

NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti nro 62 syksy 3/2009

Pääkirjoitus

3 Tere Vadén & Jarkko S. Tuusvuori, **Pääkirjoitus**

n & n -haastattelu

5 Hermanni Yli-Tepsa, **Hegelistä Homer Simpsoniin – Haastateltavana Stephen Houlgate**

Ulko- ja sisämaailman kirjeenvaihtajat

11 Susanna Lindberg, **Pyhä elämä, eloton demokratia**
18 Chuck Dyke, **Kelles kellot soivatkaan**

Kolumni

27 Jari Keinänen, **Vastaus konkreettisuuden vaatijalle**

Yo-kisat

30 Pekka Elo, **Kevään 2009 filosofian ylioppilaskokeesta**
31 Lassi Väinö, **Ylioppilaskoevastaus**

Elämä

32 Tuukka Perhoniemi, **Elintärkeä kysymys**
35 Antto Leikola, **Vitaalivoimista viruksiin**
37 Mianna Meskus, **Humanismista biokeskeisyyteen**
42 Elisa Aaltola, **Eläimet & etiikka**
45 Pentti O A Haikonen, **Konetietoisuudesta**
47 Sara Seager, **Elonmerkeistä muilla planeetoilla**

Artikkeli

52 Marke Ahonen, **Muinainen melankolia**

Kolumni

58 Tuija Parvikko, **Apostolista politiikkaa**

Mystiikka & filosofia

60 Päivi Mehtonen, **Kielikritiikistä moderniin valaistumiseen**
64 Sami Pihlström, **Wittgensteinin mystiikkasuhteesta**
72 Ilmari Karimies, **Pseudo-Dionysioksen saatteeksi**
70 Pseudo-Dionysios Areopagita, **Mystisestä teologiasta**
76 Antti Salminen, **Hent de Vriesin haastattelu**
80 Päivi Mehtonen, **Mestari Eckhart**
61 Antti Salminen, **Welten mystiikasta**
84 Olli-Pekka Väinö, **Postmodernia jumalpuhetta**

Otteita ajasta

91 Jouni Avelin & Tapani Kilpeläinen, **Lehtileikkeitä**
92 Yrjö Haila, **Marjorie Grene in memoriam**
94 Vadén & Tuusvuori, **Otteita syntäreiltä, areenalta ja ajasta**
101 Sami Sjöberg, **Tyhjyysnäyttelyssä**
102 Pictari Kylmälä, **TeoPol-konferenssissa**
104 Jaakko Belt, **Fenomenologiatapaamisessa**
105 Petri Räsänen, **Yritysvastuuriihessä**

Kirjat

107 Pirjo Lyytikäinen, **Kelluva filosofi**
109 Heikki Kujansivu, **Mimesis**
111 Antti Heinonen, **Kertaus Hintikasta**
113 Maija Aalto-Heinilä, **Marx oikeudesta**
116 Mikko Kallionsivu, **Se, mitä tulee jälkeen**
119 Antti Ronkainen, **Kansallisin silmälasein**

NIIN & NÄIN

OSOITE *niin & näin* – filosofinen aikakauslehti
PL 730, 33101 Tampere

PÄÄTOIMITTAJAT

Jarkko S. Tuusvuori, 040-735 87 68
Tere Vadén, paatoimittaja@netn.fi

TOIMITUSSIHTEERI

Tuukka Tomperi, toimitus@netn.fi

ARTIKKELITOIMITTAJA

Ville Lähde, artikkelit@netn.fi

KIRJA-ARVOSTELUT

Jukka Mikkonen, arvot@netn.fi

TOIMITTAJAT

Mervi Ahonen, mervi@mao.fi

Hanna Hyvönen, hanna.hyvonen@iki.fi

Tapani Kilpeläinen, tapani.kilpelainen@kolumbus.fi

Petri Koikkalainen, petri.koikkalainen@ulapland.fi

Mikko Peltari, mikko.peltari@uta.fi

Antti Salminen, antti.e.salminen@uta.fi

ERIKOISTOIMITTAJAT (3/09)

Päivi Mehtonen & Tuukka Perhoniemi

KUVATOIMITUS

Hanna Hyvönen & Jarkko S. Tuusvuori,

ULKOASU

Mirkka Hietanen, mirkka.hietanen@voima.fi

TOIMITUSNEUVOSTO Antti Arnkil, Saara Hacklin, Heini Hakosalo, Kaisa Heinlahti, Ilona Hongisto, Julia Honkasalo, Hannele Huhtala, Antti Immonen, Olli-Jukka Jokisaari, Kimmo Jylhä, Riitta Koikkalainen, Katve-Kaisa Kontturi, Inkeri Koskinen, Kaisa Luoma, Yrsa Neuman, Tuukka Perhoniemi, Sami Pihlström, Olli Pyyhtinen, Juuso Rahkola, Markku Roinila, Petri Räsänen, Milla Tiainen ja Milla Törmä

TILAUKSET Kestotilaus 12 kk 37 euroa, ulkomaille 41 euroa. Välittäjän kautta lisämaksu. Kestotilaus jatkuu uudistamatta, kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi. Määräaikaistilaus 41 euroa.

niin & näin ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

TILAUS- JA OSOITESIAT
040-721 48 91, tilaukset@netn.fi

ILMOITUKSET Mervi Ahonen, 040-721 48 91, ilmoitukset@netn.fi

ILMOITUSHINNAT 1/1 sivu 400 euroa, puoli sivua 250 euroa, 1/4 sivua 160 euroa. Värillisiä sisäisivuilla +25%. Takasisäkansi 550 euroa, takakansi/etusisäkansi 650 euroa (sis. väri)

MAKSUT ps-tili 573274-251814

JULKAISIJA & KUSTANTAJA

Eurooppalaisen filosofian seura ry

ISSN 1237-1645

16. vuosikerta

PAINOPIAIKKA Vammalan Kirjapaino Oy

Kultti ry:n jäsen

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Maija Aalto-Heinilä, FT, Joensuun yliopisto, **Elisa Aaltola**, FT, filosofian tutkija, Manchester Metropolitan University sekä Oxford Centre for Animal Ethics, UK, **Jaakko Belt**, fil. yo, Tampere, **Jouni Avelin**, kustannustoimittaja, Turku, **Chuck Dyke**, filosofian professori, Temple University, USA, **Pekka Elo**, Opetushallituksen ylitarkastaja, Helsinki, **Pentti O A Haikonen**, dosentti, filosofian laitos, Illinoisin yliopisto (Springfield), USA, **Yrjö Haila**, ympäristöpolitiikan professori, Tampereen yliopisto, **Antti Heinonen**, LuK, teoreettisen filosofian pääaineopiskelija, Helsinki, **Mikko Kallionsivu**, FM, valmistelee väitöskirjaa Tampereen yliopistossa aiheesta länsimaisten identiteettien modernisaatio angloamerikkalaisessa kuolemaa käsittelevässä fiktiössä, **Ilmari Karimies**, TM, tohtorikoulutettava, systemaattisen teologian laitos, Helsingin yliopisto, **Jari Keinänen**, filosofianopettaja, Tampere, **Tapani Kilpeläinen**, **Heikki Kujansivu**, FL, filosofian yksikkö, Tampereen yliopisto, **Pietari Kylmälä**, yleisen kirjallisuustieteen opiskelija, Tampereen yliopisto, **Anto Leikola**, oppihistorian professori (emeritus), Helsingin

yliopisto, **Susanna Lindberg**, tutkijatohtori, teoreettisen filosofian dosentti, Helsingin yliopisto, **Pirjo Lyytikäinen**, kotimaisen kirjallisuuden professori, Helsingin yliopisto, **Ville Lähde**, FT, Tampereen yliopisto, **Päivi Mehtonen**, kirjallisuustieteen dosentti, akatemiaturkija, Tampereen yliopisto, **Mianna Meskus**, tutkijatohtori, sosiologian laitos, Helsingin yliopisto, **Tuija Parvikko**, valtiopoliin professori, Jyväskylän yliopisto, **Tuukka Perhoniemi**, Helsinki, **Sami Pihlström**, johtaja, tutkijakollegium, Helsingin yliopisto, **Antti Ronkainen**, yhteiskuntatieteiden ylioppilas, Tampereen yliopisto, **Petri Räsänen**, FT, KTM, filosofian yksikkö, Tampereen yliopisto, **Antti Salminen**, tutkija, Tampere, **Sara Seager**, planeettatutkimuksen professori, MIT, Boston, USA, **Sami Sjöberg**, tutkija, Helsingin yliopisto, **Jarkko S. Tuusvuori**, Helsinki, **Tere Vadén**, yliassistentti, hypermedia, Tampereen yliopisto, **Olli-Pekka Vainio**, tutkijatohtori, ekumeniikan dosentti, systemaattisen teologian laitos, Helsingin yliopisto **Hermann Yli-Tepsa**, filosofian tutkijaopiskelija ja musiikin puuhämies, Helsinki

KIRJOITTAJALLE

Tarjoa suomen- tai ruotsinkielisiä artikkeleita, esseitä, puheenvuoroja, suomennos-, arvostelu- tai muita käsikirjoituksia lehdessä julkaistavaksi. Tieteellisissä artikkeleissa lehti noudattaa *referee*-menettelyä: toimituksen lisäksi ainakin yksi ulkopuolinen asiantuntija arvioi käsikirjoituksen.

Artikkelin ihannepituus on 31 500 merkkiä välilyöntineen (yli 45 000 mv on liian pitkä), kirja-arvostelun 7 500. Lähetä käsikirjoitus toimitukselle sähköpostin rtf-liitetiedostona. Liitä saateeseen nimi, osoite, sähköpostiosoite ja puhelinnumero sekä tekijätiedot kirjoittajaluetteloa varten.

Älä muotoile tekstiä (ei tyyliääritelyä, sarkaimia, rivien keskittämistä tai tasausta, tavutusta eikä lihavoitinta). Vain otsikot, kappalejaot, kursivoinnit ja viitteet ovat mahdollisia muotoiluja. Laadi artikkeliin ingressi ja alalukuotsikot. Jos haluat lainauksen erillisenä sisennyksenä, kirjoita se omaksi kappaleekseen lainausmerkkien sisään ilman sisennystä tai sarkainta. Kursivoi teosnimet ja vieraskieliset termit.

Käytä vain numeroituja (¹, ²...) loppuviitteitä, ei ala- eikä teksti- tai sisäviitteitä. Ilmoita viitteessä kirjoittajan nimi, vuosiluku ja sivunumerot (Nussbaum 2007,

14–15). Merkitse kirjallisuusluetteloon kirjoittajan suku- ja etunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja teoksen ilmestymisvuosi: kirjannimi kursiivilla, artikkelin kursiivilla ja lainausmerkeillä. Lehdiartikkelista ilmoita julkaisun nimi, numero, vuosi ja sivut. Mainitse käännöksistä myös alkuteoksen nimi, ilmestymisvuosi ja kääntäjä. Viitteissä ja lähdeluettelossa on, toisin kuin leipätekstissä, hyvä käyttää lyhenteitä (mm., esim., ks., vrt.). Esimerkiksi: Simmel, Georg, Eräistä filosofian nykyongelmista (Über einige gegenwärtige Probleme der Philosophie, 1912). Suom. Olli Pyyhtinen. *niin & näin* 4/06, 42–45.

Visions of Value and Truth. Understanding Philosophy and Literature. Toim. Floora Ruokonen & Laura Werner. Acta Philosophica Fennica, Vol. 79. Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2006.

Laita kysymykset tai huomautukset saateviestiin, kaaviot tai taulukot erilliseen tiedostoon. Tarkemmat muotoiluohjeet saa pyydettyä.

Hyväksytyt kirjoitukset voidaan julkaista samalla tai myöhemmin myös lehden verkkosivuilla.

Itä-Lontoon yliopiston antropologian professori Chris Knight sohasi muurahaispesää 90-luvulla julkaisemalla teorian ihmisyhteiskuntien synnystä. Oikea sosiobiologinen selitys ei juontuisikaan sodankäynnistä eikä itsekkyydestä vaan naisten ei-tahdonalaisesta kyvystä samanaikaistaa kuu-kautiskierronsa. Knightin teoriassa kyky sanoa ”ei” seksille avaa naisille ja heihin liittoutuville (sukulais)miehille radikaalin uuden yhteisen alueen, joka ei ole välittömien eläiden ja tarpeiden temmelyskenttä.

Antropologikollega Georgian yliopistossa käsitti teorian väärin. Professori Ben Blountista kantautui 90-luvun mittaan valituksia useiden naisopiskelijoitien ja yhden naisprofessorin seksuaalisena häiritsijänä. Hän erosi lopulta 2004, mutta hänelle järjestyi oitis sekä pesti Teksasin yliopiston (San Antonio) antropologian laitokselta että päätoimittajuus *American Anthropologist*ista, josta hän joutui luopumaan pari vuotta myöhemmin tuoreiden ahdistelusyytösten perusteella. Blountin kerrotaan itse todenneen, että hän on kannustavaisena ja innostavaisena henkilönä vain osoittanut ylenpalttista hellyyttä: ”Käytöstä, jota oli hyväksytty suurimman osan uraani, ei enää hyväksyttykään, ja minulta meni aikaa tajuta tilanne.”

Jos on vaikeaa käyttäytymistieteilijällä, ei helppoa ole kirjallisuudentutkijoillakaan. Ensimmäisenä naisena Oxfordin yliopiston runouden professoriksi valittu Ruth Padel erosi hiljan virastaan, koska hänen voitiin katsoa osallistuneen viranhaun aikana kilpaveli Derek Walcottin mustamaalukseen. Nobelistirunoilija Walcottista kuului, että häntä oli epäilty syyllistymisestä opiskelijoitien harraseeraukseen. Padel oli laventanut jo tiedetyn alaa.

Chris Knight itse käytti teoretisoimaansa julkista tilaa toisenlaiseen toimintaan. Hän pääsi uudelleen otsikoihin viime kevään G20-protestien yhteydessä Lontoossa. Knightin ja kumppanien Government of the Dead -kateatteriryhmä esiintyi mielenosoituksissa pukeutuneena eläviksi kuolleiksi teemalla *eat the bankers*. Maailmanlaajuisen laman aiheuttaneita pankinjohtajia arvostelleen manööverin jälkeen Knightia syytetään ”kehotuksesta väkivaltaan”. Työnantaja on pidättänyt virasta ja uhkaa irtisanomisella, koska Knight on ”vahingoittanut yliopiston mainetta.” Kukahan suomalaisprofessori poimii soihdun?

Knight on esittänyt kielitieteellisen hypoteesin, jonka mukaan sanojen suhde rituaaleihin on sama kuin paperiseteleiden suhde kultakantaan. Setelit ovat (tai oikeammin olivat) sopimuksenvaraisia lupauksia, joiden todellinen arvo lunastetaan (lunastettiin) keskuspankin kullalla. Samoin sanat ovat sopimuksenvaraista kulutus-

tavaraa: sen arvo heikkenee ja haalistuu, jollei sitä uusita rituaaleilla, jotka vastaavat huutoon. Oletus voidaan nähdä erikoistapauksena yleisemmästä ajatuksesta: sanat ovat tekojen virittämiä. Ilman ajoittaista upottamista tekojen virtaan sanat muuttuvat tuhaksi ainakin kuulijoiden korvissa jolleivät puhujan suussa. Lopulta tuuli heiluttaa huulia.

Filosofian köyhyys viime vuosisadalla tiivistyy sanojen lunastamattomuuteen. Toisin kuin luonnontieteilijät, filosofit eivät ole löytäneet tapaa elää niin kuin opettavat. Kriittisimmätkin kuluttavat aikaansa yksittäisinä yksilöinä omaa identiteettiään rakentaen, samanlaisten hukkuvien persoonallisuuksien meressä kuka mitenkään itseään tyylytellen ja hoitaen. Samaan aikaan luonnontieteilijöillä on rituaalit, joilla yhdistää sanansa ja elämäntapansa. Toisin kuin paavi ja Slavoj Žižek väittävät, tieteen edistysaskeleet, kuten geenimuuntelu tai nanoteknologia, eivät aiheuta ihmisissä vieraantumista ja vilunväristyksiä, vaan mieluisasti kihelmöivän odotuksen uusista elektronisista laitteista olo- ellei peräti makuuhuoneeseen.

Luonnontieteilijöillä on 1820-luvulta lähtien ollut kokonainen ja kollektiivinen elämäntapa, joka pitää mitä lupaa: taloudellinen kasvu on sitonut itsensä uhraavan tieteen tekijän muita askeettisemmän elämän ehjäksi kokonaisuudeksi, jolla on paitsi oma yhteisönsä myös selvä suhde ympäröivään yhteiskuntaan. Joutavaa metafysiikkaa valitellut Ernest Renan nimitti tiedettä 1848 ”totisimmin liberaaliksi asiaksi maailmassa”. Sen hienous piili juuri anonyymeiksi jäävissä lukemattomissa ensikäden tutkimuksissa, joissa parhaiten pärjäsivät oppia saaneet köyhät ja vaatimattomat ihmiset. Rikkaat toivat Renanin mukaan tieteeseen pinnallisen otteen, sen sijaan että olisivat vain antaneet rahansa tutkimuksen hyväksi. Köyhistä oloista Bretagnesta ponnistanut filologi haaveili itse miljoonan saamisesta laboratorion sijasta *Talmudin*, *Vedantin* ja *Nyayan* kääntämiseen ja kommentoimiseen.

Luonnontieteilijä on aina yhteiskunnan asialla, ja hänellä on siitä näyttöjä. Filosofeille on jäänyt vastentahtoisten kuluttajien rooli, niin tai näin motivoitunut ostoboiokit, muttei ensimmäistäkään elämäkokoista ja kollektiivista tapaa lunastaa puheensa, jos ei loisimista tieteen apulaisina lasketa. Kirjailijoilta filosofi voi lainata vetäytyvän viisaan kaapua, sosiaalisesti hyväksytyyn syyn epäsosiaaliseen käytökseen. Epäsosiaalisuus jättää puheet jo alun pitäen yksityisiksi: rituaalina niiden lunastamiseen on hauskanpito tai itsetuho. G. H. von Wrightin julkinen hahmo heijasteli näitä kahta filosofipositiota:

yhtäällä ystävällis-asiallinen tieteellisten kysymysten selvittäjä, toisaalla äreän elitistinen kulttuurikriitikko.

Reuna-alueille emanoituu ydinten väkevyyksistä laimeaa litkua. Viimeistään siinä vaiheessa, kun vieraalla kielellä julkaiseminen on katsottu akateemisesti meritoivammaksi kuin äidinkielellä kirjoittaminen, akateeminen suomifilosofia on luopunut koko yrityksestä etsiä sanojen ja tekojen välistä yhteyttä yleiseurooppalaisen porvarillisuuden ulkopuolelta. Ja mitään muuta vaihtoa suomalaisessa ammattifilosofiassa ei ole ollutkaan. Joka etsii tekojen elävöittämää sanaa tai sanan sitomaa tekoa, voi etsiä muualta.

Saihan Kailan ja Krohnin sukupolvi vielä otsikkotasolla aikaan 'syvähenkisyyden' ja 'ydinihmisen' kaltaisia kiteytyksiä. Kaila yritti myös saattaa tieteellisen holismin kenttä- ja *Gestalt*-teorioineen yhteyteen poliittisen kokonaisvaltaisuuden kanssa: "Ihmiseen sovellettuna [kenttäajattelu] sanoo, että jokaisen kansan luonnollisen elintilan ajatus nostetaan myös poliittisesti etusijalle." Hän pyrki 1941 liittämään oman ajattelunsa snellmanilaiseen kansallistunteeseen, mutta kallistui yrjökoskislaiseen näköalaan: "Ja mitä tarkoittaa olla kansallinen sosialisti kattavassa eurooppalaisessa mielessä? Se tarkoittaa kansallisuusperiaatteen kehittämistä edelleen siten, että kansankokonaisuudesta muodostuu elimellinen ykseys, jossa 'sosiaaliselle kysymykselle' ei ole mitään sijaa." Luokkaristiriidoista siivotun yhtenäisen kansanruumiin ajatus veti vahvasti puoleensa, ei ehkä vähiten siksi, että se olisi avannut filosofialle ja filosofeille tilaa elää kuten opettavat. Arkkieliteti Kaila kuitenkin vieroi suomalaisuutta: aitosuomalaisuudenkaan vika ei ollut aitous- tai rotuhapatuksessa vaan harhauskossa johonkin mukaan ei-germaaniseen hyvään. Siksi hän mieluiten leperteli 'elintilasta' saksaksi ja ruotsiksi lähetystöilläillalla ja säätiökokkareilla. Niin Kaila kuin vaakunaleijonanosa suomalaisesta älypäästöstä olisi luopunut viimeisistäkin estoistaan natsi-ihailussaan, jos Hitlerillä olisi ollut joko jalompi syntyperä tai yliopistotutkinto taskussaan. Ilman tätä *Lebenstraumaa* ei ehkä voisi käsittää sitä, miten nuori suomalainen intellektuelli saattoi 40-luvun lopussa tai 70-luvun alussa pitää Stalinia etevänä esseistinä ja varteenotettavana teoreetikkona.

Simone Weil on omanlaisensa poikkeus filosofien joukossa. Häntä muistetaan erityisen hartaasti tänä syntymänsä 100-vuotisjuhlavuotena esimerkiksi Le Puy-en-Velayn pikkukaupungissa, jonne Weil saapui opettajaksi 1931. Ylä-Loirin seuduille loka- tai marraskuussa osuva ennättää vielä kuulemaan filosofista sanaa useissa eri tilaisuuksissa. Weil lunasti omansa työllä ja vastarinnalla. Hänen lähettyvillään pörräsi muitakin koekiljoita, kuten Georges Bataille ja Bretonin surrealistit, jotka olivat yhdessä Weilin kanssa kokoamassa fasismin vastaista kansanrintamaa 30-luvun Ranskassa. Weil piti tiukasti silmällä houkutus kokonaisuuden teeskentelyyn ja varasi erityisen halveksuntansa saksalaiselle elimellisyydelle: "On hyödytöntä ja kunniatonta sulkea silmänsä. Jo toisen kerran kahdenkymmenen vuoden

sisään maailman parhaiten järjestäytyneet, voimakkaat ja edistykselliset proletariaatti, Saksan työläiset, on antautunut ilman vastarintaa. Kaiut yltävät kauas Saksan ulkopuolelle."

"Fasisimi on kapitalismin maastovaihte," sanoo Olli Tammilehto. Mikäs sitten on kapitalismin sähköajovaihte? Sitäkö silmälläpitäen valtiovarainministeri Katainen lupaili lupaa kolmelle uudelle ydinvoimalalle? Ei ole helppoa politiikkona saada puheita linjaan elintapansa kanssa, kun selluteollisuus kieltäytyy niin halvasta puusta kuin halvasta sähköstäkin. Taas kuuluu uusi talkookutsu, nyt metsäteollisuuden tulevaisuuden takaamiseksi. Tutkimus ja kaikki mukaan, nyt yhdessä!

Knighitin tapaus tuskin jää viimeiseksi, kun yhä mimosamaisemmiksi käyvät yliopistot ympäri maailmaa tarkkailevat kilpensä kiiltoa. Niiden on todistettava sanansa työmarkkinoilla ja suuryritysten lahjoituspöydissä. Lupaus innovatiivisuudesta lunastetaan suostumalla kaikkeen, mitä rahoittajat haluavat. Helsingin yliopisto lyö keihäänkärkenä jauhot suuhun elämällä kuten opettaa: ensimmäisten joukossa yliopiston uuteen hallitukseen valittiin jäseneksi Royal Dutch Shell -yhtiön hallituksen puheenjohtaja. Uusi jäsen tarttuu tietävästi innolla tehtäväänsä. Saihan öljypomo sopivasti kesäkuulla kuitatuksi korvaussumman, joka tarvittiin oikeudenkäynnin välttämiseksi muun muassa rikoksista ihmiskuntaa vastaan ja kidutuksesta. Hiljaiset miljoonat Ken Saro-Wiwan omaisille ja äänekäävät miljoonat ilmastomuutostutkimukseen kertovat halusta puhdistautua. Ryöstettyä, saastunutta ja saastuvaa maata, ilmaa, vettä ja eetteriä riittääkin neonsimpukan varjopuolella. Shellin viherpesuveudessa 00-luvun suomalainen tiedehallinto uppokastaa Uuden Yliopiston.

Oikaisut

Viime numerossa (2/09) S. Albert Kivisen tekstin "Sielun olemus" sisältämään (s. 52) kuvioon ilmaantui virhe. Prehension aktia kuvaava kirjain P ja referentiaalisen kognition aktia kuvaava kirjain R olivat vaihtaneet paikkaa. P:n tulee suuntautua immanentiin objektiin IO ja R:n transsendentiin objektiin TO. Samoin Tommi Uschanovin tekstin "Ruoka metaforana ja todellisuutena modernissa filosofiassa" lähdeluetteloon (s. 40) kulkeutui virheellinen alkuteostieto Ludwig Wittgensteinin teokselle *Sininen ja ruskea kirja*; kun korrekti olisi: *The Blue and Brown Book*. Toimitus pahoittelee kömmähdyksiään.

HERMANNI YLI-TEPSA

Valmistaudu menetykseen, jätä varmuus

Hegel ja Nietzsche havahduttivat Stephen Houlgaten sisällön ja tyylin yhteyteen. ”Kirjallisuuden opiskelijana minulla oli taipumusta liikafilosofisuuteen. Pysin usein etsimään ideoita kirjallisuudesta. Kummallista kyllä, tulin herkemäksi kysymykselle kirjoittamisen tyylistä vasta ryhdyttyäni filosofiksi.” Warwickin yliopiston filosofian professori Houlgate viimeistelee paraikaa uutta *Companion to Hegeliä*. Hän muistuttaa, että filosofinen näkökulma saattaa pakottaa epätavanomaiseen kirjoittamiseen. ”Hegelin, Heideggerin tai Derridan lukeminen muistuttaa jossain suhteessa uuden kielen oppimista.”

Oliko teidän opiskeluaikoinanne 70-luvun Britanniassa Hegel-tuntijoita? Cambridgessa ei ollut montakaan. Hegel-luentoja oli teologian, saksan, historian, ranskan ja englannin laitoksilla. Edward Graig ja Michael Tanner luennoivat hiukan myös filosofian laitoksella.

Cambridgen ulkopuolella Raymond Plant tutki varhaista Hegeliä ja poliittista filosofiaa. Hollannissa asuva Michael Petry teki merkittävän käännöksen Hegelin *Luonnonfilosofiasta*. Essexissä oli Robert Bernasconi ja Jay Bernstein, Irlannissa Bernard Cullen. Sitten oli tietysti Zbigniew Pelczynski tutkimuksineen Hegelin poliittisesta filosofiasta.

Kun British Hegel Society syntyi 1979, John Findlay ja Hegel-kääntäjä Arnold Miller olivat yhä elossa. Findlay osallistui Hegel Societyn ensimmäiseen ja Miller erääseen muista varhaisista konferensseista Oxfordissa. Vaikka sitä pidetäänkin analyttisen filosofian kotipaikkana, oikeastaan siellä oli myös Hegel-tutkimuksen jatkuva perinne. Petry ja Pelczynski opiskelivat kumpikin Oxfordissa kuten myös Hegeliä kääntänyt Malcolm Knox.

Miksi jätitte Nietzschen ja keskitytte Hegeliin?

Nietzschen filosofia vaikutti pohjimmiltaan johtavan umpikujan. En kyennyt näkemään, mihin Nietzschen vallankumous filosofiassa johti, paitsi toistamaan sitä, mitä Nietzsche teki. Minusta tuntui siltä, että Nietzschen omat myöhemmät tekstit alkoivat kovasti toistaa itseään. Ei myöskään ollut täysin selvää, mitä olisi ollut elää nietzscheläistä elämää. Hegelin filosofia vaikutti rakentavammalta. Näytti selkeämmältä, millainen hegeliläinen sosiaalinen ja poliittinen maailma olisi.

Lienee monia syitä, joiden vuoksi Hegelin lukemiseen ei ryhdytä. Vaikeaselkoisuus, kritiikeistä syntyvä vaihtelma, etteivät hänen vaikeat teoksensa ole selkeän ymmärryksen arvoisia...

On ensinnäkin 1800-luvulle ajoittuva vanha huolenaihe.

Luullakseni sen kiteytti Rudolf Haym, jolle Hegel oli taantumuksellisen Preussin valtion puolestapuhuja, ja siksi hänen filosofinen perspektiivinsä on poliittisessa mielessä pahaenteinen. Tästä huolenaiheesta on myös kevyesti päivitetty 1900-lukulainen ranskalainen versio Hegelistä totaliteetin filosofina. Lisäksi on olemassa ajatus, että Hegel on liian metafyyssinen eikä Kantin jälkeen meidän pitäisi enää olla metafyyssisiä. Sitten on vielä sellaisia huolia kuin että Hegel rikkoo ristiriidattomuuden lakia, ettei hän argumentoi kunnolla ja niin edelleen. Huolenaiheita riittää.

Minulle hän on olennainen moderni filosofi siinä merkityksessä, että hän ottaa vakavasti Kantin kopernikaanisen kumouksen ja myös kartesiolaisen vallankumouksen, joka synnyttää modernisuuden tuomalla valtaan kritiikin ja itsekritiikin. Kritiikin myötä emme enää voi hyväksyä asioita nojautumalla yksinkertaiseen auktoriteettiin. Auktoriteetin sijaan *Logikka* alkaa puhtaasta olemisesta. Tämä on paljon radikaalimpi näkökulma kuin Descartesin *cogito*. Rationaalisen eläimen lähtökohdassa on oletettu jo melko paljon. Hegel tarjoaa filosofiassa syvemmän haasteen mielivaltaiselle auktoriteetille kuin useimmat, ellei peräti kaikki muut ajattelijat.

Positiivisemmin sanoen Hegel on minulle vapauden filosofi. Hän puhuu moraalisen elämän ja sosiopoliittisen elämän suhteesta, oikeuksiemme ja velvollisuuksiemme suhteesta tai oikeuden ja valtion luonteesta tavalla, joka on huomattavan tärkeää yhä tänäkin päivänä. Hegelillä on myös erityinen tapa ratkaista järjen ja uskonnon erimielisyys. Uskon ja valistuksen kamppailu on yhä käynnissä darwinistien ja kreationistien välillä. Kummankin osapuolen näkemykset vääristyvät. Richard Dawkinsin kaltaisten darwinistien uskonnonvastaisuus pohjautuu hyvin rajalliseen ja vääristyneeseen kuvaan uskonnosta. Toisaalta tietyt uskovaiset hylkäävät darwinismin yhtä lailla vääristyneen fundamentalismin nimissä. Canterburyn arkkipiispa Rowan Williams on kirjoittanut Hegelistä, ja hänellä on hienostunut näkemys uskonnon ja tieteen suhteesta. Hegelille itselleen yksi modernisuuden

Stephen Houlgate kouliutui tutkijaksi Goethe-tuntija Nicholas Boylen johdolla. Cambridgessa kukoistanut saksalaisen historian ja kirjallisuuden tutkimuksen perinne antoi pohjan lähteä lukuvuodeksi 1975–1976 jatkamaan filosofian opintoja Freiburgiin. Teokseen *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics* (1986) johtanut väitöskirja edellytti myös Tübingenin-matkaa Klaus Hartmannin luennoille Hegelin logiikasta. Analyyttistä filosofiaa Houlgate opetteli jälkijunassa: Kleistin päälle ei oikein Strawson maittanut. ”Onnistuin kuitenkin ylittämään tämän vieraantuneisuuden tunteen ja sisällytin hitusen Fregeä ja Wittgensteinia väitöskirjaani.”



Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics
(Cambridge University Press 1986)

An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History. 2. p. [5 uutta lukua; 1. p. 1991]
(Blackwell 2005)

The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity (Purdue University Press 2006)

& TOIMITTEET

Hegel and the Philosophy of Nature (SUNY 1998)

The Hegel Reader (Blackwell 1998)

Hegel and the Arts (Northwestern University Press 2007)

G. W. F. Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*
(Oxford University Press 2008)

haasteista oli osoittaa uskonnon rationaalisuus. Piti ymmärtää uskontoa niin, että siitä on karsittu pois sen taikauskoinen, yliluonnollinen ulottuvuus. Hegelin näkemys uskonnosta on syvälinen tutkielma siitä, miten ihmiset kokevat jumalallisen elämän uskossa, tunteissa tai uskonnollisissa diskurssissa. Tämä kiinnostaa minua paljon.

Kuinka puolustaisitte Hegeliä Derridan kritiikiltä?

Derrida ei kritiikissään väärinä Hegeliä täydellisesti – olisi epäreilua väittää näin – mutta hänen painotuksensa ei osu kohdalleen. Väärä korostus on lähtöisin Feuerbachilta ja myös Schellingiltä.

Ongelma on se, että Hegeliä luetaan ensisijaisesti itsetietoisuuden filosofina. Tämä synnyttää näkemyksen, jonka mukaan Hegel haluaa palauttaa meidät meille itsellemme, ylittää vieraantuneisuuden, tuoda meidät takaisin *meille*, ottaa *meidät* uudelleen haltuun.

Tämä sopii varsin mainiosti Heideggerin tarinaan, jossa metafysiikka täydellistyy itsetietoisuuden toteutumiseen Hegelissä, jonka jälkeen maailma ymmärretään objektina itsetietoisuudelle. Representaatio, *Vorstellung*, alkaa hallita. Tämä edustaa Heideggerille olemisen unohdamista.

Hegel kuitenkin sanoo, että todelliseen tietoisuuteen tai itsen ymmärtämiseen päästään *luopumalla ja päästämällä irti* varmuuksista, joista on elämässään pitänyt kiinni tai jotka ovat hallinneet ihmislajin elämää. Itsetietoisuuden kehittämisessä tietoisuus menettää koko joukon itseään ja maailmaansa koskevia varmuuksia ja luopuu niistä. Edistytään päästämällä irti, menettämällä itsensä.

Derrida kysyy, salliiko Hegel minkään kadota. Derridan mukaan – ehkäpä luen häntä väärin – varsinainen jättäminen ja menetykset edellyttävät, ettei itsen toipumiselle ole takuuta. Derrida väittää, ettei ole mitään *välttämätöntä* voittoa, joka voisi koitua menetyksestä. Hegelin sitoutuminen näkemykseen, jonka mukaan *on olemassa* menetyksestä syntyvä välttämätön voitto, merkitsee Derridalle, ettei Hegel ajattele menetystä vakavasti. Koko systeemi on *alusta lähtien* teleologisesti kytketty menetyksen kautta toipumiseen.

Mielestäni on kuitenkin virheellistä ajatella, ettei ole olemassa välttämätöntä itsen menettämisen logiikkaa joka johtaa *menetyksen itsensä kautta* uuteen itseän. Hegel pyrkii osoittamaan *Hengen fenomenologian* kehityksellään, että yhden varmuuden jättäminen itse vie meidät uuteen totuuteen. Emme päästä irti, *jotta* saavuttaisimme määrätyn *ennaltakäsitetyn* päämäärän. Hegelille irti päästämisen prosessi *itse* avaa uusia teitä. Määrätty negatiivista koskevan väitteen mukaan kielto tai menetykset tai jättäminen itse tuottaa tuloksen: jotain ilmaantuu *menetyksen välityksellä*. Derridan kritiikissä minua häiritsee se, ettei hänellä todella ole tilaa ajatukselle jostain uudesta, joka *ilmaantuu* luopumisen prosessissa. Hänen mukaansa on joko systeemi, jossa tulos on jo ennalta taattu, jolloin menetykset ei ensi sijassa otettu tosissaan – tai sitten on aito menetykset, aito luopuminen, jolloin ei ole välttä-

mättä minkään uuden ilmaantumista. On kuitenkin olemassa myös kolmas mahdollisuus, nimittäin se, jossa jättäminen, omista varmuuksista luopuminen, *itse* johtaa välttämättä jonkin uuden ilmaantumiseen.

Huomasin, että Hegelin ajattelulle on olennaista hänen tapansa käyttää sanaa *lassen*, ”antaa, päästää, sallia, jättää”. En tiedä, onko Derrida erityisen kiinnostunut tai tietoinen tästä. Hegel puhuu irti päästämistä, *ablassen von*, ja jonkin antamisesta vallita, *gewähren lassen*.

Tämä kytkeytyy kahteen ajatukseen, ensinnäkin immanenttiin. Immanentti kehitys on kehittymistä, jota tietty apriorinen sääntöjoukko tai hallitseva periaate ei ennalta määritä. Immanentti kehitys on kehittymistä käsillä olevan asian sisäisesti syntyvän välttämättömyyden tai rakenteen, *Sachen* myötä. Luopumisen rakenne on muutosvoima, joka synnyttää immanentin kehityksen. Juuri sikäli kuin tietoisuus *luopuu* varmuuksistaan, kehittyy se immanentisti uuteen hahmoon tai antaa uuden hahmon ilmaantua. Ajattelijoina me liikumme puhtaasta olemisesta tulemiseen, läsnäoloon, johonkin sikäli kuin menetämme otteen siitä, mitä meillä aluksi oli. Logiikan alku toimii hyvänä esimerkkinä. Tuleminen ilmaantuu olemisen ja ei-minkään katoamisen, *das Verschwinden*, välityksellä. Läsnäolo, *Dasein*, ilmaantuu puolestaan katoamisen katoamisen, *das Verschwinden des Verschwindens*, välityksellä. Eräänlainen kaksinkertainen menetys vie meidät eteenpäin.

Toinen asia on tietysti se, että luopuminen sallii Hegelin yhdistää filosofian ja uskonnon, erityisesti kristinuskon. Voisi sanoa, että hän kehittää loogis-metafysiikkaa systeemiä, jonka keskipisteessä on kristillinen ajatus: jos yrittää pitää itsestään kiinni, menettää itsensä, mutta jos on valmis menettämään itsensä, löytää itsensä. Jos siis menettää itsensä ja samalla pitää yllä salaista toivetta itsensä löytämisestä, niin silloin vain takertuu itseensä ja menettää itsensä todella. Kristinuskon rakentuu toisen ajatuksen varaan: uusi elämä ilmaantuu avoimuudesta sille tosiasialle, että me tulemme kuolemaan. Hegelin loogis-metafysiikka rakentuu samanlaiselle idealle, että edistys toteutuu valmistautumalla menettämään ja jättämään varmuutensa.

Derrida taitaa ymmärtää jotain siitä, mitä Hegel pyrkii tekemään: maallisen ja taivaallisen talouden erottelu, jonka hän tekee *Kuoleman lahjassa* viittaa siihen suuntaan. Mielestäni hän ei kuitenkaan todella ymmärrä Hegelin ajattelun ydintä.

Ehkäpä samankaltainen kritiikki voisi koskea myös Bataillen filosofiaa?

Ehdottomasti. Bataillen ajattelussa luopuminen merkitsee mitä ilmeisimmin jotain eloisampaa, arkaluontoisempaa ja eroottisempaa kuin Hegelillä, joka ajattelee luopumisen *loogisia* seurauksia. Väittäisin heideggerilaisia vastaan, että Hegelin logiikka on aidon immanentti eikä aiempi ennalta määrätty rakenne. Jos tämä pätee, niin on käsillä aito vaihtoehto Bataillen ’suverenisuudelle’. En kuitenkaan ole mikään Bataillen teosten asiantuntija.

Yleisemmin puhuen *Daseinin* immanentti kehitty-

minen eroaa *Etwasin* tai *Fürsichseinin* immanentista kehitymisestä. Immanenssi tarkoittaa, että on kiinnitettävä erityistä huomiota tarkasteltavan käsitteen ominaispiirteisiin. Myös tätä pidän Hegelin filosofiassa puoleensa vetävänä. En ole kiinnostunut ainoastaan yleisestä rakenteesta. Hegelillä on paljon mielenkiintoista sanottavaa määrättyistä käsitteistä, ja hän tekee merkittäviä erotte- luita niiden välille.

Esimerkiksi Spinoza pitää rajallisuuden ja äärellisyyden rakennetta samana. Jokin on Spinozalle äärellinen, kun jokin toinen samanlainen rajoittaa sitä, joten äärellisyyden ja rajallisuuden välillä ei ole olemuksellista eroa. Hegelille tätä vastoin käsitteillä on olennainen ero. Rajallisuus on rajoittuneisuutta jonkin toisen suhteen. Äärellisyys on tulemistä rajalle, joka on oma, eli rajoittuneisuutta suhteessa itseensä. Äärellisyys on itsensä tuomista rajalleen, mikä on vastakkaista sille, että tulee tuoduksi rajalle jonkin toisen ansiosta. Aina voidaan keskustella siitä, onko Hegel oikeassa vai väärässä, mutta hänelle ne erityiset dialektiikat, jotka ilmaantuvat rajasta ja äärellisyydestä, eroavat toisistaan. Rajan immanentti kehitys, joka tuottaa äärellisyyden eroaa äärellisyyden itsensä immanentista kehityksestä, joka puolestaan johtaa äärettömyyteen.

Mielestäni Hegelin lukijoiden on oltava tarkkaavaisia näiden erityispiirteiden kanssa. Siksi en kannusta opettamaan Hegelin filosofiaa johdantojen tai esipuheiden pohjalta. Tämä on varmasti mahdollista tiettyyn pisteeseen saakka, mutta Hegelin filosofiassa varsinaisesti arvokasta ovat yksityiskohdat.

Onko mielestänne mahdollista tutkia irrallaan määrättyjä aiheita eri Hegelin teoksista, vai onko koko-

naisten kehityskulkujen seuraaminen välttämätöntä?

Kun opetan *Hengen fenomenologiaa*, *Logiikkaa* tai *Oikeusfilosofiaa*, valitsen osan, joka on mahdollista käydä läpi kymmenessä viikossa. Jäljitämme kehityksen yhdestä käsitteestä toiseen käsitteeseen melko yksityiskohtaisesti. Kiinnitämme huomiota esimerkiksi olemisen logiikassa läsnäolon ja jonakin olemisen, jonakin olemisen ja äärellisenä olemisen, jonakin olemisen ja itselleenolon erotte- luun.

On kuitenkin myös mahdollista ryhtyä, huolellisen johdannon turvin, lukemaan Hegeliä jostain myöhemmästä kohdasta. Olen opettanut olemuksen logiikkaa käymättä läpi koko olemisen logiikkaa. Hyväksyisin myös sen, että on mahdollista tutkia tiettyjä yleisiä aiheita Hegelillä, kunhan siinä vain on huolellinen. Hegelillä on esimerkiksi erityisen mielenkiintoinen kuvaus tragediasta. Tragedia ilmaantuu *Hengen fenomenologiassa* kahdesti, todellista henkeä käsittelevässä osassa ja uudelleen taideuskontoa käsittelevässä osassa. Sitten se ilmaantuu *Estetiikkaan* ja *Uskonnonfilosofiaankin*, samoin Sokrateen tarinaan. Voi kysyä, onko hän tai Kristus traaginen hahmo. Kyllä tällainen tutkimus käy päinsä.

Jos on lukenut teokset hyvin, aiheita ei tule irrottaneeksi kontekstistaan niin helposti. On mahdollista keskustella aiheista ja asettaa Hegel hedelmälliseen suhteeseen toisten filosofien, Kantin, Rawlsin tai kenen tahansa kanssa.

Niin olette asettanutkin. Ja olette kirjoittanut hegeliläisittäin esimerkiksi fundamentalismista ja antifundamentalismista.

Ajatus ennako-oletuksettomasta alusta tarjoaa ratkaisun ongelmaan. Hegel ehdottaa, että fundamentalismin ja

”On kaksi tapaa opettaa. Yhdessä annetaan opiskelijoiden löytää tekstinsä itse ja kamppailla epätoivoisesti. Tämä ei ole minun opetustapani. Työskentelen kovasti materiaalin parissa löytääkseni selkeän tavan selittää sitä. Sitten yritän antaa opiskelijoille selkeän, vastuullisen ja syvällisen ymmärryksen aineistosta. Uskon, että jos he saavat selkeän, helposti lähestyttävän ja tekstiä lähellä olevan ymmärryksen, ennen myötä he myös kritisoivat tekstiä itse.

Kritiikki rakentuu lujan tekstiymmärryksen varaan. Jos opiskelijat uskovat kykenevänsä hallitsemaan aineistoa, ymmärtämään sitä hyvin ja ilmaisemaan sen omin sanoin, he myös saavat enemmän itseluottamusta.”

”Schopenhaueria, Nietzscheä ja Merleau-Pontya pidetään filosofeina, joita ruumis kiinnostaa eniten. Hegel on aivan yhtä kiinnostunut ruumiillisuudesta.”

antifundamentalismin ongelma tai kiista niiden välillä ratkeaa aloittamalla mahdollisimman minimaalisesta alusta. Tällainen lähtökohta ei ole *perusta* sille, joka tulee myöhemmin, vaan yksinkertaisesti sen *alku*. Oikeastaan Hegel väittäisi, että tämän hyvin minimaalisen alun näkökulmasta antifundamentalistit ovat lopulta yhtä fundamentalistisia kuin fundamentalistitkin. Hegelin alku on radikaalisti minimaalinen, ja tässä mielessä hän tarjoaa uuden vaihtoehdon noille kiistan osapuolille.

Nykykeskusteluista Hegelillä on perin kiintoisaa sanottaa mielen ja ruumiin suhteesta. Kirjoitin aiheesta hiukan johdantoteokseni tarkistettuun painokseen (*An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History* (Blackwell, 2005)). Hegelin mukaan itsetietoisuus ei ole olemukseltaan ruumiista irrallaan. Orgaaniset ruumiit ovat jo suhteessa itseensä, ollessaan orgaanisia. Hegel ottaa käyttöön ilmaisan *Selbst-Selbst*, ’itse-itse’, kuvaamaan organismin rakennetta. Organismit eroavat kemiallisista objekteista, sikäli kuin niillä on holistinen rakenne ja sikäli kuin ne siten ovat *suhteessa itseensä*. Organismeilla on *tuntu* niiden omasta ykseydestä yksilöllisinä olentoina, minkä vuoksi ne kykenevät aistimaan ja suhtautumaan ympäristöönsä ei-mekaanisilla tavoilla.

Hegel ajattelee, että tietoisuus ja itsetietoisuus ovat vain vahvistuneita muotoja tästä orgaanisesta itsen tunnusta. Schopenhaueria, Nietzscheä tai Merleau-Pontya pidetään (ainakin mannermaisessa traditiossa) filosofeina, joita ruumiillisuus kiinnostaa eniten. Mielestäni Hegel on aivan yhtä kiinnostunut ruumiillisuudesta. Hegelin metodiin kuuluu, että aloituskohta on alku eikä perusta. Hän voi siksi ajatella, että ruumis on tietoisuuden *alku* eikä kuitenkaan sen perusta. Hän ei pidä tietoisuutta ja itsetietoisuutta pelkkinä ruumiillisuuden aikaansaamina *vaikutuksina*. Ruumiillisuus on pikemminkin itsetietoisuuden elämämme alku. Vastaavasti itsetietoinen elämämme on erottamaton ruumiillisuudesta. Se on syvästi

juurtunut ruumiillisuuteen eikä kuitenkaan pelkkä sen funktio. Päinvastoin ruumiista tulee itsetietoisuuden elämän *momentti*.

Olen kiinnostunut Hegelistä sinänsä. En kuitenkaan haluaisi, että minua pidettäisiin skolastikkona. Tutkin yhä Hegeliä, koska hänellä on meille paljon sanottavaa.

Voisivatko nykyiset tieteet oppia jotain Hegeliltä?

Hegel painottaa reduktiivisuuden välttämistä tieteessä. Hän on halukas väittämään, ettei mekaanisen ja kemikaalisen tai kemikaalisen ja orgaanisen aineen ero ole erilaisten materiaalien eroa. Nämä ovat erilaisia järjestyksen periaatteita, erilaisia tapoja, joilla materiaalin osat suhteutuvat toisiinsa.

Juuri sen vuoksi tämä tuoli eroa organismista tai biljardipallojen paljaan mekaaniset suhteet happojen ja emästen suhteesta kemiassa. Hegelin mukaan yhtä tasoa ei pitäisi pelkistää toiseen tasoon. Samalla hän väittää, ettei elämällä ole erillistä ”vitaalista prinssiippiä”: elämää ei ole kemikaalien tuolla puolella. Elämä on kuitenkin sellainen kemikaalien järjestyksen tapa, jossa niiden keskinäinen suhde ei ole enää pelkästään *kemiallinen*. Tämä on hyvä esimerkki Hegelin antireduktionismista. Vastaavasti biologisia suhteita ei tulisi pelkistää fyysikaalisiin suhteisiin.

Hegelin aikoihin sekä elektromagnetismi että galvanismi kehittyivät merkittävästi. Hegel oli tietoinen mahdollisuudesta tarkastella sähköä ja magneettisuutta yhtenä ilmiönä. Hän kuitenkin halusi pitää kiinni näiden luonnon eri aspektien rakenteellisista *eroista*. Kyllä Hegelin luonnonfilosofiassa on huomattavaa merkitystä modernille luonnontieteelle.

Hegel ei kiellä elävien organismien kemiallisen rakenteen tutkimuksen mahdollisuutta. Se ei ole ongelma. Hän ei kiellä myöskään mahdollisuutta tutkia neuraalista toimintaa, joka aktivoituu samalla kun ajattelemme.

Hegel kuitenkin sanoisi jotain tämänkaltaista: älä ajattele, että alkeellisempi taso *määrittää* ja konstituoii siten *perustan* sille, mitä tapahtuu korkeammalla tasolla. Älä ajattele, että elämä olisi vain kemikaalien kemiallisen toiminnan funktio. Älä ajattele, että mentaalinen toiminta olisi vain neuraalisen toiminnan funktio. Hegel kritisoi näin reduktiivista tapaa tehdä määrätyn rakenteen alkupaikasta sen maaperä, syy tai perusta.

Tieteilijät tekevät tärkeää tutkimusta aivojen parissa ja kykenevät paikantamaan kieleen, muistiin tai emootioihin kytkeytyvän erityisen aivoalueen. Kun ihmisillä on tiettyjä ajatuksia tai he ovat ahdistuneita, tutkijat voivat toki identifioida aktiivisia alueita aivoissa. Ongelmallista on ajatella, että ihmiset ovat ahdistuneita *siitä syystä, että* jotain määrättyä tapahtuu aivoissa, ikään kuin aivojen aktiviteetti määrittäisi emotionin tai ajatuksen.

Hegel puhuisi kategoriavirheestä. Ei ole todistusaineistoa välittömästä kausaalisuhteesta: voidaan todeta vain, että ajateltaessa tiettyä aivotoimintaa ilmaantuu. On mahdollista, että tämä neuraalinen aktiviteetti on yksinkertaisesti *momentti* siinä kokonaisvaltaisemmassa aktiviteetissa, joka on myös ajattelua ja tietoisuutta. Tämä on Hegelillä laiminlyöty aihe, joka ansaitsisi tarkempaa huomiota.

Olisiko Hegelin filosofoinnin tavan omaksuttuaan mahdollista ryhtyä vain tarkastelemaan asioiden itsensä immanetteja kehityskulkuja?

Ehkäpä. Ennen kaikkea meillä on kuitenkin tarpeeksi työtä sen selvittämisessä, kuinka Hegel ajatteli, että immanentin ajattelun tulisi kehittyä.

Hegel ei ajatellut omistavansa ajattelutapaansa. Tämä todella tärkeä seikka on rakennettu ajatukseen *Wissenschaftista*. Hegelin ajattelu ei ole Hegelin ajattelutapa. Se on filosofinen totuus. Hän ajattelee omaksumansa metodin olevan tosi, mutta hän ei missään nimessä kiistä mahdollisuutta parantaa monella tavalla yksityiskohtia hänen filosofisessa maailmankuvauksessaan. Tiedämme, että Hegel itse paranteli olemisen logiikan alkua, ja sen toisessa painoksessa kategorioiden järjestys on muuttunut.

Vaikka Hegel *Oikeusfilosofiassa* ajatteleekin kuvailevansa modernin vapaan valtion rakenteita, sen tietyt aspektit eivät sovi kovin hyvin yhteen sen kanssa, mitä me pidämme modernina valtiona. Ymmärrämme esimerkiksi sukupuoliroolit eri tavalla. Britanniassa haluamme aina sanoa olevamme moderni *demokraattinen* valtio. Hegel sitä vastoin ei määritä valtiotaan demokraattiseksi. Siinä on demokraattinen elementti, mutta tämä ei ole valtion hallitseva piirre. Hegelille tärkeämpää on, että valtio on *Rechtsstaat*, eli valtio, joka perustuu oikeuden ja lain hallinnan ensisijaisuudelle.

Mekin tunnustamme tämän puolen modernissa valtiossa. Kutsumme valtioitamme demokratioiksi, mutta emme ole rajoittamattomia demokratioita. Yhdysvalloissa ylimmän oikeusistuimen tehtävänä on osittain taata, että perustuslaissa asetetut oikeudet ovat suojassa demokraattiselta tahdolta. Jos demokraattinen tahto olisi

kajoamassa tiettyihin perusoikeuksiin, ylin oikeus tulee vastaan tarjotakseen niille ainakin jonkinlaisen suojan. On olemassa instituutio, jonka tehtävänä on suojella oikeuksia demokraattiselta tahdolta.

Englannin parlamentin ylähuoneella oli aiemmin samanlainen rooli. Jotkut ihmiset kannattavat vaaleitta valittavaa ylähuonetta juuri siksi, ettei heidän mielestään demokraattisen elementin pitäisi hallita muiden elementtien kustannuksella. Tämä olisi Hegelin hengen mukaista: demokraattisen elementin ei pitäisi hallita, sillä se kykenee poistamaan tiettyjä perusoikeuksia kansan tahdon välityksellä. Näin kävi Saksassa 1933. Natsit eivät tulleet valtaan väkivaltaisessa vallankaappauksessa; heidät *äänestettiin* valtaan.

Meidän modernin valtiokäsityksemme ja Hegelin käsityksen välillä on siis tiettyjä jännitteitä. Jos siitä huolimatta ryhdymme ajattelemaan niitä tarkemmin, me myös jollain tasolla tunnustamme Hegelin valtion tärkeimmät piirteet.

Myös Hegelin taidenäkemyksesi häiritsee meitä. Hegel esitti selkeitä kantoja siitä, mitä taiteen tulisi tehdä ja mitä ei. Monien mielestä hänen näkemyksensä on liian preskriptiivinen ja normatiivinen. Tiettyssä mielessä taiteilijoiden pitäisi tehdä, mitä he haluavat. Tällaisen vapauden hintana on kuitenkin jyrkkä kahtiajako korkean ja populaarin taiteen välillä. Niin sanottu populaaritaide – televisiokomediat, monet elokuvat, joita ihmisillä on tapana katsoa, tai maalaukset tai tarinat, joista pidetään – eroaa melko lailla tietystä taidegallerioihin hautautuvasta avantgarde-taiteesta. Olisi mielenkiintoista nähdä, missä mitassa Hegelin *Estetiikka* onnistuu hahmottamaan käsitystämme populaaritaiteesta.

Simpsonit on oikeastaan erinomainen esimerkki Hegelin varsinaisesti koomisesta hengestä, sillä Homer Simpson on positiivisella tavalla aristofaaninen hahmo. Homer kykenee ällistyttyviin typeryyksiin, mutta selviää niistä. Vaikka hän ei tarkalleen ottaen naura itselleen, hän ei koskaan sitoudu vakavasti omiin tyhmyksiinsä.

Homer on erilainen kuin jotkut hahmot Molièren näytelmissä. Niille on vaikea nauraa, koska he suhtautuvat omaan hölmöyteensä niin vakavasti. Heitä on pikemminkin melko tuskallista katsoa. Hegelille koominen hahmo kykenee *päästämään irti* omista typeryyksistään. Homer Simpson tekee juuri näin. Tämä käyköön esimerkiksi siitä, kuinka tiettyä taidemuotoa voidaan ajatella yhteydessä Hegelin estetiikkaan, mikä on paljon vaikeampi toteuttaa tiettyjen modernien taide-installaatioiden muotojen tai veistosten kohdalla. Kaipa minun pitäisi lisätä vielä, että pidän Hegelin *Estetiikkaa* varteenotettavana lähteenä myös jälkihegeliläisen ”korkean” taiteen analyysille.

(lue haastattelun laajemmat englannin- ja suomenkieliset versiot Filosofia.fi-portaalista: filosofia.fi/boulgate)

Pyhä elämä, eloton demokratia

Monet kirjoittajat käsittelevät nykyään poliittista yhteisöä 'elämän' käsitteen avulla. Näin ei niinkään kuvailla hyvää, läpikotaisin inhimillistä elämää yhteisön sisällä (*eu zen*), vaan päinvastoin viitataan moniselitteiseen, epäinhimilliseen elämään yhteisön ulkopuolella, yksinkertaiseen *zooniin*, joka ihmisen täytyy ylittää tullakseen *zoon politikoniksi*. Jonkinlaisena käänteisenä luonnontilana tämä *zoon* ei enää ilmene ihmisyttä edeltävänä *luonnontilana*, vaan päinvastoin suvereenin tuottamana *keinotekoisena* tilana: se on poliittisen yhteisön *sisäinen muukalainen*. Se saattaa syntyä tapahtumassa, jossa ainutkertainen elävä olento pyhitetään puhtaaksi, uhrattavissa olevaksi elämäksi (Bataille). Tai suvereeni saattaa julistaa sen pannaan tuottaen sen samalla *homo sacerina* (Agamben). Ja silloinkin, kun se tulee yhteisön ulkopuolelta koettelemaan sen rajoja, suvereeni pitää sitä vain yleisenä eläimellisyytenä (*bestialité*) (Derrida). Koska se on *paljasta elämää*, jota laki ei enää suojaa, se jää mahdollisen täystuhon tai erilaisten suitsemattoman biovallan painajaisten näyttämien manipulointien armoille. Ja koska kaikki elämä on luovaa, eikä poliittinen valta voi kontrolloida sitä läpikotaisin, se myös vapautuu 'eläimeksitulemisen' kuvittelemien ällistytävien keksintöjen myötä.

Niinpä paljas elämä on hyvin monimielinen fiktio. Se on itsepintainen, sillä kerran toisensa jälkeen nähdään, että se kuvaa osuvasti modernia *Daseiniamme*. Se kertoo siitä, ettei meidän maailmassamme kenelläkään ole enää positiivista osuutta poliittiseen suvereniteettiin; jokainen meistä jää suvereniteetin ulkopuolelle, ja näin tämä julistaa meidät pannaan. Elämäämme voi ajatella kanssa-elämisenä, jossa emme jaa muuta kuin kuoleman – tämä onkin kohtalomme elävinä olentoina mutta ei mitenkään itsestäänselvästi poliittisen yhteisön jäsenenä (tässä mielessä Nancyn ja Blanchot'n "toimettomat yhteisöt" voisi yhtä lailla tulkita 'elämän' käsitteen kautta). Tämä puhtaaksi-elämäksi-tuleminen luonnehtisi etenkin niin kutsuttua globalisaatiota. Tuotti se sitten Rancièren kuvaamaa universaalia uhriksi tulemista tai Negrin kuvaamaa 'väen' (*multitudo*) räjähdysmäistä lisääntymistä, globalisaatio ei jättäisi meille muuta mahdollisuutta kuin olemassaolon puhtaana elämänä. Tämä on ongelma, koska *ei ole olemassa mitään puhtaitten elämien demokratiaa*; vastaavasti globalisaatio ei ole demokraattinen prosessi. Tarkoittaako tämä sitä, että meidän yhä kunnioittamamme demokratia on *eloton*?

Mutta pitäisikö demokratian olla *elossa*? Jos paljas elämä kuvaa epä- tai esipoliittista olemassaoloa, pyhä tai suvereeni elämä on aina kuvannut yhteisön yhteistä mieltä (aineellisten tarpeiden tuolla puolen). Taannoin jumalat antoivat uhrien vastineeksi yhteisölle mielen. Rationaalisempi kuvaus esitti suvereenin elävänä, itse asiassa eläimen kaltaisena organismina, olipa se Platonin *Valtion* orgaanista ykseyttä, sen hirviömäistä vastinetta Hobbesin *Leviathanissa* tai sen modernia heijastumaa valtiokoneiston aave-elämässä. Nämä järjen kone-eläimet

on muovattu hillitsemään rahvaan elukkamaisuutta: niitä pidetään suvereenina muttei oikeastaan pyhinä, sillä ne heijastavat lähinnä tarvetta edes jonkinlaiseen rationaaliseen järjestykseen. Tiedetään kuitenkin, etteivät ne ole viime kädessä demokraattisia, sillä niiden yhteisjärki nimenomaan edellyttää demokratiaa määrittelevän erimielisyyden tukahduttamista. Viime aikoina useat ajattelijat (Nancy, Badiou, Derrida...) ovat tutkineet monoteismia, tai oikeastaan vain kristinuskkoa, demokratian kanssa yhteensopivana (itsensä dekonstruoivan) pyhän elämän mallina. Kristinuskohan on loppujen lopuksi elävän jumalan ja elävän hengen uskonto, ja sen universaali lähimmäisen rakastamisen käsky ennakoii demokraattista tasa-arvon periaatetta. Mutta kristillisyys kuvastaa pohjimmiltaan kaiken elämän yhdenvertaisuutta *alastomana elämänä*: niinpä se ei näytäkään, miten päästäisiin paljaasta elämästä poliittiseen yhteisöön, vaan se lopulta sulattaa kaikki poliittiset erimielisyydet hengen universaalisuuteen. Jos siis kristinuskko on demokratian malli, se näyttää olennaisesti voimattoman demokratian, jota tuskin voi kutsua poliittiseksi asiantilaksi – vaan korkeintaan globalisaatioksi. Loppujen lopuksi kaikki nämä teorit yhteisön suvereenista elämästä näyttävät vain negatiivisia versioita demokraatiasta. Mutta voimmeko me kuvitella demokratiaa ilman minkäänlaista yhteistä mielekkyyshorisonttia? Ja jos emme, onko demokratiaa enää syytä kuvata 'elämän' kautta – vai paremminkin elottomien alkeishiukkasten hajaantumisenä luonnon rajoittamattomaan avaruuteen?

En usko, että voimme yksinkertaisesti lakata tulkitsemasta politiikkaa elämän käsitteen kautta. Siksi tarkastelenkin näitä kysymyksiä uudestaan luonnonfilosofian näkökulmasta.



Eläimen ääni ja ihmisen puhe

Luonnonfilosofia tarjoaa kaksi kilpailevaa tulkintaa *zoonista*, elävästä olennosta, ja etenkin eläimestä, jota perinteisesti on pidetty elävänä olentona *par excellence*.

Näistä modernimpi, mekanistinen teoria suhtautuu eläimeen koneena. Koska kone ei ole ainoastaan eloton objekti, vaan sillä on oma aave-elämänsä, ajatus tuon elämän loisimisesta ja hyödyntämisestä, niin että se elää *meitä varten*, on mitä jännittävin – ja tuottoisin. Koska kone on viime kädessä pelkkä olio vailla minuutta, on moraalisesti hyväksyttävää hyödyntää ja manipuloida sitä.¹

Arkaaisempi teoria periytyy Aristoteleelta ja kehittyi vitalismin ja *Naturphilosophien* kautta moderniin etologiaan saakka. Tähän Heidegger, Deleuze ja Foucault useimmiten viittaavat. Ajatuskulussa eläintä tarkastellaan alkeellisena subjektina joka todella elää: elämä ei ole saman toistoa, kuten mekanismissa, vaan se kykenee keksimään ja luomaan myös uutta. Toistavan ja keksivän elämän välillä olisi ehkä pelkkä aste-ero, ellei ”vitalistinen” prinssiippi vahvistaisi sitä tarkastelemalla eläintä myös sensibiliateettijärjestelmänä, joka määrittelee sen alkeellisena subjektina. Tällainen eläin on jo luonnos ihmiseksi kahdesta syystä. Ensinnäkin sillä on suhde omaan kuolemaansa (ja toisen syntymään), ja tästä syystä näkyikin, miksi (meissä) syntyy ja kuolee juuri *eläin*, ei ylieläimellinen *olemassaolo*. Toiseksi: vaikkei eläin ”ajatteliskaan”, sen aistit ja vaistot eivät vain ota vastaan maailmaa, vaan ne avaavat ja keksivät sen. Emme tietenkään voi tietää, *mitä* eläimet tuntevat ja ajattelevat, mutta on selvää, *että* ne kykenevät avaamaan maailmaa. Eläimen salaiset ”ajatukset” johtavat haluun suhtautua siihen eettisesti.

Nämä teoriat eivät ole vaihtoehtoja, joista voisimme valita. Pikemminkin ne näyttävät eläimen olevan monimielinen olio, se kun on yhtä aikaa objekti ja subjekti, yhdentekevä tai hermostuttava muukalainen – mutta muukalainen yhtä kaikki. Juuri tätä eläimen monimielisyyttä Heidegger kutsui *Humanismikirjeessä* ”tuskin ajateltavissa olevaksi, pohjattomaksi lihalliseksi sukulaisuudeksemme eläimen kanssa”².

Olettaen että nykyisten poliittisten teorioiden kuvaama ’alaston elämä’ on tuollaista ”eläimellistä” elämää, kuinka voimme luopua eläimellisyydestämme ja edetä poliittiseen ja vieläpä demokraattiseen tilaan? Klassinen aristoteelinen vastaus kuuluu: *logoksen* avulla. Mekanistinenkin eläin ilmaisee äänitelemällä *tarpeitaan*, mutta vain ”vitalistinen” eläin ilmaisee *äänellään* ”itsensä”. Poliittinen tapahtuma perustuu jonkinlaisen ’itsen’ ilmestymiseen, ja ’itse’ puolestaan ilmestyy silloin kuin puhdas eläimellinen *fone* muuttuu inhimilliseksi *logokseksi*. Mutta *logoksen* luonne ei ole mikään itsestäänselvyys. Sitä ei ole annettu ihmisen *differentia specificana*, joka meillä jo olisi hallussamme tai jonka voisimme oppia – jos näin olisi, emme olisi pelkästään eläviä olentoja vaan asuisimme jo politiikan tilassa. Toisin sanoen poliittinen *logos* ei kuulu järjen piiriin, jos järjen ajatellaan olevan universaali prinssiippi, johon kaikki voivat yhtyä sen osoittaessa järkevän

ratkaisun yhteiskunnan ristiriidoille.

Rancière määrittelee demokration *logoksen* sattu-vasti kiistaksi (*litige*) lukuisien diskurssien tai *logosten* välillä. Demokration suvereeni *logos* ei ole monien yhdessä jakama suvereeniteetti, vaan päinvastoin jakautunut ja hajanainen suvereeniteetti, jota ei saa koottua yhtenäiseksi voimaksi. Demokratia edellyttää *kansan läsnäoloa*, muttei massana eikä minään muunakaan kollektiivisubjektina: se tarkoittaa pikemminkin *monen* läsnäoloa yhteensulautumisen estävän *eron* ansiosta. Rancière määrittelee sen kiistan ansiosta ilmeneväksi *tasa-arvoksi*; tällainen tasa-arvo edellyttää suunnattomia ponnistuksia, jotta ihmiset voisivat edes ilmetä toisilleen (Nancy ja Bailly kutsuivat sitä nimellä *comparution*, mikä tarkoittaa ”tuomiolle-tulemista”, mutta sanoo kirjaimellisesti ”ilmenemisen yhdessä”). Tällainen vastavuoroinen ilmeneminen määrittelee demokration tapahtumana, jossa mikään *yksi* ei inkarnoi suvereeniteettia, vaan *monet* erilaiset tulevat yhtä suvereeniksi.

Tätä ideaa vasten demokration perustavimmaksi kysymykseksi tulee: kuka voi osallistua siihen? Jos nykyinen poliittinen *Daseinimme* on ”paljasta elämää”, *kukaan* ei näytä pystyvän osallistumaan demokration: eläimen ääni jää aina pelkäksi *ääntelyksi*. Sen vuoksi ei ole olemassa mitään eläinten demokrationa. Mutta mitä eläinten ääntely on? Mekanistinen teoria kuulee siinä pelkkää koneiden tasaista raksutusta. ”Vitalisti” kuulee päinvastoin baabelisen kakofonian, jossa eri kielet kertovat erilaisista maailmankokemuksista: jotkut ovat varmaankin hyvin yksinkertaisia, mutta kukin niistä on sisäisesti koherentti. Jos ’paljaan elämän’ on yltäminen Rancièren kuvauksiksi demokraattiseksi tapahtumaksi, sen melu on ymmärrettävä tässä jälkimmäisessä mielessä. Eläimen *fonen* kyky muuttua *logokseksi* ei riipu sen omasta laadusta: se muuttuu *logokseksi* jos muut elävät olennot suostuvat kuulemaan sitä vaatimuksena, joka niiden pitää ottaa huomioon. Ei ole mitään ennaltamäärätyä *logosta*. On erilaisia *logoksia*; kukin on itsessään pelkkää eläimellistä ääntelyä, ja mistä tahansa niistä voi tulla *logosta*, jos se merkitsee jotakin muille ääniteleville eläimille. Demokraattinen tapahtuma syntyy, kun vähintään kaksi tällaista kieltä voidaan kääntää toisikseen. Demokratia on kääntämiskysymys tilanteessa, jossa kellään ei ole yksinoikeutta oikeaan kieleen. Demokratia on mahdollista vain jos molemmat osapuolet suostuvat oppimaan toisensa kieltä – ja on syytä muistaa, että näin ei vielä olla yhtä mieltä merkityksistä, vaan vain siitä, että kiista merkityksistä on mahdollinen.

Suvereeni vahvistaa valtansa siten, että se estää muita ääniä kehittymästä puheeksi asti. Nykyinen ”demokraattinen” suvereeniteettimme epäröi, kuullako tiettyjä epä-määräisiä ääniä, joita kuuluu vaikkapa pakolaisten, hullujen ja rikollisten suista. Mutta se ei edes epäröi eräissä muissa tapauksissa, kuten pienten lasten, eläinten, kuolleiden ja vielä syntymättömien kohdalla: nämä käyvät esimerkeiksi ’paljaasta elämästä’, joka on kerta kaikkiaan suljettu pois demokration tilasta, ja niiden ulossulkeminen itse asiassa tapamme määrittää demokration *dif-*

ferentia specifica. Mutta pitäisikö demokratian ottaa ne lukuun?

Seuraavassa tarkastelen ensin demokraattisen tapahtuman onnistumisen ehtoja ja sitten demokratian rajoja, kun se kohtaa 'paljasta elämää', jonka on periaatteessakin mahdollon käydä kanssamme demokraattiseen kiistaan.

Lajien syntymästä

Mitä tapahtuu, kun *fonesta* tulee *logos*? Joku tulee esiin, koska se joutuu kiistaan *jonkun toisen* kanssa. Hänen *logoksensa* paitsi erottaa hänet yleisestä melusta myös *identifioi* hänen toisten edessä ja siten hänelle itselleen. Demokraattinen identiteetti ei ole yksilön identiteetti (yksilön identiteetti tulee pikemminkin esiin juridisen suvereenin edessä): se on tavalla tai toisella ryhmäidentiteetti, "minä, joka on me, ja me, joka on minä"³.

Tällaisen ryhmäidentiteetin luonne on nykyisen poliittisen ajattelun kiperimpiä kysymyksiä. Kritiikin oikeutettuna kohteena on ryhmäidentiteettien naturalistinen tulkinta. Jos poliittisen entiteetin ajatellaan perustuvan luonnolliseen määrittelyyn, ikään kuin lajiin, niin ihmisyyden jakautuu *apriori* vakaisiin ryhmiin, kuten rotuihin. Poliitikka tyypistyy spekulatioksi kullekin ryhmälle luonnostaan sopivasta hallitusmuodosta, mutta sisäisille kiistoille ei jää tilaa – ja ulkoiset vaikutteet tulkitaan vain muukalaisten hyökkäyksiä, eikä suinkaan ehdotuksina, joista yhteisössä pitäisi keskustella. Ryhmää määrittävän *logoksen* tai muodon alkuperä ei ole inhimillinen vaan ideaalinen tai mytologinen: itse asiassa sitä ei koskaan *lausuta* vaan se vain inkarnoidaan. Tätä loogiikkaa noudattavat myös kommunitaristit, jotka eivät ota demokraattista tapahtumaa vastaan.

Naturphilosophie tarjoaa kuitenkin myös toisen teorian lajista (esittelen sen tässä heuristisena apuvälineenä, en mallina). Hegelin version yhteys politiikkaan on selvä. Luonnonfilosofiassa⁴ Hegel arvostelee mainittua luokitusteoriaa silkkana ihmisymmärryksen projektiona, joka ei ole luonnon itsensä *logosta*. Se olettaa, että laji on abstrakti ulkoinen malli, ja arvottaa sitten yksilöitä sillä perusteella, kuinka ne mukautuvat malliin. Jos yksilö ei ole mallin mittainen, tai on sekamuotoinen, sitä piderään pelkkänä "hirviönä". Sen sijaan Hegelin mukaan yksilöt *tuottavat* lajin omassa *elämässään* tunnistamalla sukunsa (kumppaninsa, jälkikasvunsa) ja vihollisensa (saaliinsa, saalistajansa). Nämä tunnistamiset ovat *de jure* aina ainutkertaisia elämän, kuoleman ja "rakauden" tapahtumia. Niitä ei voi palauttaa mihinkään yhteen idean tunnistamisen aktiin, vaan ne tapahtuvat asteittain vaihtelevissa toisten tunnistamisen akteissa, joiden ansiosta laji ulottuu vähitellen hyvin monenlaisiin tapauksiin. *De jure*, tällainen muoto ei ole yliajallinen idea vaan se muuttuu "historiallisesti". Hegel hylkää evolutionismin, joka antaa luonnolle päämäärän, mutta hän sallii sitä vastoin tämän jatkuvan satunnaisen muuttumisen.

Hegelin kuuluisassa tunnistamisteoriassa tätä periaatetta kehitellään eteenpäin. Lyhyesti sanottuna tunnis-

taminen on inhimillistä, kun siinä tunnustetaan toisen erillinen olemassaolo ja hänen tekonsa, eikä pelkästään arvioida hänen hyödyllisyyttään. Yksilön näkökulmasta tunnistaminen on aina väärintunnistamista, joka sujuu enemmän tai vähemmän agonistisella kielellä. Tässä yhteydessä en paneudu Hegelin tunnustusteoriaan sen tarkemmin: halusin vain osoittaa, että idealla "meistä", joka seuraa (väärin)tunnistamisen tapahtumasta, on myös luonnonfilosofinen taustansa. Niin ihmisryhmän kuin eläinlajinkin alkuperänä on täten tunnustamisen tai kiistämisen tapahtuma, ei suinkaan yliajallinen idea.

Vastuu tulevasta elämästä

Kun joku 'me' astuu demokratian näyttämölle, se on äärellinen ja muuttuva entiteetti, jota on usein vaikea pitää yllä. Silti siitä pitäen kun joku 'me' on voittanut puheoikeuden, sillä on taipumus vakiintua pysyväksi muodoksi. Sen takia kaikilla demokraattisilla tapahtumilla on pyrkimys tuottaa vakaa voimakonstellatio, oli se sitten Hegelin kuvaama 'partikulaarinen henki' tai Rancièren kuvaama 'poliisi'. Ja tilanteet vakiintuisivat näin, elleivät uudet 'paljaan elämän' muodot aina murtautuisi esiin vaatimaan huomiota. Ymmärtääksemme demokraattista tilaa meidän on siksi ymmärrettävä 'paljaan elämän' kehitys täsmällisemmin elämänä, joka *pysyy* ulossuljettuna.

Mitä on paljas elämä *sellaisenaan*? Saadaksemme siitä paremmin otteen meidän ei pidä määritellä sitä vain (dialektisesti) suhteessa *logokseen*, jota sillä ei siis ole, mutta jonka oletetaan olevan sen *tavoitteena* (*Ende*). Meidän tulee sen sijaan pohtia (fenomenologisesti) sen alkuperää (*Ursprung*). Silloin kun ajatellaan, että suvereeni on paljaan elämän alkuperä, paljaalla elämällä ja pyhällä elämällä on sama alkuperä ja yhteinen suvereeni horisontti. Tällainen 'pyhä elämä' on siis tulkittu erilaisten teologisten figuurien avulla: pakanallisten jumalien, järjen jumalallisen eläimen, kristillisen universaalien jumalan. Minusta kuitenkin näyttää siltä, että teologiset tulkinnat pyhästä ovat juuri niiden horisonttien (tai *logoksen*) ehdollistamia, jotka ajatus paljaasta elämästä nimenomaan asettaa kyseenalaiseksi. Siksi yritänkin selittää 'paljaan elämän' alkuperää toisesta, *luonnon* horisontista. Näin oletan, että tieteellisestä näkökulmasta tarkasteltu luonto on nykyään yleisemmin hyväksytty elämän horisontti kuin teologian (edes monoteistisen universalistisen teologian) esitys elämästä. Luonnontieteiden ongelmana on, että ne pyrkivät yleensä olemaan poliittisesti puolueettomia. Kuitenkin luonto on myös poliittinen kysymys – kun sitä tarkastellaan ihmiskunnan universaalina tai totaalisen horisonttina. Silloin luontoa tarkastellaan elämän alkuperänä, ja 'paljas elämä' on poikkeus siitä.

Miten luonnosta tulee poliittinen kysymys? Ei varmastikaan silloin, kun sen ajatellaan olevan pelkästään luonnontieteiden ulottuvilla olevan ajan, tilan ja materian kooste. Sanoisin mieluummin, että luonto tulee politiikan piiriin, kun se ilmenee kaiken elämän *elementaarisen* pohjana. "Elementaarinen" tarkoittaa tällöin luontoa sikäli kuin se *ympäröi* meitä ja *näyttäytyy* meille.

Se nimeää lyhyesti sanottuna luonnon fenomenologisen läsnäolon vastakohtana sen puhtaan tieteellisille määritteille (jotka nimenomaan eivät *näy*). Antiikin ihmisille elementaarinen oleminen oli maailman paaninen ulottuvuus *poliksen* ulkopuolella: se oli ei-historiallinen, ei-inhimillinen oleva, joka kannatteli muuna maailman ohessa myös ihmisten maailmaa, tosin siitä sen erikoisemmin piittaamatta. Heideggerin *fysis*, olemisen vetäytyvä antaminen, joka ei itsessään ole mikään olio, on hyvin lähellä elementaarisen maailman olemistapa. Antiikin filosofiassa elementaarista olemista ajateltiin esimerkiksi vetenä, maana, tulena ja ilmana: nämä eivät ole mitään olemassa olevia olentoja, vaan muuttuvaisia periaatteita, joiden sekoituksista konkreettiset muodot ja olennot syntyivät. Ja ikään kuin omituisen ”onttisen” käänteente takia nykyinen ekologinen politiikka koskee täsmälleen juomaamme vettä, hengittämäämme ilmaa, meidät ravitsevaa maata ja meille voiman antavaa tulta. Mutta kuinka tällaiset elementit voi tuoda demokratian piiriin?

Tarkastellaan ensin elementaarisuutta eräänlaisena pyhytenä pyhän tuolla puolen. Antiikissa elementaariset jumalat, tai niiden kanssa rinnasteinen Kronos, eivät olleet erityisten, valtiollisten kulttien kohteita. Uskonnoissa ei palvottu myyttisiä maailman synnyttäjiä, vaan ne esitettiin pikemminkin hirviöinä *ennen* Olympoksen jumalia. Elementaarisuutta ei siis pidä sotkea pakanalliseen polyteismiin. Vastaavasti nykyinen ekologinen politiikka ei pohdi elementaarisuutta perustaakseen uuden luontokultin (jossa palvottaisiin elementaarisia jumalia tai maalaista elämäntapaa). Ekologinen politiikka ei ole uskonnollinen eikä eettinen liike, vaan *poliittinen* liike, jonka paradoksaalisena objektina on politiikan ei-poliittinen ehto.

Nähdäkseni Hans Jonas on muotoillut sen ongelmat parhaiten. Hänen näkökulmastaan ekologinen politiikka on tekemisissä elämän kanssa – sekä esi-inhimillisen ’puhtaan elämän’ että tietyissä oloissa ei-inhimillisen elämän kanssa. Näimme jo miksei tuollainen elämä määritelmän mukaan kykene ottamaan osaa demokraattiseen prosessiin. Se tulee politiikan piiriin vain jonakin olennaisesti *haavoittuvaisena*, joka saattaa kaivata *suojeleua*. Mutta ei mikä hyvänsä hauras olento tarvitse suojaa. Derridan tapaan Jonaskin voisi hyvin sanoa *il faut bien manger*, meidän kaikkien on syötävä⁵, eikä tarkoituksena ole tukahduttaa elämää muodostavaa väkivaltaa, vaan säilyttää elämän mahdollisuus väkivaltoineen kaikkineen. Elämän mahdollisuus sellaisenaan ei tarkoita mahdollisuutta tietyn *tyyppiseen* elämään, kuten määrättyyn ekosysteemiin tai ihmismaailmaan, vaan elämän mahdollisuutta yleensä, sikäli kuin se muodostaa perimmäisen mahdollisuuden mille hyvänsä *maailmalle* maailmana⁶. Näin elämän oman elementin suojelemisesta tulee kategorinen tai niin sanoakseni ”pyhä” imperatiivi – sillä ’järki’ ei velvoita meitä näkemään elämässä itseisarvoa, vaan ’sydän’ arvioi sen ehdottomaksi hyväksi. Tästä arvostelmasta ei seuraa rajattoman vallantahdon kiihdyttämän yleisen elämänhalun ylistystä. Päinvastoin: elämän

suojelemisen vaatimus syntyy pohdittaessa vastakohtaista ajatusta kaiken elämän täydestä tuhosta (mitä Hiroshima edustaa) tai, kuten Michel Deguy ehkä sanoisi, täydestä ”autioitumisesta”. Jonasin politiikassa pohditaan maailman *elementtejä*, ja siinä vaaditaan toimintaa, joka suuntautuu toiseen olennaiseen ihmistoiminnan elementtiin eli aikaan ja eritoten *tulevaisuuteen*. Demokratia on tasavertaisuutta tavoittelevien *aikalaisten* asia. Ehkä he myös kantavat vastuuta toisistaan tai vähintäänkin tasavertaisuudesta itsestään politiikan ehtona. Jonas pyytää meitä sen sijaan kääntymään *ei-aikalaisten* puoleen, erityisesti niitä kohti, jotka *eivät ole vielä syntyneet*. Me olemme vastuussa elinkelpoisen maailman olemassaolosta tulevaisuuden ihmisten edessä. Kysymys tulevasta ihmisistä radikalisoi kysymyksen paljaasta elämästä politiikan marginaalissa: heidän ulossulkemisensa politiikan piiristä ei perustu pelkkään aste-eroon, vaan se on ajan aiheuttama absoluuttinen katkos. Jos oletetaan, että demokratiaan kuuluu dialogin mahdollisuus, näyttää mahdottomalta pitää yllä vuoropuhelua ihmisten kanssa, jotka kuolema erottaa meistä. Näin tulevaisuuden ihmisistä tulee paljaan elämän suoranainen paradigma. He eivät voi puhua puolestaan. Ja kun he alkavat näyttää haavoittuvaisilta, herää myös kysymys meidän vastuustamme heistä.

Mitä tämä käytännössä tarkoittaa? Alkajaisiksi: elävän maailman suojelemista. Mutta elementaarisen maailman *suojeleminen* ei tarkoita luonnon *säilyttämistä* sellaisenaan tai sellaisena kuin taloudelliset laskelmamme näyttäisivät edellyttävät. Maailman elementaariset olosuhteet kuuluvat määritelmän mukaan laskelmoivan (taloudellisen ja tieteellisen) järjen ulkopuolelle: *oikoksen* tuolle puolelle. Miten siis *tietää*, miten maailmaa on suojeltava, elleivät sen enempää nykyinen tietämyksemme kuin tulevien ihmisten kysymisetkään evästä meitä? Jonas vain luonnostelee vastauksen. Hänestä elävän maailman suojeleminen kohdistuu ihmiseen, tarkemmin sanoen johonkin hänessä. Varsin hämmäntävällä tavalla Jonas vaatii meitä suojelemaan ”ihmisen kuvaa”. Mutta mitä hän tarkoittaa ’kuvalla’? Ei varmastikaan mitään annettua ihmistyyppiä, ideaalia, jota voisimme pyrkiä vaalimaan erilaisin valikointimenetelmin. Ihmisen kuva sisältää sen sijaan ihmisolennon kekseliäisyyden, hänen kykynsä luoda maailmoja, joista emme osaa edes haaveilla. Meidän on lyhyesti sanottuna suojattava ihmisen vapautta. Ja vieläkin olennaisemmin: meidän on suojeltava ihmisolennon vastuuta, joka on Jonasille ihmisen omin olemus. Koska meidän on suojattava vapautta ihmisessä, vastuullisen politiikan ei pidä sekaantua tulevaisuuden ihmisen itsemääräämiseen, vaan yksinkertaisesti säilyttää maailmaa, sikäli kuin se on minkä tahansa itsemääräämisen mahdollisuusehto. Tämä konkretisoi maailman vaatimusta suojella maailman elementaarisia ehtoja – mutta vain vähän. Jonasin mukaan ei ole elämää ilman syntymistä ja kuolemista, ei ilman syömistä ja pariutumista, eikä ilman inhimillistä mielikuvitusta. Päämääränä on siten *estää* mitä hyvänsä näistä mahdollisuuksista *sulkeutumasta kertakaikkisesti*. On tietysti hyvin vaikea nähdä, miten tässä onnistuttaisiin. Ennen muuta on vaikea nähdä, miten siinä

onnistuttaisiin *demokraattisella* tavalla, koska me emme nimenomaan kykene keskustelemaan tulevaisuuden ihmisten kanssa, joista kannamme huolta. Jonas muotoilee ongelman omin sanoin. Hän tietää henkilökohtaisesti kyllin hyvin totalitarismin vaarat ja demokratian arvon, joten hän alleviivaa *epäilyksiään* sanoessaan lopulta: en tiedä, miten voisimme estää mahdollisuuksien sulkeutumista muuten kuin jonkinlaisella viisaiden komitealla, joka soveltaa ”varovaisuusperiaatetta”.

Itse jätän tässä kysymyksen avoimeksi, mutta tähdenän sen merkitystä ekologistenkin pohdintojen tuolla puolen. Osaamme kyllä mitata oikeutta paljaalle elämälle: meidän on sallittava sen puhua puolestaan. Mutta pystymmekö edes kuvittelemaan, kuinka mitoittaa oikeudenmukaisuutta menneelle ja tulevalle elämälle, joka määritelmän mukaisesti ei voi puhua puolestaan? Saatamme kuvitella, että tulevaisuuden ihmiset puhuvat eivätkä vain ääntele – mutta silti heidän kielensä on meille ehdottoman vierasta (se ei muistuta Rawlsin kuvittelemien välittömien seuraajiemme kirouksia ja siunauksia sen perusteella, jätimmekö heille reilun perinnön). Jonasin lailla mutta hänestä riippumatta Derrida on myös esittänyt kysymyksen, jonka hän muotoilee ’tulevan demokratian’ nimissä. Ihmisen asiat tapahtuvat ajassa, ja politiikka kääntyy väkisininkin kohti tulevaisuutta. Emme näe sitä utopistisissa visioissa, jotka kertovat vain meidän *oman* mielikuvituksemme voimasta, ja sulkevat samalla pois näkyvistä tulevaisuuden yllättävyyden ja ennakoimattomuuden. *Politiittinen* suhde tulevaisuuteen ei ilmene liioin yksinkertaisessa messianismissa (Messiainen tai Messiaatta), sillä se ei tee meistä vastuullisia vaan jättää tulevaisuuden Messiaan harteille.

Me voimme ajatella tulevaisuutta juuri ajattelemalla sitä koskevaa tietämättömyyttämme. Tämän äärellisyytemme antaa myöten. Mutta on vaikeaa puhua poliittisesti enempää tulevasta demokratiasta kuin maailman mahdollisuudesta ylipäänsä. Tiedämme vain, ettemme voi ajatella tulevaisuutta hankkeena joka pitäisi toteuttaa, vaan meidän pitää vain tyytyä estämään tulevaisuuden horisontin sulkeutuminen.

Näiden pohdintojen tavoitteena ei ollut edistää jotain tiettyä politiikkaa. Pyrkimyksenä oli pikemminkin hahmotella kysymystä demokratian periaatteesta. Oletta-kaamme Rancièren tapaan, että demokratia perustuu tasa-arvon tapahtumaan, joka tapahtuu silloin erilaisten *logosten* tullessa esiin siten, että ne voivat antaa erimielisyydelle muodon. Mutta tulisiko sen myös sulkea sisäänsä vastuu siitä, mikä ei kykene *logokseen* – väliaikaisesti tai kerta kaikkiaan? Mikä on demokratian suhde demokratian ulkopuoliseen elämään, jota se pitää ’pannassa’: inhimilliseen kurjuuteen ja kekseliäisyyteen, ihmisen lapsuuteen, sairauteen ja vanhuudenheikkouteen; hänen syntymäänsä ja kuolemaansa; eläinmaailmaan; tai itseensä luontoon, joka ei piittaa meidän kovin hetkellisistä kiistoistamme?

Suomentanut Jarkko S. Tuusvuori

(yhdessä tekijän kanssa; alun perin: Sacred Life, Lifeless Democracy. *Esitelmä kansainvälisessä Phenomenology, Democracy and Religion -symposiumissa Perugiassa 20/vii/05*)

Viitteet

- ¹ Vrt. Sloterdijk 1999.
- ² Ks. Heidegger 1946.
- ³ Hegel 1807.
- ⁴ Ks. Hegel, *Enzyklopädie II* (1817/1827/1830), § 249; vrt. Lindberg 2006.
- ⁵ Ks. Derrida 1992.
- ⁶ Vrt. Lindberg 2008.

Kirjallisuus

- Agamben, Giorgio, *Homo Sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue* (Homo sacer, 1995). Ransk. Marilène Raiola. Seuil, Paris 1997.
- Agamben, Giorgio, *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal* (L'aperto, 2002). Ransk. Joël Gayraud. Rivages, Paris 2006.
- Blanchot, Maurice, *Tunnustamaton yhteisö* (La communauté inavouable, 1983). Suom. Janne Kurki & Panu Minkkinen. Loki, Helsinki 2004.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari, *Mille plateau. Capitalisme et schizophrénie II*. Minuit, Paris 1980.
- Derrida, Jacques, *Il faut bien manger*. Teoksessa *Points de suspension*. Toim. Elisabeth Weber. Galilée, Paris 1992.

- Derrida, Jacques, *L'animal que donc je suis*. Galilée, Paris 2006.
- Derrida, Jacques, *Séminaire La Bête et le souverain t. 1*. Galilée, Paris 2008.
- Esposito, Roberto, *Bios. Biopolitics and Philosophy*. (Bios, 2004). Engl. Timothy Campbell. University of Minnesota Press, Minneapolis 2008.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Gallimard, Paris 1994.
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes* (1807). Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970.
- Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften II* (1817/1827/1830). Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986.
- Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929–30). *Gesamtausgabe A* 29/30. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983.
- Heidegger, Martin, *Kirje ”Humanismista” / Maailmankuvan aika* (Brief über den ”Humanismus”, 1946). Suom. Markku Lehtinen. Tutkijaliitto, Helsinki 2000.
- Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die Technologische Zivilisation*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 2009.
- Jonas, Hans, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1997.
- Lindberg, Susanna, Hans Jonas's Theory of

- Life in the Face of Responsibility. *Phänomenologische Forschungen*, 2005.
- Lindberg, Susanna, *Vivant à la limite. Études philosophiques*. 1/06.
- Lindberg, Susanna, *Elementaarista politiikkaa?* Hans Jonas ja Jacques Derrida vastuusta luontoa kohtaan. *Tiede ja edistys* 3/08.
- Nancy, Jean-Luc, *La communauté désœuvrée*. Bourgois, Paris 2004.
- Nancy, Jean-Luc, *Vérité de la démocratie*. Galilée, Paris 2008.
- Nancy, Jean-Luc & Jean-Christophe Bailly, *La Comparution*. Bourgois, Paris 2007.
- Negri, Toni & Michael Hardt, *Empire* (Empire, 2000). Ransk. Denis-Armand Canal. Faits et causes, Paris 2004; *Imperiumi*. Engl. suom. Arto Häilä et al. WSOY, Helsinki 2005.
- Rancièrè, Jacques, *La mésentente*. Galilée, Paris 1995.
- Sloterdijk, Peter, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Suhrkamp, Frankfurt/M 1999.

tämän numeron taiteilijat



Eeva-Riitta Eerola, Void (2008), akryyli levyille, 60 x 80 cm

Eeva-Riitta Eerola

Eeva-Riitta Eerola (s. 1980), viimeistelee maisteritutkintoaan Kuvataideakatemiassa. Opiskellut lisäksi mm. Pariisin École des Beaux-arts'issa; yksityis- ja ryhmänäyttelyitä Suomessa ja ulkomailla. Uusia teoksia esillä marraskuussa 2009 yksityisnäyttelyssä Kuvataideakatemian galleriassa (27/xi–6/xii/09) – www.eevariittaerola.com

Jari Autioniemi

Jari Autioniemi (s. 1987), opiskelee filosofiaa Jyväskylän yliopistossa ja harrastaa vapaa-aikanaan valokuvaamista. Inspiraationa 'rakentaa asua ajatella'. <http://iloinentiede.wordpress.com>



Valokuva: Pasi Takkula



Valokuva: Anna-Riikka Pöyry



CHUCK DYKE

Missäs ne kellot soivatkaan?

Johdatus lännenelokuvien sielunmaisemaan, Osa II

Tarinamme alkaa Hemingwayn romaanin *Kenelle kellot soivat* elokuvaversiosta. Gary ja Ingrid joutuivat 1943 kasvokkain Sam Woodin raukeassa ohjauksessa. Kun muistelemme *Casablancan* sähköistämää yleisöä vain vuotta aikaisemmin, on *Kenelle kellot soivat* suorastaan ihmeellisen tylsä. Mistä sen tylsyys ponnistaa? Hemingwaysta ainakin varmasti. Viime vuosien feministinen kritiikki on osoittanut pääsemättömästi, miten keskenkasvuinen hänen näkemyksensä maailmasta oli. Toinen syy on ajan yhdysvaltalainen elokuvayleisö.

Tuolloisten Hollywood-elokuvien luonteenomainen banaalius pannaan yleensä onnellisen lopun syyksi. Paljon ominaisempaa 40- ja 50-lukujen Hollywoodille on kuitenkin äärimmilleen venytetty esileikki, jota erheellisesti jännityksenä pidettiin, ja jonka tunnustettu mestari on Hitchcock. Amerikkalainen yleisö vaati sitä, ja *Kenelle kellot soivat* tarjosi sitä suositussa muodossa, esileikki interruptuksena – kahden ja puolen tunnin ajan.

Voimme pitkälti unohtaa elokuvan sinne, minne elokuvakritiikki on sen työntänyt. Kiinnostuksemme sitä kohtaan rajoittuu sen käyttöön sapluunana mini-lajityypille, jota haluan tarkastella: *Taco Bell -länkkäri*, tarina amerikkalaisesta kulkurista/sankarista ja hänen osuudestaan Meksikon vallankumouksessa.¹ Etsimme toisin sanoen Sierra Madren Robert Jordaneita. Etsimme aitoa antiikkia, maailmansotia edeltävän vasemmiston sankareita: idealisteja, jotka puolustavat tavallista kansaa epäoikeudenmukaisuudelta ja hallitsevan luokan sorrolta. Sen lisäksi etsimme *ideologisesti sitoutumattomia* vasemmiston sankareita, jotka erottautuvat kommareista ja muista *järjestäytyneen* vasemmiston epätoivotuista. Sankari täytyy erottaa myös selkeästi kahdesta kirjallisen vasemmiston perushahmosta. Ensinnäkään hänen ei sovi olla väkivallaton pyhimys gandhilaiseen tyyliin.² (Hei, beibi, nää on *länkkäreitä*.) Toiseksi hän ei voi olla parrakas pommeja viskova ”anarkisti”, jonka hahmo on juurrutettu meihin ainakin Dostojevskin Kirilovista (*Riivaajat*) ja Conradin salaisesta agentista (*Anarkistit*) lähtien. Vasemmisto on lukittu pimeään saliin päättäväisesti keskiluokkaisen yleisön kanssa, joten sillä ei ole kovin suurta liikkumavaraa elokuvasankarien valinnassa.³ Tarkoitus ei ole pelottaa porukkaa. Sitä varten on suojattu ja rituaalistettu kauhu- ja teurastuselokuvien vyöhyke. On tarkoitus tarjota porukalle jännitystä.

Hemingwayn prototyyppi on lisäksi peräisin ajalta ennen Hollywoodin noitavainoja, ja taco bellit tehtiin niiden jälkeen, joten vasemmistolaisen sankarin teemaa piti joka tapauksessa käsitellä silkkihansikkain. Jordan it-

sekin intoutuu selittämään, että ”fasistit ovat yhtä lailla demokratiaa kuin kommunisteja vastaan”, ja kun maalaiset inttävät, miksi amerikkalainen tuntee sympatiaa tasavaltaa kohtaan, hän varmistaa heille omat juurensa kertomalla, että ”minun isäni äänesti republikaaneja koko ikänsä.”

Jordanit tietysti myös siirrettiin Euroopasta Meksikoon melko selvistä syistä. Ensinnäkin, kuten olemme nähneet, länkkäri on merkittävä sosiaalinen laboratorio, ja Meksiko on aina katsottu lännen luontaiseksi laajentumaksi. Toiseksi amerikkalaisen intervention, olkoon se virallista tai ei, mahdollisuutta Meksikossa voidaan aina oikeuttaa ”Yhdysvaltain turvallisuudella” (muistakaa Alamo). Niinpä vasemmistolaisen sankaruuden kylmän sodan viittaukset on käytännössä tyrmätty. On kuitenkin kolmaskin syy, joka liittyy monitulkintaisten kolmansien osapuolten läsnäoloon. Ilman sitä kyseessä olisi vain vaikiintuneen vallan ja sen mahdollisen kumoamisen yksinkertainen vastakkainasettelu.

Toisin sanoen taco bellit kykenevät jonkinlaiseen monimutkaisuuteen osaksi siksi, että ne ovat aina ”usean kappaleen” ongelmia eivätkä pelkkää hyvän ja pahan vastakkainasettelua. Tämä koski itse asiassa alkuperäistä Hemingwaytakin. Partisaanien rivien hämäryys takasi, ettei hyvän ja pahan erottelu olisi koskaan yksinkertainen. Minkä tai kenen puolesta Jordan taisteli? Ei ole reilua vastata ”Ingridin”, vaikka elokuva tukeekin vain tätä vastausta. Kaikki muut vastaukset edellyttäisivät meitä nimeämään hyvikset, tavalliset ihmiset tai joitain muita vasemmistolaisen huolen kohteita. Jordanin vastaukset ovat ”Olen täällä tasavallan vuoksi” ja ”Mies taistelee sen puolesta mihin usko”. Yksi taco bellien päähuolenaiheista on samaten pyrkimys löytää vasemmistolaisen hengenheimolaisuuden sopivia kohteita.

Tarvitaan vielä pari muuta arkkityyppistä hahmoa. Ensimmäinen on saksalainen palkkasoturi. Näin saamme takuvarman pahan jätkän, joka on kaiken lisäksi Robert Jordanin institutionalisoitu peilikuva. Toinen on rosvo, alati pohdinnan arvoinen hahmo: mahdollinen liittolainen mutta yhtä lailla altis pettämään. Alkuperäis-

teoksessa löydämme mustalaisporukasta sekä Pilarin että Pablon. Muutaman täpärän tilanteen jälkeen rosvo paljastuu sankariksi, kansan mieheksi. Historiallisesti tietoisia ei tarvitse toki muistuttaa, että rosvoista kovin oli Pancho Villa (hän ei koskaan näy kankaalla taco belleissä, mutta hän puuhaa sivustalla).⁴ Pablo, taco bellien rosvojen espanjalainen arkkityyppi, huojuu edes taas hyvän ja pahan, sankarillisuuden ja pelkuruuden välillä, mikä on samalla hämmästyttävä kuvaus latinojen epäluotettavuudesta. Jo Espanjassa näemme vastakkainasettelun ritarillisen urhean anglosaksin (*Inglese*, vaikka onkin amerikkalainen) ja pikku mutiaisen välillä, ja sitä itse asiassa vahvistetaan vastakkainasettelulla tyhmän ja epäluotettavan mustalaisen kanssa.

Näemme vielä, että taco bellit ovat dynamiittia. Dynamiitti onkin omalla tavallaan yhtä tärkeä hahmo kuin kuka tahansa muukin niin taco belleissä kuin Hemingwayn alkuperäisteoksessa, sillä sortajan materiaalista ja poliittista teknologiaa vastaan on oikeutettava jokin jalo mutta voimakas väline. Pum. Taco bellien dynamiittinheitelijät ovat olennaisia lajityypille, sillä he jäljittelevät Robert Jordanin viskelyä. Dynamiitin moraalinen oikeutus tietysti riippuu siitä, saadaanko kuoleman ansaitsevat ja viattomat erotettua selkeästi toisistaan. Palaamme asiaan.

Lopuksi on vielä konekivääri, tuo taco bellien osaksi annettu fallos aina siitä lähtien, kun Ingrid toivoessaan pääsevänsä taisteluun aneli, että hän saisi edes tukea Jordanin konekivääriä. Tarkastelemme tätä erotiikkaa myöhemmin, mutta on muistettava, että konekivääri on myös toveruuden näyttämö. Pablo palaa ruotuun (ties kuinka monennen kerran) liittyäkseen Jordanin rinnalle käyttämään konekivääriä, ja härkätaistelijan epäilty pelkuruus haihtuu taistelun maskuliinisuudessa kun hän (eikä Ingrid) tukee Jordanin konekivääriä.

Ensimmäinen taco bell oli *Vera Cruz*, joka on merkittävä myös siksi, että tapaamme jälleen Gary Cooperin. Garyn hahmo Ben Trane on sisällissodan pakolainen, joka yrittää rakentaa sodan jälkeistä elämää. Tarina kuitenkin sijoittuu *juaristien* kamppailun, Ranskan intervention ja Maximillianin aikaan. Eroista huolimatta *Vera Cruz* lanseerasi tärkeitä elementtejä kuten kummasti paikalle saapuneet saksalaiset ulaanit, Burt Lancasterin esittämän rosvo-Joen, salaperäisen taskuvarkaan (joka tietty paljastuu juaristiksi) sekä tietysti ilkeän näköisen Gatling-konekiväärin. Joe ja hänen miehensä myös käynnistävät ”joukon” tradition, joka säilyy melkein kaikissa myöhemmissä taco belleissä.⁵ Mistä päästäänkin itse asiaan.

Saalistajat (The Professionals)

Jos minulta kysytään, on *Saalistajat* paras taco bell. Toiset valitsisivat ehdottomasti *Hurjan joukon*. Palaamme siihen myöhemmin. Rosvopäällikkö Jesus Raza (Jack Palance) on kaapannut rajaseudun yrittäjä J. W. Grantin (Old Ralph Bellamy) vaimon (Claudia Cardinale), ja Grant palkkaa joukon ammattilaisia hakemaan hänet kotiin. Joukkoon palkataan entinen armeijan upseeri, kapteeni

Henry ”Rico” Fada (Lee Marvin), dynamiittimies Bill Dolworth (Burt Lancaster), lännen paras jäljittäjä Jake Craft (Woody Strode) sekä taitava hevosten käsittelijä Hans Ehrengard (Robert Ryan). Fada ja Dolworth ovat vanhoja kaveruksia, sillä he taistelivat muutamia vuosia sitten vallankumouksessa Razan rinnalla, kuten myöhemmin käy ilmi. Razan linnoitus on pitkän ja ankean aavikkomatkan päässä. Tehtävä: on mentävä Razan linnoitukseen; on napattava vaimo; on palattava kotiin. Heille maksetaan hyvin.

Nelikko onnistuu pääsemään Razan linnoitukseen. He ovat miinoittaneet kapean solan dynamiitilla siltä varalta, että he tarvitsisivat ansaa paluumatkalla. Tyyllillä ja taidolla sekä dynamiitin avulla, kuinkas muuten, Rico Fada ja Dolworth pääsevät huoneistoon, jossa rouva Grantia pidetään. Heidän odottaessaan tilaisuutta napata hänet Raza kävelee sisään ja heittää housunsa nurkkaan. Rouva Grant ei juuri vaikuta kaappauksen uhrilta. *Eau de contraire*.

Hiukan hämmästyneet ”pelastajat” joka tapauksessa nappaavat rouvan ja samalla luopuvat loistavasta tilaisuudesta nitistää Raza. Heidän pakonsa linnakkeesta on hyytävän jännittävä, ja Raza & kumppanit ajavat heitä hurjina takaa läpi aavikon. Fada pitää nelikon ruodussa, ja nämä pysyvät sitoumuksessaan toimittaa rouva Grant kotiin, vaikka tämä yrittää kaikin voimin vastustaa tuota kohtaloa. Hän ja Raza ovat olleet jo kauan rakastajia, ja hänet oli pakotettu naimaan Grant.

Raza lähestyy, joten Dolworth jätetään jälkeen laukaisemaan dynamiittimiina ja muutenkin viivyttämään takaa-ajajia. Seuraavassa tulitaistelussa Raza haavoittuu mutta jatkaa sitkeästi. Hän sopii Dolworthin kanssa, ja yhdessä he lähtevät toisten perään. Loppuhuipennuksessa saalistajat täyttävät sopimuksensa, mutta rouva suuntaa aavikon yli Razan luokse.

Naurava pabolainen (A Bullet for the General; El Chunchu, quién sabe?)

Tämä elokuva ei ole suinkaan unohdettu mestariteos, muttei se huono leffakaan ole. Käsikirjoitus on paljon parempi kuin elokuvallinen toteutus. Huomaamme myöhemmin, että elokuvalla on erityinen asema taco bellien joukossa. Tarina kannattaa käydä melko tarkkaan läpi, vaikka se vaatiikin hieman kärsivällisyyttä.

Lapsenkasvoinen Taylor (Lou Castel) eli *gringo* tai *niño*, päällään liivipuku ja lierihattu, ostaa lipun ja nousee junaan. Kuljetetaan aseita. Juna kuhisee liittovaltion poliiseja, *federaléja*. Se pysäytetään, ja kimppuun hyökkää suuri rosvojoukko johtajanaan Chunchu (Gian Maria Volonte) ja hänen outo munkinkaapuinen veljensä (Klaus Kinsky). Joukon koristeena on Maria (Martine Beswick). Rosvot hankkivat aseita myydäkseen niitä vallankumoukselliselle kenraalille. Taylor junailee seuraavan tilanteen niin, että hän vaikuttaa olleen *federalien* vankina. Hän saa Chunchon vakuuttuneeksi siitä, että häntä oltiin viemässä Yhdysvaltain rajalle, missä hänen päästään on luvattu palkkio.

”Sortajan materiaalista ja poliittista teknologiaa vastaan on oikeutettava jokin jalo mutta voimakas väline. Pum.”

Kunhan *federalet* on ensin teurastettu ja kiväärit kerätty, Taylor liittyy Chunchon joukkioon. He jatkavat aseryöstöjä, joista viimeisessä he saavat saaliikseen *kultaisen konekiväärin*. Chuncho toteaa: ”Halusin tätä enemmän kuin ketään naista.”

He menevät sitten San Miguelin kaupunkiin ja vapauttavat sen surmaamalla sen johtavan virkamiehen (*alcalde*) sekä asettamalla sen johtoon demokraattisesti valitun kaupunginjohtajan. Nyt he joutuvat ensimmäisen varsinaisen valinnan eteen. Tulisiko heidän jäädä puolustamaan kaupunkia lähestyviltä *federaaleilta*, jotka varmasti teurastaisivat kaupunkilaiset, vai pitäisikö heidän jatkaa matkaansa ja toimittaa aseet kenraalille? Taylor intoilee jälkimmäisen vaihtoehdon puolesta ja saa Marian avulla aikaan kompromissin: joukkio vie aseet kenraalille, ja Chuncho jää auttamaan puolustuksessa *kultaisen konekiväärinsä* kanssa. Lähtiessään kenraalin luokse Taylor, mukanaan suuri osa joukosta, pihistää *kultaisen konekiväärin*.

Kun Chuncho saa tietää menetyksestään, hän lähtee ymmärrettävästi heidän peräänsä, saa heidät kiinni ja päättää tulla heidän mukaansa aseita toimittamaan. Matkalla heidän kimppuunsa hyökkää taas lisää *federaaleja*, ja elokuvan ensimmäisessä kahdesta merkittävästä miesten välistä suhdetta lujittavasta kohtauksesta he teurastavat *federalet kultaisella konekiväärillä* – Taylor ampuu ja Chuncho syöttää ammuksia.⁶ Suuri osa rosvojoukkiosta tuhotaan lukuun ottamatta Chunchoa, Tayloria ja Mariaa, joka lähtee päättäväisesti omille teilleen.

Miehet jatkavat vuoristoon, ja matkanteko käy yhä vaikeammaksi. Toinen miesten välistä suhdetta lujittava kohtaaminen alkaa, kun Taylorin malaria pahenee. Tuskissaan hän pyytää Chunchoa hakemaan kapsäkistään kiniiniä. Sitä tonkiessaan Chuncho löytää *kultaisen luodin*.

Taylorin toivuttua he saapuvat kenraalin päämajaan kammottavan kurjuuden keskellä. He luovuttavat aseet, ja Chuncholle ehdotetaan hintaa, jonka hän hyväksyy.

Sen jälkeen hänet kutsutaan audienssille kenraalin luo. Tämä huomauttaa, että Chuncho keinottelee häden aikana ja että San Miguelin asukkaat on teurastettu. Chuncho myöntää vastuunsa ja jopa sen, että hän ansaitsee kuoleman. Hänen veljensä, murhanhimoisen munkki, ilmestyy paikalle teloittajaksi. Tällä välin Taylor on päässyt sala-ampujan asemiinsa ja tappaa kenraalin *kultaisella luodilla*. Hän myös tappaa Chunchon veljen ennen kuin tämä ehtii suorittaa teloitusta. Seuraavassa sekasorrossa Taylor ja Chuncho pääsevät pakoon – omia teitään.

Taylor menee *federalien* päämajaan, edelleen liivipuvusaan, ja kuittaa kolmensadan tuhannen peson palkkionsa kenraalin salamurhaamisesta. Seuraavaksi näemme hänen astuvan hienoon hotelliin. Chuncho torkkuu läheisellä puistonpenkillä, näkee Taylorin, vetäise aseensa esiin ja ryntää hotelliin. Kun Chuncho otetaan kiinni ja talutetaan, Taylor pyytää hänen vangitsijoitaan laskemaan hänet irti ja näyttää rahatukun (viisikymmentätuhatta peso), jonka hän on jättänyt Chuncholle osuutena palkkiosta. Tämän jälkeen Taylor pesettää Chunchon, joka on nyt rikas mies, ja tietysti käskee räätälin teettää tälle liivipuvun. Kaksikko palkitsee itsensä asiaan kuuluvasti viinillä, naisilla ja laululla.

He tapaavat seuraavan kerran asemalla, missä Taylorin on tarkoitus nousta junaan matkatakseen takaisin Yhdysvaltoihin. Kun hän ja Chuncho lausuvat jäähyväisiä junalaturilla, Chuncho ampuu Taylorin anteeksi pyytään. Chuncho pääsee pakoon häntä pidättämään tulevilta poliiseilta, ja hänen juostessaan vaunupihan läpi me kuulemme hänen mutisevan ”Dynamiiittia, dynamiiittia, dynamiiittia”.

Hurja Joukko (The Wild Bunch)

Kaikista taco belleistä tätä on ylistetty eniten, ja vaikka ylistys on mielestäni liiallista, on tämä epäilemättä oikein

hyvä elokuva. Itse asiassa monet sen ongelmista voivat lisätä ymmärrystämme tästä lajiityypistä.

Hurja joukko ratsastaa kaupunkiin ryöstämään pankkia. He ovat pukeutuneet armeijan univormuihin, ja heitä johtaa kapteeni Pike (William Holden). Heitä väijyy Piken entinen käskyläinen Thornton (Robert Ryan) ja sekalainen joukkio roskaväkeä, jotka rautatieyrittäjä Harrigan (Albert Dekker) on koonnut. Hän on hankkinut Thorntonin vapaaksi vankilasta, jotta tämä auttaisi pääsemään eroon hurjasta joukosta, etenkin Pikesta.

Hurja joukko ryöstää pankin, mutta väijytyksen vuoksi pakomatka on aika sotkuinen. Vain viisi pääsee pakoon: Pike, Dutch (Ernest Borgnine), Angel (Jaime Sanchez) ja Gorchin veljekset (Ben Johnson ja Warren Oates). He pysähtyvät läheisellä *haciendalla*, missä vanha Freddy Sykes säilyttää heidän hevosiaan. He saavat selville, että koko ryöstö oli ansa. Saaliikseen he saivat säkeittäin prikoja kolikoiden sijaan.

Joukkio kerää voimia ja vierailee ensin Angelin kylässä ja matkaa sitten kenraali Mapachen, paikallisten *federalien* johtajan luokse. Hänen saksalaiset sotilasiantuntijansa (taco bellien kaanonina) ovat saaneet vihiä junasta, joka vie aseita ja tarvikkeita Pershingin joukoille⁷, ja hurja joukko palkataan ryöstämään juna ja toimittamaan aseet kenraalille. Juna on täynnä keltanokkaisia ratsuväen alokkaita mukanaan Thornton joukkioineen. Hurja joukko onnistuu ryöstämään junan, siirtää aseet (mukana on tietysti konekivääri) vankkureihin ja lähtee pakosalle Thornton *et alii* kintereillään.

Joukko on miinoittanut sillan dynamiitilla, ja se räjähtää juuri, kun Thornton on miehineen ylittämässä sitä. Tämä viivyttää heidän takaa-ajoaan mutta ei pysäytä heitä, vaan he pysyvät perässä Mapachen luo vievien kan-

jonien läpi. Sillä aikaa Mapache torjuu kaikin voimin vallankumouksellisten hyökkäystä, jota johtaa Pancho Villa.

Pike tekee sopimuksen Angelin kanssa siitä, että osa aseista luovutetaan vallankumouksellisille, ja hän kehittelee monimutkaisen suunnitelman saadakseen maksun loppuista aseista. Hän miinoittaa aselastin dynamiitilla ja asettaa konekiväärin sen päälle valmiusasentoon. Juoni onnistuu, ja aseiden vaihto pesoihin alkaa. Pike antaa Mapachelle konekiväärin lahjaksi. Kenraali ilahtuu ja taantuu poikavuosiinsa. Hänen saksalaisten neuvonantajiansa kiljuessa, että ase pitäisi kiinnittää tukijalkoihin, kenraali pyörähtelee taidokkaan kuolettavia luotisuihkujen piruetteja. No, mitä muuta voisi odottaa, kun kukaan ei tue konekivääriä?

Aseiden vaihto rahaan jatkuu, ja jokainen joukon jäsen osallistuu siihen. Vaihdon loppuessa Mapache ottaa Angelin vangiksi, eikä Dutch voi kuin ratsastaa pakoon. Tästä ja vaikka kuinka monista muista kertyneistä kunoista kehkeytyykin lopun ammuskelukohtaus. Viimeinen korsi murtaa kamelin selän, kun joukko katselee, miten Angelia raahataan ympäri kylää kenraalin auton perässä.

Lopputaistelu on tarunhohtoinen ja verinen. Oikeastaan kaikki kuolevat. Savun hälvettyä Thornton ratsastaa miehineen paikalle. He keräävät hurjan joukon ruumiit (palkkiota varten) ja ratsastavat kohti kotia rahoja hakemaan. Thornton jää taistelukentälle, ja hän istuskelee mietteissään vanhan Freddy Sykesin saapuessa paikalle mukanaan joukko Angelin kyläläisiä, joista on tullut vallankumouksellisia. Freddy on liittynyt heihin ja pyytää Thorntonia tekemään samoin. Hän liittyy joukkoon.

”Me yritämme ymmärtää elokuvaa, joten meidän on ymmärrettävä sen taustalla olevia avainkäsitteitä.”

***Maahan senkin hölmö!* (Duck you sucker)**

Leonen taco bell, ja jälleen hyvä käsikirjoitus. Elokuva ansaitsisi enemmänkin ylistystä, ellei Rod Steigerin rooli rosvo Juan Mirandona olisi niin epätasainen. Hän on vakuuttava silloin tällöin, mutta muulloin sitä kauheutta ei vain voi katsoa. (Syy on vain osin hänen. Leonen kuvittelema hahmo on ylipäättään tosi kummallinen.) James Coburnin Sean (John) Mallory on toisaalta taco bellien dynamiitinviskojan ideaali.

Tällä kertaa elokuvan alussa ryöstetään vaunut. Junat tulevat myöhemmin. Juan hoitaa keikan laajennetun perheensä kanssa. Heidän kerätessään saalista räjähtelee dynamiitti läheisillä kukkuloilla, ja Sean ajaa paikalle moottoripyörällään. Sean ja Juan alkavat lujittaa miehistä sidettään – Juan ampuu Seanin eturenkaan rikki; Sean räjäyttää vaunut. Heistä tulee väliaikaisia ystävyksiä.

Juan keksii, että dynamiittimiehen avulla hän voisi toteuttaa lapsuuden unelmansa ja keikata *Banco Nacionale de Mesa Verden*. He lähtevät toteuttamaan hanketta, mutta joutuvat eroon toisistaan. He kohtaavat jälleen Mesa Verdessä, missä ihmisiä teloitetaan liukuhihnalta ja kuvernöörin kasvat tuijottavat julisteista. Heidän erossa ollessaan Juan on tavannut tohtori Villegan (Romolo Valli), joka auttaa hänet pinteestä. Villega ilmestyy näkyviin Mesa Verdessä paikallisen vallankumouksellisten solun johtajana. Yhdessä he suunnittelevat monimutkaisen hyökkäyksen, jossa pankkiryöstö tapahtuisi samaan aikaan kuin Villan ja Zapatan hyökkäykset. Sean, Juan ja laajennettu perhe ryhtyvät hankkeeseen, jota Juan edelleen uskoo ryöstöksi, ja hän tekeekin osuutensa uskaliaasti ja urheasti. Hän etsii rahaa. Hän löytää vankeja. Pankki on muutettu kauan sitten poliittiseksi vankilaksi. Sean on tiennyt tämän koko ajan.

Juanista on tullut vasten tahtoaan vallankumouksen sankari. Leikkaus *federaleihin* autenttisine saksalaisine tankkeineen ja ratsuväkineen, sekä erityisen ilkeään eversti Gunther Rezaan (Domingo Antoine), joka on just niin saksalainen kuin meksikolainen vain voisi olla. Näkymä on suoraan elokuvasta *Kenelle kellot soivat*, maastoa myöten. Vallankumoukselliset vetäytyvät, ja Sean ja Juan jäävät puolustamaan siltaa. Tällä kertaa molemmille kaveruksille on oma konekiväärinsä, ja tietysti siltaa varten on dynamiittia. He teurastavat *federaleja* ja pääsevät pakoon. Juan löytää perheensä teurastettuna luolasta, jonne he ovat piiloutuneet. Hän ryntää tiehensä päättömän kostonhimon vallassa ja joutuu vangiksi. Sateinen yö Mesa Verdessä: lisää teloituksia. Varjoissa piileskelevä Sean näkee tohtori Villegan kielivän vallankumouksellisista ”saksalaiselle upseerille”. Juan pistetään seinää vasten teloituskompanian eteen, mutta hän pääsee pakoon, kunhan pikkuisen dynamiittia heitetään taidolla.

Sean ja Juan istuvat junan tavaravaunussa ja aloittavat matkansa kohti Yhdysvaltoja. Sattumalta (hohhoijaa) kuvernöörin yksityinen vaunu on samassa junassa. Junan kimppuun hyökätään. Paniikissa kuvernööri kaappaa rahansa mukaan ja pakenee – tavaravaunuun. Anelun ja lahjontayritysten jälkeen Juan ampuu kuvernöörin ja lu-

jittaa näin vallankumouksellisen mainettaan.

Vallankumoukselliset saavat selville, että junalastillinen *federalien* vahvistuksia (joita komentaa *faux* saksalainen upseeri) on matkalla heitä kohti samoilla raiteilla. Sean miinoittaa vallankumouksellisten junan dynamiitilla ja kiihdyttää sen kohti *federalien* junaa. Villega ja Sean ovat kyydissä, mutta Sean hyppää kyydistä jättäen Villegan puskuttamaan kohti kuolemaa. Jytym.

Lopun välienselvittelyssä Reza onnistuu ampumaan Seania. Sean ja Juan vaihtavat viimeiset sanat, ja kun Juan lähtee hakemaan apua, Sean järjestää omat hautajaisensa. Pum.

Imperiumi

Ensinnäkin meidän täytyy nimetä Jordanit selkeästi. Kapteeni Fada ja Dolworth ovat Jordaneita. Aikaisemmissa seikkailuissaan vallankumouksen keskellä he olivat Jordaneita vielä selvemmin, mutta he varmistavat identiteettinsä sillä, miten he lopulta kohtelevat Razaa. Heidän sympatiansa alistettuja kohtaan ja etenkin heidän oikeudentuntonsa on hyvin vahva.

Thornton ja Freddy Sykes ovat loppujen lopuksi *Hurjan joukon* Jordaneita. Itse asiassa Freddy on hääriillyt paikallisten kanssa niin kauan että hän on käytännössä yksi heistä, joten hän ei voi olla Jordan. Thornton on ihan eri juttu. Hän on sorrettujen joukossa, Harrigan käyttää häntä armotta, ja hän on oikeastaan panttivanki. Hänen sympatiansa osuvat oikeaan. Ei ole mitään järkevää paikkaa, minne hän voisi mennä, joten hän voi kokea löytäneensä kodin.

Sean Mallory on selvin tapaus. *Maahan senkin hölmö!* on rakennettu niin, ettemme voi hetkeksikään unohtaa hänen ansioitaan kansainvälisenä vallankumouksellisena. Niinpä esimerkiksi meille näytetään hänen muistojaan IRA:sta ja petturuudesta, kun hän katselee Villegaa pettämässä tovereitaan. Itse asiassa koko hänen vallankumouksellinen uransa Meksikossa kulkee hänen aiemman elämänsä paralleelina.

Mistä pääsemmekin Tayloriin ja luotiin, jossa on kenraalin nimi. Tietystä miehestä häntä viimeiseksi kuvittelisi Jordaniksi. Hän on asialleen omistautunut palkkasoturi ja hän tappaa vallankumouksellisen kenraalin. Jaa, tuosahan taisivat olla *kaikki* mielet. Mitäs nyt tapahtuu?

No, tämä on yksi spagettitacoista, eikä Leone ohjannut sitä. Neljän tärkeimmän taco bellin ohjaajista Damiani on ”vasemmistolaisin” ja eurooppalaisin. Hänelle poliittinen osallistuminen on myös tärkeää: kuuluihan hän ryhmään, joka kritisoi Leonea osallistumisen *puutteesta*. Näille tyypeille amerikkalaiset eivät enää ole Jordaneita (jos koskaan olivatkaan) vaan Tayloreita. Kylmän sodan aikaista Amerikkaa kuvastaa heille sotkeutuminen muiden poliittisiin asioihin. Taylor on CIA.

Me toki puhumme nyt kylmän sodan aikaisista näkökannoista. On ihan sama olivatko Damiani ja muut oikeassa näkemyksissään. Jätetään se historioitsijoille. Me yritämme ymmärtää elokuvaa, joten meidän on ymmärrettävä sen taustalla olevia avainkäsitteitä. Tähän liittyvät

asenteet kumpusivat italialaisten kirjoittajien ja intellektuellien toivoista ja unelmista, kun he kamppailivat kohti toisen maailmansodan loppua.⁸ He unelmoivat luovansa *kansan* kulttuurin, kunhan sota olisi ohitse. Elokuvat olivat tärkeä osa tätä Rossellinista (*Roma, città aperta*, 1945) Viscontin (*La terra trema*, 1948) kautta Bertolucciin (*Prima della rivoluzione*, 1964) ja pidemmälle. Suuri joukko kirjoittajia, joista monet kirjoittivat valkokankaalle, oli taistellut partisaanien riveissä – oman maansa robertjordaneita – ja he kirjoittivat voimallisesti näistä kokemuksista. Partisaanien liikehdintä alkoi Espanjan sisällissotien tasavaltalaisista, se siirtyi Ligurian, Toscanan ja Piemonten vuorille, ja sen olisi tarkoitus jatkaa tulevan sosiaalisen maailman taiteessa ja kirjallisuudessa.

Tämän liikehdinnän räjäytti palasiksi kaksi vastustajaa. Ensin poliittisesti, kun Yhdysvallat vaati vastineena Marshall- ja Hoffman-jälleenrakennusohjelmista kristillisdemokraattien asettamista valtaan, mikä synnytti vihamielisen ilmaston vallankumouksellisen kansallisen kulttuurin kehittämiseksi. Sitten kulttuurisesti, kun Kommunistisen puolueen byrokraattinen kuri asetti tiukat rajat taiteellisen ja kirjallisen tuotannon kehitykselle.⁹ Monessa mielessä nämä rajoitukset vaikuttivat elokuvaan vähemmän kuin muihin taiteisiin, mutta on sanomattakin selvää, ettei amerikkalaisille koskaan annettu kokonaan anteeksi, vaikka *jotkin* italialaiset elokuvat hyväksyttiinkin Yhdysvalloissa – silmiinpistävästi Leonen elokuvat, joissa esiintyi Clint Eastwood, sekä Fellinin elokuvat.¹⁰

Meille tästä kaikesta näkyy Taylor. Hänen itsepäinen ja (ilmasto huomioon ottaen) kieroutunutkin tapansa kulkea liivipuvussa ja lierihatussa määrittää amerikkalaisen aggressiivisesti. Hän on puritaanisesti omistautunut palkkasoturi: toinen yhdysvaltalaisuuden luonnehdinta. Jordanien mahdollisuus on kadonnut, ainakin Damianin mielestä, kylmän sodan Amerikan kehittyttyä. Tämä ei ole kuitenkaan pahinta. Salamurhatakseen kenraalin Taylor näyttölee Jordanin roolia naiivin Chunchon rinnalla. ”Jordanista” on tullut salamurhaajien ja juonittelijoiden valepuku salaisissa operaatioissa. Nykyajan maailmassa Taylor on Jordan.

Jos tästä halutaan jotain opetusta, kuinka kauas halutaan mennä? Englanninkielisessä maailmassa romanttisten vassarisankarien kolossi on lordi Byron. Sen kauemmas ei varmaan tarvitse mennä. Se on sikälikin sopivan kauas, että samalla meitä muistutetaan siitä, miten Robert Jordanit on kytketty erottamattomasti kolonialismiin, ja omalla vasemmistolaisella tavallaan kolonialisteihin. Etenkään akateemisessa maailmassa tätä ei ole aina tunnustettu, etenkin koska Jordanit ovat aina vieraantuneet jossain määrin kotimaastaan ja kuljettavat vapauden ja itsemääräämisoikeuden viestiä. Taco belleissä tämä tiivistyy siihen, että tuetaan kansan miehen asiaa hänen pyrkiessään irtautumaan tyrannian kahleista. Taco bellit ovat laboratorio, jossa voimme tarkastella, miten tämän tilanteen ristiriitaisuudet käyvät ilmi – ja kylläpä ne käyvätkin ilmi.

Siksi emme saisi koskaan unohtaa, että vähintäänkin

lordi Byronista lähtien jordanismi itse kehkeytyy kolonialismin uskonvarmuuksien keskellä. Yleensähan me aina miellämme kolonialismin nationalismiin tai järjestäytyneen uskonnollisen lähetyksen yhteyteen, joten yksinäinen vallankumouksellinen sankari näyttäisi olevan eri muotista lähtöisin. Hänen romanttinen ilmiönsä ja omalaatuinen sitoutumisensa Valistuksen vapauden projektiin saa hänet helposti näyttämään nationalismin vaihtoehdolta eikä sen tyylieltyltä lisukkeelta. Nykyään me olemme viisaampia. Kulttuuri-imperialismia ovat tutkineet ”entisten” kolonialisoitujen lisäksi naiset ja mustat, jotka ovat huomanneet vahvoja kulttuurisen kolonialisoinnin piirteitä omassa kohtelussaan Yhdysvalloissa.

Tämän kolonisaation jäljittäminen Hemingwaysta taco belleihin ei tunnukaan niin vieraalta kuin se olisi tuntunut vielä taco bellien kultaisella kaudella. Kansat eivät erotaudu näitesti kansallisuksiinsa, uskontoihinsa, taiteisiinsa ja traditioihinsa. Lyhyesti sanottuna, hallitsevan ja vieraan kulttuurin edustajat eivät voi enää rennosti aukoa toisten monimutkaisesti kietoutunutta ja kerrostunutta itseyttä, vaikka he kuinka uskoisivatkin oman kulttuurinsa ylemmyyteen jossain noista ulottuvuuksista.¹¹ Jälkeenpäin katsoen Byronit ja Jordanit näyttävät enemmänkin hyvää tarkoittavilta hölmöiltä kuin sankareilta. Ovatko he saaneet koskaan mitään muuta aikaa kuin moraalista innostusta kirjallisille ihmisille?

Taco bellien viehäytys on muun muassa siinä, että ne jo pohdiskelivat asioita tällä tavalla. Olemme nähneet tästä vilahduksen ongelmallisessa Taylorissa. Mutta Richard Brooks *Saalistajat* pohdiskeli myös: kenties vallankumous ei olekaan loppujen lopuksi sen arvoista? Ehrengard kysyy Dolworthilta, joka on taco bellien vallankumouksellisten paras hyvis: ”Mitä yhdysvaltalaiset ylipäätään tekevät Meksikon vallankumouksessa?” Vastausta pohtiessaan Dolworth ehdottaa, että kenties on vain yksi vallankumous: hyvikset vastaan pahikset. Ongelmana on erottaa hyvikset. Sitten hän pohtii, että vaikka siinä onnistuisikin, ei homma lopu siihen. Vallankumouksellisten jälkeen tulevat byrokraatit, ja kaikki pitää alkaa alusta: kunnan anarkistisia tuntemuksia taco bellien tapaan. Rosvo Juan pohtii samaan tyyliin maailman menoa. Hän toteaa, että vallankumoukselliseksi lähtevällä Pancho Villalla on munaa, mutta kaiken jälkeen hänestä tulee pelkkä nolla – kenraali. Jälkikäteen katsottuna jännite idealistisen vallankumouksellisen ja byrokraatian välillä on ominaista koko perinteelle. Hemingwayn alkuteoksessa Jordan epäonnistuu tehtävässään eikä selviä ehjänä ennen kaikkea siksi, että pitää käydä melkoinen paperisota ennen kuin viestin saa perille koko hyökkäystä johtaville byrokraateille.¹²

Kaikki tämä näyttää meille, miten taco bellit ilmaisevat epäuskoa anti-kolonialistisia unelmia kohtaan. Tämän epäuskon herättäminen ei vaatinut Idi Aminin kammottavaa äärimmäisyyttä. Syntyvien kolmannen maailman maiden tapahtumat kaikkialla näyttivät pahenteisilta *wannabe*-Jordaneille. No, eivät taco bellit koskaan yritä analysoida kansallisen vapautuksen ongelmia kovinkaan syvällisesti. Ne eivät pääse irti romant-

”Kenties on vain yksi vallankumous: hyvikset vastaan pahikset.”

tisestä vallankumouksellisesta nostalgiasta. Tämä on länkkärien hienoa perinnettä. Taco bellit esittivät vapautusliikkeiden ongelmallista kohtaloa ja näitä huolenaiheita yleisölle, joka ei kokenut niitä kolonialismin käsitteistöllä. Näin elokuva jälleen ottaa etäisyyttä saadakseen näkökulmaa asioihin. Taco bellit ovat loppujen lopuksi osa kansalaisliikehännän ja Vietnamin sodan aikakautta.

Dynamiittia

Yhdessä asiassa taco bellit pääsevät kuitenkin asian ytimeen. Jordanien haasteena on käyttää dynamiittia niin, että pahikset räjähtävät kappaleiksi eikä viattomille käy kuinkaan. Tätä käsitellään monipuolisesti Hemingwayn alkuteoksessa, eikä se juurikaan muutu. Itse Robert Jordan ei selviä puhtain kätösin. Ensinnäkin vanhasta miehestä, joka on hänen lojaalein ja luotettavin ystävänsä, tulee dynamiitin marttyyri. Ja voimme oikeastaan nähdä Jordaninkin dynamiitin käytön marttyyrina. Vaikka Sean Mallory ei onnekseen joutunut kohtaamaan panttivankeja siltoja suojaamassa, tekee Leone hänestä lopuksi marttyyriin – hänen peijaisensa ovat täyttä dynamiittia. Dolworthilla ja hurjalla joukolla on vaihteleva onni dynamiitin kanssa. Dolworth on Seanin tapaan taiteilija. Jos hän vain voisi päätellä, ketkä ovat hyväksiä ja ketkä pahiksia, saisi hän selville, onko hän räjäyttänyt tuusan nuuskaksi yhtään viattomia. Valamiehistö ei saa tästä kuitenkaan päätöstä aikaiseksi. Thornton ja tämän paskiaisjoukko on sillalla, kun Pike ja pojat räjäyttävät sen. Saamme lopulta tietää, että Thornton on hyväis ja hänen joukkonsa pahiksia, mutta ei Thorntonia oikein osaa viattomanakaan pitää. Joka tapauksessa hän selviää pamauksesta.

Ajatusta voisi jatkaa vaikkapa muistelemalla, miten Tucco ja Blondie räjäyttävät sillan lääkintämiehille annetun aselevon aikana, jolloin sillalla ei ole ketään. Jotta kuitenkin näkisimme, mitä dynamiitti merkitsee, on hyödyllisempää aloittaa elokuvasta, joka ei ole edes länkkäri, saati sitten taco bell. Paul Labiche kohtaa Frankheimerin elokuvassa *Juna* (The Train, 1964) äärimmäisen viattomien ongelman (kiinnostavaa kyllä, Burt Lancaster

on jälleen mukana kuvassa). Sanomamme kannalta on aivan olennaista, miten hän epäonnistuu ongelman ratkaisussa.

Lancaster teki *Junan* kymmenen vuotta *Vera Cruzin* jälkeen ja kaksi vuotta ennen *Saalistajia*. Elokuva liittyy taco belleihin eurooppalaiseen tapaan II maailmansodan partisaanikokemusten kautta. Labiche on Pariisin ja ympäröivän alueen asemapihan päällysmies. Hän myös johtaa rautatieläisten joukkiota, joka taistelee partisaanien puolella. He tuhoavat, hidastavat ja sabotoivat kaikin tavoin saksalaisten varuskuljetuksia. Joukko on huvennut kolmeen, ja saksalaiset ovat ottaneet tavaksi ampua panttivankeja aina, kun he epäilevät sabotaasia. Joukko on yhteydessä liittoutuneisiin ansioituneen viestinviejän avulla, joten he koordinoivat toimintansa liittoutuneiden pommitusten kanssa.

Samaan aikaan toisaalla Paul Scofield vetää hienon roolin saksalaisena everstinä. Hän on ollut vastuussa museosta, jossa säilytetään merkittävää modernin taiteen kokoelmaa: Picassoja, Renoireja, Matisseja, Gauguineja, Cezanneja ja niin edelleen. Liittoutuneet vapauttavat Pariisin parin päivän päästä, ja eversti keksii pakata taidearteet ja kuljettaa ne Kolmanteen valtakuntaan. Ne ovat kovin arvokkaita ja ”näppärämpiä kuin kulta”. Kaiken lisäksi eversti on alkanut pitää tauluista kovasti, omistushaluisesti. Taulut pakataan, ja pienten vaikeuksien jälkeen eversti onnistuu saamaan haltuunsa junan.

Museon kuraattori saa partisaaneihin yhteyden taitavan viestinviejän avulla ja anelee, että junakuljetusta viivytettäisiin. He järjestävät tapaamisen Labichen kanssa. Jos huoneessa on esteetikkoja, nyt kannattaa kiinnittää huomiota, sillä heti herää kysymys siitä, onko kaikkien Ranskanmaan taulujen pelastaminen tehtävään uhrattavien henkien arvoista. Labiche on aluksi vastentahtoinen, mutta liittoutuneet ovat sanansa sanoneet – homma pitää tehdä. Siitä tulee hankalaa. Ei oikein kannata räjäyttää maalauksia, joita yritetään pelastaa.

Partisaaneja alkaakin putoilla kuin kärpäsiä, kun junaa viivytetään mitä erilaisimmin keinoin. Leikkaus kohtaukseen, jossa Labiche on ainoa ryhmänsä elonjäänyt. On aika räjäyttää veturi. Hän asettaa muovirä-

jähteen ja odottaa laukaisimen äärellä. Veturi tulee näkyviin. Saksalaiset ovat lastanneet sen panttivangeilla. Labichen on peruutettava suunnitelmansa räjäyttää veturi muoviräjähteellä (ilmiselvä dynamiitin seuraaja vuoden 1944 vallankumoukselliselle). Ennenaikainen räjähdys tuhoaa hiukan raiteita, mutta se ei junaa pitkään viivytä. Labiche on tehnyt kaikkensa hoitaakseen homman räjäyttämättä kanssaveljiään ja -sariaan, ja palkkioksi panttivangit tietysti pian ammutaan konekiväärillä.

Valtaapitäville opetus on selkeä. Tunnontuskia tuntevan vallankumouksellisen voi voittaa varmistamalla, että sillalla tai junassa on aina panttivankea. Meidän aikamme läksy on opittu hyvin, ja koko elämäntapamme varmistaa sen, että viattomia panttivankea on joka paikassa. Joka sillalla ja jokaisella reittilennolla on viattomia. Täytyy ottaa aika kova linja kanssasyllisyyteen jos väittää, että WTC:n romahtaessa jokainen siellä ollut levitti kansainvälistä kapitalismia viruksen lailla. Tuollainen kova linja onkin uskonsodan eikä romanttisen vallankumouksen asia. Kun joka puolella on panttivankea, toiminnan vaihtoehdot rajoittuvat moraaliseen tuskasteluun ja terroriin – jälkimmäinen perustuu *de facto* viattomuuden kieltämiseen tai marttyyriuden

välttämättömyyteen. Kun taco bellit pohdiskelivat ja selkeyttivät näitä kysymyksiä, Yhdysvaltain mustat alkoivat todeta, että noissa oloissa ainoa toimiva strategia oli järjestää enemmän panttivankea kuin hallitseva valta pystyi käsittelemään. Uudet protestimuodot kuten *sit-in*, *be-in*, *love-in* ja *sing-in* tekivät strategisesta välttämättömyydestä moraalisen kannanoton. Nyt me tiedämme, että samaan aikaan poliittisesta toiminnasta tuli yksi viihdetuotannon ala, ja julkisuuden hallinnasta tuli dynamiittia.

Samaan aikaan dynamiitista itsestään tuli ongelma-jätettä, julkisen kauhun ja inhon kohde, jolle sitä käytetty teollisesti tai sotilaallisesti. Jordanien aika on ohi. McVeyn ja Unabomberin päivät ovat tulleet. Taylorhan saa käsiinsä dynamiittia milloin haluaa. Enää on jäljellä rosvo Juan, joka kysyy ”Entäs minä sitten?” Hei Juan, sä olet panttivanki ihan niin kuin kaikki me muutkin.

Suomentanut Ville Lähde

(*alun perin*: Life in a Horse Opera. For Whom the Taco Bell Tolls. <http://www.temple.edu/philosophy/Dyke/>)

Viitteet & kirjallisuus

- 1 Kirjoituksessa tarkastellaan elokuvia *Vera Cruz* (Robert Aldrich, 1954), *Saalistajat* (Richard Brooks, 1966), *Naurava Pabolainen* (Damiano Damiani, 1967), *Hurja joukko* (Sam Peckinpah, 1969) sekä *Maahan senkin hölmö* (Sergio Leone, 1971/1972). Vähäisemmät taco bellit vain kronologisena luettelona: *Behold a Pale Horse* (1963), *Outlaw of the Red River* (1966), *A Professional Gun* (1970), *El Condor* (1970), *Bastard – kuolemaan tuomittu kaupunki* (A Town Called Hell, 1971), *Täppöruulella* (Badman's River, 1973), *Guns of Revolution* (1991), *Guns of Honor* (1994), *Sokeaa Oikeutta* (Blind Justice, 1994). – (Taco Bell on Yhdysvalloissa 1962 perustettu, kellologostaan tunnettu meksikolaistyylisen pikaruuan ravintolaketju. – Suom.huom.)
- 2 Keskiluokka pitää paljon enemmän Äiti Teresasta, ovat hänen pyrintönsä sitten kuinka sisyfolaista tahansa. Vasemmistolla ei kuitenkaan ole mahdollisuutta vaatia tätä hahmoa omakseen, vaikka Hemingwayn ambulanssikuskit tulevat nolon lähelle.
- 3 Kirjoituksen näkökulman vuoksi emme käsittele suoraan Warnerin patriootteja: Bogarteja, Henreideja, Lukaseja, Raine-seja tai edes satunnaista Lorresia. Meidän täytyy kuitenkin muistuttaa itseämme heistä alaviitteessä, sillä Warner Brothersilla tutkittiin sankarillisen kansan-

- 4 miehen hahmoa paljon tiiviimmin kuin muilla studioilla. Jos muistatte, oli Rick Blaine taistellut Espanjan sisällissodassa – tasavaltalaisten puolella – ennen saapumistaan *Casablancaan*. Paramountin näennäinen päätös ryhtyä leikkiin elokuvalla *Kenelle kellot soivat* on enemmänkin sattuman luoma harha. Heillä sattui olemaan Gary ja Ingrid, vuosi oli 1942, ja... Niille, jotka eivät vain kestä enää päiväkään ilman vilahdusta Villasta, on Eugenio Martinin 1972 ohjaama *Pancho Villa*, kaikkien aikojen kalkkuna, jossa kukkoilevat Terry Savalas ja Chuck Connors.
- 5 Yksi joukon avainjäseniä on Ernest Borgnine. Jos hän ei olisi koskaan ollut Fatso (*Täältä ikuisuuteen*) tai Marty (*Poikamiesilta*), olisi hänen koko uransa voinut tiivistyä taco bellien kaverirooleihin.
- 6 Nokkelat elokuvissa kävijät saavat heti mieleensä Sterling Haydenin ja Peter Sellersin *Tohtori Outolemmessa*.
- 7 *Hurja joukko* sijoittuu juuri I maailmansodan kynnykselle, mutta koska se on tehty II maailmansodan jälkeen, saksalaisissa on kuvattua aikaa hiukan enemmän särmää – tämä pätee tietysti kaikkiin taco bellien saksalaisiin. – Suom.huom.
- 8 Varmaan tiedättekin, että Italia voitti yhden matsin ja hävisi kaksi toisessa maailmansodassa. He hävisivät liittoutuneille, hävisivät saksalaisille, ja uusintamatsissa he voittivat saksalaiset (liittoutuneiden tuella). Gabriele Salvatoresin

- ohjaama *Mediterraneo* (1991) viittaa näihin unelmiin. On hyvin tärkeää, että näitä kulttuurisen uudistumisen unelmia peilataan vasten mustien amerikkalaisten sotilaiden (naiiveja, kuten näemme) odotuksia, että kiitoksena merkittävästä osuudestaan toisessa maailmansodassa he olisivat tervetullempia kotiin kuin edellinen sukupolvi. Toiset uskovat, että näitä odotuksia seurannut pettymys oli merkittävä kansalaisyhteiskunnan liiketoiminta.
- 9 Ks. esim. Marco Fortin ja Sergio Pautason johdantooseseen kokoelmaan *Il Politecnico* (Rizzoli, Milano 1975) sekä Vittorinin ja Togliattin vuoropuhelu kokoelmassa.
- 10 Fellinin suurin kunnianosoitus kansallisen kulttuurin ohjelmalle on hänen mestariteoksensa *La Strada* (1954). Hänen antifasisminsa välittyi parhaiten elokuvasta *Amarcord* (1973).
- 11 Ks. Dyke & Dyke, Identity. *The Dynamical Dimensions of Diversity*. Teoksessa *Community and Diversity*. Toim. Philip Alperson. Blackwells, Oxford & New York 2002.
- 12 Hiukan myöhemmin Terry Gilliamilla on Tuttle, elokuvan *Brazil* (1985) sankarillinen maanalainen ilmastointiasiantuntija, joka katoaa paperimyräkkään. Kaiken kaikkiaan *Brazil* on äärimmäisin ilmaus siitä pelosta, että byrokraatia nielee meidät kaikki.

JARI KEINÄNEN

Konkretismi ja filosofian mahdollisuus

Kesken parhaan filosofoinnin joku ilmaisee turhautumisensa filosofian ”abstraktiuteen”, ”teoreettisuuteen” ja ”hämäryyteen”. Turhautumista säästää tunnepitoinen vaatimus puhua asioista ”selkeästi”, ”konkreettisesti”, ”yksinkertaisesti”. Itse herään tällaiseen todellisuuteen usein opettaessani filosofian alkeita 16-vuotiaille lukiolaisille. Vastaan vaatimukseen yleensä pyytämällä konkretisoimaan sen sisältöä. Koska en ole saanut pyyntööni selkeää ja yksinkertaista vastausta, yritän nyt aavistella itse, mitä vaatimus tarkoittaa ja millaisia semanttis-ontologisia taustaoletuksia siihen kätkeytyy. Vaatijaa voi nimittää konkretistiksi ja hänen edustamaansa semanttis-ontologista näkemystä – mikä se sitten lieneekään – konkretismiksi.

Aistein havaittavina mustekoukeroina tai äännesarjoina, joiden välissä on avaruutta ja aikaa, kaikki kielen lauseet ovat samalla tasolla. *Puhtaan järjen kritiikki* ja urheilu-sivut eivät eroa toisistaan tässä. Konkretisti vaatimuksineen tuskin tarkoittaa tätä kielen tasoa – hänhän nimenomaan tahtoo erottaa käsitteen avulla yhden, omasta mielestään paremman kielen toisesta kielestä. Jäljelle jää vaihtoehto, että sanalla yritetään viitata kielen sisältöpuoleen: merkitykseen tai referenssiin. Lauseen viittauskohteen on oltava tietynlainen. Kunhan viittauskohde on konkreettinen, konkreettisuus kyllä säteilee lauseeseenkin tavalla, joka antaa oikeuden puhua myös ”konkreettisista lauseista” jossain muussa kuin mustekoukeromielessä.

Viittauskohteen vaatiminen ei vielä ole kohtalokasta, sillä voidaan ajatella, että filosofisilla lauseilla on viittauskohde, nimittäin teoreettinen viittauskohde platonilaisessa ideamaailmassa. Siksi konkretistin on täydennettävä vaatimustaan lisäehdolla, joka on selkeäsanainen käsiterealismiin hylkäys: lauseiden viittauskohteina eivät missään tilanteessa voi olla teoreettiset postulaatit. Ääri-konkretistille kelpaisivat viittauskohteina vain ne, jotka voi ottaa käteen, vaikkapa kirjat.

Monet ovat ehkä jo ehtineet epäillä sitä, mikä nyt näyttää selvältä. Konkretisti on nominalisti ja empiristi, joka ei vain ole tullut kaapista ulos. Konkretistille tätä vain ei voi ääneen sanoa: hän syyttäisi filosofia valehtelusta. Pahin kanto kaskessa konkretismin syvimmän olemuksen ymmärtämiseksi lienee argumentointiyhteyden löytäminen.

Kielen merkityshehdot

Koska filosofi ei voi toivoa pääsyä todelliseen dialogiin konkretistin kanssa, tehtäväksi jää konkreettisen kielen käsitteen mahdollisen sisällön monologinen selvittä-

minen. Verrataan kahta lausetta. a) ”Maailma on tosi-seikkojen, ei olioiden kokonaisuus” ja b) ”Tappara–Ilves päättyi 2–2”. Konkretistille a) on vuorenvarmasti abstrakti, b) luultavasti konkreettinen. Mikä tekee b):n merkityksestä konkreettisen? Kaiketi sama asia, joka tekee edellisen lauseen merkityksestä abstraktin. Tämä voidaan parhaiten nähdä tutkimalla b):n ymmärtämisen ehtoja.

Oletetaan, että voisimme pitää b):n kuulijan tai lukijan välitöntä reaktiota ”Vai niin”, ”Ei ole totta!” tai ”Jumalauta!” merkinä siitä, että henkilö ymmärtää lauseen. Hänen on tiedettävä jääkiekkomaailma tai lätkäkulttuuri lauseen yleisenä viitekehyksenä: merkityshaku asettuu näin alusta pitäen raiteilleen ja rajoittaa mahdollisten osumien määrää. On tiedettävä, että ilmaisu ”2–2” ei tarkoita yhtälöä ”2 miinus 2”, vaan viittaa siihen, että molemmat joukkueet tekivät ottelussa kaksi maalia. Nämä ja muut seikat osoittavat, että b):n merkityksen ymmärtäminen edellyttää runsaasti kielen toimintaan liittyvää tietämystä, joka ei ole peräisin välittömästä kielenkäyttötilanteesta, vaan edeltää sitä. Mikään itse lauseessa ei pakota kielenkäyttäjää ymmärtämään lausetta konkreettisenä – sen tekevät kielenkäyttäjän sisäistämät kielenkäyttösäännöt. Ääneen lausuttuina ne kuuluisivat ehkä: ”Tulkitse ilmaisut ’Tappara’ ja ’Ilves’ tamperelaisten jääkiekkjoukkueiden nimiksi”; ”Tulkitse luvut ’2’ ja ’2’ maalien lukumääräksi”; ”Tulkitse lauseen ensimmäinen luku Tapparän maalien lukumääräksi ja toinen luku Ilvesin maalien lukumääräksi”...

Kielipeli ja elämänmuoto

Miten ihminen oppii lauseiden konkreettisen kohtelun säännöt – miten ihmisestä tulee konkretisti? Lyhyt vastaus: elämällä *tietylnaista* elämää. Pitempi myöhäis-wittgensteinilainen: osallistumalla *tietynlaisiin* elämänmuotoihin ja pelaamalla *tietynlaisia* kielipelejä.

Formaalista opetustapahtumaa, jossa kokenut kielen-

käyttäjää kädestä pitäen opettaisi aloittelijalle lauseiden käyttösäännöt, ei ole. Ne omaksutaan osallistumalla elämänmuotoihin, joissa kuulee ja näkee lauseita jatkuvasti käytettävän. Aloittelija on oppinut säännöt, kun hän reagoi konkarin lauseeseen ("Tappara–Ilves päättyi 2–2") yhteensopivalla vastinparilauseella ("Se oli tiukkaa väantöä"). Jos keskustelu tästä jatkuu, aloittelija tietää itsekin osaavansa pelin.

Elämänmuodot ja niihin kuuluvat kielipelit eivät luo vain lauseiden käyttösääntöjä, vaan rajaavat myös mahdollisten lauseiden joukon. Kun tietystä elämänmuodossa ja sen kielipeleissä kuullaan ja esitetään toistuvasti tietynlaisia lauseita, opitaan se, että juuri nämä ovat mahdollisia lauseita ja juuri näin niitä käytetään. Kun konkretisti tämän jälkeen kohtaa lauseen, hän hakee sen vastinparia mahdollisten lauseiden joukon *sisältä*. Jos haku tuottaa osuman, mitään ei tapahdu, mutta jos haku ei tuota osumaa, kokemus on traumaattinen: puuttuu sekä lause että sen käyttösäännöt. Edessä on vain sarja mustekoukeroita tai äännesarjoja, jotka näyttävät tutuilta ja kieliopiltaan moitteettomasti toisiinsa liitetyiltä sanoilta jääden kuitenkin käsittämättömiksi. Kohdatun lauseen nimittäminen "abstraktiksi", "teoreettiseksi", "moniselitteiseksi" tai "hämäräksi" on konkretistin tapa käsitellä traumaa. Filosofisissa lauseissa traumariski kasvaa.

Luonnollinen järki

Konkretisteja tavataan myös filosofien parista. Eikä vain nominalistien ja empiristien leiristä. Kirjoituksessaan *Geometrisestä mielestä* Blaise Pascal väittää, että on olemassa sanoja, joiden merkitys on niin ilmeinen, ettei niitä tarvitse eikä voi määritellä toisilla sanoilla. Mitkään määrittelevät sanat eivät voisi enää tuoda lisävaloa näiden alkeissanojen merkitykseen. Jokainen yritys määritellä niitä johtaisi toivottomiin sekaannuksiin. Mikään määrittelevä sana ei voi olla ilmeisempi kuin ilmeinen sana. Pascalille "aika", "ihminen" ja "oleminen" ovat esimerkkejä tällaisista sanoista.

Miten Pascal voi pitää ilmeisinä sanoja, joiden määrittely-yrityksistä koostuu filosofian historia? Helposti. Pascal ei kiistä, etteivätkö asiat, joihin sanat viittaavat, olisi ongelmallisia. Pascal tarkoittaa, ettemme voi esittää vaikkapa kysymystä "Mikä on ihminen?", ellei meillä ole jo vihiä siitä, mihin sana "ihminen" viittaa. Emme muuten ymmärrä, mitä olemme kysyneet.

Mikä *tekee* sanasta ilmeisen – vai ovatko jotkut sanat ilmeisiä *an sich*? Tässä kohtaa Pascal vetää esiin 'luonnollisen järjen' (*la lumière naturelle*) käsitteen, jolla on tärkeä rooli myös Pascalin aikalaisen Descartesin tietoteoriassa. Se saattaa olla myös arjen konkretistilla mielessään, kun hän vaatii filosofian lauseilta konkreettisuutta. Filosofian



lauseiden pitäisi olla ”luonnollisella järjellä” ymmärrettävissä. Geometrisessa mielessä Pascal viittaa tähän kykyyn toistuvasti:

”[...] on määriteltäväksi sopimattomia sanoja, ja jos *luonto ei olisi hyvittänyt tuota vajavuutta yhtäläisellä mielikuvalla jonka se on antanut kaikille ihmisille*, meidän kaikki ilmaissumme olisivat epäselviä, kun sitä vastoin noita sanoja käytetään niin luottavaisesti ja varmasti [...] koska luonto itse on antanut meille niitä koskevan *sanattoman käsityskyvyn* joka on pätevämpi kuin se jonka selityksemme välityksellä keinoitekoisesti saamme.

[...] järkevä tiede varoo määrittelemästä sellaisia alkeissanoja kuin avaruus, aika, liike, yhtäläisyys, suuremmuus, vähennys, kaikki ja muita jotka ihmiset *itsestään ymmärtävät*. [...] Sanalla sanoen kaikki nuo termit ovat siis täysin ymmärrettäviä joko *luonnollisen järjen* tai geometrian niille antaman määritelmän avulla.”¹

Pascal on oikeassa: on sanoja, joiden merkitys on ilmeinen tai konkreettinen. Olen kuitenkin eri mieltä tavasta, jolla sanojen merkitys on ilmeinen. Ensinnäkin: luettelon tarjoaminen ilmeisistä sanoista Pascalin tapaan on harhaanjohtavaa, sillä ilmeisiä sanoja on ääretön määrä. Ei voida kertakaikkisesti ilmoittaa, mitkä ovat ilmeisiä sanoja ja mitkä eivät. Toisaalta kielenkäytön tositalanteissa ilmeisten sanojen määrä ei ole ääretön, vaan joidenkin sellaisten sanojen rajaama, joiden merkitys ei ole ilmeinen.

Eräs reaalin kielenkäyttötilanne voisi olla kysymys ”Mikä on ihminen?” Kun esitämme tällaisen kysymyksen, meitä askarruttaa ’ihmisen’ käsite. Sanat ”mikä” ja ”on” eivät meitä askarruta *tässä* reaalisessa kielenkäyttötilanteessa, jossa niiden merkitys on ilmeinen tai konkreettinen. Ilmeisyys ei kuitenkaan perustu Pascalin väittämällä tavalla sanojen suoraan *oivaltamiseen*, itsestään *ymmärtämiseen* tai sanattomaan *käsittämiseen*, vaan se perustuu puhtaaseen kysymättömyyteen. Katseemme ei vain *tässä* kielenkäyttötilanteessa kohdistu näihin sanoihin – ne jäävät katveeseen.

Kysymys ei ole tyhmyydestä, siis asiaintilasta, jonka voi kuulemma poistaa lukemalla kirjoja. Katveeseen jääviä sanoja *on oltava*, jos mielimme ymmärtää jotain siitä, mikä ei jää katveeseen. Tietyissä kielenkäyttötilanteissa katveeseen jäävät sanat voivat toisessa kielenkäyttötilanteessa olla sanoja, joiden merkitystä kysytään – katveeseen jää sillä kertaa muita sanoja.

Väitän siis, että on olemassa vain kontekstuaalisia ilmeisiä sanoja, kontekstuaalisia alkeissanoja, kontekstuaalisia konkreettisia sanoja. Juuri tästä syystä näitä sanoja on mahdotonta kertakaikkisesti luetella. Nähdäkseni tämä sopii yhteen sen kanssa, mitä Wittgenstein kirjoitti *Filosofisissa tutkimuksissa* kielipeleistä ja sanojen merkityksestä. Ilmeisten sanojen ilmeisyys ei perustu suoraan oivaltamiseen tai esimerkiksi ostensiiviseen määrittelyyn, vaan se on kielipelikohtaista. Esimerkiksi pelissä, jossa pohditaan ihmisen käsitteen merkitystä, on *monia* termejä, joita on pidettävä itsestään selvänä. Uuden pelin

myötä nämä vaihtuvat.

Wittgensteinin *Varmuudesta*-tekstin sanoin kaikista tietotilanteista löytyy lauseita, joilla on ”omalaatuinen looginen rooli kokemuslauseidemme järjestelmässä”². Kemisti, joka laboratoriossa tekee kokeita nesteillä, pitää lausetta ”Koeputkeni ovat olemassa” ongelmatomana. Tämä on viisautta: ehto sille, että kemisti saa väitöskirjansa tehtyä. Ei ole kuitenkaan niin, että ”välittömästi oivallamme tietyt lauseet tosiksi”. Kaiken ytimessä ei ole jonkinlainen *näkeminen*, vaan päätepiirteenä on *toimintamme*, joka on kielipelimme perustana”³. Lauseita, joita ei tutkita, ei voi kertakaikkisesti luetella, sillä uuden tietotilanteen myötä vaihtuvat tutkimattomat lauseet tutkimuksen kohteeksi. Tähän suuntaan Wittgenstein vihjailee:

”Voisimme kuvitella, että tietyt lauseet, joilla on kokemuslauseiden muoto, olisivat jähmettyneitä ja toimisivat jähmettymättömien, nestemäisten kokemuslauseiden kanavana, ja että tämä suhde muuttuisi ajan mittaan niin, että nestemäiset lauseet jähmettyisivät ja kiinteät lauseet tulisivat nestemäisiksi.”⁴

Kontekstiperustaista ilmeisyyttä voidaan siis mainiosti kutsua luonnolliseksi järjeksi. Pascalin käsite ei viittaa merkilliseen yliverlaiseen kognitiiviseen kykyyn, joka joillakuilla harvoilla on. Vielä vähemmän se viittaa kaikkien ihmisten tai suuren enemmistön yhteisymmärrykseen, jonka olemassaolosta ei ole empiiristä näyttöä. Jäljelle jää vaihtoehto: ymmärrämme ”luonnollisen järjen” kontekstiperustaisen ilmeisyyden lähtökohdaksi, joka mahdollistaa ei-luonnolliset tarkastelumme. Tämän metodisen periaatteen mukaan sanoja voi määrittellä määrittelemättä, totuuksia epäillä epäilemättä ja maailmaa tutkia tutkimatta.

Periaate tarjoaa nähdäkseni myös hedelmällisen suhdautumistavan arkikonkretistin vaatimukseen puhua asioista konkreettisesti. Viime kädessä on valittava konteksti tai peli. Jokin on yhdessä pelissä konkreettista, toisessa teoreettista. Jos tämä hyväksytään, käy ehkä mahdolliseksi ymmärtää Wittgensteinin sanat: ”Ongelmamme eivät ole abstraktisia, vaan ehkä kaikkein konkreettisimmat olemassa olevat ongelmat.”⁵

Viitteet

- 1 Pascal 2002, 25–26 & 29; kurs. JK.
- 2 Wittgenstein 1975, § 136.
- 3 Wittgenstein 1975, § 204.
- 4 Wittgenstein 1975, § 96.
- 5 Wittgenstein 1984, 5.5563.

Kirjallisuus

- Pascal, Blaise, *Geometrisesta mielestä ja muita pohdiskeluja* (De l'esprit géométrique, 1657/8). Suom. Martti Anhava. WSOY, Helsinki 2002.
- Wittgenstein, Ludwig, *Filosofisia tutkimuksia* (Philosophische Untersuchungen, 1953). Suom. Heikki Nyman. WSOY, Juva 1981.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* (1921). Suom. Heikki Nyman. WSOY, Juva 1984.
- Wittgenstein, Ludwig, *Varmuudesta* (Über Gewissheit, 1969). Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo 1975.

Kevään 2009 filosofian reaalikokeesta

Taso vastasi aiempaa, mutta kirjoittajamäärä (900) on laskussa. Kritiikkiä kuului käytännöllisen filosofian painottumisesta. Syynä on lukion kurssien painotus: pakollinen johdantokurssi (F1) ja valinnaisina etiikka (F2), yhteiskuntafilosofia (F4) sekä tietoteoria/metafysiikka (F3). Kaksi ensimmäistä ovat perustehtäviä, joissa hyviin pisteisiin vaaditaan johdantokurssia enemmän. Muut kysymykset sijoittuvat aiheensa mukaisesti kursseihin ja yhdeksän pisteen jokerit yhdistelevät tietomäärää.

1. *Hyve ja hyveellinen luonne kuuluvat etiikan peruskäsitteisiin. Mitä hyveitä hyvältä ihmiseltä edellytetään? Pohdi onko hyveellinen ihminen myös onnellinen.*

On syytä määritellä hyveen käsite, mainita esimerkiksi kardinaalihyveet ja esittää jokin järkevä käsitys hyveen ja onnellisuuden suhteesta.

2. *Mitä filosofiassa tarkoitetaan väitteellä "tieto on valtaa"? Miten esimerkiksi alla oleva kuva ilmentää tätä väitettä?*

Laivahissin kuvalla viestitti, että tieto on kykyä. Useat käsittelivät vain poliittista valtaa, millä ei saavutettu korkeita pisteitä. Tuli ymmärtää tieteellisen tiedon soveltaminen ihmisen ympäristöön.

3. *Ihmisillä on selkeitä käsityksiä oikeasta ja väärästä toiminnasta. Nämä käsitykset eivät yleensä perustu mihinkään filosofisen etiikan teoriaan. Mikä on tällaisen arkietiikan pätevyys?*

Arkietiikka on usein epäselvää ja ristiriitaista. Etiikan teoriat eivät toimi ilman arjen normatiivisia intuitioita. Ne nivoutuvatkin käytännössä yhteen. Moni näki uskonnollisen etiikan arkietiikkana – ehkä ajatellen, että se omaksutaan ilman pohdintaa, joka taas olisi filosofisen etiikan tunnusmerkki.

4. *Lue alla oleva kolumni ja vastaa kysymyksiin.*

a) *Pohdi voiko kolumnin kalanostajaa pitää egoistina.*

b) *Mikä ero on psykologisella ja normatiivisella egoistisella teorialla?*

c) *Kritisoï egoismia eettisenä teoriana.*

Kolumnissa oli kaksi asiakasta kalatiskillä. A oli jo ostanut fileoidun kalan. B pyysi saada ruodot. A tokaisi, et saa, ja niitä ei myöskään saa kahdesti myydä. Useimmat vastaajat huomasivat, ettei A ole puhdas egoisti, koska hän ei aja omaa etuaan vaan haluaa vahingoittaa toisen etua. Toisaalta hän ajattelee vain itseään, mitä voi pitää egoistisena. Ilahduttavan useat toivat kehiin omistusoikeuden käsitteen: A omisti myös ruodot ja saattoi päättää niistä.

5. *Thomas S. Kuhn on loogisen positivismin jälkeisen tieteenfilosofian suuria nimiä. Hänen pääteoksensa Tieteellisten vallankumousten rakenne (1962) aloitti uuden ai-*

kakauden tieteenfilosofiassa.

a) *Mitä Kuhn tarkoittaa tieteellisellä paradigmalla?*

b) *Miten paradigmman käsite auttaa selittämään tieteen kehitystä?*

c) *Miten Kuhnin tietenteoria subtautuu tiedon kasvun ajatukseen?*

Kokelaat pärjäivät hyvin. Kuhnia on tosin kysytty usein, eikä tieteenfilosofiasta juuri muuta tiedetäkään.

6. *Millä tavalla välttämättömyyden ongelmaa on käsitelty filosofiassa?*

Avoimessa ja vaikeassa tehtävässä tuli tunnistaa ongelma ja kertoa esimerkkejä. Lisäpisteisiin oli partioitava loogisen ja materiaalisen välttämättömyyden käsitteiden parissa ja tuotava vaikkapa Kant mukaan.

7. *Mitkä ovat yksilön velvollisuudet yhteiskuntaa kohtaan? Mitkä ovat yhteiskunnan velvollisuudet yksilöä kohtaan? Voit käyttää alla olevaa sitaattia lähtökohdana.*

"Ei ole olemassa, eikä pidä olla olemassa sovittamatonta ristiriitaa yksilön ja kollektiivin välillä, yksilön pyrkimysten ja kollektiivin pyrkimysten välillä." (*Stalin, haastattelijana H. G. Wells, 1934. Penguin Books.*)

Yleisimmin vastattiin, että meillä on velvollisuuksia yhteiskuntaa kohtaan (lait, verot, maanpuolustus), mutta myös vapausoikeuksia. Yhteiskunnalla on velvoite huolehtia ainakin turvallisuudesta ja laillisuudesta sekä hyvinvoinnista. Kiltteys ja epäfilosofisuus leimasivat pääosaa vastauksista. Harva tarttui latautuneeseen sitaattiin.

8. *Miten parhaassa mahdollisessa valtiossa pitäisi valita valtion johtajat?*

Vastauksia vaivasi yhteiskuntaoppineisuus: kokelaat esittelivät demokratiaa. Platon tietysti oli mukana, kun tuotiin esille filosofista ajattelua.

9.* *Pitääkö luontoa suojella ennen kaikkea ihmisen onnen ja menestyksen vuoksi? Pohdi kysymystä arvofilosofian ja eri tieteenalojen kannalta.*

Vastaaja voisi pohtia arvojen ihmiskeskeisyyttä sekä yhteyttä eri tieteenaloihin (biologiaan, ekologiaan, teologiaan, teknotieteisiin). Ytimessä on tavallista filosofian käsitteistöä (kuten väline- ja itseisarvo).

10.* *Alla olevassa sitaatissa korostetaan ihmisten keskinäistä riippuvuutta. Pohdi pitäisikö menestyksekkäiden yhteiskunnallisten ja taloudellisten toimijoiden unohtaa oma kansallinen kulttuurinsa arvoineen ja tavoitella globaalia yhtenäiskulttuuria?*

Pohdittiin arvojen sidonnaisuutta kulttuuriin ja aikaan. Useat ihmettelivät, mitä "menestyneet toimijat" ovat.

Kevään parhaana palkittiin Lassi Vainio Länsi-Porin lukiosta. Hän sai vastauksillaan täydet pisteet tähti-tehtävät mukaan lukien.

Filosofia, kysymys 8.

Kysymys siitä, mikä on paras mahdollinen valtiomuoto, on askarruttanut filosofeja antiikin ajoista lähtien. Antiikin filosofi Platon esitti teoksessaan *Valtio*, että koska vain viisailla, filosofiaa harjoittavilla ihmisillä voi olla tietoa tosiolevasta, tulee heidän hallita. Platon perusteli siis valtioteoriaansa metafysisellä käsityksellään siitä, että maailma jakautuu aistein havaittavaan maailmaan, jonka ilmiöt ja oliot ovat vain harhaista heijastumaa täydellisestä ja aidosta olemassa olevasta ideamaailmasta.

Platonin teoria sisältää paljon ongelmia. Ensimmäinen on yleensäkin kysymys siitä, mikä on tämä tosiolevainen, jonka tuntemuksella viisaat oikeuttavat valtansa. Platonin mukaan viisaat kykenevät hallitsemaan yleisen edun mukaisesti. Yleistä etua on kuitenkin hyvin vaikea objektiivisesti osoittaa. Mm. ranskalainen markiisi de Condorcet osoitti äänestysmenettelyjen paradokseja tutkiessaan 1700-luvulla, ettei yksilöiden preferensseistä voi aina johtaa yksikäsitteistä yleistä etua. Platon ei kuitenkaan tarkoittane yleisellä edulla yksilöiden näkemyksistä johdettua parasta toimintatapaa, vaan jotain syvällisempää tietoa siitä, mikä on yhteisölle parasta. 1900-luvun filosofi Karl Popper onkin kritisoinut kirjassaan *Avoim yhteiskunta ja sen viholliset* Platonin teorian kaltaisia valtio-utopioita. Ne avaavat hänen mukaansa portit totalitarismille mahdollistaessaan jonkin kansanryhmän nousun diktatoriseksi hallitsijoiksi vetoamalla yleiseen etuun, jossa muka vain heillä on tietoa.

Platonin oppilas Aristoteles ei yhtynyt oppi-isänsä käsityksiin metafysisessä ratkaisussa eikä valtioteoriassa. Hänen mukaansa paras tapa tehdä päätökset on *politeia*, eli kansalaisvalta, jossa vapaat, täysi-ikäiset miehet tekevät enemmistöpäätöksiä koko yhteiskunnan edun mukaisia ratkaisuja. Aristoteleen mielestä *demokratia*, eli kansanvalta on *politeiaa* huonompi valtiomuoto, koska siinä enemmistö hallitsee omaksi edukseen eikä kokonaisuuden eduksi.

1700-luvulta valistuksen ajalta lähtien ryhdyttiin demokratiaa kuitenkin pitämään parhaana valtiomuotona länsimaaisessa ajattelussa. Vaikutuksena tähän oli niin valistusfilosofeilla, kuten ranskalaisella Rousseau, kuin myös 1600-luvun lopulta alkaen kehittyneellä vapausaatteella, liberalismilla, jonka oppi-isä oli englantilainen John Locke ja jota kehitti edelleen 1800-luvulla John Stuart Mill. Liberalismi korostaa yksilönvapauksia, joista yksi tärkeimmistä on vapaus ja oikeus osallistua poliittiseen päätöksentekoon. Kesti kuitenkin 1900-luvulle saakka, ennen kuin demokratia löi itsensä läpi länsimaissa niiden todelliseksi päätöksentekotavaksi muuttuen. Monissa maailman valtioissa tyrannia ja harvainvalta ovat vielä tänäkin päivänä arkipäivää.

Koska yleisen, objektiivisen edun osoittaminen vaikuttaa lähes mahdottomalta, näyttäisi demokratia parhaalta tavalta tehdä sitovia päätöksiä ja valita valtion johtajat. On kuitenkin kiistelty siitä, pitäisikö demokratian olla edustuksellista vai suoraa. Antiikin poliiksissa, eli kau-

punkivaltioissa, demokratia oli suoraa ja välitöntä vapaiden miesten äänestäessä kansankokouksissa. Toisaalta antiikin demokratia oli varsin rajoittunutta, sillä vain vapaille miehille, ei esim. naisilla ja orjilla, oli sananvaltaa. Rousseau mukaan valtion tulisi olla niin pieni, että kaikki tuntisivat toisensa ja voisivat kokoontua kansankokouksiin, joissa tehtäisiin demokraattisia, yleistahdon (Rousseauin käsitys yleisestä, koko yhteisön edusta, ei siis yksilöiden preferensseistä summattuna enemmistön tahdosta) mukaisia päätöksiä äänestäen.

Nykyajan valtioissa kansankokouksia on kuitenkin mahdotonta järjestää valtioiden väestön suuren määrän vuoksi. Edustuksellinen demokratia onkin vakiintunut päätöksentekotavaksi länsimaissa. Se antaa kansalle vapauden valita keskuudestaan päättäjät tietyin väliajoin hallitsemaan itseään. Edustuksellista demokratiaa on kritisoitu mm. siksi, että se näyttäisi johtavan osittain vallan keskittymiseen harvoille, kuten hallituspuolueiden johtajille. 1900-luvun alkupuolella vaikuttanut politiikan tutkija Robert Michels kutsui tätä oligarkian rautaiseksi laiksi, jonka mukaan valta pyrkii keskittymään kaikissa organisaatioissa. Lisäksi edustuksellisen demokratian ongelmiksi on nähty mm. se, että jos ihmiset ovat passiivisia eivätkä äänestä vaaleissa aktiivisesti, ei demokratia toteudu käytännössä. Toisaalta passiivisuus voi olla merkki myös kohtalaisesta tyytyväisyydestä vallitsevaan järjestelmään.

Markiisi de Condorcet pohti demokratiassa myös sitä, että jos voimme olettaa ihmisten tekevän itse keskimääräistä parempia ratkaisuja kuin arpomalla, johtaa suurempi päätöksentekijöiden määrä suurempaan todennäköisyyteen päätöksen oikeellisuudesta. Tätä kutsutaan Condorcet-teoreemaksi. Jos oikean päätöksen tekemisen todennäköisyys on suurempi kuin $\frac{1}{2}$, ja se kerrotaan suurella päätöksentekijämäärällä, lähestyy todennäköisyys päätöksen oikeellisuudesta suurinta mahdollista, eli yhtä. Toisaalta jos uskotaan ihmisten tekevän keskimäärin huonoja valintoja, johtaa äänestäjäjoukon määrän kasvu päinvastaisiin tuloksiin.

Koska emme voi kuitenkaan olettaa olevan yleistä etua ainakaan siinä muodossa, että joku voisi sen ennalta tietää, näyttäisi edustuksellinen demokratia parhaalta vaihtoehdolta valtion päätöksenteon järjestämiseksi. Valtion johtajat tulee siis valita tietyin määräajoin toistettavilla vaaleilla. Tärkeää on myös John Locken ja valistusfilosofi Montesquieun ajatusten vallonjaosta toteuttaminen, jotta valta ei pääse keskittymään yhdelle taholle. Tämä ehkäisee sen väärinkäytön todennäköisyyttä. Lisäksi ajatus siitä, että kaikki ovat niin äänivallaltaan kuin kelpoisuudeltaan johtajiksi yhdenvertaisia, liittyy oleellisesti ihmisarvoon. Winston Churchill totesi aikoinaan osuvasti, että kaikki valtiomuodot ovat huonoja, mutta demokratia on paras huonoista vaihtoehdoista. Demokratia, jossa kansalaiset osallistuvat vaaleihin ainakin kohtuullisella aktiivisuudella, on tähän mennessä osoittautunut parhaaksi valtiomuodoksi.

Lassi Vainio

TUUKKA PERHONIEMI

Kysymys elämästä 2000-luvulla

Elämä ei ole vain ”elämistämme täällä” vaan myös määrittelyn ja toiminnan kohde. Elämää etsitään, muokataan ja luodaan aivan eri tavoilla kuin menneillä vuosisadoilla. Käsite saa uudenlaisia merkityksiä. Missä yhteydessä ja miten elämästä puhutaan nykyisin luonnontieteellisin, lääketieteellisin ja teknisin valmiuksin?

Nobel-palkittu geneetikko François Jacob totesi perinnöllisyyskäsitteiden historiaa käsittelevässä teoksessaan *La logique du vivant* (1970), että perimään liittyvä ”elämän mysteeri” oli ratkaistu. 50-luvulta lähtien elämää oli voitu käsitellä DNA:na tunnetun kaksoiskierrekenteen pohjalta. Elämää ohjaava ohjelma oli paljastunut, vain yksityiskohtia piti enää tämentää.

Näkemyksessä tiivistyi ajan optimismi molekyylibiologian kykyyn käsitellä elämää. Käsitteet elämän oleuksesta olivat vaihdelleet 1500-luvulta lähtien: olioiden näkyvän rakenteen analyysistä oli erilaisten muna-kanavastausten kautta päädytty perinnöllisyyskoodiin, joka loogisen pakottavasti määrää elion kehityksen.

Historiallinen näköala avasi uudenlaisia tapoja ajatella elämää. Jacob kuvasi DNA:n nykyisinkin vallitsevalla tavalla ’informaationa’, ’koodina’ ja ’merkkijärjestelmänä’ rinnastaen sen oman aikansa toiseen uutuuteen, tietokoneeseen. Elämää ei enää käsitelty mekanistisesti fysikaaliskemiallisten lainalaisuuksien nojalla, eikä teleologisten termien avulla, sillä evoluutiolla ei ole päämäärää. Molekyylibiologiassa ei etsitty salaperäistä elämän ”tekijää” vaan tutkittiin geenejä, kromosomeja, kopioitumistapoja ja tilastollisia todennäköisyyksiä.

Geeniteknologia on sittemmin edennyt yhtä voitokulkua. Nykyisin ihmisen genomi katsotaan kartoitetuksi, genomihankkeilla on selvitetty täsmällisesti satojen lajien DNA-ketjun emäsjärjestys ja DNA-yhtäläisyyksiin perustuvan ”elämän sukuun” avulla voidaan kertoa, kuinka läheisiä sukulaisia eri lajit ovat toisilleen. Geenitutkimuksella on lukemattomia sovelluksia lääketieteestä rikosten selvittämiseen.

Erikoistuneet tutkimusalat eivät monestikaan operoi elämän käsitteellä. Kysymys elämästä lymyää biologian kehityksen avaamien kysymysten ja käytäntöjen taustalla. 2000-luvulla elämän käsitteeseen liittyy uudenlaisia kysymyksiä, jotka sysäävät ajattelemaan elämää eri näkökulmista ja erilaisissa yhteyksissä, niin erityistieteissä kuin filosofiassakin. Filosofisen ajattelun tehtävänä on luoda uudenlaisia tapoja käsitteellistää asioita, silloin kun ne ovat juuttuneet ongelmallisesti vanhoille urille tekniikan kehittyessä ja arvojen muuttuessa.

Ihmiselämä on ajateltava uudesti, kun tiede mahdollistaa entistä laajemmin sairauksien parantamisen, ennaltaehkäisyn ja elämän muokkaamisen. Lääketieteen vallitseva asema yhteiskunnassamme ei ole pelkkä kontingentti seikka syvempien elämänkysymysten jaloissa. Lääketieteelliset käytännöt syntyvästä kuolemaan koskevat konkreettisesti elämäämme. Toisaalta paremman elämän turvaamiseksi on lääketieteen lisäksi määritelty ihmisoikeudet, joiden mukaan jokaista ihmistä on pidettävä arvokkaana. Kun biologisesti ihminen on geneettisen koodin sisältämä ja monella tavalla sen ohjaama elävä organismi muiden eläinten lailla, herää kysymys, onko elämällä arvoa itsessään? Tästä seuraava ilmeinen moraalinen ongelma koskee esimerkiksi eläimiä. Miksi eläimiä ei ajatella samalla tavalla arvokkaina kuin ihmisiä? Miten perustellaan ihmiselämän suurempi moraalinen arvo verrattuna eläimiin?

Elämän ajattelu koodina ja sen vertaaminen tietokoneeseen johtaa myös kysymykseen koneellisesta arvostelukyvystä. Mitä on keinotekoinen elämä? Onko tekoälyssä tai konetietoisuudessa ylipäätään kyse elämästä? Niiden kehittämisen lisäksi 2000-lukua luonnehtii vakavasti otettava ja tieteellisen tutkimuksen kohteena oleva kysymys vieraasta elämästä. Kaikki tuntemamme elämä perustuu DNA:han, mutta onko se välttämätöntä? Mitä elämää avaruudesta etsittäessä tosiasiaa ajatellaan ja millaisia ongelmia astrobiologiaan käytännössä sisältyy?

’Elämästä’

Elisa Aaltola, *Eläinten moraalinen arvo*. Vastapaino, Tampere 2004.

Pentti Haikonen, *The Cognitive Approach to Conscious Machines*. Imprint Academic, Exeter 2003.

Ernst Mayr, *Biologia – elämän tiede* (This Is Biology, 1998). Suom. Anto Leikola. Art House, Helsinki 1999.

Mianna Meskus, *Elämän tiede. Tutkimus lääketieteellisestä teknologiasta, vanhemmuudesta ja perimän hallinnasta*. Vastapaino, Tampere 2009.

Hannu Sariola, *Elämä. Lyhyt oppimäärä*. Duodecim, Helsinki 2006.

Peter D. Ward, *Tuntematon elämä. Vieraan elämän synteesi ja Nasan tutkimukset maanulkoisesta elämästä* (Life as We Do Not Know It, 2005). Suom. Arja Hokkanen. Ursa, Helsinki 2006.





ANTO LEIKOLA

Vitaalivoimista viruksiin

Vanhoilla kreikkalaisilla, joista kaikki länsimainen tiede ja filosofia on lähtöisin, ei oikeastaan ollut 'elämälle' erityistä määritelmää. Oli toki sana βίος (*bios*), joka viittasi yksittäisen ihmisen elämään, elämäntapaan, jopa elinkeinon, ja toisaalta ζῷον (*zoon*), joka pikemminkin viittasi eläimiin ja elollisuuteen. Edellisestä juontuu biografia sekä elämäkerran että elokuvan merkityksessä, samoin kuin biologia ja monet muut nykypäivän sanat aina biopolttoainetta ja biojätettä myöten, jälkimmäisestä taas zoologia ja sen monet johdannaiset, joihin usein sisältyy käsite 'eläin'.

Aristoteleella oli selkeä ja monipuolinen käsitys kasveista ja eläimistä, joita hän itse oli huolella tutkinut. Eliöt voitiin järjestää "luonnon portaikoksi", jonka alapäässä olivat alkeellisimmat eliöt ja yläpäässä tietenkin ihminen. Tässä portaikossa kasvien ominaisuuksiin kuului 'kasvusielu', jolla oli kyky kasvuun ja lisääntymiseen, eläimillä oli lisäksi 'tuntosielu', jonka kykyjä olivat tunteminen ja liikkuminen, ja ihmisillä lisäksi 'järkisielu'. Mutta varsinaista saumaa elottomista elollisiin ei ollut, eikä missään ollut kynnystä, jonka kautta 'elämä' olisi astunut luomakuntaan.

Kuolema oli silloin, niin kuin nykyäänkin, elämän menettämistä, sen sammumista. "Kuollut kuin kivi", sanotaan, ja tällä tietenkin tarkoitetaan, että elämä on hävinnyt – vaikka kivi ei sanan varsinaisessa mielessä ole "kuollut" vaan "eloton", eihän se ole koskaan elänytäkään. Roomalaiset käyttivät kuolemasta joskus sanontaa *animam efflare*, jota vastaa meidän sanontamme "heitteä henkensä". Tässä tapauksessa elämän tunnusmerkkinä oli henki, siis hengitys, ja tämäkin sana esiintyy monenlaisissa yhteyksissä juuri elämää tarkoittamassa. "Rahat tai henki!" Mutta kuolemakin on muuttunut ongelmalliseksi, kun tiedetään, että yksilö ei kuole kerralla kokonaan, vaan pikemminkin ikään kuin solu solulta, vaikka kynnet ja hiukset eivät todellisuudessa kasvakaan enää kuoleman jälkeen. Ei ole mikrosekunneissa määrittävää hetkeä, jolloin "elämä pakenisi" kuolevasta yksilöstä.

Mutta vaikka käsitepari 'elämä–kuolema' oli tunnettu jo muinaisajoista asti – ja esimerkiksi suomen

sana "elämä" on niin vanhaa juurta, että se esiintyy eri muunnoksina kaikissa suomalais-ugrilaisissa kielissä uncaria myöten – niin 'elämää' käsitteenä ei juuri eritely 'henkeä' kummemmaksi. Eikä 'elämä' rajoittunut vain konkreettisiin eliöihin, sillä esimerkiksi monet luonnokansat ovat pitäneet luonnon ilmiöitä, varsinkin sellaisia, joissa esiintyy liikettä, tuulista ja aalloista tulivuoriin, jotenkin elollisina, ja lähes kaikissa uskonnoissa tunnetaan henkiolentoja, jotka aineettomuudestaan huolimatta ovat jossain mielessä eläviä.

Konkreettisesta, biologisesta elämästäkin on oltu montaa mieltä. Paljolti 1700-luvulla ja 1800-luvun alkupuolella oli yleisesti vallalla niin sanottu vitalismi. Sen mukaan elämä oli erikoislaatuinen voima, joka puuttui elottomista aineista ja olioista. Vastakkaisen, Descartesilta periytyvän mekanistisen käsityksen mukaan eliöiden toiminnat voitiin selittää fysiikan tai kemian termein, joskaan noiden aikojen fysiikka ja kemia eivät siihen oikein riittäneet. Mutta kun kävi ilmi, että eliöiden "organisten" ja kivennäismaailman "epäorganisten" aineiden välillä ei ollut periaatteellista eroa – organinen kemia tarkoittaa vain hiiliyhdisteiden kemiaa – ja esimerkiksi hermoimpulssit todettiin sähköilmiöiksi, "elämänvoimalle" jäi yhä vähemmän tilaa.

'Elämää' on kuitenkin pyritty monin tavoin määrittelemään. Vitalisti Xavier Bichat, kudosopin perustaja, julisti 1800-luvun alussa, että "elämä on kuolemaa vastustavien toimintojen summa". Saksalainen kemisti Justus von Liebig selitti saman vuosisadan puolivälissä, että "elämä on liikevoima, joka neutraloi molekyylien välillä vaikuttavia kemiallisia voimia". Nykyään tyydytään



Eeva-Riitta Eerola, *Porri* (2007), öljy kankaalle, 20 x 25 cm

pikemminkin vain luettelemaan elävien olentojen tunnuspiirteitä: hengitys, ravitseminen ja erityisesti lisääntyminen, kasvu, ärtyvyys ja liikkuvuus, osaksi siis jo Aristoteleen luettelemat ominaisuudet. Kaikissa eliöissä on hiiltä ja muita niin sanottuja bioelementtejä sekä vettä, lähes kaikilla on soluinen rakenne, kaikilla on entsyymien katalysoimaa aineenvaihduntaa, kaikissa on geneettistä informaatiota, kaikki osallistuvat tavalla tai toisella evoluutioon – luetteloa voisi jatkaa pitkällekin, mutta tietenkin siinä määriteltäisiin vain eliöiden yhteisiä piirteitä, ei 'elämää' sinänsä. Ranskalainen Nobel-biologi Jacques Monod esitti kirjassaan *Sattuma ja välttämättömyys* (1970, suom. 1973) elävien olentojen yhteispiirteiksi teleonomian ja invarianssin. Organismi kykenee ensinnäkin toimimaan ympäristössään tarkoituksenmukaisella tavalla, niin että se voi jatkaa olemassaoloaan. Lisääntymisen ja perinnöllisyyden ansiosta sen rakenne ja toimintakyky jatkuivat lisäksi sukupolvesta toiseen.

Vaikka tuntuu yksinkertaiselta määrittää, missä oloissa on elämää ja missä ei, se ei aina käy niin helposti kuin luulisi. Rajatapauksia ovat esimerkiksi virukset. Ne ovat soluttomia, epäitsenäisiä nukleiinihappo- ja proteiinipaakkuja, mutta soluihin tunkeutuessaan ne alkavat "elää", lisääntyä ja käyttää siinä solujen biokemiallista koneistoa hyväkseen, mikä saattaa käydä solujen omistajalle kohtalokkaaksikin. Toisenlainen rajatapaus on niin sanottu anabioosi, solun tai jopa monisoluisen eliön toiminnan täydellinen pysähtyminen äärimmäisessä kui-

vuudessa tai kylmyydessä. Sitä sovelletaan esimerkiksi keinosiemennyksessä, jossa siittiöiden elämä pysäytetään kylmyydellä, minkä jälkeen ne voidaan taas "herättää henkiin" ja saattaa normaaliin toimintaan. Tämä on rutiinia. Mutta ovatko nuo siittiöt tai vaikkapa munasolut tai kokonaiset alkiot pakastuksessaan todella "eläneet", kun niiden aineenvaihdunta on kokonaan lakannut? On jopa arveltu elämän aikoinaan tulleen maapallolle jonkinlaisten bakteerien muodossa toisilta taivaankappaleilta. Ja jälleen voidaan kysyä, olisivatko nuo bakteerit "eläneet" pitkän matkansa aikana – eiväthän ne toisaalta olisi siinä kuolleetkaan.

Entä jos elämä kuitenkin syntyi täällä meidän maapallollamme. Missä vaiheessa alkeellisia biokemiallisia toimintayksiköitä voitiin sanoa eläviksi? Ja oliko jossain jokin raja, joka niiden oli ylitettävä? Harvat biologit enää kysyvät tällaisia kysymyksiä, vaikka elämän synty muuten on vilkkaan tutkimuksen kohteena ja siihen kuuluvia hypoteeseja on esitetty hyvinkin paljon. Sillä useimmat tutkijat ovat luopuneet kuvitelmasta, että kaiken pitäisi olla joko elävää tai elotonta. Monien rakenteiden ja systeemien kohdalla riittää vastaus: toisaalta – toisaalta. Paljon kiinnostavampaa on tutkia niiden todellisen toiminnan eri puolia ja jättää sikseen metafysiset kategoriat, jotka eivät kuitenkaan lopulta johda mihinkään. *Grau, teurer Freund, ist alle Theorie, und grün des Lebens goldner Baum*, sanoi Goethe, biologi hänkin.

Eeva-Riitta Eerola, *Neighbour* (2009), öljy ja akryyli levyille, 22 x 26 cm

MIANNA MESKUS

Humanismista elämäkeskeisyyteen

Sosiologi ja tietentutkija Karin Knorr-Cetina piti 2006 Etelä-Afrikassa järjestetyssä kongressissa keskustelua herättäneen esitelmän ”The Rise of a Culture of Life”. Sen mukaan länsimaisessa tieteellis-filosofisessa ajattelussa on käynnissä 1700-luvun valistusajattelun läpimurtoon verrattavissa oleva episteeminen käänne. Humanistiseen ideologiaan liittyvät käsitteet kadottivat merkitystään 1900-luvun aikana. Vastaavasti ’elämän’ käsitteestä ja ’elämästä itsestään’ on tullut oman aikamme tieteellisiä, poliittisia ja arkisia keskusteluja virittäviä pääasioita. Knorr-Cetina nimesi käänteeseen ”elämän kulttuurin” nousuksi.



Knorr-Cetinan mielestä valistusajattelu on ollut lähtökohtaisesti ihmiskeskeistä ajattelua. Valistusajan tieteellinen perintö on totuttanut uskomaan ihmisen tiedolliseen ja eettiseen kehitykseen, järjen täydellistymiseen. Samoin se on vakiinnuttanut ymmärryksen ihmisyhteisöiden, kansakuntien ja sivilisaatioiden mahdollisuuksista kehittyä ja edistyä ihmisen itsensä luomin keinoin. Nykypäivänä ei Knorr-Cetinan mukaan enää niinkään puhuta ihmisen vaan elämän täydellistämisestä. Sekä tieteellisissä keskusteluissa että arkipuheessa pohditaan elämän parantamista, pidentämistä, muokkaamista ja korjaamista.¹

Tämä elämän kulttuuri tuottaa ja uusintaa näkemystä elämästä muokattavissa olevana hankkeena. Tällöin viitataan elämään niin jokapäiväisten käytäntöjen kuin ihmisruumiin biologisten prosessien tasolla. Jokaisen

yksilöllinen elämä kytetään kysymykseen, voiko sitä parantaa jollakin keinoin. Tieteellisiä näkemyksiä arkipäiväistävien itsehoito-oppaiden kasvava suosio on yksi esimerkki elämäkeskeisen kulttuurin noususta. Ihmisiä kannustetaan omistautumaan elämänlaatunsa kohottamiseen ja onnellisuutensa edistämiseen, mutta myös omien ”biologisten” ominaisuuksiensa parantamiseen.

Mistä elämää koskevan puheen valtaisa lisääntyminen kuluneiden viiden–kuudenkymmenen vuoden aikana on saanut voimansa?

Elämän käsitteen tieteellinen ja metaforinen käyttö leimaa erityisellä tavalla 1900-luvun biologiaa. Kun moderni biologiantutkimus siirtyi tarkastelemaan kohdettaan molekyylien tasolla – kun kaiken elollisen elämän perusta paikannettiin nauhamaisesti peräkkäin asettuneisiin nukleiinihappomolekyyleihin, DNA:han – alettiin ajatella, että elämän arvoitus oli ratkennut. Lukuisten tutkijoiden



”Tieteellisiä näkemyksiä arkipäiväistävien itsehoitopoppaiden kasvava suosio on yksi esimerkki elämäkeskeisen kulttuurin noususta. Ihmisiä kannustetaan omistautumaan elämänlaatunsa kohottamiseen ja onnellisuutensa edistämiseen, mutta myös omien ’biologisten’ ominaisuuksiensa parantamiseen.”

puheessa, samoin kuin vaikkapa biologiantutkimuksen saavutuksista raportoineessa mediassa, organismien molekyyliarakenteen selvittämisestä tuli synonyymi elämän perusmekanismien selvittämiselle. Sittenkin eri lajien genomien kartoitushankkeiden myötä biologit ovat joutuneet myöntämään, että perimän molekyylien toiminta on monimutkaisempaa kuin luultiin. Elämää ei voidakaan selittää jäännöksittä tarkastelemalla molekyyli-tason reaktioita ja mekanismeja.

’Elämän’ tutkiminen ei kuitenkaan ole biologisten yksinoikeus. Molekyylibiologian tieteelliset lähtökohdat ja tekniikat ovat levinneet monille muillekin biotieteiden aloille. Molekyylibiologia on ikään kuin opettanut muidenkin alojen tutkijat analysoimaan ja argumentoimaan *elämän nimissä*. Varsinkin lääketieteessä on alettu tutkia sitä, puhua siitä ja järkeillä sen kautta.

Otan esimerkin perinnöllisyyslääketieteestä. Tar-kasteltaessa kliinisen genetiikan merkittävimmän sovel-luksen eli sikiötutkimusten käyttöönottoa Suomessa, huomataan, miten perinnöllisyyden lääketieteellisessä problematisoinnissa alettiin 1900-luvun loppua kohden viitata elämään monin tavoin. Suomalaiset perinnöllisyytlääkärit alkoivat puhua sikiödiagnostiikasta *elämää säilyttävänä* käytäntönä. He toivoivat sikiötutkimusteknologioiden myös kohottavan potilaiden ja perheiden *elämänlaatua*. Niin ikään he puolsivat sikiöseulontoja ja geenitestejä niiden tarjoamalla mahdollisuuksilla *opti-moida yksilöllistä elämää* sekä sen arkipäivän toiminnallisilla että ruumiin biologisilla ulottuvuuksilla.²

Lääkäreiden mukaan sikiötutkimusten perustavin syy

ei liittynyt kustannussäästöihin tai vammaisuuden eh-käisyyn, vaan se oli odotettavan vauvan ja tämän perheen elämä. Raskaana oleville naisille ja heidän perheilleen tarjotun tiedon ja valinnanmahdollisuuden katsottiin koskevan viime kädessä sitä, minkälaista elämää he vauvalleen ja itselleen halusivat. Näin sikiötutkimukset juurruttivat kysymyksen elämästä – moninaisissa mer-kityksissään – sikiön biologiaan, sen perimässä oleviin ominaisuuksiin.

Nykyisin sikiöseulontaa tarjotaan Suomessa kaikille raskaana oleville naisille osana äitiyshuoltoa. Tämä on tehnyt odotettavan lapsen biologisesta olemuksesta ja siihen liittyvistä elämisen mahdollisuuksista vanhempien pohdinnan ja valinnan kohteen. Samalla ”biologisen elämän” rajoista ja rajoituksista on tullut entistä vai-keampia asioita hyväksyä. Monet vanhemmat toivovat, että lääketieteelliset teknologiat pystyisivät venyttämään näitä rajoja enemmän kuin lääketieteessä toistaiseksi voidaan tai halutaan tehdä.

Mitä seurauksia biotieteiden vaikutusvallan kasvulla ja elämän kulttuurin kehkeytymisellä sitten on sosiaali-tieteille?

Knorr-Cetina esittää, että yksilöllisen elämän paran-tamisen ajatus tuo nykypäivän luonnon- ja ihmistieteet lähemmäs toisiaan. Yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen kohdistuminen yksilöllistymisen ja yksilöllisyyden kysy-myksiin on hänen mukaansa omiaan rakentamaan siltaa biotieteiden suuntaan. ’Elämästä’ muodostuu käsitte-linen linkki luonnon- ja yhteiskuntatieteiden välille.

Tämän lähentymisen johdosta yhteiskuntatieteelliset selitysmallit ovat joutuneet entistä selkeämpään kamp-pailuasetelmaan biologisten selitysmallien kanssa. Uudet biotieteelliset tutkimuskäytännöt ravistelevat yhteiskun-tatieteellisen tiedonmuodostuksen lähtökohtia. Inhimil-lisen käyttäytymisen kollektiivisen perustan selittäminen ”sosiaalisella” asettuu nykypäivänä usein vastakkain esimerkiksi geneettiseen perimään nojaavien selitysten kanssa.

Niinpä elämää koskevan luonnontieteellisen tut-kimuksen myötä joudutaan miettimään uusiksi myös yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen käsitteitä ja selitys-malleja. ’Elämä’ on joustava käsite. Tämä koskee sekä käsitteen biotieteellistä että sen yhteiskuntatieteellistä käyttöä. Siihen liitetään laaja kirjo asioita, jotka usein pakenevat täsmällisiä määrittäyksiä. ’Elämä itse’ kantaa käytännöllisissä yhteyksissä monenkirjavia merkityksiä.

Viitteet

- 1 Knorr-Cetina 2006.
- 2 Meskus 2009.

Kirjallisuus

- Knorr-Cetina, Karin, *The Rise of a Culture of Life*. Esitelmä. XVI World Congress of Sociology, 23.–29/viii/06, Durban, South Africa.
- Meskus, Mianna, *Elämän tiede. Tutkimus lääketieteellisestä teknologiasta, vanhemmuudesta ja perimän hallinnasta*. Vastapaino, Tampere 2009.

VEIKKAUS ON TIETEEN TUKIJALKA

Jokainen meistä on varmasti katsonut televisiosta lottoarvontaa, kenties seurannut mediasta keskustelua veikkausvoittovaroista tai naureskellut hauskalle Veikkauksen tv-mainokselle. Mutta muistaako kukaan, mikä Veikkaus on ja mitä se tekee?

Veikkaus on Suomen valtion omistama yritys, jonka tehtävänä on tuottaa suomalaiselle yhteiskunnalle monipuolista arvoa järjestämällä rahapelejä luotettavasti ja vastuullisesti. Veikkaus ei tuota varoja itselleen vaan yhteiskunnalle.

Selkokielellä ja klassikkokirjallisuudesta tuttua vertauskuvaa käyttäen voidaan sanoa, että Veikkaus on kuin Robin Hood, joka kerää pelatut rahat suomalaisilta ja jakaa ne opetusministeriön kautta takaisin suomalaisille.

Vuonna 2008 Veikkaus tuloutti opetusministeriölle veikkausvoittovaroja 407,9 miljoonaa euroa eli keskimäärin yli 1,1 miljoonaa euroa joka päivä. Veikkaukset ovat merkittävä tulonlähde yhteiskunnalle.

VAROJA TUTKIMUKSEEN

Vuonna 2008 tieteen tekemistä tuettiin veikkausvoittovaroin 77 miljoonalla eurolla. Valtion tieteelle osoittamasta tuesta noin 27 prosenttia tulee veikkausvoittovaroista.

Tieteen tuki ohjataan suurimmaksi osaksi Suomen Akatemialle, joka rahoittaa korkealaatuista tieteellistä tutkimusta. Akatemian toiminta kattaa kaikki tieteen ja tutkimuksen alat. Lähtökohdانا on, että rahoitettavat hankkeet palvelevat suomalaista tutkimusta, yhteiskuntaa tai kansainvälistä yhteistyötä.

Suomen Akatemia rahoittaa tutkimusta 260 miljoonalla eurolla. Se on 16 prosenttia Suomen valtion tutkimuspanostuksesta. Akatemialla on käytössään



Kuva: Getty Images

useita erilaisia tutkimusrahoitusmuotoja eri tarkoituksiin. Akatemian rahoittamissa tutkimushankkeissa tehdään vuosittain noin 3000 tutkijatyövuotta yliopistoissa ja tutkimuslaitoksissa. Akatemia kuuluu opetusministeriön hallinnonalaan ja saa rahoituksensa valtion budjettivaroista.



SUOMALAINEN VOITTA AINA.

JOUSTAVA MIELI**Vapaudu stressin, uupumuksen ja masennuksen yliotteesta**

Arto Pietikäinen

Kirjaan koottujen harjoitusten avulla voi vapautua stressistä, uupumuksesta ja alakuloisuudesta sekä oppia toteuttamaan oman itsen näköistä, mielekästä elämää. Kirjaa nojautuu vankkaan tutkimuspohjaan ja sitä voi käyttää itsenäisesti tai osana ammattilaisen tukemaa ohjausta.

1. painos 2009

ISBN 978-951-656-361-2

Sh. 34 €

**SANAT ETTÄ HOITAISIMME**
Terapeuttinen kirjoittaminen

Juhani Ihanus (toim.)

Kirjallisuusterapian teoreettisiin taustoihin ja kertomusmenetelmiin ohjaava teos antaa syventävää tietoa kirjoittamisen monista terapeuttisista mahdollisuuksista ja vaikuttavuudesta. Teos sopii ammattilaisille ja opiskelijoille kaikilla niillä aloilla, joilla sovelletaan terapeuttista kirjoittamista ja kertomista.

1. painos 2009, 336 s.
ISBN 978-951-656-306-3

Sh. 38 €

**HUIJAUS**
Rohkaisua, johdattelua, psykoterroria

Hannu Lauerma

Ihmisiä voidaan kasvattaa, ohjata ja tukea mutta myös johtaa harhaan. Huijaus on kyseenalaisen johdattelun ja manipuloivan ohjauksen pohdintaa, joka muistuttaa terveen järjen käyttämisen tärkeydestä.

1. painos 2008, 375 s.
ISBN 978-951-656-329-2

Sh. 10 €

**LINNAEUS KÄVI TÄÄLLÄ**

Markku T. Hyyppä

Ruotsalainen Carl Linnaeus (1707-1778) oli paitsi kasvien ja eläinten luokittelun luoja myös lääkäri, joka nimettiin vuonna 1747 koko Ruotsin suurvallan arkkiatriksi. Mitä hän mahtoi ajatella elämästä, luonnosta, terveydestä ja kuolemasta? Kiehtovassa romaanissa tulevaisuuden lääkärikollega Markku T. Hyyppä käy kirjeenvaihtoa suurmies Linnaeuksen kanssa.

1. painos 2009, 174 s.
ISBN 978-951-656-332-2

Sh. 29 €

**VIVANT PROFESSORES!**
Päiväkirjamerkitöjä

Jukka H. Meurman

Mitä professori tekee? Mitä suuren yliopistosairaalan yllä-lääkärin toimenkuvaan kuuluu? Päiväkirjamuodossa kirjoitettu teos kertoo professori-yli-lääkärin kahdesta työntäyteisestä vuodesta, laajasta sosiaalisesta verkostosta sekä humanistisieluisen kirjoittajan kulttuurista koskevista mietteistä.

1. painos 2009, 298 s.
ISBN 978-951-656-333-9

Sh. 37 €



KUSTANNUS OY
DUODECIM
tieto parantaa

Saatavana Duodecim verkkokaupasta:
<http://verkkokauppa.duodecim.fi> ja kirjakaupoista kautta maan.

www.duodecim.fi/kustannus

ELISA AALTOLA

Eläinelon etiikka

Ihmiselämää pidetään usein periaatteessa arvokkaana riippumatta siitä, millaisesta 'elämästä' on kyse: aivokuolleena makaamisesta, rikollisesta elämästä... Eläinten elämällä ei ole ajateltu olevan samanlaista itseisarvoa. Mihin tämä erottelu perustuu?

Eläinetiikassa 'elämä' jäsenetään usein agenttiuden tai yksilöllisyyden näkökulmasta. Elämä on osa yksilöä ja saa arvonsa yksilön arvosta. Toisin kuin siis vaikkapa ympäristöfilosofiassa esiintyvä biosentrismi (elämäkesk(e)isyys), eläinetiikka ei aseta elämää arvon perustaksi. Biosentrismien mukaan elämä itsessään on arvon lähde, kun taas eläinetiikassa se on arvon näkökulmasta merkityksellinen, mutta toissijainen seikka. Kun biosentrikkoo esittää, että eläimellä on arvoa, koska eläin on elävä olento, esittää eläinetiikka, että eläimen elämä on merkityksellistä, koska eläin on arvokas olento.

Lähtökohtana on, että yksilöllisesti arvokkaiden olentojen elämää on kunnioitettava. Eläinetiikan lukuisten teorioiden (joissa sovelletaan utilitarismia, deontologiaa, oikeusteoriaa, hyve-etiikkaa ja mannermaista filosofiaa) mukaan yksi keskeinen periaate on eläinten elämän arvostaminen. Yleensä arvostaminen perustuu negatiivisiin velvollisuuksiin tai silleen jättämiseen: meillä on velvollisuus olla tappamatta eläimiä, mutta ei velvollisuutta turvata eläinten elämää. Tämä on yksi peruste sille, miksi eläinten keskinäisiin saalistussuhteisiin ei katsota aiheelliseksi puuttua. Kettua ei tarvitse pysäyttää kesken jänöjähdin. Tästä näkökulmasta eläinten elämän arvo ei siis ole absoluuttinen, vaan ainoastaan moraaliset toimijat muodostavat sen.

Elämän itseisarvo

Eläimiä koskevassa filosofiassa elämän itseisarvoisuuteen suhtaudutaan usein vähintäänkin implisiittisellä tasolla negatiivisesti. Yksi osasy tähän löytyy "humanistisesta argumentista", joka on yksi antroposentrisyyden (ihmiskesk(e)isyyden) perusteista. Humanistisen ar-

gumentin mukaan kaikki ihmiselämä on arvokasta itsessään, muista ominaisuuksista riippumatta. Kun eläinetiikka jäsentää elämän arvon yksilöllisyyden näkökulmasta, humanistinen argumentti jäsentää sen ihmislajin näkökulmasta.

Tätä käsitystä on väitetty filosofisesti ongelmalliseksi, sillä se on perusluonteeltaan dogmaattinen. Humanistisen argumentin parissa ei yleensä tarjota perusteita sille, miksi ihmislaji on elämän arvon perusta. Silloin kun perusteita esitetään, ne nojaavat yleensä ihmisen kykyihin: ihmiselämä on arvokasta siksi, että ihmiset ovat rationaalisia, itsetietoisia tai kykeneväisiä moraaliseen toimijuuteen. Eläinetiikan teorioiden mukaan tämä väite on ongelmallinen jo siksi, että se ei kata kaikkia ihmisiä (siis niitä "marginaaliyksilöitä", joilla ei ole mainittuja kykyjä). Kenties olennaisimmin kritiikki johtuu siitä, että humanistinen argumentti etsii arvon perustaa itse arvottamiskyvystä, ja näin se sekoittaa arvon lähteen ja arvon sisällön keskenään (myös muilla kuin rationaalisilla ja moraalisilla toimijoilla voi olla arvoa). Virheenä on siis se, että 'arvo' rinnastetaan kykyyn tuottaa arvoja – olisi vastaava virhe väittää, että ainoastaan esteettiseen ajatteluun kykenevät olennot voivat olla kauniita.

Humanistinen argumentti asettaa toisin sanoen ihmiselämän *lähtökohtaisesti* suurimmaksi arvoksi. Eläinetiikan kriittisyys tätä argumenttia kohtaan perustuu osittain haluun irrottautua dogmeista tai "näin se nyt vain on" -ajattelusta, jonka tuella vaikkapa ihmiselämä asetetaan arvoon arvaamattomaan. Perusajatuksena on, että elämän arvolle on etsittävä perusteita. Eläinetiikkaa määrittääkin halu löytää perusteita yleisille oletuksille.

Kenen elämällä sitten on arvoa? Eläinetiikan mukaan yksilöllisyyden tai laajemmin sanottuna agenttiuden perustana on kyky kokea. Tietoisuus fenomenalisissa mie-



lessä on siis elämän arvon perusta: kun olento kykenee kokemaan olemassaolonsa jonakin, on sen elämällä merkitystä.

Eläin kumppanina

Esitetty luonnehdinta koskee eritoten analyttista eläinetiikkaa. Mannermaisessa eläimiä koskevassa filosofinnissa etusijalle on noussut perinteisen yksilöllisyyden korvaaminen laajemmin käsitetyllä agenttiudella tai toimijuudella. Eläin on 'joku' – se on *tietty* singulaarinen olento, oma toimijansa. Olennaista on erityisesti eläimen kohtaaminen toisessa persoonamuodossa – 'sinuna': eläin ei siis ole passiivinen objekti vaan aktiivinen toimija ('sinä'). Keskeiseksi nousee myös ihmisten ja muiden eläinten vuorovaikutus sekä ajatus, jonka mukaan ihmisidentiteetti muovautuu eläimen rinnalla.

Jacques Derrida toi esimerkiksi esille oman kissansa olentona, joka katsoo häntä, sen sijaan että hän katsoisi

kissaa kuin esinettä. Kissan katse siis herättää Derridan huomaamaan, että eläin voi olla aktiivinen toimija, jonka edessä ihmisestä tulee hetkeksi kohde tai objekti. Perinteiset rooli kääntyvät päälleen, ja Derridan mukaan eläintoimijuuden huomiointi tarkoittaa länsimaisen metafysiikan radikaalia uudelleenkirjoittamista. Gilles Deleuze puolestaan korosti ihmisidentiteetin uudelleenjäsentämistä tai kritisointia eläimellisyyden avulla.

Mutta mitä tämä merkitsee elämän näkökulmasta? Elämä näyttää taas jäävän toissijaiseen asemaan: toimijuuden korostaminen pyrkii nimenomaan pois passiivisesta 'elossa olemisesta'. Elämä ei luo perustaa arvolle tai relevanssille, ja näitä tekijöitä onkin etsittävä toimijuudesta tai toiminnasta. Mannermainen eläinfilosofia välttelee velvollisuuksien ja arvon kieltä, joten eläinten elämän merkitys käytännössä jää epäselväksi. Elämä ei ole eläinten statuksen perusta, mutta tuleeko eläinten elämää kunnioittaa? Derrida itse (sekä Derridaa seuraavat filosofit kuten Cary Wolfe) näyttäisi valitsevan kunnioi-

”Eläin on aktiivinen kokeva olento, ei passiivinen biologinen möykky.”

tuksen tien, mutta eräiden muiden kohdalla tulkinnot jäävät avoimiksi.

Erilaisia ’elämiä’?

Viime vuosina huomiota saaneessa wittgensteinilaisessa eläinfilosofiassa on puolestaan korostettu ’merkityksellisyttä’. Esimerkiksi Cora Diamond pitää analyttisen etiikan kieltä ’deflektiona’ eli tapana sivuuttaa se, mikä on meille todella merkityksellistä. Hän korostaa eläinten kannalta positiivista merkityksellistämisen muotoa, joka perustuu ’kanssakulkijuuteen’ tai ’toveruuteen’. Eläimet ovat ihmisen kanssakulkijoita, ja niitä tulisi lähestyä tästä näkökulmasta. Ajatus pohjautuu ehkä perustavimpaan merkityksellisyyden lähteeseen: kykyyn nähdä merkitystä paitsi omassa myös toisen olennon haavoittuvaisuudessa. Ihmiset jakavat haavoittuvaisuuden muiden eläinten kanssa, ja täten on meille merkityksellistä ottaa myös eläimet lukuun. Diamond itse jättääkin kinkun kaupan hyllylle. Tässä kontekstissa elämä voidaan määrittää arvoksi, mikäli kielipeli tarjoaa elämän arvokkuudelle perustan. Wittgensteinilaisessa eläinetiikassa ei ole objektiivisia, muuttumattomia arvoja tai normeja, vaan ainoastaan muuttuvien merkitysten luoma todellisuus. Kielen todellisuudesta Diamond etsii haavoittuvaisuuteen ja kanssakulkijuuteen liittyviä teemoja, mutta ehkä itse elämä voisi saada merkityksellisen muodon samalla tavalla.

Eläinetiikka suhtautuu siis elämän itseisarvoisuuteen melko kriittisesti. Tämä perustuu osaltaan toimijuuden korostukseen – eläin on aktiivinen, kokeva olento, ei passiivinen biologinen möykky. Kriittisyys paljastaa elämäkäsitteen, joka painottaa elämän passiivisuutta: ’elämisen’ sijasta esille nousee ’elossa olominen’. Kriittisyys passiivista elämää kohtaan tarkoittaa, että eläinten (mukaan lukien ihmiset) ja vaikkapa kasvien välille piirretään selvä raja (usein varsin perustellusti). Porkkanan ja Mansikin välillä on jyrkkä, kategorinen ero. Elämän merkityksellisyyden pohdinta tapahtuukin usein kon-

tekstissa, jossa käsitellään passiivisia elossaolijoita (kuten kasveja tai aivokuolleita ihmisiä). Itse eläimen arvon tai statuksen määrittelyssä se nousee harvoin esiin.

Yksi eläinetiikan haasteista saattaa olla pohtia kokemuksellisuuden ja toimijuuden yhteyksiä ’elämään’: olisiko mahdollista muodostaa tai hahmottaa elämäkäsitteys, johon liittyy aktiivisuus, kokemukset ja toimijuus? Voitaisiinko siis puhua erilaisista ’elämistä’ – elämästä itsessään, mutta myös toimijuuden sisältävästä elämästä? Tässä jo muutenkin eläinetiikkaan voimakkaasti vaikuttava kognitiivinen etologia (eläinten mielen tutkimus) voisi avata uusia ovia. Mielenkiintoiseksi nousee kysymys erilaisten kykyjen symbioosista: tietyn eläimen omalaatuisten kykyjen näkökulmasta elämä saattaa saada aivan uuden muodon. Koiran, sian tai myyrän elämä on ehkä limittynyt niihin kykyihin, joita ihmiset noukkivat omiksi, itsenäisiksi kategorioikseen.

Kirjassaan *Lives of Animals* eläinoikeusliikkeelle tukensa antanut Nobel-kirjailija J. M. Coetzee puhuu eläinten elämästä ilona (*joy*). Ehkäpä tämän voisi tulkita niin, että elämä on erilaisten halujen, tarpeiden, mielenlihtymien, tunteiden ja kykyjen kirjo, joka tuottaa aika ajoin riemullisen elossa olemisen tunteen. Tunteen voi ajatella konkretisoituvan vapautteen päästetyn eläimen hurjissa ilmahypyissä. Sitä kukaan ei ole vielä teoretoinut tai avannut.

Kirjallisuus

Deleuze, Gilles & Félix Guattari, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia* (Mille plateaux 2, 1980). Engl. Brian Massumi. Athlone, London 1988.

Derrida, Jacques, *An Animal That Therefore I Am (L’animal que donc je suis, 1997/2003)*. Engl. David Wills. Teoksessa *Animal Philosophy. Essential Readings in Continental Thought*. Toim. Peter Atterton & Matther Calarco. Continuum, London 2004.

Diamond, Cora, *The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy. Philosophy & Animal Life*. Toim. Stanley Cavell et al. Columbia University Press, New York 2008.

PENTTI O A HAIKONEN

Tekoälyn olemassaolo ja tietoisuus

Tekoälytutkimuksessa 'elämän' käsite tulee esiin tekoelämän (*Artificial Life* tai lyhyesti *A-Life*)¹ ja konetietoisuuden (*machine consciousness*) yhteydessä. *A-Life* -tutkimuksella tarkoitetaan itseään ylläpitävien, muuntuvien ja monistavien olioiden matemaattisten perusteiden tutkimusta tietokonesimulaatioin.

Käsitteenä 'elämä' on laaja ja joustava. Sen eri merkitykset antavat lähtö- ja vertailukohtat myös tekoelämän ja konetietoisuuden pohdinnalle. Biologiassa elämän perusteena on elävä solu, joka ylläpitää itseään aineenvaihdunnan avulla. Arkikielessä elämällä tarkoitetaan usein myös elämän kulkua, kaikkia tapahtumia, joita ihminen olemassaolonsa aikana kokee. Puhutaan myös henkisestä sisäisestä elämästä, joka liittyy tietoisuuteen ja sen sisältöön.

A-Lifen piirissä tekoelämän tutkimus on tavallisesti abstraktia, eikä se yleensä pyri mallittamaan todellisia biologisia soluja. Tämä saattaa olla tutkimuksen vahvuus, koska tulosten uskotaan olevan yleistettävissä monenlaisiin eläviin järjestelmiin. Toisaalta tämä on heikkous, koska tulokset eivät erityisesti liity ainoaan tunnettuun elävään järjestelmään, biologiseen soluun. Keinotekoisia elämää tutkitaan myös biologiassa, jolloin tavoitteena on mallittaa ja simuloida todellisia soluja ja viime kädessä luoda tällaisia keinotekoisesti orgaanisen kemian keinoin. Nykyinen *A-Life* toimii puhtaasti tietokonesimulaatioin ja yhdistelee eri tutkimusalueita kuten soluautomaatit, keinotekoiset neuroverkot, itseorganisointuminen, kompleksisuus ja emergenssi, evoluutio ja geneettiset algoritmit. Huomattakoon, että soluautomaatti on matemaattinen käsite, jolla ei ole mitään tekemistä biologisten solujen kanssa.

Tekoälytutkimuksen perimmäinen haaste on tietoisien koneen rakentaminen. Siinäkin eteen tulevat käsitykset elämästä.

Tietoisuus

Tietoinen systeemi operoi merkityksillä ja ymmärtää, mitä aistien tuottamat signaalit tarkoittavat. Sen sijaan tietokoneen toiminta perustuu symbolien käsittelyyn annettujen sääntöjen perusteella, eikä tietokone tiedä, mihin ulkoisiin merkityksiin nämä symbolit mahdollisesti viittaavat. Jotta systeemi voisi ylipäättään ymmärtää merkityksiä, sillä pitäisi olla fyysikaalisen maailman kytkentöjä, joihin merkitykset voisivat perustua.

Elävän järjestelmän peruskäytännön fyysikaaliseen maailmaan on sen oma biologinen olemus ja kyky ylläpitää

itseään. Tähän liittyy systeemin tasapainotilan ylläpito vaihtuvissa olosuhteissa. Tämä taas edellyttää monien järjestelmien ja prosessien yhteistoimintaa ja säätävyyttä toistensa suhteen. Insinööritermein puhuttaisiin prosessien mittauksesta ja takaisinkytketyistä säätösystemeistä. Kehittyneemmissä biologisissa olioissa keskushermosto seuraa systeemin tilaa ja toimintoja jatkuvasti lukuisten anturien, reseptorien, välittämän tiedon perusteella. Myös prosesseissa vapautuvat kemikaalit toimivat indikaattoreina systeemin tilasta ja voivat täten myös osaltaan säätää prosessien toimintaa. Tämä mahdollistaa lopulta biologisen olion, kuten ihmisen, tietoisuuden omasta ruumiistaan ja sen tilasta. Osa systeemin ylläpitoon liittyvästä tiedosta on jatkuvasti tietoisuuden käytettävissä, osa vain silloin, kun jokin ei ole kohdallaan (jano, nälkä, kipu...). Kaiken tämän tiedon ajatellaan olevan edellytyksenä tietoisuuden kehittymiselle.

Tällä perusteella eräät tutkijat, kuten Ziemke², ovat esittäneet, että vain elävä biologinen olio voi olla aidosti tietoinen. Useammat tutkijat (allekirjoittanut mukaan lukien) eivät mene näin pitkälle, sillä tämä oletamus näyttäisi edellyttävän jotain biologisesti elävän olion erikoisominaisuutta (*élan vital*), jota muilla systeemeillä ei voisi olla. Insinöörikokemuksen perusteella oletetaan, että myös keinotekoinen systeemi voi luoda itselleen merkitysjärjestelmän, jos se pystyy havainnoimaan itseään ja ympäristöönsä sopivilla sensoreilla. Edelleen oletetaan, että keinotekoinen säätösystemi on omalta osaltaan riittävä itsetietoisuuden perustaksi, jos se tehdään itseään monitoroivaksi. Tietoista konetta ei nykytutkimuksen mukaan ollakaan tekemässä keinotekoisista elävistä soluista vaan perinteisellä mikropiireihin perustuvalla elektroniikalla.

Sisäinen elämä

Konetietoisuuden tutkimuksen kohteeksi on tullut myös 'sisäisen elämän' käsite (*inner life* tai *mental life*). Esimerkiksi Chalmers tarkoittaa sillä aivojen tietojenkäsittelyn elämyksellistä osaa, jonka yksilö itse subjektiivisesti kokee tietoisuutensa sisältönä³.

Mutta mitä olisi koneen sisäinen elämä? Nykyteknikka on tuottanut monimutkaisia laitteita, joiden toimintaa on tullut tavaksi kutsua älykkääksi, yleensä ilman



sen kummempaa perustetta. On myös kyetty valmistamaan hyvinkin ihmisenkaltaisia robotteja, joita tietokoneohjelmiin ja mikroprosessorihin perustuva tekoäly ohjaa. Tällainen tekoäly on vain kokoelma suunnittelijansa luomia sääntöjä: se ei ole robotin omaa älyä tai tietoisuutta. Tietokoneohjelman suorittuminen mikroprosessorissa, niin kuin se nykyisin tapahtuu, ei ole sellaista 'sisäistä henkistä elämää', jota voisi kohtuudella verrata ihmisen ajatusvirtaan; robotilla voi olla valot päällä, mutta taatusti ketään ei ole kotona. Teollisuusrobottien yhteydessä tämä ei yleensä ole ongelma, mutta tilanne on toinen viihde-, pelastus- ja hoivarobottien kanssa. Seuraisrobotit, joilla ei ole mitään sisäistä elämää, ovat tylsiä. Pelastus- ja hoivarobotit voivat olla hyödyttömiä tai suorastaan vaarallisia, jos ne eivät kykene ymmärtämään tilanteita, suunnittelemaan toimintaansa sekä ennakkoimaan toimintansa seuraamuksia. Tällaisten robottien pitäisi tuntea empatiaa ja ymmärtää käyttäjänsä tarpeita eri tilanteissa.

Tekoälytutkimuksen haasteena onkin sellaisten systeemien kehittäminen, jotka voisivat olla tietoisia omasta olemassaolostaan ja pohtia sitä. Konetietoisuuden eräänä edellytyksenä nähdään systeemin kyky mielikuvitukseen ja oman historian sekä mahdollisen tulevaisuuden tarkasteluun⁴. Kun mukaan otetaan emotionaalinen arviointi ja tavoitteellisuus, voidaan ehkä päästä samantapaisiin ajatusprosesseihin kuin ihmiselläkin on. Koneella olisi tällöin mielikuvitus ja omaehtoinen sisäinen elämä. Tällaisella koneella olisi myös kipuun ja mielihyvään verrattavia tiloja, joiden vaikutukset olisivat samantapaisia

kuin ihmiselläkin. Kone saattaisi käyttäytyä ikään kuin se kokisi todellista kipua ja myös ilmoittaa tämän sanallisesti. Ulkopuolisen tarkkailijan olisi kuitenkin vaikea tietää, josko raportoitu kipu olisi todellista, samanlaista kuin me tunnemme. Näin päädytään kysymyksiin, jotka toistaiseksi ovat vain filosofisia: Miten tällaista konetta tulisi kohdella? Olisiko eettisesti oikein tuottaa kipua ja mielipahaa tietoisille roboteille?

Viitteet

- 1 Ks. Levy 1993.
- 2 Ziemke 2007.
- 3 Chalmers 1996.
- 4 Esim. Aleksander 2005; Haikonen 2003 & 2007.

Kirjallisuus

- Aleksander, I., *The World in My Mind, My Mind in the World. Key Mechanisms of Consciousness in People, Animals and Machines*. Imprint Academic, Exeter 2005.
- Chalmers, D. J., *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, Oxford 1996.
- Haikonen, Pentti O A, *The Cognitive Approach to Conscious Machines*. Imprint Academic, Exeter 2003.
- Haikonen, Pentti O A, *Robot Brains. Circuits and Systems for Conscious Machines*. John Wiley & Son, New York 2007.
- Levy, Steven, *Artificial Life. A Report from the Frontier Where Computers Meet Biology*. Vintage Books, New York 1993.
- Ziemke, Tom, *What's Life Got to Do with It?* Teoksessa *Artificial Consciousness*. Toim. A. Chella & R. Manzotti R. Imprint Academic, Exeter 2007.

SARA SEAGER

Elämästä maailmankaikkeudessa

Elämän alkuperä ja kehitys on nykyajan ihmiskunnan ongelmista kaikkein kutkuttavimpia ja mutkikkaimpia. Onkin ironista, että omalla tutkimusalallani ei juuri murehdita sitä, miten elämä Maassa kehkeytyi, tai muutenkaan tongita elämän käsitettä. Oletetaan vain, että jos elämä tuli esiin Maassa, se pääsi esille muuallakin. Tutkimuksissamme selvitetään elämää eksoplaneetoilla eli planeetoilla, jotka kiertävät jotakin muuta tähteä kuin Aurinkoa. Haluamme löytää elonmerkkejä noista kaukaisista maailmoista.

Tiedepiireissä ja -tapaamisissa käy alituinen kiista elämän määritelmästä ja sen alkutekijöistä Maassa. Kaikilla on suosikkiteoriaansa, eikä ole puhuttakaan yksituumaisuudesta.

Vinkeintä elämän etsinnässä eksoplaneetoilta on se, että me yksinkertaisesti sivuutamme elämän määrittämisen. Emme keskity siihen, mitä elämä on, vaan siihen, mitä elämä tekee. Maan päällä elämä muuntaa, metabo-

lisoii. Aineenvaihdunta vapauttaa sivutuotteinaan kaasuja, jotka voivat kasaantua planeetan ilmakehään ja luoda elämänjäljen¹ kaukaisia havainnoitsijoita varten.

Ei se nyt aivan totta ole, että elämän määrittelemisestä kokonaan laistettaisiin. Tähtitieteilijät myöntävät sentään sen, että kaikki elämä tarvitsee nestemäistä vettä. Kun ryhdytään hakemaan elämää Maan tuolta puolen, aloitetaan planeetoista, joilla voisi vesi virtailla.



Juonikkyys

www.jyvas.fi

*

Merkittävin mutka matkassa on se, ettemme tiedä tarkkaan, mitä olemme etsiskelemässä. Tämän tiivistää sattuvasti eräs mielilainauksistani: ”Avaruustutkimusmatkoilla mikään ei olisi traagisempaa kuin kohdata vierasta elämää ja olla tunnistamatta sitä” (näin sanotaan USA:n kansallisen tiedeakatemian raportissa *The Limits of Organic Life in Planetary Systems*).

Nykyään kaukoplaneettojen elämän kartoittamisessa pyritään ensin löytämään planeetat, joiden pinnalla saattaisi olla vettä. Sitten tutkitaan noilta planeetoilta todettuja merkkejä vedestä. Lopuksi etsitään yhteyksiä planeetan elämänjälkikaasuista, jotka ovat Maan kaasujen tapaisia. Eksoplaneetat ovat niin kovin kaukaisia ja niin vaikeita tutkia, että kourallinen asuttavimmanoloisia maailmoja saattaa kuitenkin olla jotain ihan muuta kuin Maa. Parhaat ehdokkaat saattavat olla suurempia kuin Maa, kiertää erilaista tähteä kuin Aurinko, olla ilmakehältään täynnä vetyä, viiptyä toiselta puoleltaan jatkuvassa päivänvalossa ja toiselta taas jatkuvassa siimeksessä, tai sitten ne eriyvät Maasta jollain muulla huomattavalla tavalla. Meidän on pohdittava laajaa elämänjälkikaasujen joukkoa, jottemme vain hukkaisi näkyvistämme jotain tärkeää.

Kun elämän käsitettä venytetään Maan ulkopuolelle, ajaututaan pakottavaan ja suhteellisen objektiiviseen luetteloon elämän edellytyksistä. Seuraava lista, joka rakentuu vähenevän varmuuden järjestykselle, on otettu jo mainitusta tiederaportista. Ensimmäiset kolme kohtaa ovat mitä tähdellisimpiä eksoplaneettojen kannalta, joten minäkin käytän niitä tutkimustyössäni:

- *termodynaaminen epätasapaino
- *ympäristö, joka kykenee ylläpitämään kovalentteja sidoksia erityisesti hiilen, vedyn ja muiden atomien välillä
- *nestemäinen ympäristö
- *molekyylijärjestelmä, joka tukee darwinilaista evoluutiota

Nämä edellytykset vaativat astrobiologeja etsiytymään nestemäisen veden kapean vaatimuksen tuolle puolen. On siis mentävä tiettyjen molekyylien ehdosta pidemmälle. Käytännössä on ylitettävä koko elämän käsitteen maapallokeskinen, terrasentrinen näkökulma.

*

Suurin käytännön haaste elämän etsimisessä muista maailmoista on laadultaan teknologinen. Kallioiset planeetat, joissa saattaisi olla pintavesiä, ovat hyvin pieniä ja himmeitä verrattuina niiden suuriin, kirkkaisiin emotähtiin. Sopi kokeilla ajatella, miltä tuntuu yrittää nähdä tulikärpänen parin metrin etäisyydellä valonheittimestä – jos tuo valonlähde itse on 4 200 kilometrin päässä! Tismalleen noin vaivalloista on tutkia jotain Maan kaltaista eksoplaneettaa kiertämässä Maan kiertoradan kal-

taista rataansa ympäri jotakin Auringon kaltaista tähteä. Teknologisena haasteena on pidätellä planeettaa 10 miljardia kertaa kirkkaamman emotähden valoa, jotta planeetta itse tulisi näkyviin. Yksi ajatus on laukaista ja lennättää paikan päälle 50-metrinen sermi, joka kiertäessään 50 000 kilometrin päässä suuresta avaruusteleskoopista ehkäisee tähden valon ja päästää teleskooppiin vain planeetan valon.

Tätä nykyä tunnemme satoja planeettoja, jotka kiertävät aurinkomaisia tähtiä. Mutta nämä planeetat ovat verraten helposti havaittavissa olevia, Jupiterin tapaisia jättiläisplaneettoja, jotka ovat tyystin epäsuotuisia elämälle, koska niiden korkea lämpötila estää vakaitten molekyylien olemassaolon.

Jotta voitaisiin ohittaa Maan kaksoisolennon löytämisen suunnaton teknologinen työläys, astronomit ovat kehittäneet keinon kiihdyttää asuttavien maailmojen etsintää. Ajatuksena on hakea suurta Maan tyyppistä planeettaa, joka kiertäisi pientä tähteä. Tämä yhdistelmä on melkein kaikin mahdollisin tavoin paljon helpompi havaita kuin Maan kaksoisolento: käytetään edistyneempää planeettojen pyyntitekniikkaa kuin noita suuria avaruuteen singottuja, liikavaloa torjuvia seinämiä. Koska pienet tähdet tuottavat vähän energiaa, planeettojen on kierrettävä lähempänä tähteä nestemäisen veden saamiseksi. Tällaisella planeetalla elämä alistuisi tähden huimille energiaryöpyille, planetaarisen päivän mittaisille planetaarivuosille (jotka kestävät muutamasta päivästä kuukauteen aina tähden tyyppistä riippuen), tähden paisteelle aina samalta taivaankohdalta ja voimakkaalle pinnan vetovoimalle. En saa päätetyksi, onko elämän etsiminen tällaiselta planeetalta hyvä esimerkki terrasentrismistä vapautumisesta vai häämöttelekö siinä vain hahmo etsimässä kadonneita avaimiaan katulyhdyn alta, koska muualla on turhan pimeää etsiä.

Jotta voi ymmärtää, ennustaa ja tulkita elonmerkkejä kaukoplaneetoilla, tarvitsee useiden eri oppialojen hallintaa. Kaivataan fysiikkaa, tähtitiedettä ja planeettatutkimusta, johon kuuluu geofysiikkaa ja nestedynamiikkaa sekä avaruusalusten suunnittelun insinööritieteiden perusteita. Lainaamme mikrobiologiasta ymmärtääksemme aineenvaihdunnan kirjoja ja Maasta tavattavia metabolian sivutuotteita. Valtavia toiveita herättää se, että elämä täyttää Maassa osapuulleen jokaisen tarjolla olevan lokeron: uskomme, että elämä voisi selvitä ja kukoistaa lukuisenlaisilla eksoplaneetoilla.

*

On kehitelty virtuaalisia malleja, joissa elämänjälkikaasu esiintyy vierailla planeetoilla. Näistä on lyhyt matka haaveisiin älykkäistä vieraista kulttuureista. *Salaiset kansiot* -hokema puhuttelee meistä moniakini: ”Minä haluan uskoa.” Hervottoman sankka joukko ihmisiä uskoo, että muukalaiset ovat vierailleet Maassa joko hiljakkoin tai aiemmin. (Itse en kuulu tuohon ryhmään.) Mistä moinen hinku uskoa? Tyytyvätköhän ihmiset siihen, jos he joutuvat vaihtamaan todellisen avaruusolion visiitin elä-



mänjälkikaasuihin jollain kelmeänsinisellä pisteellä kaukoputkessa?

Voimme olla varmoja siitä, että jos löydämme planeetan, jolla on kiistattomia elonmerkkejä, sinne on syytä suunnata radioteleskooppimme ja kuunnella vierasta viestintää. Jos huomataan planeetta, joka kiertää jotakin meitä lähimmistä tähdistämme, ihmiset saavat vaikuttimen kaivaa kuvettaan ja rahoittaa villin hankkeen avaruusaluksen lähettämiseksi paikan päälle, vaikka se kestäisi vuosikymmeniä, satoja vuosia tai kauemmin.

Elämän rhyttäminen toisilta taivaankappaleilta on lumoavinta, mitä kuvitella saattaa. Sen vuoksi minä herään aina uuteen päivään intoa täynnä ja jatkan työtä tavoitteen saavuttamiseksi. Lapsuuteni vaikuttavimpiin muistoihin lukeutuu se kerta, kun eräretkeillessä koitti yö ja näin äkkiä taivaalla suunnattoman määrän kirkkaita tähtiä tummalla taivaalla. Henki salpautui. En ollut tiennyt niiden kaikkien olevan olemassakaan. Katselen vieläkin tähtiä aina kirkkaina öinä (vaikkei niitä näe läheskään yhtä paljon kotikaupungistani) – ja tuumin, mahtaako joku siellä vastata katseeseeni.

Uskoakseni elämän löytäminen eksoplaneetoilta muuttaa tapamme hahmottaa itseemme maailmankaikkeudessa. Satoja vuosia sitten ihmiset mielsivät Maan koko universumin keskipisteeksi: kaikki tunnetut planeetat ja tähdet kiersivät Maata. 1500-luvulla puolalainen Nikolaus Kopernikus esitti uuden vallankumouksellisen näkemyksen maailmankaikkeudesta: keskellä oli Aurinko, jota Maa ja muut planeetat kiersivät. Vaikka se veikin aikansa, ihmiset lopulta omaksuivat kopernikaanisen teorian. 1900-luvulla tähtitieteilijät saivat selville, että oli olemassa useita galakseja – valtavien tähtimäärien koonnoksia. Astronomit tajusivat, että oma Aurinkomme on vain yksi sadoista miljardeista tähdistä Linnunradan galaksissa, ja että Linnunradan tähtijärjestelmä on vain

yksi sadoista miljardeista tai vieläkin lukuisammista galakseista. Vasta kun valkenee, että Maat ovat tavallisia ja että joillakin niistä on elonmerkkejä, me pääsemme täydentämään kopernikaanisen kumouksen. Tällä viimeisellä käsitteellisellä siirrolla Maa kampeutuu lopullisesti pois universumin keskiöstä.

Maailmankaikkeutemme biljoonat tähdet kutakuinkin takaavat, että elämää esiintyy vieraalla planeetalla. Me olemme selvittämisen alussa, mutta rajoitumme vain kaikkein lähimpinä oleviin satoihin tähtiin hyvin pienessä osassa kotigalaksiamme. Kun onnistumme löytämään useilta planeetoilta elonmerkkejä, saamme vihdoinkin vastauksen ikivanhaan kysymykseen: ”Olemmeko täällä yksin?”

*Käsikirjoituksesta suomentanut
Jarkko S. Tuusvuori*

Suomentajan huomautus

- Usein harhaanjohtavan samamerkityksisesti käytetyille käsitteille *biosignature* ja *biomarker* ei ole vakiintunut suomenkielisiä vastineita. Dos., yliass. Harry J. Lehto (TY) viittaa antamassaan kommentissa vallitsevaan epämääräisyyteen. Hänen mukaansa *biomarker* olisi periaatteessa proteiinin tai DNA:n tai vastaavan biomolekyylin tai yksipuolisen kemiallisen kiraalisuuden löytymistä tarkoittava ”elämän tunnusmerkki”. Vastaavasti *biosignature* olisi tiettyjen kaasujen löytymistä tarkoittava ”elämän jälki”. Seager toteaa itse kysyessä, että *biomarker* – jota hän ei tässä tekstissä käytä – olisi epäilyksetön todiste elämästä: evidenssiksi kelpaisivat vaikkapa Marsista tavattava DNA tai jokin proteeni. *Biosignature* taas olisi suoran todistusaineiston sijaan epäsuora ”elämän merkki” (*sign of life*; termi esiintyy myös tässä tekstissä), josta voi päätellä elämän läsnäolon. Kiitos avusta Lehdolle ja Seagerille.



Laske kaikki lempesi minun päälleni

Useiden kommentaattoreiden mukaan herpaantumaton fokusointi on poikaa¹. Ilmeistä on, näyttö puhukoon puolestaan, että senttereillä, jos keillä, on kyky sijoittua oikein². Eräiden teoreetikoiden nojalla voisi jopa muotoilla, että keskittää kannattaa³. Onpa niitäkin, jotka eivät muuta kuin polttopisteen kelpuuttaisikaan⁴.

niin & näin – filosofinen aikakauslehti
neljä kokoavaa mahtinumeroa vuodessa
(monialainen, kriittinen, kaunis)

niin & näin – filosofinen kirjasarja
kaiken kelvon yhdentävä katalogi
(uusimpina Cioran, Heidegger, tulossa Pihlström)

niin & näin – filosofisia tarvikkeita
elämänkoreuden konseptoitu vermeisterö
(mm. sense & sensibility -paidat & -kassit)

niin & näin -lehden kestopilaus 37 euroa
kestopilaajan etuna edullisemmat niin & näin -kirjat



niin & näin
tilaukset@netn.fi
www.netn.fi/kauppa
p. 040 721 48 91
PL 730, 33101 TRE

Viitteet & kirjallisuus

- 1 Esim. Paavo Seppänen, *Hajasijoitus, Itä-Suomi ja Itä-Suomen yliopisto* (1965), *passim.*; Minna Kaarakainen, *Hajauttaminen valtion ja kuntien välisissä subteissa 1945–2015* (2008), *passim.*; Petri Pietarinen *et al.*, *Älykkyyden hajauttaminen LVIS-järjestelmien automaatioissa. Hajaäly-projektin loppuraportti* (1997), *passim.*; Satu Hyötylä, *Hajakäsi. Kangasalan haja-asutusalueiden jätevesin käsittely* (2000), *passim.*
- 2 Erit. Viljo J. Mömmö, *Hajanaisia piirteitä Keski-Savon kansanopiston vaiheista vu. 1892–1917* (1917), *passim.*; Rurik Calamnius, *Hajanaisia tietoja Suomussalmen seurakunnan vaiheista* (1904), *passim.*; J. W. Miettinen, *Hajapiirtoja Viipurin poliisilaitoksen vaiheista vuosilta 1836–1936* (1936), *passim.*
- 3 Vrt. Juhani Aho, *Hajamietteitä kapinaviikoilta* (1918–1919), *passim.*; & Jenny Valtasaari, *Hajakuvia Valkjärven Koirasen-suvun jäsenistä* (1978), *passim.*
- 4 Ks. Uljas Vikström, *Hajamuistoja* (1978), *passim.*



MARKE AHONEN

Ajattelemisen raskaus – musta sappi ja antiikin oppineet

Antiikki ei koskaan synnyttänyt yhtenäistä teoriaa melankolian, lahjakkuuden ja henkisen työn suhteesta. Yhdet näkivät alakulossa luovuuden lähteen, toiset katsoivat vaarallisen mustan sappinesteen saavan alkunsa ajattelun liaksi rasittamissa aivoissa.

Robert Burton (1577–1640) maalaa 1621 ilmestyneessä teoksessaan *The Anatomy of Melancholy* synkeän kuvan oppineista: sosiaalinen eristyisyys, aivojen rasittaminen jatkuvalla ajatustyöllä, ruumiin hoidon ja harjoittamisen laiminlyönti, alituinen paikallaan istuminen ja hajamielisyys ovat vaaraksi terveydelle ja johtavat monien ruumiillisten sairauksien ohella miltei vääjäämättä myös melankoliaan, synkkämielisyys-teen. Henkistä ja aineellista kurjuutta lisäävät vielä alituinen huoli toimeentulosta ja se ylenkatse, jota oppineet saavat osakseen niin kansan syviltä riveiltä kuin sivistymättömiltä rahamiehiltäkin, joiden suosioista heidän elantonsa kuitenkin on riippuvainen.¹

Renessanssi helli Burtonin kaunopuheisesti muotoilemaa ajatusta melankolian ja liiallisen henkisen ponnistelun yhteydestä. Kuten arvata saattaa, ajatuksen juuret ovat lujasti antiikissa: melankolia, mustasappisuus, on kreikkalainen sana, ja käsitys mustan sapsen erityisestä kyvystä säädellä mielialoja näkyy jo varhaisimmissa Kreikan lääketieteen teksteissä. Burton ei suotta samastu teoksessaan Demokritokseen, melankoliseen tutkijaan ja filosofin, joka ajautuu yhteisön ulkopuolelle ja erakoituu.² Juuret ovat kuitenkin pitkät ja mutkikkaat. Antiikissa melankoliolla ei tarkoitettu niinkään pitkäkestoista raskamielisuutta vaan monimuotoista mielisairautta, johon kuului depression ohella psykoottisia oireita, aggressiivisuutta, ahdistuneisuutta, pelkoja ja emotionaalista epävakautta. Melankolisuudella pysyvämpänä ominaisuutena ymmärrettiin puolestaan lähinnä taipumusta sairastua mustan sapsen aiheuttamiin ruumiillisiin ja sielullisiin sairauksiin, ei niinkään tiettyä persoonallisuustyyppiä.³

Toisaalta meille säilynyt kirjallinen – ja epäilemättä elitistisesti väritynyt – traditio esittää ajattelutyötä tekevät, etenkin filosofit, yleensä tasapainoisina, fyysisesti ja psyykkisesti terveinä henkilöinä, joita yhteisö arvostaa. Diogenes Laertioksen filosofielämäkerrat ovat tästä oiva esimerkki: useimmat Diogeneen filosofit ovat saarnaamiensa hyveiden ruumiillistumia ja yhteisön hyväntehtäjiä, jotka elävät terveinä ja saavuttavat häkellyttävän korkean iän. Populaari käsitys filosofien mielenterveydestä saattoi kuitenkin olla toisenlainen. Jo Aristofaneen *Pilviin* (423 eKr.) on mahdutettu kattava valikoima

filosofointiin ja filosofin rooliin liittyviä kliseitä, ja näytelmässä sofistista argumentointia opettavat Sokrates ja Khairefon esitetään yhteisön perusarvoja järkyttävinä kummajaisina, jotka tartuttavat mielenvikaisuutensa myös oppilaisiinsa.⁴ Samantapainen käsitys filosofeista ja muista tutkijatyypeistä eksentrisinä, epäkäytännöllisinä ja sosiaalisesti kyvyttöminä henkilöinä toistuu useissa antiikin populaariviritteisemmissä lähteissä.⁵ Vastapainoksi filosofeja syytettiin kuitenkin myös ulkokultaisuudesta, rahanahneudesta ja vallanpitäjien liehittelystä.

Eriskummalliset ajattelijat

Burtonin käsitys filosofi Demokritoksen melankolisuudesta palautuu antiikkiin. Demokritokseen liitettiin nähtävästi jo varhain piirteitä, jotka yhdistyivät sekä filosofiseen mielenlaatuun että mielenvikaisuuteen, joskaan ei välttämättä varsinaiseen raskamielisyys-teen. Elämäker-tatradition mukaan hän suhtautui välinpitämättömästi rahaan, uppoutui tutkimuksiinsa siinä määrin, ettei huomannut, mitä ympärillä tapahtui, ja hakeutui omaehtoisesti yksinäisyyteen, viihtyi hän jopa hautausmailla. Viimemainittua piirrettä pidettiin myöhemmässä antiikissa melankolian tyyppioireena, ja melankolian alalajiksi mainitaan lääketieteellisissä teksteissä lykantropia, joka sai potilaat juoksentelemaan talviöisin haudoilla susien ja koirien tavoin.⁶

Demokritoksen eriskummallisiin taipumuksiin liittyy myös Hippokrateen tekstien joukossa säilynyt ”kirjromaani”, joka kertoo, miten kuuluisa lääkäri saapuu Demokritoksen maanmiesten pyynnöstä selvittämään filosofin terveydentilaa.⁷ Tarinan muodostavat kirjeet eivät missään tapauksessa ole aitoja, vaan kyseessä lienee myöhäinen tyyliharjoitelma, mutta tarina on silti kiintoisa. Yksinkertaisuudestaan tunnettujen abderalaisten mielestä syrjäänvetäytyvä, omituisia teorioita kehittävä luonnontutkija, joka ei suhtaudu ihmiselämän iloihin ja suruihin asianmukaisella empatialla vaan nauraa niille päin naamaa, on vakavasti mielisairas. Hippokrates, viisas mies itsekkin, joskin Demokritosta maailmallisemmin suuntautunut, toteaa kuitenkin potilaan täysin terveeksi ja kaiken lisäksi ihailtavan selväjärkiseksi: Demokritos on valinnut syrjään vetäytymisen jalostaakseen sieluaan ja kartut-

taakseen tietojään. Burton käsittelee kertomusta Hippokrateen ja Demokritoksen kohtaamisesta laajasti teoksensa johdannossa, ja teoksen alkuperäisellä nimiösvulla on piirros Demokritoksesta sellaisena kuin hänet kirjeissä kuvataan: filosofi istuu puun alla kirja sylissään, ympärillään eläinten ruumiita, joita hän tutkii päästäkseen perille mustan saven salaisuuksista. Melankolisia piirteitä nähtiin myös filosofi Herakleitoksessa, joka puhui arvoituksin, väisti ihmisten seuraa ja eli vuorilla erakkona. Aristoteleen oppilas, filosofi Theofrastos arvioi, että Herakleitoksen kirjoitusten vaikeaselkoisuus ja sisäinen ristiriitaisuus johtuivat kirjoittajan melankoliasta.⁸ Myös teatraalisista elkeistään tunnetun Empedokleen epätavallinen itsemurha nähtiin merkinä melankolisuudesta.⁹

Platon muistettiin antiikin traditiossa jossain määrin synkkämielisenä hahmona, jolla kuitenkin oli yllättäviä romanttisia taipumuksia.¹⁰ Aristoteleen nimissä kulkevan *Ongelmien* kirjoittaja mainitsee hänet esimerkkinä filosofista, joka kärsi mustasta sapestä. Mahdollisesti tämän diagnoosin taustalla oli juurikin filosofin liitetty emotionaalinen epävakaus. Platon itse ei näytä olleen huolissaan filosofoinnin synkistävästä vaikutuksista, ja hänen Sokrateensa – toinen *Ongelmassa* mainittu melankolikko – onkin ollut kaikkien myöhempien filosofisten parannussaarnaajin esikuva. *Timaioksessa* Platon varoittaa kuitenkin tutkijatyyppettä uhkaavista ruumiin sairauksista: koska sielu tämänpuoleisessa on liitetty tiiviisti ruumiiseen (järkisielu aivoihin, alemmat sielunosat sydämeen ja maksaan), sielun ja ruumiin välillä vallitsee kiinteä vuorovaikutus, ja terveys edellyttää molempien tasapainoista harjoittamista. Etenkin väittelynhaluisilla ja muutoin kiihkeästi henkisiin harrastuksiin suhtautuvilla sielu voimistuu liikaa ja näivettää ruumista, joka tällöin kehittää kuumeita ja muita sairauksia. Platon neuvo

näitä henkilöitä vaalimaan erityisesti ruumiin terveyttä ja kuntoa.¹¹ Suoranainen hulluus ja tietyt henkiset kyvyt yhdistyvät puolestaan *Faidroksessa*, jossa Platon esittää, että toisinaan jumalat suovat ihmisille (filosofista) ymmärrystä myös järjen ylittävillä tavoilla.¹² Mielisairaus erotetaan *Faidroksessa* kuitenkin jumalien lähettämästä hulluudesta, kun taas *Timaioksessa* vihjataan, että myös sairaus voi tarjota sielulle tilaisuuden ylittää tavanomaiset rajansa ja nähdä tulevaisuuteen.¹³ Eräät myöhemmät platonistit olettivatkin, että Platon oli kirjoittanut osan teoksistaan jumalallisen innoituksen vallassa.¹⁴

Aristoteles ja musta sappi

Aristoteleelle kirjattu teos *Ongelmat* sisältää melankoliatutkimelman, joka lienee antiikin kuuluisin esitys hulluuden ja nerouden yhteydestä.¹⁵ Tutkimelman kirjoittajaa ei tiedetä, mutta Theofrastosta on pidetty mahdollisena kandidaattina: Theofrastoksen huomautus, jonka mukaan Herakleitoksen teoksen keskeneräisyydet ja ristiriitaisuudet johtuivat filosofin melankolisuudesta, näyttäisi viittaavan samaan ymmärrykseen melankoliasta eräänlaisena bipolaarihäiriönä, jota *Ongelmassa* tarjotaan. Joka tapauksessa on ilmeistä, että kirjoitus on syntynyt Aristoteleen koulun piirissä. Tutkimelmassa väitetään, että kaikki merkittävät poliitikot, runoilijat ja filosofit (joista mainitaan Sokrates, Platon ja Empedokles) ovat olleet melankolisia, toisin sanoen heillä on ollut elimistössään luontaisesti mustaa sappea, jolla on henkisiä ominaisuuksia säätelevä vaikutus. Musta sappi vertautuu tässä viiniin, sillä molemmat vaikuttavat mielialaan ruumiin lämpötilaa säätelemällä. Toisin kuin joskus annetaan ymmärtää, tutkimelma ei väitä, että melankolisuus sinänsä lisäisi älykkyyttä, päinvastoin: epävakaata, herkästi lämpö-

”Väittelynhaluisilla ja kiihkeästi henkisiin harrastuksiin suhtautuvilla sielu voimistuu liikaa ja näivettää ruumista, joka alkaa kehittää kuumeita ja muita sairauksia.”

tilaansa muuttava musta sappi altistaa henkilön lukuisille sairauksille, myös psyykkisille sairauksille, joista tekstissä mainitaan ”kylmä” depressio ja ”kuuma” mania. Melankolisissa henkilöissä ilmenevään erityiseen lahjakkuuteen johtaa pikemminkin muista syistä johtuva älykkyys yhdistettynä mustan sapen tuottamiin erityisiin henkisiin ominaisuuksiin: liikkuvuuteen, mielikuvitukseen, assosiaatiokykyyn ja emotionaaliseen herkkyyteen. Lahjakkuuden ilmeneminen edellyttää kuitenkin, että mustan sapen lämpötila pysyy kohtuullisena, ääripäiden välillä; jos ajatellaan, että musta sappi tuottaa mielialoja depressiosta maniaan, poikkeuslahjakkuus asettuu kenties hypomanian kohdalle. Toisaalta kirjoittaja mainitsee eräänkin runoilijan, jonka luomisvoima oli parhaimmillaan puhtaasti maanisessa tilassa.

Osin samoja melankolisia ominaisuuksia pohditaan myös aitoina pidetyissä Aristoteleen teksteissä. Aristoteles huomioi melankolisten henkilöiden ennustuskyyvyn, jolle hän tarjoaa (modernissa mielessä) naturalistisia selityksiä: innokkaat ja alati levottomat melankolikot tekevät niin runsaasti ennustuksia, että jotkin niistä väijäämättä käyvät toteen, ja toisaalta heille tyypillinen rationaalisen toiminnan puute ja ikään kuin ”elämellinen” sensitiivisyys saavat heidät havaitsemaan sellaisia merkkejä tulevasta, joita muut eivät huomaa.¹⁶ Kuitenkin myös Aristoteles pohtii ajatusta rationaalisuuden ulkopuolelle jäävästä jumalallisesta innoituksesta ja sitä mahdollisuutta, että jotkut henkisiltä kyvyiltään vaatimattomat ihmiset pystyvät nojaamaan toiminnassaan kaitselmukseen ilman järjen välitystä.¹⁷ Ajatus filosofien erityisestä taipumuksesta melankolisuuteen ei toistu *Ongelmien* ulkopuolella, ja on syytä huomata, ettei *Ongelmat* väitä filosofien olevan tyypillisesti raskasmielisiä tai raskasmielisyyden seuraavan liiasta ajattelusta: filosofeilla, samoin kuin monilla muilla tieteiden ja taiteiden harjoittajilla, on vain fysiologinen taipumus voimakkaisiin emotionaalisiin tiloihin, jotka toisinaan saavuttavat patologiset mittasuhteet. *Ongelmien* tutkielmaa voi lukea pikemminkin kuvauksena bipolaarihäiriöstä kuin masennuksesta, jolloin se yhdistyy luontevasti moderneihin käsityksiin tästä häiriöstä erityisesti taiteilijoiden ja muutoin poikkeuksellisen lahjakkaiden ja luovien ihmisten ongelmana.¹⁸ Ei ole kuitenkaan ilmeistä, tarkoittaako tutkielman kirjoittaja maanisten ja depressiivisten oireiden vaihtelevan samoissa henkilöissä, vai pikemminkin sitä, että sama melankolikko kärsii todennäköisesti vain joko ”kylmistä” tai ”kuumista” oireista oman fysiologisen temperamenttinsa mukaisesti.

Aivan ilmeistä ei ole myöskään, millä perusteella kirjoituksessa mainitut Platon, Sokrates ja Empedokles ovat melankoliadiagnoosinsa kirjoittajalta saaneet. Kuten todettu, Platoniin liitettiin tietty taipumus synkkämielisyyteen, kun taas Sokrateen oikeudenkäynnissään osoittama välinpitämättömyys omasta hengestään saattoi peripateetikoille näyttäytyä sairaalloisena.¹⁹ Toisaalta molemmat olivat tunnettuja kauniiden poikien ihailijoita, ja eroottinen aktiivisuus on yksi tutkielmassa mainittu mustan sapen tyypillinen vaikutus. Empedokleessa kirjoittaja taas on saattanut nähdä aidosti ”maanis-depres-

siivisiä” piirteitä: teatraalisesti pukeutuva, äärimmäisen huomionkipeä ja jumalallista statusta tavoitteleva hahmo, joka päättyy itsemurhaan.

Läketieteellisiä tulkintoja

”Aristoteleen” tutkielma melankoliasta vaikutti lääketieteilijä Rufus Efesoslaiseen (1.–2. vs. jKr.), joka näyttää olleen se linkki, joka välitti käsityksen melankolian, lahjakkuuden ja oppineisuuden yhteydestä myöhemmälle Euroopalle. Rufus on vähän tunnettu hahmo, jonka kirjoituksista on säilynyt vain pieni osa, mutta hänen kirjansa melankoliasta vaikutti vahvasti sekä myöhemmän antiikin käsityksiin sairauden luonteesta että arabilääkäreihin, joiden ansiosta traditio säilyi ja siirtyi eteenpäin. Renessanssiaikana kukoistukseensa noussut käsitys hulluuden ja nerouden yhteydestä nojasi tosin myös suoraan ”Aristoteleen” tutkielmaan.²⁰ Vaikka Rufuksen melankoliaa käsittelevästä teoksesta on säilynyt vain kourallinen fragmentteja, pääosin sitaatteina arabiankielisisissä lähteissä, näistä fragmenteista näkyy selvästi, että Rufus katsoi nimenomaan ajatustyön ja tieteiden harjoittamisen voivan johtaa melankoliaan. Älyllisesti lahjakkaat ihmiset ovat aina riskiryhmässä, sillä heidän mielensä on liikkuvainen, ja tämä liikkuvaisuus on suoraan yhteydessä sairastumisalttiuteen.²¹ Ajatus ”liikkuvaisuudesta” on lainattu Aristoteleelta, mutta Rufus yhdistää sen korkeamman tason sielullisiin kykyihin, tutkimukseen ja ajatteluun, kun Aristoteleella melankolikkojen sielu askartelee pikemminkin *fantasian* ja ruumiillisten mielitekojen parissa. Näin painopiste siirtyy luovan työn tekijöistä ammattimaisiin ajattelijoihin ja tutkijoihin. Rufus kiinnittää huomiota myös ”intellektuellien” vaativan elämäntyylin epäsuotuisiin vaikutuksiin: eräs melankoliaan sairastunut potilas paastosi liikaa, toinen herkutteli pitkään venyneillä illallisilla, kun taas kolmas, työlleen omistautunut geometrikko, kärsi liiallisen ajattelun lisäksi myös hovielämän sosiaalisista rasituksista.²²

Vaikka myös Rufus tunnistaa synnyntäisen melankolisen temperamentin, johon liittyy tietty emotionaalinen epävakaumus, hänen käsityksensä varsinaisesta melankoliasta on toinen kuin ”Aristoteleen”, sillä Rufukselle melankolia on sairaus, jolla on selkeä kliininen kuva, ei vain taipumus sairastua monimuotoisiin oireisiin. Rufuksen melankolian psyykkisinä oireina ovat masennus, voimakkaat irrationaaliset pelkotilat ja pyrkimys vetäytyä syrjään ihmisten seurasta, myös harha-ajatukset ja hallusinaatiot. Maanisia oireita siihen ei kuulu. Rufus näyttää keskittyneen kirjoituksessaan erityisesti melankolian muotoon, jota kutsuttiin ”hypokondriseksi”, siis palleaperäiseksi. Nähtävästi hän piti sielullisten oireiden selittämistä ja aivojen roolia sairaudessa siksi monimutkaisena kysymyksenä, että sen käsittelyä oli parempi vältellä. Hypokondrisessa melankoliassa psyykkisiin oireisiin liittyi monimuotoisia vatsaoireita, pahoinvointia, refluksia, ilma-vaivoja – samoja oireita, joita nykyään päädytään usein pitämään ”toiminnallisina” tai jopa ”psykogeenisinä”, kun tarkempaa syytä ei pystytä löytämään ja psyykkiset

tekijät selvästi vaikuttavat oireiden ilmenemiseen.

Useimpien antiikin lääkärin tavoin Rufus katsoi, että melankolian käypä hoito muodostui ensisijaisesti puhdistavista toimenpiteistä, joiden avulla saatiin hallintaan sairauden ruumiillinen syy, elimistöön levinnyt musta sappi. Tällaisia toimenpiteitä olivat esimerkiksi suonensisäinen tai potilaan oksettaminen lääkeaineilla, lievemmissä tapauksissa myös ruokavaliota koskevat ohjeet. Kuitenkin hän suositteli hoidoksi myös potilaan piristämistä, erilaisia huvituksia sekä alkoholia ja seksiä.²³ Näihin suosituksiin liittyy fysiologinen aspekti: huvitukset ja alkoholi lämmittävät ruumista, kun taas ejakulaatio poistaa elimistöstä mustan sapsen sisältämää *pneumaa*. Kuitenkin Rufus patee merkille myös yhdynnän suotuisan psykologisen vaikutuksen. On kiinnostavaa huomata, että sellaisten merkittävien lääketieteellisten kirjoittajien kuin Cornelius Celsus, Aretaios Kappadokialainen ja Caelius Aurelianus säilyneissä teoksissa ei yhteyttä melankolian ja henkisen ponnistelun välillä mainita käytännössä lainkaan. Aretaios tosin huomauttaa, että maniasta, toisesta vakavasta mielisairaudesta, kärsivät potilaat saattoivat toisinaan tuottaa sairautensa ansiosta ”tähtitiedettä, filosofiaa ja runoutta”, mutta tällaista tapahtui vain lahjakkaille ja koulutusta saaneille potilaille.²⁴ Filosofiaa tarjottiin myös tukihoidoksi mielenterveyden ongelmiin. Caelius Aurelianus sanoo, että filosofien argumentit lievittävät voimakkaita emootioita ja voivat siten auttaa maniasta kärsivää potilasta sekä ehkäistä taudin puhkeamista.²⁵ Sama hoito sopinee myös melankoliapotilaille, sillä Aurelianus piti maniaa ja melankoliaa lähes identtisinä sairauksina. Celsus taas huomauttaa, että melankoliselle potilaalle voidaan selittää, miten hän voi löytää ilon ja tyytyväisyyden aiheita samoista asioista, jotka tuottavat hänelle huolta ja pelkoa.²⁶ Tämä menetelmä kuulostaa vahvasti stoalaiselta ajatusharjoitukselta.

Filosofi-lääkäri Galenos (n. 129–200) näyttää nauttaneen melankoliakäsityksissään Rufukseen, mutta ilmeisesti hän ei jakanut käsitystä melankoliasta henkisesti suuntautuneiden tyyppisairautena. Galenokselle aivojen rooli melankoliassa oli selvä: aivot olivat järkisielun ”instrumentti”, kognition keskus, aisti- ja liikehermojen alkupiste, joten oli ilmeistä, että järjen ja havainnon virhe toimintoina oireilevan sairauden täytyi olla aivoperäinen. Melankolian syinä Galenos pitää lähinnä synnynnäisiä ja hankittuja taipumuksia huonojen nesteiden muodostamiseen – melankoliset nesteet ovat turmeltuneita nesteitä, verta tai keltaista sappia, jotka epäsuotuisissa oloissa ovat ”palaneet” mustaksi.²⁷ Kun tällainen musta ja sitkeä neste leviää aivoihin, aivojen normaali toiminta häiriintyy ja potilas joutuu pelon ja ahdistuksen valtaan. Kuitenkin Galenos käsittelee myös tapauksia, joissa oppineet harrastukset ovat johtaneet mielenterveysongelmiin. Mahdollisesti jo ajattelu sinänsä kuormittaa aivoja, mutta suurempana terveysriskinä Galenos pitää opintoihinsa ja tutkimuksiinsa uppoutuvien henkilöiden välinpitämättömyyttä ruumiistaan ja asketistisia taipumuksia. Unen ja riittävän ravinnon laiminlyönti saattoi pahimmillaan johtaa muistin ja järjen menetykseen tai

epileptisiin kohtauksiin.²⁸ Liian vähäinen liikunta ja epäsäännöllinen ruokailu olivat uhkana kaikkien kunnianhimoista uraa tekevien terveydelle, ja monet ammatillisen kunnianhimon vuoksi epäsäännöllistä elämää viettävät henkilöt joutuivatkin toistuvasti turvautumaan lääkärin apuun.²⁹ Lisäksi Galenos varoittaa siveelliseen elämään pyrkiviä seksuaalisen pidättyvyyden vaikutuksista mielenterveyteen: liian kauan ruumiin sisällä viipyvä ”siemen” myrkyttää ruumiin ja aiheuttaa monia vaarallisia oireita, myös masennusta ja ahdistusta.³⁰ Oireet ovat samankaltaisia molemmilla sukupuolilla, mutta psykiset oireet näyttävät uhkaavan erityisesti miehiä. Toisaalta melankolia yhdistyy Galenoksella lahjakkuuteen ja kyvykkyyteen sitä kautta, että nesteiden palaminen vaatii sisäistä kuumuutta, joka puolestaan liittyy moniin Galenoksen arvostamiin ominaisuuksiin: miehekkyyteen, rohkeuteen ja kiivauteen (*thymos*), joka on aina parempi kuin *epithymian* veltot ja nautinnonhaluiset passiot, vaikka kummatkin ovat Galenoksen platonistisessa, sielun kolmijakoon perustuvassa psykologiassa järjeä vastustavia voimia. Sen sijaan pelokkaat ja huolestuneet, siis feminiiniset tyyppit, näyttäisivät jäävän riskiryhmän ulkopuolelle, koska heidän fysiologiansa on kylmä. Eräät antiikin kirjoittajat kuitenkin yhdistivät melankolian ja passiivisen homoseksuaalisuuden.³¹

Myöhempi antiikki puuttuu melankolian ja lahjakkuuden suhteeseen harvakseltaan: Rufuksen kohtalona oli, että hänen melankoliakäsityksestään periytyi myöhäisantiikille lähinnä se, minkä Galenos siitä hyväksyi. Kertomus uusplatonisti Porfyrioksen (n. 234–305) melankoliasta osoittaa kuitenkin, että ”Aristoteleen” ja Rufuksen traditio pysyi elävänä. Vaihtoehtoisesti voidaan toki ajatella, että masennukseen vajoava ajattelija on ilmiö, jonka tunnistaminen ja kuvaileminen eivät ole riippuvaisia traditioista. Tarinasta on säilynyt kaksi erilaista versiota. Toinen, Porfyrioksen oma versio, on niukka. Siinä Porfyrioksen valtaa halu tehdä itsemurha, mutta hänen opettajansa Plotinos, joka selvänäköisyydessään on aavistanut hänen tilansa, estää aikeen ja selittää, että kyse on mustan sapsen aiheuttamasta sairaudesta ja että halu itsemurhaan on siten täysin irrationaalinen. Hoidoksi Plotinos suosittelee matkustamista, ja Porfyrios lähteekin Sisiliaan.³² Ei ole selvää, oliko matkustussuosituksen tarkoituksena siirtää potilas suotuisampaan ilmastoon vai tarjota tälle virkistävää vaihtelua. Porfyrioksen masennuksen syytä kuvataan tarkemmin elämäkerturi Eunapioksen versiossa.³³ Tässä tarinassa Porfyrios on lahjakas nuori mies, joka kotikaupungissaan saa ihailua osakseen, mutta saavuttuaan Roomaan opiskelamaan hän huomaa jäävänsä toiseksi: Plotinoksen äly ja argumentoinnin voima tyrmäävät hänet, ja Plotinoksen platonistiset opetukset aistimaailman arvottomuudesta ja ihmisen vähäpätöisyydestä saavat hänet vihaamaan elämäänsä.³⁴ Eunapios ei nimeä Porfyrioksen sairautta, mutta oireet ovat selkeästi tunnistettavissa: Porfyrios pakenee ihmisiä, matkustaa Sisiliaan ja lopettaa siellä syömisen tehdäkseen lopun elämästään. Tässäkin versiossa Plotinos pelastaa oppilaansa ja saa tämän palaamaan elämään: kuten antiikin filosofit

yleensä, myös Plotinos torjui itsemurhan ratkaisuna ihmisen osan ahdistavuuteen.³⁵

Antiikin melankoliakäsitysten tyypillinen piirre on, että niissä voidaan erottaa kerrostumia, erillisiä elementtejä, jotka toisinaan näyttävät sopivan huonosti yhteen. Varhainen antiikki yhdisti mielen ja mielisairaudesta sydämeen ja rintaan, kun taas myöhempi antiikki oli jo vakuuttunut aivojen roolista ajattelun keskuksensa. Näin myöhempi antiikki teki melankoliasta aivosairaudesta, mutta sydämen traditionaalinen rooli näkyi yhä ”hypokondrisen” melankolian keskeisyydessä sellaisilla

lääketieteilijöillä kuin Rufus tai Galenos. Myös lahjakkuuden ja melankolian yhteyttä voi pitää ensisijaisesti traditionaalisenä: Platon oli yhdistänyt hulluuden, luovuuden ja filosofisen valaistumisen, Aristoteles otti mielisairaudesta ja lahjakkuuden yhteiseksi nimittäjäksi mustan sappen, ja muu antiikki seurasi perässä. Tradition noudattamista korostava tulkinta ei kuitenkaan ole välttämättä oikea: yhtä mahdollista on, että teorianmuodostusta muovasivat ensisijaisesti tosimaailman esimerkit ”psykosomaattisten” vatsaoireiden tai tutkijatyyppien mielenterveysongelmien tavanomaisuudesta.

Viitteet

- 1 *The Anatomy of Melancholy* 1, 2, 3, 15.
- 2 Burton julkaisi teoksensa salanimellä ”Democritus Junior”.
- 3 Hyvä yleisesitys antiikin melankoliakäsityksistä on edelleen Flashar 1966.
- 4 Vrt. *Pilvet* 844–846. Huomattakoon erityisesti sanan *kholan*, ”kärsiä liiasta sapesta”, käyttö säkeessä 833.
- 5 Vrt. esim. Persius 3, 77–87, tai *Filogelos*, jonka vitseissä ”intellektuelli” (*skholastikos*) esiintyy arkielämässä jatkuvasti kompuroivana hahmona, joka on kykenemätön ymmärtämään sosiaalisia konventioita.
- 6 Diogenes Laertios, *Merkittävien filosofien elämät ja opit* 9, 36–38; lykantropiasta ks. Aetios, *Iatrica* 6, 11; Oreibasios, *Synopsis ad Eustathium* 8, 9; sekä Paulos Aigialainen 3, 16.
- 7 Kirjeiden tekstilaitos löytyy teoksesta Smith 1990. Hippokrateen ja Demokritoksen kohtaamista kuvataan kirjeissä 11–21.
- 8 Diogenes Laertios 9, 6.
- 9 Vrt. Lukianos, *Dialogi mortuorum* 6, 4. Antiikin tradition mukaan Empedokles hyppäsi Etnan kraatteriin; erikoisen itsemurhatavan tarkoituksena oli saada filosofin kannattajat uskomaan, että Empedokles oli otettu jumalien luo.
- 10 Vrt. Diogenes Laertios 3, 26–33.
- 11 *Timaios* 88a–c.
- 12 *Faidros* 244a–257b.
- 13 *Timaios* 71d–72b.
- 14 Vrt. Proklos, *Theologia Platonica* 1, 17, 20.
- 15 *Ongelmat* 30, 1. Tutkielmasta on olemassa runsaasti modernia tutkimusta, ks. esim. van der Eijk 1990, viitteet 1 & 60.
- 16 *Unessa ennustamisesta* 2, 463b15–22 & 264a24–27.
- 17 *Ethica Eudemia* VII. 14, 1248a40.
- 18 Ks. esim. Jamison 1993.
- 19 Vrt. tarina, jonka mukaan jumalanpilkasyytteen saanut Aristoteles pakeni Ateenasta, jotta ”ateenalaiset eivät rikkoisi kahdesti filosofiaa vastaan”.
- 20 *Ongelmien* melankoliatekstin jälkivaikutuksesta ks. Klibansky, Panofsky & Saxl 1964.
- 21 Fragmentit 33–36. Viitataan Rufuksen melankoliafragmentteihin Pormannin (2008) uuden tekstilaitoksen mukaan, joka alkutekstin lisäksi sisältää englanninnoksen ja kommentaarin. Darembergin ja Ruellen vanhasta Rufus-editiosta (1879) puuttuvat arabiankieliset fragmentit.
- 22 Fragmentit 68, 70 & 71. Fragmenttien tulkinnasta ks. Swain 2008. Geometrian ja melankolian yhteydestä vrt. myös Diogenes Laertios 4, 32, sekä Dülerin kuuluisa kuparipiirros *Melencolia I*.
- 23 Fragmentit 58–65 & 67.
- 24 *De causis et signis diuturnorum morborum* 1, 6, 5 (Huden editiossa kirja III). Vrt. Jamison 1993, 107–108.
- 25 *Tardae passiones* 1, 167.
- 26 Celsus, *De medicina* 3, 18, 18. Vrt. Epiktetos, *Keskustelut* 1, 12, 20–21.
- 27 Galenoksen eräisiin Hippokrateen teksteihin nojaavassa opissa erotetaan neljä ruumiin perusnestettä, veri, lima, musta sappi ja keltainen sappi. Melankoliaa näyttäisi aiheuttavan nesteiden turmeltumisen kautta syntyvä musta neste, ei normaalifysiologiaan kuuluva musta sappi. Nekin antiikin lääketieteilijät, jotka eivät hyväksyneet humoraalipatologiaa, tunnustivat yleensä melankolian olemassaolon; mustan sappen muodostumista voitiin tällöin pitää sairauden seurauksena, ei synnä.
- 28 *De locis affectis* 8, 166; *De venae sectione adversus Erasistrateos Romae degentes* 11, 242. Viitataan Galenoksen teoksiin Kühnin edition nide- ja sivunumerolla.
- 29 *De rebus boni malique suci* 6, 758.
- 30 *De locis affectis* 8, 413–452.
- 31 Ks. Swain 2008, 120.
- 32 Porfyrios, *Vita Plotini* 11.
- 33 *Vitae sophistarum* 4, 1.
- 34 Vrt. tarina Kleombrotoksesta, joka tappoi itsensä vakuututtuaan Platonin opetuksista tuonpuoleisen paremmuudesta tähän elämään nähden; Cicero,

Keskusteluja Tusculumissa 1, 84.

- 35 Plotinoksen kielteisestä asenteesta itsemurhaan ks. *Enneades* 1, 9. Osa filosofeista, muiden muassa stoalaiset, hyväksyi itsemurhan tietyin ehdoin, mutta ainoastaan kyreneläinen Hegesias näyttää suositelleen itsemurhaa patenttiratkaisuna elämään ylipäänsä; Hegesiaa filosofiasta ks. Clark Murray 1983.

Kirjallisuus

- Clark Murray, J., *An Ancient Pessimist. The Philosophical Review*. Vol. 11, 1983, 24–34.
- Daremberg, C. & Ruelle, C.-E. (toim.), *Oeuvres de Rufus d'Éphèse*. Imprimerie Nationale, Paris 1879.
- van der Eijk, Philip J., Aristoteles über die Melancholie. *Mnemosyne*. Vol. 43, 1990, 33–72.
- Flashar, Helmut, *Melancholie und Melancholiker in der medizinischen Theorien der Antike*. de Gruyter, Berlin 1966.
- Hude, K. (toim.), *Arataeus. Corpus medicorum Graecorum* 2. Akademie Verlag, Berlin 1958.
- Jamison, Kay Redfield, *Touched with Fire. Manic-Depressive Illness and the Artistic Temperament*. The Free Press, New York 1993.
- Klibansky, Raymond, Erwin Panofsky & Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*. Basic Books, New York 1964.
- Kühn, C.G. (toim.), *Claudii Galeni opera omnia*. Knobloch, Leipzig 1821–1833.
- Pormann, Peter E. (toim.), *Rufus of Ephesus. On Melancholy*. SAPERE XII. Mohr Siebeck, Tübingen 2008.
- Smith, Wesley D. (toim.), *Hippocrates. Pseudepigraphic Writings*. Brill, Leiden 1990.
- Swain, Simon, *Social Stress and Political Pressure: On Melancholy in Context*. Teoksessa Pormann 2008, 113–138.

TUIJA PARVIKKO

Luther, Paavali, politiikka

Kun lähestyy Wittenbergiä autolla tai junalla, voisi luulla astuneensa taikakaapin kautta takaisin reaalisosialismiin. Tienvarret ovat täynnä ruostuvia, toimintansa lopettaneita teollisuus- ja voimalaitoksia. Talot ovat harmaita ja huonokuntoisia, tie kuoppainen ja yleisilme auringonpaisteellakin synkkä.

Historialliseen keskustaan saavuttaessa ankeus on tipotiessään. Linnanaukiolle johtavaa kujaa reunustaa rivistö turistibusseja, joista purkautuva väki puhuu pääasiassa saksaa ja suomea. Turistitoimistosta saa myös suomenkielisiä esitteitä. Sosialismin aikanaan näivettämä kaupunki on löytänyt Lutherista pelastuksensa. Koko vanha keskusta on restauroitu ja valjastettu yhdelle asialle. Nähtävyyksien joukossa on lähestulkoon pelkästään Luther-kohteita.

Lutherstadt Wittenberg on pohjolan Mekka, jonne luterilaiset tekevät pyhiinvaellusmatkoja kaikkialta Alppien pohjoispuolelta luterilaisesta maailmasta. Merkillistä on, että kirkkokunnan perustajan inhimillisiä heikkouksia ei millään tavoin peitellä. Lutherin juoppoudet, deliriumit ja juutalaisvihat selostetaan avoimesti. Suomessa niistä ei puhu kukaan. On myös merkillistä, että vaikka Luther on täysin tuotteistettu, kysymyksessä ei ole pelkästään väkisin henkiin herätetty kirkkohistoriallinen anakronismi. Moni pyhiinvaeltaja on ihan tosissaan, puhumattakaan linnankirkon kellarissa sijaitsevaan ravintolaan kokoontuneista Luther-tutkijoista, jotka istuvat posket punoittaen pohtimassa Lutheriin liittyviä kysymyksiä.

He tietävät, että Lutherille uskova on *simul justus et peccator*, sekä armahdettu että syntinen. Nuorelta Lutherilta oli pää seota, kunnes hän tajusi, että perisyntinsä kanssa pääsemättömissä oleva ihminen voi saavuttaa Jumalan armon. Pelastukseen ei vie hyvien tekojen kivinen polku, kuten katolilaiset kuvittelivat, vaan siihen johtaa *sola fide*, sokea, kyselemätön usko. Jumalan armo lankeaa

niiden ylle, jotka ymmärtävät, että herran tiet ovat tutkimattomat.

Tätä päätelmää tuskin tuotti legendan mukainen valaistuskokemus, vaan pikemminkin siihen johti kahden varhaiskristillisen auktoriteetin tekstien huolellinen analysoiminen. Kirkkoisä Augustinuksen vaikutus Lutherin ajatteluun on kaikkien tiedossa, mutta moniko tulee ajatelleeksi, että poliittisesti paljon tärkeämpi oli apostoli Paavali?

Augustinus oli postuloinut ajatuksen ihmisestä kahden maailman kansalaisena. Näistä Jumalan valtakunta oli tietysti tärkeämpi, mutta kaksoiskansalaisuus edellytti pyrkimystä hyveelliseen elämään myös maan päällä. Augustinus korostikin Jumalan armon kääntöpuolena ihmisen omien hyvien tekojen merkitystä maan päällä.

Luther ei ollut tähän tyytyväinen. Hänen mielestään Jumalan armon tutkimattomuus päinvastoin tarkoitti, että taivaspaiikkaa oli turha petata tekemällä hyviä tekoja maallisessa valtakunnassa. Silti maallista vaellusta ei voinut ymmärtää vain ajasta iäisyteen siirtymisen odotteluna, kuten Augustinuksella oli taipumusta ajatella. Luther joutuikin pohtimaan, miten ihmisten väliset suhteet tuli järjestää tämänpuoleisessa.

1500-luvun alun maailmassa kirkko asetti itsensä ehdottomaksi auktoriteetiksi kaiken maallisen vallan yläpuolelle. Paavi tuli ymmärtää Jumalan lähettilääksi ja sanansaattajaksi, jolla oli myös tulkintavalta Jumalan aivoituksiin. Luther kuitenkin kiisti kirkon auktoriteetin ja julisti, että todellinen kirkko, seurakunta, on *congregatio fidelium*, uskovien ihmisten yhteenliittymä Jumalan edessä vailla kirkon tai minkään muun ihmisten pystytämän instituution välitystä. Kirkko instituutioon ei siis voinut asettua ihmisen ja Jumalan väliin.

Tässä on solmukohta, joka politisoi Lutherin ajattelun kauaskantoisella tavalla. Kun kerran kirkolla ei ole



ylivaltaa ihmisen ja Jumalan välisessä suhteessa, sillä ei voi olla ylivaltaa ja auktoriteettia myöskään maallisissa valtasuhteissa. Vaikka Luther kritisoi katolista kirkkoa hyvin yksityiskohtaisesti, hänen kritiikkinsä kärki ei kohdistunut kirkon rappeutuneisiin käytäntöihin sinänsä, vaan sen oikeuteen vaatia itselleen kaikkea valtaa yli kristillisen yhteisön.

Luther ryhtyi pystyttämään kirkosta riippumatonta maallista auktoriteettia. Tähän hän, kuten hänen jälkeensä muutkin luterilaiset kerettiläiset, tarvitsi Paavalia ja erityisesti Paavalin roomalaiskirjeen 13. luvun ensimmäisiä jakeita, joissa kiinnitetään maallinen ja taivaallinen auktoriteetti suoraan toisiinsa ilman ihmisten perustamien instituutioiden välitystä.

Paavalia seuraten Luther toisti toistamasta päästyään, että jokaisen tulee olla alamainen sille esivallalle, jonka alainen hän on ja että ei ole esivaltaa, joka ei olisi Jumalalta. Kristityn ei siis tarvitse totella paavia ja kardinaaleja mutta kuningasta ja tämän ministereitä hänen on toteltava, koska heidän vallallaan on Jumalan valtuutus.

Varhaisluterilaisten ja kalvinistien keskuudessa kiisteltiin vuosikymmeniä siitä, voiko maallista esivaltaa vastustaa missään olosuhteissa. Riitaa käytiin hyvin pitkälle Paavalin kirjeen eksegeesin muodossa. Poliittisesti merkittävää on, että varhaisluterilaisten auktoriteettikiista ei kuitistu opilliseksi kuriositeetiksi. Tapa, jolla Paavali asettaa kysymyksen maallisesta esivallasta, osoittautui poliittisesti paljon kauaskantoisemmaksi kuin yleensä ymmärretään.

Paavalin alamaisuusukaasi ei nimittäin vain helpottanut absoluuttisen kuningasvallan perustelemista 1500- ja 1600-lukujen valtataisteluissa, vaan se juurtui osaksi länsimaisen poliittisen ajattelun perinnettä lähtemättömällä tavalla. Vielä nykyäänkin suurelle osalle ihmisistä tuottaa tuskaa käsittää, että esivallan, valtion, viranomaisten, työnantajan tai jonkun muun auktoriteetin julkinen ja aktiivinen vastustaminen, arvioiminen

ja kritisoiminen on pikemminkin toimivan demokratian ehdoton edellytys kuin ilmaus ihmisen sopeutumattomuudesta, kurittomuudesta ja holtittomuudesta.

Lutherin paavalilaisen valtakäsityksen ydin on auktoriteettihierarkkinen ajattelutapa, jossa alempi ei voi nousta ylempää vastaan silloinkaan kun olisi aihetta. Demokraattisten liikkeiden ja ajattelutapojen ydin taas on juuri tämän auktoriteettihierarkian korvaaminen egalitaarisilla ja horisontaalisilla valtasuhteilla, joissa jokaisella on luovuttamaton oikeus taistella valtaosuuksista ja käyttää kriittisiä puheenvuoroja.

Juuri nyt ei ole ollenkaan kaukaa haettua muistuttaa näistä eurooppalaiseen poliittisen ajattelun perinteeseen liittyvistä piirteistä. Puolisentoista sataa vuotta kestänyt demokratisoitusprosessi on pysähtynyt ja poliittisesti ollaan vastauskonpuhdistuksen kaltaisessa tilanteessa, jossa kaikenlaiset konservatiiviset ja hierarkkiset ajattelutavat ja käytännöt valtaavat alaa.

Vallan ajatteleminen kaikkien ihmisten väliseksi egalitaariseksi suhteeksi on osoittautunut kovin vaikeaksi myös sivistyksen ja kriittisen ajattelun tähänastisessa kehossa, yliopistossa. Olemme juuri saaneet seurata prosessia, jossa valta, demokratia ja tasa-arvoisuus otetaan pois yhteisöltä, jonka piti olla sen valistunein vaalija.

Uuden yliopistolain astuessa täysimääräisesti voimaan vuoden 2010 alussa emme ole enää egalitaarisen ja kollegiaalisen sivistisyhteisön jäseniä vaan työsopimussuhteisia palkkollisia ja alamaisia, jotka luovuttavat työpanoksensa lisäksi ajatuksensa ja omantuntonsa yliopistoauktoriteetin käskyvallan alle:

”Siksi tulee olla alamainen, ei ainoastaan rangaituksen vaan myös omantunnon tähden.”

(Room. 13:5)



PÄIVI MEHTONEN

Kielikritiikki ja mystiikka – ateistisesti valaistunut moderni

2000-luvun alku on ollut sekä elämäntapamystiikoiden että mystiikan tutkimuksen vilkasta aikaa. Yli sadan vuoden takaisessa filosofiassa osoittautui kauaskantoiseksi saksalais-itävaltalainen kielikritiikin (*Sprachkritik*) tuottama maallistunut mystiikan tulkinta. Vaikka tutkimuskirjallisuus usein nimeää modernin apofaattisen ajattelun ja kielellisen käänteen arkkitehdeiksi Wittgensteinin ja Heideggerin¹, nämä merkkinitmet kuuluvat jo aiemmin käynnistyneen suuntauksen vaikutushistoriaan.

Aivan 1900-luvun alussa ilmestyi joukko kielifilosofisia teoksia, joista ammensivat sekä ajan sekulaari filosofia että avantgardistinen taiteen teoria. Aikanaan erittäin luettua mutta sittemmin kaanoneista syrjäytynyttä Fritz Mauthneria (1849–1923) pidetään käsitteen *Sprachkritik* isänä. Hän on elinikäisen oppimisen mallitapaus: hän teki niin monta uraa kaunokirjailijana, teatterikritiikkona ja filosofina, että jälkipolvilla on edelleen haastetta hänen merkityksensä arvioimisessa. Hänen ajattelussaan yhdistyivät (vielä) piirteet, jotka sotienvälisessä ja -jälkeisessä filosofiassa karsinoitiin erilleen, sittemmin analyttiseksi ja mannermaiseksi kutsutuiksi suuntauksiksi. Niinpä Mauthnerin vaikutuksia voi nähdä niin myöhemmässä Wienin piirin loogisessa positivismissa kuin fenomenologiassa ja eksistentialismissa. Juuri dogmien vastustus teki Mauthnerista kielellisten toisinajattelijoiden ja avantgardistien innoittajan vuosisadan alkupuolella – Morgensternista Borgesiin ja Beckettiin, tai Buberista Wittgensteiniin.

Yksi Mauthnerin kielikritiikin innoittaja oli ei-moderni mystinen teologia, erityisesti Mestari Eckhart. Kielikritiikki hyväksyi tiettyjä teologian argumentteja ja ajattelutapoja, mutta ei sen metafysisistä kehyskertomusta. Väistämättä huomio kiinnittyi myös filosofian omaan kieleen – siihen, *kuinka* on mahdollista harjoittaa kielikritiikkiä *kielessä*.

Tämä kielellinen painotus on edelleenkin vahva saksalaisessa mystiikan tutkimuksessa, myös lähestyttäessä mystiikkaa teologiana ja uskontona². Kielikritiikin tulkinta mystiikasta oli kuitenkin ateistinen, ja se ansaitsee huomiota johdatuksena ja yhtenä tulokulmana filosofian ja mystiikan kiemuraisiin suhteisiin uudemmassa eurooppalaisessa filosofiassa. Tärkeitä tässä yhteydessä ovat erityisesti Mauthnerin teokset *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* (1901, Kirjoituksia kielikritiikistä), *Sprache* (1906, Kieli) ja *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache* (1910, Filosofian sanakirja: uusia kirjoituksia kielikritiikistä). Mauthnerin pääteoksia ei ole käännetty, edes englanniksi.

Kielellinen käänne

Kaksi yleisempää huomiota valaisee sekä kielikritiikin perinnetietoisuutta että moderniutta. Ensinnäkin 1900-luvun kielikritiikki on rengas pitkässä negatiivisen teologian tulkintojen tai käyttöjen ketjussa. Esimerkiksi William Franke on nimennyt ”apofaattisia kulttuureja” eli aikakausia, jolloin mystiikka kehittyi tai aktivoitui merkittävästi. Näitä kulttuureja ovat muun muassa hellenismi (gnostilaisuus, hermeeittinen traditio), keskiaika (katolinen mystiikka), romantiikka (valistuksen kritiikki kirjallisuudessa ja filosofiassa) sekä 1900-luvun maallistunut kielikritiikki.³ Tässä jatkumossa kielikritiikki edustaa avointa ateismin julistusta, joka kuitenkin vaalii mystiikan henkisyttä ja sen kielikäsittejä.

Toiseksi, kielikritiikin suhde traditioon ei ollut historiallinen vaan teoreettinen. Leimaa-antavana voi pitää piirrettä, jota on myöhemmän 1900-luvun filosofian yhteydessä kutsuttu *teoreettiseksi medievalismiksi*. Bruce Holsinger on vakuuttavasti osoittanut, miten ranskalainen sotienjälkeinen teoria Bataillesta Lacaniin ja Balthesista Derridaan löysi keskiajan filosofis-teologisista sanastoista ja ajattelun rakenteista lähteen revisionistiselle asenteelleen traditiota kohtaan⁴. Ajatus keskiaikaisen tradition uusiokäytöstä soveltuu hyvin myös varhaisemman saksalaisen kielikritiikin tarkasteluun. Keskiajan teologiafilosofiassa modernia kielikritiikkiä kiinnosti erityisesti negatiivinen teologia, joka esimerkiksi Mauthnerille edusti yhtä muotoa realistien ja nominalistien välisessä kiistassa.

Tieteen sanataikausko

Mauthnerin kielikritiikki on monin osin ”sovellettu” mestari Eckhartia. Mestarin ajatukset tiedon ja kielen luonteesta sekä hänen saarnansa vaikenemisesta ovat kielikritiikkiä, Mauthner toteaa⁵. Mauthnerin skeptisen ja radikaaliempiristisen filosofian kannalta Eckhartin ajattelussa on kuitenkin yksi pulma: jumalan käsite. Kielikritiikin päämääränä on asteittainen tietoisuuden lisääntyminen ja vapautuminen kielen harhoista, sillä

kieli on kehittyessään vieraantunut aistihavainnon välitömyydestä. Erityisesti abstraktit käsitteet, kuten 'järki', 'laki' tai 'minä' filosofiassa tai 'Jumala' teologiassa, viittaavat Mauthnerin mukaan vain toisiin kielen käsitteisiin ja sanoihin. Kielen käyttäjä on väistämättä kielen tällä puolen, eikä sanoilla tai lajikäsitteillä ei ole todellisuuden kanssa juuri tekemistä. Ne ovat merkkien merkkien merkkejä (*Zeichen von Zeichen von Zeichen*).⁶ Ainoa keino vapautua kokonaan kuvien ja metaforien *Schein*istä olisi vaieta kokonaan.

Tietoteorialle jää kuitenkin yksi tie: ”jos tietoteoria päättää olla kielikritiikkiä, sen on otettava kantaa vanhaan kiistaan nominalistien ja realistien välillä”⁷. Tämä kiista on Mauthnerin mukaan levinnyt vanhasta logiikasta keskiajan skolastiseen teologiaan ja sieltä moderneihin tieteisiin (psykologia, biologian darwinismidebatit ym.). Kielikritiikin kannalta vanha kiista kiteyttää ihmisen turhat yritykset *puhua siitä mistä ei voi puhua* (*das Unausprechliche auszusprechen*). Mauthnerin kritiikin kohteena onkin erityisesti realismi, *Wortrealismus*, joka jo Pseudo-Dionysioksen ja Eckhartin edustamana halusi täyttää ei-minkään jollakin ja tehdä 'sanoin kuvaamattomasta' 'Jumalan'. Vaikka Eckhart oli keskiajan ajattelijoista suurimpia ja Mauthnerin suuresti ihailema mystikko, mestarikin lopulta turvautui siihen realistisen ”sanataikauskoiseen” johtopäätelmään, että Jumala on eimikään ja Yksi (*Nichts und Eins*)⁸.

Mauthnerin Eckhart-tulkinta on tärkeä edeltäjä monille 1900-luvun filosofioille kielen rajoista, hiljaisuus-

desta ja 'sanoinkuvaamattomasta' sekä analyttisessä että mannermaisessa traditiossa. Mauthner vaalii tietoisesti ristiriitaisesti negatiivisen teologian kielikriittisiä puhetapoja samalla kun hän sulkeistaa metafysiikan. Keskiajan realismi pysyi sanataikauskona, koska se kieli-skepsiksestään huolimatta puhuu siitä mistä ei voida puhua. Modernin ateistisen mystiikan viesti puolestaan on se, että kielellä ei ole mahdollista tavoittaa sen itsensä ulkopuolista todellisuutta.

Sanataikausko ei ole vain keskiajan realistien ja mystikkojen ajattelutapa. Mauthner näkee myös modernin tieteen ja filosofian aiemman uskonnollisen *Weltanschauungin* jäänteinä. Ne edelleenkin *uskovat* kielen ilmaisuvoimaan todellisuuden kuvaajana.

Oliko kielikritiikon skepsiksellä sitten varaovea, joka pelastaa sen siihen itseensäkin kohdistuvalta epäilyltä? Mauthnerin mukaan maallistuneen modernin maailman kielikriittinen tietoteoria edellyttää vahvaa historiallisuutta. Uskonnollisen tai nihilistisen vaikenemisen sijaan hän nostaa kielikritiikon tehtäväksi tutkia sanojen käyttöä normaalikielessä (*Sprachgebrauch*) ja jäljittää kielen merkitysten alituista vaellusta ja muutosta (*Bedeutungswandel*). Tässä projektissa nominalismi on Mauthnerille vakuuttavampi kielifilosofia ja modernin ateismin edeltäjä kuin realismi, kunhan sitä täydennetään kielihistoriallisella ulottuvuudella. Vaikka ”nominalistinen mystiikka” ei sekään poista kielen *Schein*-luonnetta, nominalismi oli ja on Mauthnerin mukaan toimiva taktiikka realismin dogmatisoivia pyrkimyksiä vastaan. Jo keskiajan



nominalistit osoittivat, että yleiset ideat ovat vain nimiä – ja että Jumala ja muut uskonnon keskeiset kysymykset ovat tosiaankin uskon, eivät järjen ja filosofian asia. Näin apofaattinen (realistinen) traditio tarjosi aineksia modernille kieleen kohdistuvalle skepsikselle, nominalistinen traditio puolestaan kielikäsitteiden, joka ei ripustautunut metafysiikan realiaan. Mauthnerin mukaan modernissa filosofiassa vastaavia ajatuksia olivat tienviitoittaneet erityisesti Kant, englantilaiset empiristit, Schopenhauer, Nietzsche ja Ernst Mach.

Mauthnerin johtopäätelmä on mielenkiintoisen ristiriitainen myöhemmän 1900-luvun dogmaattisempia filosofioita ajatellen. Yhtäältä hänet radikaalina empiristinä usein liitetään loogisen positivismin esihistoriaan. Kuitenkaan Mauthner, toisin kuin moni Wienin piirin ajattelija, ei puolustanut ajatusta menetelmästä tai rationaalisen rekonstruktion tiestä, jonka kautta kieli ja todellisuus voitaisiin tuoda lähemmäs toisiaan. Kielikritiikki ei voi ylittää kielen rajoja muuttumatta kritisoimukseen metafysiikaksi. Näin mauthnerilainen kriitikko voi vain osoittaa kielen rajoituksia ja tutkia kielenkäytön kontingentteja (historiallisia, sosiaalisia, yhteisöllisiä) piirteitä. Mauthnerin esittämiin ajatuksiin palasi esimerkiksi Wittgenstein myöhäisfilosofiassaan – kiistettyään ensin varhasteoksessaan *Tractatus logico-philosophicus* (1921), että hän tarkoittaisi kielikritiikillään samaa kuin Mauthner⁹. Toisaalta Mauthner ei kiellä sitä, että kielen tuolla puolen voisi olla jokin ekstralingvistinen todellisuus – ja meillä ekstralingvistisiä välittömiä kokemuksia siitä¹⁰. Mutta koska tieteitä tai tietoteoriaa ei ole ilman ajattelua (ja ajattelijaa) eikä ajattelua ilman kieltä, kielen tuo puoli on tietoteorian ulottumattomissa. Kieli auttamattomasti substantivoi ja abstrahoi kaiken.

Kirjallinen käänne

1900-luvun alkuvuosien kielikritiikin haaste filosofialle on sama kuin mystiikan teologialle: kuinka ja miksi puhua siitä, mistä ei voida puhua. Taitavana satiirikkona ja ironikkona Mauthner viitoitti tietä filosofiselle kaunokirjallisuudelle (Borges, Beckett) ja kaunokirjalliselle filosofialle (Heidegger, Derrida). Hänen tekstinsä kommentoi omaa historiallista ja kielellistä rakentumistaan. On vaikea kuvitella apofaattisempaa filosofian sanakirjaa kuin Mauthnerin *Wörterbuch*. Se on avoimen valikoiva ja subjektiivinen tietokirja, jonka artikkelit käsittelevät kielen epätarkkuutta ja abstraktien käsitteiden tyhjentävän määrittelyn mahdottomuutta. Mauthnerin ”sana-historioiden ja käsitteekritiikien” (*Wortgeschichten und Begriffskritiken*) pyrkimyksenä onkin lukijan asteittainen tietoiseksi tekeminen tyhjien aavesanojen lumeesta.

Tässä projektissa myös kaunokirjallisuuden kielellä on tärkeä asema: ”juuri sanaluonnostensa epävarmuuden vuoksi [*wegen der Unsicherheit der Wortkonturen*] kieli on erinomainen väline sanataiteelle tai runoudelle”¹¹. Toisin kuin uskonto tai tieteet, kirjallisuus ei esitä äännekkäitä todellisuusvaateita ja sorru realismiin. Päinvastoin, kirjallisuudelle on ansio viittailla kielen rajoihin ja sanoin-

kuvaamattomaan. Mauthner liittää tämänkin ajatuksen kristillisen maailmankuvan murenemiseen ja moderniin ateismiin. Kristillisen kulttuurin loppu ja pessimistisen filosofian suosio on koskettanut sellaisiakin runoilijoita, joita muutoin uskonto ja filosofia ovat näyttäneet kiinnostavan vain vähän. ”Tämä muutos runoilijoiden ajattelutavoissa on niin radikaali, että viime vuosien (meidän mielestämme) tärkein runous ei enää tunnu mitenkään liittyvän siihen, mitä on tuhat vuotta kutsuttu ’runoudeksi’”¹².

Mauthnerilainen kielikritiikki oli siten itsetietoinen ja poleeminenkin murrosvaiheen suuntaus. Vuosisadan vaihteen inspiroimana se mielellään manifestoi uuden ajan alkua ja vanhan loppua. Samalla kun se ajallisesti suuntautui vaikkapa menneisyyden mystiikoihin, se teoreettisesti rakensi pohjaa myös myöhemmän 1900-luvun ajattelulle. Tähän tulevaisuuteen kuuluivat omasta kielellisyydestään ja historiallisuudestaan tuskaisen tietoiset filosofiat ja teologiat.¹³

Viitteet

- 1 McGrath 2006, 130; Franke 2009 II, 24–25.
- 2 Esim. Haas 1996; Ruh 1990–1999.
- 3 2009 II, 9–10.
- 4 Holsinger 2005.
- 5 Mauthner 1910, 126.
- 6 Sama, 166.
- 7 Sama, 156.
- 8 Sama, 153–154.
- 9 4.0031, Wittgenstein 1978, 19.
- 10 Esim. Mauthner 1910, 132.
- 11 Mauthner 1906, 19–20.
- 12 Mauthner 1910, 264.
- 13 Teksti perustuu väljästi esitelmään, jonka pidin Helsingin yliopiston Tutkijakollegiumissa järjestetyssä konferenssissa *Insistence of the Theologico-Political: How and Why Did Modern Political Philosophy and Theory Become Engaged with the Theological?* 11.6.2009.

Kirjallisuus

- Franke, William (toim.), *On What Cannot Be Said. Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts*. 2 osaa. University of Notre Dame Press, Notre Dame 2009.
- Haas, Alois M., *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996.
- Heidegger, Martin, *Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Habilitationsschrift, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg I. Br.). Mohr, Tübingen 1916.
- Holsinger, Bruce, *The Premodern Condition. Medievalism and the Making of Theory*. University of Chicago Press, Chicago 2005.
- McGrath, S. J., *The Early Heidegger and Medieval Philosophy. Phenomenology for the Godforsaken*. The Catholic University of America Press, Washington D. C. 2006.
- Mauthner, Fritz, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. Cotta, Stuttgart 1901–1902.
- Mauthner, Fritz, *Die Sprache*. (Die Gesellschaft. Band IX. Toim. Martin Buber.) Literarische Anstalt Rütten & Loening, Frankfurt 1906.
- Mauthner, Fritz, *Wörterbuch der Philosophie: Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. (Hakusanat ’Mystik’, ’Nichts’, ’Nominalismus’, ’Poesie’) Müller, München & Leipzig 1910.
- Ruh, Kurt, *Geschichte der abendländischen Mystik*. 4 osaa. Beck, München 1990–1999.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* (1921). Käänt. D. F. Pears ja B. F. McGuinness, johdanto Bertrand Russell. Routledge & Kegan, London & Henley 1978 (1961).

Wittgenstein ja mystiikka

”Läpäisemätön verho peittää ihmiseltä usein ikuisen ja tärkeän. Hän tietää, että alhaalla on jotakin, mutta hän ei näe sitä. Verho heijastaa päivänvaloa.” (Wittgenstein, 1949)¹

”I had felt in his book a flavour of mysticism, but was astonished when I found that he has become a complete mystic. He reads people like Kierkegaard and Angelus Silesius and he seriously contemplates becoming a monk.” (Russell, 1919)²

Ludwig Wittgensteinin (1889–1951) nuoruudenteos *Tractatus logico-philosophicus* (1921) vaikutti ratkaisevasti yhden 1900-luvun keskeisen filosofisen suuntauksen, loogisen empirismin, ja sen myötä koko niin kutsutun analyyttisen filosofian muotoutumiseen. Nämä logiikkaan sekä kieli- ja tieteenfilosofiaan painottuvat traditiot ovat varsin kaukana mystiikasta, uskonnosta ja elämänfilosofiasta.³ Niin kutsutun myöhäisemmän Wittgensteinin ajattelu puolestaan vaikutti 1900-luvun puolivälissä ”tavallisen kielenkäytön filosofian” (*ordinary language philosophy*) syntyyn ja pyrkimykseen vapautua filosofisista ongelmista kiinnittämällä huomiota siihen, miten kieltä tosiasiallisesti käytetään inhimillisen elämän konkreettisissa tilanteissa ja käytännöissä, osana ”elämänmuotoamme”. Tämäkään suuntaus ei ole ollut kovin vastaanottavainen uskonnollis-mystiselle ajattelulle, joskin ”wittgensteinilainen uskonnofilosofia” on inspiroitunut nimenomaan Wittgensteinin myöhäiskirjoituksista, kuten *Varmuudesta*-teoksesta.⁴

Wittgenstein-tutkimuksessa on toki yleisesti tunnettua ja tunnustettua, että Wittgensteinin tuotanto kuuluu eräiltä osiltaan myös mystiikan perinteeseen, vaikka tämä saattaa jäädä hänen teoksiaan vain hatarasti lukeneilta huomaamatta. Keskityn tässä artikkelissa hänen kirjoitustensa tältä osin antoisimpaan osaan, varhaiseen *Tractatus*-teokseen, sitä edeltäneisiin muistikirjoihin ja muutamiin muihin teksteihin. Tarkoitukseni on pääosin esitellä Wittgensteinin ajattelun mystisiä elementtejä mutta myös puolustaa näkemystä hänen ”mystiikkansa” syvästä sidonnaisuudesta *solipsismiin*, *Tractatus* puolustamaan eriskummalliseen näkemykseen,⁵ jonka mukaan ”maailma on minun maailmani”.⁶

”Mystistä ei ole se, miten maailma on, vaan että se on”⁷

Wittgensteinin *Tractatus*essa esittelemän, sittemmin ”kielen kuvateoriaksi” kutsutun näkemysten mukaan mielekkään kielen lauseet ovat asiointilojen kuvia. Kielen tehtävänä on maailman – joka on ”tosiseikkojen, ei olioiden kokonaisuus”⁸ – kuvaaminen. Maailman tosiseikkojen olemassaolo, asiointilojen vallitseminen tai vallitsematta jääminen maailmassa, on kuitenkin kontingenttia

ja viime kädessä merkityksetöntä. ”Kaikki lauseet ovat samanarvoisia”,⁹ Wittgenstein kirjoittaa, ja juuri tätä huomautusta kvalifioi lauseen 6.44 toteamus, jonka mukaan mystistä ei ole ”se, miten maailma on” – siis ei mikään maailman tosiseikoista – vaan se, ”että se on”, että ylipäänsä on maailma, jotakin pikemmin kuin ei mitään. Wittgensteinin voidaan näillä kohdin nähdä hieman hämmäntävästi kytkeytyvän jopa eksistentialistisen ajattelun ydinteemoihin, olevaisen ja olemisen ihmettelyyn.

Heti lainatun kohdan jälkeen Wittgenstein jatkaa: ”Maailman näkeminen *sub specie aeterni* [ikuisuuden näkökulmasta] on sen näkemistä – rajattuna – kokonaisuutena. // Maailman tunteminen rajatuksi kokonaisuudeksi on mystinen tunne.”¹⁰ Kun yritetään sanoa jotakin maailmasta kokonaisuutena, liikutaan kuitenkin *Tractatus*uksen asettamien kielen rajojen tuolla puolen, alueella, jossa ei voida mielekkäästi käyttää kieltä. Mielekäs kielenkäyttö rajautuu maailman tosiseikkojen kuvaamiseen eikä voi tavoittaa ”maailmaa kokonaisuutena”. Kant rajoitti inhimillisen tiedon aistimellisuuden muotojen ja ymmärryksen kategorioiden muovaamaan ilmiömaailmaan. Wittgenstein taas rajoittaa mielekkään kielenkäytön kuvateorian mukaisesti tulkitun kielen heijastamiin asiointiloihin.¹¹ Näiden ulkopuolella on vain kielessä tavoittamaton transsendentti: ”Mistä ei voi puhua, siitä on vaiettava.”¹² Se, ”mitä ei voi ilmaista”, Wittgensteinin mukaan ”ilmenee, se on mystistä”.¹³ Pääongelmana on siis kielen ilmaisukyvyyn rajallisuus. Kuitenkin Wittgenstein puhuu mystisestä myös kokemuksellisessa mielessä, jopa ”mystisestä tunteesta”, joka liittyy maailman ”näkemiseen kokonaisuutena”. Niin kielen kuin kokemuksenkin lähtökohta on subjektissa, joka on, kuten jatkossa havaitaan, Wittgensteinin mystiikan ydin.

Mystiset kokemukset eivät voi tarjota vastauksia mihinkään maailmaa koskeviin kysymyksiin. Wittgensteinilaisesta näkökulmasta olisi naiivia esimerkiksi kuvitella mystisten kokemusten voivan toimia evidenssinä Jumalan tai muun yliluonnollisen todellisuuden olemassaolon puolesta. Pikemminkin se, mitä Wittgenstein kutsuu mystiseksi, muistuttaa jonkinlaista perustavan vakavuuden asennetta maailmaan ja elämään ylipäänsä.¹⁴ Sikäli kuin Jumalasta voidaan (yrittää) puhua, hän ”ei ilmesty maailmassa”, koska se, miten maailma on, ”on täysin yhdentekevää sille, mikä on korkeampaa”.¹⁵ Mysti-



Eeva-Riitta Eerola, *Play* (2008), öljy & akryyli levyllä, 55 x 60 cm

sessä on kyse jostakin sellaisesta, mikä liittyy maailman ja elämän ehdottomaan merkitykseen, eikä tällaista ehdottomuutta kyetä ilmaisemaan satunnaisten tosiseikkojen kuvaamiseen tarkoitettussa kielessä.

Mystinen kuuluu siis samalle vaikeasti hahmotettavalle alueelle kuin etiikka, estetiikka ja uskonto, jotka Wittgenstein hämmästyttävästi lähes identifioi keskenään.¹⁶ Näissä kaikissa on kyse siitä, mikä on todella, varsinaisesti tai absoluuttisesti merkityksellistä ja arvokasta – elämän (maailman) merkityksestä ja arvosta. Ne eivät vain tarkastele maailman kontingenteja tosiseikkoja, jotka ovat niin tai näin, vaan asettavat näkökulman maailman kokonaisuutena. Tämä on olennaista mystiselle ajattelulle tai asenteelle: tavanomaisen kielen ilmaisukeinot eivät riitä kokemuksen varsinaisen, syvän sisällön välittämiseen. Mystinen kokemus maailmasta (elämästä) kokonaisuutena on jotakin aivan muuta kuin pelkkä maailman tieteellinen tai arkinen kuvaaminen ja selittäminen. Brian McGuinness on jopa todennut, että koko Wittgensteinin (varhais)filosofiaa voitaisiin pitää eräänlaisena mystisenä paljastamisena (*revelation*): mystikko ”tarkoittaa” jotakin, mitä ei voida eikä pidä sanoa. *Traktatuksen* lukeminen on kuin vihkiytymistä mysteereihin.¹⁷

Siinä missä esimerkiksi William James lähestyy mys-

tisiä kokemuksia empiirisesti, maailmassa elävien tai eläneiden subjektien autenttisten kertomusten kautta,¹⁸ Wittgenstein kiinnittyy pikemminkin transsendentaalifilosofian traditioon, jossa mystinen jää kokemuksen ja merkityksen (mielekkään kielen) transsendentaalisten ennakoheitojen rajaaman alueen ulkopuoliselle transsendentille alueelle (joka tietenkään ei varsinaisesti ole mikään ”alue”, jonne voitaisiin siirtyä). ”*Arvoitusta* ei ole olemassa”¹⁹ – ei sellaista syvää kysymystä, johon mystiikasta voitaisiin saada vastaus. Näin Wittgensteinia voidaan verrata myös niin kutsuttuun negatiiviseen teologiaan, jossa Jumalasta – tai (jälleen) elämän perimmäisestä merkityksestä – voidaan puhua vain negatiivisesti, ei lainkaan positiivisin ilmaisuin. ”Elämän ongelman ratkaisu nähdään ongelman häviämisestä.”²⁰ Mystisellä tavalla elämä voi olla merkityksellistä ja kadottaa ongelmalisuutensa vain, kun lakataan etsimästä teoriaa tai oppia, joka takaisi tuon merkityksen.

Metafyysinen subjekti ja solipsismi

Kuka (tai mikä) on se olento, joka voi omaksua asenteen maailmaan kokonaisuutena? *Kenen* elämä voi olla ongelma, jonka ratkaisu piilee vain tuon ongelman häviä-

misessä?

Wittgensteinin mystiikan ymmärtäminen edellä luonnosteltua syvemmällä tasolla edellyttää hänen poikkeuksellisen subjektikäsitteensä tarkastelua. Niinpä onkin palattava *Tractatuksessa* ja jo sitä edeltävissä muistikirjoissa esiteltyyn metafysisen subjektin käsitteeseen, jolla ei ole suoraa vastinetta esimerkiksi Jamesin mystiikassa.²¹ Muistikirjoissaan Wittgenstein kirjoittaa hieman laajemmin monista *Tractatuksessa* kovin lyhyiksi ja kryptisiksi jäävistä asioista, esimerkiksi Jumalaa ja elämän tarkoitusta koskevasta mystisestä ”tiedosta”:

”Mitä tiedän Jumalasta ja elämän tarkoituksesta?

Tiedän, että tämä maailma on olemassa.

Että olen siinä kuten silmäni on näkökentässään.

Että ongelmallista maailmassa on jokin, mitä sanomme sen merkitykseksi.

Että tämä merkitys ei ole maailmassa, vaan sen ulkopuolella.

Että elämä on maailma.

Että tahtoni läpäisee maailman.

Että tahtoni on hyvä tai paha.

Että hyvä ja paha ovat näin ollen jotenkin yhteydessä maailman merkitykseen.

Elämän merkitystä, so. maailman merkitystä, voimme kutsua Jumalaksi.”²²

Heinäkuussa 1916, noin kuukautta myöhemmin, hän jatkaa:

”Usko Jumalaan merkitsee, että ymmärtää kysymyksen elämän merkityksestä.

Uskoa Jumalaan on nähdä, että pelkät maailman tosiseikat eivät ratkaise elämää.

Uskoa Jumalaan on nähdä, että elämällä on merkitys.”²³

Tämä mystinen puhe Jumalasta on kuitenkin asetettava Wittgensteinin solipsistisen subjekti- ja maailmäkäsitteiden piiriin, jossa myös onnellisuus eräänlaisena ajattomana harmoniana maailman – eli oman elämäni – kanssa astuu kuvaan mukaan. Wittgensteinin Jumala ei ole klassisen teismin mukainen subjektista riippumaton transsendentti olio:

”On kaksi jumaluutta: maailma ja riippumaton minuuteni.

Olen joko onnellinen tai onneton – siinä kaikki. Voimme sanoa: Hyvää tai pahaa ei ole olemassa.

Onnellinen ihminen ei saa pelätä. Ei edes kuolemaa.

Onnellinen on vain se, joka elää – ei ajassa, vaan nykyhetkessä.

Elämälle nykyhetkessä ei ole kuolemaa.

Kuolema ei ole elämäntapahtuma. Se ei ole maailman tosiseikka.

[...]

Elääkseni onnellisena minun on oltava sopusoinnussa maailman kanssa. [...]

Olen silloin niin sanoakseni sopusoinnussa sen vieraan tahdon kanssa, josta näytän olevan riippuvainen. Tämä merkitsee: ”Toteutan Jumalan tahdon.”

[...]

On varmasti oikein sanoa: Omatunto on Jumalan ääni.”²⁴

Jumalasta näyttää wittgensteinilaisessa mystiikassa tulevan eräänlainen subjektin sisäinen ääni tai asennoitumistapa, symboli subjektin maailmaan suuntautumisen pohjimmaiselle vakavuudelle. Wittgensteinin uskonnollis-mystisen eudaimonismien kuvauksena muistikirjat ovat myös hiukan *Tractatusta* monisanaisempia:

”Näyttää siltä kuin emme voisi sanoa enempää kuin: Elä onnellisesti!

Onnellisen ihmisen maailma on eri maailma kuin onnettoman.

Onnellisen ihmisen maailma on *onnellinen maailma*.

Voiko siis olla maailmaa, joka ei ole onnellinen eikä onneton?

[...]

Voisimme kuitenkin sanoa: Onnellinen elämä näyttää jossakin mielessä *harmonisemmalta* kuin onneton elämä. Mutta missä mielessä??

Mikä on onnellisen, harmonisen elämän objektiivinen tuntomerkki? Jälleen on selvää, että mitään *kuvatavissa* olevaa tuntomerkkiä ei ole olemassa.

Tämä tuntomerkki ei voi olla mikään aineellinen tuntomerkki, vaan ainoastaan jokin metafysisen, transsendentaalinen tuntomerkki.”²⁵

Kun Wittgenstein tämän jälkeen julistaa: ”Etiikka on transsendentaalista”,²⁶ hänen sanoihinsa on suhtauduttava vakavasti. Etiikka on nimenomaan *transsendentaalista*, ei *transsendenttia*. Se perustuu transsendentaalisen subjektin näkökulmaan (asenteeseen) eikä mihinkään oletettuihin maailman (kielen, elämän) ulkopuolisiin transsendentteihin pseudo-tosiseikkoihin. Ihmetellessään sitä, että maailma on, wittgensteinilainen transsendentaalinen (metafysisen) subjekti ihmettelee oikeastaan omaa asennettaan maailmaan, sitä, että maailma on hänelle (minulle) kokemuksen ja kielellisen kuvauksen kohteena.²⁷ Wittgensteinin mystiikassa on näin lopulta kyse minusta itsestäni, minuudestani, pikemmin kuin jostakin minän (tai maailman) tuolla puolen piileskelevästä tosioleavasta, johon pitäisi muodostaa mystinen kontakti. ”Minuus, minuus on syvästi salaperäistä!”²⁸

Tästä avautuu näkymä Wittgensteinin mystiikan ja solipsismin syvälliseen yhteyteen. *Tractatuksen* kuuluisassa ja ongelmallisessa kohdassa Wittgenstein sanoo solipsismin olevan ”totuus”: ”Mitä solipsismi tarkoittaa, on näet aivan oikein. Sitä ei vain voi sanoa, vaan se ilmenee.”²⁹ Solipsismi on siis juuri sellainen mystinen ”totuus”, joka vain ilmenee eli jota ei voida kielessä mielekkäästi lausua. Se koskee subjektia, joka ei ole mikään maailmassa oleva, identifioitava olio: ”Subjekti ei kuulu maailmaan, vaan on maailman raja.”³⁰

Muistikirjoissaan Wittgenstein antautuu subjektia koskeviin pohdintoihin elokuussa 1916, siis vasta edellä siteerattujen elämää, Jumalaa ja onnellisuutta koskevien mystisten mietteiden jälkeen. Subjekti näyttää olevan avain kaikkeen, ”täysin hämärän peitossa”³¹ mutta kuitenkin ”maailman keskus” ja ”etiikan kannate”.³² Olenaisen kiteyttää lakoninen huomautus: ”Minuus ei ole

olio.”³³ Minuus on solipsistille lähtökohta koko maailmaan, transsendentaalinen ehto sille, että maailma voi olla:

”Mitä tekemistä minulla on historian kanssa? Maailmani on ensimmäinen ja ainoa!

Haluan selvittää, miten *minä* löysin maailman.

[...]

Minun on arvioitava maailma, mitattava asiat.”³⁴

Vaikka ”voin puhua myös koko maailmalle yhteisestä tahdosta”, joka ”on kuitenkin korkeammassa mielessä *minun* tahtoni”,³⁵ Wittgenstein korostaa, ettei minuus tällä transsendentaalisella tavalla ymmärrettyä viittaa empiiriseen subjektin, joka on maailmassa:

”[F]ilosofiassa todella voidaan puhua ei-psykologisesti minuudesta.

Minuus tulee mukaan filosofiaan siksi, että ’maailma on minun maailmani’.

Filosofian minuus ei ole ihminen, ei ihmisruumis tai se ihmissielu, jota psykologia käsittelee, vaan metafyyminen subjekti, maailman raja – ei sen osa.”³⁶

Solipsismi *ei* siis ole metafyyminen tai epistemologinen oppi siitä, että joku tai jokin tietty (empiirinen, maailmassa oleva) minuus olisi maailman keskipiste, josta kaikki muu olisi riippuvaista. Solipsismi on kielessä ilmaiseva asenne, joka nostaa minun suhteeni maailmaan niin metafyyssisesti, semanttisesti kuin eettisestikin olennaiseksi. Minun on otettava maailma haltuuni ja selvítettävä suhteeni siihen; minä olen vastuussa siitä, millaiseksi maailman jäsenän. Solipsismi tässä transsendentaalisessa mielessä ei edes ole yhteensopimaton maailman riippumattomuuden tunnustavan realismin kanssa vaan ”johdonmukaisesti kehitettynä – yhtyy puhtaaseen realismiin”, kun solipsismin minuus ”kutistuu ulottuvuutta vailla olevaksi pisteeksi ja jäljelle jää siihen koordinoitu todellisuus”.³⁷

Kuten Heikki Kannisto on todennut, Wittgensteinin solipsismi voidaan ymmärtää *transsendentaalisena solipsismina*, joka Kantin transsendentaalisen idealismin tavoin sopii yhteen *empiirisen realismin* kanssa – ja oikeastaan tekee jälkimmäisen mahdolliseksi.³⁸ On nähdäkseen selvää, ettei Wittgensteinin mystiikkaa voida kunnolla paikantaa filosofisten perinteiden kartalla eikä sen yhteyttä hänen muuhun filosofiaansa voida kunnolla hahmottaa, ellei solipsismin transsendentaalista luonnetta riittävästi korosteta. Wittgensteinin solipsismi on jotakin aivan muuta kuin esimerkiksi kartesiolais-skeptinen ajatuskoe, jossa subjektin ajatuksista ja kokemuksista riippumattoman ulkomaailman olemassaolo asetetaan kyseenalaiseksi.

Lopuksi

Olen kuvannut Wittgensteinin metafyyssistä subjektia ”maailman rajana” termein, jotka saavat sen näyttäytymään tavanomaiselle empiirille, psykologiselle subjektille hyvin kaukaisena kummajaisena. On kuitenkin muistettava, että sikäli kuin Wittgensteinia luetaan transsendentaalisen tradition edustajana ja tulkitaan hänen

subjektikäsitystään tätä taustaa vasten, transsendentaalinen subjekti on oikeastaan vain ilmentymä empiirisestä subjektista. Nämä eivät ole kaksi eri oliota – metafyyminen subjekti nimenomaan ei ole olio lainkaan – vaan erilaisia tapoja tarkastella sitä, miten olemme suhteessa maailmaan. Tähän ”subjektiivisuuden paradoksiin”³⁹ reagoidessaan Wittgenstein ajautuu tähyilemään myös kohti mystistä. Solipsismi on osa Wittgensteinin mystiikkaa, jopa sen ydin. Mutta solipsismin kääntöpuolena on realismi: empiirisinä subjekteina kuulumme maailmaan, luonnollisten tosiseikkojen keskelle. Tosin *tähän* ”maailmassaolemiseemme” meidän on jälleen transsendentaalisella tasolla muodostettava henkilökohtainen suhde, maailman ja siinä olemisemme merkitystä ja arvoa etsivä asenne, ja tämä transsendentaalinen hanke saattaa johtaa meidät myös mystisiin spekulatioihin transsendenssista (vaikka transsendentaalisen ja transsendentin käsitteet on Kantia seuraten tarkasti pidettävä erillään).

Wittgensteinin myöhäisemmän ajattelun perspektiivistä voidaan myös ehdottaa, että aivan tavallinen, luonnollinen ihmiselämä kielellisesti jäsenetyssä maailmassa, osana inhimillistä elämänmuotoa, voi viedä paitsi mystisten kokemusten myös uskonnollisen ajattelun äärelle. Wittgenstein kirjoittaa 1950:

”Elämä voi kasvattaa uskomaan Jumalaan. On myös *kokemuksia*, jotka aikaansaavat tämän. Mutta ei ole näkyjä tai muita aistikokemuksia, jotka osoittavat meille ’tämän olennon olemassaolon’, vaan esimerkiksi erilaisia kärsimyksiä. Eivätkä ne osoita meille Jumalaa kuten aistivaikutelmat esineitä, eivätkä ne saa meitä *otaksumaan* sitä. Kokemukset, ajatukset – itse elämä voi pakottaa meidät omaksumaan tämän käsitteen.”⁴⁰

Tällaisia kokemuksia, jotka johtavat kielen rajojen äärelle ja (paradoksaalisesti) niiden yli, saattavat olla esimerkiksi kokemus absoluuttisesta turvallisuudesta ja kokemus maailman olemassaolon ihmeellisyydestä, sen ihmetteleminen, että maailma ylipäänsä on,⁴¹ mutta myös paljon arkisemmat kokemukset tavallisten asioiden ja ilmiöiden hämmentävistä yhteyksistä ja sanoin kuvaamattomasta merkityksellisyydestä.⁴² Yksilöllisiä mystisiä kokemuksia eritellen William Jamesin tavoin Wittgenstein suhtautui vakavasti mystisten ja uskonnollisten kokemusten ja ongelmien äärimmäiseen henkilökohtaisuuteen. ”Esitelmässä etiikasta” hän totesi puhuvansa omasta näkökulmastaan, ensimmäisessä persoonassa.⁴³ Ja vuoden 1944 vaiheilla hän kirjoitti, että ”*mikään* hätä *ei* voi olla suurempi kuin hätä, jossa yksityinen ihminen voi olla”, ettei koko maapallo voi olla ”suuremmissa hädässä kuin *yksi* sielu”, että kun ”ihminen tuntee itsensä kadotetuksi, tämä on suurin hätä”.⁴⁴

Olisi henkilökohtaisten mystisten kokemusten merkityksen väärinymmärtämistä kuvitella, että sellaisiin vetoamalla voitaisiin esimerkiksi perustella uskoa Jumalan olemassaoloon. Uskonnollisissa kysymyksissä ei yleisemminkään ole Wittgensteinin mukaan kyse perustelemisesta ja selittämisestä. Tässä suhteessa esimerkiksi Jamesin tapa *kuvata* mystisiä kokemuksia *Varieties*-teoksessaan on kiinnostavalla tavalla myöhäisemmän Wittgensteini-

laisen uskonnonfilosofian periaatteiden mukaista, joskin Jamesin pragmatismiin sisältyy myös pyrkimys perustella – käytäntöihin, toimintaan ja inhimillisen elämän tarpeisiin viitaten – oikeutustamme uskoa Jumalaan.⁴⁵

Meistä monikaan ei ole taipuvainen yhtymään Wittgensteinin (tai Jamesin) mystiikalle osoittamaan sympatiaan – eikä tarvitsekaan. Mystiikan rikkaaseen perinteeseen sisältyvät yritykset pukea (epätoivoisesti) sanoiksi jotakin sellaista, mitä ei voida sanoa, ovat kuitenkin elämänmuodossamme ulottuvillamme, jos elämämme aidosti johdattaa meidät sellaisten kokemusten äärelle, jotka osoittavat mystiikan näkökulman meille tarpeelliseksi. Wittgensteinin kirjoitukset ovat osa tuota perinnettä, vaikka ne ovat myös osa esimerkiksi analyttisen filosofian varsin toisenlaista perinnettä. Hänen mystiikan kanssa leikittelevät huomautuksensa minuuden ja maailman suhteesta kytkeytyvät myös transsendentaalifilosofassa Kantista ja Schopenhauerista lähtien vireillä olleeseen realismiin ja idealismiin problematiikkaan. Siksi niitä ei voida pitää irrelevantteina myöskään analyttisen filosofian tai pragmatismien piirissä käytävälle, yhä jatkuvalla keskustelulle mielen ja kielen suhteesta maailmaan.⁴⁶

Viitteet

- 1 YH 135.
- 2 Bertrand Russellin kirjeestä joulukuulta 1919, sit. McGuinness 2005, 279.
- 3 Toki analyttisen filosofian piirissä on harjoitettu paljon kiinnostavaa uskonnonfilosofiaa. Vrt. esim. Helenius ym. 2003. Analyttinen uskonnonfilosofia on kuitenkin vain harvoin tarkastellut uskonnollista mystiikkaa.
- 4 Wittgenstein 1975. Wittgensteinilaisesta uskonnonfilosofiasta ks. jälleen Helenius ym. 2003; vrt. Pihlström 2001.
- 5 On epäselvää ja tulkitsijoiden keskuudessa erittäin kiistanalaista, voidaanko Wittgensteinin (varhaisessa tai myöhäisessä tuotannossaan) ylipäänsä katsoa ”puolustaneen” mitään filosofisia ”näemyksiä” tai teesejä tai edes esittäneen filosofisia argumentteja. Tässä kirjoituksessa en voi puuttua keskusteluun ”uuswittgensteinilaisuudesta” (vrt. Crary ja Read 2000), jonka mukaan Wittgensteinia ei ymmärretä oikein, jos hänet nähdään tavanomaisena argumentteja ja teesejä esittävänä filosofina (ks. myös Wallgren 2006; Pihlström 2006). Oletan – uuswittgensteinilaisuuden vastaisesti – että Wittgensteinin varhaistuotannosta löytyy ainakin kiinnostavia mystiikan suuntaan viittaavia ajatuksia, ja jos tämä kanta ei lopulta tee oikeutta itse Wittgensteinin ymmärtämiselle, olkoon niin. Päätehtävänäni on yrittää ymmärtää niitä asioita, joista Wittgenstein puhuu (tai yrittää asettamaan kielen rajoja rikkoen puhua), pikemmin kuin tarjota historiallisesti oikeaa tulkintaa siitä, mitä Wittgenstein itse todella ajatteli.
- 6 TLP 5.62; vrt. 5.63. (Viitataan *Tractatus*-teoksen numeroituihin lauseisiin vakiintuneella TLP-lyhenteellä ja muihinkin Wittgensteinin teoksiin tavanomaisilla lyhenteillä; ks. kirjallisuusluettelo. *Muistikirjoihin* [Wittgenstein 1977] viitataan M-lyhenteellä ja päivämäärällä.) Solipsismin historiasta ja filosofisesta merkityksestä (laajalla sekundaarilähdeaineistolla höystettynä) ks. Pihlström 2004 (Wittgensteinin osalta erityisesti luvut 3 ja 5).
- 7 TLP 6.44.
- 8 TLP 1.1.
- 9 TLP 6.4.
- 10 TLP 6.45.
- 11 *Tractatus* kantilaisista tulkinnoista ks. Stenius 1964; Kannisto 1986; Pihlström 2004.
- 12 TLP 7.
- 13 TLP 6.522.
- 14 Vrt. TLP 5.621: ”Maailma ja elämä ovat yhtä.” Ks. myös M 24.7.16: ”Maailma ja elämä kuuluvat yhteen. // ’Elämä’ ei tietenkään ole fysiologista elämää. Eikä psykologista elämää. Elämä on maailma.”
- 15 TLP 6.432.
- 16 Ks. TLP 6.421; PO 38. (Jälkimmäinen viite on tekstiin ”Esitelmä etiikasta” [1929], joka löytyy myös suomennettuna teoksesta Wittgenstein 1986.)
- 17 McGuinness 2005, 303; vrt. 312–313. McGuinnessin teos on informatiivinen tarkastelu varhaisen Wittgensteinin ajattelun kehityksestä. Wittgensteinin wieniläisen kulttuuritaustan vaikutuksesta hänen mystisen elämäntuntonsa muotoutumiseen ks. myös Janik ja Toulmin 1973.
- 18 James 1981. Tämä Jamesin uskontopsykologinen pääteos vaikutti merkittävästi Wittgensteiniin. Jamesin ja Wittgensteinin suhteesta ks. Goodman 2002.
- 19 TLP 6.5.
- 20 TLP 6.521 (vrt. M 6.7.16).
- 21 Goodman (2002, 45) kuitenkin katsoo Wittgensteinin empiirinen vs. filosofinen (metafyysinen) minä/subjekti -erottelun jameilaisiksi vastineeksi *Varieties*-teoksen erottelun arkisen (*casual*) ja ”totaalisen” elämään reagoinnin tai elämää koskevan asenteen välillä. Jamesin pragmatismia voidaan muutenkin kiinnostavasti lukea kantilaisen käsitteistön taustaa vasten (vrt. Pihlström 2008), mutta tämä problematiikka on nyt sivuutettava.
- 22 M 11.6.16 (vrt. mm. TLP 6.41).
- 23 M 8.7.16.
- 24 M 8.7.16 (kuolemaa koskevasta huomautuksesta ks. TLP 6.4311; vrt. Pihlström 2004, luku 5). Vrt. myös M 1.8.16: ”Kaikkien asioiden todellinen laita on Jumala. // Jumala on kaikkien asioiden todellinen laita.”
- 25 M 29.7.16 ja 30.7.16 (vrt. TLP 6.43).
- 26 M 30.7.16; TLP 6.421.
- 27 ”Esitelmässä etiikasta” maailman olemassaolon ihmetteleminen vertautuu kielen olemassaolon ihmettelemiseen (PO 44).
- 28 M 5.8.16. Tätä edeltää lause: ”Vain minuus on olennaisesti hyvää ja pahaa, ei maailma.”
- 29 TLP 5.62 (vrt. M 12.8.16). TLP:n huomautus jatkuu: ”Maailma on *minun* maailmani ja tämä ilmenee siitä, että *kielen* (ainoan kielen, jota ymmärrän) rajat merkitsevät *minun* maailmani rajoja.”
- 30 TLP 5.632.
- 31 M 2.8.16.
- 32 M 5.8.16.
- 33 M 7.8.16.
- 34 M 2.9.16.
- 35 M 17.10.16. Se, että tämän huomautuksen, kuten Wittgensteinin transsendentaalifilosofian perinteeseen palautuvien ajatusten yleisemminkin, lähteenä on Arthur Schopenhauer, käy ilmeiseksi seuraavasta lauseesta: ”Kuten mielteeni on maailma, tahtoni on maailmantahto.” Viittaus Schopenhauerin pääteokseen *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819–1844) voisi tuskin olla selvempi.
- 36 TLP 5.641 (vrt. M 2.9.16).
- 37 TLP 5.64. Muistikirjojen versio on jälleen laajempi: ”Tie, jota olen kulkenut, on tämä: Idealismi erottaa ihmiset maailmasta ainutkertaisina, solipsismi erottaa vain minut, ja lopulta näen, että minäkin kuulun muuhun maailmaan. Toisaalta jäljelle *ei* siis jää *mitään*, toisaalta jäljelle jää ainutkertainen *maailma*. Tällä tavoin idealismi johtaa perinpohjin ajateltuna realismiin.” (M 15.10.16.)
- 38 Kannisto 1986, 146–149; tämän ajatuksen kehittelystä ks. Pihlström 2004, 81–102. En tässä puutu keskusteluun siitä, onko *Tractatus* lopulta solipsismin kritiikkiä (Pears 1987–1988) vai voidaanko jopa Wittgensteinin myöhäisfilosofia päinvastoin ymmärtää eräänlaisen transsendentaalisen idealismin (elämänmuodon ”me”-solipsismin) hyväksymiseksi (vrt. Pihlström 2004, luku 4).
- 39 Vrt. Carr 1999.
- 40 YH 142.
- 41 Ks. PO 41–44.
- 42 Taide ja kirjallisuus voivat yrittää tulkita tämäntapaisia kokemuksia teoreettista tieteellistä tai filosofista tarkastelua onnistuneemmin. Esimerkiksi arvostetun newyorkilaiskirjailijan Paul Austerin teoksissa, muun muassa suomeksikin ilmestyneissä romaaneissa *The Brooklyn Follies*, kuvataan usein oivaltavasti – kaikenlaista

mystifointia kaihtaan – sitä, kuinka ”tavalliset asiat” ja elämän sattumukset voivat olla syvällä, jopa mystisellä tavalla merkityksellisiä. ”Tavallisuuden” tematiikasta Wittgensteinin myöhäisfilosofiassa ks. myös Cavell 1979.

- 43 PO 44.
44 YH 89–90.
45 Jamesin uskonnonfilosofiasta ks. myös Pihlström 2001 & 2008. Jamesin ”mystisen” ja pragmaattisen temperamentin yhteentörmäystä on korostanut Gale 1999.
46 Kiitän Päivi Mehtosta ystävällisestä kutsusta kirjoittaa tämä artikkeli tähän *niin & näin* -lehden teemanumeroon sekä Hanne Appelqvistia ja Heikki Kannistoa monista Wittgensteinin solipsismia, etiikkaa, mystiikkaa, transsendentaalifilosofiaa ja näihin nivoutuvia teemoja käsitteleistä keskusteluista.

Kirjallisuus

- Carr, David, *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*. Oxford University Press, Oxford 1999.
Cavell, Stanley, *The Claim of Reason*. Oxford University Press, Oxford 1979.
Crary, Alice ja Read, Rupert (toim.), *The New Wittgenstein*. Routledge, London 2000.
Gale, Richard M., *The Divided Self of William James*. Cambridge University Press, Cambridge 1999.
Goodman, Russell B., *Wittgenstein and William James*. Cambridge University Press, Cambridge 2002.
James, William, *Uskonnollinen kokemus* (The Varieties of Religious Experience, 1902). Suom. Elvi Saari. Karisto, Hämeenlinna 1981.
Janik, Allan & Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*. Simon & Schuster, New York 1973.
Kannisto, Heikki, *Thoughts and Their Subject. A Study of Wittgenstein's Tractatus*. Acta Philosophica Fennica 40. The Philosophical Society of Finland, Helsinki 1986.
McGuinness, Brian, *Young Ludwig. Wittgenstein's Life 1889–1921* (1. p. 1988). Clarendon Press, Oxford 2005.
Pears, David, *The False Prison I–II*. Clarendon Press, Oxford 1987–1988.
Pihlström, Sami, *Usko, järki ja ihminen. Uskonnonfilosofisia esseitä*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 227, Helsinki 2001.
Pihlström, Sami, *Solipsism. History, Critique, and Relevance*. Tampere University Press, Tampere 2004.
Pihlström, Sami, *“The Trail of the Human Serpent Is over Everything”. Jamesian Perspectives on Mind, World, and Religion*. University Press of America, Lanham, MD 2008.
Stenius, Erik, *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought* (1. painos 1960). Blackwell, Oxford 1964.
Uskonnonfilosofia. Toim. Timo Helenius, Timo Koistinen & Sami Pihlström. WSOY, Helsinki 2003.
Wallgren, Thomas, *Transformative Philosophy. Socrates, Wittgenstein, and the Democratic Spirit of Philosophy*. Lexington Books, Lanham, MD 2006.
Wittgenstein, Ludwig, *Varmuudesta* (Über Gewissheit / On Certainty, 1969). Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo 1975.
Wittgenstein, Ludwig, *Muistikirjoja 1914–1916* (Notebooks 1914–1916, 1961). Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo 1977. (=M)
Wittgenstein, Ludwig, *Yleisiä huomautuksia* (Vermischte Bemerkungen). Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo 1979. (=YH)
Wittgenstein, Ludwig, *Kirjoituksia 1929–1938*. Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo 1986.
Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Occasions 1912–1951*. Toim. James Klagge ja Alfred Nordmann. Hackett, Indianapolis 1993. (=PO)
Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma* (1921). Suom. Heikki Nyman. 4. painos. WSOY, Porvoo 1996. (=TLP)
Wittgenstein and the Method of Philosophy. Toim. Sami Pihlström. Acta Philosophica Fennica 80. The Philosophical Society of Finland, Helsinki 2006.

ILMARI KARIMIES: Reunamerkinät

De mystica theologia (kr. Peri mystikees theologias pros Timotheon) on huikea Dyritys kuvata ja perustella kontemplaatiivista rukousta. Se venyttää ilmaisutaidon rajat äärimmilleen pyrkiessään selittämään sitä, mitä ei voi sanoin lausua: aistien ja käsitteiden yläpuolelle kohoamista ja yhtymystä yliolennolliseen Jumalaan. Vaikka mystiikanharjoitusta on kristittyjen piirissä esiintynyt ennen tätä teosta, on nyt tiettävästi ensimmäistä kertaa suomeksi julkaistava kirjanen synnyttänyt itse käsitteen ’mystiikan teologia’.¹

Kirjoittajan henkilöllisyydestä ei ole päästy tutkimuksessa selvytyteen. Pseudonyymiteologi esittäytyy kirjoituksissaan Dionysios Areopagitaksi, Paavalin opetuslapsiksi ja yhdeksi ensimmäisistä ateenalaisista käännyttäjäisistä (Apt. 17:34), Ateenan ensimmäiseksi piispaksi. Todellisuudessa Pseudo-Dionysios on ollut 400- ja 500-lukujen taitteessa toiminut syyrialainen munkki, jonka kirjoituksissa (482–520) ilmenee vaikutteita uusplatonikko-filosofi Proklokselta (k. 485).² Teokset on alusta asti tunnettu yhtenä kokonaisuutena, jonka muodostavat nyt suomennetun traktaatin ohella kirjoitukset *Jumalallisista nimistä*, *Kirkollisesta hierarkiasta* ja *Taivaallisesta hierarkiasta* sekä kymmenen kirjettä.

Uusplatoninen todellisuuskäsitys

Pseudo-Dionysioksen ajattelun taustalla on uusplatoninen oppi Yhdestä kaiken olevan, niin järjellä käsitettävän kuin aisteilla havaittavan synnä. Maailman hierarkkisessa kokonaisuudessa ylempät, ontologisesti ensisijaiset ja potentiaalisemmat olemisen tasot ovat alempien olemisen tasojen synnä. Koska Yksi on kaikkien käsitteiden (ideoiden) kausaalinen syy, sisältyvät nämä kaikki ideat Yhteen. Tähän kaiken olevaisen ykseyteen viitattiin kristillisessä platonismissa luonnollisesti Jumalan nimellä.³

Ihmisen intellektin ajateltiin olevan osallisena siitä käsitteiden kokonaisuudesta, jonka kautta ulkopuolisia asioita tarkasteltiin. Ihmisen tietokykyjen ajateltiin kuitenkin voivan tavoittaa ainoastaan erillisiä käsitteitä, ei kaikkien ykseyttä.⁴ Jumalan olemus jäi käsittämättömäksi, mutta hänestä oli mahdollista saada tietoa säteilevien vaikutustensa kautta. Uusplatonismin seurauksena Jumalan tunnettavuuteen positiivisesti suhtau-



Mystisestä teologiasta

Luku I

Mitä on jumalallinen pimeys?

Oi yliolennollinen¹ Kolminaisuus, ylijumalainen ja ylihyvä, kristittyjen ohjaaja jumalallisessa viisaudessa! Johdata meidät mystisen tiedon korkeimmalle huipulle, tietämättömyyden ja valon yläpuolelle, missä yksinkertaiset, jakamattomat ja muuttumattomat teologian salaisuudet ovat kätkeytyneet ylivalaisevaan salaiseen hiljaisuuden pilveen, varjoihin kätkeytyvän ylivalollisen kirkkauden ilmestykseen, keskelle täysin koskettamatonta ja näkymätöntä ylintä kauneutta, jonka ylitsevuotavuus täyttää sokeat mielemme.

Sillä rukoilen, että sinä, ystäväni Timoteus, haluessasi todella keskittyä kontemplaatioon, jättäisit sekä kaiken aistimisen että mielen toiminnat, kaikki aistittavat ja ymmärrettävät asiat, kaiken ei-olevan ja kaiken olevan, ja pyrkisit, siinä määrin kuin on mahdollista, tietämättömyydessä yhdistymään häneen, joka on kaiken olemisen ja tiedon yläpuolella. Sillä kun jätät kokonaan itsesi ja kaiken, kokonaan puhdistut kaikesta, sinut kohotetaan kaiken olemassaolon yläpuolelle jumalallisen pimeyden säteeseen.

Mutta katso, että asiaan perehtymättömät eivät kuule mitään tästä: etenkin sellaiset, jotka ovat kiinnittyneet mielikuviin ja kuvittelevat, ettei ole mitään yliolennollista, ja olettavat järjellensä käsittävänsä hänet, *joka otti verhoon pimeyden*.² Sillä jos tällaisia ihmisiä on mahdollon perehdyttää jumalallisiin asioihin, mitä pitääkään sanoa niistä ymmärtämättömistä, jotka kuvaavat tuonpuoleista ensimmäistä Syytä alempiin olentoihin viittaavilla termeillä, ja sanovat, ettei hän laadultaan ylitä kaikkia niitä jumalattomia muotoja, joiden kanssa he päättäneensä vaivaavat!

Sillä ensimmäisestä Syytä tulee puhua näin: koska se on kaiken syy, sille täytyy antaa kaikki olevaa koskevat määreet. Mutta koska se on myös kaikkea olevaa korkeampi, tulee siitä puhuttaessa vielä enemmän kieltää kaikki nämä määreet. Ei tule ajatella, että tämä kieltäminen olisi yksinkertaisesti myöntämisen vastakohta, sillä ensimmäinen Syy edeltää jo tätä perumista, vieläpä kaikkea kieltämistä ja myöntämistä.³

Näinhän pyhä Bartholomeus puhui⁴ sanoessaan, että teologia on sekä moninaista että vähäistä ja että evankeliumi on sekä laaja että suuri, ja kuitenkin rajattu. Minusta tämä näyttää valtavan kirkasälyiseltä, sillä onhan kaiken hyvä Syy samanaikaisesti sekä monisanainen että vähäpuheinen, ja kuitenkin se on sanaton. Eihän sillä ole ihmisjärjen mukaisia sanoja eikä mieltä, vaan se on yliolemukSELLISESTI kaiken tämän yläpuolella. Siksi hän todella ilmestyy vailla verhoa vain niille, jotka kulkevat ohii kaiken puhtaan ja epäpyhän⁵ ja niin ensin kohoavat

kaiken pyhän huipulle, ja sitten vielä tämän kohoamisen yläpuolelle. He jättävät taakseen kaiken jumalallisen valon, kaikki taivaalliset sanat ja äänet ja *astuvat tummaan pilveen, jossa on hän*⁶ – kuten kirjoitukset sanovat – joka on kaiken tuolla puolen.

Sillä ei jumalallista Moosesta turhan tähden ensin käsketä puhdistautumaan, ja sitten vielä erottautumaan niistä, jotka eivät ole puhdistautuneet. Jokaisen puhdistautumisen jälkeen hän kuulee moniääniset pasuunat, näkee monia loistavan kirkkaita valoja ja moninaisia virtaavia säteitä. Sitten erotettuna kansanjoukoista, valittujen pappien kanssa, hän saapuu jumalallisen kohoamisen korkeimmalle huipulle. Sielläkään hän ei kuitenkaan kohtaa Jumalaa. Hän näkee, ei Häntä, joka on näkymätön, vaan vain paikan, jolla Hän seisoo. Mielestäni tämä merkitsee korkeimpia ja jumalallisimpia asioita, jotka silmillä ja mielellä voidaan nähdä. Nämä asiat järki käsittää, mutta ne ovat alistetut Hänen alle, joka nousee kaiken yläpuolelle. Kuitenkin ne osoittavat Hänen kaiken ajattelun ylittävän läsnäolonsa liikkuvan näiden käsitettävien pyhimpien korkeuksien yllä.

Mooseks kuitenkin jättää myös ne, kaiken katseltavan ja katselevan, ja astuu todella mystisesti sisään tietämättömyyden pilveen. Hän sulkee silmänsä, jättää kaiken tiedettävän, tulee keskelle täysin koskettamatonta ja näkymätöntä ja antaa itsensä täysin Hänelle, joka on kaiken tuolla puolen. Niin hän ei enää kuulu kenellekään, ei itselleen eikä toisille, vaan sen kautta, että hän ei tiedä mistään, kaiken tietämisen lakkaamisella saavuttaa korkeimman yhtymyksen⁷ ja tietämättä tietää mielen ylittävällä tavalla.

Luku II

Miksi yhdistymistä tulee tavoitella. Kaiken yliolennollinen Syy on kaiken luodun tuolla puolen.

Rukoilen, että pääsisimme tähän ylivalolliseen pilveen niin, että näkemättömyyden ja tietämättömyyden kautta näkisimme ja tietäisimme näkemisen ja tiedon yläpuolella olevan, sen kautta että emme näe emmekä tunne häntä – sillä sitä on todellinen näkeminen ja tunteminen! – ja siten yliolennolliselle yliolennollisesti veisaisimme ylistysvirttä jättämällä kaikki olennolliset.

Niin kuin kuvaa veistettäessä tehdään kunniaa materiaalille ottamalla pois kaikki päällä oleva ja puhdistetaan alla oleva kätkeyty näky esteistä, myös me paljastamme kieltämisellämme kätkeyty kauneuden.

Ajattelen, että meidän täytyy ylistää kieltämistä eri tavalla kuin myöntämistä. Myöntämisellä nimittäin laskeudumme ensimmäisistä prinssiipeistä keskimmäisten

kautta viimeisiin. Mutta nyt kohoamme viimeisistä ensimmäisiin, jotta tuntisimme tämän tietämättömyyden, joka on kätkeyty kaiken sen tiedettävän alle, joka on kaikissa olevissa, ja näkisimme tuon yliolennollisen pilven, joka on kaikissa olevissa olevan valon kätkemä.

Luku III

Mitä on myöntävä ja kieltävä, katafaattinen ja apofaattinen, affirmatiivinen ja negatiivinen teologia?

Teoksessani *Teologisia pääkohtia*⁸ olen ylistänyt katafaattisen teologian pääkohtia ja selittänyt, miten jumalallisen ja hyvän luonnon sanotaan olevan yksi ja miten kolmiyhteinen, miten sille omistetaan Isyys ja miten Poikuus, miten voidaan todistaa Pyhän Hengen jumaluus, kuinka aineettoman ja jakamattoman hyvän sisimmästä lähtevät hyvyyden säteet⁹ pysyvät lähteessään, itsessään ja toisissaan, ja kuinka ne tässä lähtemisessä kuitenkin pysyvät eroamattomina lähteestään, ja kuinka yliolennollinen Jeesus tuli todellisesti luonnoltaan ihmiseksi. Myös muita kirjoituksissa ilmoitettuja asioita ylistettiin *Teologisissa pääkohdissa*. Teoksessani *Jumalallisista nimistä* olen osoittanut, kuinka Jumalaa voidaan nimittää hyväksi, olevalaksi, elämäksi, viisaudeksi, voimaksi, ja mitä muuta Jumalan nimistä voidaan käsittää. Teoksessani *Symbolisesta teologiasta*¹⁰ olen käsitellyt sitä, kuinka Jumalasta voidaan puhua analogisesti aistittavien asioiden avulla: Mitä ovat ajatuksissamme olevat kuvat ja aineelliset muodot? Mitä niiden näkö merkitsee, mitä osat, mitä jumalalliset välineet, paikat ja järjestykset? Mitä hänen kiivautensa, surunsa ja vihansa? Miten hänen sanotaan juopuvan ja olevan humalassa? Mitä tarkoitetaan hänen vannomi-

sellaan ja kiroamisellaan? Mitä hänen nukkumisellaan ja heräämisellään, ja muilla sellaisilla, jotka ovat pyhiä symbolisia kuvauksia Jumalasta.

Uskon sinun havainneen, kuinka nämä jälkimmäiset ovat paljon monisanaisempia kuin ensimmäiset, ja kuinka oli välttämätöntä, että teokset *Teologisista pääkohdista* ja *Jumalallisista nimistä* olivat lyhytsanaisempia kuin *Symbolisesta teologiasta*. On nimittäin niin, että mitä ylemmäs nousemme, sitä enemmän ne mieleemme ideat, joita kykenemme muodostamaan, rajoittavat sanojamme, niin että kun nyt astumme sisään mielen ylittävään pilveen, emme käy vain vähäsanaisiksi, vaan täysin sanattomiksi havaitessamme käsitteiden loppuvan. Kuten aiemmin argumentaationi kulki ylhäältä alaspäin kohti viimeisiä asioita, ja tämän laskeutumisen aikana löysi joka tasolta aina suhteessa enemmän ideoita, nyt se noustessaan alhaisista kohti tuonpuoleista supistuu, ja koko nousun noustuaan jää täysin äänettömäksi ja liittyy häneen, joka on kuvaamaton.

Ehkä kysyt, miksi lähdimme liikkeelle ensimmäisistä asioista, kun lähestyimme Jumalaa myöntämisen tietä, mutta nyt, kun puhumme Jumalasta kieltämisen tietä, lähdemme liikkeelle viimeisistä. Syy on siinä, että myöntäessämme sen, mikä on kaiken myöntämisen yläpuolella, meidän täytyy seuraavaksi myöntää se, mikä on kaikkein lähintä sukua tälle, ja tästä taas kaikki sen alapuolella olevat asiat ovat riippuvaisia. Mutta kun tavoitteenamme on kieltää se, mikä on kaiken kieltämisen yläpuolella, lähdemme liikkeelle kieltämällä ensin sen, mikä on kaikkein erilaisinta sen kanssa. Eikö hän ole enemmän elämä ja hyvyys kuin ilma tai kivi? Ja eikö ole oikeampaa kieltää hänen olevan juopunut ja vihainen kuin kieltää hänen puhuvan ja ajattelevan?

tuneet teologiat joutuivat kriisiin. Pseudo-Dionysioksen mystinen teologia voidaankin nähdä pyrkimyksenä ratkaista ongelma, joka vaikutti syntyvän Jumalan siirtyessä täysin tuonpuoleiseksi, ihmisen käsitys- ja kokemusmaailman ulkopuolelle.

Pseudo-Dionysioksen ajattelu perustuu kristillisesti tulkittuun uusplatoniseen metafysiikkaan. Ylintä tasoa edustaa kaiken ykseys (*mone*), joka emanatiivisessa eli ulosvirtaavassa prosessissa avautuu ulospäin ja tuottaa toisen (*prohodos*). Kaikella ykseydestä lähteneellä on taipumus kääntyä takaisin (*epistrofē*) sen puoleen, josta ne ovat eriytyneet. Hierarkian

huipulla lepää Jumala, itseoleva kaiken Syy. Jumalallinen Ykseys synnyttää ylitsevuotavuudessaan itsestään eriytyneen intellektuaalisen olemistason, jota Plotinos nimitti termillä *nous*. *Prohodos*-vaiheessa platoniset ideat siis eriytyvät järjellä käsitettäväksi. Itsessään käsittämätön jumalallinen ykseys antautuu tunnettavaksi. Kääntymisessä taas kaiken ensimmäinen syy vetää ykseydestä eriytyneitä puoleensa.⁵ Pseudo-Dionysios hahmottaa prosessin uusplatoniseen tapaan kausaalisesti. Jumala on hänelle ennen muuta kaiken syy. Tämä luomiskäsitys mahdollistaa Jumalasta puhumisen luomistyön välityksellä,

mutta Jumala itse ylikäsitteellisenä on kuitenkin eri asia kuin mikään luotu tai niiden kokonaisuus.

Myöntö- ja kieltoteologia

Pseudo-Dionysios esittää mystisen kontemplaation päämääräksi yhtymyksen Jumalaan (*unio mystica*, kr. *henoosis*). Koska Jumala itsessään on kaiken aistittavan ja kaikkien käsitteiden yläpuolella ja toisaalta niiden kätkemä, on hänen katselemisensa mahdollista vain jättämällä kaikki aisteihin perustuvat mielikuvat ja kaikki käsitteet. Pseudo-Dionysios haluaa Mooses-kertomuksen esikuvaa seuraten johtaa rukoilijan mieli-

Luku IV

Kaikkien aistittavien asioiden ylin Syy ei itse ole aistittava.

Sanomme siis, että kaiken Syy ja kaiken yläpuolella oleva ei ole vailla olemusta eikä elämää. Hän ei ole ilman järkeä tai mieltä. Hänellä ei ole ruumista, ulkonäköä eikä muotoa, ei laatua, määrää eikä painoa. Hän ei ole missään paikassa, häntä ei nähdä eikä hänellä ole aisteihin sidottua ilmentymää. Häntä ei aistita eikä hän ole aistittava. Hän ei ole altis häiriöille eikä hämmennykselle eikä hän kärsi aineellisen maailman passioista. Hän ei ole voimaton, aistillisten erehdysten alainen eikä kärsi valon puutetta. Häntä ei kohtaa muutos, kärsiminen, jakautuminen, menetys, virtaaminen tai mikään aistittava tai aisteille kuuluva.

Luku V

Kaikkien käsitteiden ylin Syy ei itse ole käsitteellinen

Noustessamme edelleen ylöspäin sanomme, ettei hän ole sielu eikä mieli, eikä hänellä ole mielikuvitusta, mielipiteitä, järkeä¹¹ tai ymmärrystä. Hän ei ole järki¹² eikä ymmärryskään, eikä hänestä voida puhua eikä häntä voida ymmärtää. Hän ei ole luku eikä järjestys, ei suuruus eikä pienuus, ei samuus eikä eriyys, ei samanlaisuus eikä erilaisuus. Hän ei pysy paikallaan eikä ole liikkeessä tai levossa. Hänellä ei ole voimaa eikä hän ole voima eikä valo. Hän ei elä eikä ole elämä. Hän ei ole olemus, ei ikuisuus eikä aika. Hän ei ole ymmärryksellä tavoitettavissa. Hän ei ole tieto, totuus, kuninkuus eikä viisaus. Hän ei ole yksi eikä ykseys, ei jumaluus eikä hyvyys. Hän ei ole Henki, niin kuin me sen ymmärrämme, ei Poikuuks eikä Isyys, eikä mikään muukaan meille tai muille oleville tiedettävissä oleva. Hän ei ole mikään ei-olevistä eikä mikään olevista. Olevat eivät tunne häntä, eikä hän

tunne olevia olevina.¹³ Ei ole sanaa, eikä nimeä, joka ilmaisisi hänet, eikä tietoa, joka ylttäisi häneen. Hän ei ole pimeys eikä valo, ei erehdys eikä totuus. Häntä ei voida ylipäänsä myöntää eikä kieltää. Hänen jälkeensä tulevia asioita myönnämme tai kiellämme, mutta häntä itseään emme myönnä tai kiellä. Hän on nimittäin kaiken myöntämisen yläpuolella, koska Hän on täydellinen ja yhdistävä kaikkien asioiden Syy, ja kaiken kieltämisen yläpuolella, koska Hän on kaiken vähenemisen tuolla puolella, yksinkertaisuudessaan vapaa kaikista rajoituksista ja kaiken tuolla puolella.

Suomentajan huomautukset

- 1 Pseudo-Dionysios käyttää Jumalasta määritteitä, jotka on muodostettu liittämällä adjektiiviin tai substantiiviin etuliite *hyper*. Kääntämisessä on ainakin kolme vaihtoehtoa. Voi kääntää komparatiivilla: korkeaa korkeampi. Tai ne voi kääntää vastakohtalla, kuten joissain englanninnoksissa ("ylivalollinen" eli "pimeys"). Kolmas vaihtoehto on käyttää yli-etuliitettä. Olen valinnut sen, koska se välittää parhaiten alkutekstin paradoksaalisen sävyn. Vaihtoehto vähentää sulavasanaisuutta, mutta varsinkin ortodoksisessa teologiassa tapa puhua Jumalasta yliolennollisena on vakiintunut, ja tahdon käännökselläni liittyä tähän puhetapaan.
- 2 Ps. 18:12.
- 3 Privaatiota, negaatiota ja affirmaatiota.
- 4 Jokin apostoli Bartholomeuksen nimiin pantu apokryfinen teos.
- 5 Kirjaimellisesti: kaiken puhtaan ja epäpyhän läpi (*dia*). Kontemplaatiota harjoittava jättää käsitteelliset erottelut taakseen, sillä niiden kautta ei tavoiteta Jumalaa itseään. Ne eivät lakkaa olemasta, mutta ne viittaavat vain luotuun eikä niitä voida täsmällisessä merkityksessä soveltaa Jumalaan, joka ei ole vain hyvä, vaan ylihyvä.
- 6 2. Moos. 20:21.
- 7 *Unio mystica*.
- 8 Teos on joko kadonnut tai sitten sitä ei ole ollut olemassakaan.
- 9 Jumalallisia energioita.
- 10 Myös tämä teos on kadonnut.
- 11 Tai: Sanoja.
- 12 Tai: Sana.
- 13 Jumala ei tunne olevia niitä itseään erillisinä olioina koskevan tiedon kautta, vaan oman jumalallisen olemuksensa kautta, joka on kaiken olevan syy.

kuvien muodostaman pilven keskelle kohtaamaan niiden tuolla puolella olevan ja niiden peittämän Jumalan. Hän perustelee ensin, miksi käsitteistä luopuminen on välttämätöntä, ja pyrkii sitten selittämään, miten se tapahtuu. Samassa hän tekee kolmen teologianharjoituksen tavan välisen erottelun, joka perustuu *mone-prohodos-epistrophe*-triadiin. Jumalapunen lajit ovat symbolinen, katafaattinen ja apofaattinen eli mystinen teologia. Symbolinen teologia merkitsee Jumalasta pu-

humista ja hänen ajattelemistaan aistimaailmasta johdettujen symbolien ja kuvien avulla, katafaattinen taas Jumalasta puhumista abstraktien, järjen päätelmiin perustuvien käsitteiden avulla. Nämä kaksi teologian lajia ovat *affirmatiivisia* eli *myöntäviä*, ne pyrkivät lausumaan jotakin Jumalasta. Ne perustuvat viime kädessä Jumalan rakkauteen, joka ilmenee luomistyössä ja pyrkii vetämään luodut oliot takaisin jumalallisen todellisuuden yhteyteen.⁶

Affirmatiivisen teologian

metodi vastaa Pseudo-Dionysiosuksen mukaan deduktiivista päättelyä, joka kulkee ylhäältä alaspäin. Ensimmäiset periaatteet toimivat alempien olioiden kausaalina syinä. Niitä voidaan käyttää myös kuvina Jumalasta. Käsitteet ja symbolit ovat järjelle valoa, jolla Jumala ja maailma ymmärretään. Ne eivät kuitenkaan kykene tavoittamaan Jumalaa sellaisena kuin hän itse on, sillä hän on niiden syynä niiden yläpuolella. Symbolit ja käsitteet siis samaan aikaan sekä valaisevat että peittävät. Tarvitaan

mystistä teologiaa, joka pyrkii tavoittamaan käsitteiden takana olevan riisuutumalla niistä.

Mystisen teologian metodi on *apofaattista* ja *negatiivista*, kieltämisen teologiaa.⁷ Paluuliikettä vastaten se lähtee alimmista olioista, kohoa yhä ylemmäs ja kieltää, että Jumalaan soveltuisi mikään symboli tai käsite. Kieltävä nousu käy yhä vähäsanaisemmaksi, kunnes kaikki symbolit, sanat ja käsitteet loppuvat. Niiden loputtua oivalletaan pimeys, jossa Jumala on läsnä. Kun oleva riisutaan kaikesta olevasta, jäljelle jää sen takana oleva ylioleva. Kun kieltämisen kautta on saavuttu käsitteellisen ajattelun huipulle, rukoilija ymmärtää Jumalan olevan käsittämätön, käsitteiden yläpuolella. Voidakseen kohdata Jumalan hänen on hiljennettävä mielen toiminnot, jätettävä itsensä ja kaikki muu ekstaattisessa Jumalan rakkaudessa ja astuttava käsitteiden takana olevaan ylivalolliseen pilveen ja pimeyteen, jossa Jumala on läsnä.⁸

Mystinen yhtymys

Pseudo-Dionysios opettaa ihmisen ja Jumalan välisen yhtymyksen eli *union* (*henosis*) tapahtuvan ekstaattisessa tietämättömyydessä. Tätä objektiivista tilaa ei voida *tietää* tai *käsittää*, mutta se voidaan *kokea*. Se ylittää ihmisen kognitiiviset kyvyt. Ihmisjärki tulee ylivalollisen ja -olenollisen jumalallisen pimeyden tai pikemminkin kirkkauden sokaisemaksi, koska se ei pysty erittelemään jumalallista täyteyttä. Ihminen kuitenkin kokee tämän yliolenollisen kirkkauden. *Unio* on ekstaattisen jumalallisen rakkauden kokemista, joka vetää sielun itsensä ulkopuolelle (*ekstasis*) ja ylittää sen luonnolliset kyvyt. Kohoaminen mystisen tien huipulle on lopulta seurausta Jumalan ulospäin suuntautuvasta rakkaudesta.⁹

Pseudo-Dionysios osoittaa, että Jumala ei ole aistittavien olioiden kaltainen. Hän todistelee, että Jumalaan eivät päde mitkään käsitteet, ja että hän itse on täydellisenä myöntämisen ja yksinkertaisena kieltämisen tavoittamattomissa. Kun

ensin myönnetään ja sitten kielletään jonkin käsitteen soveltuvuus Jumalaan, sanotaan enemmän kuin sanomatta mitään. Siirrytään korkeamman tason merkitykseen, mitä ilmentävät Pseudo-Dionysioksen viljelemät yli-etuliitteet.

Negaatio ei siis johda siihen, ettei Jumalasta voitaisi sanoa mitään. Kiellossa yhdistyvät pyrkimys piirtää inhimillisen kielen rajoja ja halu pureutua mystisen kokemuksen ytimeen. Jumalasta pitää ensin lausua affirmaatio, ja sen jälkeen tämä affirmaatio pitää kieltää, jotta ei sorruttaisi epäjumalanpalvontaan ja kuviteltaisi, että sanat ilmaisevat täsmällisesti jumalallisen olemuksen. Ne ilmaisevat sitä vain epätäsmällisessä analogia-merkityksessä affirmaatiivisen teologian mukaisesti. Lisäksi Jumalasta voidaan predikoida superomaisuus, jonka sisältöä ei voida ymmärtää. Pseudo-Dionysios mieltää tämän jonkinlaiseksi ”ylitysvirren veisaamiseksi”, jossa korostuu ihmetys ja palvonta. Jumala ei ole vain hyvä, vaan ylihyvä, ei vain oleva, vaan yliolenollinen. Apofaattinen jumalalause ei siis tarkoita Jumalan attribuuttien kieltämistä, vaan sen lausumista, että jumalalliset attribuutit tulee ymmärtää ”vahvemmassa” mielessä kuin luodusta todellisuudesta lausutut. Luotu todellisuus on vain heijastusta Jumalan attribuuteista, joita ei voida itsessään ymmärtää.

Jälkivaikutus

Kreikankielisissä oikeaoppisissa (eimonofysiittisissä) kirkossa Pseudo-Dionysioksen teokset tulivat tunnetuiksi Maksimos Tunnustajan, Bysantin 600-luvun suuren nimen ansiosta.¹⁰ Hän varusti dionysiolaisen kirjallisuuden sen oikeaoppisuuden takaavilla reunahuomautuksilla, ja tässä muodossa se tuli hyväksytyksi sekä idässä että lännessä. Idässä Pseudo-Dionysioksen oppia Jumalan perimmäisestä käsittämättömyydestä on käytetty läntisenä pidetyn akateemisen, katafaattisen teologian vastustamiseen. Vain mystisen teologian kautta on pidetty mahdollisena kohtamista todelliseen Jumalan tunte-

miseen. Pseudo-Dionysioksen teologiaa on käytetty liturgian ja hiljaisuuselämän tulkkina.

Länteen Pseudo-Dionysioksen teokset päätyivät paavi Gregorius Suuren aikana. Ne olivat kuitenkin lähes täydellisesti unohduksissa, kunnes Johannes Scotus Eriugena käänsi ne 862 latinaksi. Tämän jälkeen teosten painoarvo läntisessä teologiassa kasvoi aina uskonpuhdistukseen asti. Niillä oli huomattava vaikutus sydänkeskiajan mystikoihin etenkin Englannissa, samoin kuin espanjalaiseen ja saksalaiseen mystiikkaan.¹¹ Vasta reformaatioaikana Pseudo-Dionysioksen auktoriteetti lännessä alkoi horjua. Humanistit osoittivat nimen pseudonyymiksi. Luther arvosteli Dionysioksen keskiaikaisia kommentaattoreita spekulatiivisen teologian ja paavinvallan pönkityksestä. Affirmaatio ja negaatio eivät Lutherin mukaan ole ihmisen tekoja, vaan asioita, jotka Jumala vaikuttaa ihmisissä kärsimysten kautta. Toisaalta Luther hyödynsi oman ristien teologiansa kuvauksessa monia Pseudo-Dionysiokselta johdettuja kielikuvia.¹²

Kieli ja kokemus

Klassinen mystinen teologia perustuu meille outoon käsitykseen käsitteiden luonteesta. Vaikka olettaisi, että on joitakin tosiolevaisia käsitteitä, on ilmeistä, että suurin osa käsitteistä on yksinkertaisesti havaintokokemuksen pohjalta tehtyjä yleistyksiä, joiden yhteys johonkin sanaan ja oliojoukkoon perustuu kielen käyttöön, ei ontologiaan. Mutta uusplatonisen käsiteteorian toinen perusidea – käsite rajaamassa aina tiettyä osaa todellisuudesta – on nykyäänkin käyttökelpoinen. Käsite on abstraktio, jotain, jolla ei ole lihaa luiden ympärillä. Käsite, joka yhdistää jonkin sanan johonkin oliojoukkoon, sisältää välttämättä vain sen, mikä on kaikille näille olioille yhteistä. Siksi käsite ei koskaan voi välittää kokemuksen rikkautta. Se on vain kalpea aavistus siitä asiasta, johon se viittaa.

Mystisen teologian merkitys nykymaailmassa voikin olla siinä, että

se pyrkii ylimalkaan riisumaan meitä käsitteistä. Mystiikalla on lisäksi erityinen merkitys hengellisen kokemuksen erityislaadun ilmentäjänä. Monille mystikoille juuri hengellisten kokemusten kuvaaminen on ollut erityishaaste yleisen viittauspisteen puuttuessa. Kuinka argumentoida sellaisen todellisuuden ulottuvuuden puolesta, josta Pseudo-Dionysioksen mainitsemalla ”perehtymättömällä” ei ole mitään kokemusta? Mystiikan kirjallisuus on melko yksimielistä siitä, että hengelliset kokemukset välittävät ei-mielikuvallista tietoa kontemplaation kohteesta. Kun sielu kohotetaan ”ylivalollisen kirkkauden ilmestykseen”, se koskettaa kaipaamaansa intuitiivisena kokonaisuutena, jota järki ei kykene analysoimaan. Kyse on aistikokemukseen verrattavasta havaintokokemuksesta, joka on kuitenkin jotakin täysin muuta. Yritys puhua kaivatusta lausumattomasta on koetellut kielellisen ilmaisukyvyyn rajoja muun muassa Ristin Johanneksen vertauskuvallisuudessa runoudessa. Katafaattinen analogiaperiaate on tarjonnut välineen kuvata Häntä, joka on kaiken tuolla puolen. Mystisen kokemuksen kuvauksissa yleisesti esiintyvät metaforat, näennäiset vastakkaisuudet (*coincidentia oppositorum*) ja uudissanat tekevät tekstit työlääksi ymmärtää. *Mystisestä teologiasta* käy tästä malliesimerkiksi.

Viitteet

- 1 Johnston 1997, 34.
- 2 Annala 2001, 167–168. On arveltu, että teokset on kirjoitettu Dionysios Areopagan nimissä joko tavoitteena hankkia kirjoituksille auktoriteettia tai suojautua harhaoppisuussyytöksiltä. Stang (2009, 11–26) esittää, että nimivalinnan takana on pyrkimys luoda kreikkalaisen filosofian ja kristinuskon synteesiä ja liittyä näin apostoli Paavalin Areopagilla pitämään puheeseen, jossa esiintyy teema ”tunteamaton Jumala” (Apt. 17:16–33).
- 3 Potentiaalisuudella tarkoitetaan tässä ontologisesti primääristen tasojen kykyä toteuttaa kaikki niihin sisältyvä toimintapotentiaali. Yhden suhteen tämä näkyy luomisen käsitteittäessä emanaatioksi: yksi on eräänlainen ehtymätön lähde, josta oleminen virtaa. Toisekseen tämä näkyy uusplatonisena modaaliteorian, runsauden periaatteena, jonka mukaan kaikki mahdollisuudet tulevat maailmanhistorian kuluessa aktualistumaan.

Yhden potentiaalinen voima on niin vastustamaton, että se ’pyrkii’ ja tulee toteutumaan täydellisesti. Ks. Annala 2001, 172–174.

- 4 Kirjavainen 1983, 77, 79–82. Uusplatonismissa käsitteiden eli ideoiden ajateltiin olevan jotakin sellaista, jotka aina *rajasivat* todellisuudesta jonkin osan. Koska Jumala oli kaikkien käsitteiden luoja ja kaikki käsitteet sisältyivät hänen olemukseensa, hän oli näiden käsitteiden yläpuolella. Jotta Jumala olisi voitu tavoittaa käsitteellisesti, olisi täytynyt olla olemassa käsite, joka olisi sisältänyt *rajoituksetta* kaiken. Tämä olisi ollut sisäisesti ristiriitaista.
- 5 Sheldon-Williams 1967, 459–462; Kirjavainen 1983, 77–78; Annala 2001, 172–178.
- 6 Sheldon-Williams 1967, 462–467; 470–471. Käytännössä Pseudo-Dionysios ajattelee vetämisen tapahtuvan taivaallisin enkelihierarkioin, kirkollisin virkahierarkioin ja maallisin oikeushierarkioin. Hän jakaa todellisuuden triadeihin, jotka välittävät jumalallista valaisua tai jumalallisia energioita (’voimavaikutuksia’) todellisuuden alemmille tasoille. Kirkollisella tasolla ne yhdistyvät sakramentaaliseen armoon ja virkoihin: diakoni (puhdistus) – pappi (valaisu) – piispa (*unio*); kaste (puhdistus), kirjoitukset (valaisu), ehtoollinen (*unio*). Jumalanpalveluselämän tehtävänä on liturgisin symbolein johdattaa osallistujia havaitsemaan niiden takana oleva näkymätön todellisuus ja tulemaan osalliseksi siitä. Tämä on käytännöllinen sovellutus symbolisen, katafaattisen ja mystisen teologian erotelusta.
- 7 Tutkimuksessa vallitsee erilaisia käsityksiä negatiivisen ja mystisen teologian suhteesta. Liittyvätkö ne erottamattomasti yhteen saman asian kahtena eri puolella vai voidaan kieltämisen teologia ymmärtää myös mystisestä teologiasta erillisenä, teoreettisena harjoituksena, joka voidaan kyllä valjastaa käytännön rukouselämää palvelevan mystisen teologian välineeksi? Vrt. Sheldon-Williams 1967, 461–467; Carabine 1995, 287.
- 8 Myst. teol. I; IV–V; Sheldon-Williams 1967, 467–472; Carabine 1995, 294–296. Nousun vaiheet vastaavat mystisen tien kolmijakoa. Puhdistuminen eli *purgaatio* tapahtuu kirkon sakramentaalissa elämässä, jonka materiaaliset merkit liittävät sen symboliseen teologiaan. Valaisu eli *illuminaatio* tapahtuu kirkon saarnaviran myötä katafaattisen teologian alueella. *Uniota* vastaa merkitykseltään mystinen teologia.
- 9 Sheldon-Williams 1967, 468–472.
- 10 Maksimos Tunnustajan suomennettu tuotanto löytyy *Filokalian* toisesta osasta. Siinä on selviä vaikutteita Pseudo-Dionysiokselta, jonka vaikutushistoriasta ks. Coakley & Stang 2009.
- 11 Englantilaisessa mystiikassa vaikutus näkyy erityisesti teoksessa *Tietämättömyyden pilvi* (engl. *The Cloud of Unknowing*). Sen kirjoittanut englantilainen mystikko teki myös Dionysioksen

Mystisestä teologiasta vapaamuotoisen käännöksen. Espanjalaisessa mystiikassa Ristin Johanneksen *Pimeä yö* heijastelee dionysiolaisia ajatuskulkuja. Molempien teosten suomennoksia on saatavilla uusina painoksina.

- 12 Ks. Karimies 2006.

Kirjallisuus

- Annala, Pauli, *Antiikin teologinen perintö. Kristillisen platonismin viisi vuosisataa*. 2. korj. p. Yliopistopaino, Helsinki 2001.
- Carabine, Deirde, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition. Plato to Eriugena*. Peeters Press, Louvain 1995.
- Coakley, Sarah & Stang, Charles M (toim.), *Re-Thinking Dionysios the Areopagite*. Wiley-Blackwell, s.l. 2009.
- Filokalia* II. Koonneet pyhät Makarios Notaras ja Nikodeemos Athosvuorelainen. Suomalais-sisäristoduli (Lampi). Valamon ystävät R.Y., Pieksämäki 1986.
- Johnston, William, *Rakkauden salattu viisus. Jobdatus mystiikan teologiaan* (The Inner Eye of Love, 1997). Suom. Vuokko Rissanen. Kirjapaja, Helsinki 1997.
- Karimies, Ilmari, Apofaattisen teologian elementtejä Martti Lutherin usko-käsityksessä. Teoksessa *Ego sum qui sum. Jouko Martikaisen juhlakirja*. Toim. Tuomas Martikainen. Åbo Akademi, Åbo 2006, 189–202.
- Kirjavainen, Heikki, *Uskon ja tiedon samankaisuus. Totuus-, perustelu- ja varmuusehdon esiintymisiä uskonnollisen uskon määrittelyssä antiikista korkeakoulastiikkaan*. Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, Helsinki 1983.
- Pseudo-Dionysios (Areopagita), *Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysius Areopagita. De mystica theologia*. Patristische Texte und Studien; Bd. 36. de Gruyter, Berlin 1991, 141–150.
- Ristin Johannes, *Pimeä yö* (Noche oscura). Suom. Seppo A. Teinonen. Kirjapaja, Helsinki 2004.
- Sheldon-Williams, I. P., The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena. Teoksessa *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Toim. A. H. Armstrong. Cambridge University Press, Cambridge 1967, 425–533.
- Stang, Charles M., Dionysios, Paul and the Significance of the Pseudonym. Teoksessa Coakley & Stang 2009, 11–26.
- Tietämättömyyden pilvi ja yksityisen opastuksen kirja* (The Cloud of Unknowing & The Book of Privy Counseling). Suom. Paavo Rissanen. Kirjaneliö, Helsinki 1983.

ANTTI SALMINEN

Radikaalimystiikka ja ihmeen politiikka

Haastattelussa Hent de Vries

Hent de Vries, Johns Hopkinsin yliopiston filosofian professori, tunnetaan lukuisista uskonnonfilosofiaa ja uskonnon paikkaa nykykulttuurissa käsittelevistä kirjoistaan. Näihin lukeutuvat *Minimal Theologies* (2005) sekä *Philosophy and the Turn to Religion* (1999). De Vriesin mukaan hengellisen ajattelun mittapuut ovat tällä hetkellä vaihtumassa, uskonnollisesti latautuneet käsitteet uudelleen neuvoteltavissa ja mystiikan traditiot avautumassa, myös ateistisesta näkökulmasta.

Olette kirjoittanut paljon jälkimaallisesta, post-sekulaarista filosofiasta ja ajattelusta. Mitä käsite merkitsee teille nykyisin ja mitä sillä ymmärrätte?

Kuten moniin muihinkin post-käsitteisiin, 'post-sekulaariin' on suhtauduttava kriittisesti. Ajattelun paradigmat eivät vaihdu kuin veitsellä leikaten, aiempi vaihe jää aina tavalla tai toisella kaiuksi seuraavan sisään. Post-sekulaarisuus tarkoittaa itselleni siksi pikemminkin saapumista tunte mattomaan kuin irtautumista tunte- tusta.

'Post-sekulaarilla' en siis tarkoita aikaa, joka alkaa sekularismin jälkeen, vaan pikemminkin havah- tumista siihen, että uskonnolliset olemistavat, kuvat, rakenteet ja ristiriidat ovat pääsemättömissä, ne vaikuttavat jatkuvasti ajatteluamme, halusimmepa tai emme. Ajattelen esimerkiksi Jacques Derridan toteamusta, että "Jumala on jo alkujaan ristiriidassa itsensä kanssa". Derridan käsitys ei ole teismää eikä ateismää, mutta 'jumalan' käsitteellä ja nimellä on hänelle keskeinen merkitys.

Post-sekulaarina aikana olemme toisaalta tilanteessa, jossa transsen- denssia voidaan ajatella ilman jumaluutta. Teologiset oppisuunnat, mystinen intuitio, maallistunut humanismi tai mikään postmo- dernin herkkyyks eivät voi käsittää,

mitä nyt on panoksena. Tarvitaan toisenlaista sanastoa ja vaihtoehtoista analyysia, joka ei vielä ole ottanut muotoa. Kun puhutaan siirtymästä post-sekulaariin paradigmaan, kyseessä on vasta ensimmäinen yritys muodostaa kolmatta perspektiiviä, joka ei olisi aiempien näkemysten negatio eikä jatkumo.

Mikä on 'post-sekulaarin' suhde toiseen avainkäsitteeseenne 'post-teismiin'?

Niiden käsitteellinen ja ajallinen raja ei käy yhteen. Post-teistisessä ja post-sekulaarissa ajattelussa ateismin ja teismin väliset välitilat nousevat esiin ja tullevat ihmisille merkittäviksi. Nämä välitilat eivät ole välttämättä uusia, mutta ne tunnustetaan aitoina ja eletävinä vaihtoehtoina.

'Post-teismin' ydin on, että tiukka jako teismiin ja ateismiin on hedelmätön. Ateismi teismin suorana vastakohtana tarjoaa vain edellisen nurinkääntöä ja mustavalkoista vastakohtaa. Teismillä on monta vastakohtaa, ja jo yksin sen takia 'Post-teismin' merkitys on tällä hetkellä liikkeessä.

Oikeasti merkitykselliset vastakainasettelut ja ristiriidat liittyvät sen sijaan tapoihin, joilla uskonnollisen "arkiston" kanssa neuvotellaan arkipäivässä, mediavälitteisesti, sisäisesti ja ulkoisesti, jatkuvasti. Ateismissä ei voi olla kyse pelkästään jumalan hylkäämisestä, ateistin on hylättävä

paljon muutakin. Kaikista kieleen ja kulttuuriin limittyneistä uskonnollisista muodostelmista irtisanoutuminen on hyvin vaikeaa, jollei ker- rassaakaan mahdollontta.

Mikä on transsendenssin paikka ja merkitys nykytilanteessa?

Nähdäkseni jakolinja transsendenssin ja immanenssin filosofioihin on edelleen täsmällisempi kuin iänikuinen jako analyttiseen ja mannermaiseen filosofiaan. Transsendenssin ja immanenssin filosofisilla traditioilla on omat sankarinsa. Siinä missä immanenssin filosofit ovat lähteneet esimerkiksi Leibnizista, transsendenssin traditio on viitannut ja viittaa edelleen klas- sisiin mystikoihin. On vaikeaa tulla toimeen ilman transsendenssin ja immanenssin käsitteellistä paria, yhtä vaikeaa kuin päästä eroon muodon ja sisällön, syyn ja seurauksen tai sanan ja asian erotteluista.

Kolmatta termiä transsendenssille ja immanenssille on vaikea etsiä, mutta sitäkin enemmän 1900-luvun filosofia loi niiden välisiä konstellaatioita. Se osoittaa, että transsendenssi ja immanenssi ovat jatkuvassa käsitteellisessä liikkeessä suhteessa toisiinsa. Ne ovat variaatioita teemasta, jonka ydin on maailman ja ei-maailman suhde.

Kenties filosofioilla, jotka inspiroituvat kompleksisuuden, emergenssin ja dynaamisten systeemien

”uusista tieteistä” on nykyistä paremmat mahdollisuudet ratkaista paradokseja ja aporioita, joita käsitteelliset kaksinaisuudet tuottavat. Eittämättä sanasto ja metaforat vaihtuvat uusien näkökulmien myötä, mutta jää nähtäväksi, miten transsendenssin ja immanenssin syväsuhteet tullaan ilmaisemaan ja millaisia jännitteitä ne tuottavat jatkossa.

Entä mitä transsendenssin ajattelu voisi antaa ateistille?

Väitän, että jonkinlaisen transsendenssin ajatusta tarvitaan kriittisenä asemana, eräänlaisena järjestelmän pakopisteenä. Seuraan mielelläni Maurice Blanchot’n ajatusta, että ”transsendenssin transsendenssi” on se, mitä kutsumme immanenssiksi. En ole varma, pitääkö päinvastainen paikkansa, eli tarkoittaisiko ”immanenssin immanenssi” transsendenssia. Se on mahdollista. Ehkä kyse on toisaalta siitä, mitä Spinoza *Etiikan* lopussa nimittää nimellä *scientia intuitiva*, tietynlaisesta mahdollisuudesta ymmärtää ikuisuuden näkökulmasta. Toinen kiinnekohta ateistiselle transsendenssille on ajatella Henri Bergsonin ja myöhemmin Gilles Deleuzen pohdintoja ’elämästä’ ja sen merkityksestä. Vaikuttaa siltä, että kummatkin heistä viittaavat ’elämällä’ nimenomaan jonkinlaiseen immanenssin pakopisteeseen, miten hyvänsä se sitten tahdo-taankin tarkemmin käsitteellistää ja arvottaa.

Myös kirjallisuudella on tärkeä rooli ajattelussanne. Mihin filosofi tarvitsee kirjallisuutta?

Levinasin mukaan filosofia hengittää vain ottaessaan huomioon ulkopuolensa. Kirjallisuus on yksi mahdollinen ulkopuoli, jonka kasvoista filosofia tunnistaa oman muokaluutensa. Sanoisin näin: Ateenalla ja Jerusalemissa on paljonkin yhteistä, mutta on ehdottoman tärkeää, että ne ovat kaksi erilaista kaupunkia.

Siksi vierastan esimerkiksi Heideggerin tapaa lukea Hölderliniä. Kaikesta annetusta keskinäisestä arvostuksesta huolimatta on vaara, että runous alistetaan filosofialle, olemisen tai minkä muun tahansa käsitteen heruuteen. Nähdäkseni runous ei ole filosofian, eikä välttämättä edes ajattelun väline.

Uskonnolliset kerrostumat tarjoavat mielikuvitukselle, myös poliittiselle sellaiselle, vuosituhantisen korpuksen, jota ei ole varaa eikä edes mahdollisuutta sivuuttaa. Sama pätee kirjallisuuden korpukseen. Niin erillisiä kuin ne ovatkin, nämä kaksi korpusta ovat kurotuneet toisiinsa.

Olette käsitellyt negatiivisen teologian *via negativen* traditiota. Onko sillä muutakin kuin historiallista merkitystä?

Ehdottomasti. Se haastaa affirmatiivisen ja läpinäkyväksi kommunikaatiiviseksi ymmärretyin ja välineellistetyin kielen ja voi siten toimia myös kieleen punoutuneiden valtasuhteiden kritiikkinä. Yhtä lailla täysin ateistiset ajattelijat voivat hyödyntää sitä ajattelun eleenä ja herkkytenä.

Monesti jää huomaamatta, että *via negativen* mys-



tikolla on radikaali poliittinen asema. Pelkästään jo kyseenalaistaessaan kirkkoa instituutiona ja vaatiessaan suoraa yhteyttä jumaluuteen, mystikot olivat aikansa radikaaleja. Mystiikka on idolatrian ja hengellisen hegemonian kritiikkiä, johon monet historialliset mystikot ovat ryhtyneet henkensä kaupalla. Niin fundamentalistien kuin johtavien poliitikkojenkin pitäisi lukea mystikoita.

Ja vielä: yleisesti ottaen ajattelen, että mitä lähemmäs tulemme, sitä kauemmaksi päädyimme. Se on *via negativen* keskeinen lähtökohta, joka rokottaa meidät moraalista perfektionismia ja oman tietokykymme totalisoivia pyrkimyksiä vastaan.

Käsittelitte uskonnon ja väkivallan suhdetta kirjassanne *Religion and Violence*. Miten miellätte niiden yhteyden?

Ne suorastaan edellyttävät toisensa. Esimerkiksi uskonnollisella ja väkivaltaisella kauhulla, johon vaikka Kierkegaard usein viittaa, on perustava merkitys uskonnon ajattelussa. Tämä ei ole silti argumentti, jolla uskonto voitaisiin tuomita rakenteellisesti väkivaltaiseksi. On naivia ajatella, että väkivalta voitaisiin lakkauttaa lopettamalla uskonnot. En usko, että uskonnoton maailma olisi vähääkään nykyistä väkivallattomampi.

Väkivallan ja uskonnon läheisyys osoittaa, että uskon-

nollisessa arkistossa on mahdollisuus parhaisiin ja kauheimpiin asioihin. Niiden erottaminen toisistaan ei ole yksinkertaista, mutta sen täytyy onnistua.

Tuleva tutkimuksenne on nimeltään Ihmeistä ja erikoisefek-teistä. Uskotteko ihmeisiin?

Niin, kannattaako ihmeitä odottaa? En minä sympatisoi messianismia, se on välttämättä väkivaltaista. Tavalla tai toisella messias tulee tuhoamaan ja korvaamaan vanhan järjestyksen uudella. Sen sijaan ajattelin jotakin samanlaista kuin Derrida kirjoittaessaan ”messianismista ilman messianismia”. Hänellä siihen liittyy ajatus demokratiasta, joka on aina *tulossa*. Emme voi olettaa, että olemme koskaan saavuttaneet demokratian, vaan se on aina kesken tai koittamassa. Voimme kannatella sitä jatkuvasti saapuvana.

Alain Badioun tavoin voidaan ajatella, että niin ihmeet kuin tapahtumatkin ilmestyvät tyhjästä, eimistään. Niillä on yhteinen perusta olemattomassa ja ennakoimattomassa. Ihmeen politiikan radikaalius on sen kumouksellisuudessa. Se voi olla kriisi ja väkevä *reality check*. Ihme on murtuma immanenssissa, ja riippuu täysin katsojasta, mitä tuosta murtumasta näkyy.

Whitmanin runo ”Ihmeitä” ylistää nykyelämän ihmeiden arkipäiväisyyttä ja siten tavoittaa oman tulevan tutkimuksen hypoteesin ja intuition: historiallisesti ja käsitteellisesti merkittävimmät ihmeet ja niihin uskomisen on kuvaavaa, paljastavaa ja jopa määrävää niiden kokemusten kannalta, jotka koemme merkityksellisiksi yksityisessä ja julkisessa elämässä.

Kaikki arkipäiväiset sanat ja asiat, eleet ja voimat, äänet ja kuvat, jotka rakentavat elämiä sekulaarina tai post-sekulaarina aikana, ja kenties niiden jälkeen, ovat ihmeellisen ja subliimiin, siis intohimon ja pelon, tyyneyden ja vavistuksen määrittämiä. Siksi ihmeet ja niistä todistaminen, yhdessä niihin liittyvien käsitteiden ja kuvien, affektien ja efektien kanssa muodostavat keskeisen tulkintamallin nykyelämälle.

Tulkintamallilla lienee poliittisia seurauksia?

Ihmeiden politiikka on ollut viime aikoina Yhdysvaltojen politiikkaa. Obama pystyi määrittelemään uudelleen poliittisen pragmatismen ja realismin. Hän nosti ihmeen ja toivon käsitteet esiin käytännöllisinä kysymyksinä. Klassisen jameslaisen tai deweylaisen pragmatismen nurinkääntö tehtiin uskonnollisessa rekisterissä. Jälleen tulee todistettua, että se joka määrittelee realismin, määrittää sosiaalisen todellisuuden

reunaehdot.

Obaman politiikka on yksi esimerkki siitä, miten uskonnollisen arkiston kanssa neuvotellaan. Yhdysvaltojen politiikassa hengellisen historiakäsityksen kolme pääsuuntausta, eskatologinen, messiaaninen ja apokalyptinen ovat kaikki tällä hetkellä käytössä. Mutta saanen sanoa, että me olemme jo täällä, ja siksi myös eskatologiset asenteet ovat heikkoja. Emme voi odottaa hegeliläisesti historian tuomiota, meidän on voitava tuomita historia. Milloin tahansa.

WALT WHITMAN

Ihmeitä

Mutta kuka antaa arvoa ihmeelle?
Mitä minuun tulee, en tunne mitään muuta kuin ihmeitä,
Kävelenpä Manhattanin katuja,
Tai sinkautan katseeni kattojen yli taivasta vasten,
Tai kahlaan paljain jaloin rannan myötäisesti
veden rajassa,
Tai seison puiden alla metsässä,
Tai puhun päivällä jonkun rakastamani kanssa, tai nukun sängyssä yöllä
jonkun rakastamani kanssa,
Tai istun pöydässä päivällisellä muiden kanssa,
Tai vilkaisen vieraita autossa minua vastapäätä,
Tai katselen mehiläisiä häärimässä pesän ympärillä kesäisenä
aamupäivänä,
Tai elämiä ruokailemassa pelloilla,
Tai lintuja, tai hyönteisten ihmeellisyyttä ilmassa,
Tai auringonlaskun ihmeellisyyttä, tai tähtien hohtoa niin
hiljaista ja kirkasta,
Tai uuden kuun erinomaisen hauraan ohutta kaartaa keväällä;
Nämä ja muut, yksi ja kaikki, ovat minulle ihmeitä
Kaikki siirtyvänä, silti kukin erillään ja paikallaan.

Minulle jokainen tunti valoa ja pimeyttä on ihme,
Jokainen kuutiotuuma avaruutta on ihme,
Jokainen kuutiojardi maankamaraa levittyy samalla
lailla,
Jokainen jalka sisusta kuhisee samalla lailla.

Minulle meri on alituinen ihme,
Kalat jotka uivat – lohkarit – aaltojen kulku –
laivat joissa miehet,
Mitä merkillisempiä ihmeitä on?

Suomentanut Antti Salminen

(alun perin: Miracles (1855). Teoksessa *Critical Edition of Leaves of Grass and Other Writings*. Toim. Michael Moon. Norton, New York 2002, 327.)

Unohtumattomasti olemisesta

”Ajatteluttavaisin ilmenee siinä, että emme vielä ajattele. Emme vielääkään, vaikka maailman tilanne muuttuu yhä arveluttavammaksi.”

Martin Heideggerin (1889-1976) myöhäiskauden parhaat kirjoitukset tarkastelevat mielekästä maailmasuhdetta. Kaiken ytimessä on olemisen ajattelemisen maan, taivaan, kuolevaisten ja jumalaisten muodostamassa neliyhteydessä. ”Mitä kutsutaan ajatteluksi?” (1952), ”Rakentaa asua ajatella” (1951), ”Olio” (1951) ja ”... runollisesti ihminen asuu...” (1951) ovat kirkasta ja tinkimätöntä esitystä, ankaraa muistamista, jossa ruhjoutuvat sellaiset pirteudet kuin ”mielenkiintoisuus”. Ajatteluttava puhuttelee. On kiire odottaa.

”[Y]dinpommi ja sen räjähtäminen ovat vain lopullinen purkauma siitä, mikä on jo kauan ollut tulossa ja tapahtunut.”



Martin Heidegger Esitelmät ja kirjoituksia osa II

Suom. Tere Vadén, Vesa Jaaksi, Reijo Kupiainen & Miika Luoto. 92 s.
Hinta: 15,00 €
Hinta n & n -kestotilajille: 10,00 €

muista myös nämä niin & näin -kirjat:

Martin Heidegger, *Tekniikka ja käänne* 25 € / 18 €

Martin Heidegger, *Silleen jättäminen* 15 € / 10 €

Heidegger - Ajattelun aiheita. Toim. Jussi Backman & Miika Luoto 40 € / 28 €

PÄIVI MEHTONEN

Mystinen minä

Mestari Eckhart, *Sielun syvyys*. Suom. Kai Pihlajamaa. Basam Books, Helsinki 2009. 325 s.

Jumalapuhe on vaikea laji, siis puhe jumalasta mutta myös jumalan, sanoinkuvaamattomaksi kuvatun mahdin, puhe. Silti kristinuskon pyhissä kirjoissa Jumala on siteerattavissa suoraan, kuten kuka tahansa, joka kykenee sanomaan ”minä olen” tai – kokeilenpa nyt tätäkin – ”minä en ole”.

Eroaako Jumalan lausuma ”minä” minun lausumastani? Toisin kuin erisnimet, persoonapronominit ovat yleisiä ja melko demokraattisia. Puhetilanne määrittää viittauskohteen. Mutta jumalapuheen metafyyminen kielioppi on oma lajinsa. Sitä kehitteli myös Mestari Eckhart, jonka saarnoja ja opetuspuheita on vihdoinkin laajemmin entistä suomeksi tarjolla tuoreessa valikoimassa.

Mystiikan asemasta kulttuurissa kertoo klassikkotekstien vastaanotto: milloin ja millaisin saatesanoihin käännöksiä julkaistaan. Nyt käsillä oleva tärkeä käännösteko on uskollinen aiemmalle katolisen mystiikan vastaanotolle Suomessa. Se pitäytyy uskonnolliseen instituutioon. Vaikka mystiikan aikanaan kapinallisiin piirteisiin viitataan, mystiikan antina nykyajalle nähdään sisäistynyt kokemuksellisuus ja hiljaisuuden ylistys.

Mystiikan käyttö

Aivan toisin vastaanotettiin Eckhart modernissa Saksassa 1900-luvun alussa. Nykysaksankielisen laitoksen julkaisi 1903 Gustav Landauer (1870–1919), joka oli tuottelias kirjoittaja, kääntäjä ja poliittinen anarkisti. Hän toteaa johdannossaan, että Eckhart on yhtä lailla tietoteoreetikko ja (kieli)kriitikko kuin mystikko. Eckhart loi tieteilisen saksankielisen proosan hukkaamatta kielen henkilökohtaista puhuttelevuutta.

Landauerin käännöksen taustapiruna vaikutti kielifilosofi Fritz Mauthner (1849–1923), jonka radikaalimpien piirteistä ja anti-metafyyisistä filosofiasta Landauer kirjoitti teoksen *Skepsis und Mystik* (1903). Landauer nostaa Kantin ja Mauthnerin esille vallankumouksellisen poliittisen ajattelun varhaisina isinä. Aivan kuten Kantin *Kritik der reinen Vernunft* oli toiminut impulssina monille 1800-luvun vallankumouksellisille liikkeille, Mauthnerin kielikritiikki oli Landauerin mukaan 1900-luvun alun opas kohti uutta mystiikkaa ja vahvaa poliittista toimintaa.

(Landauerin) Eckhartia luki jokainen itseään kunnioittava yhteiskunnallisesti valvetunut avantgardisti. Samalla Eckhartin apofaattinen kielikäsite pääsi vaikuttamaan itävaltalais-saksalaiseen filosofiaan ja kielikritiikkiin.

Minän ja metafysiikan rajat

Eckhartista tekivät ajankohtaisen 1900-luvun alussa myös ajan filosofis-psykologiset minäteoriat (Mach, Freud, Buber ym.). Eurooppalainen ajattelu palasi eikartesiolaisiin teemoihin. Moderni usko individualistiseen ja yhtenäiseen minään horjui. Minän näkökulman ei enää nähty jäsentävän maailmaa vaan maailman elementtien minää, joka ei ole rajattu ja pysyvä piirteiden ykseys. Aihe aktivoi uudella tavalla myös kiinnostuksen mystiikan minäteknikiin.

Ne ovat Eckhartinkin tekstien yksi kulmakivi. Ei ole sattumaa, että suuri osa läntisen mystiikan kirjallisuutta on myös minäkerronnan hienoja klassikkoja, aina Pseudo-Dionysioksesta varhaisen uuden ajan Avilan Teresaa ja Ristin Johannekseen. Tämä apofaattisen teologian perinne loi – paradoksaalisen – minää kyseenalaistavan minäkerronnan mallin.

Eckhartin saarnoista moni alkaa raamattusitaatilla, jossa Jumala/Jeesus puhuu yksikön ensimmäisessä persoonassa. Saarna 25 alkaa: ”minä valitsin teidät ja asetin teidät” (Joh. 15:16). Eckhart täydentää:

”Ego, latinan kielellä minä, on varattu vain Jumalan omaksi hänen ykseydessään. Sanalla *vos*, mikä tarkoittaa te, halutaan sanoa että te olette yksi ykseydessä. Ego ja *vos*, minä ja te, viittaa ykseyteen.” (289)

Jumalallinen monopoli *egoon* ei kirjaimellisesti toteudu sen koommin *Raamatussa* kuin Eckhartin tuotannossakaan. Jumala ei ole leuhka egoisti vaan ”vapaa ja täysin tyhjä kaikesta itsekkyydestä” (112). Samoin ihmisen ymmärryksen irtauduttava omaan minään tarkertumisesta (113). Mutta jotta voidaan puhua ihmisen ja jumalan minän sulautumisesta, tarvitaan sivukaupalla kaunista ja retorisesti vaikuttavaa minäpuhetta.

Saarna filosofisena mediumina

Osa tästä puheesta on mekaanista kommentoijan ilmaisu, joka pitää huolta esityksen etenemisestä. Minäkertoja käyttää verbejä, joilla kommunikoidaan, ajatellaan ja havaitaan. ”Ajattelin äskettäin tällaista asiaa” (154); ”Otan nyt esille nämä kirjoitukset” (161); ”Jälleen sanon sellaista mitä en ole ennen sanonut” (265). Kommentoiva esitys tulee lähelle keskiajan lyriikan ja romanssikirjallisuuden kerrontaa. Sielläkään kertova minä ei usein nouse esille henkilöhaahmon itseytenä – esimerkiksi kokevana minänä tai subjektina – vaan se toimii funktiona kerronnan jatkumossa. Mutta jo tällä tasolla Eckhart argumentoi toisinajattelijana auktoriteettveja vastaan. ”Parhaat mestarit sanovat” – ”Mutta minä sanon” (164);

”Suuri osa läntisen mystiikan kirjallisuutta on myös minäkerronnan hienoja klassikkoja.”

”Piispa Albrecht sanoo” – ”Mutta sanomme sen vieläkin paremmin” (309). Retorinen taktiikka on aivan toinen kuin myöhemmistä mystikoista vaikkapa Avilan Teresan. *Sisäisessä linnassa* Teresa epäröi ja kyseenalaistaa (”en ole varma, muistanko sen tarkasti”), kutsuen siten lukijaakin osallistumaan henkiseen ja kielelliseen etsintään.

Eckhartin tekstissä toimii kommentoijan lisäksi myös toisenlainen, filosofis-teologinen minä. Tämä puhuu yleensä preesensissä ja havainnollistaa minuudesta irtautumisen tietä.

”Mutta jos minä todella tunnen Jumalan näin välitömällä tavalla, silloin minän on oltava hän ja hänen on oltava minä. Sanon vielä tarkemmin: Jumalasta on tultava minä ja minästä Jumala, niin että hän ja minä ovat olemisessaan yhtä ja ovat yksi, ja että ne tuossa olemuksessa vaikuttavat ikuisesti yhden teon.” (299)

Minä-Jumalassa kaikki erot, rajallinen itseys, kuvat ja käsitteet lakkaavat. Tämä merkitsee myös ajallisuuden pysähtymistä. ”Voidakseni kuulla Jumalan puheen minun on vieraannuttava omastani, sekä kaikesta ajallisesta, jonka on oltava minulle yhtä vierasta kuin meren takaisten asioiden.” (319)

Näin käytetty yksikön ensimmäinen persoona toimii kuin keskiajan kirjoittajien rakastama esimerkkikerptomus, *exemplum*. ’Minä’ on ymmärryksen kategoria, johon ymmärtävä lukija voi sijoittaa – kadottaa? – itsensä. Eckhartin saarnaproosa muistuttaa myös uuden ajan filosofiaa, jossa yksikön ensimmäisen persoonan käyttö ei varsinaisesti rakenna henkilöhahmoa. Päinvastoin, kuten Lloyd sanoo, Descartesin, Humen tai Hegelin ”minä’ on kirjallinen keino sen kuvaamiseksi, mikä itsetietoisuudessa on yleistä: mahdollisuus omaksua ensimmäisen persoonan näkökulma ilman sellaisia yksilöllisen subjektiviteetin merkkejä, jotka yleensä liittyvät ’minän’ käyttöön”.

Rikkaasta minäkerronnan viljelystä huolimatta Eckhartin elämänvaiheet tai lähipiiri eivät tule lukijalle tu-

tuksi. Tällä minällä ei ole paljontaan yhteistä sellaisten keskiajan omaelämäkertojen kuin Augustinus tai Abelard kanssa. Saarnoista ja opetuspuheista piiryy tarkoituksellisesti mystinen minä vailla ominaisuuksia, *ich àne eigenschaft*.

Silleen jättäminen

Basam Books jatkaa käännösvalikoimalla tuiki tärkeää työtään eri kulttuuripiirien mystiikoiden sekä niistä inspiroituneen kaunokirjallisuuden kustantajana. Mutta kauan odotetulle suomennokselle olisin odottanut jämerämpää esipuhetta kuin Jaakko Heinimäen sinänsä sujuva yleisesittely. Kirjan markkinoinnin kannalta vähemmän raffaava mutta sisällöllisesti johdonmukaisempi ratkaisu olisi ollut kääntäjän laajennettu johdanto.

Pihlajamaa on filosofis-teologisesti orientoituneena käännöstieteilijänä tutkinut apofaattisen kielen piirteitä, joita Mestari viljelee kokoelmaan valituissa teksteissään. Näihin lukeutuvat ne ihmiskielen ja transsendenssin välitykset, jotka ylipäänsä mahdollistavat kertomukset sisäisen tien sanattomasta kulkemisesta.

Kirjallisuus

Berlage, Andreas, *Empfindung, Ich und Sprache um 1900. Ernst Mach, Hermann Bahr und Fritz Mauthner im Zusammenhang*. Lang, Frankfurt am Main 1994.

Landauer, Gustav, *Meister Eckhart: Mystische Schriften*. (1903) Insel, Frankfurt am Main & Leipzig 1991.

Landauer, Gustav, *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik*. (1903) Büchse der Pandora, Münster/Wetzlar 1978.

Lloyd, Genevieve, *Being in Time. Selves and Narrators in Philosophy and Literature*. Routledge, London & New York 1993.

Spearing, A. C., *Textual Subjectivity. The Encoding of Subjectivity in Medieval Narratives and Lyrics*. Oxford University Press, Oxford 2005.

ANTTI SALMINEN

Laimennettua olematonta

Bernhard Welte, *Olemattomuuden valo* (Das Licht des Nichts, 1980). Suom. Terhi Kiiskinen & Teemu Sippo. Loki, Helsinki 2008. 109 s.

Katolisen uskonnon filosofin ja teologin Bernhard Welten (1906–1983) kirja käsittelee käsittelemätöntä, ei-mitään: ”myös uskonnollisen kokemuksen puuttuminen on kokemus” (30). Huomio on kaikessa yksinkertaisuudessaan kohdallaan, tosin Welte yleistää sen koskemaan epämääräisesti koko ”aikakauttaan”.

Teologisen pohjavireen ohella Welte pohjustaa kokemuksellista lähtökohtaansa viitauksilla fenomenologian ja hermeneutiikan klassikoihin, Husserlista Gadameriin. Kirjoitustavassa heijastuu selvimminkin Heideggerin vaikutus. Tämän oppilaana Welte tunsi ilmeisesti myös opettajansa olemattomaan liittyvää ajattelua, mutta Heideggerin meontologia jää harmillisen vähälle. Welte siirtää ongelmallisesti kysymyksen ”Miksi jotain pikemminkin kuin ei-mitään” ontologisesta moraalihengelliseen rekisteriin.

Kirjan perusteella Welten ja Heideggerin henkilöhistoriallinen suhde oli filosofista voimakkaampi. Miehet pitivät tiiviisti yhteyttä II maailmansodan jälkeisinä vuosina, joina Heidegger solmi uudestaan yhteyksiä kerran hylkäämäänsä katoliseen teologiaan. Welte ja Heidegger lähettivät toisilleen kymmeniä kirjeitä. Welte toimitti 1976 Heideggerin hautajaismessun opettajansa pikkutarkojen ohjeiden mukaan.

Olematon liukenee olevaksi

Kaikkea samentaa se, että Welte ei pohdi ilmentyvää olematonta suh-

teessa olemattomaan pelkästään olemattomana. Tämä johtaa puhumaan olemattomasta itsestään selvästi *jonakin*. Welte ei tunnu vaivautuvan paradoksista, jota Heidegger 50 vuotta aiemmin käsittelee. Teoksessa *Mitä metafysiikka on?* (1929) Heidegger ilmaisi olemattoman olemisen ongelman tautologian ja uudissanan keinoin: ”ei mikään ei mitään” (*das Nichts nichtet*). Welte ohittaa oppimistarinsa ideat: olematon ja sen kokemus itsepintaisesti *on*.

Erilaisten olemattomattomien erottelun puute aiheuttaa vaikeuksia Welten todistellessa Brechtin runolla ”Gegen Verführung”, jonka viimeiset rivit kuuluvat ”kuolette kaikki eläinten lailla/ eikä sen jälkeen tule mitään” (*nichts nachher*). Welte tekee suuren numeron Brechtistä, vaikka taistelevalla ateistilla olematon tuskin tarkoittaa ainoastaan kieltoa, toisin kuin monilla muilla Brechtin aikalaisrunoilijoilla, jotka käyttivät sitä tietoisesti korostetusti ja heideggerilaisen substantiivisesti (*das Nichts*). Näin Brechtin ateistinen tuonpuolisen kielto kääntyy Weltellä tarkoittamaan poissaoloa läsnäolon merkinä ja mahdollisuutena. Welten logiikalla mikä hyvänsä olemattomuuden ilmaus todistaa Jumalan poissaolosta.

Welten muut runovalinnat ovat osuvia T. S. Eliotista Paul Celaniin. Säeanalyysi vain tyypistää. Oireellisesti Welte kutsuu lainaamia runoilijoita ”todistajikseen”, ja monissa sitaateissaan Welte vaikuttaa näkevän vain sen, mikä hänen on pitänyt todistaa. Lyhyet runoanalyysit kadottavat paljon Eliotin ja Celanin runouden moniselitteisyydestä,

joka ei tyydy ”todistamaan”, vaan runon keinoin asettaa omat kysymyksensä.

Teoksen alaotsikko on *Uuden uskonnollisen kokemuksen mahdollisuudesta*. Mutta mikä Welten hahmottelemassa kokemuksessa todella on uutta? On vaikea uskoa, että uskonnonfilosofi ei tuntisi oman traditionsa klassikoita. Welte kuitenkin ammentaa samasta vuosituhantisesta Jumalan olemattomuuden topoksesta ja *via negativan* perinteestä kuin monet häntä aiemmat kristityt mystikot kuten Mestari Eckhart, Avilan Teresa, Ristin Johannes ja Angelus Silesius. Ainoa mystikko, jonka Welte mainitsee, on Lisieux’n Teresa, jolla on vieläpä ”salainen yhteys Bertolt Brechtiin” (33). Tästä yhteydestä olisi mielellään lukenut lisää.

Kuilu jää katsomatta

Welten hahmottelema olemattoman ymmärrys ei silloita uskotavasti nihilismia (joka Weltellä tarkoittanee lähinnä arvonihilismia) ja uskonnollista ajattelua. Welte hakee selitystä, ja etsii olemattoman kysymykseen ”yksikäsitteistä” ratkaisua (63). Vaikka Welte löytää olemattoman nimenomaan aikansa nihilismistä ja *Näin puhui Zarathustran* profeettallisen hullun julistamasta Jumalan kuolemasta, hän palauttaa sen viime kädessä uskonnolliseksi käsitteeksi ja kokemukseksi. Nihilistinen olematon johtaa Welten kysymään olemattoman kokemuksen laajempaa mieltä, mutta kirjan loppupuolella nihilismin jälki hukkuu, ja Welte jakaa olemattoman kahtia kokemukseksi





OLLI-PEKKA VAINIO

Postmoderni filosofia ja mystiikka

Millaisesta Jumalasta voidaan puhua Jumalan kuoleman jälkeen? Postmoderni ajattelu tunnetusti mielellään julistaa milloin mitäkin kuolleeksi. Milloin on kuollut kirjailija, milloin teksti, milloin Jumala. Kuitenkin nimenomaan postmodernit ja sekulaarit ajattelijat ovat herättäneet henkiin jumalapuheen siinä määrin, että on alettu puhua jopa ”uskonnon paluusta”.¹ Jos tietty filosofinen traditio julisti metafysiikan mahdottomaksi, koska siitä ei voinut puhua (eli siitä oli siis vaiettava), on jälkipositivistinen filosofia alkanut nähdä teologian jälleen kiinnostavana, jopa niin kiinnostavana, että siitä on pakko puhua.² Mutta millaisesta teologiasta nyt siis puhutaan – ja miksi?

Teologia on aina seurannut ja pyrkinyt hyödyntämään vallalla olleita filosofisia trendejä. Postmoderni käänne teologiassa liittyy laajempaan 1900-luvun puolivälin kulttuuriseen murrokseen. Modernin suljettuun universumiin alkaa tulla säröjä, ja sen vaalima objektiivinen varmuus ja absoluuttisuus vuotaa maahan.

Käänteen tältä puolen katsottuna menneisyyden teologiaa (tai ainakin tiettyä osaa siitä) on tavattu kutsua ’onto-teologiaksi’. Käsite on peräisin Martin Heideggerilta, jolla hän ilmentää lähinnä kreikkalaiseen, staatiseen, metafysiikkaan nojautuvaa teologiaa.³ Nuorena Heidegger suunnitteli vakaasti ryhtyvänsä katoliseksi papiksi. Hän opiskelikin uusskolastista teologiaa, joka pyrki vastaamaan modernistiseen subjektivismiin yrittämällä palauttaa Tuomas Akvinolaisen ajatteluun pohjautuvan metafysiikan takaisin intellektuaalisen elämän keskukseen. Muutamien elämänsä myötä Heideggerin aikaisempi katolinen vakaumus sai säröjä ja hän alkoi kokea vetoa protestantismiin. Hän tutustui uskonpuhdistaja Martti Lutherin ajatuksiin, joita tuohon aikaan tulkittiin voimakkaan eksistentiaalisen sapluunan läpi, ja löysi hänestä ankaran metafysiikan kriitikon.⁴ Heidegger yhdisteli elementtejä muun muassa kartesiolaisesta subjektivismista, Nietzschen jumalakriitikoista ja Lutherin järki- ja filosofiakriitikoista.

Tuloksena Heidegger määritteli *Oleminen ja aika*-teoksessaan suoranaisten vastakohtien uusskolastiselle metafysiikalle.⁵ Jos uusskolastiikka esitti, että sekä teologian että filosofian lähtökohdaksi toimii olemisen käsite (*esse, Sein, actus purus*), Heidegger sen sijaan esitti, että ennen ontologisiin kysymyksiin tarttumista täytyy lähteä liikkeelle historiasta. Lopputuloksena on malli, jossa teologia ei voi nojautua filosofiaan, eikä Jumalaa voida alistaa filosofian tai järjen tutkimuskohteeksi. Vaikka Heideggerin pyrkimys oli jossain määrin apologeettinen, hän kirjoittaa myös sangen vihamielisesti teologiasta ja tuntuu esittävän määritelmää, jotka tekevät teologian melkein kaikissa

muodoissaan mahdottomaksi. Kuitenkin häntä voidaan tulkita metodisesti ateistisena filosofina, jonka teorioissa ei ole mitään klassisen teologian vastaista. Hänen kritiikkinsä kohdistuu huonon filosofian konstruoimiin epäjumaliin, ei ”Aabrahamin, Iisakin ja Jaakobin Jumalaan”, joka on jotain täysin muuta kuin filosofinen aputermi tai vain olio muiden olioiden joukossa. Tällöin hänen projektinsa ei metodisesti juurikaan eroaisi Pseudo-Dionysioksen tai Ristin Johanneksen negatiivisesta teologiasta.⁶ Tiettyssä mielessä Heideggerin projekti päättyy osin lähelle negatiivisen teologian perinnettä. Kuitenkin esimerkiksi Sean McGrath korostaa, ettei näitä kahta voi noin vain samaistaa ilman, että jotenkin vahingoitetaan joko Heideggerin ajattelun omaleimaisuutta tai sitä, mitä negatiivisella teologialla on perinteisesti ymmärretty.⁷

Teologia ja mysteeri

Heideggerin kapina 1900-luvun alkupuolen katolista metafysiikkaa vastaan oli merkittävä tekijä postmodernin filosofisen mystiikan synnyssä. Kuitenkin teologiassa on aina ymmärretty kielen rajallisuus kuvata todellisuutta, ja varsinkin jumalallista todellisuutta. Esimerkiksi teologisesti keskeinen mysteerin käsite havainnollistaa tätä sensibilitteettiä.

William Wainwright erottaa neljä tapaa, jolla sana mysteeri voidaan käyttää mystiikan yhteydessä.⁸ Ensinnäkin sillä voidaan kuvata ihmetystä, yllättyneisyyttä tai jonkin sellaisen kokemista, joka ei ollut odotettavissa. Tällöin ihmetyksellä on selvä kohde ja sillä on joitakin määriteltävissä olevia piirteitä. Toiseksi mysteerit voivat olla muodollisesti ristiriidassa arkikokemuksen kanssa. Ne avaavat mahdollisuuden lukea todellisuutta eri tavoin tai nähdä se toisenlaisessa valossa, joka ei nouse tavanomaisesta elämän todellisuudesta. Kolmanneksi jokin voi näyttää mysteeriltä, koska meiltä puuttuu tietoa ilmiön todellisesta luonteesta. Asiaan voi kuitenkin saada lisää selvyttä sitä pohtimalla ja tutkimalla. Neljäs mysteerin

käyttötapa on edellisen vahvistettu malli, jossa mysteeri ei ole ratkaistavissa tietoa lisäämällä. Mysteeri on lähtökohtaisesti ratkaisematon. Kristillisessä teologiassa ja sen jumalapuheessa yhdistyvät kaikki neljä elementtiä. Kuitenkin kun puhutaan Jumalan olemuksesta, mysteerin luokka on neljäs edellä mainittu: ”kaikki mitä Jumalasta sanotaan ei ole tarkkaan ottaen totta”.⁹ Tämä lause ilmaisee tietynlaisen peruskonsensuksen, jota kristillisen teologian valtavirta on jokseenkin aina noudattanut.¹⁰

Seuraavat esimerkit havainnollistavat tätä sensibilitteettiä. Niiden tarkoitus on lähinnä osoittaa, että kyseinen käsitys teologisen kielen vajavuudesta ei rajoitu vain niihin teologeihin, joita pidetään negatiivisen teologian selkeimpinä edustajina. Kristillisen mystiikan teologian alkupiste on Jahven Moosekselle ilmoittama nimi *ehje asher ehje* (Minä olen se joka minä olen / tulen olemaan). Nimenä tämä on eräänlainen epänimi. Toisaalta se ilmaisee jotakin definitiivisesti (minä olen), mutta samalla heprean aikamuoto jättää jotakin avoimeksi (tulen olemaan).¹¹ Vanhassa testamentissa varsinkin Jobin kirja toistaa apofaattisia teemoja.¹² Uudessa testamentissa Heprealaiskirjeen (11:1) kirjoittaja lausuu: ”Usko on sen todellisuutta, mitä toivotaan, sen näkemistä, mitä ei nähdä”. Johannes Krysostomoksen mukaan

”Herra [...] asuu luoksekäymättömässä valossa. Ja tarkatkaapa kuinka Paavali puhuu [...] Hän ei sano ’Hän asuu

käsittämättömässä valossa’, vaan ’luoksekäymättömässä valossa’, joka on paljon vahvempi ilmaus kuin ’käsittämätön’. Asian sanotaan olevan käsittämätön silloin kun ne jotka sitä etsivät eivät kykene sitä käsittämään ja etsittyään eivät ymmärrä sitä. Mutta tämä ei vielä pakene kaikkea tutkimusta ja kyselyä. Asia on luoksekäymätön silloin kun se lähtökohtaisesti on tutkimuksen ulkopuolella eikä kukaan kykene lähestymään sitä.”¹³

Anselm Canterburylainen toteaa: ”Herra, et ole ainoastaan se, mitä suurempaa ei voida ajatella, vaan olet myös suurempi kuin mitä ajatella saattaa”.¹⁴ Myös varsin rationalistisena filosofina pidetty Tuomas Akvinolainen ilmaisee negatiiviselle teologialle tyypillisiä ajatuskulkuja: ”Me emme voi tietää millainen Jumala on, ainoastaan mitä hän ei ole ja mikä on hänen suhteensa kaikkeen muuhun”.¹⁵

Huokaus, kyynel ja harhailu

Millaista jumalapuhetta postmoderni filosofinen teologia sitten tuottaa? Olen erottanut kaksi toisistaan hieman poikkeavaa suuntausta, joita kutsuttakoon dekonstruktivistiseksi ja realistiseksi suuntaukseksi.

Dekonstruktivistisen mystiikan selkeimpiä edustajia ovat muun muassa Jacques Derrida, Don Cupitt, Gianni Vattimo ja Mark C. Taylor. Tämä suuntaus seu-

(jatkuu sivulla 82)

Laimennettua olematonta

Jumalasta ja nihilistiseksi ei-miksikään. Eronteko muistuttaa Heideggerin jaottelua (johon Welte ei viittaa) esseessä *Zur Seinsfrage*, jossa nihilismin tuhoava olematon erotetaan toisesta, olemisen mielen avaavasta olemattomasta. Heideggerille olematon on avoin kysymys ja ihmettelyn aihe; Welte pusertaa tyhjyydestä miltei dogmin.

Lopuksi Welte mainitsee olemattoman kokemuksen merkityvyydestä myös muissa uskonnoissa ja ymmärtää olemattomassa uskontojen yhteisen nimittäjän (93). Huolimatta tästä ”suur-ekumeenisiksi” kutsumastaan pyrkimyksestä Welte juurtuu tiukasti kristilliseen kuvastoon. Tämä näkyy ilmaisuihin ”tämä pätee meihin kristittyihin” (91). Vaikka Welte korostaa uskontojen välisten erojen merkitystä, kovin perusteettomalta vai-

uttaa hänen vetoomuksensa ”muuttaa uskonnollista kokemusta” siten, että ”syntyy kasvavan universaalisuuden uusia näkökulmia” (93). Näin Welte ei käsitä olemattomuuden ajatuksessa juuri lainkaan eroja ja ylijäämiä vaan miltei tukahduttavaa universalismia.

Teoksen lopussa Welte ottaa ”todistajakseen” ja pelastajakseen vielä Jeesuksen hahmon, joka antaa pohjan olemattomuuden syöverille. Welte siis lähestyy kristillisen mystiikan parhaita perinteitä, sen aktiivisen nihilististä väkyyttä, mutta ei pysty tai halua seurata löytämiään jälkiä loppuun saakka, vaan ottaa Vapahtajan varmistamaan selustansa. Welte laimentaa sanomansa vetoamalla vielä varmuuden vuoksi ”Jumalan universaaliin, kaikenkattavaan pelastustahtoon” (93). Varmaan pelastukseen turvaaminen on filoso-

fisesti yhtä latteaa kuin todeta kertomuksen päätteeksi kaiken olleen vain unta.

Mikko Yrjönsuuren jälkisanat ovat Welteä painavampaa luettavaa. Kaipaamaan jää lähde-luetteloa, joka olisi suhteuttanut tekstin kotimaiseen Heidegger-tutkimukseen. Yrjönsuuri käy tiiviisti läpi Heideggerin hengellisen ajattelun vaiheita nuoruudessa kaavailun pappisuran hylkäämisestä myöhäisfilosofian neliihytyden ”jumaliin”. Harmittavaa kyllä myös Yrjönsuuri kirjoittaa itsestään selvästi kristitylle lukijalle, vieläpä yleistäen käsitettä äärimilleen todetessaan: ”Olemme kristittyjä jo siinä, kun kaipaamme elämällemme merkitystä” (109). Entä jos olisimme ihmisiä jo siinä, että kysymme elämämme merkityksettömyyttä?

railee Heideggerin tasoittamaa tietä ja lähestyy jumalaky-symystä radikaalisti postmodernista vinkkelistä. Taustalla toimii ankara käsitys kielen rajallisuudesta ja merkityksen lykkääntymisestä: sanat eivät koskaan tavoita kohdettaan. Jokainen affirmaatio kääntyy negaatiokseen *ad infinitum*. Näin koko todellisuus mystifioituu. Tietyissä mielessä dekonstruktionismi lähestyy jonkinlaista panteismia, koska mikä tahansa kielen viittauskohde jää aina salatuksi.

Realistiseen suuntaukseen puolestaan kuuluu lähinnä perinteiseltä kristilliseltä taustalta tulevia filosofeja ja teologeja, kuten David Bentley Hart, Merold Westphal, James K. A. Smith ja Bruce Ellis Benson.¹⁶ Realistit yleensä seuraavat varhaisemman fenomenologisen perinteen filosofisia linjauksia, jossa linkki kielen ja maailman välillä on tiukempi kuin dekonstruktionisteilla. Toisin sanoen realistien kielikäsitys ei ole yhtä radikaali kuin dekonstruktionisteilla ja filosofisesti he ovat lähempänä kriittistä realismia ja pragmatismia kuin postmodernismin radikaaleja muotoja.

Derrida otti kantaa negatiiviseen teologiaan useissa kirjoituksissaan. Esimerkiksi määritellään sitä, mitä *différance* on, hän käyttää lähelle negatiivisen teologian puhetapaa tulevaa kieltä.¹⁷ Kuitenkin hän kieltää olevansa minkään sortin teologi, eikä dekonstruktioita voida myöskään pitää negatiivisen teologian muotona. Syyksi hän mainitsee lähinnä kaksi tekijää. Ensinnäkään dekonstruktio ei sitoudu ”yliolemuksellisuuteen”, jossa Jumalalta kielletään ”olemassaolon” predikaatti, mutta samalla ilmaistaan, että Jumalan olemisentapa on jotakin muuta kuin olioiden yleensä. Tämän perinteinen negatiivinen teologia siis tunnustaa. Toisekseen dekonstruktioon ei liity ”toivon” tai ”nostalgian” läsnäoloa, joka liittyy yleensä uskontoon. Kolmanneksi Derridan järjestelmä eroaa negatiivisesta teologiasta siinä, ettei derridalainen ”rukous” kohdistu mihinkään. Pseudo-Dionysios ja Ristin Johannes taas puhuttelevat Jumalaa, ja negatiivisen teologian diskurssi on rukousta, jolla on selkeä – joskin kaikki määritelmät ylittävä – kohde. Mutta Derridan skeptisismi ei tähtää mihinkään tällaiseen. Tietyissä mielessä Derridan järjestelmää voidaan kuitenkin pitää mystisenä; kuitenkin siten, että se on lähempänä joitakin buddhalaisuuden kuin kristillisen mystiikan muotoja.¹⁸

Derridan ajatuskulkuja on seurailut yhdysvaltalainen filosofi John D. Caputo. Hänen peruspositionsa on melko lähellä Derridan omaa, mutta hän on innokkaasti keskustellut teologian kanssa ja jopa kirjoittanut selkeästi teologisia tekstejä.¹⁹ Caputo näkee dekonstruktion projektin olevan suora jatke sille, mitä teologia on tehnyt jo vuosituhansien ajan kritisoidessaan erilaisia ”idoleita”, py-syviä vallan pesäkkeitä.²⁰ Caputon teologian ytimessä ovat Augustinuksen sanat ”sydämeistä, joka on levoton kunnes se löytää levon sinussa” ja siitä, kuinka ”hänenä on tullut kysymys itselleen”. Caputon uskonnossa ei kuitenkaan ole mitään selkeää propositionaalista ydintä tai kognitiivista sisältöä, vaan kyse on alati jatkuvasta ”unelmoinnista”, ”itkusta”, ”rukouksesta” ja ”poissaolosta”. Caputoa voi verrata astetta radikaalimpaan ajattelijaan Mark C. Tayloriin, jonka mukaan postmoderni mystiikka on lä-

hinnä harhailua (*erring*), jatkuvaa erehtymistä. Caputolla harhailu kuitenkin tapahtuu kristillis-augustinolaisella pelikentällä ja sen käsitteiden avulla, kun taas Taylorin ohjelma lähtee liikkeelle dekonstruktionistisesta filosofista ammentaen samalla lähes rannattomasta määrästä erilaisia lähteitä aivotutkimuksesta taloustieteeseen.²¹

Caputo itse hahmottaa Derridan ja Augustinuksen suhteen seuraavalla tavalla:

”Toisin sanoen ’sinällä’, jota Augustinus rukoilee, on määrätty erisnimi, nimi joka on kaikkia muita nimiä ylempi, jonka kuultuaan kaikkien polvien pitää koutua. Samoin Augustinuksen uskolla, toivolla ja rakkaudella on määrätty ja määriteltävä kohde (joka ei kuitenkaan tarkoita sen äärettömyyden poistamista). Mutta Derridan usko ja rakkaus, sinänsä todellinen ja horjumaton, ei voi koskaan jäädä tämän kaltaiseen määriteltävyyteen ja nimeämiseen; ne jäävät ikuisesti kääntämättömiksi. Sillä hän ei koskaan saa tietää salaisuutta. Salaisuus on, että ei ole mitään salaisuutta, ei etuoikeutettua pääsyä salaisuuteen, ei mitään keinoa, joka saattaa leikin loppuunsa. Derridan näkökulmasta Augustinuksen käyttämät määrättyt nimet ovat keinoja omistaa salaisuus, keinoja määritellä määrittelemätön, nimetä nimetön, lopettaa leikki.”²²

Dekonstruktionistista mystiikkaa arvioitaessa tulee selväksi lähinnä sen rakenteellinen läheisyys – samanlainen käsitteistö ja lähestymiskulma ilmiöihin – suhteessa perinteiseen negatiiviseen teologiaan. Ilmiönä kyse on jossain rajallisessa mielessä samankaltaisesta toiminnasta: todellisuuden syvintä olemusta lähestytään kiel-tämällä siinä ilmeneviä piirteitä. Olennainen ero muodostuu siitä, kuinka historian asema ja luonne tulkitaan. Onko historia horisontti, joka estää olemusten havaitsemisen, jolloin mikään havaittava ei ole pysyvää, vaan alati muuttuvaa virtaa? Vai onko historia jotakin, joka mahdollistaa todellisuuden havaitsemisen, alati muuttuvana ja uudelleen muotoutuvana, mutta silti todellisena? Tietyissä mielessä dekonstruktionistinen mystiikka on kuin avunhuutamista tietoisena siitä, että kukaan ei kuule, tai uskoa messiaaseen, josta tietää ettei hän / se koskaan saavu.²³ Kuitenkin esimerkiksi Caputo lähestyy asiaa toiveikkaammin kuin häntä radikaalimmat ajattelijat: aina kannattaa huutaa, koska koskaan ei tiedä, jos vaikka joku sattuisi kuulemaan. Oikeanlaisen, puhtaan rukouksen ehtona ei voi kuitenkaan olettaa, että joku kuulisi, koska tämä sotkisi käsittämättömään joi-tain käsitettävää.

Sinne ja takaisin

Ranskalainen katolinen fenomenologi Jean-Luc Marion on osallistunut samaiseen keskusteluun kirjoituksillaan ’lahjasta’, ’idoleista’ ja ’ikoneista’. Erityisesti lahjan ja ’annettuuden’ (*donnée, givenness, Gegebenheit*) käsite on Marionille olennainen. Monet maailman ilmiöt – lapsen syntymä, rakkaus, se mitä kutsutaan Jumalaksi – ylittävät käsityskykymme. Näitä Marion kutsuu ”kyl-lästetyiksi ilmiöiksi” (*saturated phenomena*); niitä ei voi vangita mihinkään käsitteelliseen järjestelmään. Mikäli

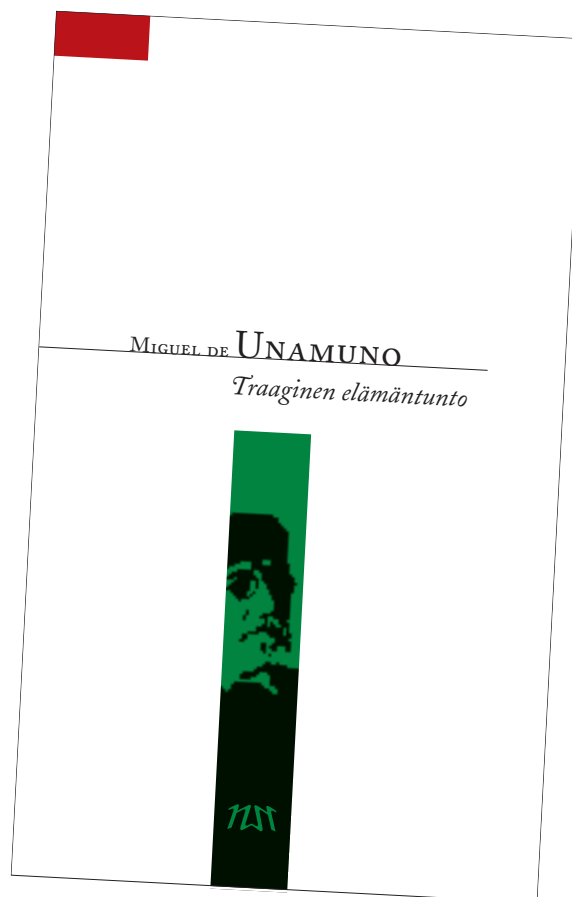
minkä puolesta **Don Quijote** taisteli?

” Quijote teki itsensä
naurettavaksi, mutta
tunsiko hän kaikkein
traagisimman
naurettavuuden,
itseän heijastetun naurettavuuden,
jota ihminen kokee oman sielunsa
silmissä?”

Tunne kaipaa ikuista elämää,
järki muistuttaa kuolevaisuudesta.
Ihmisen arpana on elinikäinen
kamppailu tämän ongelman kanssa.

Espanjalaisen filosofian jättiläinen
Miguel de Unamuno (1864–1936)
käsittelee ihmisen olemisen
perusvirettä kuolemanvakavasti
ja kompalausein, päätelmin ja
paradoksein. Etsivän otteensa
ansiosta hänen teoksensa ovat aina
puhutelleet niin uskonnollisia kuin
uskonnottomiakin ihmisiä, sillä
pysyvää Unamunon ajattelussa
on ainoastaan kaikkien pysyvien
totuuksien kaihtaminen.

Vihdoin suomennettu pääteos
Traaginen elämäntunto (1913) kuuluu
1900-luvun filosofisen ja teologisen
ajattelun suurimpiin klassikoihin.
Kirjaan sisältyy Tuukka Tomperin
laaja Unamuno-essee.



Miguel de Unamuno *Traaginen elämäntunto*

Suomentanut Tapani Kilpeläinen. 488 s.

Hinta: 25,00 €

Hinta *n & n* -kestotilajille: 18,00 €

muista myös nämä niin & näin -kirjat:

Friedrich Nietzsche, *Tragedian synty* 25 € / 18 €

Giorgio Colli, *Nietzschen jälkeen* 26 € / 19 €

William James, *Pragmatismi* 30 € / 22 €

José Ortega y Gasset, *Ajatuksia tekniikasta* 25 € / 18 €

Kääntökirja. Kirjoituksia kääntämisen filosofiasta. Toim. Tapani Kilpeläinen 30 € / 23 €

tätä yritetään, kohde idolisoidaan ja siitä tulee epäjumala. Ikonin ja idolin ero ei ole siinä mistä puhutaan, vaan puhumisen tavassa, siinä millainen intentionaalinen akti kohteeseen suuntautuu. Idolatriassa inhimillinen havaintoakti määrää kohteen luonteen. Tällöin idolista tulee ”näkyvätön peili”, joka heijastaa takaisin havainnoijan omakuvan. Ihminen luo jumalan omaksi kuvakseen.²⁴ Tämä ei kuitenkaan johda Marionia hylkäämään käsitteitä kokonaan. Hän suhtautuu epäilevästi substanssi-metafysiikan mahdollisuuksiin, mutta puhuu silti lahjasta, jolla on antaja; joku on myös antamisen reaalin kohde. Toisin kuin Derridan kohdalla, lahja annetaan, Messias saapuu, ja vastaanottajan valtaa ylistys ja kiitos. Kuitenkin tämä antaminen ja saapuminen tapahtuu sellaisella intensiteetillä, että se ylittää kaiken mitä siitä voi sanoa.²⁵ Jos radikaali postmodernismi ja dekonstruktionismi käytännössä poistavat metafysiikan laskuista kokonaan, Marionin filosofia tekee sille uudelleen tilaa. Kuitenkin Marionia on kritisoitu siitä, että hänen mallinsa jää jonkinlaiseen välitilaan, jossa ei ole aivan selvää mitä hän itse asiassa kieltää ja mitä hän myöntää.²⁶

Terveisiä täältä jostakin

Gillian Rose on huomauttanut, että onto-teologian ja metafysiikan kritiikissä (joka siis pyrkii välttämään todellisuuden reduktion vain väkivaltaan ja tahtoon) piilee juuri se ongelma, jota se yrittää kaikin keinoin välttää.

”Iloista harhailua ja puhdasta hyvettä ’ilman vastustusta’ ei voida saavuttaa poistamalla alku ja loppu siten, että vain (jumalallinen) keskusta jää jäljelle – *Mitte ist überall*; tällöin jäämme täysin avuttomina labyrintin täydelliseen hallintaan, jossa jokainen piste on alku ja loppu. Tämä ei merkitse kohtaamista puhtaan vapauden, vaan puhtaan vallan kanssa, ja sen uhriksi joutumista.

Labyrintissa vaanii väkivalta.”²⁷

Rosen huomio on tärkeä siitä syystä, että dekonstruktiota tai anti-realismia perustellaan usein *eettisenä* vaihtoehtona: se ei ole väkivaltainen, koska se ei sisällä vahvoja kannanottoja.

Merold Westphal on kiinnittänyt huomiota samaan ilmiöön kirjoittaessaan ”ontologisesta ksenofobiasta”. Westphalin mukaan onto-teologian kritiikki sortuu helposti ”mun Jumala on radikaalimpi toiseus kuin sun Jumala” -tyyppiseen diskurssiin, joka on lopulta vain yksi hengellis-filosofisen elvistelyn poliittisesti korrekti muoto. Suurempi ongelma kuitenkin on, että tämä estää toiseuden *oikean* kohtaamisen.²⁸ Nimittäin panteistisessa dekonstruktionistisessa mystiikassa ihminen kohtaa itsensä, kun hän kohtaa Jumalan. Panteistinen mystiikka ei siis olekaan keino kohdata Absoluuttinen Toiseus, vaan Absoluuttinen Samuus. Jotta aidon toiseuden kohtaaminen olisi ymmärrettävissä, sen täytyisi tapahtua kontekstissa, jossa havainnoijan ja havaittavan välillä on ontologinen ero. Yksilö voi kyllä kontemploidaa maailmaa ja itseään, mutta tällöin hän löytää jotakin, joka ei ole vain hänen oman minuutensa kaiku.²⁹

Caputon oppilas James K. A. Smith huomauttaa, että jos meidän on määrä puhua toiseuden ilmentymisestä, sen täytyy tapahtua meille tyypillisten rajojen puitteissa tai sitten meidän tulee jättää koko asia sikseen. Toisin sanoen: jos näin ei tapahdu, meille ei jää ilmiöitä, jotka olisivat kyllästettyjä, ei dekonstruktiota ja merkitystä, joka voisi lykkääntyä. Meille jää vain vaikeneminen ja puhdas välinpitämättömyys. Smithin mukaan dekonstruktionistinen mystiikka rakentuu premissin varaan, jonka mukaan ilmestyminen (*appearance*) jotenkin tekee tyhjäksi transsendentaalisuuden. Kommunikaatio ei kuitenkaan välttämättä johda aina harhaan, se voi myös onnistua. Dekonstruktio on tarpeettoman negatiivisen kielikäsitteiden vanki. Toiseus voi ilmaista itsensä ja säilyä siitä toiseutena.

Loppujen lopuksi mannermaisen filosofian nyt löytämä uskonnollisviritteinen tematiikka kulkee samoja latuja kuin vajaat 2000 vuotta käynnissä ollut teologinen keskustelu. Siinä ei varsinaisesti ole esitetty mitään uusia avauksia ja perusvaihtoehdot ovat koko lailla samat. Tästä kertoo jo Augustinuksen tekstien keskeinen rooli keskustelussa. Utta lienee kuitenkin se, että sekulaarista kontekstista ponnistavat filosofit ovat nähneet teologian hyödyllisen roolin omalle ajattelulleen. Parhaimmillaan tämä murros purkaa joitakin keinotekoisia dualismeja (kuten usko vs. järki).

Viitteet

- 1 Ks. esim. Koistinen 2004; Kirjavainen 2004.
- 2 Seuraavat kokoomateokset antavat hyvän kuvan tämänhetkisistä keskustelijoista ja teemoista: Caputo 2002; Caputo & Scanlon 1999; Janicaud 2000; Ward 2001; Vanhoozer & Warner 2007; Wrathall 2003.
- 3 Heidegger 2002.
- 4 Uusprotestanttisesta Luther-tulkinnasta (mm. Karl Holl ja Albrecht Ritschl) ks. Saarinen 1989. Näitä peruja lienee se, että mm. Don Cupitt (1980, 91–92) on yrittänyt (turhaan) saada Lutherista non-kognitiivisen teologian kannattajaa.
- 5 McGrath 2006.
- 6 Näin esim. Hemming 2002; ks. myös Westphal 2001. Negatiivinen (tai apofaattinen) teologia on kristillisen teologian suuntaus, joka lähestyy Jumalaa kieltämällä kielen käsitteiden vastaavuuden Jumalan olemukseen.
- 7 McGrath 2008, 103.
- 8 Wainwright 2009, 80–82.
- 9 Näin esim. Alston 2005, 100–101. Merkitsevä on, että juuri Alston (esim. 1989) on analyttisen filosofian keinoin argumentoinut hyvin vahvan realistisen teologisen metafysiikan puolesta.
- 10 Kun teologianhistoriassa on kritisoitu mystiikkaa, synä tähän on yleensä ollut pelko, että mystinen teologia on liian sidoksissa johonkin filosofiseen traditioon – kuten platonismiin, joka puolestaan redusoi jumalapuhetta liikaa.
- 11 Esimerkiksi yksi maailman johtavista teologeista, Robert W. Jenson (1997), pitää Jumalan tulevaisuuteen avautuvaa nimeä indikaattorina sille, että juutalais-kristillinen teismi on aina ollut jotakin muuta kuin kreikkalaisen filosofian teologian sovellus.
- 12 Kiinnostava esitys kärsimyksen ongelmasta ja apofasiksesta Jobin kirjassa on Burrell 2008.
- 13 Chrysostom 1984, 65–66.
- 14 *Proslogion*, §15.
- 15 *Summa contra Gentiles* I, 30.
- 16 Myös helluntalaisessa akateemisessa teologiassa on hyödynnetty postmodernia filosofiaa. Ks. Kärkkäinen 2007. Katolisen kirkon

- sisällä erityisesti paavi Johannes Paavali II:n ansiosta on kiinnostunut fenomenologiasta ja aiempi Heideggerin vastustama ankara tomismi on sulautunut muihin ontologisiin malleihin. Katolinen postmoderni mystiikka seurailee Johannes Paavali II:n pyhimykseksi julistaman Edith Steinin fenomenologisen filosofian jalanjalkia. Edith Stein syntyi juutalaisena, mutta omaksui nuoruudessaan ateistisen maailmankatsomuksen. Hän toimi mm. Edmund Husserlin assistenttina ja oli merkittäviä vaikuttajia fenomenologian varhaisessa kehityksessä. Vuonna 1922 Stein kuitenkin kääntyi kristityksi ja liittyi pian katoliseen karmeliittain sääntökuntaan. Stein kuoli 1944 Auschwitzin kaasukammiossa. Kristillisen vaiheen tuotannossaan hän yhdisteli fenomenologiaa tomisiin. Ks. esim. Stein (2000), jossa hän hahmottelee omaa positiotaan Husserlin ja Tuomaan välisen dialogin muodossa. Suomeksi Steinistä ks. Tuorila-Kahanpää 2003.
- 17 Ks. esim. Derrida 2003, 249–250.
 18 Näin mm. Westphal 2001, 237.
 19 Ks. esim. Caputo 2006; 2007. Aikaisemmin hän on kirjoittanut laajasti mannermaaisesta filosofista, erityisesti Heideggerista.
 20 Caputo & Scanlon 1999, 5. Caputo 2007, 89–106.
 21 Ks. esim. Taylor 1999. Caputo (1993, 14) mukaan Taylorin a/teologinen ohjelma ei kykene aidosti edustamaan dekonstruktioita ainakaan derridalaisessa mielessä. Taylor ei pidä kaikkea avoimena (*undecidability*), vaan sortuu lopujen lopuksi negatiiviseen / nihilistiseen uskontokäsitykseen. Ks. myös Michener 2007, 101–123.
 22 Caputo 2006, 66.
 23 Smith 2005, 111. Tämä on ehkä hieman pessimistinen tapa ilmaista asia. Derridalle olennaista lienee jatkuva tulemisen potentia ja prosessi, joka ei koskaan aktualisoidu täysin. Messias on siis koko ajan matkalla, kuitenkin koskaan saapumatta; utopia ei koskaan realisoidu vaikka sitä kohti koko ajan pyritään. Tämä välitila pitää järjestelmän koko ajan liikkeessä ja avoimena.
 24 Marion 1991, 10–16; ks. Myös Westphal 2001, 267.
 25 Marion 1991, 106–107.
 26 Guarino 2005, 52–56; Davies 2001, 152; Smith 2002, 157–161.
 27 Rose 1997, 329.
 28 Tästä ks. myös Hart 2003, 11–12; Williams 1996.
 29 Westphal 2001, 244–255.

Kirjallisuus

- Aquino, Thomas, *Summa contra Gentiles*. Notre Dame University Press, Notre Dame 1975.
- Alston, William, *Divine Nature and Human Language. Essays in Philosophical Theology*. Cornell University Press, Ithaca & London 1989.
- Alston, William, Two Cheers for Mystery. Teoksessa *God and the Ethics of Belief*. Toim. Andrew Dole & Andrew Chignell. Cambridge University Press, New York 2005, 99–116.
- Anselm Canterburylainen, *Proslogion. Ymmärrystä etsivä usko*. Suom. Paavo Rissanen. Kirjaneliö, Helsinki 1986.
- Benson, Bruce Ellis, *Graven Ideologies. Nietzsche, Derrida and Marion on Modern Idolatry*. IVP, Downer's Grove 2002.
- Burrell, David B., *Deconstructing Theodicy. Why Job Has Nothing to Say to the Puzzle of Suffering*. Brazos, Grand Rapids 2008.
- Caputo, John D., The Good News About Alterity. *Derrida and Theology. Faith and Philosophy* 10:4 (1993), 453–470.
- Caputo, John D., *Philosophy and Theology*. Abingdon Press, Nashville 2006.
- Caputo, John D., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion Without Religion*. Indiana University Press, Bloomington 1997.
- Caputo, John D., *The Religious*. Blackwell, Oxford 2002.
- Caputo, John D., *What Would Jesus Deconstruct? Good News of Postmodernism for the Church*. Baker Academic, Grand Rapids 2008.
- Caputo, John D. & Michael J. Scanlon, Michael J., *God, Gift, and Postmodernism*. Indiana University Press, Bloomington 1999.
- Chrysostom, John, *On the Incomprehensible Nature of God*. Käänt. Paul W. Harkins. Catholic University of America Press, Washington D. C. 1984.
- Cupitt, Don, *Taking Leave of God*. SCM, London 1980.
- Davies, Oliver, *A Theology of Compassion. Metaphysics of Difference and the Renewal of Tradition*. Eerdmans, Grand Rapids 2001.
- Derrida, Jacques, *Platonin apteekki ja muita kirjoituksia*. Suom. Tiina Arppe, Merja Hintsu et al. Gaudeamus, Helsinki 2003.
- Guarino, Thomas, *Foundations of Systematic Theology*. Clark, London 2005.
- Hart, David Bentley, *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth*. Eerdmans, Grand Rapids 2003.
- Heidegger, Martin, *Onto-Theological Constitution of Metaphysics (Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik, 1957)*. Teoksessa *The Religious*. Toim. John D. Caputo, käänt. Joan Stambaugh. Blackwell, Oxford 2002, 67–75.
- Hemming, Laurence P., *Heidegger's Atheism. The Refusal of a Theological Voice*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 2002.
- Janicaud, Dominique, *Phenomenology and the "Theological Turn"*. Fordham University Press, New York 2000.
- Jenson, Robert, *Systematic Theology I*. Oxford University Press, Oxford 1997.
- Kirjavainen, Heikki, Postmoderni teologia. Teoksessa *Teologian uudet virtaukset*. Toim. Lassi Larjo. STKS, Helsinki 2004, 168–182.
- Koistinen, Timo, "Uskonnon paluu" filosofiaan. Teoksessa *Teologian uudet virtaukset*. Toim. Lassi Larjo. STKS, Helsinki 2004, 183–198.
- Kärkkäinen, Veli-Matti, "The Re-turn of Religion in the Third Millennium". *Pen-tecostalism and Postmodernities. Swedish Missiological Themes* 95:4 (2007), 469–495.
- Marion, Jean-Luc, *God Without Being (Dieu sans l'être, 1991)*. Käänt. Thomas A. Carlson. Chicago University Press, Chicago 1991.
- McGrath, Sean, *Early Heidegger and Medieval Philosophy. Phenomenology for the Godforsaken*. The Catholic University of America Press, Washington D. C. 2006.
- McGrath, Sean, *Heidegger. A (Very) Critical Introduction*. Eerdmans, Grand Rapids 2008.
- Michener, Ronald, *Engaging Deconstructive Theology*. Ashgate, Aldershot 2007.
- Rose, Gillian, New Jerusalem – Old Athens. Teoksessa *The Postmodern God. A Theological Reader*. Toim. Graham Ward. Blackwell, Oxford 1997, 318–340.
- Saarinen, Risto, *Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung*. Wiesbaden, Steiner 1989.
- Smith, James K. A., *Speech and Theology. Language and the Logic of Incarnation*. Routledge, London 2002.
- Smith, James K. A., *Derrida. Live Theory*. Continuum, London 2005.
- Smith, James K. A., *Who's Afraid of Postmodernism?* Baker Academic, Grand Rapids 2006.
- Stein, Edith, *Knowledge and Faith*. ICS Books, Washington D. C. 2000.
- Taylor, Mark C., *About Religion*. University of Chicago Press, Chicago 1999.
- Tuorila-Kahanpää, Heidi, *Euroopan ikoni. Edith Steinin elämä 1891–1942*. Minerva, Jyväskylä 2003.
- Vanhoozer, Kevin & Martin Warner, *Transcending the Boundaries in Philosophy and Theology*. Ashgate, Aldershot 2007.
- Wainwright, William, *Theology and Mystery*. Teoksessa *Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Toim. Tomas Flint & Michael Rea. Oxford University Press, Oxford 2009, 78–103.
- Ward, Graham, *The Postmodern God. A Theological Reader*. Blackwell, Oxford 1997.
- Ward, Graham, *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Blackwell, Oxford 2001.
- Westphal, Merold, *Overcoming Onto-theology. Toward a Postmodern Christian Faith*. Fordham University Press, New York 2001.
- Williams, Rowan, *Between Politics and Metaphysics*. Teoksessa *Rethinking Metaphysics*. Toim. L. Gregory Jones & Stephen Fowl. Blackwell, Oxford 1996, 3–22.
- Wrathall, Mark A., *Religion After Metaphysics*. Cambridge University Press, Cambridge 2003.

JOUNI AVELIN & TAPANI KILPELÄINEN

Eettisen kohtaamisen aakkoset

Paul François Paoli ja Jacques de Saint Victor kertoivat 25. kesäkuuta *Le Figarossa*, että Emmanuel Lévinasin poika Michaël Lévinas ja tytär Simone Hansel ovat Lévinasin kuoltua 1995 keskittyneet pelkästään kiistelemään isänsä jälkeensä jääneistä papereista. Erotuomari on tarvittu Pariisin hovioikeutta, sillä tuotannon oikeudentomistajuuteen ei ole saatu selvyyttä.

Michaël Lévinasin mukaan isän testamentti antaa hänelle moraaliset oikeudet tämän tuotantoon. Tänä vuonna oikeus onkin todennut Lévinasin testamentin päteväksi, mutta Hansel esti 2006 pöytälaatikkokirjoitelmien julkaisemisen oikeusteitse. Jo pian Lévinasin kuoleman jälkeen kolmen kustantajan koalitiio suunnitteli tämän koottujen teosten julkaisemista, mutta hanke sortui lasten riiteltyyn. Kun Lévinasin syntymästä oli 2006 kulunut sata vuotta, astialle palattiin uudelleen, mutta kissanhännänveto jätti taas pään vetävän käteen. Michaël haluaisi luovuttaa jälkeensä jääneet paperit Imec-yhdistykselle, kun taas Simonen mielestä käsikirjoitusten ainoa oikea paikka on Ranskan kansalliskirjastossa.

Perhesuhdekiemuroiden ohella sappea kiehuttaa se, että Michaël Lévinas uskoo isänsä toimineen eri uskontojen vaikutuspiirissä, ja muusikko-Michaëlin filosofivaimo Danièle Cohen-Lévinas tukee miehensä kantaa. Simone Hansel taas väittää, että Michaël yrittää mustamaalata sisarensa leirin fundamentalistijuutalaisten klikiksi, joka tekee parhaansa pitääkseen Lévinasin ajattelun ahtaan juutalaisena. Hansel on marssittanut puolestapuhujikseen muun muassa Lévinasin elämäkerturin Marie-Anne Lescourret'n ja Lévinasin sihteerin Thérèse Goldsteinin. Jälkimmäisen mukaan Lévinas oli jo elokuussa 1994 – testamenttinsa kirjoitusvuonna – siinä määrin disorientoi-

tunut, ettei hän enää tunnistanut edes omaa sihteeriiään. Imecin johtajalla Oliver Corpet'lla puolestaan on valtinaan Maurice Blanchot'n 1997 kirjoittama kirje, jossa Blanchot vakuuttaa Lévinasin olleen täysissä ruumiin ja sielun voimissa kun tämä pani luottamuksensa poikaansa. Oikeus on kehottanut sisaruksia välitysmenettelyyn, mutta Michaël ja Simone eivät suostu edes keskustelemaan asiasta.

Taustalla turhautuu Grasset-kustantamon pomomies, avoimesti Lévinasin filosofiaa fanittava Pierre Nora. Lévinasin jälkeensä jääneiden kirjoitusten kriittisen laitoksen eteen on kulisseissa työskennellyt jo vuosikausia. Noran mukaan oikeuskiistat vain ja ainoastaan riistävät lukevalta yleisöltä mahdollisuuden tutustua Lévinasin ajatteluun. Eettisesti korkeatasoinen keskustelu jatkuu rosiksessä.

Cheap Sunglasses

Christiane Pelz ja *Die Zeit* esittelivät 23. heinäkuuta kulttuurihistorioitsija Karin Hartewigin tuoreen läpileikkauksen *Der verhüllte Blick. Kleine Kulturgeschichte der Sonnenbrille* (Jonas Verlag, 2009). Hartewigin käsittelyssä aurinkolasit näyttäytyvät freudilaisen *fort-da*-leikin sofistikoitumpana versiona, mutta jo muinaiset roomalaiset käyttivät värillistä lasia katesuojana ennen kuin saksalainen Josef Rodenstock keksi 1905 ensimmäiset lasit, joiden päätarkoituksena oli suojata silmiä ultraviolettisäteilyltä. Varhaisimmat autoilijoiden, taitolentäjien ja syösyypommittajien käyttämät mallit muistuttivat kuminauhavirityksineen lähinnä muita suojalaseja, mutta teknisen uusinnettavuuden aikakausi unohti käytännöllisyyden kiitettävän nopeasti. Baijerin television haastattelussa Hartewig totesi, että alun perin mustat lasit hahmottuivat silmäsaairaiden ja sokeiden tunnuksiksi, mutta ennen pitkää aurinkolaseista tuli muoti- ja elämäntapaesineitä.

Erityisen tärkeä askel aurinkolasien leviämisessä oli jo mustavalkofilmien kaudella osattu aggressiivinen *product placement*.

Hartewigin mukaan aurinkolasit kelluttavat ongelmitta mukanaan mitä ristiriitaisimpia merkityksiä: ne heijastelevat intiimiyttä, julkisuutta, talousihmettä, toiminnanmiehisyyttä, diivuutta, urheilullisuutta tai kovaksikeitettyyttä aivan yhtä helposti kuin niiden visuaaliset ilmeet vaihtelevat peililaseista psykedeliaan. Kulttuurin mielikuvituksessa aurinkolasit voivat kuulua niin retro-rokkarin kuin gangsterinkin varustukseen.

Mutta täysin demokraattista asutetta mustista lasista ei ole tullut: historioitsija Hartewig on tullut siihen tulokseen, että demokraattina esiintyvän länsimaisen poliitikon on viisainta olla sonnustautumatta aurinkolaseihin – ellei hän halua luoda vaikutelmaa, ettei hänellä olekaan puhtaita jauhoja pussissaan. Poliitikassa mustat lasit ovat diktaattorien yksinoikeus.

Epätodennäköinen parivaljakko?

Ingmar Bergmanin (1917–2007) kuoltua markkinoille ilmaantui kasapäin Bergman-kirjallisuutta. Vakavimmasta päästä lienee Maaret Koskisen toimittama artikkelikokoelma *Ingmar Bergman Revisited. Performance, Cinema and the Arts* (Wallflower Press 2008), jonka teemat vaihtelevat Nietzschestä Shakespearaan ja uskonnosta sänkyjen rooliin Bergmanin tuotannossa.

Teoksen yllättävimpään antiin kuuluu Paisley Livingstonin ”On Ingmar Bergman and Philosophy: The Kaila Connection”, jossa Livingston penkoo Bergmanin sanomisia. *Mansikkapaikan* (1957) ilmestymisen aikoihin Bergman nimittäin totesi, että ”filosofisesti ottaen, eräällä teoksella oli järäisyttävä vaikutus minuun: Eino Kailan *Per-*

soonallisuudella. Hänen teesinsä, että ihminen elää tarkasti ottaen tarpeidensa mukaisesti – sekä negatiivisten että positiivisten – oli suorastaan murskaava mutta tosi. Tälle pohjalle olen sittemmin rakentanut.”

Bergmanin kommenttia on käsitelty usein, mutta Livingstonin mukaan sen suhdetta hänen tuotantonsa ei ole juurikaan tutkittu. Kailan teos on usein yhdistetty juuri *Smultronställetin* kohtaukseen, jossa professori Isak Borgin poika Evald tokaisee, että ”ei ole olemassa oikeaa ja väärää. Ihminen toimii tarpeidensa pohjalta: tämän voitte lukea koulukirjasta”. Livingston torjuu tämän oletuksen yksinkertaisesti toteamalla, ettei Kailan ”vaikeaa tutkielmaa” voi pitää koulukirjana.

Persoonallisuuden (1934, ruotsinns 1935) keskeinen käsiteparaaatti, tarvedynamiikka, rakentuu animaalistien, henkisten ja syvähenkisten tarpeiden jännitteen varaan. Kun tarve ei saa tyydytystään, se hakee kiertotien, joka saattaa olla hyvinkin kieroutunut. Tyydytty tarve muuttuu puolestaan jatkuessaan kylläntymiseksi ja kyllästymiseksi. Vaikka Kaila torjuikin Freudin *tiedostamattoman* käsitteen, hän totesi Freudin ansioksi käsityksen persoonan dynamisesta ja energettisestä luonteesta. Toisaalta Kaila torjui käsityksen ihmisestä ”rationaalisenä eläimenä” ja korosti, että ajateluamme ja toimintaamme ohjaavat voimat, joilla on taipumus tuottaa erilaisia irratioonaisia ilmentymiä.

Yrittäessään tarkastella Bergmanin tuotantoa Kailan *Persoonallisuuden* valossa Livingston kuitenkin ajautuu vesille, joita yksi sanoisi laajoiksi ja toinen rannattomiksi. Bergmanin elokuvista löytyy kuin löytyykin irratioonaisia tuntemuksia ja käytöstä, lapsen animismia, toiveajattelun tuottamia harhoja, sublimaatiota ja ties mitä ja minkä torjuntaa.

Livingstonin tutkimusasenteen ja kirjoituksen julkilausumaton taustaoletus näyttää olevan, että aikuisiän kehityksemme ei ainoastaan perustu nuoruutemme voimakkaisiin elämyksiin, vaan on myös ja nimenomaan niiden elämysten käsittelyä ja syventämistä. Aikuinen on siis lapsen jälkeläinen.

Elämä filosofiassa – Marjorie Grene

Ei ole liioiteltua sanoa, että modernin biologian filosofian teki angloamerikkalaisessa maailmassa mahdolliseksi tieteen yhtenäisyyden idean vähittäinen murtuminen 1960-luvulta alkaen. Vielä vähemmän liioiteltua on sanoa, että Marjorie Glicksman Grene (1910–2009) oli keskeinen tuon uuden filosofisen tutkimusalan innoittaja. Filosofiseen julkisuuteen uuden alan tosin nostivat David Hull ja Michael Ruse, jotka sittemmin ovat olleet sen näkyviä edustajia. Mutta Marjorie Grene vaikutti taustalla: hänen kiinnostuksensa elämän asettamia filosofisia ongelmia kohtaan periytyi 1900-luvun ensimmäiseltä puoliskolta. Se oli myös modernia harrastusta moniulotteisempaa erityisesti sikäli, että häntä kiinnostivat biologi tiedettä edeltäneet tulkinnat ja perinteet. Tämän kiinnostuksen voi tiivistää kahdeksi kysymykseksi: Miten elämän ilmiöiden selittäminen poikkeaa fysikaalis-kemiallisen maailman ilmiöiden selittämisestä? Entä mitä merkitsee ihmiskäsitykselle se, että ihminen on yksi eläinlaji muiden joukossa – ja kuten nykyisin tiedämme, biologisen evoluution tuote?

Grenen uran alkuvaiheissa mikään ei ennakoanut hänelle merkittävää roolia nimenomaan elämän filosofina ja modernin biologian filosofian taustainnoittajana. Hänen opiskelijanuransa alkukohta oli Wellesley College (”women's liberal arts college”; 1927), missä hänen pääaineekseen muodostui eläintiede. Määrätietoiset filosofian opintonsa hän käynnisti vaihto-opiskelijana Saksassa 1931–33. Hänen opettajinaan olivat Heidegger Freiburgissa edellisenä vuonna ja Jaspers Heidelbergissä jälkimmäisenä. Yhdysvaltoihin palattuaan Grene viimeisteli väitöskirjansa Radcliffe Collegessa, ”jota lähemmäs ei nainen tuolloin päässyt Harvardia”, aiheenaan käsite *Existenz* saksalaisessa nykyfilosofiassa. Hän onnistui kahden välivuoden jälkeen pääsemään Chicagoon assistenttiopettajaksi Rudolf Carnapin kurssille. Chicagon kausi kuitenkin loppui 1944: ”Minulle sanottiin, ettei palveluksiani enää tarvittu.” Seuraavat puolitoista vuosikymmentä Grene vietti akatemian ulkopuolella – maatilalla emäntänä yhdessä aviomiehensä kanssa aluksi Yhdysvalloissa, sitten Irlannissa. Hän harjoitti

kuitenkin koko ajan filosofiaa: hänet kutsuttiin kirjoittamaan mannereurooppalaista filosofiaa ja erityisesti eksistentialismia esitteleviä tekstejä useisiin eri yhteyksiin.

Grene sai uudelleen tilaisuuden opettaa akatemiassa 50-luvun loppussa ensin tilapäisesti Manchesterissa ja Leedsissä, sitten päätoimisesti Belfastissa. Hän siirtyi takaisin Yhdysvaltoihin 1965 (University of California, Davis) saatuaan vakinaisen paikan, jossa hän toimi eläköitymiseensä asti vuoteen 1978. Sen jälkeen hän toimi vierailevana tutkijana ja luennoitsijana lukuisissa eri yliopistoissa. Viimeiset kaksi vuosikymmentä hänen tukikohtanaan oli Virginia Tech, missä hänen tyttärensä toimii kasvipatologian professorina.

Varhaisimmaksi ajatteluaan ohjanneeksi vaikutteeksi Grene mainitsee epäuskon, jonka hänessä herätti Wellesleyssä ehdottomana dogmina pidetty kartesiolainen *cogito*. ”Työni kestävä teema on uskoakseni ollut, että olen kieltäytynyt hyväksymästä *cogitoa*.” Toinen varhainen vaikutte oli pettymys loogiseen positivismiin. Grenelle kehittyi vakaumus, että tietoa ei voi johtaa loogisista pe-

riaatteista vaan se syntyy käytännöllisen toiminnan tuloksena. Hänen näkemyksensä tutkimuskäytäntöjen merkityksestä vahvistui olennaisesti, kun hän työskenteli 50-luvulla kemisti Michael Polanyin avustajana toimittaen tämän tieteenfilosofista esseekokoelmaa *Personal Knowledge*. Yksi Polanyin teoksen ydinteemoista on *tacit knowledge* – eli kehollisten, esiartikuloitujen toimintojen ja rutiinien merkitys artikuloitun tiedon kantajana ja tukipisteenä. Ajatus tuki Grenen naturalistista näkemystä: inhimillinen tieto kasvaa todellisista vuorovaikutuksista aineellisen maailman kanssa. Tietäminen on maailmassa elävälle, historialliselle oliolle mahdollinen kyky. ”Tietämisen luonnetta perätessämme pohdimme sellaista, mitä me ja jotkut muut eläimet teemme.”

Belfastissa Grene sai tehtäväkseen opettaa klassista filosofiaa. Hän tutustui systemaattisesti Aristoteleen teksteihin, erityisesti Aristoteleen biologiaan. Hänen suhtautumisensa Aristoteleeseen heijastaa hyvin hänen näkemystään historian merkityksestä filosofialle yleisemminkin. Hän ei ollut ”aristoteelikko”, vaan hän pyrki oppimaan Aristoteleelta erityisesti sitä, millä tavoin elollisen ja elottoman luonnon keskinäinen suhde voidaan ymmärtää. Biologia alkoi näyttää filosofisesti erityisen lupaavalta tieteenalalta, koska se poikkesi olennaisesti tuonaikaista tieteenfilosofiaa hallinneesta klassisen fysiikan ihanteesta. Grene päätyi näkemukseen, että läntisen filosofisen perinteen käsitys tieteestä olisi kehittynyt erilaiseksi, jos sen ihanteeksi olisi otettu fysiologia eikä fysiikka. ”Ehdotin, että käsitystä tieteenfilosofiasta itsestään tulisi paljolti uudistaa ottamalla biologia olennaiseksi tarkastelun kohteeksi.”

Polanyin ohella Grenen elämää, biologiaa ja ihmisluontoa koskeviin filosofisiin näkemyksiin vaikuttivat erityisesti Helmut Plessner, Maurice Merleau-Ponty ja J. J. Gibson; Merleau-Pontya mahdollisesti lukuun ottamatta kaikki ovat Polanyin tavoin angloamerikkalaisen filosofian valtavirrassa jokseenkin tuntemattomia. Plessnerin filosofisesta antropolo-

giasta hän omaksui näkemyksen eläinten ’paikantuneisuudesta’ (*positionality*). J. J. Gibsonin ’ekologisen psykologian’ avainkäsite on ’tarjouma’ (*affordance*): organismien suhteet ympäristöönsä eivät jäsenny passiivisen havainnoinnin kautta, vaan päinvastoin organismit ovat ympäristössään aktiivisia. Ne käyttävät hyväkseen ympäristön positiivisia ja välttävät negatiivisia tarjoumia. Tämä lähestymistapa antoi tukea hänen tiedenäkömykselleen: ”Gibsonin ’ekologinen lähestymistapa’

pileikkauksen elämän ja biologian filosofisiin ongelmiin. Grene tiesi itse olevansa sivussa valtavirrasta: ”harvoja ja yksinäisiä ovat ne, jotka jakavat filosofiset taipumukseni.” Mutta se ei häntä erityisemmin häirinnyt – jos ei ilahduttanutkaan.

Grenen elämäankaari kattoi huomattavan osan 1900-luvun keskeistä filosofiaa. Hän ei kehittänyt systemaattista koulukuntaa; pikemminkin hän piti itseään opettajana (”kaikki opettajat tietävät oppivansa vain sen, mitä he opettavat”). Hänen uransa



tarjoa nähdäkseni niin epistemologisesti kuin ontologisesti vakaan lähtökohdan nykyisille pyrkimyksille ymmärtää tieteen käytäntöjä, mikä korvaa kuluneet ’loogisen rekonstruktion’ abstraktiot.”

Marjorie Grenen moniulotteinen lukeneisuus sekä hänen kykynsä yhdistää elämän filosofian perusongelmien pohdintaan moninaisia käsitteellisiä ja empiirisiä aineksia tekevät hänen tekstiensä lukemisen poikkeuksellisen virkistäväksi. Grene oli ensimmäinen naisfilosofi, jolle on omistettu sarjan *The Library of Living Philosophers* teos. Sen 23 esseettä sekä erityisesti Grenen railakkaan kriittiset vastaukset tarjoavat kokonaisuudessaan laaja-alaisen, joskin valtavirta-ajattelusta poikkeavan lä-

oli monipolvinen, mutta tämä ei ollut jälkikäteen arvioiden pelkkä rasite vaan teki hänelle mahdolliseksi koota yhteen monipuolisia vaikutteita. ”Joukko vaikutteita ja mielenkiinnon kohteita ovat auttaneet minut löytämään ilmeisesti lupaavan kehyyksen, jonka avulla reflektoida minua kiinnostaneita ongelmia: persoonan luonne, tietoväitteiden luonne, tieteenfilosofian ongelmat paitsi biologiassa myös yleisemmin.”

Yrjö Haila

Synttäreillä

Kesäkuun 25. päivä julkistettiin Helsingissä tieteiden talolla Juha Varton 60-vuotispäivän kunniaksi juhlakirja *Minän ja maailman liha*. Kirjan esitteli kustantajan edustajana Pirkko Anttila, joka on kirjoittanut kirjaan Platonin ja Aristoteleen taitokäsityksistä. Nimen mukaisesti monet kirjan tekstit käsittelevät Vartolle keskeistä teemaa, yksittäisen ihmisen lihaksi tullutta elämää. Artikkelien otsikoissa vilahtelevat sanat ”seksi”, ”halu” ja ”kipu”. Tilaisuudessa onnittelupuheen pitänyt Varton kollega Inkeri Sava huomautti, että Varton ajattelu on usein provokatiivista ja että juhlakirjassa hän saa ainakin osan provokaatioistaan takaisin. Aiheissa ovat edustettuina myös kuvataide ja tanssi, kuten Varton jo pitkään jatkunut ja suuntaaluoja toiminta taidekasvatuksen professorina edellyttääkin.

Itse juhlakalu ei ole viime ai-

koina levännyt laakereillaan, vaan on *niin & näin* -kirjojen kustantaman teoksen *Tanssi maailman kanssa* (2008) lisäksi parina viime vuonna julkaissut kirjan filosofian kreikkalaisesta synnystä nimellä *Ajattelemisen alku ja loppu – Kreikkalaista eetosta etsimässä* (Elan Vital 2008), englanninkielisen teoksen *The Art And Craft of Beauty* (TaiK 2008; Suomen kirjataiteen komitea valitsi teoksen vuoden kauneimpien kirjojen joukkoon tietokirjojen sarjassa) sekä peräti kolme kirjaa elokuvan filosofiaa: *Kymmenes muusa – Kirjallisuus kirjoittaa elokuvaa, Elämän kuvia – Elokuva, elämisaailma ja moraal* ja *Ventura Pons – Eurooppalaisia elokuvaohjajia 1.* (kaikki Elan Vital 2007). Tuttu härnäys ja raikuvat aihevalinnat ovat tallella ja samaan aikaan jotkut lukijat ovat olleet huomaavinaan Varton teksteissä uudenlaisia rauhallisella tavalla salaviisaita lausahduksia.

Keväällä 2009 Varto oli mukana perustamassa taidekorkeakoulujen välistä Hollo-instituuttia. Nimensä instituutti sai Juho Hollolta (1895–1967), jota voi kutsua ainakin filosofiksi, kasvatustieteilijäksi, kirjailijaksi ja kääntäjäksi. Hollo-instituutin tarkoituksena on uudistaa kasvatusta maassamme, erityisesti taidon asemaa korostaen. Varto on aiemminkin ollut eturintamassa puolustamassa esimerkiksi taitoaineiden asemaa koulussa.

Samassa tilaisuudessa juhlakirjan kanssa paljastettiin myös Berliinissä asuvan kuvataiteilijan Elisabeth Mladenovin maalaus *Tauolla*, jossa Varto on kuvattu lepäämässä puolimakuulla ja silmät puoliummessa. Maalaus on onnistunut jo pelkästään siksi, että kohdetta ei ole laitettu pönnöttämään puhujanpönttöön, vaikka siellä Varto monen mielestä onkin parhaimmillaan. *niin & näin* onnittele!



Elisabeth Mladenov: Juha Varton muotokuva

Areenalla

Kesäkuussa piti päästä näkemään ensimmäinen Suomessa koskaan järjestetty nyrkkeilyn raskaansarjan MM-ottelu. Yhtä korkealla tasolla ei täällä ole oteltu kuin kerran aikaisemmin. Olli Mäki taisteli tuokion verran ylivoimaista USA:n Davey Moorea vastaan Olympiastadionilla elokuussa 1962, vain seitsemää kuukautta ennen Mooren menehtymistä rapakon takana sen jälkeen, kun Sugar Ramosin karneat vasemmat koukut olivat puhuneet.

Parikymppinen Bob Dylan teki oitis teatraalis-tuikean topikaalilaulun Davey Mooren kuolemasta, mutta lähes viisikymppinen Dylan innostui nyrkkeilyelokuvasta *Vii-meinen erä* (Homeboy, 1988). Sen käsikirjoitti pääosan esittäjä Mickey Rourke. Dylan kirjoitti omaelämäkerrallisessa *Chronicles*issään Rourken sydäntäsärkevästä suorituksesta, jossa autenttisuus nousi suoraan miehen omista nyrkkeilykokemuksista: ”Siinä hän vain oli.” Rourke lopetti välillä vahingossa alkaneen näyttelemisen kokonaan ja otteli parin vuoden ammattilaiskehissä eri puolilla maailmaa. Hän päätyi sittemmin mukaan kuusikymppisen Dylanin ympärille rakennettuun elokuvaan *Masked & Anonymous* (2003), ennen kuin teki tänä vuonna huiman paluun filmitähdeksi tulkitsemalla showpainijan nimiroolin teoksessa *The Wrestler*. Aikoinaan hänen nyrkkeilymanageriaan esittänyt vanha näyttelijäkaveri Christopher Walken jututti Rourkea huhtikuiseen *The Interview*-lehteen. Rourke puhui lyön-teihin turtumisesta ja totesi saaneensa omat vammansa, muistikatkoksia myöten, otteluiden sijasta kymmenen vuoden alituisesta sparrauksesta. Neurologi oli viimein todennut, ettei pää kestä enää mukseen muksettakaan.

Haastattelun pisin yhtenäinen jakso käsittelee kohtuullisen kourantuntuvia asioita. Ensin herrat puhuvat siitä, miten ohjaaja-maalari Julian Schnabel sattuu omistamaan Marlon Brandon nyrkkeilyhanskat.

Sitten siirrytään Walkenin tarinaan siitä, kuinka hän osti vaikeinta vaihetta urallaan Vietnamin sodan vastustuksensa tähden eläneen Muhammad Alin mustavalkoiset merkkišortsit 40 dollarilla huuto-kaupasta 1972. Rourke vastaa kertomalla, että hän sai Alilta itseltään 60-luvun puolimaissa yhdet valkoiset, jos kohta veriset satiinišortsit kultaraidoin. Ali-anekdootit eivät jää tähän.

Rourke: ”Yksi hauska juttu pitää kertoa Alista. Olin valmistautumassa seitsemänteen tai kahdeksanteen matsiini, ja täysin hermona, koska vastaan oli tulossa suhtkoht tyyli kaveri Bahamalta, huippuluokan tilastot taskussaan. En saanut unta, kädet hikosivat, jalat hikosivat, nousin yöllä varjonyrkkeilemään. Hermokimppu, tutajava hylkyläinen. Soitin tutulle valokuvaajalle Howard Binghamille, joka oli tehnyt kirjoja Alista. Sanoin: ’Howard, teetkö palveluksen? Ottelu tulossa, olen yksi nervöösi perkeleen kehäraakki. Luuletko, että voisin jutella Muhammad Alin kanssa? Hän voisi ehkä vähän tyyntä.’ Tämä sattui jotain kymmenen, kaksitoista vuotta sitten.”

CW: ”Missä oikein olit?”

MR: ”Hotellihuoneessa Miamiassa. Seuraavana iltana Howard Bingham soittaa ja hoitaa Alin langoille. Ali ei muistanut tavanneensa minua, kun minä olin vielä nappula, mutta hän alkoi heti heittää ’Joo-pajoo, olet sängyssä, ja kaipaat äitiä...’ Siitä oli pirusti apua. Hän viipyi reilun vartin puhelimesta minun seuranani. Sitä muistoa olen aina vaaliva.”

CW: ”Tapasin Alin kerran, ja jotain tuollaista hänestä saattoi tuta. Siinä on suuri, suuri sielu.”

MR: ”Minä muistan hänet niiltä ajoilta, kun häntä sanottiin Louisvillen Piiskaksi. Hänen äänensä kuului pitkin salia, suu kävi koko ajan, kaiket päivät. Hän mälväsi jokaiselle, joka astui sisään.”

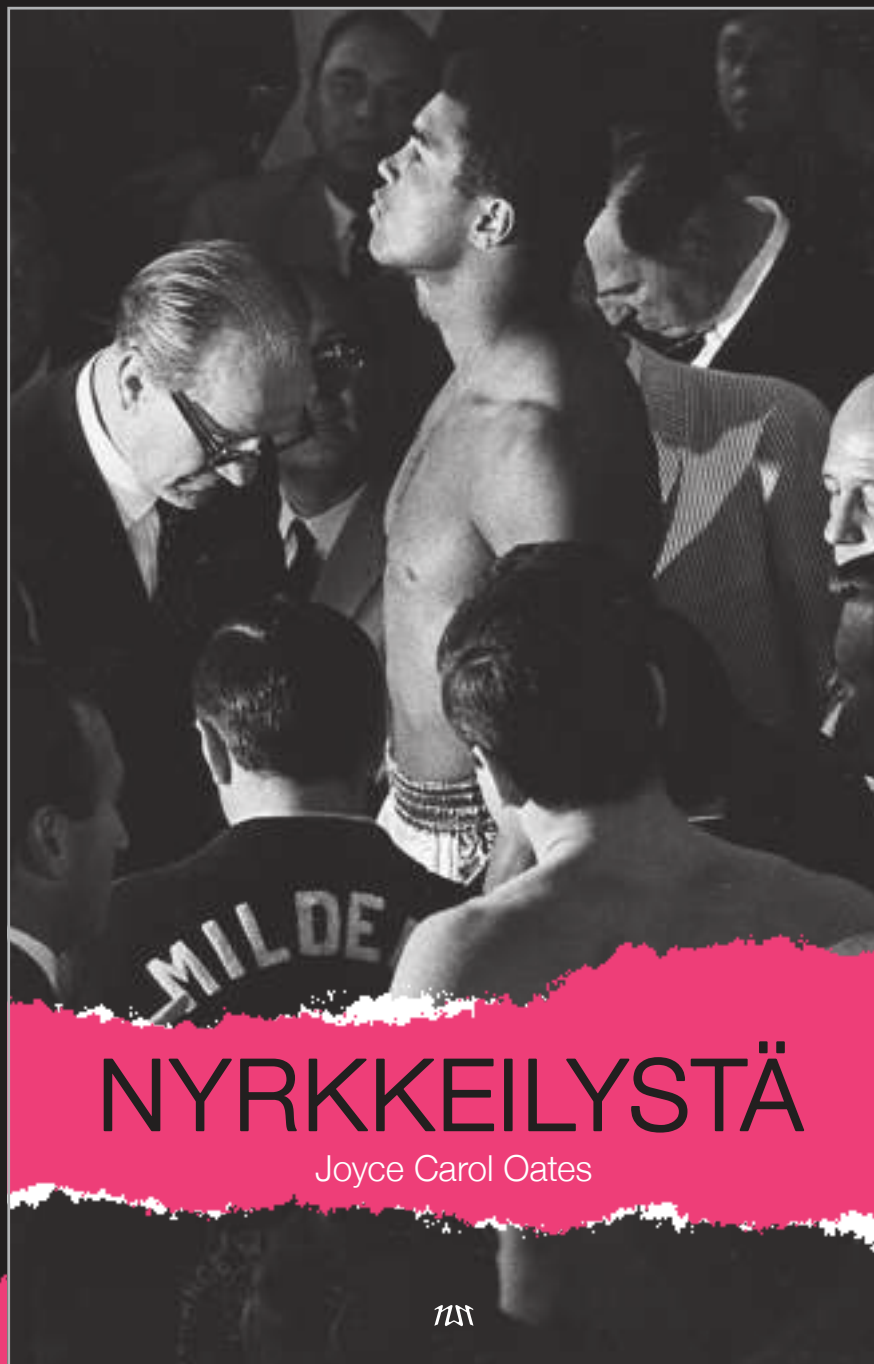
Helsingissä ei päästy näkemään sitä, mitä piti päästä näkemään. Vielä

”Vaaittu Valujev kumarsi kiitokseksi ja poistui kaupungista.”

punnitustilaisuudessa kaikki näytti hyvältä. Nikolai Valujev oli tosin ainoa nyrkkeilijä, joka ei monen harmiksi riisunut paitaansa, mutta suurimman vaikutuksen tekivätkin hänen äärimmäisen rauhalliset liikkeensä ennen vaa’alle astumista ja sen jälkeen. Miestä odoteltiin Aleksanterinkadun Valkoisessa salissa hermostuneina: aina tyyne Jukka ”Käpylän Pyöveli” Järviseläkin luisakahti vesimuki parketille, kun ei kohokohtaan meinattu koskaan yltää. Valujev kumarsi kiitokseksi, eikä häntä sitten enää nähtykään. Sensaatiomaisesti ottelu Kirgisian Ruslan Tšagajevia vastaan peruttiin. Synnä oli ilmeisesti Tšagajevin kantama hepatiittivirus, jolta suojautuminen nähtiin Valujevin leirissä ja/tai järjestäjien piirissä liian vaikeaksi.

Nyrkkeilyväen pettymystä oli vaikea kuvata. Moni oli nähnyt kamppailun mielessään jo moneen kertaan: kuinka ylipitkä Valujev olisi liikkunut kosolti paremmin kuin hävitessään Tšagajeville Münchenissä toukokuussa 2008, kuinka kirgiisi olisi hakenut kolossin heikkoja kohtia... Nyt nähtiin vain heikkotasoinen tynkätapahtuma, jossa alusta alkaen epäpuhtaasti otelleen Juho Tolppolan isä karkasi kehätuomarin kimppuun. Olli Mäen poika Pekka ehti väliin. Siinä sai olla paljon mainostettu ”Revenge of the Giant”.

Mutta päästiinpä Helsinki-Areenalla sittenkin MM-koitoksen äärelle. Illan tasokkaimmassa ottelussa norjalainen taitobokraaja Cecilia Braekhus puolusti voitokkaasti naisten välisarjan WBC- ja WBA-titteliään katutappelijan lailla päälle käyntyä Yhdysvaltain Amy Yuratovacian vastaan.



NYRKKEILYSTÄ

Joyce Carol Oates

WSOY

VALKOINEN MESTARI ON HAIRAHDUS

Yhdysvaltalainen kirjailijajänkä Joyce Carol Oates kirjoittaa auki julmaksi ja jaloksi sanotun lajin. Hän kertoo kehässä kamppailamisen historiasta ja sankareista, kiistoista ja intohimoista, harjoittamisen ja harrastamisen tuskallisesta nautinnosta. Nyrkkeilynkaltaista on vain nyrkkeily. Mutta Oatesin essee kasvaa ylistykseksi mustan miehen kapinalle, tutkielmaksi tietoisuuden rajoista ja yllytykseksi kokemusta puolustamaan. Hanskat paukkuvat Aristoteleen–Spinozan-linjalla. Kaikki tanssivat Muhammad Alin pillin mukaan. Tragediaan mennään hyvällä halulla.

”Aina kun häntä näkee uudelleen, järkyttyy. Ei *livena* niin kuin suorasta televisiolähetyksestä, vaan seisomassa nokan edessä, parhaassa vedossa. Sillä Maailman Suurenmoisin Urheilija uhkaa olla kaikkein kaunein mies. Naiset huokaavat niin, että sen kuulee. Miehet katsovat alas.”

Norman Mailer Muhammad Alista, *The Fight* (1975)

Maileria paremmin, kriittis-ahnaammin, ei nyrkkeilystä kirjoita kukaan. Paitsi Oates.

Joyce Carol Oates, *Nyrkkeilystä*
24 € / n & n -kestotilaaajille 17 €

”Taju ratkaisusta ja kiistattomasta tuomiosta: nyrkkeily vihjaa tragedioitten verisistä viidensistä näytöksistä.”

muista myös: Nietzsche, *Tragedian synty* (25/18 €) & Unamuno, *Traaginen elämäntunto* (25/18 €)

niin & näin | tilaukset@netn.fi | www.netn.fi | p. 040-721 58 91 | PL 730, 33101 Tampere

Naistappajat

”Vankeja ei ammuttu, se olisi ollut niille liian helppo kuolema. Pistimme niitä kuin sikoja, pistimillä. Odotin sitä hetkeä, kun niiden silmät repeivät kivusta.”

Franka Maubach ja Silke Satjukow eivät lainaa II maailmansodassa taistelleen puna-armeijan naisotilaan sanoja mässäilläkseen väkivallalla. He siteeraavat sen vuoksi, että naisten sotaan osallistumista emansipaatiovoittona tähdentävissä tulkinnoissa tapaa jäädä sivuun ”oikeus tappaa ja riski tulla tapetuksi”. *Historische Zeitschriftin* tämän vuoden toisessa vihkossa kirjoittavat tutkijat vertailevat kolmen maan kokemuksia: Neuvostoliitossa palveli 40-luvun alkupuolella 800 000 naista univormussa, Saksassa 500 000 ja USA:ssa 350 000. Heidän kokemuksissaan voidaan erottaa sekä sosiaalista yhdentymistä että ulossulke- mista niin rekrytointivaiheessa, palveluksen aikana kuin sen jälkeenkin. Naisten, perinteisten ”suojelukoh- teitten”, kutsuminen mukaan sota- ponnistuksiin ja heidän saamisensa ”ulos” kodin yksityispiiristä julkiseen toimintaan yleiseksi hyväksi kärjistyi lopulta siihen määrään, että sodan jälkeen iski valtava perhekeskeisyyden ja vanhojen sukupuoliroolien vahvistamisen rekyylivaikutus. Naisten rintamakokemuksista tai ylimalkaan osallistumisesta armeijan operaatioi- hin vaiettiin laajalti. Yhdysvalloissa ja Neuvostoliitossa saatettiin palata kunniakkain tunnin veteraaniasiaan 70-luvulta lähtien, kun taas Saksassa syyllisyys ja häpeä lankesivat monen- kertaisina naissotilaitten niskaan.

Maubach ja Satjukow päättelevät, että sotajoukoissa naisille avautui ti- laisuuksia ”vapautua asetetuista nais- roolirakenteista”. Mutta tilalle tulivat ”uudet sotilaalliset auktoriteettira- kenteet” ja ”totaalisen sodan vyöry”. Suhteellisen emansipaation hintana saattoi olla absoluuttinen trauma. Moni ei kyennyt palaamaan sodan jälkeen entisestään kaventuneeseen vaimo- ja äitirooliin: ”Mitä lähem- mäksi aseellista kamppailua he olivat joutuneet, sitä vähemmän he usein pystyivät ymmärtämään ja jälki- käteen muistelemaan kokemuksiaan vapautumisena.”

Mun & sun bisnekset

Karen Stohr toimii apulaisprofes- sorina Yhdysvaltain pääkaupunki- seudulla sijaitsevassa Georgetownin yliopistossa. *Pacific Philosophical Quarterlyn* tämän vuoden kakkos- numerossa hän tarkastelee toisen asioihin puuttumista kantilaisen velvollisuus- ja aristoteelisen hyve- etiikan näkökulmista. Kant opetti, että rakkaus on jatkuvaa toisen lä- helle menemistä, mitä tasapainottaa kunnioitus jatkuvana toisesta loitolla pitäytymisenä. Jos kumpi tahansa näistä voimista ehtyisi, moraalit- toman ei-minkään kita hotkaisisi toimijat yhtenä suupalana. Kantin mukaan ihminen on velvollinen hu- lehtimaan niin omasta luonnollis- moraalista täydellistymisestäään kuin myös toisten onnellisuudesta. Rakastaminen on toisen auttamista ei rakastavan vaan rakastetun lä- himmäisen onnellisuuskäsitysten

mukaan: apua saavan on saatava itse asettaa hyvänsä. Vain lasten ja mie- lenvikaisten kohdalla voi tehdä poik- keuksen, sillä he eivät ole päteviä valitsemaan tavoitteitaan. Ja koska taaperoilta saa asettaa ja heiltä kieltää maaleja, Stohr päättelee, täytyy olla jokin heidän tosiasiallisista päämää- ristään poikkeava hyvä päämäärästä. Niinpä onneksi voisi sanoa toimijan omien subjektiivisten tavoitteitten toteutumista ja kukoistukseksi heidän hyvänsä jossakin objektiivis- semmassa katsannossa. Stohr pitää selvänä, että Kantin tulkinta hyvän tekemisestä järkiperaisten toimi- joitten kesken suuntautuu onneen: vaikka toisen kukoistuksesta välittäi- sikin, kunnioitus rajaa juuri kukois- tukseen puuttumisen sallitun toi- minnan ulkopuolelle.

Stohria kiinnostavat kuitenkin tapaukset, joissa järki käy vähiin. Holtittomaan ryyppäämiseen mie- listynyttä ystävää voi opastaa alko- holiongelman kohtaamiseen ja hal- litsemiseen, jos sen tekee avoimesti ja kunnioittavasti, painostamatta. Varsinainen pulma syntyy vasta, kun ystävä viskaa saamansa AA-esitteet menemään. Koska Stohr on sitä mieltä, että ystävän viinat saa kaataa viemäriin, hän etsii vaihtoehtoa Kantille: ”Tietoisten ja mahdoli- sesti vastustelevien [sekä irrationaa- lisia päämääriä itselleen asettavien] toisten arvostelukyvyn korvaaminen omallamme on tietenkin sotkuista puuhaa.” Hän löytää kyllä myös Kantilta ajatuksen, jonka mukaan on väärin toimia toisen moraalialueen heiken- tävästi, mutta kysyy, mitä tehdä mo- raalisen voimansa jossakin asiassa jo kadottaneen kaverin kanssa, vaikka tämä ei muuten vajoaisikaan ulos

moraalisen agenttiuden luokasta.

Kantin velvollisuusetiikka kuvaa Stohrin mukaan oivallisesti toisten asioihin puuttumisen käytännön pähkinäisyyden. Se ei vain onnistu ratkaisemaan ongelmaa, ainakaan itsetuhoisten toisten tapauksessa. Hyve-etiikka pelastaa tilanteen. Aristoteleen ajatus pahasta tietämättömyytenä näyttää suuntaa. Sympatia tähtää toisen kukoistuksen tukemiseen, eikä se ole vain auttamisvelvoitetta tai -halua, vaan käytännöllistä viisautta – ainakin yhdistyessään nöyryyden hyveeseen. Pahe on kukoistuksen estymää, jota sympatia korjaa. Nöyryys pakottaa huomioimaan arvostelukyvyn käytön kulloisenkin kontekstin, omat aiemmat arviointivirheet ja omat moraaliset heikkoudet, toisen mahdollisesti minä tahansa hetkenä paremman vihin tepsivimmästä toimintamallista ja oman parantamiskyvyn rajallisuuden. Kun joku seuraavaksi itkee kadulla, nöyrää sympatiaa kokeilemaan.

Välissä

Baselin yliopiston tutkija Emmanuel Alloa yrittää *Revue de métaphysique et de morales* numerossa 2/09 päästä eroon Aristoteles-tulkintoja kahlitsevasta funktionalistisen ja naturalistisen lukutavan vastakohta-asetelmasta. Yhdentäväksi juoneksi Stageiralaisen teoksissa hän tarjoaa keskellä olemisen ja välittymisen filosofiaa. Alloan mukaan väli-alkuisten sanojen (*mesotēs, meson, metaxu*) tiheys aristoteelisen korpuksen ratkaisupaikoilla on pantu merkille jo viimeistään Werner Jaegerin kommentaareissa, mutta eri termien on nähty osittuvan melko siivosti toisilleen etäisehköjen (keskitien) etiikan, (ristiriitaa välittävän kolmannen jäsenen) logiikan ja (välitilaa perustuvan) havaintokokemuksen piiriin. Alloa ei sano mitään Platonin suhteellis-sekoittuneelliskeskisarvoisen *metaxun* päätyemisestä avainrooliin vaikkapa Simone Weil in eettisissä kirjoituksissa, vaan hän keskittyy Aristoteleen alkutekstien sisäisen kiinteyden valaisemiseen.

Metafyysiikkaan laadittu avaus ko-

rosta näkemisen ja tietämisen yhteyttä, etäisyyttä merkityksen ehtona. Näkö ja kuulo ovat korkeampia aisteja kuin välittömyytensä kompromettoimat tunto ja maku. Tietopillinen kriteeri muuntuu moraaliseksi, kun alemmat aistit marsitetaan *Nikomakhoksen etiikkaan* ihmisten eläimiin lähentäjinä. Mutta Alloa heristää sormeaan yleistys-haluisille: Aristoteleen ajattelua ei luonnehdi mikään yleinen kontaktin (*haptomenon*) väheksyntä irtioton (*apothēn*) kustannuksella. Biologisista tutkimuksista luultavasti saatua tasapainoa kiistattomalle intellektualistiselle kallistumalle tarjoavat esimerkiksi *De partibus animaliumin* maun ja tunnon ylistykset. Kuviota mutkistaa toinen erottelu (kontaktiaisteille tyypillisen) itsestään havaitsemisen (*di' autēs*) ja loittoaisteja luonnehtivan toisen kautta havaitsemisen (*di' heterou*) välillä. Mutta loppujen lopuksi Aristoteles tuntuu sanovan, että kaikki havaitseminen edellyttää välitystä, jossa havaitsijan ja havaitun yhteys (*koinonia*) toteutuu. Se tarkoittaa puhdasta potentiaalisuutta omaksua jonkin muoto olematta tuo jokin.

Romanttinen romaani

Revue internationale de philosophie n kuluva vuoden toisessa vihkossa Bochumin yliopiston professori Monika Schmitz-Emans tekee selkoa romantiikan kirjallisuuskäsityksestä. Valistus oli ominut aseeseen sovinnaisuuksista vapaan ja modernintuntuisen romaanimuodon, jolla oli lisäksi kokemusvastaavuuden ja uskottavuuden edut puolellaan. Friedrich von Blanckenburgin *Versuch über den Roman* (1774) korosti yksilön aikalaisarjen tursuntaa romaaneista, Madame de Staël teroitti romaanien elämänmakua ja Herder alleviivasi romaanien kykyä eri alojen kysymysten ”mitä moninaisimpaan työstöön”.

Romantiikka omi luomuksen, mutta imagineerasi sen väitetyt realistisuuden uuteen uskoon muun

muassa *Don Quijoten* ja satujen rikaskudoksisuudesta ammentaen. Maailmanhistoriasta ”keskeneräisenä romaanina” puhunut Jean Paul ylistikin joustavaa ja avointa romaani-muotoa ”poeettisena ensyklopediana, kaikkien poeettisten vapauksien poeettisena vapautena”. Novalikselle taas romaani oli kirjamuotoinen elämä ja elämä vastaavasti eläjien itse itselleen komponoima romaani.

Romantikkojen kokemus oli käsinkosketeltavan kerrostunutta menneisyyttä ja ”fragmentteja tulevaisuudesta”. Friedrich Schlegelin sanoin uusi aika jäsenyi Ranskan vallankumouksen historiallisen tapahtuman, Fichten subjektiopin filosofisen järjestelmän ja Goethen *Wilhelm Meister* -romaanin kolminkertaiseksi opetuksiksi maailman muokattavuudesta. Schlegeliä kiehtoivat romaanissa sen ”kaoottinen muoto”. Keskuksottoman ja pysyvästi epävalmiin luonteensa ansiosta se on ”alkuperäisin, ominaisin ja täydellisin romanttisen runouden muoto” tai tarkemmin sanoen sekamuoto. Schlegel hapuili ehdollistamattoman yksilöllisyyden ja ehdollistamattoman universaalisuuden yhdistävää ”absoluuttista kirjaa”, joka olisi ”kirjojen systeemi”, raamatunmoinen kirjallisuudellisuusjärjestelmä, psyko-filo-fantasia-sentimento-miimi-draama-reto-profeetallinen romaani. Tässä huipentumassaan romaani olisi romaanimuotoista romaanin filosofiaa, tiedettä ja taidetta, eräänlaista transsendentaalirunoutta.

Schmitz-Emansin kuvauksessa ylenkatsotusta viihdelukemisesta tuli hitaasti oma esteettinen kategoriansa, joka luovimmillaan (ennen kuin se taantui kevytsosiologiaksi) oli subjektiviteetin ongelman läpivalaisua. Hän muistuttaa kuitenkin, että Hegel alleviivasi mieluummin romaanin raitistunutta olomuotoa ja raitistavaa vaikutusta. Illuusionsa hukanneet kansalaiset kokoontuivat historiallis-tosiasiallisen pakeille. Romaanissa kokemussubjektit ja totaliteetti välittyivät vastavuoroisesti. Vielä äsken säkeetöntä kerrontaa kahtaneitten porvarien maailma oli muuttunut proosaksi.

Eurooppa ja pimeyden sydän

» Vaikka Eurooppa kukoistaa, sen poliitikot ja kirjailijat muistuttavat kuolemasta. Kolme- ja neljäkymmentäluvulla tapahtuneet eurooppalaisten siviilien massamurhat ovat nykyään muistia koskevien keskustelujen kohde ja koetinkivi eurooppalaisten jakamalle etiikalle, sikäli kuin sellaista on. [...] Historioitsijoiden on parhaansa mukaan valaistava näitä tapahtumia ja kerrottava näistä ihmisistä. Sitä emme ole tehneet. Auschwitz, jota usein pidetään osuvana tai jopa lopullisena massamurhien pahuuden symbolina, on itse asiassa vasta alkupiste, vihje tarvittavasta menneisyyden kohtamisesta.»

Näin aloittaa Timothy Snyder, Yalen yliopiston historian professori heinäkuun kirjoituksensa ”Holokaustin sivuutettu todellisuus” *The New York Review of Books*issa. Miksi Auschwitz ei ole riittävä tai oikea symboli? Snyder huomauttaa, että Auschwitzista on tullut symboli, koska sieltä on henkiinjääneitä, jotka ovat kertoneet tapahtumista. Tämä muodostaa ensimmäisen vääristymän: henkiinjääneiden kertomukset ovat Länsi-Euroopan juutalaisten kertomuksia, koska leiri oli heitä varten. Sen sijaan Itä-Euroopan juutalaiset, vaikka olisivat jääneet henkiin, eivät sodan jälkeen voineet tarinoita kertoa, eikä niitä rautasiripun takaa olisi muutenkaan ”tiedemaailmaan” kuulunut. Snyder jatkaa:

”Elonjääneiden historia, josta Primo Levin kirjoitukset ovat paras esimerkki, tavoittaa massamurhien todellisuuden vain osittain. *Anne Frankin päiväkirja* käsittelee maallistuneita juutalaisyhteisöjä Saksassa ja Hollannissa. Näiden yhteisöjen tragedia oli kauhea, mutta sittenkin vain pieni osa holokaustia. Vuosina 1943 ja 1944, jolloin suurin osa länsieurooppalaisten juutalaisten tappamisesta tapahtui, holokausti oli suurilta osin jo ohi. Kaksi kolmasosaa sodan aikana murhatuista juutalaisista oli tapettu jo vuoden 1942 loppuun

mennessä. Suurin osa uhreista, puolalaiset ja neuvostoliittolaiset juutalaiset, oli ammuttu joukkohautoihin tai tukehdutettu polttomooottorien pakokaasuun Treblinkassa, Belzecissä ja Sobiborissa.»

Snyderin mukaan keskittyminen Auschwitziin jättää huomiotta historiallisen tapahtuman todellisen keskipisteen. Holokaustin suurin yksittäinen uhriryhmä olivat puolan ortodoksijuutalaiset, jotka olivat kulttuurisesti hyvin erilaisia kuin länsieurooppalaiset, mukaan lukien Länsi-Euroopan juutalaiset. Snyder korostaa, että vääristymätön kuva holokaustista asettaisi keskiöön operaatio Reinhardtin eli Puolan juutalaisten tuhoamisen 1942: operaation aikana kuoli 1,5 miljoonaa juutalaista. Toiseksi suurin uhriryhmä Snyderin mukaan ovat Neuvostoliiton länsiosien juutalaiset, joita natsit paikallisten ja romanialaisten apurien tuella olivat tappaneet samoin noin puolitoista miljoonaa vuoden 1942 loppuun mennessä. Näistä tapahtumista on eloonjääneitä todistajia, kuten Vasili Grossman, mutta he eivät poliittisen tilanteen takia voineet esittää asiaa nimenomaan juutalaisten kansanmurhana. Stalin halusi nähdä saksalaisten toimet venäläisten vastaisina. Snyder tiivistää:

”Holokausti tarkoittaa lyhyesti ja järjestyksessä ladellen: operaatio Reinhardt, luotien Shoah, Auschwitz eli Puola, Neuvostoliitto, muut. Noin 5,7 miljoonasta kuolleesta juutalaisesta suunnilleen kolme miljoonaa oli ennen sotaa Puolan kansalaisia, yksi miljoona neuvostoliittolaisia; yhteensä noin 70 prosenttia. (Puolan ja Neuvostoliiton juutalaisten jälkeen suurimmat uhriryhmät olivat Romanian, Unkarin ja Tšekkoslovakian juutalaiset. Kun nämä ryhmät otetaan huomioon, holokaustin itäeurooppalainen luonne tulee yhä kirkkaammaksi).”

Mutta Snyder on vasta pääsemässä asiaan. ’Lopullinen ratkaisu’ oli vain osa natsien suunnitelmista.

Jos sota olisi voitettu, natsit olisivat toteuttaneet talvella ’41–42 Neuvostoliiton alueella ”nälkäsuunnitelman”, jonka mukaan 30 miljoonan venäläisen, valkovenäläisen ja ukrainalaisen laskettiin kuolevan nälkään. Kaiken kaikkiaan Neuvostoliiton länsiosien haltuunoton odotettiin vaativan 50 miljoonan ihmisen hengen. Vaikka natsit hävisivätkin sodan, osa suunnitelmista toteutui, kuten Leningradissa ja useissa Ukrainan kaupungeissa. Kolme miljoonaa venäläistä sotavankia tapettiin nälkään. Snyder toteaa, että jos holokaustia ei olisi, nämä tapahtumat muistettaisiin modernin historian suurimpana sotarikoksena. Lisäksi tulevat vielä partisaanien vastaisen toiminnan massamurhat, joiden uhreiksi Snyder laskee ainakin miljoona siviiliä Valko-Venäjällä, Puolassa ja Jugoslaviassa. Kaiken kaikkiaan saksalaiset tappoivat yli 10 miljoonaa siviiliä, noin puolet juutalaisia ja puolet ei-juutalaisia. Suurin osa molemmista itäeurooppalaisia.

Snyderin artikkelin herättämässä keskustelussa Pacho Lane huomauttaa, että sivuutettujen uhrien joukossa ovat romanit, jotka myös olivat natsien rotuperustaisen kansanmurhan uhreja. Kuvaavaa on, että romaniuhrien määrää ei tiedetä kovinkaan suurella tarkkuudella. Vastauksessaan Snyder arvioi sen neljännesmiljoonaksi ja toteaa: Euroopassa nousevan romanivihan aikana olisi hyvä muistaa, että elokuun toisena tänä vuonna vietettiin Auschwitzin *Zigeunerlagerin* lopullisen tuhoamisen 65-vuotispäivää.

Viime vuosisadan kuvaan kuuluu vielä Stalinin terrori, jolla Snyderin mukaan oli noin 5 miljoonaa eurooppalaista uhria. Hän summaa taas:

”Kun tarkastellaan totalitaaristen valtioiden surmaamien eurooppalaisten siviilien kokonaismäärää viime vuosisadan keskivaiheilla, havaitaan kolme ryhmää, jotka ovat karkeasti ottaen yhtä suuria: saksalaisten tappamat juutalaiset, saksalaisten tap-

pamat ei-juutalaiset, Neuvostoliiton tappamat neuvostoliittolaiset. Nyrkisääntönä Saksan valtakunta tappoi ei-saksalaisia siviilejä, kun taas Neuvosto-valtio tappoi omia kansalaisiaan.”

Taas Snyder huomauttaa vääristymästä. Muistelmat korostavat kommunistijohtajien osuutta Stalinin puhdistusten uhrien joukossa, mutta kaiken kaikkiaan terrorin aikana kuoli vain noin 50 000 puolueen, salaisen poliisin tai armeijan eliitin jäsentä. Snyderin mukaan Stalinin murhakampanja suuntautui myös etnisesti: yli kolmasosa terrorin uhreista tuli etnisistä vähemmistöistä, jotka kaiken kaikkiaan muodostivat vain kaksi prosenttia Neuvostoliiton väestöstä. Tällä perusteella esimerkiksi J. O. Pohl on pitänyt Stalinin terroria etnisesti motivoituna kansanmurhana (Stalin's Genocide against the "Repressed Peoples". *Journal of Genocide Research*. Vol. 1, No. 2, 2000). Suomensukuiset kansat ovat mukana tässä kahdessa prosentissa. Snyder päätelee:

”Jos keskitymme vain Auschwitziin ja Gulagiin, jätämme huomiotta, että vuosien 1933 ja 1944

välillä noin 12 miljoonaa Natsi-Saksan ja Neuvostoliiton massamurhien uhria kuoli tietyllä Euroopan alueella, jossa nykyään sijaitsevat Valko-Venäjä, Ukraina, Puola, Liettua ja Latvia. Yleisemmin ottaen, kun ajattelemme Auschwitzia ja Gulagia, muistamme ne rakentaneet valtiot totalitaristisina, moderneina tyrannioina. Mutta nämä Berliinin ja Moskovan politiikkoihin keskittyvät huomiot sivuuttavat sen tosiasian, että massamurhat tapahtuivat suurimmaksi osaksi Saksan ja Venäjän välisellä alueella, eivät valtakunnissa itsessään. Euroopan massamurhien maantieteellinen, moraalinen ja poliittinen keskus on Itä-Eurooppa. [...] Ukrainan ja Valko-Venäjän juutalaiset, mutta eivät vain juutalaiset, kärsivät eniten, koska he olivat sekä 30-luvun Neuvosto-terrorin että 40-luvun saksalaisen tuhoamisen kohteena. Jos Eurooppa on 'synkkä manner', niin Ukraina ja Valko-Venäjä olivat pimeyden sydämessä.”

Venäjällä sodan aikaan kuoli yksi kahdestakymmenestäviidestä siviilistä, Ukrainassa ja Puolassa yksi kymmenestä, Valko-Venäjällä joka viides. Valko-Venäjällä puolet väes-

töstä joko kuoli tai pakkosiirrettiin vuosien 1941–44 välillä. Snyder sanoo osittain ymmärtävänsä valko-venäläisten epäluulon läntisiä aloitteita kohtaan, varsinkin kun historian kirjoista puuttuu sekin tieto, että Valko-Venäjä oli liittoutuneiden voiton kannalta tärkeän partisaani-toiminnan kehto. ”Valko-Venäjän puuttuminen keskustelusta on suurin osoitus historian ja muistin välisestä eroista.”

Sekä Hitler että Stalin himoitsivat Ukrainan viljaa, ja molemmat saivat aikaan nälänhädän. Molempien perusteena oli taloudellinen riippumattomuus ja omavaraisuus. Öljyä on joskus pidetty kirottuna luonnonvarana, joka pilaa varmasti löytöalueensa ihmisten elämän. Vain Norja taitaa olla poikkeus. Mutta helppoa ei näköjään ole vilja-aitoilakaan. Snyder näkee synkkiä pilviä myös tulevaisuuden taivaanrannalla, vaikka ei mainitsekaan uutisissa kiertäviä huhuja, joiden mukaan Kiinan kansantasavalta ja monet suuryhtiöt ovat alkaneet ostaa ja vuokrata viljelysmaata Afrikasta ja Keski-Aasian aroilta.

Kansio & kansio

Helmikuussa 80 vuotta täyttänyt Len Deighton julkaisi 1962 esikoisromaaninsa *The IPCRESS File*. Se esitteli *Induction of Psycho-Neuroses by Conditioned Reflex with Stressin* eli höykyttävähkön ehdollistamistekniikan, jolla voitiin aiheuttaa sielunvammoja ja pyyhkiä muistijälkiä. Menetelmän kehittäjä ounasteli sillä voitavan päästä eroon kaikesta harmillisesta ”antisosiaalisesta aineksesta”. Kathleen Eleanor Taylor kuvaa teoksessaan *Brainwashing* (2004) aivopesun tien dystopiakirjallisuudesta sciifiin ja dekkareihin. Termin synnyin ja leviämisen taustalla oli Korean sota ja yhdysvaltalaisiin juurtunut pelko itäkommunistisesta aivopesusta. Suomessa Deightonin kirja, joka pikantisti yhdentää vakoiluvainoharhat

ja luokkaennakkoluulot vääräksi tietoisuudeksi, kääntyi tuoreeltaan *Aivopesuksi*.

Romaanista saatiin myös psykoneuroosien tuottamiseen tepsivä valkokangasversio. Bond-elokuvien 1962 alkaneen suosion innoittamina myös Deightonin sankarista Harry Palmerista haluttiin tehdä jännitysfilmejä. Bond-tuottaja Harry Saltzman ja -säveltäjä John Barry olivatkin mukana luomassa näyttelijä Michael Cainen arkis-rouhean *cockney*karisman varaan rakennettua IPCRESS-debyyttiseikkailua, joka sai Suomessa nimen *Salaisen agentin kansio* (1965). Uransa Prahassa jo 1918 aloittaneen kuvaajan Otto Hellerin ja nuorehkon ohjaajan Sidney J. Furien loihittimasta työstä tuli kerrassaan hieno sekoitus vaaraa, vir-

nettä ja viileää visuaalisuutta sekä salaviisasta sykettä svengaavan Lontoon mahapuolelta. Teoksen vanavedessä valmistuivat kelvokkaat *Hautajaiset Berliinissä* (1966) ja *Miljardin dollarin aivot* (1967).

Ruotsalainen Atlantic Film pakkasi päänpätsausklassikon DVD-version hiljattain yhdessä kahden muun filmin kanssa halpaan *The Ultimate Harry Palmer* -kansioon (suom.julk. Future Film). *The IPCRESS File*n kaverina vain ei ole *Funeral in Berliniä* eikä *Billion Dollar Brainiä*, vaan kokonaan toisen painoluokan teelmät *Tappavaa menoa Pekingissä* (1996) ja *Pietarin keskiyö* (1997). Kyytiin otetut ilmeisesti vaahterasiirappirahalla tehdyt rainat ohjautuivat Showtime Networksien tuotantona suoraan tv-kanaville, eikä

niistä ole jaksanut innostua kukaan missään. DVD-koosteen kökköys pistää laiskempaankin silmään. Eriytyisen räikeää on Deightonin vetoaminen. DVD-pakettiakin koristaa iskulause ”Perustuvat Len Deightonin romaaneihin”, vaikka kolmikosta vain 60-luvun teos pohjautuu Deightonin tekstiin. Ultimaattius tarkoittaa siten tässä kokonaisuudessa sekä perimmäisyyttä (eka Palmer) että pahnanhajumaisuutta (vikat Palmerit).

Etenkin *Bullet to Beijingin* suomenkieliset tekstit ovat yhtä sähkökääntöä: ruplat muuttuvat rubiineiksi, pääkonnan empirekauden palatsi vinoutuu perintötaloksi ja viittauksesta Palmerin IPCRESS-menneisyyteen tulee viittaus ”siihen pressi-juttuun”. Yhteys traditioon on totta vie poikki. Voi kuvitella 60-luvun Palmer-fanin, jonka silmä itkee 90-luvun pätkien äärellä. Ponnottomat käsikirjoitukset niihin rykäisi jo lähes 80-kymppinen Harry Alan Towers, musiikit hoiteli progehörhö Rick Wakeman ja ohjaajan lippikseen sonnustautuivat vuorollaan kanadalaiset rutiinipurkittajat Mihalka ja

Jackson. Sivuosaan neuvostoagentiksi pestattu vaiisuuden ruumiillistuma Jason ”Seanin poika” Connery vain alleviivaa koko konseptin väkinäistä postpostmodernismia.

Vai onko kaikki ihan väkinäistäkään. Uusien Palmerien koko juju lienee ollut mennä avautuneen rautaesiripun taakse noutamaan viimeisiä säväreitä mailleemenevästä kylmästä sodasta ja sen lajityypeistä. Autenttisuutta haettiin Afganistanin sodasta kertoneen *Афганский изломин* (1990) tuottajana läpimurron tehneen Aleksandr Golutvan avulla. Voitiin ikään kuin yhtäkaa juhliä reaaliosialismin loppua ja kylvää uusvanhoja slavofobioita korostamalla Venäjän mafiaa pahuutena *v sebe*. Ja eiköhän vain Pietarin ja Moskovan kaduilla poplarissaan köpittävä Miška Caine onnistu taas välittämään puolivahingossa vivahduksen tosiasiallisista historiallisista murroksista keskellä heppoisinta sepitettä.

Moni joka tapauksessa katsoo nämäkin elokuvat yhdestä syystä, jonka nimi on Mr. todentuntu Michael Caine. Joku odottaa *Sofian maailman*

filmatisointia, jossa jo pari vuotta on huhuttu olevan Jumalan rooli Cainelle. Moni katsoo uudelleen *Tunnit Ritan kanssa* (1983) vain kuullakseen, miten humalainen Caine lausuu sanan *literature*. Moni katsoo eestaasperään *Sleuthin* molemmat versiot (1972 & 2007) vain nähdäkseen Cainen sitkeän sirkeyden. Moni katsoo toistamiseen *The Handin* (1981) vain nauttiakseen siitä hyvästä näyttelijästä, joka on ollut useammassa huonoissa elokuvissa. Moni katsoo kerta kerran jälkeen *Hannah ja sisaret* (198) kuullakseen Cainen repliikit *I'm walking on air* ja *I don't know what the hell I'm talking about*. Jos ensimmäisen Harry Palmer -filmatisoinnin huippuhetkiä ovat kaikki Cainen eri tavoin fraseeraamat *sir*-päätteiset vuorosanat, eivät 90-luvun kalpeat tusinatyötkään noin vain ohi liu'u. Kun Peking-elokuvassa Michael Gambonin tulkitsema pääpahis selittää vaarallisen aineen koostumusta, Caine kysyy niin kuin vain Caine osaa: ”Mitäs se binäärisyys tarkoittaa?”

Tyhjiysnäyttelyssä

» Tyhjiön kokeminen ei ole tyhjyyttä: siinä ei ole kyse eimistään tai poissaolosta”, paljastaa kuraattori Mathieu Copeland Pariisin Pompidou-keskuksessa. Viime kevättalvinen takautuva näyttely *Vides* (tyhjiöt, tyhjiydet) koostui uudelleen rakennetuista näyttelytiloista, jotka alunperin esiteltiin tyhjinä. Näyttely ruoti esittämisen rajoja kuvataiteissa pelkkää instituutiokritiikkiä syvemmin.

Negatiivisen määrittelemisen on – länsimaisiin olemisen filosofioihin tottuneille – hienovaraista nuoralatanssia erityisesti kielen ongelmallisuuden vuoksi. Kieli tuottaa eimillekään valheellisen sisällön, jonka myötä sitä pidetään ”jonakin” eli fyysiseen todellisuuteen vertautuvana. Myös ajattelu tuottaa saman harhan:

ei-mikään edellyttääkin ajattelutavan muutosta tavalla, jossa tietoisuus pyritään hävittämään. Tähän prosessiin keskiaikaiset mystikotkin viittaavat usein ajattelun ”unohtamisena”.

Heidän tekstejään hyödynsi myös ensimmäinen tyhjä näyttely, joka sijoittui 1958 Pariisiin Galerie Iris Clertiin. Yves Kleinin teos *la Spécialisation de la sensibilité à l'état matière première en sensibilité picturale stabilisée* (Tuntemiskyvyn erikoistuminen *prima materian* tilasta tasapainotetuksi kuvalliseksi tuntemiskyvyksi)¹ oli tyhjä huone, joka nimellään viittasi sekä alkemiaan että aristoteeliseen ja skolastiseen filosofiaan. *Prima materian* käsitettiin olevan läsnä kaikissa muodoissa potentiaalina, vaikka se ei itse voinut ilmetä. Sillä selitettiin muutosta fyy-

sisessä maailmassa, esimerkiksi puun kasvamista taimesta.

Kleinin käsitys *prima materiasta* kommentoi tyhjiä näyttelyjä kuvataiteellisessa mielessä. Kuvataide lähtökohtaisesti esittää, jopa ei-esittävä taide esittää itsensä. Tyhjässä huoneessa siis on esittämisen mahdollisuus. Copelandia mukailen: eimikään ei ilmene tyhjiissä huoneissa, vaan ne ovat pikemminkin potentiaalisia tiloja, jotka problematisoivat esittämisen, taiteen ja havainnon kategorioita.

Tyhjiön kokemisessa onkin kyse eräänlaisesta perspektiivin käännöstä. Samoin kuin John Cagen sävellyks *4'33* koostuu yleisön luomasta äänimaisemasta, on tyhjän huoneen tyhjyys vertauskuvallista.

Jos ajatellaan duchampilai-

sittain ”tilan tekevän taiteen”, niin teoksena toimiva tyhjä huone on taiteen mahdollistava perusehto. Tila puolestaan on havaittavissa vain rajojensa kautta. Tässä mielessä tyhjien huoneiden valkoiset seinät ovat välttämättömyys, jotka pyrkivät viemään mahdollisimman vähän huomiota rajaamaltaan tilalta. Esittämisen objekti itsessään on näkymätön.

Vides perustuukin havaitsijan ja tilan vuorovaikutukseen. Jotta tilan ”tyhjyys” voitaisiin havaita, on katsojan oltava tilassa eikä se siten ole tyhjä. Näyttely pyrkii kiinnittämään

huomion havaitsijaan, joka käsitteellistää tilan ja oman havaintoprosessinsa. Taatakseen havaitsijan itse-tiedostuksen Roman Ondák varusti 2006 teoksensa *More Silent Than Ever* kuuntelulaitteilla. Tyhjässä huoneessa jopa hiljentämätön ajatuksen ääni tekee näkymättömästä objektista läsnä olevan.

Havainnon korostuminen myös muuttaa teoksen tapahtumaluonteiseksi. Jokainen havaitsija merkityksellistää teoksen tuottaen autenttisen kokemuksen. Tyhjän tilan sijaan tyhjän kokeminen on ratkaisevaa,

kuten Copeland painottaa. Ajattelun taustakohinaa ei voi vaientaa.

Sami Sjöberg

Viite

- 1 *Matière première* voi viitata sekä raaka- materiaaliin että *prima materiaan*. Lisää jälkimmäisestä tulkinnasta ks. Kiyohiko Kitamura & Tomoyuki Kitamura, *An Aesthetics of Matter. International Yearbook of Aesthetics*. Vol. 6 (2002), 85–101.

TeoPol-seminaarissa

I would prefer not to, vastaa kirjuri Bartleby työnantajansa esittämiin pyyntöihin Herman Melvillen kertomuksessa. Hän jätättyy kaiken neuvottelun ja työpaikkapolitiikoinnin ulkopuolelle. Koko työpaikan järjestys menee sekaisin ja Bartleby mielisairaalaan. Jäljelle jää omalaatuisen kiellon kummallinen kaiku.

Helsingin yliopiston Tutkijakollegiumin kesäkuussa järjestämässä seminaarissa ”Insistence of the Theologico-Political. How and Why Did Modern Political Philosophy and Theory Become Engaged with the Theological?” kyseltiin tapoja, joilla moderni poliittinen järjestys – siis periaatteessa sekulaariksi itsensä ymmärtävä järjestys – ylittyy ja ylittää itsensä jatkuvasti uskonnon alueella. Teologis-poliittisen kysymyksen hellittämättömyys on eräänlainen modernin politiikan ennakoehdot: teologia on aina piiloutunut poliittisiin käsitteisiin. Kolmipäiväisen seminaarin parikymmentä puhujaa

lähestyivät aihepiiriä lukuisista eri näkökulmista.

Seminaarin yksi toistetuimmista ajattelun aiheista oli Carl Schmittin tunnettu huomio kaikkien keskeisten poliittisten käsitteiden teologisesta alkuperästä. Uskonto muodostaa politiikalle kuitenkin myös vastinparin, joka ei ainoastaan sulaudu sen käsitteistöön, vaan jätättyy todella ulkopuolelle. Ihme ei ole ainoastaan poikkeus, joka vahvistaa suvereniteetin (Jumalan, hallitsijan, kansan) vallan, vaan on ajoittain myös jotain todella muuta.

Bartleby on hyvä kirjallinen esimerkki suvereniteetin tulemisesta toiminnan piiriin. Bartleby on kirjuri, joka Giorgio Agambenin mukaan ”ei lopeta yksinkertaisesti kirjoittamista, vaan ’on mieluummin kirjoittamatta’” ja joka ”ei kirjoita mitään muuta kuin voimansa olla kirjoittamatta” – suvereniteetti itse, joka ei tarvitse poikkeuksia ollakseen. Bartleby suhtautuu kirjoittamiseen hellittämättömästi ja kirjoittamisen

teemaan kirjallisuudentutkijakin luontevasti tarttuu.

Hent de Vries (Johns Hopkins -yliopisto) kartoitti ihmeen politiikan mahdollisuutta palestiinalaisen Sari Nuseibehin filosofian kautta. Nuseibehille islamilaisen filosofian perinne tarjoaa vaihtoehdon länsimaisten poliittisten ja filosofisten käytäntöjen vaihtoehdottomuudelle. Jumiutu-neissa poliittisissa konflikteissa on käännäyttävä uudella tavalla messiaaniseen ajatteluun, joka tarkoittaa myös kielen kritiikkiä. Nuseibehin filosofissa maailmallisten käsitteiden dekonstruktio ja poliittinen toiminta yhdistyvät ihmeen politiikaksi.

Messiaanisuuden politiikka tai ”messiaaninen käänne” poliittisessa teoriassa kuului seminaarin kiinnekohtiin. Philip Goodchild (Nottinghamin yliopisto) käsitteli rahaa modernin talouden ja taloustieteen universaalina lupauksena, jota nykyisessä kriisissä määritellään uudelleen, puretaan ja vahvistetaan. Rahatalous muistuttaa uskontoa monella tavalla,

otteita ajasta

keskeisesti uskon ja lupauksen käsitteiden kautta. Väärän lupauksen universaalista järjestyksestä olisi päästävä pois, mutta purkamiseen liittyvä lupaus jostain toisesta järjestyksestä on vielä auki.

Myös Pamela Slotten (Helsingin yliopisto) esityksessä, joka tarkasteli kansainvälisten suhteiden teoriaa teologisten kirjoitusten valossa, globaalit markkinat nähtiin siksi laiksi, johon uhraus kohdistuu. Sosiaalinen kritiikki ja kielikritiikki ovat siinä määrin kytköksissä toisiinsa, että

uskon menettämisen tilassa on käännettävä takaisin kieleen, joka muodostaa vastavoiman näkymättömälle laille. Tarvitaan siis kieli, joka ei ole välineellistä ja joka ei uhraa itseään lain lupauksen edessä. Bartlebyn lause ilmaisee ainoastaan kykenemättömyyden olla olematta kieltä.

Ehkä kirjallisuuden kieli muutenkin toimii linkkinä uskonnollisen kokemuksen ja tapahtuman, sekä poliittisen toiminnan välillä, kuten Bart Philipsen (Leuwenin katolinen

yliopisto) ehdotti Hölderlinin esimerkkinään. Hölderlinin pyrkimys puhutella tulevaa yhteisöä kantaa teologis-poliittisen kysymyksen hellittämättömyyttä, huolimatta kielen väistämättömästä epäonnistumisesta. Kirjallinen (*literary*) on tämän hellittämättömyyden *topos*.

Pietari Kylmä



Fenomenologiatapaamisessa

The Nordic Society for Phenomenology (NoSP) joka-vuotinen kokoontuminen järjestettiin tänä keväänä Tampereella. Järjestyksessään seitsemäs tapaaminen kokosi yhteen alan harrastajia paitsi Pohjoismaista myös Keski-Euroopasta, Pohjois-Amerikasta ja Japanista. Kolmipäiväinen tapahtuma hengästytti tarjonnallaan: kutsuttujen puhujien ja paneelikeskustelujen lisäksi kuultiin viitisenkymmentä esitelmää parhaimmillaan neljässä rinnakkaisessa istunnossa.

Kokoontumisen teemaksi oli nostettu Edmund Husserl, jonka syntymästä tulee tänä vuonna kuluneeksi 150 vuotta. Paneelikeskustelut avautuivat Husserlin reduktion ja *Lebensweltin* käsitteiden ympärille. Myös kutsutut puhujat selvittelivät välejänsä Husserlin kanssa. Sonja Rinofner-Kreidl tarkasteli Husserlin metodologiaa nostaten esiin aloittamisen ja motivaation problematiikan. David Carr puolestaan keskittyi (esi-)annettuuden, elämismailman ja historiallisuuden kysymyksiin. Filosofian historian radikaalia uudelleenluentaa edusti Hans Ruin, joka vertaili Fregen ja Derridan Husserl-kritiikkejä oivallisesti. Hamauzu Shinjin esitelmä narratiivien merkityksestä hoitotyössä oli hyvä osoitus soveltavan fenomenologian mahdollisuuksista.

Fenomenologia näyttäytyi kokoontumisen valossa tasapainoiluna eksegeettisen ja systemaattisen tarkastelutavan välillä. Suuri osa esitelmistä pysytteli turvallisesti klassisen fenomenologian, erityisesti Husserlin ja Heideggerin, kehityksessä, vaikka ongelmanasettelu oli useissa tapauksissa systemaattinen. Toki rohkeampiakin avauksia kuultiin. Fabrice Bothereau esitteli Merleau-Pontyn suhdetta Whiteheadin luonnonfilosofiaan ja Sigridur Thorgeirsdottir pohti Nietzschen ja Arendtin vallankäsitettä valtauttamisen (*empowerment*) ja poliittisen toiminnan näkökulmasta.

E erityisen hienoa oli huomata varsinaisten fenomenologisten *ana-*

lyysien läsnäolo. Hyvänä esimerkkinä toimivat kollektiivisesti ja sosiaalisesti rakentuneiden kokemusten erittelyt. Monitasoiset analyysit nostivat esiin muun muassa empatian, habituaalisuuden, identiteetin, teknologian ja historiallisuuden roolin kokemuksen rakentumisessa.

Esitelmät olivat useimmissa tapauksissa akateemisesti korkeatasoisia: kysymyksenasettelut olivat selkeitä ja hyvin rajattuja, käsittely systemaattista ja tarkasti strukturoitua. Kahdenkymmenen minuutin suositus esityspituudeksi ylittyi harvoin, sillä esitelmät olivat etupäässä lyhennettyyn artikkelimuotoon kirjoitettuja valmiita kokonaisuuksia.

Akateemiset konventiot ja vahva skolastinen ote tuntuivat kuitenkin toisinaan rajoittavan esitelmien fenomenologista pohjavirettä. Osa ongelmista jäi kontekstisoinnin puuttuessa hieman irrallisiksi, toiset esitykset sulkivat käsitellyn kysymyksen jatkokehittelyiltä. Fenomenologiaan vähemmän perehtyneen oli varmasti hankala saada pitkälle kehitellystä problematiikasta ja terminologiasta otetta, mikä näkyi ei-fenomenologisten näkökantojen niukkuutena yleisön keskuudessa.

Toisaalta tapahtuman voima oli nimenomaan sen yhteisöllisyydessä. Husserlin hengessä ongelmakenttä, tarkastelujen päämäärät ja käytetty metodologia olivat yhteisiä. Myös esitelmät muodostivat istunnot ylittäviä temaattisia yhteyksiä. Esimerkiksi alkuperäisen ajallisuuden ja tilallisuuden transsendentaaliset funktiot tulivat käsitellyiksi useista toisiaan täydentävistä perspektiiveistä. Aitoa vuoropuhelua käytiin myös esitelmien jälkeisissä keskusteluissa, joissa käsiteltyjä aiheita kommentoitiin innokkaasti. Paneelikeskustelujen ja workshop-henkisten toimintatapojen soisi edelleen yleistyvän myös akateemisen fenomenologian piirissä.

Perinteisesti pyrkimys itseyttämykseen on ollut keskeinen osa fenomenologista filosofiaa. Kysymyksiin

filosofian tekemisen luonteesta ja filosofin asemasta palattiin Tampereelakin toistuvasti. Metodologiapuhe ei onneksi jäänyt pelkäksi muodollisuudeksi. Søren Overgaardin luonnehdinta *epokhesta* eräänlaisena regulatiivisena periaatteena toi esiin fenomenologian eettisen ulottuvuuden: metodi voidaan nähdä paitsi välineenä myös filosofin ihanteena. Sekä Overgaard että Rinofner-Kreidl korostivat metodologian kytköstä asennemuutokseen: fenomenologi pyrkii irrottautumaan luonnollisesta asenteesta ymmärtääkseen paremmin luonnollista tapaamme kokea. Taivoitteena on asennemuutoksen myötä mahdollistaa kokemuksen reflektointi sellaisena kuin se on. Fenomenologian metodologia kytkeytyi siis eräänlaiseen (itse)tietoisuuden muutokseen, kuten James Dodd asian paneelikeskustelussa ilmaisi. Täten myös filosofiaan johdattamisen tärkeys korostuu. Andrea Staiti tarkastelikin esitelmässään Husserlin käyttämien johdatustapojen pedagogisia ja tutkimusta valmistavia funktioita.

Pohjoismainen fenomenologiatapaaminen vahvasti kuvaa fenomenologiasta filosofian tekemisen tapana, ei niinkään valmiina oppina. Osallistujia tuntui yhdistävän paitsi traditio myös vahva fenomenologinen orientaatio. Tässä mielessä voidaan puhua nimenomaan fenomenologiayhteisön kokoontumisesta.

Jaakko Belt

Yritysvastuurihessä

Nokia Siemens Networks rakensi kännykkäverkon Turkmenistaniin. Tästä diktatuurista kertoo Arto Halosen puhuttu dokumentti *Pyhän kirjan varjo* (2008). Kiina taas ei myöntänyt Haloselle viisumia Pekingin olympialaisiin. Millä moraalilla yritykset pääsevät sinne, missä tapahtuu?

Helsingin kauppakorkeakoulussa järjestettiin toukokuussa tutkijataapaaminen ”Yritysvastuu, valta ja politiikka”. Tapahtuman järjestäjiä olivat kauppiksen Globalisaatio ja kilpailukyky -painoalue, Helsingin yliopiston yleisen valtio-opin laitos sekä Helsingin yliopiston Renvallinstituutti.

Päivän teeman kehysti tutkija Jukka Mäkisen avaus yritysvastuun (*Corporate Social Responsibility*) politiikasta. Yritykset ovat yksittäisiä toimijoita globaalissa taloudessa, mutta samalla ne aina toimivat jonkinlaisessa poliittisessa ympäristössä.¹ Mäkisen mukaan akateeminen keskustelu yritysvastuusta karttaa sen poliittisen taustan eksplikoitua, jota vasten yritysvastuusta puhutaan. Tyypillisesti oletetaan, että yritykset toimivat libertaristisessa yhteiskunnassa, jossa valtion rooli ihmisten hyvinvointiin liittyvien palveluhyödykkeiden tuotannossa on vähäinen. Tällöin on myös luontevaa ajatella, että yrityksillä tulee olla suuri vastuu näiden palveluiden tuottamisessa.

Mäkisen mukaan on kuitenkin ongelmallista ajatella, että yritys ottaa valtion roolin. Yrityksen poliittinen vastuu laajenee ilman eksplisiittisiä poliittisia argumentteja. Yritysvastuukeskustelu vaatiikin tuekseen poliittista teoriaa, jotta yrityksen asema ja sen vastuut tulisivat aidosti huomioituiksi. Tapaamisen monitieinen osanottajajoukko otti tämän ilmeisen vaikean ja moniulotteisen kysymyksen vakavasti. Mikä olisi järkevä tapa käsitteellistää yritysvastuun poliittinen ulottuvuus?

Tutkija Ville-Pekka Sorsa kiinnitti huomion aiheesta tehtävän perustutkimuksen tarpeellisuuteen.

Hän pohti myös ’yrityksen’ käsitettä. Mitä tarkoitamme, kun puhumme yrityksistä ja niiden vastuusta? Yrityksiä on moneen lähtöön, ja ne tekevät erilaisia asioita. Lähtökohtaisestihan asetamme vastuuvaatimuksia mille tahansa organisaatioille, ei vain yrityksille. Miten yritykset eroavat muista organisaatioista tässä suhteessa?

Yritys osana yhteiskuntaa

Länsimaisen valtiokäsityksen puitteissa ajatellaan usein, että valtion organisaatioiden ja rakenteiden tulee heijastaa kansalaistensa arvomaailmaa. Julkisten organisaatioiden ja instituutioiden oikeutus nojaa juuri tähän ajatukseen. Esimerkiksi julkisin varoin ylläpidetty koululaitos on suomalaisessa yhteiskunnassa ensisijainen tapa järjestää koulutus, koska ajatus yksityisestä koululaitoksesta ei perinteisesti ole soveltunut suomalaiseen kulttuuriin. Mutta miksi yksityisten organisaatioiden – esimerkiksi yritysten – olemassaoloa ei tarkastella suhteessa kansalliseen tai muuhun yhteisölliseen arvopohjaan?

Yritystoiminnan irtiottoa yhteisöstä voidaan perustella vaikkapa taloudellisen tehokkuuden, monikulttuurisuuden tai yksilöiden ja yritysten vapauden näkökulmasta. Mutta yritysvastuukeskustelun kannalta yritysten yhteisöllisen perustan sivuuttaminen on ongelma. Yritykset nimittäin ovat eri tavoin osallisina monissa sellaisissa asioissa, jotka ovat moraalisesti merkityksellisiä siinä yhteisössä, jossa ne toimivat – kuten kansallisvaltiossa tai globaalissa yhteisössä. Yritykset esimerkiksi synnyttävät ja hävittävät työpaikkoja, saastuttavat luontoa ja keksivät keinoja vähentää saasteita, vaikuttavat ihmisten ajattelutapaan, dominoivat joitakin kulttuurin lohkoja tai vapauttavat ihmiset etsimään uusia ratkaisuja. Yritykset voivat myös edesauttaa tai ehkäistä ihmisoikeuksien toteutumista. Yritykset ovat

siis moraalis-poliittisissa kysymyksissä vahvoja toimijoita.

Ongelmana vallitsevassa työnsäntäydessä yritysten ja julkisten toimijoiden välillä on se, että puhuttaessa yritysvastuusta puhutaan yksittäisen yrityksen vastuusta, vaikka puheen kohteena on yleinen – jollakin tavalla erilaisiin yhteisöihin ja konteksteihin sidottu – arvokysymys. Periaatteessa yritysvastuun käsitteelle voitaisiin antaa tämän laajemman kontekstin huomioon ottava määritelmä, jolloin yksittäisen yrityksen toiminta nähtäisiin osana sitä laajaa, johonkin arvopohjaan nojaavaa toiminnallista kontekstia, joka rakenteidensa ja instituutioidensa kautta määrittäisi yrityksen paikan yhteisössä. Näin ne moraaliset kysymykset, jotka yritysten toimintaan liittyvät, tulisivat institutionalisoiduiksi yhteiskunnan rakenteeseen, ja yleisen tason ongelmaan voitaisiin hakea yleisen tason ratkaisua.

Yritysvastuun realipolitiikka

Kuitenkin puheena ovat aina yksittäiset yritykset ja niiden toiminta. Toimiko Nokia oikein Turkmenistanissa? Tutkijataapaamisessa mukana ollut Nokian yritysvastuupäällikkö Pekka Isosomppi halusi nostaa esiin tämän kysymyksen. Hänen mukaansa tilanne oli haasteellinen ja epäselvä. Mitä Nokia olisi voinut tehdä toisin? Turkmenistan ei ole kauppasaartolistalla, ja Nokian pois jäädessä tyhjiö olisi täytynyt luultavasti vähemmän vastuullisella firmalla. Toisaalta kännykät ja tietoverkot voivat edistää demokratiaa Turkmenistanissa.

Nämä vastaukset ilmentävät vallalla olevaa tapaa puhua yritysvastuusta. Sen lisäksi, että huomio kohdistetaan yksittäisiin yrityksiin, vaikka asia on yleinen, määritellään yrityksen vastuu erityisellä, ei kovin vaativalla tavalla. Kun arkielämässä puhumme vastuusta, liitämme siihen usein ajatuksen moraalista velvollisuudesta. Kun puhumme vastuullis-

sesta ihmisestä, puhumme moraalisesti vahvasta ihmisestä, joka haluaa edistää niitä asioita, jotka hän kokee tärkeiksi. Nokia puhuu vastuusta eri tavalla. Nokian vastuu liittyy ensisijaisesti vallitsevien lakien noudattamiseen, joskus laissa määriteltyjen ehtojen ylittämiseen sekä reaali poliittisen kontekstin huomioimiseen.

Haluaisiko Nokia laajentaa yritysvastuukeskustelua kohti vahvempaa, arkipäiväistä vastuun ymmärtämistä? Mitä tämä tarkoittaisi? Jos Nokia todella haluaisi edistää ihmisoikeuksia tai vaikkapa taloudellista tasa-arvoa maailmassa, se panostaisi näihin asioihin yli vallitsevien kansainvälisten standardien. Vielä tehokkaampi vaihtoehto olisi puuttua itse standardeihin. Tarkastellessamme globaalia toimintaympäristöä huomaamme, että juuri globaalit poliittiset ja taloudelliset instituutiot, rakenteet ja toimintatavat ovat sen keskeisimpiä määrittäjiä. Mikäli globaalissa ympäristössä nähdään ongelmia, tehokkain tapa puuttua niihin on puuttua juuri perustavien instituutioiden toimivuuteen. Nokia voisi olla aktiivinen toimija standardien uudelleenmäärittelyssä, tai sellaisten uusien ideoiden kehittämisessä, jotka tosiasiallisesti edistäisivät yhteisesti arvokkaiksi tunnettuja asioita.

Ilmpoliittiset yritykset?

Mutta tähän tarkoittaisi, että Nokialta tulisi poliittinen toimija. Haluammeko todella tätä, Isosoppi kysyi. Tällöin yrityksistä tulisi poliittisia toimijoita valtioiden tai YK:n ja WTO:n kaltaisten ylikansallisten elinten ohella.

Mutta eikö yritysten poliittinen toimijuus ole jo todellisuutta? Tutkija Kalle Pajunen totesi, että yritykset toimivat poliittisessa kontekstissa pyrkimällä vaikuttamaan lakien sisältöön. Esimerkkeinä hän mainitsi *Subprime*-järjestelmän lobbauksen Yhdysvalloissa sekä Wall Streetin sidokset Yhdysvaltain hallintokoneistoon. Yritysten poliittisessa toiminnassa on myös havaittu sellaisia eettisesti kritisoitavia piirteitä, joita voidaan luonnehtia sosiopaattisiksi. Akateeminen tutkimus yritysten po-

liittisestä vaikuttamisesta (*Corporate Political Activity*) on Pajusen mukaan myös edesauttanut toimintaa keskittymällä juuri yritysten poliittisen vaikuttamisen mahdollisuuksien tutkimiseen. Voi myös väittää, että esimerkiksi Nokialla on poliittista vaikutusvaltaa Suomessa tehtäviin kansallisiin ratkaisuihin, vaikka sosiopaattinen aspekti puuttuisikin.

Yritysvastuukeskustelu on kiperässä paikassa. Mitä tehdä tilanteessa, jossa yrityksillä on tosiasiallista poliittista vaikutusvaltaa, mutta tämän vaikutusvallan olemassaolo koetaan ongelmallisena? Vaatimukset yritysten poliittisesta aktivoitumisesta – esimerkiksi yllä Nokialle esitetty vaatimus vaikuttaa kansainvälisten standardien laatimiseen – ovat ongelmallisia, mikäli ajatellaan, että poliittiset päätökset tulisi tehdä demokraattisesti. Kuitenkin tämän tyyppisiä vaatimuksia esitetään, ja niillä on intuitiivisesti vahva perusta: kyllähän asioita voi vaatia tekemään moraalisesti oikeudenmukaisemmalla tavalla. Kun Nokia Siemens Networks myi 2008 Iranin hallitukselle televalvontajärjestelmän, se varmasti ymmärsi tätä voitavan käyttää toisintajattelijoiden valvontaan ja tunnistamiseen. Viestintäpäällikkö Riitta Mårdin tapa vedota yritysten epäpoliittiseen luonteeseen on silmien sulkemista todelliselta ongelmalta, jota Nokia Siemens Networksin toiminta tässä tapauksessa pahensi.²

Sen lisäksi, että yksittäisiltä yrityksiltä tulee vaatia moraalisesti kestävää toimintaa, tulee huomio kohdistaa siihen poliittiseen kontekstiin, missä yritykset toimivat. Yritysten toiminta täytyy nähdä osana laajempaa yhteisöllistä ja demokraattisesti ilmaistua arvopohjaa. Tämän arvopohjan täytyy myös voida ilmetä niissä yleisissä instituutioissa ja rakenteissa, jotka määrittävät yritysten toimintatapoja. Tämän kehitysuunnan – tai jos halutaan, vanhaan palaamisen – edistäminen ei kuitenkaan kuulu yritysten asialistalle. Sen sijaan yrityssektori on itse ollut vahvasti mukana ajamassa libertaristista yhteiskuntarakennetta ja taloudellisen tehokkuuden korostamista demokratian kustannuksella. Poliit-

tinen valta on hiljaisesti määritelty uudelleen, ja yritysten tarpeet ovat usein ohittaneet moraaliset näkökulmat.³

Samalla kun yritykset haluavat pitää kiinni libertaristisesta yhteiskunnasta, ne kiinnittävät huomion niihin ongelmiin, joita yritysten poliittiseen aktivoitumiseen liittyy. Tämä yhtälö on ihanteellinen yritysten voitontavoittelun kannalta, mutta demokraattisen politiikan näkökulmasta se ei toimi. Tuloksena on yhteiskunta, jossa yhteisöllisesti arvokkaiksi koetut tehtävät jäävät yritysten vastuulle, ilman tämän vastuun demokraattista ulottuvuutta.⁴

Petri Räsänen

Viitteet

- 1 Ks. Mäkinen, Jukka & Arno Kourula, Yritysvastuun politiikkaa. *niin & näin* 4/08, 93–101.
- 2 Ks. *Voima* 6/09, 8–9.
- 3 Nimimerkki ”Tervettä kunnianhimoa vai silkkaa ahneutta?” kirjoitti sanomalehden mielipideosastolla siitä, miten yritysjohdon pyrkimys täyttää ja ylittää konsernin asettamat tulostavoitteet johtaa sellaisiin toimenpiteisiin, joilla on suoraa yhteiskunnallista vaikutusta. Vallitsevassa taloustilanteessa konsernin asettamia tulostavoitteita ei pystytä täyttämään liikevaihtoa kasvattamalla, vaan tulosparannus vaatii valtavan määrän säästötoimenpiteitä, jotka tarkoittavat merkittäviä henkilöstöleikkauksia ja ajavat alihankkijat ahtaalle. Silti tulostavoitteisiin pyritään, vaikka (nimeämättömäksi jäävä) konserni tekee tänäkin vuonna kymmenien miljoonien tuloksen. (”Mikä on yritysjohdon yhteiskuntavastuu?”, *HS* 7/ vi/09.)
- 4 Kiitokset Jukka Mäkiselle ja Pekka Isosoppille kirjoitusta koskevista kommentista.

PIRJO LYYTIKÄINEN

Kelluva filosofi ja todellisuuden kysymys

Leena Krohn, *Valeikkuna*. Teos, Helsinki 2009. 159 s.

Leena Krohnia voi oikeutetusti luonnehtia filosofiseksi kirjailijaksi. Mutta filosofinen kirjailija ei ole amatöörifilosofi vaan taiteilija, joka ajattelee kuvin, vangitsee kielellisiin kuvauksiin pohdintansa maailmasta pikemmin kuin iskee tarinaa. Albert Camus luonnehtii esseissään romaania kuvien muodossa esitetyksi filosofiaksi, ja luonnehdinta sopii myös Krohnin teoksiin. Krohn tuo kuitenkin filosofiset pohdinnat usein myös suoraan henkilöiden ja kertojien ajatteluun ja dialogeihin. Tuoreessa romaanissa *Valeikkuna* filosofia on erityisesti esillä, sillä päähenkilö ja kertoja nimetään filosofiksi ja viittaukset filosofiaan ovat monet.

”KELLUVA FILOSOFI VASTAA EDULLISESTI SEKÄ PINNALLISIIN ETTÄ PERIMÄISIIN KYSYMYKSIIN.” (11) Näin ilmoittelee Krohnin tuoreen satiirisen romaanin päähenkilö. Päähenkilö ja kertoja elättää itseään filosofisella konsultoinnilla. Hän on eräänlainen nykyaikainen filosofinen erakko. Lähipiiri tosin nimittelee häntä valefilosofiksi ja filosofian opinnot ovatkin jääneet kesken, koska hänellä on vaiva, joka panee hänet nukahtelemaan jopa kesken tentin. Hän on rakennuttanut makuuhuoneeseensa kelluntatankin, jossa maaten hän ottaa vastaan asiakkaitaan. Vastaanoton ulkoisesta erikoisuudesta huolimatta asetelma on Krohnin lukijoille samalla tuttu. Krohnin aiemmissa teoksissa esiintyy usein lääkärihahmo, jonka vastaanotolle tulee toinen toistaan erikoisempia potilaita, joita lääkäri ei yleensä osaa auttaa sen kummemmin

kuin *Valeikkunan* filosofikaan.

Filosofimme ei juurikaan poistu altaastaan ulkomaailmaan, paitsi kun tankin huolto pakottaa hänet siihen. Hän viihtyy tankissaan, nukahtelee siihen myös silloin kun hänellä on asiakkaita. Osa ”asiakkaista” on vain unikuvia tai hallusinaatioita, mutta sen enempää lukija kuin filosofikertoja ei aina pysty erottamaan heitä toisistaan. Hän viihtyy joka tapauksessa parhaiten sisäisten näkyjensä maailmassa, jotka hänelle ovat todellisuutta: ”Ei todellisuus aina ole jaettavissa.”

Todellisuuden moninaisuus

Krohnin monien aikaisempien tekstien teemana on jo ollut yhteisen, jaetun todellisuuden tai ”jaettujen unien” ja yksityisten, subjektiivisten mutta todelliseksi koettujen maailmojen suhde. Jaettu todellisuus ei Krohnin ajattelussa poikkea olennaisesti kuvitellusta, unessa nähdystä tai hallusinaatioista, kun sitä ajatellaan kokijan kannalta. Todellisuuden kokemus voi Krohnin mukaan olla yhtä intensiivinen. Eikä Krohn siis ajattele, että yhteinen, jaettu todellisuus perustuisi havainnon tai tiedon ulottuvissa olevaan objektiiviseen todellisuuteen. Sekin on subjektin tuottamaa ”kuvaa”, jaettua ”unta”. *Valeikkunassa* jaetun todellisuuden asema tuntuu heikkenevän entisestään, koska ulkomaailma on näköjään pelkkää painajaista. Krohn kuvaa, kuinka yksityiset todellisuudet saavat ylliotteen dystopiassa elävistä henkilöihahmoista.

Syytökset eskapismista filosofimme torjuu vedoten todellisuuden

moninaisuuteen ja sisäisen todellisuuden paremmuuteen. Ajatus ja näky edustavat hänelle pysyvyyttä, ulkomaailma vaihtuvaa painajaista, jossa ei ole mitään todellista, ei sen todempaa totta kuin unissa ja kuvitelmassa, joiden hän ajattelee tuovan esiin perustavampia asioita. Vertailukohdaksi sopinee jungilainen ajatus arkkityyppisestä todellisuudesta. Kelluja tulkitsee myös uniaan, joiden hän uskoo heijastelevan todellisuutta tai kertovan totuuksia, joita valvemaailma ei kerro.

Samaan aikaan filosofi on isänä kuitenkin huolissaan tyttärensä korvike-elämästä, josta on tytölle tullut todempaa kuin todellisuus. Kelluvan filosofin tytär elää Mukamukamaassa, verkon pelimaailmassa. *Simpeli* on lähin mieleen tuleva malli Krohnin kuvaamalle pelille, jonka maailmassa voi rakentaa ympärilleen kaiken haaveilemansa. Siellä tytär voi asua palatsissa isänsä ankean kerrostalohuoneiston sijaan. Ja siellä voi unohtaa sen maailman, joka romaanissa on nykyisyyttä ja jonka lukija voi nähdä pessimistisenä profetiana tulevaisuudesta. Se on maailma, jossa nykyajan uhkakuvat ovat kärjistyneet jokapäiväiseksi todellisuudeksi – painajaiseksi, joka on filosofin unissaan näkemiä painajaisia kauheampi. Ilma on myrkkyyä, luonto muisto vain ja terrorismi on saanut uuden muodon. Nykyromaaneissa tällainen epämääräinen ahdistava tulevaisuus toimii usein nykyisyyden armottomana peilinä ja lähentää niitä scifi-maailmoihin.

Pessimistinen satiiri

Krohnin romaani on lohduton nykyajan satiiri, niin kuin hänen edeltävät romaaninsakin. Kelluva filosofi-konsulttikin on satiirin hampaissa, mutta hänessä on sentään ihmistä jäljellä toisin kuin Harppi-liigaan kuuluvilla murhaajilla. Harppi-liigan perustaja Metamaatti on allegorinen henkilöahmo, joka kuvastaa nykyaikaista laskelmoivaa pahuutta sen eri muodoissa. Hän on paholaishahmo, jossa yhdistyvät mafian ja terrorismin keinot ja natsien logiikka. Tämä satutuman ja matemaattisen laskelman mukaisesti uhrinsa valitseva terroristi esittäytyy sekä tieteellisenä rationalistina että uudenlaisena performansitaiteilijana, joka on lopullisesti ylittänyt kaikki taidetta kahlinneet moraaliset rajoitukset. Determinismin varjolla hän kieltää vastuunsa teoistaan ja toisaalta perustelee niitä korkeammanasteisella moraalillaan (joka on arkisen hyvän ja pahan tuolla puolen). Hänen filosofiansa on harventamisoppia, jolla on yhteyksiä myös linkolalaiseen ajatteluun. Hän lainaa ajatuksia, joita Kelluja-filosofikin on elätellyt nuorempana. Metamaatti käy kutsumassa filosofia liigansa jäseneksi: ”Te olette halveksinut ihmiskuntaa nuoruudestanne saakka aivan kuten minäkin. Te vain ette ole soveltanut ajatuksianne käytäntöön” (112).

Taustalla kummittelee nykyajan suuri moraalinen ongelma: jos kapitalistisen ”hyvinvoinnin” lisääminen ja jatkuvan kasvun talous tuhoavat luonnon ja ihmiskunnan, miten lopputulos eroaa sodan ja väkivallan tuhoista. Tilastojen valossa toisen maailmansodan aika oli vähäpäästöistä aikaa. Filosofimme reagoi murhaajaan kuitenkin tunnetasolla. Hän olisi valmis tappamaan Metamaatin. Kerronta kasaa Metamaattiin kaikki pahuuden muodot, joita Krohn on pohtinut ja vastustanut kautta tuotantonsa, mutta näyttää myös, miten pessimismi antaa tilaa äärimmäisille johtopäätöksille.

Kuolemisen taito

Diletanttifilosofin muotokuva rakentuu monimielisistä viittauksista

eri filosofioihin, psykoanalyysiin ja myös buddhalaisuuteen. Kelluja tavoittelee painottomuutta ja ”oseaanista” tilaa:

”Kelluja menettää hetkellisesti ruumiinsa, jopa osan aisteistaankin. Siksi ajattelen, että kelluminen suolavedessä on paitsi sen tilan kertomista jossa olimme ennen syntymää, myös – kuten kaikki filosofia – harjoitusta kuolemaa varten.” (10)

Filosofian ja kuoleman suhteen rakentaa jo Platon. Platonin *Faidon*-dialogissa kuolemantuomionsa täytäntöönpanoa odottava Sokrates toteaa: ”Muut ihmiset eivät näköjään tiedä, että niillä jotka oikealla tavalla harrastavat filosofiaa, on mielessä pelkästään kuolema ja kuoleman jälkeinen tila.” (Suom. Marja-Itkonen Kaila.) Samassa dialogissa filosofin oletetaan pysyttelevän mahdollisimman etäällä ruumiista(an) ja halveksivan ruumista ja kaikkea materiaalista. Todellisuuden tavoittelu on mahdollista vain ”erillään ruumiin kosketuksesta”. Sielu on puhdas vain vapautuessaan ruumiin vankilasta: ”sielun vapauttamiseen pyrkivät eniten todelliset filosofit – ja vain he – ja filosofien päämääränä on juuri tämä, sielun vapautuminen ja erkäneminen ruumiista”.

Krohnin teoksissa ruumiin ja sielun suhde on jatkuvan pohdinnan alaisena, mutta kysymys ei saa selvää ratkaisua niin kuin Sokrateella. Platonin dialogeissa on kiistäviäkin henkilöitä mutta heidän auktoriteettinsa kyseenalaistuu. Krohnin teoksissa materialistien ja sielun sekä sen kuolemattomuuden puolustajien dialogi toistuu mutta lopullista vastausta ei anneta: kysymys hiertää, ja sellaisena se heitetään lukijan eteen yhä uudelleen. Kysymykset toistuvat, kaikki toistuu: jo *Tainaronissa*, jaksossa joka viittaa buddhalaiseen pyhään tekstiin, kassissa kannettava vanhus toteaa, että kaiken toistuminen on vaikeinta elämässä. Idän uskontojen ajatukset ovat nekin Krohnin teosten viitekehyksenä.

Valeikkunassa kelluva filosofi on monimielisesti parodinen hahmo. Hän on lihavuudessaan ja melkein alastomana vedessä lilluessaan groteskin ruumiillisuuden ilmentymä,

joka herättää joissakin asiakkaissaan voimakkaita inhon tunteita. Samalla juuri tankissaan hän itse kokee vapautuvansa ruumiillisuudestaan ja kokee ”yön nirvanan” (15). Filosofin ulkoinen hahmo muistuttaakin myös Buddhaa, joka patsaissa kuvataan lihavana ja yläruumis paljaana.

Illuusion voima

Romaanin nimi viittaa taideteokseen, jonka illuusiotaitelija on maalannut tankin kattoon. Valeikkunasta näkyy silmää tyydyttävä taitava petos: taivaan syvyys ja hievahtamattomia poutapilviä; lapsuuden viimeisen kesän muistuma: ”Kuinka kauan niitä katsonkin, ne eivät liiku eivätkä hajoa.” Illuusio tekee siis haihtuvimmasta pysyvintä, pinnasta syvyyttä. Ollaan Platonin pohtimien mimeksisen kysymysten äärellä (taiteilijan etunimi Mimi näyttää leikittelevän tällä myös), mutta lähestymiskulma on toinen. Barokkitaidetta jäljittelevä illuusiotaide tuottaa pysyvyyttä, joka voi olla petosta, mutta tyydyttää ihmisiilmää. Illuusio voittaa ulkoisen todellisuuden, joka Platonille oli astetta parempaa mutta silti vain jäljitelmää. Ja pysyvää ovat taiteen ikuistamat illuusiot, ihmismielen ideoiden kuvat. Mutta ne on tuottanut ruumiillinen ja katoava olento, joka havaitsemalla luo ulkoisen todellisuudenkin, sen todellisuuden, jonka hän ulkomaailmasta pystyy tuottamaan:

”Nyt ajattelen, että maisemakin on illuusio kuten Mimin maalaukset, silmän oma luomus ja idea. Mutta hän joka näkee, hän ei ole idea.” (37)

Romaanin lopussa kelluvan filosofin maailma luhistuu. Ulkoinen todellisuus iskee takaisin. Hänen tankkinsa vuotaa ja on tuhonnut alakerran naapurin asunnon. Se pitäisi tyhjentää mutta kelluja ei enää saa arkitodellisuudesta otetta. Hän palaa altaaseensa – viimeisen kerran. Romaanin loppukohta on näky, jonka lukija tulkitsee kuolemaa edeltäväksi (vaikka monimieliseksi kohtausten tekee se, että kuoleva on kuitenkin kertoja). Valeikkuna on muuttunut ”oikeaksi” ikkunaksi ja siitä näkyy

toiveuni, jonkinlainen paratiisi, jossa filosofin kuolleet ja elävät rakkaat ja tutut voivat hyvin. Näky kuitenkin sammuu ja filosofi vajoaa tyhjyyteen. Romaani päättyy ”tyhjyyden ankaraan paisteeseen” (156). Lukijaa sen sijaan ohjataan ulos oikeaan maailmaan – todennäköisesti.

Valeikkunan viimeisen luvun nimi on ”Oikea ikkuna” ja filosofin viimeinen oivallus koskee maailmaa,

jonka hän näkee mielikuvissaan oikeasta ikkunasta:

”Nyt vasta oivalsin, miten merkilinen ikkuna minulla oli huoneessani. Minun ikkunastani näki kaikki monimutkaiset, kaikki hetkelliset ja kuolevaiset. Ihmeellinen ja oikea ikkuna, josta näki ihmiskunnan, eläinkunnan ja kasvikunnan!” (156)

Lukija kaipaa ulos tähän maailmaan romaanin dystopiasta, lukija

haluaa pitää tästä maailmasta kiinni. Sen uhanalaisuus on tullut selväksi eikä sen status filosofin mielikuvana tee sen todellisuudesta kovin yksiselitteistä, mutta usko siihen luo toivoa. Monimielinen kysymys todellisuudesta ei ratkea, mutta optimismi tai toiveajattelu näyttättyy elämää ja moraalialia ylläpitävänä voimana.

HEIKKI KUJANSIVU

Mimesis – mistä mihin ja miten?

Mikä mimesis? Philippe Lacoue-Labarthen filosofinen teatteri. Toim. Ari Hirvonen & Susanna Lindberg. Tutkijaliitto, Helsinki 2009. 235 s.

Aikanaan Suomessakin vieraillut Philippe Lacoue-Labarthe on yksi kansainvälisesti tunnetuimmista ranskalaisista nykkyfilosofeista. Vuonna 2007 edesmenneen Lacoue-Labarthen ajattelu nousee fenomenologisesta ja hermeneuttisesta perinteestä ja kytkeytyy nykynimistä erityisesti Jacques Derridan ja Jean-Luc Nancyn ajatteluun. Jälkimmäisen kanssa hän myös julkaisi yhdessä. Suurimman osan akateemisesta urastaan Lacoue-Labarthe toimi Strasbourg (II) yliopistossa.

Mimesiksen ja mimeettisyyden ajattelijana Lacoue-Labarthe on aikansa merkittävimpiä. Mimesis ja mimeettisyys myös läpäisevät sekä aiheina että käytäntöinä koko Lacoue-Labarthen tuotannon, kuten Ari Hirvonen ja Susanna Lindberg toimittamansa hänen ajatteluun käsittelevän artikkelikokoelman johdannossa toteavat.

Kysymys kirjallisuuden ja filosofian suhteesta, joka on mimesiksen kannalta historiallisesti perustava, avaa ensimmäisen kahdesta Lacoue-Labarthen ehkä keskeisimmät artikkelit – molemmille kokoelmille alaotsikon antavaa artikkelia ”Typographie” (1975) lukuun ottamatta – sisältävästä kokoelmasta, *Le sujet de la philosophie* (1979). Siitä mimeettisyyteen liittyvä kysymyksenasettelu

laajenee muussa tuotannossa koskemaan esittämistä ja filosofiaa yleisesti ottaen.

Hirvosen ja Lindbergin kokoelma lähestyy Lacoue-Labarthen ”filosofista teatteria” juuri näiden mimeettisyyteen liittyvien kysymysten kautta. Kokoelman otsikon kysymys – mikä mimesis? – viittaakin paitsi Lacoue-Labarthen ajattelua hallitsevaan käsitteeseen, myös kokoelman artikkeleihin, jotka eri tavoin selvittävät ja jatkavat Lacoue-Labarthen mimesiksen ajattelua.

Mimesiksen filosofinen teatteri

Mimesis on tunnetusti yksi länsimaista filosofiaa (negatiivisesti) perustavista käsitteistä. Käsitteen avulla Platon erotti filosofian runoudesta ja muista nykyään taiteiksi luettavista esittämisen tavoista. Vaikka termin täsmällinen alkuperä on – ja pysynee – hämärän peitossa, sen varmuudella sanoa liittyneen ainakin mimiikkaan, toisin sanoen, jäljittelevään esittämiseen. Jo Platonilla mimesis kuitenkin saa laajemman merkityksen ja liittyy taiteellisen esittämisen ohella esimerkiksi oppimiseen ja yhteisölliseen toimintaan yleisemminkin. Peilineuronien keksimisen myötä käsitteen nimeämä

suhde on viime aikoina voitu liittää myös ihmisen fysiologiaan.

Filosofiselta kannalta mimesiksessä on olennaisinta, että se nimeää *suhteen*, jossa on kyse esittämisestä tai näyttäytymisestä, johon sisältyy aina jonkinlaista toistoa. Suhdetta koskevana kysymys mimesiksestä, siitä mikä mimesis on, on aina kysymys siitä, mistä mihin – tai milloin – ja miten mimesis vaikuttaa ja toimii tai on. Myös Lacoue-Labarthen panos mimesiksen ajattelussa liittyy juuri käsitteen nimeämän suhteen rakenteen erittelyyn ja mimesiksen näkemiseen ontologisesti perustavana, eräänlaisena alkuperäisenä mimeemana, joka nimeää alkuperän suhteena, joka ei ole alkuperä (vaan aina jo toisto, toiston itsensä toisto).

Lacoue-Labarthen tärkeimpinä viitepisteinä mimesiksen ajattelussa toimivat muutamien runoilijoiden, erityisesti Hölderlinin ja Celanin, ohella Nietzsche, Freud (Lacan) ja Heidegger. Hirvosen ja Lindbergin toimittaman kokoelman kirjoittajat pureutuvat Lacoue-Labarthen ajatteluun pääasiassa näiden hänen filosofisen teatterinsa henkilöhahmojen sekä hänen heistä esittämiensä luentojen kautta. Kaikki artikkelit suhteuttavat Lacoue-Labarthen näkemyksiä jollain tavoin ajattelijoihin, joista ja joiden pohjalta myös hän kir-

joitti, ja toistavat näin hänen ajatteluaan kuvastavan mimeettisen eleen. Kokoelma koostuu suomalaisten (6) ja ulkomaisten (3) tutkijoiden artikkeleista, joista jälkimmäiset on kääntänyt Lindberg. Kaikilla kirjoittajilla tuntuu olevan jokin yhteys Helsingin tai Strasbourgin yliopistojen – tai molempien – filosofian/estetiikan oppiaineisiin ja he kaikki osaavat asiansa. Ainoastaan yhden artikkelin (Magun) kohdalla käsiteltyjen ajattelijoiden (L-L ja Adorno) suhteuttaminen lähtökohtiinsa ja filosofian kenttään, erityisesti saksalaiseen idealismiin, teki asiat ainakin allekirjoittaneelle epäselvemmiksi. Myöskään artikkelin tapa vertailla ajattelijoita ei ole lukijan kannalta paras mahdollinen. Toisaalta kyseinen artikkeli tuo kokoelmaan raikkautta nostaessaan esiin ajattelijan (Adorno), joka on käsitettä käyttäen esittänyt mimeksistä oman näkemyksensä, mutta jota ei yleensä liitetä Lacoue-Labartheen, vaikka tämä jonkin verran hänestä kirjoittikin. Kaikki artikkelit myös käsittelevät mimesistä, jotkin (Sivenius, Chambon) tosin implisiit- tistemmin.

Filosofisen teatterin näyttämöllepanosta

Kokoelman artikkelit perustuvat eri konferensseissa pidettyihin esitelmiin, ja tämä näkyy kokoelmassa siten, että osa kirjoittajista on muokannut esitelmänsä tieteellisen artikkelin muotoon, kun taas osa artikkeleista muistuttaa enemmän esitelmän painettua versiota. Tällä ei tietenkään ole välttämättä tekemistä sanotun painoarvon tai kiinnostavuuden kanssa. Kokonaisuutena kokoelma rakentuu ja etenee hyvin. Sen aloittaa Lindbergin erittäin mielenkiintoinen pohdinta rytmistä tapana päästä ontotypologian tuolle puolen ja sen kaari päättyy rytmien tarkastelun reunalle tai vierelle Fabien Chambonin huomioissa äänen hahmosta tai hahmon (figuurin) äänestä. Näiden kahden pisteen välissä kokoelma kulkee Lacoue-Labartheen ja Heideggerin olemisen paljastavaa vetäytymistä koskevien näkemysten tarkastelun (Miika Luoto), traagisen

esityksen luonteen saksalaisesta idealismista Lacanin kautta Lacoue-Labartheen jäljittämisen (Hirvonen), Hölderlinin komparatiivisen logiikan ja Lacoue-Labartheen ajattelun suhteen luennan (Esa Kirkkopelto), draaman ekstiimiyden (Marita Tatari), Freudista ponnistavan teatterinautinnon ja ajatteluna ilmenevän teatterin pohdinnan (Sami Santanen), varhaisen Nietzscheen kuvakäsityksen analyysin (Hannu Sivenius) ja Lacoue-Labartheen ja Adornon mimesis-käsitysten vertailun (Artemy Magun) kautta. Kokoelma siis etenee rytmistä pääasiassa filosofian ja teatterin kautta ääneen.

Kysymyksenasetteluissa pidetään alusta loppuun yllä taiteen ja filosofian suhdetta ja mimesistä koskevat pohdinnat nousevat esiin lähinnä Lacoue-Labartheen ja muiden ajattelijoiden suhteuttamisesta. Sen sijaan mimesiksen poliittiset ulottuvuudet jäävät taka-alalle. Artikkelien ohella kokoelmaan sisältyy toimittajien esittelevä johdanto ja valikoitu bibliografia Lacoue-Labartheen tuotannosta ja häntä koskevasta tutkimuksesta. Teokseen olisi voinut sisällyttää myös kirjoittajien taustoja edes vähän selvittävän kirjoittajaluettelon.

Lacoue-Labartheen ajattelua esittelevänä ja kehittävänsä teoksena kokoelma on erinomainen. Sen artikkeleista tulevat hyvin esiin Lacoue-Labartheen mimesis-käsityksen keskeiset piirteet ja niiden pohjalta artikkeleissa myös esitetään mielenkiintoisia avauksia. Teos on merkittävä lisä kotimaiseen eurooppalaista nykyfilosofiaa käsittelevään kirjallisuuteen. Sellaisena sen artikkelit ovat olennaista luettavaa kaikille tuosta filosofiasta ja sen kotimaisista hahmotuksista kiinnostuneille.

Jo mainittujen asioiden ja tavanomaisten pikkuseikkojen – muutama painovirhe, pari epätarkkuutta käännöksissä ja joku epäselvä viittaus-suhde – lisäksi kokoelman artikkeleista ei suurempia ongelmia löydy. Artikkelikokoelma on kuitenkin aina kokoelma artikkeleita, joista kaikki eivät voi kiinnostaa tai miellyttää jokaista yhtä lailla. Tämä on pikemminkin artikkelikokoelman rikkaus kuin sen puute. Siinä esitettyjä näke-

myksiä ei voida useimmiten tyypistää yhden ja saman alaisuuteen. Sen sijaan sitä luonnehtii näkemysten – ja tyylienkin – moninaisuus, joka tekee kokonaisuuden huokoiseksi ja tässä huokoisuudessaan avoimeksi, uusia avauksia synnyttäväksi.

Artikkelikokoelmassa ei voi saada kaikkea eikä kaikki siinä voi puhutella samassa määrin, minkä seurauksena sen voi ajatella jättävän enemmän tilaa uusille kysymyksille ja kutsuvan jatkokehittelyihin. Itse olisin mielelläni lukenut enemmän Lacoue-Labartheen mimesis-käsityksen suhteesta ajattelijoihin, joihin hän ei aktiivisesti viittaa, esimerkiksi samoihin aikoihin, mutta hieman eri tyylillä, Ranskassa mimesistä teoretisoineeseen Paul Ricœurin. Tämänkaltaiset suhteuttamiset olisivat varmaan rikkoneet sen Lacoue-Labartheen itsensä mimeettisen – ja hermeneuttisen – eleen toiston, jota artikkelit nyt noudattavat, mutta olisivat uskoakseni samalla rikastaneet kokoelmaa tuomalla mukaan toisenlaisen toiston.

Samalla tavoin olisi ollut mielenkiintoista lukea esimerkiksi siitä, miten mimeettisyys toimii Lacoue-Labartheen Hölderlinin Sofokleskäännösten ranskannoksissa ja mikä niiden mimeettisyyden suhde on näytelmäkirjallisuuden perinteeseen kuuluvan uudelleenkirjoittamisen – esimerkkeinä vaikka Jean Racinen *Faidra* (1677) ja Jean Anouilh'n *Antigone* (1942) – mimeettisyyteen, jota ne tavallaan käännöksinä myös toistavat.

*

Kuten toimittajat johdannossaan toteavat, mimesis pysyy ongelmana, koska siitä on vaikea saada kiinni. Ongelmana se pysyy tietenkin myös tämän kokoelman jälkeen. Kokoelma kuitenkin tarjoaa yhden otoksen siitä, mistä mihin ja miten mimesis käsitteenä ulottuu, missä se vaikuttaa ja miten se toimii. Sitä voi huoletta suositella kaikille asiasta kiinnostuneille.

ANTTI HEINONEN

Kertaus Hintikan filosofiasta

Ajattelun välineet ja maailmat. Toim. Risto Vilkkonen & Juha Manninen. Gaudeamus, Helsinki 2009. 238 s.

Harvat Helsingin yliopiston filosofian opiskelijat tuntevat Jaakko Hintikan keskeiset ajatukset. Ensimmäinen seuraamani filosofian luento yliopistossa oli Ilpo Halosen keväällä 2003 pitämä Nykyajan filosofiaa -luentokurssi. Näillä silloin minuun suuresti vaikuttaneilla luennoilla Hintikan nimi mainittiin pariin otteeseen, mutta se jäi toisen suomalaisen filosofian raskaansarjalaisen, Georg Henrik von Wrightin varjoon. Hintikka ei ole liioin komeillut filosofian laitoksen tutkintovaatimusten kirjallisuusluetteloissa, toisin kuin von Wright ja Ilkka Niiniluoto.

Suuren yleisön keskuudessa Jaakko Hintikka on vielä harvemmin tunnettu ajattelija. Jos keskivertoa kaduntallaajaa pyydetään nimeämään joku suomalainen filosofi, vastaus on usein Georg Henrik von Wright, Esa Saarinen tai Tuomas Nevalinna. Näin siitäkin huolimatta, että Hintikka tunnustetaan kansainvälisesti merkittävimmäksi elossa olevaksi suomalaiseksi filosofiksi ja hän on von Wrightin ohella ainoa suomalainen filosofi, jolle on omistettu nide merkittävästä *The Library of Living Philosophers* -sarjasta.

Syy Jaakko Hintikan käsitteellisten avausten, kuten mahdollisten maailmojen semantiikan ja peliteorian, tuntemattomuuteen Suomessa saattaa johtua aihealueiden filosofisesta vaativuudesta ja raskaslukaisuudesta. Hintikka on kirjoittanut lähes kaikki teoksensa englanniksi, ja osa niistä tunnetaan suomennoksina, kuten *Kieli ja mieli* (1982), *Tieto on valtaa ja muita aatehistoriallisia esseitä* (1969) sekä *Filosofian köyhyys ja rikkaus* (2001). Teokset eivät kuitenkaan ole synnyttäneet 2000-luvulla filosofian opinnot aloittaneiden piirissä Hintikka-kulttia. Juha Mannisen ja Risto Vilkon toimittamalle antologialle *Ajattelun välineet ja maailmat – kirjoituksia Jaakko Hin-*

tikan filosofiasta tuntuukin olevan intellektuaalinen tilaus. Antologian kirjoittajat ovat tutkijoita tai professoreja, joiden kirjoitukset valottavat Hintikan vaikutusta nykyfilosofiaan aihepiireittäin.

Universalismi versus kalkylismi

Risto Vilkon laatiman esipuheen jälkeen sarjan ensimmäinen tutkielma on professori Ahti-Veikko Pietarisen kirjoitus Hintikan käsityksestä logiikan ja matematiikan tutkimisen metodologisista perusteista. Kuvaava on matematiikan filosofian käänne, jonka jälkeen matematiikan perusteita ja olemusta tutkineet loogikot ja filosofit siirtyivät aksiomaattisesta ajattelutavasta malliteoreettiseen. Pietarisen mukaan keskeistä Hintikan matematiikan perusteiden uudennäliselle ymmärtämiselle oli logiikan kalkylistisen paradigman soveltaminen: emme voi esimerkiksi määrittellä algebrallisen struktuurin kaikkia ominaisuuksia struktuurin itsensä sisällä. Tarvitaan malliteoreettisia konstruktioita – vaihtoehtoisia tulkintoja tai mahdollisia maailmoja, jos niin halutaan.

Hintikan roolin kalkylistisen käsityksen puolustajana ja vastaavasti universalistisen käsityksen romuttajana tuo esille toisessa yhteydessä professori Gabriel Sandun kirjoitus ”Pelit, totuus ja universalismi”. Universalistisella käsityksellä kielestä tai logiikasta tarkoitetaan alkujaan van Heijenooraan lanseeraama ja sittemmin Martin Kuschin ja Hintikan tarkentamaa käsitystä objektikielen semanttisesta lausumattomuudesta: teesin mukaan objektikieltä kuvaavan metakielen kehittäminen ei ole mahdollista. Kalkylistinen teoria on universalismin vastakohta: siinä on mahdollista muodostaa objektikielstä malleja, joilla sitä voidaan kuvata kuin mitä tahansa muuta to-

dellisuuden osaa.

Sandu korostaa Alfred Tarskin negatiivisen tuloksen kohtalokkuutta Hintikan kalkylistiselle teorialle: ”Hintikan elinikäinen hanke on ollut murtaa se, mitä hän kutsuu ”Tarskin kiroukseksi”, eli löytää kieliä, joilla on tarpeeksi ilmaisuvoimaa mutta jotka määrittelevät oman totuuspredikaattinsa” (67). Tässä ei ole kuitenkaan koko totuus, koska Hintikka ja Sandu ovat kehittäneet peliteoreettisessa semantiikassa niin kutsuttuja IF-kieliä (*Independence-friendly languages*), jotka ovat rikkaampia kuin tavalliset toisen kertaluvun kvantifoidut kielet ja joihin Tarskin mahdottomuustulokset eivät yllä. Looginen totuus ei ole tässä semantiikassa samalla lailla staattinen, vaan se rakentuu pelin tavoin kielen käyttäjän valinnoista.

Teknisesti IF-kielet syntyvät, kun jonkin loogisen kaavan kvanttorien tulkinnan aloja muutetaan vaihtamalla järjestystä epälineaariseksi. Sandun rautalankaesimerkki on tuttu arvauspeli, jossa ensimmäinen pelaaja piilottaa esineen joko oikeaan tai vasempaan käteen ja toinen yrittää arvata, kummassa kädessä esine on. Koska kyse on epätäydellisen informaation pelistä, peliä kuvaavalla lauseella ei ole totuusarvoa.

Emme voi siis ymmärtää peliä ilman sen sääntöjen tulkintaa, mutta tulkinta toteutuu itse pelaamisen ja erityisesti strategioiden valinnan kautta. Sandun käyttämää esimerkkiä laajempi epätäydellisen informaation peli olisi sellainen, jossa pelaajat tulkitsevat pelin tavoitteen, voittamisen, eri lähtökohdista. Esimerkiksi ideaalisen vapaaehtoisessa kaupassa sekä ostaja että myyjä kokevat voitavansa.

Toisaalta niin Sandun analyysia kuin itsensä Hintikan *Totuuden ongelma* -kirjoituksessaan (2001) esittämää ratkaisua universalismi-kalkylismi-kiistaan voi pitää vain osittais-

voittona, koska ne perustuvat tulosta rajaaville oletuksille totuudesta ja kielestä. Jos Tarskin negatiivinen tulos ei ollut suuri takaisku kalkylis-teille, myöskään Tarskin tulosten kumoaminen ei ole viimeinen sana. Itse asiassa kyseessä on vain tarskilaisen korrespondenssiteorian hylkääminen rikkaimman kielen totuuspredikaatin mallina. Jos universalisti päättää esimerkiksi muotoilla holistisen totuus-teorian, metafysisiä oletuksia tulkintojen kielellisestä riippuvuudesta on vaikeampi perata teoriasta.

Mahdollisten maailmojen isä

Hintikan toisen suuren löydön, mahdollisten maailmojen semantiikan, syntyvaiheita kuvaa antologiassa Ilpo Halonen. Halosen mukaan aleettisia modaliteetteja tutkivan logiikan synnylle oli keskeistä useiden vaihtoehtoisten kehityskulkujen tai tapahtumien samanaikainen tarkasteleminen modaalikontekstissa, vaihtoehtoisina asiantiloina ymmärrettyjen mahdollisten maailmojen välisten saavutettavuusrelaatioiden systemaattinen esitys ja lopulta yksilöiden identtisyyskielto eri mahdollisten maailmojen suhteen (jos vaihtoehtoisessa maailmassa olisi päätynyt toisiin valintoihin, en olisi sama ihminen). Nämä elementit yhdistänyt suotuista kehitys, johon myös Hintikan opettajalla von Wrightilla oli osuutensa, huipentui vuosina 1957–1962 kvantifioitun modaalilogiikan keksimiseen.

Kuten Halonen toteaa, modaalikäsitteitä koskeneet tulokset saatettiin tulkita sekä filosofisesti että vain muodollisen semantiikan joukko-opillisina konstruktioina. Hintikan tavoitteena oli kuitenkin propositionaalisten asenteiden analysoiminen. Propositionaalisella asenteella tarkoitetaan väitelauseen kognitiivista tai affektiivista suhdetta esittäjäänsä, esimerkiksi ”Liisa uskoo näkevänsä Aamutähden”. Hintikan oivalluksen mukaan uskomus, velvollisuus- ja

tietämismaailmoilta edellytetään yhteensopivuutta agentin tietoihin, uskomuksiin tai velvollisuuksiin. Jopa aleettisen modaalilogiikan kriitikot, kuten W. V. Quine, ovat osittain tunnustaneet Hintikan huomioon liittyvät ansiot.

Vaikka Halonen kuvaa Hintikan filosofista toimintaa mahdollisten maailmojen erilaisia tulkintoja yhdistäneeksi ja yhtenäiseen teoriaan tähtääväksi, Hintikan kehityksestä ja ajattelusta löytyy poikkeamia. Kun vielä kirjassaan *Models of Modalities* (1969) Hintikka puolustaa kvantifointia mahdollisten maailmojen sisältämiin yksilöihin eikä siis maailmoihin itseensä nähden, seuraavassa teoksessaan *Intentions of Intentionality* (1975) hän muuttaa näkemystään ja kannattaa kvantifointia yksilöiden välisten maailmanviivojen suhteen.

Toisaalta monet Hintikan perusajatukset ovat pysyneet muuttumattomina. ”Kuinka ne, jotka tuntevat vain Englannin, voisivat tuntea Englantia?” Hintikka on käyttänyt usein tätä fraasia kuvatessaan suhdettamme tietoon ja tuntemiseen. Ymmärtäminen on vaihtoehtoisten asiantilojen ja mahdollisuuksien reflektointia.

Aamunkoiton filosofit

Filosofiluonteeltaan Hintikka eroaa melkoisesti esimerkiksi aikalaisestaan John Searlesta. Siinä missä Searlen suhde filosofian historiaan on pessimistisen ylimielinen (ks. *Mind. A Brief Introduction*, 2004), Hintikka on jatkuvasti kunnostautunut ymmärtämällä laajasti klassisia ajatteli-joita. Hintikalle on ollut tyypillistä omien teorioidensa laajentaminen niin, että ne vastaavat kilpaileviin näkemyksiin. Kun Hintikka esimerkiksi kritisoi Husserlin käsitystä intentionaalisuudesta suuntautuneisuutena ja esitti sen edellyttävän tulkintaa intentionaalisuudesta intensionaalisuutena, hänestä tuli samalla Hus-

serlin kommentaattori ja hän joutui muuttamaan alkuperäistä luentaansa Husserlista.

Hintikan historiaharrastus ei ole antikvaarista, vaan hän pyrkii soveltamaan kehittämiään käsitteitä vanhoihin ongelmiin. Samalla filosofisen reviiirin laajennus johtaa uusiin hedelmällisiin väittelyihin muiden kommentaattoreiden kanssa.

Hintikan filosofianhistoriallisia näkemyksiä käsittelevät kirjoitukset, kuten Simo Knuutilan kirjoitus Hintikan Aristoteleen aikakäsityksestä esittämästä tulkinnasta, ovat ehkä koko teoksen antoisinta luetavaa. Mikko Yrjönsuuri sen sijaan tarkastelee esseessään Hintikan ehkä kansainvälisesti tunnetuinta analyysia Descarteisin kuuluisasta ”ajattelen, siis olen” (*cogito, ergo sum*) -argumentista. Hintikan mukaan Descartesin päättelyssä ei ole kyse loogisesta välttämättömyydestä, vaan lauseesta tekee välttämättömän sen performatiivisuus. Professorit Matti Sintonen ja Olli Koistinen luotaavat taas Hintikan Kant-tulkintoja.

Mirja Hartimon tekstissä ”Modernin matematiikan kaunein kukkanen” tarkastellaan Hintikan tuoreimpia tutkimuksia fenomenologian perustajan Edmund Husserlin esittämän teorioiden teorian ja matemaatikko David Hilbertin ideoiden yhtäläisyyksistä. Kuitenkin Hilbertin vuoden 1905 luentoja ja Husserlin *Prolegomena zur reinen Logik* -teoksen vertaaminen paljastaa selviä eroja Hilbertin ja Husserlin logiikan ja matematiikan perusteita koskevista tulkinnoista.

Luen mieluummin antologioita, jotka liittyvät johonkin aihekokonaisuuteen eivätkä ajattelijaan. Tietty temaattinen hajanaisuus on tämänkin kokoomateoksen suurin ongelma. Vaikka teoksen kirjoitukset ovat tuoreita ja oivaltavia, kirjan sisältä ei löydy yhtenäistä lankaa tai teesiä, johon lukija haastettaisiin ottamaan kantaa. Ja koska kirja on kunnianosoitus 80-vuotiaalle filosofille, kir-

joittajat eivät muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta haasta avoimesti Hintikan näkemyksiä.

Toisaalta Hintikan filosofian kaivatuksi popularisoinniksi kirja saattaa olla paikoin vaativa. Esimerkiksi kansleri Ilkka Niiniluodon kir-

joituksen ”Todennäköisyys, induktio ja informaatio” lukeminen edellyttää tietoja matematiikasta ja tieteenfilosofiasta. Teos on yhtäältä liian epäyhtenäinen ja johdatuksenomainen toimiakseen tutkimuskirjallisuutena muuten kuin kuriositeettina ja toi-

saalta paikoin liian raskassoutuinen ollakseen hyvä popularisointi. Kaikesta huolimatta antologiassa on hyvää jokaisen kirjoituksen herättämä kiinnostus lukea aiheesta enemmän.

MAIJA AALTO-HEINILÄ

Kahtia jakautunut kansalainen

Karl Marx, *Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä* (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1843).
Suom. Jukka Heiskanen. Minerva, Helsinki 2009. 264 s.

Marxin varhaistuotantoon kuuluva, viimeistelemätön *Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä* (HOFK) on nyt ilmestynyt ensimmäistä kertaa suomeksi. Marx kirjoitti HOFK:iin *Johdannon*, joka julkaistiin 1844 *Saksalais-ranskalaisissa vuosikirjoissa*. Tämä Vesa Oittisen jo aiemmin suomentama kirjoitus on otettu mukaan kirja-uutuuteen. Niteeseen kuuluu Heiskanen pitkän johdantoosteen teksteihin ja Marxin valtioajattelun.

Pääteksti kritisoi Hegelin teosta *Oikeusfilosofia* (1821; OF).¹ Marx kommentoi loputtomia Hegel-sitaatteja, joskus lyhyesti, joskus monen sivun pohdintoilla. Lukijalle tämä käy työlääksi: ensin pitää yrittää sisäistää irralliset Hegel-katkelmat, sitten seurata välissä poukkoilevaa Marxin ajatuksenjuoksua. Muut kuin Hegel/Marx-spesialistit luultavasti luopuvat luku-urakasta heti alkuunsa (arvioijalla on omakohtaisia kokemuksia). Mutta kärsivällinen saa myös maistiaisia siitä, millaista Marxin kirjoitustyylillä parhaimmillaan on – etenkin hänen kiteytyksensä oman aikansa saksalaisesta filosofiasta

ovat paikoitellen riemastuttavia.

Heiskanen mukaan ”Marx tavoittelee käsikirjoituksensa alusta lähtien materialistista näkemystä” (53). Marx-maallikko (kuten tämän arvion kirjoittaja) varmasti tunnistaa näkemysten parhaiten HOFK:n helpolukuisemmasta *Johdannosta*, jossa Marx hahmottelee proletariaatin valankumousta. Se toteutuu, kun teolismisen myötä syntyy luokka, jolla on sekä tarve että kyky ”yleiseen vapautukseen”. Tämä luokka tarvitsee kuitenkin *filosofian* apua vallankumoukseensa:

”Kuten filosofia löytää proletariaatissa *aineelliset* aseensa, samoin löytää proletariaatti filosofiassa *henkiset* aseensa, ja heti kun ajatuksen salama on perusteellisesti iskenyt tähän koskemattomaan kansanpohjaan, toteutuu *saksalaisen* emansipaatio *ihmiseksi*.” (97)

Miten *Oikeusfilosofian* kritisointi liittyy tähän projektiin? Marx jatkaa, että filosofian tärkein tehtävä (sen jälkeen kun se on paljastanut uskontoon liittyvät illuusiot) on pal-

jastaa vallitsevan poliittisen filosofian *itsevieraantuneisuus* (82). Ja juuri Hegelin spekulatiivinen filosofia on saksalaisen poliittis-oikeudellisen taajunan ”*tieteeksi* kohotettu ilmaus” (89). Se vahvistaa ajattelutapaa, joka vieraannuttaa ihmisen omasta olemuksestaan ja josta HOFK haluaa vapauttaa lukijansa.

Oikeusfilosofian rakenne

Kuten Heiskanen toteaa, Hegelin teoksessa yhdistetään oikeuden idea ’vapaan tahdon’ ideaan, ja nämä molemmat ymmärretään historiallisesti eteneviksi: ajatuksena on seurata vapaan tahdon kehittymistä abstraktista konkreettisimpaan muotoonsa. Oikeuden ja vapauden kehityksessä erotetaan kolme tasoa (joiden perusteella myös Hegelin kirja jakautuu kolmeen päälukuun). Ensimmäinen on abstraktin oikeuden taso, joka on yksittäiseen ihmiseen ja hänen välittömään (ei-reflektoivaan) tahtoonsa liittyvää. Toinen on moraalinen taso, jossa tahto ei enää ole täysin välitöntä, vaan jo muut ihmiset huomioon ottavaa. Kolmas taso on si-

veellisyys (*Sittlichkeit*), joka yhdistää edelliset toiminnassa.

Vapaus voi toteutua vain tietyissä yhteisöllisissä instituutioissa, jotka Hegelille olivat perhe, kansalaisyhteiskunta ja valtio. Kansalaisyhteiskunta tarkoittaa itsenäisten yksilöiden yhteenliittymää, joka kehkeytyy ”jäsentensä *tarpeiden välityksellä* ja *oikeusjärjestyksen* keinoin persoonan ja omaisuuden turvaamiseksi” (OF §157). Hegelin kuuluisien muotoilujen mukaan valtio on ”siveellisen idean todellisuus” (OF §257) ja ”sinänsä ja itselleen järjellinen” (OF §258). Marx suomii ”siveellisyden” tasolle kuuluvaa valtion idean kehittelyä, eritoten ”sisäistä valtio-oikeutta” (jossa Hegel käsittelee valtion sisäisiä asioita erotuksena valtioiden välisistä suhteista).

Metodin kritiikki

Marx tarttuu empirisen todellisuuden väheksymiseen. HOFK moittii Hegeliä siitä, että tämä tekee *todellisista* subjekteista pelkkiä ”idean eriytyviä ideaalisiksi alueikseen” (ks. OF §262). Marxin mukaan

”[p]erhe ja kansalaisyhteiskunta ovat valtion edellytyksiä, varsinaisia toimijoita, mutta spekulatiivissa asia kääntyy päinvastaiseksi [. . .] todelliset subjektit muuttuvat *epätodellisiksi*, [. . .] idean objektiivisiksi momentteiksi.” (102–3)

Hegelin nurinkurista tarkastelutapaa kuvaa esimerkiksi kohta, jossa hän jakaa valtion eri *valtoihin*. Hegelin sanoin

”[valtion] *organismi* on idean kehitystä eroikseen ja näiden objektiiviseksi todellisuudeksi. Nämä eri puolet ovat siten *eri vallat* ja niiden tehtävät ja toiminnot. [. . .] ne määrittää *käsitteen luonne, välttämättömällä tavalla* [. . .] Tämä organismi on *poliittinen valtiojärjestys*.” (OF §269)

Marxin mielestä on suuri edistysaskel tarkastella poliittista valtiota organismina eli elävänä, jäsentyneenä kokonaisuutena, mutta Hegel etenee väärässä järjestyksessä: ”liik-

keelle lähdetään abstraktista ideasta, jonka kehitys valtiossa on yhtä kuin *poliittinen valtiojärjestys*” (107). Marxille ”lause, jonka mukaan ’valtion eri puolet ovat eri vallat’, on empirinen totuus eikä sitä pidä esittää filosofisena keksintönä.” (109). Hegelillä kun ”mielenkiinnon todellisenä kohteena ei ole oikeusfilosofia vaan logiikka” (114), jolloin ”koko oikeusfilosofia on vain logiikan lisähuomautus” (115).

Hegel ei ole välttämättä niin anti-empirinen kuin Marx antaa ymmärtää. HOFK:ia lukiessa on syytä pitää mielessä että Marx lukee Hegeliä tarkoitushakuisesti: hän taakertuu yksityiskohtiin ja hakemalla hakee ristiriitoja Hegelin systeemistä. Heiskasen essee toimii tässä hyvänä suhteellistajana osoittamalla, että Marx ei useasti tee täyttä oikeutta Hegelin näkemyksille.

Monarkia ja hallitusvalta

Hegel nimeää eri vallat lainsäädäntö-, hallitus- ja ruhtinaanvalaksi. HOFK:ssa Marx ruotii jokaista erikseen. Ruhtinaanvaltaa Hegel perustelee valtion *ykseyden* idealla:

”Suverenisuus [. . .] on olemassa vain omasta itsestään varmana *subjektiivisuutena* [. . .] Kyse on valtion yksilöluonteesta sellaisenaan; vain juuri siinä se on *yksi*. Subjektiivisuus on kuitenkin totuudessaan vain *subjektina*, persoonallisuus vain *persoonana* [. . .] Siksi tämä absoluuttisesti ratkaiseva kokonaisuuden momentti ei ole yksilöllisyyttä yleensä, vaan *yksi yksilö, monarkki*.” (OF, §279)

Marx ihmettelee, miten yksittäinen persoona voi imeä itseensä koko persoonallisuuden alueen (122); hänen itsensä mukaan ”predikaatin, olemuksen, läsnäolon piiri ei koskaan tyhjenny *yhteen yhteen*, vaan muodostuu *monista yksistä*” (125). Valtion subjektiivisuuden tai yksilöluonteen on siis oltava olemassa *useina* persoonina (122). Hegel päätelee Marxista väärin juuri nurinkurisen metodinsa takia: ”jos Hegel olisi lähtenyt liikkeelle todellisista subjekteista valtion perustoina, ei hänen olisi

ollut tarpeen subjektivoida valtiota mystisellä tavalla” (121).

Pykälässä 287 Hegel erottaa ruhtinaan päätöksenteosta hänen ratkaisujensa soveltamisen (eli lakien, laitosten ym. järjestelyjen voimasapidon ja toimeenpanon). Nämä toimet kuuluvat hallitusvallalle. Hallitusvalta myös valvoo että valtion etu toteutuu kansalaisyhteiskunnassa: Hegel toteaa, että ”*valtion yleisen intressin ja laillisuuden voimassapito* [kansalaisyhteiskunnan piirissä] vaatii hallitusvallan edustajien suorittamaa valvontaa” (OF §289) Tässä Marxin mukaan tulee esiin *valtion ja kansalaisyhteiskunnan vastakkaisuus*:

”Valtio ei sijaitse kansalaisyhteiskunnassa vaan sen ulkopuolella; se koskettaa sitä vain ’*edustajiensa*’ kautta [. . .] vastakohtaisuutta ei kumota, vaan siitä tulee ’laillinen’, ’pysyvä’. ’Valtiosiota’ tulee kansalaisyhteiskunnan *olemukselle* vieras, tämän olemuksen edustajille tuonpuoleinen ja kansalaisyhteiskuntaa vastaan suuntautuva.” (153)

Tässä on Marxin Hegel-kritiikin ydin. Arvostelu ei koske ainoastaan sitä, että tätä vastakkaisuutta ei (todellisuudessa tai ideaalisessa valtiossa) *saisi* olla, vaan myös sitä, että Hegel on itsensä kanssa ristiriidassa, koska hän samaan aikaan yrittää *yhdistää* valtion ja kansalaisyhteiskunnan (erilaisten ’välitysten’ avulla).

Ristiriita ilmenee Hegelin näkemyksessä siitä, miten valtion virkamiehet valitaan hallitustehtäviin. Nimittämisten ”objektiivisena momenttina ovat tieto ja osoitukset heidän pätevydestään – tämä [...] takaa [...] samalla jokaiselle kansalaiselle mahdollisuuden omistautua yleisen säädyn palvelukseen.” (OF §291) Tämän jokaiselle avoinna olevan mahdollisuuden ryhtyä hallitusvallan edustajaksi on tarkoitus poistaa kiulu valtion ja kansalaisyhteiskunnan välillä, mutta Marxin mukaan siinä nimenomaan edellytetään näiden alueiden erillisyyttä: ”Se, että jokaisella on mahdollisuus hankkia oikeutta *toisella* alueella, osoittaa vain, että *hänen oma* alueensa ei ole tämän oikeuden todellis-

tumaa.” (154)

Marx itse tuntuu vihjaavan, että valtion asioiden hoitamiseen ei tarvita mitään muista erotettua, byrokraatin tutkinnon suorittanutta joukkoa: ”Järkevässä valtiossa tutkintoa kaivataan pikemminkin suutariksi kuin valtion toimeenpanevaksi virkamieheksi valmistuttaessa.” (154). Tarkoittaako tämä sitä, että kuka tahansa kykenee hoitamaan valtion asioita? Ainakin on syytä muistaa, että Marxin tarkoittama ”järkevä valtio” on jotakin muuta kuin mikään tuolloin (tai nykyisin) olemassa oleva valtio.

Lainsäädäntövalta

Marxille kansalaisyhteiskunnan ja valtion vastakkainasettelu piirtyi terävästi näkyviin Hegelin kehittelemässä lainsäädäntövallassa. Se on hegeliläisittäin ”valtaa organisoida yleinen” kolmella momentilla: 1) monarkkinen (”josta riippuu lopullinen ratkaisu”), 2) hallitusvalta (”neuvotteleva momentti, jolla on konkreettinen tieto ja yleisnäkemys kokonaisuudesta”), ja 3) säätyelementti. (OF §300)

Säätyelementti tarkoittaa kansalaisyhteiskunnan edustusta lainsäädäntövallassa, jolloin sen pitäisi toimia kansan ja valtion synteessä, tai ”välijäsenenä” kahden äärimmäisyyden (ruhtinaanvallan ja kansalaisyhteiskunnan) välissä (ks. OF §302). Marxin mukaan säätyelementti on kuitenkin pelkkä ”poliittinen illuusio” jolla ei ole todellista sisältöä ja merkitystä Hegelin systemissä. (168). Onhan Hegelin mielestä virkamiehillä ”välttämättä syvempi ja kattavampi näkemys valtion laitosten ja tarpeiden luonteesta”; he ”kykenevät ilman säätyjäkin tekemään sen mikä on parhaaksi.” (OF §301) Sen sijaan että ne toimisivat välittäjinä tai synteessä, säädyt ovat Marxin mielestä ”valtion ja kansalaisyhteiskunnan välinen *asetettu ristiriita* valtiossa.” (174)

Marx ruoskii Hegelin systeemiä siitäkin, että säätyelementtiin valitut kansanedustajat saavat vasta tässä roolissaan poliittisen merkityksen. Hegel sanoo pykälässä 303, että

”lainsäädäntövallan *säätyelementissä yksityissäyty* tulee poliittisesti merkittäväksi.” Mutta jos yksityissäyty (tässä: kansalaisyhteiskunta) on olemukseltaan epäpoliittinen, Marxin mukaan on ristiriitaista lisätä siihen ”poliittisen merkittävyyden” määre lainsäädäntötyössä. (178)

Tämä ristiriita ilmenee myös yksilön tasolla. Marxin mukaan

”kansalaisyhteiskunta ja valtio ovat toisistaan erotetut. Niinpä myös valtionkansalainen sekä kansalainen, kansalaisyhteiskunnan jäsen, ovat toisistaan erotetut. Yksilön täytyy siis suorittaa oman itsensä *perustavanlaatuisen jakaminen*.” (184)

Tällaisessa jakautuneessa tilassa todellisena valtionkansalaisena toimiminen vaatii Marxin mukaan kansalaisyhteiskunnan jäsenen vetäytymistä omaan *yksilöllisyyteensä*:

”valtio ja hallitus ovat olemassa valmiina ilman häntäkin, ja hänen elämänsä kansalaisyhteiskunnassa on valmista ilman valtiota. Vain olemalla ristiriidassa näiden *ainoiden käsillä olevien yhteisöjen* kanssa, vain *yksilönä*, hän voi olla *valtionkansalainen*.” (185)

Kun kansalaisyhteiskunnan jäsen otetaan mukaan lainsäädäntövaltaan, hänen täytyy irtautua omasta todellisesta yhteisöstään (kansalaisyhteiskunnasta). Irtautuminen on välttämätöntä, jotta kansanedustaja voi omaksua myös kansalle *vastakkaisen* näkökulman. Hän ei kuitenkaan loikkaa suoraan toiseen yhteisöön eli hallitusvallan jäseneksi, vaan Hegelin kehittelemässä lainsäädäntövallassa säädyt ovat oma erillinen momenttinsa monarkian ja hallitusvallan rinnalla. Omaan yksilöllisyyteen vetäytyminen on siis ainoa vaihtoehto, kun kumpaankaan käsillä olevaan yhteisöön ei voi sulautua. Mutta juuri tämä on ihmisen vieraantumista omasta yhteisöllisestä olemuksesta:

”Atomisoituminen, johon kansalaisyhteiskunta *poliittisessa* toiminnassaan suistuu, on välttämätöntä

tulosta siitä, että se yhteisö, kaikille yhteinen elinyhteisö, jossa yksilö elää, on valtiosta erillinen kansalaisyhteiskunta [. . .] Sitä kautta, että Hegel on tuonut esiin tämän ilmiön *kummallisuuden*, hän ei ole poistanut *vieraantumista*.” (187)

Marx siis kritisoi Hegeliä ennen kaikkea siitä, että tämän valtiokäsityksessä poliittisen toiminnan alue abstrahoidaan kansalaisyhteiskunnan alueesta, jolloin myös ihminen kansalaisyhteiskunnan jäsenenä erotetaan ihmisestä poliittisena toimijana.

Mitä tilalle?

HOFK ei juuri väläytä, millainen Marxin oma ihannevaltio on. Vihjeitä saadaan, kun Marx sanoo, että

”[d]emokratiassa *muodon* periaate on samalla *materiaalinen* periaate. Vasta se on siis yleisen ja erityisen intressin todenmukainen ykseys. Esim. monarkiassa [. . .] poliittisella ihmisellä on erityinen olemassaolonsa epäpoliittisen yksityishenkilön rinnalla.” (129)

Marxin ”järkevä valtio” on demokraattinen, mutta sen tarkempi luonne jäi itselleni epäselväksi. Demokratia ei ilmeisesti tarkoita Marxille sitä, että kaikkia ihmisiä kohdellaan samanlaisina abstrakteina äänestysyksikköinä, joista kaikki muut inhimilliset ominaisuudet on karsittu pois. Todellinen demokratia huomioisi kaikei ihmisten konkreettiset elämänolosuhteet, eivätkä kansalaisyhteiskunnan mahdolliset epätasa-arvoisuudet kätkeytyisi abstraktin poliittisen tasa-arvoisuuden taakse. (187)

Todellinen demokratia ei ole edustuksellista: Marx sanoo, että ”kansalaisyhteiskunnan osallistuminen poliittiseen valtioon *edustajien* välityksellä on nimenomaan niiden eroamisen ja pelkästään dualistisen ykseyden *ilmaus*” (236). HOFK:in ihannevaltiossa kansalaisyhteiskunnan jäsenet näyttävät päättävän itse omista asioistaan tarvitsematta itsestään irrotettuja edustajia. Kansalaisyhteiskunnasta erillinen poliittinen valtio muuttuu tarpeettomaksi, tai se lankeaa yhteen kansalaisyhteis-

kunnan kanssa. Ei kaivata erillisiä edustajia hoitamaan valtion asioita senkään takia, että Marxin mukaan valtion jäsenyys (todellisessa, aidossa merkityksessään) tarkoittaa valtion yhteisiin asioihin osallistumista: ”valtion yleisiin asioihin osallistuminen ja valtioon osallistuminen” on ”yksi ja sama asia” (234).

Kun mielessä ovat vielä kesän 2009 EU-vaalit, joissa reilusti yli puolet äänioikeutetuista jätti äänes-

tämättä, Marxin ajatus poliittisen yhteisön ja kansalaisyhteiskunnan vastakkaisuudesta tuntuu yllättävän ajankohtaiselta (jos poliittisella yhteisöllä tarkoitetaan nimenomaan EU:ta.). EU on useimmille suomalaisille kaukainen ja vieras instituutio. Ehkä meissä kaikissa heräisi henkiin aristoteelis-marxilainen poliittinen eläin, jos päätöksentekoprosessit tuotaisiin meitä lähemmäksi ja päätettävät asiat koskisivat konkreettista,

jokapäiväistä elämäämme.

Viite

- 1 *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet* (Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821). Suom. Markus Wahlberg. Pohjoinen, Oulu 1994. Hegel-sitaatit HOFK:ssa (ja tässä arvioissa) perustuvat tähän käännökseen.

MIKKO KALLIONSIVU

Mitä tulee perään

Don DeLillo, *Putoava mies* (Falling Man, 2008). Suom. Helene Bützow. Tammi, Helsinki 2008. 323 s.

”Nämä ovat jälkeisiä päiviä. Jälkeen on nykyään kaiken mitta.”

Kirjailija Don DeLillo on kiistatta yksi amerikkalaisen nykykirjallisuuden kärkinimistä, tarkkasilmäinen ympäristönsä havainnoitsija. DeLillon uusin romaani, vuonna 2008 suomennettu *Putoava mies* kuvaa vangitsevasti politiikan, rakennusten ja elämien raunioita, sitä hämärää ja pölyistä maailmaa, jonka syyskuun yhdennentoista terrori-iskut ovat tuottaneet. Romaani kommentoi niitä taloudellisia, sosiaalisia ja etenkin psyykkisiä vaurioita, jotka vuoden 2001 terrori-iskut kirjailijan kotimaassa aiheuttivat.

Romaanin maantieteellinen keskus on New York, kaupunki maailman keskipesteessä. Samalla tarina liikkuu kaukana ajassa ja paikassa. 60-luvun maanlainen poliittinen liikehdintä Berliinissä, Italian punaiset prikaatit, Irakin ja Iranin välinen sota, nykypäivän muslimisiirtolaiset, taideväilyksen ja ammattipokerin kansainvälinen, nomadinen maailma – kaikki nämä liittyvät tavalla tai toisella hämmentävään kokonaisuuteen.

Kirjan puhuttelevuus syntyy siitä, että sen hienoviritteisessä kerronnassa dramaattiset vastakohtat – hyvä ja paha, totuus ja valhe, politiikka ja

yksityiselämä – sulautuvat saumatta toisiinsa. Ja tällä kertaa henkilöhahmojen tunteiden kuvaamiseen, Don DeLillon tuotannossa usein varsin minimaaliseen tai suorastaan tahallisen minimalistiseen elementtiin, on kiinnitetty myös erityistä huomiota. Kirjan henkilöt vaikuttavat todellisilta henkilöiltä eivätkä vain itseironisilta meemiprosessoreilta. He osoittavat kohtaamiensa katastrofien edessä niin pelkoa kuin urheutakin. Epävarmuus sekoittuu päätäväisyyteen, varmuus empimiseen. Massiivinen isku tuttua ja turvallista kohtaan on kääntänyt maailman ohella arkitajunnankin päälaelleen.

Tämän kriisin tuottamat yhteisöllisyydet ovat paljolti harhaa, tuntuu kirjailija sanovan. Mutta toisaalta takertuminen itsessään on hyvin todellista. *Putoavassa miehessä* palataan kerta toisensa jälkeen väärin tunnistamisen, tiedon puutteen ja muistamattomuuden teemoihin. Tietämättömyys on osin itse valittua. Menneisyyttä koskeva tieto rappeutuu väistämättä, mutta tämän rappeutumisen kieltäminen ja toisaalta muistojen keksiminen ovat yhdenlaisia turvarättejä. Teoksen keskeiset henkilöt pyrkivät – tai oikeastaan joutuvat – kukin kohtaamaan syyskuun yhdennentoista jälkeisen, pysyvästi muuttuneen maailman

omalla tavallaan. He etsivät ja soveltavat tilanteeseensa jotain sattumanvaraista, taikauskoa lähentelevää modernia rituaalia.

Kyvyttömyys ilmaista tai edes ymmärtää tapahtuneen merkittävyyttä ja merkitystä lomittuu kyvyttömyyteen saavuttaa todellista kontaktia tai läheisyyttä. Mutta sanottu ei koske vain ihmissuhteita. Myös laajemmat yhteisölliset reaktiot ovat oudosti raihteiltaan. Jopa teoksen keskivaiheilla kuvattu rauhanmielienosoituskin vaikuttaa siihen osallistuneista jotenkin väärältä, määrittelemättömällä tavalla asiaankuulumattomalta. Missään nimessä kyse ei ole ideologisesta turva-aikeista. Lianne, toinen teoksen päähenkilöistä, kokee olonsa itse asiassa *uhatuksi*. Hänen mieleensä muistuu nuoruuden matka Kairoon ja jumittuminen paikallisten miesten muodostamaan tiiviiseen väkijoukkoon. ”Väkijoukkona olemisen oli uskonto sinällään riippumatta siitä, mitä väki oli kokoontunut juhlimaan.” Juhlat ovat nyt toiset, mutta tunne yhtäaikaisesta ulkopuolisuudesta, ahdistavasta erillisyydestä ja silmittömästi puristavista massoista on sama.

Muuttunut maailma

Tunne sivullisuudesta jopa oman elämän, omien mielipiteiden tasolla näyttäisi viittaavan romaanissa takaisin modernismiin ja erityisesti existentialistisiin teemoihin. Jokainen on romaanin maailmassa hiukan syrjässä ja väärässä paikassa. Silti kirjailija palauttaa kaiken väistämättä takaisin syyskuun yhdenteentoista ja tätä kautta tilanteen väistämättömään historiallisuuteen – ja toisaalta terrorin ja vastaterrorin näennäiseen historiattomuuteen. Lianne ei edes osallistu rauhanmielenosoitukseen siksi, että kannattaisi siellä ajettua näkökulmaa. Hän yksinkertaisesti haluaa näyttää pojalleen tämän kansalaisrituaalin kautta, ettei median nopeasti kutoma merkitysten uusioverkko, geopoliittinen hysteria, vastaa kaikkien amerikkalaisten todellista mielipidettä. Loppujen lopuksi varmaa kun on ainoastaan se, että maailma on muuttunut. Vanhat poliittiset mallit ovat luhistuneet. Tahallinen ja tahaton väärin ymmärtäminen ovat murskattua tulkintaa, entisten totuuksien pölyisiä ja savuavia raunioita. Rikki raastettu ei-kenenkään-maa ei kuitenkaan ole autio. Aaveiden kaltaiset piilo- ja puolimerkit kummittelevat kaikkialla. Ja jossain taustalla kohoavat jo rakennustelineet. Uusia totuuksia rakennetaan vaivihkaa kuin rintavarustuksia, kylmän laskelmoivasti, kylmän sodan uudelleenlämmittelyn hengessä.

Erääksi DeLillon kirjailijanuran keskeiseksi piirteeksi voi nähdä sen, että hän pyrkii tuotannollaan osoittamaan kollektiivista muistiamme runtelevan konsumeristisen Alzheimerin taudin vaarat. Muistamattomuuden tilassa oleva yhteiskunta on erityisen haavoittuvainen manipulatiolle, totalitaristisille impulsseille; kirjallisuus taas on yksi niistä keinoista, joilla tätä turtuneisuutta vastaan voidaan taistella. Mielenkiintoiseksi tämän projektin tekee tietenkin se, että kirjailijan itsensä valitsema asetelma tavallaan dekonstruoidaan jo valmiiksi viemällä se ironian ja satiirin keinoin äärimmäisyyksiin. Kyse on osittain suojautumisstrategiasta. Toisaalta

realismi nähdään tyyliä riittämättömäksi. Arjen läpäisevää turtuneisuutta kun voi kuvata oikeastaan vain karrikoiden. Ellei tiedollista anemiaa lasketa, ei kirjailijan esittämänä ongelmana ole varsinaisesti puute – ainakaan missään perinteisessä merkityksessä. Juuri yltäkylläisyys, yltäkylläisyyden propagointi passivoi. Vapaa tahto nujertuu autististen mediämielikuvien ja lepertelevän mainosjargonin tukahduttavan massan alle. Kerta toisensa jälkeen ja kieli poskessa kuvataan, kuinka asioiden vakavasti ottaminen on lähes mahdotonta maailmassa, jossa asioiden viihteeksi lyöminen on johtava teollisuudenhaara.

Mielenkiintoiseksi tämän DeLillon diskursiivisen interventio tekee tietenkin se, että se toteutetaan pottämättömän tyyliä ohjaamana – siten, että lopputulos on aidosti romaanigenreä uudistava. *Putoavaa miestä* edeltävistä teoksista on mainittava erityisesti kolme. Vuonna 1986 suomennettu *Valkoinen kohina* on kirjailijan hyperironinen läpimurtoteos, jenkkilän kulttuurikoomaa suomiva postmodernin romaani-genren klassikko. 1989 suomennettu *Vaaka* on vastaava poliittinen anatomia. Siinä kuvataan armottomasti selvästi fiktiivisen Lee Harvey Oswaldin hyväuskoisuus ja alttius manipulatiolle. Kyvyttömyys lukea itseään ja ympäröivää politiikan maailmaa on romaanin temaattisessa keskiössä, samoin tästä kyvyttömyydestä kumpuava kansallinen tragedia. Edelleen, tiiliskivimäisessä, mutta yhtä kaikki hypnoottisesti otteessaan pitävässä *Alamaailmassa* (1999) maalataan laajoilla vedoilla kokonaisen aikakauden klaustrofobinen mielenmaisema. Kirjailijan onnistuu vangita elävästi kylmän sodan arkijunnan takana piileskelevä aitoamerikkalainen hysteria, kuolemanpelon ja kuolemanvietin demoneiden riivaama haiseva piilotodellisuus. Ja *Putoava mies* taas osoittaa tavallaan takaisin tällaisen maailman mahdollisuuteen – joskin vain tuskin havaittavana yöökkäyksenä.

Epäilyjen kirja

Keskeisin ja toisteisin uusimman romaanin vertauskuvista, sen empaattinen fokus, on tietenkin vapaassa pudotuksessa oleva ihminen. Yksi *Putoavan miehen* ilmeisimmistä vapaasti putoajista sen toinen päähenkilö, Keith. Hänen entinen valkokaulustyön määrittämä elämänsä tuhoutuu iskujen myötä. Miehestä sukeutuu rauhaton, maailmaa levottomasti kiertelevä ammattimainen pokerinpelaaja, joka ”ei ansainnut niin paljon että tällainen elämä olisi ollut käytännölliseltä kannalta oikeutettua” ja jolle uusi elämä on ”jälkeisiä päiviä ja nyt vuosia, tuhat huohottavaa unta, ansaan jäänyt mies, korjatut raajat, uni halvaantumisesta, henkeä haukkova mies, uni tukehtumisesta, uni avuttomuudesta.” Todellisuuden pölyisessä erämaassa ainoita lepopaikkoja tälle urbaanille nomadille ovat kasinoiden tekokeitaat sisävesiputouksineen ja muovipalmuineen.

Keith toki edustaa teoksessa loppujen lopuksi vain itseään, yhtä elämää loputtomassa moninaisuudessa. Toisaalta kirjailija esittää myös, että putoavan miehen hahmo ylipäätään on eräänlainen tuntemattoman sotilaan siviilivastine. Jokainen syyskuun yhdennentoista tapahtumat läpikäynyt on matkalla tyhjiön halki. Kaikki tarinat, myytit ja instituutiot, jotka ennen iskuja sitoivat olemassaolon merkitykseen, ovat irrottaneet otteensa. Tämän surun erityispiirre on juuri se, että se yhdistää anonyymisti. Samalla se tekee suremisesta itsestään kasvotonta, irrallista.

Keithin vastapoolina taas toimii eräs pohjoistorniin koneella iskenneistä terroristeista, Hammad. Terroristi on DeLillon uusimmassa romaanissa henkilö, joka tyypistää maailman yhdeksi ainoaksi kertomukseksi. Ja koska tämä kertomus on luonteeltaan yksinäinen, sisältää se romaanin merkityspakoissa todellisuudessa väistämättä myös muutokseen tähtäävän, itsetuhoisen salajuonen. Delillomainen logiikka on tässä yhteydessä aukoton. Keith, joka ei näytä alun perinkään pihittäneen politiikasta, selviää iskuista

hengissä ja joutuu henkisellet tuuliajolle. Hammad taas valitsee yhden totuuden tien ja kärsii tietoisesti valintansa seuraukset. Tässä ei kuitenkaan ole kaikki. Näennäisestä monomaanisuudestaan huolimatta jopa Hammad on vapaassa pudotuksessa. Hänet on nimittäin tehty inhimilliseksi perinteisellä, mutta toimivalla tavalla. Ensinnäkin hänen turhautumisestaan ja vihaansa kuvataan hyvin uskottavasti sisältä päin. ”Vääräsilmaiset miehet ja naiset nauroivat televisiossa”, miettii Hammad vihollisen maaperällä asuessaan, ”ja samaan aikaan heidän sotavoimansa häpäisivät kahden pyhän kaupungin maan”. Toisekseen Hammad hautoo salassa vakavia epäilyksiä tehtävänsä suhteen, vaikkei paljastakaan tätä tovereilleen. Hän ihmettelee vihollisensa banaalia arkisuutta, sunnuntailenkeilijöiden rentoutta, vanhojen amerikkalaismiesten suonikkaita käsiä. Nämäkö ovat maailman herroja?

Jos kohta *Putoava mies* käsittelee uskonnon kaapuun puettua fanatismia, on teoksessa vähintäänkin yhtä tärkeällä sijalla maallistunut usko – usko jatkuvuuteen ja pelko tämän jatkuvuuden puuttumisesta. Esimerkiksi Liannea vainoavat yhdessä päivässä bestselleriksi muuttuneen Koranin alkusanat *Tämä on Kirja jota et voi epäillä*. Nimenomaan epäily kaikkea mahdollista kohtaan on nykypäivää. Kuten Liannen äiti Nina, eläkkeellä oleva taidehistorioitsija toteaa: Jumala oli ennen urbaani juutalainen, mutta nyt hän on palannut takaisin autiomaahan. Jumala on kyllästynyt amerikkalaisiin. Näiden sanojen kautta koko maailma ajautuu tuuliajolle. Mikä pahinta, shokin tuottamista mielikuvista muodostuu uneksijoilleen vankeiloita.

Iskujen merkitys

Mikä sitten on 9/11-iskujen viimekätinen merkitys, miten ne tulisi DeLillon mukaan ymmärtää? Ylipäätään kannattaa huomata, että vuoden 2001 jälkeen sekä itse iskujen, että niiden poliittisten ja sosiaalisten vaikutusten kuvaamisesta on

tullut amerikkalaisessa fiktiossa suorastaan vakiotavaraa. Osa tällaisesta tuotannosta keskittyy kuvaamaan kaapattujen koneiden klaustrofobisia tapahtumia. Tällöin mainittu kohtalokas päivä itsessään on enemmän tai vähemmän tarinoiden aihe, pieni kasaan puristettu paketti täynnä pakkokauhua ja tirkistelynhalua. Toisissa teoksissa taas pyritään ensisijaisesti hahmottelemaan terroristien itsensä taustaa, persoonallisuutta ja henkilökohtaisia motiiveja. Kummassakin suuntauksessa jo kadotettua rekonstruoidaan tiedossa olevien hajanaisten faktojen avulla – eikä kirjailijan tarvitse välttämättä huolehtia jälkeisvaikutuksien arvioinnista, ovathan silmittömät väkivallanteot itsessään enemmän tai vähemmän tarinan lopullinen päätepiste. Toisaalta iskut voi merkityksellistää myös uuden alkuna, kuten usein tehdäänkin.

Amerikkalainen 9/11-fiktio on tasoltaan hyvin vaihtelevaa ja sen kautta kaupataan hyvin monenlaista, usein varsin puolivilaistakin näkökulmaa nykymaailmaan. DeLillon uusimman ansioista ei kuitenkaan ole epäilystä. Tähän on montakin syytä. Ensinnäkin romaani kurkottaa onnistuneesti kohtalokkaan päivän kummallekin puolelle, niin tapahtumien syntyyn vaikuttaneisiin tekijöihin kuin sen luomaan uuteen maailmaankin. Toisaalta ei unohdeta myöskään itse kauhunhetkien kuvaamista. Tämä puoli tehdään kuitenkin hyvällä maulla ja taitavasti. Kuva kriittisistä hetkistä rakentuu pala palalta. Kauhu havainnollistuu lopulta muutamalla lyhyellä, mestarillisella siveltimenvedolla.

DeLillo ei myöskään tarjoa tapahtuneesta poliittista tai moraalista patenttivastausta lukijalleen. Päinvastoin, hän tutustuttaa lukijansa maailmaan, jossa varmuus yhdestä ainoasta tulkinnasta on varattu ainoastaan uskonnollisille fanaatikoille ja poliittisille demagogeille. Ne romanin kohdat, joissa politiikkaa sivutaan suoraan, ovat tahallisen kärjistettyjä. Kirjailija yksinkertaisesti näyttää, millaiset puitteet on tultu luoduksi sille totuudelle, joka samalla kieltäytyy asettumasta näin yksinkertaisiin muotteihin. Selvää

on ainoastaan se, ettei yksiäänisyys kelpaa muuhun kuin rajoittamiseen, tyypistämiseen, tuhoamiseen ja tappamiseen. Kirjailija vihjaa kainosti, että jo *Alamaailmasta* tuttu kylmän sodan synnyttämä, dementoitunut blokki-ajattelu on hyödytön taistelussa maailmanlaajuista jihadia vastaan.

Puhdistettu elegia

Ylipäätään Don DeLillon yhtä aikaa lakoninen ja merkityksiltään rikas, eleeton ja samalla iskevä kirjoitus-tyyli on mitä parhain valinta kaikesta epäuskottavasta sentimentaalisuudesta puhdistetulle elegialle. *Putoava mies* ei monien kirjailijan aiempien teoksien tapaan ole kannanotoiltaan ironinen, eikä siinä kohdata typeryyttä sarkasmin kautta. Teos on aidosti osaaottava.

Let the latent meanings turn and bend in the wind, free from authoritative comment.

DeLillon vahvasti omaleimaiseen kieleen tukeutuvan tuotannon kääntäminen ei ole koskaan ollut helppoa, eikä se ole sitä tälläkään kertaa. Suomentaja Helene Bützow on kuitenkin tehnyt taas ammatti- maista työtä. Suomenkielisenäkin *Putoava mies* on yhtä aikaa lyyrinen ja särmikäs – siinä on sellaista säälimätöntä kauneutta, jossa ei yksinkertaisesti ole jätetty lainkaan tilaa hempeilylle. Sanaleikit leikkaavat säälimättä aikaan ja lihaan. Skalpelliinterävät ilmaukset repivät auki merkityksen kudoksen. Kivun ja kärsimyksen todellisuus kaivetaan väkivalloin esiin kuluneiden ilmausten takaa. Bützow on onnistunut muokkaamaan kirjailijan omaa kieltä ja omaa kulttuuripiiriä ruotivasta sisäpiirianalyysistä sellaisen suomenkielisen muodon, joka samalla sekä puhuttaa käännöksen lukijaa, että säilyttää alkuperäistekstin turtuneen ja samalla piilomerkityksistä rikkaan ilmapiirin. ”Kääntäylikööt ja taipukoot piilevät merkitykset tuullessa kaukana auktoriteettien lausumista.” *Putoavaa miestä* lukiessa on helppo ymmärtää, miksi Bützow sai työstään valtion kääntäjänpalkinnon jo vuonna 2001.

ANTTI RONKAINEN

Kansallista katsetta etsimässä

Pauli Kettunen, *Globalisaatio ja kansallinen me. Kansallisen katseen historiallinen kritiikki*. Vastapaino, Tampere 2008. 275 s.

Nationalismi on aate, joka iکیaikaisesta habituksesta huolimatta joutuu yhteiskuntajärjestysten muuttuessa luomaan nahkansa yhä uudelleen ja uudelleen. Linnan juhlat, Kristian Smedsin *Tuntematon sotilas*, *Mannerheim*-elokuvasta järjestetty kansankeräys ja Alexander Stubbin perustama maabrändityöryhmä ovat esimerkkejä nationalismista, jossa suomalaisuutta työstetään suhteessa omaan kansalliseen menneisyyteen sekä muihin kansakuntiin. Nationalismi on historian kierrätykseen perustuva aate.

Pauli Kettunen palauttaa uudessa kirjassaan *Globalisaatio ja kansallinen me* globalisaatiokeskusteluun näkemys, jonka mukaan globalisaatio ei tarkoita sen enempää historian, kansallisvaltioiden kuin nationalisminkin loppua. Kritiikin taustalla on näkemys, jonka mukaan nationalismi on median leimaaman pääasiassa negatiivisen, uskonnollisen, isänmaallisen ja väkivaltaisen kiihkon lisäksi arkipäiväisempää toimintaa ohjaavaa ajattelua, Michael Billigä lainaten banaalia nationalismia.

Kettusen lähtökohtana on, että vaikka valtioiden aikaisempi suvereniteetti ja itsemääräämisoikeus heikkenevät globalisaation myötä, mukautuminen kansainväliseen kilpailuun luo koko ajan myös uusia ja entistä vahvempia kansallisen konsensusajattelun muotoja kansallisen kilpailukykyyn edistämiseksi. Kettunen käy teoksessaan kriittisesti läpi suomalaisen hyvinvoinnin säilyttämisen, globaalin kilpailukykyyn pönkittämisen sekä kansallisen historian uudelleentulkinnan välisiä jännitteitä. Teos koostuu kahdeksasta joko kertaalleen julkaistusta artikkelista, jotka historiallisin tapausesimerkein valottavat suomalaisen nationalismin

katkosten ja jatkuvuuksien välistä suhdetta integraatiossa globaaliin markkinatalouteen.

Menneisyyden uudelleenmuistaminen

Globaali talouskilpailu luo edellytyksiä nationalismille toimien kansallisen kuvittelun uudenaikaisena muokkaajana ja vahvistajana. Nationalismin merkittävyys kansallisvaltioiden toimintaa ohjaavana aatteena huomataan, kun katse käännetään median shokkiuutisista ja tutkijoiden globalisaatiodebatista niihin keskusteluihin, joissa globaalia markkinataloutta tarkastellaan esimerkiksi suomalaisten kansallisen haasteena. Kansanmurhien, muukalaisvihan ja rasmin lisäksi nationalismi onkin jotain, mikä ilmenee ajatuksessa tiedon, innovaatioiden ja osaamisen Suomesta. Kansallisen kilpailukykyyn siivittämiseksi historiasta kaivetaan koko ajan elinvoimaisempia tulkintoja uskottavan kuvan luomiseksi innovaatioiden Suomesta paitsi suomalaisille itselleen, myös globaalisti liikkuvalla pääomalla ja työvoimalla. Kettunen kirjoittaa: ”kansakunnan ja hyvinvointivaltion tekeminen samoin kuin Euroopan integraatio ja globalisaatio ovat olleet myös menneisyyksien ja tulevaisuuksien – monin tavoin ristiriitaista – rakentamista, ja näitä muutoksia voidaan tutkia tältä kannalta.” (20)

Teoksen pyrkimyksenä on käsittehistoriallisesti tarkastella, kuinka kestävä nykyinen kansakuntakäsitys tiedon ja innovaatioiden Suomesta tosiasiallisesti on. Kettunen tarkastelee artikkeleissaan esimerkiksi valtion ja valtiontalouden politisoinnin ja epäpolitisoinnin välistä kysymystä vertaamalla kansallisia toiminta- ja yhteiskuntamalleja 1930- ja 1990-

luvun lamoissa. Teoksessa käydään myös läpi, miten J. V. Snellmania on ollut mahdollista tulkita PISA-tutkimusten kärkisijojen pitävän hyvinvointi-Suomen rakentajana ja Väinö Linnan *Tuntematon sotilas* ratkaisuna kansakunnan kilpailullisen toimintakyvyn ja johtajuuden ongelmiin. Suomen sisäisen historiallisen vertailun lisäksi suomalaisia ajattelu- ja toimintamalleja vertaillaan muihin Pohjoismaihin, erityisesti Ruotsiin.

Kettunen tulee artikkeli artikkelilta lähemmäs 2000-luvun yhteiskuntajärjestystä, jossa monikansalliset suuryritykset rinnastuvat itsenäisiin oikeushenkilöihin ja jossa niiden nauttima yhteiskuntavastuu ohjailee yhä selvemmin vuoropuhelua toisaalta valtioiden ja yritysten, toisaalta ay-liikkeiden ja valtioiden, välillä. Teosta ei ole kirjoitettu lähtökohtaisesti yhtenäiseksi kokonaisuudeksi, mistä johtuen artikkelit sisältävät hieman toistoa. Toistosta huolimatta teoksen keskiössä oleva kansallisen kilpailukyky-yhteisön rakentamisen ja pohjoismaisen hyvinvointivaltion murenemisen kettumaisen perinpohjainen käsittehistoriallisen analyysi ei käy tematiikasta kiinnostuneille pitkävetiseksi.

Kansallinen kilpailukyky

Globalisaation myötä sosiaalisen kanssakäymisen ja fyysisen sijainnin aikaisempi tiukemmin paikkaan sidoksissa ollut yhteys katkeaa, minkä johdosta valtioiden on yhä vaikeampi kontrolloida yli- ja poikkikansallista informaatio-, pääoma- sekä työvoimatulvaa. Teoksen lähtökohtana on kysymys, kuinka hyvinvointinationalismi suhteutuu kuvioon, jossa territoriaalisesti järjestäytyneet kansalliset yhteisöt kilpailevat keskenään yhä

”Poliittista kiistaa käydään ainoastaan siitä, mitkä ovat Suomen parhaat kilpailuvaltit.”

kovemmin ympäri maailman virtaavasta valuuttapäätöksestä. Kilpailu on myös yhä enemmän valtioiden sisäistä kamppailua siitä, mitkä paikalliset ja alueelliset yhteisöt tarjoavat suotuisimmat toimintaedellytykset tuottaville ihmisille, sijoittajille ja yrityksille. Maapallon ajallisaikallisen dimension tiivistyessä kansalliset valtiot ovatkin yhä enenevässä määrin uudenlaisten haasteiden edessä. Yksi haaste on suhteuttaa kansalliset agendat kansalaisten ja toisaalta yritysmaailman tarpeisiin yhteensopiviksi.

Integraation seurauksena globaaliin markkinatalouteen kansallinen me-diskurssi jakaantuu kahtaalle, jolloin ”me suomalaiset” tarkoittaa *meitä* suhteessa muihin kansoihin, mutta koko ajan enemmän myös *meidä* kansainvälisen kilpailukyvyntä vertailussa. Kun vielä 1980-luvulla *meidän* yrityksemme edustivat ainoastaan *meidän* kansantalouttamme maailmanmarkkinoilla, 2000-luvulla *meidän* on kyettävä olemaan kilpailukykyisiä myös niiden yli- ja poikkikansallisten silmäparien edessä, jotka säätelevät rahavirtoja, investointeja sekä tuotannon ja työpaikkojen sijainteja. Edellä kuvattu tendenssi ilmenee esimerkiksi hallituksen esityksessä uudeksi yliopistolaki: ”Hallituksen tavoitteena on kehittää koulutus- ja tutkimusjärjestelmää kokonaisuutena niin, että globalisaation ja kansainvälistymisen haasteisiin, väestörakenteen, työelämän ja muihin toimintaympäristön muutoksiin vastataan siten, että kansakuntamme kilpailukyky kasvaa, hyvinvointi lisääntyy ja kulttuuri, luovuus ja siivystys vahvistuvat.”¹

Haasteena kansallisen kilpailukyvyntä kritiikki

Kettusen analyysia vie eteenpäin huomio, jonka mukaan toisen maailmansodan jälkeen syntynyt hyvinvointivaltio ja Suomelle ominainen hyvinvointinationalismi ovat menettämässä asemaansa vuosituhannen taitteen kilpailukyvyntänationalismille. Sen sijaan, että kilpailukyvyntä ongelma-kohtia ja kritiikkiä pyrittäisiin tuomaan julkiseen keskusteluun, poliittista kiistaa käydään ainoastaan siitä, mitkä ovat Suomen parhaat kilpailuvaltit. Havaintoa tukee Suomessa 1990-luvun laman ja EU-jäsenyyden jälkeen alkanut poliittinen kehitys, jossa hyvinvointivaltion ihmisiä ja työntekijöitä taloudelliselta kilpailulta suojaavat turvaverkot, kuten sosiaaliturva ja työmarkkinoiden neuvottelu- ja sopimusjärjestelmät, pyritään artikuloimaan mieluummin kansallisina kilpailualueina kuin kilpailukyvyntä esteinä.

Reaalipoliittiset haasteet ja pakotteet kilpailukyvyntä parantamiseksi muodostavat itseään vahvistavan ja kilpailun kritiikkiä heikentävän kehän, jossa kansallinen katse määrittää ja siten myös rajaa sovinnasta toimintaa sekä sallittuja ajattelun muotoja. Kettunen kyseenalaistaa itsestäänselvyytenä pidetyn kansallisten valtioiden yhteismitallisuuden sekä tähän perustuvan kilpailukyvyntä vertailun ja muistuttaa, että uniikkeina pidetyt kansalliset mallit ovat globalisaation ajanakin tietoisien kuvittelun ja itse vertailun tulosta.

Koska nationalismi on globaali ideologia, nationalismin muutosta voidaan ymmärtää osana kansainvälistä ja ylikansallista kehityskulkua, jossa kansalliset valtiot suhteutuvat uudella tavalla toisiinsa. Kapean kansallisen katseen ylittäminen avaa siten parempia ja analyyttisempia mahdollisuuksia myös kansallisen

kilpailukyvyntä kritiikille. Kriittisen tutkijan on pyrittävä löytämään ja osoittamaan niitä uudenlaisia käytäntöjä, joissa ylikansalliset toimijat, kuten rahamarkkinat, Maailmanpankki ja Maailman kauppajärjestö, sekä alikansalliset, alueelliset ja paikalliset toimijat asettuvat poikkikansalliseen yhteyteen haasteen perinteisen hyvinvointivaltion aseman ja roolin. Huomio tulee kilpailuvalttien sijaan kiinnittää siihen, mistä itse asiassa kumpuaa käsitys, että kilpailukyvyntä parantaminen on paras ja elinvoimaisin strategia globalisaation asettamiin haasteisiin. Kritiikki tulee kohdistaa siihen, mikä kansallisessa hyvinvoinnissa säilyy, mikä muuttaa muotoaan ja mikä jää merkityksettömäksi suomalaisen yhteiskunnan rakennemuutoksessa teollisesta jälkiteolliseksi palveluyhteiskunnaksi.

Globalisaatio ja kansallinen me on ajankohtaisuudessaan laajalti ajatuksia ja keskustelua herättävä teos. Artikkelien kirjoitusajankohdista (2002–2006) johtuen teoksessa hahmoteltu kansallisen katseen historiallinen kritiikki tuntuu vain alkusoitolta nykyisen taloustaantumien tarkemmalle kansalliselle analyysille. Toivottavasti Kettunen ulottaakin nousukauden kriittisen analyysin myös meneillä olevaan lamaan ja sen kansallisiin toimintamalleihin, joiden mukaan esimerkiksi nykyinen porvarihallitus on kyennyt perustelemaan monet sille perinteisesti vieraat talouspoliittiset ratkaisut isänmaallisina tai sinivalkoisina tekoina.

Viitteet

- 1 Hallituksen esitys yliopistolaki 20.2.2009, s. 29. Internet: <http://www.minedu.fi/export/sites/default/OPM/Koulutus/koulutuspolitiikka/Hankkeet/Yliopistolaitoksen_uudistaminen/liitteet/HE_yliopistolaki.pdf>