnetuimmat edustajat ovat opiskelleet ja vaikuttaneet Pariisissa, jatkaneet sitä kautta yhteisiä filosofisia vaikutteita ja eläneet mukana sodanjälkeisen eksistentiaalisen vaiheen. Osoituksena yhteisöllisyydestä mainitaan usein tunnetun *Tel Quel* -lehden ympärille muodostuneeseen ryhmään kuuluneen useita jälkistrukturalismin keskeisimpiä nimiä. Julkaisukanavana se yhdisti tutkijoita niin sosiaalisesti kuin intellektuaalisestikin kuten vastaavissa tapauksissa usein on havaittavissa. Filosofisista esikuvista tärkeimmällä sijalla ovat olleet Edmund Husserl ja Martin Heidegger saksalaisen fenomenologian traditiosta, mutta myös G.W. F. Hegel ja Friedrich Nietzsche sekä ranskalaiset eksistentiaalistit Jean-Paul Sartre ja Maurice Merleau-Ponty. Samoin Claude Levi-Straussin antropologia ja ennen kaikkea saussurelainen lingvistiikka ovat olleet keskeisiä vaikuttajia kuten jo strukturalisminkin tapauksessa. Myös ranskalaiset Marcel Mauss ja Georges Bataille mainitaan usein. Edellisten ja lukuisten muiden vaikuttajien lisäksi korostuu jo Ranskan koulujärjestelmässä, mutta varsinkin Pariisiin keskittyneen tieteen kentällä, filosofis-kulttuurisen ja historiallisen yleissivistyksen merkitys, mihin intellektuaalinen elämä on tiiviisti sidoksissa.

Riippumatta edellä luetelluista intellektuaalista vaikutteista ja sosiaalisesti yhdistävistä tekijöistä muodostui jälkistrukturalismista filosofiana ja väljempänä yhteiskuntateoreettisena suuntauksena hajanainen. Ilmiön nimeäminen on tapahtunut ulkoapäin ja nähdään yleensä saaneen alkunsa yhdysvaltai-

sen kirjallisuudentutkimuksen parista.¹³ Anthony Giddensin luonnehdinnan mukaan jälkistrukturalismi on melko väljä nimike ryp-päälle kirjoittajia, jotka vastustaessaan joitakin strukturalismille ominaisia painotuksia ottavat samalla itselleen eräitä juuri samoja ideoita kuin edeltäjänsä.¹⁴ Jälkistrukturalisteista Giddens toteaaakin seuraavaa:

”Vaikka he siten käsittelevät näitä teemoja moninaisilla tavoilla, seuraavien luonteenpiirteiden voidaan sanoa olevan py-syviä ja ratkaisevia strukturalismissa ja jälkistrukturalismissa: teesi että lingvistiikka tai tarkemmin tietyt aspektit lingvistiikan eri versioista ovat avainasemassa filosofialle ja yhteiskuntateorialle kokonaisuudessaan; kokonaisuusien relationaalisen luonteen painottaminen kiinnitetynä teesiin merkin arbitraarisesta luonteesta yhdessä merkitsijöiden etusijan korostamisen kanssa yli sen mitä on signifi-
fioitu; subjektin hajoaminen; omalaatuinen kirjoittamisen luonteen ja siten tekstuaalisten materiaalien korostaminen; ja kiinnostus ajallisuuden luonteeseen jotenkin konstitutiivisesti osana objektien ja tapahtumien laatua.”¹⁵

Kaavamaisesti tiivistäen jälkistrukturalismin sanoma tiihentyy radikaaliksi tieteen kritiikiksi. Perimmäisintä olemusta tai tietoteoreettisesti varmaa perustaa inhimilliselle tiedolle ei uskota koskaan saavutettavan edes vaatimattomimmissakaan määrin. Samalla myös rationaalisuus ja objektiivisuus viimeisinä modernin maailmankuvan ja tieteen jalustoina tulkitaan kaadetuiksi. Länsimaisen ajattelun kehityslinjoja tutkinut Roland Stromberg onkin tähän uskomukseen viitaten todennut, että jälkistrukturalismin synnyn myötä intellektuellien hallitsevaksi opinkappaleeksi nousi epäluottamus kaikkia äylisiä rakennelmia kohtaan.¹⁶ Jos René Descartes päätteli tietoisuutemme todisteeksi olemassaolostamme, ymmärtävät jälkistrukturalistit ainoaksi varmaksi periaatteekseen satunnaisuuden ja epävarmuuden kaikkialla siellä, minne inhimillinen kokemuksemme ulottuu.¹⁷ Tästä eteenpäin skeptisismi on monissa yhteyksissä saanut uuden ja entistä nihilistisemmän merkityksen.

Jälkistrukturalismista inspiraatiota hake-neista suuntauksista etenkin postmoderni yhteiskuntateoria on kyseenalaistanut tieteen diskurssin epistemologisen etuoikeuden suhteessa muihin uskomusjärjestelmiin ja järjen universaalina valistuksen välikappaleena. Feminismi, naistutkimus ja vähemmistöryhmien asemaa käsitelleet tutkijat ovat nostaneet esiin huolen tieteen yhteiskunnallisia valtarakenteita uusintavista käytännöistä. Vähemmän kärjistyneessä muodossa kehityskulut tieteenfilosofiassa ja tieteen tutkimuksessa ovat eksplikoineet tieteen

kentän epäjatkuvuuksia ja hierarkioita. Yhdessä nämä osin paralleelista ja osin eri suuntiin kulkevat ajatustavat ovat paitsi suhtautuneet kriittisesti tieteen pyrkimyksiin myös äärimuodoissaan kyseenalaistaneet mahdollisuuden tieteellisyteen itseensä.

III Miten postmoderni olisi järkevintä ymmärtää: lopunajan profeetat vastaan Alan Sokal

Miten edellä esitetty on tulkittu? Esimerkiksi Gianni Vattimo on Baumanin ja monien muiden ohella väittänyt postmodernistien välillä vallitsevan yksimielisyyden siitä, että postmoderni aikakausi sulkee pois mahdollisuuden rationaaliin johtopäätöksiin.¹⁸ Sen enempiä tieteessä kuin yhteiskunnallisessa päätöksenteossakaan ei uskota olevan lopullisia ja varmoja ratkaisuja olemassaoleviin ongelmiin. Mutta merkitseekö Vattimon johtopäätös silkkää irrationalismia?

Mielestämme ei merkitse. Kuten amerikkalainen fyysikko Alan Sokal on ristiretkellään ranskalaista jälkistrukturalismia ja postmodernia yhteiskuntateoriaa vastaan vedonnut, on järjen ja loogisuuden ihanteista luopumisen hinta liian kova. Tätä ei näkemyksemme mukaan kuitenkaan pidä ymmärtää siten, että postmodernisteille keskeinen rationalismin kritiikki tuomitsisi väistämättä heidät itsensä irrationalismin kuiluun. Sokal ja hänen arvostelunsa kohteet edustavat saman tieteen ja antitieteen muodostaman jatkumon ääripäitä, joiden väliin jää tulkintamme tästä kiistasta. Kummallakin osapuolella on oma taustansa, josta irroitettuna kokonaiskuva vääristyy. Siksi yhtä lailla postmodernin profeetat kuin Sokalin kaltaiset puritaanitkin puhuvat auttamatta toistensa ohi. He ymmärtävät toisensa väärin.

Tapahtumien kulku oli lyhyesti kerrattuna seuraava. Sokal kirjoitti parodian muotoon artikkelin *Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Physics* kvanttifysiikan ja postmodernin yhteiskuntateorian kuvitteellisesta suhteesta liittäen toisiinsa luonnontieteitä ja filosofiaa täysin mielivaltaisella ja satunnaisella tavalla. Artikkelinsa hän lähetti postmodernistien suosimaan *Social Text* -lehteen, jossa se julkaistiin kesällä 1996 oletettavasti ilman suurempia epäilyjä kirjoittajan tarkoituksiperistä. Myöhemmin Sokal paljasti tekstinsä huijaukseksi *Lingua Franca* -lehdessä ja kertoi tarkoituksenaan olleen kritisoida postmodernisteille ominaista tapaa käyttää huolimattomasti muilta tieteen aloilta lainattuja käsitteitä. Sokalin mukaan useimmat luonnontieteiden kriitikoina esiintyvät jälkistrukturalistit ja postmodernistit eivät omaa edes alkeellisinta oppineisuutta arvostelemastaan alueesta. Laajemmasta mielestä Sokalin hyökkäys kohdistui tietoteoreettisen relativismin yleistymistä ja tieteellisyden

ihanteen kyseenalaistajia vastaan.¹⁹

Sokalin tempaus herätti ennennäkemättömän vastineiden tulvan. Suomessa tapaus on käsitelty ansiokkaasti paitsi *niin & näin*-lehden sivuilla²⁰ myös *Psykologia ja Tieteessä tapahtuu*-lehdistä aina *Helsingin Sanomia* ja muitakin tiedotusvälineitä myöten. Sokal myös vieraili luennoimassa Helsingissä vuoden 1997 syksyllä mainostaen uutta yhdes-
den Jean Bricmontin kanssa kirjoittamaansa "Älyllisiä huijauksia" (*Impostures intellectuelles*) nimistä kirjaa. Keskustelu on varmasti ollut paikallaan, mutta mikä sitten on sen opetus? Sokalin kritiikki on toki monin tavoin oikeutettua puhumattakaan sen toteuttamisen välineen nerokkaasta purevuudesta (itse teon eettisyys on toisaalta kyseenalaistettu ja Sokalia on syytetty jopa tieteellisestä huijauksesta). Kuitenkin Sokalin tapa lukea ranskalaista nykyfilosofiaa ja siitä vaikutteita omaksuneita lähestymistapoja on kovin vakavamielinen ja kuiva. Samalla kun tietyt jälkistrukturalistit ovat omaksuneet tiedekriittisen asenteen, ovat he useimmiten myös itse tehneet selväksi epäviihtymyksenä tiedeinstituution jäsenenä. Jos esimerkiksi Paul Virilio, jota Sokal muiden muassa arvostelee, ymmärtää tieteen yhtenä kirjallisuuden lajeista, ei hän pidä omaa tuotantoaan yhtään sen erityisempänä kuin filosofisena kaunokirjallisuutena. Tämä ei tee Sokalin kritiikkiä tyhjäksi, mutta osoittaa sen mustavalkoisuuden. Siten kysymyksemme kuuluu, *pitäisikö tai onko edes mahdollista lukea ranskalaista jälkistrukturalismia ja postmodernia yhteiskuntateoriaa sen vakavammin kuin Nietzschen filosofiaa, Baudelairen runoutta tai James Joycen proosaa?* Jos ymmärrämme kyseessä olevan sellaisen kulttuurikriittisen tai aikalaisanalyttisen diskurssimuodon, jonka tyyllinen esteettisyys rakentuu lennokkaiden kielikuvien ja kaiken läpäisevän metaforisuuden varaan, on vastauksen oltava kielteinen.

Sokal tuntuukin tarkoituksellisesti häivyttävän sen ranskalaiselle ajattelulle olennaisen sosiokulttuurisen kontekstin, jota ilman pyrkimys jälkistrukturalismin ja postmodernin yhteiskuntateorian ymmärtämiseksi jää vajaaksi. Erityisesti kirjallisuuden arvostus on se tekijä, joka selittää angloamerikkalaisesta ja anglosaksisen analyttisen filosofian näkökulmasta katsoen ranskalaisen epistemologian vaikeaselkoisuutta, kielellisten ilmaisten nyanseja ja koristeellisuutta sekä viittaussuhteiden epämääräisyyttä. Ympäristösä jossa tutkijat ovat pakotettuja tekstuaalisen perfektionismin tavoitteluun ja toistensa työn seuraamiseen jo tieteellisen elämän alueellisesta keskittyneisyydestä lähtien, syntyy ulkopuolisesta asemasta helposti kuva itseriittoisesta ja käsittämättömästä tyyllisyyden estetiikasta. Ranskalaista sosiologiaa tutkineen Charles Lemertin mukaan lukeneisuuden voidaan sanoa olevan vertauskuval-

lista ammatilliselle kompetenssille ja siten ranskalaisen intellektuellin välttämätön ominaisuus.²¹ Lemert kirjoittaa:

"Traditionaalinen ranskalainen koulutus on rakennettu ranskalaisen kulttuurin suurten tekstien hallitsemisen ympärille – niiden ulkoa lukemiselle, niiden eksplikaatiolle, niiden jäljittelemiselle oppilaiden kirjoittamisessa. Oppilaat jotka menestyvät ranskalaisissa kouluissa ovat niitä, jotka ovat mitä täydellisimmin osoittaneet loisteliasia ja pakottavaa kirjallista ja suullista tyyliä, minkä standardi on Ranskan kirjallinen kulttuuri."²²

Analyttisena käsitteenä postmodernin voidaan toki sanoa liiallisen ja huolimattoman käytön seurauksena kaatuneen, painuneen kasaan ja lakanneen merkitsemästä mitään muuta kuin omaa tyhjyyttään. Mutta tämä ei silti tarkoita, etteikö sillä voisi olla arvoa ajanhengen iskusanana, joka kaikessa epämääräisyydessään yhdistää toisiinsa tarkemmin määrittelemättömän joukon aikamme ilmiötä ja pyrkimyksiä niiden kulttuurikriittiseen arviointiin. Juuri tässä on ehdottamamme tulokinnan avain. Samalla tavoin kuin postmoderni on eräiden näkemysten mukaan ymmärretty itsestään tietoisena modernina, voidaan myös tieteellisyyden ihanteen pitkä perinnettä ja järkeä vastaan kohdistuneet hyökkäykset ymmärtää uudenlaisen intellektuaalisen itserefleksiivisuuden heräämisestä. Tämä kuitenkin edellyttää sen premissin säilyttämistä, että tieteellisellä tiedolla on oma ja erityinen asemansa, jota ei voi ainakaan sellaisenaan samastaa muihin tiedon lajeihin. Muussa tapauksessa kommunikaatio eri osapuolten välillä katkeaa. Jos taas tästä kaikkein perustavimmasta lähtökohdasta vallitsee yksimielisyys, voi keskustelu jatkua.

Lopulta postmodernissa on Sokalin kaltaisten puritaanien kritisoimana lajityyppinä kyse prosessista, joka avautuakseen edellyttää mahdollisimman ennakkoluulotonta ja tulkitsevaa luentaa. Muussa tapauksessa seurauksena on väistämätön ajautuminen kestävämmiin ristiriitaisuuksiin, kuten olemme yrittäneet osoittaa. Ennakkoluulottomuus ja avoimuus puolestaan jättävät mahdollisuuden terveen kriittisyyden lisäksi uusien ajatusten ja mielikuvituksen kiihokkeiden etsinnälle. Näin tulkittuna jälkistrukturalismin ja postmodernin yhteiskuntateorian edustama intellektuaalinen radikalismi voi avautua jyrkkää kieltämistä hedelmällisemmässä merkityksessä.

Pasi Pyöriä & Hannu Piironen

Viitteet

1. Ks. esim. Hollinger 1994; Rosenau 1992; Seidman & Wagner eds. 1992.

2. Lyotard 1995.
3. Bauman 1991.
4. Rosenau 1992, 173.
5. Hollinger 1994, 176.
6. Tämä on vain yksi esimerkki. Postmodernin nimissä on esitetty milloin mistäkin keskenään täysin päinvastaisia näkökantoja. Yhteiskunnallista todellisuutta koskeville väitteille on toki luonteenomaista, että ne ovat erittäin kiistanalaisia, mutta postmodernin kohdalla on poikkeuksellisen vaikeaa löytää juuri mitään yhtenäistä linjausta.
7. Ks. esim. *Social Postmodernism* -teoksen artikkeleita (Nicholson & Seidman eds. 1996). Esimerkiksi Steven Seidman, toinen em. kirjan toimittajista, on useammassakin yhteydessä korostanut seksuaalisten vähemmistöjen esiinmarssia tärkeänä poliittisena voimana paitsi yhteiskunnallisesti myös oman intellektuaalisen kehityksensä kannalta. Seidman on julkisesti tunnustanut homoseksuaalisuutensa.
8. Ks. esim. Collins 1988; Touraine 1995, 185-193.
9. Best & Kellner 1992, 4.
10. Graham et al. 1992, 2; 11.
11. Toulmin 1990.
12. Ks. esim. Jallinoja 1995. Postmoderni(smi) -käsitteen syntyhistoria on varsin monivivahteinen, mutta tunnetuksi termi muodostui vasta esteettisessä merkityksessään.
13. Pulkkinen 1991, 124
14. Giddens 1987, 196.
15. *ibid.*, 196.
16. Stromberg 1990, 319.
17. Päättyneetju on ilmeisen epälooginen ja performatiivisesti ristiriitainen. Tämä ei kuitenkaan näytä jälkistrukturalistisen ja postmodernin suuntauksen edustajia erityisesti vaivaavan.
18. Vattimo 1991, 134.
19. ks. Sokalin internet -kotisivut, joilta löytyy olennaisin informaatio tapauksesta.
20. Kiesepää 1997; Vehkavaara 1997.
21. Lemert 1981, 4.
22. *ibid.*, 4.

Kirjallisuus

- Bauman, Zygmunt, *Modernity and Ambivalence*. Polity Press, Cambridge 1991.
- Best, Steven & Kellner, Douglas, *Postmodern Theory. Critical Interrogations*. MacMillan, London 1992.
- Collins, Randall, "For a Sociological Philosophy." *Theory and Society* n. 5/1988, s. 669-702.
- Giddens, Anthony, "Structuralism, Post-structuralism and the Production of Culture." teoksessa Giddens, Anthony & Turner, Jonathan H. eds., *Social Theory Today*. Polity Press, Cambridge 1987.
- Graham, Elspeth et al., "Introduction: The Context and Language of Postmodernism." teoksessa Doherty, Joe et al. eds., *Postmodernism and the Social Sciences*. Macmillan, London 1992.
- Hollinger, Robert, *Postmodernism and the Social Sciences. A Thematic Approach*. Sage, London 1994.
- Jallinoja, Riitta, "Sosiologiaa postmodernisuu-

desta: Zygmunt Bauman." teoksessa Rahkonen, Keijo toim., *Sosiologisen teorian uusimmat virtaukset*. Gaudeamus, Helsinki 1995.

Kieseppä, I. A., "Alan Sokal. Kvattigravitaation hermeneutiikka ja postmoderni diskurssi." *niin & näin* n. 4/1997, s. 27-32.

Lemert, Charles C., "Reading French Sociology." teoksessa Lemert, Charles C. ed., *French Sociology. Rupture and Revival Since 1968*. Columbia University Press, New York 1981.

Liotard, Jean-Francois, *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa*. Vastapaino, Tampere 1985.

Nicholson, Linda & Seidman, Steven eds., *Social Postmodernism. Beyond Identity Politics*. Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Pulkkinen, Tuija, "Jälkistrukturalismi ja subjektius." teoksessa Sevänen, Erkki & Saariluoma, Liisa & Turunen, Risto toim., *Taiteensosiologiset teorat Georg Lukacsista Fredric Jamesoniin*. Gaudeamus, Helsinki 1991.

Rosenau, Pauline Marie, *Post-Modernism and the Social Sciences. Insights, Inroads, and Intrusions*. Princeton University Press, Princeton, NJ, 1992.

Seidman, Steven & Wagner, David G. eds., *Post-modernism and Social Theory. The Debate over General Theory*. Blackwell, Oxford 1992.

Stromberg, Roland N., *European Intellectual History Since 1879*. 5th ed. Prentice Hall. New Jersey, 1990.

Toulmin, Stephen, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. The University of Chicago Press, Chicago 1990.

Touraine, Alain, *Critique of Modernity*. Blackwell, Oxford 1995.

Vattimo, Gianni, "The End of (Hi)story." Teoksessa Hoesterey, I. ed., *Zeitgeist in Babel. The Postmodernist Controversy*. Indiana University Press, Bloomington 1991.

Vehkavaara, Tommi (1997) "Huijauksia vai konstruktioita." *niin & näin* n. 4/1997, s. 32-36.

OLIKO PYYKÖN JUTUSSA KYSE AVAUKSESTA SUOMEN KIELEN OLEMISEN HERMENEUTIikkaan?

II Onko suomen kieli vetäytymässä ja jättämässä meidät rauhaan toisiltamme". Tämä Pauli Pyykön julkaistu esitelmä (*niin&näin* 1/98) tuntui avaavan aivan uuden tason keskusteluun tämän käsittelemättömän pienen kielialueen katoavasta kielestä.

Mutta esitelmä on niin provokatiivinen, että sen oma logiikka vie ajatukset kohtuuttomuuksiin. Esitelmässä lähdetään kuunte-

lemaan kielen vivahdetta ja päädytään pauhuun.

Ajatus etenee jotenkin näin. Ensin suomen kielestä haetaan ääntä joka edeltää modernia subjektia, henkilöitymätöntä passiivista. Tuo vivahde muuttuu vähitellen pauhuksi keskiolutkapakassa, josta löydetään "pakokauhu, joka syntyy, kun pohjimiltaan meille kulttuurisesti vieras subjekti valvoo kokemustamme."

Muuten Pyykön juttu on hieno, sen suomen kieltä käsittelevä osa on komeaa "olemisen hermeneutiikkaa". Hän analysoi OLLAAN-sanana tilannetta. Sen historiallinen kaiku, olemisen passiivi, mahdollistaa sen "että voimme ehkä kokea toistemme kokemuksia". Nyt tämä yhteinen passiivisuus on korvautunut kommunikaatiolla – ja kieli on katoamassa.

Mitä Pyykkö tarkoittaa hämärällä puheella "kielen katoamisesta"? Voisiko sitä ehkä luonnehtia kielen konnotatiivisen puolen katoamiseksi, sen surkastumiseksi mitä kielen tehokas, välineellinen käyttö on pitänyt turhana ja emotiivisena lisäkkeenä. Ensimmäinen kieli, lapsena opittu kieli, kieli joka kantaa samalla historiaamme, on emotiivista eikä informatiivista kieltä.

Miksi siis globaalien kommunikaation ja emotiivisen kielikokemuksen välistä ristiriitaa ei voisi käsitteellistää? Denotaatio/konnotaatio erottelu olisi yksi mahdollisuus tehdä näin. Kieli, joka on vain denotatiivista, joka viittaa asioihin, mahdollistaa globaalien kommunikaation. Se kääntyy toiseen kieleen täydellisesti. Denotatiivinen puoli kielessä palvelee kuitenkin vain asioiden käsittelyä ja pintapuolista kommunikaatiota.

Kielen konnotatiiviset vivahteet, jotka liittyvät assosiaatioihin, eivät ole niinkään subjektin tajunnanvirtaa, vaan myös kokemuksemme historiallisuus liittyy niihin. Suomen kieli luo kokemuksemme, tekee kokemuksesta jaettavan paljon syvemmällä kuin informaation tasolla.

Pyykön esitelmän otsikko "Suomen kieli on vetäytymässä ja jättämässä meidät rauhaan toisiltamme" viittaa minusta täydellisesti siihen mitä tapahtuu kun kielen konnotatiivinen puoli surkastuu.

Voidaan kuitenkin jatkaa Pyykön kehitystä ja toivoa, että jos teemme tilaa olla-verbille, niin tuo epämääräinen ja lähes näkymätön sana, antaisi jotain myös moderniin kokemukseemme. Olla-verbi ei ole irrallinen oma sana vieraiden palikoiden keskellä, vaan se sävyttää muita sanoja. Esimerkiksi voiko seuraava kokemus kääntyä millekään muulle kielelle, ja mitä olla-verbi siinä tekee?

Maailma jonne minä tulin oli imperfektissä puhelin soitin heijastin valaisin mennyt mennyt ilmoitti kaikki jo tehneensä siellä minä lähetin siellä minä vastaanotin...

(Mirkka Rekola: *Puun syleilemällä*, 1983)

Eikö tuo runon minä ole esine ja subjekti samanaikaisesti? Näin se ilmaisee kuinka meille on käynyt viestejä lähettävän ja vastaanottavan kommunikaation maailmassa. Aivan kuten Pyykkö sanoi "vieras subjekti valvoo kokemustamme", mutta eikö juuri se ole hienoa, että tuo vieraus voi paljastua, ilman että sitä pidettäisiin tunkkaisena pahan olon kokemuksena, jota ei voi artikuloida. Noihin Rekolan säkeihin kätkeytyy sellaista olla-verbin voimaa, joka tekee sekä esineellisyden että subjektiivisuuden vieraiksi kirkaalla eikä lainkaan mykällä tavalla.

Risto Niemi-Pynttari

VIELÄ SOKALISTA

Jos Alan Sokal -keskustelu jatkuu täällä, Niin ei se ota laantuakseen maailmalla. Sokal -debattiin on osallistunut Internetin kautta jo yli 80 000 kirjoittajaa (osoitteessa: <<http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/index.html>>).

Britanniassa julkaistaan 30. kesäkuuta englanninkielinen versio Sokalin ja Bricmontin teoksesta (*Intellectual Impostures*) ja sitä markkinoidaan nyt poikkeuksellisen massiivisella mainoskampanjalla.

Sokalin Britannian -vierailun tiimoilla järjestetään useampia keskustelutilaisuuksia, joissa yleisöllä on mahdollisuus kohdata tämä älyllisen raittiuden esitaistelija. Ensimmäinen näistä on kirjan julkistamistilaisuus Institut Français'ssa 30. kesäkuuta, 7. heinäkuuta Sokal keskustelelee puolestaan Christopher Norrisin kanssa ICA'ssa, ja siinä välissä Sokal kohtaa Bruno Latourin (josta esittely tässä lehdessä) London School of Economics'issa 2. heinäkuuta. Toisin kuin kaksi muuta tilaisuutta, viimeainittuun on vapaa pääsy (osoite Old Theatre, Houghton Street, WC2 ja kellonaika 6-8 pm).

A

R I S T O
POETIIKAN

Teivas Oksala

Aristoteles: Runousoppi, suomentanut Paavo Hohti, selitykset Juha Sihvola. Teoksessa Aristoteles: Retoriikka ja Runousoppi, *Teokset IX*. Gaudeamus, Helsinki 1997.

Aristoteleen tunnetuista teoksista suurimman osan kattava suomennoshanke on nyt edennyt Retoriikkaan ja Runousoppiin, jotka ilmestyivät Gaudeamuksen kustantaman laitoksen osana IX (Gaudeamus 1997). Tätä ennen ovat ilmestyneet seuraavat viisi osaa:

I: Kategoriat, Tulkinnasta, Ensimmäinen analytiikka,

Toinen analytiikka (Gaudeamus 1994)

III: Fysiikka (Gaudeamus 1992)

VI: Metafysiikka (Gaudeamus 1990)

VII: Nikomakhoksen etiikka (Gaudeamus 1989)

VIII: Poliitiikka (Gaudeamus 1991)

Ilmestymistään odottavat osat:

II: Topiikka, Sofistiset kumoamiset

IV: Taivaasta, Syntymisestä ja häviämisestä

V: Sielusta, Pieniä tutkielmia

Käsillä olevassa niin & näin lehden numerossa tarkastellaan viimeksi ilmestyneiden Retoriikan ja Runousopin tuoreiden suomennosten lisäksi Poliitiikkaa, Fysiikkaa ja Metafysiikkaa. Koska kyse on miltei 2500 vuotta sitten kreikaksi kirjoitetuista teksteistä, on selvää, että kääntämisen ongelmiin tulee kiinnittää erityisen suurta huomiota. Nämä eivät tietenkään ole vain teknisiä tai filologisia ongelmia, vaan liittyvät monin säikein kysymyksiin länsimaisen kulttuurin luonteesta ja Aristoteleen roolista siinä. Aristoteles on nykyihmisille yhtä aikaa hämäävän tuttu ja käsittämättömän kaukainen. Mikä hänen ajattelussaan on tuttua ja mikä vierasta, on visainen kysymys, johon Aristoteleensa vakavasti ottava lukija tai kääntäjä ei voi suhtautua ylimalkaisesti. Seuraavien artikkeleiden tarkoituksena onkin tarjota suomennosten lukijalle lähtökohtia ja näkökulmia sen arvioimiseksi, miten hyvin Aristoteleen suomentajat ovat onnistuneet epäilemättä ankaria ponnistuksia vaatineessa tulkinta- ja käännöstyössään.

Mikko Lahtinen

ristoteleen *Poetiikka* on kirjallisuustieteen kulmakiviä. Ennen nyt ilmestynyttä laitosta se on suomennettu kaksi kertaa (J.W. Calamnius 1871 ja Pentti Saarikoski 1967). Saarikosken käännös on monin kohdin epätarkka ja selityksiltään riittämätön. Niinpä moni on suomentanut tarvittaessa Aristoteleensa itse. Koska myönteisin odotuksin lupasin kirjoittaa kritiikin uusimmasta laitoksesta, jouduin kyntämään sen läpi alkuteksti toisessa kädessä (minulta nimenomaan toivottiin perusteellista kritiikkiä). Työstähän se kävi. Kannottoa vaativia ongelmia tuli runsaasti vastaan. Saarikosken suomennoksen arvo kohosi silmissäni: se ei ole lainkaan niin epätarkka kuin on väitetty ja pystyy kilpailemaan Paavo Hohdin tarkkuuteen pyrkivän käännöksen kanssa. Aristoteles-tutkijan Juha Sihvolan selitykset tuottivat pettymyksen suppeutensa vuoksi.

Tiede ja tieto

Koska teos kuuluu Aristoteleen esoteeriisiin teksteihin ja on hajanainen kokoelma koulukunnan sisäiseen käyttöön tarkoitettuja muistiinpanoja, se tuskin soveltuu elähdyttäväksi tai tuudittavaksi iltalukemiseksi, vaan pikemminkin niille, jotka suhtautuvat kirjallisuuteen ammatillisesti, opiskelijoina ja tutkijoina. Julkaisu olisi pitänyt määrätietoemmin suunnata kohderyhmälleen asiaankuuluvaa informaatiota pelkäämättä. Teoksen nimeksi olisi mielestäni luontunut paremmin *Poetiikka* kuin *Runousoppi*, koska kyseessä on pikemmin kirjallisuuden teoria kuin alkeisoppikirja. Miksi käyttää *Retoriikasta* kansainvälistä nimitystä mutta kutsua *Poetiikkaa* *Runousopiksi*?

Kreikankieliset sanat ja lauseet olisi kannattanut latioa kreikaksi, kuten Otavan julkaisemassa Saarikosken suomennoksessa, eikä turvautua meillä vakiintuneeseen epä-määräisyydessään epäonnistuneeseen transkriptioon (esim. *f* pro *ph*). On paikallaan puhua *sigmasta* (ei *s*:stä) ja *rhoista* (ei *r*:stä). Sivistyneistöltämme on edellytettävä kreikan aakkoston tuntemus, jotta filosofimme pystyisivät edes sanakirjasta tavaamaan sanat *mythos*, *logos*, *ethos*, *pathos* jne.

Juha Sihvolan parasta antia ovat suhteutukset Aristoteleen muihin teoksiin, kuten Aristoteles-asiantuntijalta voi odottaa. Filosofimme ei kuitenkaan edes yritä vastata kirjallisuustieteen vaatimuksiin ja odotuksiin. *Mimesis*-käsite olisi kannattanut suhteuttaa meidän fiktio-käsitteeseemme, ja kiintoisa deonttinen määritelmä (9. luku) olisi an-

D T E L E E N KOLMAS TULEMINEN

sainnut filosofisen analyysin, jollaisen muistan joskus nuoruudessaani lukeneeni Jaakko Hintikalta. Kun Aristoteles peräkkäisissä luvuissa (13 ja 14) päätyy vastakkaiseen käsitykseen tragedian parhaasta loppuratkaisusta, se vain todetaan selityksissä asiaa syvemmin pohtimatta (Aristoteleen optimismi ei selityksenä tässä yhteydessä oikein vaakuuta). Muutoinkin kommentaattori varoo problematisoimasta teorian sisäisiä ristiriitoja.

Katharsis-käsitteen selitykset ovat riittämättömät (s. 237-238). 'Lääketieteellinen' ja 'terapeuttis-korybantinen' selitys loistavat poissaolollaan. Käsitellessään Aristoteleen myöhempää auktoriteettiasemaa (käytetty termi "jälkivaikeus" on kaikin puolin onneton) kommentaattori takertuu siihen, että *Poetiikkaa* ei lainattu (mikä on luonnollista, koska teos ei figuroinut julkisuudessa). Hedelmällisempi näkökulma olisi ollut tarkastella sitä peripateettisen perinteen ilmentymänä ja suhteuttaa se Horatiuksen *Ars poeticaan*. Nämä kaksihan ovat olleet klassistisen poetiikan kulmakivet. Suomalaisilla teoksilla, jotka nyt puuttuvat kirjallisuusluettelosta, olisi ollut opetettavaa Juha Sihvolalle. Tarkoitan Kinnusen ja Oksalan toimittamaa *Antiikin estetiikkaa* (1977), johon Maarit Kaimio on kirjoittanut Aristoteles-luvun, ja Oksalan ja Palménin toimittamaa Horatius-laitosta (*Ars poetica - Runotaide*, 1992), jossa Aristoteles otetaan huomioon Horatiusta selitettäessä.

Selitykset eivät aina ole loppuun ajateltuja eivätkä täsmällisiä. Niinpä dithyrambit eivät olleet satyyrien esittämiä (s. 240), vaikka Aristoteles antaakin mahdollisuuden tällaiseen väärinkäsitykseen. Menandros ei ollut keski-vaan uuden komedian mestari (s. 242). Onko "onnettomuus päätös" sopiva termi kuvaamaan katastrofiin päättyvää loppuratkaisua (s. 247)? Kaksosia ei pantu laivassa (*skaphe*) ajalehtimaan pitkin jokea vaan 'kaukalossa' tai 'veneessä' (s. 249), niin myös aikanaan Rooman kaksoset ja Mooses; virhe on myös suomennoksessa (16. luku). Eyrky-leia ei tunnistanut isäntäänsä tämän ollessa kylvyssä vaan pestessään tämän jalkoja (s. 249); "jalkakylpy" olisi ollut oikea sana myös suomennoksessa (16. luku).

Hohdilla ja Sihvolalla on sellainen käsitys, että *Kypria* ja *Pikku-Ilias* eivät muka olleet tiettyjä eepoksia, vaan teosryhmiä (23. luku, s. 185 ja s. 254), vaikka Aristoteles puhuu nimenomaan kummankin yhdestä tekijästä.

Saarikoski vai Hohti?

Kulttuurille on eduksi, jos klassikosta on olemassa vaihtoehtoisia käännöksiä, joita vertailemalla vaателиaskin luki- ja saa otteen alkutekstistä. En käytä *vai*-sanaa poissulkevana disjunktiona, vaan positiivisia alternatiiveja merkitsevänä konjunktiona. Myönteistä Hohdin suorituksessa on se, että se on itsenäinen vaihtoehto Saarikosken suomennokselle. Monissa kohdissa Hohti parantaa tai korjaa Saarikosken tulkintaa. Niinpä kun Aristoteles sanoo tarkasti ottaen (9. luku): "Historioitsija ja runoilija eivät eroa siinä, käyttääkö hän mitallista vai mitatonta kieltä", Saarikoski iskee harhaan ("toinen kirjoittaa proosaa, toinen runoa"), mutta Hohti korjaa asian, joskin hieman kömpelösti ("ero ei johdu runomitan käytöstä tai sen puuttumisesta"). Tarkoitushan on ilmaista, ettei kriteerinä ole runomitta vaan kuvauksen suhde tositapahtumiin.

Onnistuneesti suomennetuista kokonaisuuksista mainitsen tässä kahdeksannen ja kymmenennen luvun.

Epämääräisyyskohtia

Suomennoksen ylilyöntinä voinee pitää sitä, että Hohti kääntää filosofin "viisauden rakastajaksi" (1448b, r. 13). Kun sitten sana *mythos* merkitsee 'juonen' asemasta 'perinteistä kertomusta, myyttiä', tämä jää Hohdilta — toisin kuin Saarikoskelta — huomaamatta (13., 14. ja 16. luku). Myöskään teatteritermit *apo tes skenes* ja *apo mekhanes* eivät mielestäni saa riittävästi vastinetta (12. ja 15. luku).

Niukkasanaaisessa alkutekstissä ovat ongelmallisia ne kohdat, joissa suomalaisen lukijan kannalta liian lyhyesti viitataan johonkin kirjallisuuden kohtaan. Saarikoski mielestäni ajattelee niiden tulkinnat pitemmälle. Hohdin maininta "*Iliaan* kotiinpurjehtimesta" (1454b, r. 1) on vaikea tajuta verrattuna Saarikosken selvään sanontaan "Iliaan kuvauksessa laivaston lähtöyrityksestä". Hohti luonnehtii yksioikoisesti joukkojen kokoamista Troijan retkeä varten "kutsunnaksi" (8. luku). Odyssus ei Aristoteleen mukaan palaa kotiin "haaksirikon koettuaan" (17. luku) vaan "myrskyjä koettuaan", mikä on ymmärrettävä myös kuvaannollisesti (Saarikoski: "kovia koettuaan"). "Troijan piiritystä kokonaisuutena käsitelleet runoilijat" (18. luku) on traagikoista puhuttaessa ratkaisevasti eri asia kuin alkutekstin "Ilionin hävitystä käsitelleet".

Kamppailu alkutekstin kanssa on tuottanut Hohdin suo-

ritukseen jonkin verran kömpelöitä siirtymiä ja raskaita lauseita, joita ei voi perustella alkutekstillä: “naiset päätelevät paikan nähdessään kohtalonaan olevan saada siellä surmansa” (16. luku). Kun Hohti tärskäyttää “runous on lahjakkaan tai hullun työtä” (17. luku), Saarikoski itse runoilijana sentään modifioi ilmaisua (“edellyttää joko lahjakkuutta tai haltioitumiskykyä”) eikä liene ihan väärässä. Runoilijan eläytymistä koskeva kohta (17. luvun alussa) on mielestäni osaksi hakoteillä. Kun tekstissä sanotaan selvästi: “parhaat tragediat sepitetään muutamista harvoista perheistä” (13. luku), Hohti tulkitsee: “parhaat tragediat koostuvat harvojen perheiden ympärille”.

Komediamainintoihin liittyy muutama epäselvyys. Niinpä Hohti kääntää: “Naurettava on näet viallista ja rumaa” (5. luku), kun olisi parempi sanoa: “Naurun kohteena on näet jokin erhe ja häpeä”. Komediakirjailija Krates ei suinkaan hylännyt “jambista muotoa” eli runomittaa (5. luku), jota kaikki draamatikot käyttivät puhejaksoissa, vaan luopui “jambisesta pilkkarunosta” (Saarikoski).

Jaottelut ja määritelmät

Aristoteleen voima on konkreettisuudessa ja analyttisyydessä. Tämän vuoksi peruskäsitteet on tulkitettava huolella. Kun tragedian kuusi osatekijää (6. luku) ovat *mythos* (juoni), *ethe* (luonteet), *leksis* (kielenkäyttö), *dianoia* (ajatus), *opsis* (näyttämöesitys) ja *melopoiia* (laulurunous), molemmat kääntäjät haparoivat mielestäni tarpeettomasti. Saarikoski kääntää kielenkäytön “sanonnaksi”, Hohti “tyyliksi” (tyylihän voi draamassa olla muutakin kuin kieleen liittyvää). Saarikoski tulkitsee näyttämöesityksen osuvasti “näyttämöllepanoksi”, Hohti “nähtäväksi esitykseksi” ja joutuu jatkossakin vaikeuksiin, milloin sana *opsis* tulee vastaan. Hohdilla laulurunous on milloin “runollisuutta”, milloin “lyyristä runoutta”. Keskeinen termi *pragmaton systasis* (tai *synthesis*), joka Saarikoskella on sattuvasti “tapahtumien sommittelu”, on Hohdilla “tekojen kokonaisuus”, “tapahtumien yhdistäminen” tai “tapahtumien rakenne”. Perustermien vastinetta ei kannata vaihdella, ellei konteksti vaadi.

Myös tragedian kvantitatiivisten osien vastineet näyttävät tuottavan päänvaivaa (12. luku). *Prologos* on ‘esikohtaus’ eikä “prologi” (Saarikoski), *epeisodion* on puolestaan kuorolaulujen välinen ‘puhekohtaus’ eikä missään tapauksessa molempien kääntäjien ehdottama “episodi”.

Kielioppijakson alussa (20. luku) Saarikoski turvautuu latinalaispohjaisiin kielioppitermeihin, kun taas Hohti ryhtyy suomentelemaan (esim. *arthron* “jäsentävä sana”, Saarikoskella “artikkeli”). Jakson kiintoisin aihe on metafora (21. luku), jonka Aristoteles määrittelee merkityksen siirroksi “suvusta (*genos*) lajiin (*eidos*) tai lajista sukuun tai lajista lajiin tai samankaltaisuuden (*analogon*) nojalla”. Hohti tulkitsee muuten täsmällisemmin kuin Saarikoski (“yleisestä yksityiseen jne.”), mutta unohtaa ratkaisevan analogiatapauksen pois. Selvyden vuoksi olisi mielestäni parempi puhua “yläkäsitteestä” (*genos*) ja “alakäsitteestä” (*eidos*). Määritelmä on käsitteellisesti ongelmallinen, sillä vain analogiatapaus koskee varsinaista metaforaa, kun taas semanttiset siirrot koskevat metonymian eri lajeja. Tämän kaiken Sihvola sivuuttaa eikä myöskään vertaa *Poetiikan* ja *Retoriikan* metaforamääritelmiä keskenään.

Tragedian kuuluisan ja ongelmallisen määritelmän (6. luku) Hohti purkaa yhdestä virkkeestä kolmeksi pystymät-

tä kuitenkin olennaisesti täsmentämään sen sisäisiä suhteita. *Katharsis*-ongelmasta oli jo puhe. Termi *hedysmenos logos* (“sulostutettu kieli”) tuottaa tulkitsijalle päänvaivaa (Hohti “maustettu kieli”, Saarikoski “koristeellinen kieli”). Käsitteeni mukaan se merkitsee tässä ‘runokieltä’ (asiaproosan vastakohtana) ja olisi tulkittavissa esim. “tehostettu kieli”.

Sanoiko kolmas kerta toden?

Kolmas kerta ei sanonut totta eli tuottanut lopullista tieteellistä käännöstä Aristoteleen *Poetiikasta*. Tämä johtuu asian luonteesta: ns. tieteellistä käännöstä ei ole olemassa mistään tekstistä. *Poetiikkaa* on tulkittava yhä uudestaan. Silti tästä perusteoksesta kannattaisi laatia tiukempi ja täsmällisempi suomennos kuin tähänastiset ja varustaa se kunnollisella kommentaarilla nimenomaan kirjallisuustieteen näkökulmasta. Koska teksti on lyhyt (30-40 s.), alkutekstin voisi ottaa mukaan — se olisi helppo tehdä nykyisellä tekstinkäsittelytekniikalla — ja varata näin halukaille mahdollisuus tavalla ydinkäsitteitä kreikaksi.

Ketään mustaamatta on paikallaan myös kysyä, mitä nimekäs, korkean tason toimituskunta on tehnyt asian hyväksi ja kuinka paljon julkisia varoja on upotettu tähän niteeseen, monet kun joutuvat tekemään vaativampia ja kunnianhimoisempia käännöstitöitä ilmaiseksi (ja kenties julkaisemaan ne omalla kustannuksellaan).

Aristoteles on edelleen haastava filosofi. Hänen komedia-teoriaansa on kadonnut ja jää säilyneessä osassa viittausten varaan. Romaanissaan *Ruusun nimi* Umberto Eco kertoo sen palaneen nimeltä mainitsemattoman luostarin tulipalossa ja rekonstruoi kekseliäästi tekstin seuraavalla tavalla:

Come avevamo promesso, trattiamo ora della commedia (nonché della satira e del mimo) e di come suscitando il piacere del ridicolo essa pervenga alla purificazione di tale passione. Di quanto tale passione sia degna di considerazione abbiamo già detto nel libro sull'anima, in quanto — solo tra tutti gli animali — l'uomo è capace di ridere. (Il nome della rosa, 1980, p. 471)

Lupauksemme mukaan käsittelemme nyt komediaa (sekä satiiria, ja myös miimiä) ja sitä, kuinka naurtavuus siinä synnyttää mielihyvää, niin että se johtaa lopulta tämän mielenliikutuksen puhdistumiseen. Sielua koskevassa kirjassamme olemme jo sanoneet, kuinka huomionarvoinen mainittu mielenliikutus on, sillä — ainoana kaikista elollisista olennoista — vain ihmisellä on kyky nauraa. (*Ruusun nimi*, suom. Aira Buffa, 1983, s. 586)

Tämä teoria on romaanissa sekä dekkarijuonen että aatteellisen kehittelyn polttopiste (olen hiukan oikaissut Aira Buffan sinänsä erinomaista suomennosta, jotta *passione*, kreik. *pathema*, olisi “mielenliikutus” Aristoteleen edellyttämällä tavalla).

Mitä Umberto Eco esittikään romaaninsa motoksi? *STAT ROSA PRISTINA NOMINE, NOMINA NUDA TENEMUS — VAIN NIMI RUUSU ON ENTINEN, VAIN NIMET SÄILYVÄT MEILLE.* Tämä koskee myös Aristotelesta, ja kyllähän hänen säilyneissä sanoissaan tutkimista riittää.

Juhani Sarsila

VIVAT ARS ORATORIA ET MORIATUR, NISI BENE VIXERIT!

Aristoteles: Retoriikka. I ja II kirjan suomentanut Paavo Hohti, III kirjan suomentanut Juha Sihvola (yhteistyössä Päivi Myllykosken kanssa), selitykset Juha Sihvola. Teoksessa Aristoteles: Retoriikka ja Runousoppi, *Teokset IX*. Gaudeamus, Helsinki 1997.

niin & näin 1/97 lienee retoriikan ainoa teemanumero; muista kotoisista kulttuurilehdistä en ole lukenut vastaavaa. Itse Aristoteles kirjoitti lehteen kolmikirjaisesta *Retoriikastaan* avausluvun verran; tulkkina esiintyi Paavo Hohti, klassillinen filologi, retoriikan ekspertti ja Suomen kulttuurirahaston yliasiamies. Hohti sai rahastoltaan Matteus-efektin mukaisesti 30.000 markkaa *Retoriikan* suomentamiseen jo vuosia sitten. Tästä ei kuitenkaan kirjan esipuheessa kiitetä. Joko Hohti kieltäytyi nostamasta rahoa tai Knuuttila, Niiniluoto ja Thesleff peittelevät tai vain unohtavat mainita tapausta. Sittemmin rahaa satoi hankkeelle parista taivaallisesta lähteestä niin mukavasti että käännöksen ja selitysten luulisi olevan vallan *huikeita*. Jälki tosin ei ole kehuttava kautta linjan (mutta Päivi Myllykosken III kirjan käännös on varsin hyvä). — Jo samaisessa lehdessä Juha Sihvola selitti hieman reroriikkaa yleensä ja Aristoteleen *Retoriikkaa* varsinkin. Nyt ilmestyneen koko *Retoriikan* selityksissä on on ansioiden ohella tasapainottomuutta ja puutteita. Selitykset on kenties laadittu nopeasti. Samalla ilmeni, että Aristoteles on Sihvolan suosikki (joskaan ei niin suuri lemmikki, että Sihvola olisi intoutunut kaunopuheiseksi; ja innon puute on erinomaisen loogista). Ehkä Sihvola on kuitenkin selvinnyt vaikeasta (näennäisen helposta) työstään kohtuullisesti. Se ei taida ihan riittää.

Voiko liiallinen rahanjako vesittää tärkeän käännöstyön? Ilmeisesti voi. Mutta päättäjät ovat niin *kelvottomia*, että tuoreimmalle Aristoteles-tulkinnalle kai tuputetaan vielä tiedonjulkistamis- ja mitä palkintoja niitä onkaan. Sitten kun *Retoriikasta* otetaan uusi, korjattu painos, luovutan käytettäväksi kaikki korjaus-, parannus- ja lisäysehdotukseni. Ehkä ne voi julkaista aiemminkin.

On hienoa, että Aristoteleen *Retoriikkaan* voi lopulta tut-

kailla myös suomeksi. Mutta mikä ihme estää herroja Hoh-ti ja Sihvola kirjoittamasta juohevammin? — Paatoksen puute, sanoisin.

Retoriikkaan eli vakuuttamisen ja vaikuttamisen taitoon suhtaudutaan Suomessa edelleen kovin torjuvasti. Se joka on toista mieltä, ajatelkoon kerran jos toisenkin, missä seurassa liikkuu. Retoriikka on useimmiten haukkumasana, niinkuin hyvää retoriikkaa ei kertakaikkiaan voisi olla. Retoriikan synonyymeinä lasketellaan hallitsevassa puheessa sellaisia kuin mainonta, propaganda, aivopesu, jokin spesifi (*qua* sumuttava) puhetapa, kuten politiikan retoriikka — tai edelleen *paatos*, ikäänkuin kaikki paatos olisi pahasta. “Älä ole pateettinen!” tarkoittaa: “Heitä pois tuo mahtipontisuus. Mitä kummaa sinä oikein *esität?*” — Muistakaa, hyvät ihmiset, retoriikan yhteys draamaan. Älkää hukkuko Aristoteleen logiikkaan!

Monen kilpaveikon tai -sisaren argumentti on menneinä vuosina leimattu tunteenpurkaukseksi. Niin kuitattiin esimerkiksi filosofi Matti Juntusen uljas argumentaatio, kun taistelimme tutkinnonuudistusta vastaan 1970-luvun loppuun Jyväskylässä ja hävisimme (Moni TU:n kannattaja ei ole vastannut tervehdykseeni 20 vuoteen). Sittemmin moni pikkuveli ja -sisko lienee imenyt jo äidinmaidon vastikkeessa kuivakasta asiallisuutta (vs. paatos, sentimentalismi). Suomalaisista on kasvanut Euroopan asiallisinta kansaa.

Juha Sihvola, joka ei ole turhan vaatimaton mies, haluaa rehabilitoida retoriikkaa (kiitos siitä) ja nostaa samalla tärkeitä asioita esiin. Hän implikoi aristotelisoivasti, että retoriikka on olennaisesti muuta kuin paatosta (joskin esimerkiksi venäläisille paatos on elämän tärkein asia, mitä Sihvola ei kai tiedä mutta mikä on sitä tärkeämpi tietää ja minkä Bysanttia tutkinut Paavo Hohti mainiosti aavis-taa). Retoriikan selittäminen vaatii huomattavan laajaa

näkemyistä. Retoriikan selityksiin pitää ehdottomasti saada vastakkaisia käsityksiä asioista, jotta selitykset eläisivät ja antaisivat eloa itse tekstille, joka sinällään ei ehkä elä (eli perustu eloihin vastakkaisuuksiin).

Puheopin ammattilaiset ovat kauan pitäneet klassista (klassillista) retoriikkaa pennun konttailuna oman suveen taitonsa jaloissa. Tieteet kun kehittyvät, puheoppi niiden mukana, he uskovat. Antiikin kulttuurin väheksyntä kuuluu suomalaiseen, neofilistiseen elämänmuotoon. Suurimpien optimistien mukaan ihmisen käyttäytyminen pystytään eräänä päivänä jäännökseltä esittämään muutamana matemaattisen symbolin avulla (mihin loogisen positivismin tulisi loogisesti pyrkiä). Kehittykö retoriikka esittäväksi? Ei-esittävää taidetta on ollut malliksi jo tovin.

Aristoteles ei olisi halunnut kiinnitettävän huomiota esitustapaan. Hän joutui silti tekemään myönnytyksiä todellisuudelle ihmisten “kelvottomuuden” vuoksi. Huono todellisuus oli valmis eikä sitä voinut muuttaa. Filosofit ei kyennyt vaihtamaan ihmisiä, mutta ihmiset ovat vaihtaneet filosofia erinomaisen usein. Aristoteleen mukaan retoriikka joutuu vastahakoisesti vetoamaan tunteisiin (olemaan osin pateettista). Ansaitsee pontevan maininnan, että filosofi *David Hume* katsoi antiikin (pateettisen) retoriikan lyövän menen tullen laudalta modernin, kohtuuttoman asiallisen retoriikan (vaikka filosofia, modernina triumfina, peittoaa kirkkaasti antiikin filosofian Humen mukaan). Lukekaa ihmeessä Tuukka Tomperin asioita suhteistava Hume-käännös (*niin & näin* 1/97). Kukaan ei olisi pannut pahakseen, jos Sihvola olisi lainannut tai referoinut rivitolkulla Humen käsitystä retoriikasta (oik. retoriikoista).

Ration retoriikka

Aristoteleen *Retoriikka* valaisee kohtuullisesti taidon (τέχνη, ars) monia puolia. Opus markkinoi argumentoivaa eli ratiosentristä retoriikkaa erinäisen (lue epätieteellisen) pre-aristotelisen ja myös gorgiaanis-ciceroniaanisen retoriikan kustannuksella. Mikä tärkeintä, ration retoriikka rinnastuu Aristoteleen, skolastiikan ja modernin tieteen ilmiösuun (vs. Gorgias, Cicero, renessanssihumanistit, Schopenhauer ja sen sellaiset). Kuivakas Aristoteles saattaa hyvinkin riemastuttaa modernia tutkijaa ja opettajaa, jotka eivät ole suurten sanojen ystäviä; ne jotka ovat, tutustukoot Aristoteleen retoriikkaan ja sanoutukoot siitä irti, elleivät hurahda peripateetikoiksi tai diskurssianalyttikoiksi (eli siis voiman oikealle puolelle, jolla tarkoitan tieteen maaperää). Aristoteleen retoriikan suomennos saattaa hieman lujittaa taidon vielä heikkoa asemaa pohjoisessa maassa. En jaksa uskoa, että Aristoteles antaisi kovin lujaa potkua retoriikan harrastukselle. Tiedonjulkistamis-palkinto tosin saisi muutaman uuden filosofisen päiväperhon taistelemaan paikasta median auringossa retoriikan avulla.

Enin into retoriikkaa kohtaan tuntuu hiipuneen filosofi-, politikologi- ja taiteentutkijapiireissä. Vaikutelma saattaa olla perspektiiviharha: retoriikka on lyönyt itsensä läpi tarvitsematta enää rummutusta. Ja paatoskin latistuu toistuessaan. Jokunen kasvatustieteilijä ja useampi filologi etsii retoriikasta vaihtoehtoa kommunikaatioteorialle ja muille positivistisille ja kryptopositivistisille latteuksille ja loputtomalle syllogistiselle pyörittelylle. Retoriikan vanhat ystävät joutuvat ottamaan kantaa Aristoteleeseen; tämä hyvä filosofi antaa vastustajilleenkin jotakin. Kaikkien tutkijoiden olisi nyt aika lukea Aristoteleen kontribuutio. Teosta suosittelee mielellään ilmaisutaidon opettajille ja opiskelijoille lukioihin ja muualle. Valikoituja paloja sopii ja-

kaa kasvattajille. Aristoteles on lausunut kuolemattomia totuuksia nuorista ja vanhoista ihmisistä (ks. *Ret.* II, luvut 12-13). Noissa kohdissa Hohti onnistuu mukavasti. Lukisin Aristoteleen psykologian ja nimenomaan piirreteoreettisen suuntauksen perustajiin. En sano, että piirreteoriat olisivat suorastaan roskaa.

Ne monet, jotka eivät tajua logiikan hienouksien päälle tuon taivaallista, voivat saada mahdollisiin univaikeuksiinsa apua Aristoteleen retoriikasta. Tässä suhteessa saman asian ajaa mikä tahansa Aristoteleen teos (esim. *Poliittikka*, jota en meinannut jaksaa lukea loppuun). Aristoteles saattoi olla kynämies. Hänen säilyneet tekstinsä eivät vain satu kuulumaan taideproosaan. *Retoriikan* I ja II kirjan suomensi siis Paavo Hohti, kiintoisimman ja parhaan III kirjan Päivi Myllykoski. Kumpikaan tulkitsija ei lähtenyt (re)retorisoimaan kuivaa ja sanoisinko epäretorista eli tavallaan metaretorista tekstiä, joka käsittelee retoriikkaa. Kreikankielinen alkuteksti ei saa kokemaan sanamaagilisen kirkastuksen pyhimpiä hetkiä (vs. Gorgiaan psykagogia). Silti suomennoksen tulisi olla vetävä, Jumalan tähden, minkä ei suinkaan tarvitse merkitä tarkkuudesta lupumista! Vai väitättökö, ettei suomesta ole tyylikkään filosofian kieleksi?

Aristoteleen logos-retoriikka antaa merkitystä jonkun toisen paatos-retoriikalle ja toisinpäin. Olkaamme siis kiitollisia Aristoteleelle ja hänen suomalaisille kollegoilleen. Yhden ja ainoan retoriikan asemesta on itse asiassa useita retoriikkoja; myös roomalainen retoriikka ja retoriset tekstit voivat tarjota uusia näkökulmia moneen asiaan. Eivät Cicero, Quintilianus ja muut mitään retoriikan epigoneja ole. — *Retoriikan ja Poetiikan* (anteeksi: *Runousopin!*) yhteinen kirjallisuusluettelo on harmittavan suppea: tosin 57 nimikettä mutta pitkälti niitä yksiä ja samoja moderneja kuuluisuuksia ja kai Sihvolan tuttuja. Mutta niinhän ne muutkin kirjallisuusluetteloita laativat. — On häpeällistä, ettei *Lotmania* mainita... Suokaa anteeksi. Suuttumukseni menee ohi.

Retoriikka vai puhetaito?

Retoriikka tarkoittaa suullista ja kirjallista sekä non-verbaalista vaikuttamista (vrt. “kehon kaunopuheisuus” — siis oxymoron). On syytä käyttää kansainväliseen tapaan retoriikka-nimitystä eikä kaventaa sitä puhetaidoksi; samoin on poetiikan (“runousopin”) laita. Gaudeamus tai Aristoteleen teosten suomennostyön toimikunta (S. Knuutila, I. Niiniluoto ja H. Thesleff) tuntuu vakavasti harkinneen retoriikan suomentamista puhetaidoksi, jos kohta ei puheopiksi (ks. esipuhe suomennokseen). Puhetaito ei ole haukkumasana; retoriikka on (ollut) kovin monelle (kuten peruskoulun opettajille, joita minulla on ollut suru tuntea monia). Olisiko Aristoteleen “Puhetaito” saanut enemmän lukijoita, saanut koululaiset ja vanhemmat jo laatimaan esitelmänsä aristotelisin metodein? Mutta toivon mukaan retoriikan maineenpalautus on toteutunut edes sen verran, että *Retoriikkakin* menee kaupaksi.

Retoriikka syntyi oikeuspuheen teoriana ja käytäntönä Sisiliassa vuoden 450 tienoilla eKr. Sen koommin retoriikka on usein assosioitunut oikeusjuttuihin (vrt. Ciceron puheet, amerikkalaiset prosessit TV:ssa ja ehdassa elämässä). Mutta vallatessaan kreikkalaista maailmaa retoriikka valtasi samalla kirjallista kulttuuria (ja on toki sanottava kuuluvasti, että antiikin kulttuuri oli huomattavan oraalista ja kommunikaatiiviset taidot takasivat yhteiskunnallisen menestyksen varmemmin kuin meillä nykyään). Voimme tarkentavasti puhua milloin suullisesta, milloin kirjallis-

ta retoriikasta. Kirjoittakoon joku intomielinen vaikka kirjallisesta puhetaidosta (tyyliopissa oxymoron, logiikassa *contradictio in adjecto*) — eli kirjan puheesta tai oraalisen puheen kirjallisesta moduksesta.

Onneksi Aristoteleen vakuuttamisen ja vaikuttamisen puolia analyysoiva teos tuli kustantajalta nimen omaan ”Retoriikkana”. Pahaksi onneksi ”Poetiikka” lipesi ”Runousopiksi”, ja kirjan kanteen saatiin ristiriidan särö (Aristoteles IX Retoriikka Runousoppi). Sattuhan sitä paremmisakin piireissä, sanotaan. Joskus tuntuu, että nimenomaan paremmissa piireissä sitä vasta sattuukin.

Opus auttaa enemmän kaikenlaisia tieteeseen (vs. ars!) tekijöitä, mm. politiikan tutkijoita ja ns. analyttisiä filosofeja kuin taideproosan ja myös runouden tutkijoita ja luovia mestareita. Kaunosielut taitavat siirtyä suoraan kolmanteen kirjaan, johon olisi kainosti toivonut perusteellisempia selityksiä.

Ratiosentrinen *Retoriikka* jättää kirjallisen retoriikan turhan vähälle huomiolle. Aristoteleen retoriikka on niin sanoakseni kallellaan logiikkaan ja seisoo tai kaatuu logiikan mukana. Jonkun toisen (esim. Gorgiaan) retoriikka kallistuu poetiikkaan ja kaatuu sen mukana aristotelisessä tuomiassa. Esitän seuraavassa hieman karrikoiden sekä klassisen että yhtä klassisen dialektiikan piirteitä. 1.) *retoriikka* on usein konkreettista (havainnollista) ja synteettistä ja palvelee kommunikaatiota (tai puhetta sanan suppeassa tai laajassa mielessä); 2.) *dialektiikka* taas on abstraktia (”vaikeaa”) ja analyttistä ja se palvelee tutkimusta (tai on tutkimusta omimmillaan). Retoriikka voi tosin valautua moneen monituiseseen muotoon, kuten filosofiakin, mutta dialektiikkaa tuskin on moneksi. Aristoteleellä logiikka ikäänkuin tunkeutuu retoriikan alueelle. Vastavasti esim. Gorgiaalla ja Cicerolla poetiikka tunkeutuu retoriikkaan.

Retoriikan ja poetiikan eroa ei sovi luonnehtia suureksi. Antiikin reetorit nimesivät retoriikan sosiaalisessa elämässä tarvittavaksi suostuttelutaidoksi ja esittivät huomioita sen kuvallisuudesta ja rytmistä. Niin Aristoteleskin teki. Retoriikassa korostettiin imaginatiivisen visualisoinnin merkitystä; taito oli opittavissa runoilijoilta (esim. Olympos-kuvaus Homeroksen *Odyseian* kuudennesta laulusta). Silti retoriikkaa pidettiin lähinnä intellektuaalisena, koska siinä esitettiin loogisesti järjestyneiden ideoiden sarjaa. Runouden nähtiin väläyttelevän salamoita, retoriikan kuultiin toistavan ja laventavan. Runous voi olla tiivistä, retoriikka kumulatiivista: edellinen on intensiivistä, jälkimmäinen (ilmeisesti usein) ekstensiivistä. Nämä ovat silti yleistyksiä, samalla kertaa valaisevia ja vaarallisia. Juri Lotman huomautti muuten, ettei retoriikassa ole mitään sellaisia sisäänrakennettuja ominaisuuksia, jotka estäisivät sitä olemasta *tieteen* kaunistusta tai nautittavaa kieltä. Erehdynkö sanoessani, ettei dialektiikka suinkaan ollut Lotmanille retoriikkaa tärkeämpää?

Dialektiikka tärkeämpi kuin retoriikka

Aristoteles laati teokset sekä retoriikasta että poetiikasta. Hänelle retoriikka oli enemmän logiikkaa kuin poetiikkaa, kuten *Retoriikan* lukija ihastuneena tai vihastuneena toteaa. Retoriikka oli hänestä suorastaan dialektiikan (logiikan) ”vastakappale”. Ja hän intellektualisoi retoriikkaa mutta arvosti enemmän dialektiikkaa (aivan kuten moderni tutkija jossakin Renvall-instituutissa antaa amatillisesti relevanttien tekstien osalta enemmän arvoa esityksen loogiselle rakenteelle kuin ns. tyyllille tai esitystavalle):

”[...] retoriikan alalla tulee puhujaksi joko järjestelmällisen opiskelun kautta tai puhujaksi ryhtymällä, kun taas dialektiikan alalla tulee sofistiksi ryhtymällä sel-laiseksi, mutta dialektikoksi ei voi ryhtyä vaan siihen tarvitaan kykyä” (Ret. I. 1. luvun lopetus).

Retoriikassaan Aristoteles sanoutui irti aiemmasta kreikkalaisesta perinteestä. Siinä oli hänestä kiinnitetty huomiota *epäolennaisuuksiin* eli tyyllillisiin kysymyksiin ja tunteisiin vaikuttamiseen. Sihvolan selkein sanoin

”[...] Aristoteles katsoi, että retoriikka tuli perustaa sille yleiselle argumentoinnin teorialle, jota hän oli kehitellyt logiikkaa koskevissa teoksissaan.” (Selitykset, s. 196)

Hän tahtoi logisoida ikäänkuin aaloogisen retoriikan ja saa meidät kysymään, miten homogeeninen aiempi retoriikka oikeastaan oli. Ihmiskäsityksensä mukaisesti Aristoteles alisti perinteen ns. epäolennaisuudet järjelle omassa tieteellisessä ja kauaskantoisessa teoriassaan. Sanoisiko joku, että Aristoteleella retoriikka lakkasi olemasta taidetta ja muuttui tieteksi? Ei tuon sanomiseen paljon järkeä vaadita. Ei tarvita edes rohkeutta sanomaan, että Aristoteles alisti taiteen tieteele. Mutta Aristoteles sijoitti poetiikkaan sellaisia aineksia, joita Hume olisi tahtonut nähdä ja kuulla käytännön retoriikassakin. Aristoteleen rajankäynteistä on jäänyt syviä jälkiä ihmismielen maailmankarttaan.

Aristotelinen retoriikka pyrkii täyttämään kolme tehtävää: didaktisen, esteettisen ja psykologisen. Se tahtoo 1) opettaa, 2) miellyttää eli viehättää ja 3) liikuttaa. Jos saman toistaa teknisin termein, vaikuttamismodukset ovat 1) logos (järkeen vetoamus), 2) ethos (todellisen tai sopivan luonnekuvan välittäminen) ja 3) pathos (tunteisiin vetoaminen). Ihmiset ovat järkiolentoja. He ovat hyvillään siitä, ettei puhuja aliarvioi heitä vaan luottaa heidän järkevyyteensä ja vetoaa siihen kelpo argumentein halutessaan heidät puolelleen. Toiseksi: jokaisessa esityksessä ja / tai esiintyjässä tulee olla luonnetta (vrt. draama), ja niin itse asiassa aina onkin, koska jonkinlainen eetos välittyy minuutissa, parissa. Kolmanneksi ihmiset eivät ole yksioikaisesti tai edes ensisijaisesti järkiolentoja (vaan he tahtovat olla dialektikon harmiksi kelvottomia). Tunteita ei vaikuttamisessa jätetä rauhaan. Eihän niin voitaisi mitenkään tehdä.

Aristoteleen sanotaan suhtautuvan retoriikkaan ratkaisevasti myönteisemmin kuni Platonin (jolla oli kaksi kantaa siihen: toinen jyrkästi, toinen lievemmin kielteinen). Kolmea aristotelista vaikuttamismodusta voi melko korrektisti havainnollistaa seuraavasti Platonin kautta, jonka mukaan ihmissielussa on kolme osaa: 1) tietävä, 2) ponnisteleva ja 3) hamuava. Vastaavasti ihmiset karsinoidaan kolmeen osastoon sen mukaan, mikä sielun osa kutakin luonnehtii:

1) Ihmiset, joissa sielun tietävä osa hallitsee: he ovat filosofeja ja ihanteellisia hallitsijoita.

2) Useammassa lajitovereissa vallitsee ponnisteleva sielunosa. He muodostavat keskiluokan ja ovat ututteria sotilaita ja virkamiehiä.

3) Yhteiskunnan alaluokan muodostavaa rupusakkia ohjaa syömistä, juomista ja sen sellaisia iloja hamuava sielunosa. Ali-ihmiset ovat työläisiä, esim. maanviljelijöitä ja käsityöläisiä (sopii laskea, että *Kauniita ja rohkeita* tehdään myös keskiluokkaa varten).

Ihmisen tietävää sielunosaa tulee opettaa. Ponnistelevaa sielunosaa kuuluu huvittaa ja viehättää paljossa tuntein keinoin. Alarvoista eli hamuavaa sielunosaa pitää liikutella tunnetilasta toiseen (kuten Marcus Antonius tekee Shakespearen draamassa *Julius Caesar*). Tarpeen tullen tunteita on myös tukahdutettava. Kuten muistettaneen, eliittijoukon tyypillinen hyve on viisauts, keskiluokan hyve rohkeus ja alaluokan kohtuus (se kun alistuu osaansa).

Olen puhunut hieman Platonista. Aristoteles suhtautui retoriikkaan olennaisesti toisin kuin Platon, korostetaan alan tutkimuskirjallisuudessa. Sihvola kiinnittää asiaan huomiota, kuten kuuluu. Aristoteles on silti ongelma (ja mahdollisesti lähempänä Platonia kuin kehdataan tunnustaa). Aristoteles *tunnustaa* ihmisillä olevan luontaista kykyä toden saavuttamiseen (niin misantrooppi Herakleitoskin tunnustaa!). Aristoteleen mukaan ihmiset jopa saavuttavat useimmiten totuuden. Aristoteleella oli optimistista uskoa tavallisten ihmisten episteemisiin kykyihin, muotoilee Sihvola ja viittaa niin tieteellisesti Cooperinimiseen tutkijaan (jolla on kolme nimikettä kirjallisuusluettelossa). Luemme, että Aristoteles kerrassaan poikkesi kreikkalaisen filosofian (niin sanoaksemme koppavan elitistisiltä) päälinjoilta. Mitenkähän lienee? Toisaalta elitisti Aristoteles paasaa koturniensa korkeudesta ihmisten "heikosta käsityskyvystä" ja "kuulijoiden keltotomuudesta ja tyhmyydestä". Se on ristiriitaista, ellei ristiriita ole vain minussa.

Aristoteleella taisi silti olla kaksi eri kantaa "ihmisten episteemisistä kyvyistä". Pelkäänpä, että se murtaa pohjaa jos ei sentään pyhältä dialektiikalta niin ainakin ratiosentriseltä retoriikalta. Ja kaikki kopiointiperinne on virtuaalisesti epäluotettavaa.

Kari Palonen

KÄÄNNÖS- FENNO-MANIAA: POLIITTINEN POISTETTU POLITIIKASTA !

Aristoteles: Poliitikka. Suomentanut Arne Anttila. Selitykset Juha Sihvola. *Teokset VIII* Gaudeamus, Helsinki 1991.

Tietokoneiden tekstintarkistusohjelmat ovat fenno-manian uusin pelikenttä. Jos vielä kontingenssi ja paradigma pitääkin niille opettaa, myös konteksti ja relativointi ovat niille tuntemattomia. Eurooppalaisissa kielissä yleisesti tunnetut kreikkalais- ja roomalaisperäiset poliittiset käsitteet onnistuttiin 1800-luvulla suomen kieleltä muodostettaessa korvaamaan suomalaisilla vastineilla. Suomeen onkin vakiintunut sellaisia kummajaisia kuin "kansalainen", kreikan *polites*- tai latinan *civis*-käsitteen suomennokeksi. Kuitenkaan ei enää puhuta *waltioimasta* tai *hallituskeinosta* ja *valtiotaitokin* on saanut rajatun merkityksen. Vuosisadan alkuun asti käytössä oli myös muotoja *politiikki*, *politiiki*, *politiki* ja *politika*, mutta sen jälkeen latinalaisen paradigman mukainen kirjoitusasu poliitikka on niin vakiintunut, että tekstinkäsittelyohjelmankin on pakko hyväksyä se.

niin&näin-lehden päätoimittaja onnistui ylipuhumaan minut tähän arvioon, vaikka en luekaan kreikkaa. Joten toimitus korjatkoon aksenttivrheet ja filosofia-paatoksen sisäistäneet lopettakoon lukemisen tähän: minua kiinnostaa Aristoteleessa vain käsitehistorialliset aspektit ja lähinnä polit-sanaston kääntämispolitiikka.

Ta politikä-teoksen suomentaminen *Politiikaksi* noudattaa tietysti samaa mallia kuin *Etiikka-* ja *Metafyysiikka-*käännöksetkin. Kuitenkin selvemmin kuin näiden osalta nimityksen spesifi pointti katoaa tällä käännöksellä. *Ta politikan* tutkimuskohteena ei suinkaan ole se mitä nykyisin kutsutaan politiikaksi, politiikan ilmiöksi tai politiikkaksi toimintana. Tämä ilmiö nousee esiin vasta vuoden 1800 tienoilla, tietyn perustavan 'horisontinvaihdoksen' tuloksena. Aristoteleen kokoaman teoksen tutkimuskohteena ovat "poliiksen asiat", ja siltä kannalta sen osuvampi käännös voisi olla "Oppi poliiksesta", noudattaen samaa paradigmaa kun uudempien Snellman-käännösten *Läran om staten-*

teoksen käännös muotoon *Oppi valtiosta*.

Aristoteleen suomentaja kuitenkin puhuu jo ensimmäisellä rivillä (1252a) "valtiosta". Ikään kuin hän ei olisi koskaan kuullutkaan Max Weberistä, Otto Brunnerista, Quentin Skinneristä ja muista moderneista kirjoittajista, joiden mukaan "valtio" on poliittinen yhteenliittymä (*Verband* Weberillä), joka on muodostunut Euroopassa 1500-1600-luvuilla. Kreikkalainen polis ei myöskään ollut mikä tahansa tuon ajan "valtakunta", vaan omaleimainen poliittisen yhteenliittymän muotonsa. Tämän omaleimaisuuden selvin osoitus olisi jättää "polis" kääntämättä, mutta jos fenno-maniaan sitoutuminen välttämättä vaatii kääntämistä, olkoon se sitten kaupunkitasavalta/kaupunkimonarkia.

Poliksen "valtiollistaminen" on esimerkki siitä, miten se alunperin kreikkalainen polit-sanasto joka on yleisessä käytössä muissa eurooppalaisissa kielissä, pyritään Suomessa eliminoimaan tavalla, joka on anakronistisen harhaanjohtava. Toimijakielessä tämä tendenssi on kuitenkin sodanjälkeisenä aikana väistynyt. Kun esimerkiksi ruotsalaisen kansanpuolueen v. 1906 ohjelman aikalaissuomenos "valtiollistaa" kaikki politisk-adjektiivit, v. 1964 ohjelman aikalaissuomenos jättää ne "poliittinen"-muotoon. Mutta samalla tavalla kuin J.V. Lehtosen Rousseau-käännös vuodelta 1918 hävittää lähes kaikki *politique*-ilmaukset, myös Anttilan Aristoteles-käännös kadottaa lähes kokonaan viittauksen poliittiseen. *Polis, politikos, polites, politeia* jne. valtiollistetaan lähes kauttaaltaan.

Politikos I luvun 2. kappaleessa kääntyy siten "valtiomieheksi", ikään kuin valtiokäsitteeseen kiinteästi sisältyvä *raison d'Etat* olisi koskenut jo poliksia. "Poliittinen johtaja" tai "johtava poliitikko" olisi tässä ollut hyvinkin paikallaan. Ainakin Ateenassa ja muissa demokratisoiduissa poliksissa myös muodostui valtakamppailua käyvien ammattipoliitikkojen luokka.

Aristoteleen *arkhé politiké* kääntyy Anttilalla vastaavasti "valtiomiehen vallaksi" tai "valtiolliseksi vallaksi" (1252a), ja *zoon politikon*-formula muotoon "luonnostaan kaupunkivaltiossa elävä olento" (1253a). Ilman fenno-maniaa voisi puhua polis-olennosta. Adjektiivin *politikos* kääntäminen poliittiseksi olisi ollut luontevaa, osin sen vuoksi, että se viittaa *politikseen*, vastakohtana *oikokselle* ja sen *despootisille* herruussuhteille. Mutta kääntäjältä tämä ero katoaa valtio- ja isäntäsanastoa käytettäessä. *Despootinen*-sana olisi toki ollut osuva myös Aristoteleen kokoavana ilmaisu-*oikoksen* sisäisille suhteille, erotukseksi *poliittisten* suhteiden periaatteesta tasa-arvoisesta luonteesta (vrt. luku I. 12).

Oikoksen kääntämistä "tilayhteisöksi" suomentaja erityisesti perustelee, toisin kuin polis-sanaston käännöksiansä. Sekin on ainakin sikäli epätarkka, että siitä ei käy ilmi, viittaako tila tässä "spatialisuuteen" vai pikemminkin maatalaan ja tilanomistajuuteen?

Luvussa I.7. suomentaja kuitenkin käyttää ilmausta

"harjoittaa politiikkaa tai filosofiaa". Tämä edellyttää jossellaista toimintakonseptiota politiikasta, joka tuli mahdolliseksi vasta 1800-luvun horisontinvaihdoksen myötä. Ilmeisesti kysymys on politiikasta tai filosofiasta keskustelemisestä.

Ensimmäistä lukua pitemmälle en päässyt. Kuitenkin se riittää osoittamaan, että Aristoteleen teoksen suomentaja näyttää edelleen noudattavan popularisoivaa käännösstrategiaa. Siinä "sivistyssanat" pyritään eliminoimaan ja vieraat käsitteet pyritään esittämään ikään kuin ne olisivat tuttuja. Tämä on lukijaa aliarvioivaa holhousajattelua, joka vaikeuttaa häntä ihmettelemästä sitä, kuinka erilainen maailma antiikin kreikkalaisten maailma nykyiseen verrattuna oli. Kun tämä puuttuu lukijalle ei tuoteta riittävää *Verfremdungseffekt*ä.

Käsitteiden problemaattisuus näkyy sekä niiden merkityksissä että niiden nimityksissä. Polit-sanaston eliminointi suomennoksessa on omiaan kadottamaan *politiksen* historiallisen erityisluonteen, sekä suhteessa oman aikakautensa muihin "valtakuntiin" että nykyaikaan. Vaikka "poliittisuus" olikin eri asia kuin nykyään, nimenomaan adjektiivissa ja poliittinen-despootinen-käsitteparissa näkyy myös tietty jatkuvuus, poliittisen kamppailullinen ja egalitaarinen aspekti.

Se käsitehistoriallisen tutkimuksen suuri oivallus, että käsitteillä ei ole yleensä mitään "varsinaisia" merkityksiä, vaan käsitteet ovat läpeensä muutosalttiita ja — ainakin poliittisten käsitteiden yhteydessä — myös kamppailukohteita, olisi korkea aika noteerata myös käännöspolitiikassa. Kuvaavaa on kuitenkin, että Aristoteles-suomennoksen viitteistöstä puuttuu spesifi käsitehistoriallinen kirjallisuus, kuten viitteet *Geschichtliche Grundbegriffe*- ja *Historisches Wörterbuch der Philosophie*-teosten asianomaisiin artikkeleihin tai esimerkiksi Christian Meierin tunnettuun teokseen *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* (1980). Näin peittyvät myös demokratisoituneen politiksen käytännöt, joihin nähden Aristoteleen näkemykset ovat tunnetun puolueellisia.

Valtio-opin gradussa Aristotelesta voi tutkia myös osaa-matta kreikkaa. Anttilan käännös on kuitenkin keskeisten käsitteiden osalta niin peittelevä ja epätarkka, että alköön kukaan yrittäkö tehdä gradua pelkästään tämän suomennoksen valossa. Turvautuminen muunkielisiin nykyaikäänöksiin on ehdottoman tarpeellista.

* * *

Tämän kirjoitettuani vilkaisin kirjajhyllystäni Olof Gigonin v. 1955 tekemään saksannokseen nojaavaa saksalaista DTV-editiota *Politik*-teoksesta. Sekin puhuu sumeilematta *Staatista* ja käyttää *staatlich*-ilmausta *politikoksen* käännökseen. Historiallinen tutkimuskirjallisuus, joka eksplikoii alkuperäisten käsitteiden merkityksiä on siis myös ehdottomasti noteerattava käännösvertailujen rinnalla.



Maija Kallinen

FYSIIKKA: ARISTOTELISEN LUONNONOPIN PERUSTEET

Aristoteles: Fysiikka. Suomentaneet Tuija Jatakari ja Kati Näätsaari, johdanto ja selitykset Simo Knuuttilla. Teoksessa Fysiikka, *Teokset III*. Gaudeamus, Helsinki 1992.

Jos tämän artikkelin kirjoittajana olisi Aristoteles, hän aloittaisi luultavasti jotensakin näin: "On olemassa monta tapaa käyttää termiä 'aristotelinen fysiikka'. Kaikki ne, jotka ennen meitä ovat sanoneet jotakin aiheesta, ovat yhtä mieltä siitä, että aristotelinen fysiikka on, tai ainakin on joskus ollut olemassa. Silti on Aristoteles-tutkijan – tutkiipa hän sitten filosofiaa tai sen historiaa – sopivaa tarkastella, millaista tuo fysiikka eri olemismuodoissaan on ollut, ja miten ne ovat suhteessa teokseen nimeltä Fysiikka."

En ole kelvollinen astumaan Filosofin koturineihin, mutta kysymyksen aristotelisen fysiikan olemuksesta täytyy olla tämänkin kirjoituksen lähtökohtana. Monet Aristoteleen teoksessaan *Fysiikka* esittämistä pohdinnoista ovat yhä vieläkin fysiisistä kiinnostavia, mutta teoksen tärkein vaikutus eurooppalaiseen kulttuuriin löytyy kuitenkin kiistatta oppihistorialliselta kentältä. Niinpä tämän kirjoitus luo lyhyen katsauksen aristotelisen fysiikan — ja samalla väistämättä aristotelisen filosofian yleisempäänkin historiaan, ja toivottavasti toimii siten eräänlaisena matkaoppaana Fysiikan lukijalle.

Fysiikan olemus

Fysiikka, siinä mielessä kuin sana nykyaikana ymmärretään, on merkitykseltään paljon suppeampi kuin mitä aristotelinen "fysiikka" oli. Aristoteles ei tarkoita fysiikalla ainoastaan dynamiikan lainalaisuuksia tai aineen rakentamiseen liittyviä kysymyksiä, vaan yhtä lailla myös yleistä luonnonoppia, luonnonfilosofiaa. Tämä tutkimusala tarkastelee maailman kokonaisuutta tai jotakin sen osista, sen rakennetta ja toimintoja, ja jopa elollisia olentoja.

Aristoteles esitti *Metafysiikka*-teoksessaan tieteiden jaotelun, jossa hän sijoitti fysiikan teoreettisten tieteiden joukkoon metafysiikan ja matematiikan rinnalle.¹ Hänhän piti teoreettisia tieteitä arvokkaimpina, sillä ne pyrkivät tietoon sen itsensä vuoksi, toisin kuin käytännölliset tai tuottavat tiedon alat. Millainen asema sitten *Fysiikalla* on aristotelisen luonnonopin kokonaisuudessa? Aristoteles esittää teoksensa *Meteorologica* (joka nyt on jostakin syystä jätetty suomennustyön ulkopuolelle) alussa ohjeellisen järjestyksen fysiikan opintojen suorittamiseksi:

"Olemme jo käsitelleet luonnon perimmäisiä periaatteita ja kaikkia luonnollista liikettä. Olemme myös käsitelleet taivaalla olevien tähtien säännöllisiä liikkeitä, sekä neljän elementin lukumäärää, lajeja,

syntymistä ja kasvamista – ja kasvua ja hajoamista yleisemminkin. On enää jäljellä nyt käsillä oleva tutkimuksenhaara, jota kaikki edeltäjämme ovat nimittäneet meteorologiaksi."²

Näistä ensimmäisellä, periaatteiden ja liikkeen kohdistuvalla tutkimuksella Aristoteles tarkoittaa juuri *Fysiikkaa*. Sen jälkeen hän viittaa teoksiin *Taivaasta* sekä *Syntymisestä ja häviämisestä*, ja viimeiseksi luonnollisestikin *Meteorologiaan*. Tämän jälkeen Aristoteles suosittaa vielä perehtymistä "biologisiin" teoksiinsa, lähinnä kirjaan *Sielusta* sekä eläinopillisiin tutkimuksiin. Lista kuuluu vielä ainakin *Metafysiikka*, jossa Aristoteles käsittelee mm. substanssioppia ja oppia asioiden syntymisestä (VII ja VIII kirja), planeettoja liikuttavia intelligenssejä (XI kirja), ja muita fysiikan alaa sivuavia tai siihen suoraan liittyviä kysymyksiä. Vielä 1600-luvullakin aristotelinen fysiikka miellettiin tällaiseksi kokonaisuudeksi, jossa kutakin maailman osaa tarkasteltiin eri teoksen avulla: *Taivaasta* käsiteltiin muuttumattomien elementtien aluetta, *Meteorologia* elementteistä koostuvia elottomia asioita, *Sielusta* elollisia. Opinnot etenivät järjestelmällisesti *Logiikasta Fysiikkaan* jne., sillä kunkin teoksen ymmärtäminen edellytti aina edellisten (luonnon)filosofian osien ymmärtämistä.

Aristoteles siis suunnitteli *Fysiikan* eräänlaiseksi johdantukseksi luonnon tutkimukseen. On tosin kyseenalaista, missä mielessä voidaan puhua *suunnittelemisesta*, sillä *Fysiikka* on todennäköisesti syntynyt luentomuistiinpanojen pohjalta. Teos sisältää eri aikoina syntynyttä materiaalia, josta tietyt jaksot vaikuttavat toisia viimeisteleättömämiltä. On myös arveltu, ettei kaikkia *Fysiikassa* mukana olevia tekstijaksoja olisi välttämättä alun perin tarkoitettu julkaistavaksi ollenkaan.

Luonnon tutkimuksen johdantona *Fysiikka* tarkastelee kaikelle fysiikan tutkimukselle yhteisiä peruskäsitteitä. Se

aloittaa pohtimalla, mitä “luonto” on, ja millaisille perusteille luonnon tutkimuksen pitäisi perustua. Tämän jälkeen *Fysiikka* siirtyy kysymyksiin liikkeen (tai yleisemminkin kaikenlaisen muutoksen) luonteesta, ajasta, paikasta ja äärettömyydestä. Lieneekin paikallaan luoda edes yleisluontoinen silmäys *Fysiikan* aihepiireihin. Erilaisia käsityksiä siitä, “mitä Aristoteles todella sanoi”, on esitetty yli kahden tuhannen vuoden ajan. En näin ollen oleta seuraavassa esittäväni “oikeaa”, saati omaperäistä tulkintaa. En myöskään ota kantaa nykyfilosofien keskusteluihin siitä, miten *Fysiikka*-teosta tulisi lukea.³

Fysiikka: periaatteet ja syyt

Fysiikka on jaettu kahdeksaan kirjaan. Niistä ensimmäisessä Aristoteles selvittää sitä, mitkä ovat luonnon perimmäisiä rakennusosia, periaatteita, ja montako niitä on. Näiden periaatteiden tuntemukselle tulee myös luonnon tutkimuksen perustua. Aristoteles vertailee eräiden esisokraattisten ajattelijoiden näkemyksiä asiasta, ja päätyy kieltämään muun muassa Parmenideen oletuksen, että maailma olisi yksi ja muuttumaton kokonaisuus, samoin kuin Anaksagoraan käsityksen äärettömästä määrästä periaatteita.

Aristoteles päätyy tulokseen, että periaatteita ovat vastakohtat “sillä periaatteita ei pidä johtaa toisistaan eikä muista ja niistä on johdettava kaikki. Primaariset kontrariset vastakohtat täyttävät nämä edellytykset; niitä ei johdeta muista, koska ne ovat primaarisia, eikä toisistaan, koska ne ovat kontrarisia.”⁴ Periaatteet ovat tärkeitä, koska kaikki muutos juontuu niistä. Aristoteles toteaaakin, että muutos (tai liike) on ominaista luontoon kuuluville asioille. Vastakohtat tarvitsevat kuitenkin rinnalleen myös toisenlaisen “periaatteen”, substraatin eli aineen. Juuri substraattissa esimerkiksi ei-valkoisuus eli valkoisuuden puute (privatio) muuttuu valkoisuudeksi. Vastakohtien leikistä huolimatta substraatti säilyy. Varsinaisessa mielessä Aristoteleella on nyt siis kolme periaatetta: aine, muoto ja privatio.

Fysiikan toisessa kirjassa Aristoteles tutkii, mitä luonto on. Hänen tarkoittamansa “luonto” on jotensakin sama, mitä me tarkoitamme sanoilla “olemus” tai “ominaislaatu”. Luonto siis koostuu siitä, mistä myös luonnon olioiden perusyksikkö, substanssi koostuu, ts. aineesta ja muodosta. “Luonto” on Aristoteleelle se sisäinen periaatteita, joka saa kunkin olion toimimaan sille luonteenomaisella tavalla. Koska ihmisen valmistamissa esineissä ei tällaista sisäistä toimintakaavaa ole, artefaktit on rajattava luonnontutkimuksen ulkopuolelle.

Päästäkseen selville luonnossa olevien objektien “luonnosta” — mikä Aristoteleen mukaan on luonnontutkimuksen päämäärä — tutkijan tulisi etsiä aineen ja muodon lisäksi myös muunlaisia selityksiä, nimittäin tietoa päämäärästä sekä niitä syitä, jotka aiheuttavat muutoksen tai lepotilan. Sattumaa Aristoteles ei kelpuuta varsinaisten syiden joukkoon. Hänen mukaansa ihmiset puhuvat sattumasta ikään kuin se olisi tapahtumien syy. Sattuma voi kuitenkin tapahtua vain tietoisien toiminnan oheistuotteena. Kaikella toiminnallamme on päämäärä, mutta sattumaksi sanomme jotakin sellaista, mikä tapahtuu tämän päämäärän toteuttamisen ohella ilman erityistä aikomusta. Sattuman lisäksi Aristoteles puhuu myös itsestään tapahtumisesta, mikä koskee lähinnä niitä luonnon kappaleita, joilta ei voi edel-



lyttää ajattelua ja aikomuksia. Näissäkin — kiistatta odottamattomissa — tapauksissa päämääräisyys ovat viime kädessä tapahtumien taustalla. Luonnossa kaikki asiat tapahtuvat jonkin välttämättömän, olioiden olemukseen kuuluvan pyrkimyksen vuoksi.

Liike

Liike on siis Aristoteleen mukaan ominaista kaikille tai ainakin useimmille luonnon olioille. Liike paikan suhteen on kuitenkin Aristoteleelle vain yksi — joskin tärkeä — liikkeen muoto. Hän sisällyttää liikkeen käsitteeseen hyvin suuren kirjon erilaisia muutoksia: kasvaminen, väheneminen, laadullinen muuttuminen (esimerkiksi sivistymättömän ihmisen tulo sivistyneeksi) ja substanssin syntyminen tai häviäminen ovat tietyssä mielessä kaikki liikettä. Näihin muutoksen eri lajeihin Aristoteles paneutuu perusteellisemmin *Fysiikan* viidennessä kirjassa, ja kirjoissa VI-VIII vielä liikkeen ja lepotilan eräisiin muihin ominaisuuksiin, kuten liikkeen jatkuvuuden teoriaan, Zenonin paradokseihin ja käsityksiin liikkeen ikuisuudesta.

Selittääkseen miten liike johdetaan periaatteista Aristoteles ottaa avuksi potentiaalisuuden ja aktualisuuden käsitteet, joita hän on käsitellyt tarkemmin *Metafysiikassa*. *Fysiikan* kolmannen kirjan alussa Aristoteles määrittelee liikkeen: “Koska erotamme kussakin suvussa toteutuneen ja potentiaalisen, potentiaalisesti olevan toteutuneisuus sellaisena on liike; esimerkiksi muuttumaan kykenevän toteutuneisuus muuttumaan kykenevänä on muuttuminen, kasvamaan kykenevän ja sen vastakohtan eli vähenemään kykenevän [...] kasvaminen ja väheneminen, syntymään ja häviämään kykenevän syntyminen ja häviäminen ja paikan suhteen liikkumaan kykenevän liike.”⁵

Liike on siis potentiaalisuuden aktualisoitumista potentiaalisuutena. Esimerkiksi kasalla tiiliä on potentiaalisuus tulla rakennetuksi taloksi. Valmiilla talolla ei tällaista mahdollisuutta enää ole, sillä siitä on jo tullut talo; sen potentiaalisuus on aktualisoitunut kokonaan. On kuitenkin olemassa välivaihe, rakentaminen, jossa tiilikasan mahdollisuus tulla taloksi on paraikaa toteutumassa. Tätä prosessia Aristoteles nimittää liikkeeksi tai muutokseksi.

Muutoksen tapahtumiselle Aristoteles esittää vielä joitakin lisämääreitä. Ensinnäkin liike sijaitsee aina siinä oliossa, jolla on kyky tulla liikutetuksi. Liikuttaja kuitenkin on

myös itse liikituksen kohteena aiheuttaessaan muutoksen. Liike myös vaatii kosketuksen liikkuttajan ja liikutettavan välillä, sillä liikkuttaja luovuttaa aina jonkinlaisen muodon (liikkeen periaatteen) liikutettavalle. Tällaisen liikkuvan liikkuttajankin liike on peräisin jostakin. Välttääkseen syiden ketjun paisumista loputtomiin Aristoteles esittää *Fysiikan* seitsemännessä kirjassa kuuluisan teoriansa liikkumattomasta liikkuttajasta, joka kykenee aiheuttamaan liikkeen muuttumatta itse millään tavalla.

Keskiajan ja renessanssin fyysikaalisessa maailmankuvassa tämä *primum movens* sijoitettiin kiintotähtien ulkopuolelle, kosmoksen ulommaksi sfääriksi. Usein se myös samastettiin Jumalaan. Niin kuin kristittyjen Jumalakin, jo Aristoteleen ensimmäinen liikkuttaja oli ikuinen ja ääretön. Jos liike ei olisi ikuinen, olisi tarvittu jokin liike tai muutos tuottamaan ensimmäinen liikkuttaja, ja ensimmäinen liike.⁶

Liikkeen käsitteeseen liittyvät läheisesti myös oletukset ajan, paikan ja äärettömyyden luonteesta. Viimeksimainittua Aristoteles tarkastelee kolmannen kirjan luvuissa IV–VIII. Fysiikaalisten kappaleiden suhteen hän on armoston: rajattoman suurta kappaletta ei voi olla olemassa, sillä maailma itsessään on rajallinen. Emme myöskään voi Aristoteleen mukaan olettaa, että infiniittinen kappale muodostuisi osista, esimerkiksi elementeistä. Ensinnäkään äärettömiä kappaleita ei voisi olla kuin yhtä laatua, sillä yksi ääretön ei jätä tilaa muille. Jos taas jokin elementeistä olisi lukumäärältään rajoittamaton, se vastakohtaisuuden lainalaisuuksien mukaisesti muuttaisi kaikki muut elementit itsensä kaltaiseksi. Tällaista ns. aktuaalista infiniittisyyttä ei siis voi olla olemassa, mutta ns. potentiaalinen infiniittisyys ajan, lukujen ja suuruuksien jaollisuuden suhteen on mahdollinen. Esimerkiksi sinänsä äärellinen luku 1998 voidaan jakaa kahdella, ja jakotulos voidaan jakaa kahdella aina uudelleen, teoriassa loputtomasti.

Paljon melua tyhjistä

Mitä on tila? Jokaisesta havaitsemastamme objektista voimme sanoa, että se on jossakin paikassa. Toisaalta voi yhdessä ja samassa paikassa olla useita eri objekteja, joskin eri aikoina; eikä paikka myöskään häviä, vaikka siinä oleva objekti tuhoutuisikin. Paikka on siis jotain objekteista erillistä. Niinpä se ei voi olla kappaleen muoto (tai vielä vähemmän sen aine): “Jos paikka on itse asiassa (näinhän sen täytyy olla, mikäli se on hahmo tai aine), paikka tulee olemaan paikassa, sillä muoto ja määrittämätön muuttuvat ja liikkuvat yhdessä olion kanssa, eivätkä ne aina ole samassa paikassa vaan siellä, missä olio on. Siten paikassa olisi paikka.”⁷ Paikkojen paikoista kasvaisi tämän määritelmän mukaan loputon ketju, mikä olisi mahdottomuus.

Aristotelestä tyydyttävä paikan määritelmä kuuluu seuraavalla tavalla: “Jos siis paikka ei ole mikään edellä mainitusta kolmesta — ei muoto, ei aine eikä jokin ulottuvuus, joka on aina olemassa ja toinen paikkaa vaihtavan asian ulottuvuuden ohella — paikka on välttämättä neljästä jäljelle jäävä eli itseensä sisältävän kappaleen raja, jonka kautta se on kosketuksessa sen kanssa, joka sisältyy.”⁸ Paikka määräytyy aina suhteessa muihin kappaleisiin. Maailmankaikkeuden ulkopuolella ei ole mitään, mihin maailma voisi olla suhteessa. Näin ollen emme voi myöskään sanoa, että maailma sijaitisi jossakin paikassa.⁹

Kysymykseen tilasta kuuluu läheisesti myös kysymys tyhjiöstä. Aristoteleen mukaan on väärin sanoa, että tyhjiö olisi tila, jossa ei ole mitään aistein havaittavaa kappaletta — ilma kun ei ole yhtä kuin tyhjiö. Aristoteleen aikalaisista esimerkiksi atomistit puoltustivat tyhjiön olemas-

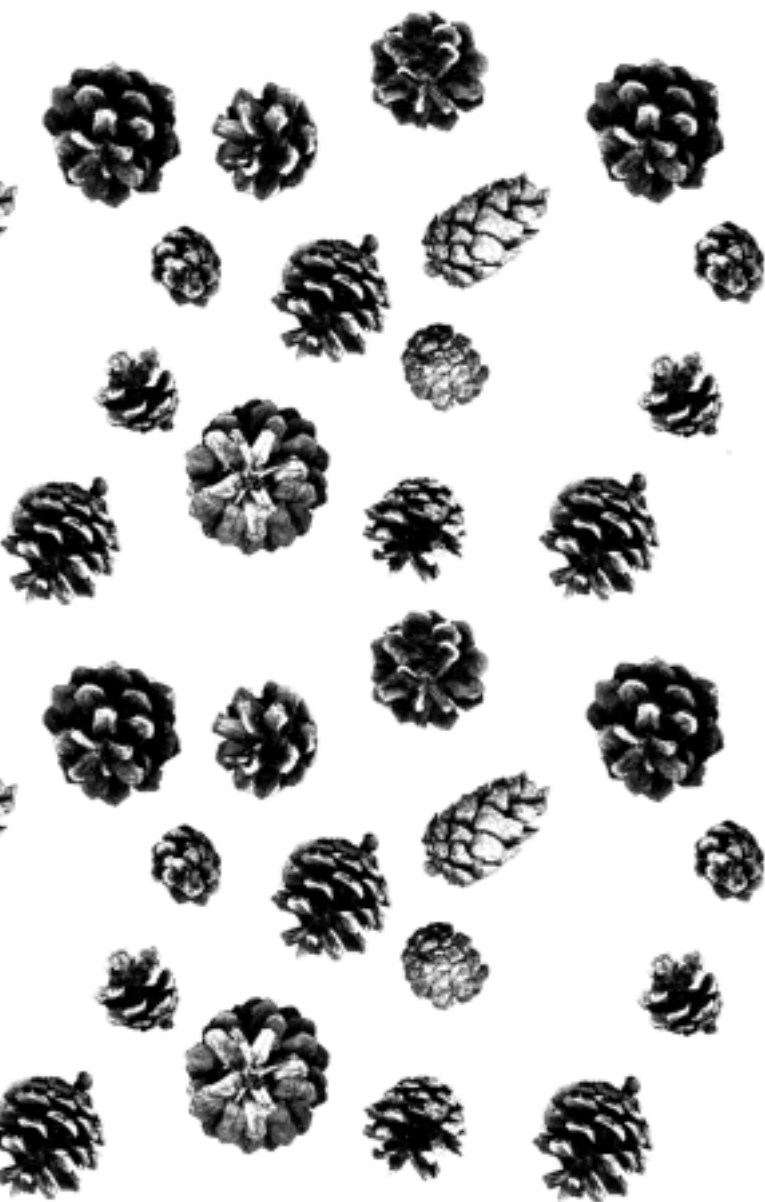
saoloa sanoen, että liike olisi mahdollista vain, jos tyhjiäkin on olemassa. Aristoteleen perustelun mukaan liike on kuitenkin mahdotonta tyhjiössä, sillä kappale liikkuisi siellä loputtomasti tai seisautuisi kokonaan. Tämän hän perustelee johtuvan siitä, että normaali-ilmassa kappaleet liikkuvat sitä nopeammin, mitä harvemmassa aineessa ne kulkevat, ja mitä vähemmän niille sen vuoksi on vastusta. Tyhjiössä vastusta ei olisi ollenkaan, jolloin liike olisi instantaanista. Painavat kappaleet kykenevät voittamaan vastuksen helpommin kuin kevyet (vertaa esimerkiksi viikunanlehden ja tykinkuulan putoamisesta!), ja siksi ne yleensä myös putoavat nopeammin. Tyhjiössä tällaista eroa ei voitaisi tehdä, mikä Aristoteleen näkökulmasta olisi absurdia.

Fysiikka keskiajalla

Aristoteleen teoksista alettiin laatia kommentaareja ensimmäisen vuosisadan puolivälissä eKr., mikä liittyi Rooman valtakunnassa virinneeseen yleisempään kiinnostukseen Aristoteleen filosofista perinnettä kohtaan. Näissä selitysteoksissa kehiteltiin edelleen Aristoteleen asettamia filosofisia kysymyksiä, mutta tulokset väriytyivät usein erityisesti uusplatonistien uskonnollisilla motiiveilla sekä esimerkiksi Porfyriuksen julkilausumilla pyrkimyksillä harmonisoida Platonin ja Aristoteleen ajattelu yhdeksi kokonaisuudeksi. *Fysiikka* ei tuossa vaiheessa kuulunut kaikkein suosituimpiin kommentoitaviin teoksiin.¹⁰ Myöhäisantiikin tärkeimmistä *Fysiikka*-kommentaareista voitaneen mainita Themistiuksen 300-luvulla, Philoponuksen 500-luvulla ja Simpliciuksen samoin 500-luvulla jKr. laatimat selitysteokset. Näistä kaksi viimeistä tulivat erityisen merkitykselliseksi 1500-luvulla kristillis-platonistisen painotuksensa vuoksi.¹¹

Keskiajan islamilaisen kulttuurin piirissä oppineet kuten al-Kindi, al-Farabi, al-Ghazali (Avicennasta ja Averroeksesta puhumattakaan) kehittivät optiikkaa, lääketiedettä, mekaniikkaa ja metafysiikkaa monimuotoiseksi oppirakennelmaksi sekä aristotelisistä että uusplatonistisista lähtökohdista käsin.¹² Tämän oppineisuuden omaksuminen keskiajan Euroopassa kesti toistasataa vuotta. Jo aivan 1000-luvun lopulla käännettiin latinaksi ensimmäiset matemaattiset ja lääketieteelliset tekstit, ja 1100-luvun puolivälin tienoilla alkoi käännöksiä niin Aristoteleen omista kuin





hänen kommentaattoriensakin teksteistä kierrellä käsikirjoituksina Euroopan oppikeskuksissa. Mukana oli myös sekalainen joukko ns. pseudoaristotelisiä tekstejä, kuten *Syiden kirja* (Liber de Causis), *Kasveista* (De Plantis) ja *Teologia*.¹³ Näiden tekstien aitoutta ei keskiajalla vielä epäilty. Aristoteleen tekstejä käsiteltiin muutenkin ajattomana kokonaisuutena, josta kirjoitusten eriaikaisuuksien aiheuttamat ristiriitaisuudet pyrittiin selittämään olemattomiin.

Uusien tekstien tulo oppineiden ulottuville ei merkinnyt sitä, että niitä olisi 1100-luvun puolella vielä järjestelmällisesti luettu. Useat käännöksistä olivat sitä paitsi varsin ongelmallisia: sanasta sanaan käännettyt jaksot saattoivat olla kielellisesti lähes käsittämättömiä, ja varsinkin alkuvaiheessa latinan kielen ilmaisuvoima oli lujilla hiottujen arabiankielisten ilmaisujen edessä. 1240-1280-lukujen välillä saatiinkin Aristoteleen tärkeimmistä teksteistä uudet, suoraan kreikan kielestä tehdyt käännökset. Näistä onnistuneimpia olivat William Moerbekeläisen ja Robert Grossetesten työt.¹⁴ Fysiikasta tunnetaan ainakin viisi eri latinannosta 1100-1200-luvuilta.¹⁵

Aristoteleen teoksista erityisesti *Metafysiikka* sekä ns. *Libri Naturales* eli fysiikkaa, kosmologiaa ja psykologiaa koskevat työt kohtasivat suurta epäluuloa Pariisin yliopistossa. Aristotelisen luonnonopin asettama haaste oli siinä, että se puolusti systemaattisella tavalla eräitä kristinuskon kannalta kestämättömiä näkemyksiä, kuten käsitystä maailman ikuisuudesta.¹⁶ Vuosina 1210 ja 1215 Pariisin maistereita kiellettiin pitämästä julkisia luentoja näiden teosten pohjalta; yksityistä opiskelua kielto ei koskenut.

Toisaalta eräät syrjäisemmät opinahjut Euroopassa mainnostivat opettavansa Pariisissa kiellettyjä teoksia. Vuoteen 1255 tultaessa Aristoteleen *Fysiikka* kuitenkin kuului jo pakollisiin luettavaisiin niin Pariisissa kuin Oxfordissakin, ja esimerkiksi Tuomas Akvinolainen kirjoitti *Fysiikasta* oman kommentaarinsa 1260-luvulla.¹⁷

Vaikka Aristoteleen teosten opettaminen Euroopan oppikeskuksissa yleistyi, ei opin virallistaminen merkinnyt, että aristotelismin opinkappaleet olisivat olleet yksiselitteisiä. Esimerkiksi Pariisin piispa Étienne Tempier hyökkäsi aristotelisen filosofian radikaaleimpia tulkintoja vastaan julkaisemalla vuonna 1277 listan 219 teologisesta ja luonnonfilosofisesta väitteestä, joita hän piti harhaoppisina. Kieltojen avulla korostettiin Jumalan absoluuttista valtaa luonnossa, mikä 1300-luvulla johti monenlaisiin hypoteettisiin luonnonfilosofisiin pohdintoihin esimerkiksi tyhjiön olemassaolosta ja sen luonteesta. Jumalahan voisi niin halutessaan tehdä asioita, jotka aristotelisen opin mukaan olivat mahdottomia: luoda useita maailmoja, liikuttaa kosmosta suoraviivaisesti johonkin suuntaan tai luoda tyhjiön niin maailmaan kuin maailman ulkopuolellekin.¹⁸

Vuoden 1277 kieltojen taustalla voidaan nähdä myös Pariisin yliopiston teologisen ja filosofisen tiedekunnan välinen arvovaltakiista. Filosofiatuhan oli 1200-luvulla tullut yhä selvemmin teologiasta erillinen (joskaan ei siitä riippumaton) opinala, suuresti juuri aristotelisen opin ansiosta. Aristotelisen filosofian *corpus* ei mahtunut enää perinteiseen *artes liberales* -kehikkoon, vaan esimerkiksi juuri luonnonfilosofia rantautui yliopistoon nimenomaan aristotelisen opin myötä.

Renessanssin *Fysiikka* – fysiikan renessanssi?

Aristotelismi koki uuden nousukauden 1500-luvulla. Tuolloin esimerkiksi Coimbran koulukunnan tuottamat *Fysiikka*-teoksen kommentaarit — joita myös protestanttiset oppineet hyödynsivät — laajenivat useiden niteiden mittaisiksi. Nämä kommentaarit syntyivät (kuten keskiajallakin) usein osana opetusta, ja ne yleensä hyödynsivät skolastista *questio*-metodia tai jotakin sen johdannaista. 1600-luvulla kommentaarit kuitenkin osittain korvautuivat ensyklopedistisillä teoksilla, joissa käsiteltävät asiat oli järjestetty uudella tavalla aihealueittain.

Renessanssiajalla aristotelisen filosofian luonne alkoi muuttua. Enää ei voida puhua (jos koskaan voitiinkaan) yhdestä ainoasta aristotelismista, sillä eri kommentaattorien esittämät tulkinnat, erilaiset teologiset painotukset uskonnollisten veljeskuntien välillä, ja viime kädessä Aristoteleen tekstien monitulkinnallisuus johtivat useiden erilaisten aristotelisten koulukuntien muodostumiseen.¹⁹ Näiden vuosisatojen aristotelismeilla ei välttämättä ole paljokaan tekemistä sen kanssa, mitä Aristoteles itse (nykytulkitsijoiden mukaan) on kyseisestä asiasta sanonut.

Renessanssiaristotelismi ei siis ollut jähmettynyt oppisuunta. Monet uudet havainnot luonnosta tulkittiin yhä aristotelisen käsitteistön avulla,²⁰ ja esimerkiksi William Harvey'n fysiologinen työ pohjautui viime kädessä aristoteliselle metodologialle. Myös kokonaisia tieteenaloja nousi esille, kuten lääketieteestä erillinen aristotelinen kasvitiede Italiassa ja uudenlainen anatomia Italiassa ja hetkellisesti jopa Wittenbergissä.²¹ Matematiikan status oppiaineena luonnonfilosofian rinnalla nousi 1500-luvulta alkaen, ja tämän tieteenalan kehitys olikin aikanaan yhtenä osatekijänä irrottamassa fysiikkaa aristotelisestä perinteestä. Vielä 1600-luvun lopulla yliopistojen ohjesäännöissä määrättiin luettavaksi nimenomaan aristotelista fysiikkaa,

vaikka käytännössä opetus yhä enemmän pohjautuikin uudempien auktorien teksteihin.²²

Aristotelinen filosofia joutui hyökkäyksen kohteeksi jo 1400-luvulla, kun humanistit alkoivat arvostella sitä. Itse asiassa Francis Bacon, René Descartes ja muut 1600-luvun oppineet toistelivat humanistien vakiinnuttamia fraaseja ilmaistessaan halveksuntaansa ”vanhaa” oppia kohtaan. Uuden luonnonfilosofian edustajat hyökkäsivät ehkä kaikkein näkyvimmin aristotelista substanssioppia – sekä substantiaalisten muotojen, että *prima materian* käsitettä vastaan.²³ Myös aristotelinen syyoppi, erityisesti ns. finaalisen syyn käsite joutui uusien luonnonfilosofien tulilinjalle. Näille arvostelulle oli tyypillistä esittää yksinkertaistettu tai jopa väärin ymmärretty versio aristotelisesta näkemyksestä.

Substanssioppiin kohdistettu kritiikki ei tietenkään kohdistunut nimenomaisesti *Fysiikassa* käsiteltyihin aihepiireihin. Kuten tunnettua, liikeopin osalta aristotelisen fysiikan perusrakenteet mursi vähitellen Galileo Galilein, René Descartesin, Isaac Newtonin ja monien muiden vähemmän tunnettujen oppineiden työ. Tämä ei kuitenkaan merkinnyt aristotelisen luonnonopin häviötä muilla tieteenaloilla, esimerkiksi ”kemiassa” tai fysiologiassa, vaan murros tapahtui eri tieteenaloilla – ja eri maissa – hyvinkin eritahtisten prosessien tuloksena. Mitään yhtäläisyysmerkkejä ei siis tule vetää ”tieteen vallankumouksen” ja aristotelisestä liikeopista luopumisen välille. 1600-luvun uudet opit esitettiin ja ymmärrettiin vielä väistämättä aristotelisen fysiikan taustaa vasten, ja esimerkiksi Descartesin projektina oli rakentaa toimiva vastine aristoteliselle luonnonfilosofialle.

Monet fysiikan ja luonnonopin kysymykset sisälsivät vielä 1600-luvulla paitsi fysikaalisia, myös teologisia ja metafysisia aspekteja. Esimerkiksi kysymykset kvantiteetin ja ulottuvuuden olemuksista olivat keskeisiä ehtoollisen muuttumista koskevien oppien kannalta. Luonnonfilosofia toimi tällöin eräänlaisena taisteluketäntänä, jolla asioiden eri ulottuvuuksia työstiin, ja samalla neuvoteltiin uusiksi tieteenalojen keskinäisiä toimialoja ja rajoja. Luonnonfilosofia kehittyi myös sisäisesti, ja pohja 1700-luvulla alkaneelle erikoistumiskehitykselle luotiin 1600-luvun puolella. Samalla fysiikan merkitys rajoittui – siitä tuli nykyisessäkin mielessä fysiikkaa.

Viitteet

1. Aristoteles, *Metafysiikka*, kirja VI.
2. Aristoteles, *Meteorologica*, 338a20-338b. Käännös MK H.P.D. Leen englanninkielisen version pohjalta.
3. Näistä keskusteluista ks. esim. Judson 1991. Wardy 1990. Waterlow 1982.
4. Aristoteles, Fys. 188a25-30.
5. Aristoteles, Fys. 201a-10-15.
6. Aristoteles, Fys. 251a8-b10. Aristoteleen käsityksestä rajattomasta voimasta sekä sen yhteydestä teologiaan ks. Sorabji 1990a.
7. Aristoteles, Fys. 210a5-10.
8. Aristoteles, Fys. 212a3-7.
9. Aristoteles, Fys. 212a21-212b22.
10. Gottschalk 1990, s. 55-56, 67-69.
11. Sorabji 1990b. Schmitt 1989.
12. Yleisteoksena islamilaisen kulttuurin merkityksestä aristotelismin kehittäjänä ks. Peters 1968.
13. Schmitt 1986. Krays 1986.
14. Marenbon 1987, s. 50-54.
15. Käännökset: Johannes Venetsialainen (valm. ennen 1150), Gerard Cremonalainen (k. 1187), Michael Scot (n. 1220-35), William Moerbekeäinen (n. 1260-70) sekä yksi anonymi käännös 1100-luvun puoliväliltä. Dod 1982, s. 75, et passim.
16. Marenbon 1987, s. 14,17, 54-57. Dod 1982, s. 69-72.
17. St. Thomas Aquinas 1963.
18. Grant 1982. Grant 1981.
19. Grant 1987, s. 335-358. Schmitt 1983, s. 10-33.
20. Schmitt 1983, s. 103-109.
21. Schmitt 1984. Nutton 1993.
22. Trentman 1982. Brockliss 1981.
23. Perusteellinen ja tuore analyysi aiheesta teoksessa Des Chene 1996.

Kirjallisuus

- St. Thomas Aquinas, *Expositio in VIII libros Physicorum Aristotelis / Commentary on Aristotle's Physics*. Transl. R.J. Blackwell, R.J. Spath and W.E. Thirlkel. Routledge & Kegan Paul, London 1963
- Aristotle, *Meteorologica*. Käännös ja selitykset H.P.D. Lee. Harvard University Press, Cambridge Mass. 1962
- L.B.W. Brockliss, Aristotle, Descartes and the New Science: Natural Philosophy at the University of Paris, 1600-1740. *Annals of Science* 38 (1981), s. 33-69
- Dennis Des Chene, *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*. Cornell University Press, Ithaca and London 1996
- Bernard G. Dod, Aristoteles latinus. Teoksessa: N. Kretzmann, A. Kenny ja J. Pinborg (toim.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 1982
- Hans B. Gottschalk, The earliest Aristotelian commentators. Teoksessa: R. Sorabji, *Aristotle Transformed, the ancient commentators and their influence*. Duckworth, Trowbridge 1990
- Edward Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of space and vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*. Cambridge University Press, Cambridge 1981
- Edward Grant, The effect of the condemnation of 1277. Teoksessa: N. Kretzmann, A. Kenny ja J. Pinborg (toim.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 1982
- Edward Grant, Ways to Interpret the Terms 'Aristotelian' and 'Aristotelianism' in Medieval and Renaissance Natural Philosophy. *History of Science* xxv (1987), s. 335-358.
- Lindsay Judson (toim.), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*. Clarendon Press, Oxford 1991
- Jill Krays, The Pseudo-Aristotelian Theology in Sixteenth and Seventeenth-Century Europe. Teoksessa: Jill Krays, ym. (toim.), *Pseudo-Aristoteles in the Middle Ages: the Theology and other texts*. The Warburg Institute, London 1986, s. 265-286
- John Marenbon, *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An introduction*. Routledge & Kegan Paul, London & New York 1987
- Vivian Nutton, Wittenberg anatomy. Teoksessa: O.P. Grell ja A. Cunningham (toim.), *Medicine and the Reformation*. Routledge, London 1993
- Charles B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*. Harvard University Press, Cambridge Mass. 1983
- Charles B. Schmitt, Philosophy and Science in Sixteenth-Century Italian Universities. Teoksessa: Charles B. Schmitt, *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*. Variorum Reprints, London 1984.
- Charles B. Schmitt, Pseudo-Aristotle in the Latin Middle-Ages. Teoksessa: Jill Krays, ym. (toim.), *Pseudo-Aristoteles in the Middle Ages: the Theology and other texts*. The Warburg Institute, London 1986, s. 3-14
- Charles B. Schmitt, Commentary on Aristotle's Physics in the Sixteenth Century. Teoksessa: Charles Webster (toim.), *Reappraisals in Renaissance Thought*. Variorum Reprints, London 1989, artikkeli VIII
- F.E. Peters, *Aristotle and the Arabs: the aristotelian tradition in islam*. New York University Press, New York 1968
- Richard Sorabji, Infinite power impressed: the transformation of Aristotle's physics and theology. Teoksessa: R. Sorabji, *Aristotle Transformed, the ancient commentators and their influence*. Duckworth, Trowbridge 1990a, s. 181-198
- Richard Sorabji, The ancient commentators on Aristotle, Teoksessa: R. Sorabji, *Aristotle Transformed, the ancient commentators and their influence*. Duckworth, Trowbridge 1990b, s. 1-30
- John A. Trentman, Scholasticism in the seventeenth century. Teoksessa: N. Kretzmann, A. Kenny ja J. Pinborg (toim.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 1982, s. 818-837
- Robert Wardy, The Chain of Change. *A study of Aristotle's Physics VII*. Cambridge University Press, Cambridge 1990
- Sarah Waterlow, *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics*. Clarendon Press, Oxford 1982

MIHIN METAFYSIIKKA ENÄÄ TARVITAAN?

Aristoteles: Metafysiikka. Suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näätasaari ja Petri Pohjanlehto, selitykset Simo Knuuttila. Teoksessa *Aristoteles: Metafysiikka*, *Teokset* VI. Gaudeamus 1990, Helsinki.

“Metafysiikka voidaan olettaa tarpeelliseksi niin kauan kuin uskomme, että kaikella on ollut jokin alku. Jos maailmankaikkeus kuitenkin on täysin suljettu ja reunaton, sillä ei ole sen enempää alkua kuin loppuakaan. Se vain on olemassa. Mihin silloin enää metafysiikkaa tarvitaan?”

Edellä oleva sitaatti on tekaistu. Se on saatu aikaan vaihtamalla Stephen Hawkingin teoksen *Ajan lyhyt historia* eräässä lauseessa sanojen ‘Jumala’ ja ‘Luoja’ paikalle sana ‘metafysiikka’. (Väärinkäsitysten välttämiseksi Hawkingin olisi ehkä ollutkin viisaampaa kirjoittaa sanottavansa yllä olevassa muodossa.) Tieteiden hierarkiassa nykyihmisten mielissä ylimmällä sijalla lienee fysiikka. Psykologisesti fysiikan hegemonia selittyy sen mahtavasta kyvystä muuttaa maailmaa: ajatelkaamme vaikkapa atomipommia. Länsimaisen ajattelun materialistisessa nykytilanteessa luonnonfilosofian päätarkoituksena tuntuu olevan osoittaa, että pohjimmiltaan kaikki on fysiikkaa, jolloin siis metafysiikkaa ei tosiaankaan enää tarvita. Fysiikkojen odotetaan — kenties piankin — saavan valmiiksi lopullisen yhtenäiskenttäteorian, paljonmainostetun *Kaiken Teorian*, joka nimensä mukaisesti lopullisesti selittäisi kaiken. Tämänkaltaiset haaveet suorastaan huutavat osakseen filosofista kritiikkiä, jonka lähtökohtana voisi olla Aristoteleen ajatteluun tutustuminen. “Mitä oleva on”, on kysymys, jota on aina pohdittu ja pidetty ongelmallisena menneisyydestä nykypäiviin asti, ja se on itse asiassa kysymys ‘mitä substanssi on’, Aristoteles kirjoittaa (1028b) perustaessaan tieteenalan, joka “tarkastelee olevaa olevana” (1003a). Aristoteles itse käytti sanontaa ‘ensimmäinen filosofia’. Nimen ‘metafysiikka’ Aristoteleen tutkimuskohde lienee saanut vasta hänen teostensa myöhemmiltä toimittajilta, jotka sijoittivat nämä kirjoitukset *ta meta ta fysika*, luontoa koskevien kirjoitusten jälkeen.

Aristoteleen nykyiset perilliset, vaikkapa Stephen Hawking, sen sijaan eivät sijoita luontoa koskevien kirjoitustensa jälkeen enää yhtään mitään, vaan leimaavat mielisuosiolla kaiken muun kuin fysikaalisen spekulatiivisen siliksi haihatteluksi. Esimerkiksi suomalainen fyysikko Ka-

ri Enqvist on julkaissut mielenkiintoisen teoksen *Näkymätön todellisuus* (WSOY 1996), jossa hän käy läpi lähes koko fysiikan historian Aristoteleesta Hawkingiin. Kirja selostaa erityisesti Richard Feynmanin (1918–1988) kehittämää kvanttielektrodynamiikkaa (=QED), yhtä teoreettisen fysiikan tarkimmin kokeellisesti todennettua alaa, jota Enqvist — varsin oikeutetusti — pitää tärkeimpänä nykyfysiikan tarjoamana avaimena luonnonlakien ymmärtämiseen ja siis substanssin tutkimiseen. Kaikenlaisen metafysiikan ja varsinkin teologien yritykset tutkia substanssia Enqvist kuittaa naurahduksella:

“Jokainen voi luonnollisesti uskoa mihin haluaa, oli kyseessä sitten menninkäiset tai QED, ja jos joku tahtoo kieltää tieteen arvon ja elää pelkän oikukkaan mielikuvituksen varassa, sekin on hänen oma asiansa.”

Luullakseni myös Aristoteleen *Metafysiikka* kuuluu Enqvistin silmissä aikansa eläneiden menninkäistutkimusten joukkoon! Tieteiden hierarkiassa QED:n yläpuolella on kuitenkin yksi tieteenala, jolle Enqvistkään ei naura, nimittäin matematiikka. Tarvitsevat fysiikot teorioidensa kehittämiseen loppujen lopuksi aina matemaatikkojen apua. Fysiikan kehittyminen on säännöllisesti osoittautunut riippuvaiseksi matematiikassa saavutetuista edistysaskelista. Esimerkiksi QED on ollut jo vuosikymmeniä kriisissä, koska sen matemaattista rakennetta ei ymmärretä. QED:ssä näet joudutaan muodollisesti käsittelemään äärettömiä suureita, jotka ovat matemaattisesti mielettömiä. Tietyt peukalosäännöt (ns. renormalisoinnit) antavat fyysikaalisesti oikeita tuloksia, esimerkiksi elektronin magneettiselle momentille jopa kymmenen merkitsevän numeron tarkkuudella (!), mutta kukaan ei tiedä miksi. Vasta matematiikan tuleva kehitys voi selittää, miksi QED oikeastaan toimii. Mitä fysiikot oikeastaan tekevät? Hehän pyrkivät pukemaan fyysikaalisista ilmiöistä löytämänsä säännönmukaisuudet matemaattikan kielellä lausuttujen lainalaisuuksien muotoon. Eikö siis matematiikka ole eräänlaista metafysiikkaa suhteessaan fysiikkaan?

Einsteinin mukaan koko tieteen suurin ihme on juuri se, että ihmisen ulkoinen todellisuus (so. fysiikka) ja ihmisen sisäinen todellisuus (so. matematiikka) ovat niin syvässä keskinäisessä vastaavuudessa, että luonnonlait ylipäänsä ovat käsitettävissä. “Matematiikan käsittämätön tehokkuus luonnontieteissä” on nimeltään fyysikko Eugene P. Wignerin (1902—1995) tässä yhteydessä usein siteerattu esse, joka on ilmestynyt suomeksi toimittamassani teoksessa *Symbolien metsässä* (Art House 1992). Myös Enqvist kirjoittaa:

“...kieli, jota joka tapauksessa käytämme, on matematiikan koko rajaton ja universaali rakennelma. Se auttaa meitä eteenpäin ja avaa meille ovia, joita emme tienneet olevan olemassakaan. Tuntuu siltä, että matematiikan avulla voimme kurottaa ajattelumme ulkopuolelle, ja niin kuin kvanttikenttäteoriatkin osoittavat, maailman muoto on matemaattinen.”

Einsteinin, Wignerin ja Enqvistin hämmennys on luonteeltaan metafysistä: substanssia etsiessään he kaikki viittaavat matematiikkaan. Matemaatikot on kuitenkin tehokkaasti ja pysyvästi rokotettu fyysikoille tyypillisiä *Kaiken Teorian* kaltaisia suuruudenhulluja kuvitelmia vastaan.

Rokottajana toimi Kurt Gödel (1906-1978), epäilemättä historian suurin loogikko Aristoteleen jälkeen. Gödelin

kuuluisat epätäydellisyyslauseet osoittavat, että matematiikka ei sulkeudu itseensä: Matematiikassa on aina väittämiä, joita ei voida todistaa oikeiksi eikä vääriksi, asetettiinpa matematiikan perustana oleva aksioomajärjestelmä millä tavalla tahansa. Toisaalta matematiikan risiriidattomuutta ei voida todistaa matematiikan sisäisten päättelysääntöjen avulla. Stephen Hawkingia edelleen mukaillen Gödelin jälkeisen ajan matemaatikko voisi todeta, että meidän tieteenalamme ehdottomasti ei ole “suljettu” eikä “reunaton”, vaan “avoin” ja “reunallinen”. Koko todellisuus ei ole matematisoitavissa, vaan “metamatematiikka” (so., niiden asioiden muodostama kokonaisuus, joista matematiikka ei voi puhua) ilmeisesti on olemassa.

Gödelin epätäydellisyyslauseen sisäistäneelle matemaatikolle koko hänen tieteenalansa näyttäytyykin vain atollina tietämättömyytemme valtameressä — ei siksi, ettemme vielä olisi löytäneet lopullista vastausta kaikkiin kysymyksiimme, vaan koska tiedämme olevan olemassa sellaisiakin kysymyksiä, joihin emme periaatteessakaan milloinkaan voi vastata. Kuuluu esimerkki matemaattisesta väittäimestä, jonka totuusarvo ei ole ratkaistavissa, on ns. *kontinuumihypoteesi*. Se liittyy Georg Cantorin (1845-1918) perustamaan transfiniittisten lukujen teoriaan, joka on edelleen täynnä ratkaisemattomia arvoituksia. Pääsy “Cantorin paratiisiin”, josta meitä David Hilbertin (1862-1943) mukaan ei karkoiteta, kuuluu matematiikan historian suuriin saavutuksiin. Cantorin kehittämät vallankumoukselliset uudet äärettömyyden käsitteet, joiden kauaskantoisuutta ei ehkä vielääkään täysin tajuta, pakottavat korjaamaan Aristotelestakin.

Väittäessään, ettei äärettömiä lukuja voi olla olemassa (1084a), Aristoteles on ehdottomasti väärässä! Mutta jos kerran matematiikka on fysiikan metatiede, niin eikö fyysikkojen tulisi olla valmiit astumaan yksi meta-askel pitemmälle, lukemaan Gödelinsä ja myöntämään, että matematiikka ja fysiikka yhdessä muodostavat avoimen systeemin? Kenties juuri QED — jonka ongelmat liittyvät nimenomaan äärettömillä suureilla laskemiseen — lopulta osoitetaan paitsi käytännössä myös teoriassa samantapaiseksi avoimeksi systeemiksi kuin transfiniittisten lukujen teoria, jossa kaikkia väitteitä ei periaatteessakaan ole mahdollista todistaa? Kenties fysiikka vielä saa oman “Feynmanin paratiisinsa”, josta meitä ei karkoiteta? Aristoteleen peruskysymys mikä on substanssi? on mielestäni edelleen polttavan ajankohtainen. “Ellei olisi mitään muuta substanssia luonnon muodostamien substanssien ulkopuolella, luonnontiede olisi tosiaankin ensimmäinen tiede. Mutta jos on olemassa jokin liikkumaton substanssi, sitä koskeva tiede on ensisijainen ja ensimmäinen filosofia, ja se on yleinen siinä mielessä, että se on ensimmäinen. Sen tehtävänä olisi tarkastella olevaa olevana — sitä, mikä se on, ja sille olevana kuuluvia ominaisuuksia.” (1026a)

JOHDANTO MICHÈLE BARRETTIN HAASTATTELUUN

Michèle Barrett, joka toimii sosiologian professorina Lontoon City University'ssa luennoi 25.4. 1998 Tampereella järjestetyssä feminismiä yhteiskuntatieteissä käsitelleessä seminaarissa aiheesta "Feminism and the Post-Structuralist Turn". Barrettin kaikessa tuotannossa näkyy hänen pyrkimyksensä pitää mielessä tieteen poliittiset ulottuvuudet – ja niitä Barrett on ajatellut erityisesti feministisen politiikan ehtojen ja tavoitteiden kannalta. Siinä hän ei kuitenkaan ole lähtenyt liikkeelle ensisijaisesti sukupuolen käsitteen analyysistä, vaan on tarkastellut ennemminkin kriittisen yhteiskuntateorian yleisiä lähtökohtia ja mm. kulttuurintutkimuksen paikkaa yhteiskuntatieteissä.

Suomessa Michèle Barrett tunnetaan ensisijaisesti "marxilaisen feminismin" teoreetikkona – eli tietenkin kirjan *Women's Oppression Today* (Nykyajan alistettu nainen, Vastapaino 1985) kirjoittajana. Näin ei kuitenkaan ole kaikkialla: Barrett sanoo, että esimerkiksi Yhdysvalloissa hänet yhdistetään useimmiten kirjallisuuden tutkimukseen. Pääasiassa kirjallisuuden- ja kulttuurintutkimukseen liittyy myös Barrettin seuraava kirja, ensi joulukuussa ilmestyyvä esseekokoelma *Imagination in Theory: Essays on Writing and Culture* (Polity Press). Se on kokoelma Barrettin kirjoituksia melko pitkältä ajanjaksolta ja sisältää kirjallisuusseiden lisäksi joitakin uudempiä ja teoreettisempia artikkeleita. Aiheina on mm. ihmisluonnon käsite, estetiikan paikka "radikaalikiitikkissä", kulttuurintutkimus ja Stuart Hall, Michel Foucault ja Virginia Woolf. Eriytisesti Woolfista Barrett on ollut kiinnostunut jo kauan: hänen väitöskirjansa käsitteli pääasiassa Woolfia ja hän on toimittanut tämän esseitä sisältävän kokoelman *Virginia Woolf: Women and Writing*. Taiteen ja kirjallisuuden sosiologian tutkijan roolissa Barrett kertoo joutuneensa toistuvasti vastakkain disiplinaaristen valtakoneistojen kanssa: perinteisesti sosiologia kohteli kaikkea kulttuuria hyvin marginaalisesti ja se mikä kulttuurintutkimuksen synnyn ja institutionalisoinnin myötä saavutti huomiota ja hyväksyntää tämän uuden alan sisällä oli nimenomaan *populaarikulttuurin* tutkimus. Esteettisten kategorioiden tuomista so-

siologiseen tutkimukseen on aina pidetty jonkin verran sopimattomana, vaikka syyt ovatkin vaihdelleet.

Barrettin kohdalla tulee hyvin esiin se, miten nopeasti feministisen teorian peruskäsitteistö on muuttunut parin viime vuosikymmenen aikana. Kun hänen v. 1980 kirjoittamastaan kirjasta *Women's Oppression Today* otettiin Britanniassa korjattu uusintapainos v. 1988, se oli jo takakannessa ehditty määrittää "klassikoksi". Klassisuus ei tässäkään tapauksessa viitanne ainoastaan myyntilukuihin tai siihen monelle kielelle kirja on käännetty ja paljonko sitä on siteerattu, vaan vihjaa myös, että sitä tulee ajattomammat perusideat tavoitukseen lukea historiallisella mielellä, tekstin syntykonteksti mielessä pitäen. Tietoisenä tästä Barrett aloittaa uuden esipuheen sanoen:

"Kirjan alkuperäisestä otsikosta, *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*, on 'problems' ehkä ainoa sana, jota voi nykyään käyttää ilman varauksia..."

Kyse on muustakin kuin termin "marxilainen" imagoarvon muutoksista tai edes yhdistelmän "marxilainen feminismi" ongelmallisuudesta: lisäksi yksioikoinen puhe "naisista" ryhmänä oli huomattavasti vaikeutunut ja "sortoa", "riistoa" ja "alistamista" alettu pitää tarpeettoman karkeina ilmaisuina. Ja kuten Barrett uudessa esipuheessaan

toteaa, myös se, että hän puhuu mieluummin "sosiaalisesta sukupuolesta" kuin "sukupuolierosta" vaatii muuttuneessa teoreettisessa ilmastossa erillisiä perusteluita.

Yhteiskuntatieteiden peruskäsitteistö on toki muuttunut vauhdilla muutenkin, mutta varmastikin nopea vaihtuvuus näkyy kaikkein selvimmin feministisen tutkimuksen – tai "naistutkimuksen" – kaltaisten uusien monitieteellisten alojen kohdalla. Lähinnä tämä johtuu tietenkin siitä, että ne ovat usein ryhmittäytyneet ensisijaisesti jonkin muun yhteisen nimitäjän kuin yhteisen peruskäsiteapparaatin ympärille – jolloin hyvinkin eri suunnilta tulevat ja erilaisiin käsitejärjestelmiin tottuneet ihmiset ainakin yrittävät käydä jossain mielessä "samaa keskustelua" ja perustella toisilleen lähtökohtiaan. Naistutkimuksakaan ei käsitteenvalinnan tasolla juuri korostu niinkään kiinnittäytymisen johonkin tiettyyn "yhteiseen" – ainakaan mihinkään, mikä rajoittaisi tutkimuksen luonnetta nopeasti vaihtuvia ja lähes-missä-tahansa-merkityksessä-käytettäviä "ruumiin", "eron" tai "performatiivisuuden" kaltaisia sloganeita enempää. Sen sijaan korostuu tarve välttää tiettyjä käsitteitä – kaikkia niitä, jotka joltakin suunnalta tullut "naistutkimuksen sisäinen" kritiikki jo on ehtinyt asettaa arveluttavaan valoon. Tullakseen kuunnelluksi ja saadakseen jotakin spesifimpää ja sisällöllistä sanottua on siis jatkuvasti etsittävä uusia kieliä, joilla asiansa esittää – ja tämän takia tekstit alkavat kuulostaa "vanhentuneilta" jo muutamassa vuodessa.

Women's Oppression Today sijoittui sen ajanjakson loppupuolelle, jota Barrett myöhemmin luonnehtii kaudeksi, jolloin läntisen feministisen ajattelun sisällä valitsi suorastaan hämmästyttävä yksimielisyys siitä, mitkä ovat keskeiset kysymykset, vaikka niihin annetut vastaukset vaihtelivatkin. Kaikkein keskeisin kysymys oli tietenkin naisten alistaisen aseman "perimmäinen syy". Sosialistifeministeille ongelma ilmeni valintatilanteena "yhden järjestelmän" ja "kahden järjestelmän" teorioiden välillä: tulisiko sukupuolittuneiden hierarkkisten valtasuhteiden olemassaolo palauttaa kapitalismin toimintalogiikkaan vai pyrkiäkö teoretisoimaan niitä myös taloudesta irrallaan? Barrett korosti kulttuurin roolia ja hylkäsi sellaisen reduktionistisen funktionalismin, joka selitti kaiken viittaamalla

oletettuihin kapitalistisen tuotannon ja uusintamisen "vaatimuksiin". Kuitenkin hän myös kiinnitti huomiota niihin tapoihin, joilla sukupuolittuneet valtasuhteet – vaikka eivät siis olekaan kapitalismin "välttämätön edellytys" – ovat kuitenkin historiallisesti kietoutuneet kapitalistisiin yhteiskuntasuhteisiin, joissa niillä siis on osittainen materiaallinen perustansa.

Barrett on kiinnittänyt huomiota erityisesti ydinperheideologiaan ja -instituutioon keskeisinä sukupuolittuneiden subjektien tuottajina ja naisten riiston välineinä. Familialistisen ideologian merkitys tulee esiin jo kirjassa *Women's Oppression Today*, mutta sen luonnetta ja vaikutuksia sekä vastarinnan mahdollisuuksia Barrett pyrkii tarkentamaan ja konkretisoimaan yhdessä Mary McIntoshin kanssa kirjoittamassaan avoimen ohjelmallisessa teoksessa *The Anti-Social Family*. Jälkikäteen Barrett on pitänyt näiden molempien kirjojen pahimpana sisällöllisenä puutteena rodun ja etnisten erojen unohtamista: perheen ja perheideologian rooli naisten sortajana ei suinkaan ole näistä tekijöistä riippumaton asia, mikä olisi pitänyt ottaa paremmin huomioon puhuttaessa Britannian kaltaisesta monikulttuurisesta yhteiskunnasta. *The Anti-social Family* n empiriset todisteluosiot kuulostavat osin vanhentuneilta ja toisiinsa kovin hätäisesti liimatuilta, mutta niistä riippumattomana pamflettina sillä on ajankohtaisuutta ja kantavuutta edelleen – ellei muuten, niin vähintäänkin muistutuksena siitä, että Barrettin ja McIntoshin kirjassaan toistuvasti peräänkuuluttama perheen käsitteen perinpohjainen dekonstruktio, tavalla josta olisi apua muotoiltaessa perheideologiaa pintaa syvemmältä hajottavaa käytännön politiikkaa, on edelleen antanut odottaa itseään.

"Ideologia" oli siis 1980-luvun alussa Barrettin peruskäsite, hänen vaihtoehdonsa radikaalifeminismin "patriarkaatille" ja marxilaisten "yhden järjestelmän teoretikoiden" "uusintamiselle". Myöhemmin hän alkoi kuitenkin – osittain häneen kohdistetun kritiikin ja kirjasta *Women's Oppression Today* tehtyjen yllättävien tulkintojen vuoksi – pohtia uudelleen ideologian käsitteen käyttökelpoisuutta kritiikin välineenä. Tässä tarkoituksessa hän kääntyi tarkastelemaan lähemmin ideologian käsitteen asemaa marxilaisessa teoriaperinteessä. Tuloksena tästä tarkastelusta oli kirja *The Politics of Truth*.

Barrettin alkuperäinen tavoite oli löytää ideologian käsitteelle sellainen

määritelmä, joka irrottaisi sen marxismin luokkakeskeisestä kehiksestä. Toisin kuitenkin kävi: huomattuaan, miten vähän yksimielisyyttä marxilaisen perinteen sisällä oli ollut edes kaikkein perustavimmista kysymyksistä ja millaista painolastia käsitteen mukaan oli eri käyttöyhteyksistä tarttunut, Barrett alkoi paljon perustavammalla tavalla epäillä ideologian käsitteen rehabilitointiyrittysten mielekkyyttä.

The Politics of Truth kuvailee tapoja, joilla Marxin omat keskenään osin ristiriitaisetkin tavat puhua "ideologiasta" ovat toimineet lähtökohtana klassisen marxilaisen perinteen sisäisille debeatille ja kulkeutuneet sitä kautta osaksi myös uudempia kysymyksenasetteluita. Hyvinkin pitkälle säilyi yhtenä keskeisimmistä erottelevista tekijöistä kysymys, tulisiko ideologiaa ajatella jonkinlaisena epistemologisena kategoriana (vastakohtana totuudelle tai tieteelle, äärimuodossaan "vääränä tietoisuutena") vai puhtaana kuvailevana käsitteenä (lukácslaisittain historiallisen luokkatietoisuuden ilmaukseksi). Barrett osoittaa, että mm. riippuen vastauksesta tähän kysymykseen ovat tavat, joilla ideologian suhde "materiaaliseen perustaan" ja "luokkaan" käsitteellistyy, muodostuneet eri tapauksissa hyvinkin erilaisiksi – ja osin erilaisiksi ovat siten muodostuneet myös ongelmat, joihin ideologian käsitteen kanssa on ajauduttu.

Barrett jäljittää kaksi erilaista reittiä marxilaisen kritiikin paradigman teoreettisille rajoille – toisen Louis Althusserin, toisen Antonio Gramscin kautta. Marxilainen viitekehys alkaa hajota, kun kaksi uutta ideologian käsitettä koskevaa ongelmaa – kysymys sen suhteesta luokkaan ja kysymys sen taustalla olevasta subjektikäsitteestä – nousee marxismin sisäisessä keskustelussa yhä enemmän agendalle. Kun otettiin vakavasti tarve irtautua kaapeasti luokkajohdajaisesta teoretisoinnista ja tarve luoda vivaihteikkaampi kuva tavoista, joilla ideologia yksilötasolla kokemuksellisesti tulee osaksi identiteettiä, osoittautui, että näitä kysymyksiä oli vaikea käsitellä juuri missään tunnistettavassa mielessä "marxilaisen" viitekehiksen sisällä. Siirtymän "marxilaisesta" paradigmasta "jälkimarxilaiseen" Barrett paikantaa selkeimmin Ernesto Laclau ja Chantal Mouffin työhön: kun luovutaan ideologian luokkasidonnaisuuden ajatukselta, on jo käytännössä luovuttu marxismista yleensäkin – ja tässä mielessä Gramsci ja Althusser pysyivät vielä vankasti "kuilun marxilaisella puolella". Althusser (jolla oli ollut keskei-

nen vaikutus myös Barrettin omiin tapoihin puhua ideologiasta kirjassa *Women's Oppression Today*) pyrkii kylä nostamaan esiin relevantin kysymyksen perinteisen humanistisen subjektikäsitteiden ongelmista ja psykoanalyysin roolista ajateltaessa subjektituttu, mutta Barrettin tulkinnan mukaan hän päätyy sisäisesti ristiriitaiseen positioon kykenemättä yrityksestään huolimatta kunnolla integroidaan lacanilaisia ajatuskulkuja muuten niin luokkakeskeiseen teoriaansa. Barrettille tämä Althusserin kahti-

"Feminismin 'kulttuurinen käänne' on historiallisesti ajoitettavissa oleva ilmiö ja ainakin Britanniassa se tapahtui yhtä aikaa järjestäytyneen naisliikkeen yhtäkkisen hajautumisen kanssa."
(MB)

ajakaisuus ei kuitenkaan ole mikään sattuma, vaan havainnollinen osoitus siitä, että hänen tehtävänsä yhdistää psykoanalyysiä marxilaisuuteen oli jo lähtökohtaisesti "mahdoton".

Kirjasta *The Politics of Truth* muodostuu siis kertomus marxilaisen yhteiskuntakritiikin paradigman hajoamisesta "sisäältäpäin" omiin teoreettisiin jännitteisiinsä. Vaikka toki on ilmeistä, että "ulkoisiakin" syitä oli vaikuttamassa siihen, että tietystä vaiheesta alettiin mieluummin etsiä uusia käsitteitä kuin jatkettiin vanhojen edelleenkehittelyä, on Barrettin kertomus eheydessään varsin vakuuttava. Barrett päätyy sille kannalle, että koska ideologian vanhat assosiaatiot luokkaan ja kysymykseen "materiaalisesta perustasta" ovat vahvat ja ilman näitä yhteyksiä sille puolestaan jäisi käsitteenä kovin vähän selitysoimaa, on marxilaisen paradigman hajottua loppujen lopuksi parempi keksiä uusia käsitteitä kuin pyrkiä uudelleenmäärittelemään ideologia "jälkimarxilaisittain".

Foucault, jonka Barrett on valinnut "edustamaan" jälkistrukturalismia kirjassa *The Politics of Truth*, on kritisoinut ideologian käsitettä juuri niistä samoista syistä, joiden Barrett kuvaa muodostuneen keskeisiksi ongelmiksi marxilaisen keskustelun sisällä. Barrett näkee foucaultlaisen jälkistrukturalismin monilta osin aitona irrottau-

tumisena koko siitä viitekehystä, joka on mahdollistanut useiden marxilaisen paradigman sisäisten "ikuisuus-kysymysten" asettamisen. Näin Barrett, huolimatta tietystä kriittisyydestään jälkistrukturalistisia teorioita kohtaan, ottaa etäisyyttä sellaisiin postmodernismikritiikin muotoihin, jotka voi nähdä yrityksiksi elvyttää uudelleen keskustelua näistä (yleensä jottenkin epistemologisen tai materiaalisen perustan rooliin kytkeytyvistä) "ikuisuus-kysymyksistä". Myös Foucaultlaista "alkuperän etsimisen" kyseenalaistamista Barrett pitää terveltulleena ilmiönä – pyrkihän itse asiassa jo *Women's Oppression Today* sivuttamaan kysymyksen naisten alisteisen aseman "perimmäisestä syystä": siirtämään huomion ilmiöiden loogisista yhteyksistä niiden historiallisiin yhteyksiin ja kaikenkattavista rakenteista erityisiin valtamekanismeihin – mistä syystä Barrettia syytettiin yrityksistä "paeta" tärkeitä kysymyksiä "helppoihin ratkaisuihin".

Barrett näkee kuitenkin Foucault'n ja Derridan kaltaisten ajattelijoiden käyttämässä käsitteistöissä myös vakavia puutteita, jotka rajoittavat huomattavasti niiden soveltamismahdollisuuksia. Näistä pahimpana hän pitää liian dogmaattista sitoutumista tiettyjen humanististen käsitteiden välttämiseen, sillä se on johtanut vaihtoehtoisten käsitteellistämistapojen puuttuessa tiettyjen ongelmallisten elämänalueiden yksioikoiseen sulkeistamiseen tarkastelun ulkopuolelle. Jo althusserlaisen marxismin kohdalla Barrett näki tiukan antihumanismin johtavan kyvyttömyyteen puhua poliittisesta toiminnasta ja humanismin ongelma on tullut kirjan *The Politics of Truth* jälkeen Barrettille yhä keskeisemmäksi. Hän on päätenyt puolustamaan monien "humanistisiksi" luokiteltujen puhe- tapojen käyttökelpoisuutta perustellen linjaustaan hyvin pragmaattisesti: hintana ihmisen käsitteen hylkäämisestä on ollut, että yhteiskuntatiede jää vaille mahdollisuuksia ottaa mitenkään osaa niihin keskusteluihin "ihmisen olemuksesta", joita tiedeinstituution ulkopuolisessa maailmassa kuitenkin jatkuvasti käydään – ja joiden käymiseen ei kukaan kysy lupaa yhteiskuntatieteilijöiltä. Barrett sanoo, että yhteiskuntatieteiden kyvyttömyys osallistua mitenkään näihin ihmisen käsitteeseen kiinnittäytyneisiin keskusteluihin taiteesta, uskonnosta, nautinnosta, tunteista, aisteista ja poliittisesta toiminnasta on liian suuri hinta maksettavaksi teoreettisesta korrektiudesta.

Kaisa Luoma

MICHELÈ BARRETTIN HAASTATTELU

Kaisa Luoma (KL): Olet suhtautunut melko epäilevästi mahdollisuuksiin karistaa ideologian käsitteestä pois sen vanhat konnotaatiot ja käyttää sitä "jälkimarxilaisittain". Pitäisikö käsitteestä kokonaan luopua?

MB: Vaikka tänään luennossani otinkin ideologian käsitteen esiin vain suhteessa sukupuoleen ja feminismiin, saattaisi olla tarpeen selittää, missä kontekstissa alunperin tulin tietoiseksi ideologisen reduktionismin ongelmista. Uskon, että se, mihin alunperin on koulutautunut jättää pysyviä jälkiä – ja minä sain koulutukseni lukäsläisessä kirjallisuuden sosiologiassa, jonka kyllä hylkäsin hyvin nopeasti. Se on lähestymistapa joka palauttaa taideteosten merkityksen kokonaan niiden "ideologiseen sisältöön" ja syntyhetken yhteiskunnallisiin oloihin, unohtaen sen, että ne ovat mielikuvituksen tuotetta. Tämä on siis toinen niistä kysymyksistä, joiden kautta olen ajatellut ideologian käsitteen käyttökelpoisuutta. Toinen on se, voiko ideologian käsitteestä olla apua naisten sorron ymmärtämisessä.

The Politics of Truth päätyi todellakin johtopäätökseen, ettei ideologian käsitteelle ole paljonkaan käyttöä. Kun olin lopettelemassa sitä kirjaa, asetin itselleni harjoitustehtäväksi pyrkiä välttämään sanaa "ideologia" (opetussessani ja muutenkin) nähdäkseni, voisinko selvittää sitä käyttämättä – ja yleisesti ottaen "ideologian" voikin korvata "mystifikaatiolla". On paitsi filosofisesti reduktionistista myös poliittisesti liian helppoa ottaa käyttöön ideologian käsite. Pääsisimme paremmin eteenpäin, jos sen sijaan yrittäisimme tarkentaa, mitä siihen viittaamalla tahdomme sanoa.

KL: Entä diskurssi vaihtoehtona ideologialle? Sitähän on yhä enenevästi käytetty yhteiskuntatieteissä.

MB: Tavallaan ne kaksi kilpailevat samasta maaperästä... No, ainakin tahdon tehdä selväksi, että en todellakaan hyväksy tulkintaa *The Politics of Truth* -ista kirjana, jossa "Michèle Barrettille on tullut Foucaultlainen". Minusta ei ole tullut "Foucaultlaista"! En näe, että Foucault tarjoaisi mitään selitysalat- taan marxilaiseen ideologiateoriaan verrattavissa olevaa koherenttia yhteiskuntateoriaa. Olen kyllä samaa mieltä hänen kritiikeistään ideologian käsitettä kohtaan, mutta se ei tarkoita, että näkisin hänen diskurssiteoriaansa tarjoavan sille varteenotettavan vaihtoehtoa. En minä muutenkaan näe missään mitään "ratkaisuja".

KL: Kirjassa *The Politics of Truth* teet käsitteellisen erottelun "tekstuaalisuuden" ja "diskursiivisuuden" välille. Onko se kuitenkin tapa puolustaa diskurssin käsitteen käyttökelpoisuutta toistuvia relativismi- ja idealismisyy- töksiä vastaan?

MB: Mielestäni erottelu oli siinä yhteydessä tarpeen, koska halusin osoittaa, että Foucault'n "diskurssin" käsite on *mahdollinen* vaihtoehto marxilaiselle ideologiateorialle. Tahdoin tuoda esiin sen, että Foucault'lle diskurssi on tiiviissä yhteydessä vallan käsitteeseen. Tämä Foucaultlainen valtaa korostava malli on jossain määrin eri asia kuin derridalainen käsitys tekstuaalisuudesta, josta valta vaikuttaisi miltei kokonaan puuttuvan. Foucault ei ole kiinnostunut vain siitä, mitä voi sanoa, vaan myös siitä mitä voi ajatella ja miten voi toimia. Vaikka hän korostaa sanojen valtaa – mikä on erityisen

oleellista feminismin kannalta, joka myös pitää tärkeänä sitä miten asiat nimitään – tämä kuitenkin on eri asia kuin väitteet “tekstuaalisuudesta”, jotka nähdäkseen tulevat hiukan eri suunnalta.

Minusta se, että ihmiset käyttävät sanaa diskurssi tarkoittaessaan yksinkertaisesti “puhetta jostakin”, aiheuttaa vain sekaannusta. He puhuvat “sosiologisesta diskurssista” tai “vegetaristisesta diskurssista” tarkoittaessaan vain sitä sanojen joukkoa, jota joku käyttää. Foucault’n käsite “diskurssi” viittaa paljon enemmän: ei vain tiettyyn käsitteistöön, vaan siihen mikä jossakin tilanteessa tekee sen käsitteistön mahdolliseksi ja jonkin toisen mahdolltomaksi. Ja sen tahdoin tuoda esille.

KL: Olet viitannut kulttuuriseen käänteeseen feministisessä teoriassa ja politiikassa “paradigmanmuutoksena”, joka on osa laajempaa murrosta yhteiskunnassa ja yhteiskuntatieteissä... Miten se on näkynyt feminismin sisällä?

MB: Se on ilmennyt monilla eri tavoin, mutta annan yhden esimerkin, joka todella on jäänyt mieleeni. Olin mukana tekemässä *Feminist Review*-lehteä. En usko, että alussa edes huomasimme, että olimme kaikki yhteiskuntatieteilijöitä – sosiologeja ja kansantaloustieteilijöitä – ja että kaikki keskustelut, joita pidimme tärkeinä, olivat yhteiskuntatieteellisiä keskusteluja feminismistä. Jossain vaiheessa päätimme kutsua mukaan myös ihmisiä, joilla oli humanistinen tausta. Kiinnostavaa oli, että heti kun sen teimme, nousi esiin kysymys teoreettisesta käsitteistöä: vasta kun täytyi päättää, voidaanko lehdessä julkaista vaikkapa artikkeli, jossa käytetään taidehistorian omaa erityissanastoa, jouduimme huomaamaan, että mehän olimme aina käyttäneet tiettyjen alojen kuten kansantaloustieteen erityissanastoa pitäen sitä “yleisenä feministisenä teoriaana”... Minusta se oli hyvin opettava kokemus.

Jotakuinkin samoihin aikoihin tapahtui yleisempi huomattava muutos: feministien kiinnostus alkoi suuntautua kulttuuriin, erityisesti populaarikulttuurin eri muotoihin. Se on ollut todella valtava innostusta, ehkä liiallistakin... Feminismin “kulttuurinen käänne” on historiallisesti ajoitettavissa oleva ilmiö ja ainakin Britanniassa se tapahtui yhtä aikaa järjestäytyneen naisliikkeen yhtäkkisen hajautumisen kanssa. Tämä samanaikaisuus on yksi syy siihen, että monet ihmiset näkevät kulttuuristen kysymysten keskeisyyden jonkinlaisena depolitisoitumisena.

KL: Olet itsekkin nostanut esiin huolen depolitisoitumiskehityksestä, mutta et kulttuurisen käänteen tai jälkistrukturalismin yhteydessä...

MB: Tämä saattaa kuulostaa kliseiseltä muotoilulta mutta todellinen depolitisoitumisen syy on kommunismin romahdusta seurannut vasemmiston kriisi. Vasemmisto on täysin sekasotkuisessa tilassa eikä siitä voi syyttää jälkistrukturalismia tai postmodernismia. Se on vain ollut sopiva syntipukki. “Politiikka on siinä tilassa kuin on, koska kaikki nämä teoriat, jotka ovat vain pelkkää kulttuurilla leikittelyä, ovat niin vaikutusvaltaisia”, väitetään... Minä en todellakaan ole samaa mieltä! Syy vasemmiston kriisiin on, ettei kukaan pysty näkemään marxismia muuten kuin neuvostokommunismin historiallisen olemassaolon kautta.

Yritän siis sanoa, että huoli depolitisoitumisesta todellakin on aiheellinen, mutta se, mitä monet ihmiset ovat tehneet jälkistrukturalismin nimikkeen alla tai jälkistrukturalististen teorioiden vaikutuspiirissä on pikemminkin pakottanut meidät tietoisemmiksi siitä, mitkä meidän poliittiset valintamme ovat ja siitä, että mikään yhteiskunta-analyysi ei voi toimia niiden takaajana. Tätä vaikutusta pidän erittäin tervetulleena – vaikka minun onkin sanottava, että kun joku viitisentoista vuotta sitten sanoi minulle poliittisten valintojen olevan vain henkilökohtaisen etiikan kysymyksiä, muistan olleeni väitteestä loukkaantunut ja kummissani. Mutta nyt olen todellakin toista mieltä.

KL: Oletkin kritisoinut postmodernismin kriitikoita oletuksesta, että “teorioita” tarvitaan esimerkiksi feministisen politiikan legitimointiin sinänsä. Missä määrin näet tapahtuneen liiallista keskittymistä oikeuttamiseen liittyviin kysymyksiin?

MB: Kiinnostavaa kyllä, ihmiset vaihtaisivat pitävän abstrakteista periaatteista johdetuista argumenteista. Britanniassa vaikuttaa filosofi Roy Bhaskarin työhön/tuotantoon pohjautuva “kriittisen realismin” koulukunta. Mielestäni Bhaskarin tuotanto on erittäin kiinnostava, mutta se mitä hänen filosofiansa nimissä tapahtuu näyttää ensisijaisesti pyrkimykseltä oikeuttaa tietynlainen poliittinen positio. Monet vetoavat hänen filosofiaansa – “transsendentaaliin realismiin” – vas-

tustaessaan jälkistrukturalismia ja postmodernismia. He käyttävät filosofisia argumentteja legitimoidakseen politiikkaa, jota joka tapauksessa kannattaisivat... Minusta poliittisia valintoja tulee puolustaa sellaisenaan, *valintoina*. Ja tässä tapauksessa suuri osa vakuuttavuudesta vielä perustuu siihen, että Bhaskarin filosofia on niin vaikeaselkoista.

KL: Mihin politiikassa teoreettisia työvälineitä tarvitaan? Riittääkö asi-

“Vasemmisto on täysin sekasotkuisessa tilassa eikä siitä voi syyttää jälkistrukturalismia tai postmodernismia. Se on vain ollut sopiva syntipukki. ‘Politiikka on siinä tilassa kuin on, koska kaikki nämä teoriat, jotka ovat vain pelkkää kulttuurilla leikittelyä, ovat niin vaikutusvaltaisia’, väitetään...”

Minä en todellakaan ole samaa mieltä! Syy vasemmiston kriisiin on, ettei kukaan pysty näkemään marxismia muuten kuin neuvostokommunismin historiallisen olemassaolon kautta.” (MB)

oisten politisointi? Olet pitänyt esimerkiksi psykoanalyysia tärkeänä ja kritisoinut joitakin antihumanistisia jälkistrukturalisteja tunteiden ja kokemusten sulkeistamisesta: liittyykö tämä ehkä ajatukseen, että myös toiminnan mahdollisuus itsessään pitäisi pystyä jotenkin selittämään tai turvaamaan?

MB: En näe miksi sen pitäisi olla mikään ongelma. Olemme kaikki liikkeesä, toimivia, puolustautuvia. Jos elää tilanteessa, jossa on mahdollista tehdä valintoja, mahdollista vastustaa sitä mitä ympärillä tapahtuu, niin miksi niin ei tekisi? Osittain olen kyllä kiinnostunut humanismin ja ihmisluonnon kysymyksistä siksi, että näen tiukan antihumanististen diskurssien juuri halvaannuttaneen poliittisen toiminnan, aiheuttaneen sellaisen ilmapiirin, joka synnyttää tuonkaltaisia kysymyksiä. Psykoanalyysia en kuitenkaan pidä niille vastavoimana.

Totta kai psykoanalyttista subjekti-käsitystä *voisi* tarkastella toiminnan mahdollistajana, joka antaa syvempää itseyttä ja rohkeutta tuoda näkemyksensä julki – mutta aivan yhtä usein tilanne on päinvastainen: psykoanalyysia käytetään poliittisen protestin tulkitsemiseen... no, vaikkapa ilmaukseksi huonosta isäsuhteesta. En ainakaan kovin vahvassa mielessä kääntäisi psykoanalyysin puoleen tässä asiassa.

Enemminkin siinä, että pidän huomion kiinnittämistä psykoanalyysiin tarpeellisena, on kyse sen tiedostamisesta, että koska psykoanalyysi nyt vain on osa yhteiskuntaa ja kulttuuria jossa elämme, emme voi teeskennellä, ettei se ole olemassa. Psykoanalyysi on niin kauan ja niin monin eri tavoin suodattanut kulttuuriin ja kaikkialle arkisiin kokemuksiimme, että on turha pohtia millaista nyt olisi, jos Freudia ja psykoanalyysia ei olisi koskaan ollutkaan.

KL: Entä sosiologian rooli kulttuurisen käänteiden jälkeen? Onko strukturalistisille ja funktionalistisille makrososiologisille teorioille enää mitään käyttöä?

MB: Ehkä voisi sanoa, että ne ovat pelastautuneet globalisaation tutkimuksen kautta. Luulen, että monet sosiologit ovat tietoisia siitä, että heidän käyttämänsä käsitteet ovat vanhentuneita nykymaailmassa, jossa sellaiset asiat kuten joukkotiedotus ja kulttuurinen identiteetti ovat yhä tärkeämpiä. Globalisaation tutkimus on kuitenkin tarjonnut tutkimuskohteen, joka sopii myös niille valtavirtasosiologeille, jotka eivät ole koskaan halunneet ottaa kulttuurisia kysymyksiä vakavasti. Ehkä se on yksi syy siihen, että globalisaatiosta on tullut niin yleinen aihe sosiologiassa: sitä voi tarkastella melko "perinteisin" materialistisin käsittein.

Sosiologia on halvaannuttavalla tavalla kahtiajakautunut, ainakin pinnan alla. Heti kun joku sanoo ääneen, että kulttuuri on tärkeää, se tulkitaan väitteeksi, ettei mikään muu ole. Kuitenkaan luokan käsitettä ei tarvitsisi hyllätä puhuttaessa esimerkiksi uuden informaatioteknologian vaikutuksesta maailman kokemaisiin tapoihin: ei kaikilla ole samanlaisia mahdollisuuksia sen käyttöön. On ehdottomasti roskaa puhua ikään kuin kaikilla olisi pääsy internetiin, ei kaikilla ole edes puhelinta...

KL: Kerroit että yksi tulevan kirjasi artikkeleista käsittelee Virginia Woolfin ja Michel Foucault'n yhtymäkohtia. Millä tavoin yhdistät Woolfia ja Fou-

cault'ta?

MB: Juuri kirjoittaessani sitä kappaletta muotoilin joitakin niistä keskeisistä erilaisia kirjoittamisen tapoja koskevista kysymyksistä ja ideoista, joita sitten kehitelin pidemmälle eräissä muissa esseissä. Näin Woolfin ja Foucault'n käsityksissä totuudesta yllättäviä yhtäläisyyksiä ja kiinnostuin kysymyksestä, teemmekö liian tiukan erottelun teoreettisen ja kaunokirjallisen kirjoittamisen välille. Woolf ja Foucault ovat nostaneet esiin toisiaan vastaavia ajatuksia yrittäessään saada otetta järjen ja järjettömyyden kysymyksestä. Minua kiinnostivat Foucault'n ajatukset 'järjen' ja 'hulluuden' välisen kuilun historiallisesta synnystä modernissa länsimaisessa yhteiskunnassa. Woolf puolestaan oli kiinnostava siksi, että kaikki ovat aina niin kiinnostuneita hänen "mielenterveydestään", kysymyksestä "oliko Virginia Woolf hullu"? Löysin Woolfilta kiinnostavaa materiaalia "järkevistä totuudesta" ja "järjettömästä totuudesta". Hän on esittänyt ajatuksiaan näiden kahden suhteesta joidenkin romaanihenkilöidensä kautta. Esimerkiksi romaanissa *Mrs Dalloway* on henkilöahmo, joka artikuloi sen mitä Woolf toisaalla – esimerkiksi päiväkirjoissaan – kutsuu "järjettömäksi totuudeksi". En oikeastaan ole kiinnostunut niinkään kysymyksestä, voiko Foucault'ta "filosofina" käyttää apuna tulkittaessa Woolfia "kaunokirjailijana", vaan ennemminkin tahtoisin murtaa sellaisen tavon ajatella "teoreetikon" ja "taiteilijan" välistä suhdetta. Käytän myös Woolfin ajatuksia analyysivälineenä ja kiinnitin huomiota Foucault'n töiden fiktiivisiin ulottuvuuksiin.

KL: Yleisvaikutelmana voisi sanoa, että vaikuttaisit kiinnittävän paljon huomiota sekä käsitteenvallinnan epäsuoriin poliittisiin seurauksiin että jonkinlaisen kommunikaatioyhteyden ja "yhteisen maaperän" säilyttämisen tärkeyteen. Miten tärkeänä pidät tällaista pragmaattista tarkoituksenmukaisuusharkintaa käsitteenvallinnassa?

MB: Tiettyssä mielessä voi ajatella, että tietystä sisällöllisestä kysymyksestä voi keskustella yhdellä tai toisella "kielellä". Pyrin esimerkiksi välttämään käsitettä postmodernismi, koska kaikki reagoivat siihen niin voimakkaasti: käsittelemällä niitä asioita, mutta käyttäen muita sanoja. Jossain määrin näin voi tehdä, mutta sillä on rajansa.

Joku on joskus kysynyt, mitä eroa on Judith Butlerilla ja Erving

Goffmanilla: Butlerhan käsittelee performatiivisuutta ja Goffman sanoi siitä asiasta kaiken 1950-luvulla... Minusta se ei yksinkertaisesti pidä paikkaansa! Goffmanilla ne ideat liittyvät yhteen teoriaan itsestä ja yhteiskunnasta, Butlerilla toiseen teoriaan. Ei tällaista käännöstä voi tehdä kadottamatta merkityksiä. Tiettyssä mielessä olen valmis antamaan aika paljon periksi Derridalle, joka sanoo, että käännöstä tai tiivistelmää tehtäessä tekstistä tulee toinen teksti. Pragmaattista kääntämistä voi kyllä tehdä, mutta käytetyllä kielellä on aina oma kontekstinsa, omat merkityksensä ja omat vaikutuksensa.

Yksi syy, jonka vuoksi käsitteet moderni ja postmoderni ovat niin kiistellyjä, on se, että käsitettä moderniteetti käytännössä käytetään rinnakkain "kapitalismin" kanssa. Jos puhuu moderniteetistä eikä kapitalismista, kyseenalaistaa samalla taloudellisten luokasuhteiden keskeisyyden ja ihmiset, jotka eivät halua näin tehdä, eivät myöskään suostu puhumaan modernista. On koko ajan tehtävä tapauskohtaisia strategisia arvioita siitä miten paljon kannattaa lainata muiden kieltä ja milloin on parempi pitää kiinni omasta kielestään. En usko, että siihen on mitään yleisiä sääntöjä.

Michèle Barretin haastattelu
tehtiin 25.4. Tampereella.

**Haastattelu ja suomennos
Kaisa Luoma**

(Kiitos Anneli Anttoselle. Ilman hänen apuaan olisi haastattelu jäänyt tekemättä.)

Kirjallisuus:

- Barrett, Michèle (toim.+esipuhe), *Virginia Woolf: Women and Writing*. The Women's Press 1979.
- Barrett, Michèle, *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*. Verso 1980 (korjattu painos 1988). Suom. Saarinen, Aino ym., *Nykyajan alistettu nainen*. Vastapaino 1985.
- Barrett, Michèle & McIntosh, Mary, *The Anti-social Family*. Verso/NLB 1982.
- Barrett, Michèle, *The Politics of Truth: From Marx to Foucault*. Polity Press 1991.
- Barrett, Michèle, "Psychoanalysis and Feminism: A British Sociologist's View", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1992, vol. 17, no 21
- Barrett, Michèle, "Words and Things: Materialism and Method in Contemporary Feminist Analysis" teoksessa Barrett, Michèle & Phillips, Anne (toim.), *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates*. Polity Press 1992.

Bruno Latour – modernin ja postmodernin tuolla puolen

Professori Latourin ranskalaisittain intonoitu englanti kaikuu Levis Faculty Centerin luentosalissa University of Illinoisissa Urbana-Champaignissa. On vuosi 1997, maaliskuun 14. päivä. Mikä on tuonut Bruno Latourin tähän tilaan? Vastauksena on Arthur C. Clarcken tieteiskirjan *Space Odyssey 2001:n* keskushahmo, tietokone Hal:

“I am a HAL Nine Thousand computer Production Number 3. I became operational at the HAL Plant in Urbana, Illinois, on January 12, 1997.”

Halin kirjallisen syntymäpäivän ympärille on rakennettu Cyberfest-tapahtuma, jossa uudesta informaatioteknologiasta kiinnostuneet teoreetikot ja virtuaalivelhot miettivät uljasta uutta maailmaa. Latour on itseoikeutetusti mukana hybrideineen, monstereineen, tiedon verkostoineen, Aramiksineen (1996) ja tieteesosiologioineen. Hänen viestinsä näyttää olevan selvä: vaikka Hal on jo syntynyt virtuaalimaailman metaforana, meillä on vielä aikaa muuttaa tapahtumien kulkua – kaikkihan alkaa vasta 2001!

Bruno Latour on eräs viime vuosien mielenkiintoisimpia ajattelijoina filosofiassa yleensä ja tieteen tutkimuksen alueella erityisesti. Tähän ranskalaiseen ajattelijaan ei tietees-tä käytävää keskustelua seuraava suomalainenkaan lukijakunta ole voinut välttyä törmäämästä. Suomalaisen sosiologian piirissä Latourin ideoita on yhtenä viimeisimmistä soveltanut Markku Joutsenoja väitöskirjassaan (1996). Myös Seppo Raiski (esim. 1991) on tieteen tutkimuksissaan käsitellyt Latourin ajattelua. Monien kotimaisten tiedepoliittisia kirjoituksia julkaisevien lehtien sivuilla on viime vuosina käyty varsin vilkkaasti tieteen filosofista keskustelua. Lähinnä vastakkain ovat olleet erilaiset realistiset ja anti-realistiset argumentit sekä filosofian että luonnon- ja ihmistieteiden peruskysymyksistä. Tähän keskusteluun Latourin ajatukset tuovat oman persoonallisen lisänsä.

Latour tuli tunnetuksi tieteen tutkijana, erityisesti toimissaan yhteistyössä Edinburghin koulukunnan edustajan Steve Woolgarin kanssa. Heidän alunperin 1979 ilmestynyt yhteisteoksensa *Laboratory Life* (1986) herätti aikanaan runsaasti keskustelua, sekä vastakritiikkiä että puolustuspuheita. Latourin tieteenfilosofinen tausta on relativistisessa tieteesosiologiassa, jossa tieteellisen tutkimuksen tuottamaa tietoa tarkastellaan suhteessa tiedemiesten muodostamiin kulttuureihin, tai kuten tässä yhteydessä olisi muodikkaa sanoa, heimoihin. Suuntaus korostaa tieteellisten “faktojen” konstruktiiivista luonnetta. Tosiasioina esitetävät seikat tehdään tai tuotetaan useinkaan tätä tiedostamatta eikä niinkään löydetä. Suuntauksen eräs perusoivallisuus on soveltaa antropologista lähestymistapaa tieteen tutkimukseen – tästä myös heimometaforat.

Latourin ajattelu on herättänyt Suomessa(kin) närää ja filosofisia puistatuksia nimenomaan tieteellistä realismia edustavien joukossa. Erityisesti mainittakoon Ilkka Niiniluodon esittämä kritiikki (esim. 1992), jossa ilmeisen tietoisesti kärjistetään tiedonsosiologian vahvan ohjelman todellisuutta koskevia väitteitä. Erityisen mielenkiintoisia reaktioita on näyttänyt tuottavan Latourin uusin kirja *We have*

never been modern (1993). Esimerkiksi Pels (1995) katsoo, että Latourin kirja on ilman muuta klassikko, mutta vain mikäli termi määritellään uudelleen negatiivisessa konnotaatioissa.

Suhtautuipa Latouriin sitten miten tahansa, hänen ajattelunsa vaikuttaa sillä tavoin mielenkiintoiselta ja omaperäiseltä, ettei sitä pysty ohittamaan mistään tieteenfilosofisesta lähtökohdasta. Kun jo Latourin teokset *The Pasteurization of France* (1988) ja *Science in Action* (1987) aiheuttivat vilkasta keskustelua, voi Latourin uusimpia teoksia arvioida näistä kirjoista syntyneitä keskustelutaustaa vasten. Toisaalta käydyn debatin kriittinen sävy, toisaalta tarve eksplikaatioihin ja edelleenkehittelyyn on ollut ilmeisen suuri vaikutin *We have never been modern* -kirjan (WNM) kirjoittamiselle.

Kiteytetysti Latour yrittää uudessa kirjassaan etsiä ratkaisua – modernin puolustusten ja postmodernismin hyökkäysten välimaastosta – kysymykseen todellisuuden konstituutiosta. Seuraavassa katsaus Latourin ajatteluun tämän viimeaikaisen tuotannon keskeisteoksen (WNM) kautta. Kysymys ei siis ole massiivisella viiteapparaatilla varustetusta Latour-artikkelista, vaan vaikutelmallisesta ja valikoivasta esittelystä.

Burgundin Latour eli “oletko juonut Latouria?”

Latour kertoo haastattelussaan ainoana ambitionaan olevan, että samalla mielihyvällä kuin ihmiset sanovat nauttineensa vuoden 1992 Louis Latour vuosikertaa, sanoisivat he lukeneensa Latouria vuodelta 1992. Latour on syntynyt viininviljelijän poikana Ranskan maaseudulla, Burgundin alueella. Akateemiset oppinsa hän on hankkinut Dijonissa eikä taustansa puolesta kuulu École Normale Supérieure'n itseoikeutettujen intellektuellien kermaan.

Latour ei pidä itseään perinteisenä ranskalaisena intellektuellina, vaan sanoo pikemminkin vierastavansa ranskalaista käsitystä intellektuelleista. Erityisesti Latour moittii sitä, että Ranskassa jokaisen aidon intellektuellin on rakennettava maailmansa alusta, sillä kukaan ei lue ketään (toista). Pariisilaiskahviloissa tapahtuva hengenviljely onkin Latourin mukaan pelkästään amerikkalaisille tiede- ja muille turisteille tarjottu myytti, sillä tosiasiaa “everyone is scattered. No one reads anyone else.” (Crawford 1993, 249.)

Myös ranskalainen yliopistomaailma on Latourin mukaan rakentunut kaksijakoisesti. Toisaalta yliopistotoiminta on niin äärimmäisen huonosti organisoitua, että sen laadun arviointi on käytännössä mahdotonta. Toisaalta disiplinaarinen antaa mahdollisuuden klassiseen akateemiseen itsemäärittelyyn – ja joillekin myös omaan ajatteluun. Latour itse vierastaa vierasmääräytyntä toimintaa, kuten myös Latourin arvostama Michel Serres. Latourin viimeaikaisen ajattelun suhteen Serresin rooli on merkittävä. Muutama vuosi sitten he julkaisivat yhdessä mielenkiintoisen keskustelukirjan (Serres & Latour 1992). Latour on tehnyt yhteistyötä myös Michel Callonin kanssa (1981, 1992).

Serresin ajatus luontosopimuksesta tulee hyvin lähelle niitä perusteemoja, joita Latour on kehitellyt WNM-kirjassaan. Kun Hobbes, Locke ja Rousseau puhuvat yhteiskuntasopimuksesta, korostaa Serres (1994, 65) sitä, että ihmisen ja luonnon välinen suhde on järjestettävä uudestaan. Tarvitaan uudenlainen luontosuhde, joka perustuu symmetriseen, tasapainoiseen ja symbioottiseen olemassaoloon. Herruussuhteesta tulee Serresin mukaan siirtyä vastavuoroisuuden, mietiskelyn ja kunnioituksen määrittämään tapaan olla maailmassa.

Serresin ajatus olisi ollut kauhistus esimerkiksi Lockelle, joka teoksessaan *Tutkielma hallitusvallasta* (V luku) korostaa – osin teologisin argumentein – luonnon olevan ihmisten käytön kohteeksi tarkoitettu itseisarvoton materiavarasto. Myös valtaosa 1900-luvun arvosubjektivismiin nimeen vannovista etiikan harrastajista kokee serresiläis-latourilaisen argumentaation luultavasti lähinnä hölmistyttävänä.

Latouria viehättää erityisesti Serresin tietoinen epäkriittisyys. Latourin mukaan Serres ei ole kriittinen ajattelija, jos tällä viitataan Kantista alkaneeseen tiedon perustan kritiikkiin. "It is with Kantianism that our Constitution receives its truly canonical formulation," kirjoittaa Latour (1993, 56). Serres ei näet usko, että Kantin kopernikaanista kumousta olisi koskaan tapahtunutkaan: todellisuudessa emme koskaan ole tulleetkaan erotetuiksi menneisyydestä. Latour (1993, 76-79) pukee tämän Serresin ajatuksen ohjelmalliseen muotoon ja puhuu kopernikaanisesta vastavallankumouksesta. Sen keskeisimpiä ideoita on hylätä puhtaiden kategorioiden kautta tapahtuva luonnon ja yhteiskunnan erottaminen. Vastavallankumouksen ideana on etsiä uutta selityspuustaa näiden kahden kategorian väliseltä alueelta.

Tieteensosiologi laboratoriossa

Latourin tie on kulkenut vieraita kulttuureita tutkivasta antropologiasta länsimaisen teknis-rationaalisen kulttuurin kehdon, laboratorion, havainnointiin. Tiedonsosiologian perusohjelmaksi on alkujaan ollut tutkia ja todentaa ns.

pehmeän tai yhteiskuntatieteiden tuottaman tiedon yhteiskunnallista määräytyneisyyttä (tiedonsosiologian klassisista peruskysymyksistä ks. Pirttilä 1993, erit. luku 3.). Tämän enemmän tai vähemmän itsestäänselvän väitteen myös tieteelliset realistit pystyvät hyväksymään: yhteiskuntatiede ja niissä tuotettu tieto on aina ihmisten tekemää (ks. esim. Niiniluoto 1990, 67). Tieteelliset realistit muistavat kuitenkin tässä yhteydessä korostaa, että konstruoituneisuus ei koske maailmaa itseään (Popperin maailma 1:n mielessä): sen on välttämättä oltava emergenttistä meistä riippumaton.

Huomattavasti vaikeampiin pulmiin joudutaan, kun tiedonsosiologiseen tarkasteluun otetaan tutkimuskohteita, jotka näyttävät olevan meistä ja toiminnastamme riippumattomia, ts. luonnonobjekteja. Tiedonsosiologian tieteen-
tutkimukseen keskittynyt "vahva ohjelma" pyrkii pureutumaan nimenomaan luonnontieteellisen tiedontuotannon lähteille. Luonnontieteiden kohde, toisin kuin yhteiskunta-

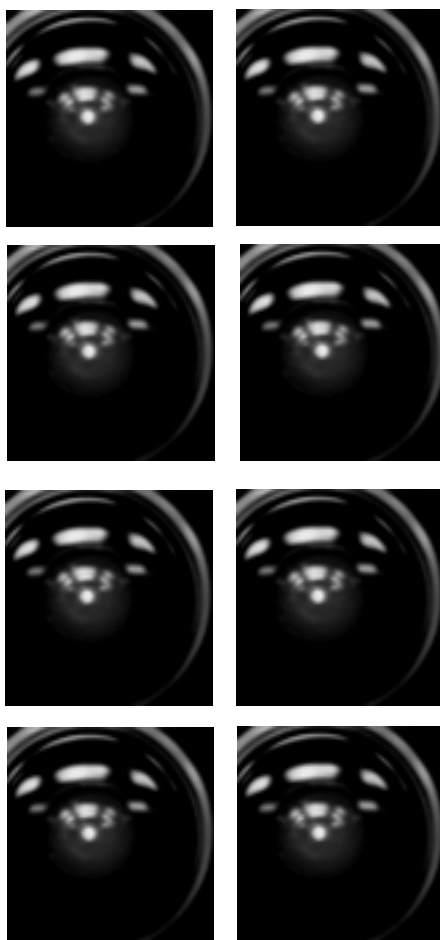
tieteiden, vaikuttaa epäilemättömän objektiiviselta, koska se näyttää eksistoivan meistä riippumatta. Relativistis-konstruktionistinen tieteesosiologi voi valita tässä tilanteessa kahden eri tavalla painottuneen linjan väliltä. Realistinen konstruktionisti katsoo, että tieteelliset tosiasiat ikään kuin löydetään uudelleen esimerkiksi laboratorioissa. Irrealistinen konstruktionisti puolestaan katsoo, että tieteelliset tosiasiat ovat pelkkää inhimillisen toiminnan tulosta. (Ks. Kusch 1993, 159-160.) Irrealistille luonnon ja todellisuuden kategoriat ovat itsessään tuloksia erilaisista maailman luonnetta koskevista sopimuksista.

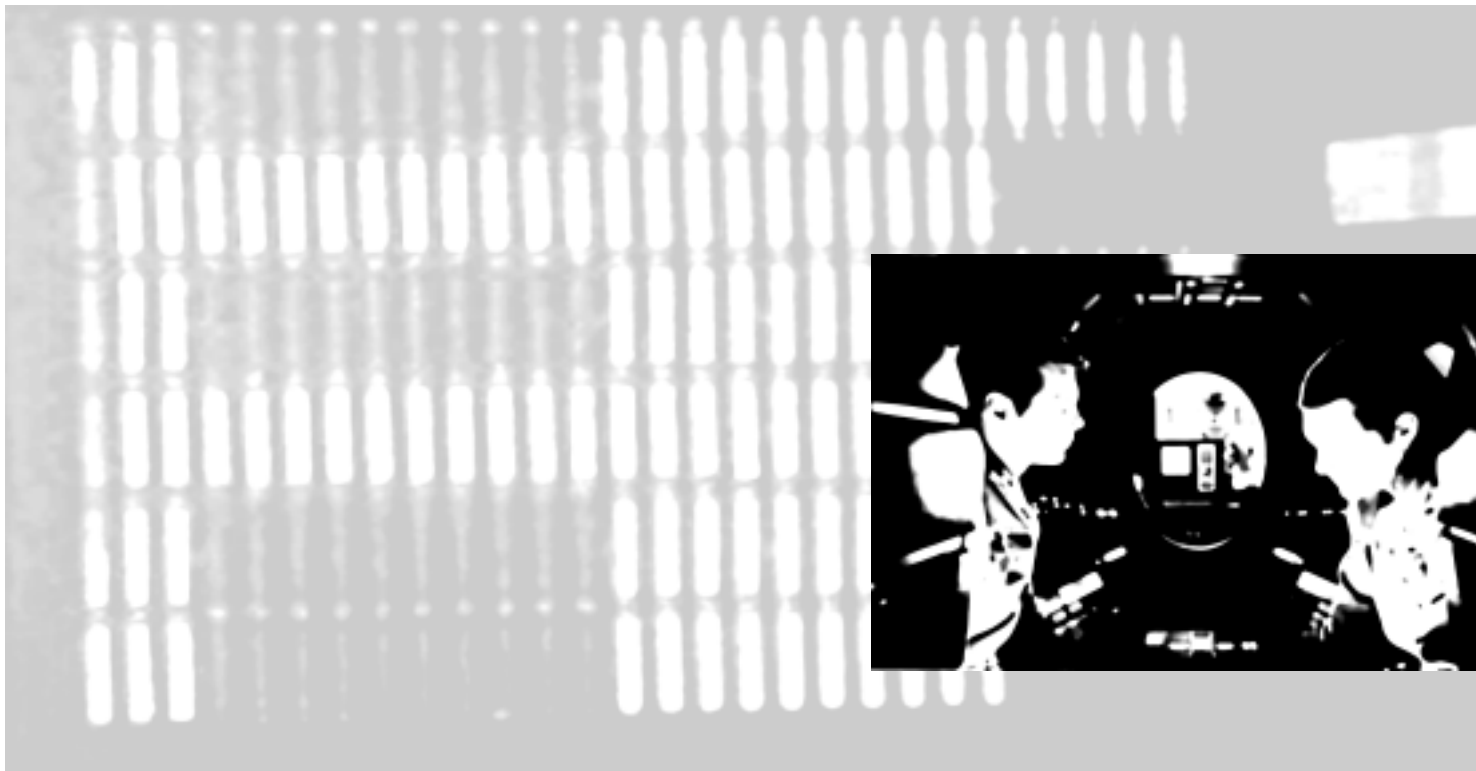
Latouria on tässä jaottelussa vaikea sijoittaa kumpaakaan ryhmään. Esim. Niiniluoto (Vuorio & Linnell 1996, 108) pitää Latourin tieteen-
tutkimuksen pääteesinä sitä, että "tieteelliset teoreettiset entiteetit konstruoidaan laboratorioissa. Niitä ei siis ollut olemassa ennestään vaan ne syntyvät sen keskustelun kuluessa, jota tutkijat harjoittavat." Tästä ei kuitenkaan johduta ontologiseen relativismiin, siis kieltämään todellisuuden olemassaolo. Kysymys on pelkästään siitä, että todellisuuden tätä tai tuota oliota ei ennen sen nimeämistä täksi tai tuoksi tieteelliseksi teoreettiseksi entiteetti-

tiksi ollut olemassa tämän tai tuon nimisenä.

Kysymyksessä luonnontieteen kohteiden ontologisesta statuksesta tieteelliset realistit ovat syyttäneet Latouria ja hänen kaltaisiaan sortumisesta idealismiin ja subjektivismiin, jopa solipsismiin. Tieteellisten realistien mukaan tieteen-
tutkijat väittävät tiedon lisäksi myös tiedonkohteen olevan konstruktio luonnontutkimuksessa. Tällaista ohjelmallista väitettä tieteen-
tutkijoilta on kuitenkin vaikea löytää. Objektiivinen, materiaallinen todellisuus, joka muodostaa luonnontieteiden tutkimuskohteen, on olemassa myös tieteen-
tutkijoille, jotka edustavat realistista konstruktionismia. Epäselvää sen sijaan on se, onko irrealistisella konstruktionismilla lainkaan olemassa todellisia kannattajia.

Ongelmassa tajunnan ulkopuolisen todellisuuden olemas-





saolosta on pikemminkin kysymys siitä, että luonto ei koskaan itse "ilmoita" itsestään. Se ei esittäydy tämän tai tuon nimisenä, vaan tutkijoiden on itse omalla toiminnallaan tehtävä tuo ilmoitus ja nimettävä ilmoituksen kohteena syntynyt tieteellinen havainto täksi tai tuoksi. Konstruktivisteiksi (tai konstruktivistiteiksi) nimettyjen tieteen-tutkijoiden mukaan vasta tässä nimeämisprosessissa, jossa maailmaa lohkotaan, ja joka manifestoituu milloin tällaisena, milloin tuollaisena tieteellisenä käytäntönä (yleensä eksperimenttinä), syntyy tieteellinen tulos. Tässä mielessä em. ontologinen ongelma on joko semanttinen tai, raadollisempana vaihtoehtona, realistit ja relativistiset tieteen-tutkijat puhuvat jatkuvasti toistensa ohi. Edelliset kantavat huolta maailman olemassaolosta, jälkimmäiset – viimeistään lyödessään varpaansa kiveen tai kaatuessaan kantoon – muistavat tutkimuskohteinaan olevan tutkijoiden sosiaaliset käytännöt (siis Popperin maailma 3:n oliot), eikä fyysisen maailman entiteetit.¹

Saavutettaessa tuloksia voidaan luonnontieteissä järkevästi sanoa tehtävän tieteellisiä löytöjä.² Periaatteessa aivan sama "löytäminen" koskee yhteiskuntatieteitäkin. Ero luonnontutkimukseen on vain siinä, että yhteiskuntatieteissä eivät vain tutkimustulokset vaan myös alkuperäiset *tutkimuskohteet* ovat ihmisten "ilmoituksia", ts. historiallisesti muodostuneita sosiaalisia sopimuksia varustettuna kaikella sillä inhimillisellä (artefaktit, ideologiat, sosiaaliset laitokset, kuuraketit, unet, uskonnot, tuolit, jne.), josta ihmisten yhteenliittymät ylipäättään koostuvat. Puheella yhteiskuntatieteiden kaksinkertaisesta tulkinnallisuudesta tai kaksiohjeellisuudesta on pyritty ilmaisemaan juuri tätä läpätulkinnallisuuden ajatusta.

Tässä mielessä on ymmärrettävää, että tieteen-tutkijat eivät suureen ääneen tahdo ottaa kantaa totuuden olemukseen. Heidän tutkimuksissaan kysymys on vain siitä, kuinka jostakin nimeämättömästä maailman entiteetistä rakennetaan tietyissä olosuhteissa tieteellinen fakta. Tieteelliset realistit taas näyttävät tässä vertailussa peräti metafyykköinä ajatuksineen totuuden lähestymisestä.

Tieteen-tutkijoiden, Latourin etunenässä, projekti on näin

ollan antropologinen, observointiin ja ulkoisen käyttäytymisen havainnointiin perustuva. Kuten kaikkien oppineiden antropologien, myös Latourin tiedonsosiologiaa luonnehtii tietty välinpitämättömyys ontologisia kysymyksenasetteluja kohtaan. Antropologinen perusote auttaa myös ymmärtämään Latourin näkökulman muutoksen pelkkien "tämänpuoleisten" epistemologisten käytäntöjen tarkkailusta kohti kysymystä modernin maailman perustasta. Länsimaisen tieteen ja epistemologian suuri tutkimusmatka Totuuden löytämiseksi ei näytä juurikaan hetkauttavan tieteenantropologiaa.

Viime vuosina Latourin ajattelussa tapahtunut muutos tieteellisten käytäntöjen analysoinnista kohti yleisempiä filosofisia kysymyksiä ei olisi ymmärrettävissä ellei jo hänen tieteen-tutkimuksen projektiinsä olisi kuulunut tehdä ainakin implisiittisesti realistinen oletus tietoisuudestamme riippumattomasta todellisuudesta. Siirtymä on käynyt tiedon tuottamisen epistemologisista kysymyksistä ontologisiin peruskysymyksiin tiedon maailmallisista ehdoista.

Laboratoriosta modernismin ja postmodernismin vastustajaksi

Latourin ajattelulle on tullut yhä keskeisemmäksi pitää maailma yhtenä. WNM-kirjassa tarkastelutasoja ei enää voi erottaa selkeästi toisistaan, luonto ja yhteiskunta, me ja toiset, ovat kietoutuneet pääsemättömästi ja lähtemättömästi toisiinsa. Vaikka Latour edelleen katsoo edustavansa lähinnä vertailevaa tieteen antropologista tutkimusta, eräissä kirja-arvioissa (esim. Tuchanska 1995) on huomautettu, että Latourin WNM-teosta on viisainta käsitellä filosofisena työnä.

Latourin lähtökohtana WNM-teoksessa on nk. hybridien lisääntyminen. Hybrideillä tarkoitetaan sellaisia entiteettejä, joita ei voida relevantisti sijoittaa mihinkään puhtaaseen ontologiseen kategoriaan. Modernin purifikaatio toimi, jolla luonto ja yhteiskunta on erotettu toisistaan, ei enää tarjoa mielekästä ontologista sijoituskategoriaa sellaisille

uusille ilmiöille, jotka pitävät sisällään elementtejä molemmista puhtaista kategorioista.

Latour katsoo hybridien lisääntymisen olevan uhka modernin perustalle, koska hybridit eivät ole kokonaan inhimillisiä mutteivät kokonaan luonnolliakaan. Esimerkiksi reiät otsonikerroksessa ovat inhimillisiä, koska ne on saatu aikaan inhimillisen toiminnan avulla tai sen seurauksena. Otsonikerroksen reiät ovat toisaalta luonnollisia, koska ne eivät ole yksinomaan inhimillisen aktorin toiminnan seurausta.

Latour käyttää Serresin termiä kvasi-objekti viitaten oloon, joka sijaitsee luonnon ja yhteiskunnan poolien välissä olematta puhtaasti kumpaakaan. Näin Latourin projekti näyttää olevan ontologiselta ratkaisultaan selvästi monistinen etsiessään hybridien/anomalioiden sijoittamisen ratkaisua dikotomisen maailmanhahmotuksen väliseltä alueelta. Latour ei tosin rakentele esimerkiksi Spinozan tavoin psykofyysisiä parallellismeja, mutta holistinen perusajatus ontologian jakamattomuudesta on sama.

Esimerkki hybridisoitumisesta on todellisuuden lisääntynyt synteettisyys, jolla on havaittu olevan yhteys esim. siittiöidentuotannon vähenemiseen tai ns. hullun lehmän tautiin. Tällaiset hybridit ovat soveltumattomia siihen konstituutioon eli perustaan, jolle modernit osaltaan rakentaa oman olemas-

saolonsa mielekkyyden.³ Modernin perustan keskeisin idea on luonnon ja yhteiskunnan erottaminen siten, että mahdollisia oliokategorioita ovat inhimillinen ja ei-inhimillinen. Esimodernissa keskeiselle Jumalalliselle ei modernin perustassa ole lainkaan tilaa.

Latour kysyy, kuka puhuu, kun tiedemiehet puhuvat. Perinteisesti tieteilijät ovat pitäneet selvionä, että faktat puhuvat ikään kuin itsestään, ja tieteilijät vain välittävät tietoa – toimivat hiljaisten totuuksien Hermeksinä. Latour ei hyväksy tätä näkemystä, vaan korostaa epistemologian ja sosiaalisen järjestyksen välistä yhteyttä. Suurimmaksi ongelmaksi modernin perustassa jää se, että hybridit ovat sille selittämättömiä ongelmia. Samoin kuin Kuhnin anomaliat (Latour ei viittaa sanallakaan Kuhnin) eivät sovi vanhaan paradigmaan, eivät hybriditkään Latourin mukaan sovi niihin puhtaisiin ontologisiin kategorioihin, joita modernin perusta vaatii⁴. Mikä siis ratkaisuksi?

Sotatantereelta ei kenenkään maalle

Hybridien lisääntyminen osoittaa vanhan kategorijaottelun olevan murtumassa. Samalla tutkijat jakaantuvat kahteen keskenään vihamieliseen leiriin. Toinen leiri puolustaa modernia ja koettaa esimerkiksi Habermasin tavoin löytää uuden perustan kommunikaatiosta. Toinen leiri menettää toivonsa ja muuttuu kyyniseksi kieltäen kaikelta kaiken merkityksen, kuten Latour postmodernisteja ironisoi. Postmodernistien kyynisyys ei kuitenkaan tarjoa Latourin mukaan minkäänlaisia ratkaisuja, vaan on pikemminkin patologinen oire modernista pettymyksestä.

Postmodernistit elävät modernin perustan alaisuudessa, mutta eivät enää usko siihen konstitutionaaliseen suojaan, jonka se saattaisi tarjota. Latour pitää postmodernisteja toivottomina tapauksina, sillä he eivät edes lupaa toivoa modernistien tapaan, vaan ovat vajonneet synkkyyteen ja menettäneet illuusionsa tulevaisuudesta. Tätä Latour ei voi hyväksyä:

“I have not found words ugly enough to designate this intellectual movement – or rather, this intellectual immobility through which humans and non-humans are left to drift” (Latour 1993, 61).

Yhtä vähän kuin postmodernistien salaista kaihoa, Latour ei myöskään hyväksy semioottisia ratkaisuyrityksiä purkaa modernin perustan ongelmia, sillä hän katsoo tuollaisen ajattelusuuntauksen antavan liikaa merkitystä tekstille itselleen. Lingvivistisesti orientoitunut filosofia (esim. Barthes ja Greimas) tuottaa Latourin mielestä turhia ongelmia minkä lisäksi se implisiittisesti sitoutuu modernin dikotomiseen perustaan. Luonto vs. yhteiskunta jaottelu puetaan lingvistiksessä ajattelussa muotoon subjekti/yhteiskunta vs. objekti/luonto. Näin modernin perustaa ravisteleva hybridien lisääntymisen ongelma ja sen vaatima uuden perustan luominen ei onnistu.

Latour katsoo riittämättömäksi myös Heideggerin projektin Seinin löytämiseksi, mikäli tavoitteena on luoda ajattelullemme kokonaan uusi perusta. Kvasi-objekteille on löydettävä kokonaan uusi koti, sillä modernin kaunis perusta kärsii kvasi-objektien lisääntymisestä. Siksi Latour puhuu ja kirjoittaa kopernikaanisesta vastavallankumouksesta.⁵

Kopernikaaninen vastavallankumous

Kantilaisen ajattelun mukaan luonto asettuu historiallisen ulkopuolelle. Luonnon ulkopuolisuus historiallisesta merkitsee samalla sitä, että se on myös kaikenlaisten arvosuhteiden ulkopuolella. Sama kantilainen ontologia leimaa myös pehmennyttä analyttistä filosofiaa, jonka edustajista Peter Winch (1979) kohottaa säännöt luonnon ja inhimillisen alueen välille. Winchille luonto on historiatonta ja ei-merkityksellistä, sillä tämän ajattelutavan mukaan merkityksellinen käyttäytyminen voi olla vain sosiaalista (emt. 114). Latour kuitenkin katsoo, että myös luonto voidaan nähdä historiallisesti. Vain näin voidaan selittää kvasi-objektit ja unohtaa tarpeettomat dikotomiat.

Dikotomiat muuttuvat Latourilla ainoastaan selitysten suhteelliseksi ääripäiksi, jolloin puhtaat luokat ovat tarpeettomia ja oliot sekä asiat nähdään eri kategorioiden joustavina ja vaihtelevina asukkaina. Latourin johtopäätöksen mukaan luontoa ja yhteiskuntaa ei voida pitää toistensa vastakohtina, vaan pikemminkin yhden ainoan ja saman olemisen perusluokan erilaisina jäseninä, joiden välillä ei vallitse ylittämätöntä kuilua.

Nyt Latourin oman projektin ääriviivat alkavat näkyä; hän ei hyväksy esimodernia, modernia tai postmodernia, vaan pitää niitä ontologisen kysymyksenasettelun kannalta keinotekoisina erittelyinä. Hänen tavoitteenaan onkin ylittää nuo käsitteellistykset uuden symmetrian periaatteella. Symmetrian periaate tarkoittaa ajatusta, jonka mukaan luontoa ja yhteiskuntaa on selitettävä samasta ontologisesta lähtökohdasta käsin (ks. myös Raiski 1991). Tämä tarkoittaa sitä, että kategoriat on nähtävä aktiivisina luokituksina, jotka toimijat ovat itse luoneet. Tällaisina niitä tulee myös tutkia.

Tieteen antropologia – Latourin uusi epäjumala?

Latour nostaa tieteen antropologian keskeiseen asemaan yrittäessään lopettaa epäsymmetrian, joka perustuu epäonistuneeseen yritykseen rakentaa luonnon ja yhteiskunnan välille ylittämätön ontologinen kuilu. Luonnon ja yhteiskun-



nan muodostama kokonaisuus on se, joka vaatii Latourin mielestä huomiota. Tuohon kokonaisuuteen voivat myös alati lisääntyvät hybridit ja kvasi-objektit sijoittua ilman, että niitä väkipakolla tungettaisiin jompaan kumpaan puhtaaseen kategoriaan. Latourille (1993, 95) “[N]ature and Society

are part of the problem, not part of the solution”.

On kuitenkin selvää, että Latour haluaa sijoittaa myös kvasi-objektit jonnekin eikä hänelle kelpaa ratkaisuksi esimerkiksi Feyerabendiläinen anarkismi. Latour katsoo Feyerabendin tehneen tieteen tutkimukselle karhunpalveluksen *anything goes*-teesillään, sillä näin on itse asiassa tultu takaoven kautta tukeneeksi uskomusta, jonka mukaan tärkeätä on pyrkiä löytämään Oikea Metodi. (Crawford 1993, 254-255.) Tämä Latourin Feyerabend -tulkinta ei tosin ole vailla ongelmia, mutta ehkä näiden kahden ajattelijan “anti-rationalismien” tietty likeisyys tekee sukulaisuuden julki-sesta tunnustamisesta vastenmielisen ajatuksen.

Latourin näkemys tieteen antropologiasta on varsin laava. Hän ei tyydy sijoittamaan väittämiään vain tieteen antropologian puitteisiin, vaan laajentaa ajattelunsa kattamaan myös muita kysymyksiä. Yrittäessään purkaa dikotomiaa luonnon ja yhteiskunnan välillä Latour haluaa myös hylätä suuren eron (*Great Divide*) meidän länsimaisten ja heidän eli kaikkien muiden välillä.

Länsimaisen kulttuurin ja maailman muiden kulttuuri-erien välillä vallitsee ero, jonka alkuperän Latour paikantaa rationaaliseen tieteenharjoittamiseen ja länsimaisen filosofian hybrikseen. Miksi länsimainen ihminen ajattelee itse muodostavansa mittapuun kaikelle muulle, kysyy Latour.

Yksi mielekäs tapa purkaa omaa länsimaista ajattelutapaamme on tehdä vertailevaa antropologista tutkimusta. Antropologisella metodilla on mahdollisuus osoittaa oman elämäntapamme heimomainen luonne ja se, kuinka yhteiskunta-kategoriamme onkin tosiasiasa vain luonnon kategorian negatiivinen projektio. Voimme Latourin mielestä luopua kokonaan me ja muut erotelusta ja saman tien erotelusta modernin ja esimodernin välillä. Latourin mielestä olemme aina tosiasiasa rakentaneet yhteisömme luonnon ja yhteiskunnan kategorioista. Latour päätyy vaatimaan suurten kulttuuristen erojen – jotka eivät siis ole todellisia – käsitteellistä lakkauttamista ja oman erikoislaatusu-temme kuvitelman tiputtamista vihdoon maan tasalle.

Kuhn (1994, 23) käytti “normaalitiede” termiä tarkoitta-essaan aiempaan tutkimukseen perustuvaa tutkimusta, jonka saavutusten varaan tutkijoiden muodostama yhteisö perustaa oman tutkimustoimintansa. Kun paradigmat liikkuvat ja elävät itse normaalitieteen olemus ei muutu. Latourin kohdalla kyse on siitä, että hän kyseenalaistaa normaaliontologian mielekkyyden. Jo osin unohduksiin painunut tieto siitä, että ontologia on *konventio* nousee nyt näkyviin. Latour ehdottaa solmittavaksi uutta konventiota samoista perusaineista, mutta uusvanhoin sopimusehdoin. On tullut aika kysyä länsimaisen ontologian ja epistemologian markkinoimien johdannais-ten kuluttajansuojan perään.

Krapulaa Latourista?

Latour on intellektuelli, joka tekee persoonallisia tulkintoja ja kiistanalaisia johtopäätöksiä. Hän ei tyydy tavanomaisen sosiaalitieteilijän tavoin esit-

telemään mitään erityisiä aineistoja, vaan hän esittää väitteensä teoreettisesti ja joskus hyvinkin erityisten ja konkreettisten esimerkkien valossa. Kirjoituksessaan hän tavoittelee väliin runollista ilmaisua ja tyyli on iskevää.

Omaperäisyys ja kyky laajoihin synteeseihin on Latourin vahvuus. Sen sijaan monia hänen tulkintojaan voidaan varmasti epäillä ja esittää perusteltua kritiikkiä. Tästä huolimatta Latourin pyrkimys on kannatettava, yrittäähän hän luovia konstruktionistisesta peruslähtökohdasta kohti uutta perustaa. Tässä yrityksessään hän ei halua nojata modernin perustaan, muttei myöskään postmodernisteihin. Pyrkimysään ylittämään edellämainitut kahtiajaot Latour kuuluu utopistisen ajattelun perinteeseen.

Latourin tyyllinen ja intellektuaalinen itseriittoisuus saattaa sen sijaan joitakin ärsyttää. Hän ei nimittäin juurikaan viittaa sellaisiin filosofeihin, joista hän olisi voinut itsekin hyötyä. Tällöin hän tulee esittäneeksi ratkaisuehdotuksensa varsin juurettomina. Kyse ei ole siitä, että aina olisi vaadittava massiivista viitteistöä osoittamaan tradition tuntemus – mikä sen tylsempää! – ja pakollista keskustelua kaikkien asiasta jotain sanoneiden kanssa. Silti eräät ajatussuuntaukset ja oman argumentaation terävöittäminen niihin nähden olisi parantanut myös WNM-teosta.

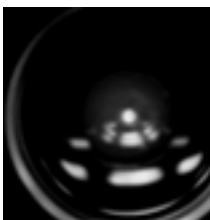
Pels (1995, 132-134) moittii kritiikissään Latourin dialektista mielikuvitusta ja osuu – ehkä tietämättään – yleisemmän arkaan kohtaan. Esimerkiksi Marxin Hegeliläiseen dialektiikkaan perustuva ratkaisuehdotus subjektin ja objektin väliseen ristiriitaan jää nyt kokonaan vaille tässä yhteydessä ansaitsemaansa huomiota. Marx näki aistimuksen tai havainnon subjektin ja objektin välisenä vuorovaikutuksena ilman, että nämä eri kategoriat sulkisivat toisensa dikotomisesti pois. Marxin mukaan oliot tuli havaita osana niihin kohdistuvaa toiminnallista tapahtumaa. Voidaan siis sanoa, että Marx oli dialektinen eikä dikotominen ajattelija (Hänninen 1986, 157), ja Latour tässä mielessä hänen heimolaisensa. Vaikka Latour tuomitseekin aiemman filosofisen perustanlaskennan hän yrittää kuitenkin Husserlin ja Heideggerin tavoin itsekin laskea uusvanhaa perustaa. Näin tehdessään Latour astuu osaksi pitkää länsimaista aatehistoriallista jatkumoa omista rimpuilustaan huolimatta.

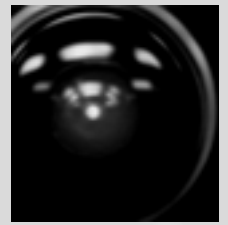
Ammattifilosofit saattavat pitää Latourin ajattelun heikkoutena hänen argumentaatiotapaansa, jossa käsitteistö ei noudata analyttisen filosofian pelisääntöjä ja jossa luovuus näyttelee suurta osaa. Tästä huolimatta Latour on ranskalaiseksi teoreetikoksi kohtuullisen systemaattinen ajattelija. Tosin jo yksistään WNM-teoksen filosofiseksi lähtökohdaksi otettu Shapinin ja Schafferin (1985) tulkinta Boylen ilmapumpusta ja Hobbesin Leviathanista inhimillisen ja ei-inhimillisen kategorioiden rakentajina herättää – ja on jo herättänytkin – vastaväitteitä.⁶

Kun koko modernin perustaa koskeva tulkinta koostuu vain kahdesta teoksesta jää väistämättä paljon huomaamatta. Tämä ei silti välttämättä vähennä Latourin ajatusten arvoa, mikäli Latourin WNM-teoksen viestin ymmärtää niin, että Boyles ja Hobbes ovat edustava esimerkki kokonaisen ajattelutavan muutoksesta. Latour itse pitää Shapinin ja Schafferin teosta malliesimerkkinä tieteenantropologisesta tutkimuksesta, jossa pystytään osoittamaan tieteen ja politiikan alueiden yhteenkietoutuneisuus.

Filosofiaa vai mitä?

Realistit ovat kritisoineet Latouria ja hänen kaltaisiaan





ajattelijoita, jotka pyrkivät ylittämään perinteisiä filosofisia kysymyksiä tai kokonaan erottautumaan filosofisesta diskurssista. Mitä käy "oikean ja korrektein filosofian" pelisäännöille, eivätkö niitä noudata enää muut kuin filosofian oppituleihin kivettyneet muumiot? Tässä mielessä Niiniluodon (Vuorio & Linnell 1996, 108) antirealisteista kantama huoli on ymmärrettävä:

"Rortyssa, Latourissa ja kumppaneissa on petollista se, että he sanovat etteivät ole filosofeja ja luopuvat filosofiasta, mutta sitten he taas tulevat esiin ja esittävät filosofisia väitteitä. ... Jos Latour sanoisi, että hän luopuu filosofiasta ja ryhtyy viljelemään kaalia, niin okei. Mutta jos hän silti astuu areenalle ja esittää edelleen filosofisia väitteitä, niin tällöin vasta-argumentti kuuluu: "koska kerran jatkat keskustelua filosofiasta, niin olet yksi tämän kiistan osapuolista ja sinua voidaan käsitellä filosofisin termein. Niiden termien mukaan sinä olet antirealististi, etkä täten ole antirealistismi-realismi -debatin ulkopuolella."

Lukijan ennakoasenteesta tietenkin paljolti riippuu, haluaako hän ymmärtää mitä Latour sanoo vai yrittääkö hän etsiä mahdollisimman monta virhettä ja heikkoutta Latourin ajattelusta – ja puhua lopulta omiaan. Niiniluodon sanat kertovat hyvin niistä asenteista, joita Latourin ajattelu herättää. Latourin esittämät ideat eivät väkivallalta sovitukaan siihen kielipeliin, jota pitkään on pidetty ainoana oikeana filosofiana. Latourin ajattelun myötä paljastuvat entistä selvemmin sekä filosofisen diskurssin että diskurssin sisältöjen läpikonstruoituneisuus. Samalla Latour näyttää aika pelkistetysti sen realistisen filosofian umpikujan, johon se kaikessa itseensäviittaavuudessaan on ajautunut.

Erityisen ongelman realistien kritiikissä muodostaa antirealistin käsite, jota käytetään kimputtamaan yhteen melkolailla erilaisia ajattelijoita. Esim. Rortyn *Mirror*-teoksessaan aukipurkama *mindin* ja *worldin* reflektiivinen suhde ei tarkoita pelkästään mielen ja maailman epistemologista eroa, vaan osoittaa myös ihmisen ja luonnon erotteluun. Ei liene yllätys, että Rorty näkee Latourin työn Niiniluodosta poikkeavassa valossa. Arvioidessaan *Aramis* teosta *Voice Literary Supplement*issa (1996) Rorty sanoo Latourin relationalisesta lähestymistavasta mm. seuraavaa:

"Relationalists have to insist that made-found is as dubious as the value-fact and subject-object distinctions. This claim is not easy to make plausible, but Latour is very good at doing so. He is perhaps the best contemporary exponent of the philosophy of interchanges, of continuous passages across traditional dualisms and traditional disciplinary borders. This is because he combines philosophical sophistication with genuine delight in empirical fieldwork, a fluent and flexible style, and amazingly wide range of reference, and wit."

Rortyn ja Latourin yrityksissä vähentää länsimaisen teknisen rationaalisuuden hybristä voi nähdä paljon samaa, vaikka painotuserot muuten ovatkin ilmeisiä. Latouria ei haittaa antirealistin viitta, joka tätä nykyä ei enää edes sovitukaan hänen harteilleen. WNM-teoksen perusteella hänen yleisönsä on filosofilukeneistoa laajempi ja pitää sisällään erityisesti monitieteisistä kysymyksistä kiinnostuneita lukijoita.

Latourin projekti rakentaa modernin länsimaisen ajattelun perusta uudelleen kysyy myös filosofian olemuksen perään. Perimmältään se kysyy, mitä filosofia on? Jotkut

realistit tuntuvat ajoittain ajattelevan yltäkylläisyydessään, että filosofia – sen sanasto, metodi, lähtökohdat – olisi jotenkin ennalta valmiiksi asetettu filosofoivien eteen. Ikään kuin filosofiaa ei voisi ajatella muista kuin ennalta tiedetyistä ja arvattavista lähtökohdista. Latourin näkemystä filosofiasta voi luonnehtia – kaikessa ongelmallisuudessaankin – Deleuzen ja Guattarin (1993, 16-17) tapaan nimenomaan uusien käsitteiden luomiseksi – käsitteiden, jotka

"eivät odota meitä valmiina niin kuin taivaankappaleet. Ei ole olemassa käsitteiden taivasta. Käsitteet on keksittävä, valmistettava tai pikemminkin luotava, eivätkä ne olisi mitään ilman ne luoneiden allekirjoitusta."

Viitteet

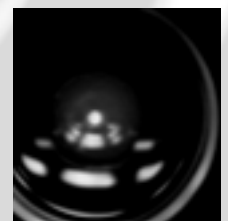
1. Popperin tarkoittamat maailma 3:n objektit ovat kylläkin olemassaolevaa todellisuutta. "One of my main theses is that World 3 objects can be real...not only in their World 1 materializations or embodiments, but also in their World 3 aspects." (Popper - Eccles 1995, 39).
2. Kymmenkunta vuotta sitten aloitettiin alan lehdissä, etenkin *Social Studies of Sciences*ä varsin ankara debatti tieteellisen tiedon ja totuuden luonteesta, realismista vs. konstruktionismista, totuudesta ulkopuolellemme vs. totuudesta teke-mänämme. Ks. esim. Collins 1981 & 1982; Laudan 1982; Knorr-Cetina 1982; Chubin 1982; Woolgar 1982; Gilbert & Mulkay 1982; Halfpenny 1988 & 1989; Potter & McKinlay 1989.
3. Latourin käyttämä termi *Constitution* on tässä yhteydessä mielenkiintoinen, sillä modernissa merkityksessään se tarkoittaa valtiosääntöä. Alunperin Ciceron esittämä käsite *constitutio* oli kirkollisessa käytössä aina keskiajalle saakka mutta uudella ajalla sen sekulaari käyttöalue laajeni. Muun muassa David Humen sekä Charles Montesquieun ajattelussa termi tarkoitti valtiosääntöä ja perustuslakia. Ks. tarkemmin Kauppinen 1992, erit. 208-209. Käytämme selvyuden vuoksi omissa kirjoituksessamme termiä perusta.
4. On jossain määrin yllättävää, ettei Latour viittaa lainkaan Kuhnin, sillä hybridit ja anomaliat ovat toisiaan muistuttavia entiteettejä. Kuhn (1994, 88) kirjoittaa mm. seuraavasti: "Uusien työkalujen asentaminen on tuhlausta sekä tieteessä että tuotannossa ja sitä vältetään niin kauan kuin voidaan. Kriisien merkitys on siinä, että ne osoittavat uusien työkalujen käyttöönoton ajan tulleen." Anomalioiden lisääntyminen johtaa kriisiin, kriisiin josta Latour koettaa etsiä ulospääsytietä hahmottelemalla paluuta ei-moderniin perustaan.
5. Asiaa käsittelevä WNM:n 2. luku muodostuu suurelta osin Latourin aiemman artikkelin (Latour 1990) pohjalle vaikka sisältääkin eräitä uusia kehelmiä ja lisäyksiä.
6. Kyse on oikeastaan ollut siitä, onko Latour tulkinnut "oikein" omalle työlleen tärkeää *Shapinin* ja *Schafferin* teoksen sisältöä.

Kirjallisuus

Michel Callon & Bruno Latour 1981, Unscrewing the big Leviathans: how do actors macrostructure reality? Teoksessa K. Knorr and A. Cocourel (toim.) *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an integration of micro and macro sociologies*. Routledge, London 1981, s. 277-303.

Michel Callon & Bruno Latour, Don't throw the baby out with the Bath school! A reply to Collins and Yearley. Teoksessa A. Pickering (toim.) *Science as Practice and Culture*. Chicago, University of Chicago Press 1992, s. 343-368.

Daryl Chubin, Collins's programme and the 'hardest possible case'. *Social Studies of Science* 12, 1982, 136-139.



H. M. Collins, Introduction: stages in the empirical programme of relativism. *Social Studies of Science* 11, 1981, 7.

H. M. Collins, H. M. Special relativism - the natural attitude. *Social Studies of Science* 12, 1982, 139-143.

Hugh Crawford, An Interview with Bruno Latour. *Configurations* 2, 1993, 247-268.

Gilles Deleuze & Félix Guattari *Mitä filosofia on?* Suom. Leevi Lehto. Gaudeamus, Helsinki 1993.

Nigel Gilbert & Michael Mulkay, Warranting scientific belief. *Social Studies of Science* 12, 1982, 383-408.

Peter Halfpenny, Talking of talking, writing on writing: some reflections on Gilbert and Mulkay's discourse analysis. *Social Studies of Science* 18, 1988, 169-182.

Peter Halfpenny, Reply to Potter and McKinlay. *Social Studies of Science* 19, 1989, 145-152.

Sakari Hänninen, *Valtiosta valtaan*. Tutkijaliitto, Jyväskylä 1986.

Markku Joutsenoja, *A Calling of Sociology. Early Talcott Parsons and the Construction of a Disciplinary Ship*. Acta Universitatis Lapponiensis 11. Lapin yliopistopaino, Rovaniemi 1996.

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (alunp. 1781). Kääntänyt Norman Kemp Smith. McMillan, London, 1928.

Paavo Kauppinen, *Suomen valtiosääntöjen aate- ja käsitehistoriallisesta taustasta*. Acta Universitatis Tamperensis ser A vol 337, Tampere 1992.

Karin Knorr-Cetina, Relativism - what now? *Social Studies of Science* 12, 1982, 133-136.

Thomas S. Kuhn, *Tieteellisten vallankumousten rakenne* (suom. K. Pietiläinen). Arthouse, Juva 1994.

Martin Kusch, *Tiedon kentät ja kerrostumat*. Pohjoinen, Oulu 1993.

Bruno Latour, *Science in Action*. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts 1987.

Bruno Latour, *The Pasteurization of France*. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts 1988.

Bruno Latour, Postmodern? No, simply amodern: steps towards an anthropology of Science. *Studies in the History and Philosophy of Science* 1, 1990, 145-71.

Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*. Transl. Catherine Porter. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 1993.

Bruno Latour, *Aramis, or the love of technology*. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts 1996.

Bruno Latour & Steven Woolgar, *Laboratory Life: The construction of scientific facts* (2. uusittu painos, 1. 1979). Princeton University Press, Princeton 1986.

Larry Laudan, Note on Collins's blend of relativism and empiricism. *Social Studies of Science* 12, 1982, 131-132.

Ilkka Niiniluoto, *Maaailma, minä ja kulttuuri*. Otava, Keuruu 1990.

Ilkka Niiniluoto, Antirealismin uudet vaatteet — eli Bruno Latour laboratorion ihmemaassa. Teoksessa Malmberg, T. & Mehtonen, L. (toim.) *Kanssakäymisiä: juhla kirja Veikko Pietilälle*. Tampereen yliopiston yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitoksen julkaisu 3, 1992, 45-53.

Dick Pels, Have We Never Been Modern? Towards a demontage of Latours modern constitution. *History of the Human Sciences* 3, 1995, 129-141.

Ilkka Pirttilä, *Me ja maailman mallit*. Joensuun yliopiston yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja 18, Joensuu 1993.

Karl Popper & John Eccles, *The Self and Its Brain* (1. painos 1977). Routledge, London 1995.

Jonathan Potter & Andy McKinlay, Discourse - philosophy - reflexivity: comment on Halfpenny. *Social Studies of Science* 19, 1989, 137-145.

Seppo Raiski, Latourian constructivism unfolded into epistemic history. *Science Studies* 1, 1991, 33-52.

Michel Serres & Bruno Latour, *Eclaircissements. Entretiens avec Bruno Latour*. Bourin, Paris 1992.

Michel Serres, *Luontosopimus* (suom. A. Virtanen ja J. Vähämäki). Vastapaino, Tampere 1994.

Steven Shapin & Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*. Princeton University Press, Princeton 1985.

Barbara Tuchanska, Book Review: Latours We Have Never Been Modern. *Philosophy of Science* 2, 1995, 350-351.

Timo Vuorio & Petteri Linnell, Ilkka Niiniluoto. Diplomaattinen realisti kahden kulttuurin rajalla. *Königsberg* 1, 1996, 104-127.

Peter Winch, *Yhteiskuntatieteet ja filosofia* (suom. I. Malinen). Gummerus, Jyväskylä 1979.

Steve Woolgar, Laboratory studies. A comment on the state of the art. *Social Studies of Science* 12, 1982, 481-498.

Markus Lång

Suomentajan jälkisanat teokseen
Joukko ja Valta

Väkivallan ruumiin- avaus

Ei ole mikään konsti sanoa:

”Minä olen huolissani.” Täytyy olla.

S. J. Lecin mukaan.

Tämän vuosisadan suuret villitykset natsismi ja psykoanalyysi antoivat Elias Canetille aiheen kirjaan *Joukko ja valta*. Syntyi laaja tutkielma vallan ja käskyn luonteesta. Canetti pyrkii asettamaan kansallissosialismin vaiheet oikeisiin yhteyksiinsä hakemalla vastaavuuksia hyvin monenlaisista kulttuureista. Kaikkialla ongelmaksi osoittautuu eloonjääjä: se joka käyttää toisia hyväkseen niin että itse jää viimeiseksi jäljelle. Canetti haluaa meidän miettivän, miten voisimme selvittää eloonjääjästä.

Elämäkerrallista taustaa

Elias Canetti (1905–94) kuvaa valtatutkimuksensa alkuhistoriaa seuraavasti. Sitaatti on peräisin hänen muistelmatrilogiansa keskimmäisestä osasta, ja tästä löytyy kaikki olennainen:

”Aloittaessani oli ihmeen kirkas, viileä aamu. – – avasin tuon kirjan, joka herätti minussa vastustusta heti ensimmäisestä sanasta lähtien ja herättää yhtä paljon vielä nytkin, 55 vuotta myöhemmin: Sigmund Freudin *Massenpsychologie und Ich-Analyse*.¹

Löysin siitä – – ensin lainauksia kirjailijoilta, jotka olivat käsitelleet samaa aihetta; näiden kirjoittaja oli useimmiten Gustave Le Bon.² Jo tapa jolla asiaa lähestyttiin ärsytti minua. Melkein kaikki nämä kirjailijat olivat sulkeneet itsensä joukon ulkopuolelle; joukko oli heille vieras tai he tuntuivat pelkäävän sitä, ja ryhtyessään sitä tutkimaan he viittilöivät: pysy kymmenen metrin päässä minusta! Joukko näytti olevan heille jotain pitaalista; se oli eräänlainen tauti, ja oli löydettävä sen oireet ja kuvattava ne. Heille oli ratkaisevaa, että he pysyivät selväpäisinä joutuessaan vastakkain tämän ilmiön kanssa, etteivät antaneet vietellä itseään, eivät hukkuneet joukkoon. – – Freud oli kokenut sotainnostuksen Wienissä lähes 60-vuotiaana kypsänä miehenä. Oli ymmärrettävää, että hän asettui torjumaan tällaista joukkoa, jonka minäkin olin lapsena tuntenut. Mutta yri-



tyksessään hänellä ei ollut käytettävissä minkäänlaisia hyödyllisiä tutkimusvälineitä. Hän oli koko ikänsä harrastanut sellaista, mikä tapahtui yksilössä, yksityisessä ihmisessä. Lääkärinä hän näki potilaita, jotka ilmaantuivat hänen luokseen yhä uudelleen pitkän käsittelyn aikana. Hänen elämänsä kului vastaanotto- ja työhuoneessa. – –

Olin tosin täysin vailla teoreettista kokemusta, mutta käytännössä tunsin joukon *sisältäpäin*. – – olin tietoinen siitä, miten *mielellään* ihminen uppoutuu joukkoon. Sitäkin olin ihmetellyt. – – Freudin tutkimuksesta puuttui mielestäni ennen kaikkea ilmiön *tunnustaminen*. Minusta se oli aivan yhtä alkuperäinen kuin *libido* ja nälkä. Ei ollut kysymys siitä, että sen olisi voinut hävittää maailmasta johtamalla sen tietynlaisista *libidon* konstellaatioista. – –

Osoittaakseni asian perustavaa luonnetta ja väisämättömyyttä puhuin siihen aikaan *joukkovietistä*, jonka asetin samanarvoisena sukuvietin rinnalle. – –

Tuohon ajanjaksoon, elokuun 1. päivästä 10. päivään 1925, sijoitan varsinaisen riippumattoman henkisen elämäni alkamisen. Freudia vastaan asettuminen oli alkuna sen kirjan tekemiselle, jonka julkaisin vasta 35 vuotta myöhemmin, vuonna 1960.”³

Canettin mainitsema kirja on nimeltään *Joukko ja valta*.⁴ Tätä 550-sivuista teosta voi pitää kirjailijan pääteoksena.

Se on käännetty lukuisille kielille, viimeksi tanskan ja suomen kielelle.

Joukko ja valta kuuluu sosiologian alaan. Joukkoilmiöt ovat sosiaalisia jo määritelmänsä nojalla, ja myös valta edellyttää vähintään kahta olentoa. Canetti ei kuitenkaan tyydy sosiologiseen näkökulmaan, vaan hän tukeutuu psykiatriaan, uskontotieteeseen, kansatieteeseen, historiaan ja etologiaan; ihmisten keskinäisten suhteiden lisäksi hän tarkastelee ihmisen ja muun luonnon suhdetta. Tämä laajentaa tutkimuksen alaa ja selitysvoimaa huomattavasti.⁵

Koska Canetti on myös kaunokirjailija – hän on julkaissut mm. kolme näytelmää ja romaanin – hänen kirjoitustyyliinsä eroaa monista muista tuntemistani filosofeista; esitystavaltaan hän on lähellä Michel Foucault’ta.⁶ Canetti ei luo filosofista järjestelmää eikä hän liihottele abstrakteissa sfääreissä: hän puhuu ihmisten kielellä ihmisten asioista ja osoittaa, millainen mieli löytyy näköjään mielettömien sattumusten takaa. Kaikki Canettin keskeiset käsitteet – esimerkiksi ota (“Kuolema, missä on sinun otasi?”), *eloonjääminen* (*überleben*) ja *muodonmuutos* (*Verwandlung*) – ovat lähtöisin arkikielestä eivätkä filosofian kielestä. Hänen mielenkiintonsa kohdistuu arkisiin asioihin, ja hän tutkii myyttejä, satuja ja sanontoja. Nämä ovat usein hyvin paljastavia, sillä niihin on tiivistynyt inhimillistä kokemusta ja ne paitsi ilmentävät menneiden polvien maailmankuvaa myös ohjaavat omia havaintojamme ja tulkintojamme (“Hän joutui vihollisen *käsiin*”, “Hän *hotkaisi* koko Puolan”).

Joukko ja valta liittyy luontevasti Canettin muuhun tuotantoon. Romaani *Sokeat* (1935) ja näytelmät *Häät* (1932) ja *Komedia itserakkaudesta* (1934) esittelevät samoja teemoja kuin *Joukko ja valta*: omistamista, valtaa, hulluutta ja yksilön ja joukon suhdetta. Taustana ovat Canettin elämänhistoria (kansallissosialismin nousu) ja hänen tutkimustyönsä. Kielensä ja tapahtumiensa osalta nämä teokset sijoittuvat ehtaan wieniläiseen ympäristöön. Kun Canetti joutui pakenemaan *Anschlussia* Lontooseen vuonna 1938, hän keskittyi kirjoittamaan *Joukkoa ja valtaa* ja luopui kaunokirjallisista töistä, lukuun ottamatta aforismeja (suomeksi valikoimat *Ihmisen alue* ja *Kellon salainen sydän*) ja näytelmää *Määräaika* (1952), joka käsittelee eloonjäämiskysymystä.

Varsinaista jatko-osaa Canetti ei *Joukolle ja vallalle* kirjoittanut, vaikka teoksessa sellaiseen viitataan. Jatkoosan ideoita lienee käytetty esseekokoelmassa *Das Gewissen der Worte* (1974). Muistelmatrilogiassaan Canetti palaa lapsuuteensa ja nuoruutensa Wieniin ja kuvaa, kuinka hänestä tuli *Joukon ja vallan* kirjoittaja. Trilogia päättyy äidin kuolemaan.

Aatehistoriallista taustaa

Tieteellisistä lähtökohdistaan Canetti ei juuri puhu. Hän lähtee liikkeelle todellisista ilmiöistä ja koettaa paljastaa erilaisten käytösmallien sisäistä logiikkaa. Hän käyttää runsaasti empiiristä aineistoa, ja metodisesti hän on Max Weberin huonetta ja sukua, mutta hänen tiedostamismenetelmänsä” on väkevä ja varsin omintakeinen. *Joukkoa ja valtaa* voi lukea aivan sellaisenaan, sillä Canetti esittää kaiken tarpeellisen: tapahtumat, tulkinnan, perustelut. Voi kuitenkin huomata, kuinka tekstin takaa löytyy seikkoja, joita ei varsinaisesti mainita. Jaksossa “Kansakunta ja historia” viitataan selvästi José Ortega y Gassetin teokseen *Massojen kapina*, mutta se pitää oivaltaa. Friedrich Nietzschen *Wille zur Macht* vilahtaa aivan ohimennen. Klassiset filosofit Immanuel Kant ja G. W. F. Hegel jäävät nimeä-

mättä joskaan eivät huomiotta. Edvard Westermarckin ideoita voi huomata luvussa ”Kuolleet eivät ole jääneet eloon”.

Myöskään Sigmund Freudin nimeä ei *Joukossa ja vallassa* mainita, vaikka teos on nimenomaan Freudin ajatusten kritiikkiä. (Englanninnokseen on tosin lisätty alaviite, joka perustuu esseeseen *Macht und Überleben*.) Asiantunteva lukija kyllä havaitsee tämän, mutta Canettin teksti toimii, vaikka ”perutekstejä” ei tuntisi.

Kaikkein suurinkin arvoitus vain vilahtaa taustalla: kansallissosialismin nousu ja uho. Canetti seurasi Saksan kehitystä – poliittisia murhia, inflaatiota, juutalaisvastaisuutta, natsien valtaantuloa – hyvin läheltä ja joutui lopulta pakenemaan Wienistä. Canetti on juutalainen ja eloonjääjä, ja tuntuu ymmärrettävältä, että eloonjäämiskysymys askaruttaa häntä. Vaikka asiaa ei missään mainita, *Joukko ja valta* pyrkii ymmärtämään tapahtumia, jotka johtivat toiseen maailmansotaan. Teos ei kuitenkaan sitoudu tiettyihin lähihistorian tapahtumiin, vaan se pyrkii löytämään yleisinhimillisiä lainalaisuuksia ja suhteuttamaan tapahtumat niihin. Vuosisatamme onnettomuudet hämmentävät meitä osin juuri siksi, että ne ovat niin lähellä, ja Canettin kaukaa hakemat selostukset – esimerkiksi mongolit ja Muhammad ibn Tugluq – auttavat asettamaan ne oikeaan yhteyteen. Ihmiset ovat aina olleet julmia: minuus tuntuu ohimenevästi ehjältä silloin kun toinen jauhautuu murskaksi. Tätä kestää niin kauan kuin pelkäämme omaa kuolemaamme ja koetamme sysätä sen toisten niskoille, osoittaa Canetti.

Erityisen tuomittavaa tuollainen toisten kuoleman hyväksikäyttö on politiikassa, kun luotetaan vastustajan kuolemaan. Canettin mukaan kansanedustuslaitos voi toimia vain jos kuolema suljetaan sen ulkopuolelle. Sitä paitsi vastustajien surmaaminen kääntyy tarkoitustaan vastaan, kun vastustaja saa marttyyrin (vrt. Horst Wessel) ja tappo vain tiivistää sen rivejä.

Radikaaleimmin Canetti uudistaa joukkotutkimusta siirtämällä huomion pois joukon johtajasta. Aikaisempi tutkimus Le Boniin ja Freudiin asti oli kiinnostunut siitä, kuinka johtaja hypnotisoi joukon noudattamaan käskyjään. Canetti osoittaa, että johtajat eivät ole välttämättömiä joukon muodostumiselle; löytyy monenlaisia johtajattomia joukkoja. Johtaja ei voi kääntää joukkoa sellaiseen suuntaan, johon joukko ei halua. Joukon jäsenille joukko on viimeinen pakopaikka, jossa voi vapautua käskyn odista, ja jos johtaja ei tätä ymmärrä, hän menettää asemansa hyvin nopeasti.

Tutkimuskohteesta

Joukon ja vallan aiheena on pohjimmiltaan aikamme dilemma, jota esimerkiksi Ilkka Niiniluoto on kuvannut näin:

”Moderni tiede ja tekniikka ovat antaneet ihmiskunnalle mahdollisuuden hävittää itsensä ydinsodan kautta. Vaikka tältä tuholta vältyttäisiinkin, jatkuvan taloudellisen kasvun ideologian siivittämä teollisuuden hillitsemätön kehitys uhkaa pilata ja saastuttaa maapallon elinkelvottomaksi ihmiselle ja muille eläinlajeille. Tekniikan haittavaikutusten säätely ja ekologisen katastrofin ehkäiseminen voi puolestaan synnyttää ihmisarvoa polkevia kontrollikoneistoja, jotka tekevät demokraattisen yhteiskuntajärjestelmän mahdottomaksi.”⁷

Emme voi torjua vastuuta ja kuvitella itseämme ajopuuksi. Tilanteen syy ja synty on meille itsellemmekin silti arvoitus, ja siihen Canetti teoksessaan keskittyy. Hän pitää

päänsä kylmänä, eivätkä historian kauheimmatkaan julmuudet häntä lannista. Hän tarttuu kuolemaa sarvista ja näyttää, millaisin asein kuolema meitä päivittäin uhkaa. Nuo aseet ovat pelottavia, koska me suostumme niitä pelkäämään ja haemme turvaa illuusioista. Näin ei välttämättä tarvitsisi olla, Canetti osoittaa; hänen kirjaansa voi pitää vastauksena Paavalin edellä mainittuun kuuluisaan kysymykseen: ”Kuolema, missä on sinun otasi? Tuonela, missä on sinun voittosi?” Tämä viittaussuhde on konkreettinen ja ilmeinen, vaikka Canetti ei sitä mainitsekaan (siksi suomenoksessa käytetään sanaa *ota*).

Canetti ei kuvaa vain menneisyyttä. Omalta vuosikymmeneltämme löytyy tapahtumia (mm. Jugoslavia, Ruanda), jotka noudattavat hänen esittämiään lainalaisuuksia suorastaan makaaberilla tavalla. Canettin voi myös sanoa ennustaneen sosialismin romahduksen jo vuonna 1960, kun hän esitteli, miten tärkeitä kasvukuvitelmat ihmisille ovat; kapitalismi voitti, koska se pystyy tarjoamaan tehoisampia kuvitelmia. Eri asia on, pääsevätkö kaikki tosiasiallisesti osalliseksi tuosta kasvusta.

Joukko ja valta on laaja teos, ja siinä käsitellään sosiaalisia ilmiöitä hyvin erilaisista näkökulmista. Voisi sanoa, että kaikki ihmiselämän ilmiöt hedelmöityksestä hautaan ovat mukana. Olen jakanut teoksen aihepiirit kahdeksaan luokkaan, mutta seuraava jaottelu on vain ehdotus ja teos voitaisiin nähdä toisinkin.

1. JOUKKOILMIÖT.

Aluksi kuvataan erilaisia joukkoja ja joukkoihin liittyviä ilmiöitä. Canettin tyylikeinona on voimakas eläytyminen kuvattuihin tapahtumiin: vähän väliä lukija temmataa milloin minkäkinlaisen joukon mukaan. Canetti esittää useita kontrastiivisia jaotteluja (avoin/suljettu, hidas/nopea, rytminen/ryytynyt joukko) ja sitten viisikohtaisen jaon, joka perustuu hallitsevaan tunnetilaan ja sulkee sisäänsä myös eläinlaumat: raivo-, pako-, kielto-, kääntymys- ja juhla-joukko. Joukot ovat suuria, mutta niiden ohella on pieniä ihmisryhmiä eli joukkueita (*Meute*). Nämä Canetti jakaa neljään luokkaan: metsästys-, sota-, suru- ja kasvujoukkue.

2. USKONNOLLISET ILMIÖT.

Uskonnot syntyvät joukkuetyyppien muuttuessa toisikseen. Joukkue haluaa pysyä koossa ja koettaa säilyttää kollektiivisen mielialan siirtämällä sitä tilanteen mukaan erilaiseen astiaan. Uskonnot jakaantuvat samoin kuin joukkueet: on metsästys-, sota-, suru- ja kasvu-uskontoja. Esimerkiksi kristinusko on suru-uskonto ja islam sotauskonto; vapaa markkinataloutta Canetti pitää kasvu-uskontona. Ehkäpä uskonnon tunnuspiirteeksi ei pitäisikään ottaa yliluonnollisia ilmiöitä vaan pelkästään se, ettei haluta kyseenalaistaa tiettyjä mieluisia illuusioita. Tarkastelutapa on reduktiivinen, eikä Canetti usko tuonpuoleiseen. Hän on hyvin lähellä Wilfred R. Bionia huomauttaessaan, että uskonnollinen joukkue (Bionilla ”messiaaninen ryhmä”) voi pysyä koossa vain jos onnistuu lykkäämään tavoitteensa tuonpuoleiseen; tavoitteen saavuttaminen johtaisi – paradoksaalista kyllä – joukon hajoamiseen.⁸ Uskontojen kannattaa asettaa tavoitteensa niin ettei niitä voida tämänpuoleisessa saavuttaa.

3. JOUKOT MIELISAIRAUKSISSA.

Tarkasteltaessa joukkokuvitelmien asemaa eri mielisairauksissa päädytään varsin kiehtoviin tuloksiin: skitsofreenikko koettaa kuvitellun joukon avulla vapautua käskyn odista; kasvuhaluiset joukot ovat paralyytikon puolella; juoppohullun harhat ovat joukoittaisia; paranoikkaa väijy-

vät vihamieliset joukkueet. Paranoia on leimallisesti vallan sairaus, ja kirja päättyy laajaan analyysiin leipzigilaisen tuomarin Daniel Schreberin muistelmista. Canettin terävimpiin huomioihin kuuluu se, kuinka hän asettaa rinnatuksin Daniel Schreberin ja Adolf Hitlerin. Kuinka maailmanhistoria olisikaan muuttunut, jos saksalaiset olisivat osanneet asettaa "Hermosairaana muistelmat" ja *Taisteluni* samaan yhteyteen! Joukoilla oli sekä Schreberille että Hitlerille tärkeä poliittinen ja psyykinen merkitys.

4. VÄKIVALTAIMIÖIDEN RUUMILLINEN PERUSTA.

Ihmisen ruumis ja kouriintuntuva todellisuus hyvin pitkälti määräävät ihmisen toimintaa, kehitystä ja ymmärrystä. Canetti on varsin kaukana niistä filosofeista, jotka liihottelevat aineettomissa ideamaailmoissa. Väkivallan perustana on ihmisen ravinnonhankinta. Heti kirjansa aluksi Canetti toteaa: "Ihminen ei pelkää mitään niin paljon kuin tuntematonta kosketusta." Mitä kosketuksesta saattaisi seurata? Ihminen tarttuu kädellään saaliiseen, repii sen rikki, vie suuhunsa, puree ja nielee. Saalis kulkee pitkän pimeän taipalen ruumiin sisässä ja saaliista imetään kaikki hyödyllinen ja sulatetaan omaan ruumiiseen, kunnes jäljelle jää vain jätettä ja pahaa hajua. Se poistetaan ruumiista häpeillen. "Saalis otetaan väkivalloin kiinni ja hotkitaan väkivalloin suihin", kirjoittaa Canetti ja jatkaa: "Kun väkivalta lakkaa hätäilemästä, se muuttuu vallaksi."

5. VALTA.

Valtaa eli mahtia on vaikea eritellä, koska se on moniulotteinen ilmiö ja eri ihmiset ja eri kielet käsittävät sen niin eri tavoin. Vallan ja väkivallan eroa voi havainnollistaa sillä, miten kissa leikkii pyydystämällään hiirellä. Kun kissa antaa hiiren juosta vähän matkaa, hiiri ei enää ole kissan väkivallan kohteena mutta se on yhä kissan vallassa. Kissa valvoo tilaa, jossa hiiri on, mutta suo hiirelle toivonpilkahduksen. Vallalle voidaankin antaa seuraavat määreet: tila, toivonpilkahdus, valvonta ja tuohalu. Näissä Canetti on mielestäni tavoittanut olennaisen. Väkivalta piilottelee aina vallan takana. Väkivaltias haluaa käyttää toisia joko ravinnokeeseen tai muutoin hyväkseen niin että hän itse jää viimeiseksi jäljelle. Kummassakin tapauksessa hän jää eloon toisten kuollessa. Valta merkitsee Canettille myös silkkaa pystyvyyttä ja kykenevyyttä, eräänlaista narsismia jota ihminen kokee voidessaan hallita maailmaa.

6. ELOONJÄÄMINEN.

Überleben eli eloonjääminen tois(t)en kuollessa on teoksen ydinkäsitteitä. Kun joku jää eloon toisen kuollessa, hän tuntee voittaneensa kuoleman; vainaja oli heikompi kuin hän, ja niinpä eloonjääjä on valtansa tunnossa. "Tappaminen on eloonjäämisen alkeellisin muoto. – Ihminen haluaa kaataa hänet [vihollisen] voidakseen tuntea, kuinka hän itse elää yhä ja toinen ei enää elä." Etelämerellä uskotaan, että tapetun miehen voima, *mana*, siirtyy tappajalle. Sodassa taasen on tärkeää, että vihollisten lisäksi kaatuu myös omia; pääasia on, että itse jäädään eloon mahdollisimman monien kuollessa. Kuolema on – ainakin näennäisesti – voitettu uhraamalla toiset kuolemalle; kyse voi toki olla joko fyysisestä tai sosiaalisesta kuolemasta. Toiset toimivat "kuolemanjohdattimena". Tämä illusorinen kuolemattomuus on Canettin mukaan ihmiskunnan polttavin ongelma.

7. KÄSKY.

Kuolema löytyy käskynkin takaa. Käsky on alun perin tappouhkaus: vahvempi eläin antaa heikommalle pakokäskyn,

ja heikomman on paettava henkensä edestä. Ihmisten kesken annetut käskyt ovat loitonneet melko kauas alkuperästään. Jos ihminen ei tottele saamaansa käskyä, ei käskijä välttämättä surmaa häntä. Lisäksi tottelemisesta pallokitaan: käskyyn yhdistetään ruokalupaus. Tilanne ei kuitenkaan ole ongelmaton, sillä käskyn *otaa* ei pidä jättää huomiotta. Kun ihminen tottelee saamaansa käskyä, käskyn ota jää häneen. Ihminen haluaa vapautua tuosta odasta – se on piikki hänen lihassaan. Kuinka vapautus on mahdollinen? Canetti esittää kolme vaihtoehtoa: joukkoon sulautumisen, psykoosin ja toisten käskemisen. Näistä viimeinen on meidän itse kunkin käytössä. Kun voimme käskää jotakuta toista samalla tavoin kuin meitä itseämme on käsketty, silloin vapaudumme odasta. Selkeimmin tämä näkyy lastenkasvatuksessa ja sotaväessä.

8. MUODONMUUTOS.

Wilhelm Dilthey nimitti hermeneutiikaksi sitä, miten ihminen etsii tekstistä merkkejä toisesta psyykestä ja pyrkii eläytymään toisen ihmisen sielunelämään. Hermeneutiikka varmastikin sisältyy siihen laajaan ilmiökenttään, jota Canetti kutsuu muodonmuutokseksi ja joka suunnilleen vastaa Freudin samastumista. (Canettin *Einverleibung* eli sula[ul]ttaminen, inkorporaatio vastannee Freudin kohteenvalintaa.) Muodonmuutos erottaa ihmisen eläimistä; ihmiset "ovat muodonmuutokselle kiittolisuudenvelassa kaikesta parhaimmastaan". Ihminen voi laittautua sekä toiseksi ihmiseksi että eläimeksi, kuten Canettin bushmanniesimerkit osoittavat. Myös suru-uskonnot syntyvät samastumisesta: ihminen on kehittynyt taitavaksi metsästäjäksi nimenomaan sen ansiosta, että hän pystyy asettumaan saaliin nahkoihin ja aavistamaan sen juonet; sitten hän surmaa saaliin ja syö sen, mutta samalla hän surmaa osan itseään; hän kokee myös saaliin piinan ja ahdistuksen, koska on eläytynyt sen asemaan; hän kokee ahdistusta ja syyllisyyttä; ahdistus purkautuu uskonnoksi, jonka keskuksenhenkilön – Tammuzin, Adoniksen, Kristuksen, husainin – olisi kaikista ihmisistä viimeiseksi pitänyt kuolla; kuoleva jumala ottaa pois maailman synnin. (Canetti päättyy siis erilaiseen tulkintaan kuin Freud *Toteemissa ja tabussa*.)

Canetti ja psykoanalyysi

Kuten heti alussa kävi selväksi, *Joukko ja valta* on psykoanalyysin kritiikkiä. Mitä Canetti tarkkaan ottaen kritisoi, ja kuinka psykoanalyysin tulisi hänen ajatuksiinsa suhtautua?

Ensiksikin kannattanee panna merkille, että Canetti tukeutuu varsin laajaan ja painavaan aineistoon. Kenenkään ei kannattane kieltää esitettyjä havainnoja eikä niiden todistusvoimaa. Canettin kokoamat havainnot auttavat varmasti myös psykoanalyttista tutkimusta. Hänen tulkintansa Schreberin paranoiasta ja homoseksuaalisuudesta on nähdäkseni oikeampi kuin Freudin, jonka mukaan paranoian perustana on homoseksuaalisuus.⁹ Toisaalla Canetti arvostelee Freudia siitä, että tämä viittaa "Hermosairaana muistelmiin" kovin pintapuolisesti ja tekee liian pitkälle meneviä johtopäätöksiä.¹⁰ Canettia puolestaan voisi moitita siitä, ettei hän suo seksuaalisuudelle oikeastaan mitään merkitystä. Toisaalta Canettia voisi pitää ego- eli itsesäilytysviettien suurena analytikkona siinä missä Freud oli seksuaaliviettien pauloissa.

Joka tapauksessa Canettin ja psykoanalyysin välillä valitsee hienoinen joskaan ei ylittämätön juopa niin kauan kuin Canettin esittämille havainnoille ei esitetä uskottavaa ja kattavaa psykoanalyttista selitystä. Uskoakseni sellai-

nen voidaan löytää. Sekä Freud että Canetti puhuvat eri yhteyksissä "valtameritunnelmasta", joka tarkoittaa yksilön sulautumista johonkin suurempaan: olemassaolon hätä (Martin Heideggerin *Sorge*) hellittää hetkeksi ja yksilön rajat katoavat. Joukkoon sulautuminen on yksi monista keinoista, joilla valtameritunnelmaa tavoitellaan; muita keinoja voi yhtä lailla löytää arkielämän piiristä. Kaikille niille on yhteistä, että niissä pyritään *muuntuneeseen tajunnan-tilaan*. Ihminen haluaa niin sanoaksemme paeta kovaa arkitodellisuutta; hän haluaa vapautua jatkuvasta varuillaan olosta ja tuntea olonsa huolettomaksi. Hyvin monenlaiset asiat voivat tarjota tuota huolettomuutta: joukkoon sulautuminen, uskonnollinen ja sukupuolinen hurmio, taide- teoksen uppoutuminen, päihteiden käyttö jne. Kaikkia näitä ilmiöitä on totuttu nimittämään hiukan alentuvasti todellisuudenpaaksi ja regressioksi. Regressiivisiä ilmiöitä on monenlaisia ja niiden vaikutusmekanismit vaihtelevat, mutta Canettin joukkovietti voidaan selvästi lukea niihin. Yksilön persoonallisuuden rakenne määrää, millaisin keinoin hänen kannattaa pakoa tavoitella.

Mistä regressiossa ja valtameritunnelmassa pohjimmiltaan on kyse? Selitystä voi etsiä Margaret S. Mahlerin ym. kuvailemasta *äitiyhteykskokemuksesta*: aivan pieni lapsi tuntee sanomattoman syvää turvallisuudentunnetta äitinsä rinnoilla (en aivan voi uskoa, että kyse olisi kohdussaoloajasta). Lapsi kyllä tajuaa olevansa erillinen olento, mutta toisen suuren olennon lämpö ja läheisyys tarjoavat turvallisuuden- ja hyvinolontunnetta, sanalla sanoen huolettomuutta, josta ei mielellään luopuisi. Aikuisena hän tiedostamattaan hakee samanlaisia tilanteita, joissa hän voi jättäytyä suuren hyväntahtoisen olennon – vaikkapa joukon – huomaan ja tuntea olonsa edes väliaikaisesti huolettomaksi.

YKSILÖPSYKOLOGIASTA.

Jos pitäisi mainita seikka, jonka osalta Canetti ei ylitä psykoanalyysia, niin olisi puuttuttava yksilön psykologiaan. Kuvatessaan esimerkiksi Schreberia, Hitleriä ja Muhammad ibn Tugluqia ei Canetti pyri selvittämään heidän paranoiansa syntyhistoriaa – miksi juuri näistä miehistä tuli sellaisia kuin tuli? Tässä Canetti kyllä kuvaa tapahtumat ja seuraukset, mutta syyt jäävät avoimeksi. Hän mainitsee, että eri ihmiset suhtautuvat joukkoon eri tavoin, mutta mihin erot perustuvat? Miksi Nietzsche suhtautui joukkoon niin kopeasti? Minkälaiset ihmiset valikoituvat mukaan skoptsien salaseuraan? Joukko on emergentti ilmiö suhteessa yksilöihin, ja tämä emergenssi kaipaasi lähempää huomiota kuin pelkkä sosiologinen näkökulma tarjoaa. Freudin *Massenpsychologie* on heikkouksineenkin huomion arvoinen.

KUOLEMANVIETISTÄ.

Freudin spekulatiivinen kuolemanviettiteoria¹¹ osoittautuu Canettin huomioitten valossa kyseenalaiseksi. Freud uskoi, että elämänvietin ohella eliöissä täytyy olla myös kuolemanvietti; tähän häntä ohjasi romantiikanajan filosofia, jonka mukaan jokaisella vietillä on vastavoima. Freud oletti, että tuho ja aggressio ovat kuolemanvietin (eli *thanatoksen*, kuten muut ovat sitä kutsuneet) aikaansaannosta. Canetti esittää uskottavamman selitysmallin: ihmiset tuottavat tuhoa, koska he koettavat paniikinomaisesti paeta kuolemaa ja talloa toisia surman suuhun. Aggressio on niin muodoin merkki elämänvimmasta, ei suinkaan kuolemanvietistä.

SOSIOBIOLOGIASTA.

Ensi silmäyksellä Canetti näyttäisi edustavan ns. sosiobiologista tutkimusta.¹² Tämän suuntauksen mukaan bio-



logiset ja geneettiset seikat määräävät käytöstämme paljon voimakkaammin kuin yleensä uskotaan; jos lastenhoito tuntuu miehestä hankalalta, se johtuu kuulemma siitä, että lastenhoito on miehen luonnon vastaista. Sodan ja "turpaanvedot" kuuluvat kiinteästi ihmisluontoon, eikä niistä siksi päästä eroon. Canettikin tuntee edustavan sosiobiologiaa esitellessään ihmisen metsästäjänluontoa, apinain sormiharjoituksia ja ihmiskäden itseiselämää ja kehityshistoriaa. Hän kuitenkin lähtee siitä, että ihminen pystyy tiedostamaan ja hillitsemään viettimyksiään ja että ne ovat paljolti oppimisen ja matkimisen tulosta; ihmisyys muodostuu tästä. Sosiobiologiassa tuntuu olevan kyse vastuun pakoilusta (sekin perin inhimillistä). Sodan ja "turpaanvedot" eivät ole geneettisesti määrättyjä, väistämättömiä käyttäytymismalleja, vaan ne nousevat ihmisen kulttuuriympäristöstä ja -evoluutiosta. On selvää, että olemme käytöksestämme vastuussa.

Uusi näkemys katharsiksesta

Tässä yhteydessä ajankohtaisia ovat sellaiset taiteenlajit, jotka perustuvat joukkoilmiöihin: näyttämö- ja säveltaide. Canetti kuvailee lähinnä yleisön olemusta, mutta hän huomauttaa myös, että sinfoniaorkesteri toimii *joukkokiteenä*; kapellimestarista löytyy kiinnostava analyysi. Canettin mukaan kapellimestari on vallan havainnollisin ruumiillistuma. Hän tuntee kannattavan hieman samanlaista käsitystä kuin Witold Gombrowicz, jonka mukaan yhteiskunnan yläluokka muokkaa taiteesta oman peilikuvansa; näin ollen yläluokan edustajat tulevat konserttiin ihaillemaan valankäyttöä, jota he itse arkielämässä harjoittavat. Sinfonia-konserttia tarkastellaan rituaalina, mutta näkökulma on uusi. "– ihmiset ovat pitäneet kapellimestarin loitintamaa musiikkia pääasiana, ja on tuntunut selvältä, että väki menee konserttiin kuulemaan sinfonioita." Sosiologinen tarkastelutapa vihjaa, että musiikin laadulla ei olisi väliä, mutta aivan näin pelkistettyä käsitystä Canetti ei kannata. Hyvä musiikki ja hyvä esitys muokkaa yleisöstä tii- viimmän joukon kuin huono. Keskeisintä on, että yleisö voi kokea yhteenkuuluvuutta.



“Hyvin harvoin katsojat lähtevät teatterista ennen kapaleen loppua; vaikka he olisivat pettyneitä, he sinnittelevät loppuun saakka; sehän merkitsee, että he pysyvät niin kauan koossa.”

Katharsista selvitetessä on keskitytty taideteoksen muotopiirteisiin ja siihen, miten ne vaikuttavat ihannekatsojaan. Näin teki jo Aristoteles: “Herättämällä pelkoa ja sääliä se [tragedia] tervehdyttää nämä tunteet.”¹³ Tarkastelussa on kuitenkin jäänyt syrjään se, että varsinkin antiikin aikoina katharsis on koettu yleisön kesken. Yleisön ympäröimänä yksilö voi todellakin irrottautua itsestään ja “jättää odat kasaksi kellariin”. Canetti ei katharsista käsittele, mutta hänen joukkohuomiensa tukevat uudenlaista katharsis-tulkintaa, jollaista koetan seuraavaksi hahmotella.

Yksilö kokee katharsiksen joukon keskellä suuren teoksen ja suurten henkilöiden edessä. Tällöin hän pystyy mahdollisimman kokonaisvaltaisesti astumaan teoksen sisään ja kokemaan sen lait ja ahdistuksen; järkytykset leviävät nopeasti joukon keskellä ja ihmisten reaktiot vahvistavat toisiaan. Katsoja jää eloon suuren traagisen sankarin kuollessa, ja tällöin oma elämä on kuin odottamaton kallisarvoinen lahja. Ja kun yleisö osoittaa suosiotaan näytöksen päätyttyä, myös “kuolleet” esiintyjät virkoavat; on kuin yleisö pystyisi herättämään vainajat eloon. (En tiedä, aplodeerattiinko antiikissa.)

Katharsiksessa on siis kyse monimuotoisesta *kuolemanpelon työstämisestä*. Ihmiset käsittelevät kuoleman uhkaa leikinomaisella ja epäilemättä hyvin jalostavalla tavalla. Yhdessäolo tarjoaa siihen turvalliset edellytykset. Ahdistus siroaa joukkoon, eikä otaa siksi muodostu. Kun kansa voi käsitellä kuolemanpelkoa omalla maaperällään, sen ei tarvitse sysätä kuolemaa toisten kansojen niskoille. Rauhanrakkaus ja tragediat kulkevat käsi kädessä, kuten Euroopan historia osoittaa.

Kansakuntien joukkosymboleja

Canetti pyrkii selittämään kansakuntien eroja tutkimalla kansojen joukkosymboleja. Häntä kiinnostaa ennen kaikkea se, miten ihmiset näkevät itsensä kansakunnan jäsenenä.

Hän toteaa, että kansallisuusideologiat muistuttavat uskontoja ja rupeavat vaikuttamaan erityisesti sota-aikana. Hän analysoi hyvin tarkkanäköisesti muutamia keskieurooppalaisia kansoja, mm. englantilaisia, saksalaisia ja sveitsiläisiä.

Ehkäpä olisi lopuksi kiinnostavaa tarkastella muitakin kansakuntia – sellaisia jotka syystä tai toisesta ovat erityisen lähellä meitä suomalaisia.

SUOMALAISET.

Suomalaisten joukkohistoria on varsin omaleimainen, ja sitä kannattaa tarkastella lähemmin. Siten saamme tietoa kansallisesta joukkosymbolista, joka *ehkäisee* avoimen joukon syntymistä.

Kannattanee aluksi katsoa suomalaisten historiaa joukon näkökulmasta. Menneisyydestä löytyy kyllä paljon joukkokokemuksia – sotia, herätysliikkeitä, suur- ja yleislakko –, mutta ne ovat voittopuolisesti liittyneet tuskallisiin ja kielteisiin tapahtumiin. Kansalaissodassa maa jakaantui kahtia ja veli nousi veljeä vastaan seurauksin, jotka katkeroittivat suomalaisten elämää vuosikymmenten ajan. Talvisota kokosi suomalaiset joukoksi kaikkein suurisuuntaisimmalla ja konkreettisimmalla tavalla, mutta sota ei ollut herkkua eikä suomalaisista muodostunut todella aitoa joukkoa: tunnettu romaani kuvaa, miten miehet hammasta purren asettuivat yhtenä rintamana puolustautumaan. Ankarat elinolot ovat tehneet suomalaisista *yksilöitä*. Vihollisotilaita kaatui talvisodassa paljon enemmän kuin suomalaisia, ja koska suomalainen on oppinut arvostamaan elämää – vaikeissa oloissa jokainen käsipari on tarpeen – tapahtumat tuntuivat siltä kuin suomalaisten joukossa olisi aivan erityislaatuista tuhovoimaa. “– – arojen poikia makasi ruskeina myttyinä pitkin peltoja, paljon.”¹⁴

Suomalainen on suhtautunut joukkoilmiöihin kielteisesti; sanotaan että joukossa tyhmyys tiivistyy. Suomalainen on pelännyt joukkoa, koska joukon jatkona hänen yksilöllisyytensä vaarantuu ja uhkaa kadota. Joukko näyttäytyy uhkaavana ja kaikkinielevänä. Suomalainen *hukkuu* joukkoon.

Siksi voidaan sanoa, että suomalaisten joukkosymboli on *suo*. Joskus on epäilty, että maan nimi johtuisi *suo*-sanasta, mutta se ei pitäne paikkaansa; pelkkä epäilyskin tuntuu silti merkitsevältä.

Suomalaisen elämä oli pitkään taistelua suon kanssa: suo oli hävitettävä, halla nousi suosta, suo eksytti ja upotti. Alussa oli vain suo, kuokka ja suomalainen. Sitten suon ominaispiirteet ovat siirtyneet mielikuviin, joita hänellä on joukosta ja suomalaisuudesta.

Suomalainen haluaa syödä, juoda, rakastaa ja olla rauhassa. Toisten suomalaisten läsnäolo on merkinnyt valvontaa ja paheksumista. Erityisesti juominen ja humaltuminen ovat tulleet korvaamaan joukkoelämyksiä, sillä molemmissa – joukossa ja humalassa – on pohjimmiltaan kysymys samasta asiasta, alkuyhteykskokemuksen tavoittelemisesta.

Tilanne on kuitenkin muuttumassa. Joukko on kaikessa hiljaisuudessa menettänyt pelottavia piirteitään. Kun maa voitti jääkiekon maailmanmestaruuden, joukko murtautui spontaanisti kaupunkien kaduille. Kansa on tahtonut liittyä toisten kansojen joukkoon. Suomalaisten joukkotalous lienee siirtymässä mannermaisempaan suuntaan, eikä tämän kehityksen tuloksia voi edeltäkään nähdä.

RUOTSALAISET.

Suomalaisten ja ruotsalaisten välinen ero näkyy parhaiten kansallispäivästä: suomalaiset juhlivat itsenäisyyttä alkutalvella, jolloin on kylmää ja synkkää. He kokoontuvat tele-

visiovastaanottimien ääreen katsomaan, kuinka valtakunnan suurmiehet ja -naiset ahtautuvat presidentin linnaan. Tungoksessa tanssiva väkijoukko on suomalaisen suon konkreettisin ilmentymä; tavallinen kansalainen tuntisi hukkuvansa tuohon joukkoon. Sen sijaan ruotsalaisten kansallispäivä sijoittuu alkukesään, kasvun ja kukoistuksen aikaan. Silloin ruotsalaiset juhlivat ulkoilmassa maataan ja kuningastaan.

Ruotsin kansa on aina tavoitellut *kasvua* – olkoonpa pinta-alan, hyvinvoinnin, sivistyksen tahi väkiluvun kasvua. Kasvua on tavoiteltu monin keinoin, ja tavoiteltu kasvu on riippunut Ruotsin kuninkaasta voimakkaammin kuin ruotsalaiset itse ovat aina oivaltaneet. Niinpä *kuningas* on ruotsalaisten kansallinen joukkosymboli.

Nykyään ruotsalaisten kasvutahto on kohdistunut väkiluvun kasvattamiseen. Heidän esimerkkinään on kuningasperhe; tuo perhe on kasvanut, ja kuninkaan puoliso on ulkomaalainen. Ruotsin kuningasperhe on toiminut esikuvana ruotsalaisten humanille siirtolaispolitiikalle: jokainen koditon tulija kasvattakoon Ruotsin kansaa samanvertaisena toisten kanssa.

Ruotsin nykyinen kuningas on suosittu ja kansanomai- nen. Jokainen ruotsalainen voi yhtä lailla tuntea, että kuningas rakastaa häntä. Näin ruotsalaiset voivat samastua toisiinsa, ja kuninkaan rakkaus omalta osaltaan vahvistaa Ruotsin kansallista yhtenäisyyttä.

VIROLAISSET.

Virolaisten joukkosymboli on *kuoro*. Viron kansa on pieni, ja sen voisi ajatella kokoontuvan suureksi kuoroksi; näin on joskus melkein tapahtunutkin. Virolainen näkee itsensä kuoron jäsenenä: ihmiset seisovat suurena tiiviinä joukko- na, siinä on koko kansa, päitä vierä, ja kaikki laulavat ihmeen ihania lauluja isänmaan ylistykseksi.

Hyvin suuren kuoron ääni muistuttaa meren huoutaa; virolainen tietää, että molemmat ovat kaikuneet jo kauan sitten: virolaisten kuoro ja laineiden laulu. Nuo äänet niin sanoaksemme kaikuvat halki vuosisatojen ja lupaavat kansalle pysyvyyttä. Pelon ja vainon aikana virolainen on hakenut turvaa kuorosta. Kun virolaisia kyydittiin Siperiaan, heistä tuntui kuin heidän kuoroaan olisi koetettu lyödä pirstaksi.

Koko kuoro seisoo yhdessä ja katsoo kuoronjohtajaa. Johtaja ei ole hankkinut asemaansa väkivalloin; hän ei ole tap- panut ketään eikä edes raivannut ketään tieltään. Hänen johtajuutensa ei perustu väkivaltaan vaan rakkauteen: hän rakastaa isänmaata erityisen syvästi ja pystyy ilmaisemaan tuon rakkauden niin että myös muut tuntevat sen omakseen ja tahtovat yhtyä lauluun.

Voisi sanoa, että virolaiset muodostavat musiikin valta- kunnan hoviväen. Ei yksikään toinen sivistyskansa ole saa- vuttanut näin kouriintuntuvaa ja kattavaa tiiviyyttä. Ei yksikään toinen sivistyskansa ole päässyt näin lähelle taivas- ta.

Viitteet

1. Freud 1940.
2. Le Bon 1912.
3. Canetti 1985: 154–156. Suomennosta muutettu.
4. Canetti 1998. — Haluan käyttää tilaisuutta hyväkseni ja kiit- tää ensinnäkin Suomen Kulttuurirahastoa, joka myönsi apura- haan *Joukon ja vallan* suomentamiseen. Samalla kiitän niitä, jotka lukivat käännöskäsikirjoitusta sen eri vaiheissa ja huoma- mautuksin ja neuvoin ohjasivat kääntäjää. Fil. tri Jussi Kotka-

virta luki koko käsikirjoituksen; fil. tri Vesa Ruuska, fil. kand. Tapio Tamminen ja fil. kand. Mika Vepsäläinen lukivat kää- nnöksen internet-versiota. Ilman heidän apuaan olisi moni liitos natissut ja moni sauma hölskynyt.

5. Canettin luonnekuvakokoelma *Avainkorva* (Canetti 1994) on eräänlainen kaunokirjallinen jälkilause *Joukkoon ja valtaan*. Kokoelmasta löytyy *Joukon ja vallan* henkilöitä ja aiheita: esimerkiksi Jumalanöykkäri on Peter Cartwright ja Juonihaa- vi on paranoioikko. Joissakin luonnekuvissa näkyy Canettin aika- laisia: Riippumaton on Bertolt Brecht ja Kapellivihtori on Her- mann Scherchen. Säikky voisi olla Henri Bergsonin (1994: 45) kuvaama ujo ihminen tai vaikkapa joku abstrakti muotifilosofi, joka ei millään tahtois joutua kosketuksiin todellisuuden kans- sa.
6. Canettin ja Foucault'n tärkein ero koskee heidän kielenkäyt- töään. Foucault'n kieli on raskaahkoa ja synteettistä: hän pyrkii sanomaan asian mahdollisimman perusteellisesti yhdessä virk- keessä. Canettin kieli on kerkeää ja analyttistä: virkkeet ovat lyhyitä ja teksti etenee omalla painollaan. Canetti on saksan kielen käyttäjänä ukko Lutherin ja Sigmund Freudin tasoa. (Mainittakoon, että saksa ei ole hänen äidinkieltään.)
7. Niiniluoto 1984: 334. Ks. myös Hautamäki 1988, McClelland 1989 ja Hämäläinen 1996.
8. Bion 1979: 120.
9. Freud 1943.
10. Canetti 1974: 35.
11. Freud 1993: 94–.
12. Ilkka Niiniluoto (1984: 157–171) arvostelee sosiobiologiaa deter- minismistä ja reduktionismista.
13. Aristoteles 1977: 23. — C. Fred Alford (1992) tarkastelee antiikin tragedioita psykoanalyttisesta näkökulmasta.
14. Tuuri 1984: 59.

Kirjallisuus

- Alford, C. Fred 1992: *The Psychoanalytic Theory of Greek Tragedy*. Yale University Press, New Haven.
- Aristoteles 1977: *Runousoppi*. Suomentanut Pentti Saarikoski. Otava, Helsinki. [N. 335–322 eKr.]
- Bergson, Henri 1994: *Nauru. Tutkimus komiikan merkityksestä*. Suomentaneet Sanna Isto ja Marko Pasanen. Loki-Kirjat, Hel- sinki. [*Le Rire. Essai sur la signification du comique*, 1900.]
- Bion, Wilfred R. 1979: *Kokemuksia ryhmästä. Ryhmädynamiikka psykoanalyysin näkökulmasta*. Suomentanut Liisa Syrjälä. Wei- lin+Cöös, Espoo. [*Experiences in Groups*, 1961.]
- Canetti, Elias 1974: *Das Gewissen der Worte*. Hanser, München.
- Canetti, Elias 1985: *Soihtu korvassa*. Suomentanut Kyllikki Villa. Tammi, Helsinki. [*Die Fackel im Ohr*, 1980.]
- Canetti, Elias 1994: *Avainkorva. Viisikymmentä luonnetta*. Suomen- nos [Markus Lång ja] Jari Tammi. Pikku-idis, Helsinki. [*Der Ohren- zeuge*, 1974.]
- Canetti, Elias 1998: *Joukko ja valta*. Suomentanut Markus Lång. Loki-Kirjat, Helsinki. [*Masse und Macht*, 1960.]
- Freud, Sigmund 1940: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. [1921.] — *Gesammelte Werke XIII*, s. 71–161. Imago, London.
- Freud, Sigmund 1943: *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia Paranoides)*. [1911.] — *Gesammelte Werke VIII*, s. 239–320. Imago, London.
- Freud, Sigmund 1993: *Johdatus narsismiin ja muita esseitä*. Suomen- tanut Mirja Rutanen. Love, Helsinki.
- Hautamäki, Soili 1988: *Ydintrauma. Ihminen Hiroshiman jälkeen*. Pohjoinen, Oulu.
- Hämäläinen, Martti 1996: *Eros, väkivalta ja uskonto*. Atena, Jyväskylä.
- Le Bon, Gustave 1912: *Joukkosielu*. Otava, Helsinki. [*Psychologie des foules*, 1895.]
- McClelland, John S. 1989: *The Crowd and the Mob: From Plato to Canetti*. Unwin, London.
- Niiniluoto, Ilkka 1984: *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus. Filoso- fisia esseitä tiedosta ja sen arvosta*. Otava, Helsinki.
- Tuuri, Antti 1989: *Talvisota. Kertomus*. Otava, Helsinki.

Raimo Silkelä

Miksi kokemusten tunne merkitysten tutkiminen on vaikeaa?

TUNTEI- DEN FILOSOFI- FINEN ONGELMA

Tutkimusaineisto on koottu Savonlinnan opettajankoulutuslaitoksen luokanopettajankoulutusohjelman opiskelijoilta viiden haastattelukierroksen aikana vuosina 1993–96. Puoli-strukturoiduihin teemahaastatteluihin osallistui eri teemahaastattelukierroksilla 8–18 opiskelijaa. Opiskelijat poimivat tutkimusperiodin aikana omista teemahaastatteluteksteistään yhteensä 190 persoonallisesti merkittävää oppimiskokemusta, joista myönteisiä kokemuksia oli 164 ja kielteisiä kokemuksia 26.

Lauri Rauhalan fenomenologisen lähestymistavan mukaan merkityksen ongelmana tarkoitetaan laajassa mielessä tajunnan intentionaalisuuteen liittyvää problematiikkaa.¹ Ihminen on olento, jolle merkityksellisyys on kaikkein tärkeintä. Ihminen suuntautuu ja on spontaanisti intentionaalinen ja pyrkii löytämään ja luomaan merkitystä elämälleen. Intentionaalisuus liittyy kaikkiin psyykkisiin tiedostamisakteihin ja tiedostamistoimintoihin. Subjektii-visen maailmankuvan tietty merkitys on aina jonkin ilmiön, objektin tai asian mieli jollekin jossakin tilanteessa.² Myös kokemusten tunne merkitykset konstituoituvat ihmisen tajunnassa ja ne saavat merkitsevän olemassaolonsa tajunnan intentionaalisissa akteissa.

Artikkelin aluksi etsin vastausta kysymykseen mitä tunteet ja emootiot ovat. Sen jälkeen tarkastelen lyhyesti, mitä tunteisiin liittyvä intentionaalisuus on. Lisäksi pohdin, miksi kokemusten tunne merkitysten tutkiminen on vaikeaa ja ongelmallista. Artikkelissa on mukana opiskelijoiden käsityksiä tunnekokemusten merkityksestä heidän merkittävässä oppimiskokemuksissaan.

Mitä tunteet ja emootiot ovat?

Tunteet ovat osa ihmisen eksistenssiä.³ Ihmiselämään ja ihmisten kokemuksiin sisältyy laaja elämysten ja tunteiden sävyjen kirjo. Tunne vivahteet välittävät erilaisia tunne merkityk-

*Tekeillä olevassa väitöskirja-
tutkimuksessani tutkin sitä, mitä
luokanopettajaksi opiskelevien
persoonallisesti merkittävät op-
pimiskokemukset ovat ja mikä on
niiden merkitys. Tutkimusongelmat
ovat seuraavat: 1. Mitä luokanopet-
tajaksi opiskelevien persoonallisesti
merkittävät oppimiskokemukset
ovat? 2. Mikä on
merkittävien oppimiskokemusten merkitys? 3. Millaisia ovat
merkittävien oppimiskokemusten tunne merkitykset?
4. Millaisia ovat merkittävien oppimiskokemusten
elämäkerralliset taustayhteydet?*

siä. Ilman tunteita ihmisen sisäinen maailma olisi tyhjä ja merkityksetön. Rauhalan mukaan tunteiden, esimerkiksi rakkaus, myötätunto, kunnioitus ja monet arvokokemukset, puuttuminen subjektiivisesta maailmankuvasta ja korvautuminen pelkällä tiedolla mekanisoisi ihmisen robotiksi.⁴

Ihmisen tunteiden ymmärtäminen edellyttää kokonaisvaltaista tarkastelunäkökulmaa, jossa otetaan huomioon ihmisen tajunnallisuus, kehollisuus ja situationaalisuus. Tunteet ovat osa ihmisen kokemusmaailmaa ('ihmisen subjektiivisten elämysten muodostamaa sisäistä todellisuutta') ja persoonallisuutta ('ihmisen ainutkertaisten ominaisuuksien järjestelmää, johon kuuluvat yksilölle luonteenomaiset psyykkiset, fyysiset, sosiaaliset kokemisen tavat, ja yksilön suhde häneen itseensä ja ympäristöönsä').

Kari E. Turunen kutsuu "emotiologiseksi koordinaatistoksi" tai "tunneavaruudeksi" osaa siitä sisäisestä avaruudesta, joka rakentaa ihmisen kokemusmaailmaan ja sielunelämän.⁵ Tämä koordinaatisto pyrkii Turunen mukaan kuvaamaan niitä tärkeimpiä tunteita, emootioita tai affekteja (lat. affectus; suom. = 'se, mihin on vaikutettu' > '(psyykinen) vaikutus' > 'tunne, jonka vallassa joku on'), joissa ihmiset elävät ja joiden kautta he liittyvät maailmaan. Ilmeisesti Turunen tarkoittaa emotionaalisella koordinaatistolla jonkinlaista merkkijärjestelmää, joka edustaa tärkeimpiä tunteita ja johon sijoittuvat tietyt "emotiologiset koordinaattiarvot".

Tunteet voivat olla havaittavia tai huomaamattomia, voimakkaita tai hiljaisia, vivahteikkaita tai yhtenäisiä. Tunteet tekevät elämän merkitykselliseksi. Tunteiden kautta koetut asiat inhimillisessä mielessä

merkitsevät jotakin. Tunteissa elävät menneet kokemuksemme, persoonallisuutemme, intentionimme, tietomme, arvostuksemme ja maailmankuvamme.⁶

“Opiskelu- ja oppimiskokemukset ovat olleet tunnesisällöltään jotenkin sykähdyttäviä minulle ja siksi merkittäviä. Huomaan valinneeni merkittäviksi tapauksiksi ääriesimerkkejä kokemus on ollut äärimmäisen positiivinen tai negatiivinen. Merkittävät oppimiskokemukset ovat tilanteita, jotka ovat herättäneet ajatuksia, ehkä myöhemmin muuttaneetkin asenteita tai suhtautumista tiettyihin asioihin eli kokemus tai tunne on ollut jollain tavalla niin voimakas, että ihmisen käyttäytyminen on muuttunut.” (Mari)

Elämäkokemustemme rikkaus tulee usein esiin juuri kokemustemme tunnesävyissä ja niiden tuottamassa tyydytyksessä. Jos ihminen haluaa tietää vastauksen kysymykseen “Kuka minä olen?”, niin hänen täytyy tiedostaa mitä hänen tunteensa ovat ja mitä ne hänelle merkitsevät.

Emotionaaliset merkitystihentymät ovat tunnemerkitysten välisiä sisällöllisiä yhteyksiä, merkityssuhteita ja merkitysverkostoja. Wittgensteinin perheyhtäläisyyden ajatuksen valossa tunteet voidaan ymmärtää perheinä, joihin kuuluu erilaisia emootioita eroineen ja yhtäläisyyksineen. Tunteet varioivat ja niitä pitää koossa perheyhtäläisyyksien monisäikeinen ja moniulotteinen verkosto.⁷ Tunteet ovat merkityssuhteita. Tunnekokemusten merkityssuhteiden kirjava mosaiikki on jatkuvassa toiseksi muuntumisen tilassa, mutta se ei ole kuitenkaan kaaos, vaan normaalisti suhteellisen ehyt mielellinen järjestelmä.

Merkitys on prosessi. Emme voi astua kahta kertaa samaan merkitysten virtaan. Merkitystä ei voida lopullisesti avata tai ymmärtää, niin että merkitys olisi täysin, objektiivisesti ymmärretty. Voimme lähestyä jonkin kokemuksen merkitystä saamatta sitä kuitenkaan koskaan täysin haltuumme. Voimme kuitenkin oppia ymmärtämään merkityksiä. Tällainen ymmärtäminen tarkoittaa hermeneuttista oppimista.

Kaikki tietämisemme perustuu ymmärtämiseen, joka syntyy tulkitsemisesta, jonka perusteella tiedämme.⁸ Merkitykset kuuluvat psyykkiseen maailmaan; niitä ei kuulla tai nähdä, vaan ne ymmärretään. Persoonallisesti merkittävien oppimiskokemusten tulkinta on kokemusten päällekkäisten merkitystasojen purkamista ja oppimistapahtuman yleisen intention tutkimista.

Merkittävän oppimiskokemuksen ekstensionaalinen merkitys koostuu kaikista niistä ominaisuuksista, jotka muodostavat kyseisen kokemuksen. Intensionaalinen merkitys koostuu niistä ominaisuuksista, joiden perusteella käsite (‘kokemuksen merkitys’, ‘mielessä oleva kokemussisältö’) määritellään. Merkittävän oppimiskokemuksen ensisijainen merkitys on jotain jota teksti tai puheilmaisuus merkitsee “suoranaisesti”, konventionaalisesti. Toissijainen merkitys on jotakin, johon merkittävä oppimiskokemus viittaa epäsuorasti tai johon vihjataan tekstissä tai puheilmauksessa.⁹

Merkittäviä oppimiskokemuksia voidaan dekodata uudelleen ajatuksiksi ja tunteiksi, jolloin voidaan löytää kokemuksen denotaation (‘perusmerkityksen’) liittyviä uusia konnotaatioita (‘sivu- ja miellemerkityksiä’). Voidaan myös ymmärtää niin, että denotaatiot ovat se, mitä varsinaisesti on tapahtunut ja konnotaatiot se, mitä tapahtunut merkitsee asianosaisille. Se mikä on kokemuksen denotatiivinen merkitys on usein tulkintakysymys, mutta vielä enemmän sitä on se, mikä on kokemuksen konnotatiivinen merkitys.

Rationaalisten ja emotionaalisten merkitysten ero on se,

että rationaaliset merkitykset voidaan tietyissä väljissä rajoissa määritellä, mutta emotionaalisten merkitysten määrittely voi olla vain viitteellistä.¹⁰ Merkittävien oppimiskokemusten merkitykset ovat rationaalisten ja emotionaalisten merkitysten sekoituksia. Siksi niiden merkitystä voi kutsua vaikutelmiksi tai vaikutelmamerkityksiksi.

Persoonallisesti merkittävät oppimiskokemukset ovat toistumattomia ja ainutkertaisia. Arvokkailla ja merkityksellisillä kokemuksilla on muutakin kuin hetkellistä arvoa. Niistä tulee persoonallisuutemme rakenteita. Persoonallisesti merkittävät kokemukset muokkaavat tajuntaamme ja jättävät siihen jäljen, merkin, niin että suhteemme todellisuuteen muuttuu enemmän tai vähemmän pysyvästi.

Tajunnan intentionaalisuus

Lauri Rauhalan fenomenologisen lähestymistavan¹¹ mukaan kokemukset ovat osa ihmisen tajunnassa (‘mielessä’, ‘psyykessä’) ilmeneviä mielellisiä edustuksia eli merkityssuhteita. Merkityssuhteet syntyvät tajunnan mielenantoprosesseissa suhteessa johonkin objektiin. Merkityssuhteessa ymmärrämme jonkin objektin tai asian-tilan joksikin tai jonkinlaiseksi.¹²

Puhutun kielen avulla ilmaistujen kokemuksiin liittyvien merkityssuhteiden ohella, merkityssuhteita ovat myös kokemuksiin liittyvät perustunnelmat, kuten tyytymättömyys ja tyytyväisyys, kaikki tunteet kuten onnellisuus, ilo, rakkaus ja viha, myötätunto, kunnioitus, monet arvokokemukset, uskonnollisen pyhyyden ja hartauden tajunnalliset tilat ja esteettiset ja emotionaaliset tunnelmat.¹³ Husserl kirjoittaa:

“Tiedostamiselämysten olemukseen kuluu, että niillä on intentio. Ne tarkoittavat jotakin viittaamalla tavalla tai toisella kohteeseen. Kohteeseen suhtautuminen kuuluu niihin, vaikka kohde ei kuulukaan. Kohde voi ilmentyä ja ilmentyessään sillä voi olla tietty annettuus, vaikkakaan se ei ole aktuaalisesti tiedostamisilmiössä eikä muutenkaan cogitationa.”¹⁴

Kokemisaktin immanentti sisältö, esimerkiksi aistimus, määrää mihin objektiin akti on intentionaalinen (lat. intentio = olla suuntautunut (johonkin), intentio = tarkoitus, intentoida = tarkoittaa) eli mihin se kohdistuu tai suuntautuu.¹⁵ Intentionaalinen ilmiö on suhde ihmisen tietoisuuden ja sen kohteiden välillä.

Rauhalan mukaan intentionaalisuus tarkoittaa tajunnan objektiin viittaavaa luonnetta.¹⁶ Termi intentionaalisuus referoi siihen asiantilaan, että ihminen on todellistuessaan tajunnallisessa suhteessa maailmaan, ts. hän tietää, tuntee, uskoo, toivoo, pelkää, ymmärtää jne. Akti tai jokin muu ilmiö on intentionaalinen, jos sillä on kohde tai päämäärä ja jos tämä kohde on eräällä tavoin jo läsnä itse aktissa. Intentionaalisuus ja akti kuuluvat yhteen siten, että intentionaalisuus referoi tajunnan yleiseen perustavaan ominaisuuteen “olla mieli jostakin” ja termi akti siihen suureen moninaisuuteen, jossa tämä tajunnan perusluonne “olla mieli jostakin” realisoituu. Wittgenstein toteaa:

“Intentio ei ole kuitenkaan mikään elämys. Mikä sitten erottaa sen elämyksestä? Sillä ei ole mitään elämys-sisältöä. Sisällöt (esim. mielteet), jotka usein kulkevat käsi kädessä sen kanssa, eivät näet ole itse intentio.”¹⁷

“Tarkoitus, intentio ei ole mielenliikutus, mieliala eikä

aistimus tai mielle. Se ei ole mikään tajunnantila. "Aion" ei ole minkään elämyksen ilmaus. Sen sijaan päätöstä, jolla tarkoitus usein alkaa, voitaisiin sanoa elämykseksi."¹⁸

Jonkin persoonallisesti merkittävän oppimiskokemuksen muistaminen on aina jonkin kokemuksen muistamista. Kokemus on aina jostakin (saks. *von etwas*, engl. *about something*).¹⁹ Havaitseen jonkin kokemuksen joksikin (saks. *etwas als etwas*). Esimerkiksi havaitseen jonkin kokemuksen kokemukseksi, jolla on ollut vaikutusta persoonalliseen kasvuuni ja kehitykseeni tai kokemukseksi joka lannisti itse-tuntoni.

Rauhala täsmentää Husserlin esittämää intentionaalisuuden käsitettä puhumalla manifestista ('tietoisesta', 'jäsenyneestä', 'selkeytyneestä') ja latentista ('esitietoisesta', 'intuutiivisesta', 'välittömästä', 'ei-selkeytyneestä') intentionaalisuudesta.²⁰ Esimerkiksi persoonallisesti merkittävät oppimiskokemukset saattavat olla tunnekokemukseltaan latentisti intentionaalista monitasoista, monimuotoista ja mosaiikkimaista kokemista, joka ulottaa vaikutuksensa ihmisen elämismaailman eri alueille ja vaikuttaa yksilön maailmankuvan konstituutumiseen. Kokemuksiin latentisti referoivia kielteisiä tunnetiloja voivat olla esimerkiksi ahdistuneisuus, ikävystyneisyys, tyytyväisyys ja myönteisesti referoivia tunnelmia esimerkiksi onnellisuus, iloisuus ja tyytyväisyys.

Tunteiden tutkimisen ongelmallisuus

Persoonallisesti merkittävien oppimiskokemusten tunne-merkitysten tutkimista vaikeuttaa ensinnäkin se, että ihmiset eivät yleensä ilmaise tunteitaan vain sanoin vaan ne välittyvät myös muiden merkkien avulla. Puheessa esille tulevat tunnesävelet ja -soinnut, merkitsevä äänensävy paljonpuhuva hiljaisuus ja paljastava äänen värähdys tai hienoinen vartalon asennon muutos ovat merkkejä, joilla on aina myös jokin tunne merkitys. Haastattelutilanteessa on tärkeää osata havainnoida ja lukea tällaisia merkkejä, äänenpainoja, eleitä ja ilmeitä. Yleensä tällaiset viestit otetaan lähes haastattelutilanteessa aina vastaan esitietoisesti; haastateltava ja haastattelija eivät kiinnitä niihin huomiota, mutta vaihtavat niitä jatkuvasti.²¹

Kun opiskelija muistaa jonkin, esimerkiksi lapsuudessa tapahtuneen kokemuksen, hän saattaa kokea tapahtumishetkellä tuntemansa "mielenliikutuksen" hyvinkin selvästi, mutta ei ehkä pysty samalla havaitsemaan sitä suhteessa kokonaiskokemukseen kovinkaan tarkasti. Mielenliikutuksia ei voida tietää sanan varsinaisessa merkityksessä. Tunteet ja emootiot eivät esiinny koskaan eriytyneinä tai yksitellen vaan ne esiintyvät aina muihin tunteisiin ja ajatuksiin, ideoihin, uskomuksiin, mielialoihin ja tuntemuksiin liittyneinä. Herää myös kysymys, onko jonkin voimakkaan mielenliikutuksen vallassa olleen ihmisen mahdollista identifioida tunnekokemustaan täsmällisesti jälkeensä esi-merkiksi haastattelutilanteessa? Wittgenstein kirjoittaa:

"Kuvittele, että sanottaisiin: Iloisuus on tunne, ja surullisuus on sitä, että ei ole iloinen. Onko tunteen poissaolo sitten tunne?"²²

Tunteita on yritetty luokitella monien erilaisten kriteerien mukaisesti. Tällaiset luokitukset ovat aina sopimuksenvaraisia.²³ Rauhala on esittänyt seuraavan varoituksen tunne merkitysten kvantitatiivista analyysiä kohtaan.²⁴

"Tunne merkitysten kovin yksityiskohtaiset luokittelut ja nimeämiset psykologisessa ja psykiatrisessa diagnostiikassa ovat melko hyödyttömiä. Tunteiden kirjo ei ole inventoitavissa. Kuitenkin nimiluetteloita tehdään, kaiketi toivossa, että voitaisiin siltä pohjalta kehittää mittareita sekä fysiologisten korrelaatioiden laskemiseksi että tunne merkitysten voimakkuuden esimerkiksi ahdistuneisuuden ja pelon syvyyden mahdolliseksi arvioimiseksi. Kvantifiointin tähdentäminen saattaa kuitenkin helposti johtaa huomion pois ydinongelmasta. Tunne merkitysten aseman ja tehtävän yksityiskohtainen psykologinen tutkimus on relevanttia vain yhden subjektin maailmankuvan omassa piirissä."

Jonkin persoonallisesti merkittävän oppimiskokemuksen elämyssisältö ja tunne merkitys voi olla kokemishetkellä kielteinen, mutta muuttua myöhemmin myönteiseksi esimerkiksi henkilön sisäisen kasvukokemuksen seurauksena. Siksi tutkijan saattaa olla vaikeaa arvioida mitä kokemuksen tunneavaruuden osaa haastateltava arvioi teemahaastattelutilanteessa, kun hän kertoo kokemuksen emotionaalisesta merkityksestä.

Jonkin kokemuksen tunnetila ei välttämättä ole tietoisesti intentionaalinen. Voin olla hermostunut tai ahdistunut, mutta tietämättä tarkasti minkä vuoksi. Sama tulkintaongelma kohdataan silloin, silloin kokemus on tunnesisällöltään ambivalentti, sisältäen sekä myönteistä että kielteistä tunneainesta. Tunnekokemuksen muistaminen tarkasti voi olla vaikeaa jos kokemus on tapahtunut lapsuudessa tai varhaisnuoruudessa. Lisäksi tunteissa ja erilaisissa tunne käsitteissä on runsaasti kielenkäyttöön liittyvää yksilöllistä variaatioita. Tunteilla ei ole kirjaimellista merkitystä, eikä niitä voida suoraan kääntää jollekin toiselle kielelle. Voidaanko tunnekokemuksen olemus paljastaa? Wittgenstein pohtii:

"Mitä tiedän toisen tunteista ja mitä tiedän omista tunteistani?" merkitsee, että kokemus olioksi käsitettynä jää tarkastelusta pois."²⁵

Ilmeisesti on niin, että tunteiden merkityksellisyys voidaan tuntea ja tajuta, mutta ei koskaan tietää tai määrittellä tarkkarajaisesti. Tunteiden merkityksellisyys säilyttää aina jossakin määrin implisiittisyytensä. Käsitteet ovat kykenemättömiä ilmaisemaan tunteita täsmällisesti.

Voinko tutkijana kuvitella mitä jokin toinen henkilö tuntee? Toisen ihmisen tunnekokemuksen kuvitleminen oman tuntee-

ni mallin mukaan ei ole helppo tehtävä, koska minun on kuviteltava tuntemieni tunteiden perusteella tunteita, joita en tunne.²⁶ En voi myöskään tarkalleen tietää millaisia kokemuksia tai elämyksiä ilmaistut tunnemerkit nimeävät kokovan yksilön mielessä.

Tässä tutkimuksessa teemahaastatteluihin osallistuneet opiskelijat arvioivat kunkin kertomansa merkittävän oppimiskokemuksen elämyssisällön 29-osioisella affektimitarilla (arviointiasteikon vaihtoehdot olivat: 5 = hyvin paljon, 1 = hyvin vähän).²⁷

Tutkimuksen kuluessa heräsi kysymys, voidaanko kokemusten tunnemerkitäisiä analysoida ja tulkita sellaisten affektitermien avulla, jotka eivät liity tunteen välittömään kokemiseen? Missä määrin joidenkin affektitermien muodon samanlaisuus voi olla yhteistä arvioitavana olevan tunnekokemuksen sisällön kanssa? Kertovatko affektimitarilla arvioidut ja kuvatut tunnekokemukset juuri mitään alkuperäisestä tunne-elämyksestä?

Korvaa mielessäsi seuraavan Wittgensteinin tekstin "kahvin aromi" sanoilla "tunnekokemuksen elämyssisältö" ja pohdi voidaanko sanoa enempiä kuin, että jonkin persoonallisesti merkittävän oppimiskokemuksen tunnekokemus välittää vain itsensä?

"Kuvaa kahvin aromi! Miksi se ei käy päinsä? Puuttuvatko meiltä sanat? Mihin meillä ei ole sanoja? Mutta mistä ajatus, että tällaisen kuvauksen on oltava kuitenkin mahdollinen? Onko sinulta joskus puuttunut tällainen kuvaus? Oletko yrittänyt kuvata aromia siinä kuitenkaan onnistumatta?"²⁸

"'Kahvin aromia ei voi kuvata'. Mutta eikö voitaisi kuvitella, että se voitaisiin? Mitä meidän on tässä kuviteltava? Jos joku sanoo 'Aromia ei voida kuvata', häneltä voidaan kysyä: 'Millä haluat kuvata sen? Minkä elementtien avulla?'"²⁹

Onko tunnekokemus jotain sellaista, mikä vain ilmenee? Eliminoidaanko ihmisen ainutlaatuinen ja ainutkertainen merkitystajunta ja tietoisuus ja mentaalisten tapahtumien erityislaatuisuus, kun tunnekokemus redusoidaan kokoelmaksi affektitermejä, joiden pitäisi toimia tunnekokemuksen vastineina?³⁰ Jonkin tunnekokemuksen osatekijöiden yhdessäolo ja samuus ovat eri asioita (esimerkiksi rakkaus, hellyys, läheisyys). Jonkin tunnekokemuksen nimeäminen esimerkiksi joillakin affektitermeillä on eri asia kuin kokemuksen kuvaaminen samalla tasolla.³¹

Onko tunteiden merkitys yhtä kuin niiden käyttö kielessä? Tunnekokemus voidaan esittää monessa eri sävyssä ja monin eri tavoin, jolloin ero on käsitteiden käyttötavassa. Onko affektitermeillä merkitys vain käyttöyhteydessä? Miten nimetä sellaista tunnekokemusta tai elämystä, jolle minulla ei ole mitään luontaisia kielen ilmauksia?

Onko dynaamisesti muuttuvan, ajallisen ja virtaavan tunnekokemuksen "mallintaminen" mahdollista empiirisiin analyysikeinoin? Voidaanko hetkellinen intuitiivinen subjektiivinen tunnekokemus saattaa objektiiviseksi ja eksplisiittiseksi? Onko kokemuksen eri tunteisävyillä erilainen luonne? Esimerkiksi silmänräpäyksellisellä tunnevaliteetilla saattaa olla oma logiikkansa, joka voi olla määrävämpi kuin tunnekokemuksen symbolinen ilmijärjestys.³²

Kahdella henkilöllä voi olla sisäisesti lähes täysin sama mielentila, mutta silti sama affektitermi heidän käyttämänsä tai ajattelemanaan voi ympäristön käyttöyhteyden ja ymmärtämysyhteyden vuoksi viitata eri olioihin tai omi-

naisuuksiin. Tunteiden kielipelissä ei ole tarkkuutta. Wittgenstein kirjoittaa:

"Kuvittele, että katselet virtaavaa vettä. Pinnan kuva muuttuu jatkuvasti. Valoja ja pimeitä kohtia putkahtaa kaikkialla näkyviin ja taas katoaa. Mitä sanoisit tämän näkökuvan 'tarkaksi kuvaukseksi'?"³³

Tunnekokemus on salaisuus ja myytti, mielen labyrintti, mosaiikkimainen kokonaisuus. Voin kuvata, ilmaista tunteeni siinä määrin kuin haluan. Voin myös salata ajatukseni ja tunteeni. Tunnemerkit ovat hiljaisia vihjeitä tunnekokemuksen alkukuvasta ja sen merkityksestä. Tunnekokemukset ovat merkitysmahdollisuuksia. Tunteet koostuvat monista eri tasolla olevista struktuureista ja hienosäikeisistä tunnevaikutelmista. Tutkijan on kasattava kuva tunnekokemuksesta pala palalta.

Haastateltava henkilö ei kuvaa kokemusta täysin samalla tavalla kahdella peräkkäisellä haastattelukierroksella. Toisella teemahaastattelukierroksella ensimmäinen teemahaastattelu ohjaa sitä, kuinka alkuperäistä kokemusta kuvataan ja tulkitaan uudelleen. Ensimmäisestä teemahaastattelusta on tullut osa toisen teemahaastattelun kontekstia. Myös hetkelliset mielenliikutukset ja tunnelmat eri teemahaastattelukierroksilla voivat värittää ajatuksia (esimerkiksi surulliset ajatukset).³⁴

Tunteiden tutkimista vaikeuttaa myös se, että kognitiivinen ja affektiivinen kietoutuvat kokemuksissa toisiinsa. Emotionaalinen mieli on vuorovaikutuksessa rationaalisen mielen kanssa. Persoonallisesti merkittävien oppimiskokemusten merkitykset ovat eräänlaisia tunteista ja kognitiivisista merkityssuhteista koostuvia vaikutelmamerkityksiä. Tunteiden tahdonalaisuus on hyvin rajallista.³⁵

Miten hyvin jokin ilmaisu subjektiivisesta kokemuksesta voi korvata alkuperäisen aidon sisäisen elämyksen tai tunnekokemuksen? Entä jos kokemus jatkuu kertomishetkellä ja suuntautuu tulevaisuuteen, mitä kuvaamme, kun reflektioimme edelleen jatkuvaa tunnekokemusta?

"Mulla ne tunteet liittyy hyvin vahvasti minuun ihmisenä. Ehkä mä oon sellanen tunnetyyppi. Mä oon hyvin herkkä suhtautumaan kaikkiin asioihin ja näytän tunteeni ihan sit laidasta laitaan. Et jos on hyvin jotenkin negatiivinen kokemus tai sitten vastaavasti positiivinen kokemus, niin mä reagoin siihen hyvin vahvasti." (Mari)

Tunteet vaikuttavat päätöksentekoon yhtä paljon kuin järkikin. Tunteet ovat yhteydessä ihmisen arvovalintakapasiteettiin. Tunneherkkyys ei vie järjen kykyä eikä emotionaalisuus johda huonoon järjenkäyttöön.

"Kaikkiin [persoonallisesti merkittäviin oppimis]kokemuksiin[i]³⁶ liittyy jokin voimakas tunnekokemus. Ne ovat olleet myös jollain tavoin elämän eri käännekohtia. Toinen kokemus enemmän, toinen vähemmän merkityksellinen. Oleellista niissä lienee ollut se että ko. kokemukset ovat aukaisseet uusia näkökulmia." (Mari)

Tunneherkkyden sijaan olisi ehkä parempi puhua tunneälykkyydestä tai tunnetietoisuudesta, joka on eräs sosiaalisen älykkyyden muoto, johon kuuluu tietoisuus omista tunteista (metatunne). Omien tunteiden tarkan tunnistamisen lisäksi tunneälykkyys sisältää kyvyn tunnistaa ja ymmärtää muiden ihmisten tunteita, säädellä omia ja muiden tunteita sekä käyttää emotionaalisen ymmärtämisen avulla saatua tietoa oman ajattelun ja toiminnan ohjaamiseen.³⁷

“[Merkittävät opiskelu- ja oppimiskokemukset] ovat hetkiä, tapahtumia tai ajanjaksoja elämässäni, jolloin koen elämyksiä tiedollisella, taidollisella tai tunteellisella elämänsektorilla. Toisin sanoen jonkin merkittävän oppimiskokemuksen kautta esim. skeemoissani tai metakognitioissani tapahtuu tietoinen, pysyvä muutos, joka avartaa näkökulmaani että asennettani jotakin asiaa kohtaan tai muuttaa koko elämäntähtämykseni.” (Mikko)

Empatia, joka on laajempi käsite kuin tunneälykkyys, tarkoittaa myötäelämisen ja ymmärtämisen taitoa, kykyä muodostaa mielikuva toisen tunnetilasta ja asettua hänen asemaansa sekä kykyä vaihtaa asioiden tarkastelukulmaa.

“[Persoonallisesti merkittävät] oppimiskokemukset ovat sellaisia uusien asioiden omaksumistilanteita tai tunteuksia, jotka koskettavat oppimiskokemuksen omaavia henkilöitä. Jokin asia on omaksuttu mielekkäällä, persoonallisella tavalla. Oppimiskokemus ollessaan merkittävä, tuottaa ihmiselle mielihyvää.” (Merja)

“Kokemuksiin liittyy suuresti tunne-elämään vaikuttavia tekijöitä. Perheen yhteys ja toisten läheisten kannustus on antanut voimaa opiskeluun.” (Maija)

Tunteilla on suuri merkitys ihmisten välisessä vuorovaikutuksessa. Tunteiden perusteella pystymme päättämään, millaiseksi toinen ihminen ympäristönsä kokee ja mitkä asiat ovat hänelle arvokkaita ja tärkeitä. Tunteet ovat osa ihmisen sosiaalista älykkyyttä ja emotionaalista osaamista.

“Merkittävät opiskelu- ja oppimiskokemukset liittyvät voimakkaisiin, positiivisiin, yleensä onnistumisen tai yhteenkuuluvuuden tunteisiin.” (Liisa)

Tunteet liittyvät elämän mielekkyyden ja merkityksellisuuden problematiikkaan ja ihmisen sisäiseen elämäntilanteeseen. Sisäinen elämäntilanne liittyy ihmisen omiin henkisiin ja psyykkisiin valmiuksiin kohdata ja ratkoa elämässä kohdattuja ongelmia. Elämäntilanne on stressitilanteiden ja erityistä niistä tulkittujen uhkaavien ja vahingollisten kokemusten arviointia ja käsittelyä niin, että niiden aiheuttama ahdistuneisuus lievittyisi. Tunteet toimivat ihmisen psyykkisen tasapainon säilyttämisen puolesta. Ilo on merkki tavoitteiden saavuttamisesta, suru ja masennus epäonnistumisesta.

“Opiskelu ja oppimiskokemukset ovat voima joka auttaa ‘tunnetasolla’ jaksamaan eteenpäin eli kun huomaa oppivansa jotakin se kannustaa jatkamaan. Suurin osa oppimiskokemuksistani oli minulle tärkeitä juuri niiden affektiivisuuden vuoksi eli ne vaikuttivat mielentilaani ‘kohottavasti’ / piristävästi ja auttoivat minua jatkamaan eteenpäin ja pysähtymäänkin miettimään asioita. Oli tosin myös joitakin negatiivisia kokemuksia, jotka ehkä masensivat mutta toisaalta laittoivat ajattelemaan asioita tarkemmin ja täten myös puuttumaan vallitseviin epäkohtiin.” (Päivi)

Sillä, miten ihminen kykenee käsittelemään vaikeita tunnekokemuksiaan, on olennainen merkitys sekä psyykkiselle että fyysiselle hyvinvoinnille. Tunteet ovat osa ihmisen ainutlaatuisista ja yksilöllistä kokemuksellista oppimisprosessia.

“Voin aika ajoin palata kokemuksiini ne tuovat aina hyvän olon tunteen. Ne antavat myös voimaa minulle. Ko. kokemukset ovat ‘sisälläni olevia pysäkkejä’, isoja asioita. Ko. kokemukset ovat minulle arvokasta pääomaa, henkistä rikkautta. Minun ei tarvitse antaa niitä muille, ne ovat vain minun.” (Raija)

Pohdinta

Merkityksen ongelmaa on analysoitava ihmisen kokemuksen kokonaisuudesta ja elämäntilanteesta perspektiivistä käsin, koska erilaiset tajunnalliset vireet, perustunnelmat ja elämykset jäsentävät ja heijastelevat merkityksensä maailmaa samoin kuin kielen sanat tai erilaiset selittävät merkit.³⁸

Eräs keskeinen kysymys tutkittaessa persoonallisesti merkittävien oppimiskokemusten merkityksiä ja tunne-merkityksiä on se, miten syntyy se peruskäsitteistö jolla todellisuutta tai tutkimusaineistoa kuvataan? Ihminen on ongelmallinen tutkimuskohde, koska ihminen on tietoinen olento, jolla on mahdollisuus tehdä intentionaalisia tekoja. Ihmisen tietoisuutta ei voida koskaan saavuttaa täysin ulkoisin luonnontieteellisin menetelmin. Subjektin ‘sielunmaisema’ jää aina kokonaan saavuttamatta, koska tutkijalla ei ole täydellistä pääsyä siihen miltä toisesta henkilöstä tuntuu tai näyttää. Emme tiedä tarkkaan mitä toisen ihmisen mielessä tapahtuu.

Intentioiden ja niitä toteuttavien tekojen välinen yhteys on luonteeltaan käsitteellinen tai looginen ja ei-kausaalinen. Tästä seuraa persoonallisesti merkittävien oppimiskokemusten tutkimisessa se, että niiden selittämisen tulee olla ymmärtävää ja hermeneuttista. Persoonallisesti merkittävät oppimiskokemukset ovat intentionaalisia elämäntapahetkiä ja niiden tarkastelu tulee tapahtua henkilön elämäntilanteen ja kokemushorisontin kokonaisuudessa.

Fenomenologinen lähestymistapa merkityksen ongelmaan tarkoittaa tietoteoreettista perusratkaisua sekä valintaa, miten tutkimuskohteen luonne tai olemus käsitetään. Kyseessä ei ole vain tutkimusmetodi vaan myös lähestymistapa, jolla tutkimuskohde ymmärretään ja jolla tutkimuskohteesta ajatellaan saatavan tietoa järkevällä tavalla.

Persoonallisesti merkittävää oppimiskokemusta ei koskaan voida ymmärtää täydellisesti, vaan sitä tarkastellaan aina jostakin hermeneuttisesta ymmärtämysyhteydestä käsin. Ihmisillä on vapaus tehdä valintoja ja tuottaa uusia tarinoita ja kertomuksia kokemuksistaan. Sulkunen toteaa: “Ollakseen merkityksellistä, siis tulkittavissa, sosiaalisen todellisuuden on pukeuduttava johonkin kielelliseen muotoon eli diskurssiin.” Tämä pätee myös tunnemerkitusten analyysiin ja tulkintaan. Jotkut tulkinnat ovat kiinnostavampia kuin toiset, vaikka mikään tulkinta ei ole ainoa ja oikea ja vaikka kaikki tulkinnat ovat jälleen uusien tulkintojen kohteena.³⁹

Viitteet

1. Rauhala 1974, s. 45.
2. Merkitys on johdettu sanasta merkki, jonka kantasanana on ruotsin kielen sana *märke* ja germaaninen sanavartalo *markia-* (vrt. engl. *mark*, ransk. *marque*). Suomen merkitä on tarkoittanut aluksi varustaa merkillä (merkitä muistiin, merkitty, merkitty), ottaa huomioon (merkittävä, merkillinen), ilmaista ja tarkoittaa. (Niiniluoto 1994, s. 5.) Sana merkitys liittyy myös kokemukselliseen arvoon. Voidaan esimerkiksi kysyä: Onko tällä sinulle merkitystä? Mitä tämä sinulle merkitsee? Saksan ja englannin

- merkitystä tarkoitavilla sanoilla *Bedeutung* ja *meaning* tarkoitetaan joskus tärkeyttä. Samoin myös suomen merkitä-sanalla (> merkittävä). Lisäksi niitä käytetään finalistisesti: jonkin asian merkitys on sen tarkoitus (engl. *meaningfulness*).
3. Sana tuntee on alkuaan merkinnyt ihmisen sisällä olevan fyysisen tuntoaistin välityksellä saatua tuntemusta. Niiniluodon (1996, s. 6–7) mukaan sana tunne on johdettu verbistä tuntee. Alkuperäinen muoto on ollut tunto, joka voi merkitä ulkoista ruumiillista aistimusta, aistimusta elimistön sisäisestä tilasta, henkistä tuntemusta (tunnetila, tuntemus), aavistusta ja yleistä tajua tai tietoisuutta (omatunto, itsetunto). Sanalla tuntee on myös lähellä 'tietämistä' oleva kognitiivinen merkitys. Latinan vaikutusta-verbien *afficere* mukaisesti ne ovat affekteja eli mielenkiikutuksia, mielenjärkytyksiä tai mielenliikutuksia. Termi *emootio* on johdettu latinan sanasta *emovere* (suom. = 'liikuttaa', 'panna liikkeelle', siirtää).
 4. Rauhala 1995, s. 118–119.
 5. Turunen 1996, s. 21–22.
 6. Turunen 1987, s. 57–58, s. 138–141, s. 163–165; 1988, s. 41–47; 1990, s. 11–20.
 7. Wittgenstein 1981, s. 64–66.
 8. Wittgenstein 1981, s. 64–66.
 9. Rantala 1994, s. 161–162.
 10. Jämsä 1994, s. 15.
 11. Fenomenologian perustajahahmona pidetään Edmund Husserlia (1859–1938), joka kehitti Franz Brentanon (1838–1917) tiedotamisakteista varsinaisen fenomenologisen analyysin.
 12. Rauhala 1974, 1983, 1984, s. 110–114; 1995!
 13. Rauhala 1981, s. 5; 1992, s. 45–46; 1993, s. 127–128; 1995, s. 47–48, s. 110–119.
 14. Husserl 1995, s. 74.
 15. Rauhala 1995, s. 44, 1989, 1992.
 16. Rauhala 1974 s. 47; 1989.
 17. Wittgenstein 1989, s. 68.
 18. Wittgenstein 1989, s. 52.
 19. Rauhala 1976, s. 63.
 20. Rauhala 1987, s. 131.
 21. Goleman 1997, s. 129–129.
 22. Wittgenstein 1989, s. 47.
 23. Tunteita käsittelevässä tutkimuskirjallisuudessa on esitetty erilaisia luokituksia perustunteista. Eri tutkijat ovat erilaisin perustusten päätyneet 2–18 perustunteeseen. Esimerkiksi kuutena perustunteena on esitelty onnellisuutta, surullisuutta, hämmästyttä, pelkoa, suuttumusta ja inhoa. Tunteet on jaettu esimerkiksi ruumiillisiin eli aistillisiin tunteisiin (kipu, tuska, nautinto jne.) ruumiittomiin eli epäaistillisiin tunteisiin, jotka puolestaan ovat jakautuneet laadun, kestävyuden ja voiman suhteen varsinaisiin tunteisiin (toivo, pelko, häpeä, sääli, kateus, rakkaus, viha, sympatia, kauneuden elämys, hämmästyttä, varmuus, katumus, hartaus jne.), tunnelmiin eli mielialoihin (iloisuus, alakuloisuus, surumielisyyttä) ja affekteihin (säikähdys, suuttumus jne.). (Niiniluoto 1996, s. 8.) Tunteita on tyypitelty myös eettisiin, eroottisiin, esteettisiin, henkisiin, sosiaalisiin, uskonnollisiin ja älyllisiin tunteisiin.
 24. Rauhala 1995, s. 135–136.
 25. Wittgenstein 1988, s. 248.
 26. Wittgenstein 1981, s. 166.
 27. Elämyssisältömittarin affektioermit (Hermans 1986, 30) olivat seuraavat: 1. Iloa, 2. Voimattomuutta, 3. Itsekunnioitusta, 4. Levottomuutta, 5. Onnea, 6. Huolestuneisuutta, 7. Sisäistä voimaa, 8. Stressiä, 9. Nautintoa, 10. Huolenpitoa, 11. Rakkautta, 12. Itsestä vieraantumista, 13. Surullisuutta, 14. Hellyyttä, 15. Syyllisyyttä, 16. Solidaarisuutta, 17. Itseluottamusta, 18. Yksinäisyyttä, 19. Sisäistä lämpöä, 20. Luottamusta, 21. Alemmuutta, 22. Läheisyyttä, 23. Turvallisuutta, 24. Vihaa, 25. Ylpeyttä, 26. Energisyyttä, 27. Pettymystä, 28. Sisäistä tyyneyttä, 29. Vapautta.
 28. Wittgenstein 1981, s. 250.
 29. Wittgenstein 1988, s. 140.
 30. Rauhala 1997.
 31. Wittgenstein 1981, s. 35, s. 49, s. 54.
 32. Tarasti 1996, s. 12, s. 19.
 33. Wittgenstein 1988, s. 246.
 34. Wittgenstein 1989, s. 45.
 35. Sajama 1996, s. 261.
 36. Hakasulkujen sisään tutkimuksen tekijä on lisännyt tekstisitaatin ymmärtämisen kannalta tarpeellisen lisäyksen.
 37. Goleman 1997.
 38. Rauhala 1981, s. 5.
 39. Sulkunen 1997, s. 21–25.
- Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*. 2. ed, 3. impr. Sheed and Ward, London 1979.
- Daniel Goleman, *Tunneäly. Lahjakkuuden koko kuva*. Suom. Jaakko Kankaanpää. Otava, Helsinki 1997.
- Hubert Hermans, *Stability and change in the process of valuation: an idiographic approach*. Teoksessa Alois Angleitner, Adrian Furnham & Guus Van Heck (toim.) *Personality psychology in Europe: Volume 2. Current Trends and Controversies: Selected papers from the second European Conference on Personality*, held at the University of Bielefeld, F.R.G. , May 17–19, 1984. Swets & Zeitlinger, Amsterdam 1986, s. 23–43.
- Edmund Husserl, *Fenomenologian idea. Viisi luentoa*. Suom. Juha Himanka, Janita Hämäläinen ja Hannu Sivenius. Loki-Kirjat, Helsinki 1995.
- Tuomo Jämsä, Taide- ja viestintäkasvatuksen opetussuunnitelmien semioottinen perusta. *Opettajankouluttaja 1*, 1994, s. 13–16.
- Ilkka Niiniluoto, Merkitys-kollokvion avausanat. Teoksessa Sara Heinämaa (toim.) *Merkitys*. Filosofia tutkimuksia Tampereen yliopistosta 45. Tampereen yliopisto, Tampere 1994, s. 16.
- Ilkka Niiniluoto, Tunne-kollokvion avausanat. Teoksessa: Ilkka Niiniluoto (toim.) *Tunteet*. Yliopistopaino, Helsinki 1996, s. 5–10.
- Veikko Rantala, Merkitys semiotiikassa. Teoksessa Sara Heinämaa, (toim.) *Merkitys*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta 45. Tampere: Tampereen yliopisto. Tampere 1994, s. 161–176.
- Lauri Rauhala, *Psykykinen häiriö ja psykoterapia filosofisen analyysin valossa*. Weiling+Göös, Helsinki 1974.
- Lauri Rauhala, *Filosofinen orientoituminen psykosomaatiikan ongelmaan*. Omakustanne, Helsinki 1976.
- Lauri Rauhala, *Merkityksen ongelma psykologiassa ja psykiatriassa*. Helsingin yliopiston, psykologian laitoksen soveltavan psykologian osaston tutkimuksia 8. Helsingin yliopisto, Helsinki 1981.
- Lauri Rauhala, *Ihmiskäsitys ihmistyössä*. Gaudeamus, Helsinki 1983.
- Lauri Rauhala, Tiedostamaton fenomenologisessa tajunnananalyysissä. Teoksessa Ilpo Kojon ja Risto Vuorinen (toim.) *Tietoisuus ja alitajunta*. WSOY, Porvoo 1984, s. 109–120.
- Lauri Rauhala, Psykykkisesti häiriintyneen maailmankuvan konstituitiivn analyysi. *Ajatus 44*. Suomen Filosofisen Yhdistyksen Vuosikirja 1987, s. 129–146.
- Lauri Rauhala, Intention analyysin vaiheita fenomenologiassa. *Ajatus 46*. Suomen Filosofisen Yhdistyksen Vuosikirja 1989, s. 127–138.
- Lauri Rauhala, *Henkinen ihmisessä*. Yliopistopaino, Helsinki 1992.
- Lauri Rauhala, Merkityksen ongelma psykologiassa ja psykiatriassa. Teoksessa Lauri Rauhala. *Eksistentiaalinen fenomenologia hermeneuttisen tieteenfilosofian menetelmänä maailmankuvan kokonaisrakenteen erittelyä ihmistä koskevien tieteiden kysymyksissä*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta 41. Tampereen yliopisto, Tampere 1993, s. 119–160.
- Lauri Rauhala, *Tajunnan itsepuolustus*. Yliopistopaino, Helsinki 1995.
- Lauri Rauhala, Tajunnan tutkimus sen oman struktuurin ehdoilla. *niin&näin. Filosofinen aikakauslehti 1*, 1997, s. 64–68.
- Seppo Sajama, Tunteiden intentionaalisuus. Teoksessa I. Niiniluoto & J. Räikkä (toim.) *Tunteet*. Yliopistopaino, Helsinki 1996, s. 258–267.
- Pekka Sulkunen, Todellisuuden ymmärrettävyys ja diskurssianalyysi rajat. Teoksessa Pekka Sulkunen ja Jukka Törrönen, J (toim.) *Semioottisen sosiologian näkökulma. Sosiaalisen todellisuuden rakentuminen ja ymmärrettävyys*. Gaudeamus, Helsinki 1997, s. 13–53.
- Eero Tarasti, *Esimerkkejä: semiotiikan uusia teorioita ja sovelluksia*. Gaudeamus, Helsinki 1996.
- Kari E. Turunen, *Ihmissielun olemus*. Arator, Helsinki 1987.
- Kari E. Turunen, *Ihmisen kasvatatus*. Atena Kustannus, Jyväskylä 1988.
- Kari E. Turunen, *Ihmisen ymmärtäminen*. Atena Kustannus, Jyväskylä 1990.
- Kari E. Turunen, *Elämäkaari ja kriisit*. Gummerus, Jyväskylä 1996.
- Ludwig Wittgenstein, *Filosofisia tutkimuksia*. WSOY, Porvoo 1981.
- Ludwig Wittgenstein, *Huomautuksia psykologian filosofiasta 1*. WSOY, Porvoo 1988.
- Ludwig Wittgenstein, *Huomautuksia psykologian filosofiasta 2*. WSOY, Porvoo 1989.

MIKKO SALMELAN HAASTATTELU

niin & näin -lehdessä tullaan tästä numerosta alkaen esittelemään suomalaisia väittelijöitä, joiden väitöskirja liittyy filosofiaan. Palstan aloittaa VTT *Mikko Salmelan* (s. 1967) esittely (ks. myös Sami Pihlströmin kirja-arvostelu tässä numerossa). Salmela tarkastelee väitöskirjassaan *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata* (Otava 1998) kuuden keskeisen tämän vuosisadan suomalaisen filosofin ajattelua. Mainitut filosofit ovat Edvard Westermarck (1862-1939), Eino Kaila (1890-1958), Jalmari Edvard Salomaa (1891-1960), Erik Ahlman (1892-1952), Sven Krohn (s. 1903) ja Georg Henrik von Wright (s. 1916). Salmela toimii tällä hetkellä tutkijana Helsingin yliopiston Käytännöllisen filosofian laitoksella. Hän valmistui vuonna 1992 valtiotieteiden maisteriksi ja vuonna 1994 valtiotieteiden lisensiaatiksi käytännöllisestä filosofiasta.



Pekka Ruoho (PR): Käytännöllisen filosofian väitöskirjasi, *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata*, tarkastettiin Helsingin yliopistossa 6.3.1998. Onneksi olkoon, Mikko Salmela! Eräs Helsingin Sanomien toimittaja nimittää sinua mainitun päivän artikkelissaan vahingossa jopa Salomaaksi. Koetko jotain perheyhtäläisyyttä Salomaahan, Wittgensteinin käsitettä vapaasti pahoinpidelläkseni?

Mikko Salmela (MS): Sukunimiemme kolme ensimmäistä kirjainta näyttävät olevan samat. En tiedä, onko minulla ja

Salomaalla muuta yhteistä, paitsi maa-laistausta ja kiinnostus Spinozan filosofiaan edellisen lisäksi.

PR: Sukunimesi kolme ensimmäistä kirjainta tietysti riittävätkin aiheuttamaan sekaannuksen tällaisessa tapauksessa.

Keitä saman katon alla asuvaan perheeseesi kuuluu? Millaisessa talossa ja millä paikkakunnalla asut?

MS: Asun Kauniaisissa pienkerrostalo-asunnossa vaimon ja kahden norjalaisen metsäkissan kanssa.

PR: Minä vuonna ryhdyit opiskelemaan käytännöllistä filosofiaa eli tästä lähtien yksinkertaisemmin filosofiaa Helsingin yliopistossa? Oliko pääaineeksi filosofia jo silloin vai haitko pikemminkin valtiotieteitä opiskelemaan?

MS: Ryhdyin opiskelemaan filosofiaa vuonna 1988, mutta olin päässyt valtiotieteelliseen tiedekuntaan jo vuonna 1985. Silloin haettiin ensin kyseiseen tiedekuntaan ja vasta sen jälkeen valittiin pääaine. Ryhdyin opiskelemaan pääaineenani ensin poliittista historiaa, jossa minua kiinnosti nimenomaan aatehistoria. Poliittinen historiahan on lähinnä Ranskan suuren vallankumouksen jälkeistä historiaa ja poliittisuudessaan se painottaa aatteita ja yhteiskunnallisia ideologioita. Siinä oli jonkinlainen kytkös filosofiaan näin jälkikäteen katsottuna. Vasta myöhemmin vaihdoin pääaineen filosofiaksi. Sivuaikoina luin myös hieman sosiaalipsykologiaa, mutta sen opiskelu jäi siinä vaiheessa, kun kiinnostuin filosofiasta.

PR: Kuinka nuorena muistat kiinnostuneesi filosofiasta ja minkä tai keiden myötävaikutuksella?

MS: Olisin varmaan lukenut jo lukiossa filosofiaa, jos se olisi ollut mahdollista. Ensimmäiset kosketukseni filosofiaan olivat varsin spontaaneja. Jo 15-vuotiaana muistan selailleeni Platonin *Valtiota*, mutta johdatuksen puuttuessa sen selaileminen ei johtanut sen pidemmälle. 20-vuotiaana joululomalla käteeni osui Nietzschen *Iloinen tiede*, jonka lukaisin. Koin sen hyvin inspiroivaksi kaikessa väkevydessään, idearikkauudessaan ja luovuudessaan. Samalta istumalta luin muitakin Nietzschen teoksia, kuten *Näin puhui Zarathustran*. Sen jälkeen menin kuuntelemaan Esa Saarisen Sartren elämänfilosofian luentoja, jotka koin kiinnostaviksi. Oma tutkimusintressini lähti liikkeelle Heikki Kanniston filosofista ihmiskäsitystä käsittelevillä luennoilla, joilla hän esitteli ansiokkaasti erilaisia ihmiskäsityksiä ja puhui mm. Erik Ahlmanin ihmiskäsityksestä. Kanniston mainittu luentosarja on varmaankin paras filosofian luentosarja, jota olen kuunnellut Helsingin yliopiston opiskelijana.

PR: Miten vanhempasi suhtautuivat kiinnostukseesi ja suuntautumiseesi filosofiaan?

MS: Eivät mitenkään erityisesti.

PR: Eivätkö he vastustaneet?

MS: Eivät suinkaan. Olin poliittisen historian valinneena jo ajautunut turvallisen ammattiuuran ulkopuolelle, virkamiestä minusta ei ollut tulossa silloinkaan.

PR: Toivo oli jo kohdaltasi siinä mielessä menetetty.

MS: Kyllä, jos sitä koskaan oli mainitussa mielessä ollutkaan.

PR: Mitä keskeisiä teemoja käsittelet väitöskirjassasi? Miten määrittelet käsitteen ”kulttuurifilosofia”?

MS: Keskeinen teema on moraaliväitteiden oikeuttaminen, ja mitä se merkitsee kulttuurin kannalta katsottuna. Kulttuurifilosofian käsite voidaan määritellä hyvinkin monella tavalla. Jos lähdetään sen kapeasta merkityksestä, puhutaan kulttuurin olemuksen tai kulttuurin ontologian tutkimuksesta, kysytään mitä kulttuuri on ja millaista se on, onko se yksilöllistä tai yhteisöllistä jne. Esimerkiksi Ahlmanin mukaan kulttuuri perustuu tiettyihin arvoihin, kun taas Cassirer korostaa symbolien käyttöä inhimillisen kulttuurin keskeisenä piirtenä. Spenglerin kulttuuriorganismiteoriat ovat niin ikään kulttuurifilosofiaa suppeammassa mielessä, samoin kuin pohdinnat siitä, miten kulttuuri kehittyy.

Jos sen sijaan lähdetään laajemmasta kulttuurifilosofian merkityksestä, voidaan ajatella, kuten Ahlman, että kulttuuri on arvojen toteuttamiseen tähtäävä muodostuma. Kaikki ne arvot, joita inhimillisessä toiminnassa tavoitellaan, ovat kulttuuria, jolloin esim. tiede, taide, uskonto, historia ja urheilu ovat kulttuuria ja niitä koskeva filosofia on kulttuurifilosofiaa. Silloin jopa tieteenfilosofiasta tulee väljässä mielessä kulttuurifilosofiaa.

Minä olen ottanut lähtökohdakseni kapeamman kulttuurifilosofian merkityksen, jota olen pyrkinyt laajentamaan filosofien poliittisen toiminnan tarkasteluun, siihen miten filosofimme ovat nähneet esimerkiksi tiettyjen poliittisten suuntausten vaikutuksen länsimaisen kulttuurin kehitykseen. Siksi filosofien poliittisen toiminnan tarkastelun ottaminen mukaan on perusteltua. Esimerkiksi Ahlmanin pohdiskelu sota-ajan päiväkirjoissa natsismin, kommunismin ja fasismin vaikutuksesta länsimaisen kulttuurin kehitykseen tulee kirkkaasti esiin.

PR: Miksi valitsit aikanaan Ahlmanin arvofilosofian pro gradu -tutkielmasi aiheeksi?

MS: Ahlman oli omintakeinen ajattelijana, *Selbstdenker*, kuten Kaila asian ilmaisee. Ahlman ei esitä vain kommentteja muiden filosofien ajatuksiin, vaan kehittää omia näkemyksiään. Ahlmanin itsenäisyys ajattelijana viehätti minua. Miksi sitten valitsin juuri arvoteorian? Olin kiinnostunut vuonna 1991 intuitionismista ja siitä, onko intuitionismi mahdollinen moraaliväitteiden oikeuttamisteoria, toisaalta olin kiinnostunut eksistentiaalisista. Ahlmanin filosofiassa nämä molemmat teemat ovat esillä, sekä intuitionistinen, varsinaisen minän, emotionaalisen evidenssin teema että eksistentiaalinen näkemys siitä, että arvot on aina valittava itse, kun intuitio jättää meidät lopulta tyhjän päälle. Ahlmanin filosofiassa minua kiinnosti erityisesti se, miten hän yhdistää eksistentiaalismin ja intuitionismin.

Edellisen lisäksi olen viehättyynyt problemaattisuudesta, jolle Ahlman on avoin. Ahlman tiedostaa omiin näkemyksiinsä sisältyvät ongelmat ja pyrkii ratkaisemaan niitä, eikä vain dogmaattisesti toteaa, että jokin asia on tiettyllä tavalla. Ongelmalähtöisyys ja omia näkemyksiä kohtaan tunnettu itsekriittisyys ovat mielestäni hyvän filosofisen ajattelun tuntomerkkejä. Eino Kailalla on samankaltaista itsekriittisyyttä yhtyneenä tiettyihin intuitiivisiin perusvakaumuksiin.

PR: Lisensiaattitutkielmiasi muistutti pro gradu -tutkielmiasi, mutta käsittelet Ahlmanin arvoteorian lisäksi myös Eino Kailan arvoteoriaa. Miksi et keskittynyt vain heihin edelleen väitöskirjassasi, vaan laajensit tutkimusalueen koskemaan myös neljää muuta tämän vuosisadan suomalaisfilosofiaa?

MS: Pidän lisensiaattitutkielmää vain väliportaana matkalla väitöskirjaan, jonka tutkimussuunnitelma oli laadittu jo pro gradu -tutkielman jälkeen. Ryhdyin toteuttamaan heti pro gradun jälkeen, vuodesta 1992 lähtien, tutkimusprojektia, joka oli nimenomaan suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata. Minun oli jo alunperin tarkoitus käsitellä useita ajattelijaita, koska halusin saada väitöskirjastani aikaan edustavan kokonaisuuden. Löysin tematiikkasi, jonka avulla voisin yhdistää käsittelemäni ajattelijat: ”normatiivisen etiikan mahdollisuus ja sen merkitys kulttuurin kannalta katsottuna”. Jos olisin käsitellyt harvempia ajattelijaita, tutkimuksesta ei ensinnäkään olisi tullut riittävän edustavaa. Toiseksi mainitut ajattelijat ovat varsinkin käytännöllisen filosofian kannalta suomalaisen fi-

losofian valkoisia aukkoja, joissa oli hedelmällinen maaperä odottamassa tutkijaansa, kuten toinen vastaväittäjäni, dosentti Arto Siitonen totesi väitöstilaisuudessa. Siksi arvelin, että ihmiset ovat kiinnostuneita tämän vuosisadan suomalaisen filosofian historiasta.

PR: Vastasitkin jo edellä myös kysymykseen, miksi valitsit väitöskirjasi aiheeksi sen minkä valitsit.

Kuinka laajan lukijakunnan uskot väitöskirjasi löytävän?

MS: Olen pyrkinyt kirjoittamaan teoksen mahdollisimman yleistajuisesti, siten että sivistyssanat selitetään ja teorioita pyritään selkiyttämään. Uskon, että teos avautuu jokaiselle, jolla on esim. akateemista peruskoulutusta tai vaikkapa kadunmiehelle, joka on harastanut itsekasvatusta.

PR: On ansiokasta, että olet tehnyt näin kattavan pioneiritutkimuksen tämän vuosisadan suomalaisesta filosofiasta. Miksi et kuitenkaan ottanut jotain positiota tai väitettä selkeämmin tutkimuksesi lähtökohdaksi?

MS: Vaarana olisi ollut, että olisin jollain positiolla lyönyt jotain ajattelijaa ja toista vastaavasti nostanut. Tällaisia esityksiä on kirjoitettu jo ihan tarpeeksi, jolloin ei katsota, mitä ajattelijat ovat kirjoittaneet, vaan heitä lyödään jostain positiosta käsin. Minä halusin yrittää nousta tällaisen asetelman yläpuolelle ja tehdä historiallista rekonstruktioita siitä, mitä nämä henkilöt ovat esittäneet ja sitä kautta etsiä yhteisiä teemoja. Lähestymistapani oli siis tarkkaan harkittu.

PR: Olemmeko siirtyneet modernista postmoderniin, ja jos olemme, miten tämä siirtyä voidaan hahmottaa?

MS: Postmoderni on nähdäkseni ennen muuta yksilötason ilmiö, siten kuin se länsimaisissa yhteiskunnissa ilmenee. Yksilön irtautuminen perinteisesti hänen identiteettiään määrittävistä yhteisöistä ja siihen liittyvä persoonaidentiteetin löystyminen, arvopluralismi sekä esimerkiksi aikakokemuksen muuttaminen leimaavat jälkitemoissa markkinatalousyhteiskunnassa elävien yksilöiden elämäkokemusta. Tällöin ei suuntauduta niinkään tulevaisuuden päämääriin, vaan eletään enemmän nykyhetkessä, välittömien halujen ja tarpeiden tyydytykseen suuntautuneina. Toisaalta esimerkiksi Afganistanissa tai Iranissa ei ole tietoa postmodernista. Samoin EU:n pyrkimykset näyttävät

vät mallikkaasti osana perinteistä modernin projektia, jossa ihmiset ohjataan toimimaan Brysselissä säädettyjen direktiivien mukaisesti ja Eurooppaa yhdenmukaistetaan raskaalla kädellä keskusjohtoisesti, taloudellisen rationaalisuuden periaatteisiin nojaten. Tästä näkökulmasta käsin postmoderni näyttäytyy aika heiveröisenä ilmiönä. On jopa huomautettu, että postmoderni on edelleen modernia, post-modernia,

kasvatuksen kautta omaksumalla tietyt yleispätevät kulttuuriarvot. Näitä määriteltäessä on nojattu valistuksen vapauteen, veljeyteen, tasa-arvoisuuteen, oikeudenmukaisuuteen ja kristilliseen lähimmäisenrakkauteen sekä antiikin totuuden, kauneuden ja hyvyden ihanteisiin. Tämä projekti leimaa kaikkia väitöskirjassani käsittelemiä ajattelijoita Westermarckia lukuunottamatta. Kyse on ihmisyyttä ja kulttuu-

PR: Entä mitä erottavia tekijöitä näet käsittelemiesi filosofien välillä?

MS: Tärkein erottava tekijä lienee kah-tiajako fenomenologis-hermeneuttiseen ja loogis-analyttiseen suuntaukseen, joka on heijastunut filosofien ammatti-uran projekteissa, näkemyksessä siitä, mikä on filosofisen tutkimuksen luonne ja filosofian rooli. Tämä heijastuu sii-



joka ei ole irtautunut modernista mitenkään ratkaisevassa mielessä.

PR: Mitä yhdistäviä tekijöitä näet väitöskirjassasi käsittelemiesi filosofien näkemyksissä?

MS: Ehkä yksi tärkeä hahmottuva projekti on valistuksen kulttuuri-ideologian projekti, jota sosiologi Zygmunt Bauman on tuonut esiin. Silloin ajatellaan filosofeja lainsäätäjinä, jotka lähtevät sivistämään, kasvattamaan, kultivoimaan ihmistä epätäydellisestä, vajavaisesta, jopa elämellisestä tilasta. Ajatellaan, että ihmisyyks on saavutettavissa

ria ristiinmäärittävistä yleispätevistä arvoista, joiden yleispätevyyttä tosin Kaila ja von Wright eivät ole etiikkaan halunneet tai osanneet perustella. Westermarckilla asetelma on toinen, koska hän eli aikana, jolloin luottamus edistykseen oli voimakkaampi kuin myöhemmin ja uskottiin, että rationaalinen, järjen mukainen relativismi voisi parhaiten taata ihmiskunnan onnen ja kukoistuksen. Muut käsittelemäni ajattelijat ovat olleet skeptisempiä relativismin suhteen, vaikka Kaila ja von Wright ovat olleet jossain suhteessa taipuvaisia relativismin suuntaan omassa ajattelussaan.

nä, mitä filosofia tarkoittaa, onko sen tavoitteena kokonaisvaltainen maailmankatsomus, voiko filosofia lähteä tajunnan sisältöjen erittelyistä vai pitääkö sen nojata esim. ihmistutkimukseen voimakkaasti vaikkapa biologian ja psykologian näkemyksiin, kuten Kaila ajatteli. Myös jakautuminen metodiseen monismiin ja dualismiin tulee esiin. Metaeettisesti tarkasteltuna yksi ero on suhtautuminen normatiivisen etiikan mahdollisuuteen. Esim. Westermarck ja Kaila ovat selkeästi sitä mieltä, että normatiivinen etiikka ei ole mahdollista. Muut käsittelemäni ajattelijat puolestaan pyrkivät perustelemaan

normatiivisen etiikan mahdollisuutta.
PR: Kuten on hyvin tullut esiin, väitöskirjassasi käsittelemiesi filosofien juuret lepäävät sekä analyttisessä että mannermaisessa filosofiassa. Tunnustatko kuuluvasi johonkin — vanhan-aikaisesti sanottuna — filosofian koulukuntaan?

MS: En tunnusta, enkä tunne kuuluvani, mutta varmasti joku voisi lukea ja väittää, että ajattelussani ja tavassani kirjoittaa filosofiaa näkyy analyttisiä piirteitä. Olen saanut koulutukseni analyttisen filosofian perinteessä.

PR: Voidaanko myös metaeettistä lähestymistapaa pitää analyttisenä lähestymistapana?

MS: Jopa sitä, mutta huomautan, että esim. perinteisesti fenomenologina pidetyllä Ahlmanilla on metaeettinen lähestymistapa enemmän pinnalla kuin normatiivisuus. Jos Wittgensteinin käsitystä, jonka mukaan metaforisesti ilmaistu voidaan sanoa yhtä hyvin selkeästi ja täsmällisesti, pidetään yhtenä analyttisen filosofian tuntomerkinä, olen varmaan analyttinen filosofi.

PR: Et siis pidä "heideggerlaisesta käsiterunoudesta"?

MS: Sitä lukiessa tulee ainakin mieleen, miten asian voisi sanoa täsmällisemmin. Jos ajatellaan, että filosofian tehtävä on esittää sellaista, mikä ei ole kielellä kuvattavissa, ollaan jo kysymyksessä filosofian luonteesta. Mielestäni filosofian tehtävä ei voi olla sanoa jotain sanomattomissa olevaa, se kuuluu esimerkiksi taiteen ja uskonnon alueelle. Toisaalta en näe analyttistä filosofiaa siten, että se rajoittuisi vain merkitysten selkiyttämiseen ja käsitteellisten yhteyksien rekonstruointiin ja löytämiseen, vaan näen että filosofialla on hyvin voimakkaasti myös ihmisen olemista, eksistenssiä, koskeva ulottuvuus. Esim. Heideggerin teksteissä oleva emansipatorinen voima, pyrkimys saada ihminen tajuamaan ja kokemaan autenttista olemista tai herättäminen autenttiseen eksistenssiin ovat tekijöitä, jotka kuuluvat nähdäkseen myös filosofiaan. Selkeyden tai täsmällisyyden vaatimus ei kuitenkaan sulje tätä pois, vaan hyvä filosofia on ihmisen eksistenssiä ravistelevaa ja emansipatorista, mutta silti täsmällistä ja selkeästi ilmaistua.

PR: Minkä näet filosofian tehtäväksi tieteen kartalla suhteessa erityistieteisiin?

MS: Filosofialla on ollut perinteisesti useitakin tehtäviä suhteissa erityistieteisiin. Ensinnäkin filosofian tehtävänä on tieteenfilosofinen käsitteen-teorianmuodostus, käsittevälineistön tarjoaminen erityistieteiden itseymmärryksen lähteenä sekä yhteiskunta-että luonnontieteissä. Toiseksi etiikalla ja yhteiskuntafilosofialla on normatiivinen tehtävä pyrkiä pohtimaan normatiivisia kysymyksiä, jotka menevät tieteen rajojen ulkopuolelle. Tiedehän voi vain instrumentaalisisä mielessä esittää suosituksia. Kolmantena filosofian piirteenä, jota ei useinkaan korosteta, sanoisin, että filosofia ottaa ajattelun vakavissaan. Erityistieteet, kuten biologia, psykologia, sosiologia, neurologia, esittävät miksi-kysymyksiä. Niiden tavoitteena on usein selittää inhimillistä käyttäytymistä, ajattelu mukaan lukien, jonkin yleisen teorian, kuten tarve- tai viettiteorian, avulla. Filosofia on se alue, jossa ihmisen ajattelua ei selitetä, vaan pyritään argumentatiivisesti rakentamaan ajatuksista kokonaisuuksia ja teorioita. Se on järjen ja ajattelun vapaata liikkumatilaa toisella tavalla kuin empiiriset, ihmistä tutkivat tieteet. Tätä piirrettä fenomenologiassa on ehkä usein korostettu, siihen kuuluu ihmisen tajunnallisuuden ja ajattelun käsittely sellaisina ilmiöinä, joita ei pidä selittää tyhjiin joidenkin ihmistä luonnontieteellisesti lähestyvien menetelmien avulla.

PR: Aiotko lähitulevaisuudessa matkustaa ulkomaille lisäopintoja harjoittamaan?

MS: Aion, jos rahoitus järjestyy, ainakin parin vuoden sisällä. Paikka ei ole vielä selvillä.

PR: Keskitytkö seuraavaksi johonkin tiettyyn väitöskirjassasi käsittelemääsi filosofiaan vai ryhdytkö tutkimaan jotain muuta filosofian osa-alueetta?

MS: Minulla ei ole tällä hetkellä vielä kovin selvää ongelmanasettelua, mutta sellainen on tekeillä. Minua kiinnostavat moraalipsykologiset kysymykset, kuten tunteen ja järjen osuus moraalissa arvostamisessa. Erityisesti minua kiinnostaa käsitys ihmisen autonomisuudesta, mitkä ovat autonomisuuden edellytykset tai kriteerit sekä sitä ehkäisevät ja rajoittavat tekijät. Autonomiaa on valituksesta lähtien pidetty moraalin lähtökohdaksi, ja sehän on myös nykykulttuurissa vahvan liberaalismin ydinkäsitteitä.

PR: Tämä teemahan tulee esille jo väitöskirjassasi, vaikkakin piilotetusti.

MS: Kyllä, varsinkin Ahlmanilla.

PR: Milloin opiskelijoilla on mahdollisuus kuunnella luentosarjaasi suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisadasta tai sen jostain ydinteemasta?

MS: Heti kun joku palkkaa minut puhumaan, muuallakin kuin Helsingin yliopistossa.

PR: Mitä haluat sanoa elämän evääksi nuorelle tai vähän vanhemmallekin filosofian opiskelijalle tai harrastajalle?

MS: En halua sanoa mitään kategorista ohjetta, koska filosofian opiskelijoilla ja harrastajilla on nähdäkseen yleensä hyvin omakohtainen suhde filosofiaan. Tärkeintä on sisäisen motivaation säilyttäminen, tuoreen ja kiinnostuneen suhteen ylläpitäminen filosofiaan, niin että on kiinnostunut asiasta sen itsensä vuoksi, eikä vain joistain välineellisistä syistä.

PR: Toisin sanoen, näetkö filosofian arvona sinänsä?

MS: Toivon ja uskon, että näin on useimpien ihmisten kohdalla, jotka tekevät filosofiaa.

PR: Siitä huolimatta, pidetäänkö sitä hyödyttömänä.

MS: Sillä on oma hyötynsä, joka ei ole mitattavissa sillä, mitä siitä voidaan netota myöhemmissä elämänvaiheissa. Filosofian harrastamisella on ajattelua ja persoonallisuutta kehittävää vaikutusta, mikä liittyy sivistysteemaan. Esim. akateemikko von Wright on ollut huolissaan siitä, että yliopisto tuottaa vain koulutusta, mutta ei sivistystä. Filosofiasa itsensä sivistäminen on edelleenkin mahdollista ja filosofialla on emansipatorinen, omaan elämään vaikuttava voima. Eettisten kysymysten tutkiminen voi vaikuttaa myös ihmisen omaan elämään, jos hänellä on sisäinen suhde ja motivaatio filosofian harjoittamiseen.

PR: Paljon kiitoksia haastattelusta, valtiotieteiden tohtori Mikko Salmela! Hyvää jatkoa!

“Speech is the best show man puts on” (B.L. Whorf)

Seuraavassa käsikirjoituksessa Benjamin Lee Whorf (1897–1941) pyrkii valottamaan hopi-intiaanien todellisuuskuvaa, joka hänen arviossaan poikkeaa perustavalla tavalla esimerkiksi indoeurooppalaisen kieliperinteen mukaisesta maailmanhahmotuksesta. Tietyn kulttuurin maailmankäsitys, alkaen metafysisistä käsitevalinnoista ja -tulkinnoista ja ulottuen niiden taustoittamaan jokapäiväiseen elämäntodellisuuteen saakka on Whorfin mukaan kodifioituneena sen kieleen; näin se on hedelmällisesti analysoitavissa etnolingvistiikan näkökulmasta. Käsittelen tässä johdatuksessa ensin lyhyesti itse artikkelia¹ ja pyrin sitten valottamaan yleisemmin Whorfin omaa maailmankäsitystä.²

Hopi-kosmologiasta

Whorfin artikkelin hopi-intiaanien maailmankaikkeuden mallista voi lukea vakavana etnolingvistisenä tutkimuksena, mutta myös — tietenkäin alkuperäisestä tarkoituksesta poiketen — puhtaasti filosofisena ajatuskokeena. Etenkin jälkimmäisessä mielessä sen voi ajatella kiinnostavan muitakin kuin kielitieteilijöitä.

Ajatuskokeeksi tulkittuna Whorfin esitys näyttää elämysvoimaisena yrityksenä kokea, hahmottaa ja artikuloida maailma perustavalla tavalla toisin. Hän johdattaa lukijaa vieraaseen ja silti jotenkin tutunomaiseen todellisuushahmotukseen, jossa vallitsee omastamme poikkeava, toisaalta konkreettisempi ja maanläheisempi, toisaalta myös henkempi ja ‘inhimillisempi’ kosmologia. Keskeisiä eroja löytyy muun muassa avaruuden ja ajan ymmärtämisestä. Siinä missä ne ovat länsimaiselle ihmiselle likimain toisistaan ja subjektista riippumattomia ja ikään kuin tasa-aineksisiä suureita, ne sulautuvat hopilla osittain yhteen ja muuttavat luonnettaan subjektin asemasta riippuen. Tai kun meillä niin menneen, nykyisyyden kuin tulevankin ajatellaan sisältävän yhtä lailla avaruudellisen ulottuvuuden, hopilla vain ‘mennyt’ ja osa ‘nykyisyyttä’ ovat avaruudellisia, koska vain nämä ‘ajan’ osat ovat ‘objektiivisia’ tai ulkoisia; se taas, mikä meille on ‘tulevaa’ on hopille ‘subjektiivista’, sisäistä, ja siten myös jo tavallaan läsnä toisin kuin meillä, joille tuleva voi olla ‘vielä kaukana’.

‘Kielellinen relativiteetti’

Mitä tulee sitten oheisen artikkelin (ja lukuisten muiden) laajempiin filologisiin ja filosofisiin yhteyksiin, Whorf näki kielelliset tutkimuksensa myös todisteina niin kutsutulle ‘kielellisen relatiivisuuden’ hypoteesille (linguistic relativity hypothesis, jatkossa lyhyesti LRH; se tunnetaan myös mm. Sapir-Whorf -hypoteesin nimellä), jonka mukaan tietyn kielellisen yhteisön käyttämä kieli rajoittaa ja myös muo- vaa ratkaisevalla tavalla yhteisön jäsenten ajattelua ja todellisuuskokemusta.³ Yhtenä seurauksena tästä on, että vaikka keskenään hyvin erilaiset kielet kykenisivätkin käsittelemään todellisuuden kaikkia puolia, niiden jäsentämät todellisuudet olisivat perustavalla tavalla toisilleen vieraita. Eri kieliyhteisöjen voisi siten väittää elävän jossakin ei-triviaalissa mielessä eri maailmoissa. ‘Relatiivisuuden’ voi näin ajatella viittaavan tässä toisaalta siihen, ettei ajatus voi tavoittaa puhdasta, ei-kielellisesti jäsennettyä todellisuutta sinänsä, ja toisaalta siihen, etteivät eri äidinkieliä puhuvat voi käsittää toistensa todellisuuksia missään perustavassa mielessä.

Whorf viittaa eri kielen toimesta eri tavoin tapahtuvaan maailman ositteluun toistuvasti kirjoituksissaan; mm. artikkelissa ‘Science and Linguistics’ hän luonnehtii sitä seuraavasti (lainaus on J. B. Carrollin toimittamasta Whorfin valittujen kirjoitusten laitoksesta, josta lähemmin ks. alaviite 2):

“[...] kunkin kielen taustalla vaikuttava kielellinen järjestelmä (toisin sanoen kielioppi) ei ole pelkkä toistamisen väline ideoiden ilmaisemisessa, vaan pikemminkin

itsessään ideoiden muovaaja, yksilön henkisen toiminnan, hänen vaikutelmiensa analyysin ja henkisten sisältöjensä synteessin ohjelma ja opas. [...] Me pilkomme luonnon syntyperäkielemme osoittamien suuntien mukaisesti. Me emme löydä ilmiöiden maailmasta sieltä eristämiämme kategorioita ja tyyppisiä siksi, että ne tuijottaisivat jokaista havainnoijaa kasvoihin; päinvastoin, maailma tarjoutuu kaleidoskooppimaisena vaikutelmien virtana, joka meidän pitää järjestää mielemme avulla — ja tämä tarkoittaa lähinnä mielemme kielellisten järjestelmien avulla. Me leikkelemme luontoa, järjestämme sitä käsitteiksi ja kiinnitämme merkityksellisyksiä siten kuin teemme, koska olemme osallisina sopimuksessa jäsentää sitä sillä tavoin — sopimuksessa, joka pätee kautta puheyhteisömme ja on kodifioitu kielellemme muotoihin. Tämä sopimus on tietenkin impliittinen ja lausumaton, *mutta sen ehdot ovat täysin pakottavia*; me emme voi puhua lainkaan muutoin kuin tukeutumalla siihen havainto- ja tietoaikaisen jäsen-telyyn ja luokitteluun, jonka sopimus säätää.”⁴

LRH, kuten saattaa kuvitella, on saanut osakseen monenlaista kritiikkiä. Tässä ei ole mahdollisuutta puuttua siihen lähemmin, mutta kuvaavan ja myös varoittavan esimerkin siitä, miten eri asioista osapuolet saattavat puhua (kielellinen relativiteetti asiassa tässäkin?), tarjoaa seuraava lainaus R. Langackerilta:

“LRH voi olla vahva tai heikko väite riippuen sen muotoilusta [...] Heikoin muoto on myös vähiten kiinnostava. Se toteaa vain, että kieli vaikuttaa, helpottaa tai on väline ajattelussa. Tämä on ilmeisen totta ja vaikuttaa yleisesti hyväksytyiltä. [...] Toisessa ääripäässä tapaamme vahvimman LRH-version. Se väittää, että kaikki ajattelu on ratkaisevasti kielestä riippuvaista. Me emme voi ajatella lainkaan muutoin kuin kielen kautta, emmekä me voi käsitteellistää asioita, joille kielellemme ei tarjoa sopivaa ilmausta. Vahvimpana tämä on myös kiinnostavin versio LRH:sta. Se on myös ilmeisen epätosi. Pidän sitä ilmeisen epätotena sellaisten asioiden perusteella kuin musiikki, kuvataide, palapelin ratkominen, se vaikeus, mikä ihmisillä usein on pukea ajatuksensa sanoiksi, sekä introspektiivinen analyysi siitä miten oma mieleni toimii (mikä ei tarkoita sanoa, että kaikki mielet toimisivat välttämättä täsmälleen samalla tavalla).”⁵

Langackerin kritiikki aliarvioi raskaasti Whorfin kielikäsitystä. On selvää, että esimerkiksi musiikki tai palapelin ratkominen eivät ole kielellisiä *sanallisen puheen* merkityksessä, mutta on kyseenalaista, voiko niiden perustamista omille erityisille logiikoilleen *eli* (Whorfin kannalta) kieliopilleen mielekkäästi kieltää.⁶ Seuraavat Whorfin toteamukset vastaavat itse asiassa jo ennakolta mainitunlaiseen kritiikkiin:

“[Kielen] tutkimus osoittaa, että ihmisen ajattelun muotoja kontrolloivat lahjomattomat hahmolait, jotka ovat hänelle tiedostamattomia. Nämä hahmot ovat hänen oman kielensä havaitsemattomia ja monimutkaisia systematisaatioita — minkä osoittaa helposti ennakkoluuloton vertailu ja vastakkainasettelu muiden, etenkin eri kieliperheeseen kuuluvien kielten suhteen. Ihmisen ajattelu itsessään tapahtuu jossakin kielessä — englannissa, sanskritissa, kiinassa.”

“[Alahuomautus:] ‘Ajattelu kielessä’ ei välttämättä joudu

käyttämään *sanoja*. Choctaw-intiaani pystyy ilman erityisopintojakin yhtä vaivattomasti kuin taitavin kynäniekka asettamaan vastakkain kahden kokemuksen aikamuodot tai suvut, vaikka ei ole koskaan kuullut sellaisia *sanoja* kuin ‘aikamuoto’ tai ‘suku’ mainitunlaisille kontrasteille. Suuri osa ajattelusta ei käytä lainkaan sanoja, vaan käsittelee kokonaisia paradigmoja, sanaluokkia ja vastaavia kieliopillisia jäsennyksiä henkilökohtaisen tietoisuuden fokuksen ‘taustalla’ tai ‘yläpuolella’. [...]”

“Sanat [words] ja puhe [speech] eivät ole sama asia. Kuten tulemme näkemään, sanoja ohjaavat lauserakenteen hahmot [patterns] ovat sanoja tärkeämpiä.”⁷

Langackerin todisteet LRH:n ‘ilmeiselle epätotuudelle’ — “musiikki, kuvataide, palapelin ratkominen, se vaikeus, mikä ihmisillä usein on pukea ajatuksensa sanoiksi, sekä introspektiivinen analyysi siitä miten oma mieleni toimii” — osoittautuvat epäolennaisiksi Whorfin kielikäsitteen kannalta. Jos jo kontrastiivinen mielenliike (jollainen sisältyy kaikkeen vertailuun, suhteuttamiseen ja sitä kautta kaikkeen rationaaliseen ajatteluun) kuuluu kieliopin piiriin (vrt. strukturalismi tai esim. Wittgensteinin ‘kielioppi’-termin laajennus), edes musiikki tai sanaton (mutta *analyttinen*) introspektio eivät voi jäädä sen ulkopuolelle: “[...] *kielen* rikas ja systemaattinen organisaatio, mukaanlukien pohjimmiltaan matematiikka ja musiikki, jotka ovat viime kädessä samaa sukua kielen kanssa”.⁸ Langackerin kritiikki saattaa päteä sellaisen kielikäsitteen kohdalla, jossa ‘kieli’ on esim. synonyyminen ‘sanallisen puheen’ kanssa, mutta selvästikään Whorfin kielikäsitteys ei ole näin yksitasoinen. Sillä on hänen ajattelussaan metafyyssinen ulottuvuus ja siinä oma erityinen roolinsa. Tässä tarkoituksessa tarkastelen seuraavaksi hieman Benjamin Lee Whorfin metafysiikkaa ja kosmologiaa.

‘Relativistin’ holistinen todellisuuskäsitys⁹

Toisin kuin LHR:sta voisi kuvitella, Whorf ei ole varsinaisen relativisti millään metafyyssisellä tasolla. Absoluuttinen relativismi merkitsisi irrationalismia, kun taas Whorfin relativismi on itsessään relatiivista ja liittyy käsitykseen ehdottoman rationaalista todellisuudesta. Hän luonnehtii ajatustaan todellisuuden perimmäisestä luonteesta mm. seuraavasti:

“Tämä ajatus on liian laaja-alainen tullakseen esitettyksi iskulauseella. Jättäisin sen mieluiten nimeämättä. Se on käsitys siitä, että noumenaalinen, aistein tavoittamaton maailma — hyperavaruuden, korkeampien ulottuvuuksien maailma — odottaa löytymistään kaikkien eri tieteiden toimesta, jotka se tulee yhdistämään ja yhdenmukaistamaan, odottaa löytymistään ensimmäisessä aspektissaan *hahmollisten suhteiden* [patterned relations] valtakuntana, käsittämättömän moninaisena, mutta ilmentäen samalla tunnistettavaa samankaltaisuutta *kielen* rikkaaseen ja systemaattiseen organisaatioon, mukaanlukien pohjimmiltaan matematiikka ja musiikki, jotka ovat viime kädessä samaa sukua kielen kanssa.”¹⁰

Hän kuvailee mm. kielitieteellisissä tutkimuksissa voimistunutta intuitiotaan todellisuuden perustalla vaikuttavista ‘hahmoista’ (patterns).

[...] tuntemattoman, avaramman maailman *enteily*, joka ilmenee kielessä — tuon maailman, josta aineellinen on pelkkää pintaa tai ihoa, ja *jossa* kuitenkin olemme ja *johon* kuulumme.”

[...] Tämä näkemys merkitsee, että hahmoiksi [patterns] kutsumani tekijät ovat perustavia todella kosmisessa mielessä, ja että hahmot muodostavat kokonaisuuksia, psykologian Gestaltien kaltaisia, jotka sisältyvät laajempiin kokonaisuuksiin katkeamattomana jatkumona. Siten kosmoksen kuvalla on sarjallinen tai hierarkkinen luonne, se on tasojen tai tasanteiden seuranto. Koska eri tieteiltä puuttuu kyky tunnistaa tällaista sarjallista järjestystä, ne ikään kuin leikkelevät osia maailmasta, osia, jotka kenties leikkautuvat luonnollisten tasojen suunnan poikki tai katkeavat kun ilmiöt, saavuttaessaan olennaisen tasonmuutoksen, tulevat aivan toisentyypiksi, tai siirtyvät vanhempien havainnointimenetelmien käsityspiiriin ulkopuolelle.¹¹ “

Whorf hahmottelee metafysiikkaansa mm. intialaisen filosofian käsitteistöllä, mikä ei kuitenkaan tarkoita, että hän sitoutuisi ko. ajatteluperinteeseen. Hän on eklektikko, ei ainoastaan väliaikaisesti (esim. etsiessään ‘omaa kieltään’), vaan ajattelunsa perustavien ideoiden vaatimuksesta (ks. Whorfin ‘emansipatorisen metodin’ ideaa alla).

Whorfin todellisuus on pohjimmiltaan rationaalinen totaliteetti, kaikkien toisistaan kasvavien hahmojen kokonaisuuksia;¹² se on Arupa (sanskrit. ‘muodoton’), vailla avaruudellisuuden kuuluvia aksidentaalisia piirteitä (kappaleisuus, erillisuus, muutos, kontingenssi yms.). Viimeksimainitut seikat luonnehtivat puolestaan maailman Rupa-puolta (‘muoto’, ‘ilmiasu’), joka on Mayan, ‘fiktio’ valtakuntaa. Rupan piiriin kuuluvat myös yksilölliset tajunnat, joiden ‘fokus’ muotoutuu psykososiaalisten tarpeiden tiivistymänä.¹³

Filosofian kolme suurta kysymysmerkkiä, mieli, kieli ja oleva, ovat (näin olen ymmärtänyt, vaikka Whorf ei tätä eksplisiittisesti sano) Arupan tasolla yhtä. Rupan tasolla ne hajaavat erilleen ja samalla pinnallistuvat: ‘oleva’ viittaa enää lähinnä avaruudellisiin, erillisiin olioihin (eikä niiden taustalla vallitsevaan hahmoyhteyteen), ‘kielessä’ korostuu referentiaalisuus (nimellä viittaaminen olioihin) varsinaisen merkitystä luovan hahmoyhteyden (käsitteiden lauseyhteys ja lauseita laajemmat hahmokokonaisuudet) muuttuessa ‘läpinäkyväksi’, samalla kun ‘mieli’ käsitetään henkilökohtaiseksi fokukseksi, vaikka tämä on pikemminkin psykososiaalisten tarpeiden tuottama vääristymä manasiin tason (sanasta Manas, ‘Mieli’) korkeamman tietoisuuden kentässä.¹⁴ (Tarkemmin ottaen yksityinen mieli muodostuu tietoisuuden alueesta, joka käsittelee olioiden nimiä — Nama — ja alemman tietoisuuden tai alitajunnan tasosta, joka on Kaman, halun tai tunteen aluetta. Korkeamman tietoisuuden taso, Manas, ei ole yksilöllisen tai kontingenssin aluetta, mistä johtuen sen tavoittaminen edellyttää tarpeiden ja sen kautta Mayan hälventämistä esim. mantran toistamisen avulla.¹⁵)

Whorfin esittämänä kyseessä ei ole dualistinen vaan monistinen jäsenitys, jossa vallitsee aito jatkumo kontingenttien ja erillisten olioiden ääripään (Mayan leimaama Rupa-taso) ja mahdollisuuskaavioiden tai -matriisien (hahmojen) holistisen ykseyden ääripään (manasiin Arupa-taso) välillä.

Kontrastiivinen kielitiede emansipaation välineenä

Juuri jatkumon olettaminen ääripäiden välille tekee Mayasta ainoastaan suhteellisesti harhaisen: vaikka se kätkee paljon todellista se myös ilmaisee siitä aina jotakin. Sitä ei toisin sanoen pidä hylätä, vaan käyttää (Wittgensteinia lainaten) ikään kuin tikkaina matkalla syvemmälle hahmojen todellisuuteen ja laajempaan tietoisuuteen. Ja koska syvemmätkin hahmot kuuluvat puolestaan taustana elämäntodellisuuteen, niiden oppiminen auttaa muokkaamaan tätä parempaan ja harmonisempaan suuntaan. (Tässä Whorfin ‘tämämaailmaisuus’ eroaa silmiinpistävästi intialaisen filosofian ‘toismaailmaisuudesta’, muistuttaen pikemminkin hegeliläistä kosmisen järjen itsetoteutuksen visiota.)

Whorf koki länsimaisen ihmisen tilanteen kriittiseksi:

“Se mitä me kutsumme ‘tieteelliseksi ajatteluksi’ on länsimaisen indoeurooppalaisen kielityypin erikoistuma, joka on kehittänyt ei ainoastaan joukkoa eri dialektiikkoja vaan itse asiassa joukon erilaisia dialekteja. *Nämä murteet ovat nyt menettämässä keskinäisen käsitettävyytensä.*”

[...] yksilökohtainen mieli, vankina avarammassa, omien menetelmiensä tutkimattomissa olevassa maailmassa, käyttää kielen merkillistä lahjaa kutoakseen Mayan eli illuusion kudelman, luodakseen tilapäisen analyysin todellisuudesta ja ottaakseen sen sitten lopullisena. Länsimainen kulttuuri on mennyt tässä pisimmälle, pisimmälle tilapäisen analyysin päättäväisessä perusteellisyydessä ja pisimmälle päättäväisyydessään pitää sitä lopullisena.¹⁶

Whorfin luonnostelemana tietoisuuden valaistumiseen ja ihmisen vapautumiseen tähtäävä ‘mantrinen metodi’ on ainakin periaatteessa yksinkertainen:

“Sitoutuminen illuusioon on sinetöitynä länsimaiseen indoeurooppalaiseen kieleen, ja Lännän tie ulos illuusiosta löytyy avarammasta kielen ymmärtämisestä kuin mitä läntisellä, indoeurooppalaisella kielellä on tarjota. Tämä on länsimaisen tietoisuuden ‘mantrajooga’, seuraava suuri askel, jonka se on nyt valmis ottamaan.”

“Kielellinen tietous tuo mukanaan monien erilaisten ja kauniiden loogisen analyysin järjestelmien ymmärryksen. Sen kautta maailma, nähtynä toisten, aiemmin vieraina pitämämme sosiaalisten ryhmien vaihtelevista näkökulmista tulee käsitettäväksi uusilla tavoilla. Vieras muuttuu uudeksi ja usein selventäväksi tavaksi katsoa asioita.”

“Kielten ja kielellisten periaatteiden tieteellinen tutkimus merkitsevät ainakin osittaista käsityskyvyn kohotamista kohti [korkeimman tietoisuuden] tasoa.”¹⁷

Tutkimalla eri kieliä ja yleisemmin erilaisten elämäntapojen ominaislaatuja ja kontrastoimalla niitä keskenään ihminen vapautuu samalla kertaa sekä nurkkakuntaisesta eristyneisyydestään että todellisuuskäsityksensä vinoutumista, kuin myös todellisuutensa lamauttavasta pirstaleisuudesta, ‘Baabelista’, jota ovat omalta osaltaan olleet luomassa myös tieteet.¹⁸

‘Biodiversiteetti’ olisi ollut B. L. Whorfilla mieluinen käsite ja tavoite, länsimaisen elämäntavan kasvava valta taas merkki tietoisuuden yksimuotoisuuden muuttumisesta

entistä läpinäkyvämmäksi, vaikeammin havaittavaksi ja siten entistä kahlitsevammaksi:

“[...] niillä, jotka haaveilevat tulevaisuudesta, joka puhuu yhtä ainoaa kieltä, oli se sitten englantia, saksaa, venäjää tai mitä tahansa, on harhainen ideaali ja he tuottaisivat ihmismielen kehitykselle mitä suurimman karhunpalveluksen. Länsimainen kulttuuri on muodostanut kielen avulla tilapäisen analyysin todellisuudesta ja pitäisi ilman korjaavia tekijöitä päättävästi analyysiaän lopullisena. Ainoat korjaavat tekijät löytyvät muista kielistä, jotka suunnattoman pitkän riippumattoman kehityksen tuloksena ovat saavuttaneet toisia, mutta yhtä loogisia, tilapäisanalyyseja.”¹⁹

Lopuksi

Whorfin metafyyminen/kosmologinen jäsennys on luonnosmaisuudestaan huolimatta huomionarvoinen kokonaisnäkemys maailmasta ja mielestä sekä kielen asemasta todellisuudessa. Siinä on myös enemmän tai vähemmän selvästi ilmaistuna ‘elämän tarkoitus’ (tietoisuuden ja sitä kautta vapauden lisääminen, henkinen evoluutio vailla takarajaa), sen tavoittelun keinot (kontrastiivinen metodi), kuten myös joitakin eettisiä suuntalinjoja (suvaitsevaisuus, harmonia, toisen kunnioitus), kaikki toisistaan riippuvina ja toistensa edellyttäminä. Whorfin visiosta puuttuu tyyten se faustinen, vimmainen vire, joka leimaa niin suurta osaa oman aikamme ‘kestävän kehityksen’, ‘jatkuvan kasvun’, vieläpä ‘elinikäisen oppimisen’ yms. iskusanoin verhottua kilpailumentaliteettia.

“Puhe on parasta, mitä ihmisellä on esittää. [Speech is the best show man puts on.] Se on evoluution näyttämöllä hänen oma ‘näytöksensä’, jossa hän astuu kosmisen taustakankaan eteen ja ‘näyttää mitä osaa’. Mutta me epäilemme, että Jumalat katsomossa havaitsevat sen järjestyksen, jolla hänen hämmästyttävä tempuvalikoimansa kulminoituu suureen kliimaksiin, varastetuksi — maailmankaikkeudelta!”²⁰

Viitteet

1. Käsikirjoitus julkaistiin postuumisti vuonna 1950 (*International Journal of American Linguistics*, 16:67-72) ja uudelleen 1956 J. B. Carrollin toimittamassa valikoimassa (ks. seur. alah.); sen lievästä viimeistelemättömyydestä kertovat satunnaiset ylipitkät virkkeet ja muutamat tulkinnanvaraiset viittaussuhteet. Artikkelin kirjoitusvuodeksi on arvioitu 1936.
2. Lyhyt Whorf-elämäkerta löytyy John B. Carrollin toimittamasta Whorfin kirjoitusten valikoimasta *Language, Thought & Reality—Selected Writings of Benjamin Lee Whorf* (The M.I.T. Press, Massachusetts, 1967 [1956]). Whorfin akateeminen työ oli (ainakin eurooppalaisittain katsoen) sikäli erikoista, että hän harjoitti sitä menestyksellisen ‘siviiliammattin’ ohessa (ensin kemianinsinööri, sitten kemianteollisuudessa arvostettu paloturvallisuustarkastaja ja lopulta paloturva-alan yhtiön johtoportaan jäsen); hän vieläpä torjui useita tarjouksia akateemisista tutkijanpaikoista, koska koki oman järjestelynsä takaavan paremmin juuri akateemisen vapautensa.
3. Ajatus ‘kielen rajoista’ saattaa tuoda, eikä perusteettomasti, mieleen Ludwig Wittgensteinin ‘ryntäilyn kielen rajoja vastaan’ ja esimerkiksi Michel Foucaultin ja laajemmin diskurssianalyttisen tai tiedonsosiologisen käsityksen todellisuuden kielellisestä/sosiaalisesta tuottamisesta/rakentumisesta. Etenkin Whorfin ja Wittgensteinin eri alueille sijoittuvien, mutta toisiaan paljossa täydentävien ja valaisevien perspektiivien vertailu saattaisi osoittautua



- hedelmälliseksi tehtäväksi.
4. Carroll 212-214; lainausten suomennotokset ovat omiani.
 5. Teoksessa E. Malotki, *Hopi Time*, Trends in Linguistics, Studies and Monographs 20, Mouton Publishers, Berlin 1983, sivut 1-2. Malotki allekirjoittaa Langackerin kritiikin tässä massiivisessa tutkimuksessaan.
 6. Kuten sanottu, en juurikaan puutu tässä esittelyssä tai seuraavaan artikkelikäännökseen liittämässäni alaviitteissä erilaisiin Sapir-Whorf -hypoteesin tai toisaalta Whorfin ‘hopi-universumin’ analyysin saamaan kritiikkiin, osittain rajallisen asiantuntemukseni johdosta, mutta pääasiassa kuitenkin siksi, että kriitikot ja Whorf eivät aina tunnu tarkoittavan likimainkaan samoja asioita sellaisilla sanoilla kuin ‘kieli’, ‘ajattelu’, ‘logiikka’, ‘aikamuoto’, yms. Esimerkkeinä tästä saavat toimia mainittu Langacker-sitaatti sekä oheisen artikkelikäännökseen alaviite 4.
 7. Carroll 252 ja alah., sekä 253.
 8. Mt. 248; ks. myös 261.
 9. Whorfin monitahoisesta ja -tasoisesta ajattelusta ehkä paras kokoava esitys löytyy hänen laajemmalle yleisölle tarkoitettusta kirjoituksestaan ‘Language, mind, and reality’ (Carroll 246-270), jota tässä yhteydessä lähinnä seuraan. Hänen kuolemansa 1941 vain 44-vuotiaana merkitsi tämän alustavuudesta huolimatta kunnioitettavan luonnoksen jäämistä hänen lopulliseksi sanakseen asiassa. Carroll 247-248.
 10. Mt. 248. Kuvataksena hahmojen sisäkkäistä jatkumoa Whorf ottaa esimerkin kielitieteestä. Siinä erotellaan tasoja esikielellisestä äänten tasosta fysiologis-foneettisen tason kautta foneemien, morfeemien ja morfologian kautta aina syntaksin (‘monitahoisesta, suurelta osin tiedostamattoman hahmottamisen’) tasolle saakka. Hän esittää vakaumuksenaan, että tasot jatkuvat edelleen tavalla, ‘jonka täysi merkitys voi jonakin päivänä avautua ja tyrmistyttää meitä’ (mt. 249). Whorfin ‘hahmot’ eivät selvästikään ole mitään piirroskuviota tms., vaan jonkinlaisia mahdollisuuskäsitteitä eli -matriiseja, jotka määräävät mitkä variaatiot (yksittäiset ilmentymät) eri asioissa ovat mahdollisia. Esim. suomenkielen lausekaava sallii tietyt sanayhdistelmät (mielettömätkin) ja tietyt ei (esim. viisi ja -sanaa perätysten ei ole lause, mutta “vesi asteli patsaan poikki ja kadun ohi” on). Samoin esim. suomen sanojen vokaaliyhdistelmiä hallitsevat tiedostamattomat mutta vastaansanomattomat hahmot tai lait. Whorfin hahmot ovat (ajatuksellista, tuskin historiallista) sukua esim. strukturalistisen lähestymistavan relaatiostruktuureille ja mahdollisten maailmojen logiikalle.
 12. Carroll 248.
 13. Mt. 253, 263, 266, 268-269.
 14. Mt. 252-253, 261, 268-269.
 15. Mt. 249, 252-253, 266.
 16. Mt. 246, 263.
 17. Mt. 263, 264, 269.
 18. Mt. 256, 246, 268-269.
 19. ‘Languages and logic’, mt. 244.
 20. ‘Language, mind, and reality’, mt. 249.

Benjamin Lee Whorf

Hopi-intiaanien maailmankaikkeuden malli¹

Pidän perusteettomana oletusta, jonka mukaan sellaisella hopi-intiaanilla, joka ymmärtää ainoastaan hopinkieltä ja oman yhteiskuntansa kulttuurisia ideoita, on samat käsitykset, usein intuitioiksikin oletetut, ajasta ja avaruudesta kuin meillä, käsitykset, joiden on yleisesti oletettu olevan universaaleja. Erittäinkään hänellä ei ole yleistä käsitettä tai intuitiota AJASTA tasaisesti virtaavana jatkumona, jossa kaikki maailmankaikkeudessa etenee tasaiseen tahtiin tulevaisuudesta nykyisyyden kautta menneeseen; tai jossa, kääntääksemme kuvan, duraation virta kantaa lakkaamatta havainnoitsijaa pois päin menneestä ja kohti tulevaa.

Pitkäaikaisen ja huolellisen tutkimuksen ja analyysin perusteella hopinkielen voidaan todeta olevan vailla sellaisia sanoja, kieliopillisia muotoja, rakenteita tai ilmauksia, jotka viittaisivat suoranaisesti siihen mitä me kutsuisimme “ajaksi”, tai jotka viittaisivat menneeseen, nykyisyyteen, tai tulevaan, tai kestävään tai pysyvään, tai liikkeeseen pikemmin kinemaattisena kuin dynaamisena (ts. pikemminkin jatkuvana siirtymisenä tilassa ja ajassa kuin dynaamisen ponnistuksen ilmauksena tiettyssä prosessissa), tai jotka edes viittaisivat tilaan niin, että sulkisivat pois sen ekstension tai eksistenssin elementin, jota me kutsumme “ajaksi”, ja siten jättäisivät epäsuorasti jäännöksen, johon voitaisiin viitata “aikana”. Hopi ei näin ollen sisällä suoraa sen enempää kuin epäsuoraakaan viittausta “aikaan”.

Samalla hopinkieli pystyy nimeämään ja kuvailemaan pätevästi, pragmaattisessa tai operationaalisessa mielessä, kaikki maailmankaikkeudessa havaittavissa olevat ilmiöt. Siksi pidän perusteettomana otaksua, että hopi-ajatteluun sisältyisi mitään sellaista käsitystä kuin oletettu vaistomaisesti koettu “ajan” virtaaminen, tai että hopin intuitio tarjoaisi sen hänelle muun datansa mukana. Aivan kuten on mahdollista käyttää epälukuista määrää euklidisesta poikkeavia geometrioita, jotka tarjoavat yhtä täydellisen kuvauksen avaruudellisista muodoista, samalla tavoin on mahdollista käyttää aivan yhtä päteviä maailmankaikkeuden

kuvauksia, jotka eivät sisällä meille tuttuja ajan ja tilan vastakkainasetteluja. Modernin fysiikan matemaattisin termein hahmoteltu suhteellisuusteoreettinen näkökulma on yksi sellainen ja hopin *Weltanschauung* on toinen ja aivan erilainen, ei-matemaattinen ja kielellinen.

Hopin kieli ja kulttuuri kätkee siten sisäänsä tietyn metafysiikan vastaavalla tavalla kuin meidän niin kutsuttu naiivi käsityksemme tilasta ja ajasta tai kuten suhteellisuusteoria; hopin metafysiikka kuitenkin poikkeaa kummastakin. Jotta voisimme kuvailla maailmankaikkeuden rakennetta hopin mukaan, on tarpeen yrittää niin pitkälle kuin se on mahdollista selvittää tätä metafysiikkaa (joka on pätevästi kuvattavissa vain hopinkielellä) omalla kielellämme esitetyn likiarvon avulla, epäilemättä riittämättömästi, mutta yhtä kaikki käyttäen hyväksi käsitteitä, joita pyrimme työstämään keskinäiseen vastaavuuteen hopin maailmankäsityksen perustalla olevan systeemin kanssa.

Tässä hopi-näkemyksessä aika katoaa ja avaruus muuntuu, niin ettei se ole enää meidän oletetun intuitiomme tai klassisen newtonilaisen mekaniikan homogeeninen ja hetkellinen ajaton avaruus. Samalla kuvaan virtaa uusia käsitteitä ja abstraktioita, jotka ottavat tehtäväkseen maailmankaikkeuden kuvailun ilman mainitunlaista aikaa ja avaruutta—abstraktioita, joille kielestämme puuttuvat sopivat termit. Nämä abstraktiot, joiden likimäärillä pyrimme rekonstruoimaan hopi-metafysiikan, tulevat epäilemättä vaikuttamaan meistä luonteeltaan psykologisilta elleivät suorastaan mystisiltä. Ne ovat ideoita, joita olemme tottuneet tarkastelemaan kuuluvina joko niin kutsuttuihin animistisiin tai vitalistisiin uskomuksiin tai niihin transsendentaaleihin kokemuksen ja silmille näkymättömien asioiden intuitioiden yhteensulautumiin joita mystikon tietoisuus aistii, tai joita mystiset ja (tai) niin kutsutut okkultistiset ajatusjärjestelmät tarjoavat. Nämä abstraktiot ovat ehdottomasti annetut joko selkeästi sanoina—psykologisina tai metafysisinä—hopinkielessä tai myös ovat impliittisinä tuon kielen itsensä rakenteessa ja kieliopissa, sekä havaittavissa hopikulttuurissa ja käyttäytymisessä. Ne

eivät ole, sikäli kuin kykenen tietoisesti välttämään sitä, objektiivisen analyysin yrityksessäni aiheuttamiani muiden systeemien heijastumia hopin kieleen ja kulttuuriin. Silti, jos MYSTINEN onkin ruma sana nykyaikaisen länsimaisen tieteen tekijän mielestä, on korostettava, että nämä hopi-metafysiikan perustavat abstraktiot ja postulaatit ovat, puolueetomasta näkökulmasta katsoen, yhtä (tai hopille enemmänkin) oikeutettuja käytännöllisesti ja kokemuksellisesti kuin oman metafysiikkamme virtaava aika ja staattinen avaruus, jotka ovat *au fond* yhtä mystisiä. Hopi-postulaatit pysyvät käsittelemään yhtä lailla kaikkia ilmiöitä ja niiden keskinäissuhteita, ja soveltuvat sitäkin paremmin hopikulttuurin integraatioon sen kaikissa vaiheissa.

Oman kielemme, ajattelumme ja modernin kulttuurimme perustalla vaikuttava metafysiikka (en puhu viimeaikaisesta ja täysin erilaisesta nykyaikaisen tieteen suhteellisuusmetafysiikasta) jäsentää maailmankaikkeutta kahdella suurella KOSMISELLÄ MUODOLLA, avaruudella ja ajalla; staattisella, kolmiulotteisella, äärettömällä avaruudella ja kineettisellä, yksiulotteisella ja lakkaamatta virtaavalla ajalla—nämä kaksi ovat äärimmäisen erillisiä ja irrallisia todellisuuden aspektoja (tutunomaisen ajattelumme mukaan). Ajan virtaava ulottuvuus puolestaan jaetaan kolmeen: menneeseen, nykyisyyteen ja tulevaan.

Hopi-metafysiikalla on myös omat, mittavuudeltaan ja kattavuudeltaan näihin verrannolliset kosmiset muotonsa. Mitä ne ovat? Hopi-metafysiikka jäsentää maailmankaikkeutta kahdella kosmisella muodolla, joiden alustavana terminologisena likimääränä voimme pitää ILMENNYTTÄ (manifested) ja ILMENEVÄÄ (manifesting) (tai ILMENTYMÄTÖNTÄ [unmanifest]),² tai myös OBJEKTIIVISTA ja SUBJEKTIIVISTA. Objektiivinen eli ilmentynyt käsittää kaiken sen mikä on tai on ollut aistien tavoitettavissa, itse asiassa his-

toriallisen ja fysikaalisen maailmankaikkeuden, pyrkimättä erottelamaan nykyisyyden ja menneen kesken, poissulkien ainoastaan kaiken sen, mitä me kutsumme tulevaksi. Subjektiivinen eli ilmenevä käsittää kaiken tulevaksi kutsumamme, MUTTA EI AINOASTAAN SITÄ; se sisältää yhtä lailla ja erottamatta kaiken sen mitä kutsumme henkiseksi—kaiken mikä ilmenee tai eksistoi mielessä tai, kuten hopi asian ilmaisi, sydämessä, eikä vain ihmissydämessä vaan myös eläinten, kasvien ja esineiden sydämessä, sekä kaikkien luonnon muotojen ja ilmiöiden takana ja sisällä luonnon sydämessä sekä—johdannaisena ja laajenuksena jota on uumoillut useampi kuin yksi antropologi, mutta josta hopi itse tuskin koskaan puhuisi, niin ladattu kyseinen idea on uskonnollisella ja maagisella kunnioituksella—itse kosmoksen sydämessä.³ Subjektiivinen ulottuvuus (subjektiivinen meidän näkökulmastamme, mutta hopille se on äärimmäisen todellinen ja värähtelee elämää, voimaa ja mahdollisuutta) käsittää, paitsi meidän TULEVAISUUTTAMME, jonka hopi käsittää paljolti ennaltamäärätyksi luonteensa jos kohta ei täsmällisen muotonsa puolesta, myös kaiken henkisyyden, mieltämisen ja emotionin, joiden olemuksena ja tyyppillisinä muotona on päämääräisen halun pyrkimys, luonteeltaan älyperäinen, ilmituloa kohti—ilmituloa, joka kohtaa runsaasti vastusta ja viivettä, mutta on muodossa tai toisessa väistämätön. Se on odotusten, kaipuun, päämääräisyyden ulottuvuus, elävöittävän elämän, vaikuttavien syiden, sisäisestä ulottuvuudesta (hopilainen SYDÄN) itseään esiin, ilmentyneisyyteen ajattelevan ajatuksen ulottuvuus. Se on dynaamisessa tilassa, mutta ei kuitenkaan liikkeen tilassa—se ei ole lähestymässä kohti meitä tulevaisuudesta vaan on JO KANSSAMME elävässä ja henkisessä muodossa ja sen voimat vaikuttavat aiheutumisen tai ilmaantumisen kentässä, so. kehittämisessä ilman liikettä subjektiivisesta asteittain tulokseen, joka on sen tavoite, objektiivinen. Kääntäessään englantiin hopit sanovat näiden aiheutumisen prosessissa olevien entiteettien 'tulevan' tai että he—hopit—'tulevat niiden luo', mutta heidän omassa kielessään ei ole meidän 'tulemistamme' tai 'menemistämme' vastaavia verbejä, jotka merkitsisivät yksinkertaista ja abstraktia liikettä, meidän puhtaasti kinemaattista käsitettämme. Tässä tapauksessa 'tulemiseksi' käännetty sanat viittaavat ilmentymisen prosessiin kutsumatta sitä liikkeeksi—ne ovat *pew'i*, 'aiheutuu tänne' ('eventuates to here'), tai *angqō*, 'aiheutuu sieltä' ('eventuates from it') tai *pitu*, mon. *ōki*, 'saapunut' ('arrived'), mikä viittaa ainoastaan lopulliseen ilmentymään, aktuaaliseen saapumiseen tietystä pisteestä, ei mihinkään sitä edeltävään liikkeeseen.

Tämä ilmentymisprosessin eli subjektiivisen ulottuvuus, erotuksena universaalien prosessin tuloksesta, objektiivisesta, sisältää myös—sen rajalla mutta silti sen omaan ulottuvuuteen liittyen—olemassaolon aspektin jonka me sisällyttämme omaan preesenssiimme. Kyseessä on se mikä on alkamassa tulla esiin ilmiolevaksi; toisin sanoen se on jotakin mikä on alkamaisillaan tapahtua, kuten nukahtaminen tai kirjoittamaan ryhtyminen, mutta ei vielä tapahdu täysitoimisesti. Tähän voidaan viitata ja usein viitataankin samalla verbimuodolla (hopin kielioppiin terminologialla ilmaistuna EKSpekTIIVI-muodolla) joka viittaa meidän tulevaamme, tai toivomiseen, tahtomiseen, aikomiseen yms. Siten tämä subjektiivisen lähireuna kulkee halki meidän nykyhetkemme sisältäen siitä osan, nim. alkamisen hetken, mutta enin osa meidän preesenssiämme kuuluu hopi-jäsenyksessä objektiivisen ulottuvuuteen ja on siten mahdoton erottaa meidän menneestämme. On myös verbimuoto, INSEP-TIIVI, joka viittaa tähän esiintulevan ilmentymisen REUNA-

ALUEESEEN käänteisellä tavalla—tällöin se kuuluu objektiiviseen, on se reuna-alue, jossa objektiivisuus saavutetaan; sitä käytetään osoittamaan alkua tai aloitusta, ja useimmissa tapauksissa käännöksessä ei ole havaittavaa eroa vastaavaan ekspektiivin käyttöön. Mutta tietyissä ratkaisevissa kohdissa ilmaantuu merkittäviä ja perustavia eroavuuksia. Inseptiivi, joka viittaa objektiiviseen ja tulokselliseen puoleen, eikä kuten ekspektiivi subjektiiiviseen ja kausaaliseen puoleen, vihjaa kausaatiovaikutuksen loppumiseen samassa hengenvedossa jossa se toteaa ilmentymisen alkamisen. Jos verbillä on suffiksi joka vastaa jota-kuinkin meidän passiiviamme, vaikka tarkoitakaan tosiasiasa kausaation kohdistumista subjektiiiviseen tietyn tuloksen aikaansaamiseksi—esim. 'ruokaa ollaan syömässä' ('the food is being eaten')—silloin perustoimintaan viittaavan INSEPTIIIVISEN suffiksin lisääminen tuottaa kausaalin lakkaamisen merkityksen. Perustoiminta on inseptiivisessä tilassa; siksi kausaatio sen taustalla, oli se mitä tahansa, on lakkaamassa; kausaatio, johon kausaalisuffiksi eksplisiittisesti viittaa, on siten sellaista jota ME kutsuisimme menneeksi ajaksi ja verbi sisällyttää tämän sekä lopullista tilaa (ositusta tai kokonaista syötyyttä) koskevan aloittamisen ja kausaation lopettamisen yhteen lausumaan. Käännös on 'se lakkaa tulemasta syödyksi' ('it stops getting eaten'). Tunte-matta taustalla vaikuttavaa hopi-metafysiikkaa olisi mahdotonta ymmärtää miten sama suffiksi voi merkitä sekä alkamista että lakkaamista.

Jos pyrkisimme suhteuttamaan metafyyssistä terminologiaamme vielä lähemmin hopin termeihin, meidän pitäisi luultavasti puhua subjektiiivisestä ulottuvuudesta TOIVON tai TOIVOMISEN ulottuvuutena. Jokainen kieli sisältää termejä, jotka ovat saavuttaneet kosmisen viittauslaajuuden ja jotka kiteyttävät itseensä ne muutoilemattoman filosofian peruspostulaatit, joihin on sovitettu kansan, kulttuurin, sivilisaation, jopa aikakauden ajattelu. Sellaisia ovat meidän sanamme 'todellisuus, substanssi, materia, syy' ja, kuten olemme havainneet, 'avaruus, aika, mennyt, nykyisyys, tuleva'. Hopissa tällainen termi on sana, joka useimmiten käännetään 'toivoksi'—*tunátya*—'se on toivomassa, se toivoo, sitä toivotaan, se ajattelee tai sitä ajatellaan toivoen' jne. Useimmat hopin metafyyssiset sanat ovat verbejä eivätkä substantiiveja kuten eurooppalaisissa kielissä. Verbi *tunátya* sisällyttää toivon ideaansa jotakin meidän sanoitamme 'ajatus', 'kaipuu' ja 'syy', joita on toisinaan käytettävä sen kääntämisessä. Tämä sana on tosiasiasa termi joka kiteyttää maailmankaikkeutta koskevan hopi-filosofian mitä tulee sen suureen dualismiin objektiivisen ja subjektiiivisen suhteen; se on hopin termi SUBJEKTIIVISELLE. Se viittaa Kosmoksen subjektiiivisen, ei-ilmenevän, vitaalin ja kausaalin aspektin tilaan, ja siihen käymistilaiseen pyrkimykseen kohti täyttymystä ja ilmituloa, jota se kihisee—TOIVOMISEN aktiviteettiin; so. mentaaliskausaaliin aktiviteettiin, joka alati puskee ilmentynyttä maailmaa vasten ja sen puolelle. Kuten kuka tahansa hopi-yhteiskuntaa tunteva tietää, hopit näkevät tämän myllertävän aktiviteetin kasvien kasvussa, pilvien muodostumisessa ja tiivistymisessä sateeksi, huolellisessa maanviljelyksessä ja arkkitehtuurin yhteisöllisten aktiviteettien suunnittelussa sekä kaikessa inhimillisessä toivomisessa, pyrkimisessä ja harkinnassa; ja erityisesti se tiivistyy rukouksessa, hopi-yhteisön jatkuvassa toiveikkaassa rukoilemisessa, jota tukevat heidän eksooteeriset yhteisölliset seremoniansa ja esoteeriset rituaalinsa maanalaisissa *kivoissa*—rukouksessa, joka ohjaa kollektiivisen hopi-ajattelun ja tahdon paineen subjektiiivisestä esille objektiiviseen. Inseptiivimuoto *tunátyalle*, nimittäin *tuná-*

tyava, ei merkitse 'alkaa toivoo', vaan pikemminkin 'tulee toivottuna todeksi'. Miksi sillä on loogisesti oltava tämä merkitys on edellä sanotun perusteella selvää. Inseptiivi merkitsee objektiivisen ensi ilmentymää, mutta *tunátyan* perusmerkityksenä on subjektiiivinen aktiviteetti tai voima; inseptiivi puolestaan on sellaisen aktiviteetin päätös. Näin ollen voitaisiin sanoa, että *tunátyava*, 'todeksi tulo', on hopitermi objektiiviselle, kontrastina subjektiiiviselle, näiden kahden termin ollessa yksinkertaisesti taivutusvaihteita samasta verbaali-juuresta, kuten edellä mainittu kaksi kosmista muotoa ovat kaksi aspektia yhdestä todellisuudesta.

Avaruuteen nähden subjektiiivinen on henkinen ulottuvuus, ulottuvuus vailla avaruutta objektiivisessa mielessä, mutta se näyttää olevan symbolisessa suhteessa vertikaaliseen dimensioon ja sen napoihin zeniitissä ja alisessa maailmassa, sekä asioiden 'sydämeen', mikä vastaa sanaamme 'sisäinen' metaforisessa mielessä. Jokaista objektiivisen maailman pistettä vastaa sellainen vertikaalinen ja olemuksellisesti SISÄINEN akseli, jota me kutsumme tulevaisuuden lähteeksi. Mutta hopille ei ole ajallista tulevaa; subjektiiivisessä tilassa ei ole mitään vastaamassa sellaisia sarjoja ja seuraantoja liittyneinä etäisyyksiin ja vaihtuviin fysikaalisiin rytmityksiin, joita me löydämme objektiivisessä tilassa. Kustakin subjektiiivisestä akselistä, joka voidaan ajatella enemmän tai vähemmän vertikaaliseksi ja kasvin kasvuakselin kaltaiseksi, avautuu objektiivinen ulottuvuus kaikkiin fysikaalisiin suuntiin, joskin näitä suuntia edustaa erityisesti horisontaalitaso ja sen neljä ilmansuuntaa. Objektiivinen on ekstension suuri kosminen muoto; se käsittää kaikki olemassaolon nimenomaisesti ekstensionaaliset puo-



let ja sisältää kaikki intervallit ja etäisyydet, kaiken sarjallisen ja luvun. Sen ETÄISYYS sisältää sen mitä me kutsumme ajaksi sikäli kuin tämä liittyy jo tapahtuneiden asioiden ajalliseen keskinäisyyhteeseen. Hopit käsittävät ajan ja liikkeen objektiivisessa ulottuvuudessa puhtaasti operationaalisisessa merkityksessä—tapahtumia yhteenkytkävien operaatioiden kompleksisuudesta ja mittavuudesta riippuvina—niin että ajan elementtiä ei eroteta operaatioihin kulloinkin liittyvästä avaruuden elementistä. Kaksi tapahtumaa menneisyydessä sattui pitkän ‘ajan’ erottamana (hopinkielessä ei ole aivan yhtäpitävää sanaa meidän ‘ajallemme’), kun monta jaksottaista fysikaalista liikettä on sattunut niiden välissä niin, että suuri etäisyys on ylittynyt tai niin, että fysikaalisia ilmiöitä on kertynyt runsaasti muulla tavoin. Hopi-metafysiikka ei esitä kysymystä siitä, ovatko asiat etäisessä kylässä olemassa samassa nykyhetkessä kuin asiat omassa kylässä, koska se on tässä asiassa kiertelemättömän pragmaattinen ja toteaa, että mitä hyvänsä ‘tapahtumia’ etäisessä kylässä voidaan verrata mihin tahansa tapahtumiin omassa kylässä ainoastaan sellaisen intervallisuuren kautta, jossa on sekä avaruuden että ajan muotoja. Tapahtumat tietyn etäisyyden päässä havainnoijasta ovat tiedettävissä objektiivisesti niiden ollessa ‘menneitä’ (so. asettuneina objektiiviseen) ja mitä etäisempiä, sitä enemmän ‘menneitä’ (sitä enemmän subjektiivinen on ehtinyt vaikuttaa niihin). Verbejä suosivana hopi, vastakohtana omaan mieltymykseemme substantiiveihin, kääntää alati meidän lauseemme, jotka koskevat asioita, lauseiksi tapahtumista. Se mitä tapahtuu etäisessä kylässä, sikäli kuin se on todellista (objektiivista) eikä olettamusta (subjektiivista), voidaan tietää ‘täällä’ vasta myöhemmin. Jos se ei tapahdu ‘tässä paikassa’, se ei tapahdu ‘tässä ajassa’; se tapahtuu ‘siinä’ paikassa ja ‘siinä’ ajassa. Sekä ‘täällä’ tapahtuminen että ‘siellä’ tapahtuminen sijaitsevat objektiivisessa ja vastaavat yleisesti ottaen meidän mennytämme, mutta ‘siellä’ tapahtuminen on objektiivisesti etäisempää, mikä merkitsee meidän näkökulmastamme, että se on kauempana menneisyydessä, aivan kuten se on tilassa kauempana meistä kuin ‘täällä’ tapahtuminen.

Ekstensionaalisuuden luonnehtiman objektiivisen ulottuvuuden laajetessa havainnoijasta pois päin kohti mittamatonta kaukaisuutta, joka on sekä kaukana avaruudellisesti että etäällä menneessä, seuraa kohta jossa ekstensio lakkaa olemasta tunnettavissa yksityiskohtaisesti ja katoaa suunnattomaan etäisyyteen, ja jossa ikään kuin kulissien taakse hiipivä subjektiivinen sulautuu objektiiviseen, niin että tällä käsittämättömällä etäisyydellä havainnoijasta—kaikista havainnoijista—sijaitsee kaikkea ympäröivä asioiden loppu ja alku, jossa olemassaolon itsensä voitaisiin sanoa nielaisevan objektiivisen ja subjektiivisen. Tämän alueen raja-vyöhyke on yhtä paljon subjektiivinen kuin objektiivinen. Se on muinaisuuden syvyys, aika ja paikka josta myytit kertovat ja joka tunnetaan ainoastaan subjektiivisesti tai henkisesti—hopit ymmärtävät ja vieläpä ilmaisevat kieliopissaan, että myyteissä tai tarinoissa kerrotut asiat eivät omaa samanlaatuista todellisuutta tai pätevyyttä kuin asiat tässä päivässä, ts. käytäntöön liittyvät asiat. Mitä tulee taivaan ja tähtien kaukaisuuteen etäisyyksiin, se mitä niistä tiedetään ja kerrotaan on olettamuksellista, päättelynvaraista—ja siten tavallaan subjektiivista—ja se tavoitetaan pikemminkin sisäisen vertikaaliakselin ja zeniittinavan kuin objektiivisten etäisyyksien ja objektiivisten näkö- ja liikeprosessien kautta. Samoin myyttien himmeä menneisyys on se maanpäällistä (pikemmin kuin taivaallista) vastaava etäisyys, joka tavoitetaan subjektiivisesti

myyttinä todellisuuden vertikaaliakselin kautta nadiirnavan tietä—siten se sijoitetaan nykyisen maanpinnan ALLE, joskaan tämä ei merkitse, että alkusyntymyyttien nadiirmaa olisi reikä tai luola siinä mielessä kuin me sen ymmärtäisimme. Se on *Palátkwapi*, ‘Punaisilla vuorilla’, nykyisen maamme kaltainen maa, johon suhteessa meidän maamme kuitenkin asettuu etäisen taivaan asemaan—ja samalla tavoin tarinoiden sankarit tunkeutuvat meidän maamme taivaan lävitse ja löytävät toisen maankaltaisen ulottuvuuden sen yläpuolelta.

Näin nähdään miten hopien ei tarvitse käyttää termejä, jotka viittaavat avaruuteen tai aikaan sellaisinaan. Sellaiset kieleemme termit valetaan ekstension, toiminnan ja syklisten prosessien ilmauksiksi sikäli kuin ne viittaavat kiinteään objektiiviseen ulottuvuuteen. Ne valetaan subjektiivisuuden ilmauksiksi, jos ne viittaavat subjektiiviseen ulottuvuuteen—tulevaisuuteen, psyykkis-henkiseen, myyttiseen ajanjaksoon ja yleensä näkemättömän etäiseen ja oletukselliseen. Siten hopinkieli tulee täysin hyvin toimeen ilman aikamuotoja verbeillensä.⁴

Viitteet

1. [“An American Indian Model of the Universe”, kokoelmassa *Language, Thought & Reality; Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, toim. J. E. Carroll, The M.I.T. Press, Massachusetts, 1967, s. 57-64. Artikkelin suom. Ismo Koskinen.]
2. [Whorfin asettama ‘synonymia’ liki vastakkaisten sanojen *manifesting/unmanifest* välille vaatii ehkä selvennystä, vaikka itse ajatussisältö selviää jatkossa terminologian täsmennyessä. Termin *manifesting* voisi suomentaa täydennetyssä muodossa ‘ilmenemäisillään tai ilmenemässä oleva’, termin *unmanifest* ‘ei vielä ilmennyt’—toisin sanoen ne ilmaisevat samaa futuurisuutta eri näkökulmista. Jälkimmäinen termi voidaan myös käsittää hypostasioivaksi viittaukseksi siihen dynaamiseen voimaan, joka aiheuttaa kaiken tulemisen, mutta jää itse transsendenttiin, ilmenemättömiin. Suom. huom.]
3. Tähän ajatukseen viitataan joskus ‘Hengityksen henkenä’ (‘spirit of the Breath’, *hikwsu*) ja ‘Mahtavana Jonakin’ (‘Mighty Something’, **a*ne himu* [*-merkki edustaa eräänlaista pidätysäännettä, kuten skotin ääntämässä sanassa *little*, ‘*li’l*’]), vaikkakin näillä termeillä voi olla myös alempia ja vähemmän kosmisia, joskin aina kunnioitusta herättäviä konnotaatioita.
4. [Loppulauseen väite esiintyy, tosin yleensä lievemässä muodossa, Whorfin kirjoituksissa toistuvasti ja sitä on myöhemmin ankarasti kritisoitu. Mm. E. Itkonen (*Maailman kielten erilaisuus ja samuus*, Gaudeamus, 1997, s. 295) toteaa ykskantaan: “Whorf oletti, että hopinkielestä puuttuu tempuskategoria (joten hopi-intiaaneilta puuttuu ‘länsimainen’ ajantaju). Tämä oletus on todistettu täysin virheelliseksi.” Samoilla linjoilla on esim. Ekkehart Malotki massiivisessa ja provokatiivisesti nimetyssä *Hopi Time* -teoksessaan (sarjassa *Trends in Linguistics, Studies and Monographs* 20; ks. etenkin Introduction), jolla hän katsoo kumonneensa kyseisen väitteen. Se, mitä Whorf kuitenkin lähinnä näyttää ajaneen takaa ja mihin hän tässäkin artikkelissa viittaa on, että hopi-intiaaneilla ei ole esimerkiksi sellaista lineaarista ajan ideaa kuin länsimaisella ihmisellä, joka juuri siksi voi käsittää menneeseen, nykyiseen ja tulevaan liittyvät kieliopilliset aikamuodot *aikamuodoiksi*, koska ne ovat jossakin mielessä aspekteja *samasta* asiasta, kun taas hopi ei voisi ajatella ulkoiseen (objektiiviseen) liittyvää ‘aikaa’ eli ‘etäisyyttä’ (‘mennyttä’ ja osaa ‘nykyisyydestä’) missään mielessä samaksi asiaksi kuin sisäiseen (subjektiiviseen) liittyvää ‘aikaa’ eli ‘henkeä’ (‘tulevaa’ ja osaa meidän ‘nykyisyydestämme’). Hopinkielen ‘aikamuodoista’ puhuminen osoittaisi tästä syystä vain kielitieteilijän tarvetta pakottaa vieraita kielimuotoja itselleen käsitettävään muotoon. Suom. huom.]

Kuvia musiikista

Olen kohdannut Pierre Boulezin¹ teoksen Mémoriale² kaksi kertaa. Ensimmäisellä kerralla kuuntelin teoksen neljä kertaa, toisella kerran. Ensimmäisestä kohtaamisesta on kulunut jo lähes vuosi, toisestakin neljä kuukautta. Jos joku kysyisi tunnenko teoksen, vastaisin epäroimättä myöntävästi.

Mietin teosta mielessäni. Mielikuva on pilven kaltainen. Kun yritän tarkastella sitä lähemmin, huomaan etten saa siitä otetta. Kokemukseni on sulanut kokonaisuudeksi. Tunnen sen itsessäni fyysisenä jännitteenä, joka saa sydämeni lyömään hiukan nopeammin. Mielikuva ei herätä ilon ja surun kaltaisia tunteita, ainoastaan "Mémoriale-tunteen". Mielessäni on kuva tavasta, jolla teos on olemassa ja uskoisin tunnistavani teoksen heti kun sen kuulisin.

Muistikuva

Kun yritän pakottaa teoksen yksittäisiä piirteitä esiin, muistan sanat, joita käytin kirjoittaessani huomioita teosta kuunnellessani. Muistan myös toisten kuuntelijoiden sanoja, keskustelun jota kävimme kuunneltuamme teoksen. Sanat palauttavat mieleeni joitakin teoksen yksityiskohdista. Sanojen tuomat yksityiskohdat pysyvät kuitenkin irrallisina, ne eivät tunnu asettuvan mielikuvaani teoksen tavasta olla olemassa. Olemassaolon tapa on selvästikin mielikuvana kokonaisvaltainen, siinä ei ole aikaa, paikkaa jonne yksityiskohdan voisi sijoittaa. Irrallisista yksityiskohdista pystyisin ehkä kuitenkin sanomaan, sopivatko ne olemassaolon tapaan.

Ajattelen vertailun vuoksi joitakin toisia tuntemiani teoksia ja totean, että tutuimpia teoksia voin tarkastella mielessäni. Niillä on vastaava ajallinen aspekti kuin esityksellä, mutta tempoa voi säädellä tarpeen mukaan ja voin myös pysähtyä miettimään jotain yksityiskohtaa.

Vaikuttaa siltä, että tutuimmatkin teokset ovat talleksa myös kokonaisvaltaisina mielikuvina. Mahdollisuus tarkastella mielikuvaa edellyttää ehkä, että joskus on ollut aktiivinen suhde teokseen - soittamista, laulamista, tutkimista tai lukuisia tietoisia kuuntelukertoja?

Kielikuvia

Olen valinnut seuraavat Boulezin teokseen Mémoriale liittyvät luonnehdinnat viiden musiikin ammattilaisen kuuntelukokemuksista. (Olin itse yksi kuuntelijoista.) Teos kuunneltiin yhdessä neljä kertaa, muistiinpanoja sai tehdä vapaasti. Kukaan kuulijoista ei tiennyt, mikä teos oli kysymyksessä ja huomioista keskusteltiin vasta jälkikäteen. Eri kuulijoiden huomiot on erotettu / -merkillä.

Jousia, huilu, muuta? / Soitinryhmä. / Kamariyhtye. / Käyrätorvi. / Pizzicatoja, sordinoitu sul ponticello-tremolo, trilli. / Trrr-soitto. / Flatterzunge. / Lempeät hurisevat janat, hurisevat janat päällekkäin. Otan pelkän sointiväriin, hyrinän. Kuuntelen sitä, miten repetitio tai trilli kuulostaa erilaiselta eri soitinryhmissä. / Värejä ja äänten varjoja, pehmeitä sävyjä. / Väloja ja varjoja. Häivähdyksiä. / Lämpimiä ja viiltäviä, kylmiä sointivärejä. Kipu-sointi voi olla myös henkeäsalpaavan kaunis: pitkä, hengittävä lähes särkyvä sävel. / Atmosphères-sointi. / Messiaen-värejä. / Sointiväri ja sen kontrastit jäsentävät vahvasti muotoa: erilaiset soinnit ovat aluksi vastakkain, mutta kylmä sointiväri alkaa vähitellen saada piirteitä lämpimästä ja lopuksi lämmin sointiväri on muuttunut sameammaksi. / Rauhallinen, johdattelleva lämminsointinen alku, jonka tapahtumatiheys vähitellen vilkastuu trillein ja kuvioinnein. Yleistapahtumana tuntuu olevan jatkuvana ketjuna ryöpsähdyksiä - suvantoa. / Pyrähdyksiä - hengitykset. / Liikkuva - oleva. / Kitka - liike. / Toistuva pitkä sävel, ainako sama vai millaisissa suhteissa toisiinsa? / Melodia nokkii alas-päin, palaa ylöspäin. / Melodia vapaato-naalista? /

Huilu hallitsee, muut myötäilevät. / Huilu on lintu, henkilö ja jouset maisema, metsä, tila, kaiku. / Kaiku, kaanon, milloin alkoi? Imitaatioita soitinryhmien välillä. / Kuoroaaria kommentoi tunnelmaa. / Onko huilu aina uuden aloittaja? Alussa säestys aktivoituu yhtä aikaa soolon kanssa. Keskellä säestys itsenäistyy. / Jousista ym. myös henkilöitä, individejä. / Välillä melkein tanssillinen pulssi ilmestyy sykkeeltään muuten hämäärytettyyn ympäristöön. / Huipentuu pitkään yhtenäiseen jaksoon, silti staattisempi, ei taukoja. / Tunnistan pitkän äänen keskeltä kappaletta: se viittaa lopun pitkään ääneen. / Loppu: paluu alun materiaaliin - jousisointi muuttunut, kuin prisman läpi. Loppu = varjo. / Ääni häipyä vähitellen.

Käsityksiä, kielikuvia

Musiikista keskusteleminen on osa musiikkikulttuuriamme, musiikkiteokset elävät ihmisten puheissa. On musiikkia ja on puhetta musiikista.

Sanat, joita kuulija käyttää puhuessaan kuulemastaan teoksesta heijastavat hänen kokemustaan. Sanat kertovat myös, mitä kuulija on oppinut tai tottunut sanomaan, tai mitä hän luulee, että hänen odotetaan sanovan. Sanat siis ilmentävät kuulijan maailmaa, hänen asenteitaan, tottumuksiaan, ennakkokäsityksiään. Millaista tietoa hänellä oli teoksesta, mikä on musiikkityylin ja säveltäjän asema kyseisessä kulttuuripiirissä, millaista musiikkia kuulija yleensä kuuntelee. Ihminen oppii oman kielensä äänneet, mutta ei kykene erottamaan toisen kielen äänneiden vivahteita. Musiikkiin siirrettynä tämä merkitsee sitä, että se musiikki, mitä kukin kuulee ja kuuntelee, muokkaa vastaanottokykyä. Kuulija ei ilman vaivannäköä kykene kuulemaan vivahteita musiikissa, joka poikkeaa totutusta. Vivahteettomuus tai merkityksetttömyys siirretään kuitenkin lähes poikkeuksetta teoksen ominaisuudeksi.

Sanat todentavat ajatusmaailmaa. Kun ajatus on kiinnitetty sanoihin, se on sanojalleen ikäänkuin enemmän tosi kuin pelkkä mielensisäinen ajatus.

Teoksesta keskustellaan aina sosiaalisessa tilanteessa, jossa keskustelijoiden sosiaalinen asema on yleensä hierarkisesti järjestyntynyt ja keskustelu noudattaa sosiaalisen pelin kirjoittamattomia sääntöjä. Jo konserttityleisön käyttäytyminen konserttitilanteessa antaa suunnan kuulijalle. Ääneen lausutut sanat ovat musiikkipoliittinen kannanotto, joka ilmentää sanojansa suhdetta yhteisöön. Suomessa on arvostetumpaa arvostaa Sibeliuksen kuin Boulezin musiikkia. Moni muotoilee oman käsityksensä, usein tiedostamatta, kriitikon tai muun arvovaltaisen kuulijan mielipiteen mukaan. Keskustelussa ja varsinkin keskustelun jälkeen omien sanojen ja toisten sanojen välinen raja hämärtyy. Mielikuva omasta kokemuksesta saa piirteitä toisten sanojen välittämästä kokemuksesta. Mielikuva saattaa kirkastua ja rikastua, mutta se voi myös vääristyä, latistua, mitätoityä. Konsertin jälkeen voi päästä seuraamaan mielenkiintoista mielipiteiden muuttumisprosessia kuulijoiden testatessa tunnustelevin keskusteluin oman käsityksensä pätevyyttä.

Helsingin Sanomissa 11.12.1997 oli Hely Tuorilan pieni artikkeli maistamisesta. Tähän asti on puhuttu neljästä perusmausta ja makupalettiin ollaan lisäämässä viidettä perusmakua, umamia. Kirjoittajan mukaan monet tutkijat sanovat kuitenkin, että perusmaun käsite on aikansa elänyt kehityksen jarru, joka pakottaa maut tiettyyn kaavaan ja ihmiset hahmottamaan aistimuksiin rajoittuneella tavalla. Vastaavasti musiikin hahmottamista ohjaavat kielen avulla opitut käsitteet. Musiikkikäsitteistö on muotoutunut etupäässä menneiden vuosisatojen musiikin perusteella, käsitteistö ei sovi tämän vuosisadan musiikin ilmiöihin kuin osittain. Boulezin musiikissa on erilaisia ilmiöitä ja vivahteita kuin Beethovenin musiikissa.

Puhutaanpa sitten Beethovenin tai Boulezin musiikista, musiikilliset ilmiöt ovat aina paljon vivahteikkaampia ja monimerkityksellisempiä kuin mitä niihin viittaavista sanallisista ilmaisuista voisi päätellä. Musiikkia ei voi muuttaa sanoiksi, vain joistakin musiikkiteoksen ominaisuuksista voidaan keskustella. Nämä ominaisuudet ovat usein teoksen tavanomaisimpia ja tutuimpia piirteitä, sellaisia, joita on totuttu havaitsemaan, tai erityisen huomiota herättäviä piirteitä, jotka suorastaan pakottavat havaitsemaan. Syntyvään teoskäsitykseen vaikuttavat ne teoksen piirteet, jotka useampi kuulija on huomionnut ja tuonut julki, ja erityisesti ne piirteet, jotka on kirjattu musiikkiarvosteluihin ja musiikkikirjallisuuteen, jos sellaista on olemassa. Aluksi yhteisölliseksi muodostuva teoskäsitys on vain varjo, jonka jokainen teoksen kuullut täydentää omasta kokemuksestaan, mutta vähitellen käsitys teoksesta jää elämään itsenäisesti yhä enemmän sanojen

varassa. On mahdollista, että sanoihin sidottua käsitystä ei koskaan päivitetä, vaikka teos kuultaisiinkin uudestaan.

Käsitys teoksesta on aina olemassa kahdella tasolla. Toisaalta on niiden ihmisten joukko, jotka ovat kuulleet teoksen itse, ja toisaalta ne, jotka ovat vain kuulleet puhuttavan teoksesta tai lukee ne siitä ja muodostaneet käsityksensä ja arvostuksensa yksinomaan sen pohjalta. Molemmat joukot välittävät teoskäsitystään eteenpäin, mutta sanojen mukana ei siirry sanojen merkitys eikä merkitystä antava tietoisuus alkuperäisestä kokemuksesta. Jokaisella teoksel-la on oma kollektiivinen joukko, jolla on yhteisöllinen käsitys teoksesta. Joukko on rajallinen, mutta lukumäärältään, identiteetiltään ja käsitykseltään muuttuva ja määrittelemätön. Yhteisöllinen käsitys syntyy yksittäisistä mielipiteistä ja leviää ja muuttuu tavalla, jota ei yleensä kyetä ennustamaan eikä jäljit-tämään.

Kollektiivinen, yhteisöllisen käsityksen omaava joukko jakautuu lukuisiin osajoukkoihin mm. kansallisten ja yhteiskunnallisten tekijöiden vaikutuksesta.³ Tutkija voi hankkia itselleen laajan tietämyksen tietyn ajan ja tietyn ryhmän yhteisöllisestä käsityksestä vaikkapa Beethovenin V sinfoniasta. Tällainen ns. reseptiotutkimus kohdistuu luontevasti menneiden aikojen tunnetuimpiin teoksiin. Saatavilla oleva tutkimusmateriaali on yleensä ammattilaisten, musiikkikriitikkojen, musiikkieteilijöiden, säveltäjien ja muusikoiden musiikkipoliittisesti värittyneitä kirjoituksia, maallikoiden käsityksistä on paljon vaikeampi saada tietoa. Välittyvä yhteisöllinen käsitys on vain suodate alkuperäisestä käsityksestä.

Yhteys yhteisölliseen käsitykseen syntyy suppeimmillaan yksilön yhteydestä toiseen yksilöön, joko henkilökohtaisesti tai kirjoitetun tekstin välityksellä, jolloin toisen yksilön kautta välittyvä yhteisöllinen käsitys on vertailukohde tai auktoriteetti. Henkilökohtaisissa kontakteissa yhteisöllinen käsitys on yleensä piilovaikuttaja, jonka olemassaoloa ei välttämättä edes tiedosteta. Tietokirjojen välityksellä tehokkaasti leviävä avoimesti yhteisöllinen käsitys on puolestaan kirjoitettu anonymiksi, näennäisen objektiiviseksi tiedoksi, joka kuitenkin perustuu yhden tai muutaman henkilön näkemuksiin.

Yksittäinen henkilö on yleensä osa yhta, hänen omaan elämänsäpiiriinsä kuuluvaa yhteisöllistä käsitystä, eikä hän ole tietoinen käsityksen laajuudesta eikä muiden yhteisöllisten käsitysten olemassaolosta. Törmätessään toisenlaiseen käsitykseen hän usein torjuu sen

vääränä, mutta saattaa myös muuttaa käsitystään, mikäli sen takana oleva auktoriteetti vaikuttaa vahvemmalta kuin entinen.

Laajempi tietoisuus syntyy oman aikansa kulttuuripiireissä sukkuloivalle tarkkailijalle, joka saattaa pystyä tiedostamaan ja kyseenalaistamaan yhteisölliset käsitykset ja luomaan itsenäisen suhteen musiikkiteokseen. Löytyy myös ihmisiä, jotka tutustuvat musiikkeihin ja musiikkiteoksiin itsenäisesti radion kautta tai kirjaston levykokoelman avulla, tietämättä mitään yhteisöllisestä käsityksestä, tuntematta toista ihmistä, joka kuuntelisi samanlaista musiikkia.

Suurimmasta osasta oman aikamme musiikkia ei vielä ole olemassa laajoja, yhteisöllisiä teoksia, koska teokset on kuullut vain pieni joukko kerran tai muutaman kerran ja käsitykset ovat varsinaisesti vasta muotoutumassa. 1955 Boulez kirjoitti uuden teoksen vastaanotosta, todeten uutuuden aiheuttavan shokkivaikutuksen, joka lamaannuttaa muistin, estää välittömän arvostuksen ja hämmentää kuulijan sanastolla, jota tämä tuntee huonosti (Boulez 1986: 428). Yhden kuuntelukerran jälkeen uudesta teoksesta on vain hämärä mielikuva. Tiedotusvälineet levittävät kuitenkin tehokkaasti ensimmäisiä vaikutelmia ja vaikuttavat siten teosten saamaan vastaanottoon ja sitä kautta syntyvään käsitykseen jo etukäteen. Yhteisöllinen teoskäsitys ja mielikuva säveltäjän merkityksestä syntyvät nykyään nopeammin kuin aiemmin, mutta entistä heikommin perustein. Kun joukkotiedotusvälineet tuovat esille säveltäjän, muodostuu laaja yhteisöllisen säveltäjäkuva, mutta vain pieni osa säveltäjäkuvan omakuvista ihmisistä on kuullut jonkun säveltäjän teoksista itse.

Ranskassa jokainen Boulezin uusi teos on parin viime vuosikymmenen aikana ollut tapaus. Teoksia saatetaan esittää useana iltana peräkkäin. Toisaalta kyseessä on

aito kiinnostus uutuutta kohtaan, toisaalta kulttuuriyhteisön sosiaalinen paine synnyttää tarpeen olla läsnä kantaesityksessä. Suomessa ei juuri tunneta Boulezin musiikkia, eikä todennäköisesti ole olemassa yhteisöllistä käsitystä Boulezin teoksesta *Mémoriale*. Sen sijaan joissakin piireissä vaikuttaa yhteisöllinen käsitys Boulezin musiikista, jonka huomaa hyvin seuraavassa kuulijan omaa ennakkokäsitystä korjaavassa huomiossa⁴:

“Boulezin teos ei suinkaan ollut “vaikeaa paperimusiikkia”, vaan puhutteleva, inhimillinen kertomus.”

Keskusteluissa syntyvien, elävien ja muuttuvien yhteisöllisten teoskäsitysten olemassaolo, laajuus ja luonne ovat siis sidoksissa teoksen ja säveltäjän sosiaaliseen asemaan. Käsitysten syvyys on vaihteleva. Käsitykset ovat olemassa epäselvinä, sameina ilmiöinä ja elävät omaa elämäänsä itsenäisesti. Niitä voi tutkia, mutta niistä tavoittaa vain rajallisen osan, eikä tavoitettu osa vastaa kenenkään yksityisen kuulijan käsitystä. Se on aina omaa käsitystä muokkaava joidenkin muiden käsitys. Se, mikä näissä yhteisöllisissä teoskäsityksissä on kaikille yhteistä, on yleensä musiikkiteoksen ja yksilön kokemuksen kannalta epäoleellista ja merkityksetöntä. Yhteisöllinen teoskäsitys ohentaa teoksen, jopa tunnistamattomaksi.

Metsiä, musiikkia

On monenlaisia musiikkeja ja monenlaisia tapoja kuulla, kuunnella, kuluttaa, elää, kokea ja tehdä musiikkia. Selventääkseni ajatuksiani musiikista kirjoitan metsästä.

Ajattelen erilaisia metsiä, erilaisia ekosysteemejä. On lajistoltaan samankaltaisia metsiä, ja metsiä, joilla ei ole muuta yhteistä kuin se, että niitä voi nimittää metsiksi. Kuvittelen trooppisen sademetsän. Metsä on täynnä tuoksua, ääniä, oliota, elämää, jota en tunne. Voin lähestyä metsää ulkopuolisena, uteliaana turistina kuvitettu sademetsäopas kainalossa ja tuntea löytäjän iloa tunnistaessani eläimiä ja kasveja sitä mukaa, kun huomaan niiden olemassaolon. Monia lajeja on varmaan vaikea tunnistaa kuvan ja kuvauksen perusteella ja saatan jopa kohdata lajeja, joita ei oppaasta löydy. Muistan lukeneeni luonnontieteilijöistä, jotka Amazonin sademetsistä löytävät jatkuvasti uusia tieteelle tuntemattomia lajeja; sademetsien lajistosta vain murto-osa on tutkittu ja nimetty. Voin lähestyä metsää myös asettautumalla osaksi metsän elämää, oppimalla vähitellen ilmiöiden ja olioiden merkityksiä, metsän lainalaisuuksia, tapahtumakulkuja, riippuvuussuhteita ja vaikutusketjuja. (Aikaisemmista kokemuksistani toisenlaisissa metsissä on yleensä hyötyä, mutta joskus

jopa haittaa. Pienen sievän myrkkyykäärmeen kohtaaminen voi osoittautua ongelmalliseksi, mikäli aikaisemmassa elämässäni olen ollut tietoinen vain kuristajakäärmeiden olemassaolosta!) Käsitys, jonka metsästä saan, on riippuvainen tavasta, jolla sitä lähestyn. Nimeäminen ja merkityssuhteiden ymmärtäminen ovat kaksi erillistä, toisistaan riippumatonta prosessia. Nimet eivät kannu mukanaan merkityksiä, ne on opittava joko omista tai toisten kokemuksista. Mahdollista yhteisöä ajatellen on kuitenkin ihanteellisinta, mikäli prosessit kietoutuvat yhteen. Kun ajattelen trooppisen sademetsän monimuotoisuutta, tuntuu itsestään selvältä, ettei metsää voi hahmottaa eikä ymmärtää kerralla, hetkessä, eikä koskaan kokonaan. Ilmiöitä ja oliota löytyy loputtomasti lisää, vähitellen. Niiden merkitys muuttuu jatkuvasti uusien paljastuvien merkitysten muuttaessa entisiä merkityksiä. Tundrassakin riittää kokemista.

Taiteentekemisen perustana on henkilökohtainen suhde taiteeseen. Myös kuulijan teoskäsitysten perustana on parhaimmillaan henkilökohtainen, itsenäinen suhde musiikkiteoksiin. Tietoisuus yhteisöllisestä käsityksestä saattaa tehokkaasti tukkia kuulijan korvat, ja etsiessään vain jotain, mitä ei aina ole, kuulijalta saattaa kokonaan jäädä huomaamatta se mikä on. Kuulija, jonka musiikkikäsitykseen kuuluvat olennaisena osana duuri- ja mollisoinnut, hyräiltävät melodiat ja svengaava rytmi, saattaa todeta, ettei Boulezin *Mémoriale* ole oikeastaan musiikkia ollenkaan. Mutta musiikki on haaste, jonka voi ottaa vastaan. Korvat auki-elämäntapa, avoin, utelias ja ennakkoluuloton suhtautuminen musiikkiin paljastaa mahdollisuuksia, joihin voi suhtautua kuin löytöretkeilijä, joka kokee jatkuvasti uusia elämyksiä uuteen alueeseen tutustuessaan. Kokemus musiikkiteoksesta on kokonaisvaltainen, siihen vaikuttaa

kaikki se, mikä todentui kuullussa esityksessä, vaikka vain osa musiikkiin sisältyvistä mahdollisuuksista, mahdollisista tavoista luoda merkityksiä havaitaan. Heittäytyminen dialogiin teoksen kanssa antaa mahdollisuuden kohtaamisiin, joissa uudet paljastuvat merkityssuhteet jatkuvasti muuttavat käsitystä teoksesta. Elämys saattaa joskus haihtua pettymykseksi, mutta yhtä hyvin elämys voi johtaa uusiin, toisenlaisiin elämyksiin. Samea, jopa kaoottinen ensivaikutelma muuttuu joksikin, jota ei alunperin osannut kuvitellaan.

Muistikuvia, mielikuvia

Pierre Boulezin teoksessa *Mémoriale* on tunnelmia, karaktereja, eleitä, sävyjä jotka toistuvat. Musiikin virta synnyttää yhä uudelleen muistikuvia, mielikuvia jostain aikaisemmin koetusta. Jotkut muistikuvat ovat voimakkaita tämän-olen-kuullut-aikaisemminkin-tässä-teoksessa-muistikuvia, vaikka myöhemmin havaitsen, että mikään teoksessa ei toistu sellaisenaan, yhtään katkelmaa teoksesta ei kerata. Toiset muistikuvat ovat aluksi kuin tuoksua, aavituksia jostakin, jota en saa kiinnitettyä mielikuviini. Ajatus niistä tavoista, joilla musiikissa tapahtuu muutoksia, herättää monenlaisia mielikuvia, metaforia, jotka antavat uudenlaisia merkityksiä teokselle. Mielikuvat johtavat toisiin mielikuviin, irtaantuvat teoksesta tarttuakseen siihen taas uudelleen, uudella tavalla.

Intersubjektiviisuuden ongelma

Keskustellessamme Boulezin *Mémoriale*-teoksesta sanojen yhteys yhdessä kuunnellun musiikin ilmiöihin osoittautui ongelmalliseksi. Keskustelun kuluessa huomasimme, että täysin samat sanat saattoivat viitata eri ilmiöihin. Toisaalta paljastui, että aivan samaa ilmiötä kuvaamaan käytettiin jopa vastakkaisilta vaikuttavia ilmaisuja. Tuntuu aivan ilmeiseltä, että vain pieni osa ilmaisujen merkityseroista yleensä havaitaan keskusteluissa. Mitä oikeastaan tarkoitetaan, kun puhutaan asioiden tai ilmiöiden intersubjektiviisuudesta?⁵

Puolalainen filosofi Roman Ingarden⁶ käsittelee intersubjektiviivista teoskäsitystä teoksessaan, joka on englanniksi käännetty nimellä "The Work of Music and the Problem of Its Identity". Ingarden kirjoittaa intersubjektiviivisesta teoskäsityksestä selvästi vain ohimennen, hänen mielenkiintonsa suuntautuu varsinaisesti musiikkiteoksen ongelmaan, kuten teoksen nimikin sanoo. Hän esittää, että keskusteluissa, ammattilaisten ja maallikkojen keskuudessa, syntyy vähitellen kollektiivisesti muotoiltu ja hyväksytty käsitys teoksen luonteesta ja teos muotoutuu tietynä aikana tietystä maassa olevalle musiikkiyleisölle yhdeksi, intersubjektiviiviseksi, hallitsevaksi esteettiseksi objektiksi. Teoksesta – sosiaalisesta objektista – tulee silloin osa yhteisöä ympäröivää maailmaa, samaan tapaan kuin kaikki muutkin objektit, jotka meitä ympäröivät ja ovat intersubjektiviivisia objekteina koko yhteisön saatavilla.

Tätä edeltävässä tekstissä Ingarden kirjoittaa niistä lukuisista seikoista, jotka vaikuttavat siihen yksilölliseen tapaan, jolla yksittäinen kuulija teoksen kuulee. Ingarden tuntuu kuitenkin olettavan, että keskusteluissa yksityiset käsitykset vähitellen muuttuvat tai väistyvät ja syntyy yksi intersubjektiviivinen objekti. (Todennäköisesti Ingarden olettaa, että teos kuullaan muuttumisprosessin aikana yhä uudelleen.) Teoksen ominaisuudet ovat suuresti riippuvaisia

siitä käsityksestä, joka meillä teoksesta on. Intersubjektiviivinen käsitys elää, muuttuu hitaasti. Esiintyjät, jotka kykenevät kyseenalaistamaan intersubjektiviivisen käsityksen ja luomaan oman, poikkeavan tulkinnan, muuttavat käsitystä vähitellen. Kun intersubjektiviivinen käsitys on muuttunut merkittävästi, se puolestaan muuttaa sitä käsitystä, mikä yksittäisellä kuulijalla on teoksesta – kuulijan mielessä teos muuttuu. Intersubjektiviivinen käsitys on siis luonteeltaan ohjaava.⁷ (Ingarden 1986: 154-155)

Ingardenin puhe musiikkiyleisöstä tietystä maassa tietynä aikana on varmaan syytä käsittää yleistävänä metaforana. Hän on tuskin ajatellut, että jokaisessa maassa olisi todellakin vain yksi, kollektiivinen musiikkiyleisö, jolle syntyi vain yksi, yhteinen käsitys teoksesta. Tähän mielestäni viittaa myös ilmaisu "hallitseva...objekti" (dominant .. object), jota hän käyttää intersubjektiviivisen objektin synnystä puhuessaan. Toisaalta, on mahdollista, että ajatus yhdestä intersubjektiviivisestä objektista tietystä maassa tietynä aikana pitää sitä paremmin paikkansa, mitä tunnetumpi teos on. Esimerkkeinä käytettyjen musiikkiteosten perusteella voi päätellä, että Ingarden on teosta kirjoittaessaan ajatellut nimenomaan suuren yleisön tuntemia Bach-Beethoven-Chopin-linjan klassikkoja, joita kuullaan usein konserteissa, erilaisina tulkintoina. (Tätä tukee myös Zofia Lissan (1975a) esittämä Ingarden-kritiikki.) Boulezin *Mémoriale* ei siten ainakaan vielä ole intersubjektiviivinen esteettinen objekti Ingardenin tarkoittamassa merkityksessä.

Ingarden toteaa, että intersubjektiviivinen teoskäsitys syntyy keskusteluissa. Yhteinen käsitys siis syntyy yhteisen puhutun kielen, sanojen avulla ja ainoastaan kielen avulla kuulijat voivat verrata käsityksiään teoksesta. (Tosin sanaton ilmaisu, esim. konserttikäyttäytyminen, välittää myös tehokkaasti tietoa teoksen yhteisöllisestä arvostuksesta.) Ingardenin "intersubjektiviivinen käsitys" tuntuu tarkoittavan yhteisöllistä käsitystä, niin että koko käsitys teoksesta on yhteinen, intersubjektiviivinen. Ingarden pohtii musiikkiteokseen liittyviä kysymyksiä osana omaa kulttuuriaan. Vaikuttaa siltä, että Ingardenilla sanalliset ilmaisut ja mielikuvat musiikista kietoutuvat yhteen käsitykseksi intersubjektiviivisesta esteettisestä objektista, joka ohjaa sekä kuuntelijan kuuntelutottumuksia sekä muusikoiden tulkintoja teoksesta.

Puolalainen musiikkifilosofi Zofia Lissa⁸ käyttää termiä intersubjektiviivisuus artikkelissaan musiikin reseptiosta. Hän erottelee yksilöllisen ja yhteisöllisen käsityksen toteamalla, että 'perseptiossa' kiinnostaa konkreettisen kuulijan musiikillinen kokemus ja 'reseptiossa' monien yksilöiden kokemusten tulos ja tarkentaa, että reseption subjekti on konsertti- ja oopperayleisö sekä radion, television ja äänilevyjen kuuntelijat. Lissa ajattelee reseption muodostavan erilaisia ryhmiä historiallisin, kansallisin ja yhteiskunnallisin perustein ja toteaa että osa reseptioiden piirteistä on intersubjektiviivisia, mikä johtuu jo teoksen objektiivisista ominaisuuksista. Intersubjektiviiviset tekijät määräävät subjektiivista kokemusta. Reseptio kuitenkin hänen mielestään vain varjostaa perseptiota, muttei muuta mitään teoksen periaatteellisessa merkityskokonaisuudessa. (Lissan käsitykset reseption ja perseption suhteesta vaikuttavat artikkelin perusteella ristiriitaisilta, millä ei kuitenkaan ole merkitystä intersubjektiviivisuuden ongelman kannalta.) Intersubjektiviivisia tunnuspiirteitä ei löydy vain musiikkiteoksen rakenteellisten laatuojen ymmärtämisprosessissa, vaan myös emotionaalisten vaikutusten kokemisessa, kuulijoissa heränneiden metamusiikillisten assosiaatioiden ja mielikuvien koko kirjossa. Hän toteaa myös, että reseptiota tutkitaan pääosin

musiikkia koskevien sanallisten ilmaisujen (Aussagen) perusteella.⁹ (Lissa 1975b)

Musiikin reseptiossa, niinkuin Lissa sitä kuvailee, tutkitaan selvästi yhteisöllistä käsitystä musiikista ja myös yhteisöllistä suhtautumista musiikkiin. "Intersubjektii-
vinen" Lissan käyttämä terminä tuntuu myös tarkoittavan kaikille yhteistä, mutta hänellä on eri käsitys kuin Ingardenilla siitä, mikä on intersubjektii-
vistä. Hänen mielestään teoksen reseptio jakautuu moniin osiin (vrt. Ingardenin musiikkiyleisö tietystä maassa tiettyä aikana) ja vain osa reseption tunnuspiirteistä on intersubjektii-
visia (Ingardenilla koko käsitys teoksesta). Lissa pohtii reseptiota ulkopuolisena tarkkailijana ja on tietoisesti pyrkinyt tutkimaan erilaisten reseptioryhmien muotoutumisperusteita. Ingarden sen sijaan käyttää kirjoittaessaan usein me-muotoa ja siten ilmaisee olevansa osa sitä kulttuuria, jota tutkii. Ulkopuoliseksi asettautuva tutkijakaan ei kuitenkaan tiedä niistä yhteisöllisistä käsityksistä, joiden kanssa hän ei ole joutunut kosketuksiin.

Lissan ja ilmeisesti osin myös Ingardenin intersubjektii-
visuus on ilmiö, jonka tutkija havaitsee kielellisten ilmaisujen kautta, eli kysymys on varsinaisesti kielellisten ilmaisujen intersubjektii-
visuudesta. Intersubjektii-
viset kielelliset ilmaisut ovat kaikille yhteisiä, sanan "kaikki" tarkoittaessa rajallista joukkoa tai ryhmää. Ne voivat olla myös yksilöiden välisiä, mutta yksilön ei tarvitse olla tietoinen ilmaisun intersubjektii-
visuudesta. Ilmaisut ovat samankaltaisia, samankaltaisuus toimii intersubjektii-
visuuden kriteerinä. Intersubjektii-
visuuden toteajaksi tarvitaan tutkija, joka ei koskaan voi tutkia kaikkien käsityksiä, vaan joutuu tekemään oletuksia, yleistyksiä ja tulkintoja. Kielelliset ilmaisut omaksutaan yhteisöissä nopeasti, mutta ilmaisun samankaltaisuus ei kuitenkaan ole todiste yhteisestä merkityksen kohteesta. Lissa ja Ingarden olettavat kuitenkin, että samankaltaiset kielelliset ilmaisut osoittavat intersubjektii-
visen käsityksen olemassaoloa. Tällöin intersubjektii-
visuus muuttuu luonteeltaan epämääräiseksi yhteisöllisyydeksi. Ingardenin mielestä intersubjektii-
vinen käsitys näkyy myös muusikoiden tulkinnoissa, jolloin intersubjektii-
visuus on tarkasteltavissa aidossa musiikillisessa tilanteessa.

Husserl on itse kirjoittanut intersubjektii-
visuudesta (Husserl 1973), minkä lisäksi on kirjoitettu kirjoja ja artikkeleita Husserlista ja intersubjektii-
visuudesta. Teoksessa *Encyclopedia of Phenomenology* (hakusana Intersubjectivity) Iso Kern yrittää välittää yhteenvedoa siitä, miten Husserl näkee intersubjektii-
visuuden ja sen ongelmat: Oman ja toisen tietoisuuden tai oman tietoisesta maailman ja toisen tietoisesta maailman erottaminen on intersubjektii-
vinen ongelma, erilaisten objektien konstituutumisessa tietoisuuteen niitä on useita. On kysymys toisen kehon kokemuksesta, toisen psyykkisistä kokemuksista ja sosiaalisesta kommunikatiosta. Intersubjektii-
visuudella on perustava rooli kysymyksissä, jotka nousevat tieteen teoriasta, kuten luonnontieteiden ja humanististen tieteiden erottamisessa. Kern toteaa, että intersubjektii-
visuus on niin keskeinen aihe fenomenologiassa, että täydellinen intersubjektii-
visuuden fenomenologia olisi täydellinen yleinen fenomenologia.

Husserl pohtii siis yksilöiden välisen intersubjektii-
visuuden ongelmia ja mahdollisuuksia. Kuinka on mahdollista ymmärtää toisen kokemus, jota ei voi koskaan havaita välittömästi. Husserlin ajatusten pohtiminen muuttaa kuitenkin intersubjektii-
visuuden ongelman todelliseksi. Ingarden ja Lissa vain olettavat tai edellyttävät intersubjektii-
visuuden olemassaolon Husserlin tarttuessa perimmäisiin kysymyksiin. Husserlin esittämiin intersubjektii-
visuuden ongelmiin ei ole lopullisia ratkaisuja, mutta ratkaisujen etsi-

minen tuo esiin mahdollisuuksia.

Ingardenin, Lissan ja Husserlin intersubjektii-
visuus-ajatus vertaaminen osoittaa, että intersubjektii-
visuus-käsitteen merkityksen ymmärtämisessä on olennaista, millä perusteella ilmiö oletetaan intersubjektii-
viseksi, (riittävän) samanlaiseksi. Vaikuttaa siltä, että intersubjektii-
visuutta on kahta lajia:

1. Yhteisöllinen intersubjektii-
visuus ei vaadi, mutta voi sisältää yksilöiden välistä tietoisuutta ilmiön intersubjektii-
visuudesta. Intersubjektii-
visuus on olemassa itsenäisesti ja sen olemassaolo ilmenee puheissa tai teoissa. Tutkimalla yhteisöllistä intersubjektii-
visuutta voidaan saada selville minkälaiset piirteet jostain ilmiöstä ovat yhteisiä jossakin yhteisössä. Yhteisöllinen intersubjektii-
visuus on sosiaalisesti ja historiallisesti kiinnostava tutkimuksen kohde, jossa kiinnostaa intersubjektii-
visuus itsessään, mitä intersubjektii-
viset piirteet kertovat yhteisön ja ilmiön suhteesta.

Voin tutkia, minkälaisia yhtäläisyyksiä ja eroja oli suhtautumisessa Boulezin musiikkiin 1980-luvun Suomessa ja Ranskassa. Voin myös haastatella jonkin orkesterin yleisöä kevätkaudella 1998 ja saada selville, millaisesta musiikista yleisö uskoo pitävänsä ja havaita yhteisiä piirteitä musiikkimaussa. (Tai paremminkin, minkälaisen vaikutelman yleisö haluaa haastattelussa antaa.) Voin myös verrata jostain teoksesta vuosisadan alkupuolella tehtyjä levytyksiä uusimpiin äänitteisiin ja havaita, kuinka yhteisöllisen käsityksen muutos näkyy tulkinnoissa. On kiinnostavaa huomata oman aikansa kulttuurielämässä, kuinka jotkut asiat ja ilmiöt ovat ikäänkuin ilmassa, tekijät päätyvät samankaltaisiin ratkaisuihin toisistaan tietämättä. Yhteisöllisten käsitysten yhteiset, intersubjektii-
viset piirteet voi kuitenkin tiedostaa vasta jälkikäteen.

2. Yksilöiden välinen intersubjektii-
visuus edellyttää yksilön tietoisuutta ja tuottaa yhteisöllistä intersubjektii-
visuutta. Mitään ei voi olettaa intersubjektii-
viseksi, vaan intersubjektii-
visuus vaatii vaivannäköä, subjektii-
visien tekijöiden tiedostamista, dialogia. Yksilöiden välinen intersubjektii-
visuus on mahdollisuus, kiinnostuksen kohteena on ilmiö, joka pyritään ymmärtämään tai selittämään.

Voin pyrkiä ymmärtämään, millaisen käsityksen joku toinen on saanut Boulezin teoksesta *Mémoriale* ja kerron samalla minkälaisen käsityksen itse olen saanut. Keskustelemme, kuuntelemme ehkä teoksen yhä uudelleen, tutkimme ehkä partituuria. Vähitellen saatamme päästä yksimielisyyteen joistakin teoksen ominaisuuksista, olemme molemmat tietoisempia omista käsityksistämme, olemme tietoisia toisenlaisista tavoista hahmottaa ja saatamme kokea uudenlaisen elämyksen – ja yhteisymmärryksen tunteen.

Voin myös tutkia teosta, tehdä siitä analyysin, johon yrittän kirjoittaa sen, mitä olen teoksesta ymmärtänyt analyysiprosessin aikana. Mikäli analyysi on intersubjektii-
vinen, ottaa huomioon kohdeyhteisön tavat käyttää termejä, periaatteet, uskomukset ja arvostukset, on mahdollista, että joku toinen ymmärtää analyysin perusteella teoksesta jotain uutta ja toisenlaista. Ongelmat ovat kuitenkin samankaltaisia kuin filosofien tekstien tulkitsemisessä. Kun joku ehkä vuosien pohdinnan jälkeen kiteyttää ajatuksensa muutamiin lauseisiin, syntyy myöhemmin aikoina lukematon määrä tulkintoja ja selitysteoksia siitä, mitä lauseilla on tarkoitettu. Kaiken ymmärtämisen perustana on kuitenkin oma kokemus.

Keskusteltuamme Mémoriale'ista, selviteltyämme eri ilmaisujen vastaavuuksia, saimme vähitellen tietoisemman käsityksen teoksesta. Toisten ilmaisuille löytyi merkitys omasta kokemuksesta. Teoskuva rakentui vähitellen kokonaisemmaksi mieleen ja sai vivahteita ja uusia ulottuvuuksia niistä merkityksistä, jotka ilmenivät toisenlaisissa tavoissa puhua teoksesta. Mémoriale oli selvästi muuttumassa intersubjektiviseksi esteettiseksi objektiksi viiden hengen "yhteisössämme".

Postludi

Musiikin fysikaaliset ominaisuudet takaavat jonkinlaisen yhteisymmärryksen teoksen ominaisuuksista. Ilmanpainevaihtelut eivät kuitenkaan ole musiikkia, musiikkiin ei voi tarttua tulkitsematta. Musiikki on kulttuurillinen ilmiö, joka saa merkityksensä niistä tulkinnoista, jotka jokainen kuuliija rakentaa omalle tavalleen ymmärtää musiikkia. Kulttuuriyhteisön henkinen pääoma on se jatkuvasti muuttuva ja uusiutuva kollektiivinen tieto, mistä yhteisön sisällä voi olla tietoinen, mutta jota kukaan ei tiedä kokonaan. Kaikki ovat matkalla, eikä kukaan tarkkaan tiedä missä ja minne. Kukaan ei voi olla varma siitä, mitä ja miten muut ovat ymmärtäneet. Jos jokin musiikkiteos on tullut ingardenilaisessa mielessä sosiaalisesti objektiksi ja on siten kaikkien yhteisön jäsenten saatavilla, ei voi kuitenkaan olettaa että tuo intersubjektiviivinen objekti olisi poimittavissa omenan tavoin. Suhde teokseen on pohjimiltaan henkilökohtainen. Mahdollisuus ymmärtää toisen merkityksiä, jotka ovat erilaisia kuin omat, avaa uusia mahdollisuuksia kokea musiikkia ja yhtä lailla uusia mahdollisuuksia ymmärtää toista ihmistä. Keskusteluissa syntyvän yhteisöllisen teoskäsityksen rinnalle asettuu keskusteluissa kielen kautta heijastuva yksilön käsitys. Yhteisöllinen intersubjektiviivinen käsitys syntyy ikäänkuin itsestään. Sen sijaan yksilöiden välinen tietoinen intersubjektiviivinen teoskuva syntyy vasta keskusteluissa, joissa pyritään ohi kielen moniselitteisyyden, ajatusten ymmärtämiseen.

Viitteet

1. Pierre Boulez (1925) on ranskalainen säveltäjä, kapellimestari ja musiikkifilosofi. Hän on aikamme merkittävimpiä musiikkipersoonallisuuksia.
2. Mémoriale (1985, soolohuilulle ja kahdeksalle soittimelle) on katkelma teoksesta "...Explosante-fixe...", joka on hyvästijätö Stravinskille. Mémoriale puolestaan on omistettu ranskalaisen huihlistin Laurence Beaugardian muistolle. Sävelrakenne, jota Boulez tässä teoksessa käyttää, on sama kuin teoksessa Rituel in Memoriam Maderna (1974 / 1975). (Robert Piencikowskin mukaan)
3. Zofia Lissa käsittelee monipuolisesti musiikin reseptiota artikkelissaan Zur Theorie der musikalischen Rezeption. Erityisesti reseption jakautumisen osajoukkoihin mm. mainituihin perusteiden hän tuo lukuisia kertoja esille.
4. Yksi Mémoriale-teoksen viidestä kuuntelijasta kommentoi tällä tavoin kokemustaan.
5. Facta 2001: intersubjektiviivinen, yksilöiden välinen, kaikille yhteinen tai samanlainen (esim. havainto).
6. Roman Ingarden (1893-1970) oli puolalainen filosofi, mm. Husserlin oppilas, joka pohti taideteoksen ontologiaa.
7. In the course of debates among experts and lay listeners, there gradually emerges a single, intersubjective, dominant aesthetic object, constituting the equivalent no longer of the opinions of one listener, but the musical public in a given country at a given time.

The work - we may call it a social object - becomes an element of the world surrounding that society, like other objects that surround us and are also intersubjective objects available to a whole society. ... With regard to their properties they are ultimately dependent upon the opinions we hold on them. These opinions acquire the character of guiding ideas that not only influence listeners in their listening habits (and therefore in their concretions of a given work) but also dictate to the performers how they are to play the work. ... Outstanding performers liberate themselves to an extent from this influence when, contrary to prevailing opinion, they introduce a new interpretation of the work, and thus exposing the public to their performances, begin to affect individually the public's guiding idea of a given work. (Ingarden 1986 :154-155)

8. Zofia Lissa (1908-1980) oli puolalainen musiikkiteoreetikko, mm. Ingardenin oppilas, joka pohti erityisesti musiikin sosiologian ja estetiikan kysymyksiä.
9. (s.113) Die "Perzeption" interessiert hauptsächlich die Psychologen, während die Rezeption ein Gesichtspunkt der Musiksoziologie bzw. der soziologisch orientierten Musikgeschichtsschreibung ist. Im ersten Fall interessiert uns das musikalische Erleben eines konkreten Hörers, im zweiten die Resultate der Erlebnisse vieler Individuen, die einer bestimmten Gesellschaftsgruppe angehören. Unsere subjektiven Erlebnisse werden von intersubjektiven Faktoren bestimmt, worüber wir uns aber zumeist nicht Rechenschaft ablegen.
(s.114) Die intersubjektiven Merkmale finden sich nicht nur in der Akten und Prozessen der Aufnahme konstruktiver Qualitäten von Musikwerken; sie treten gleichermaßen im Erleben ihres emotionalen Ausdrucks, in der ganzen Schicht der metamusikalischen Assoziationen und Vorstellungen auf, die im Hörer geweckt werden.
(s.116) Wir differenzieren die Rezeption in historischer, territorial-ethnischer, d.h. nationaler, und gesellschaftlicher Hinsicht.
(s.121) Trotz dieser Unterschiede sind gewisse Merkmale der Rezeption intersubjektiv, d.h. allen rezeptorischen Gruppen gemeinsam, was schon allein aus den objektiven Merkmalen des perzipierten Werkes folgt. Die Rezeption trägt nur gewisse Schattierungen zur Perzeption bei und ändert nichts an dem ganzen Komplex der grundsätzlichen Deutung des Werkes.
(s.123) Das quantitativ dominierende Subjekt der Rezeption, gewissermaßen ihr Organ, ist das Konzert- und Opernpublikum, heute auch die Hörer von Rundfunk, Fernsehen und Schallplatten.
(s.127) Die individuelle Perzeption der Musik kann auf dem Wege der Introspektion und psychologischer Tests untersucht werden, für die Rezeptions-Forschung dagegen besteht das Hauptmaterial aus Aussagen über die Musik, während die Soziologie sich durch Enqueten, Einzelbefragung und statistische Angaben Aufschluß verschafft. (Lissa 1975b)

Kirjallisuus:

- Boulez, P 1986. First and Second Hearings. Teoksessa Orientations. London: Faber and Faber
- Husserl, Edmund 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920; Zweiter Teil: 1921-1928; Dritter Teil: 1929-1935. Husserliana 1315. Ed. Iso Kern. The Hague: Martinus Nijhoff
- Ingarden, R 1986. *The Work of Musik and the Problem of Its Identity*. Houndmills: The Macmillan Press LTD.
- Kern, I. 1997. *Intersubjectivity*. Teoksessa Encyclopedia of Phenomenology. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers
- Lissa, Z 1975a. *Einige kritische Bemerkungen zur Ingardenschen Theorie des Musikalischen Werkes*. Teoksessa Neue Aufsätze zur Musikästhetik. Wilhelmshaven: Heinrichshofen's Verlag. S. 172-207
- Lissa, Z 1975b. *Zur Theorie der musikalischen Rezeption*. Teoksessa Neue Aufsätze zur Musikästhetik. Wilhelmshaven: Heinrichshofen's Verlag. S. 111-132
- Piencikowski, R 1995. Levyteksti Erato Disques 4509-98495-2
- Tuorila, H 1997. Umamia sovitellaan viidenneksi perusmauksi. Helsingin Sanomat 11.12.1997

maa kuusta nähtynä

Moderni pitää meitä tiukasti hampaissaan! Vaikka maailma on monimuotoinen ja tunkee sisään joka aistista, meitä edelleen kiinnostaa enemmän se, mitä oma pää tai – kollektiivina – kulttuuri tuottaa. Tässä mielessä postmoderni on vain kuvitelma: me leikimme sillä, mitä seuraisi siitä, että antaisimme maailman ja monimuotoisuuden tulla itsellemme todellisiksi, teemme siitä "taidetta" ja käymme "diskursseja". Mutta mikään ei kosketa ajattelua, saati kokemista.

Eräällä ratkaisevalla tavalla 1800-luvun oppineet ihmiset olivat lähempänä maailmaa kuin nykyiset kouluja käyneet "kaikki": nämä edellisen vuosisadan ihmiset näkivät vielä ympärilleen, haistoivat maailman, joka todella haisi, maistoivat mädän ja makean, tunsivat ytimissään sairauden voiman. Heitä ei oltu nostettu kuviteltuun ihmisen maailmaan, jossa jopa aistit on alistettu kuvitelmaille.

Nyt voi sanoa empimättä, että liian monet ihmiset eivät enää näe, kuinka maailma on. Heidän koko huomionsa on siinä, kuinka heidän mielestään asioiden pitäisi olla. He eivät pysty osallistumaan keskusteluihin muiden kuin samoinkuvittelevien kanssa; muut ihmiset ovat heidän vihollisiaan, ilkeitä, sikoja, fasisteja ymv. Näiden ihmisten kanssa ei voi vedota yhteiseen maailmaan, koska he ovat päättäneet olla jakamatta sitä, enää. Ei voi myöskään odottaa, että heidän aistisuutensa (lihansa, ruumiinsa, kokemisensa) palauttaisi heidät silloin tällöin yhteiseen maailmaan, koska he ovat kehittäneet

lopullisen tien omaan virtuaalitodellisuuteensa.

On totta, että tällaista on ollut aina. Mutta yhtä totta on, että yhtäläisen koulutuksen ja monoliittisen mediatodellisuuden vallitessa tasaisessa hyvinvoinnissa ihmisen ei todellakaan tarvitse palata maailmaan: kaikki on annettu päälle, mitään ei näytä puuttuvan.

1800-luvun keskusteluissa tuli vielä esille ajatus, että ihminen on – sentään tai kuitenkin – eläin, villi, arvaamaton. Pimeä puoli korostui tunnistettavana tyyppinä Viiltäjä-Jackissä, Mr. Hydessä, Frankensteinin hirviössä, lapsenmurhaaja-äideissä ja tuli koetuksi sodissa, joita käytiin taukoamatta myös Euroopassa. Ihmisestä puhuttaessa muistettiin, mitä ihminen on: meille tuntematon, ei kokonaan sosiaalistettu, outo, toinen. Niinpä päämäärätkin – se, minkä pitäisi olla – laadittiin julistuksina, mutta niille ei elämää laskettu.

Entä nyt? Otetaan yksi niistä miljoonista seminaareista, joissa voidaan sukupuolten tasa-arvoa. Jos puhuja muistuttaa, että elämä perustuu monella tavoin sukupuolten vastakkainasettelulle, häntä pidetään "sikana". Jos lausuu ääneen, ettei nainen voi lähteä kadulle illalla missä vaatteissa, kuinka meikattuna ja miten provokatiivisena tahansa, kuulee olevansa "fasisti". Yhtään ei auta, jos se liittii muistuttavansa, että maailma ei muutu siitä, että jonkin asian *pitäisi* olla jollakin tavalla. Sen pitää olla ja heti! Muusta ei voi keskustella.

Periaatteessa kuka tahansa meistä voi olla sitä mieltä, että naisella on oltaava oikeus pukeutua ja meikata kuten haluaa. Mutta voimmeko me samalla vaatia, että lähtiessään kadulle, hänen "kuten haluaa" on myös kaikkien muiden todellisuutta? Miksi juuri hänen haluamisensa olisi julistettava yleiseksi laiksi? Miksei sen miehen, joka *lukee* pukeutumisen ja meikkauksen viestin kuusituhantisella (vähintään) lukutavalla ja yrittää väkivalloin "valloittaa" naisen?

Sama ongelma koskee monia merkityksensä menettäneitä instituutioita, joiden pitäisi olla edelleen merkityksellisiä. Esimerkiksi perhe-instituutiota ei voi käsitellä julkisessa keskustelussa lähtemällä sen rappiosta: ihmiset elävät sinkkuelämää vaikka ovat isiä, äitejä ja puolisoja, ihmisillä on vain vaihtoarvonsa, myös lapsilla, jotka ovat hyvin nuoresta omillaan, vailla turvaa ja rakkautta. Perheellä ei ole sitä merkitystä, jonka sillä toivoisimme olevan. Mutta keskustelussa on aina lähdeittävä siitä, mitä perheen *pitäisi* olla. Tämä tekee monelle elämän raskaaksi, koska julkinen kuvitelma on liian kaukana omasta kokemuksesta. Ammattiauttajat voivat kertoa juuri tästä surullisia kertomuksia.

Lapsen asema on tässä virtuaali-maailmassa erityisen vaikea. Lapsille tilanne muuttuu painajaiseksi, koska he eivät ole itse olleet luomassa kuvitelmia, joita heidän on jaettava. He eivät voi uskoa aisteihinsa, omaan kokemukseensa, siihen, mikä on konkreettisena paikalla, koska media, koulu, vanhemmat, "kaikki" antavat ymmärtää, että tärkeä ja todellinen on jossain muualla. Heidän kokemansa ei ole koskaan niin merkityksellistä, että sitä voisi pitää keskustelun lähtökohtana. Lapset kuitenkin ovat meitä herkempiä ottamaan vastaan monia ääneen lausumattomia merkityksiä: he tajuaavat, että aikuiset ovat väärässä vaikka eivät pystyisikään sanomaan, kuinka.

Kun me emme enää suostu näkemään maailmaa ympärillämme vaan suuntaamme katsemme vain siihen, mitä *pitäisi* olla, kuvitelmamme myös siitä, mitä pitäisi olla, alkavat olla merkityksettömiä: ne eivät enää osu maailmaan, jonka voisi jakaa toisten kanssa. Me emme enää ole luomassa yhteistä parempaa maailmaa vaan jokainen ryhmä omien uskomustensa kanssa viilaa kuvitelmiaan yhä vaikeammin koettaviksi, yhä vaikeammin jaettaviksi ja uskoo samalla, että se, mitä pitäisi olla, on jo, mutta muut eivät vain ilkeyttään suostu sitä tajumaan.

SUOMALAISTA ARVO- JA KULTTUURIFILOSOFIAA

Jukka Tuomisto ja Raija Oksanen (toim.): *Urpo Harva: Filosofia, kasvattaja, keskustelija*. Tampereen yliopisto, jäljennepalvelu. Tampere 1997.

Mikko Salmela, *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata*. Otava. Helsinki 1998.

1 Kiinnostus suomalaisen filosofian historiaan ja lähihistoriaan näyttää viime aikoina lisääntyneen. Tämä on luonnollista: vuonna 1997 vietettiin maamme itsenäisyyden 80-vuotisjuhlia, ja tänä vuonna Thiodolf Reinin 1873 perustama *Suomen Filosofinen Yhdistys* täyttää 125 vuotta. On perusteltua arvioida myös laajasta kulttuuris-yhteiskunnallisesta näkökulmasta sitä, miten suomalaiset filosofit ovat vaikuttaneet kansakuntamme henkiseen elämään.¹

Aluksi Yhteiskunnallisessa Korkeakoulussa, sittemmin Tampereen yliopistossa aikuis-kasvatuksen professorina toiminut Urpo Harva (1910-1994), jonka useimmat muistavat pienestä *Suuria ajattelijoita* -kirjasta, on sopivan monipuolinen henkilö Jukka Tuomiston ja Raija Oksasen toimittaman artikkelikokoelman aiheeksi. Vain harvat suomalaiset ovat osallistuneet yhtä aktiivisesti sekä filosofiiseen, kasvatustieteelliseen että uskonnollis-elämäntutkimukselliseen keskusteluun. Seitsemästätoista artikkelista koostuva Harva-teos on päähenkilönsä näköinen: monitahoinen, moniin suuntiin katseleva – ja samalla sekava, kokonaisuudeksi jäsentymätön. Jonkinlaisen kokonaiskuvan Harvasta toki antaa kirjan loppuun liitetty bibliografia, joka sisältää myös hänen usean vuosikymmenen aikana *Aamulehdessä* julkaisemansa artikkelit ja mielipidekirjoitukset.

Henkilökohtaisten muisteluiden ohella kirjoittajat valaisevat Harvan työtä kasvatustieteellisenä keskustelijana ja vaikuttajana (aihepiireinä muun muassa työ ja hyvinvointivaltio), käytännöllisen etiikan harjoittajana, uskonnonfilosofina sekä ekologisen ajattelijana. Kontribuutioista kiinnostavimpia ja perin pohjaisimpia ovat Timo Toivaisen selvitys lähinnä kotimaisessa keskustelussa vaikuttamaan tyytynään Harvan kansainvälisistä taustoista (erityisesti John Dewey ja Eduard C. Lindeman), Heikki Mäki-Kulmalan katsaus Harvan Berdjajev-reseptioon sekä Tommi Lehtosen erittely Harvan uskontoa koskeneista ajatuksista, joissa korostuu muun muassa Harvan kantilaisuus.

Yleisesti ottaen kokoelman kirjoituksia lei-

maa asiallisuus: Harvaa ei hymistellä, vaan hänelle tyyppilliset polarisaatiot ja kärjistyksiset tuodaan esiin kaikessa ongelmallisuudessaan. Silti Matti Luoma ei niin ikään Harvan uskontokäsityksiä koskevassa tekstissään malta olla muistuttamatta, että Harva edusti "mannermaista filosofiaa" eli oli "väärässä leirissä", kun "anglosaksinen suunta" valtasi "kyseenalaisin keinoin" maamme filosofian oppituolit ja syrjäytti "törkeimmin" juuri Harvan ja Sven Krohnin (s. 190). Aivan näin yksioikoista kuvaa Harvan ajattelijapersoonallisuudesta teos kokonaisuudessaan ei anna.²

2 Harva-kirja tarjoaa hyödyllisen, joskin epätasaisen kokoelman näkökulmia yhteen suomalaisen arvo- ja kulttuurikeskustelun tärkeään lukuun. Arvo- ja kulttuurifilosofiaan painottuu myös Helsingin yliopiston käytännöllisen filosofian laitoksella työskentelevän Mikko Salmelan mammuttimainen, liki 600-sivuinen suomalaisen filosofian 1900-lukua luotaava väitöskirja, jonka keskushenkilöitä ovat Edvard Westermarck, Eino Kaila, J. E. Salomaa, Erik Ahlman, Sven Krohn ja Georg Henrik von Wright. Maaliskuussa 1998 väitellyt Salmela on kirjoittanut tasapainoisen, asiantuntevan ja huolellisesti dokumentoidun työn, joka komentoi myös "analyttinen" vs. "mannermainen" -vastakkainasettelua sekä siihen liittyneitä oppituolikiistoja hyvin maltillisesti. Varsinkin Salomaata, Ahlmania ja Krohnia käsittelevät luvut ovat eräänlaista pioneeritutkimusta, sillä näitä – jossain määrin Kailan ja von Wrightin analyttisen filosofian varjoon jääneitä – ajattelijoita ei aiemmassa tutkimuksessa ole paljon käsitelty. Salmela kertoo laajasti myös valitsemisensä filosofien elämänvaiheista ja urakehityksestä anekdoottijakaan unohtamatta.

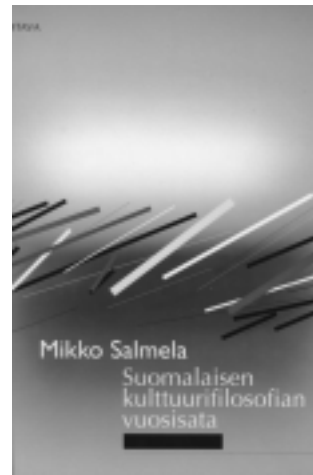
Urpo Harva taas on yksi niistä arvo- ja kulttuurifilosofoista, jotka Salmela on rajannut pois "huipulta huipulle" etenevästä työstään. Rajausperusteena tekijä ilmoittaa, että hänen tarkastelemansa filosofit ovat kirjoittaneet "kohtuullisen" laajasti sekä systemaattisesta etiikasta että kulttuurifilosofiasta (s. 17). Harvan, "jonka laaja tuotanto on lähinnä toisten ajattelijoiden näkemyksiä selostavaa ja kritisoivaa" (s. 21, viite 9), lisäksi Salmelan kriteeri jättää mainintojen varaan ja pelkissä viitteissä käsiteltäviksi myös Arvi Grotenfeltin, Rolf Lagerborgin, Rafael Karstenin, Oiva Ketosen ja Jussi Tenkun, jotka toki ovat antaneet panoksensa suomalaiseen etiikkaan ja kulttuurikritiikkiin. Nykypäivänä aktiivisia arvokeskustelijoita (G. H. von

Wrightia lukuun ottamatta), kuten Timo Airaksista, Ilkka Niiniluotoa ja Juhani Pietarista, Salmela ei myöskään käsittele.

Yksi Salmelan teokseen liittyvistä ongelmista, jonka myös toisena vastaväittäjänä toiminut Niiniluoto nosti väitöstilaisuudessa esiin, on kirjan otsikossakin esiintyvä kulttuurifilosofian käsite. Yhtäältä Salmela katsoo kaikkien käsittelemiensä kysymysten kuuluvan kulttuurifilosofian alaan; toisaalta kulttuurifilosofia on hänelle suppeammassa mielessä käytännöllisen filosofian osa-alue yhdessä moraali-, yhteiskunta- ja kasvatustieteiden kanssa (ks. s. 9), ja sitä käsitellään kunkin kuuden päähenkilön kohdalla erikseen yhdessä alaluvussa. Eikö kulttuurifilosofia tulisi lukea myös teoreettisen filosofian osa-alueeksi? Esimerkiksi kulttuurientiteettien ontologiaan liittyvät kysymykset kuuluvat kai lähinnä teoreettisten filosofien aihepiiriin. Toisaalta juuri kulttuurifilosofian pitäisi ehkä laaja-alaisuudessaan katsoa kyseenalaistavan koko teoreettinen vs. käytännöllinen -jaotteen. Samoin etenkin Erik Ahlmanin harrastaman filosofisen antropologian eli filosofisen ihmistutkimuksen voidaan ajatella rikkovan tämän keinoitekoisen eron.

Tarkastelemaan suomalaisen filosofian klassikkoja yhdistävän tutkimusongelman Salmela löytää siitä, millä tavoin etiikan yksilöllistymisen – moraalifilosofian kehittyminen subjektivismiin ja relativismiin suuntaan – on vaikuttanut länsimaiseen kulttuuriin ja sen perinteisten arvojen (totuus, hyvyys, kauneus, vapaus, veljeys, tasa-arvo jne.) asemaan ihmisten elämässä. Käsitellyn kuusikon varhaisin hahmo, Edvard Westermarck, puolusti valitustuksen ja brittiempirismien hengessä moraalirelativismia ja etiikan "tieteellistämistä", mutta muut maailmansotien repimän vuosisatamme nähneet suomalaisajattelijat ovat suhtautuneet etiikan kehityksen kulttuurivaikutuksiin pessimistisemmin. Tämän pääteesinsä Salmela osoittaa vakuuttavasti oikeaksi.

3 Salmelan työn kiinnostavimpia erityiskysymyksiä on Eino Kailan arvoilosoofinen ajattelu, erityisesti Kailan normatiivisen etiikan kritiikki ja hänen käsityksensä "syvähenkisestä elämästä". Salmela tuo perustellusti esiin emotivistisen juonteen Kailan käsityksessä arvoväitteiden analyysistä ja toteaa, ettei Kaila kannattanut moraaliobjektivismia tai -realismia (ainakaan ontologisina käsityk-



sinä arvojen olemassaolosta). Samalla hän kuitenkin korostaa Kailan ”praktillisen koeltavuuden” käsitteen yhteyttä pragmatismiin, jonka edustajat - kuten William James, jonka Kaila esitteli suomalaiselle yleisölle jo 1912 - ovat usein ajatelleet, että arvoarvostelmat ja niihin mahdollisesti liittyvät metafysis-uskonnolliset maailmanjäsennykset ovat perusteltavissa niiden motivoiman eettisesti arvokkaan toiminnan pohjalta (ks. s. 145-146).³

Salmela argumentoi terävästi, että Kaila ajautuu kehäpäätelyyn, jos hän olettaa, että syvähenkisiä arvoja ”koetellaan praktillisesti” vetoamalla niiden motivoiman toiminnan tuloksiin.⁴ Syvähenkiset arvot ovat Kailan perusarvoja, eikä niitä voida koetella minkään perustavampien arvojen nojalla. Mikäli Kaila olisi omaksunut pragmatismien hieman perinpohjaisemmin kuin mihin hän loogisena empiristinä oli valmis, kehä ei olisi häntä haitannut. Arvioidessamme toimintaamme joudumme joka tapauksessa viittaamaan normatiivisiin kriteereihin ja päämääriin, joita jatkuvasti arvioidaan uudelleen tuon toiminnan myötä. Arvojemme praktillisen koeltavuuden voidaan ajatella ulottuvan pohjaan saakka – mitään sellaisia perimmäisiä arvoja, joita koskaan ei tarvitsi asettaa kritiikkiin ja koetelun kohteiksi, ei ole.⁵

Tämäntapainen pragmatismi olisi ehkä ollut sekä Kailalle että useimmille muille Salmelan tarkastelemille filosofeille liian lähellä nykyään ”postmoderniksi” kutsuttua etiikkaa, jossa yksilö joutuu jatkuvasti itse vastaanamaan moraalista valinnoistaan ilman kestävä, yhteisesti hyväksyttyä perustaa. Toisaalta etenkin Ahlmanin voidaan nähdä kytkeytyvän eksistentiaalisiin ja jopa ennakoivan postmodernia ajattelua, sillä hän korosti – muun muassa Nietzscheä vaikutteita omaksuen – eettisten kysymysten henkilökohtaisuutta, moraalisten valintojen tekemistä viime kädessä perustelemattomasti, tyhjyyden edessä (ks. s. 309-310). Salmela viittaakin Ahlmanin yhteydessä Zygmunt Baumanin ja Emmanuel Levinasin tunnettuihin etiikkakäsityksiin.

Kailalle etiikan henkilökohtaisuus oli kuitenkin piinaava ongelma. Kuten Salmela selostaa, syvähenkisyys ja syvähenkinen elämä ovat hänen arvoajattelunsa avainkäsitteitä. Kyseessä on Kailan mukaan naturalistisesti ymmärrettävä biologinen tai ainakin biologis-pohjainen ilmiö, mutta toisaalta syvähenkinen peruskokemus on jonkinlaista ”uskonnollista elämäntuntoa”, ”välitöntä, intensiivistä tuntoa elämän kaikkikihtisyydestä ja syvästä sisäisestä merkityksellisyydestä, josta myös yksittäinen ihmiselämä saa mielekkyytensä” – sellaista ehdottoman arvon kokemista, jota ei sanoin tai käsittein voida vangita (s. 161).

Salmela tekee pragmatismivertailunsa ohella toisenkin kiinnostavan vertailun: Kailan ajattelu voidaan näillä kohdin nähdä analogiseksi Ludwig Wittgensteinin etiikkaa ja elämän arvoa koskevien käsitysten kanssa (s.

161-162, 167).⁶ Oikeastaan Kaila itse ei juuri voinut innostua Wittgensteinista, sillä syneteettisenä ”luonnonfilosofina” hän ei pitänyt kielen ongelmia filosofian ytimenä. Mutta jotakin wittgensteinilaista on siinä tavassa, jolla hän lopulta vaikenee olemassaolon merkityksellisyyden syvähenkisestä kokemuksesta – tosin vihjaten eräässä kirjeessään, että tällaista perustavaa kokemusta voidaan, jos niin halutaan, kutsua ”Jumalaksi” (s. 163). Mieleen tulee väistämättä Wittgensteinin lausahdus ”Jumala on kaikkien asioiden todellinen laita”. Syventääkseen tarkasteluaan Salmela olisi ehkä voinut viitata Wittgensteinin elämäntarkastuksellisesti tärkeisiin *Muistikirjoihin* vuosilta 1914-16 sen lisäksi, että hän viittaa (vain ohimennen) *Tractatus*-teoksen tunnettuun loppulauseeseen ja vuoden 1929 ‘Esitelmään etiikasta’. Kaila-Wittgenstein-vertailu saattaisi olla hedelmällinen jatkopohdintojen aihe.

Salmela on epäilemättä oikeassa siinä, että syvähenkisten arvojen perustelu jää (edellä mainitun kehän vuoksi) Kailan tuotannossa avoimeksi ongelmaksi. Loogis-empiristisestä emotivismistaan huolimatta Kaila oli taipuvainen kannattamaan myös arvojen ja tosiasioiden välisen kuilun silloittamiseen pyrkivää eettistä naturalismia, jota hän tulkitsi evolutiivisesti, puhuen jatkuvasta, syvähenkisyttä kohti etenevästä arvonnoususta elämän ”organisaatiotason” kehittyessä.⁷ Juuri emotivismiin ja evolutionismiin – sekä laajemmin subjektivistisen ja objektivistisen arvo-teorian – väliseen jännitteeseen liittyy Kailan vaikeneminen perimmäisten syvähenkisten arvojen perusteltavuudesta. Kaila, kuten Wittgenstein, etsi etiikassaan inhimillisen ilmaisu- ja perustelukyvyn äärimmäisiä rajoja.

Kailan syvähenkisyys käsitte tarjoo myös jonkinlaisen selityksen hänen sodanai-kaiselle saksalaismielisyydelleen. Kommunismi merkitsi uhkaa tieteen ja taiteen syvähenkisiin saavutuksiin huipentuvalle eurooppalaiselle sivistykselle, jonka ainoana puolustajana Kaila näki Neuvostoliittoa vastaan taistele- van Saksan. Toisen maailmansodan eläneiden suomalaisintellektuellien suhde Saksaan ja natsismiin on yksi Salmelan kirjan toistuvista teemoista. Sota oli kaikille mitä ahdistavin kokemus. Jälkiviisaasti olisi helppoa pitää Ahlmania ja Krohnia Kailaa, Salomaata ja jopa von Wrightia valistuneempina yhteiskunnallisina ajattelijoina – tuomitsivathan he kansallissosialismin alusta asti. Mutta tämä olisi nimenomaan jälkiviisautta. On muistettava, että Saksaan tukeutunut suomalaisäly- mystö oli huolissaan koko länsimaisen kulttuurin puolesta. Euroopan ”bolshevoimien” ja sen korkeimman sivistyksen – syvähenkisyys – tuhoaminen olisi varsinkin Kailalle ollut liki maailmanloppu.

Kuten yleensä, Salmela asettaa sanansa diplomaattisesti huomauttaessaan, että ”Kaila ei hyväksynyt kansallissosialismin väkival-

taisuutta, mutta hänen elitistinen ja syvähenkinen kulttuurikäsitteensä saattoi löytää yhtymäkohtia sen antiikkia ja henkistä ankaruutta ihannoivista ideologisista aineksista” (s. 180-181).

4 Suomalaisen filosofin on syytä yrittää ymmärtää omissa kulttuuripiirissään kirjoitetun filosofian menneisyyttä ja nykyisyyttä sekä sen sidonnaisuutta muihin kulttuurisiin ja yhteiskunnallisiin virtauksiin, niin kunnioitettaviin kuin vastenmielisiinkin. Kotimaisen filosofian historian tutkiminen on tärkeää, vaikka akateemisen maailman kansainvälisyyttä korostetaan (toki aiheellisesti) yhä enemmän. Jossain määrin marginaalisetkin hahmot, kuten Harva, ansaitsevat huomiota, sillä he ovat saattaneet kuljettaa kansainvälisiä virtauksia suurtenkin opiskelijajoukkojen ulottuville ja siten epäsuorasti vaikuttaa suomalaisen hengenelämän kehitykseen.

Vaikka Salmelan tutkimus on osittain melko populaari ja esittelevä – on aina hiukan ongelmallista, jos väitöskirjaa mainostetaan takakannessa ”yleistajukseksi kokonaisesitykseksi” – se valottaa arvokkaalla tavalla monia maamme arvokeskusteluperinteen ongelmakohtia. Samalla teos ansiokkaasti problematisoi itse arvokeskustelun käsitettä ja on näin omalla tavallaan kriittinen puheenvuoro tuota keskustelua haikailevassa kulttuurisessa tilanteessamme. Kun Salmela loppupäätelmässään (ks. erityisesti s. 546-547) toteaa, että filosofinen arvokeskustelu on meillä ollut lähinnä retorista ”juhlapuheobjektivismia”, häneen on helppo yhtyä. Julkisuudessa hyvin viihtyvä suomalainen nykyfilosofia ei välttämättä edusta filosofisesti painavaa, argumentoitua arvoajattelua.⁸ Salmela vihjaa osuvasti myös, että retorisen etiikan perinteemme saattaa selittää ”eräiden ennen muuta retorisesti taitavien nykyfilosofien asemaa suomalaisessa julkisuudessa” (s. 547).

Yksi syy arvokeskustelumme retorisuuteen ja epäfilosofisuuteen on Salmelan mukaan ollut siihen osallistuneiden perimmäinen yksimielisyys länsimaisen kulttuurin keskeisistä arvoista. Tämä on varmasti totta. Maassamme vaikuttaneiden filosofisten perinteiden yksimielisyyttä voitaisiin korostaa enemmänkin: sekä Kailan Suomeen tuoma looginen empirismi (myöhempi analyttinen filosofia) että Salomaan ja hänen seuraajiensa edustama saksalaisperäinen uuskantilaisuus ovat olennaisesti kantilaisen filosofian muunnelmia. Ja kuten Salmela muistuttaa, jopa niin erilaiset ajattelijat kuin Sven Krohn ja G. H. von Wright ovat – niin kuin von Wright itse on todennut – loppujen lopuksi melko lähellä toisiaan ”ydinihmisistä” ja ”ihmisen hyvästä” filosofoidessaan (s. 390).

Todella radikaaleja tapoja kyseenalaistaa filosofian traditioita maassamme on nähty vasta aivan viime vuosikymmeninä. Yksi Salmelan työn ansioista onkin sen käsitteellisen

maaston kartoittaminen, jossa tällaiset kyseenalaistukset – esimerkiksi postmoderni etiikka – ovat voineet kasvaa.

Sami Pihlström

Viitteet

1. Aiheesta lisää *niin & näin* -lehden suomalaisen filosofian tulevassa teemanumerossa 4/1998.
2. Analyttisen filosofian itsevaltaisuuden syytely ei näytä laantuvan. Luoman ja allekirjoittaneen välillä on käyty tätä teemaa koskevaa polemiikkaa tämän lehden numeroissa 4/1996-3/1997. *Kanava*-lehdessä 4-5/1997 Antti-Veikko Perheentupa veisaa artikkelissaan *Filosofian maailmankuva ja todellisuuden läpinäkymättömyys* (s. 253 - 257) jälleen vanhaa virttä analyttisen filosofian "oikeaoppisuuden pakkopaidasta", ajattelun vapauden rajoittamisesta sekä siitä, että monopoli-aseman vallannut analyttinen perinne "valvoo", että yliopistofilosofia "pysyy positivistisen aksiomaatiikan pohjalla" (s. 254). Tyydyntässä viittaamaan aiempaan aihetta koskevaan kirjoitukseeni ('Analyttinen filosofia ja metafysiikka Suomessa', *niin & näin* 1/1997, s. 3-5.)
3. Suomalaisen filosofian yhteys pragmatismien traditioon korostuu tutkimuksessani *Filosofin käytännöt: Pragmatismien perinteen vaikutus suomalaisessa filosofiassa 1900-luvulla*, Pohjoinen, Oulu (ilmestyy). Kuten edellä mainittiin, myös Urpo Harvan kasvatusajattelussa on ainakin Timo Toivian mukaan havaittavissa vaikutteita John Dewey'n pragmatismista. Salmela puolestaan viittaa – aivan oikein – J. E. Salomaan jyrkän pragmatismikritiikin epäoikeudenmukaisuuteen (s. 244). Huomattakoon kuitenkin myös, että Salmelan oletama (melko yleinen) tulkinta Kailaan vaihtaneesta William Jamesista utilitaristina (s. 192, viite 128) on nykyisen James-tutkimuksen näkökulmasta hieman yksinkertaistava.
4. Väitöstilaisuudessa Ilkka Niiniluoto ehdotti, että arvojen motivoimien tekojen tuloksia voitaisiin Kailan mukaan arvioida niiden herättämien tunteiden syvyyden perusteella ja ettei kehää tällöin syntyisi. Tällaisten tunteiden syvyyden tulisi kuitenkin olla juuri oikeanlaista, "syvähenkistä", kuten Salmela vastauksessaan aivan oikein muistutti, joten jouduttaisiin jälleen kysymään, miten tunteiden syvyyttä arvioidaan. Kaila ei näytä pääsevän kehästään eroon.
5. Ks. edellä, viitteessä 3 mainittua teostani *Filosofin käytännöt*.
6. Samantapainen Wittgenstein-kytkentä löytyy myös Ahlmanilta (ks. s. 329).
7. Tässäkin pragmatismikytkentä – etenkin yhteys Dewey'n naturalismiin – voisi olla kiinnostava.
8. Ainoa selkeä poikkeus on nähdäkseni akateemikko von Wright, joskaan tämä ei tarkoita, ettei hänenkin puheenvuoroistaan löytyisi myös retorisesti kiinnostavia piirteitä.

KÖYHÄÄ VÄKEÄ



Sakari Hänninen ja Jouko Karjalainen (toim.): *Biovallan kysymyksiä. Kirjoituksia köyhyyden ja sosiaalisten uhkien hallinnoimisesta. Gaudeamus, Helsinki 1997.* 251 s.

Köyhä nähdään, köyhä ei näe. Matkalla julkisiin liikennevälineisiin paljastaen katevä kassi kädessä, muuttokuorman tai hää-tölävan kanssa kerrostalon pihalla, laitoksessa jonotusnumeroa jonottamassa. Köyhän ruokailu, riehunta ja rakkaus ovat julkisia asioita. Varakkuus on varaa yksityisyyteen, piilopaikkoihin, eksklusiivisiin tapahtumiin, tummennettuun tuullilasiin, palvelijoihin ja edushenkilöihin, business classiin, vain vertaisten katseeseen. Jos halu varakkuuteen on halua itsellisyteen ja itsellisyys keskeinen miehen hinku (paskat sen paradoksaalisuudesta), ei ihme, että joukkoliikenteessä ja kaduilla liikkuvat vain hullut-sairaat-köyhät-rikolliset ja ne ns. tavalliset naiset ja nuoret, joiden elämänpäässä elintaso on noston vain miehen elämän näkymättömiin (yhden auton ja yhden hushällaajan perheet). Jos ei köyhä on kadulla, hän on vain juuri noussut autostaan tai siihen taas kiirehtimässä, minkä näkee taittuneesta selästä ja haistaa korskiuden vaivoin peittämästä pelosta.

Rikastavat talkoot

Onko tässä kaikki viisautta köyhyydestä? Onneksi Sakari Hännisen ja Jouko Karjalaisen kokoama antologia antaa rikkaamman kuvan asiasta. Heidän toimitteessaan tähdennähtään "köyhyys"-nimisen ilmiön kehkeytymistä ja sen liuottumista hallintavallan rakenteisiin. Samalla tulee selväksi, miten tärkeää kurjuuden tematisointi on ollut yhteiskuntatieteiden kehityksen kannalta. Kirjoittajat ovat eurooppalaisia, enemmän tai vähemmän filosofisesti suuntautuneita yhteiskuntatutkijoita, joille kaikille ainakin Michel Foucault ja/tai Jacques Donzelot ovat tärkeitä lähtökohtia.

Giovanni Procaccin eri suuntiin kriittisessä avausartikkelissa tarkataan varhaisten ranskalaisien "sosiaalitaloustieteilijöiden" tapaa yhtäältä korostaa köyhyyden keskeisyyttä ja toisaalta siirtää sen kriittinen alue taloussuhteista "kansalaisuuden käytäntöihin". Paitsi ekonomiasta köyhyyden yhteiskunnallinen kysymys eriytyi myös oikeudesta, koska kerjäläiset jäivät "kaikkien oikeudellisten suhteiden ulkopuolelle". Procaccin mukaan oli tilaa 'velvollisuuteen' ja 'yhteisvastuuseen' vetoavalle sosiaalietiikalle. Näin köyhät

saivat olla avustamassa politisoituvan anti-individualismin syntyä.

Mitchell Deania puolestaan pitelee pihdeissään "köyhiä koskeva diskurssi" tai "köyhyyden jäsenyminen". Niin käyhäntalojen järjestäminen kuin kaikki tällaisiin toimiin kuuluva puhe mahdollistaa "genealogisen" analyysin erityisryhmiä koskevan hallinnoinnin kehkeytymisestä. Antologian uskollisimmin Foucaultlainen artikkeli sisältää muun muassa kiinnostavan katsauksen 'poliisin' käsitehistoriasta.

Luultavasti paras teksteistä on Peter Millerin ja Nikolas Rosenin "Köyhiä ohjelmoimassa: köyhyyslaskelma ja asiantuntijatieto". Kiinteän muotonsa, iskevän esitystapansa ja terävän aikalaisittelynsä ansiosta erottuva artikkeli osoittaa muun ohessa avoimen anti-filosofisuuden (s. 134) filosofisen potentiaalin. Siinä missä Deanin kirjoitusta rasittaa havaintoja tylsistävä hallintamentaliteettien teoria, Miller ja Rose esimerkillistävät tutkimusotetta, jossa käsitteet korjaavat havaintoja ja havainnot käsitteitä.

Muissa artikkeleissa on hieman rajatut aiheensa. Sakari Hänninen työstää huolellisesti kaikille tulkintatalkoolaisille tärkeitä Foucault'n biovalta-ajatuksia. Kevin Stenson tekee tilaa diskurssianalyysiin huonosti mahtuvalle keskusteludiskurssille sosiaaliryönten vuorovaihtuustilanteissa. Ian Hacking kokoaa lasten hyväksikäytön vaiheita normaaliuden tuottamista terävästi tutkailevassa tekstissään.

Antologia on laadukas opus. Ennakkoluulon hakeutuminen mitä teoreettisempiä ja mitä käytännöllisempiä kysymysten äärelle sopii enemmän kuin hyvin itse aiheeseen, surkeiden vaivaisten irtolaisten sivistyneen kohtaamisen ja kohtelun päivittäisbarbariaan. Pätevät suomennokset eivät ainoastaan rikastuta tälläistä keskustelua, vaan myös herättävät kielellisellä virkeydellään tajuamaan yhteiskunnan rakenteisiin imeytyneitä järejättömiä järkeytyksiä.

Toiselta puolen

On toinenkin lukukokemus. Kun Hännisen ja Karjalaisen johdanto alkaa kömpelösti Nietzsche-Foucault-kielisellä resitaatiolla ilman viitteen tynkääkään (seuraavalla sivulla mainitaan sitten Foucault'n 1971 ilmestynyt genealogia-artikkeli, mutta kertomatta mitenkään, että juuri sitä referoitiin), voi tulla mieleen, että teoksen voimavarat pyritään allokoimaan takakannan kohderyhmistä ehkä sittenkin etupäässä "mikrovallan tutkijoille" eikä niinkään "kaikille meille hallinnoinnin kohteille". Mikrovallan muodot ovat eittämättä kaameita ja puuttumisen puutteessa, mutta vain ne, jotka eivät vähään aikaan ole saaneet turpaansa, joutuneet ryöstetyksi tai raiskatuksi, kokevat verokortin tai virkakielen pahimpana väkivaltana ja nöyryytyksenä.

Jos tässä vaikuttaa kustantajien ja toimitta-

jien ristiveto, niin ehkä mikrovallan tutkijoiden soisi herkistyvän myös kirjantekemisen hallinnointiin liittyville kysymyksille. Ehkä heiltä olisi lupa odottaa (itse)kriittistä silmää ja kättä myös toimitustyön rationaliteeteille. Lukijaparka joutuu "Johdannon" lisäksi vielä Deaninkin kirjoituksessa nielemään erinomaisen arveluttavaa Foucault-Nietzsche-imitaatiota. Eikö kirjoittajien päähän pälkähdä oman toimintansa diskurssia, niitä "sommitelmia", joista puuduttava referointi kielii? Eikö se näyttäisi paljon paremmin, että läksyt on tehty ja jotain opittu? Ainakin Foucault seurasi Nietzscheä nietzscheläisittäin irtautumalla tästä, ei hypistelemällä hänen nimeään ja käsitteitään kuin juju-helmiä.

Nyt kun Foucault on jo ehtinyt taustoitajaksi paitsi suomalaisen alkoholisäätelyn historiografiaan (Matti Peltonen, *Kerta kielion päälle*. Hanki ja jää 1997), myös köyhystematiikaltaan kunnioitettavan muhkeaan sosiaalipoliittisen perusoppikirjan (Antti Karisto & Pentti Takala & Ilkka Haapola, *Matkalla nykyaikaan*. WSOY 1998), voisi hänen työhönsä keskittyvissä erityisjulkaisuissa olla paikallaan, hyvien asioiden puolesta, artikuloida hänen työnsä standardoimatonta jakojännöstä, sen sijaan että sen viimeinenkin papu jauhetaan suomalaiseksi suodatinpaahdoksi tutkimuslaitosten kahvihuoneisiin. Kun kerran standarditeoksista kaikkine ohiajoineen ja holhoavine huomautuksineen kuitenkin saa toimivaa infoa omaehtoisten tarkistusten raaka-aineeksi, voi kysyä, mikä on biovalta-antologian ero, juju.

Kakistelemtta: mitä itua on panna Stake-sin "huono-osaisuus"- ja "sosiaalisten ongelmien muuntuminen"-nimistä projektirahaa teoreetikogurun masturbatorisiin palvelusmenoihin? Tulihan Gautamastakin jumala vasten tahtoaan ja idoloitiinhan Dylankin elävältä, mutta voiko mikään olla pahempaa kuin normalisoida normaaliuden pystyvin kriitikko.

Jarkko S. Tuusvuori

NÄKÖKULMIA TAITEIDENVÄLISYYTEEN

Mirja Hiltunen ja Olli Mannerkoski (toim.): *Synestesia – onko taiteilla väliä?* Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C. Katsauksia ja puheenvuoroja 8. Lapin yliopisto, Rovaniemi 1997. 162 s.

Estetiikan ja taiteidenvälisyyden rajanveto voi olla hankalaa: missä niiden erot piilevät? Estetiikka nimittäin pyrkii selvittämään

taiteen yleisiä kysymyksiä, ja se joutuu siksi yhtä lailla viittaamaan milloin mihinkin taiteenlajiin. Käytännössä estetiikkaa ja taiteidenvälisyyttä onkin vaikea erottaa toisistaan. Niiden mahdolliset erot voivat kuitenkin olla teoreettisesti kiinnostavia.

Estetiikkaa voi pitää taiteidentutkimuksen kattotieteenä; se ei tutki yksityisiä taiteenlajeja vaan taiteen yleisiä lainalaisuuksia, taiteeseen suhtautumista. Estetiikka yhdistää subjektiivisuuden ja objektiivisuuden sekä yksityisen ja yhteisen varsin kiinnostavalla tavalla. Estetiikan tutkimuskohteet ovat todellisia, kouriintuntuvia ja korvinkuultavia, eivätkä ne taida erota muista materiaalisista objekteista olemuksensa perusteella. Ratkaisevaa on esteettinen suhtautuminen; melkeinpä mihin tahansa voidaan sopivissa oloissa suhtautua esteettisesti, ja taiteeseen voidaan suhtautua ei-esteettisesti, esimerkiksi välineellistään. Esteettisyys on sosiaalista, sillä ihanteet määrittyvät yhteisesti ja ihminen käyttää esteettisiä valintoja viesteinä. Yhteisöllä on kohtalaisen vakaa käsitys siitä, mikä on taidetta, mutta hyvin monenlaiset oliot ja ilmiöt voivat päätyä tuon käsityksen piiriin. Taidetta voidaan hyvin nimittää kieleksi, joka luonnehtii todellisuutta ja yksilön suhdetta siihen – näin arvioi erityisesti semiotiikka –, mutta kuten Ludwig Wittgenstein huomautti, yksityistä kieltä ei voi olla.

Taiteidenvälisyys tuntuu olevan hiukan konkreettisempaa, niin kuin kokoomateos *Synestesia – onko taiteilla väliä?* osoittaa. Nyt tutkimuksen kohteena on eri taiteenlajien vuorovaikutus, ja voidaan erottaa kaksi tapausta: joko yksityiset taiteenlajit saavat vaikutteita toisiltaan, tai uusia taiteenlajeja luodaan yhdistelemällä entisiä. Vuorovaikutus on näissä hiukan erilaatuista: vaikutteita voidaan ottaa vapaasti ja valikoiden, mutta synesteettisissä taiteenlajeissa kaikkien "alalajien" on sopeuduttava ja mukauduttava, ja syntyvä kokonaisuus alkaa elää omaa elämänsä. Emergenssiopin kannattajat voisivat sanoa, että uusi laji – esimerkiksi elokuva – on enemmän kuin osiensa summa. Ilmiö perustuu siihen, että vuorovaikutus paljastaa piileviä mahdollisuuksia, ja myös siihen, että nyt ihminen saa tietoa usean aistikanavan kautta. Taiteidenvälinen tutkimus edellyttää tietenkin eri taiteenlajien tuntemusta, ja tältä osin se on lähellä taiteidentutkimuksen erialoja ja asettuu metodologisesti niiden tasolle, estetiikan suojiin.

Taiteidenvälinen tutkimus on nuorehko ilmiö; Suomessa sitä on harrastettu parikymmentä vuotta (erityisesti *Synteesi*-lehden piirissä). On selvää, ettei näin nuori ala ole vakiintunut eikä instituutioitunut vaan se joutuu elämään kirjallisuus- ja musiikkitieteen ym. katveessa eräänlaisena jälkimodernina lehtolapsena. Niinpä tutkimusote on toisaalta notkea ja elinvoimainen. Ehkäpä taiteidenvälisyyden luonne määrittyy uudelleen jokaisen

uuden tutkimushankkeen myötä.

Aihepiirin häilyvyys näkyy myös *Synestesia*-kirjasta. Teokseen on koottu alustuksia ja esitelmiä, jotka pidettiin syksyllä 1996 Lapin yliopistossa. Kirja onkin lähinnä seminaariraportti eikä tieteellinen tutkimus, sillä aiheet ja käsittelevät eroavat melko paljon. Kiinnostavin lienee Tarja Pääjoen artikkeli ns. hankalasta taiteesta; tämä ansiokas esitys on kuitenkin lähempänä estetiikkaa kuin varsinaista taiteidenvälisyyttä. Mauri Ylä-Kotola ja Juhani Räisänen pohtivat uuden teknologian vaikutusta (multimediaa) sekä teorian että käytännön näkökulmasta. Suomalaisen performanssitaiteen edelläkävijä Satu Kiljunen muistelee uransa alkuaikojaa omaelämäkerrallisessa alustuksessaan – arvokasta dokumentaatiota. Loput kaksi artikkelia kulkevat varsin etäälle aiheesta: *Muu ry:n* entisen toiminnanjohtajan Tapio Mäkelän kirjoitus on lähinnä kulttuuripoliittinen puheenvuoro. Soikerina pohjalla on Kari Kurkelan artikkeli; se on kirjan pisin ja painavin, mutta senkin aihe – tieteellisen ja taiteellisen toiminnan ero – liittyy enemmänkin tieteenfilosofiaan kuin taiteidenvälisyyteen. Kurkelan taustalla hämmöttävät Martin Heidegger ja G. H. von Wright, ja hän pohtii tiedon, järjen, ymmärryksen ja taidon käsitteitä lähtien liikkeelle sanojen etymologiasta. Kirjoitus on ansiokas, mutta se olisi voinut sopia paremmin filosofiiseen yhteyteen. – Kirjan hajanaisuutta kuvastaa sekini, että opus on sidottu kehnosti: sivut jäävät lukevan käteen.

Taiteidenvälinen tutkimus oikeuttaa itsensä epäilemättä paremmin tulostensa kuin apriorisen teorioinnin kautta. Elämää on myös perinnäisten taiteenlajien välissä, ja lajien vuorovaikutus voi avata aivan uudenlaisia ja kiinnostavia näkymiä, niin kuin *Synestesia*-teos osoittaa.

Markus Lång

VIISIKOLME HOBBSIN POLIITTINEN TEOLOGIA

Carl Schmitt: *Poliittinen teologia*. Tutkijaliitto, Helsinki 1997. 115 s.

Harva kiistää Carl Schmittin (1888-1985) Harvoa poliittisena ja oikeustieteellisenä teoreetikkona, mutta hänen poliittiset valintansa herättävät kylmänväreitä. Jos Martin Heideggeristä käydään loputonta "oliko Heidegger natsi vai ei"-keskustelua, niin Schmittin suhteen asia yksiselitteisempi: hän liittyi natsiisiin 1933 ja oli aluksi merkittävässä luottamustehtävässä. Kun natsien valta vakiintui hän joutui vuonna 1936 kauemmaksi valian keskuksista. Erityisesti hänen Röhm-murhia justifyoivat artikkelinsa *Der Führer*

schützt das Recht (1934) ja ohjelmallinen puheenvuoro *Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist* (1936) eivät jätä asiassa juurikaan selittelyn varaa.

Sitäkin ihmeellisempää on, että Schmittin ensimmäinen suomennettu teos *Poliittinen teologia* (*Politische Theologie*, 1922) ilmestyy nyt vanhan vasemmistojärjestön *Tutkijaliiton* julkaisemana. Paljon on virrannut vettä Kymijoen, muurit ovat murtuneet, intellektuaaliset barrikadit kasattu muualle ja mitä niitä latteuksia nyt maailman muutoksesta onkaan.

Schmittiä luettaessa on tietysti syytä unohtaa hänen hölmöilynsä natsien kanssa, koska esimerkiksi *Poliittinen teologia* ilmestyi jo vuonna 1922. Vertaukset Thomas Hobbesiin eivät ole tulleet tyhjistä vaan Schmittin teosten oivallusten voimasta. Näkökulmasta riippuen *Poliittista teologiaa* voi pitää hänen pääteoksenaan tai sitten ei: muita tarjokkaita ovat *Politische Romantik* (1919), *Die Diktatur* (1921), *Der Begriff den Politischen* (1928/33) tai myöhäiskauden *Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum* (1950). Lisäksi kannattaa mainita Schmittin habilitaatiotyö *Gesetz und Urteil* (1912), jossa hän jo muotoili monia keskeisiä ideoitaan mm. päätöksestä.

Teologiasta valtio-opiksi

Der Begriff den Politischen -kirjansen (1927/33) erityinen ansio oli, että siinä Schmitt irrotti poliittisen valtiosta ja sijoitti sen kaikkiin niihin suhteisiin, joissa määritetään ystävät ja viholliset:

”Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von Freund und Feind” (Schmitt, 26).

Mikä tahansa vastakkainasettelu voi muuttua poliittiseksi, mutta yksityinen vihemies ei ole vihollinen, ainoastaan poliittisten kokonaisuuksien vihanpidossa vastustajat ovat julkisia vihollisia (*hostis*). Suhde muuttuu sitä poliittisemmäksi mitä enemmän vastustaja aletaan käsittää viholliseksi eli suhteen poliittisuuteen kuuluu intensiteetti. (Schmitt, 28-30) Tätä näkemystä voi arvostella tietysti siitä, että se muuttaa politiikan suhdekäsitteeksi ja kadottaa näkyvistään politiikan toiminnalliset ulottuvuudet. Täytyy toimia (poliittisoida ja politiikoida), jotta suhde intensivoituu.

Erottelen kaikuja tarkka lukija löytää myös nyt suomennetun kirjan esipuheesta, joka on toisesta painoksesta vuodelta 1933: ”päättökenteko siitä, onko jokin *epäpoliittista*, merkitsee aina *poliittista* ratkaisua riippumatta siitä, kuka siitä päättää ja minkälaisia perusteita sille esitetään”. Toisin sanoen poliitikasta eivät pääse eroon nekään, jotka talou-

den, tieteen, kommunismin, yhteisten asioiden hoidon jne. nimissä sitä yrittävät: heidän täytyy politiikan lopettamiseksi tehdä vähintään yksi poliittinen päätös.

Poliittisen teologian keskeisin käsite on ”poikkeustila” (*Ausnahmезustand*). Se liittyy poliittiseen ja politologiseen kysymykseen suvereniteetista eli siitä kenellä, miten jne. on ylinalta. Schmittin mukaan ”suvereeni on se, joka päättää poikkeustilasta”. Poikkeustilalla on Schmittin mukaan juridiikassa samanlainen asema kuin ihmeellä teologiassa. Se on rajakäsite eli äärimmäisen sfäärin käsite, jonka suunnasta normia tai normaalia arvioidaan ja tuotetaan. Päätöksenteko poikkeuksesta on schmittiläisittäin varsinaista päätöksentekoa, koska yleinen normi ei voi kattaa absoluuttista poikkeusta eikä siksi voi myöskään jäännökseltömästi perustella päätöstä siitä, että kyseessä on aito poikkeustapaus. (s. 49)

Tämän ajatuksen ymmärtäminen ja soveltaminen auttaisi varmasti montaa normatiivisuuden rasittamaa ihmistieteilijää pääsemään vaivastaan. Schmittin ”poikkeustila” on epäilemättä vahva käsite siinä mielessä, että sitä ei kannata tunkea käsittämään jokaisen normin luomista ja rikkomista. Ajatusta voi keventää esimerkiksi ”poikkeuksen” ideaksi, jonka perspektiivistä valtiosääntöjä keveämpien normien tarkasteluun voisi tulla schmittiläistä voimaa: ”Poikkeus on kiinnostavampi kuin normaalitapaus. Normaali ei todista mitään, poikkeus todistaa kaiken; se ei vahvista ainoastaan sääntöä, vaan sääntö elää pelkästään poikkeuksesta. Poikkeuksessa todellisen elämänvoima rikkoo toistumiseen jähmettyneen mekaniikan kuoren.” (S. 60)

Kiinnostava on myös Schmittin ajatus, että ”kaikki modernin valtio-opin käsitteet ovat sekularisoituneita teologian käsitteitä”. Jos tämän teesin ottaa tosissaan, pitää ryhtyä vaatimaan teologisen tiedekunnan perustamista Jyväskylän yliopistoon – valtio-opin alaisuuteen tietenkin nyt kun alalle on saatu akatemiaprofessori.

Ajatus sekularisoituneista käsitteistä voi päteä vaikkapa suvereeniin, ainakin tutkimushypoteesina se avaa mielenkiintoisia näkymiä. Kuitenkin esimerkiksi Schmittille niin keskeinen poliittisen käsite juontaa juurensa antiikin poliiksen sanastosta, välittyy Aristoteleen *Ta poliitika* -kokoomateoksen kautta tieteenalakäsitteeksi ja puhdistuu *polis*-sisältönsä, koska mitään vastaavaa ei myöhemmin ole ollut. Noin vuoden 1800-tienoilla tieteenalakäsite alkaa muuttua liikekäsitteeksi: politiikka aletaan ymmärtää tieteenalan sijasta toiminnaksi. Ero teologian ja muun tieteen välillä on tietysti aikoinaan ollut suhteellinen, mutta politiikan käsitehistoria ei voi lähteä ainoastaan Schmittin näkemyksestä. Silloin se kadottaisi historiastaan ainakin poliiksen, jonka merkitystä poliittisen ajattelulle ei kannata aliarvioida.

Ultima ratio – viimeinen keino

Vertasin suomennosta pistokokein alkuteokseen, enkä löytänyt huomautettavaa. Schmittin saksa on lyhyttä ja aforistista, joukotyyrimäistä kirkasta vettä; Tapani Hietaniemi on tavoittanut tyylin erinomaisesti. Ainoastaan yhdessä kohtaa olin pudota tuoilta: latinan ilmaus *ultima ratio* oli käännetty sanoilla ”äärimmäinen järki” ja tässä ei ole järjen hiventäkään. Yhteys, jossa Schmitt *ultima ratio* käyttää, tarkoittaa tietenkin ”viimeistä keinoa”.

Avattuani kirjan hämmästelini, että siinä on kaksi esipuhetta. Se näytti kuitenkin toimivalta ratkaisulta, sillä Schmitt ei ole liian tunnettu ajattelija tässä maassa. Molemmat esipuheet tarjoavat runsaasti etenemisen suuntia Schmittistä kiinnostaville, vaikka perusteeseista ja yksityiskohdistakin voi olla eri mieltä.

Helsingin yliopiston hallinto-oikeuden professori Kaarlo Tuori sijoittaa Schmittiä viime vuosisadan lopun ja tämän vuosisadan alun valtiosääntöoikeudelliseen keskusteluun. Tuorin tekstissä Schmitt näyttyy valtio-oikeudellisena ajattelija ja tämä näkökulma epäilemättä kontekstualisoi teosta. Schmitt oli oikeuspositivismin vastaisen taistelun eturintamassa ja hän asetti nyrkkeily-säkkikseen Hans ”reine Rechtslehre” Kelsenin.

Helsinkiiläisen valtio-opin Batman ja Robin, VTT Mika Ojakangas ja VTM Markku Koivusalo käsittelevät Schmittiä poliittisena ajattelija ja valaisevat hänen teostensa usein ristiriitaista vastaanottoa. Schmitt ei epäilyttävän taustansa takia välttämättä näy kirjoittajien lähdeluetteloissa, joten on erinomaista että Ojakangas ja Koivusalo nostavat esiin mm. Walter Benjaminin, Raymond Aronin, Julien Freundin ja Hans Morgenthauin nimet. Morgenthau Schmitt-reseptiä on muuten käsitellyt Pekka Korhonen teoksessaan *Hans Morgenthau. Intellektuaalinen historia*. Suhde ei ollut niin yksipuolinen kuin Ojakangas ja Koivusalo antavat ymmärtää, sillä Korhosen arvion Schmittin teoksessa *Der Begriff den Politischen* on aineksia, joita tuli esiin myös Morgenthauin väitöskirjassa (Korhonen, 45-61). Tuoreemmista kirjoittajista Schmittiä ovat lukeneet mm. Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Giorgio Agamben ja Carlo Galli, jolta ilmestyi äskettäin lähes tuhat sivuinen teos *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno* (1997).

Mitenkään kieltämättä Tuorin tai Ojakankaan ja Koivusalon näkemysten oikeutusta lähtisin kuitenkin ajattelemaan Schmittiä *poliittisen* ajattelijana (ei siis pelkästään poliittisena ajattelijana, jollaiseksi tämä natsitulella monen vuosikymmenen ajan lämmitetty kuuma peruna epäilemättä myös voidaan haalentaa). Schmitt on esimerkiksi ensimmä-

mäinen Weimarin tasavallan politiikkakeskusteluihin osallistuja, joka määrittää valtion poliittisen avulla eikä päinvastoin kuten aiemmin oli tapana tehdä (Palonen 1983, 182).

Ojakankaan ja Koivusalon keskeinen teesi on, että "politiikan ajattelijana Schmitt on ennen kaikkea perustan ajattelija". Schmitt-hän on ennen kaikkea päätöksen teoreetikko. Kun suvereenin muodostava poikkeustila ja suvereenin päätös syntyvät tyhjästä, niin Schmittiä voi lukea myös perusteettomuuden ajattelijana. Kommentaattorin näemyksen voi oikeuttaa tietysti sillä, että päätös perustaa järjestyksen ja tässä mielessä Schmitt tietysti on perustan ajattelija.

Poikkeustilan ajatuksesta voisi hyvinkin edetä anarkistisiin näkökulmiin. Autoritaarisena ajattelijana Schmitt on järjestyksen puolustaja ja jopa poikkeustila kuuluu järjestyksen piiriin:

"Koska poikkeustila on kuitenkin jotain aivan muuta kuin anarkia ja kaaos, siinä vallitsee juridisessa mielessä järjestys, vaikkei kyseessä olekaan oikeusjärjestys" (s. 56-57).

Hän perustelee tätä sillä, että valtio on ensisijaista suhteessa oikeusjärjestykseen. Poikkeustilassa valtio panee oikeuden viralta, päätöksenteko vapautuu kaikesta normatiivisesta sidonnaisuudestaan ja siitä tulee absoluuttista. (s. 57) Poikkeustapaus paljastaa valtiollisen auktoriteetin kirkkaimmillaan: auktoriteetti osoittaa, ettei sen täydy perustua oikeuteen luodakseen oikeutta (s.58). Schmittin poikkeustilan päätöksentekijän taustalla on *Gesetz und Urteil*issa kehitelty tuomarin päätöksen malli, jota hän radikalisoi suvereenin poliittiseen päätökseen (Palonen 1998, 221-223).

Paitsi perustan Schmitt on siis myös poliittisen ajattelija, tyhjästä luodun absoluuttisen päätöksen ja siten tyhjästä syntyneen järjestyksen ajattelija.

Kiinnostavimmillaan Schmitt ei ole ehkä silloin, kun häntä lukee hänen omien tarkoitustensa mukaisesti, esimerkiksi poliittisen monopolisoimisessa ystävä-vihollinen-eroteluun tai autoritaarisuuden oikeuttamisessa. Ei kai monikaan enää lue Hobbesia sen takia, että voisi paremmin oikeuttaa absolutismin? Schmittiä kyllä lukevat monet autoritaariset ajattelijat varsinkin katolisessa oikeistossa, joten Schmittiä pitää väärinkäyttää! Hänen monia huomioitaan voi kääntää ajankohtaisiksi esimerkiksi Hannah Arendtin tarjoamista näkökulmista tai terävöittää Arendtin ideoita schmittiläisellä ratkaisulla. Schmitt jos kuka ei puolustanut mitään arendtilaista pluraalisuutta poliittisen lähtökohtana, mutta ajatuskuvio pluraalisuuden merkityksestä politiikalle on hyvin samantapainen: Die politische Welt ist ein Pluriversum, kein Universum. (Schmitt, 54) Juuri pluraalisuutta voi oikeuttaa vaikka seuraavalla *Poliittisen teologian* sitaattilla:

"Nykyään mikään ei ole muodikkaampaa kuin taistelu poliittista vastaan. Amerikkalaisia rahamiehiä, teollisia teknikkoja, marxilaisia sosialisteja ja anarkosyndikalisteja yhdistää vaatimus siitä, että politiikan epäasiallinen herruus tulee hävittää ja korvata se taloudellisen elämän asiallisuudella. Enää saa olla ainoastaan organisatoris-tekniisiä ja taloudellis-sosiaalisia tehtäviä, muttei mitään poliittisia ongelmia." (S. 113)

Kaikesta tästä politiikan vastaisuudesta huolimatta politiikan teorian klassikoita on käännetty aika mukavasti viime vuosina. Ehdotan, että seuraavana olisi vuorossa Max Weberin *Politik als Beruf*. Hannah Arendtin *The Human Condition* on jo tulossa. Lukaisin uudelleen tätä kirjoitusta varten Schmittin *Der Begriff den Politischen* -kirjansa ja itse olisin asettanut sen suomennettavien listalle ennen *Poliittista teologiaa*. Näitä "kirjoja joita pitäisi kääntää" riittää valtavasti ja vanhat käännökset pitäisi myös uusua. Erityisesti rukoilen tentaattorin ominaisuudessa poliittisen teologian hengessä maan ja taivaan isiltä, pojilta ja jumalan äideiltä, että Rousseau'n *Du contrat social* käännettäisiin uudelleen.

Jouni Vauhkonen

Kirjallisuus

Pekka Korhonen: *Hans Morgenthau. Intellektuaalinen historia*. Jyväskylän yliopisto, Valtio-opin laitos, julkaisu 46/1983.

Kari Palonen: Jälkisanat teokseen Korhonen 1983. Kari Palonen: *'Das Webersche Moment'. Zur Kontingenz des Politischen*. Westdeutsche Verlag (ilmestyy 1998).

Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*. Dunccker & Humbolt, Berlin 1987 (1927/32).

HOMouden ENSYKLOPEDIA

Olli Stålström: Homoseksuaalisuuden sairausleiman loppu. Gaudeamus, Helsinki 1997. 351 s.

Jostain syystä ihmisillä ja yhteiskunnilla on tapana jakaa todellisuus kahteen valtakuntaan. Toinen niistä määritellään hyväksi ja terveeksi, tutuksi ja normaalkiksi ja toinen pahaksi ja sairaaksi, vieraksiksi ja epänormaaliksi. Hyvä ja terve puolisko edustaa vallitsevaa valtaa, paha ja sairas taas erilaisia vähemmistö- ja marginaaliryhmiä. Homoseksuaalit ovat yksi tällainen epänormaalisuuden ja sairauden ristin kannettavakseen saanut ryhmä.

Olli Stålströmin väitöskirja on perusteellinen selvitys siitä, miksi homoseksuaalit on leimattu sairaiksi ja epänormaaleiksi: se tarkastelee sairausleiman muotoutumista länsi-

maisena kulttuurin alkutaipaleelta aina meidän päiviimme asti. Stålström lainaa metodologisia välineitä Thomas Szaszilta, Judith Butlerilta ja Michel Foucaultilta. Heidän huomiionsa siitä, että sairausleima on nimenomaan historiallisesti ja sosiaalisesti tuotettu niiden ihmisten ja instituutioiden toimesta, jotka leimaamista harjoittavat, on analyysin kannalta mitä keskeisin. Näin eritoten sen vuoksi, että leimaajat ovat kautta leimaamisen historian esittäneet, että sairausleiman alkuperä on homoseksuaalissa itsessään samaan tapaan kuin puhtaasti fyysiset sairaudetkin. Teoksessa siis taittavat peistä leimaajien biologiaan ja "luontoon" pohjautuva olemusajattelu ja tekijän kannattama sosiaalinen konstruktionalismi.

Homoseksuaalisuutta on niin pitkään pidetty omituisena ja poikkeavana asiana, että useimmista ihmisistä varmaankin tuntuu siltä, että homous on nähty sairaus- ja marginaaliliimionä kautta aikojen. Tähän tapaan moni varmasti ajattelee ja näin ovat sairausleiman kannattajatkin ajatelleet. Stålström tuo esiin Fordin ja Beachin kulttuurien väliseen tutkimukseen vuodelta 1951 viitaten sen tosiasian, että homoseksuaalisuudesta on tehty tabu ja kielletty asia vasta kristinuskon välityksellä. Sitä ennen esimerkiksi antiikin Kreikassa ja Roomassa homoseksuaalisuus oli sallittu ja jopa arvostettu käyttäytymismuoto. Muistan itsekin Platonin dialogeja ensimmäistä kertaa lukiessani hämmästyneeni siitä, miten Sokrates puhuu kauniista pojista ja poikarakkaudesta aivan yhtä luontevaan ja jokapäiväiseen tyyliin kuin miehet nykyään puhuvat kauniista naisista ja rakkauspuuhista heidän kanssaan. Samoin monissa muissa kulttuureissa homoseksuaalisuudella on ollut keskeinen ja arvostettu asema. Vasta kristinuskon valtaan nousun aikana se luokiteltiin synniksi, jota harjoittavat oikealta tieltä eksyneet demonien riivaamat yksilöt.

Kristinuskon aamunkoitossa apostoli Paaveli ja lääketieteen keskeiset perustajahahmot Soranus ja Galenos julistavat kuorossa yhteen ääneen, että homoseksuaalit rikkovat Jumalan ja Luonnon asettamia päämääriä ja tarkoituksia ja uhkaavat käyttäytymisellään koko ihmissuvun olemassaoloa. Jumala tai luonto ovat luoneet sukupuolielimet palvelemaan ihmissuvun säilymistä ja jatkumista maan päällä. Tämä näkyy jo niiden anatomisesta muodosta, mies ja nainen täydentävät toisiaan jo muotonsa puolesta. Kaikki heteroseksuaalisuudesta poikkeavat suuntautumisvaihtoehdot ovat täten auttamatta tuomittu sairaiksi ja Jumalan ja Luonnon vastaisiksi, homoseksuaalisuus muiden mukana. Stålström huomaa sen mielenkiintoisen seikan, että kaikki myöhemmät homoseksuaalisuutta vastaan singotut argumentit noudattavat tätä samaa peruslinjaa, niiden

vaatteet ja muodot saattavat vaihdella aikain saatossa, mutta ydin pysyy samana läpi sairasleiman historian. Ensin 1800-luvulle asti homoseksuaalisuuden tuomitsivat papit "syntinä" ja 1800-luvulta eteenpäin sitä vainosivat lääkärit ja psykoanalyytit, jotka nimesivät sen "sairaudeksi" ja "perversioksi". Tärkeää tässä on huomata se, että leiman juuret pysyvät uskonnollisina, vaikka lääkärit ja psykoanalyytitköivät väittävät perustavansa leiman biologisiin tosiasioihin. Siinä missä papit puhuvat Jumalan päämäärästä seksuaalisuuden suhteen, lääkärit vaihtavat sanan "Jumala" tilalle sanan "Luonto", joka on tarkoittanut ja suunnitellut sukupuolielimille tietyn päämäärän ja tarkoituksen: kummassakin tapauksessa oletetaan, että ihmisten ja heidän välisten suhteiden takana on jokin iso mahti, joka säätää lait ja säännöt sille miten ihmisten tulisi toimia. Ja että juuri papit ja lääkärit osaavat lukea ja tulkita tätä näkymätöntä lakitekstiä. Asianomaisilta itseltään tätä ei kysytä, vaan heidät määritellään ulkoapäin Raamattuun ja Freudiin (joka itse asiassa ei vastustanut homoseksuaalisuutta eikä pitänyt sitä sairautena) nojaten.

Homoseksuaalisuuden tuomitsevat lääketieteelliset ja psykoanalyttiset argumentit ilmaisevat pikemminkin papillisia moralisoivia ja asenteellisia ennakkoluuloja kuin tasapuolisesti punnittuja ja arvioituja tieteellisiä argumentteja, jotka sallivat myös homojen itsensä saada äänensä kuuluville. Samoin vastustajien tyyli ja kieli on enemmän hyökkäävää ja julistavaa kuin rauhallista ja toteavaa. Hyvä esimerkki tästä dogmaattisesta asenteellisyydestä on yhden homoseksuaalisuuden johtavan vastustajahahmon Bieberin vuonna 1962 julkaistu tutkimus. Bieber todistaa, että kaikki homot ovat sairaita viittaamalla yksilöihin, jotka ovat hakeutuneet psykoanalyttikoiden potilaiksi. Samalla menetelmällä esimerkiksi naisten vihaajat voisivat todistaa, että kaikki naiset ovat huoria keräämällä aineistonsa bordelleista. Toisin sanoen Bieberille on niin itsestään selvää se, että terve homoseksuaali on mahdottomuus, ettei hänelle juolahda mieleen etsiä kohteitaan psykoanalyttikoiden potilashuoneiden ulkopuolelta. Silti tällä tutkimuksella on ollut syvä ja laajakantoinen vaikutus koko maailmassa.

Eräs perustava ero kuitenkin löytyy kristinuskon homokielteisyyden ja 1800-luvulla alkunsa saaneen lääketieteellisen ja psykoanalyttisen homovastaisuuden väliltä. Kristinuskon näki homoseksuaalisuuteen lankeamisen yksilön moraalisenä valintana, johon kuka tahansa saattoi milloin tahansa sortua: ei ollut vielä kehkeytnyt mitään yhtä ja yhtenäistä homoidentiteettiä ja tyyppikategorioita. 1800-luvulla sensijaan rakennettiin homon yleinen tyyppi ja identiteetti. Eli homous ei enää ollut yksi subjektin ominai-

suuksista, joka vaihtelee kunkin subjektin yksilöllisyyden mukaan, vaan se jähmettyi yhdeksi ja yhdenmukaistavaksi olemukseksi ja samalla anasti ja valtasi itselleen subjektin aseman: yksilö, joka on homo, on vain sitä eikä mitään muuta; hänen identiteettinsä ja persoonallisuutensa samastuu ja tyhjentyä täydellisesti hänen seksuaalisuuteensa. Eikä ole enää muuta kuin yhdenlaista homoutta.

Tämä onkin mielestäni traagisin käänne ja lävistävin naula homouden ristissä. Nyt vasta homosta tulee Homo ja leimasta Leima, ihoon syövytetty merkki ja stigma, joka valtaa ja syö rippeetkin homojen ihmisyydestä ja ihmisarvosta: homot eivät enää ole persoonia omine yksilöllisine ominaispiirteineen, vaan heistä tulee kasvotonta ja nimetöntä homomassaa, joka voidaan tiukasti eristää muista ihmisistä omaan leiriinsä, ja tehokkaasti kontrolloida sieltä käsin. Ja näin tapahtuikin aivan konkreettisesti tasolla esimerkiksi Hitlerin Saksassa, jossa satojatuhansia homoja polttomerkattiin, kastrottiin ja marssitettiin yhtä jalkaa juutalaisten kanssa keskitysleireille.

Sama tyyli jatkui 50-luvulla Yhdysvalloissa, jossa homoja vainottiin ja erotettiin valtion viroista samoin kuin kommunistejakin. Painottaisinkin, että juuri tästä yleisestä ja yhtenäisestä homon kategoriasta käsin homous oli helppo määritellä ja rajata eräänlaiseksi arkkityypiksi kaikelle sille mitä pidetään negatiivisena ja pahana, symboliksi todellisuuden pimeälle ja uhkaavaksi koetulle puolelle. Homot ovat onnettomia seksuaalimaanikkoja, pysyviin ihmissuhteisiin kykenemättömiä miehennielijöitä, vastuuntunnotomia lasten viettelijöitä ja homous on myös näkymättömin sisäisin sitein kietoutunut huumeisiin, varkauksiin ja jopa murhiin.

Tämän hirviöhomon arkkityypin hioi ja vehuippuunsa amerikkalainen psykoanalyysi. Se oli luopunut Freudin humanistisesta lähestymistavasta ja luonnontieteellistynyt ja mekanisoitunut lääketieteeksi. Samalla se heijasti ja antoi ideologisen siunauksen 50-luvun Amerikan yhteiskunnallisille arvoille, vaikka julistikin edustavansa biologisia tosiasioita. Tämä homouden yleinen arkkityyppi antoi sille mainion mahdollisuuden ummistaa silmänsä empiirisiltä tuloksilta, joita nosti näyttämölle esimerkiksi Kinseyn (1948) ja Evelyn Hookerin (1957) käänteentekevät tutkimukset: tyyppi kun määrittää a priori, että kaikki homot, vielä syntymättömätkin, ovat sairaita ja epäonnistuneita yksilöitä. Amerikkalaisella psykoanalyysillä oli kolme suurta auktoriteettia: Berger, Rado sekä edellämainittu Bieber. He saivatkin aikaan sen, että homous sinetöitiin virallisesti sairaudeksi vuonna 1952 Yhdysvaltojen psykiatriyhdistyksen toimesta. Tämän psykoanalyysin voittokulku ja lonkerot tunkeutuivat 50-70-lukujen aikana koko maailmaan ja vieläkin sen perusajatukset kummittelevat ho-

mojen vastustajien argumenttien taustalla. Tämän vuoksi Ståhlström omistaakin teokseen suurimman osan Amerikkalaisen psykoanalyysin analyysille ja kritiikille.

Samaan aikaan 50-luvulla kun homovainot olivat kiihkeimmillään pystytettiin sairasleiman kritiikin kolme peruspilaria, joille myöhemmät leiman kritiikit rakentuivat: edellämainitut Fordin ja Beachin kulttuurien välinen tutkimus, Kinseyn yleisyystutkimus ja Hookerin vertailututkimus. Ne kaikki iskivät kiilaa ja säröjä myytiin Homosta ja Leimasta. Ford ja Beach osoittivat sen miten homouden määritelmät ja arvostus vaihtelee kulttuurista toiseen. Kinsey taas rikkoi homouden ja heterouden välisen absoluuttiseksi luullun raja-aidan haastattelulla, jotka kertoivat, että joka kolmannella Amerikkalaisella hetero miehellä on ollut ainakin yksi homo-kontakti elämänsä aikana. Hooker heräsi kysymään olisiko terveitä homoja sittenkin olemassa, uskalsi astua potilashuoneiden ulkopuolelle heitä etsimään, ja myös löysi. Samalla hän romutti psykoanalyttisen dokmin, jonka mukaan homous on aina ja välttämättä etäisen isäsuhteen ja dominoivan itseensä imevän äitisuhteen tuottama fiksaatio: homojen perhesuhteet eivät poikenneet heterojen perhesuhteista, eivätkä homot heteroista muuten kuin seksuaalisuutensa suhteen.

Vaikka psykoanalyttikot torjuivat nämä tutkimukset jyrkästi, ne antoivat virikkeitä samansuuntaisille tutkimuksille, jotka pian raivasivat tiensä päivänvaloon. Tätä vauhditti radikaali ja kuohuva 60-luku. Käsi kädessä muiden vähemmistöaktivistien kanssa homot järjestäytyivät ja nostivat aisansa kuuluville muun muassa omien pienlehtien ja mielenosoitusten välityksellä. Kritiikin kärki kohdistui – tietysti – psykoanalyysiin, ja mielenosoittajat valtasivatkin Yhdysvaltain psykiatriyhdistyksen vuosikokouksen vuonna 1970. Tieteellisen sairasleiman tutkimuksen ja homoaktivistien käytännön toiminnan välinen vuorovaikutus saikin aikaan viimein sen, että sairasleima kumottiin virallisesti Yhdysvaltojen psykiatriyhdistyksen toimesta vuonna 1973.

Tätä voikin pitää eräänlaisena auringon nousuna homojen sorron historiassa. Tästä eteenpäin asenteet homoja kohtaan alkavat muuttua askel askeleelta suvaitsevämmiksi ja homojen itsensä ääntä kuuntelevammiksi. Jopa psykoanalyysi, tuo homovastaisuuden lujamuurisen linnake on viime vuosikymmeninä alkanut tiodostamaan ja murtamaan tieteesnä papillisia ja dogmaattisia puolia. Se on päästänyt homoseksuaaliset psykoanalyttikot keskusteluun mukaan, kuunnellut ja ottanut opikseen heidän esittämästään kritiikistä. Psykoanalyysi on myös avannut portit muille aikaisemmin väheksymilleen näkökulmille; ottanut vaikutteita feminismiltä, jälkistrukturalismilta, sosiaaliselta

konstrukcionalismilta ja muilta olemusajat-
telua purkavilta suuntauksilta. Toki homoilla
on edelleen kiivaita vastustajia, mutta he ovat
supistumassa yksittäisiksi henkilöiksi tai pie-
niksi marginaaliryhmiksi kuten joiksikin tie-
tyiksi psykoanalytikoiksi, skinheadeiksi,
uusnatseiksi, uskonnolliseksi äärioikeistoksi
jne. Instituutionaalilla ja virallisella tasolla –
kirkkoa lukuun ottamatta – homous on lyö-
nyt itsensä läpi.

Nyt joku voi kysyä, että miksi sitten muis-
tella ja murehtia menneitä; mitä käytännön
iloa homoille sairausleiman historian tutkai-
luista enää on kun kerran taistelu alkaa olla
takanapäin. Stälström kuitenkin muistuttaa,
että vaikka nämä vastustajaryhmät ovatkin
pieniä, ne ajavat asiaansa kiihkeästi ja kova-
äänisesti eteenpäin ja keräävät riveihinsä jat-
kuvasti uusia jäseniä. Lisäksi monissa – eten-
kin suomalaisissa – psykiatrisen kirjoissa, lää-
kärikirjoissa, koulukirjoissa ja myös yleisissä
asenteissa homoseksuaalisuus edelleen näyt-
täytyy sairautena. Virallinen sairausleiman ku-
moaminen on oikeastaan hyvin abstrakti ja
muodollinen paperitason tapahtuma, käytän-
nön asenteet ja toiminta on kuitenkin se
alue, josta vastustus viimekädessä nousee.
Tähän liittyen Stälström huomauttaa, että
koska "sairaus" ja "terveys" ovat sosiaalisia
rakennelmia, niin yhteiskunnallisten arvojen
ja käytäntöjen muuttuminen kielteisimmiksi
riittää muuttamaan myös "tieteelliset" ja vi-
ralliset määritelmät homoseksuaalisuuden
terveydestä tai sairaudesta. Mielestäni Stäl-
strömin huoli ei ole turha. Yhteiskuntamme
on jatkuvasti muuttumassa yhä enemmän
jyrkkiä vastakkainasetteluja ja niihin väistä-
mättä liittyvää kilpailua, kovuutta, aggressii-
visuutta ja muita sotaisia asenteita suosivam-
maksi. Itse asiassa edellämainitut ryhmät ku-
ten skinheadit ja uusnatsit eivät edusta asen-
teiltaan ja ideologialtaan mitään tavallisen yhe-
teiskunnan reunailmiötä – vaikka näin usein
väitetään – vaan niissä vain tiivistyy ja kärjii-
tyy yhteiskunnassamme itsessään piilevä ra-
kenteellinen väkivaltaisuus ja dikotomisuus.
Nämä ryhmät ovat syntyneet ja kehitty-
neetkin yhtä matkaa yleisen yhteiskunnalli-
sen ilmapiirin kiristymisen kanssa. Ja vaikka
homoja ei enää tyrkättäisikään sorrettujen
kastiin, niin joku sinne aina pudotetaan; se
on dikotomisuudelle perustuvan ja rakentu-
van olemassaolon perusehto. Olisi siis tärke-
ää tutkia tätä kahtiajakamisen logiikkaa ja me-
kanismeja myös itsessään; yleensähan sitä
on pohdittu vain erilaisten sorron kohteena
olevien erityisryhmien kannalta. Miksi ja mi-
ten tämä kahtiajakaminen itsessään syntyy ja
miten se on purettavissa?

Stälströmin teos on tärkeä ja antoisa. Se
on eräänlainen homouden ensyklopedia,
josta löytyvät tiivistetyssä muodossa homo-
tutkimuksen keskeiset ajatukset ja tulokset.
Lisäksi se on väitöskirjaksi harvinaisen selke-
ästi kirjoitettu ja alan ulkopuolisellekin lukijal-

le helposti avautuva teos. Stälström onkin
tutkinut aihettaan jo 60-luvulta asti ja myös
osallistunut tiiviisti aiheeseen liittyvään käy-
tännön toimintaan: esimerkiksi 60-luvun
alussa hän oli henkilökohtaisesti yhteydessä
paikanpäällä nousevien homoliikkeiden ja
aktivistien kanssa, Suomessa hän oli 70-lu-
vun alussa perustamassa SETAa ja on hän
käynyt läpi psykoanalyttisen terapiankin
vain todetakseen sen kyvyttömyyden "pa-
rantaa" homoseksuaalisen potilaan heteroksi
jne. Tämä kaikki saa aikaan sen, että teosta ei
vaivaa tuo niin monille väitöskirjoille ominai-
nen käytännön elämästä vieraantunut muo-
dollinen teoretisoiminen ja abstraktisuus.

Pekka Wahlstedt

SUOMI-FILOSOFIA ENNEN FILOSOFIAA



Terhi Pursiainen: *Sigfridus Aro-
nus Forsius. Pohjoismaisen re-
nessanssin astronomi ja luon-
nonfilosofi. Tutkielma Forsiuksen
luonnonfilosofisista katso-
muksista, lähteistä ja vaikutteis-
ta.* SKS, Helsinki 1997. 498 s.

Jussi Nuorteva: *Suomalaisten
ulkomainen opinkäynti ennen
Turun akatemian perustamista
1640.* SKHS, Helsinki 1997.
533 s.

J. V. Snellmanista olisi kai paras aloittaa su-
omalaisen filosofian selvitys, koska hän oli
paitasi kansainvälisesti huomattava tutkija,
myös kulttuurisen ja sosiaalisen suomalai-
suuden moniottelija. Niin 'filosofia' kuin
'Suomikin' syntyivät vasta hänen aikanaan ja,
niinhän on teroitettu, paljolti hänen käsiensä
käsitteellistämänä. Selvitystä Snellmanin
omasta työstä kaivattaisiinkin: eivähän am-
matillisemme enää juuri tunne hänen jul-
kaisujaan eikä monikaan maallikko ajatellut
säilövänsä takavuosina lompakossaan ni-
menomaisesti filosofin rintakuvaa tai vielä-
kään koe katselevansa filosofin pronssista
kokovartaloa Suomen Pankin edustalla.
Snellmanista pääsisi sitten kätevästi Reiniin,
Grotenfeltiin ja Westermarckiin, josta alkaen
kaikki onkin jo vähän tutumpaa. Taaksekin
päin voisi pyrkiä, tutkimaan filosofisen suo-
malaisuuden ja suomalaisen filosofisuuden
kehkeytymistä. Tällä matkalla moni tunnettu,
mutta filosofisen ulottuvuutensa osalta arti-
kuloimaton tapaus saisi uuden tulkintansa.
Jos seteleissä pysytään, niin Antti Chydeni-
ukseen liitetään filosofinen aspekti suunnil-

leen yhtä harvoin kuin hänen kiusallisen
isoon rahaan painettua naamansa pääsee nä-
kemään. Se on harmi, sillä jotain olisi kai
osattava sanoa 1700-luvunkin Suomi-filosofi-
asta.

Vieläkin etäämmälle eiliseen pääsee nyt
hyvässä kyydissä. Terhi Pursiainen asettelee
väitöskirjassaan paikalleen yhden ehdokkaan
suomalaisen filosofian pioneeriksi, 1500-
1600-lukujen vaihteessa vaikuttaneen Sigfri-
dus Aronus Forsiuksen. Tästä kahden hel-
sinkiläisfilosofin kurkottautumisesta toisiaan
kohden neljän vuosisadan ylitse syntyvä vai-
kuttavaa jälkeä.

Pariisista Wittenbergiin

Pursiaisen työn taustaksi voi käyttää Jussi
Nuortevan väitöstä suomalaisten stipendi-
aattien seikkailuista eurooppalaisissa yliopis-
toissa ennen tšekäläisen korkeakoulun syn-
tyä. Tekijä tunnetaan paneutuneista ja pane-
utumaan yllyttävistä radio-ohjelmistaan.
Hämmästyttävää kyllä, etevyys toimittajan-
työssä on monesti riittävä syy epäillä päte-
vyyttä tutkijantyössä. Onneksi Nuortevan
kaltaisissa toimijoissa tutkimuksellinen lujuus
ei kurista kerronnan hengitystä eikä sanon-
nan sulavuus haittaa päättelyn kiinteyttä.

Tutkimus ei millään muotoa tähtää Suo-
men filosofisen perinteen kartoitukseen,
mutta meikäläisen papiston ja virkamiehiston
kouluttautumisesta perusteellisen dokumen-
tointi ja maanosan tutkimuslaitosten rakentu-
misen oppihistoriallinen hahmottelu ovat sel-
laisia hankkeita, joista filosofiaa ei liioin käy
sulkeistaminen. Yliopistolaitoksen ja niin
muodoin tieteiden työnjaon peruskysymyk-
sistä kiinnostuneet hyötyvät paljonkin Nuor-
tevan teoksen 2. luvun pikakatsauksesta. Va-
vaiduttavia uutuuksia ei tarjoilla, sen sijaan
esimerkiksi termin "filosofia" varhainen eriy-
tymättömyys (= "tieteet") tuodaan mutkatto-
masti esiin, samalla kun lukija saa hyvän kä-
sityksen jumaluusopin ja viisaustieteen jän-
nisteistä. Seuraavien lukujen lukemattomat
yksittäistapaukset sovitetaan hyvin laajem-
piin yhteyksiinsä toistuvien aatehistoriallisiin
yleistyksiin sekä vielä viimeisen luvun tiiviissä
yhteenvedossa.

Filosofisten uutisten tai edes anekdoot-
tien isänmaallinen janoaja joutuu pettymään.
Vika ei ole väitöskirjailijan, vaan "meidän poi-
kaimme merellä": tšekäläisistä opintomatka-
laisista ei kolmensadan vuoden aikana jäänyt
kummempia filosofisia jälkiä aikakirjoihin.
Vaikka kaikki teologiaa opiskelleet joutuivatkin
keskiajan yliopistoissa ensin perehty-
mään filosofiaan, vaikka uhkeimman uran
tehnyt Olaus Magni eteni 1400-luvulla filo-
sofeistaan kuulun Pariisin Sorbonnen rehto-
riksikin ja vaikka Turun viimeinen katolinen
piispa, Martti Skytte, tapasikin tomistisuus-
ruus Thomas de Vijo Cajetanuksen, ei koko-
naisarvio ole omiaan nostattamaan kansallis-

tunnetta. Päättyessään vuosia 1313-1523 tarkastelevan lukunsa Nuorteva näet toteaa (s. 149), että siinä missä tanskalaisilta ja ruotsalaisilta oppineilta tunnetaan myös filosofisia kirjoituksia, suomalaisilta ei yhtäkään, ja "vaikka muutama suomalaisen laatima teksti löytyisikin, eivät ne oleellisesti muuttaisi kokonaiskuva – suomalaiset olivat keskiajan oppineessa kulttuurissa saavana osapuolena".

Päätelmän avoimuus on toki siunauksellinen seikka janoiselle patriotille. Voihan joku siis vielä kaivaa esiin edes yksittäisiä suomalaisvoimin kannettuja korsia monikanalliseen kekkoon, tai sitten nostaa esiin sellaiset fragmentit, jotka eivät Nuortevan työn toisin rajattuun kokonaisuuteen kuuluneet.

Vaan ei hyvältä näytä. Nuortevan musertava arvio myös uskonpuhdistuksen ajalta kuuluu seuraavasti (s. 189): "Samalla tavoin kuin keskiajalla suomalaiset olivat reformaatiokaudellakin yksinomaan vaikutteiden vastaanottajia ja niiden välittäjiä kotimaahansa. Keneltäkään ei tunneta tieteellisiä tekstejä eikä kenenkään tiedetä osallistuneen ulkomaiseen teologiseen tai filosofiseen keskusteluun."

Tässä kohden voisi filosofisemmin historioiva jo tietysti älähtääkin. Väitöskirjailija on ehkä liian lähellä sellaista turhan vahvaa väitettä, etteikö eurooppalaisen perinteen siirtäminen ja sovittaminen ei-kirjalliseen kansalliskieleen edellyttäisi paitsi kielellisiä lahjoja, myös monipuolista tieteellis-filosofista taitoa ja ongelmanratkaisukykyä. Kokonaisen käsitevaruuden saksannos-suomennos-projekti on toki myös ylyksilöllisesti sivuuttamaton filosofinen megatapahtuma. Jo pelkästään siksi, että reformaatiota ruokki katolisen kirkon messulatinan ja aristotelisen filosofian kommentaarilatinan syrjäyttäminen, ja siten mielen ja kielen kumouksellinen uusmaismointi, Mikael Agricolanikin valtavaa kapasiteettia ja työtä tulisi tarkastella myös filosofisesti virittyvänä suorituksena. Jos tämä tuntuu kaukaa haetulta, lyhyempi siltä filosofiaan löytyy Nuortevan itse toteamista, Agricolan kirjastoon kuuluneista niteistä Aristoteleinen, Diogenes Laertiuksen päivineen.

Oli miten oli, vasta pedersöreläisen Johannes Canuti Fortheliuksen hahmossa suomalainen filosofinen osaaminen murtautuu esiin. Upsalassa, Helmstedtissä, Jenassa ja Wittenbergissä opiskellut Forthelius työsti ramismien kammennutta uusaristotelista, fyysikkää ja metafysiikkää painottavaa näkemystään 1600-luvun alkuvuosina. Hän päätyi kuitenkin yliopistouran sijasta kruunun hommiin. Mutta Fortheliuksen aikana olikin jo vauhdissa nyt perusteellisesti monografioitu isompi suomalaissklassikko.

Teksti ja kon-teksti

Filosofin esitykseksi Terhi Pursiainen selon-

teko luonnonfilosofi S. A. Forsiuksesta on typerryttävän säntillinen, jo tekstikriittisillä ansioiltaan ja historiallisen rekonstruktion taituruudellaan oman alansa ahtaajat ja ankeat tavat kirkkaasti ylittävä työ. Yhden merkittävän elämäntyön kokoava, sen ympäristöstään yllättävä tutkimus on myös filosofisesti valpas ja varmaotteinen.

Ehkä vain pää- ja väliotsikoiden monisainen raskaus ja siten hieman työläästi hahmottuva jäsenitys kertovat vaikeudesta tuoda vanha tavara ja yksinäinen urakka arkistoista ja kammioista kommunikoivaan tilaan. Eräin osin myös Forsiuksen toimeliaisuuden kirjavat vaiheet erottuvat turhankin valloisesti kirjaan viedyn intellektuaalisen historian rönsyistä, mutta näillä kohdin aavistaa monografistin langettaman ansan. Päähenkilöön kiinnittyvä kerronnallinen pääväylä on upotettu risteävien tarinalinjoihin, eri suuntiin aukeavien vaihtoehtoisten kulkuteiden ja poikkiteloin asettuvien kysymysten sekaan niin, että se ei huku mutta ei myöskään näy kunnolla, ellei lukija vaivaudu nauttimaan 'itse asian' lisäksi sen muuntuva ympäristöä. Ratkaisu on perusteltu, sillä jos Forsius tekoineen ja sanomisineen olisi helpommin irrotettavissa yhteyksistään, nuo yhteydet mieltäisivät äkkiä pelkäksi riikkamaksi, niiden selvitys silkaksi itsetarkoitukselliseksi ahkeruuden ja ekspertiisin esittelyksi.

Yhdellä tapaa sanottuna Pursiainen tutkimus (en ymmärrä, miksi hänen otsikossaan seisoo "tutkielma") on tutkimus Forsiuksen päätyöstä, ruotsiksi 1611 kirjoitetusta, mutta vasta 1950-luvulla kirjaksi toimitetusta *Physica*-tekstistä, sen mahdollisimman laajasti ymmärretystä kon-tekstistä ja näiden suhteista. Keskiössä on teksti ja kaikki siihen kiinnittynyt, sitä määrittävä, sen synnyttänyt.

Sen ympärille kiertyy myös 1 kpl värikkäitä elämiä. Jo syntymänsä puolesta vaikeasti määritettävä (Helsing)Forsius sai sivistyksellisen ensiapunsa Turun katedraaliskoulussa, työskenteli opettajana Tallinnassa, jatkoi opiskeluaan ainakin Upsalan yliopistossa 1595 alkaen, toimi kenttäpappina Baltiassa, maanmittarina Lapissa ja pastorina Kemiössä. Hän kävi Saksassa ja vietti vuoden vankilassa uskonkiistoista juontaneen ruotsalaisen valtataistelun johdosta. 1608-1610 hän sai hoitaakseen Upsalan yliopiston tähtitieteen professuurin ja 1612 alkaen kuninkaallisen astronomin viran, samalla kun toimi pappina Riddarholmenilla. Papin pesti loppui skandaaleihin, kun kuumapäinen ja onneton Forsius karkasi saarnastuolista esimiehensä kimppuun ja vähän myöhemmin osallistui miessurmaan päättyneisiin ryyppyjuhliin. Astronomin työ taas johti oikeustoimiin harhaoppiepäilyjen tähden. 1624 kuollut Forsius eli vielä muutaman rauhallisemman vuoden Tammisaaren kirkkoherrana.

Itse *Physica* arvioidessaan Pursiainen korostaa sen omaperäistä otetta, käytetyt

lähdeaineiston moniaineksisuutta ja tekijän maltillisen skeptistä lähestymistapaa. Tämän oppikirjan lisäksi Forsiuksen tuotanto käsittää muun muassa almanakkoja, ennustuskirjoja, komeetatutkimuksia, saarnoja, puolustuspuheita ja vanhimman pohjoismaisen koraalikirjan vuodelta 1608.

Pursiainen työstä voi poimia monipuoliselle toiminnalle ainakin kolmenlaisia perusteluja. Ensinnäkin Forsius esimerkillistä renessanssienkistä oppineisuutta, jota ei vielä kahlinnut luterilainen tai mikään muukaan liika puhdasoppisuus. Toiseksi hän kannatti avoimesti anti-autoritaarista filosofiaikäytystä, jonka kulmakiviksi hän nimesi argumentit ja kokemuksen. Kolmanneksi Forsiuksen helimä ennakkoluulotonta eklektismi tähtäsi mielekkäisiin kokonaisyhteyksiin: "filosofian, tieteiden ja taitojen väliset rajat ylittävä vuorovaikutus oli hyväksyttävää ja toivottavaa" (s. 183).

Forsius on lohdullinen hahmo Suomi-filosofian edelläkävijäksi. Hänen tapansa korostaa argumentatiivisuutta ei siis johtunut kokemuksen kapeudesta, osaamisen ohuudesta, luovuuden laihuudesta tai tietämyksen tyypistytyksestä, eikä se myöskään näihin johtanut. 'Argumentti' ei ollut hänelle minkään filosofisen koulukunnan tunnusmerkki, vaan jotakin, joka liittyi kykyyn puhua ymmärrettävästi monissa yhteyksissä, tunnistaa kulloistakin ajattelurupeamaa ehdollistavat ulkoiset paineet ja kritisoida myös käsillä olevan puntaroinnin filosofista sisustusarkkitehtuuria.

Jarkko S. Tuusvuori

RAHAN FILOSOFIASTA



Georg Simmel, *Rahan filosofia*. Valikoiden kääntänyt Panu Turunen, Rainvaik-kustannus/Doroga, Turku 1997
208 sivua.

Jorge Luis Borges kertoo tarinassaan *Teologit*, että hunnien hävittäjästä kirjastosta löytyi keskeltä roviota tuhkan seasta miltei koskemattomana *De Civitate Dein* kahdestoista kirja. Siinä todetaan Platonin opettaneen Ateenassa, että vuosituhsien kuluttua kaikki palaa entiselleen ja hän itse opettaa samaa oppia samoille kuulijoille. Liekkien säästävä teksti korotettiin erityiseen kunniaan, ja ne jotka lukivat ja tutkivat sitä tuossa kaukaisessa provinssissa unohtivat lopulta että tekijän tarkoituksena oli vain kumota oppi josta hän puhui.

Filosofi, Privatdozent Georg Simmel (1858-1918) puolestaan opetti ja kirjoitti Berliinissä, ja oli todellisen tähtiluennoijan

maineessa. Moraalifilosofiassa Simmel käsittelee jatkuvasti Kantia, Nietzscheä, yksilöä ja objektiivista kulttuuria. "Puhtaasti" filosofisten tutkielmien ohella hän kirjoitti muutamia töitä, joiden otsikossa esiintyy 1900-luvun alun nousevan ja muodikkaan vulgaaritieteen nimitys, *Soziologie*. Simmelin tarkoitus ei tosin ollut sosiologian kumoaminen; pikemminkin hän oli kaksoisagentti, joka tarttui filosofin otteella sosiologiseen trendiin; toisaalta hän halusi elämää kuivakkaaseen akateemiseen filosofiaan. Mihin tahansa merkitykseltömältä näyttävään asiaan Simmel tarttui, siitä alkoi pilkistää filosofin myrkykhammas – aprioriset ehdot ja elämän kokonaisuus. Tätä eivät Simmelin aikalaiset aina hevin sulattaneet.

Tänään Simmel on yhä outo lintu. Niin paljon filosofinen kulttuuri on kuitenkin muuttunut, ettei Simmelin nimi yleensä esiinny keskitason filosofian historioissa. Simmeliä pidetään ennemminkin sosiologian klassikkona, tosin "filosofisena ja kulttuurikriittisesti purevana" klassikkona, jolla oli silmää suurkaupungin, muodin, rahavälitteisen elämäntyylin yms. ihmisille. Nämä olivatkin välitöntä materiaalia Simmelin filosofialle. Olisihan kohtuutonta vaatia, että sosiologia tarttuisi Simmelin filosofiseen relevanssiin. Usein se selitetään joko nuoren miehen häirähdukseksi tai sitten vanhuudenhöperyydeksi nimeltä *Lebensphilosophie*.

Suomessa Simmel on kääntäjä Panu Turusen sanoin "suhteellisen tuntematon tekijä". Häneltä on aiemmin käännetty vain kaksi esseettä *Muodin filosofia* ja *Rauniot*. Sosiologisessa Simmel-tutkimuksessa ovat lisäksi ansioituneet Arto Noro ja Jukka Gronow. Niin maailman muodista kuin kasvavasta tärkeydestä kiinnostuksestakin kertoo se, että Simmelin massiivisesta *Rahan filosofista* on liki täydellisenä yllätyksenä suomeksi ilmestynyt osittainen käännös.

Seuraava yllätys on, ettei kirjassa ei ole minkäänlaista suomalaista esipuhetta, joka selvittäisi teoksen ja sen "suhteellisen tuntemattoman kirjoittajan" kontekstia. Kirjan toimitustyössä, mikäli sellaisesta voi tässä tapauksessa puhua, hämmästyttää myös se, että kääntäjä esittää ainoat perustelunsa menettelyilleen ja valinnoilleen kirjan lopussa kymmenellä rivillä! Tätä edeltää hieman yli sivun mittainen jakso sananselityksiä.

Simmelin saksankielisessä teoksessa on analyyttinen osa ja synteettinen osa. Analyyttisessä osassa Simmel tutkii arvon ja rahan edellytyksiä ja olemassaolon merkitystä. Synteettisessä osassa hän tarkastelee rahan vaikutuksia yksilön sisäiseen maailmaan. Näistä kääntäjä on valikoinut runsaan kolmanneksen, eli synteettisen osan luvut *Yksilön vapaus* ja *Elämäntyyli*. Hänen mielestään juuri niissä Simmel näyttää taitonsa "raha-

talouden vaikutusta yksilön vapautteen ja eri elämäntyyliin pohdiskelevana esseistinä".

Elämäntyylistä kääntäjä on kuitenkin onnistunut jättämään pois Simmelin koko filosofiasa erityisen keskeisen alaluvun *Kulttuurin käsite*. Rohkea teko, johon kukaan vannotunut simmelisti tuskin olisi kyennyt. Tietysti kirjan jokainen luku on edustava näyte Simmelin filosofiasta, mutta ratkaisu on hämmästyttävä, varsinkin kun kääntäjä on tiettävästi väitellyt filosofiassa.

Tekstivalikoimasta on kuitenkin se etu, että moraalifilosofi Simmel näkyy varmasti jo ensimmäisellä sivulla. Yksilön vapaus on Simmelin vakioteema, josta hän kirjoitti lukuisia erilaisia versioita. Sinänsä Simmelin esseistikkassa tuskin on ainoataan kirjoitusta josta ei olisi useita variaatioita, mutta yksilön vapauden ongelma on aivan erityinen. Simmel tuntee hyvin moraalijattelun kaksi vastakkaista yksilöllisyyden konseptiä:

ainutkertaisen yksilöllisyyden [Einzigkeit], jota hän nimittää myös laadulliseksi yksilöllisyydeksi, ja erillisen yksilöllisyyden [Einzelheit], jota hän nimittää myös määrälliseksi.

Rahan filosofian kohteena on ennen muuta tuon kaikkialle ulottuvan rahavälitteisyyden henkisesti varsin köyhä määrällinen yksilöllisyys, jonka vapauden "filosofisia" artikulaatioita ovat liberalismi ja utilitarismi. Mutta Simmel ei ole mikään Bentham, vaan tekee rahan objektiivisen merkityksen ja yksilöllisen, subjektiivisen kulttuurin jännitteisestä suhteesta intensiivisen filosofoinnin areenan.

Itse asiassa *Rahan filosofian* yhteiskuntafilosofi Simmel on paljossa velkaa toiselle juutalaiselle, Karl Marxille, joka osoitti miten tavarassa ja vaihdossa ihmisten väliset suhteet esiintyvät esineiden suhteina. Simmel tarttuu tähän reaaliseen Scheiniin ja kääntää asetelmaa, jonka Marx esitti tavara- ja rahafetissin analyysissä. Vaihto, ja sen kristallisoituma raha, luo objektiivisuuden asettamalla ihmisten sijasta esineet suhteeseen keskenään. Vaikka tämä rahaan perustuvan vapauden muoto on siis henkisesti varsin köyhä, se on modernissa maailmassa sivilisaatiohistoriallisesti hyvin merkittävä: raha purkaa vanhat hierarkkiset sidonnaisuudet ja luo ihmisten välille uusia verkkoja jättäen heidät omiin silmukoihinsa, muttei sido heitä sisäisesti. Simmelille *Rahan filosofia* on nimenomaan filosofinen tutkielma tästä kulttuurisesta tuotannosta, sen yksilöllisyydestä ja vapaudesta. Se ei ole kansantaloustiedettä (Nationalökonomie) koskeva työ, ei myöskään Marxin poliittisen ekonomian kritiikkiä.

Rahan juokseva, olemukseton luonne on kuin Simmelin filosofista analyysia varten syntynyt, sillä hän on dynaamisen muodon filosofi. *Rahan filosofian* Simmel ei kuiten-

kaan ole rahavälitteisen kulttuurin relativistisen maailmankatsomuksen eikä fragmentaaristen elämänsisältöjen filosofi. Nykyään hänen totaliteetin filosofiansa on suorastaan epämuodikkasta; nähtäväksi jää, kääntyykö tämä epämuodikkuus Simmelin eduksi.

Joka tapauksessa hän etsii jokaisesta elämän murusesta ja yksityiskohdasta sen merkityksen kokonaisuutta, ei yksittäisiä sisällön faktoja. Simmelin filosofiassa fragmentaariset sisällöt vaativat kokoavaa käsitteistöä, joka kasvaa olemassaolon (Dasein) kokonaisuudesta.

Vaikka *Rahan filosofia* ja *Soziologie* ovat massiivisia teoksia, nopeasti arvioiden suurin osa Simmelin tuotannosta käsittelee suoraan moraalifilosofiaa aiheita. Liberalistisen vapauden vastakohtana Simmel on myös vaativan yksilöllisyyden filosofi. Tämä pilkistää myös *Rahan filosofian* eri kohdissa, mutta kiteytyy erityisen taidokkaasti esseessä *Das individuelle Gesetz* (Yksilöllinen laki). Oikeastaan se muodostaa Simmelillä kontraktin vastaparin rahavälitteisen elämän tyhjälle subjektiviteetille. Eettinen subjektiiviteetti, ts. ainutkertainen yksilöllisyys ja sen periaate, vastuu sitoo ihmisiä sisäisesti.

Kevyemmän ainutkertaisuuden filosofiaa Simmel kehittää Suomessakin jo entuudestaan tunnetussa *Muodin filosofiasa*.

Kun raha on tullut koko nyky maailman keskeiseksi konstituentiksi, on "moderniteetin" sosiologia ominut Simmelin.

Muodin filosofian suomalaisessa esipuheessa jopa varoitetaan lukijaa sivistysporvari Simmelin kaukaisuudesta. *Rahan filosofian* puuttuvassa esipuheessa olisi ollut tarpeellista varoittaa tästä "modernista" likinäköisyydestä, joka ei havaitse Simmelin moraalifilosofista antia ja eetosta.

1900-luvun klassikoiden kentällä Simmel saanee hakea paikkaansa vielä pitkäänkin. Yhä useampia Simmelin ideoita kuitenkin tunnustetaan myöhemmillä ajattelijoilla. Simmelin nimeen usein tarpeettomastikin liitetyn *Lebensphilosophien* eli elämänfilosofian tradition mentyä maille Simmelin etiikan tunnustaminen ajankohtaiseksi on tullut helpommaksi, ellei peräti mahdolliseksi. Kun jo puoliväliin ehtineet 24 osaiset kootut teokset lähivuosina valmistuvat, filosofeilla on paikkaustöitä – tai sitten kokoproteesin teko.

Palaako kaksoisagentti Simmel takaisin ja alkaa taas opettaa 1900-luvun rovioissa pahoin kärsinyttä moraalifilosofiaa?

Kirjoittajana Simmel on ennen muuta esseisti ja tyyliniekka. Myös laajoissa teoksissaan hän on esseisti; ja jokainen esse on oma taiteellinen kokonaisuutensa. On hyvin vaikeata sanoa toisin sitä mitä Simmel sanoo menettämättä ajatuksen lentoa. Simmeliä on ilo lukea, sillä ajatus etenee näennäisen vauhtomasti. Itse asiassa hän on esseistinen velho, joka saa filosofisen tarkastelun taika-

linnassa asiat vaikuttamaan salaperäisiltä ja kiehtovilta, vaikka ne arkipäiväisesti vaikuttavat aivan mitättömiltä. Jopa sosiologia alkaa Simmelin käsittelyssä vaikuttaa kiinnostavalta. Vahinko ettei *Puhtaan järjen kritiikki* ole Simmelin käsialaa.

Toimitustyön lisäksi *Rahan filosofian* käännöksen kieliasu jää kiusaamaan lukijaa. Simmelin polveilevana soljuvaa esseististä saksaa on vaikea saada sujuvasti suomen virkkeiksi. Tehtävä ei kuitenkaan ole mahdoton, mutta jää edelleen ratkaisematta. Kääntäjä on pyrkinyt suomelle ominaisiin sanavalintoihin, kun taas syntaksi jäljittelee saksaa. Jopa keskinkertainen kustannustoimittaja olisi parantunut jälkeä. Omakustanteena ilmestynyt *Rahan filosofian* käännös sopii hyvin työaineistoksi seuraavaa vaihetta varten, alkoihan nykyinen Aristoteles-hankekin *Nikomakhoksen etiikan* osittaisesta käännöksestä.

Tapani Laine

VALLAN JÄLJET



Olli Tammilehto, *Maailman tilan kootut selitykset*. Like Kustannus ja Suomen Rahanpuolustajat, Helsinki 1998.

Harvoin törmää kirjaan, josta ei ole oikeastaan mitään pahaa sanottavaa. *Maailman tilan kootut selitykset* on yksinkertaisesti merkittävin suomalainen ympäristökriisiä käsittelevä teos vuosikausiin. Vielä enemmän kuin ympäristökriisiä, kirja käsittelee laajemminkin teollisen kulttuurin ongelmia. Tammilehdon lähestymistapa on yleinen kulttuurikritiikki, eri ongelmien näkeminen yksittäisten sektoriongelmiensa sijaan oireina kulttuurin perusluonteen vinoutumista. Tällaista tarkastelua on suomeksi kaivattu, ja kirja on kansainvälisestikin vahva kannanotto.

Teos on kirjoitettu eräänlaisen matkakertomuksen muotoon aina alkulauseita myöten, jossa tekijä kutsuu lukijansa välillä rasittavallekin matkalle etsimään "pahan juuria" (teoksen työnimi), alkusyitä kulttuurimuotoamme vaivaaviin ongelmiin. Kirjoittajan äänensävy ei ole kuitenkaan holhoava, sillä matkakertomus ei ole vain tekstin muodossa, vaan kirjan historiassa. Sitä on kirjoitettu eri muodoissaan vähintään vuosikymmenen ajan, ja jo kirjan kansi kuvaa tekijän asennetta omaan tuotukseensa. Poispäin ajavan ruosteisen kuorma-auton lavalla lojuu kasoittain vanhoja kirjoituskoneita matkalla ties minne. Ajatukset eivät ole itsenäisiä sen enempiä luomisprosessissa kuin matkaa jatkaessaankaan. Lukija voi havaita kirjan sivuilta tekijän oman ajatusmaailman muutokset noiden vuosien aikana, kritiikin ja uudelleenajattelamisen jättämät jäljet.

Kirjan lähtökohtana on kauniin, mielekkään ja hyvän kokemusten katoaminen sitä mukaa, kun tieto maailman tilasta kasvaa. Pahan aistimiselta on vaikea välttyä. Maailmassa on "hyvää, arvokasta ja kaunista – vielä", mutta se tuntuu yhä uudelleen hukkuvan pahojen uutisten tulvaan. Seuraavat kolmesataa sivua on omistettu sen tutkimiselle, mistä tässä kokemuksessa on kysymys. Mistä nämä kehityskulut johtuvat, ja ovatko ne ajallemme ominaisia vai kuuluvatko ne ihmisen, kulttuurien tai maailman perusluonteeseen? Ja onko tämä suunta käännettävissä?

Kirjan alkuluuvuissa käydään yksi kerrallaan lävitse perinteisiä vastauksia näihin kysymyksiin. Teemojen käsittely on perinpohjaista, eikä historiallinen kuvaus sorru karkeisiin yleistyksiin. Etenkin alaviitteissä tarkennetaan niitä tekstin kohtia, joissa tekijä on sujuvuuden vuoksi oikonut mutkia. Filosofian klassikoita käsitellään oppineesti, mutta vaatimatta lukijalta akateemista koulutusta tai tutustumista minkään alan erikoissanastoon. Loppuliite "Supplementaarinen postscriptum akateemisille civiksille" pyytää pilke silmäkulmassa anteeksi niiltä lukijoilta, jotka olisivat kaivanneet tekstiltä akateemisempaa otetta. Kirja on kuitenkin ennen kaikkea puheenvuoro keskustelussa, jolla on vahvat yhteydet käytännön elämään ja poliittiseen toimintaan. Kirjan viimeisissä luvuissa näiden totuttujen selitysten sijaan etsitään pahan juuria vallan, herruuden ja puheen rakenteista.

Taloutta käsittelevässä luvussa kuunnellaan selityksiä, jotka selittävät maailman tilaa köyhyydellä, puutteella, kasvun hitaudella ja talousjärjestelmien pintaviolla. Etenkin nälkäongelman ja kasvun käsitteen analyysi murtaa monia totunnaisia fraaseja, joita ympäristökeskustelussa on totuttu kuulemaan. Tuotannon tarkasteleminen abstrakteina keskilukuina osoittautuu illuusioksi, joka peittää taakseen vallan, rahan, ruoan ja ennen kaikkea maan jaon epäoikeudenmukaisuuden aiheuttamat ongelmat. Ruoan puuttumisen aiheuttama nälkä on vain poikkeustapaus: historiallisesti monet nälkää kärsineet maat ovat olleet ruoan nettoviejä. Jo tässä vaiheessa kirjan kielenkäytön merkittävin piirre käy ilmi. Ilmausten "nälkää kärsivä maa" ja "köyhä maa" totuttu merkitys kyseenalaistetaan, samoin puhe "laadullisesta kasvusta". Tämä purkutyö jatkuu läpi kirjan Totunnainen retoriikka nähdään osana poliittista kamppailua, mikä tuo esimakua kirjan viimeisestä osiosta.

Kahdessa teknologiaa käsittelevässä luvussa pohditaan teknologian historiaa ja sen olemusta. Historiallisiin ja nykypäivän esimerkkeihin tukeutuen asetetaan kyseenalaiseksi ajatus teknologiasta vääjäämättä kehittyvänä, puhtaan välineellisenä. Teollistumisen historiasta etsitään tapauksia, jotka osoittavat teknologian käyttöönoton ja tiettyjen teknologisten perinteiden suosimisen

poliittisen luonteen. Osio muistuttaa paljolti Rifkinin teoksia, joihin useassa kohdassa viitataan. Teknologiaa ei kehitetä tyhjiössä, vaan sen kehityksen suunnan määräävät yhteiskunnalliset reunaehdot ja suora pyrkimys vallankäyttöön. "Pehmeän teknologian" näkemystä, geeniteknologian eräät puolustukset uusimpana esimerkkinä, kritisoidaan ehkä pätevämmiin kuin missään aiemmin lukemassani teoksessa juuri tämän teknologian poliittisen luonteen kautta.

Pahuuden etsiminen yliluonnollisista selityksistä ei sekään vakuuta tämän kirjallisen matkan tekijää. Erilaiset ennaltamäärämisopit, niin uskonnolliset kuin biologisetkin ovat joko uskottavia vain valmiiksi "käännytteille" tai lähemmässä tarkastelussa osoittautuvat myyteiksi. Pentti Linkolan usein (tosin viime vuosina vähemmän) saarnaama ajatus ihmisen perusluonteeseen kuuluvasta tuhoavista ei sekään kestä kriittistä katsetta. Pelkkä vetoaminen synnynnäiseen aggressiivisuuteen ei selitä ainakaan sellaisia tuhoikäyttäytymisen muotoja, joissa näennäisesti "kunnolliset" ihmiset osallistuvat vaikkapa kansanmurhaan.

Jos tuhoikäyttäytyminen ei sitten kumpua perisynnistä tai geeneistä, johtuuko se ihmisten muista ominaisuuksista? Luvuissa "Ihmiset I: Tyhmat, pahat ja epäkypsät" sekä "Ihmiset II: Kerrostetut ja sukupuolitetut" tutkaillaan selityksiä, joita etsivät pahan juuria ihmisen puutteellisuudesta tai perinteisistä syntipukeista, toisista pahoista ihmisistä. Yksittäisten ihmisten tai joidenkin ihmisryhmien pahuutta korostavista näkemyksistä siirrytään hiljalleen kohti kirjan käännekohtaa, kulttuurimme järjestäytymismuotojen tutkailua.

Kirjan yhdeksännessä luvussa siirrytään tarkastelemaan erilaisten alistuskoneistojen ja hierarkkisten järjestelmien vaikutusta ihmisten toimintaan. Tämä on ehkä kirjan merkittävin luku juuri siksi, että se ei aseta herruuden järjestelmiä syypääksi perusteelta. Melkein arasti kirjoittaja pohtii niitä mekanismeja, joilla valtarakenteet pysyvät pystyssä ja toisintavat itseään. Tämä luku asettaa pohjan seuraavien lukujen pohdinnoille, joissa tarkastellaan yhtiöitä, valtioita ja ylikansallisten toimijoiden verkostoa rakenteina, jotka pitävät yllä tuhokehitystä. Tammilehto on aivanlaatuisen poikkeus siinä mielessä, että hänelle "rakenne" tai "systeemi" ei ole asinsilta selitysten välttämiseen. Alistuskoneistojen tarkastelu ei nimenomaan ole helppo tapa ymmärtää maailman tilaa. Juuri aatteellisten pakettiratkaisujen puute tekee siitä vaikean tien kirjan läpi matkaajalle.

Yhtiöitä ja valtioita käsittelevissä luvuissa tarkastellaan näitä rakenteita sekä tuhokehitystä edistävinä että mahdollisuutena suunnan muutokseen. Tammilehto on hyvin kriittinen vihreän markkinatalouden ajatuksia kohtaan, ja yleisestä puhutavasta poiketen

pitää rahatalouden leviämistä nimenomaan uhkana, ei ratkaisuna ”kehittymättömien” yhteisöjen ongelmiin. Valtiot nähdään historiallisesti kytkeytyneinä yhtiövallan ja kasvutalouden päämääriin, ja niiden nähdään pikemminkin tukahduttaneen kuin edistäneen todellisia demokratisoitumispyrkimyksiä.

Erityisen tärkeä on kirjan kahdestoista luku, jossa tarkastellaan ”kivettyntä valtaa”, suuria infrastruktuureja kehitystä ylläpitävinä ja ohjaavina voimina. Etenkin kirjan loppupuolen ideologia- ja diskurssitarkastelujen rinnalla se on tärkeä lisä, joka estää sitä liukumasta tällaisia tarkasteluja usein vaivaavaan eteerisyyteen. Jokainen suuri infrastruktuurihanke pienentää tulevaisuuden mahdollisuuksia, se toimii sananmukaisesti kivettyneenä valtana, joka soveltuu vain tietyllä tavalla rakentuneille kulttuureille. Moottoriteiden ja ”kansanautojen” historia on tästä hyvä esimerkki.

Talouden globalisoituminen on tämän ahdistavan tutkimusmatkan viimeisimpiä etappeja, ja sitä käsittelevä osio nitoo yhteen edellisten lukujen tarkasteluja. Itseään toistavat alistuskoneistot ovat koko tämän vuosisadan ajan pyrkineet murtamaan tieltään niitä esteitä, joita vielä on olemassa. Mutta aivan pimeyteen lukija ei saavu, sillä myös näitä ylikansallisia alistuskoneistoa vastustavat voimat ovat elossa, vaikkakin pieninä, ja ne ovat solmineet aivan uudenlaisia yhteyksiä ja järjestäytyneet tavalla, joka antaa toivoa.

Luku ”Puheen harhat ja ajatuksen aukot” on kirjan nuorimpia jaksoja, ja siinä kirjoittaja pohtii syitä olemassaolevien valtakoneistojen pysyvyyteen ja vastarinnan vähäisyyteen. Tammilehto tarttuu ideologian ja diskurssin käsitteisiin, mutta onnistuu pitämään esityksensä sellaisena, että sitä voi seurata tuntematta taustalla olevaa perinnettä. Luvussa pohditaan tiettyjen puhetapojen yhteyttä niihin valtarakenteisiin, jotka ovat ne synnyttäneet ja joita ne auttavat pitämään yllä. Kuten aiemmin mainitsin, on tämä tarkastelutapa ollut mukana teoksen alkusivuilta lähtien, mutta se on tuotu mukaan hiljalleen, esimerkkien kautta. Kapitalismin diskurssin kehitystä seurataan aina Mandevillestä lähtien. Klassikoille annetaan reilu puheenvuoro, esimerkiksi Adam Smithin tuotantoa käsitellään hyvin yksityiskohtaisesti. Historian taakkaa ei aseteta yksin heidän harteilleen, vaan heidät nähdään sinä mitä olivatkin: yksittäisinä ajattelijoina, joilla oli omat tulkitusajansa ja seuraajansa.

Tutkimusmatkan päätyttyä lukijalle ei ole ehkä aihetta tyytyväisyyteen, sillä vaikka maailman tilan eri selitykset näkyvätkin uudessa valossa, vaikuttavat nykyistä kehitystä ylläpitävät voimat entistä vahvemmilta. Mutta kirjoittajan hauras optimismi lähteekin juuri niistä samoista syistä, jotka hän näki alistus-

koneistojen pysyvyyden takana. Tuhotrendit eivät tule olemuksestamme, eivätkä kehityskulut ole vääjäämättömiä. Vallankäytön kohteet voivat myös kieltäytyä tottelemasta, uudenlaisia ajattelun, puheen ja toimimisen rakenteita voi myös syntyä. Niin hurjaa kuin on kirjan luoma pessimismi on sen optimismin: usko ”huojahdukseen”, kulttuurin äkilliseen muutokseen, jonka takana ei ole vallankumouksellinen subjekti vaan uuden kulttuurin syntyminen vanhan päälle.

Ville Lähde

OIKEUTTA ELÄIMILLE



Leena Vilka, *Oikeutta luonnolle. Ympäristöfilosofia, eläin ja yhteiskunta*. Yliopistopaino, Helsinki 1998.

Arvostellessani Leena Vilkan edellistä teosta *Eläinten tietoisuus ja oikeudet, kettutyttöfilosofiaa ja susietiikkaa* (Yliopistopaino, Helsinki 1996, niin&näin 4/97) totesin teoksen olevan kokoelma Vilkan aikaisempia ajatuksia, yritys selkeyttää ja koota niitä hakuteokseksi tulevaa työtä varten. Tässä tehtävässä ko. teos onnistuikin, mutta toivoin Vilkalta tulevaisuudessa oman ajattelun selkeämpää esiintuomista. *Oikeutta luonnolle* onkin paljon poleemisempi, ajoittain hyvinkin kärkevä kannanotto luonnon oikeuksien ja ekologisen elämäntavan puolesta.

Teoksen teema on ihmisen luontosuhteen tutkiminen, luonnon oikeuksien erittelemineen paitsi filosofiassa myös käytännön toiminnassa. Alaotsikon mukaisesti Vilka tarkastelee tätä suhdetta käsittelevää filosofiaa niin eläinten kuin laajempien luonnon yhteisöjen kannalta sekä tämän filosofian asemaa yhteiskunnassa. Tarkemmin katsoen kirjassa näyttää olevan useita päällekkäisiä pyrintöjä: ympäristöfilosofisen keskustelun esittely, etenkin suomalaisen filosofi- ja järjestyksen kuvaaminen sekä Vilkan oman poliittisen näkemyksen esilletuonti.

Ympäristöfilosofian analyttinen esitys on luokittelevaa ja jakoihin keskittyvää. Useita päällekkäisiä, jopa ristiriitaisia jaotteluita esitetään rinnan, mikä kuten myöhemmin näkyy onkin tarkoituksellista. Näissä osioissa kirjaa vaivaa niin aiempien teosten ajatusten kertaus kuin kirjan sisäisenkin toisto. Ehkä taustalla on ajatus käyttää kirjan osioita itsenäisinä esseinä. Joka tapauksessa paikka paikoin se väsyttää lukijaa. Keskustelulukemisen esittely on onnistunut, Vilka kommentoi kaikkein uusimpiakin suuntauksia ja ajattelijoita.

Vilkan oman filosofian ja poliittisen ajattelun esittelyssä näkyy selviä muutoksia edellisiin teoksiin, mikä johtunee hänen uudelleen he-

ränneestä poliittisesta aktiivisuudestaan. Etenkin asenne laittomaan suoraan toimintaan on muuttunut. Vaikka kirjaa ei voi pitää merkittävänä ympäristöfilosofian poliittisena muotoiluna, ovat nämä osuudet ehdottomasti kirjan merkittävien anti. Kehotankin lukijoita kärsivällisyyteen alun ehkä liiankin tuttuun erittelyiden kanssa. Teos on painomusteensa ansainnut.

Johdannossa Vilka asettaa itseisarvon käsitteen ja siitä johdetut oikeudet filosofiansa perustaksi. Teoksen tarkoitus on etsiä rationaalisia perusteita näille arvoille, vaikka tunteiden, taiteiden ja mystiikan rooli arvojen ymmärryksessä on yhtä tärkeä. Analyysin taustalla on näkemys ympäristöfilosofiasta soveltavana tieteenä, jonka päämääränä on ympäristönsuojelun edistäminen. Arvoanalyysin tehtävänä on siten keskustelun kehittäminen, ajattelun välineiden luominen.

Tämä lähtökohta herättää ainakin minussa epäilyksiä. Jos ympäristöfilosofian itseymmärrystä kehitetään yhä vahvemmin oman sektorinsa, oman selkeän ongelma-alueensa käsitteilyyn, se menettää paljon kriittistä lataustaan. Tälle itseymmärrykselle merkittävämpiä kysymyksiä olisivatkin ehkä filosofian yleinen rooli historiassa, yhteiskunnallisen muutoksen luonne ja filosofian tiukkojen jakojen kyseenalaistaminen. Tuleeko ympäristöfilosofian olla ennen kaikkea oppiala vai historialliseen muutokseen osallistuvaa toimintaa, kriittistä filosofiaa sen perinteisessä mielessä?

Vilka pyrkii teeman käsittelyssä käsitteelliseen varovaisuuteen. Itseisarvon käsitteelle hän antaa useita luonnehdintoja, ja edellisen teoksen tavoin ei pidä niitä ristiriitaisina. Mutta vaikka Vilka paikoin hyvinkin pätevästi puolustaa tällaista sateenkaarianalyysiä, hän uskoo vahvassa mielessä itseisarvojen olemassaoloon. Tämä objektivismi on kuitenkin tavallista monisyisempää. Vilka päämäärä, praktinen ympäristönsuojelu on tärkeintä: itseisarvot ovat poliittisia, ja niitä vastustetaan poliittisista syistä.

Teoksen ensimmäinen osa ”Luonto ja eläinfilosofia” pyrkii kartoittamaan vastauksia kysymykseen ”Mitä luonto on?”. Vilkan mukaan biologialla ei ole monopolia luonnon määrittelemiseen, se on vain yksi metafora muiden joukossa. Hän ei kiistä tieteellistä realismia, eikä pidä luontoa vain sosiaalisesti konstruoituna, muttei usko tieteen tarjoavan koskaan tyhjentävää vastausta luonnon olemuksesta.

Vilka käy ehkä kirjan kepoisimmassa osuudessa läpi luontokäsitteen ja -asenteiden historiaa ja nykypäivää. Piristävästi hän ehdottaa biologien Luontoillan rinnalle eräänlaista yhteiskunnallista Luontoiltaa, joka mahdollistaisi laajemman rakentavan keskustelun aiheesta. Historiallinen osuus on loppuun asti liian yksinkertaistava: Gaia-hypoteesin Vilka esittää yrityksenä subjektivoida luontoa. Tätä vahvaa Äiti Maa-versiota edeltää kuitenkin Lovelockin heikompi hypoteesi, joka ei ottanut kantaa luon-

non subjektuuteen, vaan elämän yleiseen luonteeseen.

Vilka kyseenalaistaa perinteisen luonnonsuojelun, jonka motiivina on edelleen luonnon välinearvoisuus, management-etiikka. Hän esittää mm. Pentti Linkolan esimerkinä ajattelijoista, jotka pyrkivät luomaan kaikkien olioiden itseisarvoon pohjaavaa maailmankuvaa. Luvussa "Eläinsuojelun historiaa" hän kuvaa eläinsuojeluaatteen kehitystä itseisarvoajattelun merkittävänä kehittäjänä, ja esittelee tuntemattomaksi jääneitä ajattelijoita, mm. ensimmäisiä vegaanifilosofia. Hän tekee myös lyhyen koukkauksen kaukaisempaan historiaan, luolamaalauksiin ja keskiajan eläinoikeudenkäynteihin, joissa hän näkee eläinten subjektuuden ajatuksen.

Alaluku "Susien tulevaisuus" on toistoa edellisestä teoksesta viime aikojen keskustelulla höystettynä. Vilka esittää kauniin ajatuksen, jonka mukaan suden pelottavuutta ja vierautta voisi loiventaa "sinunkaupoilla", nimeämällä kullakin alueella kulkevat yksilöt. Liekki-sonni vakavammassa mielessä siis.

Toisessa osassa "Luonnon itseisarvo" toistetaan osin aikaisemmin sanottua, mutta mielenkiintoiseksi sen tekevät Vilkan vastaukset arvokeskustelussa esitettyyn kritiikkiin. Vaikka Vilka selkeästi uskoo arvojen itsenäiseen olemassaoloon ja niiden pohjaamiseen luonnollisiin ominaisuuksiin, hän asettuu perinteisen subjekti-objekti -keskustelun ulkopuolelle, tai ainakin horjuu reunalla. Hänen metateoreettinen tarkasteluunsa on useimpia ympäristöfilosofia teoksia syvempää, ja johtopäätös, arvopluralismi, yllättävän toimiva, vaikka Vilkan retoriikka aika ajoin soltiin sitä vastaan (ota nyt sitten selvää, onko tuo juuri todellista arvopluralismia...). Vilkan vastine Freyn kritiikkiin on kirjan merkittävimpiä yksittäisiä kohtia (s. 103).

Kirjan tässä osassa käydään läpi perinteistä filosofista kiistelyä arvojen statuksesta. Vilka pitää naturalistisen virhepäätelmän kritiikkiä osin pätevänä, mutta hän korostaa faktojen ja arvostelmien yhteenkietoutuneisuutta ja faktojen arvolatausta. Kuten faktat, arvotkin ovat yksi tapa kuvata todellisuutta. Arvot ovat silti hänen mieleissään olemassa, löydettävissä ja "nähtävissä". Seuraavana askeleena hän tarkastelee subjekti-objekti -erottelua ja sen kritiikkiä. Tässä kohtaa olisin kaivannut mm. Val Plumwoodin 90-luvun ajatusten esittelyä.

Vilka kuvailee yrityksiä ylittää subjekti-objekti -dualismi niin vanhassa ajatusperinteessä kuin uudemmassa kvantiteorian herättämässä keskustelussa, Fritjof Capra eräänä esimerkkinä. Hän kuitenkin suhtautuu varauksin uusien tieteellisten teorioiden vaikutukseen yhteiskunnassa ja pitää subjekti-objekti -erottelun parissa tapahtuvaa arvoteoriaa vähintäänkin välttämättömänä historiallisena välivaiheena. Hän esittelee eri arvoteorioita ja niiden kohtaamia ongelmia: arvoegalitarismia, analogisia (saman-

kaltaisuuteen pohjavia) teorioita, olion hyvän määrittelyä ja toisen olion ymmärtämisen ongelmaa.

Luvussa "Luonnon arvot" Vilka korostaa paitsi arvojen myös faktojen abstraktisuutta ja niitä tutkivien tieteiden välttämättömiä ongelmia. Hän tarkastelee arvoisolationismin ja relationismin suhdetta ja erottaa aikaisemman analyysin perusteella vahvan ja heikon version humanismista ja naturalismista. Käsitellessään konstruktivismia ja relativismia Vilka hylkää sen aivan liian heppoisin perustein. Uusimmassa konstruktivistisissä näkemyksissä ei pohjata puhtaaseen ihmislähtöisyyteen, eikä palauteta luonnon todellisuutta täysin inhimillisiin määrittelyihin.

Luvussa "Luonnon oikeudet" käsitellään omistusoikeutta konfliktissa luonnon oikeuksiin nähden ja pohjustetaan kolmannen luvun yhteiskunnallista keskustelua. Vilka huomioi mm. Passmoren kritiikkiin, jonka mukaan oikeuksien kieli ei sovellu ei-inhimilliseen. Vaikka hän itse sitoutuu naturalistis-realistiseen näkemykseen, hän ei pidä ontologista sitoumusta välttämättömänä. Joka tapauksessa käytännön elämässä käytämme oikeuksien kieltä monien "epähenkilöiden" kohdalla, joten teoreettista estettä eläinten juridiselle huomioonotolle ei ole.

Teoksen kolmannessa osassa "Ympäristöfilosofia yhteiskunnassa" Vilka pohtii filosofian roolia, esittelee ympäristöfilosofian suuntauksia ja kuvaa omaa ekoanarkistista näkemystään. Hän tarkastelee tieteen suhdetta ympäristöfilosofiaan ja etsii nykyisin kovin ontton objektiivisen tieteenihanteen tilalle ekosofista tiedekäsitystä. Hän näkee ympäristökriisin sen aatteellisena lähtökohdana, ja Evelyn Fox Kelleriin nojaten kritisoii aikaisempien biologian ja ekologian suuntausten hylkäämistä. Tässä kohdin olisin kaivannut syvempää teorioiden ja yhteiskuntien suhteen tarkastelua. Ekosofinen tiedekäsitys käytännössä palauttaisi mm. biografisen luonnontutkimuksen, joka on jäänyt historiaan etenkin brittiläisten amatööribiologiin (mm. Gilbert White) kirjoituksissa.

Vilka esittelee myös ajatusta ympäristöfilosofisesta yritysetiikasta. Hän myöntää asetelman lähtökohdan vaikeuden, mutta uskoo luontokeskeisen yritysfilosofian mahdollisuuksiin joillain poikkeusaloilla. Lievempinä versioina hän tarkastelee insinöörietiikkaa, vihreää bruttokansantuotetta ja kestävän kehityksen ajattelua. Lähinnä tämä osuus soveltuukin yksittäisen yrittäjän tapaukseen. Vilka on kuitenkin sitä mieltä, että "ympäristövastuullisuuden markkinointi yrityksille erotumiskeinona muista tuotteista tai yrityksistä ei ole kestävän ympäristöpolitiikan keino." Hän siten perää kokonaisvaltaisempaa näkemystä.

Luvun lopussa esitellään ympäristöfilosofian eri suuntauksia. Ekologista humanismia Vilka pitää hybridinä humanismin ja ekologiatieten

välillä, ei eräiden kritiikoiden tavoin yrityksenä humanisoida luontoa. Hän esittelee myös ympäristöfilosofiassa syntyneen jaon syväekologiaan ja yhteiskuntaekologiaan, jota itse esittelin niin&näin -lehden numerossa 1/97 artikkelissa "Menneisyyden varjo: Radikaalin ekologisen filosofian kiistoista".

Vilka keskittyy jaon kuvaamisessa suomalaisen järjestö- ja puoluekenttään, mutta pitää sitä myös merkittävänä filosofisena jakona. Olen itse osallistunut ko. keskusteluun Suomessa, ja harmikseni myönnän itse korostaneeni sitä liikaa kirjoituksissani. Suuntauksukset eivät loppujen lopuksi olekaan niin koherentteja, eivätkä ne jakaudu luontokeskeisyys-ihmiskeskeisyys -akselleille niin nästisti, että jaolla olisi suurta merkitystä. Ainakin yhteiskuntaekologian luojien perusajatuksina ovat kulttuurin emergenssi luonnosta, kulttuurin ja luonnon historiallinen yhteenkietoutuminen ja tämän totaliteetin jatkuva muutos. Yhteiskuntaekologit eivät yhtenäisesti korosta tekniikan merkitystä, itse asiassa monet primitivistiset näkemykset ovat lähteneet juuri yhteiskunnallisesti korostuneen ympäristöfilosofian piiristä.

Vilka esittelee läheisinä sukulaisina ekofeminismin ja ekoanarkismin, joiden ytimenä hän pitää vapautuksen filosofiaa, herruuden ja välineellistymisen kritiikkiä. Vilka pitää juuri ekoanarkismia, globalisaatiota ja ylipäänsä kaikkien asioiden yhteismitallistamisen kieltävää ajattelutapaa mielekkäänä tapana etsiä tietä ekologiseen elämäntapaan.

Vilka kysyy itseltään ja lukijoiltaan, mikä on mielekäs tie ekologisen elämäntavan edistämiseen ja ekologisesti vakaamman yhteiskunnan luomiseen. Hän ei pidä uskottavana sitä tietä, minkä kestävän kehityksen ideologia antaa: ympäristönäkökohdista huolimatta se asettaa taloudellisen kehityksen edelleen kulttuurin keskiöön. Vilkan mukaan epärealistiseltakin näyttävä vallankumouksellinen ympäristöajattelu on helpompi tie kuin tulevien ympäristökriisien kohtaaminen housut kintuissa. Hän ei kannata väkivaltaa yhteiskunnallisen muutostoinnin keinona, mutta ekoanarkistiseen näkemykseen nojautuen puolustaa laitonta suoraa toimintaa sekä valtiollisten ja taloudellisten makrojärjestelmien purkamiseen tähtäävää elämäntapaa.

Oikeutta luonnolle kärsii edelleen niistä perusongelmista, joihin ympäristöeettinen keskustelu tuntuu yhä uudestaan törmäävän. Ympäristöfilosofiassa ollaan otettu vasta muutamia harpoivia askeleita vanhojen rintamalinjojen luovaa purkamista kohti. Vilkan tekstissä näkyy kuitenkin vahva halu selkeyttää tätä kenttää, ja monet hänen vastauksensa ovat onnistuneita. Teosta voi suositella muutenkin ympäristöfilosofian ja ympäristöliikkeiden nykytilasta kiinnostuneelle. Vilkan uudet ajatukset, niin teoreettiset kuin käytännön poliittisetkin, eivät ole yksin suomalaisessakaan ympäristöliikkeen todellisuudessa.

Ville Lähde

MAKSIMAALISTA MUSIIKKIA

Platon, joka oli kai sairaana Sokrateen tyhjentäessä myrkkymaljan, kertoo Faidros-dialogissaan, että Sokrates oli vankilassa ollessaan kertonut nähneensä toistuvasti unen, jossa häntä kehoitettiin viljelemään "runotarten taitoa". Aluksi Sokrates oli tulkinnut unensa protreptiseksi, rohkaisevaksi merkiksi jatkaa yhä antautuneemmin filosofoimisen pyhäksi kokemaansa velvollisuutta. Kun tuomion täytäntöönpano kuitenkin sattumalta Apollon-jumalalle vietettävän uhrijuhlan vuoksi viivästyi useita päiviä, Sokrates tulkitse unensa merkityksen uudelleen; kehoituksen olikin täytynyt merkitä velvollisuutta sepittää runoutta sanan tavanomaisessa mielessä. Platon kertoo Sokrateen alkajaisiksi virittäneen hymnin itselleen Apollonille, mutta jatkaneen sitten "runoilijankutsumuksensa" täyttämistä sovittamalla Aisopoksen eläinsatuja runomittoihin. Syyttä ei Sokratesta pidetty atooppisena, vaikeasti kategorisoitavana kansalaisena.

Henricus Aristippus -nimisen oppineen tiettävästi v. 1056 "italialaisille kirjaimille" tulkitsemassa Faidon-käännöksessä Platonin eräs filosofianmääritelmä saa komean sanallisen ilmaisunsa: Aristippus kääntää tämän ääri rajoilleen saatetun runotarten taidon kaikkein suurenmoisimmaksi, valtavimmaksi musiikiksi (lat. maxima musica). Platonin kirjoituksissa tavattava asennoituminen paljon pohditun filosofian ja runouden suhteeseen onkin hämmentävä: Platon esimerkiksi sulkisi kontrolloisi ja sensuroisi runoilua ja tarinan sepittämistä filosofien hallitsemassa ihannevaltiossaan, toisaalta samaiselta Platonilta tunnetaan myös omaa runoutta ja myyttistä kerrontaa. Tässä Platon-otteessa jopa itse filosofia tulee määritellyksi suurimmaksi runotarten taidoksi.

"..et michi taliter insomnium, quod agebam illud precipere, musicam facere, ceu philosophia quoque existente maxima musica, me profecto hoc agente. Nunc sane, quoniam causa acta erat et numinis solempnitas prohibuit me mori, visum est oportere, si utique multociens me iubeat insomnium hanc publicam musicam instituere, non incredulum esse sibi, immo facere..."

"Kuvittelin siis tuon unen kannustavan minua varsinaiseen tehtävääni, runotarten taiteiden viljelyyn, sillä onhan filosofia, jolle minä olen omistautunut, suurin runotarten taidoista. Mutta kun oikeudenkäynti oli ohi ja jumalan kunniaksi vietetty juhla siirsi kuolemaani tuonneemmaksi, ajattelin että unen kehotukset tarkoittivatkin ehkä "runotarten taitoa" sanan tavanomaisessa merkityksessä, enkä silloin saisi olla tottelematon, vaan minun olisi tehtävä niiden mukaan."

Lähteet:

Corpus platonicum medii aevi. Ed. R. Klibansky. Kraus reprint, Nendeln/Liechtenstein, 1979.
Faidon. Platon teokset III. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Otava, Keuruu, 1979.

Mikko Leinonen