

# NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti nro 53 kesä 2/2007



• Affektit, emootiot, tunteet

# NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti nro 53 kesä 2/2007

<b>Pääkirjoitus</b>	3	Tere Vadén & Jarkko S. Tuusvuori, Pääkirjoitus
<b>niin vai näin</b>	5	Janne Kurki, Ankkalampikritiikki
	6	Arvi Tuomi, Mitä Aapo Riihimäki todella sanoi?
<b>Runo</b>	8	Anni Sumari, He elivät yhdessä
<b>Ulkomaailman kirjeenvaihtajat</b>		
	11	Philippe Muray, Lääkäri vastoin tahtoani
	15	Heather Augustyn, Kurt Vonnegutin viimeinen haastattelu
<b>Affektit</b>	19	Camilla Kronqvist, Kärlekens eller förnuftets filosofi?
	22	Jarkko S. Tuusvuori, Tunteen valta. Sananvaihto Spinozasta Susan Jamesin kanssa
	27	Markku Roinila, Kuvittelukyky ja moraalinen valinta Leibnizilla
	33	Ylva Gustafsson, Känsla, ord och kropp i vårt delade liv
	36	Juhana Lemetti, Keskiajan tunneteorioista, maallisesti
	43	Katve-Kaisa Kontturi & Teemu Taira, Affekti Käsitteen säikeet, keskustelun lonkerot
	46	Teemu Taira, Energian ja emotion välissä: Affekti ja kulttuurintutkimus
	48	H. K. Riikonen, Spinozaa Pohjolassa
	55	Jukka Sarjala, Kielen ja tietoisuuden tuolla puolen: Toiminnallisuus ja musiikki
	59	Hanna Väätäinen, Affektin ja tulemisen käsitteet yhteisötanssiryhmässä
	63	Janne Vanhanen, Koneelliset affektit musiikissa
	67	Milla Tiainen, Halun lauluja – ylenpalttisuus, affektit, ooppera
	70	Mikko Lahtinen, Affektit Auran Akatemiassa
<b>Venäjän idea</b>	77	Katri Pynnöniemi & Vesa Oittinen, Venäjän aate. Antti Karppisen haastattelu
<b>Taiteilija X taiteilija Y:n teoksesta Z</b>		
	84	Niran Baibulat, Marjatta Ojan videoteoksesta Test No. 5&6, 6&7, 7&8
<b>Artikkeli</b>	87	Jukka Mikkonen, Kerronta, väittäminen ja väittävä kerronta: Puheaktit fiktiossa
<b>Otteita ajasta</b>		
	98	Tomperi, Tuusvuori & Vadén, näin näin näin
	100	Mervi Ahonen, Filosofiatapahtumasta
	102	Mervi Ahonen, Kuppilassa, kirjastossa, kahvilassa
	104	Niilo Nikkonen & Lena Salmi, Agôn, agôn, Agôn
<b>Kolumni</b>	106	Ilona Hongisto, Lahden laiturilla – kampus ja Kalifornia
<b>Otteita ajasta</b>	109	Richard Rorty (1931–2007)
<b>Emeritus äänessä</b>	111	Tapio Koski, Unto Tähtisen haastattelu
<b>Kirjat</b>	120	Mirja Hartimo, Fenomenologian kreikkalaisilla alkulähteillä
	122	Antti Hautamäki, Valistunut mieltymys käytäntöön
	125	Heikki A. Kovalainen, Miten elämä on ja ei ole ongelma
	128	Kia Lindroos, Kuolemanpeliä kapitalismilla
	131	Sanna Nyqvist, Kärsimyksen taide
	133	Juhani Pietarinen, Sielun ja ruumiin liikutuksia

# 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,  
tuukka.tomperi@uta.fi

**ARTIKKELITOIMITTAJA** Ville Lähde,  
ville.v.lahde@uta.fi

**KIRJA-ARVOSTELU** Jukka Mikkonen,  
jukka.mikkonen@uta.fi

## TOIMITTAJAT

Mervi Ahonen, mervi@mao.fi  
Hanna Hyvönen, hanna.m.hyvonen@iki.fi  
Tapani Kilpeläinen, tapani.kilpelainen@kolumbus.fi  
Petri Koikkalainen, petri.koikkalainen@ulapland.fi  
Heikki Suominen, heikki.suominen@tintti.net  
Sami Syrjämäki, sami.syrjamaki@uta.fi

**KUVATOIMITUS** Hanna Hyvönen, Jarkko S. Tuusvuori,  
Outi-Illuusia Parvainen & Tuukka Tomperi

**ULKOASU** Kimmo Jylhä, kimmo.jylhamo@voima.fi

**TOIMITUSNEUVOSTO** Antti Arnkil, Saara Hacklin,  
Heini Hakosalo, Kaisa Heinlahti, Juha  
Himanka, Ilona Hongisto, Julia Honkasalo,  
Hannele Huhtala, Antti Immonen, Olli-Jukka  
Jokisaari, Riitta Koikkalainen, Katve-Kaisa  
Kontturi, Inkeri Koskinen, Kaisa Luoma, Olli-  
Pekka Moisio, Yrsa Neuman, Jussi Parikka,  
Pekka Passinmäki, Tuukka Perhoniemi, Ahti-  
Veikko Pietarinen, Sami Pihlström, Olli Pyyh-  
tinen, Juuso Rahkola, Markku Roinila, Antti  
Salminen, Milla Tiainen, Milla Törmä, Tommi  
Uschanov, Pasi Väliaho

**TILAUKSET** Kestotilaus 12 kk 33 euroa, ulkomaille 37  
euroa. Välittömään kautta lisämaksu. Kestotilaus  
jatkuu uudistamatta, kunnes tilaaja sanoo irti  
tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi.  
Määräaikaistilaus 37 euroa.

**niin & näin** ilmestyy neljä kertaa  
vuodessa.

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

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

**Ilmoitushinnat** 1/1 sivu 400 euroa,  
puoli sivua 250 euroa, 1/4 sivua 160 euroa.  
Väri-ilisä sisäisivuilla +25%.  
Takasisäkansi 550 euroa,  
takakansi/etusisäkansi 650 euroa (sis. väri)

**Maksut** ps-tili 800011-1010727

**Julkaisija & kustantaja**  
Eurooppalaisen filosofian seura ry

**ISSN 1237-1645**

**14. vuosikerta**

**painopaikka** Vammalan Kirjapaino Oy

**Kulttuuri-, mielipide- ja tiedelehtien liitto Kultti**  
ry:n jäsen

## TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Mervi Ahonen, FM, Tampere  
Heather Augustyn, toimittaja,  
Yhdysvallat

Niran Baibulat, taiteilija, Helsinki  
Ylva Gustafsson, doktorand i filosofi  
vid Åbo Akademi

Mirja Hartimo, PhD, tutkija, filo-  
sofian yksikkö, Tampereen  
yliopisto

Antti Hautamäki, FT, teoreettisen  
filosofian dosentti, Helsingin  
yliopisto

Ilona Hongisto, ASLA-Fulbright -sti-  
pendiaatti (2006–2007), eloku-  
vatiede ja retoriikka, University  
of California at Berkeley

Tapani Kilpeläinen  
Katve-Kaisa Kontturi, FL, assistentti,  
taidehistoria, Turun yliopisto

Heikki A. Kovalainen, filosofi,  
Tampere

Camilla Kronqvist, doktorand i  
filosofi vid Åbo Akademi

Janne Kurki, estetiikan dosentti  
Mikko Lahtinen, FT, YTT, valtio-opin  
dosentti, Tampereen yliopisto

Juhana Lemetti, VTT, tutkija,  
käytännöllisen filosofian laitos,  
Helsingin yliopisto

Kia Lindroos, YTT, valtio-opin  
dosentti, Jyväskylän yliopisto

Jukka Mikkonen, YTM, tutkija,  
filosofian yksikkö, Tampereen  
yliopisto

Philippe Muray, ks. s. 13

Niilo Nikkonen, Rovaniemi  
Sanna Nyqvist, FM, tutkija, yleinen kirjalli-  
suustiede, Helsingin yliopisto

Vesa Oittinen, tutkija, Aleksanteri-instituutti  
Juhani Pietarinen, prof. emer., Turun  
yliopisto

Katri Pynnönlähti, tutkija, Ulkopoliittinen  
instituutti

H. K. Riikonen, yleisen kirjallisuustieteen  
professori, Helsingin yliopisto

Markku Roinila, FT, Helsingin yliopisto  
Lena Salmi, KM, toimittaja, Rovaniemi  
Jukka Sarjala, dosentti, musiikkiteide, Turun  
yliopisto

Teemu Taira, FT, uskontotieteen tutkija,  
Turun yliopisto

Milla Tiainen, FL, tutkija, musiikkiteide, Turun  
yliopisto

Arvi Tuomi, teologi ja filosofian aktivisti,  
Jyväskylä

Jarkko S. Tuusvuori, Helsinki  
Tere Vadén, ylläassistentti, Hypermedia,  
Tampereen yliopisto

Janne Vanhanen, FM, tohtorikoulutettava,  
Helsingin yliopisto

Hanna Vätäinen, FT, musiikintutkija, Åbo  
Akademi

## OHJEITA KIRJOITTAJILLE

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

Käsikirjoitus lähetetään toimitukselle  
sähköpostin rtf-liitetiedostona tai levyk-  
keellä lehden osoitteeseen. Saatteeseen  
pitää liittää kirjoittajan nimi, osoite,  
sähköpostiosoite ja puhelinnumero sekä  
kirjoittajatiedot, joita voidaan käyttää  
kirjoittajaluettelossa.

Tekstissä ei pidä olla muotoiluja  
(tyylimäärittelyt, sarkaimet, rivien keskit-  
täminen tai tasaus, tavutukset, lihavoinnit).  
Vain otsikot, kappalejaot, kursivoinnit  
ja viitteet ovat mahdollisia muotoiluja.  
Artikkeliin tulee kirjoittaa ingressi ja  
merkitä sen paikka selvästi tekstin alkuun.  
Artikkelin alaluvut tulee otsikoida. Jos  
halutaan esittää pitkä lainaus erillisenä  
sisennettynä kappaleena, se kirjoitetaan  
omaksi kappaleekseen lainausmerkkien  
sisään mutta ilman sisennystä tai sarkainta.  
Käytä vain viitenumeroituja loppuviit-

teitä, ei alaviitteitä eikä tekstiin sulkuihin  
kirjoitettavia sisäviitteitä. Ilmoita viitteessä  
kirjoittajan nimi, vuosiluku ja sivunuo-  
merot. Kirjallisuusluettelossa ilmoitetaan  
kirjoittajan suku- ja etunimi, teoksen  
nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja  
ilmestymisvuosi. Teos kursivilla, artikkelin  
nimi ilman kursivivia. Teosten nimet kur-  
sivilla myös tekstiin. Aikakauslehtiartik-  
kelista ilmoitetaan julkaisun nimi, lehden  
numero ja sivunumerot. Käännösteoksissa  
mainitaan myös alkuteoksen nimi ja ilmes-  
tymisvuosi sekä kääntäjä. Esimerkkejä:

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

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

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

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

# Pääkirjoitus

**S**itkeän huhun mukaan Suomen itsenäisyyskamppailulla ja erityisesti passiivisella vastarinnalla on ollut omaa kokoaan suurempi merkitys kolonialismin murtumisessa. Arvid Järnefeltin ja muiden meikäläisten ihailijoidensa kautta Leo Tolstoi seurasi tapahtumia tiiviisti.

Samaan aikaan hän muotoili radikaaleja ajatuksiaan politiikasta, auktoriteeteista ja uskonnosta. Kun hinduitsenäisyysintoilijat lähestyivät suomalaisten tapaan Tolstoita tukea etsien, tämä äityi kysymään, miten ihmeessä muutama kymmenen tuhatta englantilaista muka pystyy hallitsemaan satoja miljoonia intialaisia. Mahatma Gandhi herkisti korvansa kysymyksen jatkolle – ”jolleivät he itse sitä tee” – mietti asiaa muutaman kuukauden ja sai hyviä ideoita. Miten Tolstoin sata vuotta vanha kysymys kääntyisi nykysuomeen?

Lordin euroviisuvoitto hellitti pipon kiristystä ja tappiomielialaa monella kulmalla. Kansalaisjuhlissa oli väkeä kuin jääkiekon MM-juhlissa konsanaan. Kun kerran lakia säättävä *demos* oli sopivasti koolla, kävi laatuun pieni *kratos*-näytös. Ylähuoneen edustajien ja valtionpäämiehen kohtaamisessa Tarja Halonen luovutti Lordille Suomalaisen Työn Liiton tunnustuksen, pronssisen Avainlipun: ”Hyvää työtä!” Mr. Lordi kiitti, nappasi vertasyöksevän mootorisahan ja käynnisti orkesterin kapaleen ”Blood Red Sandman”. La-

vashow fantisoivat sylilasten tappamista. Tämän täytyi olla totta, sillä muumimamma-presidentin ja hirviölahtarin kädenpuristus olisi sepitteenä liian mielikuvituksellinen.

Mr. Lordi on kulkenut pitkän tien määrätietoisesti. Hän on luovuuden ja sitkeyden sankari, yrittäjä Rovaniemeltä. Näin hän kuvailee omaa kenttäänsä *Apu* 18/07:ssä: ”Kaikki hienoimmat asiat tulevat Amerikasta: parhaat leffat, parhaat bändit, parhaat hampurilaiset.” Uudesta, jo Cannesissa puffatusta suururakastaan hän kertoo: ”Ei tällaista leffaa ole Suomessa ennen tehty. Tämä on ihan oikea kauhuleffa [...] Meidän leffassa ei ole muuta suomalaista kuin valmistusmaa.” Lauseet saavat painoa, kun alle taittuu infoboksi ”Lordin saavutukset”: listoja kultalevyistä, palkinnoista ja yleisömääristä.

Voitulla aika, jolloin Lordi muistetaan korkeakulttuurina. Ainakin niin sanottu *production value* -yhtyeen tekemisissä on kohdallaan. Kamerakulmat ja suuryhtiöt kuten Posti/Itella taipuvat taiteellis-kaupallisen näkemyksen mukaisesti. Pikkulasten murhaaminen on tuskin koskaan yhtä aikaa hyvää ja harmitonta viihdettä. Jos se on hyvää, se ei ole harmitonta. Jos se on harmitonta, se ei ole hyvää. Molemmat vaihtoehdot kertovat nihilismistä. Ylimmän vallan pyhittämä nihilismi kertoo suomalaisen valtionmuodostuksen lopusta. Maan kulttuuriviennin veturina myydään uudelleenlämmitettyä amerikkalaista lapsenmurhakauhua.

**”Ylimmän vallan pyhittämä nihilismi kertoo suomalaisen valtionmuodostuksen lopusta. Maan kulttuuriviennin veturina myydään uudelleenlämmitettyä amerikkalaista lapsenmurhakauhua.”**

Veteraanimanageri Bill Aucoinin lisäksi PR-tueksi voisi kysyä vetreästi Beethovenista Bismarckiin siirtynyttä Richard Wagneria. Hänen neuvonsa on kuin tehty monstroöseillä kokonaistaideteoksilla kokeilevalle: ”[K]uvataiteilijassa puhtaan näkemisen vaihtaminen inhimillinen tahto virkkaa muusikossa universaaliksi tahdoksi [...]”

Wagner irrotti menestyksellisesti musiikin muodeista, ajanhengestä, mutta muotoili silti kansallisen perustan ja tehtävän taiteelle, jonka piti olla kansallisista eroista riippumaton. Hän manageroi itse itseään 1840-luvun alussa, kauan ennen wag-

nerismimuodin paisumista wagneriaaniisiin mittasuhteisiin:

”Kun olen yksin ja minussa väräjävät musikaaliset poltteet, räikeät sekasävelet hahmottuvat akordeiksi, kunnes viimein kumpuaa esiin melodia, joka paljastaa ideana koko olemukseni, kun sydän takoo silloin iskujaan hirviömäiseen tahtiin, innostuksen henki purkautuu jumalaisina kyynelienä kuolevaisen enää mitään näkemättömistä silmistä – tuolloin sanon monesti itselleni: mikä hullu olet, kun et pysy aina tykönäsi eläksesi tätä ainutlaatuista autuutta, vaan hakeudut tuon kammottavan massan ääreen, jota yleisöksi kutsutaan, jotta hankkisit tyystin mitäänsanomattoman suostumuksen ja absurdin luvan säveltämislahjasi jatkettuun harjoittamiseen!”

**Y**leisö se on äänestäjäkuntakin. Helposti ruokittavaa vaalikarjaa paatuneimman kiipijän silmin. Elektoraatti on viisainta pitää yleisönä, joka saa leikkiä aktiivista julkisosa viihdekilpailujen kännykkä-äänestyksissä. Kansanvaltaa vallattomissa kansanjuhliissa, valtakunnanleikkittäjien johdolla.

Jeremy Bentham totesi pian Ranskan suuren vallankumouksen jälkeen, että Rooman keisari Tiberiuksen aikoinaan lupaama palkinto parhaasta joukkonautinnosta kuuluisi parlamentaaristen keskustelujen julkistajille, poliittisille sanomalehdille. Bentham ei ottanut lukuun sitä mahdollisuutta, että edustuksellisten elinten aatekamppailusta putoaisivat pois kaikki muut aspektit paitsi ajanvietekesyntä ja -tarjonta.

Muutamia vuosia politiikkaa keikeiltuaan Tolstoi käänsi katseensa pois ja kehotti jättämään yhteistyön kirkon, armeijan ja hallituksen kanssa kokonaan. Kaunokirjoittamisen hän lopetti peläten itseään viihdyttämiskoneiston osaksi. Ylireaktio kenties ja täysin vailla yleisön suostumusta. Tarinoiden mukaan Järnefelt puolestaan jätti verot maksamatta, mutta tarjosi kuitenkin ulosottavalle voudille



*Lama-aikaan Sokrates tuurasi Atena-Kopiolla pikaläbettiä.*

kahvit. Oikea summakin oli sivupöydällä valmiiksi laskettuna. Gandhi veti rajat hieman toisin ja joutui palaamaan monesti veripäin kotiin. Poliitiikka oli hänellekin kulttuuria ja toimintaa, itsekehrätty gandhi-paita tunnetuimpana esimerkkinä.

**E**i Sibelius pärjäisi paljon Putaansuuta paremmin Tolstoin testissä. Hän kierrätti mannereurooppalaista porvariskulttuuria, jonka oma sivullisten uhrien kauhugalleria tavattiin tosin pitää poissa gaalastradeilta.

Kotikulmillakin Sibelius halusi olla säveltäjä, ei ennustaja. Jos Hollywood hallinnoi Lordia, Wien valitsi Sibeliususta. Ja jos Sibelius jätti jäljittelyn, ehkä nuori ja lupaava Lordikin irtoaa Kiss 2.0 -vaiheesta oudommuuksiin. Jos Sibelius sai eurosävelperinteen soimaan tahdilla tai parilla omin käuvin, miksei Amerikan-valloitukseen valmistautuva Lordikin laittaisi rapakkoa aallehtimaan ennenkuulumattomasti.

Euroviisuilmeen säätäminen pehmopornosta apokalyptiseksi väkivallan orgiaksi tulkitaan kenties joskus maineteoksi maaillemme, Euroopan valtioliiton pohjoisen ulottuvuuden todelliseksi avaukseksi. Pidetäänhän väkivaltaa aina seksiä hyväksytympänä, minkä osoitti Paul ”Haukoista Haukoin” Wolfowitzin tapaus, niin kuin osoitti Bill Clintoninkin tapaus, elokuvaikärajoista puhumattakaan.

Vähintäänkin Putaansuun vilpityn amerikanismi nostaa hänet rehelliyydessä ohi suurimman osan poliitikkoja, vienninedistäjiä, tenttikirjalistan laatijoita tai tutkimustyön arvottajia. Kun menestystä ja markkinoita halutaan hinnalla millä hyvänsä, niellään usein muutakin kuin syötti. Palkitessaan tasavallan bruttaalin bardin presidentti joko tiesi tai ei tiennyt, mitä teki.

Vaihtoehdot kilpailevat huonommuudesta. Lordi voi vielä Tolstoille vastatakin, Halonen tuskin. Kummankin korvat on höristetty Tolstoin sijasta Wagnerin viisaudelle: ”Yleisö tahtoo viihdyttyä.”

# Janne Kurki Ankkalampikritiikki

**F**oucault'n *Tiedon arkeologian* (TA) kirja-arviossa (*niin & näin* 1/07) ei käsitellyt käännöksen onnistuneisuutta. Palaan nyt tähän Tapani Kilpeläisen käännöstyöhön ja painotan heti alkuun, etten arvostele millään lailla Vastapainon (jota pidän ehdottomasti yhtenä Suomen tärkeimmistä kustantajista) toimintaa tai kyseenalaista kyseisen julkaisun arvoa: kyseessä on ehdottomasti klassikkoteos. Itse käännöstyöstä voidaan olla montaa mieltä.

Aloitin kohdasta, jossa Kilpeläinen (ei Foucault) tarjoilee taha-tonta komiikkaa ja joka saa heti alkuun epäilemään, onko Kilpeläisellä kenties takanaan ekstralyyhyt ranskan-kursi ja onko hänellä todellakaan niin hyvä suomen kielitaju kuin hän itse antaa ymmärtää mainituksa *niin & näin* -numerossa. Foucault selvittää (TA 128) propositioiden kielipiillisiä muodostamissääntöjä. Huvittavaksi suomennoksen tekee se, että lauseen, jonka pitäisi toimia esimerkkinä oikein muodostetusta lauseesta, on aivan yksiselitteisesti väärin käännetty ja huonoa suomea. Kilpeläisen käännös kuuluu:

”Pekka on saapunut eilen’ muodostaa lauseen, mutta ”Pekka olla saapua eilen’ ei;  $A + B = C + D$  muodostaa proposition, mutta  $ABC + = D$  ei.”

Suomen kielessä perfektiä käytetään 1) sellaisen tekemisen yhteydessä, jossa tapahtuma tai oleminen on alkanut aikaisemmin ja *se jatkuu yhä edelleen* (”Pekka on asunut Ruotsissa jo vuosia”), 2) kun tekeminen on tapahtunut menneisyydessä, mutta tarkkaa ajankohtaa ei kerrota (”Pekka on käynyt Japanissa useasti”) tai 3) on mahdollista, että tekeminen tapahtuu myöhemmin (”Pekka ei ole koskaan ajanut pyörällä”). Lauseessa ”Pekka on saapunut eilen” mikään näistä eh-

doista ei toteudu: Pekkaa ei toimiteta tänne kilon kimpaleina yhä edelleen, Pekan saapumisen ajankohta kerrotaan eikä saapumisella ole tulevaisuuteen lykättyä mahdollisuutta, se kun tapahtui jo eilen. Ei tarvitaakaan kummoista kielikorvaa sanomaan, että lause on yksinkertaisesti kömpelö ja väärin muodostettu; sulava ja kielipiillisesti korrekti ilmaisu olisi: ”Pekka saapui eilen.”

Kömpelön käännöksen tausta paljastuu alkukielisen tekstin kautta. Foucault kirjoittaa:

” « Pierre est arrivé hier » forme une phrase, mais non pas « Hier est Pierre arrivé » ;  $A + B = C + D$  constitue une proposition, mais non pas  $ABC + = D$ . ”<sup>1</sup>

Kääntämisen ongelmana on tässä oikeastaan se, että suomessa on paljon vapaampi sanajärjestys kuin ranskassa. Kilpeläinen kuitenkin sekoittaa tämän yksinkertaisen tosiasian sotkemalla ranskan ja suomen aikamuodot. Yksinkertainen ratkaisu olisi ollut: ”’Pekka tuli eilen’ muodostaa lauseen, mutta ’Tuli Pekka eilen’ ei;  $A + B = C + D$  muodostaa proposition, mutta  $ABC + = D$  ei.” Esimerkit eivät vastaa täysin toisiaan (koska suomen ja ranskan sanajärjestyskoodeissa on eroja), mutta asia tulee hyvin selväksi eikä tarvita huonoa suomea.

Jotta kaikki ei jäisi minun sanani varaan, lainaan ranskan oppikirjaa, jota ainakin Helsingin yliopiston kielikeskuksessa on käytetty vuosia alkeiskurssin perusteoksena ja jonka toisena kirjoittajana on Eevi Nivanka, Foucault'n kirjan *Tarkkailla ja rangaista* kääntäjä:

”Ranskassa on kaksi menneen ajan perusmuotoa: perfekti (*le passé composé*) ja imperfekti (*l'imparfait*), jotka eivät useimmiten ole vaihtoehtoisia

keskenään eivätkä useinkaan esiinny samalla tavalla kuin suomen vastavat aikamuodot. Periaate on se, että *passé composé* ilmaisee tiettyä, *selvästi rajattua*, tiettyyn ajankohtaan sijoitettavaa menneen ajan tekemistä, kun taas imperfekti esiintyy aina silloin, kun tekeminen on rajoittamatonta, jatkuvaa tai jonkin muun tekemisen taustalla esiintyvää.”<sup>2</sup>

Karkeasti sanottuna imperfekti ja perfekti toimivat ranskassa ja suomessa lähestulkoon päinvastoin, joskaan asia ei ole aivan näin yksinkertainen. Lisäksi on otettava huomioon, että ranskalaisessa filosofiassa *le passé composé*hen liittyvällä verbin partisiipin perfektilä on usein aivan keskeinen tekninen merkitys ja niinpä ranskalaisesta filosofiasta käännettäessä joudutaan usein uhraamaan lingvistinen oikeaoppisuus filosofisen tarkkuuden nimissä. Kyseisessä Pekka-esimerkklauseessa ei kuitenkaan ole kyse tällaisesta teknisestä filosofitermistöstä, vaan Foucault'n tavasta havainnollistaa konkreettisesti asiaansa – seikka, joka kääntyy käännöksessä lähinnä absurdiudeksi.

Kömpelyyksiä ja kaksimielisyyksiä ei ylipäättänsä tarvitse etsiä Kilpeläisen käännöksestä, ne kun hyppivät silmille. Sivulla 129: ”Epäilemättä voidaan esittää joitain vastalauseita.” Vastalauseita voidaan siis esittää epäilemättä? Sivulla 114: ”Että lausumien *olemiseen* riittää *että on* merkkejä? [*sic*]” (Mitä Kilpeläinen itse onkaan kirjoittanut tällaisista toisiaan seuraavista että-lauseista yhteydessä, joissa niillä oli sentään päälause?) Sivulla 126: ”Samalla tavoin voitaisiin kuvata lausuvan subjektin erityistä asemaa lauseissa kuten ’Kutsun suoriaksi kaikkia pistekokonaisuuksia, jotka...’ tai...” Tämä kuten-sanan käyttö edellyttää todellista kielisepon taituruutta. Samanlainen kielitajun

neronleimaus on toistuva sanojen 'kuitenkaan' ja 'myöskään' pyörittäminen samoissa lauseissa, esimerkiksi sivulla 94: "Näitä strategioita ei pidä kuitenkaan analysoida myöskään..." Tällaisia kömpelyyksiä on käännöksestä lähes joka sivulla *ad infinitum*, eikä niiden läpikäymisessä ole yksinkertaisesti mitään mieltä.

Käännöksestä on myös toistuvia helpoheikin valintoja bonaruoka-filosofian hyväksi: diskurssi-sana on käännetty paikoin puheeksi, mikä on Foucault'n *diskurssin* huomioon ottaen aivan järjetön valinta. Yhtä lailla Kilpeläinen on pihalla kuin lumiukko kliinisen lääketieteen kielestä: se, minkä Foucault käsitteellistää lääketieteellisen diskurssin yhteydessä sanalla *regard*, pitää kääntää aivan yksiselitteisesti silmäksi, ei katseeksi kuten Kilpeläinen tekee. Kyse on "kliinisestä silmästä", jonka syntyä ja muotoutumista Foucault käsittelee useissa teksteissään ja joka on kliinisessä diskurssissa tuhansia kertoja päivässä ympäri Suomea toistettu käsite. Jokainen lääkäri ymmärtää, mitä tarkoitetaan kliinisellä silmällä ja mikä sen merkitys on jokapäiväisessä potilastyössä. Vai pitäisikö Suomen 20 000 lääkärin ruveta yhtäkkiä puhumaan kliinisestä Katseesta, kun herra Kilpeläinen on nyt niin päättänyt? Vaatimaton mies...

Kilpeläisen käännos tekee tästä ilmiöstä jonkinlaisen ylimaallisen entiteetin, jota on mukava kritisoida humanistisessa yliopistodiskurssissa; tosiasiaa jokainen meistä ha-

luaisi, jos lapsemme sairastuisi, että hänet tutkisi lääkäri, jolla on mahdollisimman hyvä kliininen silmä. Foucault'n ajattelun radikaalisuus ja vaikuttavuus on juuri siinä, ettei hän postuloi jotain heppoista humanistisosiologista termiä, jota sitten itse kritisoisi; Foucault ottaa pohdittavakseen kliiniseen moderniin lääketieteeseen kuuluvan yleismaailmallisen ilmiön, jonka jokainen kliiniseen miljööseen tutustunut (ja sitähan Foucault oli) tuntee. Käännökstä leimaakin suoranaisten amatöörimäisyys: kannattaako kliinisesti kouluttamattoman humanistin hihhuloida itselleen niin vieraalla alueella, varsinkaan näin ylimielisellä asenteella... Vyöhyketerapia ja homeopatia olisivat ehkä Kilpeläiselle paremmin sopivia pohdinnan aiheita.

Jos jatkaisimme kritiikkilinjaa *à la* Kilpeläinen, voisimme todeta, että kannattaisi opetella ensin ranskaa, ennen kuin alkaa kääntää Foucault'ta, eikä suomen kielen taidostakaan olisi hirveästi haittaa, jos nyt kerran suomeksi kääntää. Päälle päätteeksi toteaisimme kilpeläismäisesti, että lukijan kannattaa lukea Foucault'nsa ranskaksi, koska Foucault on ranskaksi huomattavasti selkeämpi, kun Kilpeläinen ei ole välissä soveltamassa ja postuloimassa kaikenlaisia ihmeellisiä katseita sinne ja tänne. Sillä tavalla, tällainen kritiikki on todellinen intellektuaalinen sankariteko!

Uskon tämän riittävän ja asian tulleen selväksi: jos kritiikolla ei ole mitään yleisesti relevanttia sanomista, kannattaisi olla hiljaa eikä ärsyttää

luonnonsuojelijoita tuhlaamalla paperia jonninjoutavaan. Narsistisävytteinen parjauskampanja on paitsi lapsellista, myös dismeriitti harrastajalleen (se voi toimia korkeintaan subjektiivisena terapiana kirjoittajalleen).

Oleellista on, ettei ole olemassa sellaista käännökstä tai tekstiä, josta joku ei voisi nostaa esiin kohtia, jotka eivät kontekstistaan irrotettuna olisi jonkun toisen näkökulmasta ongelmallisia. Tällaisen ankkalampikritiikin intressit ovat niin läpinäkyvät ja samalla niin sameat, että se vie kritiikiltään paitsi pohjan, myös ja ennen kaikkea yleisen mielenkiinnon. Ankkalampikritiikki hukuttautuu kitinänsä, mikä on paitsi surkeaa luettavaa, myös lukijaa aliarvioivaa. Jos kysyisimme, miksi edes kirjoittaa tällaista kritiikkiä ja mikä voisi antaa synn tällaiseen diskurssiin osallistumiselle, voisimme saada vain kauniin sielun tekopyhiä vastauksia. Siksi meidän on kysyttävä laajemmin, miksi kritiikkiä tarvitaan ylipäätönsä – vai tarvitaanko sitä.

#### Viitteet

1. Foucault 1969, 126.
2. Nivanka & Sutinen 1996, 180.

#### Kirjallisuus

Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*. Galimard, Paris 1969 (*Tiedon arkeologia*. Vastapaino, Tampere 2005).  
Nivanka, Eevi & Sutinen, Soili, *Chère Marianne 1 – Ranskaa aikuisille*. Finn Lectura, Helsinki 1996.

## Arvi Tuomi Mitä Aapo Riihimäki todella sanoi?

**O**n ilahduttavaa, että *niin & näin* (1/07) on pitänyt Aapo Riihimäen uutisinta kirjaa *Eros ja Talous* (2006) huomion arvoisena. Poliitiikan tutkija Mikko Jakonen kirjoittaa siitä kuitenkin tavalla, joka hämmästyttää,

sillä olin luonut hänestä kuvan lahjakkaana junioritutkijana filosofian ja politiikan aloilla. Ainakin tällä kertaa hän lankeaa yksinkertaisen koherenssimallin hyväksikäyttöön, jolloin tarjolla olevasta aineksesta kelpuutetaan vain sellainen, mikä sopii oman ajat-

telun pirtaan. Jakosen sisäistävä postmodernistinen orientaatio käy oivasti ilmi hänen esipuheestaan teokseen *Uuden työn sanakirja* (Tutkijaliitto 2006). Hänen arviointinsa Riihimäen kirjasta on lähes suora sovellus tämän artikkelin intentioista. Lisäksi näyttää

siltä, että Jakonen ei ole vaivautunut riittävästi perehtymään Riihimäen tekstin ydinsisältöihin, mistä syystä hän esittää virheellisiä tulkintoja. Mieleen tulee se valitettavan yleinen strategia, jossa arviotavasta kohteesta tehdään linnunpelättimen näköinen – ja sitten se onkin helppo ampua tohjoksi omien argumenttien avulla,

Oman konseptionsa mukaisesti kriitikko Jakonen sijoittaa Riihimäen ongelmattomasti modernin linjan ajattelijoihin. Näin yksinkertainen luokittelu johtaa harhaan. Asiassa piilee samalla arvottamisen vaara. Kun annetaan leimamerkki ”moderni”, ollaan vihjaamassa, että kyseessä on eilispäivän ajattelutapa, joka ei enää käy nykypäivän ihmiselle. Moderniksi nimetty ilmiö on muutenkin siinä määrin moniselitteinen, että sanan käyttämisessä on syytä olla varovainen.

Tässä ei ole mahdollista ryhtyä seikkaperäisesti ruotimaan kriitikon ja hänen hengenheimolaistensa ihmiskäsitystä tai heidän uskoaan, jonka mukaan ns. väellä (*multitudo*) on itsessään luova kyky irtautua historian kausaliteeteista ja suuntautua uuteen vailla mitään ohjailua. Kun tätä lähtökohtaa kriitikko näyttää pitävän oikeutettuina arviointikriteereinä Riihimäen hahmottamalle kuvalle ihmisestä historiallisena olentona, niin esillä olevasta opuksesta jää varsin niukasti hyvää sanottavaa.

Jakonen tarttuu ensimmäiseksi Riihimäen tapaan tulkita ihmisen tarvetta turvata elinehtonsa revii-riään puolustamalla ja laajentamalla. Tekijän pitkän linjan kehittäminen, jossa perinteiset alureviirit ovat vähin erin abstrahoituneet rahareviireiksi, on mielestäni uskottava kuvaus. Sen rinnalla kriitikon vastaselitykset tuntuvat kömpelöiltä ja perustuvat osaksi tekstin puutteelliseen ymmärtämiseen.

Turhaan hän huomauttaa, että nykyinen kapitalismi ei toimi ainoastaan alueen kautta, sillä sehän käy selvästi ilmi myös Riihimäen omana käsitteksenä. Niinpä Jakosen korjaava selitys nykyihmisestä laaja-alaisesti liikuvana ja mihin tahansa ympäristöön sopeutuvana ei osu kohteeseensa. Kummastelin kriitikon yritystä si-

joittaa revii-riajattelun alku omistusoikeutta korostaviin 1600–1700-lukujen teorioihin. Pitäisiköhän siis olettaa, että vanhoissa heimokulttuureissa ei ajateltu omaa elintilaa taisteluun haastavana revii-riinä?!

Toisin kuin Jakonen väittää, myös Riihimäki näkee revii-riasetelmat historiallisina, siis tuotettuina eikä tulkitse tätä ilmiötä ihmistä pysyvästi määritteleväksi piirteeksi. Päinvastoin hän koettaa valaista tietä pois revii-riajattelun loukosta mm. paljastamalla itsestään selvyysnäköisiä pidettyjä myyttejä. Mutta kahleesta ei vapauduta miten tahansa. On astuttava ulos siitä marxilaisen sosialismin tarjoamasta helposta metodista, jossa alun alkaen eräät ihmisryhmät selitetään viattomiksi ja toiset konniksi. Myös ”uuden uljaan” ihmisen näyttää olevan työläs hyväksyä sellaista näkemystä sosiaalisesta pelikentästä, jonka mukaan ”syyllisiä” eivät ole vain esimerkiksi rajoittava kenttä ja ulkoapäin annetut säännöt, vaan myös itse pelaajat (tavalliset työläiset ja kuluttajat).

Siksi Riihimäen tulkinta vieraantumuksesta ja ihmisten yhteisestä ”sairaudesta” saa monelta taholta hylkäystuomion heti kättelyvaiheessa. Selvänä vikapistona on pidettävä sitä Jakosen väitettä, että vastuu ihmisen uudistumisesta lankeaa Riihimäen konseptiossa pelkästään yksilölle. Tekijä itse määrittää yksilökeskeisyyden ajan saatossa muotoutuneeksi vastapooliksi kollektiiviselle ajattelulle. Toivottava tulos edellyttää näiden kahden synteisiä. Kriitikon horjuvuus tulee näkyviin siten, että hän arvostelunsa myöhemmässä vaiheessa myöntää Riihimäen itsensäkin edellyttävän kollektiivista toimintaa puhuessaan toimivien verkostojen muodostumisesta.

Jakonen jakaa tunnustusta oikeastaan vain siltä osin kuin kirjan ajatukset avaavat mahdollisuuksia käytännön toimintaan asiantilojen muuttamiseksi. Sen sijaan hän pitää tarpeettomana, ellei peräti vahingollisena sitä ”suurta tarinaa”, jonka tekijä on asettanut rakennelmansa kivilalaksi. Postmodernismin hengessä Jakonen kritisoi vain yleisellä tasolla isoja kertomuksia välittämättä analysoida erikseen Riihimäen omaperäistä hahmotelmaa. Siinäähän ei ole kysymys

yrityksestä tarjota kattava filosofinen systeemi ratkaisuna kaikkeen. Tekijän ydinjuonteena on juutalais-kristillinen näkemys historian dynamiikasta, joka asettuu edistysuskolla höyrytettyä lineaarista samoin kuin syklistäkin ajakäsitystä vastaan. Historian jännevälin muodostavat alku ja loppu sekä lupaus ja täyttymys. Tästä käsin avautuu Riihimäen ”suuren” näyn eskatologinen luonne. Jakosta voisi luonnehtia tämän asiakokonaisuuden yhteydessä nyrkkeilijäksi, joka kyllä ryhtyi ottelemaan, mutta ei juuri siinä kehässä, mihin Riihimäen kirja haastaisi.

Kritiikkiin sisältyvät väärintymä-märrykset paljastavat pohjimmiltaan sen, ettei arvioija ole ymmärtänyt Riihimäen dialektisen ajattelun perusjuonetta. Jakonen jopa sekoittaa toisiinsa position ja sen negaation arkikieleen, jossa ne saavat arvottavat merkitykset ”myönteinen” ja ”kielteinen”, siis jotakin plussaa ja miinusta.

Johdonmukaisen dialektisesti Riihimäki jättää synteisin käytännöllisen realisoitumisen avoimeksi. Hän puhuu kuluttajien verkostoista, mutta korostaa samalla niiden vapaata muodostumista ja kokeellista luonnetta. Käy ymmärrettäväksi, ettei Riihimäki liity hanakasti jo olemassa oleviin vaihtoehtoliikkeisiin – kuten Jakonen olisi pitänyt luontevana. Nuo liikkeet merkitsevät hänelle ”irtiottoja” vallitsevista järjestelmistä, mutta eivät ole hedelmällinen maaperä aidolle synteisille. *Summa summarum*: Aapo Riihimäki haluaa olla visionääri, ei poliittisen toimintaohjelman laatija ja kaikkein vähiten agitaattori.

Vastakritiikkiäni tietynasteinen itsevarmuus perustuu kahteen taustatekijään. Olen ensinnäkin lukenut huolellisesti Riihimäen koko julkaistun tuotannon. Toiseksi tiedän, että hän on kehitellyt teemojaan runsaan 50 vuoden ajan, mihin sisältyy myös kunnioitettava lukeneisuus. Siksi uskallan toivoa, että Riihimäen uutuuskirja, joka pitkälle on hänen ajattelunsa summa, herättäisi sekä luku-kiinnostusta että keskustelua. Ehkäpä Jakosenkin arvostelu palvelee tätä tarkoitusta huolimatta siitä, että esittämäni huomautukset ovat mielestäni aiheellisia.



# Anni Sumari

## He elivät yhdessä

Savut jäätyvät kukkatarhoiksi kylmässä ilmassa – naiset muuttuvat hengitellen hautausmaiksi. Viimeiset pilvien valkyriat – talvi suutelee pois pisarat heidän suupielistään.

*He elivät yhdessä, ihanuudessa ja ilossa, kunnes tuli se, joka riistää meiltä kaiken riemun ja katkaisee ystävyiden siteet. Mutta tulkoon kaikkien osaksi sen armo, joka elää ikuisesti eikä koskaan kuole ja jolla on vallan ja voiman avaimet kädessään!*

Joki ojentaa yhtä ainoaa, mudankeltaiseksi ruskettunutta, karvaista käsivarttaan, pyytää kolikkoa. Tienauha pakatoi maiseman vihreän ja keltaisen. Olen allergiasta pilkullinen kuin dalmatiankoira. Meidän pitäisi sittenkin olla vain koiria toisillemme – kaipaan kullanuskeaa poikaa, kitaristia, minuun päin käännettyä selkää jota kosketus ei herätä, hyvää unta korkeilta Andeilta. Hänpä halusi nuoremman naisen ja viisi lasta. Más que pasa?

*He elivät yhdessä kauan ihanuudessa ja onnessa, kunnes tuli se, joka riistää meiltä kaiken riemun ja katkaisee kaikki maiset siteet.*

”Leikkaan kurkkusi auki viiltelen vittusi viipaleiksi”, sinä sanoit. Mutta sinun jälkeesi on tullut monta parantajaa, ja uutta kurkunleikkaajaa, luulin että naisen elämä olisi helpompaa. Puhuinko koskaan muusta kuin rakkaudesta? Mutta meidät halutaan pirstoa, ei ole muuta uskollista kuin pumpattava barbara tai jokin ynisevä eläin, maksaleike jota raiskata bussin takapenkillä.

*Siinä se, mitä meille kerrotaan tästä asiasta. Mutta ylistetty olkoon hän, joka tietää kaiken parhaiten!*

Viimeiseksi voisin kirjoittaa puhelinluettelon: kaikki joille en antanut puhelinnumeroani vaan pyysin sen heiltä, voidakseni olla koskaan soittamatta. Yhdenkään kasvoja en muista, en edes kansallisuutta. Olivatko aeduja, arverneja, nerveja, morineja, petrokoreja, veliokasseja, gabaleita vai pirusteja. Yksinäisyys surettaa minua, Billy, mutta en tunne yhtäkään pariskuntaa jota ihailisin tai kadehtisin; olen erehtynyt paljossa.

*Siinä se, mitä olemme kuulleet näiden miesten ja naisten merkillisistä kohtaloista; mutta ylistetty olkoon hän, joka elää iäti ja jonka käskystä päivä ja yö vuorottelevat.*

Inhottavinta maailmassa: miehet jotka eivät siedä itseään älykkäämpiä naisia. Mutta jos joskus näen suoruutta, joka ei tunnu olevan peräisin mistään kulttuurista – minä viehätyn. Paradokseja: ”Jos kukaan koskaan saisi tietää tämän, minkä juuri kerroin sinulle itsestäni, tuntematon nainen, minut tuhottaisiin.”

*Ja niin he elivät ihanuudessa ja ilossa, kunnes tuli se, joka riistää meiltä kaiken riemun, se, joka kukistaa jokaisen linnan ja täyttää jokaisen asumuksen murheella. Mutta ylistetty olkoon hän, jolla on valta ja voima nyt siinä kuin ennen!*



## Anni Sumarin teoksia

*Matkakertomuksia pimeydestä. Miniattyryjä* (WSOY 1986)

*Beautiful dreamer. Lyhyttä proosaa* (WSOY 1987)

*Lyhenevä laulu kärsimyksen onnellisista puolista* (Like 1992)

*Sarkofagi* (Like 1994)

*Sinun elämäsi jättiläinen* (Like 1996)

*Mitta ja määrä* (Like 1998)

*Sineriaani* (Like 2000)

*Junanäytelmä. Sadanseitsemän kirjailijan matka junalla*

*Euroopan halki* (Like 2001)

*Vuodet vetten päällä* (Johnny Kniga 2003)

*Läpinäkyvä punainen* (Johnny Kniga 2005)

Suomentanut muun muassa Samuel Beckettin tuotantoa

**Poetiikkakonferenssi Helsingissä 22. elokuuta 2007**



Philippe Muray

# Lääkäri vastoin tahtoani

**T**uo mies on vaarallinen. Hän on kiinnostunut terveydestäni. Olin jo pannut hänet merkille televisiossa, ja tiesin kyllä, että terveysministeri oli pannut hänet terroritoimiin. Tiesin, ettei mikään enää estäisi tuota ennaltaehkäisyartion

pomoa työntämästä nenäänsä yksityisiin paheisiin yhteisen hyvän nimissä. Tarkkailin häntä. On aina kiehtovaa katsella, miten uusi utopia syntyy, nähdä, miten se kasvaa ja komistuu ammuskellen samalla kiivaasti vihollisiaan. Ne tunnetaan hyvin, vaikka ne ovatkin abstraktimpia kuin entisaikojen viholliset: nyt uhkaavat alkoholismi, tupakointi, rasvat, liian nopeasti liikkuvat autot ja muut sellaiset. Mutta nyt tuo maailman pelastaja, tuo uusmoraaliprikaatin pääkomisario, tuo Ambroise Parén sairaalan anatomopatologian ylilääkäri, tuo yhdellä tai sadalla sanalla sanottuna tohtori Got, julkaisee kirjan. Tuo lääketieteen hyvä haltija on kirjoittanut kirjan, ja se onkin todellinen ilkeän noidan breviaario. Paksun punaisen tiiliskiven kannessa on hänen valokuvansa; näistä neljästä-sadastaviidestäkymmenestä sivusta voi hyvinkin tulla Hygienistisen internationaalinen peruskirja. Jo kirjan nimi puhkuu filantrooppista kannibalismia ja seonnutta kuolemanviettiä: *Terveys!*

Jules Romainsin näytelmän *Knock*<sup>2</sup> alussa on lyhyt dialogi, jota olen aina hämmästellyt. Knock menee tapaamaan tohtori Parpalaidia, jolta hän on juuri ostanut vastaanottohuoneen, ja kysyy tältä tietoja Saint-Mauricen asukkaista: Onko

heillä rahaa? Ovatko naiset hurskaita? Esiintyykö ”vakavia paheita”? ”Millaisia paheita?” kysyy Parpalaid. Knock vastaa: ”Oopiumia, kokaiinia, mustia messuja, sodomiaa, poliittisia vakauksia.” Parpalaid vastaa, ettei mitään tällaista käytännöllisesti katsoen edes tunneta Saint-Mauricessa. Niinpä Knock voi tehdä johtopäätöksenä:

”Lääketieteen aikakausi voi alkaa.”

Lääketieteen aikakausi, siis maailman vanhuus.

Siis historian vaihe, jossa terveys korvaa kaikki muut touhut, intohimot ja harrastukset.

Ei ole sattumaa, että jos tilastoihin on uskominen, kahdenkymmenen viimeksi kuluneen vuoden aikana lääkkeiden ”kysyntä” on kasvanut koko ajan, vaikka aivan sen kintereillä tuleekin ”kulttuurin kysyntä”. Juuri niin. Olemme saapuneet perille. AIDS ja ideologioiden kuolema ovat tehneet esityön. Gotin aikakausi voi alkaa.

Ja se mies on vaarallinen. Hän on kiinnostunut hengissäpysymisestääni ja kutsuu olemassaoloani ”elämäkäyttäytymiseksi”. Molièren lääkärit ilmaisivat ajatuksensa myöhäislatinaksi; kelpo tohtori Got puolestaan kirjoittaa aikakaudellemme sopivaa synteettisen hartsin uuskieltä. Knock on saanut avukseen ylipainehappihoidon, eliminsiirrot, tietokoneet, lääketieteelliset informaatiokeskukset, tietokantojen medikalisointi-ohjelman, solututkimuksen ja muut nykypuheen siivottomuudet. Niin, se mies on pelottava: hän ei tahdo kieltää mitään, vaan kaiken. Inhimillisen olemassaolon luihun parantajan tapaan hän vaatii kieltämään kaiken, sillä kaikki vaikuttaa kaikkiin,

## ”Hygienismi on vuoden 2007 kollektiivinen uskonto.”

eritoten ”nuoriin”. Voi! *Nuoriin!* Kukapa kykenisi koskaan mittaamaan, miten nuoriin vaikuttaa iskulause ”Yöpaitani yhdestä oluesta”, jonka tämä levottomuutta herättävä lääkäri vastoin tahtoani muistaa nähneensä – ja nyt lainaan – ”liitettyinä haluttavaan naiseen, joka on valmis riisumaan vaatteensa”? Se mies on vaarallinen: Kun hän huomaa haluttavan naisen, joka on valmis riisuuntumaan alastomaksi, hän alkaa miettiä, miten nainen vaikuttaa nuoriin, sen sijaan, että alkaisi harkita naisen nussimista.

Se mies on hirvittävä. Tietenkin hän varoo käyttämästä sanaa ”vapaus” yksikössä, sillä vapauden voitto olisi kaikilla mahdollisilla tavoilla hänen elämäntehtävänsä vastakohta, ja puhuu ”vapauksista” monikossa. Niiden avulla hän voi vaikuttaa (kohtuullisesti) ”elämäkäyttäytymiseeni” (minkä minä sille voin, että hän puhuu näin?). Se mies on kammottava. Hän teeskentelee taistelevansa olut- ja tupakkamerkkien lobbareita ja mainoksia vastaan, mutta koska en saata ajatella hänen olevan niin typerä, että hän kuvittelisi mainosten vaikuttavan moisissa asioissa lainkaan, minun on pakko päätellä, että tuon luulotellun kamppailun taakse piiloutuu unelma kieltää ei oluen tai tupakan mainostaminen, vaan olut ja tupakka itse.

Ja se olisi vasta alkua.

**S**e mies on onneton. Hän tietää kulkevansa kaitaa polkua, eikä hän oikeastaan voi enää esittää sellaisia moraalisaarnoja kuin tahtoisi. On sentään AIDS, joka vihdoinkin on velvoittanut yhteiskunnan hänen sanojensa mukaan ”puhumaan vakavasti seksuaalisuudesta” (ja seksuaalisuutta ihmiset ovat aina kammonneet, lisää tämä surullinen herrasmies, joka itse ilmeisesti ei ole kammonnut seksuaalisuutta). Vahinko vain, että ihmisolennot ovat kovin vilpillisiä; nuo ”kovin moninaiset profilit”, jotka hän havaitsee yhtä aikaa tai peräkkäin ”samasta yksilöstä”, häiritsevät häntä. Eikö yhteiskunta olekin toistaiseksi siestänyt paradokseja, ristiriitoja ja monimielisyyksiä aivan liikaa? Tietysti tällä miehellä on pieniä iloja (”minusta on miellyttävää olla mukana tehostamassa sääntöjen soveltamista käytäntöön”) sekä ihanne, joka ei ole lainkaan vaatimaton (”saada yhteiskunta kehittymään ajatuksiani vastaavaan suuntaan”). Mutta hän tuntee velvollisuutensa, ja joskus nuo velvollisuudet pakottavat hänet akrobatiaan, joka tuntuu varmasti piinalliselta.

Esimerkki: ”Sopii toivoa, ettei vapaus ole yksisuuntainen tie. Jos enemmistö kokee sen velvollisuudekseen, sosiaalisesti normaaleina pidettyjä asenteita tulisi suosia, kunhan vain yksilöllisiä valintoja kunnioitetaan” (tämän hän sanoo jaariteltuaan pitkään AIDSista sekä homoseksuaaleista, taiteilijoista ja filosofiista, jotka ovat ”seikkailijoita” ja tutkivat kaikkia ”suuntia” ja kolhivat itsensä ”kaikkiin muureihin ja kaikkiin kattoihin”).

Se mies on vaarallinen. Hän ei siedä nautintoja, sillä hän pitää niitä vaaroina (”julkisen

terveyden intressien vastaisina toimina”). Se mies on vaarallinen. Kun sytytän röökin, hän alkaa puhua ”farmakologisesta nikotiiniriippuvuudestaani”. Se mies on vaarallinen. Hän on päättänyt asettaa ryhmän edut yksilön etuja vastaan. Hygienismi on vuoden 2000 kollektiivinen uskonto (”itse kunkin etuja”, napisee osuvaniminen herra Got, ”on käsiteltävä kollektiivisella tasolla”). Se mies on vaarallinen. Hän unelmoi uustribalistisesta ”sosiaalisesta ympäristöstä”, joka pystyy neutralisoimaan yksilöitä uhkaavat vaarat. Se mies on vaarallinen. Hänen tekstinsä on kuin paimenrunoa: ”Lähtekääpä kävelylle yhteen Mzabin kaupungeista, esimerkiksi Béni-Izgueniin, jota muurit ja ikivanhat tavat pitelevät sylissään. Uskonto pitää ryhmän tiukasti yhdessä, ja ryhmä pitää huolta siitä, että itse kutakin valvotaan. Sääntöjen rikkomiseen ei juuri jää mahdollisuutta: ei alkoholia, ei alkoholismia.”

Historian lopun jälkeisten yhteisöjen *vähärasvaisessa* nykyajassa yksilön nautinto katoaa väistämättä, koska se on aina vaaraksi yhteisön kokonaisuudelle. Globaalin ei pian tarvitse enää edes esittää perusteluita sille, miksi se murskaa paikallisen. Kaikki ”yksityinen” työnnetään syrjään. Kaiken lisäksi Got esittää ohjelmansa ”vasemistolaisessa” kaavussa (hän pahoittelee sitä, että ennaltaehkäiseminen on nykyisin elitismia; ainoastaan pienen pieni etuoikeutettujen ryhmä suojelee itseään, kun muut yhä vain rypevät tupakassa ja alkoholissa tai yrittävät tappaa itsensä ärjyvillä autoilla; kelloon on saatava toinen ääni!). Yleismaailmallisesta, tasa-arvoisesta ennaltaehkäisemisestä on tulossa näköalattoman maailman uusi, ohittamaton näköala.



i Got! *Mein* Got! Hyvinvoinnin eli kiistattomana ruumiillistuneen yhteisen hyvän terroristimarionetti! Varovainen suunnittelija, joka pyrkii muuttamaan

ihmiset terveiksi ja tottelevaisiksi eläimiksi, jotta he olisivat Terveiden alamaisia samalla tavoin kuin he jo kerran olivat Valtion alamaisia, mutta joka kiistää olevansa millään tavalla ”kieltojen kannalla” (ikään kuin moinen ajatus olisi edes koskaan voinut nousta kenenkään mieleen!). Got! Got! Yhteisen edun torvensoittaja, joka on muuttanut Mystiseksi

ruumiiksi! Got! ”Passiivisen tupakoinnin” uskonkappaleen sokaiseva soihdunkantaja, jonka ansiosta ”toisen haittaamisen” ajatus kirjataan ihmisoikeuksien julistukseen (”vapaus on vapautta tehdä kaikkea sellaista, mikä ei haittaa ketään muuta”)! Näyttäytyt nyt koko suuruudessasi! Oi Got! Got! Got! Näet jo valon! Kaikki on lopussa! Teräksisen otteesi aikakausi alkaa! Olet voittanut!<sup>3</sup>

*Suomentanut Tapani Kilpeläinen*

(alun perin ”Le médecin malgré moi”,  
*L'Idiot international*, no. 78, 1992)

### Suomentajan huomautukset

Philippe Muray (1945–2006) oli ranskalainen kirjailija ja yhteiskuntakriitikko, jonka tärkeimpiin teoksiin kuuluvat *Céline* (1981), *Le XIXe siècle à travers les âges* (1984) ja *L'Empire du bien* (1991).

1. Claude Got, *La Santé*. Flammarion, Paris 1992.
2. Jules Romains, *Knock ou le triomphe de la médecine* (1923).
3. Kun Murayn essee julkaistiin kokoelmassa *Désaccord parfait* (Gallimard, Paris 2000, 137–141), siihen sisältyi tekijän 1997 merkittävä huomautus, jonka mukaan ”terveysterrorismi on saavuttanut kauneimmat voittonsa Yhdysvalloissa.” Muray siteerasi *Le Monden* pikku-uutista, joka paljasti, ”että kuolemanvietin vastustamisessa käytetään nykyisin hyväksi myös kuolemaantuomittuja ja että se jatkuu voitokkaana aina sähkötuoliin saakka.” Utinen kuului: ”Larry Wayne White, 47 vuotta, oli todettu syylliseksi kahden vanhan naisen murhaan. Hänet teloitettiin perjantaina 27. toukokuuta Teksasin Huntsvillissä. Koska vanginvartijat sovelsivat häneen vankiloiden keuhkosityövähäiskäisemisohjelmaa, he eivät sallineet Whiten polttaa viimeistä savuketta ennen kuolemaansa.” Muray lisäsi: ”White kuoli terveenä.”



So it goes  
So it goes  
So it goes

So it goes  
So it goes  
So it goes  
So it goes  
So it goes

Heather Augustyn

# Kurt Vonnegutin viimeinen haastattelu

Haastattelu tehtiin puhelimitse 28. helmikuuta. Aiheen antoi Indianapolisissa julistettu "Vonnegutin vuosi", jonka juhlallisuuksissa New Yorkissa asuneen Vonnegutin oli tarkoitus puhua huhtikuun loppupuolella. Vonnegut kuoli 11. huhtikuuta.

## **Mikä indianalaisuudessasi selittää kirjoittamistasi ja olemistasi?**

No, ainakin aiheita oli paljon. Indiana on erittäin jakautunut osavaltio, mikä luo jännitteitä. Sisällissodan aikaan kuvernööri lähetti lainsäätäjät kotiin, koska pelkäsi eteläisen Indianan liittyvän Konfederaatioon. Jännittäviä kuvioita kaikki tyynni. Indianahan oli paikka paikoin hyvin rasistinen. Viimeinen Mason–Dixon-linjan pohjoispuolinen lynkkaus tapahtui Marionissa 1930. Kun olin lapsi, Ku Klux Klanin päämaja oli kotikaupungissani Indianapolisissa. Mutta Indiana oli myös suuren amerikkalaisen sosialistin Eugene Debsin syntymäpaikka ja koti. Niinpä sinkoilu sinne ja tänne, eteen ja taakse oli hauskaa. Minä olin tietenkin Debsin puolella.

## **Vaikuttiko tämä sinuun nuorena ja myöhemmin kirjojesi sisältöön?**

Kouluissa opin, mitä Amerikan piti olla – vapauden soihtu koko maailmalle. Näinpä

vain ei ollut asian laita. Kirjoitin Irakiin kirjeen, avoimen kirjeen, allekirjoitukseksi Setä Samuli ja tekstiksi: "Rakas Irak. Pidä meistä. Demokratian alkuvaiheissa hiukkasen kansanmurhaa ja etnistä puhdistusta on ihan okei. Sadan vuoden päästä teidän on vapautettava orjanne. Ja sadanviidenkymmenen vuoden päästä teidän on annettava naisten äänestää ja hoitaa valtion virkoja." Melkoista demokratiaa. No, nuorena joka tapauksessa huomasin nämä ristiriidat, jotka tietenkin olivat monien mielestä hyväksyttäviä, mutta eivät minun.

## **Kerro hieman lapsuudestasi Indianassa. Olet kirjoittanut, että sinulla oli tapana käydä Maxinkuckee-järvellä.**

Niinpä niin. Olen monesti sanonut, että kaikilla pitäisi olla suurperhe. Amerikan kansantauti on yksinäisyys. Meillä ei enää ole suurperheitä. Mutta minä kasvoin sellaisessa. Puhelinluettelossa oli monia Vonneguteja ja äitini oli Lieber ja Lie-



# ” Hän luuli, että me varomme vahingoittamasta siviilejä.”

bereitäkin löytyi kirjasta. Maxinkuckee-järvellä oli pitkä rivi mökkejä, joista omistimme yhden. Olin siis aina sukulaisten ympäröimä. Serkkuja, setiä, tätejä. Se oli taivaallista. Sittemmin kaikki on hajaantunut.

## **Mahtoiko se vaikuttaa osaltaan kirjaasi *Kissan kehto?***

En oikeastaan pidä lukua ajatusteni syntytaustoista. Opin perheeltäni yhden perusasenteen, he olivat vapaa-ajattelijoita. Ihmiset lakkasivat kutsumasta itseään sillä nimellä, koska se kuulosti saksalaiselta ja saksalaisia vihattiin ensimmäisen maailmansodan aikaan. Niinpä olen nykyään Yhdysvaltain Humanistiyhdistyksen kunniapuheenjohtaja, mikä on ihan sama asia.

Mutta en minä pilkkaa uskontoa. Uskonto auttaa ihmisiä. Eräs sotakaverini oli nimeltään Bernie O’Hare. Häntä inhotti, että pommitimme siviilejä, koska hän piti meitä hyviksinä. Hän luuli, että me varoimme vahingoittamasta siviilejä ja että natsit, pahikset, eivät piitanneet tappamistaan siviileistä. Sitten näimme Dresdenin pommituksen. Kun risteilijä toi meidät kotiin sodan jälkeen ja tiemme erosivat, kysyin: ”Mitä

opit?”. Hän vastasi: ”En usko hallitusta enää koskaan.”

## **Vapaa-ajattelijat. He ovat kuin humanisteja, sikäli että saivat vaikutteita tieteestä, eivät Vanhan Testamentin sanoista.**

Tunnen heitä kyllä.

Molempien sukuni haarojen esi-isät tulivat tänne suunnilleen sisällissodan aikoihin. Yksi menetti jalkansa ja palasi Saksaan. Vapaa-ajattelijoita koko sakki. Koulutettuja, eivät pakolaisia. Opportunisteja, jotka halusivat panna toimeksi, perustaa yrityksiä.

Isoisoisäni Clemens Vonnegut sanoi kerran Jeesuksesta: ”Jos hänen sanomansa oli hyvä, ja mainiohan se oli, mitä väliä sillä on, oliko hän jumala vai ei?” Minuun taas on Vuorisaarna tehnyt suuren vaikutuksen. Mutta nyt täytyy mennä. En voi hyvin. Lykkyä tykö.

*Suomentanut Tere Vadén*

(alun perin verkkojulkaisussa *In These Times*; toukokuu 2007, [www.inthesetimes.com/article/3178/kurt\\_vonneguts\\_last\\_interview](http://www.inthesetimes.com/article/3178/kurt_vonneguts_last_interview))

»Ihmisen iankaikkinen kohtalo  
määrää vain yhdestä velvollisuudesta  
ja se on kunnioitus.» SIMONE WEIL

23° 45

SIMONE WEIL

## Juurtuminen

– ALKUSOITTO IHMISVELVOLLISUUKSIEN JULISTUKSELLE

»Simone Weilin kuolinvuoteellaan Lontoossa kirjoit-  
tama kirja on valtaisa löytö – *Juurtuminen* on ohjel-  
manjulistus tulevaisuuden Ranskalle. Vasta toisella tai  
kolmannella lukukerralla tajuaa toden teolla, kuinka  
sydäntäsärkevän neron on kohdannut.»

MICHEL ALEXANDRE

»Minun on mahdoton kuvitella, että Eurooppa voisi  
syntyä uudelleen ottamatta huomioon vaatimuksia,  
jotka Simone Weil muotoili teoksessaan *Juurtuminen*.»

ALBERT CAMUS

Keskenjääneessä pääteoksessaan *Juurtuminen* (1949)  
Simone Weil luonnostelee oikeudenmukaista yhteis-  
kuntaa, joka perustuisi yksilön mahdollisuuteen osal-  
listua aidosti yhteisönsä elämään. Toisen maailman-  
sodan ja Euroopan henkisen luhistumisen taustaa  
vasten Weil muotoilee etiikan, jonka avulla ihminen  
pystyisi jälleen tyydyttämään niin aineelliset kuin  
hengellisetkin tarpeensa. Hanke kuitenkin pakottaa  
arvioimaan eurooppalaisen elämäntavan uudelleen  
perusteita myöten. »Vaikka ihminen olisi yksin maail-  
mankaikkeudessa, hänellä ei olisi ainuttakaan oikeutta  
– mutta velvollisuuksia hänellä kyllä olisi.»

SUOMENTANUT KAISA KUKKOLA

n. 380 sivua.

ISBN 978-952-5503-27-2

*Ilmestyy heinäkuussa*

HINTA: 34 euroa (+ postikulut), *niin & näin* -lehden kestotilajille 25 euroa

TILAUSOSOITE: Eurooppalaisen filosofian seura ry, PL 730, 33101 Tampere

SÄHKÖPOSTI: tilaukset@netn.fi

PUHELIN: 040 721 48 91



Simone Weil (1909–1943) oli ranskalainen filosofi ja mystikko, joka ammensi ajatteluunsa aineksia antiikin filosofiasta, kristillisestä mystiikasta ja työväenaatteesta. Koska lähes koko hänen tuotantonsa julkaistiin postuumisti, hän osoittautui 1900-luvun johtavaksi eetikoksi vasta kuolemansa jälkeen. Ajattelunsa poikkeuksellisen ankaruuden vuoksi Weilia on pidetty niin mieluolena kuin pyhimyksenäkin.

**TUTUSTU MYÖS VERKKOKAUPPAAMME OSOITTEESSA: [www.netn.fi/kauppa](http://www.netn.fi/kauppa)**



Camilla Kronqvist

# Kärleken eller förnuftets filosofi?

Trots filosofernas stolta ursprung som "älskare av visheten" har de framför allt kommit att förstå sig som förnuftets budbärare, t.o.m. då de diskuterar kärlek. En diskussion om kärlek kan här också bidra till att lära oss något om filosofi.

**E**n av de mest mångbottnade filosofiska texterna om kärlek står att finna i Platons *Gästabudet*. Den märkliga dialogen inleds med olika försök att lovprisa kärleken, kulminerar i Sokrates återgivande av Diotimas tal där kärleken till en enskild individ överskrids och fördjupas till att beskriva kärleken till visheten, d.v.s. filosofin, och avslutas på ett nästan dråpligt sätt då den hetlevrade Alkibiades stormar

in och avslöjar sina upprepade misslyckade försök att förföra den stora filosofen Sokrates.<sup>2</sup>

I samtida diskussioner om kärlek har den här mångtydigheten ofta fått ge vika för en diskussion om kärleken och känslornas rationalitet (Solomon 1980 & Nussbaum 1990). Man frågar om vi kan ha skäl att älska, antingen överhuvudtaget (Nussbaum 1986 & Solomon 2005), eller en speciell person (Taylor 1979 & Solomon 2005), skäl att ingå äktenskap (Landau 2004 & Moller 2003), eller om det finns "objektiva värden" enligt vilka kärleken kan be-

## affektit, emootiot, passiot, tunteet



*(...) kirjoittaji(sta), jotka mieluummin inhoavat tai iivaavat ihmisten affekteja ja tekoja kuin ymmärtävät niitä, (...) on epäilemättä kummallista, että otan käsitelläkseni ihmisten puutteita ja typeryyksiä (...)*

(Spinoza 1675)

Suomen teosana "tuntea" saa etymologeilta laatumääreet "ikivanha ja omaperäinen". Verbillä on vastineensa käikissa (lähi)sukukiellissä. "Tunne" taas on 1800-puolimaissa yleistynyt uudissana, jolla on viitattu myös "taudin tuntomerkkiin, tuntoaistiin, tajuun tai sisuun."

Tiedekielen tunnesanasto jäsenytyy seuraavasti: emootiot juontuvat latinan (pois)liikkumista tarkoittavasta (e)movere-verbistä, sentimentit tulevat

latinan tuntemista ja aistimista merkitsevästä sentire-verbistä, fiilikset pohjautuvat saksan tuntemista tarkoittavaan *fühlen*in liittyen myös kreikan kämmen-tä tarkoittavaan *palameen*, passiot ankuroituvat kreikkalais- ja latinalaisperäiseen muinaisranskan kärsimisverbiin *pati* ja affektit latinan verbeihin (*ad*)facere eli "(päin/päälle)tehdä" ja *afficere* eli "saattaa tilaan".

Filosofit ovat toimineet tällä sanas-

tolla kuten muutkin. Miten ovat viisaak-si tunteneet.

(Kaisa Häkkinen, *Nykysuomen etymologinen sanakirja* (2004). 3. p. WSOY, Helsinki 2005. Benedictus de Spinoza, *Etiikka* (Ethica, 1675). Suom. Vesa Oittinen. Gaudeamus, Helsinki 1994. Adolf V. Streng, *Latinalais-suomalainen sanakirja* (1933). 2. p. SKS, Helsinki 1955.)

dömas (Wolf 2002). I de fall där man betraktar kärleken som en subjektiv känslomässig respons är man också benägen att betrakta kärleken som en fantasi (Singer 1984; Solomon 1990; Armstrong 2002).

Dragningen till förnuftet är också tydlig i den vokabulär man använder för att beskriva kärlekens språk. Man talar om kärlek i termer av skäl och rimlighet, om förtjänster och preferenser, risker och satsningar. Utgångspunkten för ens filosofiska undersökning är alltså att man vet vilka som är de för människan karakteristiska dragen, förnuft, fri vilja, förmågan att ställa upp mål för sitt handlande. Sedan tänker man sig att kärleken smärtfritt kan fås att passa in i ens modell.

Men det är just här som det avgörande steget tas, och som många av dagens filosofer förlorar kärleken ur sikte och i stället börjar tala om människorelationer som ett slags juridiska eller ekonomiska transaktioner. För att låna en tanke som främst existerar inom kontinental filosofi är man långt ifrån insikten att kärleken är något helt *annat* än det som kan fångas in i dessa smått livlösa beskrivningar<sup>3</sup>. Det är inte att undra på att kärleken för många av dessa filosofer, såsom för många människor, framstår som något av en galenskap. Hur ska vi annars förstå ett sådant fenomen som är så svårt att ringa in och trots det har en så avgörande roll för hur vi ser mening och fattar beslut i våra liv?

Ett av de grundläggande problemen i ovanstående formuleringar är tanken att det är möjligt att ge en enhetlig beskrivning av antingen kärlekens, eller kärleksbegreppets, roll i vårt liv. Man försöker finna allmängiltiga kriterier för att beskriva ett ord eller ett fenomen som utmärks av det enskilda mötet, eller de enskilda mötena, mellan två individer. Detta gör i sig både fenomenet och våra olika användningar av orden ”älska” och ”kärlek” mångtydiga. Här kan en reflektion om vad det innebär att känna någon i kärlek ge en djupare förståelse för det slag av insikter om kärleken vi kan få i filosofin.

Ett enkelt sätt att missförstå vad det är att känna en annan människa är att tänka att det främst handlar om att ha mycket och detaljerad information om den andra. En snabb blick på tonåringen som ivrigt samlar ihop alla fakta han eller hon kan komma över kring sin idol, ger vid handen att en sådan beskrivning är mycket missvisande. Även om han eller hon *känner till mycket om idolen*, skulle ingen gå med på att tonåringen *känner idolen*. Istället har Hamlyn och Dilman betonat vikten av att ha en *personlig relation till eller stå i kontakt med* en person för att det ska vara meningsfullt att tala om att man känner personen. Om jag inte träffat en bekant på flera år säger jag ”Jag kände henne”, men inte ”Jag känner henne”.

likhet med flera existencialistiska diskussioner kunde den här poängen också formuleras i tanken att människan, som Sartre uttryckte det, inte kan reduceras till sin *fakticitet*. Människan utmärks av förmågan att ständigt överskrida alla de beskrivningar som ges av henne. Ett sätt att begripliggöra den här tanken är att fundera över den skillnad som finns mellan att säga, ”Jag förstår den här tankegången” och ”Jag förstår dig”. Medan min förståelse i det första fallet riktar sig till något specifikt, jag vet t.ex. vad jag ska göra för att lösa ett matematiskt problem, riktar *jag* mig i det andra fallet till *dig*. Mina ord kan vara ett uttryck för deltagande och stöd, såsom jag kan ge dig en kram för att trösta dig, men det är inte nödvändigt att jag kan peka ut några specifika fakta som jag förstår för att mina ord ska ha mening. (I en liknande anda kan man påpeka att den roll ordet ”du” har i ”Jag älskar dig” inte är utpekande i den mening som ”han” eller ”hon” är det då jag pekar ut min fru på en fest. Snarare är orden ett sätt att *vända mig* till dig med min kärlek. Ordet *beskriver* inte något specifikt, såsom din personlighet, utan har formen av ett *tilltal*.)

Vikten av en personlig relation är inte bara avgörande för att man över huvud taget ska kunna säga att man känner en person. Vilket slag av relation jag har till dig – om jag talar som kollega, vän, älskare, syster – har också betydelse för vilken mening vi kan se i det jag säger om dig. Känner jag dig bara på ett professionellt plan kan det hända att min beskrivning utesluter aspekter av dig som i en närmare relation kunde öppna för en annorlunda, och många gånger mera rättvis, beskrivning, även om närheten också kan föra in fördunklande element. Överlag kunde man beskriva min ökande kännedom om dig som ett sätt att se det du gör i ett större sammanhang. Mot bakgrund av vår relation, och det liv som vi delar, får dina ansiktsuttryck, handlingar och tankar, en djupare mening för mig. De svårigheter att förstå varandra som kan uppstå vid våra första möten med andra människor – ”Var det där skämtet ironiskt, eller menade han det på allvar?” – ger vika allteftersom vi kommer att se olika tankar och handlingar mot bakgrund av våra tidigare samtal och möten.

Betoningen av en personlig relation pekar också på den viktiga roll *jag* har i det jag säger om dig. Om jag är väldigt beslutsam av mig, är jag kanske mer benägen att se dig som velande än någon annan, är jag blyg framstår du som mer självsäker o.s.v. Att känna en annan människa innefattar i den här bemärkelsen alltid ett element av, eller en möjlighet till, självkännedom, om jag är mottaglig för vad mina beskrivningar berättar om mig själv. Det utesluter ändå inte att jag i många situationer kan vara blind för att det jag säger om en annan i själva verket avslöjar mera om mig själv än om den andra.

Det här påminner också om att det vi säger om varandra mycket sällan bör förstås som beskrivningar av givna egenskaper hos den andra. Snarare bör vi vara uppmärksamma på de sammanhang i vilka vi säger ”Du är alltid så slarvig”, ”Oj, vad hon är fin”, ”Du kommer att

**”Det finns inte något bortom våra livssammanhang som bestämmer den mening kärlek kan ha för oss.”**

klara av det” o.s.v. Medan det första utgör ett klander, är det andra uttryck för uppskattning, det tredje en uppsmuntran, o.s.v.

Insikten om den här obestämdheten i vad vi kan komma att säga om en annan, liksom möjligheten att den andra förändras, tar i kärleken formen av ett krav att inte försöka fastslå vem den andra är och låsa honom eller henne i mina beskrivningar. Men var lämnar dessa tankar oss med tanke på filosofin?

Platon såg det som nödvändigt att gå utöver våra personliga relationer för att finna godhetens och skönhetsens sanna mening, idéerna.<sup>4</sup> Likaså har många av hans efterföljare tänkt att vårt språk bestäms av en verklighet som kunde förstås oberoende av det liv vi delar med varandra. Men, om vi nu modellerar den större kännedom om mänskligt liv som filosofin i min mening försöker nå på vad det innebär att känna en annan människa (i en kärleksfull relation), så verkar filosofins uppgift inte först och främst vara att bidra med mera kunskap eller information om vad det är att vara människa.

Snarare kunde vi säga att den människokännedom som filosoferandet kan bidra med alltid tar formen av självkännedom. Det finns ingen punkt utanför det liv som vi delar med varandra från vilken vi kan nå kunskap om detta liv som är oberoende av vad vi själva är beredda att se som meningsfulla möjligheter och krav i våra möten med andra människor. Samtidigt är det som vi kan se som möjliga beskrivningar av våra liv internt förbundet med det som vi kan se som *verkliga* möjligheter i våra liv.

**A**tt acceptera den här obestämdheten i mänskligt liv, och att det inte finns något bortom våra livssammanhang som bestämmer den mening t.ex. kärlek kan ha för oss, betyder inte nödvändigtvis att vi är dömda till subjektivitet, eller att allt saknar betydelse. Snarare vill jag lyfta fram vårt personliga ansvar i att påminna oss om och försöka artikulera vad som *har* mening i vårt delade liv, och vilket slags förståelse av oss själva, livet och andra människor vi ger uttryck för om vi beskriver kärleken på det ena eller andra sättet. Vilken slags beskrivning av den

betydelse som andra människor har för oss är vi beredda att stå för?

Att på det här sättet påminna sig om de livssammanhang där det är meningsfullt att tala om kärlek och att reflektera över vad vi själva menar då vi säger olika saker är i linje med Wittgensteins uppmaning att uppmärksamma användningen av olika ord i olika situationer, och de sammanhang inom vilka de har mening, för att upplösa de filosofiska problem vi fastnat i. Istället för att försöka fastslå meningen i kärlekens språk genom att t.ex. tänka att det refererar till ett visst slags känsla eller förhållningssätt, är det ett sätt att öppna sig för den mångfald samtal vi för om kärlek, och, kunde vi säga, i sig ett uttryck för en kärleksfull inställning till livet.

### Noter

1. Tanesini 1999, 212, talar t.ex. om filosofin som ”en förnuftig undersökning om förnuftets egna gränser”.
2. Nussbaum (1984) har försökt visa hur Alkibiades’ slutord skapar en spänning till det som Sokrates, och därmed Platon, tidigare sagt om kärleken till visheten, framom den personliga kärleken, som den högsta formen av kärlek. Se Sjestov (1995) för en kritik av Platons rationalism, och vad Platon undgick att se genom att sist och slutligen ge förnuftet en större roll än kärleken.
3. Jfr Agacinski 2002.
4. Det finns dock utrymme för att diskutera vilken vikt Diotimas tal ger åt det personliga i *Gästabudet*.

### Litteratur

- Agacinski, Sylviane, *We Are Not Sublime: Love and Sacrifice, Abraham and Ourselves*. I *Feminism and History of Philosophy*. Red. Genevieve Lloyd. Oxford UP, Oxford 2002.
- Armstrong, John, *Conditions of Love: The Philosophy of Intimacy*. Penguin, London 2002.
- Dilman, Iham, *Love and Human Separateness*. Blackwell, Oxford 1987.
- Hamlyn, D. W., *Perception, Learning and the Self*. Routledge, London 1987.
- Landau, Iddo, An Argument For Marriage *Philosophy*, Vol. 79, 2004, 475–481.
- Moller, Dan, An Argument Against Marriage. *Philosophy* Vol. 78, 2003, 79–91.
- Nussbaum, Martha C., *The Fragility of Goodness*. Cambridge UP, Cambridge 1986.
- Nussbaum, Martha C., *Love’s Knowledge*. Oxford UP, Oxford 1990.
- Singer, Irving, *The Nature of Love: Vol. 1 Plato to Luther*. The University of Chicago Press, Chicago 1984.
- Sjestov, Lev, *Sola Fide*. Nimrod, Reboda 1995.
- Solomon, Robert C., Emotions and Choice. I *Explaining Emotions*. Red. Amélie Oksenberg Rorty. University of California Press, Berkeley 1980.
- Solomon, Robert C., *Love: Emotion, Myth, & Metaphor*. Prometheus, Buffalo 1990.
- Solomon, Robert C., Reasons for Love. I *Personal Virtues: Introductory Readings*. Red. Clifford Williams. Palgrave & Macmillan, New York & London 2005.
- Tanesini, Alessandra, *An Introduction to Feminist Epistemologies*. Blackwell, Oxford 1999.
- Wolf Susan, The True, the Good and the Lovable: Frankfurt’s Avoidance of Objectivity. I *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Red. Sarah Buss & Lee Overton. The MIT Press, Cambridge, Mass. 2002.

Jarkko S. Tuusvuori

# Tunteen valta

Sananvaihto Spinozasta

Susan Jamesin kanssa

Kun Susan Jamesilta kysyy, voiko tunteiden kirjavaa käsiteperhettä jäsentää lyhyesti ja silti tyydyttävästi, hän vastaa: ”Enpä usko.”

Onneksi vastaus ei jää tähän. Se jatkuu vetävästi useisiin suuntiin mutta rajautuu silti tajuttavaksi. Yhtä vetovoimaiset ovat Jamesin vastaukset kaikkiin kysymyksiin. Piirity kuva filosofiasta, joka perustaa yhteiselämän järjen ja tunteen erottamattomuuteen. Affektioppi käy yksilön itsehoitoon vain sikäli kuin se on oppi yhteistoiminnasta. Yhteisön ei pidä pelätä pelkojaan.

Cambridgen kasvatti Susan James toimii filosofian professorina Lontoon yliopiston Birkbeck Collegessa. Hän on opettanut myös Connecticutissa, Canberrassa, Jerusalemissa ja Berliinissä. James on erikoistunut 1600–1700-lukujen yhteiskunta- ja poliittiseen filosofiaan sekä vanhoihin ja uusiin feministisiin teorioihin. Hän työstää paraikaa kirjaa Spinozan poliittisesta ajattelusta. James on vastikään syventynyt myös Louis Althusserin vanavedessä syntyneeseen uusspinozismiin.

## Tunnetermien historia

James kiistää mahdollisuuden tiivistää tunteiden arki- tai oppisanastoa millään yleisellä tasolla tai äkkinäisellä tavalla. Mahdottomuus on käytännön sanelemaa:

”Termien merkitykset vaihtelevat kielestä toiseen, ja kussakin kielessä kullakin sanalla on oma historiansa. Eikä siinä kaikki: tunnetermejä passio, affekti, emotio, sentimentti ja fiilinki käytetään usein toinen toistensa asemesta, vaihtovuoroisesti. Näin on tehty yli tuhat vuotta. Augustinus esimerkiksi toteaa, että kreikan [kärsimystä tarkoittavan *pathos*-sanan monikkomuodon] *pathen* kaksi eri latinaista käännöstä, *passiones* ja *affectus*, ovat kutakuinkin samamerkityksisiä.”

Puhutaan siis tuokio jostakin yksittäisestä kielestä. James viittaa oman äidinkielen ratkaiseviin käännteisiin. Tunteiden tutkimuksessa on tärkeää tiedostaa englannin historialliset siirtymät.

”Termiä *emotion* käytetään nykyään paljon laajemmin kuin vielä ennen 1700-luvun loppua. Thomas Dixon on todistellut kirjassaan *From Passions to Emotions* [2003],

että muutos liittyy teologisen diskurssin väistymiseen luonnontieteellisen tieltä. Vastaavasti passioiden ja sentimenttien välinen erottelu terävöityi varhain 1700-luvulla, kun sitä käytettiin merkitsemään eroa vaarallisten, päällekkäisten intohimojen tai kärsimysten ja miedomprien, moraalisesti suotuisten tuntemusten välillä.”

Vaikka latina ja englanti ovat vanha ja uusi teorian ja valtakulttuurin kieli, James evästä käsitehistoriallisten murrosten selvittämiseen myös paikallisesti, eri kansankielillä käydyistä rajatuista kiistoista. Tällainen työ kuuluu filosofian perustehtäviin: ”Ei meidän tarvitse hämmästellä näiden termien merkitysten asettumattomuutta. Aina kun sanotaan jotakin uutta ilmiöstä, joita ne kuvaavat, vangitaan nuo termit samalla tietyn filosofisen position valaisemiin määritelmiin.”

## Jatkot ja katkot

James on perehtynyt alankomaanjuutalaisen Baruch Spinozan (1632–1677) ajatteluun. Hän on oikea nainen kertomaan, kuinka spinozalaisen tunnekäsityksen jäljille voisi päästä. James aloittaa jatkumosta.

”Spinoza lähestyy affekteja perinteisellä otteella, jonka hänen aikalaislukijansa olisivat saattaneet kokea tutun turvalliseksi. Hän lähtee erittelyssään siitä antiikkisesta näkemyksestä, että inhimilliset intohimot tai passiot ovat vaarallisia, sillä ne usein yllyttävät ihmisiä käyttäytymään tuhoisin ja toimijaa itseään vahingoittavin tavoin. Niinpä Spinoza omaksuu totutun filosofisen tehtävän, jossa osoitetaan, kuinka passiot voidaan saada paremmin hallintaan: järjen harjoittaminen suo mahdollisuuden muutokseen. Kun järkevöidymme, saamme affektit valtaamme. Samalla karttuu kykymme elää keskenämme sopusoinnussa ja lähestyä ihmisen tosihyvää.”

Tämä on Jamesin sanoin vasta silkoista pintaa. Spinoza ei edustanut vain yleisesti hyväksyttyä katsantokantaa. Hän viesti ”ihmiskuvasta, jota monet 1600-luvun lukijat olisivat pitäneet perin uhkaavana”. James liittää Spinozan varhaismoderneihin filosofiin, joiden uusiin metafysisiin rakennelmiin eivät enää kelvanneet vanhat tulkinnat järjen ja passioiden suhteesta. ”Eiikkaan sisältyy

Valokuva: Quentin Skinner





## **]] Kyky elää holtillisesti riippuu tuota kykyä suosivista poliittisista oloista, joita ei voi vaalia, jos ne eivät salli poliittisen elämän kirvoittamia liikutuksia.”**

sangen vastahakoinen myönnytys: Descartes’in *Sielun liikutukset* oli jo tehnyt selon inhimillisistä passioista tai affekteista. Spinoza tunsu taatusti myös Hobbesin ehdotuksen, jossa affektien kumpuamista tarkataan deterministisessä luonnollisten syiden järjestelmässä. Spinoza esittää tämänkaltaisen näkemyksen oman kehittämänsä koossapitäväksi voimaksi.”

James tähdentää uutta näköalaa: kaikki inhimilliset ilmiöt tahdon tekoja myöten ovat koko luontoa hallitsevien lakien alaisia. Paitsi irtautuminen traditiosta tärkeää on Spinozan loitontuminen välittömistä edeltäjistään. James muistuttaa etiikkakirjan III osan esipuheesta, jossa lähdetään omille teille. Spinoza ei enää tutkisi ihmistä ”valtiona valtiossa”, vaan ”affektien luontoa ja voimaa sekä ihmismielen valtaa niiden yli [...] aivan kuin olisi kyse suorista, tasoista tai kappaleista” (suom. Vesa Oittinen).

### **Vain ruumiillista järkeilyä**

Spinozan metafysiikasta erottuu kaksi piirrettä, jotka paljastavat sekä hänen ajattelunsa ominaislaadun että affektioppinsa erityisluonteen. James tiivistää: ”Ensinnäkin ihmisruumis on monimutkainen eliö, joka pitää itse itsensä yllä vaihtelevin tavoin. Ihmissielu- tai mieli on ruumiin mutkikas idea. Kun jotain tapahtuu ruumiissa, mielessä syntyy vastaava idea. Toisekseen ihmisolennot pyrkivät harjoittamaan ja vahvistamaan kykyään itsensä ylläpitämiseen. Tämä kyky, jota Spinoza kutsuu sanalla *conatus*, esiintyy sekä ruumiissa (esimerkiksi hengitystä säätelevissä fyysisissä mekanismeissa) että ajatuksissa. Yksilön *conatus* antaa tietyn suuntauksen maailmaan, valmiuden tulkita asiat mahdollisesti edullisina tai haitallisina ja toimia tämän mukaisesti.”

James jokapäiväistää asian pyytämättä: ”Arkielämässä koemme ruumiimme ja ulkoisten olioitten väliset kausaaliset teot tai vaikutukset affekteina – halun, ilon, surun, toivon, pelon ja sen sellaisten tunteina. Näin affektit pitävät tiliä toimintakykyämme noususta ja laskusta kohtaamisissamme maailman kanssa.”

Spinozan itsesäätely- ja -säilytysteoria jatkaa perin-

teisiä passiomalleja mutta kurkottaa kauemmaksi. Pysyviin painotuksiin kuuluu affektien mieltäminen jollain lailla passiivisiksi. Ne viriävät meissä vasta, kun ulkoiset voimat työstävät meitä. Mutta Spinozan analyysi ei jää tähän. James teroittaa inter-aktiota: ”Tapaa, jolla ulkoiset oliot vaikuttavat meihin, määrää se, mitä jo olemme. Tämä tarkoittaa sekä myötäsyttyisiä, ihmisluontoa määrittäviä valmiuksia että yksilöllisiä taipumuksia, joita me hankimme kokemuksesta. Niinpä pelontunteeni on kokemusta kausaalisesta vuorovaikutuksesta, jota omien valmiuksieni muuttuminen voi muuttaa.”

Entä kuinka Spinoza vastasi vallinneeseen käsitykseen affektien ja ruumiin liittymisestä toisiinsa? Tai miten hän jäsensi ymmärrystä hylkivien affektien suhteen järkeillen tavoitettaviin selkeisiin ja asianmukaisiin ideoihin?

”Monille 1600-luvun teoreetikoille Descartes’ia myöten *passion* ja *ration* välinen taistelu oli pohjimiltaan ruumiin- ja älynvoimien välistä kamppailua. Puhtaan sielullista järkeilyä voitiin käyttää yhdessä sen synnyttämän tahdonvoiman avulla affektien muokkaamiseen tai tuhoamiseen. Tämä näkemys ei mitenkään istu Spinozan determinismiin tai hänen väitteeseensä tajuunasta ruumiin ideana.”

Sen vuoksi Spinozan paneutuminen aiheeseen tuotti uuden ja erilaisen tunnekäsityksen: ”Tästä ei tingitä: affektimme ovat epäasianmukaisia tai sekavia ideoita. Mutta koska kaikki ideamme muistuttavat affekteja, sikäli kuin ne ovat kausaalisesti määrättyneitä ja ruumiin tuotetta, ei ole olemassa mitään ruumiitonta järkeilemisen tapahtumakulkua, johon voisimme varata arvioidaksemme niitä. Saadaksemme otteen affekteistamme meidän pitää keskittyä niihin kokemuksenamme tavoista, joilla ulkoiset oliot vaikuttavat ruumiiseemme. Meidän täytyy kysyä tällaisiin ideoihin kiinnittyvän sotkun laatua.”

Millaista se sitten olisi? James purkaa: ”Ideat, jotka muodostavat affektimme, ovat sekavia, koska ne eivät mahdollista syidensä erittelyä. Kun olen suuttunut ystäväni, en useinkaan pysty erottamaan toisistaan kahta asiaa: mikä hänessä minua vaivaa ja mikä minussa kallistaa suuttumukseen. Mutta kun opimme enemmän affektien yleisistä ja erityisistä syistä, pystymme muokkaamaan tai lientämään niitä ja laajentamaan kykyämme suojella itseämme niiden haitoilta. Ja tämä taas lujittaa taitoamme luoda yhteistoiminnallista elämäntapaa, joka olisi hyväksi meille kaikille.”

### **Torjunnasta tunnustamiseen**

Affektioppi on ratkaisevaa Spinozan filosofian ymmärtämiseksi. ”Ehdottomasti”, James vahvistaa. Hän luonnostelee historiallisen kääntein:

”Kun varhaismodernit filosofit tarkastelivat arkikokemuksesta maailmasta, he tapasivat antaa etusijan aistihavainnoille ja vaieta affekteista. Spinoza päinvastoin pitää havaintoja aiheuttavia syy-seuraus-ketjuja osapuulleen itsestäänselvyyksinä, sillä häntä kiinnostaa varsinaisesti ihmisluonnon intohimoille ja kärsimyksille altis ulottuvuus. Hän näkee ihmiset haavoittuvina olentoina, joiden eloon-

jäänti riippuu monista ulkoisista asioista: täytyy ponnistella säilyäkseen. Tässä pyryssä affekteilla on kahtalainen tehtävänsä. Ne ovat hyväksi suunnatessaan ympäristön vaaroihin ja etuihin, mutta ne ja niistä seuraavat teot ovat usein turmioksi. Intohimoiset ihmiset tuppaavat vihaamaan ja kadehtimaan: ellei näitä affekteja hillitä, heistä ei ole rauhanomaiseen rinnakkaiseloon.”

Tullaan Spinozan ja Hobbesin yhtymäkohtiin. Heille käytännön pääpulma on oppia elämään niin, että vapaudutaan vaaroista, joille affektit altistavat. Spinozan kahdessa traktaatissa – *Tractatus theologico-politicus* ja *Tractatus politicus* – tämä on politiikkaa määrittävä perimmäinen ongelma. James ynnää: ”Kaltaisempe äärelliset olennot eivät pysty saavuttamaan stoalaista intohimottoman elämän ihannetta. Affektien syiden ymmärtäminen Spinozan tapaan ei merkitse yksinkertaisesti niistä eroon hankkiutumista. Filosofinen ymmärtämys itsestämme ja asuttamastamme maailmasta suo meille vähitellen mahdollisuuden viljellä sopuisia ja auttavia tuntevalmiuksia ja tajuta yhteistoiminnan tärkeyden tämän tavoitteen saavuttamisessa.”

Miltä nykyinen Spinoza-tutkimus näyttää asiantuntijan silmissä? James sanoo, että paljon painavaa työtä on tehty spinozalaisen affektiteorian kirkastamiseksi. Hieman yllättäen hän poimii Gilles Deleuzen kirjoitukset huomattavimmaksi yksittäiseksi vaikutukseksi alan viimeaikaiseen kehitykseen: ”Deleuzen oivallukset kuuluvat nykyään kuvaan myös analyttisen tradition piirissä. Niitä ovat käyttäneet hedelmällisesti hyväkseen monet eri tavoin Spinozan työhön paneutuneet. Moira Gatens ja Genevieve Lloyd ovat hyödyntäneet hänen ajatuksiaan omaperäisesti teoksessaan *Collective Imaginings* [1999]. Étienne Balibarin innoittavat esseet ja kirja [*Spinoza et la politique*, 1985] tarjoavat toisen hyvän esimerkin.”

Onko muodissa kenties huolettavia juonteita? Mitkä olisivat tyypillisiä tapoja lukea Spinozaa väärin? ”Yksi virheellinen käsitys on minusta mainitsemisen arvoinen”, James vastaa. Hän viittaa yleistyneeseen tapaan puhua Spinozan kognitiivisesta tunneteoriasta.

”Väitettä on käsiteltävä varoen. Spinoza kyllä pitää kiinni ajatuksesta, jonka mukaan kaikki tajunnan ideat ovat ruumiin ideoita. Niinpä hän jäsentää affektin ideaksi tavasta, jolla ruumis on ulkoisen olion vaikutuksen alaisena [*is affected by*]. Toisin sanoen affektin muodostavalla idealla on kohde. Tässä painottuu tajunnallisuus, tiedollisuus. Samalla Spinoza korostaa, että affektimme ovat affektiivisia: koemme ne ilona, suruna ja muina tunteina. Passioidemme ilmiäsu muuttuu, kun opimme lisää niiden syistä: tuo fenomenaalinen luonne yhtyy jollain tavoin sekavuuteen, jolla affektin kohde esittäytyy meille, jolla miellämme sen. Kiukkuni ystävääni kohtaan on osa sekavuutta, joka luonnehtii omaa ideaani hänen vaikutuksestaan minuun.

Vaikka Spinoza siis hyväksyy sen, että affekti edustaa kahden kappaleen välistä vuorovaikutusta, hän ei kognitiivisten teorioiden tapaan erota toisistaan tämän esittämisen tai mieltämisen tiedollista ja affektiivista osatekijää. Päinvastoin: hän yrittää muistuttaa meitä siitä, että

nämä aspektit ovat erottamattomissa vähintäänkin arkisessa maailman kokemisessa, jonka hän sijoittaa kuvittelukyvyyn alueelle.”

## Intohimoja ei pidä kieltää

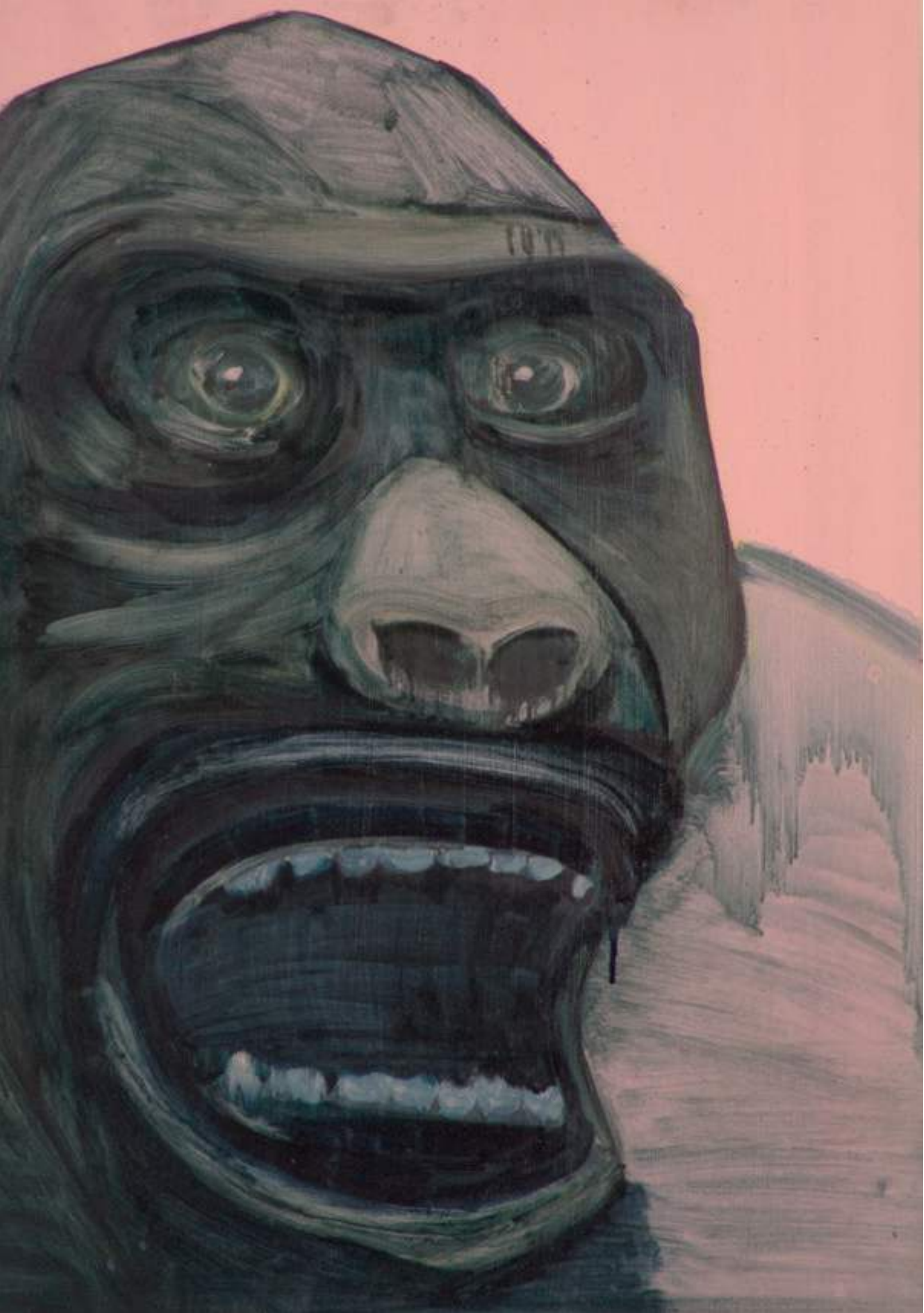
Mikä mahtaa olla Jamesista kiehtovinta näissä tunnetarkasteluissa? Vastaus on selvä: ”Spinoza on mielestäni ainoa varhaismoderni filosofi, joka todella suoraan kohtaa affektit koko vaikuttavuudessaan, niiden juurimattoman osan yhteisöelämässä. Hänen aikalaisillaan oli suuri kiusaus olettaa, että rationaalisesti perusteltujen päätelmien pitäisi liikuttaman meitä. Missä ne eivät liikuttaneet, siellä vallanpitäjien kuului tehdä parhaansa hallitakseen meitä. Pärjäämme Spinozankin mukaan parhaiten, kun herkistymme järkeilylle. Ja hänkin katsoo, että hallitsijoilla täytyy olla valtaa turvallisuuden takaamiseen. Mutta koska hän on vahvasti sitoutunut determinismiin, hän toteaa, että kykymme toimia perustellusti riippuu, kuten kaikki muukin meissä, edeltävistä syistä. Vaikka kyky elää järjenmukaisesti nojaa pitkälti synnynnäisiin ideoihin, se on myös suuresti riippuvainen sellaisten yhteiskunnallisten olojen luomisesta, joissa se saattaa kukoistaa. Näitä olosuhteita ei voida ylläpitää, jolleivät ne mahduta ja mukauta itseensä affekteja, joita sosiaalinen ja poliittinen elämä on omiaan nostattamaan. Järjen on sen tähden otettava kuvittelukyky huomioon, ja mielikuvituksen on osaltaan edistettävä järkevyyttä.”

Teorian hengessä James kuvaa Spinozan ajattelun rakennetta innostustaan ja ihailuaan kätkemättä. Affektiopin lujuus tulee mitata yhtä hyvin sen subtiilidesta tai sofistikoituneisuudesta kuin sen syyttävyydestäkin: ”Spinoza erittelee järjen ja tunteen keskinäisriippuvuutta hienovaraisesti ja vivahteikkaasti. Tämä syventää ennennäkemättömällä tavalla tutkimusta poliittisesta elämästä. Saavutus on jo sinällään vaikuttava, mutta minusta siinä on myös läksynsä poliittisen filosofian nykytutkijoille, jotka pohjaavat periaatteensa normatiiviseen järjellisyysvaateeseen.

Spinoza tiesi, että järkeily voi saada tai olla saamatta meidät vakuuttuneiksi ja suostuvaisiksi, ja että tepsivien yhteisten elämäntapojen kehittämisessä meidän on otettava huomioon erityisten yhteisöjen intohimoiset taipumukset. Sen sijaan että affektit katsottaisiin tungeteleväksi voimaksi, joka pitää kesyttää tai nitistää, Spinoza sallii nähdä ne hyvinkin antoisiksi osiksi kollektiivista elämäämme.”

## Susan Jamesin teoksia

Margaret Cavendish (Duchess of New Castle [1624(?)–1674]), *Political Writings*. Toim. Susan James. Cambridge UP, Cambridge 2003.  
*Visible Women. Essays on Feminist Legal Theory and Political Philosophy*. Toim. Susan James & Stephanie Palmer. Hart, Oxford 2002.  
*Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-century Philosophy*. Clarendon, Oxford 1997.  
*Beyond Equality and Difference. Citizenship, Feminist Politics, and Female Subjectivity*. Toim. Gisela Bock & Susan James. Routledge, London 1992.  
*The Content of Social Explanation*. Cambridge UP, Cambridge 1984.



Markku Roinila

# Kuvittelukyky ja moraalinen valinta Leibnizilla

Imaginaatio mainitaan harvoin Leibnizin kirjoituksissa. Siksi siitä ei ole kovin laajalti keskusteltu ennen kuin aivan viime aikoina. Kommentaareissa<sup>1</sup> on pitkälti rajoitettu kuvittelukyvyn rooliin tiedostuksessa. Yritän tässä rakentaa sillan kuvittelukyvyn ja moraalisen toiminnan välille Leibnizin filosofiassa. Vertaan myös Leibnizin näkemyksiä hänen edeltäjiinsä Descartesiin ja Spinozaan.

Teoksessaan *Sielusta* Aristoteles sanoo seuraavasti: ”Kuvittelukyky on [...] eri asia kuin aistiminen ja ajattelukyky; kuvittelu ei muodostu ilman aistimista eikä ilman kuviteltua ole käsityksiä”<sup>2</sup>. Aristoteles erottaa viidestä ulkoisesta aistista kolme sisäistä: yleisaisti yhdistää viiden ulkoisen aistin tuottaman informaation yhtenäiseksi aistikokemukseksi; kuvittelukyvyllä varioidaan ja yhdistellään uudelleen ulkoisten aistien tuottamaa sisältöä; muisti mahdollistaa aistikokemusten muistamisen sellaisena kuin ne havaittiin. Näiden lisäksi on vielä intellekti eli ymmärrys.

Descartesilla kuvittelukyky on vähemmän tärkeä, sillä hänen mukaansa se ei ole välttämätön mielen olemukselle. Mielikuvat tulevat ruumiista ja ne yhdistyvät käyrrauhasessa (”kuvittelykykyelin”) puhtaan ymmärryksen ideoiden kanssa. Puhtaan ymmärryksen ideat eivät liity mihinkään ruumiilliseen toimintoon<sup>3</sup>. Descartes käsittelee esimerkkinä kolmiosta, joka valaisee puhtaan ymmärryksen ja mielikuvituksen eroa:

”Kun nimittäin esimerkiksi kuvittelen kolmion, en pelkää ymmärrä, että se on kolmen viivan ympäröimä kuvio, vaan samalla myös tajuan nuo kolme viivaa mieleni katseella ikään kuin läsnä olevina, ja juuri tätä sanon kuvittelemiseksi. Jos taas tahtoisin ajatella tuhatkulmiota, ymmärrän kyllä, että se on kuvio, joka koostuu tuhannesta sivusta, ja ymmärrän tämän yhtä hyvin kuin sen, että kolmio on kuvio, joka koos-

tuu kolmesta sivusta. Mutta en kuvittele näitä tuhatta sivua samalla tavalla, enkä tajua niitä ikään kuin läsnä olevina.”<sup>4</sup>

Kuvittelukyky vaatii siis jonkin ulkopuolisen tekijän. Se on lähtökohtaisesti vähemmän tehokas ja arvokas kuin puhdas ymmärrys. Se voi johtaa myös vakaviin erehdyksiin, kuten Descartes kuvaa kirjeessään prinsessa Elisabethille: ”Ja kun kerran aistiemme käyttö on tehnyt ulottuvuuden, muodon ja liikkeiden käsitteet meille paljon tutummiksi kuin muut käsitteet, pääasiallinen syy erehdyksiimme on siinä, että haluamme yleensä käyttää näitä käsitteitä selittämään asioita, joihin ne eivät sovellu, kuten silloin kun halutaan käyttää kuvittelukykyä sielun luonnon käsittämiseen tai varsinkin silloin kun halutaan käsittää tapa, jolla sielu liikuttaa ruumista, sen tavan avulla, jolla yksi kappale liikuttaa toista kappaletta.”<sup>5</sup>

Spinozallekin kuvittelukyvyyn (tai mielipiteen) tuottama tieto on huonointa mahdollista ensimmäisen lajin tietoa, jota sekavana ja fragmentaarisenä tulee välttää<sup>6</sup>. Tällainen tieto tulee ulkoisista objekteista ruumiin kautta, kun taas korkeamman lajin tieto on sisäisesti määrittynyt. Tästä huolimatta kuvittelukyky ei ole tarpeeton: järki voi jalostaa ensimmäisen lajin tiedon mielikuvista korkeampaa tietoa. Spinozan mielenfilosofiassa toisen ja kolmannen lajin tieto on mahdotonta ilman kuvittelusta riippuvaa ensimmäisen lajin tietoa ja siten kuvittelukykyä.<sup>7</sup>

## Leibniz kuvittelukyvyistä

Leibnizin täydellisin esitys kuvittelukyvyistä löytyy vuonna 1702 kirjoitetusta kirjeestä Preussin kuningatar Sophie Charlottelle. Nimellä *Kirje siitä, mikä on riippumatonta mielessä ja aineessa* tunnettu yleistajuinen teksti on todennäköisesti vastaus John Tolandin kirjeeseen, josta kuningatar kaipasi Leibnizin mielipidettä.<sup>8</sup> Leibniz reagoi myös selvästi John Locken teoksessa *An Essay Concerning Human Understanding* esittämiin ideoihin – samaan aikaan hän valmisteli Lockelle kirjanmittaista vastinetta *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704, julk. 1765; jatkossa NE).

Leibniz aloittaa väreistä. Värinkaltaiset asiat ovat aistimellisia kvaliteetteja, jotka ovat tosiasiaa piileviä tai ”okkultistisia”. Siksi on oltava muita, selvempiä laatuja, jotka voivat tehdä okkultistiset ymmärrettäviksi. Emme voi ymmärtää okkultistisia kvaliteetteja tietyistä syistä seuraavina eikä niille voida antaa edes nominaalimääritelmiä, sillä voidaksemme tunnistaa tietyn värin meidän on nähtävä se itse.<sup>9</sup>

Palaten vuoden 1684 artikkeliinsa *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* (sitä mainitsematta)<sup>10</sup> Leibniz selittää, että tällaisten laatuojen käsitteet havaitaan selvästi (sillä ne voidaan tunnistaa), mutta epätarkasti (koska niiden sisältöä ei voida analysoida). Ne ovat silti tärkeitä, sillä niiden avulla voidaan havaita muita kvaliteetteja, jotka ovat tarkempia: yleisaistin (*sens commune*) kvaliteetteja ei voida suoraan liittää ulkoisiin objekteihin. Esimerkkinä Leibniz mainitsee numeron idean, joka löydetään yhtä lailla äänissä, väreissä kuin kosketusaistimuksissakin. Meidän on tavoitettava jotakin, mikä ei voi tulla aisteista, jotta voimme muodostaa tarkan idean numeroista ja rakentaa tieteen perustan sellaisten kvaliteettien varaan.<sup>11</sup>

Ulkoiset aistimukset esimerkiksi väreistä ja yleisaisti abstrakteine ideoineen yhdistyvät sisäisessä aistissa, jota kutsutaan kuvittelukyvyksi. Se koostuu yksittäisten aistien käsitteistä, jotka ovat selkeitä mutta epätarkkoja, ja yleisaistin käsitteistä, jotka ovat selkeitä ja tarkkoja. Nämä selkeät ja tarkat käsitteet ovat matemaattisten tieteiden eli aritmetiikan ja geometrian ja niiden sovellutuksien kohteita. NE:ssä Leibniz sanoo, että ulkopuolellamme olevien ilmiöiden yhteys kontingentteihin totuuksiin varmistetaan järjen totuuksien avulla, aivan kuten optiset ilmiöt selitetään geometrian avulla.<sup>12</sup>

Aistimellisten ja kuviteltavissa olevien kohteiden lisäksi on vielä kohteita, jotka ovat vain ymmärrettäviä. Tällainen on ajatteluni kohde, kun ajattelen itseäni. Leibnizin mukaan jonkin värin ajattelu ja sen ajattelu, että ajattelen jotakin väriä, eroavat toisistaan selvästi aivan kuten väri eroaa melkoisesti siitä henkilöstä, joka ajattelee sitä.<sup>13</sup> On siis kolmenlaisia käsitteitä:

- 1) aistittavat, joita kukin aisti tuottaa
- 2) aistittavat ja ymmärrettävät, jotka kuuluvat yleisaistille
- 3) vain ymmärrettävät, jotka kuuluvat ymmärrykselle

Kuvittelukyky koskee näistä ensimmäistä ja toista, mutta

kolmannen luokan ideat ovat sen yläpuolella. Toisen ja kolmannen luokan käsitteet ovat tarkkoja ja ymmärrettävissä, mutta ensimmäisen luokan käsitteet ovat epä-tarkkoja, vaikka ne voivat olla selviä ja tunnistettavissa. Tyypillisesti ensimmäisen luokan käsitteet ovat aistimellisia kvaliteettia ja mielikuvia, kuten värejä, tuoksua ja tunteita.

Leibniz ei kuvaa kuvittelukykyä tarkemmin Sophie Charlottelle. Selvästi kyseessä on vain henkisiä, ei ruumiillisia kohtaamisia. Descartesista poiketen kuvittelukyky ei yhdistä ruumiista tulevia mielikuvia sen sisäisten ideoiden kanssa siitä yksinkertaisesta syystä, että Leibnizin metafysiikassa on vain henkisiä substansseja. Mielen ja ruumiin yhteistoiminta tapahtuu Jumalan ennaltaäädettyssä harmoniassa, jossa henkiset substanssit vain heijastavat toistensa tiloja.

Kyse on siis pikemminkin eritasoisten tiedostuksen elementtien yhdistymisestä kuin selvästi laadultaan erilaisten komponenttien yhdistymisestä. Selkeät mutta epätarkat havainnot voivat koostua lisäksi vielä alemman tason havainnoista eli hetkittäisistä havainnoista. Ne ovat tiedostuskyvyn alapuolella, mutta ne voivat yhdistyneenä ylittää tiedostuskyvyn. Esimerkkinä voisi esittää Leibnizin usein mainitseman meren kohinan, jossa emme voi erottaa jokaisen aallon erillistä ääntä, vaikka kohina koostuukin niistä.<sup>14</sup>

Vaikuttaa todennäköiseltä, että Leibniz piti aristoteellista näkemystä niin vakiintuneena, ettei hän tuntenut tarvetta kuvittelukyvyn yksityiskohtaisempaan selittämiseen. Leibniz seuraa monessa suhteessa Aristoteleen näkemystä lisäten siihen omia aineksiaan. Hän pitää kuvittelukykyä ikään kuin aistimisen ja ymmärryksen välittäjänä. Kuvittelukyky riippuu aistimisesta, mutta ymmärrys riippuu monissa tapauksissa kuvittelukyvyistä, sillä monadeissa on vain kaksi toimintoa, havainto ja halu. Leibnizkin erottaa ulkoiset ja sisäiset aistit toisistaan. Hän ajatteli Aristoteleen lailla ikuisten totuuksien olevan aina suhteessa johonkin ulkoiseen objektiin. Ei siis voi olla ajattelua ilman mielikuvia, sillä jälkimmäiset stimuloivat ajattelua.<sup>15</sup>

## Kuvittelukyky ja tunteet

Kuvittelukyky ei kuitenkaan koske vain ymmärryksen ideoita. Jo Aristoteles tunnisti sen toisen puolen: ”Koska mielikuvat säilyvät ja ne ovat aistimusten kaltaisia, monet eläimet toimivat niiden varassa; jotkut, esimerkiksi pedot, tekevät näin, koska niillä ei ole järkeä, ja toiset, kuten ihmiset, toimivat näin, koska heidän järkensä joskus hämärtyy tunteen, sairauksien tai unen vaikutuksesta.”<sup>16</sup>

Myös Descartes tunnustaa, että kuvittelukyky on keskeinen osa inhimillistä elämää eikä vain satunnainen ymmärryksen apuväline. Esimerkiksi musiikkia koskevassa varhaisessa kirjoituksessaan hän sanoo, että vasta kuvittelukyvyn ja muistin avulla kokonainen musiikkikappale saa täydellisen voimansa, sillä eri osatekijöiden synteesi tarvitaan täydelliseen esteettiseen elämykseen.<sup>17</sup>

Kirjeessään Elisabethille Descartes sanoo: ”Ruumiin, siis ulottuvaisuuden, hahmot ja liikkeet voivat olla myös vain ymmärryksen käsittämiä, mutta paljon paremmin kun ymmärrystä auttaa kuvittelukyky”<sup>18</sup>.

Kuvittelukyky vaikuttaa suoranaisesti elonhenkien liikkeeseen, kuten Descartes kuvaa *Sielun passioiden* pykälässä 91: ”Sillä heti kun ymmärryksemme huomaa meillä olevan jotain hyvää, vaikka se hyvä olisikin hyvin erilaista kuin ruumiille kuuluva ja vaikkei se olisi lainkaan kuviteltavissa, kuvittelukyky ei voi olla synnyttämättä aivoihin välittömästi jotain vaikutelmaa, josta seuraa ilon passion synnyttävien elonhenkien liike”<sup>19</sup>.

Kuvittelukyky voi siis elävöittää ja ikäänkuin lihallistaa ymmärryksen ideoita, jolloin seurauksena voi olla positiivinen tunne eli ilo. Descartes sanoo, että kuvittelukykyä ilman voi tulla toimeen. Mutta se on selvästi osa hyvää elämää: kuvittelukyky rikastuttaa kaikkea inhimillistä toimintaa.

Vaikka Leibnizilla korkeimman luokan ideat eivät riipu kuvittelukyvystä, sillä ja mielikuvilla yleensä on ratkaiseva merkitys. Mielikuvat ja tuntemukset ovat Leibnizin moraalisessa ajattelussa eräänlaisia merkkejä, joihin ajattelu perustuu. Tässäkin Leibniz seuraa pitkälti Aristotelesta, mutta korvaa tämän *phantasmata* merkeillä – merkit ovat symbolista informaatiota, jonka varassa korkeampikin ajattelu pyörii. Spinozan tapaan selkeä mutta epätarkka havainto voidaan jalostaa korkeamman tason ideaksi järjen avulla.

Mielikuvien suhde järkeen on kahtalainen. Toisaalta ne antavat aineksia monadin kehitykselle, mutta toisaalta ne voivat johtaa ihmisen eettisesti arveluttavaan toimintaan. Kuvittelukyvyn ja sielun passioiden suhde on ydinteema Leibnizin käytännöllisessä rationaalisuudessa, vaikka tätä puolta kommentaattorit eivät yleensä ole huomanneet.

### Moraalinen identiteetti ja vaisto

Leibnizin mukaan ihmisen erottaa eläimestä moraalinen identiteetti. Se edellyttää sisäisiä ideoita eli järjen totuuksia, siis selviä ja tarkkoja ideoita. Aristoteleen lailla hän ajattelee, että eläimet toimivat mielikuvien varassa ilman kykyä itsenäiseen ja pitkäjänteiseen moraaliseseen toimintaan.

Ihmisillä taas moraalinen identiteetti mahdollistaa rationaalisten valintojen tekemisen ja toimimisen hyveellisesti. He pystyvät erottamaan hyvät päämäärät huonoista ja useimmissa tapauksissa perustamaan päätöksensä selvien ja tarkkojen havaintojen varaan. Tällä tavoin he ovat erityissuojeluksessa: Jumalan suhde luotuihin korkeamman tason substansseihin on kuin isän suhde lapsiinsa.

Järki toimii järjen totuuksien varassa, mutta moraalisen toiminnan käytäntö nojaa lisäksi moraaliseen vaistoon, jonka kautta pyrimme kohti iloa ja vältämme surua. Spinozan tapaan Leibniz katsoo, että aktiivisuus tuo iloa ja mielihyvää ja passiivisuus surua ja tuskaa<sup>20</sup>. Mitä tarkempia substanssin havainnot ovat, sitä täyd-

lisiä ne ovat ja sitä vapaampi substanssi on. Moraalinen vaisto on synnynnäinen muttei tiedollisesti samassa asemassa kuin järjen totuudet. Sen toiminta perustuu nimittäin epäselviin havaintoihin. Hetkittäiset, epäselvät havainnot voivat yhdistyä ja muodostaa selviä mutta epätarkkoja koostumia. Yhdistyneenä ne voivat herättää havaittajan huomion ja kuvittelukykyyn kautta synnyttää tässä mielihyvää tai mielihapaa ja siten tulla moraalisen vaiston kohteeksi.<sup>21</sup>

Parhaassa tapauksessa kuvittelukyky yhdistää selvät ja tarkat havainnot järjen ideoihin, jolloin substanssi toimii rationaalisesti. Selvät mutta epätarkat havainnot universaalista täydellisyydestä vetoavat hyvinkin moraaliseen vaistoomme kuvittelukyvyn kautta. Tällöin kuvittelukyky voi johtaa meidät myös harhaan. Leibnizilla moraalisesta toiminnan päävaikutin on mielihyvä. Tunne siitä voi syntyä eri syistä. Voimakkaat mielikuvat esimerkiksi gastronomisista nautinnoista saattavat vangita moraalisen vaistomme huomion. Eläväiset tuoksut, värit, maut ja muut aistilliset vaikuttimet synnyttävät passioita. Ne ovat dispositioita, siis eräänlaisia syöttejä, eivät itse kokemuksia. Toisaalta mielihyvän voi synnyttää myös moneuden havaitseminen yhtenäisyydessä eli harmonian havaitseminen, joka saa meidät havaitsemaan siinä täydellisyyden, mikä on myös Jumalan olemus. Esimerkiksi luonnon kauneus voi herättää meissä täydellisyyden tunteen, josta seuraa ilo ja vaikutin rakastaa harmonian luoja eli Jumalaa ja toimimaan hänen tahtonsa mukaisesti.

Mielihyvä on välttämättä taaksepäin katsova eli se sisältää muistiosatekijän. Se voi jättää muistijäljen meihin ja luoda odotuksia tulevien mielihyvien suhteen. Kun koemme voimakkaan mielihyvän tunteen, haluamme lisää samankaltaisia elämyksiä<sup>22</sup>. Ja koska harmonian tai yleisen täydellisyyden kokeminen herättää meissä Leibnizin mukaan paljon voimakkaampia elämyksiä kuin vaikkapa pullan syöminen, kallistumme toimimaan sen puolesta, että saamme jatkossa samanlaisia elämyksiä. Järkevät moraaliset valinnat motivoivat näin tulevia rationaalisia valintojamme ja hyväntekeemisen tapa johtaa meidät vähitellen hyveeseen ja onnellisuuteen, jota Leibniz pitää pysyvänä ilon tilana.

Mielihyvien arvottaminen liittyy läheisesti ihmisen ymmärryksen syvyyteen ja valppauteen. Kun ymmärrys on kehittynyt, havaitaan selvemmin ja tarkemmin ja pystytään paremmin analysoimaan harkintaan vaikuttavia tekijöitä ja kuvittelukyvyn osuutta niissä. Eettisissä valintatilanteissa pystytään erottamaan todelliset hyvät näennäisistä hyvistä ja vastustamaan epäselvien havaintojen houkutus, jotka useimmiten näyttäytyvät aistimellisina viekoituksina, hajuina, makuina ja ääninä. Jos pystyy Odysseuksen lailla vastustamaan sensuellien havaintojen seireenilaulua, tie onneen on auki.

Kuvittelukyky vaikuttaa itsetoimivalta. Jotta voisi arvottaa sen tarjoamia mielikuvia moraalisesta toiminnan pohjana, tarvitaan korkeimman luokan intelliigibeleitä ideoita, joihin kuvittelukyky ei vaikuta. Kaivataan itsetietoisuutta, johon moraalinen identiteetti perustuu. Ja moraa-

lisen identiteetin olisi tuettava toimintaamme yleisen hyvän eli Jumalan tahdon mukaisesti. Leibnizin mukaan meidän on parhaamme mukaan jäljiteltävä moraalissa toiminnassamme täydellisen hyvää ja kaikkitietävää Jumalaa, joka palkitsee meidät teoistamme tavalla tai toisella.<sup>23</sup>

Kun täydellisyys tunne saavutetaan kuvittelukyvillä, voidaan puhua intellektuaalisista mielihyvistä tai jopa intellektuaalista passioista, joissa todellisuuden perustekijät löydetään. Tällainen mielihyvä lyö laudalta lyhytkestoiset tuntemukset, jotka seuraavat aisti-iloista. Täydellisyys yleensä havaitaan jatkuvuutena ja harmoniana eli yhtenäisyytenä moneudessa. Tämä perustuu selkeisiin mutta epätarkkoihin havaintoihin, jotka kuvittelukyvyn kautta yhdistyvät sisäisiin ideoihimme Jumalasta. Emme voi havaita täydellisyyttä selvästi ja tarkasti, sillä se on mahdollista vain Jumalalle. Täydellisuuden monimutkaisuuden rakenteen vuoksi se yleensä pikemminkin tunnetaan kuin havaitaan.

”Emme aina huomaa, mistä miellyttävän asian täydellisyys koostuu tai mitä täydellisyyttä itsessämme ne palvelevat, vaikka luonteemme havaitsee sen ymmärryksestämme riippumatta. Sanomme yleensä: ”Tässä asiassa on jotakin, joka miellyttää minua, vaikken tiedä mikä.”<sup>24</sup>

Esimerkkinä Leibniz mainitsee musiikin. Muistiossa metafysiikasta (noin 1697) hän sanoo, että ”järjellisen olennon mielihyvä koostuu yksinkertaisesti kauneuden, järjestyksen ja täydellisuuden havaitsemisesta”<sup>25</sup>. Kuvittelukyvyn kautta saavutetut intellektuaaliset mielihyvät johtavat vähitellen hyveelliseen toimintaan: moraalinen toimija voi saavuttaa onnellisuuden, joka on sekin jatkuva prosessi. Ilo seuraa aktiivisuudesta, joka puolestaan johtuu pyrkimisestä kohti täydellisyyttä eli intellektuaalista mielihyvää. Suurin ilo voidaan saavuttaa mietiskelemällä ja rakastamalla täydellisyyttä itseään eli Jumalaa. Kuvittelu on reitti, jota myöten ymmärrämme havaitsemamme maailman ja sen luojaan yhteyden.

Kuvittelukyky on Leibnizille siis eräänlainen välttämätön apuväline puhtaalle ymmärrykselle eli Leibniz ajattelee päinvastoin kuin Descartes *Kuudennessa mietiskelyssä*. Descartesin ajattelutapa *Sielun passioissa* on toisaalta varsin lähellä leibnizilaista kuvittelukykyä, joskin Leibniz puhuu vain henkisistä iloista.

### Kuvittelukyky hyvässä ja pahassa

Leibnizin metafysiset sitoumukset tekevät hänelle hankalaksi erotella terävästi mielihyviä. Kun ne kaikki ovat henkistä laatua, tarvitaan varsin valistunutta ihmistä erottamaan näennäiset ja todelliset hyvät toisistaan. Emmekö esimerkiksi joskus koe harmonisia tunteita syödessämme roskaruokaa?

Kyse on Leibnizin mukaan vain ymmärryksemme tasosta. Valistunut ihminen osaa tunnistaa oikeat hyvät ja hylätä vain siltä näyttävät – terveellinen ja huolella valmistettu täysipainoinen lounas antaa suuremman tyydytyksen kuin pikapala Mäkkärissä. Leibnizilla taistelu

lihan ja hengen välillä on vain kahdenlaisten havaintojen taistelua – sekavien ja tarkkojen. Jos jatkuvasti valitaan aistimellisten mielikuvien edustama päämäärä, tämä voi kehittyä tavaksi, joka johtaa aina vääriin päämääriin. Prosessi kulkee toiseenkin suuntaan: etukäteen voi manipuloida mieltään ja ikään kuin tuottaa tahtomuksia. Täsäkin kuvittelukyky ratkaisee: kun moraalinen toimija määrätietoisesti pyrkii kohti intellektuaalisia mielihyviä, hän on oikealla tiellä.

”Tämä voidaan tehdä hyödyllisesti, osittain mietiskelemällä muiden kokemuksia, heidän vammojaan ja vaarojaan, osittain oman kokemuksemme kautta, jonka tulisi – jos mahdollista – olla vaaratonta, tai ainakin aiheuttaa vain pientä ja väliaikaista haittaa, ja osittain myös kouluttamalla mielen seuraamaan määrättyä linjaa ja metodia ajattelussaan siten, että myöhemmin vaadittu asenne tarjoutuu käyttöön ikään kuin spontaanisti.”<sup>26</sup>

Modernille ihmiselle Leibnizin malli näyttää aikamoiselta kieltämykseltä. Vaikka ihminen voi reflektoida ottaa opiksi omista ja muiden kokemuksista, jokapäiväinen elämä on täynnä aistimellista rikkautta, joka voi parantaa elämäämme ja saada meidät tuntemaan olomme harmoniseksi siitäkin huolimatta, että kyse ei ole intellektuaalisista passioista. Mutta hyvän oluen ystävänä tunnettu Leibniz lausuu näin:

”Epäselvät havainnot jostakin täydellisyydestä muodostavat aistillisen mielihyvän, mutta tämä mielihyvä voi tuottaa suurempia epätäydellisyyksiä kuten hyvänmakuinen ja hyväntuoksuinen hedelmä voi kätkeä myrkyä. Tämän vuoksi on hyljeksittävä aistillisia mielihyviä kuten suhtaudutaan varauksellisesti tuntemattomaan tai vielä pikemmin, imartelemaan viholliseen.”<sup>27</sup>

Sekavien havaintojen tuottamat mielikuvat voivat kuvittelukyvyn välittämänä toimia yhtäläillä moraalisen agentin hyödyksi kuin haitaksi. Siksi moraalisen toimijan on harkittava paitsi hyviä itsessään myös tekojensa seurauksia. Lyhytkestoiset aistimelliset hyvät on pyrittävä korvaamaan pysyvämällä mielihyvillä, jotka voivat lähteä vain todellisista hyvistä ja joihin liittyvien tekojen seuraukset edistävät yleistä täydellistymistä.

Leibnizilla kuvittelukyky on Descartesiin verrattuna potentiaalisesti haitallisempi sielun osa, vaikkakin sillä on tärkeä merkitys monadin toiminnassa. Descartesilla se elävöittää puhtaan ymmärryksen ideoita ja auttaa käytännön järjestyksessä johtaen korkeintaan väärin käytetäessä erehdyksiin sielun perusluonteen ymmärtämisessä. Leibnizilla se voi tuottaa, havaitsijan ymmärryksen tilasta riippuen, hyveellistä toimintaa tai nautinnon orjuutta ja siten iloa ja aktiivisuutta tai surua ja passiivisuutta. Näin Leibnizin käsitys kuvittelukyvyn vaikutuksista on sittenkin lähempänä Spinozaa – kuvittelukyky on hyvä renki mutta huono isäntä.

## Viitteet

1. Esim. McRae 1995.
2. III, 3 (Aristoteles 2006, 56).
3. Ks. Sepper 2005a, 160.
4. Descartes 2002, 72; vrt. *Järjen käyttöohjeet*, sääntö XII (Descartes 2001, 80).
5. 21.5.1643 (Descartes 2005, 152).
6. *Etiikka II*, 40 skolium 2 (Spinoza 1994, 121).
7. Ks. Sepper 2005b, 327–28.
8. Toland (1670–1722) oli tunnettu irlantilainen vapaa-ajattelija ja deisti, jonka teos *Christianity Not Mysterious* (1696) kiellettiin hänen syntymämaassaan.
9. G VII (Leibniz 1961, 499–500).
10. Ks. suomennos, *niin & näin* 2/99, 6–8 tai [http://www.netn.fi/299/netn\\_299\\_leib.html](http://www.netn.fi/299/netn_299_leib.html)
11. G VII (Leibniz 1961, 501).
12. ii, §14; A VI, 6 (Leibniz 1962, 372–73).
13. G VII (Leibniz 1961, 501–502).
14. Kts. esim. *Nouveaux essais*, preface, A VI, 6, Leibniz 1962, 54.
15. Ks. Sepper 2005a, 163.
16. Aristoteles 2006, 58.
17. Ks. Sepper 2005a, 167.
18. 28.6.1643 (Descartes 2005, 156).
19. Descartes 2005, 65.
20. NE II, xx, §8; A VI, 6 (Leibniz 1962, 167).
21. NE II, xx, §6; A VI, 6, (Leibniz 1962, 165).
22. NE, I, ii, §20–24; A VI, 6; (Leibniz 1962, 98–101).
23. Ei ole aivan selvää, miten tämä palkitseminen tapahtuu. Leibnizin mukaan substanssit voivat tuhoutua vain, jos Jumala lopettaa maailman. Luullakseni Leibniz viittaa tässä täydellisyyden tunteen kokemiseen eli intellektuaaliseen mielihyvään. Leibnizin kuoleman filosofiasta, ks. Roinila 2002.
24. *Von der Weisheit*; G VII (Leibniz 1961, 86).
25. G VII (Leibniz 1961, 290).

26. Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum; G IV (Leibniz 1961, 362).
27. *La Félicité*, §6 (Leibniz 1948, 579–80).

## Kirjallisuus

- Aristoteles, *Sielusta*. Suom. Kati Näätäsaari. Gaudeamus, Helsinki 2006.
- Descartes, René, *Teokset I & II & IV*. Suom. Sami Jansson; Tuomo Aho & Mikko Yrjönsuuri; Timo Kaitaro & al. Gaudeamus, Helsinki 2001 & 2002 & 2005.
- Leibniz, G. W., *Die philosophischen Schriften I–VII*. Toim. G. I. Gerhardt (1880–90). Olms, Hildesheim 1961. (G)
- Leibniz, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe* (6, 6). Akademie, Berlin 1962. (A)
- Leibniz, G. W., *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*. PUF, Paris 1948.
- McRae, Robert 1995, The Theory of Knowledge. Teoksessa *Cambridge Companion to Leibniz*. Toim. Nicholas Jolley. Cambridge UP, Cambridge, 176–198.
- Roinila, Markku, Monadien ”kuolema”: G. W. Leibniz kuolemasta ja kuolemattomuudesta. Teoksessa *Kuoleman filosofia*. Toim. Terhi Pursiainen. Helsingin yliopiston filosofian laitos 2002, 89–96.
- Sepper, Daniel, Cartesian Imaginations: The Method and Passions of Imagining. Teoksessa *A Companion to Rationalism*. Toim. Alan Nelson. Blackwell, Oxford 2005a.
- Sepper, Daniel, Spinoza, Leibniz, and the Rationalist Reconceptions of Imagination. Teoksessa *A Companion to Rationalism*. 2005b.
- Spinoza, Baruch, *Etiikka* (Ethica, 1674). Suom. Vesa Oittinen. Gaudeamus, Helsinki 1994.



**NAURU**

**VANHAN KIRJALLISUUDEN PÄIVÄT**  
**Vammalassa 29.-30.6.2007 Teemana Nauru**

\* Puhujina mm. Antti Tuuri, Jaakko Hämeen-Anttila, Pasi Heikura, Seppo Ahti, Kaarina Hazard, Petri Tamminen, Yrjö Varpio, Tarmo Koivisto

\* 60 antikvaarista kirjanmyyjää \* Yli 40 esittelypistettä

\* Kirjahuutokauppoja \* Näyttelyitä \* Lasten omat kirjapäivät

\* Tämän runon haluaisin lausua - Seela Sella ja Veikko Honkanen

Tilaa ilmainen esite numerosta 050 3015547 tai osoitteesta [vkp@vammala.fi](mailto:vkp@vammala.fi).  
Ohjelma myös kotisivuillamme osoitteessa [www.vanhankirjallisuudenpaivat.com](http://www.vanhankirjallisuudenpaivat.com).



Tapahtumaan vapaa pääsy





Ylva Gustafsson

# Känsla, ord och kropp i vårt delade liv

Hur är våra känslor vårt liv? Hur är vårt liv ett delat liv? Hur får våra emotioner sin karaktär och mening i vårt delade mänskliga liv? Emotioner kan varken reduceras enbart till ett kroppsligt tillstånd eller till ett reflekterande tänkande.

Vår kroppslighet, vårt tänkande, våra ord, våra känslors mening, kan inte skiljas från vårt mänskliga livs konkreta karaktär av ett dagligt liv som skall levas. Detta är också ett liv som till stor del får sin mening genom våra nära relationer till andra människor. Inte heller kan vår förståelse av andra människors känslor, inklusive vår moraliska förståelse, skiljas från vår gemensamma kroppslighet, från hur vi kan stå en annan människa nära eller från talandets betydelse i det liv vi delar.

## Kropp, ord och liv

William James anser att det är en viktig del av hur vi upplever livet som meningsfullt att vi ibland reagerar spontant på primitiva och instinktiva sätt och att vi kan ha kroppsliga känslor då vi är rädda, arga, glada m.m. Enligt James skulle vårt liv ha en mycket kall karaktär ifall vårt förhållningssätt till livet endast bestod i förnuftiga och lugna bedömningar av saklägen. Våra kroppsliga känslor och reaktioner är det som ger våra upplevelser styrka, anser James. Han skriver:

Det är omöjligt för mig att tänka mig vilken form av känsla

[*emotion*] av rädsla som skulle finnas kvar ifall varken känslan [*feelings*] av snabba hjärtslag, häftiga andetag, darrande läppar, svaga ben, gåshud eller rörelser i magen skulle uppträda. Kan man föreställa sig ett tillstånd av vrede utan ett svällande bröst, utan ett rodnande ansikte, utan utvidgade näsborrar, utan sammanbitna käkar, utan en impuls till våldsamt beteende, och istället för detta avslappnade muskler, lugn andning och ett fridfullt ansikte? Vreden är lika ångande som känslorna [*sensation*] av dess så kallade uttryck, och det enda som kan ta dess plats är någon form av kallblodig känslolös bedömning av vårt intellekt, att en viss person eller personer förtjänar att straffas för sina synder. Samma gäller sorg: vad skulle den vara utan dess tårar, dess suckar, dess tryckande kring hjärtat, dess slag i bröstet? En känslolös [*feelingless*] iakttagelse att en viss situation är beklaglig, inget annat.<sup>1</sup>

Styrkan i vår vrede, rädsla och sorg består enligt James i att vi har kroppsliga känslor och reaktioner. Även om James nog säger att vi t.ex. kan se att något är farligt eller att vi kan beskriva någons ord som förolämpande, och alltså att våra rädslor och ilskor kan beskrivas i motiverade termer som uttryck för olika slags bedöm-

**]] Vårt sätt att tala om emotioners styrka ofta har en kroppslig karaktär även om vi inte talar om kroppen.”**

ningar, så anser James ändå att vår förståelse och upplevelse av livet vore kall och närmast meningslös om man inte beaktade vår förmåga att reagera spontant med kroppen.

Det är viktigt att notera att vi kan tala om väldigt olika saker med samma ord. Då vi t.ex. talar om rädsla kan vi tala om ett slags instinktiv reaktion som då man hoppar till av ett plötsligt ljud. Här kan man nog rätt långt säga att rädslan är ett slags kroppslig reaktion. Men vi kan också tala om rädsla då någon är bekymrad över aktiemarknadens svängningar. Här är det inte alls lika klart att rädslan skulle ha någon kroppslig sida. Vi kan rentav säga ”jag är rädd att det kommer att börja regna”, vilket inte egentligen alls är uttryck för en emotion. Våra emotionella ord har alltså en bred användning där kroppsligheten ibland har en central roll och ibland inte. James skulle knappast ha förnekat att vi kan använda ordet rädsla även då vi talar om fullständigt ickeemotionella sammanhang.

Det som James intresserar sig för är snarast de situationer där vi faktiskt kunde säga att vår känsla har en styrka. Därför fokuserar James på exempel där han tycker att emotionen på något sätt är kroppslig. De kroppsliga, spontana beteenden och känslor vi har då vi är arga, rädda, känner sorg m.m. har, enligt James, en gemensam primitiv grund som består i att vi reagerar häftigt för att vi upplever att något är viktigt för oss. Men även om dessa reaktioner är primitiva kan de också visa sig i avancerade mänskliga sammanhang.

James har en mängd varierande exempel på hur vi kan reagera spontant kroppsligt så som då man generat undviker någons blick, att man känner sig tyngd av sorg, hur man då man hör på musik kan känna hjärtat svälla i ens bröst, hur hjärtat kan sluta slå då man plötsligt får syn på en skugga då man går i en mörk skog, att man svimmar inför åsynen av hästblod m.m. Ett av problemen här är dock att han klumpar ihop väldigt *olika* exempel på emotionella och kroppsliga reaktioner. Att man generat undviker någons blick, att man känner sorgens tyngd, att man svimmar inför hästblod och att man hoppar till inför en plötsligt mörk skugga är oerhört *olika* exempel, och kroppsligheten har också här oerhört *olika* mening. I vissa av James exempel kan man tala om ett

slags primitiv instinkt men i andra fall, som då man undviker någons blick, handlar det om ett mycket avancerat socialt beteende även om beteendet är spontant. Därtill talar vi inte alltid om kroppsliga känslor även om vi beskriver en upplevelse med kroppsliga ord, så som då man talar om sorgens tyngd. James citerar C. Lange om sorg:

I och med detta tillstånd av svaghet i kroppens hela nerv och muskelapparaten existerar det, som sagt, liksom i alla liknande tillstånd av motorisk svaghet, en subjektiv känsla [*feeling*] av trötthet, tyngd, av något som tynger på en; man känner sig ’nedslagen’, ’betryckt’, ’tyngd’, man talar om ’sorgens tyngd’, man måste ’bära’ den, precis som man måste ’hålla inne med’ sin vrede.<sup>2</sup>

En aspekt som James inte verkar ha noterat är att vårt sätt att tala om emotioners styrka ofta har en kroppslig karaktär även om vi inte talar om kroppen. Snarare talar vi ofta om hur något har innebörd i en människas liv på ett sätt där också tankarna beskrivs i kroppsliga ordalag. Vår användning av kroppsliga ord kan här sägas ha en bildlig karaktär. Att vi använder kroppsliga ord måste alltså inte innebära att vi talar om kroppen. Snarare kan det vara ett sätt att beskriva styrkan och vidden i ens upplevelse. På liknande sätt kan man också tala om kroppsliga känslor i bildlig mening. Om man har huvudvärk kan man t.ex. säga: ”Det känns som om mitt huvud håller på att sprängas.” Eller om jag har ont i ögonen kan jag säga: ”Ljuset sticker som knivar i ögonen.” Detta är en mycket precis beskrivning av hur smärtan känns även om det inte är en rent fysisk beskrivning.<sup>3</sup> Inte ens då vi talar om kroppsliga känslor talar vi således nödvändigtvis om dem i rent fysiska ordalag.

Ett av James misstag verkar vara att han inte har märkt hur flytande vårt sätt att tala om emotioner är, vilket inte betyder att vårt sätt att tala skulle vara oprecist. Varken James eller Lange verkar då heller ha sett att då man talar om sorgens tyngd så beskriver man vanligen *inte* enbart en tillfällig kroppslig känsla. Snarare beskriver man hur sorgen färgar hela ens liv. Det är således inte endast våra kroppsliga känslor vi talar om då vi säger att en sorg är svår. Att man saknar en annan människa djupt, att man kan ha svårt att komma över sin sorg, kommer in i ens liv på många sätt.

C. S. Lewis skriver i *Anteckningar under dagar av sorg* om hur han efter sin hustrus död plågas av att han i sin sorg och saknad tenderar att försköna henne och att han således förfalskar henne, inte minns henne som hon var utan minns en slags glansbild. Han talar om hur det är svårt att tala med andra om sorgen, hur barnen blir generade då han för modern på tal, hur andras tröst är tafatt och hur han också sluter sig för andra i sin sorg. Han talar om hur han, då han tror sig börja komma över sorgen, plötsligt uppslukas av den igen m.m.

Sorg kan således inte heller reduceras till *en* tanke eller *ett* synsätt i stil med att man enbart skulle tänka att man har förlorat en kär person. Snarare visar sig saknaden och sorgen i att man tänker på tusentals olika sätt i tu-

sentals olika situationer. Detta har att göra med att sorg inte är en åsikt utan en del av ens dagliga liv, saknaden är något man genomlever, inte något man konstaterar. P. F. Thomese skriver om sorgen efter sin dotters död och hur han i sin sorg upplever att allting påminner om dottern.

Det är den tomma stolen vid vårt bord. Det är kroken i skolkorridoren som ingen vinterjacka kommer att hänga på. Det är födelsedagen som inte kan firas. Det är lekplatsen där barnen samlas och ingen saknas. Det är djurparken där alla djur får fortsätta att vänta, det är glassgubben i parken. Parken där ljuset faller genom löven, ljuset som ingen går i nu. Det är de röda skorna i skyltfönstret, säger du, det är cykeln som ett annat barn nu får cykla på, säger jag. Det är familjefotografierna som tas på stranden, i trädgården, under julmiddagen och så vidare, bilderna som "alla" är med på.

Det är så mycket och så mycket mer (hur mycket vet jag inte än, jag har just börjat sakna), och allt kommer under hela hennes oledva liv att få vänta så länge. – Hon är död, ja, men måste allting runt omkring oss tala om det för oss hela tiden?<sup>4</sup>

Thomese visar här något om hur sorgen präglar hela vardagen, var de än rör sig slås de av tomheten. För att se hur sorg kan vara svåra att hantera måste man se hur en människas sorg är en del av ett konkret liv i form av att det är ett dagligt liv där varje vardagssyssla både i hemmet och utanför, varje vardagsföremål och varje åsyn av ett främmande barn, en leksak, en cykel, en park färgas av saknad. Man måste också förstå väldigt mycket om vem som dött, ett barn eller en vuxen, och vad som hänt, t.ex. vad det innebär att få se sitt barn dag efter dag bli sjukare och sjukare och hur bl.a. denna upplevelse är svår.

Därtill får sorgen sin mening i ett delat liv i form av att andra människors förhållningssätt både kan göra sorgen lättare eller tvärtom göra den svårare och tyngre. Sorg kan vara något man har svårt att tala om med andra och svårt att dela. Man kan också sluta sig i sin sorg från andra. Lewis skriver om hur en del av det svåra i sorgen just ligger i hur den formar hans relationer till andra människor.

James har på sätt och vis rätt då han är kritisk mot ett slags syn på emotioner som om de bara var ett slags lugna reflekterande åsikter. Även om vi ibland talar om ett slags åsikter då vi använder emotionella ord så säger detta inte någonting om hur sorg är något tungt. James har också rätt i att våra emotioner kan ha kroppslig karaktär och kroppslig styrka. Men James misstar sig då han tror att emotioners styrka enbart och alltid ligger i våra kroppsliga reaktioner. Sorgens karaktär blir endast begriplig genom att man ser hur den på väldigt många sätt ger form åt det liv vi lever, och hur det liv vi delar med andra människor också kan forma upplevelsen av sorg.

Detta betyder samtidigt inte att ens kroppslighet i samband med sorg skulle sakna betydelse, men kroppsligheten får sin betydelse i detta bredare sammanhang på ett mycket brett plan, t.ex. i form av att man spontant börjar gråta då man ser en barncykel eller främmande barn som leker eller att man inte orkar vakna på mor-

gonen. Vår kroppslighet får också mening i relation till andra människor, t.ex. i hur man kan uppleva en annan människas kram eller handslag som värmande och tröstande m.m. Vår kroppslighet kan ha en mycket rik och varierande betydelse i sorg, men denna kroppslighet får sin innebörd genom hur vi ser mening i något och genom det delade mänskliga liv vi lever, inte enbart som ett tillfälligt tillstånd och inte enbart som en primitiv reaktion.

### Hur förstår vi andra människors känslor?

Vilken roll har kroppsliga uttryck i samband med vår förståelse av andras känslor? Vilken innebörd har rösten för min förståelse av någons ord? K.E. Løgstrup skriver:

Tonens och åtbördens verkan kan man inte undandra sig. Vederbörandes stämning, vad han har i sinnet och kanske har emot en, kommer ovillkorligen till uttryck i stämning och tonfall. *Hur* den andre säger något, styr vår förståelse av *vad* han säger och är bestämmande för den tilltro vi skänker hans ord. I tonen och åtbörden, i deras uttryckskraft är människan på ett långt mer inträngande sätt närvarande, än enbart genom det hon säger.<sup>5</sup>

Løgstrup betonar här hur det är i *tonen* snarare än enbart i orden vi hör vad en människa säger. Man kan här lätt missförstå Løgstrup och tolka honom som att han säger något i stil med att tonläget har en viss karaktär i sig. Tanken skulle vara att ett tonläge kan vara kallt eller varmt, uttrycka rädsla, vrede, hat, glädje m.m. och att detta tonläge sedan ger mening åt de ord som sägs. Det här skulle vara en rätt så behavioristisk syn på röstens betydelse. Jag tror dock att Løgstrup försöker säga något annat. Rösten, tonen är viktig för att vi ska förstå vad någon säger, men det finns inte särskilda röstljud som i sig har en viss innebörd. Løgstrup skriver också:

[...] den andre eller de andra bara genom att finnas där, fungerar som prövosten, som instans. Saken är nämligen den att stämning, ton och åtbörd, hur oreflekterade de än är, alltid i sig själva innehåller en stillatigande uppmaning till den andre eller till de andra att ställa upp för dem och ta dem på allvar.<sup>6</sup>

Simone Weil skriver:

Människorna omkring oss har egenskapen att genom sin blotta närvaro hejda, dämpa ner, inverka på varje rörelse som vår kropp ämnar göra; möter vi en person på vägen, väjer vi på ett annat sätt än för en vägskylt; man reser sig inte, går inte, sätter sig inte ner på samma sätt, när man är ensam i sitt rum, som när någon annan är där.<sup>7</sup>

Løgstrup och Weil är inne på liknande tankar. Weil talar här om medvetenheten om andra människor som en form av spontan känslighet för andra. Hon talar om hur vi rör oss inför andra men också om hur vi spontant

lyssnar på andra. Den spontana medvetenheten är inte fråga om någotslags instinkt utan snarare uttryck för hur djupt vi är präglade av det gemensamma liv vi lever. Vi stannar spontant och lyssnar då någon vill fråga oss om vägen, och vi försöker vanligen, utan att fundera på saken, hjälpa med att förklara vart personen borde gå.

Vår medvetenhet om andra har i hög grad en spontan karaktär som visar sig i hur vi rör oss kroppsligen i relation till andra människor men som också kan ses i hur vi spontant lyssnar på, talar med, hjälper, ser den andra människan i ögonen m.m. Det är för att vi bryr oss om andra människor, för att de är vårt liv, som vi också är känsliga för dem. Denna känslighet är samtidigt både kroppslig och språklig, den visar sig i att vi direkt lyssnar på en annan människa, och ofta direkt hör vad hon känner i hur hon säger något, och att vi spontant försöker svara.<sup>8</sup> Vår känslighet för andra människor kan inte skiljas från vår förmåga att höra deras ord, se deras kroppsliga uttryck, och inte heller skiljas från att vi själva svarar både med ord och kropp. David Cockburn skriver:

[...] möjligheten att tänka sig att en annan människa har ont, är rädd, arg m.m. är bunden till möjligheten att känna [feeling] på vissa vis mot dem – att svara dem på vissa vis.<sup>9</sup>

Vi lyssnar spontant på andra människor. Att vi direkt hör rädsla, glädje eller sorg i någons ord och röst beror inte i sig på att vi är oerhört skickliga på att tyda kroppsliga uttryck. Vår förmåga att höra känslan i någons ord och röst är alltså inte en kunskapsfråga i sig. Det är inte fråga om en förfinad behavioristisk tolkningsmodell. Vår förmåga att höra rädsla, glädje, sorg, smärta eller vrede i röst och ord bör snarare ses som en känslighet för den andras liv liksom också som uttryck för hur vi delar varandras liv.

Jag ska ta ett exempel. Då jag och min son tillsammans går i mörkret genom skogen kanske han säger: ”Det är mörkt!” Detta kunde sägas som ett allmänt konstaterande, i stil med att man ser dåligt vart man skall gå. Men det är inte ett lugnt konstaterande utan ett uttryck för rädsla. Jag hör direkt rädslan i hans röst och jag tar spontant hans hand. Vi lyssnar spontant på vad en annan människa säger, vi hör vad han säger både i tonläge och ord, och vi tar honom spontant på allvar t.ex. genom att hålla hans hand. Kanske jag då också säger: ”Det finns inget att vara rädd för.” Men här är det inte orden i sig som har mening utan återigen *hur* jag säger det. Jag kanske tar hans hand i min och talar med vänlig och lugn röst. Talandet kan således ha karaktären av ett vänligt småpratande. Här kan också talandet få en närmast kroppslig karaktär av närhet. I att vi pratar med

## Juhana Lemetti Keskiajan tunneteorioista, maallisesti

Vesa Hirvonen, *Passions in William Ockham's Philosophical Psychology*.  
Kluwer, Dordrecht 2004. 212 s.

Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen ympärille on syntynyt kansainvälisestikin merkittävä filosofian historian ja erityisesti keskiajan filosofian tutkijaverkosto. Vesa Hirvosen tunteiden asemaa fransiskaani-ajattelijana William Ockhamin filosofisessa psykologiassa kartoittava tutkimus on yksi esimerkki siitä,

mitä pitkäjänteinen ja stimuloiva tutkimusympäristö saa aikaan.

Tunteisiin liittyy monia stereotypioita. Usein tunne esimerkiksi samastetaan voimakkaaseen tunnekiihitykseen, eli affektiin (affektista Ockhamilla ks. s. 17, 52, 71). Tunteita koskevien yleistysten ja yksinkertaistusten kumoamiseksi Hirvosen tutkielma on oivallinen apuväline.

Teosta voi lähestyä oikeastaan kahdella tavalla. Se on korkein yliopistollinen opinnäyte eli väitöskirja, mutta se on myös filosofian historiallista perustutkimusta. Esittelen seuraavassa muutamia näkökohtia liittyen paitsi tutkimuksen kaksoisrooliin, myös sisältöön.

Jos Hirvosen työtä tarkastellaan opinnäytteenä, se on erinomainen,

varandra är vi inte ensamma, vi går tillsammans genom skogen pratandes om ditt och datt, om månen, om stjärnorna, om vad vi ska göra imorgon, och om att det inte finns något att vara rädd för.

Hur vi reagerar på någon annans ord, hur vi hör den andras rädsla eller glädje är alltså uttryck för en form av känslighet för andra människors liv. Vi hör inte ett röstläge i allmänhet som är typiskt för rädsla. Även om jag kan säga att jag hör rädslan i min sons röst är det ändå inte något specifikt i rösten som man kan peka på och säga ”*Detta* är det typiska ljudet då ett barn är rädd”. Det finns inte heller något specifikt man kan peka på i hur min röst kan uttrycka värme eller irritation och trötthet. Att jag reagerar på min sons ord, att jag hör att han är rädd är uttryck för en form av känslighet för min son och för situationens karaktär. Att vi upplever varandras ord och tonläge som uttryck för rädsla, värme eller irritation måste ses i ljuset av hur vi i situationen är närvarande för varandra, hur min son söker närhet och tröst, hur jag kan känna värme och ansvar för min son m.m. Jag kan å andra sidan också vara trött och irriterad på min son eftersom han har gnällt och varit sur

hela kvällen. I så fall skulle jag höra hans ord som ”igen gnäller han”. Jag kunde då säga precis samma sak ”Det finns inget att vara rädd för!” men med ett slags kyligt tonfall och beteende.

I båda fallen uttrycker min attityd ett slags känslighet för min son snarare än att jag iakttar hans rädsla neutralt. Det är genom att vi har ett slags känslighet för andra människors liv, genom att vi delar ett liv, som vi också berörs av deras känslor och kan höra deras rädsla, glädje eller sorg m.m. Vår förståelse av andras känslor handlar inte om att se igenom den andra människan. Detta utsluter inte att någon kunde kritisera mig och säga att jag inte *ser* att min son är rädd då jag irriterat muttrande går iväg utan att vänta på honom. Men detta är fråga om moraliskt klander, det är inte fråga om att personen försöker upplysa mig om något som jag har missat i min sons beteende. Det är snarare ett slags uppmaning som riktas till mig, en uppmaning att ta det lugnt, inte bli så arg.

Samtidigt betyder inte denna känslighet vi har för varandra att vi alltid är oerhört uppmärksamma på varandras kroppsliga beteende. Snarare är vi ofta i en viss

vaikka muotoseikoissa ja kontekstualisoinnissa on toivomisen varaa. Ainoa varsinaista näätä aiheuttava osa on teoksen päättävä luku, jonka kaavamaisuus jätti hieman viimeistelmättömän vaikutelman. Tutkimuksen aihe on uusi ja ajankohtainen, kohde rajattu hyvin, ja tekijä on löytänyt toimivan tasapainon alkuperäislähteiden ja sekundaarikirjallisuuden välillä. Tärkeimmät aikaisemmat tutkimukset käydään läpi johdannossa, mutta myöhemmin tutkimuskirjallisuuteen viitataan maltillisesti ja funktionaalisesti. Aikaisempien tutkimusten lisäksi Hirvonen esittelee johdannossaan Ockhamin logiikan peruspiirteet ja selittää, kuinka tunteet sijoittuvat Ockhamin metafysisen teorian kontekstiin.

### Metodista

Yleisenä luonnehdintana voisi todeta, että tekijä on toiminut tutkimuskohteensa metodologisen periaatteen (Ockhamin partaveitsen) hengessä. Tarkastelutapa on aidon kirurginen: suoraviivainen ja tarkka. Saman pie-teen olisi toivonut koskevan kirjan ulkoasua sekä muita formaliteetteja. Tekstissä on hyvin vähän kirjoitusta lyöntivirheitä (yhden ylimääräisen *there*-sanän löysin sivulta 80), mutta tekstin ladonta on ajoittain sekavaa (sivuilla on vähän tekstiä ja puhdasta hukkatilaa löytyy paljon), myös lähdeluettelo on hieman huolimaton ja epätarkka, eikä näyttäisi noudattavan mitään standardia. Elinvuodet ja teosten julkaisuvuodet on historiallisten ajattelijoiden kohdalla pitkälti jätetty

pois. Ockhamista emme saa kuulla juuri mitään. Kun kaikki latinankieliset alkuperäislähteet on huolellisesti dokumentoitu, kreikankielisten termien kohdalla niukkuus on outoa.

Hirvonen (7) sanoo tutkimuksensa olevan pikemmin systemaattis-filosofinen kuin geneettinen. Ymmärrän hänen tarkoittavan tällä sitä, että tutkimus tähtää filosofisesti mielekkääseen kuvaukseen Ockhamin tunneteoriasta, sen sijaan, että painottuisi selostamaan, mistä sen eri ainekset ovat historiallisesti lähtöisin ja miten se sijoittuu aikalaiskeskustelussa. Luonnollisesti ei ole yhtä oikeaa tapaa tarkastella filosofian tai laajemmin ajattelun historiaa, mutta silti voidaan kysyä, onnistuuko systemaattinen tarkastelu tavoittamaan

**”I vårt umgänge har vi hela tiden en känslighet mot den andra som människa.”**

mening ouppmärksamma på varandras ansiktsuttryck, tonfall och gester. Man kommer vanligen inte exakt ihåg hur den andra sade något och man minns vanligen inte heller de exakta ord som man växlat i ett samtal. Detta behöver dock inte alls vara fråga om likgiltighet utan kan ofta snarare handla om en form av hemmastaddhet i den andras närvaro.<sup>10</sup> Att vi inte ständigt noggrant iakttar varandras tonfall eller ansiktsuttryck betyder ändå inte att tonfall och kroppsliga uttryck här skulle sakna betydelse. Inte betyder heller vår ”ouppmärksamhet” för den andras kroppsliga uttryck att vi är ouppmärksamma mot den andra *människan*. I vårt umgänge har vi hela tiden en känslighet mot den andra som människa. Denna känslighet kan t.ex. visa sig i hur vi plötsligt kan beröras av något den andra säger, och av hans röst, och att vi då ser

honom i ögonen eller tar hans hand eller muttrar något irriterat. Förståendet av den andras känslor visar sig i hur vi berörs och i hur vi med kropp och ord visar åt den andra att vi bryr oss.

### Närvaro

I ett slags vilja att komma loss från den Humeska tanken att vår moralförståelse grundar sig på irrationella känslor, har endel modernare filosofer betonat hur moraliskt handlande är effektivt, konsekvent, rättvist och opartiskt. Detta är ett drag som är särskilt tydligt i utilitaristiskt tänkande<sup>11</sup>. Det finns således en tendens att fokusera på opersonligt, okroppsligt och objektivet motiverbart moraliskt handlande för att visa att moralisk förståelse inte handlar om någon personlig böjelse eller irrationell känsla. Det här sättet att se på vår moralförståelse som enbart något som berör vårt liv på ett slags opersonligt och rationellt plan skalar bort väldigt mycket av hur våra förhållningssätt mot andra har en rikedom och då också hur våra förhållningssätt kan ha moralisk betydelse.

Ludwig Wittgenstein skriver i *Filosofiska Undersökningar*:

Vad är det för en stridsfråga: Är det *kroppen* som känner

historiallisen kohteen mentaalisen maailman ja sen nyanssit? Edelleen Hirvosen valitseman lähestymistavan sisällä voidaan kysyä, mikä on se systemaattinen viitekehys, jossa Hirvonen tarkastelee Ockhamin käsitystä passioista. Tunteistakin on monia teorioita ja kärjistäen voisi kysyä, kumpana Ockhamia voitaisiin pitää: kognitivistina vai non-kognitivistina? Myös itse tunteen käsitteestä erotellaan erilaisia komponentteja, kuten vaikkapa fyysinen ja sosiaalinen komponentti. Lyhyehkö yleiskatsaus tunteita koskevan filosofisen keskustelun päälinjoista olisi selkeyttänyt työtä.

Toisaalta itse tutkimusaihe selittää Hirvosen metodologista ratkaisua. Vaikka Ockhamin tahtoa koskevat psykologiset tarkastelut

ovat tunnettuja, tunnustettuja ja tutkittuja, tämän arvostelun kirjoittajaa hätkähdytti se, että Ockhamin tunneteoriana ei ole tutkittu enempää. Luulisi aiheen kiinnostaneen. Tämän vuoksi jo itse tutkimuskohteen ja -ongelmien saaminen nykylukijalle ymmärrettävään ja kiinnostavaan muotoon on merkittävä saavutus. Etenkin jos otamme huomioon sen, että Ockhamin tunteita koskevat tarkastelut on siroteltu eri puolille hänen tuotantoaan. Hirvonen on siis aivan konkreettisesti joutunut systematisoimaan jonkinlaisen kokonaiskuvan aiheesta. Tässä mielessä tutkimus on kunnianhimoinen, olkoonkin että olisi ollut mielenkiintoista kuulla hieman enemmän

Ockhamin tunteita koskevien kirjoitusten välisistä suhteista.

Tietty historiallinen sensitiivisyys ei kuitenkaan olisi ollut pahitteeksi. Ajoittain syntyy vaikutelma, että historialliset viitteet ovat mukana vain muodon vuoksi. Aristoteleeseen ja *De Animaan* viitataan, mutta miksi tekijä ei ole hyödyntänyt enemmän esimerkiksi Ciceroa? Se olisi ollut perusteltua, koska hän itsekin mainitsee (esim. 104), että Ockhamin tunneteorian yleisempi rakenne ja erityisesti tunteita koskeva jaottelu on perin stoalainen. Jos kysymys on siitä, että Ockham ei tuntenut Ciceroa kovin hyvin tai että Ciceroa ei voida ylipäätään pitää kovin merkittävänä aikakauden ajattelulle, olisi tämän voinut mainita. Jos teosta lähestyy

smärta? – Hur skall man avgöra den? Hur visar det sig att det *inte* är kroppen? – Kanske så här: Om någon har smärtor i handen, så säger inte *handen* det (om den inte skriver det) och man tröstar inte handen utan den lidande, man ser honom i ögonen.<sup>12</sup>

Wittgenstein kritiserar här en syn på kropp, kroppsliga uttryck och smärta som något som kan förstås i sig, oberoende av att vi ser kroppen som en levande människa, en person. Vi försöker inte alltid uppnå ett resultat med våra handlingar utan snarare är det viktiga ibland själva uttrycket, att vi *visar* att vi bryr oss om en annan människa, att vi är närvarande. Här kan kroppsliga gester vara av stor betydelse som uttryck för moralisk förståelse; att man ser någon i ögonen, att man inte lämnar personen ensam, att man håller en lidande människas hand. Närvaro kan också på ett liknande sätt visa sig i våra ord. Att man skriver ett brev till en vän, att man ringer upp någon bara för att prata, att man går och tar en kopp kaffe tillsammans. Den moraliska betydelsen av vår närvaro för andra människor kommer inte fram om man enbart talar om moraliskt handlande som praktiskt och målinriktat.

Vår förmåga att ta andras liv på allvar och då vara närvarande för andra är också något som varierar från

person till person. Endel människor har ett slags förmåga att föreställa sig andras liv medan andra inte har det i lika hög grad. Denna förmåga att föreställa sig andras liv handlar inte så mycket om att kunna gissa vad den andra tänker som om ett slags moralisk känslighet för den andra människan och en känslighet för vårt mänskliga livs karaktär. Det är en slags medvetenhet om vårt livs bräcklighet, och en förståelse för hur djupt andra människor är en del av vårt eget liv. Själva känsligheten, förmågan att föreställa sig den andras liv, är alltså i sig uttryck för en slags inställning till livet, en form av moralisk känslighet för andra människor och för vårt liv. Förmågan att föreställa sig andras liv är alltså inte en neutral förmåga.<sup>13</sup> Lewis skriver till en vän om sin sorg:

Du skrev: 'Jag vet att jag är utanför. Min röst kan knappast nå dig.' Och det var ett av skälen till att ditt brev kändes mer som en verklig handtryckning än något av de andra jag fått.<sup>14</sup>

Lewis säger att vännens ord betydde mer för honom än all den medkänsla han visats av andra människor. I vännens ord finns ett slags respektfullt och ärligt erkännande av att han inte kan nå Lewis i hans sorg. Det är ett slags erkännande av sorgens ohanterlighet och svårhet

julkaistuna tieteellisenä tutkimuksena, kaikki edellä esitetyt huomiot on syytä ottaa astetta vakavammin.

### Tunteet Ockhamilla

Jos teoksen nimi on *Passions in William Ockham's Philosophical Psychology*, oletusarvona on, että se antaa vastauksen kysymykseen: mitä passiot Ockhamin mukaan ovat? Hirvosen teos vastaa tähän kysymykseen useammallakin kuin yhdellä tavalla, mutta kaikkein yleisimmin passiot ovat sielun akteja. Tai oikeastaan ne ovat sielujen akteja ja tässä piilee yksi Ockhamin passioteorian uutuus. Vaikka Ockham Aristotelesta ja Augustinusta seuraten sijoittaa passiot pitkälti aistisieluun, hän

laajentaa tunteiden analyysiä myös järkisieluun. Hirvosen teos käy läpi myös erilaiset yksittäiset aistillisen ja järkisielun tunteet ja sen, kuinka Ockham nämä ymmärtää.

Mieltäkiinnittävää Ockhamin tunteiden analyysissä on sen kerrostunut dynaamisuus. Jo peruskäsitys passioista akteina, toimintoina, ei niinkään ruumiin tai sieluntiloina tai -kykyinä on tavallisuudesta poikkeava. Tästä huolimatta Ockhamin analyysissä on joitakin perin tuttuja piirteitä. Esimerkiksi Ockhamin käsitys ihmisestä (luku 2.1) on yleispiirteiltään traditionaalinen. Pohjimiltaan me koostumme aineesta ja sen muodosta sekä kahdesta muusta (aistillisesta ja intellektuaalisesta) muodosta. Hylomorfinen käsitys ih-

misestä on siis myös Ockhamin ihmiskuvan taustalla.

Dynamismin lisäksi Ockhamin tunneteoriassa on piirteitä, joiden voidaan katsoa olevan hyvin nykyaikaisia, jopa maallisia. Yleisin lienee se, että Ockham suhtautuu tunteisiin hyvin neutraalisti, ilman paatosta. Tunteisiin ei liity mitään mystistä, saati hirveän syntistä, ne ovat yksinkertaisesti erottamaton osa ihmisen sielunelämää. Toiseksi tahdon ja intellektuaalisen sielun kautta mukaan tulee myös kysymys vapaasta tahdosta. Näin tutkimus vahvistaa – vai ainoastaan toistaa? – että Ockham oli uuden tien kulkija. Tällä kohdin Ockham näyttäisi ennakoivan eräitä varhaismoderneja käsityksiä.

Kiinnostavana yksityiskohtana



som samtidigt är uttryck för en nära väns värme. All den vanliga tröst Lewis fått av andra människor hade inte lyckats nå honom på samma sätt. Tröst blir lätt tafatt, fråga om klichéer man säger för att man inte vet vad man skall säga. Härigenom blir trösten lätt uttryck för ett avstånd till den sörjande snarare än uttryck för närvaro. Men avståndet måste inte heller enbart bero på att man uttalar klichéer. Vissa upplevelser är på sätt och vis omöjliga att klara av.

## Närhet

Förutom att man i betonandet av moraliskt handlande som nyttigt och målinriktat inte ser hur moraliska förhållningssätt kan ha en karaktär av personlig närvaro, så finns det också problem i tanken att vår moraliska förståelse är objektiv, d.v.s. att våra nära relationer skulle sakna någon egentligen betydelse för vår moraliska förståelse.<sup>15</sup> Løgstrup visar återigen det motsatta, han skriver:

Den andra människan hör på ett sådant sätt med till ens värld, att det överhuvud taget är bakvänt att kalla honom eller henne för "den andra människan" och inte barn, make eller maka.<sup>16</sup>

Poängen är här dels att människor som står oss nära inte är av sekundär betydelse för oss, vilket uttrycket "den andra människan" kan få det att låta som. Det är inte så att vi anser att vårt liv är viktigast och sedan tar vi hand om våra nära bara då de råkar vara roliga att ta hand om.

Snarare är det genom kärleken till barnet och genom att barnet har det bra som också man själv lever ett lyckligt liv. Barnets lycka kan alltså inte skiljas från ens eget livs lycka liksom barnets olycka inte kan skiljas från ens egen olycka. Løgstrup visar också att vår moraliska förståelse inte kan förklaras oberoende av den karaktär våra relationer har.

Sättet att tala om moral som ett allmänt gott handlande baserat på allmänna principer klargör inte vari det moraliska ligger i att man kan glädjas över sitt barn och vilja lyssna på vad hon berättar, liksom det inte heller kan belysa vari den moraliska blindheten mot barnet kan ligga eller vilken karaktär våra moraliska bristanden kan ha i dessa nära relationer. Det är av central betydelse för den moraliska förståelsens karaktär att det är en relation mellan en närstående vuxen och ett barn. Kärleken kan inte skiljas åt från den goda handlingen, den värme man visar, den omsorg man har mot barnet. Inte heller kan våra moraliska tillkortakommandens mening skiljas från denna nära relations karaktär.

Man kunde säga att för att kunna förhålla sig moraliskt till ett barn måste man kunna glädjas över barnets liv, vara stolt över sitt barn, vilja tala med det, vilja berätta saker och vilja höra barnet berätta saker m.m. Vad den moraliska handlingen består i kan inte skiljas från närhetens karaktär här och den värme man visar mot barnet. Vari det moraliska tillkortakommandet ligger kan inte heller skiljas från det ansvar man har för sitt barn och det förtroende barnet hyser för en och således den innebörd ens vrede, kyla eller lögn kan få i relationen med barnet. Det betyder att man inte från en rationalistisk regelbaserad syn på moralisk förståelse kan

nostan esiin sen, kuinka hänen passioiden analyysinsä selventää kiistaa vapaasta tahdosta, joka käytiin 1600-luvun puolivälissä Hobbesin ja Derryn piispan, John Bramhallin välillä. Kiistaa pidetään modernin determinismistä ja vapaata tahtoa koskevan keskustelun avauksena. Ockhamin mukaan meillä voi olla vapaita tahdon akteja, mutta tämän lisäksi, kuten Hirvonen oivallisesti muotoilee, "on joukko tahdon ilmiöitä,

jotka eivät ole vapaita akteja, vaan muiden tahdon aktien välttämättä määrämiä tahdonakteja. Kaikkia tämäläntyyppisiä ilmiöitä Ockham voisi kutsua myös passioksi siinä merkityksessä, että ne eivät ole tahdon vapaita akteja" (72). Jälkimmäinen on nimenomaan se tapa, jolla esimerkiksi Hobbes (esim. 1999, 71–72) ymmärtää tahdon. Näin teos, mahdollisesti tahtomattaan, avaa näkökulmia ymmärtää myöhäiskeskiajan

ja varhaismodernin filosofian välisiä yhteyksiä hyvinkin konkreettisella tavalla.

Kolmas, selkeästi moderni, Ockhamin tunteita koskeva käsitys liittyy eräiseen nykymoraalipsykologian keskusteluun. Vaikka tunteet ovat aistillisen sielun asia, on niillä jo tällaisinaan Ockhamin mukaan jokin asema moraalissa elämässämme, kuten esimerkiksi Ockhamin tyydytystä (160–) koskeva analyysi

begripa sambandet mellan närheten till barnet och den moraliska innebörd våra handlingar och ord får.

Vår känslighet för andra människors liv, inklusive vad det innebär att ta en annan människas liv på allvar är således på många sätt något som får sin mening i ljuset av ens personliga relation till den andra människan, i ljuset av att den andra människan är ens eget barn eller ens förälder, eller ens bror eller ens kollega m.m., och i ljuset av det liv vi delar. Detta betyder inte att vi tar en främlings liv mindre på allvar än vi tar en närståendes liv på allvar. Men hur vi tar en annan människa på allvar får sin karaktär och mening genom hur vi står varandra nära eller inte, något som bland annat tar sig uttryck i att vi kan vara glädjas över våra barn och att vi sörjer våra nära. Också vår blindhet för varandra får sin karaktär genom den relation vi står i till varandra.

### Noter

1. James 1910, 452. (Alla översättningar är mina; jmf Litteratur.)
2. Ibid., 443.
3. Det är ju i princip omöjligt att veta hur det känns då ens huvud sprängs i bitar. Inte heller uttrycket ”det känns som om någon stack en kniv i mitt huvud” baserar sig på någon form av erfarenhet av hur det kan kännas att någon sticker en kniv i huvudet, även om man kanske kunde överleva något dylikt.
4. Thomese 2004, 57.
5. Løgstrup 1994, 224.
6. Ibid., 233.
7. Weil 1994, 63.
8. Ibland är det att vi noga överväger och tänker snarare tecken på att vi inte förstår än på att vi förstår något. Ofta är det vårt spontana förhållningssätt som just visar att vi förstår något.
9. Cockburn 1985, 491.

10. I andra sammanhang, om man känner sig obekvämt i någons närvaro kan man vara oerhört känslig för både ens eget tonfall, kroppsliga beteende och ord liksom också känslig för den andra människas tonfall, gester och ord.
11. T.ex. Peter Singer 1982.
12. Wittgenstein 1992, 286.
13. Hertzberg (2002) talar om hur vår förmåga att föreställa oss en annan människas känslor är uttryck för en slags moralisk känslighet för den andra människans liv.
14. Lewis 1992, 41.
15. Singer (1982, 67) ser det som självklart att en personlig relation enbart kan vara partisk och negativ i moralisk bemärkelse: ”Ethics does not demand that we eliminate personal relationships and partial affections, but it does demand that when we act we assess the moral claims of those affected by our actions independently of our feelings for them.”
16. Løgstrup 1994, 155.

### Litteratur

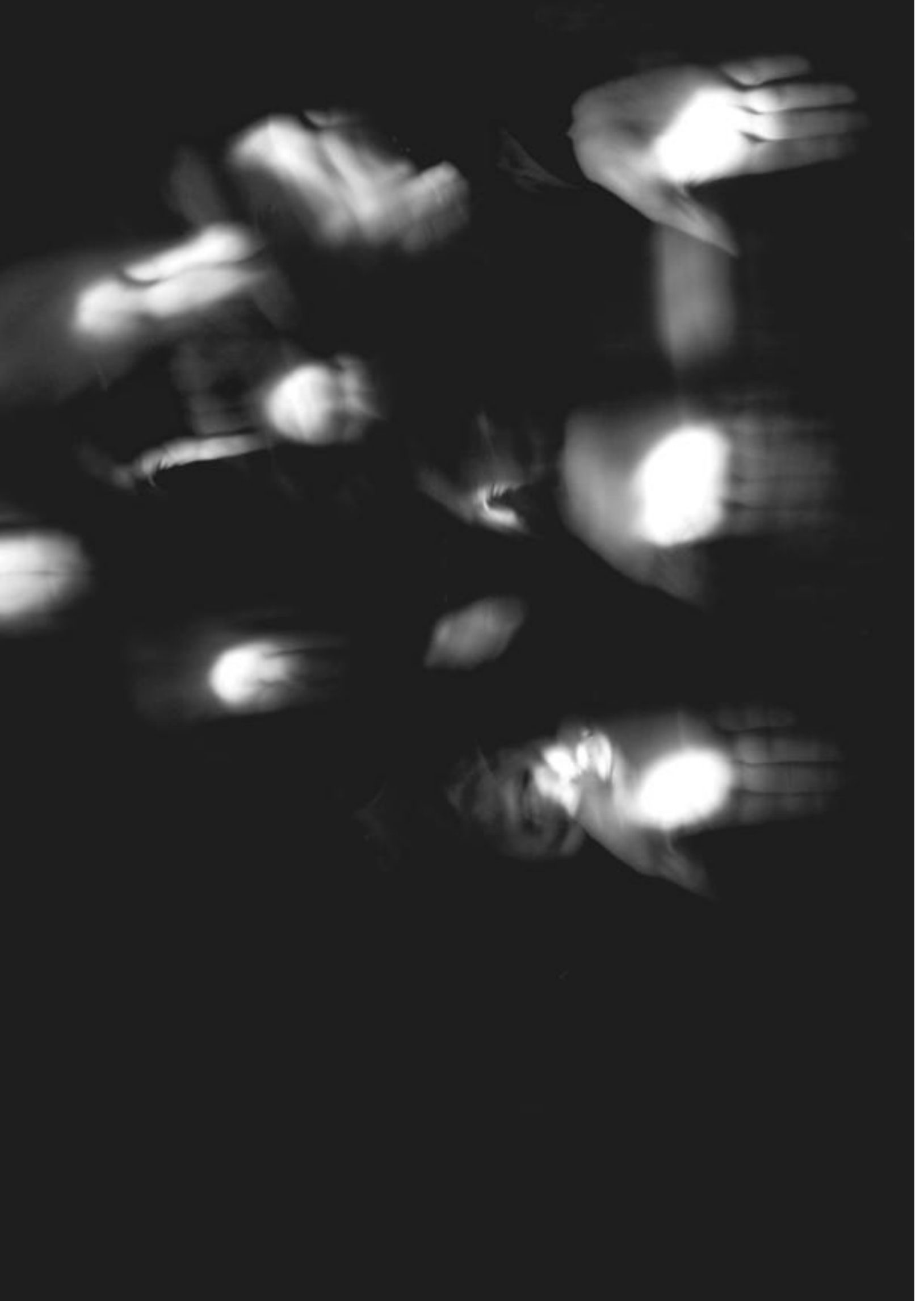
- Cockburn, David, *The Mind, the Brain and the Face. Philosophy*, Vol. 60, 1985, 477–493.
- Hertzberg, Lars, Om inlevelsens roll i filosofi och humaniora. René Gothoni (red): *Att förstå inom humaniora*. Finska vetenskaps-Societeten, Helsingfors 2002.
- James, William, *Principles of Psychology II*. Macmillan, London 1910.
- Lewis, C. S., *Anteckningar under dagar av sorg* (A Grief Observed, 1966). Övers. Karin Hartman. Libris, Örebro 1994.
- Lewis, C. S., *Letters to Malcolm* (1977). Harcourt, San Diego 1992.
- Løgstrup, K. E., *Det etiske kravet* (Den etiske fordring, 1956). Övers. Margareta Branby-Cöster. Daidalos, Göteborg 1994.
- Singer, Peter, *Practical Ethics*. Cambridge UP, Cambridge 1982.
- Thomese, P. F., *Skuggbarn, om en sorg* (Schaduwkind, 2003). Övers. Joakim Sundström. Scanbook, Falun 2003.
- Weil, Simone, *Personen och det heliga* (La personnalité humaine, le juste et l'injuste, 1950). Övers. Margit Abenius. Artos, Skellefteå 1994.
- Wittgenstein, Ludwig, *Filosofiska undersökningar* (Philosophical Investigations, 1953). Övers. Anders Wedberg. Thales, Stockholm 1992.

osoittaa. Tämän tyyppistä moraalifilosofista tutkimusta ovat 1900-luvulla tehneet esimerkiksi Peter Strawson ja Bernard Williams. On hykerryttävää huomata, että keskiajan filosofiasta voi löytää yhtymäkohtia myös perinmaallisen filosofisen tutkimuksen kanssa.

Hirvosen tutkimus on outo lintu. Ensi lukemalta se vaikuttaa jopa tylsältä ja vertaamista keskiajan skolastiseen ilmaisutapaan ei voi välttää,

mutta huolellisuutensa, laaja-alaisuutensa ja neutraaliutensa kautta se paitsi avaa tutkimuskohteen, antaa miellyttävän raikkaita näkökulmia moniin tunteiden filosofian kysymyksiin. Näin on syntynyt rajattu, käsiteltävä ja mielenkiintoinen kokonaisuus. Ei ehkä vähiten siksi, että tekijä on malttanut jättää aihepiiriin liittyvät teologiset ulottuvuudet vähemmälle ja keskittynyt *filosofiseen* psykologiaan. Se, mitä saamme lukea

enkeleiden (langenneiden tai pirtassaan pysyneiden) tunne-elämästä, on pelkkää plussaa. Myös tämä valinta kertoo Hirvosen tutkimuksen korkeasta laadusta ja teokselle voidaan ennustaa pitkää tulevaisuutta paitsi tutkijoiden keskuudessa, myös keskiajan filosofian opetuksessa.



# Affekti

## Käsitteen säikeet, keskustelun lonkerot

**A**ffektin käsite tuntuu tulevan vastaan kaikkialla. Sitä käytetään yhtä lailla filosofiassa, kulttuuriteoriassa, psykologiassa kuin psykoanalyysissa. Sillä viitataan aineenergiaan, vaikutuksiin ja tunteisiin. Sen avulla jäsenetään ilmiöitä euroviisujen kansallisesta koskettavuudesta esteettiseen kokemukseen.<sup>1</sup>

Affektin käsitteen nousua kuvaa puhe affektiivisestä käännteestä. Käänte tai ei, teoreettinen keskustelu asiasta on vilkastunut. Kansainvälisessä *Cultural Studies* -lehdessä on

viime vuosina julkaistu useita aihetta käsitteleviä artikkeleita. Australialainen *M/C: A Journal of Media and Culture* julkaisi joulukuussa 2005 affekti-teemanumeron. Painotus on suunnannut pedagogiikkaa uusille urille.<sup>2</sup> Teema on puhutellut feministejä kansainvälisesti.<sup>3</sup> Kokonaisuudessa keskustelulle on ollut ominaista liike filosofisten käsiteanalyysien ja empiiristen sovellusten välimaastossa. Näistä moninaisista käyttö- ja käyttäjäyhteyksistä seuraa kiehtova käsitteellinen epäjärjestys.

Affektiivisen käänteen voi hahmottaa kahdella tavalla: joko teoreettisen painopisteen siirtymäksi tai

kulttuuri-ilmiöiden luonteen muutokseksi.

Teoreettisena käänteenä affekti viittaa ainakin kahteen seikkaan. Ensimmäiseksi se merkitsee ideologioiden, merkitysten ja representatioiden ylivalan kyseenalaistamista. Tällöin affektiivinen käänne tarkoittaa ruumiillisuutta ja materiaalisuutta korostavien teorioiden haastetta erityisesti niin sanotulle lingvistiselle käännteelle. Affektiteoriat siis haastavat sellaiset filosofisista lähtökohdistaan erkaantuneet yleiset käsitykset, joiden mukaan ”kaikki on merkitystä”, ”tutkimuskohteena on kieli”, ”kielen rajat ovat maailman

## ”Milloin olet nähnyt ihmisten hyppivän kuvien edessä samalla lailla kuin musiikin innoittamana?”

rajat”, ”tekstin ulkopuolella ei ole mitään”. Uusi *credo* kuuluu: älä tutki vain kieltä ja merkitystä, tutki myös ruumista ja materiaalisuutta.

Toiseksi affektiivinen käänne ilmaisee kriittisen tutkimuksen rintamalinjojen murrosta pessimistisestä vaiheesta kohti optimismia. Tällöin affektiteoreetikkojen nähdään tuovan tuulahduksen toiveikkua kriittis-emansipatoriseen tutkimukseen, jota ovat hallinneet pessimistiset ”jälki”-teoriat, erityisesti jälkistrukturalismi näkemyksineen siitä, että kaikki on läpeensä kytkeytynyt valtasuhteisiin. Jälkistrukturalismin vapauttavuudesta ja subversiivisyydestä on toki näyttöä esimerkiksi Michel Foucault’n ja Judith Butlerin työssä, mutta affektiteoreetikot ovat korostaneet päinvastaista. Siinä missä (useimmat) jälkistrukturalistiset teoriat tähdentävät rakenteiden vääjäämätöntä uusintumista muun muassa juuri Foucault’hon ja Butleriin viitaten, Brian Massumi ja Eve Kosofsky Sedgwick painottavat mikrotason emansipaatioefektejä, joita esimerkiksi lukeminen saa aikaan.<sup>4</sup>

Silloin kun affektiivinen käänne käsitetään nykykulttuurin suunnaksi tai ominaisuudeksi, se on liitetty ainakin neljään seikkaan. Ensinnäkin affektiivinen käänne voi tarkoittaa tunteiden merkityksen ja roolin kasvua. Kulttuurintutkijat ja yhteiskuntatieteilijät ovat nostaneet esiin tapahtumia ja ilmiöitä, jotka osoittavat tunteiden ja tunteellisuuden hallitsevan nykyistä mediasfääriä. Dianan kuoleman aikaansaama massamurhe, tositelivision sentimentaalisuus ja Myyrmannin ostoskeskuksessa tapahtunutta räjähdystä seurannut kansallinen suru, huoli ja

pelko ovat esimerkkejä tällaisista tapauksista. Niitä kuvaavat iskulauseet vaihtelevat postemotionaaliseen yhteiskunnasta emotionaaliseen yhteisöllisyyteen.<sup>5</sup> Ne asetetaan vastakkain aitojen (eikä mediavälitteisesti tuotettujen) tunteiden tai modernin rationaalisuuden ja yksilöllisyyden kanssa.

Lawrence Grossbergin affektiteoretisoinnissa kulttuurinen käänne koskee puolestaan postmodernia populistista kokemistapaa. Sitä luonnehtii affektin ja merkityksen tai affektin ja ideologian erkaantuminen. Esimerkiksi 1980-luvun yhdysvaltalaisessa rock-kulttuurissa ideologia ja affekti ovat usein ristiriidassa, ja affektiivinen potentiaali on imeytynyt uuskonservatiivisen (epäpolitisoidun) politiikan tavoitteisiin. *Miami Vicen* kaltaisten televisiosarjojen suosion olennainen selittäjä ei ole taas ideologia (koska sisältö on yhdentekevä) vaan ”hyvältä näyttäminen” affektiivisten kuvien sarjassa. Muutos ei tosin ole välttämättä niin radikaali kuin mitä Grossberg ehdotti vielä 1990-luvun alussa.<sup>6</sup>

Kolmanneksi affektiivinen käänne voi tarkoittaa ideologisten vaikutusten aikaansaamista affektiivisin keinoin nykyajan politiikassa. Tästä on käytetty esimerkkinä Ronald Reagania. Hänen puheensa olivat ideologisesti ja semanttisesti sekavia, mutta affektiivisyydessään (tyyli, eleet) tehokkaita: kuulija vakuuttui Reaganin resonanssista, vaikkei olisi saanut tolkkua hänen politiikastaan. Riippumatta poliittisesta kannastaan kuulija saattoi vakuuttua Reaganin sopivuudesta maan presidentiksi.<sup>7</sup> Pelon poliittista merkitystä on korostettu erityisesti

Yhdysvaltain myöhäiskapitalistisen nykykulttuurin keskeisenä tekijänä.<sup>8</sup> Pelkoa levitetään medioiden kautta ja uhkakuville perustellaan poliittisia päätöksiä. Myös pelon lieventämiseen tähtäviä tuotteita ostetaan runsaasti.

Neljänneksi affektiivinen käänne voi viitata tietynlaisen työn merkityksen kasvuun postfordistisessa yhteiskunnassa. Nykyisessä taloudessa myös affektiivinen, ruumiisiin kohdistuva työ, esimerkiksi hoivatyö ja viihdealan työ, on entistä suoremmin tuottavaa. Se tarjoaa postfordilaiselle tuotannolle keskeisiä sosiaalisia verkostoja ja yhteisöllisyyden muotoja.<sup>9</sup>

**T**eoreettiset käänteet ovat osa akateemisten keskusteluyhteyksien kehitystä ja muutosta, kun taas kulttuuri-ilmiöiden affektiivisuutta korostavat väittämät ovat vaikeammin todennettavissa. Tulisikin alleviivata, ettei nykykulttuuri ole enemmän (tai vähemmän) affektiivista, vaan että affektiivisista suhteista on mahdollisesti tullut määräävämpiä verrattuna modernisaation kognitiota, rationaalisuutta ja viestejä korostavaan puoleen.

Musiikkia pidetään usein taiteen lajeista affektiivisimpana – vahvimmin ja suorimmin merkitysrakenteet haastavana ja ylittävänä. Vaikka musiikkia on viime vuosina tutkittu paljon diskursseina ja teksteinä, siinä, miten musiikki vaikuttaa ruumiisiin, miten ruumiit tempautuvat rytmeihin ja itsessään tuottavat musiikkia, on jotain suoraa, joka ei avaudu tekstipainotteisen tutki-

muksen termin. Nykyfilosofista esimerkiksi Elizabeth Grosz on kiinnostunut juuri musiikista sen ruumiillisen ”välittömyyden” tähden. Milloin olet nähnyt ihmisten hypyvän kuvien edessä samalla lailla kuin musiikin innoittamana? hän kysyy.<sup>10</sup> Musiikkitahtumassa vibraatiot, värähtelyt ja rytmit kytkevät ruumiita immanentisti toisiinsa. Siten affektiivisen käänteen kuulostelu suhteessa musiikkiin voi toimia avauksena ruumiillisten ja materiaalien kytkentöjen tarkasteluun myös muissa yhteyksissä.<sup>11</sup>

## Viitteet

1. Ks. esim. Pajala 2006; O’Sullivan 2006.
2. Ks. Albrecht-Crane 2005; Grossberg 1997, 374–390; Probyn 2004; Sedgwick 2003; ks. myös Gallop 2002, 100–111. Affektiivisessä pedagogiikassa opettaminen ei tarkoita yksinomaan tietosisältöjen ja taitojen siirtoa opettajalta oppilaalle. Siinä pyritään toimintakykyistämään oppilaita kuvittelemalla uusia mahdollisuuksia kohtaamisissa painottamalla myös halujen ja tuntemusten merkittävyyttä.
3. Ks. esim. Koivunen & Paasonen (toim.) 2001; *Naistutkimus* 4/2001; Ahmed 2004. Feministisessä tutkimuksessa affekti on usein käsitteellistetty emootioksi.
4. Hemmings 2005.
5. Postemotionaalista yhteiskunnasta esim. Meštrovi 1997; emotionaalisesta yhteisöllisyydestä esim. Maffesoli 1993.
6. Grossberg 1992; 1995.
7. Ks. Grossberg 1992; Massumi 1996; Sacks 1985.
8. Massumi (toim.) 1993.
9. Hardt & Negri 2000, 292–293, 364.
10. Ks. esim. Grosz 2006. Grossberg (1995, 60) esittää, että ”musiikilla on suora ja materiaallinen suhde ruumiiseen: sen aistimilliset vaikutukset ovat jossain määrin välittömiä”.

11. Turkulainen Eetos-yhdistys järjesti yhdessä mediatutkimuksen oppiaineen kanssa 23.5.2006 seminaarin ”Affektit, soinnit ja kulttuuriteoria”. Esitelmän pitivät Teemu Taira, Jukka Sarjala, Janne Vanhanen, Milla Tiainen, Hanna Väättäinen, Jussi Parikka ja Susanna Välimäki.

- Nykykulttuuri, Jyväskylä 2006.
- Probyn, Elspeth, *Teaching Bodies: Affects in the Classroom*. *Body & Society* 10 (2004), 21–43.
- Sacks, Oliver, *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*. Picador, London 1985.
- Sedgwick, Eve Kosofsky, *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Duke UP, Durham 2003.

## Kirjallisuus

- Ahmed, Sara, *The Cultural Politics of Emotion*. Routledge, London 2004.
- Albrecht-Crane, Christa, *Pedagogy as Friendship: Identity and Affect in the Conservative Classroom – Cultural Studies* 19 (4/2005): 491–514.
- Gallop, Jane, *Anecdotal Theory*. Duke UP, Durham 2002.
- Grossberg, Lawrence, *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*. Routledge, New York 1992.
- Grossberg, Lawrence, *Mielihyvän kytkennät. Risteilyjä populaarikulttuurissa*. Käänt. & toim. Juha Koivisto & al. Vastapaino, Tampere 1995.
- Grosz, Elizabeth, *Vibration. Darwin, Deleuze and the Music of the Cosmos*, *Conference Proceedings for New Constellations: Art, Science, and Society*. Museum of Contemporary Art, Sydney 2006.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio, *Empire*. Harvard UP, Cambridge, Mass. 2000.
- Koivunen, Anu & Paasonen, Susanna, (toim.), *Conference Proceedings for the Affective Encounters. Rethinking Embodiment in Feminist Media Studies*. Media Studies, Turku 2001.
- Maffesoli, Michel, *In the Shadow of Dionysus: A Contribution to the Sociology of Orgy*. (L’ombre de Dionysos) Käänt. Cindy Linse & Mary Kristina Palmquist. SUNY, New York 1993.
- Massumi, Brian (toim.), *The Politics of Everyday Fear*. The University of Minnesota Press, Minneapolis 1993.
- Massumi, Brian, *The Autonomy of Affect*. Paul Patton (toim.), *Deleuze: A Critical Reader*. Blackwell, Oxford 1996.
- Meštrovi, Stjepan G., *Postemotional Society*. Sage, London 1997.
- O’Sullivan, Simon, *Art Encounters Deleuze and Guattari. Thought Beyond Representation*. Palgrave Macmillan, New York 2006.
- Pajala, Mari, *Erot järjestykseen! Eurovision laulukilpailu, kansallisuus ja televisiohistoria*.



# Teemu Taira

## Energian ja emotion välissä:

# Affekti ja kulttuurintutkimus

Kulttuurintutkimus on tyypillisesti mielletty merkitysten tutkimiseksi. Viime vuosien teoriakeskusteluissa on kuitenkin korostettu affektin keskeisyyttä. Se on käyttökelpoinen käsite, mutta sitä koskeva teoretisointi jakaantuu (ainakin) kolmeen erilaiseen tyyppiin. Keskityn Lawrence Grossbergin kehittelyihin. Niillä on ollut merkittävä vaikutus niin kansainväliseen kuin suomalaiseen kulttuurintutkimukseen.

Grossberg ei tee systemaattista esitystä affektin käsitteestä. Hän antaa vihjeitä lähteistä, mutta päättyy useisiin erilaisiin luonnehdintoihin. Hänen mukaansa käsite kehittyy suhteessa Spinozaan, Nietzscheen, Freudiin sekä Deleuzeen ja Guattariin. Affekti on Grossbergin vaihtuvien kuvausten mukaan energian muoto, intensiteetti tai motivoiva voima, intohimo ja sävy, jonka yhteydessä maailmaan panostamiset tulevat mahdollisiksi, vaikutusten strukturoitunut taso:

”affekti on taso, jolla mikä tahansa individuaali (persoonat ja käytännöt ovat kaksi ilmeisintä individuaation muotoa) on toimintakykyistynyt toimimaan tietyillä tavoilla tietyissä paikoissa. ’Affekti’ on termi, jota käytän kuvaamaan havaittavia eroja siinä, miten käytännöillä on väliä tai miten ne otetaan käyttöön erilaisissa populaaridiskurssien ja käytäntöjen konfiguraatioissa – erilaisissa liittoumissa (jotka eivät ole yksinkertaisesti yleisöjä)”.<sup>1</sup>

Määritelmässä tulee esiin neljä ydintemaa: tasot, toimintakykyisyys, panostaminen (”miten käytännöillä on väliä tai miten ne otetaan käyttöön”) ja strukturoituneisuus (”toimimaan tietyillä tavoilla tietyissä paikoissa”). Affekti on eräs todellisuutta tuottavista tasoista. Signifikaatio (merkitys, representaatio, kieli) on toinen, mutta on

myös muita tasoja, kuten talous (tuotanto, jakelu, kuluttaminen) ja libido. Tavallisesti affektin käsitteellä tehdään ero signifiikaatioon, ideologiaan tai merkitykseen, mikäli merkitys ymmärretään kognitiiviseksi tai semanttiseksi sisällöksi tai viestiksi.<sup>2</sup>

Toimintakykyisyyden, panostamisen ja strukturoituneisuuden teemat käsittelen tuonnempana, koska niiden käsittelyn seuraamiseksi on eriteltävä Grossbergin affektikäsitykseen kohdistettua kritiikkiä.

### Neljä kritiikkiä

Grossbergin kirjoituksia affektista on arvosteltu ainakin neljällä tavalla. Affektin käsite ei ole välttämätön tai se sopii parhaiten musiikintutkimukseen; se sivuuttaa subjektiviisuuden ja leikin; emotionio on affektin käsitettä käyttökelpoisempi; affektin käsite menee käytännössä sekaisin emotionin kanssa. Koska Grossbergin määritelmät ovat lyhyitä, muuttuvia ja vaikeitakin, ei ole ihme, että kritiikkiä on esitetty hyvin erilaisista teoreettisista perspektiiveistä.

Kritiikeistä ensimmäinen juontuu Stuart Hallin huomautuksesta. Hän katsoo affektin käsitteen ratkaisuveden selittyvän Grossbergin tutkimuskohteella, populaarimusiikilla. Muissa yhteyksissä Hall ei pidä affektin



käsitettä keskeisenä tai hän ei tiedä, miten itse käyttäisi sitä.<sup>3</sup> Osittain tämä selittyy sillä, että Hallille merkityksen käsite on laaja ja Grossbergille suppea. Hall keskittyy representaatioon, jota hän löytää kaikkialta, kun taas Grossberg jäsentää useampien, jo mainittujen tasojen suhteita. Affektin käsitteellä tunnustellaan yhtä vaikuttavaa tasoa, ja lopulta Hallin huomiot eivät ole niinkään kritiikkiä Grossbergia kohtaan kuin kykenemättömyyttä hahmottaa käsitteen tärkeyttä omassa tutkimuksessaan.

Toisen kritiikin mukaan Grossbergin strukturoitunut affektikäsitteily tekee yksilön kokemuksista valheellisia sivuuttaessaan subjektien toimijuuden ja affektiivisen leikin.<sup>4</sup> Tässä Matt Hills nähdäkseen lukee Grossbergin liian lähelle interpellaatioteorioita, joiden mukaan kulttuuri (tai ideologia) asemoi yksilön ikään kuin valheellisesti tarttumaan tiettyihin affektiivisuuslähteisiin. Pikemminkin affekti on ajateltava energiaksi, joka tunnustetaan vaikutuksina. Se ei ole valheellista vaan tuotettua reaalista. Kulttuuriset koosteet toki vaikuttavat siihen, mil-laisista käytännöistä tulee panostusten kohteita, mistä on mahdollista saada ”väriä” ja ”värinää” elämäänsä.

Kolmannessa kritiikissä Jennifer Harding ja E. Deidre

Pribram ehdottavat, että Grossbergin huomiot affektista ovat tärkeitä kehitettäessä emootioiden tutkimusta kulttuurintutkimuksen näkökulmasta. Heille (sosiaalinen) emootio on kuitenkin affektia käyttökelpoisempi käsite: ”Tässä tilanteessa, ja ilman pidemmälle menevää tutkimusta, emme ymmärrä, kuinka affektista voidaan tehdä analyysin mahdollistava käsite sen toimimatta signifi-oivana käytäntönä.”<sup>5</sup>

Grossbergin vastaus on yksiselitteinen: affekti ei ole sama kuin emootio. Se on myös energeettinen tapahtuma. Jos joku nousee tuolistaan räjähtävästi, ei vielä voida sanoa mitään emootioista (tai fiiliksistä), joita tuolista nousijalla on. Tuolista voi nousta esimerkiksi vihoissaan, innoissaan tai peloissaan. On kuitenkin mahdollista sanoa tapahtumaa energeettiseksi. Daniel Sternin erottelemat ”vitaalisuusaffektit” ja ”kategoria-affektit” havainnollistavat asiaa: edelliset (olemassaolon tai tulemisen tuntu, energeettiset tapahtumat) eivät ole johdettavissa jälkimmäisistä (viha, ilo, pelko jne.), vaikka konkreettisesti analyysissä ne kietoutuvat toisiinsa.<sup>6</sup> Lisäksi affektin redusoiminen emootioon voi sivuuttaa materiaalisuuden ja ruumiillisuuden korostuksen. Ja vielä, affektin palautus

## H. K. Riikonen Spinozaa Pohjolassa

Vesa Oittinen (toim.), *Spinoza in Nordic Countries / Spinoza im Norden. Philosophical Studies from the University of Helsinki* 5. Helsinki 2004. 281 sivua.

Ruotsalainen filosofianhistorioitsija Hans Larsson julkaisi vuonna 1931 liki 540-sivuisen yleisesityksen Spinozasta<sup>1</sup>. Teoksensa esipuheessa Larsson viittasi aikaisempiin skandinaavisiiin tutkimuksiin Spinozasta. Näistä merkittävimpanä hän mainitsi tanskalaisen Harald Høffdingin teoksen *Spinoza's Ethica* (1918) sekä muutamia muita, varhaisimpana Pehr Assarssonin teoksen *Om Spinozas statslära och dess förhållande till Hobbes' och Rousseaus* (1864), jota hän luonnehti sanalla *klok*. Larsson

rakens i oman esityksensä osittain vertailujen varaan: vertailukohteina olivat varsinkin Kant ja Bergson. Etenkin kirjansa viimeisessä luvussa, otsikoltaan ”Varia”, Larssonilla oli useita vertailukohteita Rousseau’sta eräisiin pohjoismaisiin ajattelijoihin. Yksi alaluku oli omistettu Goethen Spinozalta saamiin vaikutteisiin.

Spinozan *Etiikan* vuonna 1994 suomentaneen Vesa Oittisen toimittaman artikkelikokoelman *Spinoza in Nordic Countries / Spinoza im Norden* esipuheessa mainitaan Larssonin

teos, joskaan sitä ei lähemmin käsitellä. Artikkelikokoelma täydentää ja syventää monin tavoin Larssonin antamaa kuvaa Spinozan merkityksestä Pohjoismaissa. Kokoelma on paitsi kieliltään myös sillä tavalla kaksijakoinen, että osa artikkeleista tutkii Spinozan tuntemusta ja vaikutusta Pohjolassa (tai ehkä pikemminkin voisi sanoa pohjoisemmissä maissa), osa puolestaan on uutta pohjoismaista Spinoza-tutkimusta. Tällaisessa heterogeenisyydessään teos on tyypillinen artikkelikokoelma, jonka

emootioon häivyttää erottelun affektin määrällisyyden ja sen sosio-lingvistisen laadullistamisen väliltä.

Neljäs kritiikki puuttuu affektin sekoittumiseen emootioon sekä panostuksiin ja strukturoitumisiin. Brian Massumin mukaan affekti on aine-energiaa, jota ei tule konkreettisesti analyysissä sotkea subjektiivisiin tunteisiin tai sosiaalisiin merkityksiin. Affekti on ei-persoonallinen ja ei-kvalifioitu intensiteetti, kun taas subjektiiviset tunnelmat ja sosiaaliset emootiot ovat laadullistettuja, ”omistettuja” ja tunnistettuja intensiteettejä.<sup>7</sup> Kritiikeistä tämä on haastavin, koska siinä, toisin kuin muissa edellä mainituissa, yritetään hahmottaa Grossbergin projektin poikkeavuus kulttuurintutkimuksen valtavirrasta. Se vaatii tarkempaa käsittelyä ja erittelyä.

### Ontologiasta kulttuuri-ilmiöiden analyysiin

Ontologisella tasolla Grossberg hyväksyy Massumin käsityksen. Affektit ovat esipersonallista aine-energiaa, intensiteettiä. Emootiot ovat sosiaalisia, affektien osittaisia ilmauksia.<sup>8</sup> Jos affektin käsitteestä yritetään saada käytän-

nöllinen ja tehokas kulttuuri-ilmiöiden erittelyn työkalu, tarvitaan Grossbergin mukaan useampia ”välittäviä” tasoja energeettisen affektikäsitteen ja ilmiöanalyysin välille. Jos tätä ei tapahdu, erittelystä tulee virheellistä tai valjua.<sup>9</sup>

Analyysitasojen ongelman selvittämiseen on osallistunut myös Clare Hemmings. Hän toteaa affektin tärkeyden, mutta hänen mukaansa affektiteorian puolestapuhujat – kuten Massumi ja Eve Kosofsky Sedgwick, mutta ei Grossberg – rakentavat jälkistruktuurialismista, sen feministisestä variantista ja postkolonialistisesta teoretoinnista itselleen vihollisen. He kirjoittavat enemmän ”ismeistä” kuin tietyistä näkemyksistä. Molemmat viittaavat yli kymmenen vuotta vanhoihin näkökantoihin, joiden esittäjät ovat muokanneet käsityksiään myöhemmissä julkaisuissaan. Tämä kritiikki ei kuitenkaan kerro mitään siitä, ovatko affektin käsitteen avaamat tutkimukselliset mahdollisuudet hyviä, kiinnostavia ja merkittäviä. Hemmings korostaa, että merkitystasoa ei tule kadottaa horisontista. Vaikka ruumiillinen responsi (”affekti”) olisi sosiaalisia merkityksiä ensisijaisempi, so-

ovat sanelleet yksittäisten tutkijoiden intressit, mutta siinä on myös sen arvo: lukija saa sekä historiallista näkökulmaa Spinozan tuntemuksen vaiheisiin että tuntumaa Spinozan ajattelun tällä hetkellä aktuelleiksi koettuihin aspekteihin.

### Spinozan kriitikkoja ja puolustajia

Teoksessa on lähemmin esillä toistakymmentä skandinaavista ja saksalaista filosofia, joita tarkastellaan heidän suhteessaan Spinozaan. Oman artikkelinsa ovat saaneet tanskalainen Niels Steensen eli Steno (Olli Koistinen), ruotsalainen, Greifswaldissäkin toiminut Thomas Thorild (Carola Häntsch), huomattavan kansainvälisesti suuntautunut Wilhelm Bolin (Vesa Oittinen), tanskalainen C. N. Starcke (Manfred Walther) ja norjalainen ekofilosofi Arne Naess, josta kirjoittanut Kari Väyrynen pohtii paitsi Naessin Spinoza-tulkintoja myös yleisemmin

Spinozan relevanssia ekofilosofian kannalta. Bodil Marie Thomsen tarkastelee Lars von Trierin elokuvia paljolti Kierkegaardin valossa. Vasta artikkelin lopussa ryhdytään rakentamaan kehystä *Breaking the Waves* -elokuvalle Deleuzen Spinoza-tulkintojen valossa. Artikkelit on kyllä kiinnostava, mutta eroaa näkökulmiltaan teoksen muusta aineistosta. Sangen huomattavan osan teoksessa on saanut Nietzsche, jota tarkastellaan kolmessa artikkelissa (Fredrika Spindler, Thomas Brobjer ja Jukka Laari, joista viimeksi mainittu ottaa huomioon myös Hegelin), kaikkiaan 50 sivun verran. Arto Repo tarkastelee Spinozaa ja Leibnizia, kun taas Mikko Salmela on keskittynyt selvittämään emotionaalisesta autenttisuudesta nykyään käytyä keskustelua, kunnes artikkelin lopussa tämä keskustelu sidotaan myös Spinozan ajatteluun.

Spinoza on aiheuttanut useita kiinnostavia kiistoja. Keskeinen pohjoismainen väittelijä näissä kiistoissa

oli runoilija Thomas Thorild. Litiganttina hahmona Thorild osallistui kirjallis-esteettisiin, poliittisiin ja tiedepoliittisiin kiistoihin niin Ruotsissa kuin Saksassakin. Carola Häntsch esittelee nämä kiistat erityisesti sen valossa, mikä merkitys Thorildin kiinnostuksella Spinozaan niissä oli. Häntsch antaa myös havainnollisen kuvan niistä vaikeuksista, joita Thorildin tutkimisessa on.

Carl-Göran Heidegren tuo artikkelissaan esille useita pohjoismaisia yliopistotutkijoita, jotka 1800-luvun lopulla ottivat kantaa niin sanottuun psykofyysiseen parallelismiin, toisin sanoen ajatukseen siitä, että ”ei ole olemassa mitään ruumiillista, mitä ei voisi pitää myös sielullisena, eikä sielullista, mikä ei olisi tajuttavissa myös ruumiilliseksi”, kuten Magnusson ja Gerholm ovat sen määritelleet<sup>2</sup>. Heidegrenin artikkelissa tarkastellaan tanskalaisten Harald Høffdingin ja Kristian Kromanin, suomalaisten Thiodolf Reinin ja Edvard Westermarckin, norjalaisen

siaalisen merkityksen muotoutuminen resonoi uudelleen ruumiin kanssa. Tällöin ruumiillisen responssin ja merkityksen suhdetta ei tule ajatella peräkkäisenä vaan sirku-laarisena.<sup>10</sup>

Myös Grossberg katsoo affektin ja ideologian sekoituvan konkreettisisä analysissa. Hän kirjoittaa, että ideologian ja affektiivisten panostusten rakenteen välinen erottelu on keinotekoinen: ”ne limittyvät helposti toisiinsa ja [...] ovat olemassa radikaalin päällekkäisyyden ja ristiriidan sekoituksena.”<sup>11</sup> Vaikka tasojen erottelu toimii analyttisesti, käytännössä tasot limittyvät.

### Toimintakyky, panostaminen, strukturoituneisuus

Grossbergin affektikäsitteiden selvittämiseksi on pohdittava toimintakykyä, panostamista ja affektin strukturoituneisuutta. Toimintakykyistymisen teema tulee osaltaan kriittisestä pedagogiikasta, mutta sen ymmärtämistä helpottaa grossbergilaisen affektin käsitteen filosofisten juurten selvittäminen. Spinozan määrittelyssä affekti tarkoittaa ”ruumiin tiloja, jotka lisäävät tai vähentävät, auttavat tai estävät ruumiin omaa toimintakykyä ja samaten näiden tilojen ideoita.”<sup>12</sup>

Deleuzen ja Guattarin mukaan affektit ovat tulemisiä.<sup>13</sup> Niissä on kyse muutoksesta ja siksi affektin ja toimintakyvyn kasvun tai heikentymisen läheinen suhde tulee ymmärrettäväksi. Tulemiset ovat ruumiin voimia lisääviä tai vahvistavia prosesseja. Esimerkkinä ruumiin voimien lisääntymisestä toimivat kohtaamiset ja liittoumat muiden ruumiin kanssa. Deleuzelle ruumis määritty sen kykyjen mukaan, ja siksi spinozalainen ky-

symys, ”Mihin ruumis pystyy?”, kytkee tulemisen, toimintakyvyn, kohtaamisen ja affektin toisiinsa.

Grossbergilaisessa panostamisen ajatuksessa kysytään, miten jollain on väliä tai miten jokin otetaan käyttöön. Tämä on freudilainen juonne. Freudin käsitys katekoinista (*Besetzung, cathexis*) viittaa viettienenergia-avaruuteen ja sen keskittämiseen, sekä eroon ideoiden ja niitä katekoivan affektin välillä.<sup>14</sup>

Grossbergin kriitikot esittävät, että panostaminen ei kuulu affektiin. Kriitikkissä on perä: intentionaalinen panostaminen ei kuulu affektiin ensisijaisesti. Panostaminen on kuitenkin osa analyysia, eräänlainen affektin kylkiäinen, koska sillä, miten ja missä määrin ihmiset panostavat, on vaikutusta. He panostavat erilaisiin käytäntöihin kohdatakse intensiteettejä ja tullakseen toimintakykyisiksi. Panostamisen ongelma on ehkä sen useissa teoreettisissa lähtökohdissa, mutta erityisesti hankaluutena ovat yksinkertaistavat empiiriset sovellukset. Analyysit korostavat liiaksi tietoisia panostuksia, ihmisten kertomisia panostamisistaan, niiden tavoista ja intensiteeteistä. Tämä vaikeuttaa panostusten (osin) tiedostamattoman luonteen tarkastelua.<sup>15</sup>

Kolmas avainkohta koskee affektin struktuuria tai sen poissaoloa. Grossberg myöntää ja Massumi kiistää affektin rakenteistuneisuuden. Tässä he puhuvat toistensa ohi. Tärkeä kysymys kuuluu, onko osoitettavissa, että tietynlainen affektirakenne koskee tiettyä sosiokulttuurista muodostelmaa vai täytyykö affektia pitää vain ”anarkistisena ylettömyytenä, joka uhkaa purkaa valtarakenteet”<sup>16</sup> Vaikka affekti olisikin määritelmällisesti strukturoimaton, konkreettisisä kulttuurianalyysissä voidaan paikantaa sääntelyjärjestelmiä, joiden kautta on

Kristian Birch-Reichenwald Aarsin ja ruotsalaisen Vitalis Norströmin näkemyksiä. Parallellismin puolustajia näiden joukossa olivat Høffding ja Westermarck, vastustajia tai kriitikoita Kroman, Rein ja Aars. Norström puolestaan sijoitti Høffdingin historiallisiin yhteyksiinsä.

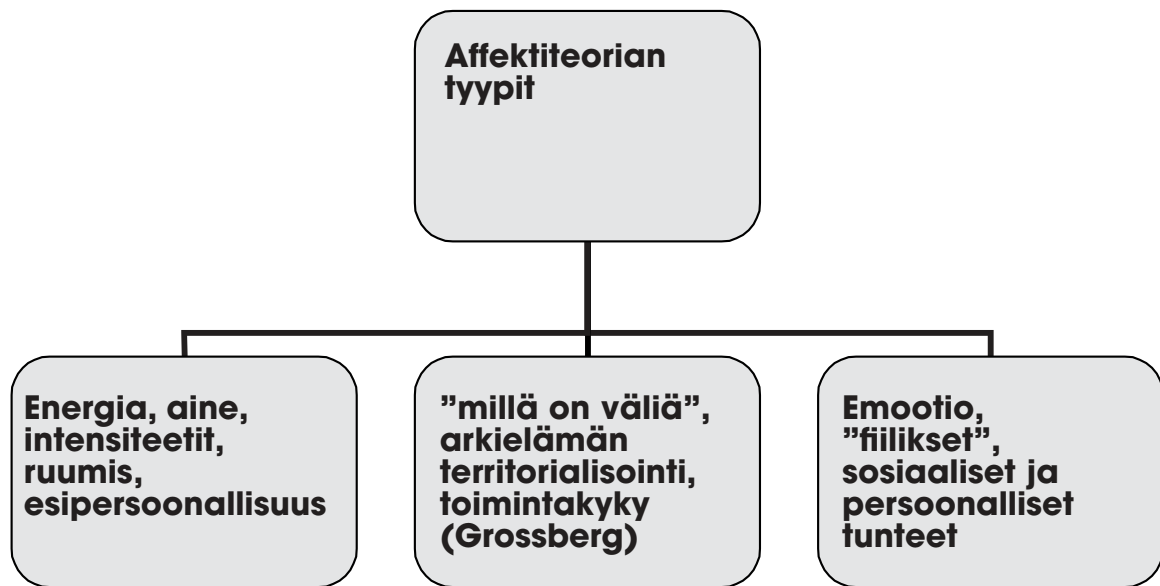
Psykofyysinen parallellismi on esillä myös Manfred Waltherin artikkelissa, jossa muuten perin kiinnostavaa on selvitys C. N. Starcken tavasta etsiä Spinozan filosofian erityisiä juutalaisia elementtejä. Starckelle Spinoza oli ”juutalainen profeetta modernissa hahmossa”; Spinozalla oli nimittäin voimakas ”oikeudenmukaisuuden tunto, joka

löytyy niin erinomaisessa määrin juutalaisen kansan parhailla edustajilla”, kuten Walther siteeraa Starckea.

### Nietzschen merkitys

Kuten edellä todettiin, Nietzsche on saanut teoksessa sängen suuren osuuden. Se on aiheellista paitsi Nietzsche-tutkimuksen kannalta myös sikäli, että uudempi kiinnostus Spinozaan on tapahtunut paljolti juuri Nietzschen kautta, kuten teoksen toimittaja alkusanoissaan huomauttaa. Tähän nähden on paradoksaalista, että – mikäli Thomas Brobjerin tutkimustulos on oikea – Nietzsche ei itse lukenut alkuperäisiä Spinozan tekstejä,

vaikka mainitsikin tämän edeltäjänään ja kommentoi tätä; Brobjerin mukaan Nietzsche sai tietonsa Spinozasta välikäsien kautta, erityisesti Kuno Fischerin teoksesta *Geschichte der neuern Philosophie* (osa I.2., 1865). Nietzschen suhde Spinozaan on sinänsä ollut esillä useissakin tutkimuksissa, kuten Brobjerin asiaa koskevasta alaviitteestä käy ilmi. Kaksi muuta kirjoittajaa, Fredrika Spindler ja Jukka Laari, eivät viittaa tähän tutkimuskirjallisuuteen lainkaan eivätkä ota kantaa siihen, onko Nietzsche lukenut suoraan Spinozaa vai ei; he pyrkivät lukemaan Nietzscheä suoraan tämän teksteistä ilman aikaisemman tutkimuksen tulkoksia. Mainittakoon tässä, että laa-



Taulokko 1

mielekästä puhua affektien historiallisesta rakenteistumisesta tai sijoittaa affekti jollekin strukturoidulle vaikutustasolle.<sup>17</sup>

#### Affekti arkielämän territorialisointina

Jos kysyy affektin ”paikkaa” Grossbergin ajattelussa, vastaus on seuraava: se kuvaa sitä, ”millä on väliä” (*what*

*matters*) ja miten arkielämää territorialisoidaan. Esimerkiksi merkitys territorialisoidaan kielessä, affekti puolestaan arkielämässä. Deleuzen ja Guattarin kirjoitus ”kertosäkeestä” (*ritournelle*) selittää tätä. Se alkaa kuvauksella pelokkaasta lapsesta, joka lohduttaa, tynnyttää ja orientoi itseään laulamalla, tehden järjestystä kaaokseen, siis muodostaa territorion musiikin affektiivisuuden avulla.<sup>18</sup>

jassa Spinoza-kirjassaan Hans Larsson viittasi Nietzscheen lähinnä vain Spinozan vapaan ja viisaan tyyppiä (*homo liber, homo sapiens*) käsitellessään ja silloinkin ehkä enemmän eroja painottaen<sup>3</sup>.

#### Skandinaavisia spinozisteja Venäjällä

Varsinaisena löytönä voidaan pitää sitä materiaalia, jota Igor Kaufman esittelee teoksen päättävässä artikkelissa ”Scandinavian Spinozists and Russia”. Alaotsikkonsa mukaisesti se on bibliografinen raportti, mutta eräänlaisena kommentoituna luetelona se esittelee Suomessa hyvin

vähän tunnettua aineistoa. Kirjoittaja käy läpi, mitä skandinaavisista spinozisteista on sanottu venäläisissä ensyklopedioissa vuodesta 1847 1920-luvulla julkaistuun Granat-instituutin ensyklopediseen sanakirjaan (se oli viimeinen, joka julkaistiin ilman neuvostosensuuria). Näissä ensyklopedioissa esiteltäviä skandinaavisia spinozisteja olivat Steno, Thorild, Bolin ja Höffding. Kiinnostavimpana Suomen kannalta voidaan pitää Wilhelm Bolinin Spinoza-kirjan venäjännöksen (1899) arvostelujen esittelyä. Teoksen kääntäjistä ei mainita (ehkä kääntäjää ei tiedetä). Samoin esitellään Höffdingin teosten käännökset ja niiden arvostelut. Bolinin kansainvälisyyttä

osoittaa myös se Vesa Oittisen tutkielmassaan esille tuoma seikka, että Bolinin Spinoza-kirja johti kirjeenvaihtoon hollantilaisen Spinoza-tutkijan K. O. Meinsman sekä saksalaisen Wilhelm Meyerin kanssa.<sup>4</sup>

Vesa Oittisen toimittama teos keskittyy filosofeihin, joista muutamilla oli myös kaunokirjallista tuotantoa. Esityksen ulkopuolelle ovat jääneet kirjailijat, joilta voisi myös löytää kiinnostavaa materiaalia. Erittäin keskeinen olisi tällöin jo edellä Hans Larssonin yhteydessä mainittu Goethe, jonka yhteydet Spinozaan innoittivat V. A. Koskenniemen sangen kaunopuheiseen esitykseen<sup>5</sup>. Suomalaisen runouden piirissä varsinkin

## ”Affektin redusoiminen emootioon voi sivuuttaa materiaalisuuden ja ruumiillisuuden korostuksen.”

Grossbergin teksteissä affekti, toimintakykyisyys, toimijuus ja territorialisoivat koneet eivät ole koskaan kaukana toisistaan. Käsitteensä perustaksi Grossberg kertoo Deleuzen ja Guattarin jäsennykset.<sup>19</sup> He kirjoittavat koodeista, territorioista ja niiden artikulaatioista, kerroksista (*strata*). Yksinkertaistetusti ilmaistuna Grossbergilla affekti paikantuu territorioihin, merkitys paikantuu koodeihin ja kerroksissa ne kytkeytyvät toisiinsa. Olennaista tässä ei ole Deleuzen ja Guattarin käsitysten selventäminen.<sup>20</sup> Tärkeämpää on ymmärtää, että Grossbergille merkitys tai ideologia on vain eräs vaikutustaso, jonka tarkastelun tulisi yhdistyä arkielämän territorialisointiin sen kaikessa materiaalisuudessa ja ruumiillisuudessa. Kyse ei ole affektitason tutkimisen korottamisesta ensisijaiseksi, vaan yrityksestä tutkia prosesseja, jotka generoivat merkityksiä ja affekteja sekä niiden artikulaatioita tai disartikulaatioita.<sup>21</sup>

Eeva-Liisa Manner on ollut vaikuttanut Spinozan hahmosta ja filosofiasta<sup>6</sup>. Suomen osalta voisi huomiota kiinnittää myös Höffdingin vastaanottoon<sup>7</sup>. Mutta tällaisenaan *Spinoza in Nordic Countries / Spinoza in Norden* on joka tapauksessa huomattavan arvokas lisä tutkittaessa filosofisten aatteiden liikkumista Keski-Euroopasta Pohjolaan.

### Viitteet

1. Hans Larssonin merkitystä on painottanut Hans Ruin. Ruin korosti Larssonin ajattelun ja kielen selkeyttä, joka oli ”suoraan Skånen Söderslättin arkipäivästä ammennettu” ja henkistä sivistystä, ”joka osittain on peräisin sikäläisestä

### Päätelmät

Kulttuurintutkimuksen alalta on eriteltävissä kolme erilaista affektiteorian tyyppiä (ks. kaavio edellisellä sivulla). Niistä Grossbergin versio sijoittuu kahden ääripään – puhtaan energian ja emootion – välimaastoon.

Kulttuurintutkimus ja kulttuuriteoria eivät tarvitse vain optimistisesti asennoituvaa ruumiillisuuden ja materiaalisuuden tutkimusta, vaan affektiivisuuden ottamista mukaan, sen yhdistämistä muihin vaikuttaviin tasoihin. Ongelmana ei ole valinta ruumiin ja affektiivisuuden tai mielen ja semanttisen merkityksen välillä. Tarkastelutakoon mieluummin merkitysten ja affektien organisointumista tietyissä sosiaalisissa, historiallisissa ja kulttuurisissa koosteissa. Affektiivisuuden tarkastelu ja affektin käsitteen hiominen auttavat hahmottamaan kulttuurisia ilmiöitä analyttisesti kahden ulottuvuuden, puhtaan kognition ja puhtaan intensiteetin, suhteen korostamalla, että konkreettisisä ilmiöissä nämä ulottuvuudet sekoituvat.

### Viitteet

1. Grossberg 1997a, 13.
2. Teksteiltään sovinnainen, väkivaltainen, seksistinen ja mustien ylemmyyttä korostava gangsta-*rap* on tyyppinen esimerkki ideologian ja affektin ristiriidasta. Sovinnaisia, väkivaltaa ja seksismää vastustavat ihmiset (valkoihoisetkin) saattavat olla faneja, koska siihen voidaan tarttua ruumiin ja affektiivisuuden tasolla. Toisin sanoen musiikki laittaa ”vibaa puntiin”.
3. Hall 2001.
4. Hills 2002, 90–94.
5. Harding & Pribram 2004, 877.
6. Ks. Genosko 2002, 52–53.

vanhasta talonpoikauskulttuurista, osittain kaikesta Lundin liikkumattoman taivaankuvun alla viihtyvistä ja kehittyvästä dialektis-älyllisestä ajattelusta.” Hans Ruin, *Avoin ja suljettu käsi*. Suom. Eila Pennanen. WSOY, Helsinki 1964, 33–4. Larssonilta suomennettiin 1910- ja 1920-luvulla useita (kansantajuisia) teoksia, kuten *Psykologia* (1916) ja *Kreikan filosofia* (1926).

2. T. R. Gerholm & S. Magnusson, *Ajatus, aate ja yhteiskunta. Länsimaisten aatteiden ja tieteiden, poliittisten ja yhteiskunnallisten järjestelmien vuorovaikutus antiikista nykyaikaan*. (Idé och samhälle, 1966.) Suom. Kai Kaila. WSOY, Helsinki 1983, 304.
3. Hans Larsson, *Spinoza*. Bonnier, Stockholm 1931, 156–8, 164–8; vrt. myös 11–2.
4. Bolinin kansainvälisyyttä osoittaa myös se, että vaikka hän olikin monin tavoin kiinnostunut teatterista, hän suhtautui negatiivisesti työhön suomenkielisen teatterin hyväksi, ks. Juha Manninen &

Georg Gimpl, Prometheus paitsiossa? Andreas Wilhelm Bolin ja taistelu valistuksen puolesta. Teoksessa *Kuka oli Wilhelm Bolin?* HYK, Helsinki 1991, 18.

5. Ks. V. A. Koskenniemi, *Nuori Goethe. Elämä ja runous*. WSOY, Helsinki 1932, 223–30, 321–33, erit. 226–7, jossa esitteen vertailu Goethen ja Spinozan välillä; *id.*, *Goethe. Keskipäivä ja elämänilta*. WSOY, Helsinki 1944, 49–51.
6. Ks. Tuula Hökkä, *Mullan kirjoitusta, auringon savua. Näkökulmia Eeva-Liisa Mannerin runouteen ja sen modernisuuteen*. SKS, Helsinki 1991, 59–61 & *passim*.
7. Höffding oli Suomessa varsin tunnettu 1910- ja 1920-luvuilla, jolloin häneltä suomennettiin useita teoksia.

7. Massumi 1996.
8. ”Fiilikset” – jotka tuntuvat affektien ansiosta – ovat puolestaan persoonallisia ja elämäkerrallisia. Massumi 1996; Shouse 2005. Grossberg poikkeaa näistä määrittelmistä lähinnä siinä, että hänelle ”fiilikset” eivät ole subjektiivisia, vaan sosiaalisesti konstruoituja kulttuurisia efektejä. Affektin käsitteen osalta olennaisia eivät kuitenkaan ole niinkään yksittäiset tunteukset, laadut, kuin määrät: toimintakyky ja sen kasvu tai heikentyminen, ruumiin voimien kasvu ja heikentyminen. Tällä on toki läheinen yhteys ”intensiivisiin emootioihin”. Ks. Deleuze & Guattari 1983, 84.
9. Tämä on Grossbergin suullinen vastaus kysymykseeni.
10. Hemmings 2005; Massumi 2002; Sedgwick 2003.
11. Grossberg 1995, 62. Erottelu luonteesta ks. myös Gilbert 2004.
12. Spinoza 1998, 138.
13. Deleuze & Guattari 1998, 256.
14. Ks. Laplace & Pontalis 1973, 62–65.
15. Deleuze ja Guattari (1983, 98) kirjoittavat, että skitsoanalyysi pyrkii osoittamaan sosiohistoriallisen tuotannon *tiedostamattoman* libidinaalisen panostuksen olemassaolon, erotuksena samanaikaisesti olemassa olevista tietoisista panostuksista.
16. Grossberg 1997b, 28. Esimerkkeinä sosiokulttuurisista affektiraenteista on toisen maailmansodan jälkeisen rockin affektiivinen toimintakykyisyys ja aksiomaattisen kapitalismin kyynisyys. Ks. myös Paolo Virno (2006) analyysi opportunistista ja kyynisyydestä postfordistisina olemisen muotoina.
17. Näitä voidaan hahmottaa myös Raymond Williamsin (1988, 146–153) ajatuksella kokemisen struktuureista. Williamsin jäsenys ei kuitenkaan keskity ruumista toimintakykyistävän energian, halun ja intensiteettien tarkasteluun, joten se on grossbergilaisesta näkökulmasta poikkeava työkalu.
18. Deleuze & Guattari 1998. Deleuze ja Guattari erottelevat kolme kertosäkeen aspektia: hyppy kaaoksesta järjestyksen rakentamiseen (edellä kuvattu lapsi esimerkkinä), ympyrän tekeminen eli tilan organisoiminen (radio tai televisio-territorioiden merkkajina) ja ympyrän murtaminen. Kertosäkeessä korostuvat rytmi ja melodia, jotka tulevat territorialisoiduiksi. Tämä osaltaan auttaa ymmärtämään, miksi affekti arkielämän territorialisoinnin kontekstissa ei ole sama kuin emootio. Kertosäe ei kuitenkaan viittaa vain ääneen, koska on myös esimerkiksi optisia, ilmeisiin liittyviä ja motorisia kertosäkeitä.
19. Henkilökohtainen keskustelu 30.4.2005 Tampereella.
20. Grossbergin Deleuze & Guattari -luennan arvioiminen vaatisi toisen artikkelin. Johdannon Grossbergin Deleuzeen tarjoaa Wiley (2005), mutta siinä ei käsitellä affektiteoriaa. Ensio Puoskari (2005) käsittelee Grossbergin affektiteoriaa, mutta ei Deleuzea.
21. Grossberg (1997c, 31) esittää, että kulttuurintutkimus on diskursiivisten liittoumien, arkielämän ja valtakoneistojen artikulaatioiden suhteiden tarkastelu.

*Social Experience and Cultural Studies*. Manchester UP, Manchester 1997c.

Hall, Stuart, Identiteettikysymys globalisoituvassa maailmassa: Stuart Hallin haastattelu (Erkki Karvonen & Juha Koivisto). *Tiedotustutkimus* 24, 3/2001, 100–114.

Harding, Jennifer & Pribram, E. Deidre, Losing Our Cool? Following Williams and Grossberg on Emotions. *Cultural Studies* 18, 6/2004, 863–883.

Hemmings, Clare, Invoking Affect: Cultural Theory and the Ontological Turn. *Cultural Studies* 19, 5/2005, 548–567.

Hills, Matt, *Fan Cultures*. Routledge, London 2002.

Laplace, Jean & Pontalis, Jean-Bertrand, *The Language of Psycho-Analysis*. (Vocabulaire de la psychanalyse, 1967). Käänt. Donald Nicholson-Smith. W.W. Norton & Company, New York 1973.

Massumi, Brian, The Autonomy of Affect. Paul Patton (toim.), *Deleuze: A Critical Reader*. Blackwell, Oxford 1996.

Massumi, Brian, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Duke UP, Durham 2002.

Puoskari, Ensio, *Populaari, viestintä ja artikulaatio*. Lawrence Grossbergin ajattelun tekstijärjestelmänalyysi. Tampere UP, Tampere 2005.

Sedgwick, Eve Kosofsky, *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Duke UP, Durham 2003.

Shouse, Eric, Feeling, Emotion, Affect. *M/C: A Journal of Media and Culture* 8, 6/2005. <http://journal.media-culture.org.au/0512/03-shouse.php>

Spinoza, Benedictus de, *Etiikka*. (Ethica ordine geometrico demonstrata, 1674) Käänt. Vesa Oittinen. Gaudeamus, Helsinki 1998.

Virno, Paolo, *Väen kielioppi*. (La grammatica della moltitudine, 2001). Käänt. Inkeri Koskinen. Tutkijaliitto, Helsinki 2006.

Wiley, Stephen B. Crofts, Spatial Materialism: Grossberg's Deleuzian Cultural Studies. *Cultural Studies* 19, 1/2005, 63–99.

Williams, Raymond, *Marxismi, kulttuuri ja kirjallisuus*. (Marxism and Literature, 1977). Käänt. Mikko Lehtonen. Vastapaino, Tampere 1988.

## Kirjallisuus

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. (L'Anti-Oedipe: Capitalisme et schizophrénie, 1972). Käänt. Robert Hurley, Mark Seem & Helen R. Lane. University of Minnesota Press, Minneapolis 1983.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. (Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie, 1980). Käänt. Brian Massumi. University of Minnesota Press, Minneapolis 1998.

Genosko, Gary, *Félix Guattari: An Aberrant Introduction*. Continuum, New York 2002.

Gilbert, Jeremy, Signifying Nothing: 'Culture', 'Discourse' and the Sociality of Affect. *Culture Machine 6: Deconstruction is/in Cultural Studies*, 2004. [http://culturemachine.tees.ac.uk/frm\\_fi.htm](http://culturemachine.tees.ac.uk/frm_fi.htm)

Grossberg, Lawrence, *Mielihyvän kytkennät. Risteilyjä populaarikulttuurissa*. Käänt. & toim. Juha Koivisto & al. Vastapaino, Tampere 1995.

Grossberg, Lawrence, *Dancing in spite of Myself: Essays on Popular Culture*. Duke UP, Durham 1997a.

Grossberg, Lawrence, *Bringing It All Back Home: Essays on Cultural Studies*. Duke UP, Durham 1997b.

Grossberg, Lawrence, Cultural Studies, Modern Logics, and Theories of Globalisation. Angela McRobbie (toim.), *Back to Reality?*



# Jukka Sarjala

## Kielen ja tietoisuuden tuolla puolen: Toiminnallisuus ja musiikki

Inhimillisen toiminnan kahtiajako järkeen ja tunteeseen tai tietoisuuteen ja ruumiillisuuteen on länsimaisessa kulttuurissa syvälle juurtunut ajattelutapa. Keskustelu ihmisen tiedollis-moraalisista mahdollisuuksista kiertyy tavallisesti kahtiajaon jommankumman puoliskon ympärille. Kiistellään pitkälti siitä, onko ihmisessä olennaista itsenäinen toimijuus (*actio*) ja kyky tulkita maailmaa vai kyky tulla vaikutetuksi, alttius kaikenlaatuiselle tapahtumiselle (*passio*). Musiikki avaa asiaa ehkä ainutlaatuisimmin.

Viimeaikainen puhe affektiivisesta käänteestä näyttää ilmaisevan halua esittää haaste 1960- ja 1970-luvun poliittisesta elämästä periytyneelle näkemykselle inhimillisen toiminnan tietoisesta luonteesta. Kiinnostus ruumiillisuuteen ja materiaalisuuteen merkitsee myös erontekoa niin sanotun kielellisen käänteen vaalimaan ajatukseen ihmiselämän ja inhimillisen todellisuuden merkitysvälitteisyydestä.

Tietoisuuden ja sen toimien tarkastelu ei ehkä kerro riittävästi ihmisen toiminnallisuudesta. Käänteeseen tekee näkyväksi sen, millä tavoin tietoisuuskeskeiset tarkastelut erottavat ihmisen muista elollisista olennoista ja aineellisesta ympäristöstä. Herää kysymys, voisiko ihminen haluineen, liikkeineen ja taipumuksineen olla pikemminkin yksi muoto tai muunnelma moniulotteisesta voimien ja tapahtumien järjestelmästä.

### Affektit länsimaisessa perinteessä

Ihmis- ja yhteiskuntatieteissä 1990-luvulla herännyt ja viime vuosina yhä kasvanut kiinnostus affekteihin ja

ihmisen affektiivisuuteen on merkinnyt vanhan aiheen paluuta. Latinan *afficere*-verbistä juontuu partisii-pin perfektiksi *affectus*. Sana oli jo antiikin aikana nimi sille vaikutukselle eli sielun ja ruumiin tilalle, jonka puhe, kirjoitus, musiikki, eleet tai jokin muu merkkien yhdistelmä sai ihmisessä aikaan. Tuo vaikutus oli tavallisesti äkillinen, tietoisuuden ja aikomusten näkökulmasta arvaamaton muutos sielullis-ruumiillisessa olotilassa. Tästä johtui affektien aiheuttamaa sekasortoa ja hämmennystä korostava nimi *perturbatio*. Silloin jokin tai joku toimi ennen kuin ihmistietoisuus ehti puuttua asiaan: ”rakastuin hullun lailla”, ”kiukustuin silmittömästi”.

Yksilö joutui tapahtumisen kohteeksi eli passioon. Kuten Turun piispa, luterilaisen puhtasoppisuuden edustaja Johannes Gezelius vanhempi määritteli 1672 ilmestyneessä *Encyclopaedia synoptica*ssa, passio oli ”toiminnan vastaanottoa, jonka mukaan jonkun sanotaan kärsivän jostakin”.<sup>1</sup> Ilmiössä painottui ihmisen kyky olla alttiina.

Affektit ovat ohittamattomia. Ne kuuluvat niin keskeisesti ihmisen taipumuksiin ja toiminta-



## ”Musiikissa säilyi jotakin hallitsematonta, ennakoimatonta ja luokitteluihin taipumatonta.”

valmiuksiin, että niiden vaikutusten supistamiseen tai tukahduttamiseen pyrkivät moraalifilosofiset suuntaukset ovat joutuneet näkemään paljon vaivaa. Oppineiden maailmassa affekteihin on silti enimmäkseen suhtauduttu sovittelevasti ja kunnioittavasti. Antiikin moraalija sieluteorioissa, vanhan ajan ja keskiajan lääketieteessä, barokin ajan musiikkifilosofiassa ja dietetiikassa eli ruumiinnesteiden liikkeisiin ja niiden tasapainoon huomionsa kiinnittäneessä, terveyden ylläpitoa koskeneessa ohjeistossa nuo sielun ja ruumiin kuohut ovat saaneet olennaisen merkityksen. Aristoteleen mukaan oli hyväksi tuntea erilaisia haluja ja mielentiloja, joskus hyvinkin jyrkissä muodoissa, jotta voisi viettää monipuolista ja kohtuullista, tasapainoista elämää. Mitään ei ollut hyvä olla liikaa tai liian vähän.<sup>2</sup>

Mielenliikkeitä käsiteltyä aristoteelisia näkökantoja seurattiin muun muassa Kuninkaallisessa Turun Akatemiassa,<sup>3</sup> millä lienee ollut suotuisa vaikutuksensa paikallisen oppineiston haluun osallistua kaupungissa virinneeseen seuraelämään Kustaa III:n aikana. Seurallisuudessaan toteutui kauniisti ajatus elämän monipuolisuudesta ja erilaisia mielentiloja tasapainottavasta inhimillisestä vuorovaikutuksesta. 1600- ja 1700-luvun musiikkikäsitelyissä ja musiikin vaikutuksia koskeneissa esityksissä affektit olivat niin ikään pysyvänä aiheena.<sup>4</sup> Jopa akustiikkaa ja harmoniaa nuoruudenteoksessaan *Musicae compendium* (1618) matemaattisesti käsitellyt Descartes avasi esityksensä toteamuksella affekteista.<sup>5</sup>

Ihmisen affektiivisuuden tarkastelulla on länsimaissa pitkä teorianhistoriansa, joka on nyt tullut uudelleen päivänvaloon retoriikkaan, mentaliteetti- ja mikrohistoriaan sekä arkipäivään ja yhteisöllisyyteen kohdistuneen kiinnostuksen myötä. Kurin, tarkkailun, valvonnan ja kurinalaistamisen historiaa on tutkittu seikkaperäisesti Norbert Eliksen ja Michel Foucault'n viitoittamilla linjoilla. Sen vastapainoksi on virinnyt haluihin, aistimellisuuteen, mielikuvitukseen ja mielihyvään kohdistunutta tutkimusta, jota sitäkin Foucault ehti myöhäistuotannossaan tehdä.

Kysymys ”uusien historioiden” roolista affektiivisessä käänteessä herättäneenä eriäviä näkemyksiä. Halujen historia on kiistatta nostanut esiin näkökulman, josta käy päinsä tarkastella ihmistä ohjaavien voimien syntyä ja sijaintia häntä ympäröivässä kulttuurissa. Yhtenä tavoitteena on ollut osoittaa yksilötasolla ilmenevä toiminnallisuus historian suurten rakenteiden ja liikevoimien tuotteenä. Ei ihme, että merkittävänä taustatekijänä affek-

tiivisuuden tutkimukselle on pidetty tavarantuotannon ja kulutuksen kiihtymistä. Modernia aikakautta tarkastelleet historioitsijat alkoivat 1900-luvun viimeisillä vuosikymmenillä tuoda toistuvasti esiin ajatusta, että kapitalismin kehitys on lieventänyt länsimaisen ihmisen kurinalaisessa ruumiissa ja sen hallinnassa ilmenevää ankaraa protestanttista painotusta. Sen sijaan, että ihmisruumista käsiteltäisiin pelkästään kurinalaisena, koneen kaltaisena tuottavana työvälineenä, on ilmaantunut tarvetta nähdä se täynnä haluja olevana kuluttajana, jonka mielitekoja on kiihdytettävä ja kannustettava.<sup>6</sup>

### Affektien sanakirja

Koska affektit ovat mielenkuohahduksia, jotka saattavat haihtua yhtä nopeasti kuin ovat syntyneetkin, niitä on pidetty pinnallisina. Näkökulmasta riippuu, haluaako ohimenevyyden lukea voimaksi vai heikkoudeksi.

Tietoa affektit ovat länsimaisen tieteenfilosofian kanalta lähestyneet ainoastaan silloin, kun asiasta kiinnostuneet oppineet ovat luokitelleet niitä kielen kaltaiseksi järjestelmäksi. Merkkeihin sisältyvä aineellinen pysyvyys ja kielelle ominainen jatkuvuus on heijastettu affektien maailmaan. Vaikka niissä on havaittavissa kielenkäytölle ominaista sopimuksenkaltaisuutta, niiden vahva tapahtumaluonne, yksilön kokema ’tämä-tässä-nyt’, ei kovin helposti käännä ja varastoidu kieleen. Miten kielessä voisi välittyä se ainutkertaisuuden tuntu ja kiihkeys, jota affektin vallassa oleva yksilö elää?

Barokin aikakauden musiikki ja musiikkifilosofia tarjoavat esimerkin affektiivisuuden ja siihen kohdistuneiden kielellistämisyökkimysten välisestä jännitteestä. Yhtäältä tuon ajan musiikkioppineet ryhmittelivät figuureja, eräänlaisia affekteja kuvaavia musiikillisia aiheita ja merkkiyhdistelmiä, ilmeisenä tarkoituksenaan koota jonkinasteinen affektisanakirja kuulijoiden ja musiikintekijöiden avuksi. Latinan *figuran* merkityksisällön mukaisesti teoreetikot ajattelivat figuurien antavan affekteille muodon. Tarkoitukseen sopivat intervallit, musiikin yleiset liikesuunnat ja melodiakaarrokset, harmoniset vaihtelut, rytmit, soivan kudoksen tiennykset ja ohennukset ynnä muut tuollaiset tapahtumat. Sanaston koostamistavoite pohjautui retoriikan esikuvaan. Puhetaitoa oli vuosisatoja opiskeltu harjoittelemalla erilaisten puhefiguurien käyttöä.<sup>7</sup>

Toisaalta musiikin sisältämää ja sen kuulijassa herättämää salaperäistä voimaa, *vis musicaa*, kunnioitettiin ja pelättiin. Kaikesta figuuriluokittelusta ja kielellistyksestä huolimatta musiikin affektiivisiä vaikutuksia oli mahdollista sulkea kokonaan sanakirjan muodostamaan analyttiseen kehikkoon. Musiikissa säilyi jotakin hallitsematonta, ennakoimatonta ja luokitteluihin taipumatonta.

Jännite paikantui representaation ja passion välille. Edellinen periaate painotti musiikin esittävyttä ja jäljittelykykyä: hyvin tehty musiikki pakotti kuulijat järjen rajoihin. Säveliin rakennetun järjestyksen katsottiin seuraavan luonnossa ja kaikkeudessa esiintyvää järjestystä ja vieläpä tuovan esiin sen puhtaan muodon (*mimesis*).

Barokkiteoreetikot vetosivat mielellään lukuoppiin ja musiikissa havaittuihin lukusuhteisiin antiikin pythagoralaisten tavoin.

Passiossa huomio kiinnittyi kuulijan alttiuteen, musiikin valtaan joutuneen ihmisen alistaisuuteen tapahtumiselle, joka kietoi piiriinsä tämän ruumiin ja sielun. Musiikki teki vastaanottavaiseksi voimien ja tilojen vaihtelulle, eikä tämä edellyttänyt monimutkaista tulkintatyötä, musiikin hienouksien tuntemusta. Vaikuttihan musiikki eläimiinkin, jotka eivät opiskelleet figuureja. Passio uhkasi mitätöidä ihmistietoisuuden ponnistukset rakentaa musiikin osasista jatkuva, ennakkoinnin mahdollistava merkkijärjestelmä.

Barokin musiikkifilosofian jännitteiden pohjalta ei ole aivan yksinkertaista arvioida, tulisiko affekteille kehittää omaa kieltä vai ei. Kielellistäminen joka tapauksessa näivettää affektien tapahtumaluonteisuutta ja kasvattaa taipumusta tehdä niiden tunnistamisesta asianhallintaa edellyttävä taidonnäytteen muoto. Silloin heikkenee niiden voima aiheuttaa muutoksia kokijassaan. Näin kävi saksalaisen musiikintutkijan Hermann Kretzschmarin 1900-luvun alussa kehittämälle musiikilliselle hermeneutiikalle, joka pyrki pedagogisessa hengessä luomaan representaatioperiaatteesta konserttimusiikin tulkitsemisen kielioppia.<sup>8</sup> Suuntaus sai paljon virikkeitä barokin ajan figuuriluokittelusta ja niissä ilmenevästä kiinnostuksesta affekteihin, mutta hanketta rasitti kaavamaisuus. Musiikista tuli lukkoon lyötyjen merkitysten ja rakennuspalasten alue. Kuulijan tehtäväksi jäi vain tunnistaa annetut affektit.

Nykyinen musiikintutkimus korostaa barokin ajan affektien yllätyksellisyyttä, niiden asemaa sääntöpoikkeamina ja odotuksia rikkovina käänteinä. Tämä näkökulma on sanakirjan kokoamista kiinnostavampi. Silti siinäkin herättää tyytymättömyyttä pyrkimys nähdä asia kielenkaltaisena, merkkeihin sidottuna toimintana, joka edellyttää musiikillisen representaation seikkaperäistä tuntemusta. Affektien esittämisen teknisiin yksityiskohtiin keskityttäessä passiossaolon laajemmat mahdollisuudet jäävät huomiotta.

## Kahden maailman rajalla

Ihmisen kyvyllä tulla liikutetuksi on moraalialue, toiminnallisuutta ja vuorovaikutusta koskevassa ajatustenvaihdossa taipumus herättää voimakkaita puheenvuoroja puolesta ja vastaan. Vastustajat ovat nähneet passiossa vaaran ihmisen itsemääräämiselle, tietojensa ja taitojensa varassa elävän yksilön moraalille tietoisuudelle. Arvaamattomasti syntyvät affektit uhkaavat hämärtää järjen valon ja tehdä ihmisistä hallitsemattomien ylykkeiden temmelyskenttiä.

Puolustajat ovat tähdentäneet affektien välttämättömyyttä ihmisen toimintakyvyn kannalta ja niiden yhteisyyttä luovaa voimaa eli tartuntaherkkyyttä. Paraskaan moraalinen vakaumus ei auta, jos ihmisestä ei löydy tarmoa sen toteuttamiseen, eivätkä uudet ajatukset saa vastakaikua osakseen, jos niiden esittäjät eivät kykene

tartuttamaan kanssaihmiisiinsä innostusta. Yksilöä liikuttavan halun on synnyttävä ensin, jotta tieto ja hyvät aiemukset voivat toteutua ja juurtua.

Affektit sijaitsevat kahden maailman rajalla, mikä tarjoaa erinomaisen mahdollisuuden purkaa perinteisiä vastakkainasetteluja. Affektien syntyä ja toimintaa koskevat näkemykset kyseenalaistavat kahtiajaon sieluun ja ruumiiseen. Rakkaus, kateus, ilo, suru, kiukku, hämmästyminen tai jokin muu affekti ovat samanaikaisesti läsnä sekä mielessä että ruumiissa tai jossakin osassa sitä. Surullinen ei kykene tuntemastaan alakulosta sanomaan, tuntuuko se ensisijaisesti mielessä vai ruumiissa. Jos musiikki virkistää kuulijaa, voiko hän tulkita sen tuottamaa eloisuutta pelkästään henkisten toimintojen kohottamiseksi, kun kerran koko ruumis tuntee mielihyvää?

Lisäksi affektien tapahtumaluonteisuus, kokemus tahdolle ja odotuksille ulkopuolisen voiman valtaan joutumisesta ja kokijaa liikuttavan halun ehdottomuudesta, herättää kysymyksen, kuka tai mikä toimii, kun ihminen joutuu toiminnan kohteeksi. Kyky passioon haastaa pohdittamaan, onko inhimillinen toimintakyky ja halu tavoitella erityyppisiä asioita pikemminkin merkki yhteisössä ja yksilön elinympäristössä vallitsevista voimista kuin ihmisen sisäsyntyisistä taipumuksista. Tältä pohjalta on ehkä helpommin käsitettävissä, miksi ihmisten mielihalut ja intohimot ovat historian kuluessa olleet tavattoman moninaisia.

## Viitteet

1. Gezelius 1672, Pars prima, 19.
2. Hengelbrock 1971, 90; Thesleff & Sihvola 1994, 183.
3. Sarjala 2001, 36, 76, 119–122.
4. Valaiseva selonteko aiheesta Thomas 1995, 20–33.
5. Descartes 1618/1992, 2.
6. Porter 1995, 218.
7. Sarjala 2001, 76–77, 80.
8. Ks. esim. Kretzschmar 1913, 65–78; Kneif 1980, 511.

## Kirjallisuus

- Descartes, Renatus, *Leitfaden der Musik (Musicae compendium, 1618)*. Toim. & saks. Johannes Brockt. 2. p. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992.
- Gezelius, Johannes, *Encyclopædia synoptica Ex Optimis & accuratissimis Philosophorum Scriptis collecta, & in Tres partes distributa*. Excusa à Johanne Winter. Aboæ 1672.
- Hengelbrock, Jürgen, Affekt. Teoksessa *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Toim. Joachim Ritter. Band 1. Schwabe, Basel 1971.
- Kneif, Tibor, Hermeneutics. Teoksessa *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*. Volume 8. Toim. Stanley Sadie. Macmillan, London 1980.
- Kretzschmar, Hermann, Allgemeines und Besonderes zur Affektenlehre II. Teoksessa *Jahrbuch der Musikbibliothek Peters für 1912*. Toim. Rudolf Schwartz. Peters, Leipzig 1913.
- Porter, Roy, History of the Body. Teoksessa *New Perspectives on Historical Writing*. Toim. Peter Burke. Polity, Cambridge 1995.
- Sarjala, Jukka, *Music, Morals, and the Body. An Academic Issue in Turku, 1653–1808*. SKS, Helsinki 2001.
- Thesleff, Holger & Sihvola, Juha, *Antiikin filosofia ja aatemaailma*. WSOY, Helsinki 1994.
- Thomas, Downing A., *Music and the origins of language. Theories from the French Enlightenment*. Cambridge UP, Cambridge 1995.



Hanna Väättäinen

# Affektin ja tulemisen käsitteet yhteisö- tanssiryhmässä

Ranskalaisen filosofin Gilles Deleuzen mukaan kirjoissa ei ole mitään, mitä pitäisi ymmärtää: "Ei mitään tulkittavaa tai merkityksellistä, ainoastaan paljon kokeiltavaa."<sup>1</sup> Kokeilemisen ajatus toimii lähtökohtana tutkiessani, miten affektin ja tulemisen käsitteet Deleuzen ja Félix Guattarin teoksessa *Mille plateaux* voivat palvella liikeimprovisaatiota harjoittavan yhteisötanssiryhmän toimintaa.

Vammaisten ihmisoikeusjärjestö Kynnys ry:n Taika-tanssiryhmä perustettiin Turussa vuonna 2002. Olen toiminut siinä osallistavaa tutkimusta tekevänä etnografina, tanssijana ja koordinaattorina.

Vuonna 2007 ryhmä aloitti kokeilun, jonka aikana se improvisoi affektin, tulemisen ja koosteen käsitteillä. Tanssijat keskustelivat käsitteistä tanssituntien alussa ja havainnoivat sitten omaa tanssiaan niiden avulla. Kokeilun tavoitteena on syventää ja voimistaa ryhmän ilmaisua. Kokeilevuus on tärkeä osa liikeimprovisaatiota: tanssijat keksivät uusia tapoja liikkua yhdessä. Liikeimprovisaatiossa olennaista on toisten huomaaminen ja kohtaaminen tanssillattialla, vaikutetuksi tuleminen sekä impulssien antaminen ja vastaanottaminen. Nämä piirteet tekevät liikeimprovisaatiosta otollisen analyysille, joka keskittyy affekteihin ja tulemisen prosesseihin.

Pohdin seuraavassa affektin ja tulemisen käsitteiden avulla sitä, millaista feminiinisyttä ja vammaiskulttuurista etiikkaa liikeimprovisaatio opettaa. Kysyn, mitä teoria voi antaa tanssiryhmälle ja miten teoriasta saamamme ideat voivat auttaa meitä jatkamaan ja kehittämään ryhmän toimintaa. Kuvaan liikeimprovisaatiota tavalla, joka tukee tanssijoiden mahdollisuuksia saada enemmän irti improvisaatiosta sekä madaltaa uusien tanssijoiden kynnystä liittyä ryhmään.

## Muiden huomaaminen

Tutkija Susan Leigh Fosterin mukaan improvisaatio vaatii tanssijalta kykyä olla hypertietoinen erilaisista suhteista.

Tanssija tiedostaa tanssijoiden keskinäisiä suhteita, fragmenttien ja kokonaisuuden välisiä suhteita sekä liikkeen, tilan ja ajan välisiä suhteita. Hän tiedostaa sen, mitä on tapahtunut, suhteessa siihen, mitä juuri nyt tapahtuu, mitä on tapahtumaisillaan ja mitä tulee vielä tapahtumaan. Foster rinnastaa improvisaation joissakin kielissä esiintyvään verbien tapaluokkaan, mediumiin, joka on aktiivin ja passiivin välimuoto. Improvisoiva tanssija toimii näiden välimaastossa. Hän sekä vie että seuraa.<sup>2</sup> Deleuzen ja Guattarin mukaan tulemisista voidaan saada kiinni pyrkimällä dualismien väliseen tilaan.<sup>3</sup>

Affektit ovat tulemisia. Tulemiset taas ovat aina marginaaliin tai vähemmistöön kuuluvaksi tulemisia. Affektit ovat näin marginaalista tulevia vaikutteita sekä alttiutta näille vaikutteille. Naiseksi tuleminen ei ole naisen jäljittelemistä, vaan yhteyden luomista naiseen jonkin kolmannen tekijän välityksellä siten, että tämä suhde pääsee vaikuttamaan itseän ja muuttamaan itseä.<sup>4</sup> Naiseksi tulemisista kuvatessaan Deleuze ja Guattari kirjoittavat arvoitukseksi naiseuden hiukkasista ja painottavat kaikkien tulemisten molekulaarisuutta.<sup>5</sup> Tulemisissa on siis kysymys niin pienistä muutoksista, etteivät ne välttämättä näy tai tunnu. Liikeimprovisaatiossa tanssijat koettavat päästä tilaan, jossa vaikutteiden ottaminen toisilta tapahtuu tanssijan itsensä huomaamatta, ennen tietoista harkintaa.

Improvisaatioon kuuluvat impulssit. Impulssi voi olla ääni, liike, väri, haju tai kosketus. Tanssijat tavoittelevat tunnelmaa, jossa ympäriltä tulevat impulssit aiheuttavat muutoksia heissä itsessään. He kaiuttavat toistensa liike-aiheita omassa kehossaan ja antavat samalla vaikutteita

toisille. Impulsseissa on kyse taidosta vaikuttaa muihin ja tulla vaikutetuksi tavalla, joka vastaa Deleuzen ja Guatarin ajatuksia tulemisesta ja affekteista.

Taika-tanssin improvisaatioissa yhteydessä olemisen tunne perustuu fyysisten erojen arvostamiseen. Eroja käytetään improvisaation materiaalina. Erojen havaitseminen vaatii avoimuutta ja halua tulla kaikenlaisten liikkeiden, muotojen, äänien ja materiaalien vaikuttamaksi. ”Liikuntarajoitteiseksi” kutsuttujen ihmisten ruumiissa on paljon sellaisia liikkeitä, joita ei-vammaisen tanssijan on mahdoton jäljitellä. Erään Taika-tanssissa toimivan cp-vammaisen naisen sormet taipuvat taipuvat pakkoliikkeiden voimasta asentoihin, joita kutsun mieluummin luoviksi kuin rajoittuneiksi. Ne nykivät ja väpättävät kohdista, joista normaali käsi ei nyi.

Tulemisen tutkiminen tanssin avulla tarkoittaa nivelen liikkeen tutkimista naiseuden hiukkasena. Kun ryhmä tanssii tulemisen ja affektin käsitteiden kanssa, se havaitsee, miten yhden sormen nivelen liike muuntuu siirtyessään tanssijoiden välillä. Voisi siis ajatella, että Taika-tanssin tunneilla mukana olevat vammaiset ja ei-vammaiset ihmiset saavat mahdollisuuden kokea vammaiseksi tulemista. Koska Taika-tanssin improvisaatioissa liikkuu sekä naiseuden, vammaisuuden että apuvälineiden hiukkasia, impulsseja saadessaan ja antaessaan tanssijat voivat kohdata identiteettien välisissä tiloissa. Kun tanssijat peilaavat toistensa liikkeitä, he voivat olla hetken aikaa jotakin sellaista sukupuolta, jolle en ole vielä löytänyt nimeä. Vammaisuuden ja ei-vammaisuuden välissä he voivat kohdata tanssijoina.

Naiseuden hiukkaset voidaan ymmärtää impulsseiksi, joiden antamisesta ja vastaanottamisesta tanssi muodostuu. Kaiuttaessaan impulsseja omassa kehossaan tanssijat antavat hiukkasten liikkua välillään. Cp-vammaisen naisen sormen nytkähdys voi muuntua pään käännöksi saavuttaessaan toisen. Näkövammaisen tanssijan mukaan vaikutussuhteiden tutkiminen tanssissa saa tanssin tuntumaan erilaiselta. Affektin ja tulemisen käsitteiden kanssa tanssiessaan hän kertoo tekevänsä kaiken vähemmän hätäisesti kuin silloin, jos käsitteet eivät ole mukana tanssissa. Käsitteiden kanssa tanssiessaan hän tekee kaiken niin huolellisesti, että muiden on mahdollista vaikuttua siitä, mitä hän tekee. Ehkä affektin ja tulemisen käsitteistä on jo tulossa tanssiryhmämme uusia jäseniä, joita kukaan ei voi nähdä.

### **Kohtaamisia tuolien välityksellä**

Elizabeth Groszin mukaan naiseksi tuleminen merkitsee molaarisen feminiinisen identiteetin horjumista.<sup>6</sup> Taika-tanssin yhteydessä molaarisuus viittaa vammaisen tai ei-vammaisen kaltaisiin kategorioihin sekä tanssijoiden käsityksiin itsestään joko pyörätuolia käyttävinä tai ilman pyörätuolia liikkuvina tanssijoina. Olisi houkuttelevaa varata vammaiseksi tuleminen vammaisten ihmisten etuoikeudeksi, joka liittyy vamman kanssa elämiseen. Vammaisuuden kokemukset tuntuvat menettävän painoarvonsa, jos vammaiseksi tuleminen voi koskea ketä

tahansa eli jos vammaiseksi voi tulla vammautumatta. Taika-tanssin opettamassa vammaiskulttuurisessa etiikassa *yhteisö* voi kuitenkin tulla vammaiseksi. Kaikki yksittäiset ihmiset taas voivat muuttua pyörätuolia käyttäviksi tanssijoiksi improvisaatiotunneille osallistuessaan.

Yhteisöjen vammaiseksi tuleminen tarkoittaa sellaisten yhteisöjen syntymistä, joissa vammaiset pääsevät esiin tanssijoina ja pyörätuolit lakkaavat olemasta pelkkiä apuvälineitä. Vammaisuuden kulttuurinen kielteisyyden näköalasta, ja avautuu uusia tapoja tanssia vammaisena ja käyttää tuoleja. Koska yhteisön muuttuminen vammaiseksi on vammaisuuteen liitetyn epätoivottavuuden problematisoimista, syntyy uusia kokemuksia ja yhteistyömuotoja. Ne ovat vaihtoehto vammautumiseen ja vammaisiin kohdistuvalle pelolle.

Tämä tekee yhteisöstä avoimemman, mutta edellyttää vammaisten tanssijoiden läsnäoloa tanssilattialla. Yhteisö ei voi tulla vammaiseksi muuten kuin tekemällä yhteistyötä vammaisten ihmisten ja heidän apuvälineittensä kanssa. Yhteisön vammaiseksi tuleminen merkitsee siis vammaisten ihmisten toimintamahdollisuuksien kasvua (mutta ei sitä, että heistä tulisi samanlaisia kuin ei-vammaisista).

Liikeimprovisaatioissa tulemisen käsite viittaa kahteen asiaan: itsekkeskeisyyden vähenemiseen ja uudenlaisia yhteydessä olemisen tapoja tuottavien tekojen löytämiseen. Liikeimprovisaatiotunnilla voi aluksi olla helpompaa tanssia itsekseen kuin ryhmänä. Yhdessä tanssimisen ja muiden huomioon ottamisen oppiminen edellyttää tanssijoilta kokeilunhalua.

Taika-tanssin toiminta-ajatus on se, ettei vammautumisen merkitse tanssijuudesta luopumista. Mukana on aina ollut sekä käveleviä että pyörätuolia käyttäviä tanssijoita. Kävelevä tanssija voi osallistua improvisaatioon jakkaralla istuen. Tanssijat voivat improvisoida koskettaessaan toistensa tuoleja. Kävelevät tanssijat voivat nousta pyörätuolia käyttävän tanssijan kyytiin, istuutua tuolistaan pois nousseen tanssijan tuoliin, nojata tuoleihin, ryömiä niiden alle ja tarttua tankoihin. Tanssijat voivat liikkua suhteessa pyörätuolien ääniin ja osallistua musiikin tekemiseen käyttämällä pyörätuoleja soittiminä. Pyörätuolien äänet sijaitsevat tällöin musiikin ja tanssin välisessä tilassa.

Luciana Parisin mukaan feminiinisyys on kooste (ransk. *agencement*, engl. *assemblage*), joka vaatii osatekijöidensä huomioimista.<sup>7</sup> Länsimaisessa taidetanssissa musiikin ja tanssin välinen suhde on sukupuolittunut siten, että tanssi on feminiiniseksi ja musiikki maskuliiniseksi koodattu alue. Naiset ovat tanssineet miesten tekemän ja soittaman musiikin tahdissa.<sup>8</sup> Osallistuessaan musiikin tekemiseen tanssijat ulottavat feminiinisen tanssijaruumiinsa musiikin alueelle. Kun tanssin ja musiikin välinen raja hämärtyy pyörätuolien avulla, improvisaatio avautuu naiseksi tulemiselle.

Musiikin lisäksi pyörätuoli voi toimia kolmantena tekijänä naiseksi tulemisen prosesseissa. Jos empaattisuus ja vastaanottavaisuus tekevät liikeimprovisaatiosta sovinnaisella tavalla feminiinistä, niin tuolien käyttäminen taas

edustaa kokeellista feminiinisyttä (naisiksi tulemista). Tuolit vievät paljon tilaa. Niissä on kovia ja pehmeitä osia, joita täytyy varoa ja joita voi käyttää monilla tavoilla. Kun ryhmä käveleviä ja pyörätuolia käyttäviä tanssijoita liikkuu läheisessä kontaktissa huoneen nurkasta toiseen, sähköpyörätuolia käyttävät tanssijat määrittävät jokaisen muun tanssijan liikkumista. Kaikkien on varottava jäämästä tuolin alle tai sen kaatamaksi ja suhteutettava liikkeensä ensisijassa sähköpyörätuolin liikkeisiin. Jokaiselle, joka haluaa oman tanssinsa olevan muutakin kuin pyörätuolin väistelyä, avautuu mahdollisuus ryhtyä pyörätuolia käyttäväksi tanssijaksi. Ryhmän tanssissa tuolien kanssa se kehittää tuolien käyttämiseen liittyviä yhdessä olemisen tapoja, joita käsitteet vammaisen/ei-vammaisen eivät riitä kuvaamaan.

Luettuani kolmannen tekijän merkityksestä tulemisen prosessissa halusin Taika-tanssin improvisoivan tavallisten tuolien kanssa. Teimme tanssin, jossa oli mukana yksi ylimääräinen tavallinen tuoli. Kaikki tanssijat improvisoivat vuorollaan dueton tuolin kanssa. Pyörätuolia käyttävien tanssijoiden improvisoidessa tuoli näytti hyvin erilaiselta kuin kävelevien tanssijoiden improvisoidessa. Pyörätuolia käyttävillä tanssijoilla oli enemmän yhteistä tavallisten tuolien kanssa kuin kävelevillä tanssijoilla.

## Ovi uuteen

Muotoillessaan teoriaansa tulemisesta ja affekteista Deleuze ja Guattari ammentavat Spinozan etiikasta. Deleuze ja Guattari toteavat Spinozaa seuraten, että affektit ovat sitä, mihin ruumis pystyy. Ne ovat ruumiin kykyjä liittyä toisiin ruumiisiin.<sup>9</sup> Taika-tanssin parissa tämä tarkoittaa kykyä liittoutua tuolien kanssa ja työskennellä konfliktien kanssa. Avoin asenne on tärkeämpää kuin se, millaisiin fyysisiin suorituksiin ruumis pystyy. Avoimuus merkitsee kykyä nähdä pyörätuolit proteeseina, jotka avautuvat kohti uutta ja tuntematonta; jotain, mitä tanssijat eivät osaa kuvitella, mutta mikä löytyy tuolien kanssa tanssimalla. Groszin mukaan on olemassa kahdenlaisia proteeseja: niitä, jotka liittyvät vain ihmisten aktuaalisiin tarpeisiin, ja niitä, jotka tekevät tilaa uudelle.<sup>10</sup> Naisiksi tuleminen pyörätuolien kanssa edellyttää, että pyörätuolit ymmärretään jälkimmäiseen ryhmään kuuluviksi.

Tilassa liikkuva tai paikallaan seisova pyörätuoli voi kuitenkin vaikuttaa muihin vain silloin, kun muut osaavat huomata siitä lähtevät impulssit. Tanssilattialla voi syntyä *tuoleista vaikuttuneita sukupuolia* vain jos tuolien toimijuudelle löytyy tilaa. Dynaamisten vaihteluiden kollektiivisia sukupuolia, nopeiden ja hitaiden liikkeiden koosteita, voi syntyä, jos sekä nopeudelle että hitaudelle on tilaa. Tilaa on löydettävä siis myös sille, ettei tulemista koko ajan tapahdu. Tanssijat väsyvät ja turtuvat, jos heille koko ajan tapahtuu käsittämättömiä ja uusia asioita.

Taika-tanssin kannalta vammaisten ja ei-vammaisten välisten kosketuspintojen löytyminen on elintärkeää. Tuolit voivat olla eettisempi kosketuspinta kuin ajatus, jonka mukaan kaikki ovat vammaisia. Tuolien huomaaminen käy kuitenkin käsi kädessä ihmisten huomaamisen

kanssa. Tuolien kanssa impulseja kaiuttaessaan tanssijat etsivät uusia tapoja käyttää tuoleja ja toimia yhdessä tarvitsematta miettiä sitä, onko toisen tuoliin tarttumisen sopivaa ja saako toisen tuolia käyttää. Säälää ja empatiaa kokeellisempien tanssimis- ja katsomiskokemusten synnyttäminen on tärkeää, jotta tuolit voivat muuttua tanssijoiksi ja vammaiset tanssijat muuttua tuoleiksi, omistautua tilassa liikkuviksi kappaleiksi muuttumiselle yhdessä toisten tanssijoiden kanssa. Liikeimprovisaatiota harjoittavalla ihmisellä on mahdollisuus päästää irti siitä, millaiseksi on ajatellut suhteensa tuoleihin.

Voisimme etsiä uudenlaisen sosiaalisuuden mallia liikeimprovisaatiosta ja siitä, kuinka naisten hallitsemassa improvisaatioryhmässä työskennellään tuolien kanssa. Taika-tanssissa on käynnissä monia tulemisen prosesseja. Improvisaatiossa liikkuvat naiseuden ja vammaisuuden hiukkasten lisäksi myös tuolien hiukkaset. Mitä kaikkea voi vielä tapahtua Taika-tanssin päästäessä affektin ja tulemisen käsitteet improvisoimaan tuolien kanssa?

## Viitteet

Artikkeli on valmistunut Suomen Akatemian rahoittamassa projektissa Sanoin ja teoin kerrottu sukupuoli (104801).

1. Deleuze 1992, 48.
2. Foster 2003, 7–8.
3. Deleuze & Guattari 1987, 250, 253, 277.
4. 1987, 256 & 292.
5. 1987, 274–276.
6. Grosz 1994, 205.
7. Parisi 2004, 84.
8. Damsholt 2002.
9. 1987, 257.
10. 2005, 152.

## Kirjallisuus

- Damsholt, Inger, *The Marriage of Music and Dance: Understanding the World of Choreomusical Relations Through a Gendered Metaphor*. Teoksessa Monna Dithmer (toim.), *Of Another World. Dancing Between Dream and Reality*. Museum Tusulanum Press, Copenhagen 2002.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, Rihmasto. Johdanto. Suom. Jussi Vähämäki. Teoksessa Deleuze, *Autiomaa. Kirjoituksia vuosilta 1967–1986*. Gaudeamus, Helsinki 1992.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. (Mille plateaux, 1980). Käänt. Brian Massumi.: University of Minnesota Press, Minneapolis 1987.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza: Practical Philosophy*. (Spinoza. Philosophie pratique, 1970). Käänt. Robert Hurley. City Lights, San Francisco 1988.
- Foster, Susan Leigh, *Taken by Surprise: Improvisation in Dance and Mind*. Teoksessa Ann Cooper Albright & David Gere (toim.), *Taken by Surprise: A Dance Improvisation Reader*. Wesleyan UP, Middletown 2003.
- Gatens, Moira, *Feminism as "Password": Re-thinking the "Possible" with Spinoza and Deleuze*. *Hypatia* 2/2000: 59–75.
- Grosz, Elizabeth, *A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics*. Teoksessa Constantin V. Boundas & Dorothea Olkowski (toim.), *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*. Routledge, New York 1994.
- Grosz, Elizabeth, *Time Travels. Feminism, Nature, Power*. Duke UP, Durham 2005.
- Parisi, Luciana, *For a Schizogenesis of Sexual Difference*. *Identities: Journal for Politics, Gender and Culture* 1/2004: 67–93.



Janne Vanhanen

# Koneelliset affektit musiikissa

”Konemusiikissa” tematisoituu monia koneellisuuden ja affektiivisuuden teemoja: tuotannon ja vastaanoton epäpersoonallisuus, tallenteen asema käyttöesineenä pikemmin kuin viestin välittäjänä sekä musiikin materiaalisuus ja affektiivinen ulottuvuus. Tanssimusiikki ei ensisijaisesti esitä jotakin vaan välittää ruumiillisia intensiteettejä. Dj, musiikintekijät, tallenteet ja yleisö muodostavat liikkeessä olevan voimien ja intensiteettien sommitelman, jonka toimintaa voidaan tarkastella Gilles Deleuzen käyttämän affektin käsitteen avulla.

Käsittelem tekstissänini kysymystä koneellisista sommitelmista ja affekteista sekä yleisesti että erityisesti teknologisen musiikin kontekstissa. Teknologisella tai fonografisella musiikilla tarkoitan sellaista tallenteiden aikakauden musiikkia, joka tuotantoprosessi ja teemat korostavat sen asemaa koneellisena tuotteena; tarkoitan erityisesti diskomusiikin jälkeen tehtyä tanssimusiikkia.

Disko 1970-luvun musiikkina ja kulttuurikon-tekstina on nähdäkseni se populaarimusiikin piste, jossa artisti–kuuntelija-suhde liukenee keskiöstä ja tilalle tulee eräänlainen hajautettu järjestelmä, jossa artisti, tuottaja, miksaaja, levy-yhtiö, diskoteekki, dj ja yleisö kierrättävät äänilevyillä materialisoituvaa musiikkia.

Representaation logiikan (jossa soittaja/laulaja esittää kuulijalle jotakin) sijaan siirrytään operoimaan simulakrumilla, ts. kuvajaisilla tai kangastuksilla, joita on hyödyntöntä suhteuttaa enää mihinkään alkuperään. Musiikkitalenteessa keskeisintä on pikemminkin sen käytettävyys kuin tallenteen asema dokumenttina.

## Affektin määritelmästä

Ensin on syytä hieman määritellä affektin ja koneellisuuden käsitteitä. Kuten Teemu Tairan teksti kertoo, affekti voidaan ymmärtää joksikin energian ja emotion väliseksi. Deleuze pohti affektia välittävänä käsitteenä. Hänelle affekti on singulaarinen, esisubjektiivinen tapahtuma, ilmaisu kappaleiden välisistä suhteista. Tämän

affektikäsitteen hän saa Spinozalta, mutta kehittää sitä Nietzsche-luentansa aktiivisten ja reaktiivisten voimien suhteen pohjalta.<sup>1</sup> Gregory Seigworth kommentoi Deleuzen Spinoza-luentaa sanomalla, että Deleuze ikään kuin pelastaa affektin tavanomaisilta luku- tai käännettävöiltä, joissa affekti samastetaan tunteeseen.<sup>2</sup> Seigworth erittelee Deleuzen kolme affektin käyttötapaa: 1) *affectio*, joka tarkoittaa kappaleen vaikutusta toiseen, affektia ”efektinä”, 2) *affectus*, affekti jatkuvana intensiteettien tai olemisen voimien muuntumisena, affekti ”tulemisena” (*devenir*), ja 3) *affect*, affekti puhtaana immanenssina, kytköksenä epäpersoonalliseen maailman jatkumoon. Viimemainittu on Deleuzelle affektin virtuaalinen ulottuvuus.<sup>3</sup>

Nämä affektin kolme puolta muodostavat myös eräänlaisen metodologian, sekä analyysin että praksiksen muodon: *affectio* vastaa sosiaalisen kanssakäymisen materialistista analyysia, jossa sosiaalinen tila tai tilanne nähdään voimiksi ja vaikutuksiksi, kappaleiden resonanssiksi tai törmäämiseksi. *Affectus* taas viittaa tästä tilanteesta ponnistavaan ”pakoviivojen” tai muutoksen ja tuleamisen prosessien tunnistamiseen ja viimein *affectin* immanenssin tasoon, jossa voima pyritään tavoittamaan positiivisesti, ei vain kappaleiden välisenä vaikutuksena. Kehä laajenee sarjana tuolle puolen siirtymisiä: kappaleiden tai asioiden tai ruumiiden affektiivisesta kyvystä mennään intervalliin, sijoiltaan menoon ja lopulta immanenssiin ”filosofian absoluuttisena perustana”.



## Affekti toimii kuin kipu.”

Muutos voidaan kuitenkin pysäyttää milloin tahansa vetämällä prosessi merkityksen tai representaatioiden piiriin. Tulemisen liike voi taittua takaisin itseensä tulemalla tavaksi. Deleuzen ja Félix Guattarin yhteisissä kirjoituksissa psykoanalyysi näyttäytyy tyypiesimerkkinä affektin rajoittamisesta representaation keinoin, sillä Freud sovittaa potilaittensa halujen kirjon omaan symboliseen järjestelmäänsä.<sup>4</sup>

Myös affektin typistymisen tapaan, habituaatioon, voi tyrehdyttää tulemisen liikkeen. Tällöin liike kääntyy: affekti ei viekään meitä *affectiosta* (siis kappaleiden suhteesta) *affectus*-suuntaan (muutoksen mahdollistavaan intervalliin), vaan kääntyy sisäänpäin, tulee tavaksi. Tavasta puolestaan tulee perusta, tuttu alue, joka toimii tulevien tulemisten perustana, mutta voi myös ehkäistä tulemisen samaan tapaan kuin representaatio. Nyt perusta kuitenkin toimii merkityksen tai ideologian ”alapuolella”.<sup>5</sup>

Tämä tuo hyvin esiin sen ambivalenssin, joka sekä affektiiviseen intensiteettiin että habituaatioon sisältyy. Kumpaankaan ei kuulu arvoa sinänsä. Habituaatio toki ilmentää Deleuzen ja Guattarin retoriikassa useimmiten posthegemonista kontrollia; olemisemme paikoilleenjä-mähtäneisyyttä ja tapaa sulkea pois tulemisen mahdollisuudet pakottamalla meidät näyttelemään ennalta kirjoitetut roolimme yksimielisessä sosiaalisessa näytelmässä, jonka merkitykset on ennalta koodattu tiettyyn symboliseen järjestykseen. Tapa voi kuitenkin toimia myös tarpeellisenä turvana: habituaatio on aineellista muistia, jonka suojan ulkopuolella olemme eksyksissä. Sama ambivalenssi pätee affektiin: se voi rikkoa kontrollin perustan, mutta myös johdattaa yhä kattavampaan kontrolliin ja habituaatioon. Olennaista on muistaa tulemisen ja habituaation jatkuva prosessi, jatkuva värähtely sijoiltaan menemisen ja paikoilleen juurruttamisen välillä.

### Koneelliset sommitelmat

De- ja reterritorialisaation välisen värähtelyn ansiosta populaarikulttuuri on yleisemminkin kiinnostava kulttuurinen indikaattori, sillä ainakin tietyllä ruohonjuuritason tasolla sen tuotanto ja vastaanotto mahdollistaa kollektiivisen luomisprosessin. Popkulttuurin tuotanto poukkoilee tiivistähtisesti generajojensa sisällä taantumuksen ja kokeilun liikkeessä. Tuotantokoneiston vapautuminen kuluttajien käyttöön mahdollistaa tämän musiikissa. Erilaiset tallentimet aina magneettinauhureista digitaalisiin kovalevytallentimiin mahdollistavat äänen uudelleenmaterialisoinnin. Toisaalta musiikkituotannon koneellistuminen syntetisaattoreiden, rumpukoneiden ja sekvensserien myötä vapauttaa musiikinteon teknisen

virtuositeetin piiristä (tai ainakin siirtää virtuositeetin muualle).

Populaarimusiikissa diskon *de facto* hajautettu tuotanto- ja vastaanottojärjestelmä sai ikään kuin temaat-tisen ilmaisan 1970- ja 1980-lukujen taitteessa sellaisissa uusissa musiikkityyleissä kuten elektro, house ja tekno. Popmusiikki muuttui jo diskon alkuaikoina affektiivisellä tasolla koneelliseksi kokemukseksi, sillä tanssija mukautui tauottomaan musiikkivirtaan. Myös musiikin tuotanto muuttui diskon myöhemmässä vaiheessa monin tavoin koneelliseksi, sillä syntetisaattoreista ja rumpukoneista tuli tuottajien työkaluja.

Diskon perinnettä tanssimusiikkina jatkaneet musiikinlajit elektro, house ja tekno toivat tämän koneellistumisen esiin myös representaatioissa, jolloin musiikista tuli futuristista, *science fiction* -suuntautunutta, metaforisesti liukuhihnojen ja robottien tuotantoa. Tämän käänteen kulttuurisena kontekstina on tietynlainen vähemmistöliike: alkujaan disko oli leimallisesti Yhdysvaltain suurkaupunkien rodullisten ja seksuaalisten vähemmistöjen musiikkia, vasta sen jälkeen se samastui ja henkilöityi laajemmassa kulttuurikontekstissa John Travoltan valkoiseen polyesteripukuun.

Populaarikulttuurin tutkijoista esimerkiksi Greg Tate puhuu afrofuturismista, joka voitaisiin määritellä science-fictionin keinoin tehdyksi afroamerikkalaisen diasporan deterritorialisaatioksi tai sijoiltaan vääntämiseksi.<sup>6</sup> Myyttisen kotimaa-Afrikan sijaan aletaan tähtyä tähtiin, *motherlandista* tulee *motherhood*...

Teknologisen musiikin tuotannon koneellistuminen voidaan nähdä Deleuzen ja Guattarin käyttämän koneellisen sommitelman (*agencement machinique*) käsitteen valossa: sommitelma – joka on aina prosessi – ei ole jonkin realisoituma, jonkin mallin mukainen valmis kokonaisuus. Se ei ole myöskään sattumanvarainen asioiden kasautuma, vaan prosessina sillä on oma identiteettinsä, konsistenssinsa ja alueensa. Sommitelma on kokoelma heterogeenisiä elementtejä, joiden yhteistoiminta kuitenkin ilmaisee jotakin, pystyttää merkkipaalun, valloittaa tietyn alueen.<sup>7</sup>

Tanssimusiikissa tämän voi nähdä hyvin kirjaimellisesti tietyksi paikallisiksi tyyleiksi, kaupunki-kiintopisteiksi. Berliinin minimalistinen tekno erottuu Kölnin mikrohousesta sekä musiikillisesti (muoto, tekstuurit) että sosiopoliittisesti (tekijät ja yleisö). Tietyn kaupunki-identiteetin synty ja säilyttäminen vaatii eräänlaisen kriittisen massan toimijoita: esimerkiksi musiikintekijöitä ja -julkaisijoita, klubeja, dj:tä, levykauppoja ja yleisön. Tässä on kyse hyvin funktionaalisesta suhteesta. Musiikkia ei tuoteta anonyymille ideaalikuuntelijalle, vaan hyvin tarkoin määritellyssä tilassa ja tilanteessa soitettavaksi. Lisäksi kaikki osatekijät tarvitsevat toisiaan koko järjestelmän toiminnan ylläpitämiseksi. Tämä koneellinen sommitelma myös liittyy muihin sommitelmiin eli territorioihin, esimerkiksi muotiin, alamaailmaan ja tiedonvälitykseen.

Dj-kontekstista tarkasteltuna konemusiikin subjektiiviteetti hajautuu entisestään, sillä tanssimusiikki toimii

esitykseltään ja vastaanotoltaan kehämäisenä systeeminä. Tässä järjestelmässä musiikista tulee hyvin funktionaalista. Sen affektit voidaan nähdä *affectio*ina, eli musiikki on rakennettu tuottamaan tiettyjä efektejä sen vastaanottaville ruumiille. Äänenvärit ja tekstuurit, rytmi, toisto ja intensiteetti ovat konemusiikin pääasiallisia muuttujia. Rakenteen minimalistisuus on ikään kuin jatkuvan variaation (*affectus*) tarvittava perusta. Tämä jatkuva variaatio, tapa ja sen muuntelu, luonnehtii koko tanssimusiikin järjestelmää: toisto itse musiikissa, tekijän tarve tuottaa yhä uusia kappaleita dj:n tuottaman musiikkivirran osasiksi, tanssijan tarve jatkaa tanssimista koko yön, viikonloppu viikonlopun jälkeen. Tätä toistoa tematisoi myös musiikki, etenkin diskon perinteitä jatkava varhainen house-musiikki. On ikään kuin se käskisi yleisöä jatkamaan, menemään yhä pidemmälle uupumuksen tuolle puolen. Tällä tavoin musiikki operoi merkitysten sijaan ruumiillisilla intensiteeteillä.

### Affekti ruumiillisena intensiteettinä

Ihmiskehoon kohdistuu joka hetki satoja, kenties tuhansia erilaisia ärsykeitä ja kehomme vastaa tähän rekisteröimällä ne intensiteetteinä. Affekti on tätä intensiteettien kokemista. Lapsessa, joka ei ole vielä oppinut ”lukemaan” ja ”projisoimaan” tuntemuksiaan kulttuurisesti ja henkilöhistoriallisesti määrittävinä emootioina, tämä intensiteetti on puhdasta ilmaisu. Aikuisessa se on puhdasta potentiaalia: ruumiin toimintavalmiuden mitta.

Affekti kykenee vaikuttamaan tietoisuuteemme vahvistamalla tuntemusta biologisesta tilastamme. Tällaisessa tapauksessa affekti toimii kuten kipu: jos leikkaisimme itseemme haavan ja näkisimme sen vuotavan verta, mutta emme tuntisi kivun tunnetta, tietäisimme kyllä, että tilanne vaatii korjaamista, mutta emme kokisi kivun tuottamaa pakkoa puuttua asiaan. Voisimme hyvin ajatella paikkaavamme haavan tuota pikaa, mutta jättää sen hetkeksi silleen. Vasta kipuaistimus tuo laastarointiin todellista kiireellisyyttä.

Ilman affektia tuntemukset eivät ”tunnu”, sillä niillä ei ole intensiteettiä. Tämä tunteettomuus taas tekee esimerkiksi rationaalisen päätöksenteon ongelmalliseksi. Siispä voidaan sanoa, että silloin, kun affektit liukenevat kokonaiskokemukseksi, niillä on tärkeä osa määrittäessä ruumiimme, ympäristömme, toisten ruumiiden ja subjektiivisen kokemuksemme suhteita.

Kun affektiivisuutta hahmotetaan sosiaalisesta tai intersubjektiivisesta näkökulmasta, tulee muistaa affektin ensimmäinen määritelmä, *affectio*: affekti ruumiiden tai kappaleiden välisenä vaikutuksena. Affektin välityminen tarkoittaa, ettemme ole energioitamme omavaraisia. Yksilön ja ympäristön välillä ei ole pysyvää eroa, vaan molemmat voidaan nähdä muuttuviksi suhteiksi ja rajapinnoiksi. Koska affekti, toisin kuin emootio, on muotoutumaton ja jäsentymätön, se voidaan välittää ruumiiden välisenä intensiteettinä. Affektin painoarvo kulttuuriteoriassa on juuri esitietoisessa kommunikaatiossa: tietoisesti vastaan-

otettu viesti voi olla vähemmän tärkeä kuin vastaanottajan affektiivinen resonanssi viestin lähteen kanssa.

Musiikki tarjoaa selkeän esimerkin siitä, miten affektiivisen tason ruumiillinen aistimusintensiteetti voi ”merkitä” enemmän kuin itse merkitysten taso. Musiikilla on fysikaalisia vaikutuksia, joita voidaan tunnistaa ja kuvailla ja joista voidaan keskustella, mutta sinällään ne eivät kuulu merkityksen piiriin. Myöskään yritykset ymmärtää musiikin toimintaa tietyssä kulttuuriympäristössä eivät onnistu, ellemmme onnistu sanomaan jotain myös affektiivisesta tasosta sulauttamatta sitä musiikin merkitystasoon.

Useimmissa tapauksissa musiikista saatava nautinto ei niinkään ole riippuvaista jonkinlaisen merkityksen kommunikoimisesta kuin siitä, miten tietty musiikkikappale ”liikuttaa” kokijaa. Tanssimusiikissa tällainen liikutus on hyvin konkreettista, fyysistä toimintaa. Jokainen konemusiikkiklubilla vierailut tietää, miten musiikin äänenvoimakkuus luo oman tilansa, jossa tanssijat liikkuvat. Tässä ympäristössä tietyn genren normit luovat sen habituaation, joka puolestaan mahdollistaa variaation (ja edellyttää sitä). Mitä minimalistisempaa musiikki on muodoltaan, sitä pienemmät muunnelmat taas moduloivat affekti-intensiteettejä.

Missä hyvänsä kulttuurisessa toiminnassa olisi tietenkin virhe kuitata merkityksen osuus sivuseikaksi, mutta asioiden vaikutusten arvioinnissa on huomattava myös ruumiillisen tai affektiivisen tason merkitys. Käsittelemässäni teknomusiikissa merkityksen liukeneminen intensiteeteiksi ilmenee paljaimmillaan: abstraktit äänet, jotka jo itsessään ovat ”vaikutuksia” ne kokeville ruumiille, järjestyvät tiiviiseen matriisiin. Ei tulkintaa, vaan toimintaa.

### Viitteet

1. Deleuze 1990.
2. Seigworth 2005, 160.
3. Seigworth 2005, 166–167.
4. Ks. esim. Deleuze 1992, 54–67.
5. Vrt. Pierre Bourdieuin *habitus* mekanismina, joka mahdollistaa sosiaalisen reproduktion. Tämä tapahtuu representaatioita tai ideologiaa ”alemmalla” tasolla ja on näin kritiikin ulottumattomissa. Ks. Bourdieu 1977.
6. Ks. Nelson 2002.
7. Deleuze 1992, 23.

### Kirjallisuus

- Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice (Esquisse d'une théorie de la pratique, 1972)*. Käänt. Richard Nice. Cambridge UP, Cambridge 1977.
- Deleuze, Gilles, *Expressionism in Philosophy: Spinoza (Spinoza et le problème de l'expression, 1968)*. Käänt. Martin Joughin. Zone Books, New York 1990.
- Deleuze, Gilles, *Autiomaan Kirjoituksia vuosilta 1967–1986*. Suom. Jussi Vähämäki, Jussi Kotkavirta, Annikki Pesonen, Leevi Lehto, Eeva Hanhinen ja Hannu Sivenius. Gaudeamus, Helsinki 1992.
- Nelson, Alondra (toim.), *Afrofuturism: A Special Issue of Social Text*. Duke UP, Durham 2002.
- Seigworth, Gregory, *From Affection to Soul*. Teoksessa Charles J. Stivale (toim.) *Gilles Deleuze – Key Concepts*. Acumen Publishing, Chesham 2005.



Milla Tiainen

# Halun lauluja - ylenpalttisuus, affektit, ooppera

Niin sanottu uusi musiikkitiede on viimeiset viisitoista vuotta muotoillut musiikintutkimuksen kenttää uudelleen kysymyksillä musiikkien kytkennöistä ruumiillisuuteen, sukupuoleen, seksuaalisuuksiin ja haluun.<sup>1</sup> Oopperassa sitä on kiinnostanut taidemuodon väitetty ylenpalttisuus. Eksessiivisinä on pidetty milloin vokaalisen asteikon ylärajoilla liikkuvia naisääniä tai esitysten ruumiineleitä, ponnisteluja ja visuaalisia muuttujia, milloin oopperan kokijoissaan synnyttämiä emotionaalisia ja eroottisia ääri-investointeja.

”Oopperallisen” ylenpalttisuuden tarkastelua ovat siivittäneet erilaiset teoreettis-poliittiset päämäärät. Psykoanalyttisesti ilmiötä on lähestytty vokaalisena ja ruumiillisena momenttina, joka taivuttaa tai horjuttaa kielen, symbolisen valtaa. Esimerkiksi Peter Brooks on hahmotanut yhteyksiä 1800-luvulta juontavan *grand operan* ja teatterin melodraamojen välille. Molemmissa ruumiillisuus esitetään speaktaakkelinä ja hysteerisenä. Niin melodraamoissa kuin 1800-luvun oopperoissa ruumiiden tyyliteltyt eleet kielivät voimallisista affekteista – halusta, jota tietoisuus ja symbolinen eivät pysty suoraan artikuloimaan.

Brooks väittää, että myös ääni edustaa oopperassa

kieltä pakenevaa halua. Vaikka äänellisyys rikkoo oletusta hysterian mykästä ja pantomiimisesta luonteesta, oopperaänten keinot suuresta volyyymista äärimmäisiin sävelkorkeuksiin ja koko laulamisen fyysisyyteen tekevät niistä lopulta enemmän affektien instrumentteja kuin kielellisen merkityksen kantajia.<sup>2</sup> Oopperan ylenmääräisyys onkin tulkittu symbolisen transgressioksi. Psykoanalyttinen (feministinen) tutkimus on kuunnellut korkeita ja virtuoosisia, hysteeriseksi leimattuja naisääniä kapinana kielen ja kulttuurin fallista järjestystä kohtaan.<sup>3</sup> Oopperan kokemisen äänellistä ja ruumiillista erityisyyttä on lähestytty niin ikään *jouissancena* tai nautinnollisena

## ”Oopperalaulu tuo taiteellisen ja sosiaalisen alueelle toisinaan groteskia lähenevää mutta samalla erotisoitavaa lihallisuutta.”

rosona, joka syntyy kun ruumis ja kieli, symbolinen ja materiaallinen hankaavat toisiaan vasten lauluäänessä.<sup>4</sup>

Feministisessä ja *queer*-musiikintutkimuksessa oopperan eksessiä on lähestytty myös performatiivisuusteoreettisesti. Susan Leonardi ja Rebecca Pope esittävät ajatuksia, joiden sidos Judith Butlerin sukupuolen ja seksuaalisuuden teoretisointeihin on löyhyydessäänkin ilmeinen. He kirjoittavat näyttämödiivasta kulttuurisena hahmona, joka sekoittaa keskiluokkaisia sukupuolen kahtiajakoja. Suuriääninen diiva on 1800-luvulta asti konkreettisesti toimija, joka murtaa normia naisten hiljaisuudesta julkisen alueella.<sup>5</sup>

Diivan hahmon voi nähdä haastavan muutenkin kuin vokaalisesti niin kutsuttua pakkoheteroseksuaalista järjestystä ja hetero–homo-dikotomiaa. Leonardin ja Popen mukaan monet diiva-aiheiset romaanit korostivat sukupuolen rakentuneisuutta ja oopperan kumouksellisesti eksessiivisiä naiseuden ja mieheyden esityksiä jo paljon ennen kuin ilmiöille annettiin 1980-luvulta alkaen akateemisia nimiä. Naislaulajien ristiinpukeutuminen eli housuroolit, naispuolisten esiintyjien välinen erotiikka näyttämöllä, kastraatit sopraanotähtien historiallisina edeltäjinä ja moniin diivoihin liitetyt lesbovihjailut hämmentävät kaikki sosiaalisesti normatiivisia siteitä tietynlaisten ruumiiden, äänen, sukupuolisuuksien ja seksuaalisuuksien kesken. Performatiivisesti ja *queer*-teoreettisesti kuultuna oopperan ylenpalttisuus piilee sukupuolisessa häilyvyydessä ja seksuaalisessa monimuotoisuudessa.<sup>6</sup>

Laulamisen ruumiillisuus on oma erityiskysymyksensä. *Queer*-tutkijat Wayne Koestenbaum, Terry Castle ja Samuel Abel kirjoittavat kukin suunnattoman lihavaa diivaa koskevista fantasioista(an) ja naisäänten eroottisesta tunkeutumisesta kuulijoiden ruumiisiin. Tällaiset ylenpalttiset kokemukset ovat inspiroineet uusia tunteen, halun ja seksuaalisen identiteetin määrittelyitä ennen muuta homo- ja lesboyleisöjen parissa.<sup>7</sup>

### Askelia affektien kulttuuriteoriaan

Psykoanalyttiset ja performatiiviset reitit oopperan eksessiivisyyteen ovat tuottaneet joukon teoreettisia oivalluksia ja osoittaneet musiikin tarkastelun annin sukupuolipoliittisille keskusteluille. Seuraavassa etsin kuitenkin näille lähestymistavoille vaihtoehtoisia näkemystä siitä, mikä oopperassa voidaan ajatella ylenpalttiseksi. Punnitsen uudesta suunnasta eksessiivisyyden ideaa, sen poliittista käyttövoimaa ja samalla uuden musiikkitieteen potentiaalisia tulevia väyliä. Kiinnostukseni kohdistuu

erityisesti (sukupuolittuneeseen) ruumiillisuuteen ja haluun tilanteissa, joissa ooppera soi; joissa sitä lauletaan, elehditään ja kuunnellaan.

Affekti-käsitteen avulla selvitan ruumiillisuuden suhdetta liikkeeseen ja muutokseen ja perustelen näin muotoutuvan ruumis-käsityksen kytkettävyyttä oopperaan. Toiseksi pyrin osoittamaan, miten Brian Massumin tekemä ero affektin ja tunteen välillä tarjoaa uuden kulman oopperaan vokaalis-ruumiillisena ilmaisuna; halun tuotannon ja yltäkylläisyyden kenttänä.

Massumi toteaa teoksensa *Parables for the Virtual* syntyneen haasteena kulttuurintutkimusta parhaillaan hallitsevalle ajatukselle mediaatiosta, todellisuuden välittyneisyydestä. Ongelmana on ajatuksen kyvyttömyys tavoittaa maailman immanenttia laadullista liikettä, aktiivista uusiutumista. Kulttuuriteorioiden vakioksi sementoitunut väite, että kohtaamme todellisuuden aina välittyneenä, nojaa signifiikaation, siis kielen – ja muiden siihen rinnastettavien symbolisysteemien – merkkien ja merkitysten oletettuun ylivaltaan. Maailma voidaan kokea inhimillisesti vain merkitsevien erojen läpi. Käsitys riistää aineelta, ruumiilta ja näihin liittyviltä aistimuksilta niiden välittömän, omaleimaisen roolin todellisuuden rakentumisessa: huomiotta jää niiden tapahtuminen ja voima myös diskursiivisten luokitusten ulkopuolella.<sup>8</sup>

Vastaukseksi merkityksen yksinvaltiutta korostavien mallien ongelmiin Massumi esittää sellaisten työkalujen kehittelyä, jotka tekisivät materiaalisuudesta ja kokemisen ei-signifioivista puolista ajateltavia. Tällöin ei voida pyyhäytyä näkemykseen ruumiin aineellisuudesta jonain yksinkertaisen konkreettisenä. Huomio tulee suunnata materiaalisuuden vaihtuviin tiloihin ja muutosalttiuteen, sen elävyyteen ja avoimiin potentiaaleihin.<sup>9</sup> Tähän kartoitukseen affektin käsite on omiaan.

Miten affekti laittaa ruumiit ja materian liikkeeseen? Vastaus piilee käsitteen tavassa nivoa yhteen ruumiillisuus, liike ja muutos. Avainasemaan nousee Spinozan määritelmä ruumiista levon ja liikkeen suhteina sekä vaikuttamisen ja vaikuttumisen kykyjen muuntuvana kokoonpanona. Määritelmän osat kertovat yhdessä siitä erityisestä tyylistä, jolla ruumiillisuuden liikkuvuus pitää nyt ymmärtää. Kuten Massumi toteaa, Spinoza ei viittaa niinkään ruumiiden tosiasiallisiin liikkeisiin ja liikkumattomuuksiin (ekstension), vaan niiden intensiivisiin laatuihin ja kykyihin: kapasiteetteihin toimia, kokea ja synnyttää kokemuksia, asettua erilaisiin vuorovaikutuksiin.<sup>10</sup>

Ekstensiivisen ja intensiivisen siisti erottelu lienee mahdotonta. Ne edellyttävät ja läpäisevät aina jossain

muodoin toisensa.<sup>11</sup> Joka tapauksessa affektin käsite liittyy ruumiiden intensiivisiin liikkeisiin, pysähdyksiin ja voimiin – siirtymiin intensiivisten aktiviteetin asteiden välillä. Affektit ovat intensiteetin muutoksia (muun muassa) ihmisruumiissa, joka toimii ja reagoi suhteessa itseensä ja ulkopuoleensa, todellisuuden muihin toimijoihin ja prosesseihin.<sup>12</sup>

### Laulavan ruumiin kyvyt ja liike

Ruumiillisuuden ylenpalttisuudesta ja mullistavan ilmaisuuden mahdollisuuksista oopperassa on siis kirjoitettu paljon. Keskusteluista uupuu yllä hahmoteltu ajatus laulavista ruumiista kykyjen ja voimien koosteina.<sup>13</sup> Spinozan, ja Deleuzen, inspiroima affektiivinen ote voi jäsentää merkittävästi uusiksi tapaa, jolla musiikki ja ruumiillisuus leikkaavat toisiaan tai tapahtuvat toistensa kautta: miten ruumiit muotoutuvat eri tavoin, muuttuvat ja tuottavat aistimellisia sekä sosiaalisia efektejä musisoinnin tilanteissa, etenkin vokaalisessa toiminnassa.

Lauluäänien tuottamista voi lähestyä jopa paraatiesimerkkinä ruumiillisuuden olemassaolosta intensiteeteinä, niiden jatkuvina ajallisina ja laadullisina vaihdoksina. Väitettä selventää seuraava vertailu: Leonardin ja Popen nimeävät oopperan ydinpiirteeksi ”todellisen materiaalisuuden”. He tarkoittavat sitä toisinaan groteskia lähenevää mutta samalla erotisoitavaa lihallisuutta, jonka oopperalaulu tuo taiteellisen ja sosiaalisen alueelle. Tutkijoiden lista näistä lihallisuuden jäljistä ulottuu avoimista suista tilaviin keuhkoihin, pullistuneista kurkunkansista hieken ja sylkeen, joita äänenmuodostuksen ja elehdinnän tuoksinassa näyttämöillä roiskuu.<sup>14</sup>

Leonardille ja Popelle vokaalinen ruumiillisuus sitoo oopperan aina tiettyyn hetkeen, paikkaan, subjektien aineellisuuteen ja siten sukupuolittuneisuuteen. Näkemys tavoittaa tietyn puolen oopperan ja materiaalisuuden suhteista. Affektiivisesta kulmasta tulkinta on silti puutteellinen: se jää ääntä tuottavien ruumiillisuuksien ekstensiiviselle tasolle, aineellisen todellisuuden annettuuteen. Vaikka ruumiinosat ajateltaisiin fysiologis-kulttuurisesti muovattaviksi ja toiminnaltaan joustaviksi, pelkkä ekstensiivinen näkemys hahmottaa ruumiillisuuden ja sukupuolisuuden liian staattiseksi, valmiiksi ilmiöiksi.

Affektiivinen lähestymistapa auttaa ylittämään ongelman, sillä sen välinein voi tarkastella myös laulavien ruumiiden intensiivisyyttä – niiden materiaalisuuden energieettisyyttä ja tapahtumisen avointa liikettä.<sup>15</sup> Massumia mukaillen liikkuva ruumis ei ole itseidenttinen ”aineklöntti”, vaan radikaalin eriytymisen tilassa, omaan variaatioonsa suhteutuvassa prosessissa. Välittömästi mutta koko ajan muuntuen se kiinnittyy omaan potentiaaliinsa: intensiteetin ja kyvyn ilmauksiin, jotka ovat virtuaalisina eli eriytymättöminä vasta tulollaan.<sup>16</sup> Oopperan laulavat ja elehtivät ruumiilliset subjektit ovat juuri tällaista energieettistä materiaalia, jonka intensiivisyyden asteet alati vaihtuvat ja fyysis-affektiiviset, tai kinesteettis-dynaamiset<sup>17</sup>, potentiaalit pursuavat yli kustakin hetkittäisestä aktualisoitumisestaan.

Tähän liittyvää aiempaa väitettäni, että oopperaa laulavat ruumiit ovat erityisen intensiivisiä tai ehkä paremmin, että ne paljastavat intensiivisyytensä erityisen selvästi, voi perustella edelleen äänen ontologisella asemalla. Ääni kytkeytyy sitä tuottavaan ruumiiseen erottamattomasti olematta silti yhtä sen kanssa. Se on ruumiista, mutta ei ruumista. Yhtäältä ääni on tulos sitä laulavien ruumiiden liikkeistä (ekstensiivisistä ja intensiivisistä), mutta toisaalta juuri sen muodostus aktivoi nämä ruumiit erilaisten laatumien kokeiluun ja vaihteluun. Ääntä sinänsä voi lähestyä intensifioivana, virtuaalisena voimana. Toiseksi ääni syttyy sitä tuottavan ruumiin ja tämän ulkopuolen rajalla, molemmissa. Siksi sen ja siinä kuuluvan ruumiillisuuden intensiteetit vaikuttavat ja reagoivat poikkeuksellisen intiimisti niihin muihin ruumiisiin, subjekteihin ja intensiteetteihin (toiset musisoijat, kuulijat, ympäröivät akustiset olosuhteet), joiden kanssa ne tapahtuvat vuorovaikutuksissa.

### Ooppera elämän lisääntymisenä

Oopperalaulu saa ruumiit varioimaan intensiivisesti. Se edistää (materiaalisen) maailman laadullista liikettä. Mutta miten merkittäviä nämä variaatiot kulttuurisesti taikka poliittisesti ovat? Onko oopperassa mitään radikaalia? Eivätkö sen ilmaisuja kangista pitkän aikajänteen konventiot, tiukka ruumiin ja äänen kontrolli sekä selkeät jaot vokaalisiin ja näyttämöllisiin mies-/nais(stereo)tyyppihin? Oopperakulttuuri sisältää eittämättä kodifioitua ja kodifioivaa ainesta. Äänen säveltaisoilla ja -kestoilla on useimmiten tarkoin määritelty side nuottiin. Äänityyppien nimeäminen nojaa kaksijakoiseen sukupuolen logiikkaan.

Toisaalta voidaan kysyä, mikä laulun alakulttuuri esimerkiksi jazzin ja popin lajeista ei sisällä tarkkoja esteettisiä vakiintumia, vaikkei klangeja ja soundeja eksplikoitaisi yhtä järjestelmällisesti kuin ääntä oopperassa. Niin ikään ruumiinkuri ja sukupuolen jähmettymät, ilmenivät ne treenaamisen pakkona tai tanssityyliin toistuvuutena, ovat tuskin vieraita yhdessäkään populaarimusiikin intensiivisessä ekonomiassa. Siten kaikki *a priori*-jaot esimerkiksi akseleilla taide–korkea–hegemonia–kuri ja populaari–matala–vaihtoehtoisuus–vapaus ovat älyllisesti laiskoja. Affektiivinen näkökulma ehdottaa toista tutkimusetiikkaa: yleistysten kyseenalaistamista, jos ei täyttä hylkäystä, ja aloittamista kokeellisella asenteella ilmiöiden immanentilta mikrotasolta, kunkin ilmaisun ainutkertaisuudesta ja todellisuuden alueiden elävästä monimutkaisuudesta. Oopperan tapauksessa tällainen ote rohkaisee huomioimaan sen affektien moneuden ja radikaalit potentiaalit, jotka sekoittuvat määrättyneempään ainekseen.

Erilaiset vokaalisen virtuositeetin muodot – joita oopperasta ja muusta taidelaulumusiikista löytyy rikas kirjo vaikkapa Rossinin oopperoista Schönbergin *Pierrot Lunaireen*, puhumatta vielä mitään näiden esityksistä – tarjoaisivat yhden antoisan työosan affektien immanentille analyysille. Virtuosi-ilmausta leimaa usein hete-

rogeenisten säveltasojen ja nopeiden melodis-rytmisten kuvioiden tarkka toteutus, järjestyksen ja hallinnan ulottuvuus. Rosi Braidottin ajatusta lainaten on kuitenkin hedelmällistä kysyä, ei pelkästään, miten tällaiset musiikilliset ruumis–valta-käytännöt rajoittavat (vallan *potestas*-aspekti), vaan myös, mitä ne mahdollistavat ilmaisullisesti ja kokemuksellisesti, intensiivisesti, sekä laulaville että kuunteleville subjekteille (vallan *potentia*-aspekti).<sup>18</sup>

*Potentian* kannalta esimerkiksi Mozartin oopperoiden naisroolit *Taikauihin* Yön kuningatar ja *Così fan tutten* Fiordiligi generoivat alituisia intensiteetin muutoksia niitä laulavissa ruumiissa, koska niiden tekstit koostuvat äkillisistä, alleviivatuista säveltason, laululinjan, äänentuotantotyylin ja -nopeuden vaihtumista. Tällaiset musiikit voi kuulla kontrollin esitysten ohella eräänlaisina affektien runsaudensarvina, jotka korostavat ruumiin kykyjen moninaisuutta ja venyvyyttä. Histori-

allisessa katsannossa roolit ovat myös sukupuolisesti radikaaleja: niitä esittäessään naislaulajat eivät vain saaneet ääntään kuuluviin, vaan saattoivat kokea ”kohonneita” ilmaisukyvyyn ja eriytymisen tiloja ja vaikuttaa intensiteitillään ympäristöönsä.<sup>19</sup> Silti monet oopperan äänellisiä ruumiillisia käytännöt osoittavat yhä tänään sukupuolen kompleksista ja vasta tapahtuvaa, tulevaa luonnetta. Kun oopperaa lähestytään affektiivisesti, sen ylenpalttisuus ja sukupuolipoliittinen arvo eivät ehkä kiteydykään mies/nainen-stereotyyppien ristiin esittämiseen ja liioitteluun, normien ja niiden parodisen horjauttamisen lopulta melko rajattuun dialektiikkaan. Pikemmin on kyse laadullisesta moninaisuudesta ja liikkeestä, ”tuhausista pikkuruksista sukupuolista”.<sup>20</sup>

Koska affektit varioivat lakkaamatta olemista, ne eivät koskaan tyhjenny subjekteihin ja tilanteisiin, joissa niiden tuotanto tapahtuu. Samalla kun affektit voi ymmärtää laulavien ruumiiden kyvyiksi erilaisiin efekteihin ja in-

## Mikko Lahtinen Affektit Auran Akatemiassa

*Tunteet ja sympatia. Turun Akatemian väitöskirjoja 1700-luvulta.* Toim. Jukka Sarjala. Latiinan kielestä suomentanut Sari Kivistö. Faros, Turku 2003. 112 s.

Affektilla ymmärrän ruumiin tiloja, jotka lisäävät tai vähentävät, auttavat tai estävät ruumiin omaa toimintakykyä, ja samaten näiden tilojen ideota. (Spinoza, *Etiikka*, III, määr. III (s. 138), suom. Vesa Oittinen)

### Turun henki

Henrik Gabriel Porthanin (1739–1804) presidiolla esitetyn kolmen väitöskirjan suomennoskokoelma on oiva todiste siitä, että 1700-luvun Turun Akatemiassa on tarjottavaa myös nykypäivän opinhaluisille. Sari Kivistön sujuviksi suomenta-

mista opinnäytteistä ensimmäisessä *Huomioita affekteista (Observationes circa affectus, 1778)* respondentti oli Abraham Eenquist, kahdessa jälkimmäisessä *Ihmisielen sympatiasta (De sympathia animorum humanorum)* Isak Hoeckert (alkuosa, 1778) sekä veljensä Josef Hoeckert (loppuosa, 1780). Tarkempaa tietoa ei ole siitä, rajoittuiko nuorten respondenttien rooli ajan tavanomaisen käytännön mukaisesti dissertaatioiden puolustamiseen väitöstilaisuudessa sekä painokulujen suorittamiseen isäpappan kukkarosta. Ehkä nämä alle kahdenkymmenen painosivun laajuiset

esitykset oli kirjoitettu ainakin Porthanin sanelusta, sillä argumentaation selkeys, esimerkkien osuvuus ja kirjallisuusviitteiden oppineisuus kielivät kirjoittajan syvällisestä oppineisuudesta ja hiotuneesta ilmaisusta.

Porthan siirtyi vuonna 1777 Turun Akatemian kirjastonhoitajan tehtävistä kaunopuheisuuden ja runouden (*eloquentia & poësis*) professoriksi. Oppituoli tarjosi hänelle oivallisen tilaisuuden yhdistää antiikin Rooman ja muun kirjallisuuden tietämys nuorison kasvatukseen valistuksen eloisassa hengessä. Antiikin auktorit eivät olleet Porthanin ope-

tensiivisiin siirtymiin, ne ylittävät jokaisen tällaisen erityisen ilmaisuuden. Affektit tulisikin käsittää viime kädessä virtuaalisuudeksi – kunkin nyt-hetken eksessiivisyydeksi – joka säestää toimiamme ja kokemuksiamme avaten ne tulevaan. Ne ovat sellaista liikettä ja potentiaalia, joka mahdollistaa, niin lattealta kuin sanonta voi kuulostaa, elämän jatkumisen. Jos mitään tämän hetken ylijäämää, ilmaisujen ja vuorovaikutusten uusiutuvaa horisonttia ei olisi olemassa, maailma olisi kuollut.<sup>21</sup>

Tähän potentiaalın karkaamiseen liittyy tarve erottaa affekti tunteesta ja kytkeä se pikemmin Deleuzen ja Guattarin halun käsitteeseen. Massumi pitää tärkeänä nykyistä kiinnostusta todellisuuden affektiivisiin voimiin ja niiden solmiutumiseen esimerkiksi politiikkaan, mutta hän näkee monien kartoitusten sudenkuopaksi affektien löyhän samastamisen tunteisiin, siis yksilöiden ja ryhmien sosiokielellisesti jäsentämiin kokemuksen(sa) laatuihin.

Samastamisen myötä maailman laadullinen ylenpalttisuus putoaa pois ajattelun kuvasta: kaikesta tulee aina jo diskursiivisesti ja sosiaalisesti määrittynyttä ja subjektiviteetin piiriin kaapattua.<sup>22</sup> Affektin ja tunteen erottelu mahdollistaa dynaamisemman ymmärryksen siitä, miten kulttuurin eri alueet elävät. Siinä missä tunteita voitaisiin lähestyä affektiivisten lii kahdusten yhdenlaisina aktualisointeina, affektiin liitetty avoimuus auttaisi teoretoimaan todellisuuden loputonta muutosta.

Affekti, potentiaali ja todellisuuden tuleminen voidaan summata Deleuzen ja Guattarin halun käsitteellä. Poiketen valtaosasta länsimaista metafysiikkaa (ja psykoanalyysistä) halu ei kytkeydy heillä saavuttamattoman kaipuuseen, subjektin fantasioihin tai oletukseen olemistamme määrittävästä perustavanlaatuisesta puutteesta. Halu on positiivista tuotantoa, vitaalisuutta. Se on todellisuuden loputtoman synnyn moottori. Se ei sijaitse

tuksessa ikävyyttävän latinan läksynluvun välikappaleita, vaan eläviä kirjailijoita, joiden teokset tarjosivat oikein käytettyinä kaiken tarpeellisen oman ajan moraalial koskevien kysymysten luotaamiseksi. Tämä *antiikin* ja *modernin* dialektinen yhteys on näkyvissä myös Eenquistin affekteja ja Hoeckertin veljesten sympatiata käsittelevissä opinnäytteissä. Porthanin piirissä oltiinkin ajan hengessä osallisina, sillä affekteista, sympatiasta ja muista olennaisista sosiaalisista tunteista ja tuntemuksista oli käyty kiihkeää keskustelua ainakin Spinozan *Etiikan* (1674) ajoista saakka.

Sosiaalisten tuntemusten merkitys oli akuutti asia, sillä porvariston nousun myötä sosiaalinen kanssakäyminen sai yhä uusia ja rikkaampia muotoja. Kansalaisyhteiskuntien ja porvarillisen julkisuuden kehityksessä maun, kauneuden, muodin, moraalın, passioiden, kansankielisen

kirjallisuuden (antiikin käänöksistä journaaleihin, makasiineihin ja toisaalta filosofien oppeihin ja pappien saaroihin saakka) yms. kysymykset tulivat uudella tavalla akuuteiksi. Selvääkin selvempää oli, ettei valtakuntia voitu säilyttää tai mullistaa pelkän pakon voimalla, vaan tarvittiin myös *suostuntaa*. Vaikka vuosisadan huipennukseen, Ranskan suureen vallankumoukseen sisältyikin terrorin epookki, ei tapahtumasarjaa kokonaisuudessaan ja kaikessa laajuudessaan voinut ymmärtää erillään koko valistuksen vuosisadan intellektuaalisesta ja moraalista kehityksestä. Siinä ei ollut kysymys pelkästään aatteista ja ideoista, vaan myös tuntemuksista ja tunnetiloista, jotka epidemian lailla levittivät ajan aatteita ja ideoita yhä uusille seu-duille ja elämänalueille.

## Affectus

Kuten Jukka Sarjala esipuheessaan muistuttaa, ensimmäisen väitöskirjan otsikon *affectus* on latinan verbin *afficere* partisiipin perfekti, joka tarkoittaa ”aiheutettua”, ”johonkin tilaan saatettua”: ”Sanalla on kuvattu tilaa, jossa ihminen tai muu elävä olento on toiminnan kohteena, alttiina, *passiossa*.” (16) Huomautus on tuiki tarpeellinen, sillä nykykielen ”affekti” on substantiivi, ei verbimuoto. Jos tätä eroa ei pidetä mielessä, myös Porthanin ”afekteja” koskevien näkemysten ymmärtäminen hankaloituu. *Affectus* ei ole sama asia kuin ihmisen tai muuhun elävään olentoon ulkoapäin vaikuttava ärsyke (*affectio*, vaikutus), eikä myöskään mielen sisäisesti vaikuttava ja ruumiissakin tuntuva yksittäinen tunne tai tuntemus, kuten esimerkiksi vihan, häpeän tai säälin tuntemus. Sen sijaan nämä ja muut



transsendenttina periaatteena näiden syntyprosessien ulkopuolella, vaan on olemassa vain tuotannoissaan ja niiden alituisissa ylittymisissä.<sup>23</sup>

Affektin ja tunteen erottaminen ja halun tulkinta monimuotoiseksi tuotannoksi jäsentävät uusiksi sitä, mitä ooppera on tai voi olla – millaisia kuuntelun, kokemisen ja ajattelun potentiaaleja siihen kiinnittyy. Arjen hokeman mukaan ooppera ilmaisee ”suuria tunteita”. Alan tutkimussanastossa vilisevät termit passio, affekti, tunne ja halu ilman, että näiden eroja läheskään aina tarkennetaan. Mielestäni oopperan kartoitus emotionaalisina kaappauksina ja affektiivisina ylijääminä edustaisi kohteelleen huomattavasti herkempää ja teoreettisesti kiehtovampaa lähestymistapaa kuin sellaiset, joissa oopperan ruumiillisuus ja kokemuksellisuus redusoidaan jo tunnistetuiksi tunteiksi, kuten kuuntelevan yksilön seksuaaliseksi mielihyväksi.

Ooppera voi toki kiihdyttää seksuaalisesti, mutta ennen kaikkea sen äänten ja ruumiiden liikkeet, retoriset purkaukset, eleet ja rytmit tuntuvat julistavan, että olemisemme on – ainakin se voisi olla – alati muuttuvista intensiteeteistä tiheää. Vaikka jokaista affektin kaappausta

säestää sen pakeneminen, tuloksena on juuri tästä syystä avoin joukko ruumiillisuuden, musiikin, sukupuolen ja aistimuksen tulemisia. Johdattakoon tämä ajatus ”elämän mahdollittomaan lisääntymiseen” oopperassa,<sup>24</sup> sen tutkimiseen ylenpalttisen halun lauluina.

## Viitteet

1. Uuden musiikkiteorian käsitteistä, kysymyksistä ja vaikutusalueista ks. esim. Cook & Everist 1999; Clayton et al. 2003.
2. Brooks 2000, 120–123.
3. Esim. Bronfen 2001. Adriana Cavarero (erit. 2005, 117–130) lähestyy oopperan (nais)ääniä psykoanalyttisesti laajemminkin vokaalisuuden ja ruumiin voiton ”miehisestä” symbolisesta. Psykoanalyttisia käsityksiä subjektista, symbolisesta ja sen (menetetystä) ulkopuolesta ovat käyttäneet oopperan tutkimuksessa myös Žižek & Dolar 2002, Dolar 2006; Poizat 1992; Castarède 2002; Kramer 2004. Psykoanalyttiseen äänen tulkintavälineistöön liittyy kuitenkin teoreettisen umpikujan vaaroja. Tyypillinen fokus korkeisiin naisääniin ja niiden symbolista horjuttavaan voimaan kääntyy helposti essentialisoivaksi, tapausten erot ohittavaksi ”huudon” ylistykseksi. Äänet kuullaan melko yksioikoisesti subjektin ensihuudon, primaarisen tilan representaatioiksi, joissa reaalin, tai ainakin vahva kuvitelma siitä, välähtää (ks. Smart 2000, 6–7). Cavareron itsestään selvänä esittämä jako mies/miehinen/symbo-

tuntemukset ja niitä tuottavat ja voimistavat ”ulkoiset” kiihokkeet (esim. aistiärsykkeet) voivat synnyttää elävässä olennossa *affektoituneen tilan* tai *affektoida* ihmisen. Tällöin on ongelmallista sanoa, että ”affektit vaikuttavat” ihmisessä tai ihmiseen, sillä ennemminkin ihminen on affektoitunut, ”tilaan saatettu” tai ”vaikuttuneessa tilassa”. Esimerkiksi inhimillisen kärsimyksen näkeminen voi aiheuttaa voimakkaan säälin tuntemuksen, mikä affekttoi ihmisen voimakkaan myötätunnon tilaan, jossa hän ehkä ryhtyy auttamaan kärsiviä. *Affectus* viittaa siis ”kokonaisvaltaiseen” hengen ja ruumiin tilaan, ei mekaaniseen vaikutuksen ja seurauksen väliseen suhteeseen.

Porthan myöntää, että affektointisuudessa on aste-eroja, mutta

niistä huolimatta ”vasta silloin tulee käyttää affektin nimeä, kun mielenliikkeet ovat erityisen kiivaita eli ylittävät totutun määrän ja kohtuuden” (44). Näin ollen esimerkiksi vihan tuntemus on ”affekti” vasta kun vihan tunteen aiheuttama mielenliikutus on poikkeuksellisen voimakas. Ihminen lienee tällöin ”vihan vallassa”. Vihan tuntemus itsessään ei siis vielä ole ”affekti”, vaan viha voi saattaa ihmisen kiihtymyksen tilaan, joka ilmenee esimerkiksi vihanpurkauksena.

Porthan kiistää Descartesin näkemys, jonka mukaan affektointisuus olisi passiivinen mielentila. Päinvastoin, juuri affektointuneet ihmiset voivat olla todella toimeliaita, mikä myös näkyy ruumiin liikkeissä ja aistimuksissa. Huomattavista vai-

kutuksistaan johtuen ”affektien” analyysilla tulee olla keskeinen asema myös pedagogiikan kysymysten kohdalla. Myös ne filosofit ovat väärässä, jotka väittävät tietynlaisen affektiivisuuden olevan yksilön synnynnäinen taipumus. Luonto on kylläkin antanut ihmiselle affektointumisen kyvyn, mutta millaisen *sisällön* se saa ja millaisiin tekoihin se johtaa, on kasvatuksesta riippuva yhteisöllis-kulttuurinen asia. (45–46) Sitä Porthan ei suinkaan rajoittanut lastenkasvatukseen tai koulunkäyntiin. ”Kasvatuksen” kysymykset ulottuvat *makuun* ja *moraaliin* saakka, sillä myös niiden kehityksessä jäljittelyllä, samastumisella, mielikuvituksella, esimerkin seuraamisella ja esikuvallisuudella on keskeinen asema.

Porthan ei myöskään aseta ”tun-

- linen–nainen/naisellinen/materiaalinen ylläpitää puolestaan sukupuolen kaksinaisuuden totaliteettia, jota feministinen psykoanalyysi-kritiikki on laajalti arvostellut.
4. Poizat 1992, 7–8, 201–206; Barthes 1977. Välimäki 2005 kehittää Barthes'n ruumis–ääni–kieli–hahmotusta tulkinassaan k.d.langin varhaisuotannon lauluyylyistä, joka lomittaa psykoanalyysia, semiotiikkaa ja uutta musiikkietiedettä.
  5. Leonardi & Pope 1996, 16–17, 21. Tutkijat mainitsevat tässä kohdin muun muassa Butlerin analyysin lesbisestä falloksesta.
  6. Mt. 11–23.
  7. Koestenbaum 1993; Castle 1993; Abel 1996.
  8. Massumi 2002, 1–4.
  9. Mt. 4–6.
  10. Mt. 15.
  11. Ks. esim. Gatens 2000, 68–69.
  12. Massumi 2000, 15.
  13. Abbaten puheenvuorot (1993; 2004) oopperan tapahtumallisuudesta, sen aktualisoitumisesta ruumiillisina ääniä esityksen hetkellä edustavat omaperäisiä ja musiikintutkimuksen kokonaiskentässä yhä melko harvoja askelia tähän suuntaan.
  14. Leonardi & Pope 1996, 8.
  15. Vrt. Massumi 2002, 5.
  16. Mt. 4.
  17. Deleuze 1988, 123–124; Gatens 2000, 62–63.
  18. Ks. esim. Braidotti 2002, 2.
  19. Vrt. Braidotti 2001 kestävästä intensiivisestä subjektiviteetista.

20. Deleuze & Guattari 1987, 213; Grosz 2001.
21. Massumi 2002, 35.
22. Mt., 27–28.
23. Ks. esim. Deleuze & Guattari 1977, 26.
24. Brooks 2000, 122.

## Kirjallisuus

- Abbate, Carolyn, Opera; or, the Envoicing of Women. Teoksessa *Musicology and Difference: Gender and Sexuality in Music Scholarship*. Toim. Ruth A. Solie. University of California Press, Berkeley 1993.
- Abbate, Carolyn, Music – Drastic or Gnostic? *Critical Inquiry*, Vol. 30 (spring), 505–536, 2004.
- Abel, Samuel, *Opera in the Flesh: Sexuality in Operatic Performance*. Westview, Boulder 1996.
- Barthes, Roland, *Image – Music – Text*. Käänt. Stephen Heath. Fontana, London 1977.
- Braidotti, Rosi, How to Endure Intensity: Towards a Sustainable Nomadic Subject. Teoksessa *Micropolitics of Media Culture: Reading the Rhizomes of Deleuze and Guattari*. Toim. Patricia Pisters. Amsterdam UP, Amsterdam 2001.
- Braidotti, Rosi, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Polity, Cambridge 2002.
- Bronfen, Elisabeth, The Language of Hysteria: A Misappropriation of the Master Narratives. *Women: A Cultural Review*, Vol. 11, No.1/2, 8–18, 2001.

netta” järjen (*ratio*) tai arvostelukyvyn (*prudencia*) vastakohtaksi. Päinvastoin, vailla tunteen paloa ja intomieltä (entusiasmi) järki ei voi muodostua yhteisöä elehdyttäväksi voimaksi. Tieteen ja taiteen kukoistuskaudet olivat olleet myös innostuksen epookkeja. Yhä uusiin ihmisiin tarttunut *innostus* ja *kiivas vimma* onkin leimannut niiden kaupunkien ja akatemioiden elämää, joissa jokin taiteen tai tieteen laji on hetkessä kehittynyt huippuunsa. (72–73)

Yhteisön intellektuaalisen ja moraalisen *yhteisyyden* lähtökohta – niin hyvässä kuin vähemmän hyvässäkin – oli siinä, että ihmiset suostuvat tuntemaan samoja tunteuksia kuin muutkin tuntevat ja ajattelevaan samoja ajatuksia kuin muutkin ajat-

televat. Nytkään kysymys ei ollut vain lasten kasvatuksesta, vaan myös varttuneempien yhteiselämästä niin avioliitossa kuin julkisessa kanssakäymisessä:

”Hieman kypsempään ikään ehdittyämme emme kykene suorittamaan tehtäviämme tai seuraamaan argumentteja tai nauttimaan kanssakäymisen ihanuudesta, jos emme omaksu toinen toistemme käsityksiä ja ideoita. Kun vihdoinkin opimme käyttämään järkeämme, muiden ratkaisut näyttävät meistä usein oikeudenmukaisilta ja luonnollisilta, ja ne johtavat meitä arvioimaan asioita samoin.” (60–61)

## Sympatia

Yhteisyyden edellytyksenä on *sympatia* eli ihmisten osallisuus toinen toistensa heikompiin tai vahempiin ”vaikuttuneisuuden” tiloihin. Esimerkiksi hyväntahtoisuus voi muodostua yhteisössä vallitsevaksi moraaliseksi periaatteeksi, jos affektiivinen hyväntahtoisuuden tila toistuu empatian voimasta yhä uusien ihmisten elämässä ja muodostuu vallitsevaksi tavaksi ja moraalin elementiksi. Juuri sympatian voimasta affektius – minkä sisällön ja suunnan se sitten saakin – on *sosiaalinen* ilmiö.

Sympatiaa käsittelevän dissertaation jälkimmäisessä osassa affektiutta ja sympatiaa tarkastellaan kaunopuheisuuden ja kirjallisuuden näkökulmasta. Puhujan tai kirjoittajan on pyrittävä ”valloittamaan

- Brooks, Peter, *Body and Voice in Melodrama and Opera*. Teoksessa *Siren Songs: Representations of Gender and Sexuality in Opera*. Toim. Mary Ann Smart. Princeton UP, Princeton 2000.
- Castarède, Marie-France, *Les vocalises de la passion. Psychoanalyse de l'opéra*. Colin, Paris 2002.
- Castle, Terry, *The Apparitional Lesbian*. Columbia UP, New York 1993.
- Cavarero, Adriana, *For More than One Voice: Towards a Philosophy of Vocal Expression*. (A più voci: Per una filosofia dell'espressione vocale, 2003). Käänt. Paul A. Kottman. Stanford UP, Stanford 2005.
- Clayton, Martin & Herbert, Trevor & Middleton, Richard (toim.), *The Cultural Study of Music: A Critical Introduction*. Routledge, New York 2003.
- Cook, Nicholas & Everist, Mark (toim.), *Rethinking Music*. Oxford UP, Oxford 1999.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza: Practical Philosophy*. (Spinoza. Philosophie pratique, 1970). Käänt. Robert Hurley. City Lights, San Francisco 1988.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. (L'Anti-Oedipe, 1972). Käänt. Robert Hurley, Mark Seem & Helen R. Lane. University of Minnesota Press, Minneapolis 1977.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. (Mille plateaux, 1980). Käänt. Brian Massumi. University of Minnesota Press, Minneapolis 1987.
- Dolar, Mladen, *A Voice and Nothing More*. The MIT Press, Cambridge 2006.
- Gatens, Moira, Feminism as 'Password': Re-thinking the 'Possible' with Spinoza and Deleuze. *Hypatia*, Vol. 15, No. 2, 59–75, 2000.
- Grosz, Elizabeth, *A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics*. Teoksessa *Deleuze and Guattari: Critical Assessments of Leading Philosophers Vol. III*. Toim. Gary Genosko. Routledge, New York 2001.
- Koestenbaum, Wayne, *The Queen's Throat: Opera, Homosexuality, and the Mystery of Desire*. GMP, London 1993.
- Kramer, Lawrence, *Opera and Modern Culture: Wagner and Strauss*. University of California Press, Berkeley 2004.
- Leonardi, Susan J. & Pope, Rebecca A., *The Diva's Mouth: Body, Voice, Prima Donna Politics*. Rutgers UP, New Brunswick 1996.
- Massumi, Brian, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Duke UP, Durham 2002.
- Poizat, Michel, *The Angel's Cry: Beyond the Pleasure Principle in Opera*. (L'Opéra, ou Le Cri de l'ange', 1986). Käänt. Arthur Denner. Cornell UP, Ithaca 1992.
- Smart, Mary Ann, Introduction. Teoksessa *Siren Songs*.
- Välimäki, Susanna, *Subject Strategies in Music: A Psychoanalytic Approach to Musical Signification*. The International Semiotics Institute, Imatra 2005.
- Žižek, Slavoj & Dolar, Mladen, *Opera's Second Death*. Routledge, New York 2002.

kuulijoiden ja lukijoiden mielet ja valamaan niihin menestyksellisesti omia ajatuksiaan ja mielenliikkeitään” kuitenkin ”todenmukaisuutta rikkomatta” (83). Onnistuakseen tehtävässään puhujan tai kirjoittajan on kyettävä ”kiihottamaan affekteja taitavasti ja menestyksellisesti, hänen on ennen muuta tunnettava tämä oppi hyvin ja käytettävä sympatian voimaa viisaasti” (87).

Affektius onkin kaikkein tehokkain suostuttelun välikappale ja ”tähän yhteen asiaan tiivistyy koko kaunopuheisuuden voima ja ikään

kuin sen elämä” (87). Puhujan on kyettävä siirtämään omassa rinnassaan hehkuva tunteen palo kuulijoihin, historioitsijan on kuvattava muinainen tapahtuma niin eloisasti, että lukija tuntee olevansa siinä osallisena (93), opettajan on käsiteltävä antiikin kirjailijoiden teoksia siten, että niiden opeista voi muodostua oppilaalle ”suloista kiihtymystä” aiheuttava esikuva (98–99). Tähän ei päästä, mikäli opettaja ei ole itse koskaan affektoitunut auktureistaan tai on menettänyt kykynsä ”jatkuvan toiston kyllästyttämänä”, ja sen

tähden myös ”lasten mielet muuttuvat viimein karkeiksi ja moukka- maisiksi ja paatuvat kaikkea kauneutta kohtaan” (99). Moista affektiköyhyyttä vastaan Porthanin suuntasi oman intomiensä, eikä suotta, sillä hänen johdollaan laadituista dissertaatioista voi vieläkin affektoitua.





Katri Pynnöniemi & Vesa Oittinen

# Venäjän aate

## Antti Karppisen haastattelu

Suurlähettiläs Antti Karppinen on pitkän diplomaatturansa aikana seurannut Venäjän tapahtumia ja poliittista keskustelua. Hän on julkaissut kolmen kirjan sarjan: *Venäjän aatetta jäljittämässä, Minne troikka rientää?* ja *Sirppi, vasara ja tähti* (WSOY 1999, 2002 & 2006).

### **Laaditte aikoinanne Ulkoministeriölle Venäjän-lehtikatsauksia. Siitäkö tämä hanke syntyi?**

Keskustelu Venäjän aatteesta alkoi jo ollessani töissä Suomen suurlähetystössä Moskovassa 1955–1962 ja taas 1968–1971 ja pääkonsulina Leningradissa 1973–1980. Eläkkeelle jäätyäni keskustelun seuraamisesta tuli melkein systemaattinen työ.

Olen pyrkinyt liittämään sitä koskevia ajatuksia siihen yleiseen aineistoon, joka Ulkoasiainministeriössä pyörii. Tarkoituksena on kääntää ja esitellä sitä vuoropuhelua, jossa kuuluu venäläisten keskustelijoiden aito ääni. Samalla olen pyrkinyt asettamaan tämän diskurssin laajempaan yhteyteensä ottaen huomioon myös suomalaisen näkökulman. Meille ei voi olla yhdentekevää, millainen sisäinen tunnelma vallitsee suuressa naapurimaassamme.

Olen lukenut aikoinani Venäjän kieltä ja kirjallisuutta sekä slaavilaista filologiaa. Koko virkaurani aikana olen seurannut toisella silmällä tätä minulle läheistä aihepiiriä. Olen voinut todeta, miten suuressa määrin valtion ideologia taantui järjestelmään, joka Solženitsynin sanoin perustui valheeseen ja terroriin. Suurvaltana Neuvostoliitto tarvitsi ideologian, joka oli viritetty valitsevan kansainvälisen tilanteen mukaiseksi. Itse valtion-ideologia oli häipynyt ihmisten mielestä jo ennen suurta murroskautta. Tavallinen kansalainen totesi, että se on mahdollisesti hieno asia, mutta se ei vastannut todellisuutta. Solženitsyn oli oikeassa: ihmiset puhuivat mitä odotettiin, mutta itse asiassa toimivat ilman tämän ideologian johdatusta tai vaikutusta.

Neuvostoliiton hajoamisen jälkeen heräsi kysymys uuden järjestelmän henkisistä tuista. Uusi Venäjä oli perinyt sellaisia rakenteita, joista se ei voinut välittömästi luopua. Neuvostoliitto jakautui uusiin tasavaltoihin, mutta Venäjä edustaa yksinkin imperiumia, jossa elää 150 eri kansallisuutta. Uusi tärkeä tekijä, islam, on paljon merkittävämpi kuin Neuvostoliiton aikana. Suurin piirtein 15 prosenttia Venäjän väestöstä on muslimeja.

Kun pohdittiin, mistä löytyisi valtiolle uusi idea, katset kääntyivät kulttuurihistoriaan. Slavofilit ja zapadnikit ("länsimieliset") sopivat tavallaan poliittiseen kehitykseen: toisaalta haetaan juuria keisarikunnan ja Neuvostoliiton perinteestä, toisaalta globalisaatio ja rajojen avautuminen pakottavat miettimään, mikä on lännen vaikutus uuteen ilmapiiriin. Näin syntyi erittäin suuri kiinnostus neuvostoaikaa edeltäneeseen filosofiaan ja siihen, mihin Neuvostoliitto tosiasiallisesti pyrki omalla ideologiallaan. Tavoiteltaisiinko nyt sellaista uutta rakennelmaa, joka palvelee valtion etuja? Vai sellaista, joka saisi Venäjän kansan tuntemaan, että sillä on ominaiskeisiä perinteitä ja henkisiä juuria?

Keskustelua seurattaessa on syytä kiinnittää erityistä huomiota kahteen seikkaan. Ensinnäkin: voidaanko tällä hetkellä hyvällä mielellään ideologialla tai hyvällä filosofialla vaikuttaa sellaisiin ihmisiin, jotka 70 vuoden ajan eivät ole ottaneet vakuuttuakseen siitä, mitä kutsuttiin valtion-ideologiaksi?

Toiseksi: mikä on Venäjän kansan asemaa suhteessa muihin valtakunnan kansoihin? Tämä kysymys nousi

## **”Valtiollisen eheyden takia joudutaan painottamaan venäläisyyttä imperiumia koossa pitävänä voimana.”**

esiin jo neuvostovaltiota perustettaessa. Lähtökohtana oli Leninin väite, että tsaarin valta oli kansojen vankila. Ja koska pääkansaa oli venäläisiä, muut kansat kokivat keisarivallan ajavan venäläisten asiaa muiden ollessa sivukansoja, alistettuja, imperiumin siirtomaakansoja. Erityisesti Stalin halusi päästä eroon tästä mielikuvasta. Kaikkiin neuvostotasavaltoihin perustettiin kommunistinen puolue, joka huolehti siitä, että etäistenkin ja kulttuurisesti vieraiden reuna-alueiden edustajat nousisivat yhtenäiselle neuvostoliittolaiselle ja neuvostoihmisen tasolle – kuitenkin niin, että Venäjä ei siitä saisi hyötyä. Päinvastoin: se ei saisi herättää ”kehitettävissä” kansoissa liikaa ärtymystä. Niinpä päätettiin, että kaikkiin muihin neuvostotasavaltoihin perustettaisiin kommunistiset puolueet, mutta Venäjän kommunistinen puolue jäi perustamatta.

Nyt sanotaan, että jos Venäjä olisi voinut kehittyä samaa tahtia kuin muut tasavallat, joiden kansojen henkistä ja kulttuuritasoa parannettiin, puhumattakaan sosiaalisesta ja terveydenhoidollisesta tasosta, se olisi ollut paremmin varustautunut tuleviin muutoksiin. Ollaan siis palaamassa vanhan ongelman äärelle. Pääkansat ovat edelleen venäläiset – ja toisaalla ovat sitten muut. Puhutaan ”meikäläisistä” erkanevista ”heikäläisistä” eli muista Venäjän Federaation kansoista. Puhe ”vierasheimoisista” ja ”-uskoisista” vie tavallaan lokakuun vallankumousta edeltäneeseen jakoon.

Tämä vaikea ongelma kuvastuu tavassa, jolla puhutaan Venäjän aatteesta. Pitäisikö kehittää Venäjän ideaa merkityksessä *ruskaja ideja*, jolloin painotetaan, että ”me” olemme venäläisiä, *ruskije*, ja ”muut” ovat muita. toisia, vieraita *drugije, tshuzhije*? Vai tulisiko käyttää muotoa *rossijskaja ideja*, ”Venäjänmaan idea”, jolloin viitataan kaikkiin federaation kansoihin? Silloin siihen täytyisi sisällyttää venäläisen perinteen lisäksi muidenkin kansojen uskonnollisia ja kansallisia perinteitä. Ikään kuin välivaiheena on keksitty, että valtioideologian pitäisi olla *ideja dlja Rossii* siis ”aate Venäjää varten”. Tällöin jokainen valitsee aatteesta sen spektrin osan, joka häntä itseään parhaiten palvelee. Jälleen käy niin, ettei saada aikaiseksi kansallisvaltiota vaan Venäjästä tulee monikansallinen ja moni-uskonnollinen kahden mantereiden imperiumi.

### **Mikä olisi tämän hahmottelemasi spektrin suhde Eurooppaan? Onko Venäjä taas etsimässä omaa tietään?**

Tämä on erittäin keskeinen kysymys. Selvittääksään maansa asemaa maailmassa presidentti Putinin lähtökohtana on se tosiseikka, että Venäjä on yhä sotilaallisesti supersuurvalta, ydinasevalta ja niin edelleen. Toinen näkökohta on geopoliittinen. Venäjän Federaatio

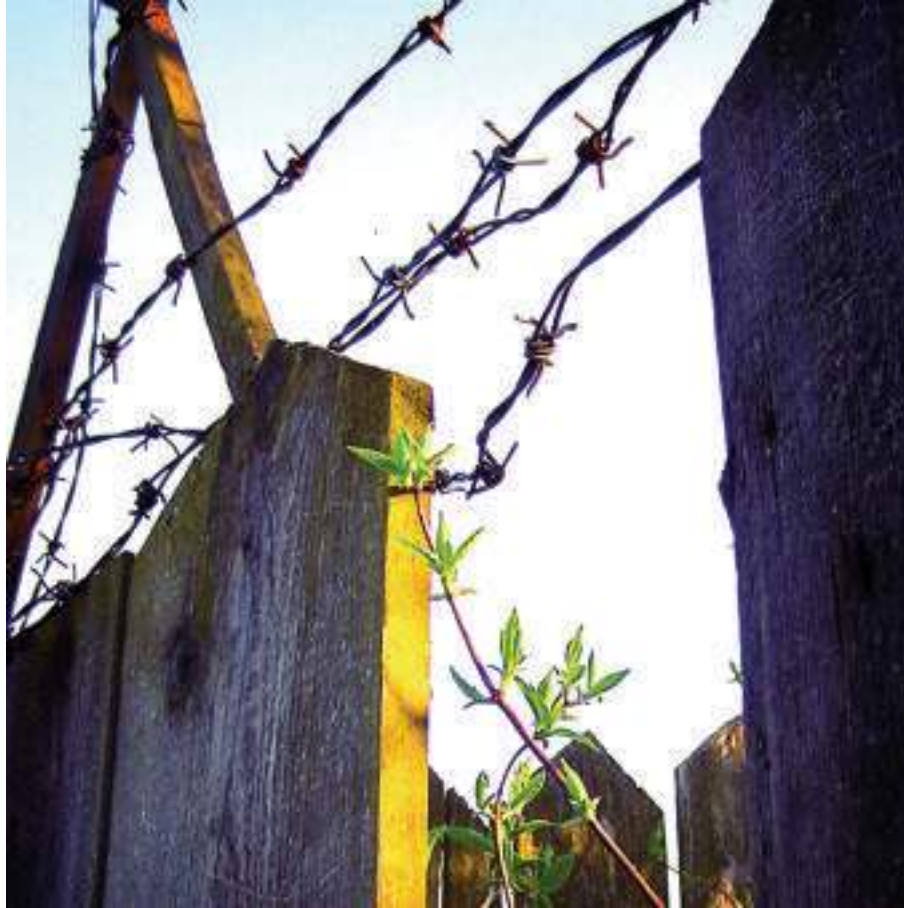
katsoo sekä itään että länteen. Putin ei voi painottaa yhtä suuntaa toista enempää, joskin hän samalla korostaa, että ”tietenkin me venäläiset olemme osa Eurooppaa”. Venäjän sivilisaatiokehitys, valtiohistoria ja modernisaatio ovat kaikki yhteydessä Eurooppaan. Tätä taustaa vasten ymmärrämme, kun Putin sanoo, että Venäjä edelleenkin kuuluu Eurooppaan, mutta – tässä tulee se tärkeä ”mutta” – Venäjä kulkee omaa tietään.

Tarkkailijat täydentävät Putinin määritelmää sanomalla, ettei Venäjällä ole koskaan ollut sellaista kansallisyhteiskuntaa ja oikeuslaitosta kuin lännessä oli olemassa jo keskiajalla. Kirkon ja valtion suhde on sekin järjestetty eri pohjalta kuin Euroopassa. Kaikkea tätä täytyisi nyt kehittää uudella tavalla. Samalla on muistettava, että äskettäisen suuren murroksen jälkeen on kasvanut sukupolvi, joka elää vapaammassa valtiossa kuin koskaan aikaisemmin. Periaatteessa venäläiset voivat nykyisin kirjoittaa ja puhua vapaasti mistä asiasta tahansa. He voivat olla oppositiossa ja arvostella yhtä hyvin valtion huipulla olevia kuin paikallisen tasonkin vallanpitäjiä; he voivat matkustella, kunhan ovat saaneet siihen riittävästi varoja koolle. Tämä uusi polvi toteaa, että globalisaatio tuo Venäjän takaisin ympäristöön, jossa se voi kehittää perinteisiä suuria arvojaan.

Venäjän nykyisen aseman ja sen mahdollisuuksien uudelleen arviointi, jota viranomaiset eivät mitenkään valvo tai sanele, on meille erittäin tärkeää. Edessämme on useita mahdollisia teitä, joita Venäjä voi kulkea. Yhtä niistä sen on pakko kulkea siksi, että maa pysyy supervaltana, joka on vastuussa paitsi itsestään myös maailman tapahtumista. Väylän täytyy olla sen verran avara, että Venäjän aate pystyy olemaan positiivinen ja hyväksyvä. Vastapainoksi asettuu poliittinen välttämättömyys: jos kerran halutaan olla suurvalta, niin täytyy pitää valtaa koossa sallimatta sitä, että toisuskoiset, terroristit ja toisinajattelijat pääsevät liian innokkaasti paloittelemaan tätä vasta kasvamassa olevaa valtakuntaa. Vaarana on, että askel askeleelta, ehkä vain väliaikaisesti, kavennetaan tai yritetään ohjailta ylhäältäpäin suhteita muuhun maailmaan ja länteen. Silloin voidaan puhua eräänlaisesta sensuurin palauttamisesta – jota toisaalta puolustellaan sillä, että valtion etu vaatii koheesion turvaamista.

### **Länsimaalaisesta vaikuttaa kummalliselta, että venäläiset aina vain jaksavat keskustella itsestään. Venäjän aate näyttää olevan keskustelussa esillä yhteiskuntajärjestelmästä riippumatta. Neuvostoaikana se oli näennäisesti piilossa, mutta puhuttiin neuvostopatriotismista. Mikä on tämän aihepiirin jatkuvan esilläolon syynä?**

Ehkä yhtenä lähtökohtana on se, että tietty määrä älymystöä jo tsaarinvallan aikana yritti löytää Venäjälle oma identiteetti. Venäjällä kansallinen herääminen tapahtui aikana jolloin jopa Puškin, puhumattakaan muista kirjailijoista, otti huomioon sensuurin olemassaolon. Venäjän idean piti saada sensuurin hyväksyntä mutta kuitenkin kyetä innostamaan ihmisiä. Itseyden etsiminen oli vaikeata, koska kaikkia argumentteja, joita olisi haluttu



esittää, ei ole voitu käyttää – poikkeuksena tietenkin Herzenin kaltaiset emigrantit. Diasporassa elävien ajattelijoiden vaikutus jatkuu Neuvostoliiton aikana. Pitää silti erottaa järjestelmä ja kansa toisistaan. Kun Herzen ja muut vallankumoukselliset puhuivat Venäjistä, eivät he useimmiten suinkaan kääntyneet kansan puoleen, vaan kohdistivat kritiikkinsä järjestelmää ja keisariutta vastaan. Heille Venäjä oli esimerkki taantumuksellisesta sorrosta. Sen sijaan slavofilit yrittivät siirtää tämän arvostelun kansan keskuuteen. He halusivat, että tavallisille kansalaisille annettaisiin heille kuuluva arvo. Arvon ainesosat vain piti ensin määritellä.

Tällä hetkellä tuntuu siltä, että dissidenttejä ei tarvita. Mutta vallanpitäjät eivät voi vielääkään ratkaista kysymystä Venäjän kansan tulevasta asemasta.

**Tähän liittyy kysymys, johon oikeastaan vastaatkin viimeisen kirjasi lopussa. Linaat Putinia, joka viime vuoden tammikuussa järjestetyssä lehdistötilaisuudessa vastasi Venäjän ideaa koskevaan kysymykseen toteamalla, että sillä tarkoitetaan patriotismia – isänmaan rakkautta. Presidentti lisäsi, että Venäjän ideassa on myös kyse yksilön ja yhteiskunnan tehokkuudesta. Nouseeko tämän vaatimuksen myötä esille kysymys yksilön vastuusta?**

Putin tähtää siihen, että yksityistä yritteliäisyyttä

tuntemattoman neuvostojärjestelmän vaikutus häipyisi vähitellen. Että ihmiset uskaltaisivat ottaa henkilökohtaisia riskejä. Näiden riskien ottaminen merkitsee omaisuuden hankkimista. Ihminen, joka omistaa oman talon, suhtautuu siihen varoen eikä niin kuin sosialismin aikana: millään ei ollut mitään väliä, koska kaikki oli yhteistä omaisuutta. Tässä Putin ottaa valtavan askeleen eteenpäin. Vaatimus tehokkuudesta on suunnattu sekä kehotukseksi kansalaisille että varoitukseksi byrokralle, josta on tullut reformien suurin este. Byrokrazia piiloutuu asioiden taakse. Kaikkein yksinkertaisimmatkin tehtävät siirtyvät seuraavalle ja korkeammalle päällikölle ratkaistavaksi, jolloin kukaan ei loppujen lopuksi kannu vastuuta mistään, mikä koskee tavallista kansalaista.

Byrokrazia ja korruptio ovat eniten haitanneet Putinia muuten menestyksellisessä valtion rakentamisessa. Voi vain kysyä, missä määrin lahjusten ottaminen ja korruptio syövyttävät myös Venäjän aatetta. Ihminen tietää tekevänsä väärin, mutta hänen on joko pakko toimia näin, koska muuten hänen vaatimaton asiansa ei edisty, tai hän on totunut ottamaan vastaan, koska se on virkamieskunnan tapa elää. Tämä perisynti elää edelleenkin. Voidaan tilastollisestikin laskea, kuinka monta miljardia on suoraan rosvoituna tai säädeltyä korruptiona poissa ihmisten varsinaisesta hyvinvoinnista.





**Yhteiskunnallinen moraalit on tunnetusti tiukempaa protestantisissa maissa. Pitäisikö venäläisistä tulla protestantteja, ennen kuin meno siellä muuttuu?**

Tähän teemaan venäläiset keskustelijat ovat kiinnittäneet paljon huomiota. Jo tsaarinvallan viimeisinä aikoina varsinainen uskonnollisuus oli kenties muualla kuin varsinaisessa kirkollisessa järjestelmässä. Synodi oli virasto ja papit olivat velvollisia ilmoittamaan, jos ne ripissä kuulivat jotain epäedullista esivallasta. Vanhauskoiset, jotka uskonsa vuoksi pakenivat pohjoiseen Vienan merelle tai Siperiaan, säilyttivät oikean uskonsa. He ovat myös venäläisiä, samoin kuin kasakat ja Siperiassa asuvat eriuskoiset. Protestanttisuudesta käydyssä keskustelussa usein unohtuu, että protestanttisuus edellyttää uskovaisten ihmisen käyvän dialogia jumalan kanssa ja tutkivan itse *Raamattua*. Sen sijaan venäläisessä perinteessä korostetaan venäläisen elämäntapaa, ja siten myös uskonnon, yhteisöllisyyttä. Poliittikka on olemukseltaan liturgista enemmän kuin keskustelemaa. Vaikeutena on, että usein esityksen sisältö jää hämäräksi.

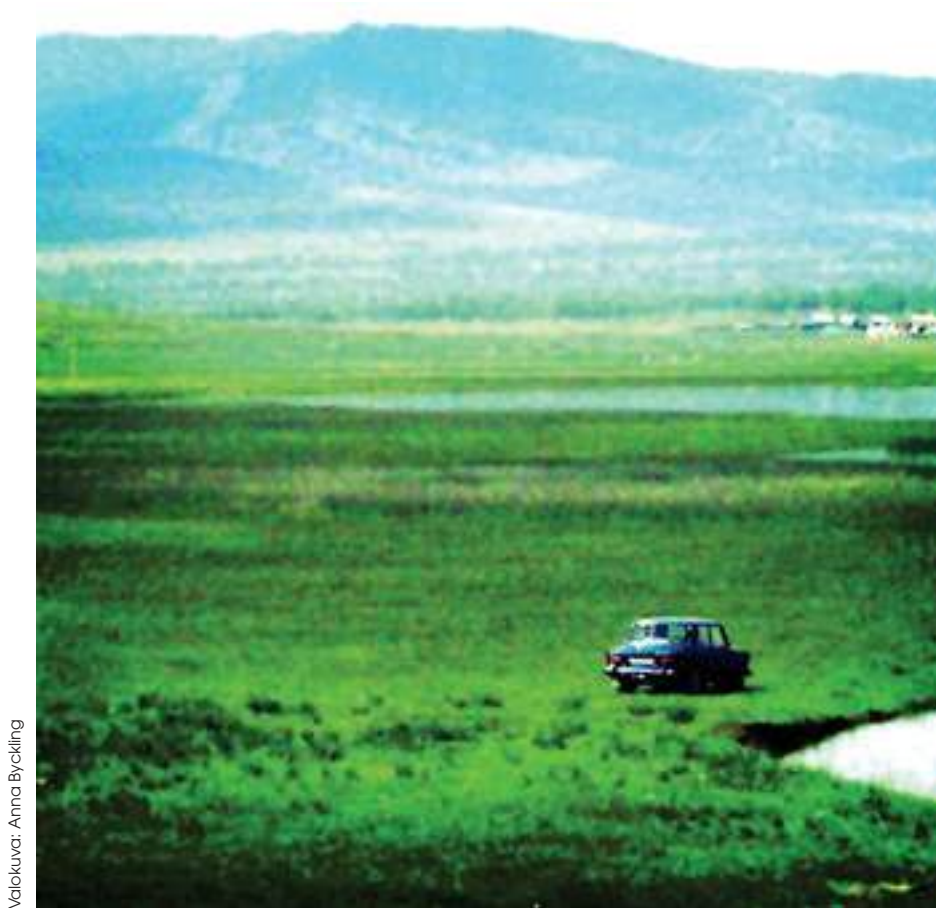
**Sanotaan, että Venäjällä reformit ovat ikään kuin liturgista puhetta joka ei johda mihinkään. Mitä on tapahtunut Venäjän aatteelle – onko siitä tullut iskusana, jota käytetään poliittisessa keskustelussa**

**tavan mukaan? Mikä on käsitteen sisältö tänä päivänä verrattuna tsaarinaikaan?**

Tsaarinvallan aikaan Venäjän idea oli eräänlainen kotitarpeiksi kehitelty ajattelumalli, jonka avulla yritettiin järjestää tavallisen kansan ja esivallan välisiä suhteita. Haluttiin sanoa, että kansalla on tärkeä merkitys koko Venäjän kehitykselle: vallanpitäjiä vaadittiin herkistymään kansan henkiseen olemukseen. Sitten tilalle tuli valtion harjoittama ideologia. Nykyiset vallanpitäjät tietävät, että suurin osa ihmisistä suhtautuu kielteisesti kaikenlaisiin ylhäältä annettuihin rakennelmiin. Niinpä he eivät yritäkään luoda uutta valtioideologiaa. He odottavat, että älymystö vähitellen tuottaisi sellaisen synteessin, joka palvelisi tätä uutta yhteiskuntaa.

Ketkä tuon synteessin loisivat? Mukana varmaan tulee olemaan sellaisia henkilöitä kuin politiikan tutkija Aleksandr Tsipko, joka on kokenut kommunistisen ideologian valtakauden ja sen romahduksen. Hän pohtii, miksi näin on käynyt, ja tarjoaa vaihtoehtoja tästä eteenpäin. Todennäköisesti nämä vaihtoehdot tulevat pohdittaviksi korkeintaan Moskovassa ja Pietarissa.

Se osa intelligentisijaa, joka harrasti venäläistä filosofiaa, kirjallisuutta ja runoutta, on aina ollut sidoksissa Venäjän aatteeseen, koska se tarjoaa vastauksen kysymykseen ”Keitä me olemme”? Tämä kysymys on aina ollut jokaisen identifikaatiovaiheen kynnyksen edessä. Se



Valokuva: Anna Byckling

on aina jouduttu määrittelemään uudelleen. Nykyinen Venäjän valtio on hyvin monikasvoinen. Eliitti haluaa pelastaa tsaarinajan parhaan perinnön ja vaalia siitä, mikä oli parasta Neuvostoliiton aikana.

Jos keisarillinen Venäjä oli iso ja Neuvostoliitto mahtava, nyky-Venäjä tuntuu tynkävaltiolta. Neuvostoaikana muutama kansallissankari edusti uutta edistyksettä sosialistista neuvostokulttuuria. Nyt pitäisi tunnustaa, että tataareilla ja baškireilla on aivan yhtä suuri oikeus lisätä omia sävyjään Venäjän aatteeseen. Mitä siitä jää jäljelle? Aate nousee antiteesiksi, imperialistiseksi asenteeksi.

### **Mikä on ollut perimmäisin tavoitteesi kirjoittaessasi teemasta?**

Olen tahtonut suomalaisille kertoa, mitä minä suomalaisena pidän olennaisena. Hieman karusti muotoillen: nouseeko Venäjällä jälleen esille isovenäläinen vai suurvenäläinen ihminen. Nämä ovat kaksi täysin eri asiaa. 'Isovenäläinen' on kansallisuusnimitys, etninen käsite yhtä lailla kuin 'ukrainalainen' ja 'valkovenäläinen'. Jos naapurimme palaa 1990-luvun mullistusten jälkeen isovenäläisyyteen, ei siinä ole mitään pahaa. Isovenäläiset ovat suuri, kiinnostava, etevä, ahkera ja idearikas kansa, jonka nuori polvi on osoittanut, että teknisen varustetason uupuessakin he pystyvät teoriallaan aivan samaan

kuin muualla maailmassa, mahdollisesti pidemmällekin. Heihin meidän pitää ottaa yhteyttä.

Toisaalta valtiollisen eheyden takia joudutaan ilmeisesti painottamaan venäläisyyttä imperiumia koskappitävänä voimana. Viime aikoina on keskusteltuun sukeltautunut uusi termi: *ruskij mir*, joka tarkoittaa "venäläistä maailmaa". Sillä viitataan venäjänkielisen kulttuurin piiriin. Voidaan pohdiskella, onko kyseessä "venäläinen maailma" vai "Venäjän tuoma rauha"; sana *mir* merkitsee myös "rauhaa". Joka tapauksessa *Ruskij mir* kattaa hyväntahtoisesti tulkiten kaikki ne ihmiset, jotka pitävät venäjän kieltä omana kielenään tai samaistuvat venäläiseen kulttuuriin. Kysymys Venäjän aatteesta palautuu siis kysymykseen lojaliteetista. Joko tunnustetaan Venäjän aatteen olemassaolo lukeutumalla venäläisiin tai Venäjän kansalaisein ja suhtautumalla myönteisessä mielessä lojaalisti Venäjään ja venäläiseen kulttuuriin. Tai sitten torjutaan Venäjän aate yrityksenä herättää Neuvostoliitto henkiin. *Ruskij mir* on kuitenkin aivan uusi aihepiiri, johon on syytä tutustua tarkemmin.

### **Viite**

1. Ks. myös Aleksanteri-instituutin Kikimora-sarjassa ilmestynyt kooste *The Hammer, Sickle, and the Star: Following the Idea of Russia* (2006).

»Mikä mahdoton kirja...

Tähän on ängetty tukku painavia kysymyksiä.»

FRIEDRICH NIETZSCHE

23° 45

FRIEDRICH NIETZSCHE

## Tragedian synty

»Pitää pilkkanaan tutkivan kirjoittamisen perussääntöjä. Antaa silti merkittävän panoksensa antiikin kulttuurin ja henkisen todellisuuden tuntemiseen.»

M. S. SILK & J. P. STERN

»Nietzscheläisen koettelu ydin sisältyy jo tähän ensimmäiseen kirjaan, jota hän ei lakannut ajattelemasta uudelleen, puolustamasta ja täydentämästä.»

MICHEL HAAR

Kreikkalaisesta tragediasta on säilynyt vähän. Kaikkein vähiten näyttämö- ja katsomokokemus. Antiikin murhenäytelmän rekonstruoiminen on kokonaisen kulttuurin, elämäntavan, uskon ja yhteiskuntamallin kokoamista. Sitä ei voi harjoittaa tarkastelematta kriittisesti nykyaikaa.

Nietzschen esikoisteos, filosofian, filologian, taiteentutkimuksen ja psykologian klassikko *Tragedian synty* (1872), valaisee kreikkalaisuuden ominaislaatua. Eurooppalaisen järkeilyn ja tunteilun pohjana on ollut yhden neuvokkaan kansan tapa hallita yllykkeitään tietyin juhlamenoin, ajatusvälinein, sanoin ja teoin. Avaimeksi lukittuun aarekammioon tarjoutuvat Kreikan jumaluudet: kuvallista, tasapainoista malttia edustava apollonisuus ja soivaa, väkivaltaista huumaa olennoiva dionysisyys.

»Tragediassa Dionysos puhuu Apollonin kielellä ja Apollon Dionysoksen kielellä.»

SUOMENTANUT JARKKO S. TUUSVUORI

n. 180 sivua

ISBN 978-952-5503-26-5

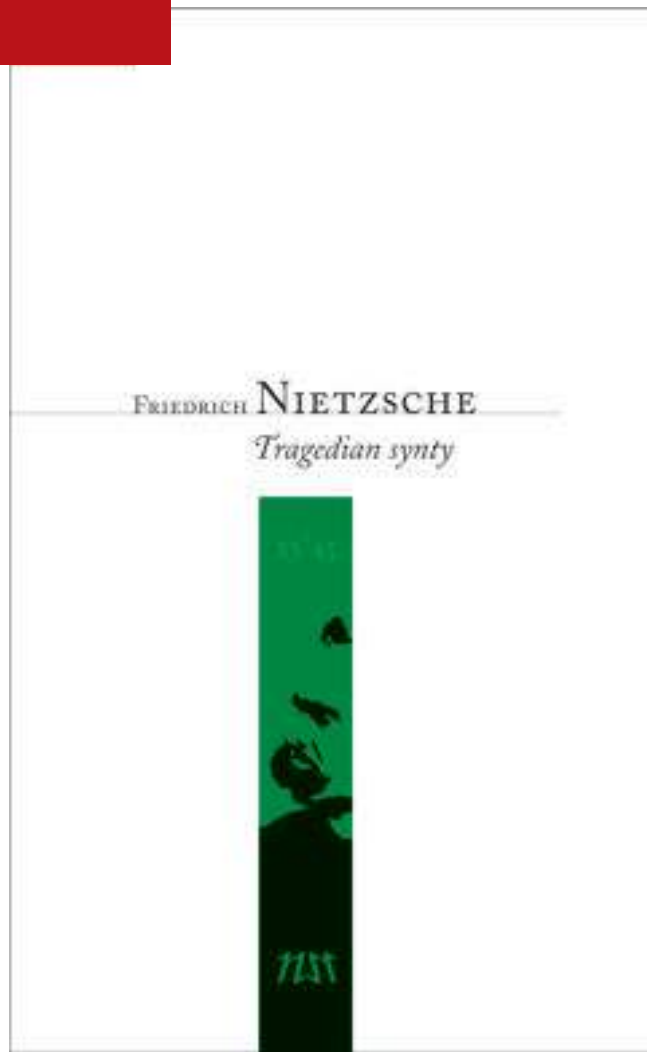
## Ilmestyy heinäkuussa

HINTA: 25 euroa (+ postikulut), *niin & näin* -lehden kestotilajille 18 euroa

TILAUSOSOITE: Eurooppalaisen filosofian seura ry, PL 730, 33101 Tampere

SÄHKÖPOSTI: tilaukset@netn.fi

PUHELIN: 040 721 48 91



Friedrich Nietzsche (1844–1900) oli elinaikanaan tuntematon saksalais-sveitsiläinen filologian professori ja filosofinen kirjailija. Hänestä tuli 1900-luvun kohutuimpia ja luetuimpia ajattelijoita kaikkialla maailmassa. Taiteissa Nietzschen keksinnöt ovat innoittaneet ja hännänneet sukupolvesta toiseen. Mutta niin taide kuin myös tiede, filosofia, uskonto ja politiikka joutuvat Nietzschen teksteissä uudelleen määriteltäviksi.

TUTUSTU MYÖS VERKKOKAUPPAAMME OSOITTEESSA: [www.netn.fi/kauppa](http://www.netn.fi/kauppa)

*Tämän  
numeron*

# taiteilijat

**Hannaleena Heiska** (s. 1973),  
kuvataiteilija, Kuvataideakatemia 2006.  
Useita yksityis-, yhteis- ja ryhmänäyttelyitä.  
Seuraava näyttely Oulun Neliö-galleriassa  
elokuussa.

Valokuva & sivun layout: Outi-Illusia Parviainen

**Outi-Illusia Parviainen** (s. 1979),  
TaK Lapin yliopistosta 2007, graafinen suunnittelija,  
kuvataiteilija ja kirjailija. Useita yhteis- ja  
ryhmänäyttelyitä sekä esiintymisiä.

Valokuva: Hannaleena Heiska

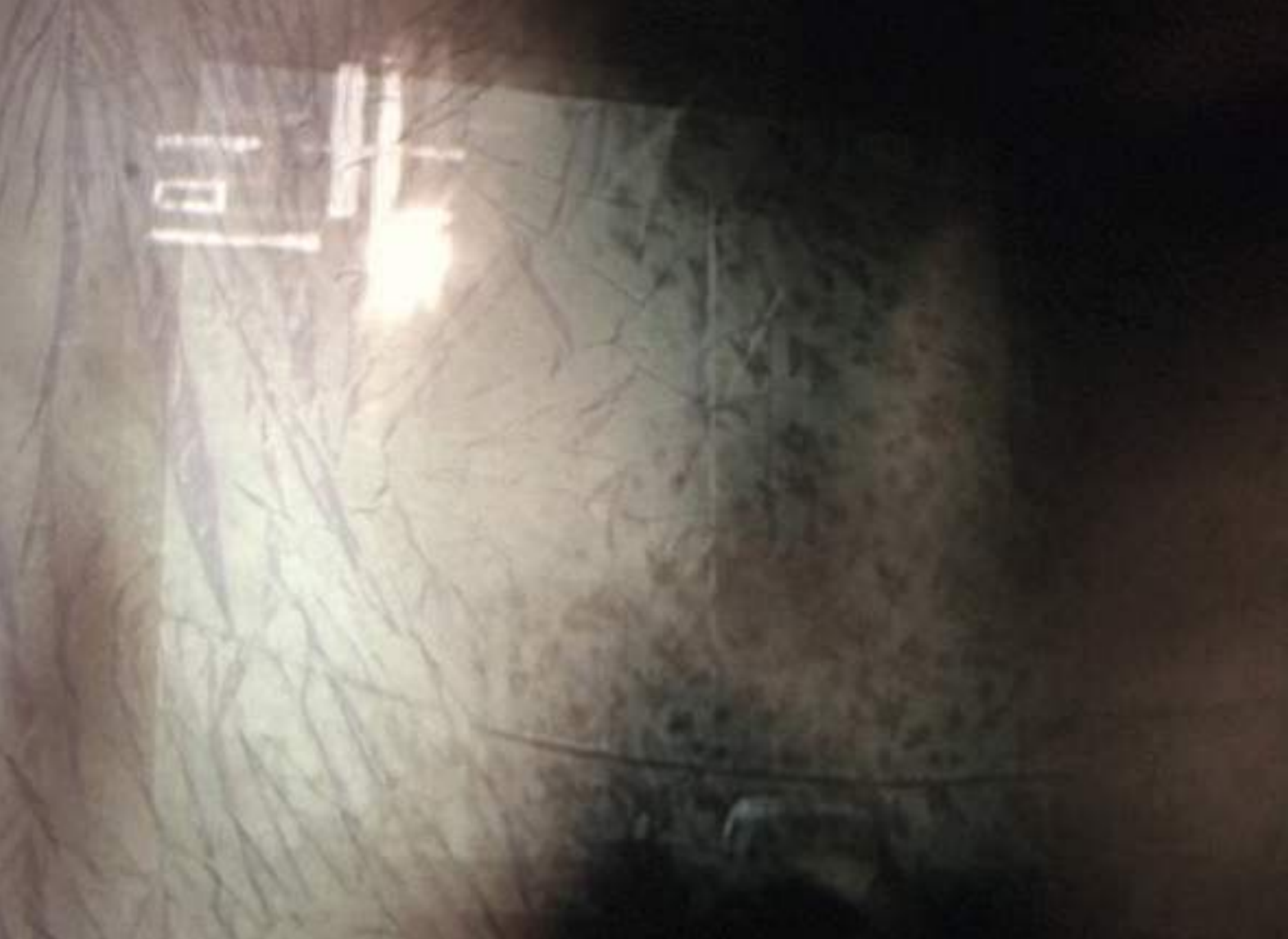
**Anna Byckling** (s. 1978), FM  
Tampereen yliopistosta, viestinnän  
sekatyöläinen ja itseopiskeleva  
valokuvaaja.

Valokuva: Anna Byckling

Welcome To  
**Vancouver**  
A Nuclear Weapons  
Free Zone

Valokuva: Pessi Parviainen

**Pessi Parviainen** (s.1977), Turun Taideakatemia 2004  
Opiskelee Simon Fraser -yliopistossa Vancouverissa, Kana-  
dassa monitaiteellisessa maisteriohjelmassa. Useita yksityis-,  
yhteis- ja ryhmänäyttelyitä.



## Niran Baibulat

# Marjatta Oja: *Tests Nos. 5 & 6, 6 & 7, 7 & 8* (2007, video)

En ollut varautunut. En tiedä, mistä tässä on kyse. Näin ajattelin nähdessäni Marjatta Ojan videoteoksen. Heräämisen, havahtumisen tunne. Teos puhuttelee avoimuudellaan. Katsoessani hämmennyin ja liikutuin. Mikä siinä oikeastaan vetosi, miksi tämä hämillinen liikahdus?

Sarja testauksia: valkoinen tyhjä paperiarkki, jota käsi liikuttaa varjosta valoon, sitten oikealta vasemmalle. Tai ikkunanäkymä takapihalle, jotain heijastavaa pintaa, ehkä piharakennuksen katto. Kukkaverho valoa vasten, valkoisen lakanakankaan sileä pinta, ei mitään tai iho, joka ei välttämättä näytä iholta. Valkoinen pinta, valo, joka paljastuu tavalliseksi paperiarkiksi.

Lähestyn teosta paikan kautta. Se ei ehkä ole olennaisinta tässä. Päällekkäisten kuvien virta kuljettaa ajatusta. Ainoa paikan kuvaus videossa on ikkunanäkymä, sekin vain vilahtaen. Uloskatsomista vai olemista sisällä? Entä muut kuvat – pintaa, rajausta, ulkopuolta. Tavoitan

lähellekatsomisen tarkkuuden, yksityiskohtia. Ei irrallisia havaintoja, ei erityisyyksiä. Ehkä vain pysähdyksiä.

Ja joskus kuvan intensiivisyys tai rytmi hengittää, sisään, ulos, täyttää ääniraidan, äänettömyydestä tulee äänellistä hiljaisuutta, jonkinlaista tiivistä ajatuskohinaa.

Kuvat toistuvat rauhallisesti. Liike eteenpäin tai sivulle. Kuvittelenko keinunnan? Heiluva liike saa aikaan tunteen ruumiiseen siirtymisestä. Jokin leikkaa fyysisyyden kalvon. Tulee ihoksi, läsnäolevaksi. Kuin astuisi varjosta valoon, tulisi näkyväksi tai nähdyksi. Sama tunne: matkustaa, tervehtiä satunnaisia vastaantulijoita, siirtyä rinnalle, keskustella, tutustua, osallistua.

**Kuvataiteilija Marjatta Oja on kuvataiteen maisteri, joka on aloittanut vuonna 2004 Kuvataideakatemiaan tohtorikoulutuksen.**



# Jukka Mikkonen

## Kerronta, väittäminen ja väittävä kerronta:

# Puheaktit fiktiossa

Alun perin J. L. Austinin 1950-luvulla muotoilema ja myöhemmin etenkin John R. Searlen 1970- ja 1980-luvulla kehittämä näkemys kaunokirjallisuudessa käytettyjen lausumien loisivasta luonteesta on ollut tavalla tai toisella läsnä fiktiota käsittelevissä tutkimuksissa aina tähän päivään saakka. Austinin, Searlen ja muiden puheaktiteoreetikkojen mukaan fiktiota kirjoittavat kirjailijat teeskentelevät suorittavansa luonnollisia puhetekoja, kuten väittämistä. Usein kaunokirjalliset teokset ovat kuitenkin paljon enemmän kuin ”tavallisen puheen” imitointia.

J. L. Austinin teoksessa *How to Do Things with Words* (1962) esittämän näkemyksen mukaan fiktiossa käytetyt lauseet ”loisivat” (*are parasitic*) tavallisessa kielenkäytössä.<sup>1</sup> Austinin katsannossa romaaneissa esiintyvät lausumat muistuttavat yksinpuhelua, sillä ne ovat ”onttoja” (*hollow*) tai ”tyhjiä” (*void*), toisin kuin ”vakavassa kielenkäytössä” (*serious use of language*):<sup>2</sup> yksinpuhelussa ja fiktiossa viittaamisen tavalliset ehdot on lakkautettu.<sup>3</sup>

Austin itse ei kuitenkaan tarkastellut perusteellisesti fiktiossa käytettyjä lausumia. Ensimmäisen systemaattisen katsauksen fiktion puheakteista esitti nähdäkseni Richard Ohmann artikkeleissaan *Speech, Action, and Style* (1971) ja *Speech, Literature, and the Space Between* (1972).

Ohmannin käsitys ”tarinankerronnan yleisestä puheaktista” (*the general speech act of telling a story*) kuuluu, että kirjailija tietää romaaniinsa kirjaamien lauseiden olevan sepitteellisiä<sup>4</sup> eikä täten sitoudu teoksessaan esiintyviin väitelauseisiin vaan pikemminkin ”lausuu imitoimiaan puheakteja ikään kuin ne olisivat jonkun esittämiä”. Ohmannin mukaan William Butler Yeats ”julkistaa [runossaan *Sailing to Byzantium* (1926)] sarjan väittäviä puheakteja, jotka kaikki ovat selvästi yhden hahmon suorittamia, ja luo näin miehen, joka on purjehdinut maasta toiseen”.<sup>6</sup>

Samoin kun Jorge Luis Borges aloitti novellinsa *Sak-salainen sielunmessu* (*Deutsches Requiem*, 1949) lausumalla

”Nimeni on Otto Dietrich zur Linde”, hän ei väittänyt olevansa Otto Dietrich zur Linde vaan teeskenteli olevansa ihminen nimeltä Otto Dietrich zur Linde.

### Ei väittämistä vaan väittämisen teeskentelemistä

John R. Searle, jonka nimeen fiktion puheaktiteoreettinen selvitys tavallisesti liitetään, aloittaa fiktionaalisten lausumien (*fictional utterances*) tarkastelunsa vertaamalla niitä väittävään lausumiin. Tunnetussa artikkelissaan *The Logical Status of Fictional Discourse* (1975) Searle esittää neljä välttämätöntä sääntöä väittäville puheakteille (*assertive speech acts*), Väittämiksi (*Assertives*) kutsumilleen illokutionaarisille teoille.<sup>8</sup>

Ensinnäkin *olennainen sääntö* (*essential rule*) edellyttää, että väittämisen esittäjä sitoutuu esittämänsä proposition todenperäisyyteen. Toiseksi *alustavat säännöt* (*preparatory rules*) vaativat, että puhujan tulee pystyä esittämään todisteita tai perusteluja esittämänsä proposition puolesta. Kolmanneksi esitetty propositio ei saa olla ilmiselvästi tosi sekä puhujalle että yleisölle tilanteessa, jossa se lausutaan. Neljänneksi *rehellisyys sääntö* (*sincerity rule*) edellyttää, että puhuja sitoutuu itse uskomaan esittämänsä proposition todeksi.<sup>9</sup>

Mikäli puhuja rikkoo yhdenkin säännön, hänen väit-



**On mielekästä ajatella, että fiktiivisen maailman projisoiva kirjoittaja ottaa lähtökohdakseen reaali maailman ja että referentiaaliset puheteot ovat merkityksineen ja viittauksineen jollakin tavalla fiktionaalisten lausumien taustalla tai fiktiassa läsnä.”**

tämänsä luokitellaan vialliseksi (*defective*), Searle toteaa. Fiktiota kirjoittava kirjailija hylkää ainakin säännöt (1), (2) ja (4): Tolstoi ei uskonut saati sitoutunut *Anna Kareninassa* (1877) esittämiensä propositioiden totuuteen. Koska hän ei sitoutunut esittämiensä propositioiden totuuteen, hän ei myöskään sitoutunut esittämään perusteluita niiden puolesta.

Tässä Searle näkee fiktionaalisten lausumien ongelmallisuuden: kuinka on mahdollista, että kirjailija esittää lausumia, joilla on tietty merkitys, muttei silti sitoudu merkityksiin liittyviin totuusehtoihin? Searle aivan kuten Ohmann katsoo ratkaisun piilevän asenteessa, jolla lausumat esitetään. Hän argumentoi, ettei kirjailija väitä vaan ”tekeytyy, joku voisi sanoa, esittämään väittämän, tai näyttelee kuin olisi väittämässä, tai on väittävinään, taikka jäljittelee väittämistä”<sup>10</sup>. Searlille jonkin asian tai ihmisen jäljittely on ”ryhtymistä performanssiin, jossa jäljittelijä on ikään kuin tekemässä jotain tai on joku ja jossa ei ole aikomusta pettää”<sup>11</sup>. Näin Searle katsoo, että Iris Murdoch ryhtyy fiktiota kirjoittaessaan ”ei-petolliseen pseudoperformanssiin, joka konstituoii jäljittelystä tapahtumasarjan kerronnan”, ja ”jäljittelee tavallisesti assertiivisten illokutionaaristen tekojen sarjan suorittamista”<sup>12</sup>.

Searlen mukaan ”tavallisissa kolmannen persoonan kertomuksissa” kirjailija teeskentelee tekensä illokutionaarisia tekoja, kun taas minämuotoisessa kerronnassa kirjailija ei ainoastaan jäljittelee illokutionaarisia tekoja vaan teeskentelee *olevansa* minäkertoja.<sup>13</sup>

Fiktionaalisen diskurssin määritelmässään Searle hylkää fiktion semanttiset ja syntaktiset määritelmät; hänen mukaansa tekstistä tekee fiktiota ”se illokutionaarinen asenne, jolla kirjailija suhtautuu [teokseensa], ja tässä asenteessa on kyse kompleksisista illokutionaarista intentioista, jotka kirjailijalla on, kun hän kirjoittaa [teoksen] tai muuten laatii sen”<sup>14</sup>. Fiktionaalisissa lausumissa itse lausumisteko on todellinen mutta illokutionaarinen teko jäljitelty.<sup>15</sup>

### **Teeskentely ja maailman projisoiminen**

Searlen teoria fiktiosta teeskentelynä on herättänyt paljon keskustelua.<sup>16</sup> Ensinnäkään Searle ei kerro, *minkä tyyppisten* illokutionaaristen tekojen, assertiivisten lisäksi, suorittamista kirjailija teeskentelee. Kuinka esimerkiksi romaanissa esitetyt puheen representaatiot, kuten hen-

kilöhahmojen esittämät pyynnöt tai käskyt, tulisi ymmärtää?

Tässä kohdin on hyvä muistuttaa *diegeettisen* ja *mimeettisen* kerronnan, tai ehkä hieman anakronistisesti, kerronnan ja näyttämisen, erosta. Mimeettisellä kerronnalla tarkoitan tapahtumien ja keskustelujen suoraa esittämistä, jossa kertoja ikään kuin katoaa jättäen lukijan seuraamaan dialogia, monologia ja muuta ”suoraa puhetta”; diegeettisellä kerronnalla viitataan esityksiin, joissa kertoja ei esittele keskusteluita sellaisina kuin ne tapahtuivat, vaan kertoo niistä omin sanoin.<sup>17</sup>

Kirjailijan teeskentelemistä väittämistä puhuessaan Searle näyttää tarkoittavan vain diegeettistä kerrontaa.<sup>18</sup> Mikäli asia on näin, jää esimerkiksi dialogia kirjoittavan kirjailijan teeskentely epäselväksi.

Toinen ja eittämättä olennaisempi huomio koskee itse teeskentelyn käsitettä, jota Searlen kriitikot ovat pitäneet epäselvänä. Esimerkiksi Felix Martinez-Bonati huomauttaa artikkelissaan *The Act of Writing Fiction* (1980), että ’teeskentely’ viittaa kahteen samanaikaiseen ja toisistaan erottamattomaan tekoon: toinen on vain teeskennelty, ja toinen tehdään teeskentelyn kautta. Jos kirjailijan katsotaan teeskentelevän kerronnallisten väitteiden (*narrative assertions*) esittämistä, Martinez-Bonati haluaa vastattavan kysymykseen, mitä kirjailija *todella tekee* teeskentelynsä kautta?<sup>19</sup> Ratkaisuksi jotkut filosofit ovat esittäneet fiktion kirjoittamisen kuvitteluna tai muka-uskomisen leikkinä (*make-believe game*), mahdollisen (fiktiivisen) maailman projisoimisena.

Nähdäkseni teeskentely ja fiktiivisen maailman projisoiminen kuitenkin yhdistyvät Searlen apparaatissa fiktiivisen maailman projisoimisen ollessa teeskentelylle alisteinen: fiktion kirjoittaminen on teko, jossa kirjailija projisoi fiktiivisen maailman väittämistä jäljitellen.<sup>20</sup> Tällaisessa näkemyksessä ’teeskentely’ katsotaan kuvittelemiseksi tai muka-uskomiseksi, aivan kuten lapset tekevät leikkiessään hiekkakakuilla ja lausuessaan: ”Tässä on kolme kakkua”, ”Olen jo paistanut tuon kakun” ja ”Tuo idiootti rikkoi yhden neljästä kakusta”<sup>21</sup>. Tai kuten Borgesin *Everything and Nothing* -novellin (1960) kertojan luonnehdinnassa näyttelijän ammatista: ”hänestä [kertomuksen päähenkilöstä] tuli näyttelijä, teeskentelijä joka on *esittävinään jotain toista henkilöä* näyttämällä ihmislauman edessä joka on *uskovinaan että hän on tuo toinen*”<sup>22</sup>.

Myös Searlen puheaktien teeskentelyn teoriassa projisoidaan sepitteellinen maailma. Searlen mukaan kirjailija luo fiktiivisen henkilön, kun hän teeskentelee viittaavansa henkilöön lausumassaan<sup>23</sup>. Kun Virginia Woolf teeskenteli viittaavansa ’Mrs. Dallowayhin’ *Mrs Dallowayn* (1925) avauslauseessa ”Mrs. Dalloway sanoi itse ostavansa kukat”<sup>24</sup>, hänen teeskennelty viittauksensa loi fiktiivisen henkilön nimeltä Mrs. Dalloway.<sup>25</sup> Searlen katsannossa ’teeskennelty viittaus’ (*pretended reference*) siis luo fiktiivisen henkilön, kun taas sitä seuraava ’jaettu teeskentely’ (*shared pretence*) – teoksen lukijoiden osallistuminen teeskentelyyn – mahdollistaa puheen fiktiivisestä henkilöstä.<sup>26</sup>

Kun Searle mainitsee Sherlock Holmesin *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* -teoksensa (1969)

fiktiota käsittelevässä osassa, hän sanoo, että hän todella viittasi fiktiiviseen hahmoon ja että hänen väitteensä on tosi.<sup>27</sup> Kun Searle mainitsee Holmesin jälleen *The Logical Status* -artikkelissaan, hän sanoo, ettei hän teeskennellyt viittaavansa todelliseen Sherlock Holmesiin, vaan todella viittasi fiktiiviseen Sherlock Holmesiin.<sup>28</sup> Tämä oli mahdollista ”nimenomaan siksi, koska ne [fiktiiviset hahmot] esiintyvät fiktiössä”<sup>29</sup>.

Fiktioiden tapahtumia parafrasintavien, fiktionaalisia nimiä sisältävien väittämien ajatellaan usein olevan ”fiktionaalisesti tosia” tai tosia ”jossakin muka-uskomisen leikissä”<sup>30</sup>. Esimerkiksi väite ”Gregor Samsa muuttui syöpäläiseksi” on fiktionaalisesti tosi Kafkan *Muodonmuutoksessa* (*Die Verwandlung*, 1917) projisoidussa maailmassa.<sup>31</sup>

Tällaisten propositioiden totuusarvo on aina sidoksissa fiktionaaliseen kontekstiin, sepitteelliseen maailmaan, johon lause viittaa.<sup>32</sup> Tässä kohdassa onkin tärkeää tehdä kahtiajako ”vakavaan” ja fiktionaaliseen diskurssin, niin kutsuttuihin *talk of* ja *talk about* -puheisiin. Vakavan diskurssin *talk of*-väitelauseet fiktiivisistä henkilöistä ovat epätosia, sillä niiden referenttejä ei ole olemassa, mutta fiktionaalisen diskurssin *talk about* -puheena väitelauseet hahmoista voivat olla tosia.<sup>33</sup>

Vakavassa diskurssissa ei ole mahdollista viitata Sherlock Holmesiin, koska häntä ei ole olemassa, mutta kuten Searle argumentoi, siirtymällä ”fiktionaaliseen, kuvitteelliseen, leikitään että -keskusteluun” fiktiivisiin hahmoihin voi ”totisesti viitata”<sup>34</sup>. Searle jatkaa huomauttamalla, ettei hän fiktionaalisisessa diskurssissa voi silti sanoa, että Sherlock Holmes tulee hänen taloonsa illalliselle, sillä referenssi ”hänen taloonsa” siirtäisi Searlen ”takaisin tosielämän puheeseen”<sup>35</sup>.

## Fiktio ja todellisuus

Fiktio viittaukset monimutkaistuvat niin kutsutussa todellinen–fiktiossa -ongelmassa<sup>36</sup>, jolla tarkoitan ’todellisten referenttien’<sup>37</sup>, kuten erisnimien – ”Königsberg”, ”Alexius Meinong” – käyttöä kaunokirjallisuudessa. Searle kutsuu sekä Sherlock Holmesia että Lontoota *erisnimiksi* (*proper names*). Katson tärkeäksi erottaa yhtäältä *erisnimet* ja *fiktioaalistetut erisnimet*, sekä toisaalta *aidosti fiktionaaliset nimet*, *kierrätetyt fiktionaaliset nimet* ja *todellistuneet fiktionaaliset nimet*.<sup>38</sup>

Ensiksikin referentiaalisuuden normeja noudattavassa ”vakavassa diskurssissa” esiintyessään Paul Gauguin on erisnimi. Kun nimi siirtyy fiktion valtakuntaan, siitä tulee *fiktioaalistettu erisnimi*: esimerkiksi Mario Vargas Llosan historiallisessa romaanissa *Paratiisi on nurkan takana* (*El Paraiso en la otra esquina*, 2003) on lauseita, jotka viittaavat Paul Gauguiniin (1848–1903) mutta liittävät häneen sepitteellisiä ominaisuuksia, fiktionaalistavat hänet.<sup>39</sup> Toiseksi, kun puhun *aidosti fiktionaalisisista nimistä*, kuten Virginia Woolfin Mrs Dallowaysta, tarkoitan ’pseudo-erisnimiä’ tai ’kvasi-erisnimiä’, jotka kirjailija on keksinyt ainoastaan fiktiössä esiintyville olioille.<sup>40</sup>

Kun romaanikirjailija lainaa toisen kirjailijan keksimää *aidosti fiktionaalista nimeä*, katson kyseessä olevan

*kierrätetyn fiktionaalisen nimen*: Cervantesin Don Quijote on aidosti fiktionaalinen nimi, kun taas Borgesin Don Quijote on kierrätetty fiktionaalinen nimi. Lopuksi mainittakoon vielä *todellistuneet fiktionaaliset nimet*: Dickensin romaanihenkilö Uriah Heep on aito fiktionaalinen nimi, Uriah Heep -yhtyeen nimi puolestaan *todellistunut fiktionaalinen nimi*.

Fiktio viittaukset ja todellinen–fiktiossa -ongelma liittyvät läheisesti Searlen *The Logical Status* -artikkelissaan muotoilemaan fiktionaalisen diskurssin paradoksiin, jonka Searle muotoilee seuraavasti: Kuinka on mahdollista, että fiktiössä käytetyillä lauseilla on niiden tavalliset merkitykset ja silti ”niiden sanoihin ja muihin elementteihin liittyviä sääntöjä, jotka määrittävät niiden merkityksen, ei noudateta”<sup>41</sup>? Kuinka ”Punahilkkan” alkuosa ”puna-” toisaalta tarkoittaa punaista väriä ja toisaalta ”punan’ ja punaisen värin viittaussuhteen määrittelevät säännöt eivät ole voimassa”<sup>42</sup>

Searlen mukaan paradoksi osoittaa fiktionaalisten lausumien loisivan luonteen: jos joku väittää, ettei fiktionaalisia lausumia tule pitää teeskenneltyinä väittäminä vaan todellisina illokutionaarisina tekoina, hän sitoutuu näkemykseen, jonka mukaan fiktiössä käytetyillä sanoilla ja lauseilla ei ole niiden ”tavallisia merkityksiä”. Jos fiktionaalisia lausumia pidettäisiin illokutionaarisina tekoina, jokaisella lauseella olisi Searlen mukaan sekä fiktionaalinen että ei-fiktionaalinen merkitys, ja lukijan tulisi oppia fiktionaaliset merkitykset romaanissa käytetyille sanoille lukeakseen sen. Näin Searle esittää, että fiktiössä käytetyt lauseet ovat merkityksellisiä lausumia, joilta puuttuu väittävä voima.<sup>43</sup>

Nähdäkseni fiktionaalisia lausumia voi kuitenkin pitää illokutionaarisina *tekoina*, (ensisijaisesti) ohmanilaisina tarinankerronnan puheakteina. Erilaisissa illokutionaarisissa teoissa, kuten Käskyissä (*Directives*) ja Väittämässä (*Assertives*), käytetään samoja sanoja ja merkityksiä – ainoastaan itse teko, käsketäänkö jollakin lausumalla vai väitetäänkö sillä, vaihtelee. Fiktionaaliset lausumat voi huoletta käsitellä illokutionaarisiksi teoiksi ilman, että niille tarvitsisi postuloida ”fiktionaalisia merkityksiä”. Fiktio kirjoittamista illokutionaarisena aktina pitävä Martinez-Bonati kritisoi Searlen väitettä kysymällä, kuinka kerronnallisia väittämiä voidaan ymmärtää, jos niitä ei käsitellä viittauksina, väittäminä ja kuvauksina.<sup>44</sup>

Martinez-Bonati tiedustelee, kuinka John Steinbeckin pienoisromaanin *Helmi* (*The Pearl*, 1947) avauslause ”Kun Kino heräsi, oli vielä melkein pimeätä”<sup>45</sup> voidaan ymmärtää, jos sitä ei käsitellä viittaukseksi johonkin tiettyyn Kinoon ja kerronnalliseksi väittämäksi.<sup>46</sup> A. P. Martinich puolestaan kärjistää, että romaanejaan kirjoittaessaan Tolstoi käytti oikeita sanoja ja tuotti oikeita lauseita.<sup>47</sup>

On mielekästä ajatella, että fiktiivisen maailman projisoiva kirjoittaja ottaa lähtökohdakseen reaali maailman ja että referentiaaliset puheteot ovat merkityksineen ja viittauksineen jollakin tavalla fiktionaalisten lausumien taustalla tai fiktiössä läsnä. Romaaneja lukiessa ihmiset olettavat fiktiivisillä henkilöillä esimerkiksi olevan silmät,

sillä tämä on tavallista reaali maailman ihmisille. Tosiasiallisia ja sepitteellisiä kertomuksia seuraavien lukijoiden otaksomia ohjaavat, kuten H. Gene Blocker esittää, ”reaali maailman tavalliset todennäköisyydet”<sup>48</sup>.

Kendall L. Walton kannattaa vastaanlaista näkemystä teoksessaan *Mimesis as Make-Believe* (1993). Hän väittää, että lukija yksinkertaisesti arvelee, silloin kun tälle ei tarjota viitteitä päinvastaisesta, että romaanissa esiintyvä Lontoo vastaa todellista Lontoota.<sup>49</sup> F. E. Sparshott puolestaan esittää, että kirjailijat eivät luo fiktiivisiä maailmoja tyhjästä. Pikemminkin he luovat kuvitteellisia maailmoja ”määrittelemällä vain joitakin viitteitä, jotka me [lukijat] epäröimättä täydennämme; lisäämme tarvittavan aktuaalista maailmaa koskevista muistikuvistamme”<sup>50</sup>. Sparshottin mukaan lukijat olettavat, että fiktiivinen maailma on kuin todellinen maailma – tietyissä kirjailijan määrittelemissä kohdissa muutettuna. Mikäli kirjailijan täytyisi sepittää maailma *ex nihilo*, Sparshott väittää, että tämä joutuisi keksimään uudelleen lajin, johon Sherlock Holmes kuuluu.<sup>51</sup>

### Fiktionaalisen diskurssin epälooginen status

Jos fiktion kirjoittaminen määritellään vain puheaktien jäljittelyksi, ei fiktiössä luonnollisesti voida esittää aitoja väittämiä. Vaikka Searle pitääkin fiktion kirjoittamista teeskentelynä, hän näkee kaksi tapaa, joilla fiktiössä voi väittää: tekstissä väittämisen sekä tekstillä väittämisen. Tässä paperissa keskityn käsittelemään tekstissä väittämistä.<sup>52</sup> Selkein fiktiössä väittämisen keino on se, jossa kirjailija liittää romaaninsa ”ei-vakavien lausumien” (*non-serious utterances*) joukkoon vakavia lausumia.<sup>53</sup>

Tällaisen esimerkinä Searle pitää *Anna Kareninan* avauslausetta, ”Kaikki onnelliset perheet ovat toistensa kaltaisia, jokainen onneton perhe on onneton omalla tavallaan”<sup>54</sup>, joka ei ole hänelle fiktionaalinen vaan vakava lausuma, ”aito väittäjä”<sup>55</sup>. Tämä huomio saa Searlen erottamaan fiktionaaliset teokset ja fiktionaalisen diskurssin: fiktionaalisten teosten ei tarvitse koostua, ”eivätkä ne yleensä täysin koostukaan”, fiktionaalista diskurssista.<sup>56</sup>

Myös Gregory Currie toteaa, että fiktionaaliset teokset sisältävät usein ei-fiktionaalisia lauseita; kirjailijat esittävät väitelauseita, joita ei ole tarkoitettu lukijan muka-uskottavaksi vaan uskottavaksi. Currie katsoo, että Walter Scott ”keskeyttää *Guy Manneringin* kerronnan sanoakseen meille jotakin skotlantilaisten romanien tilasta. Ja on aika selvää, että hän väittää sen, minkä sanoo.”<sup>57</sup> Käsitän ”kerronnan keskeyttämisen” siten, että kirjailija lakkaa hetkeksi raportoimasta sepitteellisiä tapahtumia ja siirtyy esittämään aitoja väittämiä, useimmiten yleistyksiä reaali maailmasta. Mutta kuinka nämä väittämät havaitaan?

Helppona vastauksena voidaan sanoa, että konventionaalisesti tarina kerrotaan menneessä aikamuodossa, kun taas yleistyksiset esitetään nykyajassa. Dostojevskin *Riivaajien* (1872) kertoja raportoii (sepitteelliset) tapahtumat imperfektissä ja lausuu yleistävät väitteensä preesensissä: ”Jonkin aikaa kaikki vaikenivat ja katselivat

hämmästyneen suuttuneina. *Hävetessään ihminen tavallisesti suuttuu ja on taipuvainen kyynillisyyteen.*”<sup>58</sup> Tässä törmäämme ainakin kahteen merkittävään ongelmaan.

Ensinnäkin Searlen ja Currien tekemä kahtiajako vakaviin ja ei-vakaviin lausumiin on yksinkertaistava. Romaaneissa esiintyy lauseita, jotka sekä kuvaavat fiktionaalisia asiointiloja että esittävät aitoja väitteitä.<sup>59</sup> Yleistyksiset voivat olla samalla sekä osa kertojan kertomaa tarinaa että *kirjailijan* esittämiä väittämiä. On arveluttavaa pitää *Anna Kareninan* avauslausetta vain ”vakavana lausumana”: Lausetta voi hyvin pitää osana tarinaa, siis fiktionaalisen lausumana.<sup>60</sup>

Lisäksi se on sellaisenaan merkitykseltään hämärä ja tarvitsee selvitykseen sitä seuraavan kerronnan, joukon fiktionaalisia lausumia. Harvoin yleistyksiset ovatkaan merkitykseltään itsenäisiä; nimensä mukaisesti ne ovat (useimmiten fiktionaalisten) tapahtumista johdettuja ”universaaleja totuuksia”<sup>61</sup>.

Toiseksi lausuman ”vakavuuden” paljastamisesta tekee ongelmallisen kertoja. Edellä lainatussa *Riivaajien* katkelmassa yleistyksen lausuu kertoja, fiktiivinen entiteetti, jota ei tule suoraviivaisesti samastaa Fjodor Dostojevskiksi. Mikäli Dostojevski Searlen teorian mukaisesti teeskentelee olevansa joku muu, mikä on Dostojevskin suhde tämän jonkun esittämiin väitteisiin? Ongelma havainnollistuu selkeimmin tapauksissa, joissa kertoja on epäluotettava; joissa esimerkiksi hänen uskomuksensa ovat epäilyttäviä tai hänellä on rajoittunut kuva maailmasta, tai tapauksissa, joissa hän on ironinen.<sup>62</sup>

Mikäli lukija ei tiedä, kuka Jane Austen oli ja millaisia romaaneja hän kirjoitti, saattaa olla vaikea todeta, onko *Ylpeyden ja ennakkoluulon* (*Pride and Prejudice*, 1813) avauslause ”On yleisesti tunnustettu totuus, että naimaton varakas mies tarvitsee välttämättä rinnalleen vaimon”<sup>63</sup> tarkoitettu käsitettäväksi vakavana vai ironisena väittämänä.<sup>64</sup> Seuraavassa esitän kaksi kirjallisuuden lajia, joissa vakavat ja fiktionaaliset lausumat sulautuvat. Esimerkkini ovat vastaväitteitä Searlelle ja muille teoreetikoille, jotka pitävät fiktiössä esiintyviä lausumia *joko* kerronnallisina *tai* väittävinä.

### Tapaus 1: Metafiktio

Metafiktioiset teokset reflektivat itseään tai toimivat ikään kuin fiktionaalisten teosten kommentaareina. Metafiktioille on tyypillistä esimerkiksi tuottaa pettymys realismin kerronnallisiin konventioihin totuneille lukijoille puhuttelemalla näitä.<sup>65</sup> Esimerkkeinä kerronnan ja puhuttelun, fiktionaalisten ja vakavien lausumien liittoutumisesta käytän Italo Calvinon romaanin *Jos talviyönä matkamies* (*Se una notte d'inverno un viaggiatore*, 1969) avauskappaletta sekä John Barthin novellin *Life Story* (1969) kolmannen luvun alkua.

”Olet aloittamassa Italo Calvinon uutta romaania *Jos talviyönä matkamies*. Rentoudu. Keskity. Karkota mielestäsi kaikki ajatukset. Anna sinua ympäröivän maailman haihtua hämärään. On parasta sulkea ovi; sen takana on aina televi-



sio auki. Sano heti muille 'Ei, minä en halua katsoa televisiota!' Korota äänesi jos he eivät kuule: 'Minä olen lukemassa! Minä en halua tulla häiriityksi!' Ehkä he eivät ole kuulleet sinua kaiken metelin keskellä, sano kovempaa, huuda: 'Minä olen aloittamassa Italo Calvinon uutta romaania!' Tai jos et halua sanoa, älä sano, toivotaan että he jättävät sinut rauhaan."<sup>66</sup>

"Lukija! Sinä hellittämätön, loukkaamaton, tekstikeskeinen paskiainen, puhuttelen sinua, ketäpä muuta, tämän hirviömäisen sepitteen sisältä. Olet siis lukenut minua näin pitkälle? Näinkin pitkälle? Mistä ihmeen häpeällisestä syystä? Miksi et mene elokuviin, katso tv:tä, tuijota seinää, pelaa tennistä ystäväsi kanssa, lähentele lemmenkipeästi sitä ihmistä, joka sinulla tulee mieleen, kun puhun lemmenkipeästi lähentelystä? Eikö mikään voi tympäännyttää tai kyllästyttää sinua, saada sinut menettämään mielenkiintosi? Eikö sinua hävetä!"<sup>67</sup>

Metafiktiiiviset narratiivit osoittavat väittämisen teeskentely-väittäminen -kahtiajaon ongelmallisuuden. (Fiktiivisen?) lukijan puhuttelu voi olla osa kertomusta, kuten on laita Calvinon teoksessa;<sup>68</sup> Barthin novelli on vielä monimutkaisempi, sillä yllä esitetyn repliikin lausuu siinä fiktiivinen kirjailija, joka tajuaa sepitteellisen olemassaolonsa (sic). Kuinka ylipäänsä voidaan selvittää, kuka fiktionaalisisessa teoksessa milloinkin puhuu?<sup>69</sup>

Millä perusteella voidaan sanoa, että yllä lainatuissa katkelmissa *kirjailija* puhuttelee *todellista lukijaa* sen sijaan, että *kertoja* puhuttelee *kerrottua (narratee)*, fiktiiivistä entiteettiä, jolle kertoja osoittaa puheensa?<sup>70</sup> On mielekkäintä ajatella, että metafiktiiivisissä narratiiveissa ovat läsnä molemmat tasot: fiktion kertoja-kerrottu -tarina sekä metafiktion kirjailija-todellinen lukija -puhuttelu.

## Tapaus 2: Omaelämäkerrallinen fiktio

Omaelämäkerrallisella fiktiolla tarkoitan kirjallisuuden lajia, joka karkeasti määriteltynä perustuu omaelämäkerran tavoin kirjailijan elämäntapahtumiin, mutta johon liitetään fiktiiivisiä elementtejä. Omaelämäkerrallinen narratiivi fiktionaalistetaan eli esitetään fiktionaalisisella puhutavalla, mutta sen sisältö voi olla pelkkää faktaa.<sup>71</sup>

Kirjailija voi esimerkiksi julkaista todellisia tapahtumia kuvaavan päiväkirjansa fiktiona; hän voi raportoida asiat sellaisina kuin ne tapahtuivat tai muokata niitä, "luoda ne uudelleen"; hän voi viitata oikeisiin henkilöihin näiden erisnimillä tai keksiä näille aidosti fiktionaaliset nimet. Kirjailijan laatimasta tekstistä tulee kuitenkin fiktiota hänen institutionaalisen asemansa ja fiktion kirjoittamisen teon kautta, mikäli hän näin haluaa.

Esimerkiksi Marcel Proustin fiktion ja ei-fiktion rajalla kiikkuvalla teoksella *Kadonnutta aikaa etsimässä (À la recherche du temps perdu, 1913–1927)* on sen fiktion ja omaelämäkerran puhetapoja sulauttavien piirteiden vuoksi ehdotettu muun muassa määreitä "omaelämä-

fiktio" sekä "omaelämäkerran ja romaanin yhdistävä hybridi".<sup>72</sup>

## Sepitteiden vinot vihjaukset

Searlen fiktiossa esiintyviä lausumia koskeva tarkastelu on kovin suoraviivaista. Vaikka Searle myöntää, että fiktionaaliset teokset voivat sisältää vakavia lausumia, hän ei käsittele tapauksia, joissa fiktionaaliset lausumat toimivat epäsuorina väitteinä (*indirect assertions*) – olkoon, että hän päättää artikkelinsa *The Logical Status* huomauttamalla ohimennen mahdollisuudesta, jossa teeskennellyt puheaktit välittäisivät vakavia puheakteja.<sup>73</sup>

Itse väitän, että tietynlaiset fiktiossa käytetyt lausumat toimivat todellakin kahdella tasolla, sekä kerronnallisina lausumina että väitteinä.<sup>74</sup> Väittämistä puhuessaan Searle esittää, että vakavassa diskurssissa propositionaalisia voidaan esittää muutenkin kuin väittämällä, kuten vihjauksella. Lisäksi "tavallisessa kielenkäytössä" esiintyy Searlen mukaan tapauksia, joissa Väittämät toimivat samaan aikaan esimerkiksi epäsuorina Käskyinä (*indirect Directives*). Searlen esimerkissä lausumalla lauseen "Seisotte varpaillani" en mitä luultavimmin ainoastaan tee Väittämää, ilmoita henkilölle, että hän seisoo varpaillani, vaan myös epäsuoran Käskyn: pyydän henkilöä siirtymään pois varpailtani.<sup>75</sup>

Väitän, että fiktionaalisisessa diskurssissa voidaan käyttää samantyyppisiä propositionaalisia voimakkuuksia kuin niin kutsutussa normaalissa diskurssissa ja että tietynlaisten fiktionaalisten lausumien ja epäsuorien puheaktien välillä on kiistatta yhteyksiä.<sup>76</sup>

Lisäksi väitän, että jos joku käsittää fiktionaaliset lausumat teeskenneltyinä puheakteina *à la* Searle, hän ajautuu ongelmiin selvittäessään fiktionaalisisessa diskurssissa käytettyä ironiaa ja sarkasmia, pastissin muotoon kirjoitetuista parodioista puhumattakaan. Esimerkiksi didaktisissa kertomuksissa ja niiden parodioissa käytetyt teeskennellyt puheaktit eivät ole yhtäläiset. Kertojiin ja henkilöhahmoihin liittyvät mutkat suoristaen esitän, että moralistisessa romaanissa – esimerkiksi Samuel Richardsin teoksessa *Pamela: Or Virtue Rewarded* (1740) – väittämät, tehtynä tekstissä eksplisiittisinä yleistyksinä tai vihjauksina taikka koko teoksella, ovat tavallisesti "suoria", kun taas parodiassa – kuten Henry Fieldingin *Pamelaa pilkkaavassa* teoksessa *An Apology for the Life of Mrs. Shamela Andrews* (1741) – kirjailija ei väitä kirjaimellisesti sitä, mitä hän suoraan tai epäsuoraan sanoo, vaan tämän vastakohtaa. Yksinkertaistettu ratkaisu olisi katsoa Richardsin puheaktiteoreettisin termein teeskentelevän väittämistä ja Fieldingin jäljittävän epäsuoraa väittämistä, vihjailua. Tällainen ratkaisu olisi kuitenkin ongelmallinen, sillä nähdäkseni molemmat kirjailijat esittävät aitoja väittämiä epäsuorien puheaktien avulla.

Havainnollistan näkemystäni fiktionaalisisilla lausumilla välitetyistä puheakteista allegoristen kertomusten avulla. Pintamerkityksen tasolla allegorioissa käytetyt lausumat raportoivat sepitteellisistä tapahtumista. Mutta määritelmänsä mukaisesti allegorioilla on myös vertaus-

kuvallinen merkitys. Voltairin satiirinen pienoisromaani *Candide* (1759) on kouluesimerkki kaksitasoisesta fiktiosta. Voltairin viittaus Leibniziin, kuten Walton esittää, ”on toteutettu käyttämällä täysin fiktiivistä henkilöä, joka merkitsee, edustaa tai tuo mieleen todellisen henkilön”<sup>77</sup>.

*Candidessa* tohtori Pangloss edustaa Leibnizia, johon henkilöhahmo viittaa, ei suinkaan koko teos, kuten Walton väittää.<sup>78</sup> Voltairin voidaan teoksessaan katsoa pilkkaavan Leibnizin näkemyksiä parhaasta mahdollisesta maailmasta, ennalta säädetyistä harmoniasta ja pahan alkuperästä. Tohtori Pangloss, ”Saksan paras filosofi” ja ”metafyysiko-teologiko-kosmologian” opettaja muun muassa esittää, että seurausta ei voi olla ilman syytä; että, ikään kuin tähän liittyen, paroni Thunder-tronckhin linna, jossa henkilöt ovat vierailulla, on paras kaikista linnoista ja että paronitar on paras kaikista mahdollisista paronitarista.<sup>79</sup>

Olen samaa mieltä Waltonin kanssa siitä, että *Candiden* lukijaa ei pyydetä kuvittelemaan Panglossiin liitettyjä ominaisuuksia Leibnizin ominaisuuksina vaan hänen ”odotetaan ajattelevan” ([the reader] *is expected to think*) niitä Leibniziin liittyvinä ja ”huomaavan ja pohdittavan tiettyjä ’samankaltaisuuksia’ näiden kahden välillä”<sup>80</sup>.

Waltonin mukaan Panglossin allegorinen viittaus Leibniziin on päivänselvä; itse asiassa Voltaire ei viittaa Leibnizin filosofiaan pelkästään tämän keskeisten käsitteiden ja muka-argumentaation avulla, vaan mainitsee saksalaisfilosofin myös nimeltä. Väärillä tavallaan Voltaire teeskentelee ”leibnizilaisten väittämien” esittämistä. Mutta hän tekee muutakin, nimittäin vihjaa lukijalle Leibnizin filosofian hullunkurisuudesta.

### Fiktio epävirallisena instituutiona

Tarkastelen lopuksi lyhyesti fiktion kirjoittamista eli fiktionaalisten lausumien tuottamista tekona sekä kirjailijan sitoutumista fiktiosta esittämiinsä väittämiin. Austinin mukaan illokutionaarisia tekoja tehtäessä on ”varmistettava niiden vastaanotto” ja taattava, että yleisö ymmärtää, mitä sanoilla pyritään tekemään.<sup>81</sup> Searle puolestaan esittää, että lausuman esittäjällä ja tulkitsoijalla on oltava ”yhteiset taustatiedot” ja heidän on tunnettava ”puheaktien teoria” sekä ”tiedetyt yleiset keskustelusäännöt”<sup>82</sup>.

On johdonmukaista ajatella myös fiktionaalisten lausumien tuottamisen ja tunnistamisen edellyttävän ”vakavan diskurssin” sääntöjen tuntemista. Kun kirjailija tuottaa fiktionaalisen lausuman, hänen täytyy jollakin tavalla informoida yleisöään, ettei hän tarkoittanut esittämänsä ilmausta ”oikeaksi puheteoksi” vaan fiktionaaliseksi lausumaksi; ettei sitä tarkoitettu uskottavaksi vaan muka-uskottavaksi (*make-believe*).<sup>83</sup> Searle esittääkin, että fiktion mahdollistaa ”joukko ekstralingvistisiä, ei-semanttisia konventioita, jotka rikkovat puheaktiteorian sääntöjen luoman sanojen ja maailman välisen yhteyden”<sup>84</sup>. Fiktionaalisen teoksen muodostavat teeskennellyt illokuutiot (*pretended illocutions*) tuotetaan Searlen

mukaan lakkauttamalla illokutionaarisiiin tekoihin liittyvät säännöt.<sup>85</sup>

Käsitellessään kirjailijan illokutionaarista asennetta fiktionaalisten lausumien esittämisessä Searle asettaa vastakkain *New York Timesin* toimittajan Eileen Shanahanin ja kirjailija Iris Murdochin<sup>86</sup>.

Searlen mukaan Shanahania pidetään vastuussa esittämistään propositioista, koska hän on sanomalehden toimittaja. Shanahanin on sitouduttava esittämiinsä propositioihin ja oltava valmis tukemaan niitä todisteilla ja perusteluilla, mikäli niiden totuus kyseenalaistetaan. Lisäksi Shanahanin ei pidä väittää sellaista, mikä on ilmeistä sekä hänelle että lehden lukijakunnalle. Jos hän rikkoo yhdenkin säännön, hänen väittämänsä on puutteellinen. Jos hän ei pysty täyttämään sääntöjen määrittelemiä ehtoja, hänen väitettään kutsutaan perättömäksi, virheelliseksi tai vääräksi; mikäli hän väittää jotakin sellaista, minkä lukijat jo tietävät, hänen lausumaansa pidetään turhana; jos hän ei usko väittämänsä, hänen sanotaan valehtelevan. Asia on tyystin toisenlainen Iris Murdochin tapauksessa, sillä säännöt eivät päde häneen. Fiktiota kirjoittaessaan Murdoch ei sitoudu lausumillaan esittämiensä propositioiden totuuteen – olivat propositiot tosia tai eivät. Koska hän ei sitoudu niiden totuuteen, hän ei liioin ole velvollinen hankkimaan niille todisteita, vaikka sellaisia voisi olla. Ja koska hän ei sitoudu esittämiinsä propositioihin, häntä ei voida pitää epärehellisenä, vaikkei hän uskoi sikaan propositioidensa totuuteen.<sup>87</sup>

Ohmann esittää, että fiktionaalisisessa diskurssissa illokutionaariset säännöt on lakkautettu, ja täten fiktionaaliset lausumat ovat ”tekoja ilman tavallisia seurauksia, sosiaalisten siteiden ja sosiaalisen vastuun tavallisesta taakasta vapautettuja [lausumia]”<sup>88</sup>. Martinich taas toteaa, että fiktiosta gricelainen ’laadun supermaksimi’ (*Supermaxim of Quality*) ”Pyri pitämään [lausumasi] totena” on lakkautettu.<sup>89</sup> On tärkeää huomata, kuten muun muassa Martinich tekee, että gricelaisen maksimin (tai searlelaisen säännön) lakkauttaminen ei kuitenkaan estä illokutionaaristen tekojen tekemistä. Kirjailija voi maksimin lakkauttamisen ja sääntöjen hylkäämisen jälkeen jatkaa puheaktien suorittamista; osa näistä puheakteista voi olla sellaisia, joita kirjailija tekee myös fiktion epävirallisen instituution ulkopuolella.<sup>90</sup>

Martinich toteaa, ettei ”täsmällistä oikeilla nimillä ja päivämäärillä varustettua poliittista loanheittoa” kuitenkaan lasketa fiktioksi, vaikka teoksessa käytettäisiin ”tavallisia fiktiota ilmentäviä tekijöitä”<sup>91</sup>. Hän jatkaa väittämällä, että sanoilla ”Kauan kauan sitten” alkavaa tarinaa ei luokiteltaisi saduksi, mikäli se jatkuisi ”suuressa valkoisessa talossa asuvaa Bill Clinton -nimistä Yhdysvaltain presidenttiä syytettiin lapsellisesta käytöksestä, vaikka hän oli yli viisikymmentävuotias”, ja niin edelleen<sup>92</sup>. Tällaisten narratiivien fiktionaalisuus on vaikea ratkaista, olkoonkin että korkein oikeus päättyy yleensä hyvin yksiselitteisiin näkemyksiin. Martinichin esimerkissään havainnollistamaa tyyliä voidaan kutsua ’näennäisfiktioksi’ (*quasifiction*). Näennäisfiktioita kirjoittaessaan kirjailija hyödyntää kertomakirjallisuuden konventioita ja teesken-



telee kirjoittavansa muka-uskottavalla asenteella, vaikka todellisuudessa hän esittääkin väittämiä. Kirjailija voi esimerkiksi aloittaa fiktionaalisella asenteella ”ilmaistakseen” tekstin sepitteeksi mutta vaihtaa myöhemmin faktuaaliseen puhetapaan tai yhdistää nämä kaksi.

## Lopuksi

Toivon tässä kirjoituksessa onnistuneeni osoittamaan puheaktiteoreettisten fiktioselvitysten keskeiset ongelmat. Ensinnäkin yleistyksiset eivät useimmiten ole merkitykseltään itsenäisiä vaan riippuvat niitä ympäröivistä fiktionaalista lausumista. Toiseksi fiktiossa, esimerkiksi metafiktiivisissä ja omaelämäkerrallisissa narratiiveissa, esiintyy lauseita, jotka toimivat samaan aikaan sekä vakavina että fiktionaalina, väittävinä ja kertovina, lausumina. Ja ennen kaikkea, fiktionaaliset lausumat eivät ole vain ”vakavan diskurssin” papukaijamaista jäljittelyä, vaan niillä voidaan myös väittää epäsuorasti.

Nähdäkseni on mielekkäintä pitää fiktion kirjoittamista erityisenä puhetapana, searlelaisittain illokutionaarisena aktina. Katsannossani fiktio on ensisijaisesti, kuten Dorrit Cohn esittää teoksessaan *The Distinction of Fiction* (1999), ”ei-referentiaalinen kertomus” (*nonreferential narrative*). Cohnin mukaan fiktion ei-referentiaalisuus ei tarkoita, ettei fiktio voisi viitata reaali maailmaan vaan ettei sen tarvitse viitata; liioin fiktion reaali maailmaan kohdistuvilta viittauksilta ei velvoiteta paikkansapitävyyttä eivätkä fiktiot viittaa yksinomaan tekstin ulkopuoliseen reaali maailmaan.<sup>93</sup>

Mutta kertomakirjallisuus ei ole aina pelkkää tarinankerrontaa, sillä kaunokirjallisia fiktioita voidaan käyttää ja on käytetty filosofien käyttämien fiktioiden kuten Searlen kiinalaisen huoneen kaltaisina tutkimuksina, ajatus- ja argumentaatiokokeina.<sup>94</sup> Toissijaisesti kirjailijan voikin ajatella olevan ”maltillisesti väittävä” ja kutsuvan lukijan punnitsemaan hänen maalaamaansa mahdollista maailmaa ja sitä, kuinka fiktionaaliset lausumat toimisivat, mikäli ne esitettäisiin väittäminä, vihjauksina tai hypoteeseina.

## Viitteet

Kiitän artikkelin taustalla olleen seminaarisitelmän kommentoinnista professoreita Leila Haaparantaa ja Sami Pihlströmiä, yliassistentteja Päivi Mehtosta, dos. Timo Kaitaroa, fil. lis. Heikki Kujansivua, fil. maist. Tommi Kakkoa, Antti Keskistä, Ilmari Kortelaista ja Heikki Kovalaista. Viitataan ’fiktiolla’ kertomakirjallisuuteen, mikäli en toisin mainitse. Anglismihirviöllä ’fiktionaalinen’ tarkoitan puhetapaa, jota käytetään kuvitteellisista olioista ja tapahtumista puhuttaessa; ’fiktiivisellä’ (*fictitious*) viitataan sen sijaan sepitteellisiin *entiteetteihin*.

1. Ks. Austin 1975, 104. Postuumisti julkaistu, J. O. Urmsonin toimittama teos koostuu Austinin vuonna 1955 Harvardissa pitämistä luennoista.
2. Austin 1975, 22. Austin kutsuu fiktiossa käytettyjä puheakteja myös termeillä ’aetioliations’ sekä ”various ’not serious’ and ’not full normal’ uses of language”; suomennokset JM, jos toisin ei mainita. ”Vakavan kielenkäytön” kritiikistä ks. myös Derridan Austin-luenta

- (Derrida 1977, 190–196), Searlen vastine Derridalle (Searle 1977, 203–208) sekä Derridan puheenvuoro ”Sarlille” (Derrida 1988, 29–110).
3. Ks. Austin 1975, 104.
4. Ks. Ohmann 1971, 251.
5. Ohmann 1972, 54; kursivointi alkuperäisessä.
6. Ibid.
7. Borges 1985, 83.
8. Ks. Searle 1975, 322. Searle (1986, viii, 21–21) jakaa illokutionaariset teot viiteen eri luokkaan. Väittämillä (*Assertives*) kerrotaan, kuinka asiat ovat; Käskyillä (*Directives*) pyritään saamaan ihmiset tekemään asioita; Valtuuksilla (*Commissives*) sitoudutaan tekemään asioita; Ilmaisuilla (*Expressives*) informoidaan tunteista ja mielialoista, ja Ilmoituksilla (*Declarations*) ”muutetaan maailmaa”.
9. Ks. Searle 1975, 322–323.
10. ”pretending, one could say, to make an assertion, or acting as if she were making an assertion, or going through the motions of making an assertion, or imitating the making of an assertion” (Searle 1975, 324); Searle pitää ilmausten ’pretending’, ’acting’, ’going through the motions’ ja ’imitating’ merkitystä tässä yhteydessä samana.
11. Ibid.
12. Ibid.; vrt. Walton 1993, 77–89 ja McCormick 1985, 378. Felix Martinez-Bonati (1980, 427) nimittää fiktionaalissa diskurssissa käytettyjä väitelauseita ’puoliväitelauseiksi’, jotka eivät ole tosia eivätkä epätosia, sillä kirjailija ei ole ”väittänyt niitä vakavasti”.
13. Searle 1975, 327; ks. *ibid.*, 327–328.
14. Searle 1975, 325; ks. myös Currie 1990, 4–5; Richard van Oort 1998, 444 ja Walton 1993, 77. Dorrit Cohn kuitenkin väittää teoksessaan *The Distinction of Fiction* (1999, 117), että Searlen Iris Murdochin romaanista *The Red and the Green* (1965) lainaamassa katkelmassa on yksinomaan fiktiolle, tarkemmin kolmannen persoonan kertomuksille, kuuluva semanttinen tunnusmerkki: mahdollisuus kuvata vierasta tietoisuutta. En käsittele tässä yhteydessä lukijan asennoitumista fiktionaalisiin ja faktuaalisiin esityksiin, mutta totean lyhyesti, että fiktiota voidaan lukea faktana ja toisin päin: esimerkiksi Darwinin *On The Origin of Species* (1859) -teosta voidaan lukea borge-silaisena fantasiana ja John Tolandin *Hyppäys* (1720) historiallisten tapahtumien kuvauksena (ks. esim. Currie 1990, 1).
15. Ks. Searle 1975, 325; vrt. Currie 1990, 14–17 & 21–22; ks. myös Lamarque 1983, 55.
16. Tarkemmin Searlen teeskentelyn teoriasta ks. Searle 1975, 327.
17. Ks. Rimmon-Kenan 1983, 107; ks. myös Chatman 1980, 146–147.
18. Diegeettisestä kerronnasta ks. esim. Chatman 1980, 165–166 & 175–176.
19. Ks. Martinez-Bonati 1980, 428.
20. Ks. Searle 1975, 331. Esimerkiksi Gregory Currie katsoo, että fiktionaalisten lausumien esittäminen ei ole teeskentelyä vaan fiktion kirjoittamisen autenttinen illokutionaarinen akti; Gérard Genette (1993, 37) puolestaan esittää, että puheakteja imitoimalla kirjailija ”tekee jotakin muuta, nimittäin luo kaunokirjallisen *teoksen*” (kursiv. alkuperäisessä).
21. Walton 1973, 287; ks. myös Walton 1993, 11–12.
22. Borges 1993, 254; kursiv. JM.
23. Ks. Searle 1986, 71.
24. Woolf 1956, 23.
25. Ks. Searle 1975, 330. Muiden muassa Ohmann (1972, 54) esittää, että puheakteilla luodaan henkilöahmoja; vrt. Pavel 1981, 167–176 ja Martinich 2001, 97; ks. myös Walton 1976, 49.
26. Ks. Searle 1975, 330. On sanottu, että Searle ajautuu tässä ristiriitaan. Searlen (1988, 77) ”Olemassaolon perusoletuksen” (*Axiom of Existence*) mukaan viittauksen kohteen on oltava olemassa. Yhtäällä Searle esittää, että henkilöahmon esitellessään kirjailija ei viittaa tähän lainkaan, ja toisaalla, että fiktiivisessä diskurssissa voidaan ”todella viitata” fiktiivisiin hahmoihin (Searle 1975, 330 & 1988, 78; ks. Martinich 2001, 104–105 ja Walton 1993, 396–411).
27. Ks. Searle 1988, 78.
28. Ks. Searle 1975, 330.
29. Searle 1988, 78.
30. Ks. esim. Walton 1973, 287 ja Walton 1976, 49 & 1993, 35–43. Fiktion viittaukset ovat hyvin monimutkainen ja kiistelty aihe, enkä tilanpuutteen vuoksi voi käsitellä niitä kattavasti tässä kirjoituksessani.
31. Ks. esim. Blocker 1974, 33 ja Walton 1978, 14. Martinich (2001, 108)



- esittää, että ”fiktionaalinen” ei ole negaattori ja tämän vuoksi ”fiktionaaliset faktat ovat faktoja”; Currie (1990, 158 & 171) toteaa, että fiktionaalisia asiantiloja koskeviin väitelauseisiin oletetaan etuliite ”Kuuluu tarinaan, että ...”
32. Ks. Walton 1973, 287–288; ks. myös Currie 1990, 54–70. Fiktionaalisia totuuksia voidaan esittää myös implisiittisesti vihjauksin (ks. esim. Walton 1993, 141–143).
  33. Ks. Searle 1975, 329; ks. myös Walton 1993, 106–107.
  34. Searle 1988, 78.
  35. Ibid.
  36. Olen lainannut termin Frederick Kroonilta (ks. Kroon 1994, 208).
  37. Ks. Searle 1975, 330; ks. Fish 1976, 1015.
  38. Vrt. Martinichin (2001, 98–99) jaottelu ’fiktionaalisiin’ ja ’fiktiivisiin’ nimiin; ks. myös Walton 1993, 113.
  39. Todellisen henkilön fiktionalistaminen ei edellytä sepitteellisten ominaisuuksien liittämistä henkilöön, sillä jo kirjailijan käyttämä puhetapa fiktionalistaa tämän.
  40. Vrt. Searle 1958; ks. Strawson 1950, 320. Ann Rigney (1989) mukaan historiallisissa romaaneissa esiintyy ”todellisten historiallisten henkilöiden” lisäksi ”fiktionaalisia lisähahmoja”; Gregory Currie (1990, 7 & 127–129) kutsuu nimiä ’Othello’ ja ’Sherlock Holmes’ ”fiktionaalisiksi nimiksi” sekä ”tyhjiksi erisnimiksi” erotuksena erisnimistä, jotka viittaavat reaali maailmassa esiintyviin henkilöihin; Frederick Kroon (1994, 207) erottaa nimet, kuten ’Andrew Chase-White’ ja ’Mrs Dalloway’, ”keksityiksi nimiksi” erisnimistä, jotka voivat myös esiintyä fiktiossa; Ruth Ronen (1994, 143) nimittää sepitteissä esiintyviä ’Hamletin’ kaltaisia olioita ”kuvitteelliseksi hahmoiksi” ja ’Napoleonin’ kaltaista oliota ”todellisen maailman vastineeksi”; Avrum Stroll (1998, 527) käyttää puolestaan termejä niin kutsutut erisnimet ja fiktiiviset erisnimet puhuessaan ’Hamletin’ kaltaisista olioista.
  41. Searle 1975, 319.
  42. Ibid.
  43. Ks. Searle 1975, 324; ks. myös Lamarque 1983, 56–58 ja Currie 1990, 6–7.
  44. Martinez-Bonati (1980, 429) puhuu tässä kohtaa ’kertomisesta’. Hän esittää, että ”jos joku ainoastaan on kuvailevinaan tai kertovinaan, tämä ei kuvaile tai kerro”. Mikäli pidämme fiktiivisistä tapahtumista kertomista samana kuin väittämisen teeskentelyä, eikö ongelma ratkea itsestään?
  45. Steinbeck 1964, 7.
  46. Ks. Martinez-Bonati 1980, 429.
  47. Ks. Martinich 2001, 97.
  48. Blocker 1974, 31.
  49. Walton 1993, 115.
  50. Sparshott 1967, 4.
  51. Ks. Sparshott 1967, 5.
  52. Searle väittää, että ’vakavia’ tai ei-fiktionaalisia puheakteja voidaan tuoda julki fiktionaalisilla teksteillä, vaikka kyseessä oleva puheakti – väittäminen että *p* – ei esiintyisikään itse tekstissä. Searle (1975, 332) jatkaa toteamalla, että “[m]iltei jokainen merkittävä fiktionaalinen teos ilmaisee [vakavan] ’sanoman’ tai ’sanomia’, jotka välitetään tekstillä mutta jotka eivät esiinny tekstissä” (kurs. alkuperäisessä). Tällainen menettely on Searlen mukaan ilmeinen moraaliopetuksiin päättyvissä lastentarinoissa sekä ”pitkästyttävän opettavaisilla kirjailijoilla, kuten Tolstoilla”.
  53. Ks. esim. Walton 1993, 90; ks. Martinich 2001, 96; ks. myös Rimmon-Kenan 1983, 99.
  54. Tolstoi 1946, 5.
  55. Searle 1975, 332.
  56. Ks. *ibid.*; On tärkeää huomata, että myös ”vakavissa diskursseissa” käytetään paljon fiktionaalisia esimerkkejä. Filosofit kirjoittavat ajatuskokeissaan pettävästä demoneista ja säiliöihin sijoitetuista aivoista. Lisäksi niin kutsutuissa vakavissa teksteissä esiintyy usein fiktiivisiä henkilöitä, kuten on laita Boëthiuksen *Filosofian lohdutuksessa* (*De Consolatio Philosophiae*, ~524) ja Berkeleyyn *Kolmessa keskustelussa Hylaksen ja Filonouksen välillä* (*Three Dialogues between Hylas and Philonous*, 1713) (ks. Walton 1993, 90; ks. myös Pratt 1977, 91–92 & 96; vrt. John 1998, 332).
  57. Currie 1985, 391.
  58. Dostojevski 1962, 183; kursivointi JM.
  59. Vrt. Sparshott 1967, 3.
  60. Ks. esim. Cohn 1999, 12–13.
  61. Historiallisissa romaaneissa esiintyy usein lauseita, jotka viittaavat oikeisiin henkilöihin ja ovat tosia (ja tarkoitettu tosiksi) reaali maailmassa (ks. Martinich 2001, 97).
  62. Ks. esim. Martinich 2001, 108 ja Currie 1990, 124; ks. myös Pratt 1977, 211.
  63. Austen 1980, 13.
  64. Ks. Pratt 1977, 166; ks. myös Chatman 1980, 82 & 229.
  65. Ks. Scholes 1995, 25; ks. myös Prattin (1977, 175–178) näkemys kerronnasta Laurence Sternin *Tristram Shandyssä*.
  66. Calvino 1983, 5.
  67. Barth 1969, 123.
  68. Vrt. Lamarque & Olsen 1996, 65–66.
  69. Ks. Cohn 1999, 63–64.
  70. On olemassa fiktionaalisia teoksia, joissa sepitteelliset henkilöt laativat sepitteitä, joissa taas sepitteelliset henkilöt kirjoittavat sepitteitä tai vakavia teoksia, joissa... *ad nauseam* (ks. esim. Pratt 1977, 211–212). Valitettavasti Searle ei käsittele niin kutsuttua fiktiota fiktion sisällä -kysymystä.
  71. Ks. esim. Walton 1983, 78–88; Koska monet teokset, kuten Norman Mailerin *The Armies of the Night: History as a Novel and the Novel as History* (1968), punovat yhteen fiktiota ja faktaa, olisi ehkä syytä puhua Swirskin (2000, 58) ehdottamaan tapaan ”fiktionaalisuuden asteista”.
  72. Ks. Cohn 1999, 63–70.
  73. Ks. Searle 1975, 332.
  74. Vrt. Searle 1986, viii & 143–144; Vrt. Lamarque & Olsen 1996, 74–75.
  75. Ks. Searle 1986, viii & 31–32; ks. myös Holdcroft 1978, 40. Marlow (1976, 1604–1605) kutsuu fiktiossa täten esitettyjä propositioita kirjailijan ja lukijan väliseksi ”implisiittiksi illokutionaariseksi teoksi”; muiden muassa Peter Mew (1973, 333–336) esittää, että fiktiossa käytetyt ”universaalit tosiasiaväitteet”, jotka eivät ole ilmiselvästi tosia eivätkä epätosia, tulisi käsitellä hypoteeseina. Tässä kohdassa on varottava sekoittamasta illokutionaarista *verbejä* ja illokutionaarista *tekoja*; Searle ei pidä esimerkiksi ilmoittamista (*announcement*), vihjaamista (*hinting*) ja vihjailua (*insinuation*) erityisinä illokutionaarista tekoina vaan ”tyylinä tai tapoina” (*style or manner*), jolla nämä teot suoritetaan. Searlen mukaan jokin propositio *p* voidaan vihjata (*suggest*), esittää hypoteesina (*put forward as a hypothesis*), inttää (*insist*) tai vannoa (*swear*). (Ks. Searle 1986, ix, 2, 5, 7 & 12–13.)
  76. Olen tässä samoilla linjoilla Gérard Genetten (1993, 51) kanssa: hänen mukaansa kirjailijan käyttämät fiktionaaliset lausumat voivat epäsuoran luonteensa avulla verhota vakavia väittämiä.
  77. Walton 1993, 113.
  78. Vrt. Walton 1993, 113.
  79. Ks. Voltaire 1966, 2–3.
  80. Walton 1993, 113.
  81. Ks. Austin 1962, 115.
  82. Ks. Searle 1986, 25. Useat Searlea arvostelleet teoreetikot ovat kysyneet, mitä ylipäänsä tarkoittaa ”puheaktien teorian” tunteminen esimerkiksi väitteitä ja käskyjä tulkittaessa. Näen Searlen tarkoittavan ainoastaan, että tulkitsijalla täytyy olla jokin perustason käsitys erilaisista illokutionaarista akteista – kuten tieto siitä, että sanoilla voi käskä tai väittää.
  83. Ks. esim. Currie 1990, 22–23.
  84. Searle 1975, 326; vrt. Fish 1976, 1006.
  85. Ks. Searle 1975, 326; vrt. Marlow 1604–1605.
  86. Iris Murdoch (1919–1999) oli myös filosofi.
  87. Ks. Searle 1975, 322–323; ks. myös Fish 1976, 1014.
  88. Ohmann 1972, 53.
  89. Ks. Martinich 2001, 96 & 100 ja Grice 1989, 27; ks. myös Currie 1990, 29, 152–200 ja Pratt 1977, 90 & 173.
  90. Ks. Martinich 2001, 101.
  91. Martinich 2001, 102–103.
  92. Martinich 2001, 103.
  93. Ks. Cohn 1999, 9–17.
  94. Ks. esim. Wolterstorff 1980, 107, 116 & 233–234; Plantinga 1989, 161; Lamarque 1996, 3; John 1998, 332; Carroll 2002, 7–11; Lloyd 2006, 31–32.

## Tutkimusaineisto

- Austen, Jane, *Ylpeys ja ennakkoluulo* (Pride and Prejudice, 1813). Suomentanut S.-L. Norko-Turja. WSOY, Helsinki 1980 [1947].
- Barth, John, *Life Story*. Teoksessa Barth: *Lost in the Funhouse*. Bantam Books, New York 1969 [1968], s. 113–126.
- Borges, Jorge Luis, *Deutsches Requiem*. Teoksessa Borges: *El Aleph*. Alianza Editorial, Madrid 1985 [1949], s. 83–92.
- Borges, Jorge Luis, *Everything and Nothing*. Teoksessa Borges: *Haarautuvien polkujen puutarha* (El jardín de senderos que se bifurcan, 1942). Valikoitu ja suomentanut Matti Rossi. WSOY, Helsinki 1993 [1969], s. 254–256.
- Calvino, Italo, *Jos talviyönä matkamies* (Se una notte d'inverno un viaggiatore, 1979). Kääntänyt Jorma Kapari. Tammi, Helsinki 1983 [1981].
- Dostojevski, F. M., *Riivaajat* (Besy, 1872). Suomentanut Ida Pekari. Otava, Helsinki 1962 [1928].
- Steinbeck, John, *Helmi* (The Pearl, 1947). Suomentanut Alex Matson. Tammi, Helsinki 1964.
- Tolstoi, Leo, *Anna Karenina*. Suomentanut Eino Kalima. WSOY, Helsinki 1946.
- Voltaire, *Candide* (*Candide, ou, L'optimisme*, 1759). Kääntänyt J. A. Hollo. Tammi, Helsinki 1973 [1953].
- Woolf, Virginia, *Mrs. Dalloway*. Suomentanut Kyllikki Hämäläinen. Otava, Helsinki 1956 [alkuteos 1925].

## Tutkimuskirjallisuus

- Austin, J. L., *How to Do Things with Words*. Second Edition. Harvard University Press, Cambridge 1975 [1962].
- Blocker, H. Gene, The Truth About Fictional Entities, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 24, No. 94, 1974, s. 27–36.
- Chatman, Seymour (ed.), *Literary Style: A Symposium*. Oxford University Press, London 1971.
- Chatman, Seymour 1980/1978, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*. London, Cornell University Press.
- Carroll, Noël, The Wheel of Virtue: Art, Literature, and Moral Knowledge, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 60, No. 1, 2002, s. 3–23.
- Clegg, Jerry S., Some Artistic Uses of Truths and Lies, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 31, No. 1, 1972, s. 43–47.
- Cohn, Dorrit, *Distinction of Fiction*. Johns Hopkins University Press, Baltimore 1999.
- Currie, Gregory, What is Fiction?, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 43, No. 4, 1985, s. 385–392.
- Currie, Gregory, *The Nature of Fiction*. Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Currie, Mark (ed.), *Metafiction*. Longman Publishing, London 1995.
- Danto, Arthur C., "Narrative and Style", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 49, No. 3, 1991, s. 201–209.
- Derrida, Jacques, Limited Inc., a b c ... Kääntänyt Samuel Weber. Teoksessa *Limited Inc.* Northwestern University Press, Evanston 1988 [1977], s. 29–110.
- Derrida, Jacques, Signature Event Context, *Glyph 1*, 1977, s. 172–197.
- Donnellan, Keith S., Speaking of Nothing, *The Philosophical Review*, 1974, Vol. 83, No. 1, s. 3–31.
- Fish, Stanley, How to do Things with Austin and Searle: Speech Act Theory and Literary Criticism, *MLN*, Vol. 91, No. 5, 1976, s. 983–1025.
- Genette, Gérard, *Fiction and Diction [Fiction et diction]*, 1991. Kääntänyt Catherine Porter. Cornell University Press, Ithaca 1993.
- Grice, Paul, *Studies in the Way of Words*. Harvard University Press, Cambridge 1989.
- Holdcroft, David, *Words and Deeds. Problems in the Theory of Speech Acts*. Clarendon Press, Oxford 1978.
- John, Eileen, Reading Fiction and Conceptual Knowledge: Philosophical Thought in Literary Context, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 56, No. 4, 1998, s. 331–348.
- Kroon, Frederik, Make-Believe and Fictional Reference, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 52, No. 2, 1994, s. 207–214.
- Lamarque, Peter, Fiction and Reality. Teoksessa Lamarque (toim.): *Philosophy and Fiction. Essays in Literary Aesthetics*, 52–72. Aberdeen University Press, Aberdeen 1983.

- Lamarque, Peter, *Fictional Points of View*. Cornell University Press, Ithaca 1996.
- Lamarque, Peter & Stein Haugom Olsen, *Truth, Fiction, and Literature. A Philosophical Perspective*, Oxford: Clarendon Press, Oxford 1996 [1994].
- Lloyd, Dan, Transcending Text: Magical Realism and Everyday Life. Teoksessa Ruokonen & Werner (eds.), *Visions of Value and Truth. Understanding Philosophy and Literature*, 31–45. Acta Philosophica Fennica Vol. 79. Philosophical Society of Finland, Helsinki 2006.
- Marlow, James, Fish Doing Things with Austin and Searle, *MLN*, Vol. 91, No. 6, 1976, s. 1603–1612.
- Martinez-Bonati, Felix, The Act of Writing Fiction, *New Literary History*, Vol. 11, No. 3, 1980, s. 425–434.
- Martinich, A. P., A Theory of Fiction, *Philosophy and Literature*, Vol. 25, No. 1, 2001, s. 96–112.
- McCormick, Peter, Feelings and Fictions, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 43, No. 4, 1985, s. 375–383.
- Mew, Peter, Facts in Fiction, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 31, No. 3, 1973, s. 329–337.
- Ohmann, Richard, Speech, Action, and Style. Teoksessa Chatman (ed.), *Literary Style: A Symposium*, 1971, s. 241–262.
- Ohmann, Richard, Speech, Literature, and the Space between, *New Literary History*, Vol. 1, No. 1, 1972, s. 47–63.
- Pavel, Thomas G., Ontological Issues in Poetics: Speech Acts and Fictional Worlds, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 40, No. 2, 1981, s. 167–178.
- Pavel, Thomas G., The Borders of Fiction, *Poetics Today*, Vol. 4, No. 1, 1983, s. 83–88.
- Plantinga, Alvin, *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, Oxford 1989 [1974].
- Pratt, Mary Louise, *Toward a Speech Act Theory of Literary Discourse*. Indiana University Press, Bloomington 1977.
- Rigney, Ann, Adapting History to the Novel, *New Comparison* 8, 1989, s. 127–143.
- Rimmon-Kenan, Shlomith, *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*. Methuen, London 1986 [1983].
- Ronen, Ruth, *Possibly Worlds in Literary Theory*. Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- Searle, John R., Proper Names, *Mind*, New Series, Vol. 67, No. 266, 1958, s. 166–173.
- Searle, John R., Reiterating the Differences: A Reply to Derrida, *Glyph 1*, 1977, 198–208.
- Searle, John R., The Logical Status of Fictional Discourse, *New Literary History*, Vol. 6, No. 2, 1975, s. 319–332.
- Searle, John R., *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge University Press, Cambridge 1986 [1979].
- Searle, John R., *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press, Cambridge 1988 [1969].
- Scholes, Robert, Metafiction. Teoksessa Currie (ed.), *Metafiction*, 1995, s. 21–38.
- Sparshott, F. E., Truth in Fiction, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 26, No. 1, 1967, s. 3–7.
- Strawson, P. F., On Referring, *Mind*, New Series, Vol. 59, No. 235, 1950, s. 320–344.
- Stroll, Avrum, Proper Names, Names, and Fictive Objects, *The Journal of Philosophy*, Vol. 95, No. 10, 1998, s. 522–534.
- Swirski, Peter, The Nature of Literary Fiction: From Carter to Spiegelman, *The Journal of the Midwest Modern Language Association*, Vol. 33, No. 1, 2000, s. 58–73.
- Walton, Kendall L., Fiction, Fiction-Making, and Styles of Fictionality, *Philosophy and Literature* 7, 1983, s. 78–88.
- Walton, Kendall L., How Remote Are Fictional Worlds from Real World?, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 37, No. 1, 1978, s. 11–23.
- Walton, Kendall L., Pictures and Make-Believe, *The Philosophical Review*, Vol. 82, No. 3, 1973, s. 283–319.
- Walton, Kendall L., Point of View in Narrative and Depictive Representation, *Noûs*, Vol. 10, No. 1, 1976, s. 49–61.
- Walton, Kendall L., *Mimesis as Make-Believe. On the Foundations of the Representational Arts*. Harvard University Press, Cambridge 1993 [1990].
- Wolterstorff, Nicholas, *Works and Worlds of Art*. Clarendon Press, Oxford 1980.

# Otteita ajasta

Judith Butler kirjoittaa *London Review of Books* 9/07:ssä Hannah Arendt -koelmasta *Jewish Writings* (2007). Esseissään Arendt pohtii suhdettaan juutalaisuuteen ja Israeliin. Ongelmaksi asettuu kansallisvaltio: kansalaistensa oikeuksien vaalijana sitä voi puolustaa, nationalistisen ulossulkevana ilmiönä sitä on vastustettava. Poliittisen yhteisön muotona sille ei ole helppoa löytää vaihtoehtoja.

Juutalaisintellektuellien oli ratkaistava suhteensa Israelin valtioon. Filosofit Geršom Scholem syytti sionismia kritisoinutta Arendtia ja muita ”saksalaiseen vasemmistoon” kuuluneita juutalaisälyköitä siitä, että heiltä puuttui *Ahabath Israel* – rakkaus juutalaista kansaa kohtaan. Arendt vastasi:

”Olet aivan oikeassa – minua ei liikuta tämänkaltaisen ’rakkaus’, kahdesta syytä. En ole koskaan elämässäni ’rakastanut’ mitään kansaa tai kollektiivia, en sen paremmin Saksan kansaa



kuin ranskalaisia tai yhdysvaltalaisia, en työväenluokkaa enkä mitään sen kaltaistakaan. Rakastan ’vain’ ystäviäni, ja ainoa tuntemani ja uskomani rakkauden laji on toisten ihmisten, persoonien rakastaminen. ’Juutalaisten rakastaminen’ vaikuttaa minusta epäi-

lyttävältä siksikin, että olen itse juutalainen. Keskustelin Israelissa kerran erään merkittävän poliitikon kanssa. Hän puolusti uskonnon ja valtion erottamattomuutta Israelissa, mikä on minun mielestäni tuhoisa lähtökohta. ’Täytyyhän sinun ymmärtää, että sosialistina en tietenkään usko Jumalaan; uskon juutalaiseen kansaan.’ Pidin tätä järkyttävänä lausuntona, enkä tuolloin järkytykseltäni saanut edes vastauksi. Olisin kuitenkin voinut vastata: Tämän kansan suuruus oli kerran uskossa Jumalaan, ja juuri sellaisessa uskossa, jossa luottamus ja rakkaus häntä kohtaan oli suurempaa kuin pelko. Ja nyt tämä kansa uskoo ainoastaan itseensä? Mitä hyvää siitä voisi seurata? No, tässä merkityksessä minä en ’rakasta’ juutalaisia, enkä ’usko’ heihin; minä pelkästään kuulun heihin, ilman epäilyjä tai vastaväitteitä.”

Arendt piti liittovaltion muodostamista palestiinalaisten kanssa ainoana kestäväenä ratkaisuna. Juutalaisten kansallisidentiteetille perustettu valtio synnyttäisi kaikkien nationalististen valtioideologioiden tapaan syrjintää, muukalaisiksi sysättyjen palestiinalaisten valtavan joukon sekä jatkuvan väkivallan kierteen Israelin ja arabivaltioiden välille.

Butlerin mukaan Arendtin näkemykset voivat olla poliittisesti naiiveja. Silti varoitus Israelin tulevaisuuden sitomisesta sionismiin oli tarkkanäköinen. Kokoelman tärkeintä antia on kodittomien ja valtiottomien – oikeudettomien – aseman pohtiminen. Butler muistuttaa, että palestiinalaisia ja juutalaisia yhdistävästä muukalaisuuskokemuksesta voisi kehkeytyä keskinäisen solidaarisuuden ja Lähi-Idän uusien poliittisten ratkaisujen lähtökohta.

\*\*\*

Psykoanalyysin höyryveturi Slavoj Žižek kummastelee kidutuksen uutta nousua

*New York Timesin* yleisönosastossa 24.3. otsikolla ”Knight of the Living Dead”. Kevään kuluessa USA:n turvallisuuspalvelut julkistivat, että Khalid Shaikh Mohammed tunnusti osallisuutensa useiden terroritekojen suunnitteluun. Voidaanko hänen sanoihinsa luottaa,



kun tiedetään, että häntä ”kuulusteltiin tehostetuin menetelmin”, kuten kiertoilmaisu kuuluu?

Koska mikään läntinen oikeusjärjestelmä ei voi käyttää todisteena kidutuksella hankittuja tietoja, on Mohammed kiduttamalla asetettu kaiken oikeudenkäytön ulkopuolelle – mitä hän itse halusikin. Oikeusjärjestelmä halkeaa kahtia: ”Herra Mohammedista on tullut ihminen, jollaisille Giorgio Agamben on antanut nimityksen *homo sacer*: olento, joka on juridisesti kuollut, vaikka onkin biologisesti elossa. Eikä hän ole ainoa välitilan maailmassa elävä. Yhdysvaltalaiset viranomaiset, joiden vastuulla on pidätettyjen kohtelu, ovat muuttuneet eräänlaisiksi vastineiksi tälle *homo sacer*:lle: oikeusvaltaa käyttäessään he toimivat tyhjässä tilassa, jota laki kannattelee, mutta johon lakien säädösvoima ei kuitenkaan yllä.”

Žižekin mukaan moraalien ja lain periaatteita ei voi johtaa ääritilanteista: ”Osaamme kuvitella yksittäisen tilanteen, jossa saattaisimme turvautua kidutukseen – kuten pelastaaksemme rakkaamme joltain välittömästi uhkaavalta, sietämättömältä pahalta. Itsekin voin kuvitella. Sellaisessa tapauksessa on kuitenkin tähdellistä, etten kohota epätoivoista valintaa universaaliksi periaatteeksi. Hetken ohittamattomassa brutaalissa hädässä minun vain pitäisi toimia siten. Mutta siitä ei voi tulla hyväksyttävää ennakkotapausta; minulle on jäätävä aito kauheudentunne siitä, mitä olen tehnyt. Kun kidutuksesta tulee vain jatke terrorismin torjunnan keinovalikoimaan, koko kauheudentunne kadotetaan.” Žižek kysyy: mitä jos joku läntisessä maailmassa ehdottaisi, että toisinaan on paikallaan raiskata? Yhtä vähän kuin raiskausta pitäisi hänen mukaansa sietää kidutuksen oikeuttamista. Žižek muistuttaa, että edellisen kerran kidutuksen käypyydestä keskusteltiin – keskiajalla.

\*\*\*

Ranskan hedonistiguru Michel Onfray raportoi *Le Nouvel Observateur*-lehden huhtiblogissaan kevättalven tapaamisistaan presidenttiehdokas Nicolas Sarkozyn kanssa. Kiukkuinen sisäministeri ei ottanut kantaa väitettyyn kääntymiseensä gaullistiksi. Hän viittasi kintaalla niille, joiden mukaan hän oli alkanut lisäkannatuksen toivossa kylvää puheisiinsa Jaurès-suopeuksia tai muuta tunnustusta vanhalle vasemmistolle. Hän hylkäsi kysymykset loukkauksina välttyäkseen vastaamasta. Kesken haastattelun Sarkozy vastasi puhelimeen, jolloin kireä ääni muuttui pehmeäksi, affektuösisiksi. Onfray vainusi uhon alta heikkouden: ”Poliittisten suurpetojen häkissä tapaa nähtävästi vain itseään vallitsemattomia, jotka tästä syystä pyrkivät vallitsemaan muita. Äkkiä tunnen itseni Senecaksi istumassa Neron salongissa...”

Vankiloista puhuessaan Sarkozy vaahtosi käsi nyrkissä ”pahuudesta kuin jostain näkyvästä oliosta”. Hänelle pahuus on synnynnäistä. Onfrayn mukaan oikeistometafysiikka vaatii puhtaat ideat ja vastaideat vailla

suhdetta yhteiskuntaan tai historiallisiin oloihin. Tarvitaan yhtä puhtoiset toimijat: Hyvikset, Pahikset, Urheat, Laiskurit, Rikolliset. Pedofiileihin Sarkozy liitti ”geneettisen haurauden”. Kun hän lisäsi, ettei tiedä mitään absurdimpaa kuin sokraattinen itsensä tuntemisen tavoite, Onfray muisti Giscard d’Estaingin halunneen Lacanin psykoanalyysiin. Filosofin ojentaa neljä lahjakirjaa: Foucault’n *Tarkkailla ja rangaista*, Nietzschen *Antikristus*, Freudin *Toteemi ja tabu* ja Proudhonin *Mitä on omaisuus?* Sarkozy ehdottaa uutta tapaamista. Sen aikana rento presidenttiehdokas myöntää olevansa politiikassa tullakseen rakastetuksi: ”Kuten kaikki, sillä kaikki haluavat tulla rakastetuksi.”

Inhontäyteinen lyhyiden liittojen politiikka tuskin tyydyttää rakkaudentarpeita. Paremminkin Onfraylle kelpaa Sarkon viittaus siihen, että halu ei ikinä lunasta lupauksiaan, että himo on suurempaa herkkua kuin mikään toteutumansa. Hän sanoo kaivaneensa aina korkeammalle: ”Sellaista tekoa minä olen. [...] Uskon transgressioon. Mutta [...] ilman sääntöjä ei ole rikkomuksia.” Onfray on jo huomannut kuvittelevansa Sarkoa lo-mailemassa: Välimeri, Glucksmann, Johnny Hallyday ja BHL siintävät silmissä... Nyt hän joutuu ajattelemaan Sarkoa markiisi de Saden ja Bataillen rinnalla: tässäkö paradoksin yhdistämä sortosysteemin tukitroikka. ”Mikäpä parempi paikka kapinamieliselle kuin kansallinen poliisikommentajuus? Missäpä halukas yksilö voisi vapautua ja tappaa isänsä oivemmin kuin jär-



jestysvoimien päällikkönä? Mikäpä posti strategisempi lakien viholliselle kuin lainturvaajuus?” Onfray sanoo keskustelujen jälkeen tuntevansa myötätuntoa miesparkaa kohtaan. Mutta sekuntiakaan elämästään hän ei koe vaihtaneensa sekuntiinkaan Ranskan uuden presidentin kanssa.

\*\*\*

*New York Review of Books* 7/107:ssä Charles Taylor kirjoittaa Jonathan Learin kirjasta *Radical Hope* (2007). Teos tutkii kulttuurimurhaa, erityisesti tapausta, jossa ihmiset jäävät elämään kulttuurinsa kuoltua. Esimerkkinä ovat crow-intiaanit.

Päällikkö Plenty Coups sanoi 1920: ”Kun biisonit katosivat, kansani sydämet putosivat, eivätkä he saaneet nostettua niitä ylös. Sen jälkeen mitään ei ole tapahtunut.” Lear ei halua tulkita lausetta ”Sen jälkeen mitään ei ole tapahtunut” psykologisesti masennuksena, vaan kirjaimellisesti. Crowkansa eli metsästämyllä biisoneita ja liikkumalla niiden mukana. Samalla omaa aluetta eli omia biisonilaumoja oli puolustettava. Tämä tapahtui iskemällä keihäs maahan: sen rajaamaa aluetta crow-soturi puolusti kuolemaan asti. Menestyksellistä alueen puolustamista samoin kuin onnistunutta metsästysreissua kutsuttiin nimellä *coup*. Kun biisonit hävisivät ja crow’t pakotettiin reservaattiin, *coup*-elämäntapa kävi mahdottomaksi. Mitään ei voi tapahtua, kun liikkuvia rajoja ja biisoneita ei ole. Crow-kulttuurille merkityksellinen näkökulma oli hävinnyt maailmasta. Lear kirjoittaa: ”Crow’t ovat kadottaneet käsitteet, joilla he voisivat rakentaa omaa kertomustaan. Tämä on todellinen menetys, ei pelkästään menetys jostain tietystä näkökulmasta nähtynä. Se on kokonaisen katsantokannan katoaminen.”

Taylor erottaa tavallisen ja radikaalin mahdottomuuden. Edellistä on mahdottomuus ostaa kahvia kaupasta, kun kahvi on loppu. Jälkimmäistä on mahdottomuus ostaa kahvia kaupasta maailmassa, jossa ei ole kauppoja eikä rahataloutta. Taylor näkee, että länsimaistumisen ja globalisaation tuottamat kulttuurimurhat etenevät, koska muuttuvaan ja muokattavaan

identiteettiin tottuneet globaalit menestyjät katsovat aiheuttavansa korkeintaan tavallista mahdottomuutta. Taylor lukee Learin kirjasta radikaalin toivon sanoman; mihinkään perustamattoman toivon, että omasta perinteestä voi löytyä jokin silta ulos umpikujasta:

”[Y]hdenmukaisen maailmansivilisaation kehkeytymisestä on maksettu ja maksetaan jatkuvasti hirvittävää inhimillistä hintaa kulttuurien täydellisinä tai lähes täydellisinä kuolemina. Ja tilannetta entisestään pahentaa nykysivilisaatiota hallitsevien ihmisten kykenemättömyys käsittää, millainen tämä hinta on.

Toivo kumpuaa Learin crow-yhteisön kuvauksesta: ihmiset voivat

löytää keinot palata takaisin kuilun partaalta ja keksiä uuden elämäntavan, joka on luovaa jatkumoa kuolemaan tuomitulle perinteelle, kuten crowskansan onnistui tehdä asettumalla aloilleen viljelemään maata. Toivo on ”radikaali”, koska on käytännössä mahdotonta tietää ennakolta, millainen tuo uusi elämänmuoto on. Sen on tultava esiin omansalaisina uusina muotoina, jotka ovat lähtöisin kunkin yhteisön erityisistä kulttuurisista aineksista. Mitään yleistettäviä periaatteita ei ole, paitsi tyystin tyhjinä ja puhtaasti muodollisina: ’löytäkää ennennäkemättömiä ratkaisuja omien perinteidenne varassa.’”

Plenty Coups johti unensa perusteella heimonsa maanviljelykseen

ja vastentahtoiseen yhteistoimintaan USA:n kanssa. Taylorille tämä oli radikaalin toivon kannattelema uudelleentulkinta rohkeutta vaativasta *coupista*. Oliko se parempi ratkaisu kuin Istuvan Härän päätös sotia loppuun asti? Taylor antaa etusijan Plenty Coupsille. Valitettavasti tämä sanoi sanansa tapahtumien lopusta vain hiukan ennen kuolemaansa, heimonsa elintavan uudistumisen jälkeen.

### Verkossa

LRB: [www.lrb.co.uk/v29/n09](http://www.lrb.co.uk/v29/n09)

Žižek: [www.lacan.com/zizknight.htm](http://www.lacan.com/zizknight.htm)

NouvelObs: <http://michelonfray.blogs.nouvelobs.com>

NRB: [www.nybooks.com/articles/20110](http://www.nybooks.com/articles/20110)

## Filosofiatapahtumassa

”Globalisaatiolle on saatava ihmisen kasvot. Emme voi katsoa ja surkutella tilannetta, vaan meidän jokaisen on toimittava asian eteen.” Presidentti Tarja Haloselle on suotu 11. kertaa järjestettävän Suuren filosofiatapahtuman avauspuheenvuoro. On aprilliaatto.

Presidentti näkee suurimmaksi ongelmaksi etujen ja haittojen epäta-  
saisen jakautumisen. Hän uskoo, että epäoikeudenmukaisuutta tuottavaan



maailmantalouteen on mahdollista vaikuttaa yleisellä poliittisella tahdolla. Agendalle täytyy nostaa kasvun lisäksi

köyhyyden vähentäminen. Köyhyyspolitiikka merkitsee työllisyyspolitiikkaa: ”Meidän on opittava tunnistamaan, mitkä ovat eri toimijoiden todelliset työllistämisaikutukset. Elinkeinoelämän rakennemuutoksesta kehkeytynyt työelämän raakuus on globaali huolenaihe.”

Idealisti myöntää ongelman: yhteisen tahdon luominen on vaikeampaa kansainvälisellä kuin kansallisella tasolla. Halonen toivoo, että suomalaiset malttaisivat satsata reiluuteen. Koulutuseta ei pidä menettää: ”Ei voida sanoa, että meissä suomalaisissa on määrää, niin sanotaan että meissä on laatua.”

### Epämusikaalinen romani

Presidentti on istunut filosofin pöydässä. Pekka Himasen suomalaisessa unelmassa kaikista huolehdittaisiin, niin huippujohtajuuden tavoittelusta kuin kriittisestä nykyjärjestelmästä kohtaan. Halosen mukaan purnaava suomalainen haluaa vain olla absoluuttisen hyvän. Ja hullu luovuus selittää

hurmauksen: ”Suomalainen tykkää olla joko teatterissa tai humalassa. No, mitä mieltä olette?” Presidentti haastaa. Kuuluu itsetietoista hymähtelyä.

Yleisö vie keskustelun taiteen kykyyn rikkoa kulttuurirajoja. Presidentti yhtyy ajatukseen, että musiikki auttaa tunnistamaan toiseutta. ”Kuinka monta vuotta pitää olla Suomessa, että on suomalainen? Romanit ovat olleet täällä jo 500 vuotta.” Halonen lainaa romaniystävänsä: tasarvo on sitä, että ruma ja epämusikaalinen romani voi tuntea olonsa kotoiseksi Suomessa.

Aulassa Halonen hymyilee: ”No, miten meni?” Kiitän mielenkiintoisesta esityksestä. Tätä hetkeä ei voi hukata. Tiedustelen konkreettisia poliittisia keinoja maailmanlaajuiseen tasavertaisuuteen. Adjutantti pyytää siirtymään kauemmaksi. Presidentti ihmettelee, miksi yleisö ei kysynyt yhtään kysymystä uskonnosta: ”Minä ainakin olisin kysynyt.” Tietokirjan ostettuaan Halonen nousee mustaan autoon. Käteni tietää, että kansaa kaitsee pehmeä käsi.

### Romahtava kirkko

”Uppoavassa laivassa kapteeni on viimeinen, mutta kapitalistisessa yhteiskunnassa yritysjohtaja ennakoi ja lähtee ensimmäisenä.” Saksalaisen professorin W. F. Haugin mukaan Nokian menestys perustuu tulevaisuuden signaalien havaitsemiseen. Innovointi on kaunis tapa puhua kilpailusta.

Haug piirtää paradoksin: bisnes on globalisaation tärkein väline ja suurin este. Amerikanisaation sanotaan hyödyttävän kuluttajaa. ”Mutta sitäkö se on, että pieniä kauppoja ei enää ole? Vai sitä, että kaksi matkapuhelinmyymälää on piirtänyt pienen kahvilan?” Haug ei luota ikiauvoon: ”Tämä kirkko voi romahtaa ja haudata meidät allensa. Pääoma ei voi tuottaa loputtomasti ylipääomaa.”

### Aikuiskapinaa

VTT Anu Kantolan mukaan vasemmistokin hyväksyi 80-luvulla markkinoiden ylivallan: ”Kun ennen yhteiskuntaa rakensivat valtio ja politiikka, nyt sitä järjestivät markkinat.” Kantola pohtii pikkusalissa maapallopolitiikkaa: ”Globalisaatio on nuori sana. Sen nimissä on tehty paljon toivoa herättäviä lupauksia, mutta ne ovat kääntyneet epätoivoisiksi, kun päätöksiä on laitettu käytäntöön.”

Ympäristöaktivisti-tiedetoimittaja Risto Isomäki puhuu isossa salissa: ”Enää ei ole merkitystä, mitkä puolueet ovat hallituksessa, koska markkinoitten sopimukset ovat voimassa kaikissa hallituksissa. Tämä on äänestäjien kannalta turhauttavaa. Yritykset tehdä markkinoita koskevat päätöksenteot demokraattisiksi ovat olleet tuohon tuomittuja. Demokratia ja markkinat ovat toistensa kilpailijoita. Hinta ratkaisee liian usein.”

Yksilön on hankalaa vaikuttaa, kun päätöksentekoprosessi karkaa yhä kauemmaksi. Isomäki perää valtaa takaisin paikalliselle tasolle. ”Globalisaatiosta puhuminen demokratian projektina on harhaa. Globalisaatio synnyttää ennemminkin sotia kuin estää niitä. Se on tappanut useita ammattiryhmiä, mikä puolestaan on lisännyt työttömyyttä. Työttömyys ja

turhautuminen kytevä kansassa mahdollisena kapinan tunteena. Väkivaltainen viha saattaa leimahtaa milloin tahansa.”

### Kolmessa vartissa oksidenttiin

”Eurooppalaisen tekee mieli pyytää anteeksi, kun tuli remuttua aikoinaan Afrikassa”, Jukka Relander lataa. Tuomas Nevanlinna jatkaa: ”Eurooppalaisuuden perusta on uhrauksessa, universalismissa, tuomitsemisen tuomitsemisessa sekä armon ottamisessa lain tilalle. Eurooppalainen uskoo ideaalisiin totuuksiin. Eurooppalaisen identiteettiin kuuluu, että olemme mielestämme keksineet kaiken. Olemme eurooppalaisuuden sisällä juuri silloin, kun astumme eurooppalaisuuden ulkopuolelle tarkastelemaan eurooppalaisuutta.”

Lauantaipäivän päättää dialogi ”Länsimaalaiseksi 45 minuutissa”. Kauhukakarakaksikko lennättää



sanaa. ”Kun me eurooppalaistumme, käymme suihkussa, juomme oluen sijaan viiniä ja syömme leivonnaisia”, Nevanlinna heittää. ”Maailman latisuminen näkyy siinä, että Eurooppa on vähän sama kuin Espoo, ei mistään kotoisin”, Relander lisää.

### Miesten pyssyt

”Naiset on hyljätty ja raiskattu, silvottu ja kaupattu. Kun raiskaa naisen, raiskaa hänen perheensä, hänen koko kylänsä ja kaikki, jotka eivät häntä pystyneet suojelemaan.” Elisabeth Rehn on kartoittanut naisten koh-taloita sotien keskellä. Sodan ovat samanlaisia eri puolilla maailmaa: miesten sotia. Rehn tietää, että jopa

rauhanturvaajat syyllistyvät rikoksiin. *Men have their needs.* ”Jos olet kiltti sedälle, saat ruuan ja lääkkeitä äidille ja isille.” Suuttumus ajaa maailmalle:



”Niin kauan kierrän kulkemassa, kun voin tehdä asialle jotakin.”

Sunnuntaiyleisö mykistyy. YK:n ihmisoikeustarkkailijana toimineen Rehnin olemus on herttainen mutta puhe kainostelematonta. Hän vaatii, että naisille tulisi turvata pääsy rauhan-neuvottelijoiksi sekä operaatioiden johtajiksi.

### Maan kansa

Helsingin yliopistossa väitöskirjaa tekevä Pilvi Toppinen ratkoo maailmanlaajuisen kansanvallan mahdollisuutta. Globaalit kysymykset on saatava demokraattisen keskustelun piiriin, jotta päästään vaikuttamaan maapalloistumisen ongelmiin. Toppinen korostaa demokratian elinehtoa: ihmisten mahdollisuuksien on oltava samanvertaisia. ”Monologeista on saatava moniäänisempiä keskusteluja. Jokaisella on oltava mahdollisuus vaikuttaa. Ympäristökysymyksistä puhuvat ihmiset eivät enää ole yksinomaan hihhuleita. Konkreettisen globaalien demokratian täytyy lähteä



pienempien instituutioiden demokratisoitumisesta.”

Ongelmana on usein keskustelijoiden yhteismitattomuus. ”Asioita katsotaan omasta perspektiivistä, eikä päästä niiden ylitse”, Toppinen tarkentaa. Globalisaation demokratian mahdollisuus osoittautuu utooppiseksi.

### Puheilmasto

25-vuotiaalle ensimmäistä kertaa taapahtumaa seuranneelle tamperelaiselle Mari Vuorenmaalle globalisaation tärkein probleemi on selvä: ”Yleinen harha on, että suomalaiset ovat niin pieni kansa, ettemme pysty vaikut-



tamaan ilmastonmuutosasioihin. Että meidän ei edes tarvitse tehdä mitään.”

Vuorenmaan mielestä ympäristöasiat tulee esittää köyhille maille hyödyn kautta. ”Päästövähennykset tuottavat pitkällä tähtäimellä rahan takaisin. On tehtävä valintoja, mihin rahan laittaa.” Vuorenmaa on huo-

lissaan köyhyyden aiheuttamasta patti-tilanteesta. ”Lyhytaikainen ratkaisu voi maksaa euron ja pitkäaikainen ratkaisu 30 euroa. Vaikka ajan kanssa jälkimmäinen ratkaisu tulee kannattavammaksi, ei köyhyydellä olevalla yksinkertaisesti ole varaa sijoittaa hankintahetkellä suurempaa summaa.”

70-vuotias porilainen Hilka Väre on ollut filosofoimassa joka kevät. Väre harmittelee väen vähentymistä. ”Tasaveroinen ilmapiiri on kuitenkin säilynyt. Luennoitsijat ovat oikeasti käytettävissä.” Teema on osoittanut vetovoimansa: ”Globalisaatio on tuotu meitä jokaista koskettavaksi asiaksi.”

Kuvat ja teksti: *Mervi Ahonen*

## Kuppilassa, kirjastossa, kahvilassa

”Ehdotan aiheeksi medikalisaatiota.” Marjut Reivilä laventaa: ”Jos tuntee hyvin voimakkaasti surua, niin siihen puututaan ja tunne puudutetaan. Mitä tämä tekee ihmiselle? Estävätkö lääkkeet ihmisyyden kasvua ja kehitystä?”

Filocafén isäntä Pekka Hongisto perää muita teemoja. Aiheen on noustava juuri tämänkertaisesta porukasta. Traditio tulee Ranskasta, josta löytyy yli 300 aktiivista filosofiakahvilaa. Nyt keräännytään toista kertaa Kallion kolmannen linjan Toveriin. Osa on Hongiston filosofiapiireistä, mutta paikalla on myös ensikertalaisia. Kaksikymmenpäinen seurue mieltyy Reivilän ehdotukseen.

### Ikitana

Ehdottaja saa tavan mukaisesti avata keskustelun. ”Englannissa vapautettiin ystävänpäivänä katu-kauppaan Viagra. Potenssilääkkeen myynti on kasvanut sen jälkeen räjähdysmäisesti.” Nuoret ovat löytäneet potenssilääkkeen. Reivilä kysyy, kehittykö heille seksuaalista tunne-elämää. Mielialalääkkeitten yleistyminen on

toinen huolenaihe. ”Kun ihmisen on oltava ylitehokkaana työelämässä, niin ei ole tilaa sellaisille tunteille kuin suru tai viha.”

Käsiä nousee. Nainen virkkoo, että herkkyytensä häviää murheen turruttamisesta: ”Tuntuma tilanteesta katoaa.” Hongisto puuttuu valmiusvaatimukseen: ”Ihmisen valmiusvaatimukset pidennetään ja tehokkuutta lisätään keinotekoisesti lääkkeillä. Ihmisen on kuitenkin luotu harmonian tarve. Emme voi olla erektiössä 24 tuntia vuorokaudessa. Vai voimmeko?”

### Tässä ja nyt

Pallo palaa Reivilälle: ”Emme kestä enää kohdata toisen ihmisen tunteita. Työssä täytyy niellä räjähdykset. Onko tämä loppujen lopuksi sosiaalisuuden etu?” Miten yhteisöllisen hyväksynnän rajaa käydään? Kuka päättää, milloin tila on tauti? Kysymyksiä satelee. Missä olisivat meidän kulttuurintekijämme, jos kaikki maanisdepressiiviset taannutettaisiin? Varttunut mies filosofi: ”Miten ADHD-lasten käy? Jos luova, villi ja vilkas lapsi diagnosoitetaan epänormaaliksi, niin kasvaako

enää neroja? Tällaisella lapsella on elämisen hehkua, hän on läsnä juuri tässä ja nyt.”

”Ajatelkaa, ihmiseltä voidaan katkaista stressihermo, jotta hän ei punastuisi” Hongisto päivittelee. Tunteista on tehty lääketieteellisiä tarpeita. ”On luotu illuusio onnellisesta ihmisestä ja ruvettu uskomaan, että se on itse valittu.” Hongisto muistuttaa, että tatuoitu hymy on teeskennelty hymy. Joku venyytää Darwinia: ”Kaikki keinot sallitaan, kunhan minä selviän.” Kuka on sitten oikeuttanut lääkeajattelun ja -alan vallan? ”Ei sitä ole oikeutettu, vaan se on otettu”, Hongisto nostattaa. ”Medikalisaation hyöty näkyy ennen kaikkea nousevissa pörssikursseissa!”

Puolitoista tuntia poukkoillaan kokemusten, mielipiteiden ja argumenttien tiheikössä. ”Pam!” Isäntä lyö rumpuun. Keskustelu on loputon, jos sitä ei katkaista. Toveri kokoontuu taas ensi kuussa.

### Teatteria teatterilla

Sanotaan, että teatteri on vanhimpia inhimillisen kulttuurin muotoja. Mo-



nitaiteilija Terike Haapoja ei väitettä kysymättä ota. ”Onko teatteri yksin ihmisen omaisuutta? Voisiko esimerkiksi susien liikehinnasta puhua teaterina?”

Tampereen kaupunginkirjaston ja *niin & näin* -lehden järjestämä filosofian ilta on kevään kolmas. Kuvataideakatemia ja teatterikorkeakoulun tuplamaisteri Haapoja sekoittaa pallettia. Hän tutkii teoksissaan aikaa ja tilaa, tyhjää näyttämöä: ”Olennaista on, että katsoja täydentää taideteosta oman kokemusmaailmansa pohjalta.” Haapoja sitoo katsojan mukaan. ”Teatteri on yhteisöllistä tapahtumista, ei ulkopuolinen tapahtuma. Oikeastaan se, mitä kutsumme perinteiseksi teatteriksi, ei ole minulle teatteria.” Kalliit näytökset eivät houkuta: ”En pääse sisälle pakotettuun taiteen muotoon.”

### Muurit ja ketjut

”On löydettävä oma kieli. Oman kielen etsimisessä on tosin omat riskinsä. Jos kommunikaatiota ei löydykään, voi eristäytyä ja jäädä yksin. Parhaimmassa tapauksessa syntyy läpimurto.” Haapoja kehottaa epäonnistumaan oikeaoppisuudessa ja -aikaisuudessa. Hänelle taideteoksen muoto on tärkeintä. Se kertoo sisällön: ”Kun minulle tulee jokin merkittävä tunne tai kokemus, jonka haluan välittää



muille, alan mieltä muotoa, joka välittäisi juuri sen tietyn kokemuksen katsojalle.” Samalla formaatilla toistettu taide ei tarjoa katsojalle mitään uutta.

Haapoja kokee installaatiotaiteen omakseen. Hän uskoo, että katsojan aktiivinen teoksen maailmaan astuminen on yleistymässä, koska teatteri ei ole ottanut samaa askelta abstraktion suuntaan kuin muut taiteet 1900-luvulla. ”On erilainen teos, jos diskotaan Tennispalatsin ylimmässä kerroksessa tai katsotaan passiivisesti taideteosta.” Mikä sitten tekee tilasta teatteria? ”Se, että tila koetaan aina eri tavalla”, Haapoja selittää. Installaatiotaiteessa katsoja on maailman subjekti, kun taas perinteisessä teatteritaiteessa näytelmä on subjekti. Esteettinen tila ja sosiaalinen tila sekoittuvat, kun yleisö on osallisena näytelmässä.

Haapoja laajentaa käsitettä: ”Sosiaalisuus ei ole vain ihmisten välistä, vaan myös lajien välistä.” Tällä hetkellä häntä kiinnostaa ympäristöetiikka. Taiteilija pohtii, onko samastumiskyky edellytys sille, että toiselle suodaan oikeudet?

Haapoja innostuu hahmotellessaan seuraavan vuoden teostaan. Tueksi tarvitaan eko- ja mikrobiologien asiantuntijaryhmää, sillä tarkoitus on ottaa kantaa ympäristöongelmiin sitomalla katsoja osaksi ravintoketjua: ”Minä hengitän, minusta vapautuu hiilidioksidia, ja sitten kasvit tuolla nappaavat itselleen hiilidioksidia.”

### Vakiväestä vastatulleisiin

Tamperelaiset ovat löytäneet jo yli kaksikymmentä vuotta pyörineet filosofian illat. Tällä kertaa Metson saliin on kerääntynyt viitisenkymmentä filosofian ja teatterin ystävää. Puhetta johtava Tuukka Tomperi kertoo, että zoo henkeä vetävä sali on ollut monesti tupaten täynnä. Osa yleisöstä on vakiokävijöitä. Illat houkuttavat aiheesta kiinnostuneita maallikoita ja oppilaitoslaisia. Tänä keväänä yliopiston näyttelijäntyönlaitos on hyödyntänyt luennot osaksi opetustaan.

Alustuksen jälkeen on yleisön vuoro kysyä ja kommentoida. Teatterikorkeakoulussa valo- ja äänisuunnittelua opiskeleva tamperelainen Ina

Niemelä on filosofian illassa toista kertaa. Hän on mielissään avoimista teoreettisemmista luennoista. ”Vaikka täällä puhutaan asiaa, ei kieli kuitenkaan karkaa liian vaikealle tasolle.”

### Kolmannen tahon kommunikaatio

”Situationistit potkivat porvaria. Nämä radikaalivassemmistolaiset eivät olleet taiteilijoita eivätkä akateemisia. He istuivat kahviloissa viiniä siemaillen ja yhteiskunnan tilaa kritisoiden.” Kansainvälisistä situationisteista väitellyt Marko Pyhtilä alustaa 1957–1972 Ranskassa vaikuttaneesta avantgarde-ryhmästä Vanhalla Suurtorilla.

Turun Kirjakahvilan keskusteluilla järjestää tällä kertaa esittävän taiteen yhdistys ihOlla ry kuvataideyhdistys Arte ry:n kanssa. Läsniä olevasta parista kymmenestä suusta suurin osa tulee yliopistolta ja taidepiireistä. Pyhtilä johdattaa speaktaakkelin käsitteeseen. ”Yhteiskunta on muuttunut näytelmäksi. Myös oma elämä on esittämistä. Yksilöiden välinen suora kommunikaatio on muuttunut kolmannen tahon, esimerkiksi iltapäivälehtien, kautta kulkeväksi puheeksi.”

### Detournausta

Kulttuurihistoriaa ja kuvataidetta opiskellut Visa Suonpää on toinen alustajista. Hän kuuluu Turun yliopistorukassa vuonna 1998 syntyneeseen IC-98 -ryhmään. ”Emme ole puhdasoppisia situationisteja, vaikka kuljemme samaan suuntaan. Kapitalistisen, yksiulotteisen vieraantumisen kulttuurin kritiikki on sama. Etsimme uusia väyliä: miten sovittaa teoria käytäntöön. Tarkoituksena on kyseenalaistaa luutuneita ajattelumalleja.”

Taide on ryhmän strateginen lähtökohta. Mutta taiteen kategoriasta pyritään Suonpään mukaan eroon. Ryhmän tekeminen nivoutuu myymisen välttelyyn. On jätetty eri puolille kaupunkia ilmaisia kirjoja kulkijoiden löydettäväksi. ”Yhdessä projektissa rakensimme ja annoimme ihmisille seikkailupöyriä.”

Kuvat ja teksti: *Mervi Abonen*



# Agôn, agôn, Agôn



Valokuva: Outh-Ilustus Parviainen

Maailman pohjoisin filosofiyhdistys Agôn tekee pohjois(es)ta filosofiaa. Tekee, ei vain elä sitä tai pohdi sen olemusta. Tekemiseen riittää tilaa, eikä tunkua juuri ole. 'Pohjoinen' on samanlainen käsitteellinen mörkö kuin joulupukki, pohjoisen tunnetuin asukki – mielikuvituksessa ja silti mitä todellisin ilmiö.

Agônilaiset ovat tottuneet ajattelemaan, että Lapissa vaikuttaville filosofian ystäville pohjoisuutta edustaa luonto toiminnan perustana. Ja silti tiedämme, että kaikki, mikä voidaan löytää luonnossa, voidaan löytää myös kielessä ja mielessä.

## Olisiko Lordi voinut syntyä muualla?

Kukaties Agôn tuntee paikkansa juuri siinä, että se on luontojaan kulttuurinen. Ei ihmetellä, kyseenalaisteta tai pohdita vain sitä, mitä pohjoinen on, vaan ennen muuta, *miten* pohjoinen on. Haetaan merkityksiä, sysätään niitä liikkeelle, moottorina tälle kaikelle on luonto merkitysten mekanismin perustana. Kyse ei ole luonnosta romantisoituna käsitteenä, jolloin pohjoinen toimintaympäristö näyttäytyisi ilmastomuutosajkojen talvilomailureservanttina. Pohjoinen, luonto, kuuluu olennaisesti myös urbaaniin. Turistit

voivat kokea sen eräänlaisena speaktaakkelina, mutta paikalliset elävät sen totena.

Pohjoisen ja samalla Agônin toimintaympäristö kiteytyy oivallisesti Lordi-ilmiössä. Kun euroviisut 2006 voittaneelle rovaniemeläiselle Tomi Putaansuulle mietittiin palkintoa häviämään tuomitun suomalaisen viihde-taiteilijan sitkeän myytin murtaneesta uroteosta, osui valinta Lordi-aukion nimeämiseen Rovaniemen keskustassa. Tämän kirjoittajat olisivat lahjoittaneet Lordille oman 'hard rockin', kallionkielekkeen jostain päin maakuntaa. Aukio on toiminnan paikka,

kallionkieleke olisi kukaties joutunut vain palvonnan kohteeksi.

Niin tai näin, pohjoinen rajapintana on paikka, jossa kulttuurit kohtaavat ja jossa on vapaus kokeilla. Tästä Lordikin on uria aukova esimerkki. Silti Agônin pohjoisuus ja luonto kuuluvat myös periferiaan. Keskusta tai etelä määrittelee normit ja tekee pohjoisesta 'toisen', jotenkin määrittämättömän. Näin etelä paljastaa jotain ennen muuta itsestään ja antaa samalla pohjoiselle välineitä toimia. Kun kuitenkin ei ole mitään 'eteläistä' filosofiaa, voi kysyä, pitäisikö Agônin tehdä tietoisesti pohjoista filosofiaa. Pohjoinen filosofiyhdistys on jo lähtökohtaisesti jotain toisin.

### Yliopiston sparraaja

Agônin perustivat Katja Arstio, Sam Krause, Eleni Mizaras, Niilo Nikkonen ja Lena Salmi 2001 Rovaniemellä. Syttöjä perustamiselle antoivat Lapissa ja Lapin yliopistossa vallinnut vireä filosofian opiskelu ja harrastus. Koska mahdollisuus saada syventävän tason yliopistollista filosofian opetusta Lapissa ei tuntunut toteutuvan, asetti Agôn toimintansa erääksi päämääräksi filosofian laudaturopintojen saamisen Lapin yliopistoon. Yhdistyksen jäsenet kokivat, että laaja-alainen paneutuminen filosofiaan antaisi syvyyttä kaikelle tekemiselle. Pelkkä opintopisteiden tavoittelu ei määrittänyt tavoitetta.

Tällä hetkellä Lapin yliopistossa voi suorittaa syventävän tason filosofian opintoja. Agôn on siis pystynyt etenemään tavoitteensa suuntaan. Kuitenkin on päästy vasta alkuurasta jatkoon, sillä oikeutta filosofian laudaturarvosanan suorittamiseen yliopistossa ei vielä ole. Filosofian dosenttien myötävaikutuksella ylimmän tason opetus vahvistuu myös Lapin yliopistossa. Pääaine filosofia ei silti ole.

Agônilla riittää tässä tekemistä. Yhdistyksessä on syntynyt vaikutelma siitä, ettei yliopistossa aseteta toiminnan pohjaksi sitä, miten asiat ja ilmiöt syntyvät. Kaiken ratkaisee mitattavuus tulosten ja määrien avulla. Jos filosofiaakin tarkastellaan yliopistossa vain tuloksista, unohtuu itse tekeminen ja ennen kaikkea se, miten tuloksia tehdään.

Filosofisessa kilvoittelussa eli *agôn*-issa yhdistys tarjoutuu oivalliseksi harjoituskumppaniksi Lapin yliopistolle. Yliopistojen päämäärät ovat Suomessa muutenkin karkuteillä. Filosofia voisi tällaisessa epämääräisyyden tilassa tarjota sellaisen rakenteellisesti muuttumattoman järjestyksen, joka peilaisi ulkoisten olosuhteiden muutosta. Agôn toimisi Lapin yliopiston sparrarina: tavoiteltaisiin yhdessä voittoa, mutta toisen nujertamisen sijasta keskinäinen kilvoittelu synnyttäisi yhteistä voittamista kohti etenevän kamppailun. On eri asia mieltää voitto vastustajan nujertamiseksi tai viimeiseksi tuomioksi kuin toista kunnioittavana sujumisen merkiksi, joka ei päättää kamppailua vaan kertoo sen edistymisestä.

### Jutaava asenne

Agônin perustamista joudutti ajatus siitä, että filosofian haluttiin jalkautuvan yliopistoa laajemmalle, kattona vain Lapin taivas ja tähdet. Yhdistyksen verkkosivuilla ([www.ulapland.fi/home/agon](http://www.ulapland.fi/home/agon)) julistetaan, että "Agôn tähtää elävän filosofisen harrastuksen ja tutkimuksen juurruttamiseen ja sitä kautta luovuuden edistämiseen Lapin alueella." Pohjoista kieltä käyttäen, filosofia juttaa maakuntaan.

Yhdistys kokoaa varsinaisen jäsenistönsä ohella myös muita filosofian harrastajia, parhaimmillaan sen tilaisuudet ovat keränneet reilut parikymmentä osanottajaa. Agôn on

järjestänyt keskusteluita yliopistolla ja muualla Rovaniemellä. Alustajina on vierailut sekä paikallisia että ulkopaikkakuntalaisia filosofian harrastajia. He ovat käsitelleet muun muassa historian ja vastavallankumouksen filosofiaa, fenomenologiaa ja Snellmania. Tapahutumien ongelmana on ollut sopivien kokoustilojen puute.

Agôn julkaisee neljä kertaa vuodessa ilmestyvää omakustanteista nimikkolehteään, josta ilmestyy myös verkkoversio. Aiempia lehtiä voi lukea verkossa. Numerot tehdään tietyn kysymyksen ympärille. Niilo Nikkosen toimittaman lehden teemoihin ovat kuuluneet pohjoisuus, uskonnonfilosofia ja filosofia asema Lapin yliopistossa. Uusin numero keskittyy virtuaalisuuteen. Agônin vuosittain palkitsevat Lapin yliopiston ansioituneimmat filosofian proseminariesseet on myös julkaistu tiivistelminä.

Lukuvuonna 2007–2008 *Agôn* tarjoutuu myös opiskelijoiden tueksi. Filosofian aineopinnoissa järjestetään kirjoittamiskurssi "Filosofia kohtaa journalismin". Agôn toteuttaa tässäkin harjoituskumppanuuden tavoitteitaan. Yhdistys vaatii ja vaalii asennetta: koetellaan alinomaan sitä, miten Agôn juttaa.

*Niilo Nikkonen & Lena Salmi*

# Ilona Hongisto Lahden laiturilla – kampus ja Kalifornia

*There is a time when the operation of the machine becomes so odious, makes you so sick at heart, that you can't take part; you can't even passively take part, and you've got to put your bodies upon the gears and upon the wheels, upon the levers, upon all the apparatus, and you've got to make it stop.*

Mario Savio 3.12.1964

**B**erkeleyn yliopisto, yksi Yhdysvaltain suurimmista ja arvostetuimmista julkisella rahoituksella pyörivistä oppilaitoksista, on myös sananvapauden puolesta taistelleen opiskelijaliikkeen koti. Vuosina 1964–1965 ylioppilas Mario Savion epävirallisesti johtama kamppailu akateemisten vapauksien puolesta avasi ovet poliittiselle toiminnalle San Franciscon kupeessa sijaitsevalla kampuksella. Euroopan vuoden 1968 tapahtumia edeltänyt *The Free Speech Movement* keräsi sekä oikeisto- että vasemmisto-opiskelijat yhteisen tavoitteen taakse.

Liike törmäsi seinään, kun Ronald Reagan valittiin Kalifornian kuvernööriksi. Hän otti vauhtia poliittiselle uralleen asettumalla opiskelijavapauksia vastaan. Iskulause *Clean up the mess at Berkeley* yhdistetään edelleen kuvernöörin ja yliopiston myrskyisään suhteeseen. Reaganin kauden tuntuvimman nykypäivään ulottuva vaikutus ovat hulpeat lukukausimaksut. Tähtitieteelliset kustannukset sääntelevät oppilaitokseen kirjautumista ja ohjaavat ennalta sen toimintaa.

**T**he Free Speech Movement on nyt kahvila. Perustutkinto-opiskelijoiden kirjaston espressopajassa taulutelevisio välittää CNN:n uutislähetyksiä. Suurin osa opiskelijoista vaikuttaa vaipuneen omaan maailmaansa. Pöydät täyttyvät kuulokkeet korvilla iPodin ja kannettavan tietokoneen näyttöjä tutkivista nuorista. Kolmen dollarin latte-juomat virtaavat.

Tiskin takana salaatteja, wrappejä, keittoja ja hedelmiä tarjoilevat espanjaa äidinkielenään puhuvat maahanmuuttajat. Heidän työaikansa mukautuu kirjaston lähes ympärivuorokautiseen aukioloon ja palkkansa opiskelijoiden antamiin juomarahoihin.

Kaupat, julkinen liikenne ja rakennustyömaat ovat lähes järjestään meksikolaistuneet. Berkeley Bowlissa luomuvihannekset ja -hedelmät löytävät paikkansa latinlaisamerikkalaisin voimin. Tämä kansallistekin kuuluisa supermarket on Kalifornia pienoiskoossa: ketjuihin kuulumaton, keilahallin tilalle pystytetty ostopaikka loistaa monipuolisuudellaan ja jakaa kantovälineeksi paperikasseja. Syksyllä asiakkaille ei kenties enää edes anneta muovikassivaihtoehtoa, jos San Franciscossa tehty kieltopäätös saadaan voimaan myös lahden toisella puolella.

**S**prowl Plaza, vuoden 1964 kuohunnan keskipiste, on nykyään vapaa-ajan keskus. Mitä erilaisemmat kerhot ja järjestöt jakavat maihoksiaan. Kuorot ja tanssiryhmät esittävät uusia teoksiaan. Valinnanvaraa on esperantosta queer-iltoihin, hiphopista breakdanceen. Aukiolla paukkuva rummutus kuuluu mailien päähän.

Ei ole mitenkään yllättävää, että nykypäivän yliopistoelämä on jokseenkin vieraantunut 60-lukulaisesta poliittisesta keskustelusta ja aktivismista. Berkeleyyn kaltaisen opiskelijaliikkeen monumentin kohdalla tilanne on silti häkellyttävä. Ensivaikutelma on, että viihde-elektroniikka ja karnevalismi ovat korvanneet poliittisen toiminnan.

Parikymppisten opiskelijoiden joukossa seikkailee myös vanhemman ikäpolven edustajia, jotka saarnaavat omaa sanomaansa. Bush-inho ja raamattuvimma sekoittuvat puheissa ongelmitta: yksi on sitä mieltä, että Jumalan nimi olisi muutettava Yahshuaksi, toinen tahtoisi teloittaa presidentin. Eksentrisyydellään hilpeää huomiota herättävät vapaustaistelijat saavat kertoa tarinansa rauhassa.

Jotkut kaihoavat takaisin 1960-luvulle, mutta useimmat elävät todellisuudessa, jossa kysymys suuremmasta opiskelijaliikkeestä ei asetu alkuunkaan. Sen sijaan aktivismi keskittyy pieniin paikallisiin teemoihin. Kampuksen laidalla on asuttu puissa jo viikkokausia. Mie-

lenosoittajien tavoitteena on säästää vanha tammilehto uuden urheilustadionin tieltä. Tammien pelastajat järjestivät hiljan valokuvausession, jossa paikalle saapuneet ihmiset riisuutuivat alasti ja muodostivat runkohalausringin.

**K**ongressin puhemieheksi valittiin tammikuussa ensimmäistä kertaa historiassa Madame Speaker, sanfranciscolainen demokraatti Nancy Pelosi. Hänen vastustajansa tarttuivat kritiikeissään Pelosin kotiseudun arvomaailman kirottuun vapaamielisyyteen. Beat, punk ja homot tuntuvat kiteyttävän monen käsityksen tästä Kalifornian kolkasta ja aiheuttavan pelonsekaisia värähdyksiä erityisesti republikaanirintamassa. Toisille esimerkiksi juuri valmius sallia samaa sukupuolta olevien pariskuntien avioliitot sen sijaan tarkoittaa yhtä harvoista mahdollisista asuinurkista nykypäivän Yhdysvalloissa.

Kaupungin ilme kytkeytyy edelleen 60-luvun hip-



## ”Kalifornilaiset kasvikset ja viinit eivät päätyisi markkinoille ilman latinalaisamerikkalaista työvoimaa.”

piliikkeeseen. Haight- ja Ashbury-katujen risteyksessä myydään hipahtavia kukkapaitoja parilla kymppillä. City Lights -kirjakauppa on tärkeimpiä vaelluskohteita ja vanhemman ikäpolven skeittaajia tulee vastaan tämän tästä. Suurin osa hippikunnasta on kuitenkin muuttanut lahden toiselle puolelle Berkeleyn ja Oaklandin kaupunkien rajamaille hurjia vuokria pakoon. Kymmenisen vuotta San Francisco on ollut nuorten innovaattoreiden temmellyskenttä. It-kuplan räjähtäminen alkaa olla menneisyyttä ja menestyville kolmikymppisille suunnatut teemaillat kukoistavat kaupungin klubeissa.

Hipster-elämäntavan varteenotettava kilpailija ovat latinorytmit. Vaikka Meksikon raja on yhä vaikeammin ylittävissä, sen kautta saapuu maahan arviolta miljoona ihmistä vuodessa. Rajaviranomaiset tukkivat aidoin ja partioin käytetyimmät reitit, mutta uusia väyliä keksitään.

Kauhisteltu muuttoliike on osavaltion talouden elinehto. Kalifornialaiset kasvikset ja viinit eivät päätyisi markkinoille ilman latinalaisamerikkalaista työvoimaa. Kuvernööri Arnold Schwarzenegger vahvisti jo tiedetyn asian uudessa terveydenhuollon tavoiteohjelmassaan, joka kaikuu kummia liberalismiin kumuja. Republikaanien suunnitelman valttina on yleinen terveydenhuolto, jonka piiriin hyväksyttäisiin laittomasti maassa oleskelevat lapset. Ehkä myöhemmin aikuisetkin. Paitsi talouden tukirakenne, sinnikäs rajanylittäminen on myös lakeja muuttava ja jatkuvasti vahvistuva voima.

Ennakoidaan, että vuoteen 2010 mennessä yli puolet Kalifornian väestöstä on latinoja. Jo nyt espanja on useiden alueiden pääkieli, eikä ainoastaan työläispiireissä. Schwarzeneggerin terveydenhuoltoele tuntuu lähinnä Kalifornian demokraatteja kosiskelevalta laskelmoinnilta, jonka vaikutukset eivät yllä ratkomaan niitä asuin- ja työolosuhteisiin liittyviä ongelmia, joiden kanssa moni osavaltion asukas tällä hetkellä painii. Toimintasankarin siivousotteet vain ovat hellempää kuin 60-lukulaisen edeltäjänsä.

**V**aikka massaliike 60-luvun tapaan tuntuu yliopistotasolla mahdottomalta, pienimuotoista vastarintaa on havaittavissa esimerkiksi seminaareissa. Opetusmenetelmät kannustavat kannanottoihin ja jatkuvaan osallistumiseen. Usein tyydytään kuitenkin affirmoimaan vallitseva tilanne ja kahdetaan apparaattien päälle tai kimppuun käymistä Savion hengessä.

Berkeleyn yliopistolla vastarintaa esiintyy oppilaitoksen osoittamisessa ja kustantamisessa muodoissa: konferensseissa, lukupiireissä ja työryhmissä. Radikaalia poliittista analyysia pyritään kehittämään esimerkiksi opetussuunnitelmaan tänä keväänä lisättyssä kriittisen teorian opintokokonaisuudessa. Keväällä pidetyt symposiumit *What's Left of Life?* ja *America and Its Wars* antavat nekin viitteitä muutosta tavoittelevista tarkoituksista.

Opetussuunnitelmatasoinen vastaliike koostuu pienistä teoista ja ryhmistä, joiden avaukset ja rajanylitykset saattavat jouduttaa poliittisella tasolla tehtäviä päätöksiä. Tuntuu vahvempi vastustus löytyy yliopistolaitoksen tuolta puolelta. Kampusta reunustavaan katuun spray-maalattu lause *Bush, Kerry or Revolution. Choose or Lose* ilmentää anarkistipositiota Kalifornian rintamalla. Instituutioiden ulkopuolelta voimaa hakevat myös alueen useat *independent*-etuliitteen alla toimivat kulttuurimuodot.

Meksikon rajan massaylitykset ovat ehkä vielä varteenotettavampi ruumiillisen vastarinnan muoto. Parempia elinolosuhteita etsivät ihmiset muokkaavat arkea ja tuottavat vaihtoehtoisia olemistapoja. Fiesta, burrito ja Dios ovat latinalaisen Amerikan vastaus Kalifornialle. Nähtäväksi jää, minkälaisia muutoksia ne saavat aikaan hivuttavan hitaasti uudelleen järjestäytyvissä instituutioissa.

# Richard Rorty (1931–2007)

**Y**hdysvaltain tunnetuin filosofi Richard Rorty kuoli haimasyöpään 8. kesäkuuta. Uuspragmatisti Rorty työskenteli niinsanotun analyyttisen ja niinkutsutun mannermaisen filosofian välisellä ei-kenenkään-maalla. Hänen teoksiaan olivat: *Philosophy and the Mirror of Nature* (1980), *Consequences of Pragmatism* (1982), *Contingency, Irony, and Solidarity* (1988), *Philosophical Papers I–III* (1991 & 1998), *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America* (1998) ja *Philosophy and Social Hope* (2000). (Ks. [www.phillwebb.net/history/TwentiethCentury/Pragmatism/Rorty/Rorty.htm](http://www.phillwebb.net/history/TwentiethCentury/Pragmatism/Rorty/Rorty.htm)) Näin Rorty kuvasi hankettaan Risto Kuneliuksen tekemässä *niin & näin* -haastattelussa:

”Metafyysinen perinne on tikapuut, joita pitkin olemme kiivenneet, mutta joita emme tarvitse enää. Voimme heittää tikapuut kädestämme ja jatkaa matkaa ilman niitä. Metafyysikka on huikea perinne, joka jatkuu aina Ranskan vallankumoukseen asti. Se tekee koko vallankumouksen mahdolliseksi. Mutta sen jälkeen metafysiikan voi vähin erin panna syrjään ja unohtaa. Siitä on tullut vanhentuneiden työkalujen kokoelma. Emme tarvitse sitä enää.

[...]

Jeesus ilmaantui jostain ja sanoi: ”Kaikki ihmiset ovat veljiä keskenään.” Kaikki ajattelivat, että hän oli järjiltään, mutta ajatus kuitenkin tarttui. Se oli hyvä ajatus, mutta minulla ei ole aavistustakaan, mistä se sai alkunsa. Marx väitti, että Euroopan porvaristo riistää työväenluokkaa – ja oli oikeassa. Mutta mistä se tuli hänen mieleensä. En tiedä. Hyvä että jonkun mieleen tuli.

[...]

Pragmatismi on paljon radikaalimpi ajattelutapa kuin useimmat ihmiset ajattelevat. Se nakertaa maata monien tavanomaisten uskomustemme alta. Aika usein pragmatismia moititaan siitä, että se on arkijärkistä, yritys ilmaista tavanomaisia, arkisia itsestäänselvyksiä filosofisesti. Mutta pragmatismi on itse asiassa monien arkijärkisten asettamustemme vakavaa koettelemista.

[...]

Minusta kaiken kritiikin muoto pitäisi olla yksinkertaisesti ajatus: ”Ei asioiden tarvitse olla näin, ne voisivat olla myös noin.”

(*niin & näin* 2/99)





Tapio Koski

# Oman tiensä kulkija

Unto Tähtisen haastattelu

Olen Unto Tähtisen kodissa Tampereella Pyhäjärvenkadulla. Aurinko paistaa kauniisti Pyhäjärven takaa, lunta on maassa pitkästä aikaa.

**Mitä kuuluu Unto Tähtiselle tänään 19.12.2006? Mitä harrastaa eläkkeellä oleva gandhilainen filosofian tohtori?**

Minä en kovin pahasti harrasta tällä hetkellä oikeastaan mitään. Seminaarimatkat ja tällaiset ovat jääneet ohjelmastani pois. Olen sen verran jo väsynyt, etten jaksa enää oikein huhkia. Seuraan rauhallisesti maailman tilanetta. Ei sen kummempaa.

**Oliko lapsuutesi täynnä poutapäiviä ja elämän hymyä?**

Ei minulla ole mitään syytä valittaa. Luultavasti minusta pidettiin kohtalaisen hyvin huolta. Sitten tuli sota-aika, jouduimme matkustelemaan ja asumaan eri paikoissa. En minä mitenkään erilaisena lapsuutta kokenut.

**Missä päin Suomea synnyit?**

Tampereella. 14-vuotiaaksi asuin Tampereella ja sitten Helsingissä.

**Millainen lapsi ja nuorukainen olit?**

Ehkä yksi muutos, joka tapahtui, tapahtui sodan aikana, kun muutettiin useampaan eri paikkaan lyhyenä aikana. Kaverisuhteet katkesivat ja minulla ei oikeastaan ollut kavereita. Olin hyvin yksinäinen. Kävin koulua, tulin koulusta, tein läksyjä ja menin kävelemään, mutta itse asiassa en tuntenut ketään ikäisiäni. Yliopistokauteen en tuntenut paljon ketään. Muuttaminen varhaisessa murrosiässä sai aikaan sen, että minä olin varsin yksinäinen ja omiin ympyröihini kiintynyt. En ollut erityisen sosiaalinen missään mielessä.

**Milloin tiedostit, että ajattelussasi on filosofinen ulottuvuus ja kuinka alun perin kiinnostuit filosofiasta?**

Kun tulin ylioppilaaksi, olin suunnitellut alkavani lukea arkkitehdiksi, mutta en päässyt Teknilliseen korkeakouluun. Sitten oli ehdolla, että lukisin matemaatiikkaa vuoden. Mutta sitäkö en halunnut tai torjuin sen jollain tavalla, ja ajauduin opiskelemaan yliopistoon tietämättä mitä minä halusin opiskella. Ja sitten heräsi kiinnostus käytännölliseen filosofiaan, moraalifilosofiaan.

Yksi tekijä oli sodan loppuminen ja uusien atomi-aseiden kehittäminen. Minulla oli sellainen vahva ajatus, että ihminen on hyvin raadollinen olento. Kun tiedettä yritetään kehittää ja yritetään kehittää uusia aseita, niin ennen pitkää ihmiskunta tuhoaa itsensä lajina – eikä ai-



noastaan ihmistä lajina vaan mahdollisesti kaiken elävän tällä planeetalla. Ja kun ei ollut tiedossa, että missään muuallakaan olisi elämää tai ainakaan kehittyneitä elämää, ajattelin sen olevan suuri vahinko, jos näin tapahtuu. Loppujen lopuksi kaikki muut asiat ovat yhden- tekeviä. Jos kehitetään mitä hyvänsä muuta asiaa, niin sehän on hyödytön jos ihminen tuhoaa itsensä. Ihmisen henkiinjäämisellä on primaari merkitys.

Minä pidin hyvin kyseenalaisena, voiko ihminen jäädä henkiin. Ja tästä syntyi kiinnostus esimerkiksi Mahatma Gandhin toimintaa ja menetelmiä kohtaan. Luin Mahatma Gandhin omaelämäkerran ja päätin lähteä Intiaan seuraamaan hänen jalanjälkiään ja ottamaan selvää hänen filosofiastaan, koska ajattelin, että *satyagraha*, ei-väkivaltainen suora toiminta, voisi olla sodan vastine ja mahdollisesti sitä kautta voitaisiin löytää uusia menetelmiä sille, että ihminen jäisi lajina henkiin.

### **Minkä ikäisenä matkustit Intiaan?**

Se oli vuonna 1954 eli minä olin 26-vuotias.

### **Sait Gandhi-säätiön stipendin vuosiksi 1954–58.**

Minä menin ensin gandhi-ashramiin, koska halusin tavata Gandhin seuraajia ja tutustua työpaikkoihin. Koin jonkinlaisen pettymyksen, koska ne olivat jo siinä vaiheessa museoita. Ne eivät olleet kehittyneet siitä, kun Gandhi oli kuollut ja lopettanut toimintansa. Tämän jälkeen menin Benaresin Hindu-yliopistoon ja päätin ryhtyä opiskelemaan. Aluksi en edes ollut varma, että menisin yliopistoon. Ajattelin että tutkisin ihan muuten. Minulla ei ollut ajatusta siitä, että teenkö lisensiaattityön, väitöskirjan vai kirjan. Halusin ennen kaikkea tutkia Gandhin ajattelumaailmaa ja filosofiaa.

Tapasin gandhilaisia yhdessä ashramissa, jossa minulle järjestettiin Gandhin muistosäätiön stipendi. Minä olin ensimmäinen, jolle muistosäätiö antoi stipendin tutkimustyöhön. He olivat siihen asti arvostaneet aktiivista sosiaalista toimintaa – se että joku halusi lukea kirjoja, oli ainakin joistakin heistä outoa. Stipendi helpotti toimeentuloani. Kun menin Intiaan, minulla oli matkalippu ja 60 puntaa rahaa ja päätös olla siellä muutaman vuoden.

## **ITSEOPISKELUA**

### **Ennen kuin menit Intiaan, miten filosofiaa opiskeltiin Suomessa 1940–50-luvuilla?**

Siihen aikaan oli aika vähän luentoja, enkä usko, että sain niistä koskaan mitään ihmeellistä. Kyllä se oli itseopiskelua kirjoista. Minulla oli ristiriita: kirjat eivät tyydyttäneet sitä, mitä etsin filosofiasta. Katsoin kuitenkin, että akateemisen oppiarvon suorittaminen voi olla minulle avuksi. Filosofian opiskelu ei tyydyttänyt, mutta kuitenkin opin jotain – tosin luultavasti hyvin vähän.

### **Minkälaista oli filosofian opiskelijan tavallinen elämä tuolloin?**

Minä asuin vanhempieni kotona Helsingissä. Kävelin yliopistolle ja luin seminaarikirjastossa. Kävin välillä kahvilassa puurolla tai kahvilla. Itse asiassa en kovin paljon tuntenut ketään enkä ollut osakunnassa, joka ei minua kiinnostanut. Opiskelu oli siis itseopiskelua ja jostain syystä jäi vähän aikaa sille, mitä itse halusi lukea. Ehkä tämä Gandhin omaelämäkerta oli ensimmäinen, joka sytytti ja antoi tavoitteen mennä Intiaan tutkimaan hänen jalanjälkiään.

### **Ketkä olivat filosofian opettajiasi ja minkälaisia he olivat opettajina ja persoonallisuuksina?**

G. H. von Wright oli jossain vaiheessa vt. professorina käytännöllisessä filosofiassa; hänen varsinainen virkansa oli ruotsinkielinen filosofian professuuri. Erik Ahlman oli toinen opettaja. Tutustuin Sven Krohniin ja luulen, että hän vaikutti minuun kaikista eniten. Kävin myöskin hänen kotonaan juttelemassa. Heidän persoonallisuuksiinsa en saanut oikein kosketusta. Ahlman oli minua lähempänä kuin esimerkiksi von Wright. Sven Krohnin kanssa käymäni keskustelut antoivat minulle enemmän kuin hänen kirjansa.

### **Mistä filosofian klassikosta pidät? Kuka klassikoista on sinulle läheisin?**

Jaa'ah... On vaikea sanoa kuka. En voi mainita ketään yksittäisesti. Tietysti myöhemmässä vaiheessa tuli Gandhi ja rupesin arvostamaan häntä myöskin filosofina, vaikka häntä ei varmaan monikaan pitänyt filosofina. Tajusin hänen töistään, että niissä on joitain sellaisia asioita, joilla voi olla ihmiskunnan kannalta merkitystä.

Minulla oli oikeastaan jonkinlainen torjunta filosofeja kohtaan ja pidin heitä enemmän tai vähemmän tarpeettomina ja jollain tavalla turhanpäiväisiä asioita käsittelevinä. Suhtauduin siis negatiivisesti filosofeihin – enkä osaa sanoa, mitä olisin heiltä saanut. Kenestäkään länsimaisesta filosofista en voi sanoa, että hän olisi ollut oppi-isäni tai ihailun kohteeni. Jo opiskeluaikana minua rupesi kiinnostamaan Intian perinteinen filosofia, joka oli tietyllä tavalla ristiriidassa sen kanssa, mitä opiskelin yliopistossa.

### **Olitko valmistunut maisteriksi kun vuonna 1954 menit Intiaan?**

Kyllä olin. Siinä välissä oli asevelvollisuus, josta kielätydin – siis aseellisesta palvelusta. Olin sairaalassa siviilihommissa ja se viivytti lähtöäni.

## **FILOSOFIA JA ELÄMÄNTAPA**

### **Sinusta saa sen kuvan, että olet sisäistänyt intialaisen filosofian – voisiko sanoa veda-filosofian – ihmiskatsumuksen ja arvomaailman. Minkälainen on elämäntapasi?**

Nykyään se on tietysti erilainen kuin aikaisemmin. Aikaisemmin kuvittelin, että etsin totuutta kokonaisval-



## **”Gandhilla on ollut aika ihmeellistä vaikutusvaltaa. Sen kaltaista valtaa arvostan.”**

taisesti. Minulla oli hirvittävä kammo sellaista käsitettä kohtaan kuin konttoririotta. Se oli iljettävän kamala käsite. Se tarkoitti sitä, että valmistutaan maisteriksi ja mennään toimistoon kello yhdeksän, käsitellään siellä turhia papereita kello neljään asti, jonka jälkeen pääsee kotiin ja voi ruveta tekemään sitä, mitä pitää tärkeänä. Konttoririotan elämä inhotti ja tietyllä tavalla valitsin jopa ehkä opiskeluaikaineni niin, että niistä ei olisi mitään hyötyä viran saannin kannalta. Toisin sanoen torjuin hyvin selkeästi tuollaisen konttoririotan elämänmuodon.

### **Vaikuttikko Gandhin esimerkki elämäntapaasi?**

Kyllä se sikäli vaikutti, että minä arvostin hänen elämänmuotoaan, mutta itse totesin jossain vaiheessa, että minulla ei ole sellaista kykyä eikä sen tyyppistä psyykettä, että voisin ruveta samanlaiseen sosiaaliseen tai poliittis-sosiaaliseen toimintaan. Koin sen oman psyykeni kannalta vieraaksi elämänmuotona. Minua kiinnosti enemmän opinnollinen, teoreettinen tavoite, asioiden selvittäminen. Tein sitä itseäni varten. Selvitin itseäni varten kaiken, mitä selvitin. En ajatellut lukijaa, kun kirjoitin kirjaa. Yleensä olen kirjoittanut tekstini ulkomailla, lähinnä Intiassa tai Kanadassa.

### **Puhuit aikaisemminkin totuuden etsimisestä. Pyritkö etsimään totuutta myös jollain muulla tavalla kuin tekstejä lukemalla? Teitkö esimerkiksi itse mitään intialaisia tai aasialaisia harjoituksia, joogasitko...?**

Kyllä minä olen Intiassa pariin kertaan harrastanut asanoita eli asentuja, mutta se on ollut ihan hupiharastus eli jonkinlainen aamuverryttely. En ole sillä tavalla joogaan perehtynyt enkä kokenut sitä itselleni tärkeäksi. Arvostan kyllä sitä, mutta sekin on asia, johon liittyy paljon humpuukia. Varsinkin silloin, kun se tuli länsimaihin, siitä on tehty bisnestä. Koen että aito jooga on kovasti haussa ja sellaista on vaikea Intiassakin löytää.

Sehän siinä on, että totuutta ja totuuden kokemuksia voi tavoitella monella tavalla, joko intellektuaalisesti tai harjoitusten kautta. Se on ollut mielestäni yksi tekijä, joka on tuottanut ajatuksen Intian ”valosta” – mihin liittyy esimerkiksi ajatus totuuden omakohtaisesta kokemisesta.

Perinteisiä totuuden saavuttamis- ja etsimismuotoja ovat älyllinen ja sosiaalinen, jolloin ihminen voi olla esimerkiksi sosiaalityöntekijä. Gandhi oli karma-joogi, siis työnsä ja tehtävänsä kautta. Jotkut voivat kehittää tunnepuolta, jolloin voi samastua jonkun itseä suuremman kanssa ja uppoutua siihen vaikkapa palvonnan muodossa. Olemassa on erilaisia muotoja ja jokaiselle sopii jokin muoto. Tässä mielessä Intian filosofia on hyvin suvaitsevainen ja sallii hyvin paljon eri teitä. Kaikki uskonnot ovat hyväksyttäviä; ainakin kaikki tunnetut tai suuret uskonnot ovat ikään kuin yhtä hyviä tai tasa-arvoisia keskenään.

### **Tarkoitatko että kaikki tähtäävät samaan päämäärään?**

Jollain tavalla. Päämäärä on tietysti hyvin formaalinen. Niillä on erilainen historiallinen tausta, erilaiset käsitteet ja toimintamuodot. Ne voivat olla erilaisia, mutta sillä ei ole oleellista merkitystä. Mutta on hyvin vaikeaa määritellä, mikä niille olisi yhteistä. Sitä asiaa ei voi kuvata käsitteellisesti. Tässä minä hyväksyisin Vedanta-filosofian perusteet, että perustodellisuus on sellainen, jolla ei ole kvaliteetteja. Me emme voi sitä aidosti ja tosiasiallisesti kuvata millään tavalla, koska kaikki nämä kuvaukset ovat meidän luomiamme ja liittyvät näkyvään maailmaan, elämänmuotoomme ja tavoitteisiimme, omaan pragmaattiseen todellisuuteemme. On olemassa korkeampi todellisuus, joka on ikään kuin formaalinen. Mutta pragmaattinen todellisuus on suhteellisesti pätevä. Filosofia ja filosofiset suunnat kuuluvat tähän pragmaattiseen todellisuuteen. Ne vain antavat välineitä tai apuneuvoja päästä eteenpäin, mutta ne eivät edusta sinänsä totuutta vaativamman ja korkeammassa merkityksessä.

### **Onko tämä myös sinun ontologinen näkemyksesi?**

Kyllä minä voin sanoa, että kutakuinkin yhtyisin tällaiseen Vedanta-filosofian ajatukseen.

### **Mikä on paras filosofinen ahaa-elämyksesi?**

Jaa... nimenomaan jos ajatellaan elämystä. Minä olin kerran Benaresissa. Oli kuun pimennys ja Rahu-demoni yritti syödä kuuta. Tämä oli suuri tapaus ja Benaresiin tuli satojatuhansia pyhiinvaeltajia. Minäkin menin joen rannalle. Siellä oli suunnaton määrä ihmisiä, jotka liikkui hyvin hitaasti eteenpäin köysien välisiä ratoja myöten. Siellä oli sikäläisiä härkiä, jotka olivat hyvin rauhallisesti väkijoukon keskellä eivätkä pillastuneet, mikä olisi saanut paljon tuhoa aikaan. Jotkut ottivat Ganges-joessa puhdistavia kylpyjä. Jotkut puhalsivat pyhiin simpukankuoriin. Kuu loisti ja meni sitten pimeäksi ja rupesi taas näkymään. Ihmiset rukoilivat, että Rahu ei söisi kuuta. Tämä oli suunnattoman voimakas esteettinen kokemus, kaikkein voimakkain, mitä minulla on koskaan ollut.

Lämmin yö, paljon ihmisiä, jotka ovat tosissaan mukana, pimeää... siinä oli ylimaallinen tunnelma, harras uskonnollinen tunnelma. Ei ollut meteliä, mitä nyt simpukankuoriin puhallettiin. Se oli nimenomaan elämyksenä voimakas.

## **MORAALIA POLITIIKKAAN**

### **Kumpi olisit mieluummin, Gandhi vai USAn presidentti?**

Gandhi nyt ilman muuta. Enkä tyhmempi Bush aikanaan.

**Ajattelin kysymystä miettiessäni lähinnä sitä, että USAn presidentillä on paljon valtaa ja hän voi saada aikaan myös hyviä asioita, muuttaa rakenteita ja niin edelleen.**

Jos viimeisin presidentin vaali olisi mennyt toisin, siitä olisi ollut paremmat seuraamukset. Mutta jos ajatellaan tällä hetkellä USAn politiikkaa, niin se perustuu paljon sotilaalliseen voimaan ja sen näyttöön ja taloudellisen vallan haalimiseen, öljyvarojen varmistamiseen, jotta amerikkalaiset voivat ajaa halvasti autollaan. Tämän tyyppisiä asioita minä en pidä tärkeinä.

Arvostan sellaista ajattelua, jota Gandhikin edusti, ajattelua jossa on henkiset arvot. Hän pystyi vaikuttamaan ihmisiin. Ei ollut mitenkään itsestään selvää, että itsenäisyystaistelu tulee olemaan ei-väkivaltainen. Siellä oli monenlaisia mahdollisuuksia, myös terrorismin mahdollisuus. Miten hän pystyi saamaan ihmiset ohjelmansa taakse? Hänellä on ollut aika ihmeellistä vaikutusvaltaa ja sen kaltaista valtaa arvostan.

Gandhihan sanoi, että hänen tarkoituksenaan on tuoda moraali politiikkaan. Ja miten itse olen ymmärtänyt Gandhin, hän varmaankin oli rehellisesti sitä, mitä oli ja tämä välittyi ihmisiin.

Niin, minä kyllä luulen, että hänellä oli hyvin voimakas totuudellisuus ja hän eli täysipainoisesti oman opinsa mukaisesti, jonka hän oli hyväksi havainnut. Hän ei arvostanut ulkoisia vallanmuotoja vaan eräänlaista henkistä vaikutusmahdollisuutta. Kun ajattelee, kuinka monta ihmistä tarvitaan muutoksen aikaansaamiseksi, niin voidaan sanoa yhden riittävän. Yksi ihminen riittää muuttamaan maailmaa.

**Gandhi arvosteli aikanaan länsimaisia pasifisteja siitä, että he haluavat rauhaa, mutta eivät ole valmiita muuttamaan elintapojaan, jotka ylläpitävät sosiaalista ja taloudellista eriarvoisuutta kansojen välillä ja tuottavat näin sekä rakenteellista että konkreettista väkivaltaa. Gandhi eli itse vaatimattomasti ja peräänkuulutti ei-väkivaltaista suoraa toimintaa.**

**Olet ollut aktiivisesti mukana kansalaistoiminnassa, muun muassa keskustelemassa Sosiaalifoorumin, Maan ystävien, Demokratiafoorumi Vasuhaiva Kutumbakamin ja Globaali sosiaalityö ry:n järjestämissä tilaisuuksissa. Miten itse näet kansalaistoiminnan merkityksen poliittisen ja taloudellisen muutoksen aikaansaamisessa?**

Minusta on periaatteessa hyvä, että tällainen vaihto-  
tohto on olemassa silloin, kun asiat eivät suju niin kuin niiden jonkun käsityksen mukaan pitäisi sujua. He toteuttavat eräänlaista luonnonoikeuden ideaalia. Jos he toteuttavat ei-väkivaltaisesti tätä luonnonoikeuden periaatetta, niin se on minusta hyvin tarpeellinen ja välttämätön maailmassa. Siinä on mielestäni yksi ongelma: kukaan ei tiedä, mitä luonnonoikeus vaatii. Se kehittyy ihmisten ja joidenkin ryhmien mielessä. Siksi luonnonoikeuden ajaminen on ongelmallinen kysymys. Jotkut voivat käyttää menetelmiä, joihin sisältyy väkivaltaa ja pakkoa. Kyllä minä hyväksyn kansalaisjärjestöjen toiminnan, mutta siinä täytyy olla itsekuria tai hyvätahdon luonne. Siihen ei saa liittyä vihaa eikä vahingoittamista missään muodossa. Muutoin hyvä asia ja aate menee vikaan.

**Tuo kuulostaa hyvin gandhilaiselta ajattelulta.**

Minä ajattelen, että hän oli erittäin kehittynyt ihminen ja hän intuiotionsa kautta löysi keskeiset ideat. Kun hänellä oli joku ongelma, hänen metodinsa oli se, että hän ensiksi otti selville faktat. Tämän jälkeen hän pohti asiaa ja saattoi vaikka kehrätä rukilla lankaa tai tehdä jotain muuta. Ratkaisu tuli sitten intuition kautta, joku välähdys. Ajatellaan esimerkiksi Suolamarssia, jota hänen lähimmät seuraajansa väheksyivät. He katsoivat suolaveron ja suolan vähäpätöiseksi asiaksi – eihän suola edes maksa paljon mitään. Mutta Gandhi sai tästä mättömästä asiasta kansanliikkeen ja suolaveron poistettiin. Se oli asia, joka sinänsä voisi kuulostaa naurettavalta. Gandhi pystyi intuiotionsa kautta löytämään ideoita, joita hänen seuraajansa eivät ymmärtäneet eivätkä hyväksyneet.

**Ehkä Gandhi näki tässä suolajutussa toiminnan suuren symbolisen merkityksen. Hänhän meni meren rannalle ja keräsi vähän suolaa, mikä ei ollut sallittua. Tämän vuoksi hänet pidätettiin. Ihmiset intoutuivat tekemään samalla tavalla ja pian vankiloissa oli kymmeniä tuhansia ihmisiä. Näin suolaveron ylläpitäminen kaatui omaan mahdottomuuteensa, koska vankilat täyttyivät mättömän asian vuoksi.**

## INTIA JA MAAILMAN TILA

**Mikä on Intian merkitys tämän päivän maailmassa ja mikä voisi olla vastaus vanhaan kysymykseen, mikä on tänään Intian henkinen anti maailmalle?**

Intia on tällä hetkellä taloudellisesti hyvin kehittyvä. Kaikella todennäköisyydellä siitä tulee Kiinan ohella taloudellinen mahti. Voisiko sanoa, että ”intellektuaalinen elämä” on monilla eri aloilla voimakkaassa nousussa. Voi olla, että Intian filosofia aletaan enemmän arvostaa kuin mitä tähän asti on arvostettu. Intialaiset ovat itse väheksyneet filosofista perinnettään ja halunneet kehittyä länsimaisessa merkityksessä ja ovat siltä osin tällä hetkellä aika hyvässä vauhdissa. Pidän valitettavana, että Intian filosofia ja henkinen perinne on jotenkin jäänyt sivuraiteelle. Ne suuntaukset, joita on tullut länteen, eivät aina ole olleet parhaita suuntauksia. Ne tulevat tietyllä tavalla bisnekseksi.

**Jooga on kyllä sitkeästi istunut suomalaisessa liikuntaperinteessä tulostaan saakka. Viimeisin tulokas Astanga-jooga on hyvin suosittua ja ihmiset kokevat saavansa siitä laatua elämäänsä.**

Jotakin ehkä jää pois Intian perinteisestä suuntauksesta. Joogan eettinen puoli ja ihmisen henkinen kehitys jäävät vähemmälle. Fyysiset harjoitukset miellyttävät länsimaista ihmistä enemmän. Ehkä nyt on mietiskely tullut mukaan. Kyllä minä pidän näitä ihan positiivisina ilmiöinä. Kun vilkaisin jotain työväenopiston opasta, siellä oli paljon erilaisia jooga-kursseja.

## ”Minulla oli jonkinlainen torjunta filosofeja kohtaan.”

Itse kyllä näen siten, että vaikka ne paljon keskittyvätkin asentoihin ja fyysiseen puoleen, ne pitävät sisällään piilo-opetussuunnitelman kaltaisesti mieleen liittyviä ns. henkisiä asioita. Niissä on mukana rauhoittavia ja rentouttavia harjoituksia, kuten hengityksen mukaan ottaminen, jotka vaikuttavat voimakkaasti ihmisen mieleen ja tuovat mahdollisesti pieniä välähdyksiä ja siemeniä siitä rauhasta ja henkisydestä, mitä Intiassa on perinteisesti pyritty joogalla tuomaan esiin.

Kyllä minusta henkiset harjoitukset ja arvot voisivat olla tarpeellisia meidän kulttuurissamme. Luulen, että kun Intia menestyy taloudellisesti ja tulee merkittäväksi, sitä aletaan arvostaa myös perinteisten kulttuuriarvojen suhteen.

### Huolestuttaako sinua tämänhetkinen maailman tilanne?

Kyllä se huolestuttaa. Ihminen on tavattoman raaka olentona ja tappaa samaan lajiin kuuluvia, mitä kaikki eläimetkään eivät tee. Ja politiikkakin on aika kovaa. Öljyn saannin turvaamiseksi ollaan valmiita aloittamaan sotia ja tappamaan. Ihminen on moraalisesti samalla tasolla kuin oli kivikaudella. En tiedä onko ihminen moraalisesti kehittynyt, sitä voi ihmetellä. Välineet kyllä kehittyvät ja se on itse asiassa entistä huolestuttavampaa. Sota saa uusia muotoja, mutta raakuus ja viha ei muutu miksikään.

### Olet myös itse kirjoittanut yhteiskunnallisista aiheista, mm. rauhan moraalista ja historiasta kuten Intian itsenäisyystaistelusta ja Gandhista. Miten ymmärrät filosofian yhteiskunnallisen luonteen ja filosofin yhteiskunnallisen roolin?

Platonilla on ajatus, että filosofien pitäisi johtaa yhteiskuntaa. Se on itse asiassa vanha intialainen perinne, että braminiit, jotka muodostavat korkeimman kastin, edustavat tietoa ja viisautta, eivät ole käytännössä sitä tekemässä vaan muut tekevät sen. Siinä mielessä voisin ymmärtää, että filosofeilla voisi olla merkitystä, jos he osaavat sanoa maailmanmenosta jotain sellaista, joka voidaan panna täytäntöön.

Minuahan kiinnosti yhtenä ongelmana rangaistus-teoriat. Kirjoitin kirjan ei-väkivallasta. Aikanaan mietin, mikä voisi olla vastaava länsimainen aihe. Voisinko tutkia ei-väkivaltaa länsimaaisessa yhteiskunnassa ja siitä tuli ajatus rangaistusteoriasta ja sen soveltamisesta rikollisten käsittelyyn. Siinä oli kaksi pääongelmaa: yksi on sota ja toinen on rikos. Nämä ovat ne, jotka ”haastavat” ei-väkivaltaisen ihmisen. Rauhasta on kirjoitettu hyvin paljon. Katsoin ettei minun siitä kannata kirjoittaa enempää. Tein sitten toisen väitöskirjan, jonka kirjoitin Kanadassa,

ei-väkivaltaisista rangaistusteorioista. En ole ollenkaan varma, että tätä halutaan, koska ihminen on raaka ja kostava olento eikä ole niinkään valmis hyväntahtoisuuden kehittämiseen.

### Kirjasi *Non-violent Theories of Punishment – Indian and Western* vaikuttaa hyvin yksityiskohtaiselta.

#### Osaatko sanskriittia?

En väitä kauhean hyvin osaavani. Kyllä minä olen yrittänyt sitä opiskella ja käydä läpi ne tekstit, joihin olen viitannut – apua olen saanut intialaisilta panditeilta. Puuttuna kielenä olen opiskellut hindia.

### SELUNVAELLUKSESTA VARSINAISEEN MINÄÄN

**Itseäni ovat mietityttäneet monet ihmisen elämään ja maailmaan liittyvät aasialaisten filosofoiden käsitteet. Minua ja varmasti myös monia muita kiinnostaa näkemyksesi niistä. Miten ymmärrät esimerkiksi seuraavat käsitteet:**

#### Sielunvaelluksen ja/tai uudelleensyntymisen? Nehän ovat tavallaan keskinäisyhteydessä.

Minä en tiedä, missä määrin itse uskon sielunvaellukseen tai jälleensyntymään. Pitäisin sitä yhtenä loogisena vaihtoehtona ja mahdollisuutena. Ymmärrän sen siten, että intialaisilla on kehitysopillinen ajattelutapa. Siis universumi kehittyy. Se kehittyy miljardien vuosien aikana, Brahmaan, luojajumalan päivän aikana. Brahmaan yön aikana universumi palaa kaaokseen. Sen sanotaan kestävän yli kuusi miljardia vuotta. Kehitysjajatteluun liittyy myöskin ihmisen kehittyminen. Kun yhden elämän aikana ei voi saavuttaa täydellisyyttä, siihen tarvitaan monta elämää. Missä määrin se on filosofinen ajatus – missä määrin ihminen toivoo, että voisi aloittaa uudestaan, jotta voisi elää paremman elämän? Minä en pysty ottamaan tuohon metafysiiseen todellisuuteen mitään kantaa. Tiedän kyllä, että intialaiset ajattelevat sillä tavalla. Jos minun pitäisi valita kristillisen metafysiikan ja intialaisen metafysiikan välillä, niin kyllä minä intialaista arvostaisin enemmän. En pysty faktana ottamaan tähän kantaa, se on arvoja koskeva kysymys.

#### Nirvana?

Se on tietynlainen tavoite. Ovatko ehkä jotkut henkilöt voineet sellaisen saavuttaa elämänsä aikana tai kokea sellaista? Ensisijaisesti ajattelen, että se on tietynlainen arvo. Jos ajatellaan faktaa, minun on vaikea ottaa siihen kantaa. Mutta arvona, tavoitteena, voisin pitää sitä ihan mielekkäänä.

#### Shän määritellään jossain, että se on sammuksiin puhaltamista, jonka ymmärrän jonkinlaisena passiivisen loppumisena.

Joo, kyllä näinkin sen voi sanoa.



**Ajattelen sen siten, että kun maailma yrittää ”koukuttaa” ihmistä, nämä koukut eivät enää tartu ihmiseen. Se tarttumapinta ihmisen psyydessä, johon koukut pyrkivät tarttumaan, puhalletaan samuksiin jolloin koukuilla ei ole enää mitään, mihin tarttua. Tällainen ihminen on levollisempi kuin sellainen, jota maailma houkuttaa.**

Yksi ajatus on, että ihmisellä on kolme syntiä, jotka sitovat ihmistä. Yksi on tarrautuminen – ihminen haluaa jotakin, joka vetää puoleensa. Toinen on inho tai työntäminen, ei-haluaminen, äskeiseen verrattuna toisinpäin tapahtuva liike. Ja kolmas on tietämättömyys, joka voi merkitä esimerkiksi vääriä oppeja ja käsityksiä. Meillä on maailmasta kaikenlaisia käsityksiä, jotka ovat erheellisiä ja joiden merkitys on suhteellinen. Ne ovat relatiivisesti totta. Nämä kolme tekijää ovat sellaisia, jotka sitovat ihmistä. Jos ihminen onnistuisi näistä vapautumaan, hän voisi saavuttaa henkisen tai arvokokemuksellisen tilan, että hän on vapaa. Siinä mielessä voisin ajatella nirvanaa arvokokemuksellisena tavoitteena.

**Entä Absoluutti? Miten se pitäisi ymmärtää tai miten sinä ymmärrät sen?**

Absoluutti menee meidän kaiken kokemuksemme ja tietomme ulkopuolelle. Perustodellisuudella ei ole mitään kvaliteetteja. Emme voi sanoa, että se on pieni tai suuri, ikuinen tai lyhytikäinen tai mitä hyvänsä. Kaikki nämä käsitteet, autuus ja muut vastaavat, ovat meidän tämänhetkisen kuvittelukykyimme rajoissa olevia käsitteitä, joilla me yritämme kuvata sitä, mitä ei voi kuvata. Jos ajattelemme esimerkiksi pöytää ja sitä kuinka kova ja minkä värinen se on, niin atomitutkijan käsitys pöydästä on hyvin erilainen. Mutta sadan vuoden päästä atomitutkijan käsitykset voivat olla hyvin alkeellisia. Kun ajatellaan fysiikan tietämystä, niin kehittyminen on loputonta. Ei ole mitään sellaista rajaa, että voisimme sanoa ”nyt me tiedämme”, mitä on perustodellisuus. Tässä mielessä mitään lopullista totuutta ei ole olemassa vaan kaikki ovat raja-arvoja. Kyseessä on loputon edistyminen kohti totuutta tai absoluutin tuntemusta, tietämystä, jota ei voida koskaan saavuttaa.

**Valaistuminen?**

Henkilö saavuttaa sellaisen kokemuksellisen tilan, joka voi ehkä olla myöskin pysyvä, että hän elää universaalissa todellisuudessa, jolle on ominaista äärettömyys – jos ajatellaan paikallisesti – ja ajallisesti ikuisuus. Kolmas tekijä on se, että siinä ei ole mitään osia. Jos saavuttaa tällaisen kokemuseräisen tilan, on valaistunut. Onko se mahdollista, sitä en pysty sanomaan. Mutta relatiivisesti voidaan ajatella, että jotkut ovat päässeet sitä lähemmäksi kuin muut.

Muistan erään henkilön, jota kävin tapaamassa Intiassa. Juttelin hänen kanssaan kaikesta tuntiä ja tunsin itseni kauhean rauhalliseksi. Epätavallinen rauhallisuus tuli minun mieleeni, mitä minä ihmettelin. Kerroin tästä jollekin, joka sanoi, että niin sanovat kaikki, jotka ovat tavanneet tämän henkilön. Oliko nyt niin, että hän

oli psyykkisesti saavuttanut sellaisen mielen rauhallisen tilan, joka jollain tavalla säteili. En tiedä, mutta otaksun, että näin mahdollisesti oli.

Saattaa olla, että tällaisista koetuista mielentiloista, joita jotkut ehkä ovat saavuttaneet enemmän kuin muut, jotakin säteilee, josta voi saada osviittaa, jonka mukaan voi rakentaa filosofisia teorioita. Minä uskon enemmänkin relatiiviseen mahdollisuuteen, todellisuuden kannalta asteittaiseen mahdollisuuteen. Intian filosofiassa esiintyy hyvin paljon ylilyöntejä ja liioittelua. Jos puhutaan mitä joogalla voidaan saavuttaa, he kertovat ihmeellisiä juttuja, jotka ovat hyvin pitkälle meneviä. Minä en usko, että ne todellisuudessa ovat *niin* pitkälle meneviä, mutta pedagogisista syistä niillä yritetään saada ihmiset kiinnostumaan. Nämähän liittyvät täydellisyyksien kuvauksiin, joissa on pedagoginen aspekti.

**Varsinainen minä? Tämä kiinnostanee tämän ajan filosofeja Heideggerin tematisoimana. Kirjoitat varsinaisesta minästä Miksi elät -kirjassa seuraavasti: ”Eräs tapa selittää varsinaista minää on viitata tietoteoreettiseen subjektiin. Kun minä tiedän jotakin esimerkiksi omasta kehostani, on ’oma keho’ tiedon objekti, ja subjekti on se joka tietää tästä. Samoin eräät oppisuunnat selittävät arvostusten ja toiminnan subjektin varsinaiseksi minäksi. Missä se minussa sijaitsee? Sitä erityistä paikkaa ei voida osoittaa. --- Kun minä karsin pois kaiken ulkokohtaisen, jää jäljelle jotakin, joka on tietoisuuden kannalta välttämätön edellytys mutta jota ei voida kuvailla ja jonka ominaisuuksia ei voida selittää. Upanisad vakuuttaa, ettei voida nähdä näkemisen näkijää, ei kuulla kuulemisen kuulijaa, ei ajatella ajattelemisen ajattelijaa, ei ymmärtää ymmärtämisen ymmärtäjää. Se on sinun varsinainen minäsi.” (s. 110–111) Haluaisitko kommentoida tätä tekstiäsi?**

En minä pysty sitä sen kummemmin kommentoimaan. Se on tietty looginen johtopäätös. Tähän sisältyy kuitenkin se väittäminen, että se on olemassa. Se on, mutta tämäkin on kvalifikaatio, jota sitäkin voidaan epäillä, että pitääkö sekään paikkaansa. Olemisenkin on jonkinlainen kvalifikaatio. Ja jos ajatellaan, että perustodellisuudella ei ole kvalifikaatioita, joita voimme tiedostaa ja tuntea, niin tämä on puutteellinen ilmaisu asiasta. Tämä on tietynlainen tie asian ymmärtämiseen.

**Varsinainen minä on käsite. Se on kuin sormi, joka osoittaa kuuun eikä sormi ole kuu. Se on jotain koettavaa, se on jotain elämyksellistä. Minun mielestäni se on kuitenkin tiedettävissä ja koettavissa oleva.**

Intialainen esimerkki on, että kuu on puun latvassa. Sen verran me voimme tietää, missä kuu sijaitsee.

## **FILOSOFIAN ANTI JA ARVO**

**Sen lisäksi, että sait stipendejä, olet opettanut.**

Kyllä.

### **Missä eri paikoissa?**

Intiassa en ole koskaan opettanut muutamaa yksittäistä luentoa tai seminaariluentoa lukuun ottamatta. Suomessa minulla on ollut viisi dosentin tointa, joista olen saattanut hoitaa kahta yhtä aikaa. Ensin oli Turku – sitten Tampere, Jyväskylä, Helsinki ja Joensuu. Lisäksi minulla on ollut vt. virkoja ja ajoittain olen hoitanut apulaisprofessorin tai professorin virkaa. Viimeiseksi olin lehtorina Jyväskylässä. Työni oli pätkätyötä mitä suurimmassa määrin.

Opettaminen ei ole minua suuremmin koskaan kiinnostanut. En tunne olevani pedagogi, että voisin pitää suu vaahdossa luentoja elämän perusasioista. Mutta tutkimustyö, varsinkin jos sen tekee ulkomailla, on ollut kiinnostavinta. Siinä on se juju, että tällöin työhön voi täysin keskittyä. Sanotaan esimerkiksi, että jos menee Intiaan, ei ole televisioita eikä radioita, eikä mitään tällaisia houkutusia. Minua ei kiinnostanut mennä siellä elokuviinkaan.

### **Oletko miten hyvin seurannut nykyajan filosofiaa? Miten näet filosofian nykytilan ja tulevaisuuden?**

En voi sanoa kauheasti seuranneeni. Filosofiaan on ruvettu kiinnittämään enemmän huomiota. Esimerkiksi tieteen etiikkaan liittyvät asiat ovat tulleet esille muun muassa luonnonsuojelun muodossa. Eettiset ja arvoihin liittyvät asiat saattavat tulla esille myös muuten kuin vain filosofian toimesta eikä sen nimikkeellä, esimerkiksi energiakeskustelussa. Filosofiaan liittyvät kysymykset esiintyvät käytännön kysymyksinä ja sovellettuina. Lääketieteessä on omat ongelmansa, kuten jos ajatellaan, ettei voida hoitaa kaikkia sairaita, kun menetelmät tulevat entistä kalliimmiksi. Tällöin törmätään ongelmiin, jotka koskevat ihmisen elämän pituutta – pitääkö ihmistä pitää hengissä kuinka pitkään ja niin edelleen.

### **Näet filosofian merkityksen nimenomaan käytännön kautta?**

Kyllä tietysti kaikilla filosofian eri alueilla, joita on valtava määrä, on oma merkityksensä. Ehkä nykyään on aiempaan verrattuna paremmin ymmärretty filosofian merkitys. Aikaisemmin sitä enemmänkin väheksyttiin ja arvostettiin enemmän höydyllisiä aineita. On huomattu, että kaikilla eri aloilla on oma filosofiansa.

### **Onko filosofia tuonut elämäsi onnea, harmoniaa ja mielenrauhaa?**

Onhan se tietyllä tavalla antanut aiheen olla olemassa. Se on antanut tavoitteita ja se on kiinnostanut minua. Oikeastaan se on ollut minua itseäni varten. Itseäni varten olen ollut kiinnostunut, en muita varten. En ole ajatellut lukijaa. En ole ajatellut, että pitää kirjoittaa hyvin, jotta se hyväksyttäisiin akateemisesti. Minua ei ole kiinnostanut se. Olen ollut kiinnostunut siitä, että minä opin tiettyjä asioita, jotka ovat minulle ongelmallisia. Olen siis tehnyt filosofista tutkimusta vain itseäni varten.

### **Jos saisit kysyä yhden kysymyksen joltain filosofilta, keneltä kysyisit ja mitä?**

Ehkä kysymykseni voisi olla etiikkaa koskeva ja enemmän etiikan pedagogiikkaa koskeva. Miten ihminen voi tulla paremmaksi? Voiko ihminen muuttua sillä tavalla, että ihminen säilyy oliona eikä tapa itseään? Tällainen voisi olla yksi peruskysymys. Jos olemme ainoa olento, jonka me tiedämme olevan jollain tavalla järkevä, eikä meillä ole tietoa muista, silloin tärkeintä on, että ihminen säilyy elossa. Mikään filosofinen kysymys ei voi olla sitä tärkeämpi.

Jos ihminen tuhoutuu lajina, niin mitä väliä sitten on? Mitä väliä on Wittgensteinin filosofialla kun ihminen on tuhoutunut? Minä pitäisin sitä primaarimpana kysymyksenä ja sen edesauttaminen olisi välineellisesti tärkeintä, että opittaisiin keinoja, joilla ihmisen hengissä pysyminen toteutuisi. Keneltä sitä kysyisit? Gandhi nyt olisi osannut jotain vastata. Minulla on kuvitelma, että uskontojen perustajat ovat olleet jollain tavalla fiksuja, niin kuin Buddha ja Kristus. He ovat osanneet vastata kysymyksiin siten, että ihmiset ovat hyväksyneet vastaukset ja arvostaneet niitä.

### **Mitä haluaisit sanoa nuorille filosofeille?**

Minusta oleellista on se, että toteuttaa sitä, mitä pitää elämässä tärkeimpänä ja oleellisena. Tärkeintä on sisäisten henkisten arvojen toteuttaminen. Tavallaan olen aina itse kuvitellut ja ajatellut, että toimeentulo on toisarvoinen kysymys. Ensimmäisenä on se, mitä pitää tärkeänä ja toteuttaa sitä. Miten sitten pysyy hengissä on seurausta tästä. Jos toteuttaa sitä, mitä pitää itselleen tärkeänä, toimeentulo järjestyy jollain tavalla.

### **Niin, mitä se hyödyttää ihmistä, jos hän saisi omakseen koko maailman, mutta saisi sielulle vahingon.**

Niin, tämän voi myös ajatella sosiaalisesti koko ihmiskuntaa käsittävänä. On paljon vahingon mahdollisuuksia ihmiskuntaa ajatellen, esimerkiksi brutaali tuho, sota.

### **On viimeisen kysymyksen aika. Jos haluat, voit tehdä itsellesi kysymyksen ja vastata siihen.**

Heh heh. Mitenhän sitä nyt osaisi tehdä itselleen kysymyksen? ... Filosofian kohdalla pidän tärkeänä sitä, miten filosofiset ideat voidaan toteuttaa käytännössä. Jos ajatellaan arvoja ja ihmisten elämää, mitkä olisivat käytännön edellytykset, joilla ne voitaisiin ylläpitää ja toteuttaa? Minä en kauhean paljon kunnioita sellaista filosofiaa, joka norsunluutornissaan pohtii esimerkiksi lauseiden merkitystä tai käsitteitä. Sen tulisi jossain mielessä olla toteutettavissa olevaa – että filosofia olisi myöskin siinä mielessä käytännöllistä.

### **Kiitoksia haastattelusta!**



# Mirja Hartimo

## Fenomenologian kreikkalaisilla alkulähteillä

Edmund Husserl, *Uudistuminen ja ihmisyyt*. Toim. Sara Heinämaa. Suom. Timo Miettinen, Simo Pulkkinen & Joonas Taipale. Tutkijaliitto, Helsinki 2006. 183 s.

**E**dmund Husserlin (1859–1938) tuotannossa on viitauksia Aristoteleeseen aina ensimmäisestä julkaisusta *Philosophie der Arithmetik* (1891) lähtien. Tämä ei liene yllättävää ottaen huomioon Husserlin opettajan Franz Brentanon Aristoteleelta saamat vaikutteet. Sen sijaan Platoniin Husserl alkoi viitata vasta läpimurtotoeoksensa *Logische Untersuchungen* (1900–1901) ilmestymisen jälkeen. Myöhemmin Husserl on tosin selittänyt innostuneensa Lotzen Platon-tulkinnasta jo 1890-luvun alkupuolella.

Vuonna 1902 Husserlin hyvä ystävä, Marburgin uuskantilainen Paul Natorp, lähetti Husserlille kirjansa *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, josta Husserl löysi itseään kiinnostavan ei-metafyyssisen tavan tulkita Platonin ideaoppia. Tämän jälkeen viitaukset Platoniin lisääntyvät Husserlin tuotannossa tasaisesti siten, että vuonna 1918 kirjeessä Julius Stenzelille Husserl kutsui itseään jo ”fenomenologiseksi platonistiksi” (*Briefwechsel VI*, 427–428). Tämä ei tarkoita sitä, että Husserl kannattaisi platonismia nykyaikaisen metafyyssikan tarkoittamassa merkityksessä, vaan vaikutteet näkyvät etenkin hänen käsityksessään filosofiasta ja sen luonteesta. Vuosien 1923–24 *Erste Philosophie* -luentosarjassaan Husserl selittää, kuinka filosofian historian merkkihenkilöistä laskutavasta riippuen kaksi tai kolme ovat ylitse muiden. Nämä ovat Platon, Sokrates–Platon ja Descartes. Husserl antaa etusijan Platonille tai Sokrates–Platonille ja esittää, että sokraattisen itserefleksion merkitys on siinä, että vain sellaisen avulla voimme saavuttaa

aitoa itseymmärrystä, joka on myös aidosti eettisen elämän ehto.

Nyt julkaistuun kokoelmaan *Uudistuminen ja ihmisyyt* on käännetty kolme Husserlin 1920- ja 1930-luvuilla kirjoittamaa esseetä, joille on leimallista juuri tällaiset antiikin filosofiasta kumpuavat vaikutteet. Kaksi ensimmäistä kuuluvat Husserlin japanilaisessa *Kaizo*-aikakauskirjassa vuosina 1923–24 julkaistuun sarjaan, ja kolmas on Husserlin kuuluisa Wienin-luento vuodelta 1935. Ensimmäinen essee ilmentää sokraattis-platonistista teoreettista asennetta, toinen näyttää löytävän inspiraation Aristoteleen etiikasta, ja kolmas syntetisoi nämä kaksi lähestymistapaa filosofian roolia länsimaisessa kulttuurissa käsittelevään kypsään ja levolliseen pohdiskeluun.

### Sokraattis-platonistinen olemustutkimus

Kokoelman ensimmäinen essee ”Olemustutkimuksen menetelmä” on *Kaizo*-aikakauskirjassa vuonna 1924 ilmestyneistä esseistä toinen. Artikkelin käsittelee fenomenologista olemustutkimusta, jonka Husserl heti esseen alussa samaistaa Sokrateen ja Platonin apriorisia ideoita koskevaan tutkimukseen. Husserlin platonismi ei kuitenkaan tarkoita metafyyssistä ideaopin omaksumista, vaan sokraattis-platonistista käsitystä filosofian luonteesta. Kuten Sara Heinämaa huomauttaa teoksen johdannossa, Husserl määrittelee fenomenologian metodisesti; fenomenologia ei siis muodosta oppirakennelmia, kuten ”Olemustutkimuksen menetelmän” suomentaja Joonas Taipale painottaa omissa johdannossaan.

Esseessään Husserl esittelee fenomenologisen metodin johdonmukaisena tapana toteuttaa sokraattinen olemustutkimus. Fenomenologinen asenne on siten verrattavissa Sokrateen filosofiseen pohdiskeluun, ja fenomenologisen reduktion tarkoitus on vastaavasti kääntää arki ajattelun vanki filosofiaan, pohtimaan sitä, miten maailma on meille annettu.

Kuten Platonin dialogeissa myös Husserlille matematiikan rooli on tässä keskeinen. Matemaatikko on askeleen vapaampi kuin havaittavan todellisuuden vanki; matemaatikolla on vapaus kuvitella mahdollista todellisuutta ylipäänsä. Fenomenologisessa olemustutkimuksessa matematiikalle ominaista intuitiota sovelletaan kaikkeen todellisuuteen. Esseen suomentajan Joonas Taipaleen kirjoittamassa ansiokkaassa johdannossa selvitetään Husserlin fenomenologian peruskäsitteet selkeästi ja tarpeetonta jargonia välttäen.

### Aristoteellinen yksilöetiikka

Siinä missä Husserlin teoreettinen lähestymistapa ammentaa innoitusta Platonilta, Husserlin käytäntöä koskevat kirjoitukset vaikuttavat kovin aristoteelisilta. Kokoelman toinen essee, ”Uudistuminen yksilöeettisenä kysymyksenä” on myös vuonna 1924 *Kaizo*-lehdelle kirjoitettu essee. Se tarkastelee Husserlin käsitystä käytännöllisen järjen ohjaamasta elämästä. Uudistuminen (*Erneuerung*) on Husserlin mukaan etiikan ylin teema, ja koska yhteisössä tapahtuva uudistuminen riippuu yksilöeettisestä uudistumisesta, tarkastelu on aloitettava jälkimmäisestä. Husserlin

menetelmä on edellisessä esseessä kuvattua olemustutkimusta.

Husserlin argumentaatio noudattaa Aristoteleen *ergon*-argumenttia: *Nikomakhoksen etiikka* alkaa toteamuksella, että "[k]aikki taidot ja tutkimukset ja samoin kaikki toiminnat ja valinnat näyttävät tähtäävän jonkin hyvän saavuttamiseen" (1094a1). Ihmiset jatkuvasti pyrkivät joihinkin tavoitteisiin, jonkin hyvän saavuttamiseen. Aristoteleen mielestä ihmisten lopullinen päämäärä on elää onnellista elämää.

Selvittääkseen sen, mitä on onnellinen elämä, *eudaimonia*, Aristoteles tarkastelee ihmisen *ergonia* eli tehtävää. "Sillä kun puhutaan huilunsoittajasta, kuvanveistäjästä ja minkä tahansa taidon harjoittajista tai ylipäänsä olioista, joilla on jokin tehtävä tai niille ominainen toiminta, näille hyvä ja näiden hyvyys näyttävät liittyvän tehtävän suorittamiseen." (1097b25–28).

Aristoteleen mukaan ihmiselle ominainen tehtävä on "elämä sielun järkevän osan mukaisena toimintana." (1098a3–4). Hyvä ihminen toteuttaa tehtävänsä hyvin eli elää järjen ohjaamaa käytännön elämää tai parhaimmillaan teoreettista elämää filosofoiden. Tällainen elämä antaa syvimmän henkilökohtaisen tyydytyksen.

Aristoteleen tavoin Husserl painottaa ihmisen jatkuvaa pyrkimystä jonkin "hyvän (*Gut*) saavuttamiseksi". Myös Husserl aloittaa tarkastelun ihmisen olemuksen tarkastelulla. Hän ottaa lähtökohdakseen ihmiselle ominaisen kyvyn "itsetietoisuuteen persoonallisen itsetutkimuksen (*inspectio sui*) varsinaisessa mielessä, sekä tähän perustuvan kyvyn reflektiiviseen kannanottamiseen, joka viittaa takaisin itseen ja omaan elämään, eli kyvyn persoonallisiin akteihin: itsetutkimukseen, itsearvottamiseen ja käytännölliseen itsemääräämiseen (itsehtahtomiseen ja itsehahmottamiseen)" (75–76).

Eettinen ihminen elää itsereflektiivisen järjen ohjaamana, mikä edellyttää jatkuvaa uudistumista, jatkuvaa itsekriittistä oman elämän tarkastelua suhteessa omaan koko elämään. Järjen ohjaama elämä on kaikkien tekojen

osalta täysin oikeutettua ja takaa puhtaan ja pysyvän tyydytyksen. Husserlin versio Kantin kategorisesta imperatiivista onkin: "Ole tosi ihminen. Elä elämää, jonka voit kauttaaltaan näkemyksellisesti oikeuttaa; elä käytännöllisen järjen määrittämää elämää" (93).

Tällainen elämä edellyttää jatkuvaa itsetarkkailua, -hallintaa ja -kultivoitua, siis uudistumista käytännöllisen järjen ohjaamana. Eettinen elämä ei synny itsestään, eikä siihen voi ketään ulkoapäin pakottaa, vaan se kumpuaa vapaan ihmisen universaalista itsetutkiskelusta ja jatkuvasta uudistumisesta kamppailussa "alentavia taipumuksia" vastaan.

### Teorian ja käytännön yhteisö

Kokoelman viimeinen essee "Filosofia ja eurooppalaisen ihmisyyden kriisi" on kirjoituksista myöhäisin. Se on kypsä ja levollinen essee eurooppalaisesta ihmisyydestä ja filosofian merkityksestä sille. Esseessä Husserl kartoittaa eurooppalaiselle ihmisyydelle ominaista kutsumuksellista teoreettista asennetta. Eurooppalaisen ihmisyyden *teloksena* on tuottaa teoriaa henkilöiden välisessä yhteistyössä.

Ihmettelystä syntynyt teoreettinen asenne on mahdollista yhdistää käytännölliseen asenteeseen, "sitä, että rajatussa ykseydessä ja kaiken praksiksen sulkeutuksessa muodostunut *theoria* (universaali tiede) kutsutaan palvelemaan uudella tavalla ihmiskuntaa. [...] Tämä tapahtuu uudenlaisen *praksiksen* muodossa: kaiken elämän ja sen päämäärien universaalissa kritiikissä, kaikkien ihmiskunnan elämästä jo kasvaneiden kulttuurimuodostumien ja kulttuurisysteemien kritiikissä. Kyse on siis myös itse ihmiskunnan ja sitä eksplisiittisesti tai implisiittisesti ohjaavien arvojen kritiikistä." (151)

Korkeamman järjen ihmisyyys vaatii aitoa filosofiaa, jota filosofit luovat keskinäisessä yhteistyössä ja toistensa töitä kritisoiden. Länsimaisen olemassaolon kriisi merkitsee eurooppalaisen ihmisyyden olemukselle ominaisen järjen käytön näennäistä kariutumista. Husserl lopettaa

**”Kääntäjät ovat tehneet kunnioitusta herättävän työn muuttaessaan tekstin sangen luettavaksi ja selkeäksi suomeksi.”**

esseen kuitenkin optimistisesti vakuuttuneena uuden elämänsyvyuden ja henkevoitymisen noususta: "sillä vain henki on kuolematon" (176).

Kokoelman viimeinen essee täten liittyy aiemmin esitetyt ajatukset näkemykseen eurooppalaisesta yhteisöstä. Se yhdistää kahden aiemman esseiden teoreettisen ja käytännöllisen näkökulman osoittamalla, kuinka vastuullisessa ja järjen ohjaamassa yhteisöllisessä elämässä teoreettinen asenne löytää paikkansa inhimillisten käytäntöjen piiristä.

### Lopuksi

*Uudistuminen ja ihmisyyys* on kaikin puolin tervetullut lisä suomenkieliseen fenomenologiseen kirjallisuuteen. Sen perusteella saa hyvän kokonaiskatsauksen myöhäisen Husserlin ajattelutavasta. Esheet on kirjoitettu laajemmalle yleisölle, ja ne välttävät teknisiä yksityiskohtia; Husserlin teknisempiä tekstejä ei kannattaisikaan suomentaa. Kokoelma on huolellisesti toimitettu ja suomennettu, ja jokainen essee on asiantuntevasti esitelty. Husserlin saksaa on yleisesti ottaen tuskallista lukea, mutta kääntäjät ovat tehneet kunnioitusta herättävän työn muut-

taessaan tekstin sängen luettavaksi ja selkeäksi suomeksi.

Kriittisenä kommenttina huomautettakoon Simo Pulkkinen ratkaisu suomentaa sana *Gut*, *Güte* sanalla ”hyödyke”. Kuten Pulkkinenkin huomauttaa, termiä käytetään sellaisessa laajuudessa, että se ei rajaudu pelkästään konkreettisiin olioihin. Husserl käyttää termiä erityisesti päämäärätietoisuutta käsittelevässä *Kaizo*-esseeseen kuuluvassa erillisessä liitteessä, jossa se Pulkkinen mielestä viittaa poikkeuksellisen selvästi ja systemaattisesti konkreettisiin, ih-

misen luomiin hyödyllisiin asioihin. Kuitenkin Husserl puhuu myös esimerkiksi yleisen hyvän (*Gut*) ideasta, jonka Pulkkinen kääntää yleiseksi hyödykkeeksi, mitä se sitten lieoneekään. Johdannossaan Pulkkinen vihjaa mahdolliseen Heidegger-yhteyteen, mutta itse olisin halukkaampi tulkitsemaan tässä esitetyn päämäärätietoisuuden hämmästyttävän aristoteelisenä persoonakäsityksen kehittelyä.

## Viiteet

1. Vertailun on esittänyt Henning Peucker Husserl Circlen kokouksessa Prahassa huhtikuussa 2007 pitämässään esitelmässä ”Life as ergon: Aristotelian Elements in Husserl’s Ethics”.

## Kirjallisuus

Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*. Suomentanut Simo Knuutila. Gaudeamus, Helsinki 1989.

Edmund Husserl, *Briefwechsel VI: Philosophenbriefe*. Kluwer, Dordrecht, Boston & London 1994.

# Antti Hautamäki Valistunut mieltymys käytäntöön

Alexis Clérel de Tocqueville, *Demokratia Amerikassa* (De la démocratie en Amérique I–II, 1835 & 1840). Suom. Sami Jansson. Gaudeamus, Helsinki 2006. 688 s.

**R**anskalaisen Alexis de Tocquevillen (1805–1859) mestariteos oli klassikko jo syntyessään. Oikeustieteen, englannin kielen ja Ranskan historian opintoja suorittanut de Tocqueville matkusti 1831 ystävänsä Gustave de Beaumontin kanssa Yhdysvaltoihin. Tarkoituksena oli tutkia vankilaoloja ja selvittää, mihin kaukaisen maan hyvinvointi perustui. de Tocqueville haaveili etenevänsä urallaan merkittävän julkaisun turvin.

Yhdeksän kuukautta kestänyt matka kulki New Yorkista etelään New Orleansiin ja pohjoiseen Suurille järville ja Kanadan Québeciin. de

Tocqueville tapasi kansalaisia, sivistyneistön edustajia ja poliitikkoja. Palattuaan Eurooppaan 1832 hän alkoi laatia teostaan. Se herätti heti laajaa huomiota ja se käännettiin useille kielille. Muun muassa J. St. Mill julkaisi kirjasta kiittävän arvostelun 1835: hän piti sitä ensimmäisenä analyysinä demokratian vaikutuksista. de Tocqueville kykeni luomaan lyhyeksi jääneen poliittisen uran.

Nyt noin 170 vuotta myöhemmin teos on vihdoin julkaistu lyhentämättömänä suomeksi. Se on kulttuuriteko. Suomentaja Sami Jansson on myös kirjoittanut esittelyn tekijän elämästä ja toiminnasta. Kari Saasta-

moinen on laatinut teokseen perusteellisen johdatuksen.

## Tasa-arvoisuus demokratian ytimenä

Saastamoinen painottaa johdannossaan, että käsillä ei ole tieteellisesti pätevä kuvaus Yhdysvalloista, vaan pohdiskelu demokraattisen yhteiskunnan luonteesta ja tulevaisuudesta. Demokratialla de Tocqueville ei tarkoittanut demokraattista poliittista järjestelmää (oikeuslaitos, hallitusmuoto jne.). Sana kuvaa yhteiskuntaa, jota leimaa elinolojen samanveroisuus. ”Uutuus, joka Yhdysvalloissa oleskellessani tuotti

minulle kaikkein voimakkaimman elämyksen, oli ihmisten olojen tasa-arvoisuus.” (1)

Demokratiaa USA:ssa luonnehti kansalaisten tasa-arvo, joka toteutui puutteellisesti aristokraattisissa eurooppalaisissa valtioissa. Tämä avasi mahdollisuuden vertailla yhteiskunnallisia oloja Atlantin eri puolin. *Demokratia Amerikassa* on demokratian edistämistä Euroopassa.

Kansanvallan vakavimpana uhkana de Tocqueville piti vallan kasautumista keskusjohdolle. Yhdysvalloissa valta oli hajautettu alueille ja pikku kunnille ja valtio näytti verrattain heikolta. Kunnat harjoittivat itsenäistä päätösvaltaa: niitä johtivat kansalaisten yhteiset kokoukset. Perussyä hajautetun demokratian muodostumiseen ja toimintakykyyn oli tarkkailijan mukaan siirtolaisten moraalikäsitteissä, itsenäisyyttä ja tasa-arvoisuutta korostavassa mentaliteetissa.

### Enemmistön tyrannia

Demokratioissa enemmistövalta on absoluuttinen. de Tocquevillen mukaan Yhdysvalloissa oli monia piirteitä, jotka vahvistivat enemmistön vallan vastustamattomaksi. Näistä tärkeimpiä oli usko ihmisten valistuneisuuteen: etevällä enemmistöllä oli oikeus hallita yhteiskuntaa. Enemmistön edut oli myös asetettava vähemmistöjen etujen yläpuolelle.

Tässä suhteessa de Tocqueville näki eurooppalaisessa hierarkiassa hyviäkin piirteitä. Hallinto tai hallitsija – perustuslaillinen monarkki – ei ollut suoraan riippuvainen enemmistöstä ja saattoi kiinnittää huomiota oikeudenmukaisuuteen esimerkiksi vähemmistöjen suuntaan.

Enemmistön valtaan liittyi yleisen mielipiteen valta. ”Kun enemmistö on kerran muodostanut kantansa johonkin kysymykseen, ei oikeastaan mikään pysty pysäyttämään sitä tai hidastamaan sen kulkua niin, että se kuuntelisi valituksia” (271). Seuraukset olivat tuhoisia ja vaarallisia: ”Kun enemmistö on epäluuloinen, puhetta riittää, mutta kun se on ilmoittanut lopullisen kantansa, kaikki vaikenivat [...] En tunne

toista maata, jossa itsenäinen ajattelu ja aito sanavapaus olisivat yhtä harvinaisia kuin Amerikassa.” (276) Näin de Tocqueville ennusti massayhteiskunnan synnyn!

### Uskonto yhteiskunnallisena tekijänä

Kirjan mielenkiintoisimpia teemoja on uskonnon asema amerikkalaisessa yhteiskunnassa ja demokratiassa. de Tocqueville tarkasteli uskontoa moraalikäsitteiden ja tapojen kannalta. Uskonto on Yhdysvalloissa erotettu valtiosta perustuslaissa. Se on ehdoton yksityisasia. Maassa, jossa on uskontoja runsaasti, on mahdotonta antaa uskonnolle valtiollista asemaa. de Tocqueville ennusti jopa, että jos uskonnot liittoutuisivat poliittisten mahtien kanssa, ne menettäisivät vaikutusvaltaansa. Epäpoliittinen uskonto kykeni kokoamaan piiriinsä poliittisesti eri tavoin ajattelevia ihmisiä. Maalliset mahdit olivat tilapäisiä, mutta uskonnot käsitelivät ajattomia kysymyksiä.

Uskonnot vaikuttivat ihmisten käyttäytymiseen: de Tocquevillen havainnoimat ihmiset katsoivat uskonnon olevan tarpeen, jotta heidän tasavaltalaiset instituutiotensa säilyisivät. Uskonto näytti lujittavan moraalialia, jota tarvitaan erityisesti vapaassa yhteiskunnassa. Uskonnon ansiosta ihmiset kykenivät käyttämään vapauttaan oikein ja viisaasti. Uskonnon yhteiskunnallisen vaikuttavuuden erityisen kiinnostava ulottuvuus oli rikastumisen etiikka. Hyvinvoinnin tavoittelu oli de Tocquevillen mukaan demokratian olennainen ja katoamaton piirre. Uskonto rajoitti ihmisissä tätä heräävää kiihkeyttä: ”Uskonnot eivät pysty poistamaan ihmisten halua rikastua, mutta ne voivat silti suostutella ihmiset rikastumaan rehellisin keinoin” (436).

### Amerikkalaisten filosofisuus

de Tocquevillen mukaan USA:ssa harrastettiin vähemmän filosofiaa kuin missään muussa sivistyneessä maassa. Yhdysvaltalaisilla ei ollut omaa filosofista koulukuntaa ja he

**Demokraattisen järjestelmän varsinainen heikkous on Datorin mukaan ihmisten haluttomuus äänestää ja osallistua politiikkaan. Ranskalaisen tarkkailijan pelkäämä individualismi näyttää saaneen ylliotteen.”**

vieroksiivat suuria ajatusjärjestelmiä. He näyttivät mieltyneen yleiskäsitteisiin, ainakin enemmän kuin englantilaiset mutta ehkä vähemmän kuin ranskalaiset. Tämäkin johtui de Tocquevillen mielestä ihmisten tasa-arvoisuudesta. Jos ihmiset olivat lähtökohtaisesti samanlaisia, kaikki käsitteet jotka kuvasivat joitakin ihmisiä, kuvasivatkin kaikkia ihmisiä ja ihmislajia. Tästä tavasta käyttää yleiskäsitteitä puhuttaessa ihmisistä aiheutui tottumus käyttää ja muodostaa yleiskäsitteitä kaikesta muustakin.

Luonteenomaisimmaksi filosofiseksi piirteeksi amerikkalaisessa ajattelussa de Tocqueville näki oman järjen käytön. Kysymyksiin etsittiin ratkaisuja omin voimin tukeutumatta aikaisempiin tutkimuksiin tai auktoriteetteihin. Ihmiset pureutuivat kiinnostuksensa kohteeseen poistamalla kaiken, mikä kätki sen heidän katseeltaan. Tästä seurasi teorioiden halveksiminen.

de Tocqueville jakoi tieteen kolmeen ryhmään: 1) teoreettiseen, abstraktiin ajatteluun, jonka sovelluksia ei tunneta; 2) teoreettisiin totuuksiin, jotka johtavat käytäntöön suoraa ja lyhyttä reittiä; 3) sovellusmenetelmiin ja toteuttamiskeinoihin. Tämä vastaa suunnilleen nykyistä jakoa perustutkimukseen, soveltavaan tutkimukseen ja tekniikkaan.

USA:ssa alueen 3 tieteet olivat de Tocquevillen mukaan ”ihailtavan jalostuneita” ja alueen 2 tieteetkin otettiin huomioon, kun ne edistivät tiedon soveltamista. Mutta inhimillisen tietämyksen teoreettiseen ja abstraktiin alueeseen paneutui ”tuskin kukaan”. de Tocqueville liitti tämän käytännöllisyyden tasa-arvoon ja demokratiaan.

Teoreettinen tutkimus luontuu paremmin aristokraattisena aikana, jolloin välitön hyöty ei ohjaa ajattelua. Mahdollisuus teoreettiseen tieteseen ja ajatteluun ei silti sulkeudu demokratiassakaan. Kun mieltymys käytäntöön on valistunutta, se ottaa myös teorian huomioon. Puoli vuosisataa myöhemmin syntyi amerikkalainen pragmatismi, jossa monet näistä havainnoista saivat systemaattisen muodon.

## Individualismi

de Tocqueville katsoi egoismin liialliseksi rakkaudeksi omaan itseensä. Individualismi taas liittyi kansalaisen eristäytymiseen muista kaltaisistaan. Se tyrehtytti de Tocquevillen mukaan aluksi yhteishengen, sitten se tuhosi muutkin hyveet ja sulautui egoismiin.

Demokratia hävitti historian tajun ja irrotti yksilöt suuresta jatkumosta. Kun tasa-arvoinen yhteiskunta levitti vaurautta, alkoi olla yhä enemmän ihmisiä, joilla oli niin paljon varallisuutta, että he tulivat omillaan toimeen. ”He eivät ole kenellekään velkaa eivätkä oikeastaan odota mitään keneltäkään. He totuvat pitämään itseään aina erillisinä ja haluavat kuvitella, että heidän kohtalonsa on kokonaan heidän omissa käsissään.” (496) Tässä on itumuodossaan kuvattu keskiluokkaistumista ja siihen liittyvää itseriittoa.

Individualismi nakersi demokratian perustaa. Vastavoimana de Tocqueville piti osallistumista yhteisten asioiden hoitoon julkisissa viroissa tai yhdistyksissä, jotka opettivat keskinäisen avunannon merkityksen. Hän muotoili tärkeän periaatteen ”oikein ymmärretystä omasta edusta”. Yksilön kannatti oman edun nimissä tehdä uhrauksia yhteisen hyvän eteen.

## Demokratia Amerikassa nyt

Kiinnostus de Tocquevillen teosta kohtaan on kasvanut viime vuosikymmeninä niin Euroopassa kuin Yhdysvalloissakin. Ranskalainen filosofi Bernard-Henri Lévy halusi kulkea maamiehensä jalanjälkiä ja vietti vuoden Yhdysvalloissa. Retken tulokset on julkaistu kirjassa *American Vertigo* (2006). Kriittinen esitys myöntää, että Yhdysvallat on, toisin kuin ”vanha maailma”, yhä unelmien paikka palvella jumalaa, ansaita ja elää siten kuin haluaa.

Kansanvaltaa Yhdysvalloissa voidaan tarkastella konkreettisten ajankohtaisilmiöiden kuten Irakin sodan ja sen lieveilmiöiden valossa. Jim Dator otsikoi artikkelinsa edus-

kunnan tulevaisuusvaliokunnan julkaisussa *Democracy and Futures* (2006) kärkevästi: ”Tuleeko USA:sta ikinä demokratiaa?” Hänen mukaansa Yhdysvallat ei ole demokratia eli hallinto, jossa jokainen hallinnon toimien kohteena oleva voi tasa-vertaisesti vaikuttaa näihin toimiin. Yhdysvaltain perustuslain ja hallinnon ongelmina Dator pitää presidentin valtaoikeuksia (johtaa militaristiseen diktatuuriin), yhden edustajan vaalipiirejä (pönkittää kaksipuoluejärjestelmää) ja korkeimman oikeuden jäsenten nimitämismenettelyä (antaa nimittäjälle suuren vallan vaikuttaa perustuslain tulkintaan).

Demokraattisen järjestelmän varsinainen heikkous on Datorin mukaan ihmisten haluttomuus äänestää ja osallistua politiikkaan. Ranskalaisen tarkkailijan pelkäämä individualismi näyttää saaneen yliotteen. Kirjansa viimeisessä huomautuksessa de Tocqueville päätelee kaukoviisaasti, että yleisen apatian ansiosta toimeenpanovalta pystyy sortoon. Toisaalta marraskuussa 2006 tapahtunut vallanvaihto kongressissa konservatiiveilta demokraateille osoittaa, että apatia ei ole pysyvä tila.

# Heikki A. Kovalainen

## Miten elämä on ja ei ole ongelma

Sami Pihlström, *Pragmatic Moral Realism: A Transcendental Defense*. Studies in Pragmatism and Values (Value Inquiry Book Series, Vol. 171). Rodopi, Amsterdam & New York 2005. 171 s.

Olen ollut Sami Pihlströmin oppilas useita vuosia, mutta en voi väittää lukeneeni kaikkia hänen tärkeimpiä teoksiaan. Käsillä olevan, Pihlströmin tuoreimman kirjan luin ennakkoluulottomalla innolla.

*Pragmatic Moral Realism: A Transcendental Defense* (2005) on tekijänsä viides englanninkielinen ja kaikkiaan yhdeksäs kirja. Yleisesti ottaen opus jatkaa ajatuslinjaa, joka alkaa väitöskirjan *Structuring the World: The Issue of Realism and the Nature of Ontological Problems in Classical and Contemporary Pragmatism* (1996) yhtäältä nykyfilosofialle keskeisten ongelmien käsittelystä, toisaalta näiden valaisemiseksi kehitellyistä klassikko-filosofien – etenkin amerikkalaisten pragmatistien – tulkinnoista.

Keskeistä Pihlströmin uralla on alusta alkaen ollut pragmatistisen filosofian kantilainen tai transsendentaalinen tulkinta, jossa inhimillisiä, sosiaalisia käytäntöjä pidetään (laajasti ymmärrettynä) transsendentaalisessa mielessä filosofisesti perustavina. Kääntäen voidaan puhua transsendentaalifilosofian naturalisoinnista (ks. *Naturalizing the Transcendental: A Pragmatic View*, 2003).

Aikaisempien teosten taustaa vasten uuden kirjan lähtökohta on tuttu: nimensä mukaisesti *Pragmatic Moral Realism* on pragmatistisesti orientoituneen moraalirealismen puolustus transsendentaalifilosofisessa hengessä. Teoksessa moraalirealismi ymmärretään yleisestä metaeettisestä määritelmästä poiketen laajasti, ei tietyin moraalisen teorian tai teesien puolustamisena, vaan yleisenä näkökulmana tai ”asentoitumisena” mo-

raalisten ongelmien todellisuuteen ja läpitunkevuuteen inhimillisessä elämässä.

Usein toistuvan ilmauksen mukaan pihlströmiläisen moraalirealismen voisi kiteyttää tarkoittavan ”eettisyyden kaikkiallisuutta” (*ubiquity of the ethical*) (18). ”Transsendentaalisuuteen” sisältyy teoksessa erityinen varaus: toisin kuin aikaisemmissa teksteissään, nyt Pihlström välittelee transsendentaalista sanastoa laajemman lukijakunnan toivossa. Moraalirealismen valinnan ismiksi hän kyseenalaistaa itsekkin todeten, että olisi ehkä parempi puhua yksinkertaisesti ”moraalisesta vakavuudesta” (131).

Valinnalle on kuitenkin sekä henkilökohtainen että yleinen syy. Tekijä haluaa jatkaa ajattelulleen keskeistä realismikysymyksen tutkimusta; tätä merkittävämmän hän pyrkii laajentamaan *moraalirealismen* ymmärrystämme.

Uutta teoksessa ei olekaan näkökulma vaan aihepiiri: Pihlström laajentaa ajattelureviiriään etiikkaan ja eksistentiaalisesti puhutteleviin moraalisiin kysymyksiin. Erityisen jalansijan moraalista ilmiöistä saavat ihmettely, luottamus ja vastuu.

Yleisen filosofian alajaon mukaan *Pragmatic Moral Realism* käsittelee lähinnä etiikkaa metaeettisestä perspektiivistä, mutta näiden alojen luonteiden vuoksi tutkimuksen teemoilla on – ainakin pihlströmiläisen tulkinnan mukaan – ratkaisevia yhtymäkohtia tietoteoriaan ja metafysiikkaan. Ylipäättään Pihlströmin pragmatistisen näkemyksen mukaan filosofian alat eivät ole itsenäisiä vaan monin tavoin toisiinsa kietoutuneita.

### Hauras absoluuttinen moraal

*Pragmatic Moral Realism* on lyhyehkö teos, jossa on viisi päälukua. Ensimmäisessä luvussa Pihlström tukeutuu vahvasti ”johtavaan uuspragmatistiin” Hilary Putnamiin ja argumentoi tosiasia-arvo-dikotomiaa vastaan. Pihlström käyttää teoksessaan apuna tai kriittisesti kommentoi lukuisia nykyfilosofoja – alkusivuilla Putnamin ohella muiden muassa Ilham Dilmania, Iris Murdochia ja John McDowellia. Putnamia mukaillen Pihlström esittää, ettei meillä voi olla koherenttia faktan käsitettä ilman arvoja. Kaikkea niin sanottua faktatietämistämmekin värittävät ja läpäisevät arvot. Edelleen arvot, tai yleisemmin etiikka, eivät ole oikeutettavissa ulkopuolisin keinoin, metafysisesti tai epistemologisesti. Moraalisen toimijan eettinen lähtökohta edeltää kaikkia yrityksiä oikeuttaa sitä ei-eettisesti.

Toisessa luvussa näkökulma laajenee ”wittgensteinilaiseen” moraalifilosofiaan, ja sinänsä omaperäinen pragmaattisen moraalirealismen kehittäminen ammentaa nyt muiden muassa Peter Winchiltä, Cora Diamondilta ja Christine Korsgaardilta. Pihlström puolustaa käsitystään moraalista ongelmista syvästi henkilökohtaisina ongelmina, jotka ovat kuitenkin aina enemmän kuin vain henkilökohtaisia: moraaliset arviomme sitovat meitä absoluuttisesti – ja sikäli ne ovat myös objektiivisia. Kuitenkin etiikka on haurasta (*fragile*), sillä moraalien perusta on viimekätisesti vain moraalinen toimija itse. Wittgensteinilainen moraalifilosofi ei voi argumentoida vedenpitävästi moraalista skeptikkaa vastaan, joka nimen-

omaan vaatisi ei-eettistä oikeutusta etiikalle. Kehäisyys ei ole tässä pahe vaan ilmaisee Pihlströmin moraalirealistisen näkemyksen moraalisen vakavuuden: pragmatistinen moraalirealismi ei ole *metaeettinen* kanta, vaan näkemys moraalisten ongelmien aitoudesta. Sellaisenaan se on *itsessään syvästi moraalinen asenne*.

Kolmannen luvun teemoja ovat ”skeptismin totuus” ja ”skeptismin morali”, jotka samastuvat pitkälti moraalirealistiseen asenteeseen. Ajatuksessa skeptismin totuudesta Pihlström tukeutuu Stanley Cavelliin, joka on kehitellyt omalataista skeptisismiaan pitkälti myöhäisen Wittgensteinin inspiroimana. Pihlström omaksuu Cavellin näkemyksen: suhteemme maailman olemassaoloon ja niin myös toisiin ihmisiin ei ole tietämissuhde, joka perustuisi skeptismin lopullisesti kumoavaan teoriaan, vaan maailma on ”tunnustettava”, ”hyväksyttävä”, ”otettava vastaan”.

Luvun lopussa Pihlström tulkitsee eettisestä näkökulmasta Wittgensteinin myöhäistuotantoon liittyvää skeptistä ongelmaa, jonka Saul Kripke on tunnetusti katsonut *Filosofisten tutkimusten* johtoiheeksi. Pihlströmin tulkinnessa skeptinen ongelma rinnastuu Wittgensteinin julkaisematta jättämässä muistiinpanoissa esiintyvään ”elämän ongelmaan”. Wittgensteinin lukijalle arvoitukselliseksi jäävien ongelmien rinnastuksesta syntyy lukijalle ajatus: ehkä meidän ei eläessämme tulisi, kohdatessamme elämän ongelman pyrkiä ratkaisemaan tai edes ymmärtämään sitä tiedollisesti; ongelman kanssa täytyy vain elää.

### McDonald's ja filosofia

Teoksen kaksi viimeistä lukua kuljettavat tarkastelua vielä kirjan alkulukuja laajemmalle. Neljännessä luvussa Pihlström ottaa etäisyyttä teoreettisen filosofian ongelmiin ja käsittelee pragmatistista moraalirealismia metafilosofisesta näkökulmasta. Tarkasteltavana on pragmatismien suhde niin kutsuttuun soveltavaan filosofiaan ja kritiikin kohteena ajatus filosofian sovelta-

misen mahdollisuudesta. Filosofia, varsinkaan moraalisesti puhutteleva sellainen, ei ole *sovellettavissa* elämän ongelmiin, koska ei ole mitään elämän ongelmista riippumatonta teoriaa, jota sitten hyödyntäisimme elämän ymmärtämiseen.

Kritiikki soveltavaa filosofiaa kohtaan on sattuvaa mutta ei pulmatonta. Pihlström puolustaa paikoin lähes tautofonisesti moraalien kaikkiallisuutta samalla alleviivaten moraalisia ongelmia läpäisevää skeptisismiä. Oudoksuttavasti hän erottaa, ainakin implisiittisesti, ’tavalliset ihmiset’ ’asiantuntijafilosofeista’. Jos etiikka ei ole tieteellisesti tutkittavissa sikäli kuten esimerkiksi lintulajien levinneisyys ja jos eettiset ongelmat läpäisevät kaikkien moraalisten subjektien elämää, miksi filosofit olisivat näitä kysymyksiä pohdittaessa etuoikeutetussa asemassa? Jonkinlaista filosofista ammattiympäystä äänessään Pihlström kiistää, että esimerkiksi wittgensteinilaisten moraalifilosofien tutkimien inhimillisten ongelmien täytyisi olla ”populaareja” tai ”helposti ymmärrettävissä”: ”Niiden tyydyttävä käsitteleminen voi vaatia syvää filosofisten ja tieteellisten traditioiden teoreettista ymmärrystä” (95). Kuka tahansa ”kadunmies” ei voi, ”ilman kunnan koulutusta, perinpohjaisesti ymmärtää ihmisten ongelmia” (emt.).

Tietenkään kuka tahansa kadunmies ei voi ymmärtää moraalisia ongelmia ilman minkäänlaista eettistä valvutuneisuutta. Mutta jos moraaliset ongelmat eivät ole pohjimmiltaan teoreettisia ongelmia, kuten Pihlström esittää, ja jos lisäksi julkilausutusti vastustetaan filosofian soveltamista moraalisiin ongelmiin, mitä oikeastaan ”teoreettinen ymmärrys” voi tarkoittaa? Emme voi filosofeina langettaa kategorista arvostelmaa siitä, mitkä kysymykset ovat tietyille yksilöille moraalisia ja mitkä eivät, jos morali on kaikkialla ja aidosti henkilökohtaista. Yleensäkin filosofian tuntemus ei takaa moraalista valvutuneisuutta, ja kääntäen perehtymättömyys filosofiaan ei mitenkään implikoi rajoittunutta moraalista. Pragmatistisesti orientoituneissa teoksissa puhe filosofien eri-

tyisasemasta moraalisten ongelmien valaisemisessa kalskahtaa hieman vinoutuneelta ja elitistiseltä. Kuvittelisin esimerkiksi Wittgensteinin vastustavan näkemystä filosofien ylivertauudesta elämän ongelmien ratkaisemisessa tai edes selventämisessä, samoin Deweyn, joka kirjoittaa: ”Ajattelija ajattelee oikeudenmukaisesti vain silloin, kun hän ei menetä yhteyttä niihin, jotka eivät ajattele”.

Pihlström tuntuu itse tiedostavan ongelman: hän pelkää luisumista subjektivismiin ja relativismiin. Neljännessä luvussa hän kritisoi filosofissa esimerkiksi Richard Rortyn sekä Esa Saarisen ja Mark Taylorin vaalimaa *anything goes* -mentaliteettia, joka Pihlströmin mukaan vie pohjan kaikelta normatiiviselta väittelyltä filosofian luonteesta. Esimerkiksi kiistaa siitä, saavatko McDonald'sin hampurilaiset meidät tuntemaan olomme hyväksi, ei pihlströmiläisen näkemyksen mukaan pitäisi laskea filosofiseksi. Mutta voimmeko sanoa näin, mikäli morali on todella kaikkialla? Hampurilaisten hyvydestä meille voidaan esittää objektiivisia argumentteja, joista voidaan käydä normatiivista väittelyä – esimerkiksi pikaruokaketjujen toimintaperiaatteiden eettisyydestä, samoin vaikkapa hampurilaisten terveydellisistä vaikutuksista.

Monografian viimeisessä luvussa Pihlström tarkastelee ihmettelyn ja luottamuksen käsitteitä, joita hän pitää perustavina moraalille asenoitumiselle maailmaan. Huomionarvoisia teemoja ovat ajatukset luottamuksen ja vastuun yhteydestä sekä valaiseva vertailu Cavellin ja Emmanuel Levinasin välillä. Pihlström esittää Wittgensteinin *Traktatuksen* hengessä ajatuksia elämän mystisyydestä sekä tutkii lapsen perspektiiviä, jonka hän näkee ilmentävän filosofisesti keskeisiä ihmettelyn ja täydellisen, pyyteettömän luottamuksen ilmiöitä.

### Moraalinen herääminen?

Suurin Pihlströmin moraalirealismia koskeva huolenaiheeni liittyy ajatuksen etiikan kaikkiallisuudesta. Kirjoittajalla on paljon sanottavaa

moraalin hauraudesta sekä siitä, kuinka suhteemme etiikkaan voi tärveltyä traagisten elämänmuutosten myötä. Mutta onko moraalilla Pihlströmille lähtökohtaisesti liian itsestään selvää? Hän ei puhu lainkaan siitä, kuinka alun alkaen omaksumme eettisen näkökulman maailmaan ja tekoihimme, tai paremminkin, kuinka kasvamme moraalisesti valvutuneiksi ihmisiksi. En tarkoita, että jollakin lailla saamme kasvatuksestamme tai itse valitsemme eettiseen perspektiiviin ikään kuin meillä olisi muita vaihtoehtoja; kuten teos vakuuttavasti esittää, muita vaihtoehtoja ei ole. Mutta eettiseen elämään kuuluu muitakin moraalisia ongelmia kuin sellaisia, joiden eettisyys on meille ikään kuin triviaalisti itsestään selvää. Kirjoittaja tuntuu tiedostavan tämän, ja juuri siksi hän puhuu toisaalta moraalinkin kaikkiallisuudesta, toisaalta moraalinkin hauraudesta. Hän ei kuitenkaan pohdi, kuinka ihminen voi valvutua moraalisesti, ei tietyistä kysymyksistä vaan elämästä kokonaisuutena, *kaikista* elämän asioista. Eikö *tämä* olisi moraalinkin kaikkiallisuutta?

Nykymoraalifilosofiassa moraalisen heräämisen teemaa ja jokaiseen hetkeen ulottuvaa eettisen elämän mahdollisuutta on käsitelty muiden muassa Pihlströminkin tutkimalla Cavell, jonka tulkinta moraalista perfektionismista täydentäisi teoksen *Pragmatic Moral Realism* Cavell-vaihtoteista moraalirealismia. Moraalisissa perfektionismissa ratkaisevaa on eettinen valvutuminen – aina uudelleen tapahtuva havahtuminen arjen mitättömyyteen ja muutos parempaan.

Teoksen lähdeaineiston valikointi aiheuttaa yleisemminkin lukijalle ongelmia. Kirjan henkilögalleria Putnamista McDowelliin ja Murdochtiin, Humesta ja Kantista Wittgensteiniin, Cavelliin ja Levinasiin on värikäs mutta ei ongelmaton. Lukijasta voi tuntua, että joku aihepiiriin kannalta keskeinen filosofi jää perusteettomasti sivuun. Pihlströmin kirjan alkusyys ja argumentaatio ammentavat vahvasti ajatuksesta faktojen ja arvojen yhteenkietoutuneisuudesta sekä siitä, kuinka kaikkien tosiasia-arvostelmien

taustalla vaikuttaa moraalilla. Miksi ei viitata kuin yhden kerran kursorisesti loppuviitteissä Friedrich Nietzscheen? Kirja on ensisijaisesti nykykeskustelun kriittinen kommentaari eikä seikkaperäinen historiallinen kartoitus, mutta silti hämmästyttää, että filosofi, joka sentään ehkä tunnetuimmin ja yhtenä ensimmäisistä tarttui näihin ongelmiin, jää vain yhdelle maininnalle. Sitä paitsi nietzscheläiset ajatukset voisivat tuoda pihlströmiläiseen moraalirealismiin kriittisen terän: teosten *Hyvän ja pahan tuolla puolen* sekä *Moraalin genealogiasta* problematiikan valossa emme ehkä niin kirkasotsaisesti puhuisi moraalinkin kiistämättömästä arvosta ja kaikkiallisuudesta.

### Lopuksi

Filosofiassa perinteisesti metafysiikkaa tai tietoteoriaa on pidetty ensimmäisenä filosofiana, mutta Pihlströmin putnamilais-levinasilaisen näkemyksen mukaan ensimmäinen filosofia on ennemminkin etiikka. Tietoteoria ja metafysiikka pohjautuvat pikemminkin etiikkaan kuin etiikka näistä jompaankumpaan. Toisaalta metafysisillä ja epistemologisilla näkemyksillä voi olla eettisiä seurauksia: esimerkiksi cavellilainen näkemys maailmasuhteestamme on metafysiinen käsitys, joka kumpuaa skeptisismistä ratkeamattomuudesta. Yhdeksi teoksen *Pragmatic Moral Realism* erityisistä ansioista voikin lukea sen, että teos käsittelee eettisiä ongelmia mutta ei teennäisesti rajaa niitä erilliseksi tutkimusalaksi.

Pääargumenteiltaan Pihlströmin teos on selkeä ja ansiokkaasti eklektinen. En usko teoksen kriittisenkään lukijan olevan täysin eri mieltä kirjan kantavasta ajatuksesta etiikan perustavuudesta sekä moraalisten ongelmien vakavuudesta ja keskeisyydestä inhimillisessä elämässä. Käytännönläheisyydessään Pihlströmin teos on kiinnostava lisä nykymoraalifilosofiseen keskusteluun. Suomalaisen akateemisen filosofian valtavirrassa kirja on piristysruiske. Suosittelem teosta niillekin, jotka jostain syystä pitävät nykyangloamerikkalaisenkin filosofian kuivakkaana ja

elämälle vieraana. Samalla teoksen elämänläheisyys tekee siitä luultavasti haavoittuvaisen kovan linjan analyttisten filosofien keskuudessa.

### Viitteet

1. John Dewey, Maeterlinck's Philosophy of Life. Teoksessa *How We Think and Selected Essays 1910–1911*. Southern Illinois University Press, Carbondale – Edwardsville 1985, 123–135 (134).



# Kia Lindroos

## Kuolemanpeliä kapitalismilla

Jean Baudrillard, *Terrorismin henki* (*L'esprit du terrorisme; Requiem pour les Twin Towers; Hypothèses sur le terrorisme*; 2002). Suom. Olli Sinivaara & Tutkijaliitto. Tutkijaliitto, Helsinki 2006. 113 s.

**V**astikään kuollut sosiologian professori Jean Baudrillard (1929–2007) on tunnettu nimi kulttuurin, estetiikan, median ja politiikan nykyajattelussa. Provosoivan aforistinen tyyli etenkin myöhäistuo-tannossa on johtanut vaihtelevaan vastaanottoon. Tai hiljaisuuteen: Baudrillard kertoi *CTheory*-netti-julkaisun haastattelussa, kuinka Japanissa simulaatioteoriainto johti siihen, että niiden kehittäjä simuloitiin tarpeettomaksi. Hän haihtui hypertodellisuuden realisoituessa.

Kokoomateos *Terrorismin henki* heijastelee Baudrillardin varhaisemman ajattelun muunnoksia. Se tuo mukaan näkökulman konkreettiseen yksittäistapahtumaan. Esillä on vilpitöntä ihmettelyä siitä, että Tapahtuma On. Nopeahkot tulkinat 11. syyskuuta 2001 tehdyistä terroriteoista USA:ssa kaartavat loppuun yhden ajatuskulun syklin. Virtuaalitodellisuuteen aikamatkalla ollut ajattelija ryhtyy katselemaan reaalista ja globaalia tapahtumaa ikään kuin ensimmäistä kertaa.

Jakke Holvas korostaa Baudrillardia myötäilevässä esipuheessaan kysymystä symbolisesta vallasta. Se käsitetään pelinä, antagonismina ja kamppailumielialana. Varhaisimmat tekstit, kuten *La société de consommation* (1970), tarkastelevat kulusyhteiskuntaa ja pyrkivät laajentamaan marxilaista kapitalismin kritiikkiä teoriaksi tuotantomuodoista. Yhdistelmä poliittisen taloustieteen kritiikkiä sekä yhteiskunnallisten merkkien ja merkkijärjestelmien välisen suhteen analysointia muuntuu tulkinnaksi merkin totuussuhteen

katoamisesta. Esseekokoelmaa *Terrorismin henki* taustoittaa nähdäkseni erityisesti 1976 julkaistu *L'échange symbolique et la mort*. Se huipentuu teoriaksi primitiivisestä vaihdosta. Tämä viittaa eräänlaiseen autenttiseen vaihtosuhtemuotoon, eli anteliaisuuteen. Alkuperäisessä anteliaisuudessa ei muodostu arvolakeja vaan tiivis sosiaalinen yhteys, jossa antaminen ja lahjan palauttaminen on velvollisuus. Symbolisen vaihdon huippu on kuolemanvaihto.

### Kuolemanvaihto 9/11

Neljännesvuosisata myöhemmin Baudrillard palaa asiaan. Terroristit laittavat hänen mukaansa itsensä peliin tekemällä kuolemastaan aseensa sellaista järjestelmää vastaan, joka elää kuoleman ulossulkemisesta. Kuolema on peliä, joka muodostuu sekä todellisesta että symbolisesta kuolemanvaihdosta.

Tähän perustuu terroriteon symboliikka ja sen logiikan hallitsemisen mahdottomuus. Miksi Baudrillard innostuu aiheesta? Syy voi olla yksinkertainen: vain syklinen palautuvuus ja uhrikuolema ovat hänelle tekijöitä, jotka voivat kumota simuloivien systeemien järjestyksen.

Varhaisemmassa teoksessa 1976 kuolemanvaihto ei tarkoittanut eksistentiaalista tai luonnollista kuolemaa, vaan ennemminkin syklistä palautuvuutta. Terroriteko 2001 on Baudrillardin mukaan hyökkäys todellisuuden systeemiä vastaan, jotta systeemi romahtaisi omien aseidensa mukaisesti. Tuho kohdistuu järjestelmään ja sen jatkuvan kierron ajatuksessa olevaan välinpitämättö-

**” Neljännesvuosisata myöhemmin Baudrillard palaa asiaan. Terroristit laittavat hänen mukaansa itsensä peliin tekemällä kuolemastaan aseensa sellaista järjestelmää vastaan, joka elää kuoleman ulossulkemisesta. Kuolema on peliä, joka muodostuu sekä todellisesta että symbolisesta kuolemanvaihdosta.”**

myyteen ja kyvyttömyyteen kohdata kuolemaa. Itsemurhaterroristin kohdalla kuolemanvaihtoa ei kuitenkaan tapahdu: terroristi vaihtaa kuolemansa paikkaan paratiisissa. Tämä ei tee kuolemasta autenttista ja pyyteetöntä, vaan se muuttuu korkearvoiseksi panokseksi kapitalismin sisäisillä markkinoilla. Kuolemasta muodostuu konkreettinen vaihtosuhte, jonka logiikka nähdään osana itsetuhoista kapitalistista systeemiä. Systeemin osana toimivat sekä itsemurhakandidaatit että kapitalististen yhteiskuntien jäsenet. Varsinaista ulkopuolta ei ole olemassa, ahdistus ja uhka syntyvät sisästä.

Terroristin teon logiikkaa arvioidaan länsimaisen laskelmallisuuden, korkotason ja hinta-laatusuhteen termein. Heti alkuun suhteellistuvat fundamentalisemmille perusteille nostetut kysymykset kristinuskon ja islamin välisestä kamppailusta tai agitaatiot hyvän taistelusta pahaa vastaan. Baudrillardin mukaan uskontojen välinen vastakkainasettelu johtaa keskusteluun, jossa terrorismia on helpompi vähätellä kuin siinä tapauksessa, että nostetaan esiin itse systeemin sisällä oleva hauraus. Tähän haurauteen kuuluu myös imploosion eli äkillisen luhistumisen ajatus.

Kärjekästä sanomaa ei perustella aivan selkeästi. Osin Baudrillard ammentaa suoraan varhaisesta ajattelustaan ja kapitalismin antagonismin teorioista. Sitten hän irrottautuu aikaisemmista ajatuskuiluistaan tuomalla mukaan syklisten palautuvuuden katkaisevan *tapah-tuman* käsitteen. On paras tarkastella sen ajallista ja virtuaalitodellisuuden ikisimulaation kierteestä vapauttavaa reaalista luonnetta.

### Mediasta hypertodellisuuteen, tapahtumasta kuvaan

*L'échance symbolique et la mort* aloittaa Baudrillardin pohdinnan simulaatioiden yhteiskunnasta. Hän jatkaa hypertodellisuuden käsitteistön kehittelyä pitkälle 1990-luvulle. Yksi perusteeksi kuului, että simulaatiot hallitsevat eri kulttuurin aloja, siis myös poliittista kulttuuria.

Simulaatiossa tapahtumien alkuperä tai todellisuuskäsityksen perusta on muuttunut jatkuvan reproduktio-ketjun myötä yhä kaukaisemmaksi: itse alkuperäkin on jo reproduktion tuote.

Simulaatiot siis luovat toden malleja ilman realisuuspohjaa. Tästä johdettua hypertodellisuutta tuottavat monenlaiset yksiköt, kuten muistopankit tai tietokoneet. Joudutaan loputtomaan reproduktio-ketjuun. Kehittäessään simulaatiokäsitettään Baudrillard lähtee siitä, mihin Walter Benjamin lopetti 1930-luvun mediakritiikkensä. Ajatusta taideteosten teknisestä uusinnettavuudesta laajennetaan itse todellisuuteen. Benjamin kirjoitti fasistisen taiteen ritualistisesta funktiosta ja kulttiarvosta, joka ylitti käyttöarvon. Baudrillardilla taide saa rituaalin jälkeen yhteiskunnassa individualisoidun muodon. Individualismia seuraa kuitenkin taiteen roolin politisoituminen: taideteos yksittäisenä materiaalisena objektina katoaa prosessiin, jonka teosten mekaaninen reproduktio tuottaa.

Kaksoistornien sortumisen Baudrillard yrittää hatarasti kytkeä teoksen ritualistiseen funktioon ja esteettiseen keskusteluun. ”Ajateltiinpa tornien esteettisestä laadusta mitä tahansa, Twin Towers oli absoluuttinen performanssi.” Tornit olivat tosin kiinnostaneet Baudrillardia aikaisemminkin. Pohtiessaan simulaatiosysteemin syntyä ja sen koodistoa 1976, Baudrillard kirjoitti kesken kaiken merkillisen lauseen: ”Miksi New Yorkin WTC:llä on kaksi tornia?” Vuoden 2001 iskujen jälkeen Baudrillard totesi, etteivät tornit ole taidetta, mutta niiden katoaminen on symboli, jossa ruumiillistuu kaiken mahdollisen katoamisen symboli. Katoamista ei voi kuitenkaan arvottaa esteettisesti, moraalisesti tai poliittisesti, vaan ”Tapahtuman ainutkertaisuus piilee yksinomaan siinä, että se on estetiikan ja moraalien tuolla puolen.” (58–59)

Tornien tuhoaminen on siis ainutkertainen tapahtuma, joka rikkoo taiteen ja jatkuvan representaation käsitykset. Sitä ei voida arvioida perinteisten esteettis-poliittisten käsit-

teiden avulla. Baudrillardilla on oma vastauksensa luomaansa ongelmaan. Hän kaivaa esille toisen keskeisen terminsä eli viettelyn, joka tematisoitui 1979 teoksessa *De la séduction*. Viettely irrottaa merkityksen mistä tahansa diskurssista ja tämän diskurssin totuudesta. Baudrillardin seduktiokäsitteen yhteydessä emme lähde etsimään jotain ”toden tuolla puolen” tai piilotettua merkitystä – tässä mielessä se on varsinainen postmodernin ydinkäsite. Laajemmin ottaen ilmentymät (kuvat, media, digitaaliset kanavat, internet) ovat seduktiivisia. Ilmiöitä ei läpikotaisin tulkita; tämä ajatus on itsessään jo illuusiota.

Monimerkityksisyyden ja ilmentymien väliseen taisteluun ja lopulta niiden kehään palautuu Baudrillardin mukaan mikä tahansa mediassa esitetty asia tai uutinen. Ei kysytä, onko tietty diskurssi – esitetty asianlaita – oikein tai totta. Kysytään, kuka sitä hallitsee. Kuva on vain heijastuma todellisuudesta: sen kautta peitetään perustavan todellisuuden olemassaolo. Sen kautta peitetään myös se, että todellisuutta ei enää ole olemassa: kuva on *simulacrum* omasta itsestään.

*Philosophy Forum*in puheessaan Baudrillard sanoi, että virtuaalisen kameran ajatus sisältyy jo ”omaan mieleemme”. Elämä omaksuu videoulottuvuuden: kuvittelemme olevamme alkuperäisiä, mutta itse asiassa olemme jo kloonattuja. Näin tuotetusta todellisuudesta tulee televisuaalista läsnäoloa, joka ei ole todellisuuden välitöntä representaatiota vaan virtualisoidun todellisuuden representaatiota. Välimatka tekijän ja katsojan välillä katoaa, ja Baudrillard kärjistää ajatuksiaan vielä suuntaan, jossa tekoäly ottaa vallan tietokoneiden muodossa. Esimerkiksi pahuuden ajatus sisältyy omaan haluumme pahan olemisesta – ei toiseen, vieraaseen, tuntemattomaan. Primitiivisen yhteiskunnan suhteutuminen kuolemaan luonnollisena osana on muodostunut heikkoudeksi: kuolemasta ja etenkin kuolemanpelosta tehdään pelote, joka suunnataan kaikkialla läsnä olevaa ”amerikkalaista minää” vastaan.

**]] Kaksoistornien sortumisen Baudrillard yrittää hatarasti kytkeä teoksen ritualistiseen funktioon ja esteettiseen keskusteluun. 'Ajateltiinpa tornien esteettisestä laadusta mitä tahansa, Twin Towers oli absoluuttinen performanssi.' Tornit olivat tosin kiinnostaneet Baudrillardia aikaisemminkin."**

*Terrorismin henki* eroaa Baudrillardin aiemmasta ajattelusta. Huomio tapahtumasta ja kuvasta muodostaa kääntein: "Ensimmäinen hetki on kaikki. Kaikki liittyy äkkiä yhteen ääripäiden törmäessä" (61). Baudrillard kohottaa tuhon lumovoimaiseksi, vietteleväksikin tapahtumaksi, joka alleviivaa tapahtumien poikkeuksellisen luonteen. Tapahtumien tulkinnassa Baudrillard näyttää yllättävän itsensäkin, se kun vaatii reaktiota, joka käyttää tapahtuman potentiaalista energiaa hyväkseen.

"Meidän on pidettävä kiinni tästä kuvien voimakkuudesta ja fasinaatiosta, sillä halusimme tai emme, ne ovat primitiivinen näyttämömmä" (44). New Yorkin tapahtuma radikalisoi kuvan suhteen todellisuuteen. Siirrytään banaalien kuvien katkeamattomasta leviämisestä ja vähäpätöisten tapahtumien suosta singulääriin ja merkitykselliseen. New Yorkin 2001 iskut ovat nyt yksi Originaali, tapahtuma, joka aktualisoi tapahtuman reaalisuuden, tapahtuman alkuperän ja sen merkityksen. Kuvan, tapahtuman ja todellisuuden välinen luonne herää henkiin. Kuvan ja todellisuuden yhdistymisestä on merkinä kauhun tunne. Kauhututtavaa näyttää olevan myös se, että todellisuuden aktuaalinen löytyminen on hurjimpia fiktioita, joita Baudrillard voi kaiken 30 vuoden aikaisen sanomansa jälkeen esittää.

Baudrillardin mukaan uneksittu tapahtuma siirtyy myös halun kohteeksi – halun, joka oli jo kuitumassa. Juhlisko Baudrillardin kirja siis sitä, että Tapahtuma on nyt eletty? Sillä vietellään tavalla, joka järjittää ja kumoaa kaiken aikaisemman tapahtumisen. Baudrillard vastaa myöntävästi Lyotardin 1980-luvulla esittämään kysymykseen, tapahtuuko, onko mahdollista, tapahtuuko ylipäänsä mitään? Kahu, kuoleman läheisyys, lisää viettelevyyttä ja väristyksiä juuri siksi, että se on todellista, Tapahtuman ensijaisuutta.

### Satimessa

Intellektuaalista juhlintaa aiheuttanee sekin, että Baudrillard kaataa

ja kumoaa omia viettelevältä voimaltaan jo rapistuneita ajatuksiaan. Juhlaa ja tapahtuman olemassaolon hämmästyttä seuraava pian *dagen efter*; kirjoittaja pyrkiikin jo osassa esseekokoelmaa kiertämään tapahtuman reaalisen luonteen ja merkityksen ylipäänsä. Tapahtuma yllättää Baudrillardin etenkin avausesseessä. Koelman päätöstekstissä häntä ilmeisesti alkaa ärsyttää todellisuus ja oma heikkoutensa. Keinot loppuvat. Analyttikko merkkää tapahtuman, joka on läsnä ja ennakoimaton, mutta ylitulkitsee ja jättää lopulta lattean kiertokulun yhä voimaan: "Tapahtumaan voidaan vastata vain toisella tapahtumalla, toisin sanoen analyysillä" (62).

Todellisuus näyttää viettelellään Baudrillardin hetkeksi. Sitten hän tarttuu obsoliitteihin aseisiin: "jos terrorismi sitten johtuu tästä todellisuuden ylenmääräisyydestä ja sen mahdottomasta vaihdosta, [...] niin silloin illuusio sen hävittämisestä objektiivisena pahana on tottaallinen" (108). Baudrillard ei löydä ulos kapitalistisesta antagonismista tekemästään johtopäätöksestä: terrorismin vaihto johtaa tuhoon. Absurdiudessaan ja järjettömyydessään terrorismi on tämän yhteiskunnan tuomio ja rangaistus omalle itselleen. Lukijoilleen Baudrillard antaa vapautuksen: juuri se mielettömyys, jota terrorismi edustaa, saa itse kunkin jälleen uskomaan todellisuuteen.

### Kirjallisuus

- Jean Baudrillard, *Selected Writings*. Toim. Mark Poster. Polity Press, Cambridge 1998.
- Jean Baudrillard, *CTheory: Vivisectioning the 90's – An Interview with Jean Baudrillard* [6/xi/01] <http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=66>
- Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulations*. (Simulacres et simulation, 1981). Engl. Sheila Faria Glaser. Sémiotext(e), New York 1983.
- Jean Baudrillard in *Conversation*. Talk in Philosophy Forum, London Institute for Contemporary Art [VHS-tallenne].

# Sanna Nyqvist

## Kärsimyksen taide

Leopold von Sacher-Masoch, *Venus turkiksissa* (Venus im Pelz, 1870). Suom. Tapani Kilpeläinen. Summa, Helsinki 2006. 218 s.

**L**eopold von Sacher-Masochin *Venus turkiksissa* on tunnetuin vaan ei ensimmäinen alistumisen tuskan ja nautinnon kuvaus. Teema on ikivanha ja kulkee läpi koko kirjallisuuden historian, mikä näkyy Sacher-Masochin romaanissa runsaina viittauksina *Raamattuun* ja antiikin myytteihin.

Sacher-Masoch kuitenkin nostaa aiheen unien ja myyttien hämästä keskelle modernia Eurooppaa, jossa matkustetaan junissa ja eletään tieteen normittamaa elämää. Kontekstin vaihtuminen ja näkökulman siirto ajattomasta myyttikerronnasta yksilön kokemukseen tuovat alistumisen dynamiikan uudella tavalla lukijoiden eteen.

Ei ole sattumaa, että juuri *Venus turkiksissa* johti masokismin tunnistamiseen ja nimeämiseen psykopatologisena ilmiönä (Richard von Krafft-Ebingin teoksessa *Psychopathia sexualis* vuodelta 1886).

### Fiktio vapaus

Masokismin tunnistamisessa teoksen muodolla lienee ollut ratkaiseva merkitys. Sacher-Masoch ei kirjoittanut muistelmaa eikä tutkielmaa, vaan romaanin. Esimerkiksi Martha Nussbaum ja Michael Eskin ovat viime vuosina painottaneet näkemystä, jonka mukaan on tiettyjä totuuksia, jotka vain kertova kirjallisuus voi ilmaista.<sup>1</sup>

Kirjallisuuden laaja keinovarasto ja taipuisa tyyli voivat tuoda kokemuksen piiriin asioita, joita analyttinen diskurssi ei tavoita. Klassikkoesseessään pornografisesta mielikuvituksesta Susan Sontag korostaa

vastaavasti taiteellisen pornografian kykyä tuoda tietoisuuden piiriin ja jaettavaksi totuuksia ”herkkydestä, seksistä, yksilöllisestä persoonallisuudesta, epätoivosta [sekä] rajoista”<sup>2</sup>. Pornografisten romaanien muoto ja kerronnan keinot tekevät näkyviksi mielikuvituksen yksityisen, intiimin, provokatiivisen puolen.

Sacher-Masochin romaanin kerrontarakenne rajaa ja jäsentää aihetta merkittävällä tavalla. Nimettömän minäkertojan kehyskertomus tarjoaa masokismia luotaavalle päivänkirjanomaiselle keskustarinalle kiinnostuksen kohdan ja tulkintamallin. Severinin käsikirjoitus esitetään kertomuksena sairaudesta ja siitä parantumisesta, mutta tulkinnan sijoittaminen itse tarinan ulkopuolelle jättää lukijalle vapauden lukea sitä toisin.

Onko kyse paranemisesta vai monimutkaisemmasta muutoksesta, kun valtiatar Wandan pauloista paennut Severin nyt puolestaan pelottelee ja piiskaa häneen palvelussuhteessa olevia naisia?

*Venus turkiksissa* alkaa minäkertojan näkemällä unella, joka kumpuaa paitsi Hegelin lukemisesta myös päähenkilö Severinin seinällä roikkuvasta maalauksesta. Maalaus esittää turkiksiin pukeutunutta, piiskaa pitelevää kaunotarta ja nuorta Severiniä tämän jalkojen juuressa.

Kuvankaltaisuus osoittautuu jatkossa romaanin tärkeäksi kerronnalliseksi piirteeksi. Teksti etenee lyhyinä, päiväkirjamaisina katkelmina, joissa toistuvat samat eleet ja asennot. Estetisoiva asenne tuntuu olevan nöyryytyksiä ja piiskausta suurempi nautinnon lähde Severinille. Hänen henkilöhahmonsensa muistuttaa kärsivää, idealistista taitelijatyyppeä.

**”Kuvankaltaisuus osoittautuu jatkossa romaanin tärkeäksi kerronnalliseksi piirteeksi. Teksti etenee lyhyinä, päiväkirjamaisina katkelmina, joissa toistuvat samat eleet ja asennot.”**

Kuvaukset Wandasta ovat kuin taidokkaita asetelmia: ”Ja kun hän sitten astui kylvystä, ja hopeiset pisarat ja ruusuinen valo valuivat häntä pitkin – mykkä ihastus valtasi minut. Kiedoin liinat hänen ympärilleen kuivaten hänen suloisen vartalonsa, ja sama rauhallinen autuus oli minussa myös nyt, kun hän asetti toisen jalkansa minun päälleni kuin jakkaralle, veti ison samettisen päällystakin olkapäilleen, joustava soopelinturkki painautui himokkaasti hänen kylmää marmorivartaloaan vasten, ja vasen käsi, johon hän nojasi, oli hihan tummassa turkiksessa kuin nukkuvaa joutsen, kun hänen oikea kätensä taas leikki välinpitämättömästi piiskalla.” (160)

Sacher-Masochin kertoma tarina olisi käsittämätön oikku ilman sitä intertekstuaalista verkostoa, joka kytkee sen eurooppalaisen ajattelun perinteeseen. Keskeiseksi kontekstiksi nousee Goethen tuotanto, joka on merkittävästi vaikuttanut eurooppalaisen mentaliteetin kehitykseen. *Venus turkiksissa* yhdistää *Nuoren Wertherin kärsimykset Faustiin* kuvaamalla nuorta idealistia, joka intohimon tähden solmii kohtalokkaan, kuolemaa enteilevän sopimuksen.

Siirtymä Loten palvonnasta Wandan orjaksi on vähäisempi kuin mitä Sacher-Masochin romaanin sensationaalinen maine antaa ymmärtää. *Venus turkiksissa* on täysiverinen romanttinen romaani, ja se liittyy Goethen traditioon monin viittauksin.

Fiktiota on milloin pidetty (legitiiminä) valehteluna, milloin eivakavana puheaktina. Vuonna 1870 romaani saattoi kuitenkin olla ainoa käsillä oleva muoto alistumisen dynamiikan vakavaan, intiimiin ja johdonmukaiseen luotaamiseen.

Kuvitteellisuus toimii ikään kuin läpäisevänä puskurina: yhtäältä se lievittää mahdollista yhteentörmäystä lukijan moraalisten arvojen ja teoksen sisällön välillä, toisaalta se tuo mielikuvituksen ja tunteiden voimallista tietä lukijan tietoisuuteen asioita, joita hän ei fiktion ulkopuolella välttämättä voisi kohdata.

## Fiktio ja filosofian rajalla

*Venus turkiksissa* on vaikuttava, koska se on fiktiota, mutta fiktiona se ei ole erityisen vaikuttava.

Jos *Venusta turkiksissa* vertaa toisiin tunnettuihin romanttisen houreen kuvauksiin, vaikkapa Edgar Allan Poen novellien kiehtovaan kauhuun tai Goethen Wertherin tuskaiseen hurmukseen, se väistämättä vaikuttaa varsin valjulta. Sacher-Masochin kielikuvat ovat usein konventionaalisia, ja kuvasto kierrättää romanttisen fiktion peruselementtejä. Raportoiva tyyli ja toisteisuus tuovat Sacher-Masochin muistelmamaaniin kyllä mimeettistä uskottavuutta, mutta tekevät siitä samalla jollakin tapaa abstraktin, etäisen.

Suomentaja Tapani Kilpeläinen on kääntänyt romaanin loppuun tekstin, jossa Sacher-Masoch valaisee teoksensa omaelämäkerrallista taustaa sekä taidefilosofista lähtökohtaa. Vaikka Sacher-Masoch nähtävästi intuitiivisesti ymmärsi fiktiivisen muodon merkityksen aiheelleen, hänen tapansa kytkeä taiteellinen visio tiettyyn ongelmaan, jota ”näyt” valaisevat, tekee romaanista lopulta melko yksiulotteisen.

*Venus turkiksissa* kuuluu siihen filosofisen fiktion lajiin, joka keskittyy teesien tai asenteiden esittämiseen (ja jota muun muassa Kierkegaard edustaa). Filosofinen fiktio on sikäli helppoa kirjallisuutta, että se toimii näppäränä ponnahduslautana argumentoivalle pohdiskelulle. Lähes mikä tahansa esse Sacher-Masochin romaanista käy esimerkiksi: taustaksi tuodaan Hegelin herra-renki-dialektiikka, kuvaa täydennetään freudilaisella analyysillä ja Deleuzen siihen kohdistamalla kritiikillä. Fiktio loksahduttaa saumattomasti osaksi laajenevaa ajatuskehitystä.

Vaikka tällaisessa keskustelussa ero fiktion ja argumentaation välillä toisinaan hämärtyy, ei fiktion rooli rajaudu pelkästään havainnollistamiseen, vaan se tuo – juuri ja ainoastaan fiktiivisyytensä ansiosta – käsittämisen ja kokemisen ulottuville uusille asioita. Rouvan ja orjan suhteen radikaali erilaisuus tulee

esiin vain kuvittelun ja eläytymisen kautta.

Fiktio voi avartaa käsityksiämme ja kokemusmaailmaamme hyvin eri tavoin ja eri intensiteetillä. Dostojevskin *Kirjoituksia kellarista*, J. M. Coetzee'n *Elizabeth Costello* tai niinkin poleeminen teos kuin Virginia Woolfin fiktion keinoja hyödyntävä esse *Oma huone* ovat esimerkkejä sellaisesta filosofisesta fiktiosta, jossa emotionaalinen, eettinen ja kognitiivinen puoli yhdistyvät erottamattomalla ja vaikuttavalla tavalla. Ne eivät ristiriitaisuudessaan ja kompleksisuudessaan hevin taivu ongelmakuvauksiksi tai diagnooseiksi. Vaikka ne yhtäältä haastavat analyttiseen pohdintaan, ne myös osoittavat tuon pohdinnan väistämättömän rajallisuuden.

## Viitteet

1. Martha C. Nussbaum, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Oxford University Press, Oxford & New York 1992; Eskin, Michael, On Literature and Ethics. *Poetics Today* 25:4, 2004, 573–594.
2. Susan Sontag, The Pornographic Imagination. Teoksessa *A Susan Sontag Reader*. Penguin Books, Harmondsworth 1982, 205–233 (232).

# Juhani Pietarinen

## Sielun ja ruumiin liikutuksia

René Descartes, *Teokset IV. Gaudeamus*, Helsinki 2005. 415 s.

**D**escartesin *Teosten* neljäs osa sisältää Martina Reuterin johdannon, Descartesin viimeiseksi jääneen kirjan *Sielun liikutukset* (*Les Passions de l'Âme*; suom. Timo Kaitaro), lyhyet kirjoitukset ihmisruumiin toiminnasta ja sikiön kehityksestä (suom. Mikko Yrjönsuuri), tärkeän kirjeenvaihdon prinsessa Elisabethin kanssa 1643–1649 (suom. Markku Roinila ja Tuomo Aho) sekä valikoiman kirjeitä filosofin loppuvuosilta 1646–1650 (suom. Aho).

Elisabethin kanssa käydyin kirjallisen vuoropuhelun sijoittaminen kokonaisuudessaan tähän niteeseen on kiitettävä oivallus teosten toimituskunnalta. Näin saamme kiinnostavaa tietoa *Sielun liikutusten* syntyhistoriasta ja Descartesin kannasta eräisiin hänen filosofiansa vaikeimpiin kysymyksiin. Kirjan päätteeksi on sijoitettu hänen aidoksi otaksuttu librettonsa balettiin *Rauhan synty* (suom. Kaisa Sivenius ja Mikko Rimminen), joka esitettiin Tukholman hovissa 19.12.1649 Kristiina-kuningattaren täyttäessä 23 vuotta, sekä Descartesin veljentyttären sepittämä lyhyt, osittain runomuotoinen kertomus filosofin kuolemasta (suom. Sivenius ja Tuomas Nevanlinna).

Neljäs osa päättää hienolla tavalla merkittävän suomennosten sarjan. Käännöstyö selityksineen ja johdantoineen on kauttaaltaan korkeatasoista: se on asiantuntevaa ja tarkkaa ja lisäksi erityisen hyvää suomen kieltä. Jostakin syystä juuri tämä osa tuntuu tekevän suuresta ajattelijasta läheisen, ehkä tutun kielen vuoksi mutta eniten kirjeiden paljastamien tunteiden takia, koskettavimpana pettymys vastaanoton kylmyyteen Ruotsin hovissa. Riipaiseva loppukin

tapahtui aivan lähellä, itse asiassa omassa maassamme. Niteen kirjoitukset nostavat esiin Descartesin filosofian kannalta keskeisiä kysymyksiä. Mikä on mielen ja ruumiin yhteys? Miten emootiot tulee ymmärtää? Mihin moraaliperustuu? Mikä on moraalisesti hyvää? Onko eläimillä mieli vai ovatko ne pelkästään ruumiillisia? (On muistettava, että Descartesin käsitteet *âme* ja *mens* kattavat laajemman alan kuin käsite 'mieli' nykyisessä filosofiassa. 'Mieli' ei sisällä ajatusta kuolemattomuudesta ja yhteydestä Jumalaan. Suomen 'sielu' taas on yksipuolinen teologiseen suuntaan. Tässä molemmille annetaan sama laaja merkitys.)

### Mielen ja ruumiin yhteys

Descartes ei tinkinyt milloinkaan filosofiansa lähtökohdasta, että ihmisen mieli on olemukseltaan erilainen kuin ruumis. Mielen olemuksen hän näki 'ajattelussa', jolla hän tarkoitti usein suunnilleen samaa kuin nykyisin kognitiivisilla kyvyillä: kielellisten merkitysten ymmärtämistä, kielen tietoista reflektiivistä käyttämistä päättelyssä ja yleensä tiedon hankkimisessa sekä tietoista harkintaa ja valintojen tekemistä.

Kuuluisa *cogito*-argumentti johti Descartesin siihen, että ajattelu on luonteeltaan täysin erilaista kuin ulotteisen maailman toiminnat, joista ihmisen ruumis muodostuu; sitä ei ole mahdollista palauttaa ruumiin toimintoihin eikä selittää luonnontieteellisten lakien pohjalta. Samaa kantaa monet puolustavat nykyisinkin. Tietoisuuden luonnetta, kielellisten merkitysten ymmärtämistä ja vapaiden valintojen tekemistä on vaikea selittää tyhjentä-

västi fysiologisista (tai fysikaalisista) lähtökohdista. Toisaalta Descartes ei koskaan kieltänyt, että mieli pystyy vaikuttamaan ruumiiseen ja ruumis mieleen. Ankara dualismi ei hänen mielestään sulkenut pois mielen ja ruumiin välisiä kausaalisia vuorovaikutuksia.

Keväällä 1643 filosofi sai kirjeen Elisabethilta, Hollantiin paenneen Böömin kuninkaan tyttäreltä. Nuori prinsessa ihmetteli, miten ihmisen sielu voi sysätä ruumista liikkeeseen, kun aineeton ei voi koskettaa mitään aineellista niin kuin kausaalinen vaikutus edellyttäisi.

Descartes vastasi tähän ja Elisabethin myöhempiin ongelmaa koskeviin kirjeisiin varsin niukasti ja vaikeasti tulkittavalla tavalla. Monien kommentaattorien mielestä hän joko epäili prinsessan kykyä ymmärtää vaikeita filosofisia ajatuskulkuja tai hänellä ei yksinkertaisesti ollut hyvää selitystä ongelmaan. Jälkimmäinen saattaa jossain määrin pitää paikkansa, mutta vastauksista voi kyllä hahmottaa kannan, jota Descartes näyttää seuraavan johdonmukaisesti muissakin kirjeissään (muun muassa Arnauld'lle ja Morelle) ja *Sielun liikutuksissa*.

Ensimmäinen näkökohta vastauksissa on se, ettei mielen ja ruumiin vuorovaikutusta pidä yrittää selittää sen paremmin ruumiin kuin mielenkään olemuksellisilla piirteillä vaan jollakin, mikä muodostaa mielen ja ruumiin välisen kiinteän yhteyden eli unionin. Descartes puhuu *voimasta*, joka kytkee lainalaisella tavalla ruumiin mieleen ja mielen ruumiiseen. Tuo voima ei perustu ulotteisuudelle tunnusomaisiin piirteisiin, kuten geometriseen muotoon, paikkaan tai kon-

taktiin, eivätkä sen kykyä vaikuttaa ruumiiseen selitä ominaisuudet, jotka ovat tunnusomaisia ajattelulle, kuten järki ja tahto. Voima ilmenee tavassa, miten tiettyjä ruumiin liikkeitä vastaavat aina tietyt muutokset (liikkeet ja liikutukset) mielessä, esimerkiksi silloin, kun aistimme puun, tunnemme kipua varpaassa tai ilahdumme lahjasta.

Vastaavasti mielen haluja ja tahtomuksia vastaa jokin ruumiillinen liiketapahtuma. Jos oletetaan, että kaikissa kausaalisuhteissa, niin kappaleiden keskinäisissä kuin mielen ja ruumiin välisissä vaikutuksissa, on kysymys *yhden ja saman voiman* lainalaisista muutoksista, saamme luontevan vastauksen Elisabethin herättämään ongelmaan. Niin Descartes näyttää ajatelleen: kaikki lakien mukaisesti toimiva kausaalinen voima ilmentää Jumalan ääretöntä voimaa. Hän ei kylläkään esittänyt kantaansa Elisabethille eikä muillekaan kovin selvästi vaan tyytyi suuntaa-antaviin vihjeisiin.

Descartes korostaa vastauksissaan toisena tärkeänä asiana, että mielen ja ruumiin välinen yhteys on kokemuksellinen tosiasia, joten sen tarkemmaksi tuntemiseksi tarvitaan paremminkin tieteellisiä kokeita kuin filosofisia mietiskelyjä. Descartes tunsu vähintään yhtä suurta ellei suurempaa kiinnostusta empiiriseen tutkimukseen kuin metafysiikan ongelmiin, mistä lyhyiksi jääneet tutkielmat *Ihmisruumiin ja kaikkien sen toimintojen kuvaus* ja *Sikiön kehityksestä* ovat hyvänä osoituksena (ja Yrjönsuuren käänös hyvänä osoituksena taitavasta suomennostyöstä).

## Mielen passiot

*Sielun liikutuksissa* Descartes keskittyi selvittämään omien tutkimustensa pohjalta, mistä on kysymys sellaisissa ruumiiseen liittyvissä mielen ilmiöissä kuin aistimuksissa, havainnoissa ja emootioissa. Ajan tavan mukaisesti hän puhuu 'passioista', sillä niissä mieli on vastaanottava osapuoli. Kirjan suomalainen nimi olisikin tarkasti *Sielun passiot* tai *Mielen passiot*, mutta eipä päätymistä *Sielun liikutuksiin*kaan sovi moittia.

Descartes rakentaa kirjassa korostuneesti passioiden *ruumiillista* teoriaa. Hän hylkäsi virheellisenä perinteisen opin, jossa ruumiin elämä perustuu sieluun, ja selitti ruumiin itsensä tuottavan sen lämmön ja liikkeet, jotka tekevät siitä elävän. Sielun tai mielen tehtäväksi jää toisaalta ruumiin liikkeiden aktiivinen ohjailu, toisaalta ruumiin kautta tulevien ulkoisten vaikutusten kokeminen passioina kuten havaintoina, uskomuksina ja tunteina. Jokaista mielen passiota vastaa meissä samanaikainen ruumiillinen prosessi, josta osan voi havaita päällepäin mutta osa muodostuu monimutkaisista fysiologisista tapahtumista, "elonhenkien" liikkeistä.

Tunteiden osalta *Sielun liikutuksissa* määritellään kuusi peruspassiota, ihmetys, rakkaus, viha, halu, ilo ja suru, ja kuvataan jokaista vastaava ruumiillinen tapahtuma. Rakkauden passiossa jokin kohde saa aikaan elonhenkien liikkeen aivoista hermoja pitkin suolistoa ja vatsaa ympäröiviin lihaksiin. Tämä aiheuttaa ravinnon nesteiden kulkeutumisen uudeksi vereksi muuttuneena erityisen nopeasti sydämeen, jonka lämpötila nousee. Sydän lähettää suuria ja liikkuvaisia elonhenkiä takaisin aivoihin vahvistamaan kohteen tekemää vaikutelmaa, joka herättää sielussa rakkauden elonhenkien liikkeen aiheuttaneeseen kohteeseen. Elonhenkien voimakas liike ruumiissa saa aikaan rakkauden emootion, ja emootio puolestaan yllyttää mielen tahdomaan kohteeseen yhtymistä.

Rakkauden tavoin muutkin emotionaaliset passiot "yllyttävät mielen tahdomaan" asioita, joilla näyttää olevan suotuisia vaikutuksia (art. 40). Se on hyvin tärkeä seikka Descartesin teoriassa. Voitaisiinhan ruumiillisten toimintojen intensiivisten kuvausten perusteella arvella, kuten muutamat kommentoijat ovat tehneet, että Descartes kulki passioiden tieteellisessä selittämisessä vahvasti materialistisen reduktion suuntaan. Jos jokaista passiota vastaa samanaikainen ruumiillinen tapahtuma, ja ruumiilliset ilmiöt selitetään fysiikan lakien mukaisesti, mitä lisää sielun/mielen

tutkiminen tuo? Toisin sanoen, mitä tehtävää ajattelulle jää? Descartesin vastaus on ilmeinen: ratkaiseva lisä on tieto ja tahto.

Kaikki, mitä teemme, seuraa Descartesin mukaan tahdosta. Tahdomme on kuitenkin vaihtelevassa määrin altis passioiden vaikutuksille. Vaikka passioiden luonnollinen tehtävä on Descartesin mukaan saada sielu tahdomaan mielen ja ruumiin terveyttä edistäviä asioita, ne voivat myös erehdyttää. Passiot saattavat esittää hyvänä jotain, mikä osoittautuikin ajan mittaan haitalliseksi, tai liioitella asioiden hyviä ja huonoja puolia ja houkutellessa näin "pyrkimään toisia kohtaan ja välttämään toisia kiihkeämmin ja perusteellisemmin kuin on meille hyväksi" (art. 138).

Passiot ovat tiedollisesti sokeita, ja tahdomme seuraa niitä silloin, kun meillä ei ole muuta tietoa haluttujen asioiden luonteesta kuin harhaiset kuvitelmat niiden tuomista nautinnoista ja rasituksista. Meidän tulee nojautua kokemukseen (tarkkoihin havaintoihin) ja järkeen (tieteellisiin päättelyihin), jotta opimme erotamaan hyvän haitallisesta oikein, emme sekoita niitä emmekä lankea kohtuuttomuuteen. Sellaisen tiedon hankkimiseen tarvitaan Descartesin mukaan aktiivista, ruumiista ja sen kautta tulevista vaikutteista riippumatonta ajattelua, esimerkiksi matemaattisia laskelmia tieteellisen selittämisen tarkoituksiin.

## Ihmisen hyvä

Tieto muodostaa Descartesin moraaliopin perustan, ei kuitenkaan mielen liikutuksista riippumattomalla tavalla. Kirjeessä kuningatar Kristiinalle 20.11.1647 hän sanoo voitavansa sovittaa yhteen "kaksi antiikin vastakkaisinta ja kuuluisinta mielipidettä", stoalaisuuden ja epikurolaisuuden. *Sielun liikutuksissa* moraalien tehtäväksi määritellään passioiden herättämien halujen hallitseminen. Meidän tulee ensinnäkin haluta ainoastaan sellaista, minkä arvioimme riippuvan ainakin osittain tahdomme. Vain vapaasta tahdosta suoritettut teot voivat tuottaa tyydytystä, jolla on moraalista arvoa: mielen

tyytyväisyyttä itseensä. Kun Kristiina tiedusteli Descartesin käsitystä korkeimmasta hyvästä, tämä vastasi, että moraalisesti arvokkainta meissä on vapaa tahto toimia parhaan tietomme mukaan. Hän huomauttaa, että toimintamme voi johtaa huonompaan tulokseen kuin haluttaessa tarkoituksella pahaa, koska ”tietäminen käy usein yli voimiemme” (empiirinen tieto on aina vaillinaista), mutta tahto tehdä hyvää ratkaisee moraalisen arvon, ei tulos.

Mihin tahto pitää suunnata? Descartes sanoo, että passiot ovat ”kaikki luonnoltaan hyviä”, pitää vain välttää ”niiden väärää suuntaamista tai liiallisuutta” (SL, art. 211). Kun olemme surullisia tai pettyneitä, voimme tahdon avulla saada mielen kuvittelemaan sellaista, mikä heikentää kielteisten passioiden voimaa. Elisabethin masennukseen hän neuvoo vapauttamaan mielen ”kaikeista surullisista ajatuksista” ja kuvittelemaan itsensä henkilöksi, joka ei ajattele mitään muuta ”nähdessään puun vihreyden, kukkien värit, linnun lennon ja muita sen tapaisia asioita, jotka eivät vaadi huomiota” (kirje touko–kesäkuussa 1645). Tieto houkuttelevan ruoan haitallisesta vaikutuksesta terveyteen kannustaa hillitsemään nautinnonhalua. Harjunnan harjoittelu estää joutumasta hallitsemattoman pelon, suutumuksen, vihan, kateellisuuden tai säälin valtaan.

Descartes myöntää, että ”ihmiset, joita passiot liikuttavat eniten, kykenevät nauttimaan elämän suloisuudesta eniten”, mutta huomauttaa, että he voivat myös kokea eniten katkeruutta, ellei heillä ole viisautta käyttää niitä hyväksi. Tiedon tuoman viisauden hyöty on siinä, että se ”opettaa hallitsemaan ja käsittelemään niitä niin taidokkaasti, että niiden aiheuttama paha on siedettävää, ja jopa niin, että niistä kaikista on jotain iloa” (art. 212).

Mutta kunnon rationalistin tavoin Descartes opettaa myös, että voimme kokea iloa ja tyytyväisyyttä muullakin tavalla kuin ruumiillisten passioiden myötä. Sellainen ilo syntyy yksinomaan kyvystämme ajatella. Tämän kyvyn avulla löydämme

pysyviä, ehdottoman varmoja totuuksia, kuten sen, että on olemassa äärettömän täydellinen voima (Jumala), aineellisesta maailmasta riippumattomia substansseja (sieluja) ja pysyvien lakien mukaan toimiva maailmankaikkeus, jolle ei ole mahdollista kuvitella mitään rajoja.

Keskittyminen filosofiseen mietiskelyyn tuottaa ”äärettömän mielenrauhan”, ja joka sen saavuttaa, häntä suurimmatkaan vastoinkäymiset eivät voi lannistaa. Maailman murheiden sulkeistaminen ja vetäytyminen puhtaasti älylliseen mietiskelyyn voi tuntua kylmältä moraaliohjeelta. Kysymys ei ole kuitenkaan välinpitämättömyydestä ihmisten kärsimyksiä kohtaan vaan filosofian lohdutuksesta: järjen ja tahdon ponnistelusta sellaisia passioita vastaan, jotka muutoin musertaisivat, kuten Elisabethille oli vaarassa käydä. Descartes itse kamppaili jatkuvasti epävarmuutta, pelkoa, tuskastumista ja raivoa vastaan, joita jumalanpilkka ja riensyytökset hänessä herättivät.

### Eläinten passioista

Descartes käsittelee loppuvuosien kirjeissään myös eläinten kykyä ajatella ja tuntea emootioita. Newcastlen markiisille eli William Cavendishille osoittamassaan kirjeessä hän sanoo, että eläimilläkin voi olla passioita, ”jopa väkevämpinä kuin ihmisissä”. Esimerkkeinä hän mainitsee opetetun harakan, joka sanoo emännälleen päivää toivossa saada ruokaa, ja koirien, hevosten ja apinoiden temput, jotka ovat ”niiden pelon, toivon tai ilon tuottamaa liikettä”.

Pelon, toivon ja ilon Descartes lukee mielen passioihin. Sen hän kieltää ehdottomasti, että eläin kykenisi ajattelemaan, siis reflektoimaan ihmisen tavoin passioitaan, ilmaisemaan niitä kielellisesti, pohtimaan niiden luonnetta ja vaikuttamaan niihin tahtonsa voimalla. Mutta jättääkö hän mahdollisesti sijaa tunteille, joihin ei liity mitään kognitiivista? Siihen viittaa kirjeen lopun toteamus, että eläinten samankaltaiset ruumiin elimet kuin

ihmisillä voivat antaa aiheen ”arvella, että näihin elimiin liittyy jotakin ajattelua, joka muistuttaa itse kokeamaamme, vaikka onkin paljon epätäydellisempää”.

Joka tapauksessa Descartes torjui jyrkästi käsityksen, että ihminen on luomakunnan päämäärä, jota varten kaikki muu on olemassa. ”Sikäli kuin luontokappaleet hyödyttävät toisiaan, mikä tahansa niistä voi väittää olevansa tässä erikoisasemassa, että kaikki sille hyödyllinen on tehty sitä varten”, hän kirjoitti Chanut’lle 6.6.1647. Descartes korostaa nöyryyttä kaikkeuden suuruuden edessä. Asuttamamme maa on kaikkeuteen verrattuna ”pienempi kuin hiekanjyvä vuoreen verrattuna”.

### Lopuksi

Descartesin oli vaikea lähteä Tukholmaan. ”Ihminen, joka on syntynyt Tourainen puutarhojen keskellä, ei kovin helposti voi päättää lähteä asumaan karhujen maahan, kallioiden ja jäätiköiden keskelle” (Brasset’lle 23.4.1649). Hän saapui Ruotsin hoviin lokakuun alussa 1649 ja kuoli keuhkotulehdukseen seuraavan vuoden helmikuussa.



KNOW  
YOUR  
SHIT

IKAROS tidskriften om människan och vetenskapen  
utkommer med 5 nr/år.

**Vad gör vetenskapen med oss och vi med den?**

nr 1/07: Hälsans psykologi och matens fysiologi  
nr 2/07: Om människornas språk och litet om djurens  
nr 3/07: Miljö i forskning och medvetande

Läs artiklar på [www.fbf.fi/ikaros](http://www.fbf.fi/ikaros)

BESTÄLL på [www.fbf.fi/ikaros](http://www.fbf.fi/ikaros) ("prenumeration och kontakt"):  
gratis provnummer/stödprenumeration 30 e/år, vanlig 15 e/år.

Nyhetsbrev per e-post (gratis) 2ggr/månad



**IKAROS**

TIDSKRIFT OM MÄNNISKAN OCH VETENSKAPEN

»Kysyminen on ajattelun hurskautta.»

MARTIN HEIDEGGER

23° 45

MARTIN HEIDEGGER

## Tekniikka ja käänne

»Heideggerin tutkimus tekniikasta on samalla syvällinen ja vaikuttava filosofinen diagnoosi ajastamme. Se antaa yhä leimansa kaikelle teknologian filosofialle.»

RAFAEL CAPURRO

»Rationaalista argumentointia vai oraakkelipuhetta? Syvä- vai vähämielisyyttä? Paljastuksia vai itsestäänselvyyksiä? Ei ole helppoa vastata. Heideggerin salaperäisyyden suurin kiihoke on ehkä siinä, että se hännää mukaan, kiistelemään, pohtimaan ja tulkitsemaan. Esitys tekniikasta on kirjoitettu kielellä, joka ei ole menettänyt rahtuakaan tehostaan.»

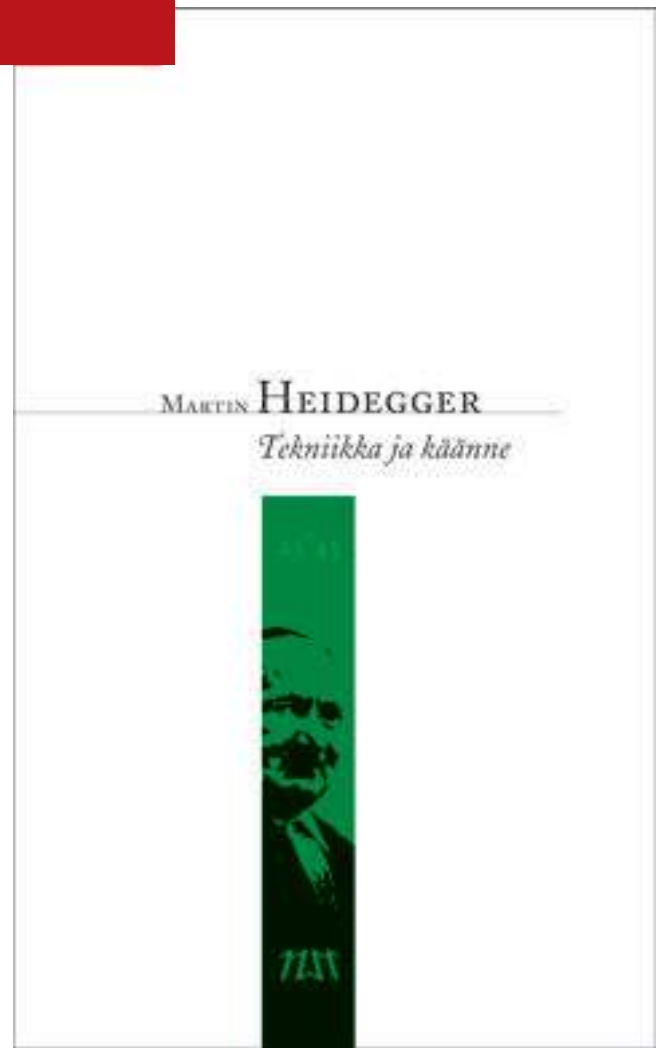
ERNST SANDVOSS

*Tekniikka ja käänne* kokoaa yksiin kansiin 1900-luvun tärkeimmät tekniikan filosofiaa käsittelevät tekstit. Martin Heideggerille tekniikka oli modernin länsimaisen yhteiskunnan ydinongelma. Laitteitten ja järjestelmien lisäksi tekniikka limittyy perustaviin muutoksiin itse olemisen esittäytymistavassa. Koska tekniikka on osa tätä esittäytymistä, olemisen näyttäytyminen kaleidoskooppimaisena asetelmana tai tähtikuviona pakottaa ajattelemaan myös ihmisen suhteen tekniikkaan uudella tavalla. Päämääränä on saavuttaa vapaa suhde tekniikan olemukseen. »Tekniikka ei ole pelkkä keino. Tekniikka on paljastumisen tapa.»

SUOMENTANUT VESA JAAKSI

58 sivua

ISBN 978-952-5503-25-8



Martin Heidegger (1889–1976) oli yksi 1900-luvun merkittävimmistä ajattelijoista. Hän vaikutti niin fenomenologiaan, eksistentialismiin kuin hermeneutiikkaankin. Heidegger tulkitsti koko länsimaisen filosofian historian uudelleen vallankumouksellisella tavalla ja ehdotti ajattelulle uutta alkua. Samalla hän otti kantaa myös oman aikansa tapahtumiin ja ilmiöihin. Hänen poliittisista mielipiteistään kiistellään yhä kiivaasti.

HINTA: 25 euroa (+ postikulut) *niin & näin* -lehden kestotilajille 18 euroa

TILAUSOSOITE: Eurooppalaisen filosofian seura ry, PL 730, 33101 Tampere

SÄHKÖPOSTI: tilaukset@netn.fi

PUHELIN: 040 721 48 91

**TUTUSTU MYÖS VERKKOKAUPPAAMME OSOITTEESSA: [www.netn.fi/kauppa](http://www.netn.fi/kauppa)**

Lähtettäjä:  
**niin & näin**  
PL 730, 33101 Tampere

**M**



# *Liity joukkoon!*

# Tilaa

# NIIN & NÄIN

Ilmestyy neljä kertaa vuodessa. Kestotilaaajana voit tilata 23°45 -kirjasarjan kirjat edulliseen kestotilaaajan hintaan (katso kirjasarjan mainos tässä lehdessä).

Kestotilaus 12 kk 33 euroa (ulkomaille 37 euroa), määräaikaistilaus 37 euroa.

TILAUKSET: Eurooppalaisen filosofian seura, PL 730, 33101 TAMPERE.

Sähköposti: [tilaukset@netn.fi](mailto:tilaukset@netn.fi). Puhelin: 040-721 4891.

Verkkokauppa: [www.netn.fi](http://www.netn.fi)