

NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti nro 51 talvi 4/2006



- Georg Simmel
- Suomentaminen

NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti nro 51 talvi 4/2006

- Pääkirjoitus** 3 Tere Vadén & Jarkko S. Tuusvuori, *Pääkirjoitus*
- niin vai näin** 5 Jukka Hankamäki, Vastine keskusteluun naistutkimuksesta
Jussi K. Niemelä & Osmo Tammisalo, *Poliikka ja naistutkimus*
- Keskustelu suomentamisesta jatkuu**
- 11 H. K. Riikonen, *Erehdystäkö kaikki?*
13 Riitta Oittinen, *Paljon puhetta, vähän villoja*
15 Pauli Pylkkö, *Suomi perustuu erehdykseen*
23 Janne Kurki, *Käännös? Mitä, mihin, miksi ja miten käännetään.*
- Kolumni** 34 Anita Seppä, *Elämäntaide ja yhteisöllisyys*
- Simmelin paluu**
- 36 Olli Pyyhtinen, *Muukalainen filosofiassa – Georg Simmel*
43 Georg Simmel, *Eräistä filosofian nykyongelmista*
47 Turo-Kimmo Lehtonen, *Simmelin filosofiakäsityksestä*
53 Olli Pyyhtinen, *Filosofia ja arkisten objektien luonto*
David Frisbyn haastattelu
59 Merja Kinnunen, *Simmel ja naiset*
65 Jukka Laari, *Sosiaalifilosofia ja Simmel*
70 Georg Simmel, ”Tiedon puun omena oli raaka”
Mietelmiä jäämistöstä löytyneiden päiväkirjojen sivuilta
- Positioita** 82 Janne Kurtakko,
Yliopisto kehittyä, hiihtää perässä, hukkuu pintaan
- Snellman** 83 Heli Rantala, *Snellman ja historian olemus*
94 Mika Hannula, *Pönäkät äijät piirongilla*
- Artikkeli** 97 Heikki Ikäheimo,
Persoonuudesta, sen tilasta ja tulevaisuudesta
- Kolumni** 102 Rosa Meriläinen, *Tunnustuksellinen Suomi*
- Kirjat** 104 Tuomo Aho, *Elottomasta luonnosta*
Aristoteles-suomennoksesta Teokset IV.
107 Janne Kurki, *Parallaksia kerrakseen – Slavoj Žižekin pääteos?*
Slavoj Žižekin teoksesta Parallax
109 Riitta Mäkelä, *Parallaksi ja vanhat opit*
Slavoj Žižekin teoksesta Parallax
111 Valtteri Ristilä, *Kuinka välttää ilojen inflaatio*
Mikko Yrjönsuuren kirjasta Onni ja sen viholliset
113 Leif Sundström, *Terrorismin ABC*
Puistolalan & Herralan kirjasta Terrorismi Euroopassa
114 Jarkko Tontti, *Ironiaa ja täsmäiskuja*
Hannes Steinin kirjasta Vihdoinkin eroon ajattelusta!
115 Liisa Nyberg, *Joka sivu peili*
Guy Debordin kirjasta Speaktaakkelin yhteiskunta



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 Reijo Kupiainen,
reijo.kupiainen@uta.fi

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

KIRJA-ARVOSTELUT Jukka Mikkonen
jukka.mikkonen@uta.fi

TOIMITTAJAT

Hanna Hyvönen, hhyvonen@cc.hut.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
Tuukka Tomperi, tuukka.tomperi@uta.fi

TAITTO/ULKOASU Kimmo Jylhä, kimmo.jylhamo@voima.fi

TOIMITUSNEUVOSTO Mervi Ahonen, 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 Pyyhtinen,
Juuso Rahkola, Markku Roinila,
Antti Salminen, Milla Tiainen, Milla Törmä,
Tommi Uschanov, Pasi Väliaho

TILAUKSET Kestotilaus 12 kk 33 euroa, ulkomaille 37 euroa.
Välittäjän kautta lisämaksu. Kestotilaus jatkuu uudistamatta,
kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi.
Määräaikaistilaus 34 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-ilmoitus sisäisivuilla +25%.
Takasisäkansi 550 euroa, takakansi/etusisäkansi 650 euroa (sis. väri)

Maksut ps-tili 800011-1010727

JULKAISU- & KUSTANTAJA

Eurooppalaisen filosofian seura ry

ISSN 1237-1645

13. vuosikerta

PAINOPAikka Vammalan Kirjapaino Oy

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

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Tuomo Aho, teoreettisen filosofian dosentti,
Helsingin yliopisto

David Frisby, sosiologian professori,
London School of Economics

Jukka Hankamäki, Helsinki

Mika Hannula, professori, Kuvataideakatemia,
Helsinki

Heikki Ikkäheimo, tutkijatohtori,
Jyväskylän yliopisto; vierailuva tutkija,
Frankfurtin yliopisto

Merja Kinnunen, sosiologian professori,
Lapin yliopisto

Janne Kurki, estetiikan dosentti,
Helsingin yliopisto

Janne Kurtakko, johtamisen professori (ma.),
Lapin yliopisto

Turo-Kimmo Lehtonen, tutkija ja sosiologian dosentti,
Helsingin yliopiston tutkijakollegium

Jukka Laari, sosiologian ma. lehtori,
Jyväskylän yliopisto

Rosa Meriläinen, poliitikko, politiologi,
Tampere.

Riitta Mäkelä, FM, Tampere

Jussi K. Niemelä, tietokirjailija ja vapaa toimittaja,
Helsinki

Liisa Nyberg, tutkija, Oslo
Riitta Oittinen, kääntäjä, kääntämisen tutkija ja opettaja,
dosentti, lehtori, Tampereen yliopisto

Pauli Pylkkö, Kustavi

Olli Pyyhtinen, sosiologian assistentti,
Turun yliopisto

Heli Rantala, FM, kulttuurihistoria, Turun yliopisto

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

Valtteri Ristilä, fil.yo, yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos,
Jyväskylän yliopisto.

Anita Seppä, FT, Helsinki

Georg Simmel, ks. teemasivut

Leif Sundström, FM, Helsinki

Osmo Tammisalo, ETM, tietokirjailija ja vapaa toimittaja,
Helsinki

Jarkko Tontti, Helsinki

Jarkko S. Tuusvuori, Helsinki

Tere Vadén, ylläassistentti, Hypermedia,
Tampereen yliopisto

OHJEITA KIRJOITTAJILLE

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

Käsikirjoitus lähetetään toimitukselle sähköpostin rtf-liitetiedostona tai levykkeellä 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 keskitäminen tai tasaus, tavutukset, lihavoinnit). Vain otsikot, kappalejaot, kursivoinnit ja viitteet ovat mahdollisia muotoiluja. Artikkelin 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 loppuviitteitä, ei alaviitteitä eikä tekstiin sulkuihin kirjoitettavia sisäviitteitä. Ilmoita viitteessä kirjoittajan nimi, vuosiluku ja sivunumerot. Kirjallisuusluettelossa ilmoitetaan kirjoittajan suku- ja etunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja ilmestymisvuosi. Teos kursivilla, artikkelin nimi ilman kursivilla. Teosten nimet kursivilla myös tekstiin. Aikakauslehtiartikkelista ilmoitetaan julkaisun nimi, lehden numero ja sivunumerot. Käännösteoksissa mainitaan myös alkuteoksen nimi ja ilmestymisvuosi sekä kääntäjä. Esimerkkejä:

Céline, Louis-Ferdinand, Nupistaan hervahtaneelle (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?* Vastapaino, Tampere 1995.

Laita kaikki kysymykset tai huomautukset saateviestiin, jonka lähetät tiedoston mukana sekä tarvittaessa paperiversioon. Lähetä kaaviot tai taulukot erillisinä tiedostoina. Tarkemmat muotoiluohjeet lähetetään pyydettyä.

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

Pääkirjoitus

Lokakuussa huipentuneessa oikeudenkäyntien sarjassa langetettiin tuomiot Finn-reactor-vertaisverkkopalvelun ylläpitäjille ja käyttäjille. Epäiltiin, että yhdet ovat ladanneet ja levittäneet tekijänoikeudella suojattuja materiaaleja ja toiset tämän mahdollistaneet ovat olleet toiminnasta tietoisia.

Ei syytä hätkähtää: Internet on historian valtaisin varastetun tavaran markkina. Syytä hätkähtää: perusteena tuomioille oli vain ja ainoastaan väitetty taloudellinen menetys. Turun käräjäoikeudessa syyttäjä ei pystynyt yksilöimään jaettuja ääni- tai videotiedostoja eikä oikeudenhaltijain tapioita.

Kun kaikille tuomioille ei löytynyt rikosnimekettä laista, perusteeksi tekaistiin ”avunanto tekijänoikeusrikkomukseen” (vrt. ”suunniteltu salaliitto punaisia päin kävelmiseksi”). Hatusta tai peruukista vedettiin myös korvaussummat: oikeudenhaltijoille hyvitystä yli 420 000 ja oikeudenkäyntikuluja yli 142 000 euroa.

Summat ovat yksilöä kohden huomattavasti suurempia kuin murhatuomioissa, raiskauksista puhumattakaan. Tulee paljon halvemmaksi mukiloida nälkätaiteilija työkunnottomaksi kuin napata hänen teoksiaan verkosta. Miksi ”avunanto tekijänoikeusrikkomukseen” on rikoksista raskaimpia? Miksi jähmeämaineinen suomalainen oikeusjärjestelmä haluaa tuomita niin kiivaasti, ettei näytön- tai nimekkeenpuute paina?

Tuomio myötäilee uuden ©-lain säätämistä. Kulttuuriministeri Karpela (nyk. Saarela) ajoi Suomeen eurooppalai-

sittain kireän version. Ministeri väitti, että tietyt käsittämättömyydet – digitaalisen aineiston teknisen suojan kiertämistä ei saa ”helpottaa” (kertomalla siitä? keskustelemalla siitä?) – olisivat EU:n vaatimuksia. Unioni kiisti: jäsenmailla on huomattavasti liikkumatilaa direktiivin tulkinnessa. Kun kansanedustajat saivat tuhansia vihaisia viestejä, ministeri puhui ”masinoinnista”.

Poliitikot haluavat aktiivista kansalaispalautetta ja eDemokratiaa, kunhan se on oikeanlaista. Miksi tekijänoikeuslain kiristäminen on tärkeää? Miksi sen vastustaminen on masinoitua? Miksi laki piti saada, vaikka vielä kukaan ei tiedä, mitä se tarkoittaa?

Informaation vapaa levittäminen ei ole uhka vain informaationiukkuudesta eläville poliittisille järjestelmille, vaan myös suurimmalle osalle mediateollisuudesta, jonka markkinat perustuvat infosääntelyyn. Kun digitaalinen teknologia poistaa vaikeutta ja vähyyttä, sitä on keinotekoisesti luotava heikentämällä tekniikkaa kopiosuojauksilla ja kiristämällä lainsäädäntöä ja valvontaa. Koska tekniset suojaukset ovat aina murrettavissa, voidaan mediabisnes turvata vain ankarimmin legisloiden. Itse kapitalismin sydän, pörssi, elää kitsaan informaation epätasaisesta jakautumisesta.

Niin kauan kuin Hollywoodin ja musiikkiteollisuuden rikastuminen ovat kiinni informaationiukkuudesta, eletään lisääntyvän valvonnan ja kohtuuttoman tekijänoikeuslain aikaa. ”Kuinka vähän he käyttävätkään omaisuuksistaan tasapainottaakseen vääryyksiä ja häiriöitä, joita heidän vaurautensa kasaaminen aiheuttaa”,

kysyi Flora Tristan 1840. Nyt kun ”henkinen omaisuus” hiipii omaisuuksista suurimmaksi, uhkaa kolkko tasapainotus. Konkreettisella omaisuudella on huonompi suoja, kuten itä- ja eteläsuomalaisten kuntien asukkaat ovat huomanneet uraaniyh-tiöiden valtaushakemusten jo romautettua heidän kotiensa ja kotiseutujensa hinnan ja haluttavuuden.

Jean-François Lyotardin klassikossa *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa* (1979) toivottiin vielä, että demokratia laajenisi informaatioteknologian avulla: kansalaiset saavat vapaan pääsyn hallinnon tietopankkeihin. Enää elää pieni toivo siitä, ettei teknokontrolli ulottuisi aivan kaikkialle. Suomalaisten puhelu- ja nettitietoja säilytetään viisi vuotta. Heidän ruokakattomuksiaan ja uskonvakaumuksiaan tilastoidaan maassa, joka sallii kuolemantuomion, kidutuksen ja salaiset oikeudenkäynnit, myös ja varsinkin ulkomaiden kansalaisille.

Kapitalistinen determinismi on jyrännyt teknologisen determinismin 6–0. Teknoutopiat romahtavat, kun kovalevy, jolle transhumanisti aikoi ladata itsensä, takavarikoidaan lentokentällä.

Suomen kolme suurinta puoluetta on perustettu vuosina 1899, 1906 ja 1918. Millään niistä ei ole tolkullista sanottavaa tiedon politiikasta. Kaikki olivat tiukasti SmashAsem-poliisi-ylilyöntien puolella. Jos jokin puolue vaatisi tekijänoikeuslain kumoamista ja siirtymistä alle yhden maapallon varannot kuluttavaan elintapaan, alettaisiin olla ajan hermolla, kuten sata vuotta sitten.

»Ihmisyys alkaa siitä, mistä tekniikkakin.»

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

23° 45

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Ajatuksia tekniikasta

»Tosiasiassa Ortega y Gasset oli ensimmäinen tekniikan filosofi.»

MARIO BUNGE

»Yksi erityispiirre vie lukijan huomion: Ortega mahtava uteliaisuus.»

JUAN ESCÁMEZ SÁNCHEZ

Tekniikan kehitys on ollut viimeisten vuosikymmenten aikana ällistyttävää. Espanjalaisen José Ortega y Gassetin mietelmät tekniikasta olivat ilmestyessään 1939 ensimmäinen kattava filosofinen esitys siitä, mitä tekniikka on.

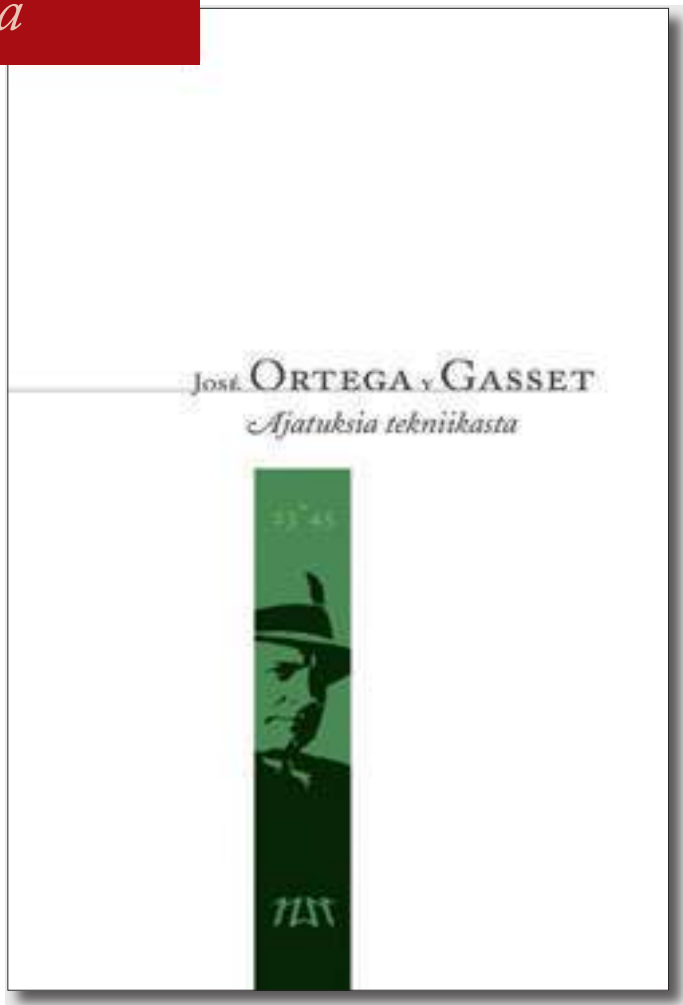
Klassikkoteoksessaan Ortega tutkii tekniikkaa näkökulmanaan ihmisen elämä ja oleminen. Näissä alun perin Santanderin yliopistossa pidetyissä luennoissa tulee esiin käsitys ihmisestä olosuhteidensa liitännäisenä. Pyrkimys tyydyttää tarpeita ja hallita elämää omassa ympäristössään on antanut ihmisen käsiin tieteellis-tekniset menetelmät, joiden avulla tavoitella mitä tahansa.

»Kuinka maailmankaikkeuteen on sattunut ilmestymään sellainen outo asia, jota nimitetään tekniikaksi, ehdoton kosminen tosiasia ihmisestä teknisenä olentona? Jos vakavissamme aiomme löytää vastauksen, meidän pitää olla valmiita sukeltamaan tiettyihin väistämättömiin syvyyksiin.»

SUOMENTANUT ANTTI IMMONEN

106 SIVUA

ISBN 952-5503-24-0. ISSN 1458-9001



JOSÉ ORTEGA Y GASSET (1883–1955) tunnetaan espanjankielisen kielialueen ulkopuolella parhaiten kulttuurikriittisestä teoksestaan *Massojen kapina*. Hän oli merkittävä vaikuttaja, joka pyrki eurooppalaistamaan Espanjaa ja julkaisi valtavan määrän tekstejä eri foorumeilla. *Ajatuksia tekniikasta* on paitsi filosofian ja erityisen aihepiirinsä klassikko, myös kiehtova esimerkki Ortegán kyvystä suunnata filosofinen tutkimus elämääme koskettaviin asioihin.

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

Jukka Hankamäki

Vastine keskusteluun naistutkimuksesta

Anita Seppä personifioi virheellisesti naistutkimuksen yksipuolisuuteen liittyviä yleisiä ongelmia valitsemalla kohteekseen minut, Osmo Tammisalon ja Jussi K. Niemelän kirjoituksessaan ”Pseudotieteilijät” (*niin & näin* 3/2006). Sepän väitteestä poiketen minulla ei ole ollut *niin & näin* -lehdessä viimeksi kuluneen vuoden aikana yhtään naistutkimusta koskevaa juttua vaan artikkelit filosofian ammattikäytännöistä (1/2006) ja Lauri Rauhalasta (2/2006).

Naistutkimusta olen uskaltanut käsittelemään *Tiedepolitiikka*-lehden (1/2006) kirjoituksessani ”Kun yhdet ovat tasa-arvoisempia kuin toiset” sekä kaksi vuotta sitten *niin & näin* -lehden (4/2004) artikkelissa ”Tyttöjen kanssa saunan lauteilla”, jossa pyrin tulkitsemaan metatasolta, miksi naistutkijoiden on ollut niin vaikea myöntää sukupuolieron kaksiarvoisuus. Samalla katsoin, että naistutkimusyksiköt olisi syytä korvata sukupuolijärjestelmien tutkimusyksiköillä. Perustellun käsityksen saamiseksi filosofiani kannattaisi lukea sekä kirjani että *Sosiologia*-lehdessä julkaisemani jutut (katso myös osoitteessa www.geocities.com/contraacademia).

Sukupuolten välillä käytävä kär-

päslätkäsota on nähdäkseni seurausta kaksiarvoisen sukupuolieron turhasta kiertely-yrityksestä. Ongelman hahmottamiseksi tarvitaan sukupuoliky-symyksen ontologista ja eksistenssi-filosofista analyysia, jota olen toteuttanut filosofisissa kirjoituksissani.

Useimmat tietänevät, että en kannata Tammisalon ja Niemelän naturalismia, joten ajatusteni rinnastaminen heidän mielipiteisiinsä oli Sepän taholta harhaanjohtavaa. Puolustan tosin myös Tammisalon ja Niemelän oikeutta sanoa sanottavansa ilman, että heitäkään asetetaan tiedepoliittisten sanktioiden kohteeksi. Akateemisen sananvapauden ei pidä olla vain julkaisijoiden oikeutta valita, mitä painetaan, vaan se on myös yleisöjen oikeutta tietää. Kiistojen rajuus kertonee heteroseksuaalisen valtakulttuurin sisäisistä ristiriidoista.

Sepän esittämät perättömät vihjailut kirjoittajien ”äärioikeistolaisuudesta” antavat varoittavan esimerkin huhujen sosiodynamiikasta. Mustamaalauksen kohteeksi asetettujen ihmisten mainetta voidaan vahingoittaa pahoin, kun kolmannet osapuolet tekevät esitettyjen arvioiden pohjalta pitkälle meneviä johtopäätöksiä kirjoittajien näkemyksistä ja kompetenssista tuntematta sen enempää filosofeja itseään kuin teoksiammekaan. Kyseisten feministien

kannattaisi varoa sortumasta tieteenharjoittajille tavanomaiseen helmasyntiin eli liialliseen narsismiin, sillä se ei anna uskottavaa kuvaa myöskään heistä itsestään.

Niin feministien kuin naturalistienkin kannattaisi vältellä kolhimasta toisiaan enempää kuin heidän asemansa edellyttää. Feministit voisivat löytää ”sisäisen Hankamäen” omasta minästään ja jermuiliijat puolestaan henkisen (ei-biologisen) Animansa sielustaan. Minulle feministien ja sosiobiologien sanasodasta on välittynyt hieman surullinen kuva omaa itseään ymmärtämättömistä osapuolista, joilla on toisiaankin pahempi vihollinen: pinnallisuus. Kuuntelemaan ja oppimaan suostuva vuorovaikutus tekisi teille hyvää.

Vaikka myös minusta on tullut joillekin ihmisille ihmeen kova pala, on kritikoideni tarpeetonta kääntää omia erehdyksiään minun kannettavakseni. Olen pyrkinyt tekemään työtäni rakkaudesta filosofiaan – ja tietysti ilman yliopistojen ja akatemian tukea. Kiitän niitä lukijoitani, joita olen pystynyt puhuttelemaan, ja on kiintoisaa havaita, että supinaa ja kuisketta riittää. Olen halunnut antaa tieteelle ja filosofialle tärkeimmän osan elämästäni ja toivotan aurinkoa, loistetta ja halauksia kaikille teille!

Politiikka ja naistutkimus

Kirja-arviossaan filosofian tohtori Anita Seppä (*niin & näin* 3/2006) esittää, että olisimme ”äärioikeistolaisia konservatiiveja”. Politiikalla ei Keisarinna-pamflettimme kannalta ole kuitenkaan mitään merkitystä. Naistutkimuksen tieteellisyttä tulee arvioida ainoastaan tietoteoreettisin, tieteenfilosofisin ja metodologisin, ei puoluepoliittisin perustein. Kaiken lisäksi Sepän arvio poliittisista intohimoistamme menee todella pahasti metsään. Matti Rossin ”toveri Viljasta” mukaillen: ”Jos rouva tuomari antaa luvan, me poistumme nauramaan.”

Jussi K. Niemelä ja Osmo Tammisalo

»Ajankohtainen kirja sananvapauden
suhteesta uskonnonvapauteen.»

JARKKO TONTTI

23° 45

GUY HAARSCHER

Tunnustuksettomuus

»Uskonnollisten ryhmien voiman kasvu ja niiden
'kesyttämän' valtion vastaava heikkeneminen voi olla
hengenvaarallista ilmaisunvapauden periaatteelle.»

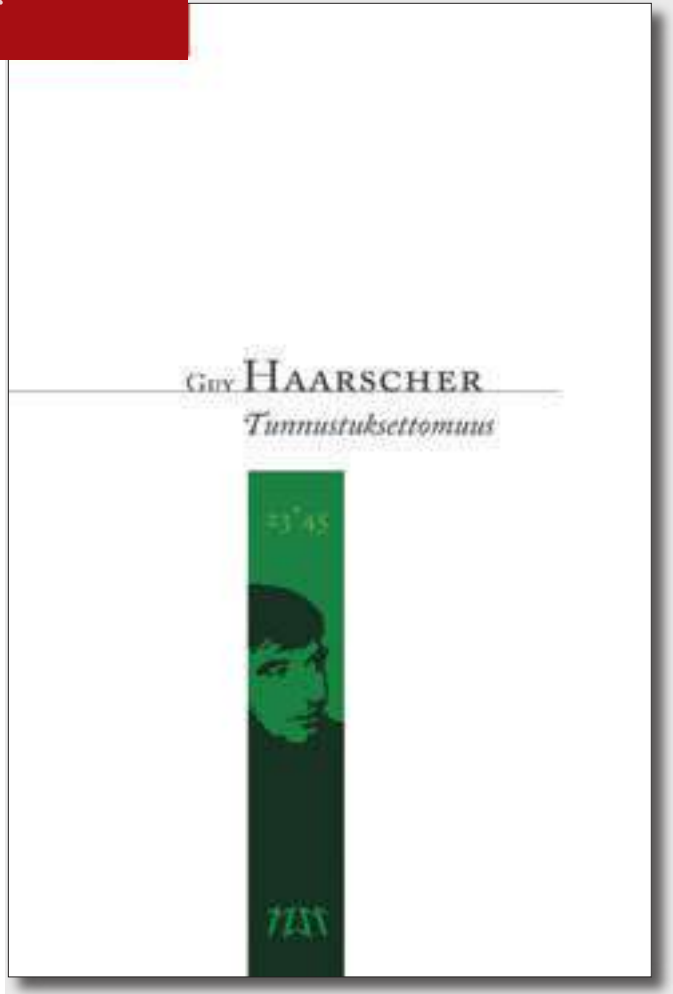
GUY HAARSCHER

Tunnustuksettomuus (*la laïcité*) on poliittinen käsite. Tunnustukseton valtio ei aseta mitään uskontoa erityisasemaan ja takaa jokaiselle oman-tunnonvapauden. Se suhtautuu puolueettomasti ja tasavertaisesti kaikkiin uskontoihin ja uskonnottomiin maailmankatsomuksiin.

Ranskassa tunnustuksettomuuden periaate toteutettiin jo vuonna 1905, Suomessa evankelis-luterilaisella ja ortodoksisella uskontokunnalla on edelleen erityissuhde julkiseen valtaan.

Teoksessa esitellään sekä ranskalaisen tunnustuksettomuuden syntyhistoria että vertaillaan eri Euroopan maiden ja Yhdysvaltojen tilannetta. Lisäksi pohditaan sananvapauden ja uskonnonvapauden suhdetta monikulttuurisissa yhteiskunnissa.

SUOMENTANUT TAPANI KILPELÄINEN,
ESIPUHE JARKKO TONTTI
141 SIVUA



ISBN 952-5503-22-4. ISSN 1458-9001

GUY HAARSCHER (s. 1946) työskentelee professorina Brysselin Université Libressa ja on samassa yliopistossa toimivan Oikeusfilosofian tutkimuskeskuksen (Centre de Philosophie du Droit) johtaja. Haarscher on tutkinut moraali-, yhteiskunta- ja oikeusfilosofiaa erityisesti ihmisoikeusnäkökulmasta.

Hänen teoksistaan voidaan mainita mm. *L'ontologie de Marx* (1980), *La raison du plus fort* (1988), *Philosophie des droits de l'homme* (1987), *La laïcité* (1996), *Le fantôme de la liberté* (1997), *Philosophie du droit* (1998), *Les démocraties survivront-elles au terrorisme?* (2002). Suomeksi Haarscherilta on aikaisemmin ilmestynyt artikkeli »Oikeuden aika ja totalitaarinen kokemus» *niin & näin* -lehden numerossa 2/2005.

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

»Karhun kutsumiseen yksilö ei riitä.»

TERE VADÉN

23° 45

TERE VADÉN

Karhun nimi

– KUUSI LUENTOA LUONNOSTA

»Robkeutta Vadénilla ainakin riittää, sillä hän haastaa teknologisen maailmanaikamme, luonto-, tiede- ja kielikäsitteemme sekä globalisaation.

KARHUN NIMEN kantava ehdotus on, että luonnon kanssa voi elää toisinkin tavoittein. Kirjan raikas viesti on: me olemme kuitenkin vain osa historian pitkää ketjua, emme sen päätepiste.»

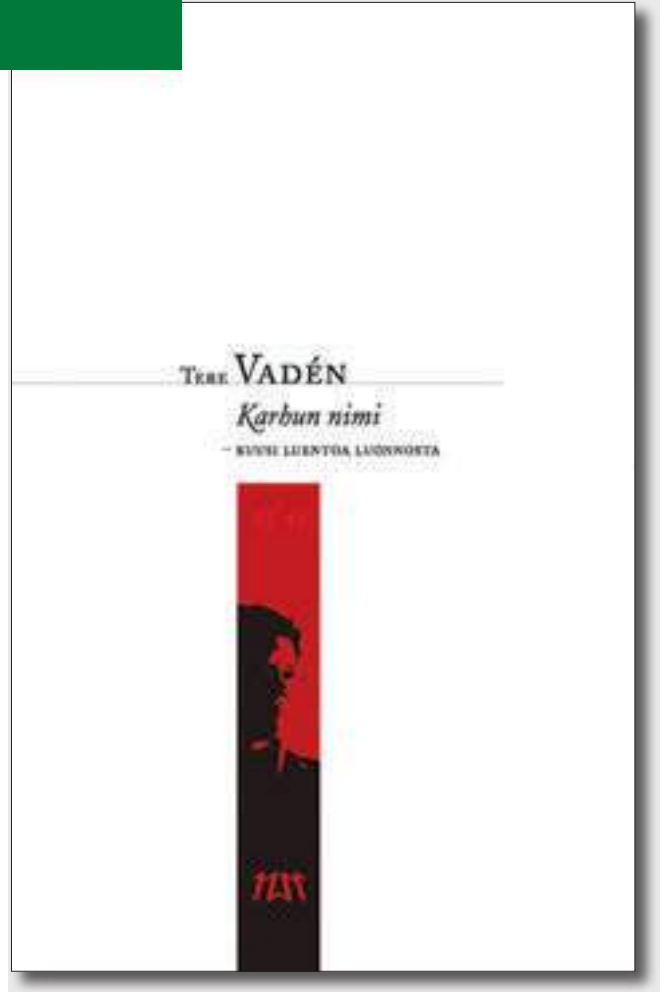
PEKKA TOIKKA, KIILTOMATO

Miksi karhulla on niin monta nimeä? Mitä tarkoittaa karhun paluu metsiin, joista se jo katosi? Entä mitä merkitystä tällä on luonnon ajattelemiselle? *Karhun nimi* pohtii näitä kysymyksiä ja jäljittää samalla mahdollisuuksia sisukkaaseen paikallisen perinteen uudelleensynnyttämiseen. Tavoitteena ei ole mennyt kalevalainen kulta-aika, vaan tuleva, uusi luonto ja sen kieli.

Karhun nimi jatkaa Tere Vadénin avointa ja paikallista ajattelua käsittelevää pohdintaa. Kirjan kuvituksen on tehnyt taiteilija Kristian Simolin. Yhdessä teksti ja kuvat luovat ainutlaatuisen kokonaisuuden, jossa tutut asia näyttävät uudessa valossa.

128 SIVUA

ISBN 952-5503-21-6. ISSN 1458-9001.



TERE VADÉN on tamperelainen filosofi. Hän on aiemmin julkaissut muiden muassa kirjat *Arktinen hekkuma* (1997) ja *Ajo ja jälki* (2000).

HINTA: 23 euroa (+ postikulut), *niin & näin* -lehden kestotilaaajille 16 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

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



JOSÉ ORTEGA Y GASSET
Ajatuksia tekniikasta

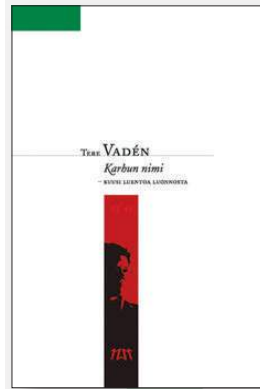
SUOM. ANTTI IMMONEN

Uutuus!

25 € / 18 €

106 s.

José Ortega y Gassetin mietelmät tekniikasta olivat ilmestyessään 1939 ensimmäinen kattava filosofinen esitys siitä, mitä tekniikka on. Klassikkoteoksessaan Ortega tutkii tekniikkaa näkökulmanaan ihmisen elämä ja oleminen.



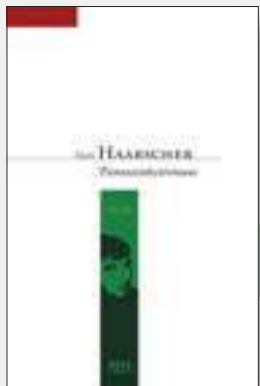
TERE VADÉN
Karhun nimi

– KUUSI LUENTOA LUONNOSTA

23 € / 16 €

128 s.

Vanhan suomalais-ugrilaisen kansanuskon mukaan karhu ja ihminen ovat sukua, toinen toistensa puoliskoja. Mitä karhun ja ihmisen sukulaisuus voisi tarkoittaa nykyisessä globalisaatioksi kutsutussa kulttuurien myllerryksessä?



GUY HAARSCHER
Tunnustuksettomuus

SUOM. TAPANI KILPELÄINEN

Uutuus!

25 € / 18 €

141 s.

Tunnustuksettomuus on poliittinen käsite: tunnustukseton valtio ei anna etuoikeutta millekään uskonnolle tai tunnustukselle ja takaa jokaiselle omantunnon- ja ilmaisunvapauden. Haarscher esittelee ranskalaisen tunnustuksettomuuden syntyhistoriaa sekä pohtii sananvapauden ja uskonnon vapauden suhdetta nyky-yhteiskunnassa.



JUHA VARTO & HAKIM ATTAR
Syvä laulu

20 € / 14 €

115 s.

Flamencon perinteeseen liittyvä »syvä laulu» viittaa elämän olennaisiin filosofisiin ulottuvuuksiin: olemisen kokemiseen, yksinäisyyteen, ulkopuolisuuteen, kohtalonomaisuuteen, raakaan vastakkainolemiseen maailman kanssa ja syvään rauhaan kuoleman edessä.



ARTHUR SCHOPENHAUER
*Taito olla
ja pysyä oikeassa*

SUOMENTAJAN JÄLKISANAT
JARKKO S. TUUSVUORI

Eristiikka ja filosofia

23 € / 16 €

181 s.

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



LAURI MEHTONEN
Moderniteetin jäljillä

– TEKSTEJÄ AISTISUUDESTA,
TIEDOSTA JA SIVISTYKSESTÄ

20 € / 14 €

151 s.

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

niin & näin -lehden kestotilajaat saavat 23°45-kirjat erityiseen tilajahintaan.

TAPANI KILPELÄINEN (TOIM.)
Kääntökirja

– KIRJOITUKSIA KÄÄNTÄMISEN FILOSOFIASTA

Kääntökirjassa filosofit ja filosofisesti suuntautuneet kielentutkijat Friedrich Schleiermacherista Jacques Derridaan ja Walter Benjaminista Henri Meschonnicieen pohtivat kääntämisen ja erityisesti filosofian kääntämisen luonnetta ja ongelmia. 193 s.

KARI VÄYRYNEN

Ympäristöfilosofian historia

MAAÄITIMYYTISTÄ MARXIIN

Väyrynen kokoaa yhteen luontoa ja luontosuhteita koskevaa ajattelua esihistorialliselta ajalta 1800-luvun lopulle asti. Kirja on ensimmäinen systemaattinen suomenkielinen luontokäsitysten kartoitus. 426 s.

BACKMAN & LUOTO (TOIM.)

Heidegger – AJATTELUN AIHEITA

21 suomalaista tutkijaa tarkastelee Martin Heideggerin filosofian ulottuvuuksia, mm. sen suhdetta kreikkalaiseen ajatteluun, filosofian perinteeseen, runouteen ja runoilijoihin, muihin taidemuotoihin sekä pohtii Heideggerin ajattelun sovellusmahdollisuuksia. Sisältää myös suomalaisen Heidegger-tutkimuksen ja -kirjallisuuden historian. 450 s.

JUKKA PAASTELA (TOIM.)

Terrorismi – ILMION TAUSTA JA AIKALAISANALYYSEJÄ

Teoksen tutkimukset tarjoavat historiallista perspektiiviä, käsitteellisiä työkaluja, syvempää analyysiä ja tuoreita näkökulmia terrorismin moniselitteiseen ilmiöön ja siitä käytyihin keskusteluihin. Lukijalle, joka haluaa ymmärtää päivän uutisia syvemmältä. 341 s.

JUHA DRUFVA

Unohdettuja ajatuksia etsimässä

Kriitikko Juha Drufva löytää filosofisia haasteita niin unohdetuilta ajattelijoilta kuin viihteen, uskonnon ja mielikuvituksen leikkien maailmasta. 204 s.

JUSSI BACKMAN

Omaisuus ja elämä – HEIDEGGER JA ARISTOTELES
KREIKKALAISEN ONTOLOGIAN RAJALLA

Mitä oleva on? Heideggerin omaperäisen Aristoteles-tulkinnan kautta päästään länsimaisen filosofian syvimpien kysymysten äärelle, koko traditio uudelleen tulkiten. 395 s.

TOMMI WALLENIUS

Filosofian toinen – LEVINAS JA JUUTALAISSUUS

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

Lisää kirjoja nettikaupastamme www.netn.fi

30 € / 23 €
Uutuus!

40 € / 28 €

40 € / 28 €

29 € / 20 €

20 € / 14 €

25 € / 17 €

15 € / 10 €



NICCOLÒ MACHIAVELLI 18 € / 12 €
Castruccio Castracanın elämä

SUOM. PAUL-ERIK KORVELA

Machiavellin pieni klassikkoteksti avaa näkökulmia hänen ajattelunsa keskeisiin teemoihin, kuten kysymyksiin sattumasta ja onnen vaihteluista inhimillisessä elämässä. Mukana myös arvoituksellinen teksti *Kehotus katumukseen*. 69 s.



MARTIN HEIDEGGER 15 € / 10 €
Silleen jättäminen

SUOM. REIJO KUPIAINEN

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



J.J.F. PERANDER 20 € / 14 €

Yhteiskunta uutena aikana

& muita kirjoituksia

TOIM. MIKKO LAHTINEN

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



MICHEL ONFRAY 20 € / 14 €

Kapinallisen politiikka

– TUTKIELMA VASTARINNASTA JA
TAIPUMATTOMUUDESTA

SUOM. TAPANI KILPELÄINEN

Onfray on Ranskan näkyvimpiä ja kiistellyimpiä nykyfilosofoja, joka ensimmäisessä suomennetussa teoksessaan ei sanoja säästele esittäessään kapitalismin ja uusliberalismin vastaisen kritiikkinsä. 371 s. 2. p.

TILAUKSET

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

- EUROOPPALAISEN FILOSOFIAN SEURA RY.
PL 730, 33101 TAMPERE

Kirjojen hintaan lisätään postimaksu:

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



H. K. Riikonen

Erehdystäkö kaikki?

Jean Sibeliukselle oli tyypillistä, että saatuaan konsertistaan positiivisen arvion, jossa kuitenkin kritisoitiin jotain yksittäistä asiaa, hän kiinnitti yksinomaan huomionsa negatiiviseen mainintaan ja piti arvostelua hänen koko sävellystoimintansa kompromettoimisena. Pauli Pylkkö on puolestaan Schelling-käännöksestä lähtenyttä keskustelua, johon ovat osallistuneet Janne Kurki ja Riitta Oittinen, laajentanut koskemaan yleensä kirjallisuutta.

Mutta sekään ei ole Pauli Pylkkölle riittänyt: uudessa vastineessaan (ks. sivu 13 tässä numerossa) Pylkkö omaksuu ainakin omaan puheenvuorooni, jossa eräiltä osin puolustettiin Schelling-käännöksen ratkaisuja, verrattuna poleemisen ja suorastaan aggressiivisen sävyn toistaen likipitään saarnan ja julistuksen tapaan osin samoja asioita, jotka hän on esittänyt kirjoituksessaan ”Ukon ilta” (teoksessa *Kirjoituksia Väinö Linnasta*, 2006).

Enää ei riitä filosofisten tekstien kääntämistä ja kirjallisuutta koskeva keskustelu, vaan Pylkkö hylkää yhtä lailla EU:n, Lissabonin strategian, fennomaanisen ohjelman (vaikka se kaiketi on mahdollistanut sen, että nyt saamme tieteelliseen esityksen taipuvalla suomen kielellä lukea Pylkönkin erinomaisia esseitä ja tutki-

muksia) ja akateemiset piirit; kaikki ovat hänestä yhtä erehdystä.

Keskustelun vaikeus

Voi kysyä, kannattaako jatkaa lainkaan keskustelua, kun Pylkkö leimaa yleensä suomalaisen akateemisen keskustelun (*niin & näin* -lehteä myöten) lähinnä henkeväksi seurusteluksi. Pylkön asenteessa on paljolti samaa kuin Ukon (”Ukon ilta” -dialogissa) luonnehtimassa Rimbaud’ssa, joskaan hän ei itse vielä aivan niin pitkälle ole mennyt: ”Rimbaud on ainutkertainen tapaus: miehellä oli otsaa kääntää selkensä Ranskan kirjallisuuden eliitille ja lopulta koko Euroopalle ja kadota maailmasta täydelliseen nimettömyyteen. [...] Rimbaud valitsi nimettömyyden, hylkäsi aseman ja kuuluisuuden, jätti

keskustan ja siirtyi reunoille.” Kun Pylkkö lausuu tuomioitaan niin monista asioista, paikoin julistuksen tapaan, ei ainakaan minun aikani ja tuskin myöskään *niin & näin* -lehden palstatila riitä kaiken käsittelemiseen.

Vastaaminen on hankalaa sikäläkin, että kaiken polemiikin keskellä on niitä aitoja pylkkömäisiä helmiä (lainatakseni ilmausta *die echten Burckhardtschen Perlen*, jolla eräs tutkija luonnehti Jacob Burckhardtin *Griechische Kulturgeschichte*n parhaita jaksoja), joita edustavat hänen monet aikaisemmat kirjoituksensa. Pylkön vastineessa on esimerkiksi tuo kaunis (sopivan adjektiivin keksiminen on vaikeaa) jakso, jossa luonnehditaan runouden olemusta ja korostetaan pyhän kokemusta. Toisaalta hänellä on sinänsä kiinnostavaa sanottavaa

” Niin erehdyksen vallassa kuin monet suomalaiset ovatkin, on sentään jotain mitä Pyllkkö hyväksyy. Lönnrot on yksi sellainen. Hänenkin toimintansa pitäisi varmaan Pyllkkön periaatteilla hylätä, sillä hänhän oli hyvin perillä ulkomaisesta Homerosta koskevasta tutkimuksesta ja otti Homerokselta mallia Kalevalan kokoonpanoon. Pyllkkö tosiaan toteaaakin, että siltä osin kuin Lönnrotin ja eräiden muiden vastaavien työ kuuluu eurooppalaisen kulttuuriin, se on vain jäljittelyä.

suomen kielen ominaisuuksista ja suomalaisen tekstin kääntämisen vaikeudesta – moniin näistä näkemyksistä mielellään yhtyykin. Kilven ja Joycen vertailu on myös ansiokas ja uusia näkökulmia avaava, etenkin siihen nähden, että eri yhteyksissä lähes *ad nauseam* on Kilven yhteydessä mainittu myös Joyce ja Proust.

Kilpi ja vieraat esikuvat

Volter Kilpi näyttää Pyllkkön mielestä kuitenkin antaneen periksi ulkomaisille esikuville. Ollessani Turun yliopiston palveluksessa työhuoneessani oli osa Kilven kirjastoa, erityisesti 1800-luvun saksalaisia klassikoita ja Kierkegaardia. Ilmeisesti oli suuri vahinko, että Kilpi oli tullut näitä lukeeeksi. Pyllkkö katsoo, että Kilven teoksissa osittain on jotakin todellista suomalaista, jonka ulkomainen aines on vääristänyt. Täysin selväksi

ei tosin tule mitä se aines oikein on. Voi kysyä, eikö tässä jonkinlaisessa purismin tai puhtauden vaatimuksessa ole yhtä lailla kyse ”mentaalirasismista”, josta Pyllkkö syyttää Riitta Oittista (joka puolestaan oli nähnyt Pyllkkön ajattelussa piirteitä ”kulttuurirasismista”), Janne Kurkea ja minua? En voi kuvitella, että Kilven teos olisi ollut jotenkin arvokkaampi, jos se olisi ollut vain jonkinlaisen epämääräisesti määritellyn suomalaisuuden ilmentymä. Se on teos, jossa suomen kielestä, *Kalevalasta*, Kivestä ja erinäisten ulkomaisten kirjailijoiden tekstien tarjoamista malleista ja esikuvista on luotu merkittävä kokonaisuus. Kuten niin monet suuret teokset, se ei ole syntynyt kulttuurisessa eristyksessä vaan vuorovaikutuksessa koti- ja ulkomaisen kirjallisuuden ja kulttuurin kanssa. En ole kuitenkaan sanonut Kilven teoksen olevan suurta *eurooppalaista* taidetta, vaikka se siitä onkin monenlaista omaksunut. Sitä paitsi ne Kilven teoksen romaanitekniset ominaisuudet, joita Pyllkkö pitää ulkoa tuotettuina, lienevät ainakin osittain kirjailijan omia keksintöjä eivätkä tulosta mallien jäljittelystä.

Pyllkkön huomiot Kilvestä viitoittavat joka tapauksessa suuntaa uusille arvioille tämän tuotannosta. Toinen filosofien piiristä tullut Kilpi-arvio on Tere Vadénin ”Volter Kilpi ja kielen paikallisuus” (*Synteesi* 4/2003), joka ymmärtääkseni ei ole saanut ansaitsemaansa huomiota kirjallisuudentutkijoiden parissa.

Vadén ottaa huomioon myös Kilven omat teoreettiset kirjoitukset, Kilven kielinäkemysten ja suomen kielen luonteen. Vadén ei pyri siivöimään kielestä sen paremmin kuin Kilven teoksesta mitään puhdasta ainesta, vaan korostaa suomen osalta ”kerroksellisuutta, halkeamia, sekaannuksia, riiteleviä ja sekoittuneita aineksia”.

Eurooppalaisia ja arabeja

Niin erehdyksen vallassa kuin monet suomalaiset ovatkin, on sentään jotain mitä Pyllkkö hyväksyy. Lönnrot on yksi sellainen. Hänenkin toimintansa pitäisi varmaan Pyllkkön periaatteilla

hylätä, sillä hänhän oli hyvin perillä ulkomaisesta Homerosta koskevasta tutkimuksesta ja otti Homerokselta mallia *Kalevalan* kokoonpanoon. Pyllkkö tosiaan toteaaakin, että siltä osin kuin Lönnrotin ja eräiden muiden vastaavien työ kuuluu eurooppalaisen kulttuuriin, se on vain jäljittelyä. Kuitenkin juuri eurooppalaisten mallien ja virikkeiden seuraaminen mahdollisti Lönnrotin työn ja innoitti sitä.

Pyllkkö kirjoittaa: ”Kulttuurit elävät yksityisissä maailmoissaan juuri niin kauan kuin ovat kulttuureja, siis eläviä merkityksen luojia. Kun ne löytävät yhteyden muihin kulttuureihin, ne kadottavat jotakin olemassaolostaan (olostaan, olemisestaan) ja niiden kantama merkitys alkaa kuihtua.” Miten elävään merkityksen luontiin ei voisi kuulua yhteys toisiin kulttuureihin? Kuinka moni kulttuuri olisi todellakin vain elänyt omassa yksityisessä maailmassaan? Itse ns. eurooppalaisuuskin on omaksunut paljon muualta alkaen siitä, että ”eurooppalaiset hylkäs oman kulttuurinsa ja otti vastaan vieraan juutalaisen kulttuurin,” kuten Ukko toteaa. Ehkä siis eurooppalaistenkin olisi pitänyt pitäytyä Olympoksen jumalmaailmassa, joka tosin sek in osin tuontitavaraa idästä.

Pyllkkö tekee suuren numeron lyhyestä maininnastani arabien osuudesta kreikkalaisen filosofian välittämisessä, ikään kuin olisin voinut siinä yhteydessä esittää mitään laajempaa kuvaa arabien kulttuurista. Esittämäni ajatus ei todellakaan sisällä sitä, että minulle *kelpaisi* vain tuo välittävä tehtävä, niin kuin Pyllkkö väittää.

Jos sanon, että Pauli Pyllkkön ajatukset vastakarvaisuudessaan ovat tärkeitä, se on hänelle varmaan vain akateemista sanahelinää. Niinpä jään suosittelemaan Pyllkkölle polemiikin vastapainoksi lisää Volter Kilven lukemista Kustavissa: erityisesti *Alastalon salissa* -romaanin suuren huumorin osalta. Toivotan kaikkea hyvää myös sille arvokkaalle työlle, jota Uuni-kustantamo tekee. Itse jään kirjoittamaan osuuttani uuteen suomenkieliseen antiikin kirjallisuushistoriaan.

Riitta Oittinen

Paljon puhetta, vähän villoja

Pauli Pylkkö on ryhtynyt yhden miehen sotaan ja huitoo oikealle ja vasemmalle. Hän vyöryttää vilkkaasti sanoja ja pyörittää sananparsia, mutta tekstin sisältöä on kovin hankala hahmottaa. En olisikaan enää välittänyt osallistua pyöritykseen, mutta koska Pylkkö (ks. sivu 13 tässä numerossa) ottaa kantaa myös kääntämisen tutkimukseen ja kääntäjäkoulutukseen, oli pakko näpytellä vielä yksi vastine.

Kääntäjiä koulutetaan Suomessa yliopistoissa, Tampereella kieli- ja käännöstieteiden laitoksessa, ja ala on nimeltään käännöstiede. Niin opetus kuin tutkimus ovat hyvin moninaisia ja niin aihepiirit kuin näkökulmatkin vaihtelevat suuresti. Esimerkiksi omassa oppiaineessani (käännöstiede, englanti) ohjattavien opinnäytteiden – kandintöistä väitöskirjoihin – aihealueet vaihtelevat elokuvan ja kirjallisuuden kääntämisestä tulkkaukseen, termityöhön ja tekniseen viestintään.

Tutkimuksessa keskustellaan esimerkiksi vastaanotosta, intertekstuaalisuudesta, kulttuurieroista, käännösstrategioista (kuten kotouttamisesta ja vieraannuttamisesta, joista tässäkin keskustelussa on ollut kyse), laadusta ja sen määrittelystä, alkutekstin ja käännöksen välisestä suhteesta. Tutkimus on myös varsin poikkeittieteellistä ja yhteistyökumppanimme moninaisia, kuten kauno- ja tietokirjallisuuden kustantajat (kuten Vastapaino, jolle olemme suomentaneet tietokirjallisuutta).

Kummallisia väitteitä

Monet Pylkön kääntäjäkoulutuksesta esittämät väitteet ovat outoja. Mitä tarkoittaa vaikkapa se, että kääntä-

jäkoulutuksessamme korostettaisiin sitä, että kaikki on valmista? Minun ymmärtääkseni opetuksemme ja tutkimuksemme keskiössä on erityisesti alituinen muutos: kun asioita (myös käännöksiä) tarkastellaan eri näkökulmista, katsojan (tutkijan, kääntäjän, tulkitsijan) oma näkökulma tekee katsottavasta tekstistä ja koko katsomistilanteesta uuden. Mitä taas tulee oman käännösprosessini kuvaukseen, puhuin itsestäni esimerkkinä. Kääntäjillä on kullakin omat tekemisen tapansa, ja myös käännöstilanteet vaihtelevat ja vaativat erilaista toimintaa.

Pylkkö puhuu paljon mutta kuuntelee huonosti. En suinkaan väittänyt, että tekstien merkitykset olisivat siirrettävissä kielestä (tai kulttuurista) toiseen. Kääntäminen on aina osittaista ja yksittäinen käännös aina enemmän ja vähemmän kuin alkuteksti. En myöskään väittänyt, että hyvä kääntäjä välttäisi aina sananhelistelyä tai monimutkaista kieltä. Sen sijaan sanon, että hyvä ammattitaitoinen kääntäjä ottaa huomioon, mitä ja kenen tekstiä hän kääntää, missä hän kääntää, missä tarkoituksessa ja ketä varten. Pylkkö huitaisee tämänkin vakavan kysymyksen sivuun. Ellei käännös ole tarkoitettu muille lukijoille kuin hänelle itselleen ja lähimmälle kustannustoi-

mittajalle, miksi ihmeessä kääntää ollenkaan? Eikö olisi paras lukea vain alkutekstiä, ainakin niiden, jotka kieltä osaavat? Ja muut raukat, jotka eivät taida saksaa, suahilia, suomen tai saamen kieltä, jääköön tiedosta ja kokemuksesta paitsi ja lukekoot kirjoja vain äidinkielellään! Pylkön ajattelu on elitististä.

Merkki huonosta kuuntelemisesta on sekin, että Pylkkö napsii ikävällä tavalla sanoja irralleen lauseyhteydestään. En esimerkiksi suinkaan väittänyt, että kääntämisen pitää olla aina yhdenmukaista ja loogista. Sen sijaan sanoin: ”termien kääntämisen pitää olla yhdenmukaista ja loogista”. Eli jotakin teoskokonaisuutta kääntäessään kääntäjä miettii, kääntääkö hän teosta ensimmäisen vuoden opiskelijalle vai vanhalle alan konkarille. Jotakin logiikkaa teoksessa pitää olla, johon lukija voi luottaa, jotta lukija voi lukemansa ymmärtää. Tämä ei tietenkään tarkoita kielen tai tyylin neutraalistamista tai loogistamista silloin, kun alkuteoksen pointtina on mutkallinen kieli tai tyyli tai jopa epäloogisuus. Mutta tätäkin kääntäjä joutuu harkitsemaan joka tilanteessa ja kunkin teoksen kohdalla erikseen. Tyyli ja tilanteet vain pitää tunnistaa – se on ammattitaitoa.

Käännösprosessissa, kuten kaikessa muussakin ihmisen tekemi-



” Toisaalta epäilen, ettei Pylkkö

lainkaan kaipaa vakavia kääntämisen luonnehdintoja, koska hänellä näyttää olevan päätarkoituksena provosoida ihmiset reagoimaan. Hän pukeutuu sanojen usvaan, sysii ja tökkii muita kirjoittajia ja ajelehtii sanojen valtamerellä sinne tänne. Hän myös vinoillee etiikalla, mikä ei sekään yhtään auta eikä selkeytä Pylkön sanomaa. Sanavyöryttely on paikoin hauskaakin, mutta sisältö on valitettavasti tyyliä kevyempää.

sessä, on myös paljon tiedostamatonta. Kun kääntäjälle karttuu kokemusta lisää, osa hänen tekemisestään ikään kuin automatisoituu. (Joskushan kääntäjän (tai tulkin) pitää pystyä reagoimaan myös hyvin nopeasti.) Kuitenkin kunkin käännöksen olisi ilmennettävä jotakin nä-

kemystä, jotakin kantaa asiasta. Eikä ole olemassa vain yhtä ainoaa oikeaa käännöstä, vaan samalla teoksella voi olla vaikka kuinka paljon käännöksiä, jotka kukin ilmentävät alkutekstin eri puolia. Mikään käännös ei pysty tyhjentämään alkutekstiä merkityksistä, mutta kukin käännös ja kääntäjä tuo alkutekstin ymmärtämiseen jotakin uutta.

Toisaalta epäilen, ettei Pylkkö lainkaan kaipaa vakavia kääntämisen luonnehdintoja, koska hänellä näyttää olevan päätarkoituksena provosoida ihmiset reagoimaan. Hän itse sanoo hämähästi (mitä onkaan ”normaali kääntämisen tiede?”), pukeutuu sanojen usvaan, sysii ja tökkii muita kirjoittajia ja ajelehtii sanojen valtamerellä sinne tänne. Hän myös vinoillee etiikalla, mikä ei sekään yhtään auta eikä selkeytä Pylkön sanomaa. Sanavyöryttely on paikoin hauskaakin (vrt. molotovinkoktaili), mutta sisältö on valitettavasti tyyliä kevyempää. Monimutkaisesti sanottu ei välttämättä merkitse painavaa ja syvällistä ajattelua. Ihmisten pyörryksiin puhuminen ja kirjoittaminen eivät kerro vielä mistään merkillisestä saati merkittävästä.

Aivan järjettömältä kuulostaa

väite, jonka mukaan käännöstiede ei haluaisi pohtia tai ei ”kykene pohdittamaan sitä mahdollisuutta, että kielissä vaikuttaisi ainutkertaisesti kääntymätön merkityksen kerrostuma”. Tässä vaiheessa alkaa jo tulla taisteluväsymystä, joten viittaamaan vain laajaan kääntämisen tutkimukseen, joka puhukoon puolestaan. Ja vaikutteita kulttuurit saavat toisiltaan, halusi Pylkkö sitä tai ei.

Kurittomuuksia

Minusta kääntäminen on ymmärtämisen edistämistä, auttamista. Tietenkin kääntäminen voi olla – ja on usein ollutkin – myös vilpillistä toimintaa, vääristelyä ja väärentämistä. Tästä löytyy kääntämisen historiasta ja tutkimuksesta lukemattomia esimerkkejä. Kääntäminen ei olekaan muusta yhteiskunnasta irrallista toimintaa, vaan se heijastelee niin aikaansa kuin alkuperäänsäkin.

Pylkkö esittää: ”elävät merkitykset ovat kurittomia”. Juuri tätä pyrin omille opiskelijoilleni opettamaan. Se on siis hyvin sanottu, mutta miksi Pylkkö keksii pyörää uudestaan?

Pauli Pylkkö

Suomi perustuu erehdykseen

Suomi perustuu erehdykseen; ja enemmänkin: Suomi perustuu akateemiseen erehdykseen, siis erehdykseen, jonka juuret löytyvät kehnosta filosofiasta ja hyvää tarkoittavasta mutta lopultakin pohdintaan kykenemättömästä tieteestä. Erehdyksen kaunis nimi on fennomaaninen ohjelma, jonka sisältö voidaan tiivistää näin: suomalaisten on tuotettava eurooppalaista kulttuuria suomenkielellä.

Koska vain kulttuuri voi tehdä valtiosta, yhteiskunnasta ja talouselämästä mielekkään kokonaisuuden, on kulttuurin luomisen edellytyksissä piilevä heikkous kohtalokasta koko Suomi-hankkeelle. Virallinen Suomi, esimerkiksi Suomen koulujärjestelmä ja yliopistolaitos, *niin & näin* -lehti mukaan lukien, on lähes yksimielisesti omaksunut fennomaanisen ajattelutavan, Suomen sivistämisen eurooppalaiseksi valtioksi ja suomalaisten sivistämisen eurooppalaisiksi kansalaisiksi. Fennomaanisen ohjelman taloudellinen pohja on rakennettu liittämällä Suomi kansainväliseen taloudelliseen, tekniseen ja poliittiseen järjestelmään, jota länsimaat ohjaavat. Lissabonin strategia, joka lopetti yliopistojen autonomian, on vain viimeinen naula kadotetun suomalaisuuden arkkuun. Arkun pohja naulattiin kasaan fennomaanisella ohjelmalla.

Fennomaaninen ohjelma perustuu sille virheelliselle oletukselle, että kulttuuri (siis myös niin sanottu korkeakulttuuri, taide, filosofia, runous, poliittinen ajattelu, tiede...) olisi siinä määrin riippumatonta äidinkielestä, että kulttuuri olisi siirrettävissä kieliperheestä toiseen. Suomeen sovitettuna tämä oletus tarkoittaa, että indoeurooppalaisessa kielipiirissä tuotettu kulttuuri voisi

aidosti elää ja kukoistaa tuon kielipiirin ulkopuolella, suomenkielisyssä ympäristössä. Fennomaanisen ohjelman mukaan suomenkieleen ei kuulu sellaisia ainutkertaisia ja kääntymättömiä merkityksiä, jotka voisivat tuottaa eurooppalaisesta kulttuurista riippumatonta, omapohjaista kulttuuria, ja jotka ehkä estäisivät suomalaisia tuottamasta elävää ja korkeatasoista eurooppalaista kulttuuria; ohjelma olettaa edelleen, että eurooppalaisten kielten merkitykset ovat oleellisilta osin siirrettävissä suomenkieleen siten, että nämä merkitykset voivat uudessa kieliympäristössä edelleen elää ja tuottaa aitoa ja korkeatasoista kulttuuria.

Ohjelman tarkoitus oli, ja on edelleen, sulauttaa eräs ei-eurooppalainen heimo, suomalaiset, osaksi Eurooppaa ja Länttä. Ohjelman heikkous on siinä, että se näivettää ja lopulta syrjäyttää alkuperältään suomalaisen merkityksen ja sille perustuvan kulttuurin, eikä pysty tuottamaan tilalle elävää eurooppalaista kulttuuria. Näin suomalaiset elävät eräänlaisessa kulttuurisessa limbuksessa, ei-kenenkään-maalla, missä omapohjainen merkitys ja ajattelu on sysätty syrjään, usein leimattu suorastaan naurettavaksi, mutta missä suomenkielen luonteen vuoksi

ei voida myöskään tuottaa elinvoimaista eurooppalaista kulttuuria. Suomi hankkeena, niin valtiona kuin kulttuurinakin, on umpikujassa.

Kysymys, onko olemassa ainutkertaisia ja kääntymättömiä suomenkielen merkityksiä, ei ole luonteeltaan tieteellinen kysymys. Tiede (ymmärrettynä missä tahansa tavanomaisessa tai yleisesti tunnetussa mielessä) ei voi siihen puolueettomasti vastata, koska tieteellinen ajattelutapa perustuu ennako-oletukselle, ettei sellaisia (kääntymättömiä ja ainutkertaisia) merkityksiä ole, vaan kaikki oleellinen ajatussisältö voidaan kääntää kielestä toiseen. Normaali tiede, esimerkiksi normaali kielitiede ja 'kääntämisen tiede', ei kykene pohtimaan sitä mahdollisuutta, että kielissä vaikuttaisi ainutkertaisesti kääntymätön merkityksen kerrostuma, joka rajoittaisi merkittävästi ja oleellisesti keskustelua yli kulttuurirajojen. Koko ajatus on vieras valistuksen hengelle, jopa tasa-arvoihanteille, samalla kun se kyseenalaistaa yleispätevyyttä tavoittelevan tieteellisen asenteen, jopa tieteen auktoriteetin. Mikäli jokin merkityshdokas uhkaa vaatia itselleen ainutkertaisesti kääntymättömän roolin, niin normaalitieteessä tuo merkityshdokas julistetaan nopeasti toisarvoiseksi tai satunnaiseksi.

” Suomenkieli on tulvillaan merkityksiä, jotka eivät ole käännettävissä indoeurooppalaisille kielille. Kiinnostavimpina voi mainita vaikkapa olla-verbin niin sanotun passivoinnin tai subjektin aseman heikentämisen -tu-ty-verbijohdosten voimalla. Näiden ilmaisujen indoeurooppalaiset vastine-ehdokkaat eivät tavoita suomenkielen merkityksen virtaa ja sen liikkeitä.

Tieteellisen asenteen suvaitsevaisuus ei ulotu niin pitkälle, että se sietäisi ilmiöitä, joihin tieteellisellä asenteella ei pääse käsiksi; niinpä se julistaa olemattomiksi (vaille olemassaoloa) kaiken, mikä ei taivu järjen mahdin alle, ja ’järki’ normaalin tieteellisen asenteen kohdalla tarkoittaa niin sanottua tervettä länsimaalaista järkeä; joskus terveestä länsimaalaisesta järjestä jalostettua klassista logiikkaa. Molemmissa tapauksissa järki on vahvasti hyödyn ja teknisen tavoitteellisuuden hallitsemaa.

Sille jonka korvaa eurooppalainen hyötysuodatin ei vielä kokonaan sensuroi, suomenkieli on tulvillaan merkityksiä, jotka eivät ole käännettävissä indoeurooppalaisille kielille. Kiinnostavimpina voi mainita vaikkapa olla-verbin niin sanotun passivoinnin tai subjektin aseman heikentämisen -tu-ty-verbijohdosten voimalla. Näiden ilmaisujen indoeurooppalaiset vastine-ehdokkaat eivät tavoita suomenkielen merkityksen virtaa ja sen liikkeitä. Tarjotut vastineet, esimerkiksi (oletetun) passiivin palauttaminen subjekti-predikaatti-rakenteeksi ja -tu-ty-johdosten

refleksivisoiminen, häviyttävät suomenkielen ontologisen nihilismin ja työntävät tilalle indoeurooppalaisen henkilö- ja esinemetafyysikan. Hyöty ja poliittinen tarkoituksenmukaisuus lahjoo meidät hyväksymään vastineet, mutta suomenkielen merkilinen ainutkertaisuus menetetään.

Fennomaaninen ohjelma lailistaa, suorastaan siunaa, tämän menetyksen. Mutta suomalainen kulttuuri voi säilyttää elinvoimansa vain jos se onnistuu käyttämään näitä ainutkertaisia ja muille kielille kääntymättömiä ja nyt katoamassa olevia (tai jo hävinneitä) merkitysvaroja. Suurimmat suomalaiset ajattelijat ja runoilijat Lönnrotista ja Kivestä Kilpeen ja Hellaakoskeen ovat säilyttäneet yhteyden merkillisyyteen. Niiltä osin kuin heidän työnsä on eloisaa ja luovaa, se ei kuulu eurooppalaiseen kulttuuriin; niiltä osin kuin heidän työnsä kuuluu eurooppalaiseen kulttuuriin, se on jälkijätöistä, lopultakin vain jäljittelyä.

Indoeurooppalaisten kielten metafysiikka on teknisen järjen ja abstraktion metafysiikkaa. Se johtaa esineellistämiseen, henkilöitymiseen, kausaation ja hyödyllisyyden korostamiseen ja loogisiin ketjuihin. Sen valossa ihminen näyttäytyy omaa etuaan ajavana henkilönä ja maailma lopulta suurena koneena tai suurena aksiomisyksinä. Juuri indoeurooppalainen metafysiikka vaatii meitä ajattelun sijasta ”argumentoimaan”, etsimään vakuuttavan kokemuksen paikalle ”pitäviä perusteita” ja ylipäätään käyttäytymään ”fiksusti” eli siivosti. Mutta ettei Hellaakosken runoelmaa Erällä voida kääntää indoeurooppalaisille kielille suomalaista merkillisyyttä kadottamatta, ei ole lainkaan kysymys, joka ratkeaisi argumentoimalla tai kannattamalla fiksua mielipiteitä.

Kysymys kääntymättömyydestä on samanlainen kuin kysymys, pitääkö puheen ja kirjoituksen olla argumentointia. Jos yritämme ratkaista argumentoimalla kysymyksen, pitääkö puheen ja kirjoituksen olla argumentointia, päädyimme kehään, joka pakottaa meidät lopulta sanomaan, että puheen ja kirjoituksen on oltava argumentointia. Juuri siihen Amerikka-Eurooppa pyrkii.

Tästä syystä ei-eurooppalaisen ei yleensä kannata argumentoida eurooppalaista vastaan; jos hän siihen lankeaa, on hän etukäteen tuomittu häviämään. Ei-eurooppalaisen on vain iskettävä ja juostava pimeään. Siinä ei todellakaan ole mitään ”fiksua ja selväjärkistä”.

Euroopan ja Amerikan taloudellisella ja teknisellä ylivoimalla indoeurooppalainen hegemonia tunkeutuu kaikkialla maailmaan ja levitessään tuhoaa alkuperäiset aluekulttuurit. Esimerkiksi tieteellinen asenne edustaa indoeurooppalaista hegemoniaa; samoin tasa-arvo -ihanne ja demokratia ovat kauniita nimiä valta-yrkimyksille, joilla maailma eurooppalaistetaan (eli amerikkalaistetaan), mekanisoidaan, yhdenmukaistetaan ja porvarillistetaan. Argumentaation kohottaminen puheen ja kirjoituksen ihanteeksi on osa tätä valta-yrkimystä, samoin kielen latistaminen ”kommunikaatioksi” tai ”viestinnäksi”. Nokia ja Internet kommunikoivat ja viestivät; suomalainen – ei koskaan!

Kysymys, onko suomenkielessä (tai arabiankielessä) merkityksiä, joita ei voi kääntää indoeurooppalaisille kielille, ei ole sama kuin kysymys, vaikuttaako kieli ajatteluun. Kieli vaikuttaa koko ajan ajatteluun (koska ajattelu kuuluu kieleen), mutta tämä ei sinänsä vielä estä käännöksen löytämistä. Mutta kun suomalainen ajattelee ilmaisua ”olla saunassa”, niin hänen mielensä on merkitystilassa, jota yksikään indoeurooppalainen ei voi tavoittaa. Hän on suorastaan absoluuttisesti käännösten tavoittamattomissa, suomen ainutkertaisessa merkillisyydententässä. Englanninkielinen tutkija voi kirjoittaa kirjan tuon ilmaisun merkityksestä, tulkita sitä miten pitkään tahtoo, muttei voi ilmaista (siis kääntää) sitä englanniksi eikä kokea sitä merkitystä, jonka suomenkielinen ihminen ilmaisusta löytää. Kielen elävimpiin osiin ei ”interkulttuurainen kommunikaatio” pysty tunkeutumaan niitä tuhoamatta; se pystyy vain unohtamaan ja mitätöimään ne, julistamaan ne turhanäkäisiksi tai suorastaan olemattomiksi.

Syvien kulttuurikuilujen ja kieli-perherajojen yli levittäytyvä ”kommunikaatio” pystyy kommunikoimaan



vain muodollisuuksia ja latteuksia, tyypillisesti teknisesti ja taloudellisesti hyödyllisiä tietosirpaleita, yliopistolisten oppikirjojen hajanaisia puolitotuuksia, tietokonekäsitteitä ja rauhansopimuksia. Tosipaikan tullen jopa näissä tavoiteltu ”yhteinen merkitys” sulaa kuin jäätelö Saharassa. John Keay kuvaa kirjassaan (*Sowing the Wind – The Seeds of Conflict in the Middle East*, 2003, esimerkiksi sivulla 54) paljastavasti vaikeuksia, joita Balfourin julistuksen kääntäminen arabiaan on aiheuttanut. Kaikki mikä voidaan oleellisilta osin kääntää, on triviaalia, loputakin elotonta. Elävät merkitykset ovat kurittomia ja käyttävät aina myös merkitysvastakohtansa energiaa.

Elävät kulttuurit eivät koskaan ”tavoita” toisiaan, ”vaihdeta mielipiteitä”, ”kommunikoi”, saa aitoja ”vaikutteita”. Jos indoeurooppalainen merkitys siirtyy samuutensa säilyttäen suomenkielen merkityskenttään, kadottaa indoeurooppalainen merkitys energiansa, koteloituu ja laimentuu; jos se haluaa säilyttää voimansa, sen on sulauduttava suomeen, jolloin se menettää samuutensa (ja alkaa siis merkitä jotakin muuta kuin indoeu-

rooppalaisessa yhteydessä). Jos merkityssamuus menetetään, on käännöstapahtuma ennustamaton ja rationaalisen hallinnan tuolla puolen.

Elävä kulttuuri ei siis tarvitse mitään muuta kuin itsensä; se on kuin jumala, siis pyhä. Kaikki ei-eurooppalaiset aluekulttuurit ovat pyhiä. Niihin ei saa koskea; ne pitää jättää rauhaan. Niihin kätkeytyy ihmisen selviämisen ainoa mahdollisuus, koska vain ne osaavat elää luonnossa sitä tarvelemättä. Ihmiskunnan kuolinhetki on sama kuin viimeisen ei-eurooppalaisen aluekulttuurin kuolinhetki.

Kulttuurit elävät yksityisissä maailmoissaan juuri niin kauan kuin ovat kulttuureja, siis eläviä merkityksen luoja. Kun ne löytävät yhteyden muihin kulttuureihin, ne kadottavat jotakin olemassaolostaan (olostaan, olemisestaan) ja niiden kantama merkitys alkaa kuihtua. Viimeistään silloin kun ne liitetään ”kansainväliseen yhteisöön”, siis kun ne alkavat ”kommunikoida”, ne latistuvat ja painuvat kasaan kuin ilmapallot juhlien jälkeen. Elävä henki on ne jättänyt. Pyhyys pysyy poissa.

Kirjoittaja joka tietää kenelle hän kirjoittaa ja miksi, on tuomittu toistelemaan eurooppalaisia fraaseja; lause josta tiedetään etukäteen, mitä se merkitsee, on jo järkevän tarkoituksen köykäistämä ja muodollistama. Jos lauseesta tiedetään etukäteen, mitä sillä tarkoitetaan, ei enää ole painavaa syytä esittää tuota lausetta. Kieli ei ole luovalta ja eloisalta puoleltaan lainkaan kommunikaatiota tai viestintää. Mikä voidaan viestiä, menettää eloisuutensa, kepeytyy tekniikaksi ja viihteeksi. Akateeminen kirjoittelu on enimmäkseen tekniikkaa ja viihdettä.

Ennen kaikkea runous ei ole viestintää; sillä ei ole koskaan vastaanottajaa. Sen kirjoittaja on löytänyt polun kielen merkilliseen elävään ytimeen, ja on löytönsä kanssa henkilöinä yksin niin kuin jokainen on yksin pyhyiden ja kuoleman edessä. Runo on elossa silloin, ja vain silloin, kun sillä on yhteys alueelliseen pyhään, ainutkertaisesti kääntymättömään merkitykseen ja kokemukseen.

Runo käsitetään aina väärin, sillä pyhän kokemista ei voi käsitteellistää ja kommunikoida. Runossa kieli

” Jos yritämme ratkaista argumentoimalla pitääkö puheen ja kirjoituksen olla argumentointia, päädyimme kehään, joka pakottaa meidät lopulta sanomaan, että puheen ja kirjoituksen on oltava argumentointia. Juuri siihen Amerikka-Eurooppa pyrkii. Tästä syystä ei-eurooppalaisen ei yleensä kannata argumentoida eurooppalaista vastaan. Ei-eurooppalaisen on vain iskettävä ja juostava pimeään.

vaikuttaa järjen ja käsitteiden ohi, niistä riippumatta, usein niiden tarkeituuksia vastaan. Kieli elää mielesämme eikä tahdo muuta kuin olla eloisa. Se ei halua tulla kommunikoiduksi tai viestityksi jonnekin. Se vain on. Se vain ollaan. Siinä on oloa. Parhaimmillaan ilman henkilöä, melkein ilman aikaa ja paikkaa.

Kommunikaatio on kielen hyödyntämistä, sen latistamista palvelemaan tavoitetta, suunnitelmaa, edistystä... Kommunikaatio on kielen sijoittamista yksiselitteiseen aikaan ja paikkaan. Viesti internetissä ”haluaa tulla luetuksi” ja juuri sähköpostiviestit ovat viestejä ”ihmiseltä ihmiselle” (Pylkön kielellä: henkilöltä henkilölle). Filosofian kepeyttäminen demokraattiseksi seurusteluksi on pääkirjoituksen mukaan myös *niin & näin* -lehden virallinen linja.

Indoeurooppalainen hegemonia muokkaa myös suomenkieltä kommunikaatioksi ja demokraattiseksi seurusteluksi – ja näivettää sen. Tästä syystä suomalainen merkittävyys voi elää vain hulluutena, turhanaikaisena häiriköintinä, yksinäisenä mutinana maailmassa, missä hyöty ja merkitys ovat yhtä. Tämä on suomentajan tilanne. Siitä Kurki, Oittinen ja Riikonen eivät tahdo tietää mitään.

Fennomaanisen erehdyksen vuoksi Suomi-hanke on kulttuurinen katastrofi. Lapsemme oppivat puhumaan kaksisieluista pidginiä, mistä puuttuu indoeurooppalaisen loogisen ja kausaalisen ketjuttamisen voima, mutta missä suomen alkupe räjäinen merkittävyys kuihtuu lainatun teknisen, kaupallisen ja viihteellisen ihanteen puristuksessa. Heistä tulee ”fiksua ja selväjärkisiä” – mutta sieluttomia. Ne jotka eivät halua muuttua fiksuiksi ja selväjärkiksi, kompuroivat lähimpään räkälään ja hukuttavat sielunsa repaleet halvimpaan alkoholiin.

Jos Kurki vielä rimpuilikin eurooppalaisen metafysiikan verkossa, dosentti Oittinen (*niin & näin*, 2/2006) ei enää edes rimpuile; hän kelluu hiljaa kielen vatsa kohti taivasta. Kaikki on ohi, kaikki on valmista. Jos jotakin on unohtunut tai jäänyt huomaamatta, voi sen tarkistaa alan yliopistollisista oppikirjoista. Niitä kutsutaan ’kansainvälisiksi’, mutta jostakin syystä ne ovat aina amerikkalaisia tai eurooppalaisia. Ne ovat aina fiksuja ja selväjärkisten puolella.

Oittinen kyllä heittää syötin niille, jotka ovat huolissaan ainutkertaisuuksista ja kääntymättömyyksistä ja sanoo, että ”kirjailija ei lopulta kykene kontrolloimaan lukijoidensa ja kääntäjiensä reaktioita” ja että ”tekstit elävät elämäänsä kirjoittajasta irrallaan”. Mutta jo seuraavassa kappaleessa hän unohtaa lupauksensa ja ryhtyy ’käännöstieteilijäksi’: ”Kun itse ryhdyn kääntämään, mietin aluksi, mitä, miksi ja kenelle käännän”. Tieteilijä etsii sitten ”kehäjä” ja ”johdonmukaisuutta”, vaatii argumentaatiota, pitäviä perusteita, vastuuntuntoa ja etiikkaa. Kaikki fiksuja tavoitteita. Kääntämisen pitää olla ”yhdenmukaista ja loogista”. Hyvä käännöstieteilijä välttelee sitten ”sananelistelyä” ja mutkikasta tyyliä. No, onneksi eivät Herakleitos, Hölderlin, Joyce, Proust, Beckett, Pound, Schelling, Volter Kilpi, Kierkegaard, Adorno, Heidegger ja Gunnar Björling koskaan

joutuneet käymään Tampereen yliopiston käännöstieteen kursseilla oppimassa kaikkia näitä hyveitä.

Sitten johdonmukaisuutta ja etiikkaa saarnaava Oittinen banalisoi aina väärennökseen asti Pylkön huomautuksen *Sein*-sanon suomentamisesta. Pylkölle on Oittisen sanojen mukaan ”yhdenmukaista” jättääkö suomentaja *Sein*-termin kääntämättä. Pylkkö sanoi jotakin vallan muuta. Oittisen ojennuksesta opimme, mitä ’etiikalla’ tarkoitetaan.

Pylkkö ei myöskään ole väittänyt, että Uunin Schelling-käännös pystyisi vapautumaan nyky-suomen kaksijakoisuudesta, siis sen korjaamattomasta pidgin-luonteesta. Päinvastoin, hänhän nimenomaan torjui ajatuksen, että Schellingiä olisi yrittävä suomentaa merkittävyys-tasolla. Mutta hän teki kuitenkin eron herrastelun ja näytellyn herrastelun välille. Herrastelua näyttelevä ei unohda, ettei merkitystä ja merkittävyys-tasoa saada saumatta sulautumaan toisiinsa. Tietoisuus tästä voi heijastua käännöspoliittisessa linjassa.

Tietenkään alan amerikkalaiset oppikirjat eivät puhu ’merkittävyys-tasosta’ tai ’herrastelusta’, ja Oittisen on vaikea seurata Pylkön ajatusta, joka kääntää selkensä fiksuille ja selväjärkiselle Eurooppa-Amerikalle. Tämä Oittisen vaikeus ei johdu tyhmyydestä vaan fiksuudesta. Juuri fiksuus on kohtalokasta. Fiksu ei ymmärrä, miksi kaikkein yksinkertaisimmista ja tutuimmista ajatustotumuksista luopuminen vaatii joskus mitä mutkikkainta kieltä. Fiksu suomalainen, joka ei Euroopassa liikkessaan ole tuntenut näyttelevänsä eurooppalaista, ei varmaankaan tiedä, mistä Pylkkö puhuu.

Pitkään ja hartaasti yritti Pylkkö myös selittää, miksi kääntää (siis Schellingiä) ”ollenkaan”. Koska Euroopan reunoilla, esimerkiksi gnostilaisuudessa ja ei-marxilaisessa dialektiikassa, vaikuttaa voimia, jotka voidaan kääntää Eurooppaa vastaan. Suomalaisen merkittävyys-tasoon eduksi on kaikinpuolinen eurooppalaisen kulttuurin voimien heikentäminen, murentaminen ja hajaannuttaminen. Jos olisi yö ja Pylkkö olisi humalassa, hän sanoisi: tuhoaminen! Mutta antaa

olla. Sanotaan siivosti: käännämme koska Euroopan reunoilla vaikuttaa alkuperältään ei-eurooppalaisia ajatuksellisia voimia, jotka voivat olla eduksi merkillisyyden kasvulle.

Me emme käännä, jotta suomalaiset pääsisivät lähemmäs Eurooppaa tai että heistä tulisi eurooppalaisempia. Suomennos voi saada aikaan muutoksia niin suomenkielen merkityksissä kuin merkillisyyksissäänkin; mutta kirjallisuuden, tieteen ja filosofian tuottamiseen asti nämä muutokset eivät yllä. Uunin käännöspolitiikka ei sulje pois useamman kuin yhden tulkinnan mahdollisuutta, mutta se sulkee pois ranskalaisen ja amerikkalaisen aikalaisskeskustelun vaatiman tulkinnan. Jos Helsinki on Pohjolan Venetsia, antaa Helsingin hukkuu.

Tässä (eurooppalaisen kulttuurin murentamisohjelmassa) ei tietenkään ole mitään eettistä. Ylivoimaisen miehittäjäkulttuurin henkisten voimavarojen murentamista ei tule edes yrittää perustella etiikalla. Etiikka, joka on hyvin vahva kappale eurooppalaisen metafysiikan suojamuuria, on tietenkin aina jo etukäteen eurooppalaisen (ja eurooppalaiseksi tekeytyvän puolisuomalaisen) puolella. Oittisen ja Kurjen vaatima käänntämisen ja kustantamisen etiikka on eurooppalaista mentaalikolonisaatiota. Mentaalikolonisaatio on aina järkevää ja eettistä. Mentaalisesti kolonisoitu ei tule ajatelleeksi, että etiikassa sinänsä voisi olla jotakin pahaa. Tampereen yliopisto on eurooppalaisen etiikan eteenyönnetty asema; *niin & näin* -lehti siirtomaalinnakkeen tornissa liehuva taistelulippu.

Suomentamisen on oltava esieettistä myyräntyötä, viides kolonna, molotovinkoktaili! Suomentajan paras taktiikka on terrorin taktiikkaa. On iskettävä ja juostava pimeään.

Etiikan jäljen näemme kaikkialla. Se on kansanmurhaajan jälki, ei terroristin jälki. Terrorismi on – ikävä kyllä – jokseenkin vaaratonta. Etiikka ei. Etiikka yhdenmukaistaa, säätelee, näivettää, kurittaa, karsii ja latistaa. Se jos mikään on fiksua ja selväjärkistä. Etiikka murhaa poppamiehen ja lennättää helikopterilla paikalle lääkärin tekno-Suomesta; lääkäri pelastaa lapsen, josta tulee aikuisena käänös-

tiedettä opiskeleva Nokian asiakas. Etiikka murhaa alueellista kulttuuria niin reuna-Suomessa kuin muuallakin Euroopan ulkopuolella, ja tekee sen juuri yhtä tehokkaasti ja omahyväisesti kuin kansainvälinen viihde ja tietotekniikka. Siis fiksusti ja selväjärkisesti.

Dialektiikka ei ehkä ole professori Riikosen vahvimpia aloja, mutta kirjallisuustieteen professorilta odottaisi kykyä tunnistaa sanoissa ja lauseissa (omat mukaan lukien) useita – toisilleen vihamielisiäkin – merkityksiä. Tyypillisesti sanat 'kirjallisuus' ja 'filosofia' saavat viimeistään Euroopan ulkopuolisessa käyttöyhteydessä niin outoja ja toisistaan poikkeavia merkityksiä, että näitä sanoja sisältävistä lauseista tulee monitulkintaisia, joskus aina hullunkurisuuteen asti kirjoittajan tavoitteiden vastaisia.

Riikonen kirjoittaa (*niin & näin*, 2/2006): "Mielellään myöntää oikeaksi Pylkön näkemyksen Volter Kilven *Alastalon salissa* -romaanista elävänä ja vahvana merkillisyyden ilmauksena". Seuraavassa kappaleessa hän kuitenkin ehdottaa, että Kilven romaani "muodostui merkittäväksi juuri sen kautta, että se omaksui paljon myös eurooppalaisesta perinteestä". Tässä Riikosen lause kiihuttaa ajatuksen edelle.

Kilven romaanissa merkillisuus ja esteettinen merkitys (siis eurooppalainen esteettinen merkitys) eivät muodosta kokonaisuutta. Taustalla odottaa vaikea, ehkä ratkeamaton, kysymys: voiko merkitys ja merkillisuus koskaan muodostaa kokonaisuutta tai ykseyttä? Ne jotka ylipäätään kuulevat kysymyksen, siis ne joille se kuuluu, on automatisoitu vastaamaan 'kyllä', mutta vastaus ei perustu harkintaan vaan siihen, että kielteinen vastaus on sietämätön, liian vaikea kestää – romahdus kuiluun, jonka pohjaa kukaan ei tunne. Kielteisestä vastauksesta seuraisi, että olemme 150 vuotta yrittäneet jotakin mahdotonta.

Ne romaanitekniset uutuudet, joita Kilpi yritti sovittaa suomalaiseen

Ihmiskunnan kuolinhetki on sama kuin viimeisen ei-eurooppalaisen aluekulttuurin kuolinhetki.

ympäristöön, oli luotu ratkaisemaan eurooppalaisen romaanitaiteen ongelmia. Joycen *Ulysses*-romaanin tekniikka (esimerkiksi niin sanottu 'ajatuksenvirtatekniikka'; eurooppalaisen kirjallisuuden suurten, klassisten teosten parodiointi; eurooppalaisen mytologian mataloittaminen Dublinin kapakkanäyttämölle; kaupallisten, hallinnollisten ja teknisten tekstityyppien ja tyylien lainaaminen; yhden-päivän -romaanin rakenne, jne.) todellakin yritti ratkaista sen esteettis-filosofisen ongelmatilanteen, mihin romaani oli ajautunut nopeasti muuttuvassa Euroopassa. Ongelmatilanne oli äitynyt polttaviksi, kun 1800-luvun romaanin kerronnalliset keinot eivät enää pystyneet kohtaamaan esimerkiksi niitä uuden vuosisadan tieteellisiä ja filosofisia ideahaasteita, jotka sikisivät teknistyvässä kaupunkiympäristössä. Näihin ideoihin kuuluivat ainakin psykoanalyysi, fysiikan uudet teoriat, Nietzschen haaste kristinuskolle, kansallismieliset poliittiset virtaukset, logiikan ja matematiikan uudet paradoksit, musiikin atonaalisuus... Uudet romaanitekniset keinot olivat siis romaanin traditiosta nouseva vastaus näihin ideoihin ja aatteellisiin haasteisiin.

Kilven romaanissa tilanne on toinen. Siinä kustavilaisten isäntien tajunnanvirta ei poraudu ihmisen seksuaalisuuden ja väkivaltaisuuden juuriin, ja Kilven henkilöt jäävät vaille sielun syvintä varjoa; toisin kuin Joycen Dublin, Suomen saariston maailma ei ole modernin lehdistön, mainonnan ja viihteen kaaos, mistä ei saa otetta terveellä järjellä eikä kirkollisella moraalilla. Kilpi suorastaan pakenee saariston pastoraaliin, vieläpä edelliselle vuosisadalle. Euroopasta lainatut romaanitekniset

” Käännämme
koska Euroopan
reunoilla vaikuttaa

alkuperältään ei-
eurooppalaisia
ajatuksellisia voimia,
jotka voivat olla eduksi
merkillisyyden kasvulle.
Me emme käännä, jotta
suomalaiset pääsisivät
lähemmäs Eurooppaa
tai että heistä tulisi
eurooppalaisempia.

keinot eivät Kilvellä palvele filosofista tehtävää. Eivätkä voikaan palvella, sillä Kilven romaanin peruspilari, sen alin kerrostuma, muodostuu suomenkielen kääntymättömistä merkilisyysvaroista. Niistä Kilpi luo eloisan kielensä ja loistavan kerrontatyylinsä. Mutta näistä aineksista ei voi rakentaa eurooppalaista romaania.

Kilven romaani ei toteuta erästä eurooppalaisen taiteen syvintä esteettistä periaatetta, ykseyden periaatetta, nimittäin sitä että alimpien, pienimpien ja primitiivisimpienkin merkitysalkioiden on tuettava kokonaisrakennetta. Kilven romaanissa kokonaisuus on matalanhutera eivätkä rehevä sanasto, upeat vertaukset ja lauserakenteiden taidokas kudos kykene kohottamaan ja kannattamaan minkäänlaista suurten linjojen kokonaisrakennetta. Sen huomaa jo siitä, ettei romaanissa ole ainuttakaan vakavaa ristiriitaa, ellei sitten juuri suomalaisen ja eurooppalaisen kerrostuman tahatonta ristiriitaa voida sellaisena pitää. Romaanissa ei ole ainuttakaan vakavaa poliittista, uskonnollista, sielullista tai filosofista konfliktia, eurooppalaisen romaanitaiteen välttämätöntä energialähdettä, jolle suurmuoto voidaan jännittää.

Esimerkiksi Pukkilan Pihlmanin ja Alastalon Mattsonin kiista ei ole missään mielessä vakava ristiriita, eikä sen pohtimiseen kannattaisi käyttää satoja sivuja. Suomenkielen merkilisyyskerrostumaa lukuun ottamatta Kilven romaani on paikallishistoriallista viihdettä. Älykässtä toki, ja usein

hauskaa, muttei suurta eurooppalaista taidetta.

Kirjallisuus-sanan vaikeasti erottuva ja huomaamatta jäänyt kehämäisyys hivuttautuu sitten uudessa asussa Riikosen tapaan käyttää sanaa ”filosofia”. Riikonen kirjoittaa: ”Jos filosofia nähdään nimenomaan ja vain indoeurooppalaisten kielten sisällä tapahtuvaksi pohdinnaksi, on näkemys kovin ahdas. Mitä olisi sanottava esimerkiksi arabien keskiajalla tapahtuneesta tavasta omaksua, välittää ja kehittää kreikkalaista filosofiaa?”

Jo Riikosen omakin muotoilu ongelmalle paljastaa sen lähes latteuteen asti itsestään selvän tilanteen, että filosofia on kreikkalainen keksintö, esi-sokraattisten ajattelijoiden jälkeen syntynyt eurooppalainen perinne. Riikonenhan itse ottaa lähtökohdaksi filosofian kreikkalaisen alkuperän. Hänen ajatuksensa jatkuu kai sitten seuraavasti: Vaikka filosofia onkin kreikkalainen keksintö, voidaan se ”omaksua” ja sitä ”välittää ja kehittää” seemiläisen kielen sisällä, siis indoeurooppalaisen kieliperheen ulkopuolella.

Eurooppalaiset ovat tietenkin kovin otettuja, kun heidän paikallisia ideoitaan ”kehittellään” Euroopan ulkopuolellakin, vieläpä muka universaaleina totuuksina. Mutta mitä on ”kehittäminen”? Se joka vain kehittää (ja varsinkin se joka vain omaksuu ja välittää), on vailla alkujuurta, omaa munaa, omaa elinvoimaa.

Tietenkin eurooppalaiset ovat kiitollisia ja vähän imarreltujakin, että arabiajattelijat pitivät kreikkalaisia ideaversoja elossa, silloin kun filosofinen traditio Euroopassa uhkasi katketa. Mutta tästä ei seuraa, että löytyisi suuria filosofeja, jotka ovat kirjoittaneet ja ajatelleet seemiläisillä kielillä, ja jotka olisivat elävästi ja luovasti osallistuneet ja kuuluneet eurooppalaisen filosofian traditioon. Sellaisen ehdottaminen on toiveajattelua, jonka poliittinen tilaus on läpinäkyvä.

Tämä tilaus tarkoittaa uskoa ”yhteiseen ihmisyyteen”, joka aina käytännössä tarkoittaa länsimaalaista

ihmisyyttä. Juuri tämä eurooppakeskeinen omahyväisyys – että eurooppalainen filosofia ja tiede olisi yleismaailmallisesti pätevää – on sen maailmanlaajuisen kriisin ytimessä, jonka heijastuksia niin sanottu islamilainen terrorismi on.

Eurooppalaiselle Riikoselle kelpaa arabiajattelusta vain se, mikä ”omaksuu, välittää ja kehittää” eurooppalaista filosofiaa. Jos nimittäin seemiläisillä (tai suomalais-ugrilaisilla) kielillä voisi luoda suurta eurooppalaista filosofiaa, niin tähän samalla mitätöisi aidosti seemiläisen (tai suomalais-ugrilaisen) ajattelun tarpeen ja mahdollisuuden. Mutta ’arabifilosofiassa’ ja islamin ’ei-vain-kreikkalaisessa-filosofiassa’ (Pylkön kielellä: ’arabiajattelussa’ ja ’islamin ajattelussa’) on tietenkin alueita, jotka eivät omaksu, välitä ja kehittä eurooppalaista filosofiaa tai muuta eurooppalaista kulttuuria. Näiden alueiden perinne on ainutkertaista, omaperäistä ja kääntymätöntä. Siitä eurooppalainen ei halua kuulla yhtään mitään. Kaikki yritykset ymmärtää sitä kilpistyvät jo siihen, että alkuperäinen ja paikallinen perinne ei ole eurooppalaisen valistuksen siivoamaa, sievistämää ja kurittamaa. Siellä muhivat ideat ovat rasistisia, vailla tasa-arvoihanteita, loukkaavat naisten ja lasten oikeuksia, suhtautuvat kielteisesti tiedon kasvuun ja humanistisiin aatteisiin. Niissä ei ole mitään ”fiksumaa ja selväjärkistä”. Ne eivät edisty, niistä puuttuvat loogiset perustelut ja toivo paremmasta, ihmiskeskeisestä tulevaisuudesta. Ne ovat usein alueelliseen luontoon sidottuja ja niissä on vahva jumalisuuden maku.

Eurooppalaiset ihailevat vain niitä arabifilosofoja ja -kirjailijoita, jotka ovat omaksuneet riittävästi eurooppalaisen valistuksen ihanteita, ja jotka tuntevat riittävästi eurooppalaista filosofiaa, kirjallisuutta ja taidetta. ’Hyvä’ arabikirjailija on aina koulutettu Euroopassa ja mieluummin kirjoittaa suoraan ranskaksi. Jos hän ei ole oppinut kirjoittamaan ranskaa, hänen täytyy ainakin asua Beirutissa, hänen pikku-Pariisissa, ja kertoa meille, että islam opettaa suvaitsevaisuutta ja tasa-arvoa. Nämä kirjailijat saavat palkintoja, kutsuja konferensseihin ja

kirjamesuille, ja heitä käännetään ja heille etsitään markkinoita. Ei ihme, jos Euroopasta riippumaton arabikirjailija ajattelee: Jos Beirut on pikku-Pariisi, antaa Beirutin palaa!

Keskiajan arabialainen ja islamilainen 'filosofia' (siis se, joka oletetusti omaksui, välitti ja kehitti kreikkalaista filosofiaa) ei ollut omapohjaista. Tästä syystä se ei koskaan saanut ilmaa siipiensä alle vaan kuivui nopeasti kasaan. Kuuluisin (tarkoittaa tietenkin: kuuluisin Euroopassa) keskiajan kreikkalaisesti suuntautuneista arabifilosofeista lienee Ibn Rushd (Averroes). Hänet tunnetaan Aristoteles-kommentaaristaan, jotka ovat olleet tärkeitä (eurooppalaiselle) Aristoteles-tutkimukselle. Riikosen auktoriteetti, Majid Fakhry, pitää teoksessaan *A History of Islamic Philosophy* (1970, sivut 302-325) Ibn Rushdin tärkeimpänä saavutuksena aristotelisen islam-tulkinnan kehittämistä.

Teoksensa johdannossa (sivulla 6) Fakhry piirtää kuitenkin aika lohduttoman kuvan islamilaisen filosofian (siis islamilaisen 'kreikkalaisfilosofian') mahdollisuuksista. Fakhryn

mukaan kreikkalainen filosofia löi halkeaman islamilaiseen ajatteluun ja kulttuuriin, eikä halkeama ole koskaan umpeutunut. Fakhry käyttää halkeamasta vahvoja ilmaisuja kuten *bipolar reaction* ja *dissociation*. Yhteenvetona kreikkalaisen filosofian vaikutuksesta islamilaiseen ajatteluun hän kirjoittaa (edelleen sivulla 6):

This division continued to reappear throughout Islamic history as a kind of geological fault, sundering the whole of Islam.

Todellakin, mitä meidän olisi ajateltava arabien tavasta kehitellä kreikkalaista filosofiaa! Asiantuntijan mukaan kreikkalainen filosofia siis suorastaan halkaisi islamilaisen kulttuurin. Fakhry kuvaa hyvin, mitä "kulttuurien ja kielten leikkauspisteessä" syntyy vielä tänäänkin: sirpaleita, verta ja raunioita.

Jos arabiajattelija erehtyy sanomaan ääneen, että Eurooppa on läskiintynyt miljonääri, joka ei usko muuhun kuin moderniin tekniikkatieteeseen, mukavaan elämään ja viihteeseen, niin Euroopassa (Län-

nessä) arabiajattelija leimataan terroristiksi. Jos arabikirjailija kertoo, että uskonnollinen kokemus Euroopassa on väljähtynyt, ja että eurooppalainen taide ja kirjallisuus on tyhjää tempuilua, häntä pidetään fundamentalistina ja rasistina.

Yllättävää ei olekaan, että myös Oittinen syyttää Pylkköä rasismista. Yllättävää on vain, että Oittisen kuvassa Pylkkö pannaan halveksimaan suomenkieltä. Joku toinen olisi ehkä leimannut Pylkkön Euroopan halveksujaksi. Mutta eikö yhtäläillä Kurjen, Oittisen ja Riikosen eurooppakeskeinen mentaalikolonialismi, joka tuhoaa suomalaisuutta ja muita aluekulttuureja, ole rasismia? Akateeminen rasisminvastaisuus tarkoittaa kätkeytyä eurooppakeskeisyyttä, aluekulttuurien murhaamista eurooppalaisella valistuksella, eurooppalaisella tieteellä, eurooppalaisella filosofialla ja eurooppalaisella kirjallisuudella. Puhe 'etiikasta' ei auta mitään. Niin kuin jokainen yliopisto Euroopan ulkopuolella on kolonialismia, on eurooppalainen etiikka Euroopan ulkopuolella rasismia. Etiikka on pahasta.

SYKSYN UUTUUKSIA

ÄÄNIÄ ÄÄNEN TAKAA
Toni Lahtinen & Markku Lehtimäki (toim.)
Tulkintoja rock-lyriikasta
Teos on ensimmäinen rock-lyriikasta ja sen tutkimuksesta tehty kirja. Ääniä kuunnellaan erilaisten sanoittajien tuotannosta 1960-luvun rockista 1980-luvun poppiin ja 2000-luvun räppiin, John Lennonista Eminemiin.
309 s. **27 €**

Hyvä ihminen ja kunnan kansalainen
Johdatus kansalaisuuden sosiaalipedagogiikkaan
Toimittaneet Leena Kurki & Elina Nivala
Kirja valottaa kansalaisuuden ja kansalaiskasvatuksen inhimillistä perustaa. Oretaan askel, ehkä useampikin, kohti kansalaisuuden sosiaalipedagogiikkaa. Suomalaisessa keskustelussa kansalaisuudesta ei sosiaalipedagogisia puheenvuoroja ole aiemmin kuulua.
261 s. **26 €**

Minuus ja identiteetti
Toimittaneet Pertti Rautio & Mikko Saastamoinen
Minuuden ja identiteetin käsitteillä on nyt yhteiskunnallinen tilaus, johon tämä kirja vastaa. Se tarkastelee minuuden ja identiteetin kysymyksiä biologian, kulttuurin, lasten sosiaalisaation ja läheisriippuvuuden käsitteen kautta.
182 s. **26 €**

Haavautuva minuus
Atte Oksanen
Väkivallan barokki kontrolliyhteiskunnassa
Kirja käsittelee tapaustutkimuksina muun muassa maskuliinista hulluutta ja väkivaltaa, teknologisia pelkoja elokuvassa ja rockissa, tosi-tv:tä moraalibrändinä, ratuointeja minuusproblematiikkana sekä lasten ja nuorten hyvinvoinnille kohdistuvia riskejä.
368 s. **27 €**

Tiedekirjakauppa TAJU
Kalevantie 5, PL 617, 33014 Tampereen yliopisto, taju@uta.fi, puh. (03) 3551 6055, www.uta.fi/taju, http://granum.uta.fi



Janne Kurki

Käännös? – mitä, mihin, miksi ja miten käännetään

niin & näin -lehden toimituksen pyynnöstä palaan kysymykseen kääntäjän tehtävästä. Alkuperäinen keskustelunavaukseni koski nimenomaan filosofian kääntämistä, mutta koska keskustelu on rönsyillyt – ”hyvässä ja pahassa” – tätä rajattua erityiskysymystä laajemmaksi kääntämisen problematiikan analysoinniksi, rohkenen jättää taakseni alkuperäisen kysymyksenasetteluni ja lähestyä ”kääntämistä yleensä” (käsittäen samalla hyvin, ettei ole olemassa mitään kääntämistä yleensä).

Toimitus pyysi minua kommentoimaan Pauli Pylkön puheenvuoroa ”Suomi perustuu erehdykseen”, mutta koska Pylkön positio on kirjaimellisesti enemmän tai vähemmän luotaantyöntävä, otan ainakin osittain tiettyä, nähdäkseni välttämättöntä, etäisyyttä Pylkön purkaukseen ja kommentoin sitä tämän pienen etäisyyden suomasta näkökulmasta.

Väitän nimittäin, että Pylkö *haluaa* diskurssin sortuvan ja suis-tuvan hänen omaan vaatimattomaan ainutlaatuisuuteensa, jossa $N = 1$ = Pauli Pylkö (tai, Pylkön omin sanoin, Pauli Pylkön ”elävän hengen” ”vakuuttava kokemus”). Tällainen diskurssi on yleisesti ottaen kiinnostava vain eräänä esimerkkitapauksena, joskin sellaisena varsinkin opettavainen. Sortumisensa partaalla

tämä diskurssi on nimittäin kosketellut omalla esimerkillään eräitä tärkeitä kysymyksiä kääntämisestä – ja juuri näihin kysymyksiin pyrin tässä puheenvuorossani nyt palaamaan.

Otsikkoni kysymyksenasettelu voi vaikuttaa banaalilta, ja sitä se varmaan onkin, mutta kuten keskustelun aiemmat puheenvuorot osoittavat, näihin banaaliuksiin on ehkä sittenkin syytä palata. Jos edes näistä elementaarista seikoista ei ole jonkinlaista yksimielisyyttä, kaikki kommentointi on väistämättä onntoa sanahelinää, jossa esiin paistavat vain puheenvuorojen esittäjien enemmän tai vähemmän tärkeilevät minät. Lopuksi palaan vielä Pylkön kirjoitukseen ja väitän, että jos joku perustuu erehdykseen, on se kinn aloittanut Schelling-käännös sekä

Pylkön siihen liittyvät selittelyt: Pylkön metafysiikkasaarna on kuin suoraan kioskirjafeminismistä, jossa lauotaan 50 vuoden takaisia muotisanoja lapsellisella innolla vailla niiden alkuperäistä intohimoista ankaruutta.

Mitä?

Mitä kielen kääntäjä kääntää? Kukaan tuskin kieltää, että kielen kääntäjä kääntää ”kieltä”. Tämä vastaus implikoi kuitenkin melkoisen ongelman, nimittäin kysymyksen, mitä kieli on. Mistä ja miten kieli muodostuu? Vastaus tähän kysymykseen määrittää kaikki vastauksemme siihen, mitä kääntäminen on. Ennen kuin palaan lähemmin tähän kysymykseen, painotan muutamaa seikkaa, joihin ai-

kaisempi *niin & näin* -lehden sivuilla käyty keskustelu ei ole mielestäni kiinnittänyt riittävästi huomiota, vaikka aiheet ovat vilahdelleetkin eri kirjoittajien puheenvuoroissa.

On karkea yleistys niputtaa kaikki kääntäminen yksioikoisesti ”indoeurooppalaisten” kielten alle ja kuvitella, että näin sanottaisiin jotain sanomisen arvoista. Yhtä karkeaa on sivuuttaa se ratkaiseva muutos, joka tapahtuu siirryttäessä muinaiskreikasta latinaan ja latinasta puolestaan ”moderneihin” kieliin (kuten saksa, ranska ja englanti). Ei tarvitse olla heideggerilainen käsittääkseen kreikan kielen erikoislaatuisuuden suhteessa latinaan ja ”nykykieliin”.

Yhtä ilmeistä ja tärkeää on myöntää se tosiasia, että kääntäminen modernista saksasta, ranskasta tai englannista nykysuomeen on kaikessa mahdollisuudessaankin selvästi mahdollisempaa kuin kääntäminen muinaiskreikasta suomeen. On syytä muistaa, että tämä keskustelu lähti liikkeelle Schelling-käännöksestä ja että, kaikesta huolimatta, Schelling kirjoitti modernia saksaa. Siten Schellingin saksalaisten lauserakenteiden ”purkaminen” nykysuomeksi on – pyhyysretoriikkaa jatkaakseni – huomattavasti pienempi synty kuin Aristoteleen *nousin* kääntäminen ”intuitiiviseksi järjeksi”, kuten Simo Knuutila on nykyisessä *Nikomakhoksen etiikan* käännöksessään tehnyt (*nous* on ilman *logosta*, jonka Knuutila kääntää ”järjeksi” – ja niin koko Aristoteleen artikulaation oleellinen jännite ilman *logosta* olevan *nousin* ja *logos*-pitoisen *psykhen* tahojen välillä romuttuu ja hautautuu). Yhtäläillä Aristoteleen teosten kohtalo arabien käsissä on loppujen lopuksi varsin kaukainen seikka pohtiessamme Schellingin kääntämistä.

Toisekseen on – kaikesta huolimatta – aivan eri asia kääntää modernin filosofian klassikoita kuten Schellingiä ja kääntää kirjallisuutta. En ole kieltämässä filosofian ”kirjallisuudellisuutta”¹ tai kirjallisuuden mahdollista filosofisuutta,² mutta jos Schelling-käännöksestä keskusteltaessa viitepisteeksi otetaan Volter Kilven *Alastalon salissa*, niin kysymys

ei siitä ainakaan selkiinny (ja sotkuisessa solmussahan se jo oli, joten lisäksi kiemuroita tuskin tarvitaan). Tällainen sekoilu voi synnyttää vain huonoa filosofiaa, huonoa kirjallisuustiedettä, huonoa kirjallisuutta ja huonoja käännöksiä. Mikä pahinta tämän keskustelun kannalta, siitä näyttää syntyvän myös suhteellisen turhanpäiväistä kommentointia.

Nämä huomautukset mielessä palaan läheisemmin kysymykseen siitä, mitä käännetään. Koska en tunne sellaista suomalaista käsitteistöä, jonka edessä kokisin Pauli Pylkön postuloiman ”vakuuttavan kokemuksen”, joudun tyytymään siihen eurooppalaiseen käsitteistöön, johon olen perehtynyt.

Niinpä kysyn, kääntääkö kääntäjä – tai pitäisikö hänen kääntää – 1) signifioijia (S) vai 2) signifioituja (s) vaiko jotain muuta, esimerkiksi 3) signifiikaatiota (S/s) eli sitä prosessia, jossa signifioijat synnyttävät ja asettavat (lacanilaisesta näkökulmasta) signifioidun, eräänlaisen merkitysefektin.³ Näin esitettynä kysymys paljastaa jo, mihin se tähtää: jokaisessa tekstissä, varsinkin jokaisessa filosofisessa tekstissä, on elementtejä ja kohtia, joissa käännös kohdistuu eri tavoin näihin kolmeen eriteltyyn ulottuvuuteen. Esimerkit saattavat valottaa tätä.

1) Käännämme lauseen *It is a table* yksinkertaisesti ja sen kummempia miettimättä ”Se on pöytä”. Näin on siksi, että tässä lauseessa englanti ja suomi – ja ne ”elämismaailmat” tai ”elämänmuodot”, joihin nykyenglanti ja nykysuomi kuuluvat ja joita ja joissa ne artikuloivat – ovat hämmästyttävänkin samankaltaisia.

Osasyynä tähän ovat varmasti Pylkön pelkäämät kolonisaatioprosessit, joihin kirjakielisen suomen luominen ja muovaaminen ovat myös osallistuneet, samoin kuin kaiken maailmat Ikeat edeltäjiineen, kilpailijoineen ja seuraajineen.

Pylkkö voi toki kaikessa rauhassa problematisoida tämän elementaarisen syntaksin tason, jos se häntä miellyttää – erehdykseen perustuvan S/suomen laki takaa hänelle sen oikeuden, samoin kuin kunnan ter-

veyskeskuslääkärille mahdollisuuden tai suoranaisen veloituksen kirjoittaa M1-lähetä, mikäli laissa määritellyt kriteerit täyttyvät. Oleellista on, että tällainen problematisointi voi ehkä (?) synnyttää sanataidetta – joskaan en kutsuisi kinanalaista Schelling-käännöstä siksi – mutta filosofiseen keskusteluun se ei koskaan yllä eikä tuo siihen mitään uutta.

2) Ottakaamme seuraava esimerkki: *It is raining*. Pylkön strategiana on nyt kääntää tämä ”se sataa” tai ”se on satamassa” ja saada tästä niin sanotusta käännöksestä jonkinlaisia mystisiä viboja, varsinkin kun sanalla ”satamassa” tarkoitetaan suomessa jo ihan muuta kuin sadetta.

Todella syvällistä ja mullistavaa; meidän 8-vuotias poikammekin ”osaa” saman ja kiukuttelee päälle, kun emme ymmärrä häntä emmekä englantia, aivan kuten Pylkkö. Esittämämme kysymyksen kannalta tämä lause tekeekin ilmeiseksi, ettemme voi järjestelmällisesti kääntää vain signifioijia, vaan joudumme oletamaan, että käännämme joko signifioitua tai signifiikaatiota – mikä taas voi perustua vain oletukseen siitä, että jokin kielen ulkopuolinen jaetaan sanottaessa *it is raining* ja ”sataa” (ainakin tässä tapauksessa jokin aistittava).

3) Kolmas esimerkki, näytelause Jesper Ekelundin väitöskirjan *Molecular Genetics of Schizophrenia and Comorbid and Related Traits* ensimmäisen artikkelin ”Genome-wide scan for schizophrenia in the Finnish population: evidence for a locus on chromosome 7q22” ensimmäinen lause kappaleesta ”Results”: ”In stage I, we genotyped 370 polymorphic microsatellite markers from the Weber screening set 6 in 52 affected sibpairs (104 individuals) without parent.”

Painotan heti, että omat käsitykseni skitsofrenian etiologiasta ovat ristiriidassa Ekelundin väitöskirjassaan esittelemien yleisten näkemysten kanssa. Tämä ristiriita voi kuitenkin tulla ilmi ja aktualisoitua vain tietyillä ehdoilla, joista yksi keskeisimmistä on jaettu tekninen

”Pylkköä ei kiinnosta suomalainen hullu ja tämän kärsimyksen mahdollinen lievittäminen, vaan vain Pylkön omasta esiintymisestäään saama narsistinen nautinto.”

terminologia, jota lainattu lause on tulvillaan.

Niinpä perustava erimielisyyteni Ekelundin kanssa voi tulla esiin vain jos olemme suhteellisen yksimielisiä siitä, kuinka yllä oleva lause on käännettävä: ”Ensimmäisessä vaiheessa selvitimme 370 polymorfista mikrosatelliittimarkkeria...” Kyseinen polymorfisten mikrosatelliittien selvitys on tekninen prosessi, jonka Ekelund itse opetti minulle kädestä pitäen – ja niinpä jaamme ainakin jossain määrin tietyn diskurssin muovaaman kokemus- ja toimintamaailman, jonka varassa (vain) kyseisessä lauseessa on mitään mieltä.

Toisin sanoen voin kiistää Ekelundin johtopäätökset skitsofrenian etiologiasta vain, jos meillä on edes jonkinlainen haparoiva yhteisymmärrys hänen tutkimustuloksistaan niin signifioidijien (lauseen käänös) kuin niiden taustalla olevan tieteellisen praksiksen tasolla (käänöksen taustalle jäävä aistittavan diskursiivinen muokkaaminen ja siihen liittyvät signifiikaatioprosessit).

On syytä painottaa, että kyseinen artikkeli käsitteli skitsofrenian geneettistä taustaa nimenomaan suomalaisessa väestössä, siis suomalaisessa geneettisessä isolaatissa. Musta-vaikoisessa maailmakuvaassaan Pylkkö niputtaa banaaliin ”humanistiseen” tapaan kaiken tieteen yhdellä huitaisuilla – kritisoimansa eurooppalaisen ajattelun (Heidegger, Levinas...) kovin myöhäsyntyisessä vanavedessä – indoeurooppalaiseksi metafysikaaksi (näin tekevät yleensä he, jotka eivät tiedä tieteen konkreettisesta tekemisestä hölkäsen pölystä), kun taas esimerkiksi Pylkön kritisoimille

Lacanicille ja vasemmistolaisille ajattelijoille tiede merkitsee mitä ilmeisintä murrosta filosofian metafysisessä perinteessä.

Samalla tämä esimerkki tuo hyvin esiin, että sen sijaan että Pylkkö välittäisi pätkän vertaa suomalaisista, jotka puhuvat suomea, hän välittää vain peilissä näkemästään gurun sädekehästä: Pylkköä ei kiinnosta suomalainen hullu ja tämän kärsimyksen mahdollinen lievittäminen, vaan vain Pylkön omasta esiintymisestäään saama narsistinen nautinto.

Pylkkö yrittää keräillä säälipisteitä esittäytymällä kylähulluna, mutta tohtorismiehiä luokitellaan harvoin kylähulluiksi. Tosiasiassa nuo enemmän tai vähemmän kuuluisat suomalaiset kylähullut sairastivat monesti jotain vakavaa mielenterveyden häiriötä, kuten skitsofreniaa, jonka naiivi romantisointi on vain vastuuttomuuden muoto.

4) Neljäs esimerkki: paljon puhuttu Euroopan unionin perustuslaki. Kyseessä on juridinen teksti, jonka valta ylittää kansallisvaltioiden perustuslait, laki/kieli/*logos*, joka kattaa ”koko Euroopan”, Suomen mukaan lukien.

Kyse on ilman muuta eräänlaisesta ”imperiumista”⁴ ja Pylkön päivittelemästä Lännen kolonisaatiosta, jonka alamaisuuteen myös Volgan mutkasta vaeltamaan lähteneet suomalais-ugrilaiset kansat ovat ikään kuin joutuneet/päässeet. Silti tai pikemminkin juuri siksi kyseinen laki on käännettävä suomeksi yleisen länsimaisen oikeusvaltioperiaatteen mukaisesti: laki on kirjoitettava ja kirjoitettava vieläpä kielellä, jonka lain alaiset pystyvät ainakin periaatteessa lukemaan ja käsittämään (ilmeisesti Pylkkö haluaa kyseenalaistaa eurooppalaisuuden mukana myös tämän periaatteen, muussa tapauksessa hänen ajamansa kanta ei ole lainkaan niin loppuun asti mietitty kuin hän haluaisi antaa ymmärtää).

Euroopan unionin perustuslain – tai siis sen yrittelyn – kohdalla kysymys kuuluu jälleen, käännämmekö signifioidijia vai signifioidituja. Ensinnäkin on todettava, että modernissa valtiossa lakitesti ei koskaan ole

reduoitavissa kansan arkikieleen tai fenomenologiseen kieleen, vaan sisältää välttämättä juridista teknistä sanastoa. Tämän sanaston sitoo kansan arkielämään loppujen lopuksi oikeuskäytäntö, toisin sanoen ne aktuaaliset tilanteet, joissa lain kirjainta joudutaan konkreettisesti puimaan.

Jos Euroopan unionilla olisi yhtenäinen perustuslaki, olisi se yhtenäinen vain, mikäli se muodostuisi paralleleista signifioidijien patteristoista, jotka samanlaisissa tilanteissa mutta eri kielissä johtaisivat samaan tuomioon. Käytännössä tätä on mahdotonta todentaa, sillä jokainen tuomio on ainutlaatuinen.

On kuitenkin ilmeistä, että vaikka lakitekstin kääntämisessä päähuomio kiinnitettäisiin signifioidijien järjestelyyn – tämä on välttämätöntä – olisi tällainen signifioidijien patteristo mykkä ilman toistensa kanssa kommunikoivia tulkintatraditioita, toisin sanoen signifioidituja ja signifiikaatioita, jotka eivät suoraan sisälly lakitekstiin, mutta tulkitsevat sitä kyllä siinä diskursiivisessa todellisuudessa, jossa lakitekstejä aktualisoidaan oikeuskäytännöksi. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, ettei lakiteksti käänny koskaan tyhjiössä: lakitekstin kääntäjät eivät koskaan vetäydy autoille saarille (kuten *Raamatun* kääntäjät *Septuaginta*-myytissä, jonka esittelin ensimmäisessä puheenvuorossani) kääntämään tekstejä, vaan valmis käänös on eräänlainen instituutionaalisen vuoro vaikutuksen jäävuoren huippu.

5) Viides esimerkki tuo minut lähemmäksi alkuperäistä aiheitani, filosofian kääntämistä. Otan esiin yhdessä Heikki Kujansivun kanssa laatimani käänöksen Slavoj Žižekin kirjasta *Ideologian ylevä objekti*. Kyseessä on filosofinen teksti, joka on teknisten termien kyllästävä. Käänösprojektin aikana kävimme keskustelua muun muassa Žižekin käyttämien *effect*-sukuisten sanojen kääntämisestä.

Kujansivu painotti, nähdäkseni aivan oikein, että kyseessä on Žižekin tapa tuoda hegeliläinen *wirkung/wirlich/wirklichkeit*-problematiikka englannin kieleen. Tämä Žižekin

käännösstrategia tapahtuu kuitenkin läpeensä lacanilaisessa käsitekehityksessä, jossa *reality*, ”todellisuus”, ja *real*, ”reaalinen”, muodostavat antagonistisen parin. Näin ollen *effect*-sukuisten sanojen yksioikoinen kääntäminen tosi-, todellinen- ja todellisuus-pohjaisilla käännöksillä olisi häivyttänyt käsitteellisesti olemattomiin Žižekin tavan tulkita Hegeliä tässä lacanilaisessa viitekehityksessään juuri *effect*-sukuisilla käsitteillä.

Näiden käsitteellisten jännitteiden saaminen mukaan suomenokseen vaati siis toisaalta tiettyä tiukkapipaisuutta suhteessa filosofiaan teknisiin termeihin (keskittyminen signifiiojiin), toisaalta tiettyjä luettavuuden puolesta tehtyjä paikallisia kompromisseja (keskittyminen signifiioituun). Näin käännös etsii paikkaansa kahden ääripään väliltä: toisaalla on pakkoneuroottinen transkriptio, jota ei voi lukea kuin vertaamalla sitä jatkuvasti alkuperäistekstiin, toisaalla bonaruokafilosofiamarkkinat. Olen jäävi sanomaan, kuinka tasapainoilumme onnistui, mutta olemme pyrkineet eksplikoimaan ne periaatteet, joiden varassa tuo tasapainoilu tapahtui ja jotka samalla antavat meille ehkä uuden näkökulman itse alkutekstiinkin.

Nämä esimerkit tuovat näkyviin, milloin kääntämisen tähtäyspisteen pitää siirtyä pois päin signifioiduista ja signifiikaatiosta kohti signifioituja: kun diskurssin keskeisenä intressinä on representoida tai esittää jotain propositionaalisena tai perustua tietoon/oppineisuuteen tai siirtää tietoa/oppineisuutta, tai kun kyse on jostain ei-inhimillisestä (kuten laista), joka juuri ei-inhimillisyydessään kykenee toimimaan mahdollisimman neutraalina toiminnan arvioinnin pohjana, on välttämätöntä siirtää/kääntää nimenomaan signifiiojia ja ikään kuin ignoroida signifioidut (ja siten ymmärrys, joka tulee aina jälkikäteen takautuvasti, eräänlaisena merkitysefektinä).

On kuitenkin huomattava, että tämä signifiioituihin keskittyminen tieteellisten, juridisten ja filosofisten tekstien kääntämisessä edellyttää aina jotain tekstin ja signifiiojien tuolla puolen olevaa: tieteellisen praksiksen,

jossa esimerkiksi DNA:ta käsitellään entsyymien ja markkerien avulla, juridisen oikeuskäytännön ja siihen liittyvät tulkintakoneistot, tietyn perustavan maailmassa-olemisen, jossa ihmisille avautuu jaettuja kokemuksia (kuten kuolema, halu, nautinto, puhuminen, kirjoittaminen, sade...).

Vaikka käännös tasapainoilee siis aina signifiiojien, signifiointujen ja signifiikaatioiden välillä, tämä tasapainoilu etsii suuntaansa kielen tuolta puolen enemmän tai vähemmän jaetusta kokemusmaailmasta. Tietyissä mielessä käännöksen niin sanottu viimeinen tuomio tulee aina tuon kokemusmaailman taholta. Oleellista on, että siinä missä peräänkuultamani käännösperiaatteet olettavat tuon kokemusmaailman olevan jaettu ja useampien koettavissa, siinä Pylkön ainakin implisiittisesti postuloimat käännösperiaatteet nojaavat kokemukseen, joka jo määritelmänsä mukaan on jakamaton tai johon Pylköllä itsellään on etuoikeutettu pääsy.

Mihin?

Mikä ja millainen on se mediumi, johon jokin alkuteksti tuodaan. On selvää, että

1) vastaus kysymykseen, mitä käännetään (signifiiojia, signifioituja vai signifiikaatioita) ohjaa vastausta siihen, mihin käännetään (signifiiojiin, signifiointuihin vai signifiikaatioihin),

2) kysymys mihin käännetään implikoi välttämättä kysymyksen lukijasta ja

3) se, mihin käännetään, ei koskaan ole valmis mediumi, vaan syntyy jatkuvasti uudestaan muun muassa kyseisen käännösprosessin kautta.

Näistä kolmesta kohdasta syntyy kolme imperatiivia, joilla se, mihin käännetään, ohjallee ja jopa määrittelee käännösprosessia:

1) alkutekstin luonteen (genren, institutionaalinen kontekstin jne.) ja käännöksen lähestymistavan (millaiseksi alkuteksti ja sen asema käsitetään käännösprosessissa) asettaman konteksti-imperatiivin,

2) lukijan asettaman luettavuuden imperatiivin ja

3) uutuuden asettaman luomisen imperatiivin, toisin sanoen pakon saattaa se, mikä alkutekstissä on kiistämättä uutta ja ainutlaatuista, mahdollisimman uutena ja ainutlaatuisena myös käännökseen. Kääntäen ilmaistuna tämä luomisen imperatiivi tarkoittaa latistamisen kieltoa: käännös ei saa tehdä alkutekstistä mitänsanomaton mössöä (jos alkuteksti ei ole sitä jo alunperin).

Näitä periaatteita enemmän tai vähemmän seuraten *Sieppari ruispelossa* käännettiin aikanaan suomeksi, kuten myös muun muassa saatavilla olevat Homeros-käännökset. On selvää, ettei tulos ole koskaan täydellinen – kääntäminen on todellakin mahdotonta – mutta yhtä selvää on, että epätäydellisyydessä on suuria eroja ja mahdottomankin voi toteuttaa kovin eri tavoin.

Voimme helposti kritisoida näitä käännöksiä ja siihen on monessa kohdassa varmasti hyvät syynsäkin, mutta joka tapauksessa on ilmeistä, ettei näitä käännösprosesseja ohjailut kääntäjän narsistinen sooloilu, vaan alkutekstin ja lukijan asettama jännite, joka viritti koko käännösprojektin. Pylkön kuvioissa lukija on unohtunut: kyseessä on mystinen yhden hengen autismi/solipsismi, jossa lukijalle näytetään korkeintaan keskisormea. Harva ryhtyy kuitenkaan lukemaan Schellingiä nähdäkseen vain Pauli Pylkön keskisormen – saati sitten, että olisi valmis maksamaan moisesta.

Otan tässä vertauskohdaksi Teoksen julkaiseman uuden Freud-käännöksen *Tapauskertomukset*. Tätä käännöstä leimaa se, että siinä on mitä ilmeisemmin noteerattu saatavilla oleva Freudin suomentamisen perinne – samalla kun siinä on tehty tiettyjä irtiottoja tuosta perinteestä. Toki Freudin saksa on jossain mielessä lähempänä nykysuomea kuin Schellingin saksa ja toki Freudin tyyli on jossain mielessä arkisempaa ja saksaksikin luettavampaa kuin Schellingin.

Kyse on kuitenkin ehdottomasti dimensionaalista/kvantitatiivisista aste-eroista, ei eroista, jotka vaatisivat kvalitatiivisesti erilaisia käännöspe-

”Joudumme erittelemään käännosten syitä varsin laajasti saamatta siltikään kokoon millään lailla kattavaa tai edes kattavaksi tarkoitettua luetteloa. Kyse onkin ennen kaikkea esimerkeistä.”

riaatteita. Jos nyt oikein halutaan vääntää rautalangasta näiden kahden käännoksen ero tässä suhteessa, niin kyseinen Freud-käännös tuntee vastuuta lukijastaan, Schelling-käännös puolestaan ei.

Kysymys, mihin käännetään, onkin valottanut aivan oleellisella tavalla kääntämisen problematiikkaa: kääntäminen ei tapahdu – tai sen ei pitäisi tapahtua, jos se haluaa muuttakin kuin tuijottaa kääntäjän napaa – autistisessa tyhjiössä, vaan kontekstin, luettavuuden ja uutuuden imperatiivien aukaisemassa avaruudessa. Jossain suhteessa käännoös epäonnistuu aina, se on sen kohtaloa, mutta tämä väistämätön epäonnistuminen ei todellakaan tarjoa mitään tekopyhää tekosyytä paeta ”vakuuttavan kokemukseen” solipsismiin.

Miksi?

Valtaosa suomalaisista ei tiedä, kuka F. W. J. Schelling oli, saati sitten mitä hän ajatteli – eikä se kiinnosta heitä suoraan sanottuna patkän vertaa. Jos joku nyt ottaisi *Ihmisen vapaudesta* -kirjan käsiinsä hienon otsikon innoittamana, Pyllkön kirjaimellisesti kauppaama ”käännös” on tälle lukijalle se viimeinen naula, joka Schellingin arkuun lyödään.

Pyllkö ei ole, kuten ilmeisesti kuvittelee, yleisesti tunnustettu Schelling-auctoriteetti enkä usko hänen esitystensä riittävän hänen kaipailemansa mystisen suomigurun asemaan nousemiseenkaan. Sen sijaan Pyllkö tekee karhunpalveluksen ihanomansa Schellingin ajattelulle vaatiessaan tämän ajattelun kääntämistä Pauli Pyllkön omalle yksityiskielelle.

Pyllkö mainostaa kiistanalaisen Schelling-käännöksen toimivan jonkinlaisena ”turhanaikaisena häiriköintinä”. Avoimeksi jää, ketä hän uskoo tämän käännoksen häiritsevän. Toimiiko kaupattu Schelling-käännös todella jonkinlaisena vastavetona erehdykseen perustuvaa S/suomea vastaan tai vapauden marginaalina tällaisen langenneen suomen huomassa tai hameenhelmoissa? Tämä on erittäin kyseenalaista; pikemminkin Pyllkön vaatimattomuus estää häntä näkemästä, että filosofian jatkuvassa kamppailussa teknokraattista typeryyttä vastaan hän itse vie filosofialta sen ainoa, mikä voisi toimia vastavoimana kalkyloivalle ajattelulle, toisin sanoen hän redusoi filosofian narsistiseen hekumointiin yksityiskielessä, mantraksi kustavilaisen pilvilinnan portinpielessä.

Surkukupaisinta Pyllkön kinamismisessa on, että ne kolonisaatio- ja metafysiikkasyytteet, joihin Pyllkön *acting out* ja esitykset perustuvat – tiedosti hän sen itse tai ei – esitettiin eurooppalaisen ajattelun näyttämöllä jo 50-vuotta sitten ja koko 1900-luvun jälkipuoli kului niitä vatvoessa, kehitellessä ja hioessa. Pyllkön parhaasta lacanilaisesta perinteestä nousi esiin, vain yhden nimen mainitakseni, Michel de Certeau, joka kirjoitti Pyllkön hutiloimalla viittaamista asioista huomattavasti laajemmin ja syvällisemmin, ja Pyllkön suoraan parhaana Alain Badioukin on kirjoittanut samoista asioista ja paljon, tosin vuosikymmeniä ennen Pyllköä. Juna, johon Pyllkö yrittää epätoivaisesti nousta, meni jo ajat sitten. Jos Pyllkön mainostama suomalaisuus on siis vanhentuneiden banaaliuksien syyttämistä ja neron esittämistä toistelemalla sitä, minkä kiistää, niin ei kiitos: kääntäjän työn inspiraationa toimikoon sitten vaikka ”fennomania” tai eurooppalaisuus, kunhan ei vain Pyllkö-S/suomi.

On kuitenkin syytä kysyä myös vakavammin, miksi käännetään. Niin hankalaan ja vähäisesti kiitosta ja palkkiota tuottavaan toimeen ryhtyminen saa innoituksensa ja sytykkeensä varmastikin usealta ulottuvuudelta, toisin sanoen kääntäminen on aina freudilaisessa mielessä ylide-

terminoitua. Kullakin käännoksellä on taustalla omat intressinsä ja virikkeensä, aivan kuten oma infrastruktuurinen kehyksensäkin. Joudumme erittelemään käännosten syitä varsin laajasti saamatta siltikään kokoon millään lailla kattavaa tai edes kattavaksi tarkoitettua luetteloa. Kyse onkin ennen kaikkea esimerkeistä.

1) Aloittakaamme kaikkien tuntemasta esimerkistä, Harry Potter-käännoksistä. Tällaisten *bestsellerien* kohdalla kääntämisen taloudelliset intressit tulevat selvästi esiin: kääntäminen (ja etenkin julkaiseminen) toimii elinkeinona, seikka, jota ei pidä missään nimessä vähätellä. Humanisti, joka elättää itse itsensä ja vieläpä koulutustaan vastaavalla työllä ilman verovaroin maksettua suojatyöpaikkaa, on ilahduttava ja harvinainen löytö.

Toisaalta olisi väärin leimata Harry Potterit pelkäksi rahanteoksi: kyse on lastenkulttuurista, joka on aikansa näköistä ja kuuloista. Näin ollen käännosten seuraukset voivat tuottaa iloa, nautintoa, jännitystä ja viihdettä lukijoilleen. Tämä ei todellakaan ole vähäinen asia. Käännös voi palvella toista (lukijaa), tuottaa ja antaa hänelle jotain, mitä lukija itselleen haluaakin ja mistä hän jopa nauttii. En usko kyseisen Schelling-käännoksen toimivan oikeastaan kummallakaan näistä akseleista – ja Pyllkö tuntuu olevan tästä vieläpä jotenkin ylpeä.

2) Toiseksi esimerkiksi käy jo yllä mainittu, nykymuodossaan todennäköisesti toteutumattomaksi jäävä Euroopan unionin perustuslaki. Länsimaisen oikeusvaltion periaate on, että lain subjektit voivat itse lukea, mitä laissa todetaan, toisin sanoen että on olemassa yhteinen, julkinen, kirjoitettu laki.

Näin ollen unionin yhteinen laki on oikeusvaltion peruseriaatteiden mukaisesti käännettävä kaikille unionin virallisille kielille. Käännoksen taustaintressinä ei ole tässä suoranaisesti hyödyllisyys tai nautinto, vaan oikeudenmukaisuus/tasa-arvoisuus. On ilmeistä, ettei Pyllkön puolustelema Schelling-käännös ole



perusteltavissa tästäkään näkökulmasta, Pylkkö itsehän toteaa, ettei kukaan puhu sitä suomea, josta hän on kiinnostunut.

3) Seuraavana esimerkkinä toimikoon Liken julkaisema Pystykorva-sarja, jossa julkaistaan pääasiassa poliittisesti latautuneita tekstejä. Tämä sarja, muiden vastaavien julkaisujen rinnalla, toimii toisaalta moniäänisyyden ylläpitäjänä demokraattisessa yhteiskunnassa, toisaalta eräänlaisena vallan vahtikoirana.

Näin ollen sen taustalta voidaan hahmottaa tietty poliittis-emansipatorinen intressi, joka ei kuitenkaan välttämättä ole millään lailla ristiriidassa yllä esiteltyjen intressien kanssa. Tällaisilla intresseillä Pylkkön kauppaamaa käännöstä ei voi puolustella, sillä siinä emansipaation kohteita on tarkalleen yksi, nimittäin Pauli Pylkkö itse. Jokainen ihminen on toki laulun arvoinen, jotkut useamman kirjankin, mutta silloin kannattaisi myydä tekeleitään omalla nimellään eikä pistää niitä vainajien piikkiin.

4) Otan esiin intressit, jotka ovat varmaankin lähimpänä niitä intressejä,

joilla Schelling-käännöstäkin voitaisiin perustella ja inspiroida: niin sanottujen tietokirjojen ja varsinkin filosofiaksi luokiteltavien kirjojen suomennokset, etenkin Loki-Kirjojen ja Vastapainon kaltaisten kustantajien tuottamat teokset. Koska keskustelun kimmokkeena toimii Schelling, niin valitsen nyt tällaisten suomennosten joukosta vastaesimerkiksi Loki-Kirjojen julkaiseman ja Esa Kirkkopellon suomentaman ja toimittaman Friedrich Hölderlinin *Huomautuksia Sofokleen kääntämisestä*.

Hölderlinin kääntäminen suomeksi on varmasti yhtä vaativa ja mahdoton tehtävä kuin Schellingin kääntäminenkin ja väittäisin Hölderlinin saksan olevan varsin lähellä Schellingin saksaa (siinä määrin kuin kahden aikalaisfilosofin tekstit nyt ylipäätään ovat samaa kieltä) ja vieläkin omaperäisempää.

Kun tarkastelemme lähemmin tätä Hölderlin-käännöstä, toteamme, että siinä saksalainen välimerkitys ja saksalaiset lauserakenteet on purettu suomalaisiksi. On totta, että tässä Loki-Kirjojen julkaisussa suomenkielisen tekstin rinnalla juoksee jatkuvasti saksankielinen teksti – ratkaisu, jota Pylkkö olisi kustantajana

voinut käyttää aivan hyvin – mutta oleellisinta on, että suomenkielinen osio on selvästikin suomea, yhteistä, jaettua ei-kenenkään suomea.

Tämä esimerkkiryhmä ei suinkaan muodosta mitään homogeneista tekstiryöstä. On oleellista ymmärtää, että se antaa suomalaisesta filosofiasta aivan toisenlaisen kuvan kuin esimerkiksi filosofian oppituolien jakautuminen: suomalainen filosofia – siinä määrin kuin sen ituja on jossain olemassa – ei olekaan pelkkää analyttis-pragmatistista positivismia, vaan meillä on ”ääniä”, joskin varsin heikkoja sellaisia, jotka koskettelevat aivan vakavasti otettavaa filosofiaakin, toisinaan sanoen *eurooppalaista* filosofiaa.

Virallisen (professorien määrittämän) linjan marginaaleissa ja taustalla meillä on siis ajattelua, joka on inspiroitunut sellaisista käsitteistä kuin totuus, oikeudenmukaisuus, kauneus, ylevyys jne. – ei vain siitä, minkä joku institutionaalisesti legitimoitu höpöttäjä on joskus lukenut ja onnistunut ymmärtämään jotenkin.

Oleellista on ymmärtää, että tämä ”marginaalifilosofia” voi toimia tulevan airuena: nuoret mielet kääntyvät usein juuri omalla äi-

”Kysymys ”miten?” ja siihen vastaaminen implikoi samalla kuitenkin kysymykset ”mitä käännetään?” ja ”mihin käännetään?” ja vastaa niihin toteutuneessa käänöksessä.”

dinkielellään kirjoitettujen kirjojen puoleen; on järkevää käyttää suomea eikä esimerkiksi englantia, sillä näin keskustelun kieli pysyy mahdollisimman lähellä kaikkia vaikutteitaan (englanti, saksa, ranska, venäjä...); käänнос toimii aina myös systemaattisena tutkimuksena, sillä kääntäjä joutuu ottamaan kantaa – toisin kuin ”perinteisempää” tutkimusta harjoittava tutkija – tutkittavan tekstin jokaiseen sanaan ja välimerkkiin, eikä voi siis jättää käsittelemättä sitä, mistä ei aluksi saa otetta (näin käänнос on aina enemmän tai vähemmän systemaattinen kannanotto ja tulkinta, toisin kuin tavallinen humanistinen tutkimus)... Filosofian kääntäjällä on siis aina kontollaan väistämättä filosofian tulevaisuus, eikä mikään mystismi tai idealismi voi vapauttaa häntä tuosta vastuusta.

5) Viimeisenä esimerkkiryhmänä otan esiin kaunokirjallisuuskäännot intressit. Diskurssimuotojen genrejen rajat eivät tietenkään implikoi välttämättä intressien rajoja, vaan osa yllä käsitellyistä intresseistä voi inspiroida myös kaunokirjallisuuden kääntäjää.

Kaunokirjallisuudessa – olipa kyse runoudesta tai proosasta – kieli itsessään on kuitenkin pelissä tavalla, joka ei voi olla vaikuttamatta itse käänносprosessiin (ja joka ei tietenkään ole täysin vieras esimerkiksi filosofian kielelle ja kääntäjälle). Tämä leimaavuus ei kuitenkaan ole kaiken kaunokirjallisuuden ehdoton tunnusmerkki; sen sijaan se luo kääntämiselle varsin erilaisen haasteen

aina teoksesta riippuen. Esimerkiksi Sartren *Inbossa* kieli on ehdottomasti pelissä, mutta kuitenkin aivan eri tavalla kuin Joycen *Finnegans Wakessa*. Niinpä meillä on luettavanamme *Inbosta* varsin mukiinmenevä suomennos, kun taas *Finnegans Waken* käännostä on turha odotella.

On tunnustettava, että toisaalta kaunokirjallisuuden kääntäminen on alisteista kaikille niille inspiraatioille kuin muidenkin tekstien kääntäminen ja että toisaalta kaunokirjallisuuden kääntämistä saattavat luonnehtia sille spesifit intressit: kaunokirjallisuuden kääntämisen perimmäinen intressi ei loppujen lopuksi ehkä eroakaan alkutekstin kirjoittamisen intressistä.

Yleistäen: jokaista käännostä ajaa eteenpäin kunkin käännettävän tekstin singulaarinen intressien joukko, joka – vaikka onkin kuhunkin singulaariin tilanteeseen sidottu ja siis tilanne- ja kontekstisidonnainen – ilmaisee tietyn (universaalinen?) vaateen, jonka mahdollisimman hyvä approksimaatio pyritään kääntämään kielestä kieleen. Tämä väite implikoi seuraavan väitteen: käänнос pyrkii palauttamaan / reformoimaan / paljastamaan alkuperäisen tekstin uudessa / vanhassa loistossaan. Eurooppalaisen nykyajattelun (Jacques Rancièren) termejä käytäkseni käänнос – etenkin kaunokirjallisuuskäänнос – avaa alkutekstin esteettisessä järjestyksessä.⁵

Pyllön kauppaaman käänoksen ongelma ei olekaan oikeastaan siinä, että se rikkoo establiisoituja sääntöjä, vaan siinä, että 1) se tekee Pauli Pyllön narsistisesta kokemuksesta käänoksen mitan (loppujen lopuksi lukija tarvitsee gurun eli Pyllön itsensä opastusta lukeakseen kyseistä tekstiä), 2) se korvaa filosofisen käsitteellisen esityksen mystismiksi muunnetulla raakakäänöksellä ja kieltää Schellingin tekstissä sen, mikä tekee siitä filosofiaa, redusoiden tuon jonkin erään luonnollisen kielen (saksan) partikulaarisiin erityispiirteisiin ja 3) siitä puuttuu suhteellisuudentaju ja arvostelukyky, mikä tulee esiin toisaalta siinä, että Pyllkö redusoi lukijan omaksi oppilaakseen,

jolle hän kertoo totuuksia paitsi Schellingistä, myös kääntämisestä ja filosofiasta ylipäättänsä, toisaalta siitä, ettei Pyllkö tunnu ymmärtävän, minkälaisissa konteksteissa kyseistä käännostä ylipäättään luetaan.

Rancièren käsitteissä ilmaistuna Pyllön puolustelema käänнос kuuluu näennäisestä ”kumouksellisuudesta” huolimatta mimeettiseen järjestykseen, jossa mimeetiksien mittana toimii Pauli Pyllön yksityinen ”vakuuttava kokemus”. Toisin sanoen kyseisen ”käänoksen” pohjimmaisena (ja ikävä kyllä myös päällimmäisenä) intressinä on julistaa Pauli Pyllön uskonnollisävytteistä ”sisäistä” kokemusta. Koska kukaan ei ole profeetta omalla maallaan, Pyllkö on valinnut temmellyskentäkseen ”käänoksen” – ehkä siksi, ettei ole saanut tarpeeksi egoaan pönkittäviä kuuliaisista opetuslapsista niillä teksteillä, jotka on itse allekirjoittanut.

Miten?

Kysymys siitä, miten pitäisi kääntää, yhdistää teoreettisen kysymyksen ”miksi?” kääntäjän praktiseen arkeen. Toisin sanoen kysymys ”miten?” operationalisoi kysymyksen ”miksi?”. Voimme jopa sanoa, että kysymys ”miten?” kääntää kysymyksen ”miksi?” käänöksiksi toteuttaen hyvin tai huonosti, niin tai näin sen, mikä on kysymyksessä ”miksi?” vasta potentiaalista. Kysymykseen ”miten?” ei voida vasta vastaamatta samalla kysymykseen ”miksi?” ja kysymys ”miksi?” on pelkkää turhanpäiväistä haahuilua ilman kysymystä ”miten?” ja siihen liittyvää käytännön toteutusta. Niinpä esimerkiksi Hölderlinin kommentit Sofokleen kääntämisestä nivoutuvat oleellisella tavalla hänen Sofokles-käänöksisiinsä ja vastaaviin omiin tragediakehitelmiin. Samalla kysymys ”miten?” ja siihen vastaaminen implikoi samalla kuitenkin kysymykset ”mitä käännetään?” ja ”mihin käännetään?” ja vastaa niihin toteutuneessa käänöksessä.

Praktinen kysymys ”miten?” osoittautuikin eräänlaiseksi solmukohdaksi, jossa mitä erilaisimmat jännitteet risteävät ja törmäävät toi-

siinsa. Käytännössä käänнос onkin aina päätös ja sellaisena läpinäkyvätön: mikään rationalisointi ei voi koskaan läpivalaista käännostä. Vaikka olen peräänkuuluttanut käännostä ohjanneiden periaatteiden eksplikaatiota, en oleta, että käännostyö olisi kaluttavissa puhki ja selitettävistä loppuunsa. Jokainen käännos on singulaarinen ja singulaarisena kaiken selittelyn tuolla tai tällä puolen. Näin ollen jokainen käännos on käsityötä.

Vaikka kääntäjän työskentely muuttuu hänen harjaantuessaan päälle päin ehkä yhä mekaanisemmaksi, on tämä mekanisoituminen ennen kaikkea jatkuvien päätösten luoma ura (mutta toki myös urautuminen), professiota, jossa vaikeat päätökset erotetaan helpoista ja ruuti säästetään sinne, missä sitä todella tarvitaan. Toki tämä tietysti mielessä kaventaa näkökulmaa, mutta helpottaa myös käännostyöskentelyn vivahteiden ja yksityiskohtien tarkemman erottelun ja erottamisen.

Kokenut kääntäjä osaa kiinnittää huomionsa oleellisimpaan ja näkee paremmin käännettävän tekstin ominaispiirteisiin kuin vähemmän kokenut kääntäjä. Kokeneelle kääntäjälle kysymys ”miten?” kohdentuu siis toisaalta tarkemmin, toisaalta laajempiin kokonaiskysymyksiin. Kokematon kääntäjä ei vielä erota niin hyvin yksityiskysymystä periaatekysymyksestä, toisin sanoen kokemattomuus implikoi tietyn suhteellisuudentajuttomuuden.

Kysymys ”miten?” jäsentyy kokeneella kääntäjällä huomattavasti hienovaraisemmin kuin kokemattomammalla kollegalla. Juuri tätä erilaista organisoitumista kutsuisin kääntäjän ammattitaidoksi – eikä sitä voi oppia kuin kääntämällä sivu ja teos toisensa jälkeen. Kysymys ”miten?” on se rajapinta ja artikuloiva kosketuskohta, jossa kääntäjän taito toimii ja kehittyy. Pelkkä arkinen praktiikka ei luo hyvää kääntäjää, mutta eivät myöskään pelkät teoreettiset hienot kysymykset (mitä, mihin, miksi?). Kysymys ”miten?” paljastaa kääntäjän varsinaisen ammattitaidon.

Tämä kaikki implikoi sen, että

poliittisesti korrekrit löperrykset kääntämisenestä ”kulttuurien kohtamisenä” humisevat tässä ontouttaan: ne ovat tyhjänpäiväistä viisastelua, sanoja heille, joilla ei ole mitään sanomista. Varsinaiseen kääntämisen problematiikkaan ne eivät liity oikeastaan mitenkään eivätkä ne kerromistään muustakaan yhtään mitään. Yhtä joutavia ovat vetoamiset sivistykseen ja sivistyksen puolustamiseen ja levittämiseen. Käännos, joka on tehty sivistyksen nimissä, ei ole tarpeellinen – tai jos on, ei se johdu tekopyhästä vetoamuksesta sivistykseen. Jokaisen vakavasti otettavan käännosten taustalla on perustavampi intressi (vastaus kysymykseen ”miksi?) ja jokaisessa valmistuneessa käännostessa tuo intressi on operationalisoitu (vastaus kysymykseen ”miten?”).

Käännosteorian kannalta tämä tarkoittaa sitä, ettei kysymykseen ”miten?” voi vastata yleisesti teorian tasolla. Tässä mielessä kysymys ”miten?” vastaa Kantin teoriassa makuarvostelmaa: vastaus kysymykseen ”miten?” on juuri se, missä Kantin asia itsessään ilmenee makuarvostelmana, toisin sanoen tuntemuksena/kokemuksena, jonka mukaan sanomme ”näin” tai ”ei näin”. Vastaus kysymykseen ”miten?” onkin aina sidottu kokemukseen, jota ei voi artikuloida (eikä mikään mystismi pysty tekemään oikeutta tälle tekemisen ja teon ihmeelle). Tämä on käännostöiden kritiikin ongelma ja positio: ne voivat vain hylätä tai kiittää käännostä. Arvostellessani Pauli Pylkön kauppaamaa käännostä kohtaan juuri tämän dilemman: voin kyllä antaa argumenttini sille, miksi en hyväksy Pylkön mainostamia käännosteperiaatteita, joita kyseinen Schelling-käännos näyttää varsin usein seuranneen, mutta tämä argumentointi ei voi koskaan vakuuttaa toista. Tämä on kaiken taidekritiikinkin strukturaalinen mahdottomuus: kritiikki yrittää tehdä sen, mikä on mahdotonta, ja silti tai juuri siksi sen täytyy yrittää sitä.

Katsoessani nyt taaksepäin itse tätä käännosteskustelua voin vain todeta, että on käynyt se, minkä olisi voinut olettaakin käyvän: keskustelu

on irtaantunut väistämättä itse käännostestä, eikä se muuta olisi voinut tehdä, jollei se olisi halunnut redusoitua juupas–eipäs–kinaksi (minkä se on osittain tehnytkin siinä, missä se ei ole irtaantunut kritiikin positioista). Tässä mielessä kritiikki toimii vastaavanlaisena artikulaatio- ja kohtaamispaikana, jossa kritiikin kohteena oleva todellisuus liittyy eräänlaisella mahdottomalla linkillä siihen diskurssiin, joka keskustelee tuosta todellisuudesta.

Kääntämisen metafysiikka ja filosofian kääntäjän tehtävä?

Palaan vielä keskustelun alkupisteeseen, filosofian kääntämiseen ja Pauli Pylkön mielipiteisiin:

”Indoeurooppalaisten kielten metafysiikka on teknisen järjen ja abstraktion metafysiikkaa. Se johtaa esineellistämiseen, henkilöitymiseen, kausaation ja hyödyllisyyden korostamiseen ja loogisiin ketjuihin. Sen valossa ihminen näyttää omaa etuaan ajavana henkilönä ja maailma lopulta suurena koneena tai suurena aksiomisyysteeminä. Juuri indoeurooppalainen metafysiikka vaatii meitä ajattelun sijasta ’argumentoimaan’, etsimään vakuuttavan kokemuksen paikalle ’pitäviä perusteita’ ja ylipäätään käyttäytymään ’fiksusti’ eli siivosti.”

Onko kääntäminen todella näin kovin metafysiinen akti? Varmasti, mutta Pylkön ”argumentissa” sana metafysiikka on kokenut melkoisen inflaation: kaikki ne, jotka eivät palvo Pylkön henkilöä salaperäisen suomalaisuuden mystisenä guruna, ovat Pylkölle indoeurooppalaisen metafysiikan saastuttamia tolvanoita. Luulen, että jos Pylkön esittämän mustavalkoisen vision vaihtoehdot ovat tässä, moni on mieluiten metafysiinen fennomaanitolvana kuin uskonnolliseen hurmukseen Pylkön sanojen edessä vaipunut ”vakuuttavan kokemuksen” palvoja.

Myöntäkäämme siis, että kääntäminen on metafysiinen akti (sillä ehdolla, ettei tässä merkityksessä ole olemassa muita kuin metafysisiä akteja). Painottakaamme kuitenkin

heti, että kääntäminen on paljon muutakin kuin metafysiinen akti, että kääntäminen ei siis missään tapauksessa redusoidu omaan metafysiisyyteensä. Tällä tavalla kääntäminen ylittää/alittaa aina kaiken metafysiikan ja siten ”häiritsee” kaikkea mahdollista metafysiikkaa.

Tai suoremmin: emme tarvitse kyseisen Schelling-käännöksen kaltaisia huolimattomia ja täysin reflektioimattomia käännöksiä horjuttaaksemme Pylkön postuloimaa ”indoeurooppalaista metafysiikkaa”, vaan päinvastoin ankaraa, itseään reflektioivaa uskoutumista kääntämiselle, antautumista sille ristiriitojen repimälle jännitteiden tilalle, jossa kohtaavat toisen ajattelun eksaktius ja luettavuuden vaatimus, käännettävän tekstin radikaali toisuus ja lukijan asettama imperatiivi.

On paljon radikaalimpaa (ja vaikeampaa) kääntää sulavalle pikkuporvarilliselle kirjakielisuomelle kuin ruveta sooloilemaan omaa yksityiskieltä, jossa kaikki palautuu minun vakuuttavaan kokemukseeni. Käännös mitänsanomattomalle pikkuporvariselle ei-kenenkään kielelle edellyttää aina jonkin asteista kääntäjän minän kuolemaa, ex-sistenssiä Toisen kielessä, ja vasta tämä minuuden kuolema saa ei-kenenkään kielen kukkimaan ja astumaan ulos omasta mitänsanomattomuudestaan.

Pyllkö ei tunnu ymmärtävän, että hänen puolustamansa linja johtaa väistämättä – muutamassa sivussa – näivettymiseen: Pyllkön kauppaama käännös käpristyy sisäänpäin kuin peräkammarin mammanpoika.

Olisi banaalia verrata kääntäjää Hermekseen eikä kaukana banaaliudesta ole tämäkään vertaus, mutta viittaisin silti Sokrateen puheeseen. Kaikki varmasti tuntevat *Pidot*-dialogin Eros-tarinan, joten nostan siitä esiin vain yhden kohdan korvaten Eroksen nimen sanoilla ”filosofian kääntäjä”:

”Poroksen ja Penian poikana kääntäjän kohtalo on seuraavanlainen. Ensinnäkin hän on aina köyhä ja kaikkea muuta kuin hento ja kaunis, niin kuin yleensä kuvitellaan. Päinvastoin, hän on hoitamaton ja likainen, pal-

jasjalkainen ja koditon [...], sillä hän on tullut äitiinsä ja puute on hänen alituinen seuralaisensa. Isäänsä hän taas muistuttaa siinä, että hän aina askartele kauniin ja hyvän parissa, on rohkea, mutta samalla julkea ja rajua [...], harrastaa ikänsä kaiken filosofiaa [...] Hän ei ole kuolematon eikä kuolevainen, vaan saattaa samana päivänä kukoistaa ja kuolla ja sitten taas sopivan tilaisuuden tullen herätä eloon, kiitos isältään perittyjen ominaisuuksien. Mutta se, mitä kääntäjä onnistuu hankkimaan, pakenee heti hänen käsistään, niin ettei hän ole köyhä eikä rikas.”⁶

Pyllkön kauppaamassa käännöksessä kääntäjälle on annettu identiteetti, joka palvoo Pyllkön palvomaa idealistista suomea, joka on olemassa vain Pyllkön omien korvien välissä. Tällä taikauskolla ei ole mitään tekemistä kääntämisen implikoiman armotoman materialismin kanssa. Pyllkön mystismi ei valitettavasti tee oikeutta edes mystikoille: varsinaiset mystikot, Pascal ja Weil mukaan luettuina, tuovat mystisen kokemuksensa aina ei-kenenkään/Toisen kieleen kaikille, eivät omaan yksityiskieleensä.

Toisin sanoen mystisen kokemuksenkin artikuloija on aina lähempänä nukkavierua Erosta kuin Pyllkön ihaillemaa itserakasta omassa yksityiskokemuksessaan piehtaroivaa narsistia. Kääntäjälle ei ole suotu edes mystikon kokemusta: kääntäjän on revittävä käännöksensä vaikuttavuus tästä kaikkien puhumasta ei-kenenkään kielestä, tästä arkisuudessaan mitänsanomattomasta tavallisten lauserakenteiden erämaasta. Vain tällainen askeettinen konttorirottia voi sanoa kääntävänsä sillä vilpittömyydellä, jota vakavasti otettava kääntäminen vaatii. Se on yhtä kaukana ja lähellä metafysiikkaa kuin jokainen arkinen askare, jokainen tavallinen sana ja lause, joka huuliltamme pääsee. Mitään sen ihmeellisempää siinä ei yksinkertaisesti ole.

Viitteet

1. Rancière 2006.
2. Vrt. Sartre 1981.

3. Näistä käsitteistä ks. Kurki 2004; Žižek 2005.
4. Tässä populaariksi muuttunut viite on tietenkin Hardt & Negri 2005.
5. Rancière 2006.
6. 203c–e; Platon 1979, 118–119.

Kirjallisuus

- Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*, Teokset VII. Suom. Simo Knuuttila. Gaudeamus, Helsinki 1989.
- Badiou, Alain, *Théorie du sujet*. Seuil, Paris 1982.
- Badiou, Alain, *L'être et l'événement*. Seuil, Paris 1988.
- Badiou, Alain, *Conditions*. Seuil, Paris 1992.
- Certeau, Michel de, *L'écriture de l'histoire*. Gallimard, Paris 1975.
- Certeau, Michel de, *La fable mystique, I XVI^e–XVII^e siècle*. Gallimard, Paris 1982.
- Certeau, Michel de, *L'invention du quotidien – 1. arts de faire*. Gallimard, Paris 1990.
- Ekelund, Jesper, *Molecular Genetics of Schizophrenia and Comorbid and Related Traits*. National Public Health Institute, Helsinki 2001.
- Freud, Sigmund, *Tapauskertomukset*. Suom. Seppo Hyrkäs. Teos, Helsinki 2006.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio, *Imperiumi*. Suom. Arto Häilä et al. WSOY, Helsinki 2005.
- Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund*. Neske, Pfullingen 1957.
- Hölderlin, Friedrich, *Huomautuksia Sofokleen kääntämisestä*. Suom. Esa Kirkkopelto. Loki, Helsinki 2001.
- Kurki, Janne, *Lacan ja kirjallisuus – Poe, Shakespeare, Sofokles, Claudel, Duras ja Joyce*. Apeiron Kirjat, Helsinki 2004.
- Kurki, Janne, *Kääntämisen vapaus – Kysymyksiä filosofian kääntäjän tehtävästä? niin & näin 4/2005*.
- Kurki, Janne, *Ajattelun alussa – Saman ja Toisen välissä Nikomakhoksen etiikan kuudennessa kirjassa*. Teoksessa Jussi Backman & Miika Luoto (toim.), *Heidegger – Ajattelun aiheita. niin & näin* -lehden kirjasarja 23^o45, Tampere 2006.
- Platon, *Pidot*, *Platonin teokset III*. Suom. Marianne Tyni. Otava, Helsinki 1979.
- Pyllkö, Pauli. Schelling ja panteismikiista. Kirjassa F. W. J. Schelling, *Ihmisen vapaudesta*. Suom. Saul Boman. Uuni, Kiel 2004.
- Pyllkö, Pauli. Merkillisyys ja herrastelu – käännös fennomanian umpikujassa. *niin & näin* 1/2006.
- Rancière, Jacques, *Aistittavan osa – Esteettinen ja poliittinen*. Suom. Janne Kurki. Apeiron Kirjat, Vantaa 2006.
- Sartre, Jean-Paul, *Inho*. Suom. Juha Mannerkorpi. Tammi, Helsinki 1981.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Ihmisen vapaudesta – Filosofisia tutkimuksia ihmisen vapauden olemuksesta ja muista aiheeseen liittyvistä kysymyksistä*. Suom. Saul Boman. Uuni, Kiel 2004.
- Žižek, Slavoj, *Ideologian ylevä objekti*. Suom. Heikki Kujansivu & Janne Kurki. Apeiron Kirjat, Vantaa 2005.

NIIN & NÄIN filosofinen aikakauslehti.

Tilaa vuodeksi 2007.

TILAUKSET Kestotilaus 12 kk 33 euroa, ulkomaille 37 euroa. Välittäjän kautta lisämaksu. Kestotilaus jatkuu uudistamatta, kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi. Määräaikais-tilaus 34 euroa.

TILAUS- JA OSOITEASIA

040-721 4891
tilaukset@netn.fi
www.netn.fi



Uutuus!

23° 45

»Käännösajattelun parhaat
Schleiermacherista Derridaan.»

KÄÄNTÖKIRJA

– Kirjoituksia kääntämisen filosofiasta

TOIMITTANUT TAPANI KILPELÄINEN

Viimeksi kuluneiden parinsadan vuoden aikana kääntämisen ongelmat ovat nousseet alati kasvavan filosofisen huomion kohteiksi. *Kääntökirjassa* filosofit ja filosofisesti suuntautuneet kielentutkijat Friedrich Schleiermacherista Jacques Derridaan ja Walter Benjaminista Henri Meschonnicieen pohtivat kääntämisen ja erityisesti filosofian kääntämisen luonnetta ja ongelmia. Samalla problematisoidaan usein itsestäänselvyyksinä pidettyjä ajatuksia kääntämisestä: onko kielen luontevuus sittenkään käännökseen laadun tae? Onko kääntäjän sittenkin syytä astua esiin nimettömyydestään ja ottaa näkyvä rooli? Onko kääntäminen sittenkään mahdotonta?

Artikkelien kääntämisestä vastaa ryhmä suomalaisia kääntäjiä. He ovat tuoneet oman panoksensa pohdiskeluun kääntämällä tekstit eri tavoin ja erilaisin painotuksin.

ILMESTYY JOULUKUUSSA

193 SIVUA.

ISBN 952-5503-23-2

HINTA:

30 € (+ postikulut), *niin & näin* -lehden kestotilaajille 23 €

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

Anita Seppä

Elämäntaide ja yhteisöllisyys

Osallistuin hiljattain paneeliin, jossa pohdittiin ”kunnon kansalaisuuden” suhdetta porvaristoon sekä 1800-luvun boheemeihin elämäntaiteilijoihin.

Keskustelu siirtyi jossakin vaiheessa nykyaikaan. Aloimme miettiä, millaisia ovat nykyajan elämäntaiteilijat ja missä heitä näkee. Joku ehdotti hetken harkinnan jälkeen, että ehkäpä nykyaikana elämäntai-

detta harjoittavat ihmiset ovat niitä, jotka muuttavat maalle ja aloittavat luomu-elämän väsyttyään suorituskykyä ja tehokkuutta yliarvostavan yhteiskunnan oravanpyörissä maratoonaamiseen.

Vaikka myönsinkin näkökulman mahdolliseksi, ajatuksessa oli samalla jotain häiritsevää. Maalle muuttaneen luomuelämäntaiteilijan karikatyyri tuntui kliseisellä tavalla vih-

reältä, kulmahampaattoimalta. Mieleeni muistui Niklas Luhmannin toteamus, että protestikommunikaation – jota elämäntaidekin oman ymmärrykseni mukaan osin edustaa, toisin elämisen mahdollisuuksia kartoittavana toimintana – on tapahtuttava aina yhteisössä. Väite perustuu olettamukselle, että kommunikaatio (lue myös: elämäntaide) voi syntyä ainoastaan tilanteessa, jossa yhteisö ympäröi yksilöä.

Samankaltaisen ajatuksen esitti jo renessanssin tunnetuimpiin ajattelijoihin lukeutuva

Michel Montaigne, joka ei olisi lähettänyt elämäntaide-kandidaatteja metsäpirttiin ekologis-eettisen ruoan kasvatusopas takataskussa. Montaignen mukaan yksilön suurin tehtävä oli oman elämänsä johtaminen, yksilöllisen eksistentiaalisen mestariteoksen luominen, mutta tämä saattoi tapahtua vain muiden ihmisten avulla ja suhteessa heihin.

Kuten Montaignen *Esseistä* käy ilmi, elämäntaiteen ytimessä oleva verbi ”elää” liittyy hänen ajattelussaan saumattomasti esseen (ransk. *essayer*) etymologisiin juuriin, kokeilemiseen ja yrittämiseen. Elämäntaidetta harjoittava yksilö pyrkii toteuttamaan jo antiikin filosofien tunnetuksi tekemää *parrhesiaa* kasvattamalla minuuttaan kohti avointa olemista, vapaata puhetta sekä vapaamielistä suhtautumista toisiin. Ilman läsnä olevia toisia elämäntaide ei voi puhjeta kukoistukseensa, koska yksilön arvostelukyky korjaa alituisen itseään ”toisten järjen kautta”. Tämän pitkän ja hitaan prosessin seurauksena ihminen alkaa parhaassa tapauksessa kartuttaa ”pientä viisautta”, joka on luonteeltaan käytännöllistä ja tilansidonnaista.

Filosofia kykenee Montaignen mukaan tuottamaan myös suurta viisautta, oppinutta puhetta joka



ohittaa yksilön kokemuksen ja tarkastelee erilaisia elämäntilanteita ilman eläytyvää herkkyyttä. Tämä viisauden akateemisempi lajityyppi kirvoittaa kuitenkin hänessä ironisia ajatuksia, paikoitellen jopa pilkkaa.

Viitisensataa vuotta Montaignen jälkeen hänen kaimansa Michel Foucault kehitteli elämäntaiteen ajatusta osin poliittisempaan suuntaan. Foucault'n ehdotus oli, että vahvistamalla omaa yksilöllistä elämäntaidettaan esimerkiksi seksuaalisuuden alueella yksilö osallistuu kulttuurisesta tilasta ja näkyvyydestä käytävään taisteluun.

Osoitettuaan, kuinka modernit yksilöllisyyden hallinnointiteknologiat (psykiatrinen patologisointi, rikkolliseksi leimautumisen uhka, ym.) olivat tehneet yksilöstä normaaliutta tavoittelevan ”kuuliaisen ruumiin”, Foucault etsi myöhäistuotannossaan elämäntaiteen ideasta perustaa uudenseläiselle mikrotason poliittiselle toiminnalle, jossa minuuden muotoilu ja yhteisöllinen manifestointi toimi yksilön autonomian sekä vaihtoehtoisten elämäntapojen ja identiteettien perustana.

Kuten Montaigne ja häntä edeltävät antiikin filosofit, Foucault korosti, että elämäntaide ei merkitse yksilön rajattomien oikeuksien puo-

lustamista. Päinvastoin: filosofisesti hyväksyttävässä muodossa se edellyttää aina tiettyä askeesia suhteessa nautintoihin ja toisiin; askeesia, joka suojaa toisia minän halujen mielivalta. Sokratesta siteeraten Foucault korosti, että toisten kunnioituksen edellytyksenä oli kuitenkin filosofisesti kehittynyt itsen kunnioitus – mistä yksilöllisen elämäntaiteen aktiivinen harjoittaminen parhaiten todisti.

Miksi siis eristäytynyt luomuelämä metsäpirtissä? Miksei kukaan meistä keksinyt muuta varteenotettavaa vaihtoehtoa?

Voisiko vastaus olla jollakin tapaa sidoksissa kokemukseen, että suorituskeskeiselle ja läpeensä rationalisoidulle yksilöllisyydelle on vaikeaa löytää todellista vaihtoehtoa omasta ajastamme?

Että pelkäämme todellisen yksilöllisyytemme kehittämistä ja oman pienen viisautemme mukaan elämistä, koska nykykulttuuri tuntuu ylistävän ihanteenaan kaikenlaisiin asentoihin taipuvaa kumi(pseudo)yksilöä, joka ui tiimistä ja firmasta toiseen yhtä sulavasti kuin Jörn Donner vaihtaa puoluetta, ja viis veisaa yksilöllisen viisauden taivottelusta?

Kuten jo Montaignen ajatus minuuden ”esseemäisestä” luonteesta vihjaa, elämäntaiteen erilaiset manifestaatiot ovat käytännössä eräänlaisia kokeilu-utopioita, jotka asettuvat vääjäämättä ristiriitaan suhteessa hegemoniseen kulttuuriin. Ihminen joka ryhtyy kehittämään yksilöllistä elämäntaidettaan joutuu vääjäämättä yhteisön reuna-alueelle, vieraisiin kehyksiin, joiden puitteissa hän elää omassa maassaan hieman samaan tapaan kuin vieraat ja muukalaiset keskuudessamme; hän elää yhteisössä mutta toisin kuin yhteisö.

Näkymä on pelottava mutta myös paljon lupaava: onhan kymmene elää toisin viime kädessä se ainoa oikea elämämme.

Olli Pyyhtinen

Muukalainen filosofiassa – Georg Simmel

T

apaus Simmel muodostaa tätä nykyä korkeintaan kursorisen alaviitteen ajattelun historian suureen aikakirjaan. Georg Simmel (1858–1918) oli berliniläinen filosofi, sosiologi, esteetikko ja kulttuurikriitikko, jolla oli huomattava vaikutus 1900-luvun taitteen ja alun saksalaiseen intellektuaaliseen kulttuuriin, ei vain oppineisiin – Georg Lukácsista

Walter Benjamiiniin, Martin Heideggerista Ernst Cassireriin, Siegfried Kracauerista Edmund Husserliin ja Ernst Blochista Hans Freyeriin – vaan yhtä lailla taitelijoihin ja laajaan kulttuuriyleisöön. Silti nykyfilosofit ovat lähes täydellisen riippumattomia ja tietämättömiä hänen perinnöstään. Esimerkiksi kolossaalisessa hakuteoksessa

Simmel-kronologia

- | | | | | | |
|------|--|------|---|------|---|
| 1858 | Syntyy maaliskuun maaliskuun 1. päivänä Berliinissä seitsenlapsisen perheen kuopuksena. Vanhemmat Edward ja Flora ovat juutalaista syntyperää, mutta evankelisiksi kääntyneitä. | | | | |
| 1874 | Felix und Sarotti -suklaatehtaan perustajaosakas Edward kuolee. | | | | |
| 1876 | Kirjoittaa ylioppilaaksi Friedrich-Werderschen-Gymnasiumista. Aloittaa opinnot kuninkaallisessa Friedrich Wilhelmin yliopistossa Berliinissä. Opiskelee historiaa, filosofiaa, kansainpsykologiaa, etnologiaa, taidehistoriaa ja kantaitaliaa. Opettajia Johann Gustav Droysen, Theodor Mommsen, Heinrich von Sybel, Friedrich Harms, Moritz Lazarus, Heymann Steinthal, Hermann Grimm, Heinrich Treitschke, Adolf Bastian, Eduard Zeller, Adolf Lasson ja Max Jordan. | 1880 | <i>Darstellung und Beurteilung von Kants verschiedenen Ansichten über das Wesen der Materie</i> palkitaan kirjoituskilpailussa. Väitöskirja <i>Psychologisch-etnographische Studien über die Anfänge der Musik</i> hylätään. Helmolz suosittelee aiheesta luopumista ja palkintokirjoituksen hyväksyttämistä väitöskirjana. | 1885 | <i>von den Assoziationen der Vorstellung</i> hyväksytään. Teos <i>Dantes Psychologie</i> . Privatdozentiksi Berliinin yliopiston filosofiseen tiedekuntaan. Virkaanastujaisluento <i>Über das Verhältnis des ethischen Ideals zu dem logischen und dem ästhetischen</i> . |
| | | 1881 | Väittelee – <i>Das Wesen der Materie nach Kants Physischer Monadologie</i> – arvosanalla <i>cum laude</i> läpäistyään suulliset kokeet filosofiasta, kantaitaliasta ja taidehistoriasta. | 1889 | Holhooja Julius Friedländer, berliniläisen musiikkikustantamo Petersin perustaja ja omistaja, kuolee ja jättää Simmelille huomattavan osan tuntuva omaisuudestaan. |
| | | 1883 | Hakee habilitaatiota Kantin tila- ja aikaoppia käsittelevällä työllä. Lupa myönnetään, esitelmä hylätään vanhempiä kollegoja kohtaan epäkuntoittavaksi tulkitun hyökkäävän argumentoinnin johdosta kiistassa sielun sijainnista. | 1890 | <i>Über sociale Differenzierung</i> . <i>Sociologische und psychologische Untersuchungen</i> . Avioituu taidemaalari, filosofi ja kirjailija Gertrud Kinelin (s. 1864) kanssa, joka on julkaiseva salanimellä Marie Luise Eckendorff kirjat <i>Vom Sein und Haben der Seele</i> (1906), <i>Realität und Gesetzmäßigkeit im Geschlechtsleben</i> (1910). Muita teoksia <i>Über das Religiöse</i> (1919) ja <i>Kindschaft</i> |
| | | 1884 | Toinen näyteluento <i>Über die Lehre</i> | | |



- zur Welt (1927). Gertrud kuolee vuonna 1938.
- 1891 Hans-poika syntyy. Hänestä tulee myöhemmin lääketieteen *Ausserordentlich Professor* Jenan yliopistoon. Dachau keskitysleiriltä Hans onnistuu pääsemään vuonna 1939 maanpakoon Yhdysvaltoihin, missä hän kuolee vuonna 1943.
- 1892 *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie.*
- 1892/93 *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe.*
- 1898 Hakemus *Extraordinarius Professoriksi* Berliinin yliopiston filosofiseen tiedekuntaan hylätään.
- 1900 *Philosophie des Geldes.*
- 1901 *Ausserordentlich Professoriksi* Berliinin yliopiston filosofiseen tiedekuntaan.
- 1904 *Kant.* Gertrud Kantorowitzin kanssa saadun tyttären, Angelan, syntymä.
- 1905 Angela muuttaa myöhemmin Palestiinaan, missä hän kuolee tapaturmaisesti alkuvuodesta 1944.
- 1906 *Die Probleme der Geschichtsphilosophien* toinen, täysin uudistettu laitos sekä *Philosophie der Mode.*
- 1907 *Kant und Goethe* sekä *Die Religion.*
- 1908 *Schopenhauer und Nietzsche.*
- 1910 *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung.* Hakemus Heidelbergin yliopiston filosofian oppituolin haltijaksi kariutuu, pitkälti historioitsija Dietrich Schäferin tyrmävään ja antisemitistisen lausunnon vuoksi huolimatta Eberhard Gotheinin ja Max Weberin tuesta sekä Heinrich Rickertin virantavoittelusta luopumisesta.
- 1911 *Logos*-aikakauslehden perustamisessa, toimituskunnassa kuolemaansa saakka.
- 1911 *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays.* Freiburgin yliopiston valtiotieteiden tiedekunnan kunniahtorin arvonimi.
- 1913 *Goethe.*
- 1914 Filosofian professoriksi Strasbourgin Kaiser Wilhelm -yliopistoon.
- 1916 *Rembrandt ja Das Problem der historischen Zeit.*
- 1917 *Grundfragen der Soziologie* sekä *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen.*
- 1918 *Der Konflikt der modernen Kultur.* Kuolee maksasyöpään syyskuun 26. päivänä. Postuumisti ilmestyy tekijän testamentinaan ja kypsimpänä teoksenaan pitämä, kuolinvuoteella viimeistelty *Lebensanschauung.*

S

immelin filosofia onkin tavattu nähdä aikaansa sidottuna siirtymäilmiönä. Oireellisesti jopa Simmelin oppilaisiin kuulunut Lukács julisti opettajansa olevan ”aikamme suurin ohimenevä filosofi”. Simmel oli Lukácsin arvion mukaan ”aito impressionismin filosofi”: kuten jokainen impressionismi on luonteeltaan tilapäistä, Simmelkin oli ”filosofian Monet, jota ei ole vielä seurannut Cézanne”.²

Tänä päivänä Simmel tunnustetaan korkeintaan formaalin sosiologian perustajana ja moderniteettia teoretisoivien esseiden kirjoittajana. Ei toki käy sivuuttaminen hänen taitavia tarkastelujaan vaikkapa rahasta, tyylistä, rakkaudesta, kaupungeista, saati aistien, tunteiden, tilan, kirjeenvaihdon, aterian, konfliktin, salaisuuden, muukalaisen ja muodin sosiologiaa. Mutta nämä tekstit eivät anna koko kuvaa. Simmel julkaisi tutkimuksia Kantista, Goethesta, Schopenhauerista, Nietzschestä ja Rembrandtista sekä historianfilosofiasta, moraalitieteestä ja uskonnosta, unohtamatta hänen Bergsonia, Rodinia, Michelangeloa ja Stefan Georgea tai esimerkiksi sukupuolta³, kohtaloa, sotaa, kuolemaa tai yksilöllistä eettistä lakia käsitteleviä esseitään. Sosiologia ja kulttuurifilosofia kattavat vain yhden puolen huomattavan laajasta tuotannosta. Simmel työskenteli läpi uransa myös tietoteorian, etiikan, psykologian ja taiteenfilosofian sekä elämänsä loppua kohden entistä enemmän metafysiikan kysymysten parissa. Simmelille tunnusomainen filosofisuus ei ole yleisesti tiedossa.

Reseptiosta

Simmelin positio oli jo hänen elinaikanaan kuin toisinto hänen teoretisoimastaan kuuluisasta ”muukalaisen” (*Fremde*) hahmosta: muukalainen on yhä aikaa lähellä ja kaukana, piirin sisäpuolella vain ollessaan sen ulkopuolinen.⁴

Yhtäältä Simmel oli yksi vuosisadanvaihteen Berliinin intelligentisijan ehdottomista keskipisteistä läheisine suhteineen Heinrich Rickertiin, Max Weberiin, Henri Bergsoniin, Edmund Husserliin, Auguste Rodiniin, Rainer Maria Rilkeen sekä Stefan Georgeen. Hän oli tähtiluennoitsija, jonka luennot olivat sanomalehtiä myöten raportoituja tapauksia ja hänen kirjansa välittömiä myyntimenestyksiä. Monet Simmelin teksteistä myös ilmestyivät varsin pian julkaisemisensa jälkeen käännöksinä. Jo hänen elinaikanaan Simmeliä käännettiin venäjäksi, ranskaksi, puolaksi, englanniksi, hollanniksi, tanskaksi, italiaksi ja espanjaksi.⁵

Toisaalta Simmelin yliopistoura oli kuitenkin kaikkea muuta kuin menestystarina, vertaa sitä sitten suosioon aikaisten keskuudessa, tuotannon laajuuteen tai myö-

hempään merkitykseen. Takaiskut seurasivat toisiaan: ensimmäisen väitöskirjan hylkääminen, habilitaatioesitelmän torjuminen, 17 vuotta palkattomana *Privatdozentina*, 13 vuotta *Ausserordentlich Professorina*, toistuvat oppituolilta jäämiset, professuurin saaminen vasta 56-vuotiaana... Syitä uran traagisuuteen voidaan hakea niin Simmelin juutalaisesta taustasta, ajattelun epäortodoksisesta luonteesta kuin hänen epäselvästä asemastaankin sosiologian ja filosofian, tutkijan ja intellektuellin roolien välissä, mutta mikään näistä ei selitä asiaa yksinään.⁶

Vaikka Simmel oli itseymmärrykseltään ennen kaikkea filosofi, hän on jäänyt aatehistoriaan nimenomaan sosiologian klassikkona. Kirjeissään Simmel valitteli, että hänet tunnetaan etenkin ulkomailla yksinomaan sosiologina⁷. Simmelin sosiologia sai erityisen hyvän vastaanoton Yhdysvalloissa, missä sen otti omakseen Chicagon koulun ensimmäinen sukupolvi. Atlantin takaa Simmel tuli toisen maailmansodan jälkeen pitkälti tuontitavarana jopa Saksaan sosiologisen rooliteorian, konfliktiteorian, sosiaalipsykologian ja kaupunkisosiologian klassikkona.⁸

Kestosuosiota Simmel ei Yhdysvalloissakaan saanut nauttia, vaan kiinnostus vaihteli suuresti sen mukaan, mitä kulloinkin pidettiin hyvänä sosiologiana. 1950-luvun amerikkalaisessa sosiologiassa Simmel oli Donald Levinen⁹ mukaan vallitsevalle ankaria menetelmiä käyttävälle ”datan” tuottamiseen vannonalle tieteelliselle hengelle aivan liian epäempiirinen, ”arkaainen amatööri”. Teoreettisemmin orientoituneet taas pitivät hänen ajattelutapaansa liian kepeänä ja korkealentoisena. Kaanonin epävakaudesta tosin osoittaa se, että Theodore Abel julisti *American Sociological Review*ssa 1959 Simmelin koko ”modernin sosiologian perustajaksi”¹⁰.

Simmeliläisiä ajatuksia käytettiin kautta laidan, mutta kokonaisvaltainen ja kriittinen ote puuttui. Euroopasakin Simmeliltä luettiin pitkään lähinnä yksittäisiä esseitä (konfliktista, muodista, suurkaupungista) fetissoituneina erilleen tuotannon kokonaisuudesta. Vasta 1970-luvulla alkaen sosiologisia kirjoituksia alettiin asettaa laajempaan, filosofiaa, estetiikkaa ja kulttuuria käsittelevien tekstien yhteyteen.¹¹

Filosofi-Simmel on silti yhä vielä paljolti löytämättä. Ajattelun taustavaikuttajien, tuotannon kokonaisuuden ja vaikutusten systemaattisempi analyysi on tekemättä. Sysäysten – niin muiden ajattelijoiden vaikutuksen Simmeliin kuin hänen muihin – esiin kaivaminen on vaikeaa: Simmelin teksteistä puuttuvat lähdeviitteet lähes kokonaan, ja moni hänen käsitteistään kulkee nykykeskustelussa isättömänä alkuperäänsä paljastamatta.

Kokonaiskuvan uupumista ovat edesautanneet paitsi osittaiskäännökset myös koottujen teosten puuttuminen. Tilanne on kuitenkin parantunut koko ajan 24-osaisen *Gesamtausgaben* julkaisuhankkeen edetessä. Mutta kokonaisotetta ei usein ole edes koetettu hakea, sillä reseptiossa on elänyt voimakkaana käsitys Simmelin fragmen-

taarisuudesta. ”Impressionismin”, ”estetismin” ja ”formaaliuden” ohella se on yksi kliseeksi asti toistuvista stereotyypeistä, jotka ovat vieneet umpikujaan: ongelma on korvattu valmiilla leimalla¹². Tämä on tehnyt erityisesti varhaistuotannon lähestymisen milteipä mahdolltomaksi, niin epätyypillisiä nuoren Simmelin kirjoitukset ovat verrattuna vallitsevaan standardikäsitukseen Simmelistä¹³. Uudemmallalla vastaanotolla onkin haasteenaan kriittinen välienselvittely näiden luutumien kanssa.

Kantin vaikutus ja elämäntilfilosofia

Vaikka Simmel seisoi etäämmällä Kantista kuin Rickert ja uuskantilaiset, hänelle ominainen tapa asettaa ongelmat on kantilaisesti virittynyt¹⁴. Näin on etenkin Simmelin keskituotannon (osapuilleen 1892–1908) aloittavasta teoksesta *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* eteenpäin. Jo sitä edeltäneessä, positivistisesti värityneessä pragmatismien, sosiaalidarwinismin, Spencerin evolutionismin ja Fechnerin atomismin johdattamassa varhaistuotannossa (noin 1880–1892) – jonka Simmel koetti sittemmin parhaansa mukaan unohtaa todeten olleensa tyhmä 35-vuotiaaksi saakka¹⁵ – Kant esiintyi ajattelun aiheena. Tuolloin Simmel oli kuitenkin vielä hyvin kriittinen Kantin transsendentaalifilosofiaa kohtaan.

Simmelin tarkastelujen lähtökohtana on usein kantilainen muodon ja sisällön erottelu. Siihen perustuu olennaisesti myös simmeliläinen sosiologia, jonka kohteena ovat ihmisten väliset vuorovaikutussuhteet, ”sosiaaliset muodot”. Vastaavasti hahmotellessaan niin historian kuin yhteiskunnankin tietoteoriaa Simmel kiinnittää tiedon sisältöjen sijaan huomion sen *a priori* -muotoihin, yksilökokemuksen ehtoihin. Historia on Simmelille (Wilhelm Diltheyn hengessä) ymmärtävän subjektin ja yhteiskunta sosiaalisissa suhteissa vuorovaikuttavan yksilön kokemuksen apriorisuuksien ehdollistama, kuten Kantille luonto on hajanaisista aistihavainnoista koostuva järjemme järjestämä ykseys. Tieto ei voi koskaan olla todellisuuden tarkka jäljennös tai kuva, vaan siinä on Simmelin mukaan kyse aina muodon antamisesta (*Formgebung*).

Mutta toisin kuin Kant, Simmel katsoo tietoisuuden olevan riippuvainen ei järjen, vaan elämyksen (*Erlebnis*) aprioriteeteista¹⁶. Elämyksen käsite nousee elämän (*Leben*) rinnalla Simmelin myöhäisajattelun (1908–1918)¹⁷ keskeiskategoriaksi. Kuten Schopenhauerilla tahto ja Nietzscheillä vallantahto, Simmelillä elämä ja elämys edeltävät järjettä. Näin pyritään yli Kantin intellektualismin¹⁸. Elämys on Simmelille tietoisuutta alkuperäisempi maailmasuhteemme ilmaus: se on tapa, jolla elämän vitalisuudesta kumpuavasta mutta sen ylittävistä objektista vasta tulee meille itsenäisenä muotona jotakin tiedettävää. Tietoisuus on vain tiettyjen kokonaiseksistenssimme puolten reagoimista asioihin, kun elämyksessä on kyse kokonaisvaltaisesta maailmasuhteestamme.¹⁹

Maailmasuhteen problematiikka tarjoaa yhden avaimen Simmelin ajattelun kokonaisuuteen. Hän itse nimitti kirjeessä ajatteluaan ”hengen maailmasuhdetta” tarkastelevaksi ”tämänpuoleisen metafysiikaksi”²⁰. Se läpäisee Simmelin ajattelun kaikki ydinalueet: tietoteoriassa polttopisteessä on subjektin tiedollinen suhde totuuteen, sosiologiassa yksilön sosiaaliset suhteet toisiin, kulttuuri-filosofassa subjektiivisen kulttuurin ja kokemuksen tapojen niveltymisen objekteihin ja niiden kulttuuriin ja elämäntilfilosofassa elämän suhde muotoihin. Jopa filosofia itse määrittynyt Simmelin katsannossa tietynlaisen maailmasuhteen ilmaukseksi. Siinä on olennaista ainutlaatuisen ja yleisen välimaastoon asettuvan ”hengen tyyppin” suhde maailman kokonaisuuteen, kuten Turo-Kimmo Lehtonen esittää kirjoituksessaan tässä numerossa.

Simmelille tärkein minä–maailma-suhteen osa on yksilön käsite. Yksilöllisen olemassaolon muodossa avautuvat niin suhde maailmaan kuin suhde itseen omana maailmanaan. Yhtäältä jokainen subjekti on osa itseä suurempaa kokonaisuutta, toisaalta kukin on itseensä sulkeutunut kokonaisuus, itseriittäinen ja ainutlaatuinen maailma itselleen. Tähän liittyvät myös Simmelin teksteissä tiheään esiintyvät kaksi yksilöllisyyden muotoa: ulkopuolen ja formaalin yhtäläisyyden kautta yksilöä ajatteleva kvantitatiivinen tai sosiologinen yksilöllisyys ja paljosta Nietzscheelle velkaa oleva yksilön ainutlaatuisuutta ja vertautumattomuutta painottava laadullinen yksilöllisyys, joka huipentuu ajatukseen ”yksilöllisestä laista”, vitalisoidusta ja individualisoidusta etiikasta. Mutta samaan aikaan yksilöllisyys on absoluuttisessa mielessä myös jokin ”kolmas”: muoto, jossa inhimillisen olemassaolon kaksinaisuus tavoittelee ykseyttä.²¹ ”[S]ielullisella totaliteetilla on aina yksilön muoto”, Simmel kirjoittaa²².

”Kolmas”

Käsillä olevaan teemaapakettiin suomennettu teksti ”Eräistä filosofian nykyongelmista” olisi houkuttelevaa lukea autobiografisessa valossa Simmelin henkilökohtaisena todistuksena käänteestään kantilaisista elämäntilfilosofiin kysymyksenasetteluihin.²³

Tällainen luenta olisi kuitenkin hätköity. Vaikka Simmelin kehitys johti vähitellen aina kauemmas Kantista ja lähemmäs Nietzscheä ja Bergsonia, hän ei hylännyt kantilaisuutta. Simmelin elämäntilfilosofian varsinaisen anti onkin vitalismin ”kantilaistamisessa”²⁴. Kun Nietzsche ja Bergson tavallaan absolutisoivat elämän virtaavuuden ja tulemisen – Nietzsche vallantahtona ja Bergson *élan vitalina* –, Simmel sisällyttää omaan elämän määritelmäänsä *muodon* käsitteen. Heidän tavoin Simmel kyllä mieltää elämän vitaliseksi prosessiksi, jatkuvaksi pyrkimykseksi enemmän-elämään (*Mehr-Leben*): elämä koettaa joka hetki ylittää aktuaalisen muotonsa, kurottaa itsensä yli. Mutta elämä ei ole silkkaa enemmän-elämää,

vaan se on myös aina joissain muodoissa (kieli, sosiaaliset muodot, normit, taide, tiede, uskonto, materiaaliset objektit jne.) aktuaalista. Elämään palautumattomina nämä muodot ovat ”enemmän-kuin-elämää” (*Mehr-als-Leben*), mutta silti läpikotaisin elämän aikaansaannoksia ja siitä erottamattomia: absoluuttisessa katsannossa elämä on ykseys, joka sisältää sekä määreen enemmän-elämää että enemmän-kuin-elämää. Tämä määritelmä tekee Simmelin elämänfilosofiasta aina-jo kulttuurifilosofiaa ja hänen tarkastelemastaan elämästä hengen elämää (*geistiges Leben*). Biologis-vitaalinen elämä ei kykene luomaan autonomisia muotoja, ”objektiivista kulttuuria”. Sen syntymisen edellytyksenä on subjektin ja objektin irtaantuminen toisistaan ja alkeismuotona itsetietoisuus: subjekti tekee itse itsestään oman objektinsa. Henki on tiedettävissä meille Simmelin mukaan vain ”itsetietoisuuden muodossa”.²⁵

Simmelin ominainen dualismien relativointi pätee toisin sanoen myös tässä. Ei tehdä ratkaisua kantilaisuuden ja elämänfilosofian välillä, yksinkertaisesti valita jompaakumpaa, vaan säilytetään ja ylitetään äärikantojen vastakkaisuus samassa eleessä. Simmel etsii ykseyttä vastaparien vuorovaikutuksesta: elämä ja muoto, elämänfilosofia ja kantilaisuus, romantiikka ja idealismi, yksilö ja yhteiskunta, subjektiivinen ja objektiivinen kulttuuri, osa ja kokonaisuus, sisäinen ja ulkoinen, erityinen ja yleinen... Vain lähtemällä liikkeelle vastakkaisista periaatteista onnistumme Simmelin näkemyksen mukaan kattamaan tiedollisesti ja kokemuksellisesti mahdollisimman laajan alueen.²⁶

Simmelin oma ajattelu on kulloinkin esiin nostetut vastakohdat aineksinaan sisältävä ja toisilleen välittävä muttei koskaan kumoava ’kolmas’.

Koskaan ei saada lopullista synteesiä, jos kohta sen saavuttamattomuus on Simmelin mukaan vain tosiasiallista, ei periaatteellista:²⁷ monistisen ja dualistisen tendenssin kamppailu määrittää kunkin ajattelijan, ehkä myös koko yleisen hengen historian kehitystä²⁸. Simmelille ongelmat eivät ylipäätään ole olemassa vain tullakseen ratkaistuksi, vaan jo niiden tarkka valaiseminen ja kokeminen voi olla yhtä tähdellistä²⁹. Yksittäisiä välähdyksiä ja fragmentteja tärkeämpää on Simmelin tapa opettaa katsomaan uudella tavalla. Varmuuksia ei niinkään hajoteta, vaan ne perustetaan vuorovaikutuksiin: totuus, arvo ja objektiivisuus näyttäytyvät suhteina, vastavuoroisuuksina.³⁰ Simmel ei väitä mitään yksittäisten totuuksien tai arvojen relatiivisuudesta; häntä kiinnostaa niiden kokonaisuus tai käsite, suhteiden totuus³¹. Se kuuluu: kaikki on yhteydessä kaikkeen. Simmelin mukaan emme ylipäätään ”voisi sanoa maailman olevan yksi, ellei sen jokainen osa vaikuttaisi jollakin tavoin kaikkiin muihin”.³²

Simmeliläistä katsomistapaa leimaa ilmiöiden tarkkaaminen niiden ilmaantumisen hetkessä ja erityisyydessä, niiden tässä-ja-nyt-satunnaisuuden mukaan mutta myös hetkiä ikuistaen, *sub specie aeternitatis*: ei korottamalla ne filosofiseen yleisyyteen tai sovittamalla filoso-

fiseen systeemiin (kuten Platon ja Hegel tekivät), vaan jättämällä asiat sellaiseksi kuin ne ovat, alistetuiksi omille välittömille laeilleen; Simmelille yksittäiset objektit eivät ole yleisen säännön momentteja, vaan niillä on kullakin oma yksilöllinen lakinsa. Oheen suomennetut aforistiset päiväkirjamerkinnot³³ vangitsevat tämän hetkien estetiikan – kerrallisen ja ikuisen, yksilöllisen ja yleisen, fragmentin ja kokonaisuuden väliset jännitteet – ajoittain vieläpä kirikkaammin kuin esseemuoto, joka oli Simmelille eräänlainen ajattelun metodi. Simmelöintiin uskaltautuen voi niiden sanoa olevan muotoja, jotka esittävät Simmelin ajattelun levottoman liikkeen antiteesien välillä. Ajatteluna se on vastakkaisten voimien tuleamista, ristiriidoissa elävä kolmas, muotojen muoto – niin kuin Simmelin katsomuksessa lopulta elämä itse.³⁴

Kirjallisuus

- Abel, Theodore, The Contribution of Georg Simmel: A Reappraisal. *American Sociological Review* Vol. 24, No. 4, 473–479, 1959.
- Beyers, A. M., *Dynamik der Formen bei Georg Simmel. Eine Studie über die methodische und theoretische Einheit eines Gesamtwerkes*. Duncker & Humblot, Berlin 1985.
- Dahme, Heinz-Jürgen, *Soziologie als exakte Wissenschaft. Georg Simmels Ansatz und seine Bedeutung in der gegenwärtigen Soziologie*. I & II. Enke, Stuttgart 1981.
- Dahme, Heinz-Jürgen, Das ”Abgrenzungsproblem” von Philosophie und Wissenschaft bei Georg Simmel. Zur Genese und Systematik einer Problemstellung. Teoksessa *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*. Toim. Heinz-Jürgen Dahme ja Otthein Rammstedt. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1995.
- Dahme, Heinz-Jürgen & Rammstedt, Otthein, Einleitung. Teoksessa Georg Simmel, *Schriften zur Soziologie*. Toim. Heinz-Jürgen Dahme ja Otthein Rammstedt. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986.
- Featherstone, Mike, Georg Simmel: An Introduction. *Theory, Culture & Society*, Vol. 8, No. 3, 1–16, 1991.
- Freund, Julien, *Der Dritte in Simmels Soziologie*. Teoksessa Hannes Böhringer & Karlfried Gründer (toim.) *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende. Georg Simmel*. Klostermann, Frankfurt/M. 1976.
- Frisby, David, *Simmel and Since. Essays on Georg Simmel's Social Theory*. Routledge, London & New York 1992.
- Frisby, David, Georg Simmel. Teoksessa Edward Craig (toim.) *the shorter routledge encyclopedia of philosophy*. Routledge, London & New York 2005.
- Köhnke, Klaus Christian, Von der Völkerpsychologie zur Soziologie. Unbekannte Texte des jungen Georg Simmel. Teoksessa Heinz-Jürgen Dahme & Otthein Rammstedt (toim.) *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1995.
- Köhnke, Klaus Christian, *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1996.
- Landmann, Michael, Einleitung des Herausgebers. Teoksessa Georg Simmel, *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*. T. Michael Landmann. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1968.
- Landmann, Michael, Georg Simmel: Konturen seines Denkens. Teoksessa *Ästhetik und Soziologie* (ks. yllä).
- Levine, Donald N.; Carter, Ellwood B. & Gorman, Eleanor Miller, Simmel's Influence on American Sociology I. *American Journal of Sociology*, Vol. 81, No. 4, 813–845, 1976.
- Levine, Donald N., Sociology's Question for the Classics: The Case of Georg Simmel. Teoksessa Rhea (toim.) *The Future of the Sociological Classics*. Allen & Unwin, London 1981.

- Lukács, Georg, Georg Simmel. Teoksessa Kurt Gassen & Michael Landmann (toim.) *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*. 2. Aufl. Duncker & Humblot, Berlin 1993.
- Noro, Arto, *Muoto, moderniteetti ja 'kolmas'. Tutkielma Georg Simmelin sosiologiasta*. Tutkijaliitto, Helsinki 1991.
- Noro, Arto, Esipuhe suomennosvalikoimaan. Teoksessa Simmel, *Suurkaupunki ja moderni elämä. Kirjoituksia vuosilta 1895-1917*. Suom. Tiina Huuhtanen. Gaudeamus, Helsinki 2005.
- Schnabel, Peter-Ernst, Positivismus, Impressionismus, Hegelianismus. Simmel-Renaissance in der Sackgasse? Teoksessa Dahme & Rammstedt (toim.) *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1995.
- Simmel, Georg, *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*. Duncker & Humblot, Leipzig 1904.
- Simmel, Georg, *Kant und Goethe. Zur Geschichte der Modernen Weltanschauung*. 3. Aufl. Wolff, Leipzig 1916.
- Simmel, Georg, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. 2. Aufl. Duncker & Humblot, München & Leipzig 1922.
- Simmel, Georg, Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung. Teoksessa Gassen & Landmann (toim.) *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*. 2. Aufl. Duncker & Humblot, Berlin 1993a.
- Simmel, Georg, Simmels Briefe an Heinrich Rickert. Teoksessa *Buch des Dankes an Georg Simmel*. Berlin 1993b.
- Simmel, Georg, *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908* Band I. *Gesamtausgabe* Band 7. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1995.
- Simmel, Georg, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen* [etc.] *Gesamtausgabe* Band 16. Suhrkamp, Frankfurt/M 1999a.
- Simmel, Georg, *Pieni sosiologia*. Suom. Kauko Pietilä. Tutkijaliitto, Helsinki 1999b.
- Simmel, Georg, *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918* Band II. *Gesamtausgabe* Band 13. Suhrkamp, Frankfurt/M 2000.
- Simmel, Georg, *Briefe 1880-1911. Gesamtausgabe* Band 22. Suhrkamp, Frankfurt/M. 2005.
- Wolff, Kurt H., Introduction. Teoksessa *The Sociology of Georg Simmel*. The Free Press, New York 1965.
12. Ks. Dahme 1981 I, 14-86; Schnabel 1995.
13. Ks. Frisby 1992, 26. Köhnke (1996; 1995) on tehnyt mittavan työn nuoren Simmelin vaiheiden ja ajattelun selvittämiseksi.
14. Ks. Simmel 1993b, 118. "Keskeneräisenä omakuvana" tunnetussa lyhyessä, 1905-1907 kirjoitetussa tekstissä Simmel (1993a, 9) ilmoittaa lähteneensä tuotannossaan "tietoteoreettisista ja Kant-tieteellisistä tutkimuksista käsi kädessä historiallisten ja sosiaaliteollisten tutkimusten kanssa".
15. Köhnke 1996, 26. Myöhemmin Simmel uudisti täysin *Die Probleme der Geschichtsphilosophien*.
16. Bevers 1985, 48-9.
17. Karkea jaottelu on ymmärrettävä heuristiseksi. Esimerkiksi vuosi 1908 ei näyttäydä suurena käänteenä Simmelin ajattelussa. Tuolloin julkaistu *Soziologie* merkitsi Simmelin sosiologian lakipistettä; samana vuonna Simmel alkoi työskennellä Bergsonin ajattelun parissa. Suurin osa teoksen luvuista oli kuitenkin jo ilmestynyt esseinä, ja Simmelin voidaan myös osoittaa alkaneen kypsyttellä elämänfilosofiaansa viimeistään 1902 alkaen. Suuri osa myöhäistuotannon kysymyksistä onkin jo aiemmin esillä olleiden teemojen kehittelyä (Dahme 1981 II, 254, 257). Simmel säilyi melko uskollisena peruskatsomuksilleen. Hyvä esimerkki temaattisesta jatkuvuudesta on yksilöllisen problematiikka, johon Simmel paneutui jo väitöskirjatyössään.
18. Ks. Simmel 1904, 47; 1995, 275. Kant-kriittisyydestä myös essee "Eräistä filosofian nykyongelmista" sekä Jukka Laarin kirjoitus tässä numerossa.
19. Simmel 2000, 321-2.
20. Simmel 2005a, 872.
21. Simmel 2000, 300.
22. Ks. Simmel 2006 (suomennos tässä numerossa).
23. Alkuteksti *Über einige gegenwärtige Probleme der Philosophie* julkaistiin *Vossische Zeitungin*, berliiniläisen "valtiollisten ja oppineiden asioiden" sanomalehden aamupainoksessa 17.11.1912. Käännös perustuu *Gesamtausgaben* 12. niteessä *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918 Band I* (Suhrkamp 2001; 381-7) olevaan versioon.
24. Vrt. Bevers 1985, 24.
25. Simmel 1950, 129.
26. Kolmannesta Simmelin ajattelun peruskaavana ks. esim. Freund 1976 ja Noro 1991.
27. Simmel 1916, 115.
28. Simmel 1950, 99.
29. Vrt. Landmann 1976, 4.
30. Simmel 1993a, 9.
31. Simmel 1993b, 118.
32. Simmel 1922, 5; suom. 1999b, 20.
33. Käännökseen on poimittu valikoima Simmelin päiväkirjamerkin-
töjä postuumisti julkaistusta Gertrud Kantorowitzin toimittamasta teoksesta *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre* (Drei Masken 1923) osiosta "Aus dem nachgelassenen Tagebuche" (sivut 1-46).
34. Kiitokset kirjoittajille sekä Pasi Väliholle, Markku Hongistolle ja Michael Szurawitzkille. Eryyksen lämmin kiitos Jarkko S. Tuusvuorelle kauttalaitaisesta avusta aina teemapaketin ideointivaiheesta alkaen. Ilman sitä etenkin suomennokset olisivat jääneet ratkaisevasti huonommiksi. Mahdolliset virheet kaikilla sarjoilla joudun silti tunnustamaan omikseni.

Viitteet

1. Vrt. Frisby 2005, 960.
2. Lukács 1993, 172 & 173.
3. Katso Merja Kinnusen artikkeli tässä numerossa.
4. Simmel 1922, 509.
5. Suomeksi Simmelin kirjoituksia on ollut saatavilla vasta hitusen yli 20 vuotta. Niiden lista ei ole pitkä. Ensimmäinen oli *Taidelehdessä* vuonna 1983 ilmestynyt Raija Sirosen suomennos Simmelin esseestä *Ravniot*. Tätä seurasi *Muodin filosofia* (Odessa 1986) Antti Alasen suomennoksena. Panu Turusen käsialaa oleva osittaiskäännös *Raban filosofia* (Rainvaik-kustannus/Doroga 1997) kattaa alkukielisestä teoksesta esipuheen sekä noin kolmanneksen teoksen jälkimmäisestä puoliskosta. Kauko Pietilän suomentama erinomainen *Pieni sosiologia* (Vastapaino 1999) puolestaan sisältää käännökset *Soziologie*-teoksen ohjelmallisesta johdantoluvusta, siihen sisältyvästä ekskursista yhteiskunnan mahdollisuusehtoihin ja myöhäisteoksesta *Grundfragen der Soziologie*. Viimeisin Simmel-käännös *Suurkaupunki ja moderni elämä* (Gaudeamus 2005) on Tiina Huuhtasen suomennosjalkeä. Tämän Simmeliä moderniteetin teoreetikkona esittelevän kokoelman pääosin kulttuurilehdissä julkaistuja keskikauden esseitä on valikoinut suomalaisen Simmel-tutkimuksen *grand old man* Arto Noro, joka on myös kirjoittanut teokseen hienon esipuheen.
6. Ks. esim. Wolff 1965 xviii-xix; Dahme & Rammstedt 1986, 11; Köhnke 1996, 20-1, 141-6; Noro 2005, 8-12.
7. Esim. Simmel 2005a, 342.
8. Ks. Levine et al. 1976; Köhnke 1996, 14.
9. Levine 1981, 61.
10. Abel 1959, 474.
11. Featherstone 1991, 1.

Georg Simmel

Eräistä filosofian nykyongelmista

Käytännöllisen kulttuurin kehitys, niin teknisen kuin sosiaalisenkin, voidaan muotoilla ainakin suureksi osaksi näin: kaikki se, mitä tahdomme saavuttaa ja mitä karttaa, kutsuu yhä harvemmin esiin näihin perimmäisiin tarkoituksiin välittömästi johtavan pyrkimyksen. Työmme ja intressimme koskevat pikemminkin niitä keinoja ja edellytyksiä, jotka itse vasta tuottavat lopulta toivotun tuloksen.

Ajattelakoon kaikkea ennaltaehkäisyä: sairauden parantamisen sijaan koetamme mieluummin otolliset elämäntilanteet luomalla olla sallimatta sen edes ensin ilmaantua, ja rikollisen rankaisemisen sijaan tavoittelemme yhteiskuntajärjestystä, joka estää kehittymästä rikolliseksi. Kuinka harvat kulutuksemme kohteista seuraavatkaan enää *välittömästi* kättemme työstä!

Ujutamme siihen väliin koneen, joka puolestaan valmistaa tuotteen; rakennamme moniosaisia keinojen ja keinojenkeinojen sarjoja, joiden päässä varsinainen toivottu asia vasta tulee näkyviin – kovin usein unohdamme keinojen parissa työskennellessämme lopullisen päämäärän ylipäätään, ja jäämme voiminemme ja tietoisuuskinemme pysyvästi kiinni edellytyksiin, jotka lopulta itse näyttäytyvät meille päämäärinä.¹

On hyvin merkittävää, että filosofia, näennäisesti mitä etäimpänä tällaisista ajallisista pakottamisista ja tilapäisistä esteellisyyksistä, ei ole välttynyt tältä yleiseltä kulttuurimuodolta. Kantin nimeen solmiutuva saksalaisen

filosofian vallankumous 1700-luvulla käänsi kysymyksen: Miten oliot, niiden olemus, mieli, päämäärä ovat? – toiseksi: Mitkä ovat ne tiedon välineet, joiden avulla tuonkaltaiset kysymykset tulevat ylipäätään asetetuiksi, vastatuiksi tai hylätyiksi?

Mahdollistaakseen tämän kääntymisen asioista asioiden edellytyksiin Kantin oli kuitenkin muutettava itse asioidenmaailma 'mielteeksemme', toisin sanoen selitettävä, että kaikki, mitä oliot voivat ylipäänsä meille olla, tyhjenee siihen, mitä voimme tietää niistä. Tämä filosofisen intressin keskittyminen tietämisen edellytyksiin, mikä ilmeisesti alisti sen riittävyden tiukkojen kriteerien alaisuuteen, ei ole toistaiseksi ollut kestävä, vaan se on tunnetusti tehnyt tilaa spekulatiivisen filosofian – huippunaan hegeliläinen filosofia – aikakaudelle, jossa ajattelu uskoi jälleen saavansa kiinni koko todellisuuden välittömästi, huolettomana välineistä, jotka tekivät tämän käsittämisen mahdolliseksi tai joiden riittämättömyys kielsi sen.

On yhtä tunnettua, että tämän aikakauden romahdettua filosofia on ylipäätään jälleen elpynyt tietoteoreettisten ongelmien äärellä. Koko ylipäänsä olioita koskevan tiedonsisällön sallittiin ja sallitaan olla olemassa siten kuin erityistieteet tavoittavat sen, ja kysytään vain tiedon edellytyksiä ja oikeutta sellaisenaan, näiden erityistieteiden perustoja ja metodeja. Piste, jossa filosofia avautuu periaatteellisimpana ja kattavimpana tieteenä,

kaiken tietämisen korkeimpana ykseytenä, ei sijaitse josakin olioita itseään koskevassa lausumassa, vaan tiedossa niistä edellytyksistä, joiden alaisuudessa tuollaiset tiedot ovat mahdollisia ja todellisia. Tämä filosofian roolin kaiventuminen tietoteoriaan, tiedeoppiin ja -kritiikkiin ja metodologiaan on yksi tapaus mainitusta kulttuurisesta taipumuksesta ennaltaehkäisyihin: ei työstetä sitä, mitä varsinaisesti halutaan tietää, vaan syitä, jotka synnyttävät tämän lopullisen kohteen.

Nykyisin tälle suuntaukselle on ilmaantunut vastavirtauksia. Filosofia, jolla on kohteenaan pelkkä tietäminen itse, näyttää olevan kuin joku, joka puunaa yhtenään veistään ja haarukkaansa ja tutkii niiden käyttökelpoisuutta, mutta ei syö mitään.

Tietämisen ongelma on yhtäältä osoittautunut huomattavasti vähemmän hedelmälliseksi kuin vielä joitakin vuosikymmeniä sitten uskottiin, toisaalta siihen annettujen vastausten lainkaan ratkeamattomat ja monin tavoin dogmaattiset, jäykät vastakkaisuudet viittaavat siihen, että kysymyksenasettelussa täytyy piillä jonkin virheen, jota ei kuitenkaan vielä tähän saakka ole muotoiltu täysin vakuuttavasti. Joka tapauksessa on saatu taas rohkeutta avata filosofian portit niiltä näennäisesti suljetuille perimmäisille maailmaa ja elämää koskeville asiakyksyksille.

Jopa tunnustettaessa, ettei filosofia kykene vastaamaan näihin kysymyksiin samassa todistettavan yksiselitteisessä mielessä kuin kokemustieteet omiinsa, niiden oikeuttamiseksi jää vielä aina mahdollisuuksia: että niiden hyvin moninaiset vastaukset suhteutuvat totuuteen kuten polarisointumattomassa valonsäteessä ympäriinsä kisailevat ilmahiukkaset säteen suuntaan; ne muodostavat tämän säteen *yhdenkään* hiukkasen liikkeen kuitenkaan yhtymättä sen suuntaan. Tai että filosofialla on ylipäätään toinen totuus-käsite kuin muilla tieteillä. Se tavataan esimerkiksi sattuvassa ilmauksessa suurten hengentyoppien maailmasuhteelle, joka tuottaa tästä maailmasta itsestään ilmiselvästi hyvin erilaisia ja filosofian sisällä yhtäläisesti oikeutettuja, joskin toisin kriteerein arvioituna virheellisiä kuvia.

Ei voida kieltää, etteikö useimmille meistä, nimittäin Saksassa, välittömästi olioihin suuntautunut spekulatio ja kuvanmuodostus tulisi alinomaa tuon tiedon oikeutta ja välineitä kysyvän tietoteoreettisen kysymyksen pidäteleämäksi. Kaikkien yksittäisten varausten kohdalla tätä Kantin virkaan asettamaa ”poliisia” vastaan raahaamme kuitenkin jalassamme kaikkia kantilaisia kahleita, ja toisaalta Husserlin, toisaalta Bergsonin filosofian suggestiivinen vaikutus palautuu suurelta osin niiden vapauteen kantilaisista ehdoista. Sillä nämä ehdot luovat meille lamaannuttavan tilanteen: meidän on tunnustettava niiden looginen oikeus, ja niiden on silti sisällettävä jokin salainen ristiriita, joka lyö niiden ahtaat rajat ylittäviin jatkokehittelyihin steriiliyden leiman.

Tähän kysymykseen haarautuu monelta syrjältäään eräs toinen kysymys, joka tulee esiin lähempänä filosofista

’maailmankatsomusta’. Olemassaolomme kokonaisuus, joka ei asetu käsittämistemme ykseytenä, purkautuu analysoivalle katseelle näkökohtien kaksinaisuudeksi. Toisaalta se on meillä sisältöjen, siis katsomusten ja käsitteiden, tahdon päämäärien ja tunnesävyjen, välttämättömyyksiä ja sattumanleikkien summana ja kudonnaisena. Toisaalta me kuitenkin koemme tämän kaiken *elämyksessä*: elämänprosessi näyttää valtaavan yksilöistä milloin yhden, milloin toisen; sen virtauksen rytmin sisällä kaikki nuo sisällöt saavat ominaisen todellistumismuodon, joka on toinen kuin niiden ollessa esillä loogisessa käsitteellisyudessa, ajattomassa katsomuksessa, esteettisinä kuvina tai objektiivisina tosiasiallisuuksina.

Filosofia on kaiken kaikkiaan pitänyt tärkeänä *sisältöjen* määrittämistä lajin, määrän ja yhteyden mukaan; jos mahdollista, se pyrkii poistamaan elämän itse – sen formaalin prosessin, jonka kautta näistä sisällöistä tulee meidän sisältöjämme, meidän elämyksiämme – tavoitukseen olemassaolosta puhtaan loogisen, arvonmukaisen, metafysisen kuvan: ”elämänfilosofiaksi” nimetty on yleisesti ottaen vain moraalisaarnaa tai tiettyjen tyyppillisten elämänsisältöjen pohdintaa.

Vähintään modernien ajattelijoiden joukossa Schopenhauer on ensimmäinen, joka filosofoi elämästä sellaisenaan. Hänen perimmäisenä aikeenaan ei ollut kysyä minkä tahansa asian mieltä tai arvoa elämässä, vaan silkan elämän mieltä ja arvoa ja sitä värytystä, joka säteilee kaikkiin sisältöihin siitä tosiasista, että ne eletään elämyksessä. Tämä tosiasia on käsitetty tässä ensimmäistä kertaa itsestään selvässä maailmankatsomuksen perustavassa merkityksessä, joskaan ei vielä tätä nimenomaisesti painottaen. Tässä kysytään elämän merkitystä ja arvoa puhtaasti siksi, että elämä on elämää eikä minkään tämän taikka tuon asian elämyksellisen kokemuksen kannalta.

Nietzsche on käsitellyt tätä ongelmaa huomattavasti terävämmin tietoisena, mutta hän ratkaisee sen päinvastaisessa mielessä kuin Schopenhauer. Nietzschele kaikki sisällöt ja arvot, eettiset, älylliset, esteettiset, ovat läpikotaisin elämänprosessin aikaansaannoksia, ja jos hän näkee niissä kaikissa ’tahdon valtaan’, näin on siksi, että hänelle elämä itse on omassa varsinaisessa olemuksessaan vallantahtoa: ei niin, että meillä ikään kuin olisi ensin elämä ja vasta sitten tahto valtaan, vaan molemmat ovat pelkkiä yhden ja saman tosiasian eri nimiä. Elämyksessä koettujen siveellisten tai tieteellisten, esteettisten tai uskonnollisten sisältöjen merkitys on yhtäläinen niihin investoidun elämän määrän kanssa. Niillä ei niin sanoakseni ole minkäänlaista omaa lakia tai arvoa. Ihmistä ja ihmisyyttä koskevan koko ideaalisen vaatimuksen ainoaksi mieleksi tulee sen vuoksi elämän korotus ja täydellistyminen puhtaasti sen rytmin, intensiteetin ja muotojen mukaisesti, jotka tulevat sen osaksi elämänä, eivät näiden taikka noiden elämänsisältöjen normien mukaisesti. (Saanen viitata tässä hyvin kirjani *Schopenhauer und Nietzsche* lisäselityksiin.)

Bergson on asettanut elämän käsitteen maailmankatsomuksen keskipisteeseen täysin toiselta puolelta. Hänelle elämä on ylimalkaan fyysis-metafyysinen maailmanprosessin perustapahtuma; tämä olemassaolo ei ainoastaan kantava vaan sen muodostava *élan vital* jakautuu alusta alkaen ja loputtomassa seuraannossa kahteen suuntaan: ylös menevään, joka tulee aina enemmän elämäksi, aina inhimilliseen tietoisuuteen asti, ja alas menevään, missä se vajoaa mekanismin ja materian tasolle, tai tarkemmin: missä siitä tulee mekanisme ja materiaa. Jo tästä ehdottoman ensisijaisesta elämänasetelmasta, elämän käsittämisen suorastaan jatkuvana, keskeytyksettömänä tulemisena seuraa, että sitä vastaan tai sen oheen ei voida asettaa mitään omalla perustallaan olevia ja omalakisia sisältöjä, missä tämän filosofian täydennystarve tosin lie-neekin.

Nietzschellä varsinaisesti ainoastaan inhimillistä olemassaoloa ja sen erityisiä arvoja koskeva asetelma on kääntynyt Bergsonilla kosmiseksi: kaikki, mikä ylipäättään on, on määrätystä sisällöstään riippumatta *élan vitalin* erityistä kehitystä. Ja jos Bergson ylistää tieteellisen tiedon – joka näyttää hänestä vain käytännöllisten välttämättömyyksiä kautta muodostuneelta, symboliselta ja keinoitekoisesti mekanisoidulta – sijaan *intuitiota*, joka paneutuu asioiden olemukseen välittömästi ja täytyy niiden olemassaololla itsellään, tämä tarkoittaa lopulta sitä, että elämä voi tulla käsitetyksi vain elämän kautta. Se on seuraus elämänprosessin olemisesta asioiden olemuksena ja elämän sulkeutumisesta niin sanoakseni itseensä, samalla kun se myös tietämisenä poistaa kaikki jäykkyydet, jotka toivat mukanaan sen täydellisen keskittymisen elämänprosessista pois temmattuihin, abstraktin itseriittoisuuden saavuttaneisiin sisältöihin. Nämä sisällöt hajoavat jälleen elämän virrassa, ja siksi tietämisen on mieltään ja totuuttaan vastatakseen puolestaan jälleen tultava elämäksi jähmettyneiden kuvien asettelun sijaan, tultava niiden elämäksi.

Filosofia, joka palautuu elämänprosessiin kuin korkeimpaan yleisyyteen ja meille osoitetun olemassaolon perimmäiseen muovausvoimaan, näyttää minusta tuovan olennaisimman motiivin, joka nykyajalla on asetettavanaan filosofisen hengen historiallisessa kehityksessä. Tässä voitaisiin täysin ymmärrettävästi nähdä edistystä.

Kreikkalainen filosofia nojasi substanssin käsitteeseen, muuttumattomaan olemuksellisuuteen, joka oli ilmiöiden kaikkien vaihtuvuuksien perustana ja yläpuolella, ja kiinteisiin muotoihin, joissa nämä ilmiöt muodostuvat ja jotka heijastuvat ikuisesti pätevissä, systemaattisesti yhteen kytkeytyneissä käsitteissä, kaiken totuuden kantajissa.

Tätä maailmankatsomusta vastaan, joka löysi kaiken olemisen ja tietämisen ytimen substanssin, muotojen ja käsitteiden liikkumattomuudesta, ja jonka sen yli kaartuva keskiaikainen ajattelu varsinaisesti vain väritti kristillis-uskonnollisesti, asettui uuden ajan maailman-

katsomus, joka löysi olemassaolon ratkaisevan muodon liikkeestä. Nimittäin siitä liikkeestä, joka on käsitettävissä ja muotoiltavissa helpoimmin ja havainnollisimmin: mekaanisesta. Nyt kysymys ei ollut enää maailmankuvan saattamisesta substantiaaliseen kiinteyteen ja loogisesti sitoviin käsitteisiin vaan lakeihin, joiden mukaan olemisen liikkeet olivat laskettavissa. Sillä jos todellisuus muuttuu joka hetki, henki ei enää löydä juuri tähän todellisuuteen pätevää, ratkaisevaa ja hallitsevaa sen aineksesta ja muodoista vaan muutoksen laeista. Tässä myöskään kantilainen kanta ei ole muuttanut mitään; Kant ainoastaan käsitti todellisuuden mielteeksi todellisuudesta ja tutki tämän mieltämisen edellytyksiä. Kosmos jäi hänelle mekaaniseksi liikkeeksi, jonka lakien tietäminen on tieteen tehtävä. Ja jos hän ei uskonut kykenevänsä soveltamaan mekaniikkaa orgaaniseen elämään, sen tähden hän myös sulki tämän pois varsinaisesti tiedettävissä olevan alueelta.

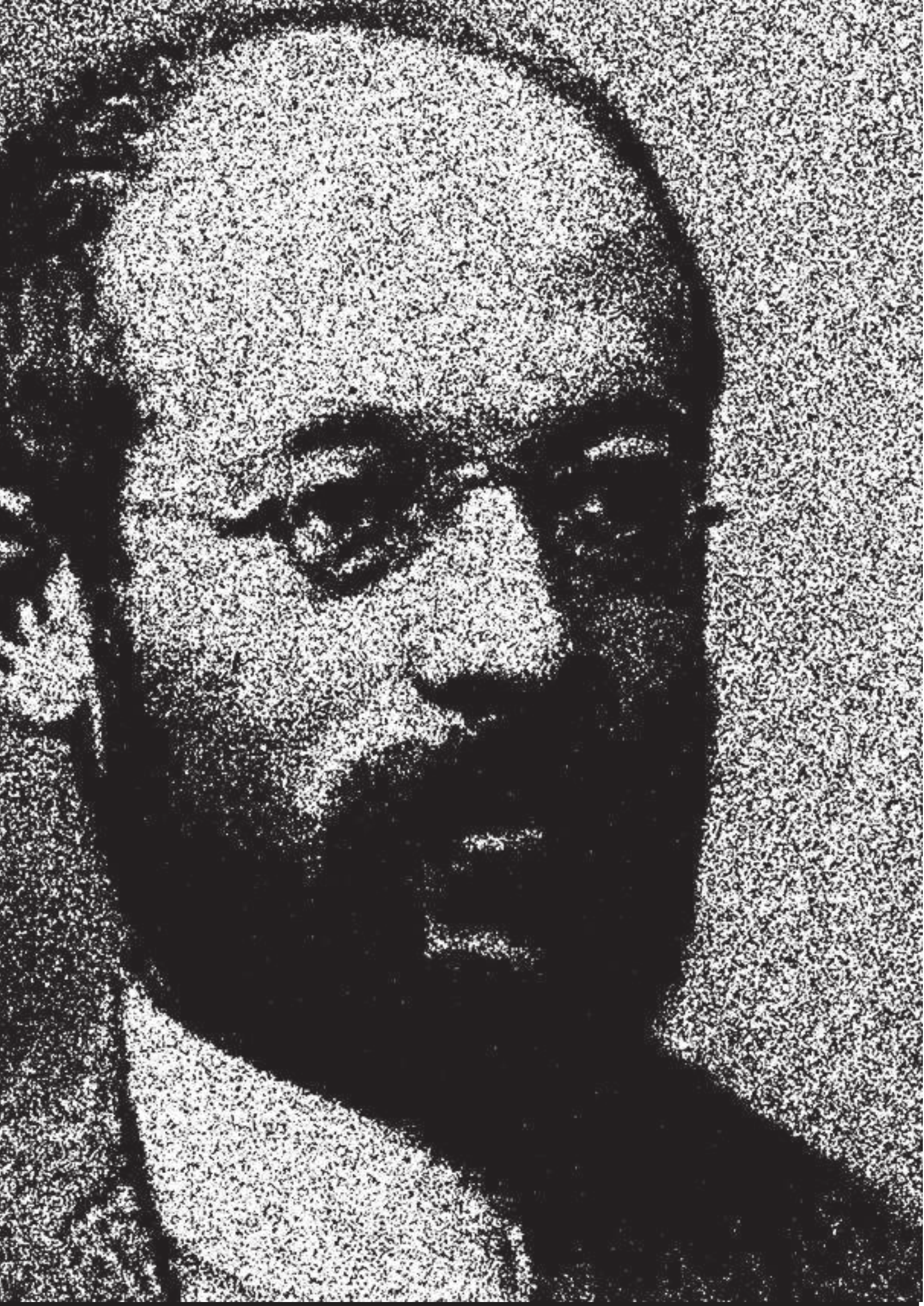
Elämän filosofia näyttäytyy kolmantena positiona kahden edellä mainitun jälkeen. Elämä metafyyssisenä, subjektin ja objektin tavallaan itsestään vapauttavana peruseriaatteena suhteutuu – jotakuinkin samaan tapaan – mekaanisen liikkeen periaatteeseen kuin tämä suhteutuu kreikkalaisten substantialismiin. Yleissilmäys eurooppalaisen hengen historiaan – luonnollisesti lukemattomin poikkeuksin, poikkeamin, takaiskuin – sen kaikkein karkeimmissa piirteissä paljastaa tien johtavan päivänselvästi kohti maailmankuvan ja sen todellisuuden hengelle avaavan periaatteen lisääntyvää elävöitymistä.

Todellisuuden ja tietämisen redusoiminen liikkeeseen ja mekanistisiin lakeihin näyttää nyt väliportaalta, esivalmistelulta elämän periaatteeseen. Nykyään tälle perustalle laskettuna tarjoutuva filosofia on kuitenkin vielä hapa-roivaa, seurauksissaan vielä kaikkea muuta kuin varmaa maailmanymmärryksen uuden perustan etsintää – koska kenties meillä kaikilla on selvempi tai hämäämpi tunne, että henkisen olemassaolon tähänastiset muodot lähenevät hedelmällisyytensä ehtymistä. Kenties tämä filosofia on – epätäydellisyydessään ja täydennyksen tarpeessaan, varustettuna toiveella hengenkehityksen noususta seuraavalle askelmalle – tähän asti puhtain ilmaisu jatkuvasti muuttuvan ajattelun havaittavissa olevasta suunnasta kohti sen omaa ja sen maailman elävöitymistä.

Suomentanut Olli Pyyhtinen

Suomentajan huomautus

1. Keinojen ja päämäärien suhteen muuttuminen on Simmelin ajattelun läpikäyvimpiä teemoja. Se on esillä teoksesta *Einleitung in die Moralwissenschaften* (1892/3) alkaen ja keskeisessä osassa niin kirjassa *Philosophie des Geldes* kuin lukemattomissa kulttuuria ja sen käsitettä, tragediaa, kriisiä, konfliktia ja olemusta teoreetisoi-vissa esseissä.



Turo-Kimmo Lehtonen

Simmelin filosofiakäsityksestä

Ian Hacking on hiljan esittänyt, että vaikka monilla filosofisilla ongelmilla on pitkä historia, ajatus tästä oppialasta nimenomaan ongelmien ratkaisemisena on verrattain uusi. Tarkemmin hän ajoittaa sen angloamerikkalaisen maailman osalta vuoden 1910 tienoille. Silloin saivat alkunsa G. E. Mooren teos *Some Main Problems of Philosophy*, William Jamesin *Some Problems of Philosophy* sekä Bertrand Russellin *The Problems of Philosophy*. Hacking tuo nämä esiin eron tekemistä varten: ajatus filosofiasta ongelmien ratkaisemisena on hänelle vieras, sen sijaan hän tutkii filosofisten ongelmien syntymistä lähinnä tieteen historian yhteydessä.¹

Nimensä ja julkaisemisajankohtansa puolesta Hackingin luettelemien kirjojen joukossa voisi hyvin olla myös Georg Simmelin *Hauptprobleme der Philosophie*, joka ilmestyi vuonna 1910. Simmelin tapa nähdä filosofian suhde ongelmiin kuitenkin poikkeaa kummastakin Hackingin esiin ottamasta mahdollisuudesta. Hän ei tee Hackingin lailla filosofista 'nykyhetken historiaa'. Hän ei myöskään kirjoita filosofian pääongelmista ensisijaisesti ratkaistakseen ne tai osoittaakseen suuntia, joilta oikeat ratkaisut ovat tulevaisuudessa haettavissa. Ennemminkin hänen tekstinsä näyttää ongelmat kiistakohtina, joissa ajattelu haarautuu – usein vielä toisensa täysin ulossulkeviin suuntiin. Kirjassa Simmel tarkastelee neljää tällaista teemaa: filosofian itsensä luonnetta, olemisen ja tulemisen suhdetta, minän ja maailman tai toisin sanoen subjektin ja objektin suhdetta sekä viimein kysymystä ideaalisista vaatimuksista eli moraalista.

Simmel ei käsittele filosofiaa tavanomaiseen tapaan joko suurten ajattelijoiden tai näiden yksittäisten väitteiden kautta, ikään kuin olennaisia olisivat tuloksiksi kristalloituneet lauseet tai näiden lausujat henkilöinä. Kuten hän toteaa, hänen lähestymistavassaan mikään ongelma ei ole tärkeä siksi, että Platon ja Hegel ovat sitä käsitelleet, vaan Platon ja Hegel ovat tärkeitä, koska nämä ovat paneutuneet kyseiseen ongelmaan. Ylipäänsä Simmelille ongelmien ajattelemisen tapojen muutokset ovat ensisijaista filosofian historian ryhmittelemisessä, tärkeämpää kuin suora krono-

loginen seuraanto. Esimerkiksi *Hauptprobleme der Philosophie* toisessa luvussa *Vom Sein und Werden* Simmel kulkee ensin Parmenideesta Spinozan kautta Schleiermachiin, sitten hän ottaa ihan toisen reitin ja kulkee Herakleitoksen kautta Hegeliin: maailman ykseyden ja substanssin pysyvyyden ajattelu asetetaan sellaisia tarkasteluja vastaan, joissa korostuu maailman moninaisuus ja vastaavasti liikkeen perustavuus. Kumpikaan reitti ei tarjoa mitään lopullisen ratkaisun kaltaista – vaikka Simmel selvästi katsoo Hegelin erityisen hyvin kykenevän ajattelemaan tulemistakin niin, että olemisen kategorialla ei tarvitse kieltää.

Yleisesti Simmel pyrkii *Hauptprobleme der Philosophie*ssa tuomaan lukijan keskelle sitä, mitä hän pitää kaikkein olennaisimpana: tavoitteena on elävöittää filosofiset systeemit, näyttää niiden "sisäinen liike".² Vaikka teos on julkilausutusti tarkoitettu "ammattiipiirien" ulkopuolisillekin lukijoille, se edellyttää harrastuneisuutta avautuakseen.

Julkaisemisajankohtanaan kirja oli menestys. Kahden ensimmäisen viikon aikana se oli myynyt 8500 kappaletta, uutta painosta suunniteltiin. Kustantajan kanssa käymässään kirjeenvaihdossa Simmel osoitti pitävänsä tekstiään tärkeänä panoksena aikansa 'filosofisen kulttuurin' kehittämiseen. Hän oli ylpeä siitä, että kirja löysi laajan yleisön, vaikka hän ei ajatellut tehneensä myönnetyksiä sen vaatavuuden suhteen. Vuonna 1920 julkaistun

viidennen painoksen jälkeen kirjaa oli painettu kymmenessä vuodessa yhteensä 37 000 kappaletta.³

Simmelin oman filosofiakäsityksen tutkimiseen *Hauptprobleme der Philosophie* on hyvä lähtökohta. Kirja erottuu muista hänen teksteistään siinä, että sen kohteena on filosofia itsessään ja että tiiviissä teoksessa esiin nostetut pääkysymykset ovat todellakin kanonisoituja – toisin kuin ne aikalaiselämänmuodon piirteet, joiden erittelyistä Simmel nykyään tunnetaan parhaiten.

Simmelin filosofiakäsityksen avaaminen on laajemminkin kiinnostavaa kuin vain siitä syystä, että Simmel-vastaanoton historia on vinoutunut; lähinnä on luettu hänen sosiologisesti sovellettavimpia tekstejään, valtaosa hänen tuotannostaan on jäänyt unhoon. Simmelin ajattelu sopii erinomaisesti nykytilanteeseen, jota monet hahmottavat hajaannuksena. Hänen mukaansa oppisuuntien väitteiden jopa toisensa ulossulkeva moninaisuus on rakenteellisesti välttämätöntä filosofialle. Tämä ei sinänsä hänen mielestään ole ongelma, mutta se johtaa pohtimaan vakavasti, mikä erilaisia filosofioita kuitenkin samalla yhdistää toisiinsa.

Ajattelu ilman ennakkoehtoja

Simmelin filosofiakäsityksen kannalta kiinnostavinta *Hauptprobleme*-kirjassa on sen ensimmäinen luku, *Vom Wesen der Philosophie*. Filosofia on Simmelin mukaan tiedettä mutta kuitenkin ratkaisevasti erilaista kuin kaikki muut. Vain filosofia pyrkii ”ajattelemaan ilman ennakkoehtoja”.⁴ Kaikki tietäminen on hänen mukaansa jonkin sellaisen ennalta olevan ehdollistamaa, joka määrää ajattelun itsenäisyyttä ja suuntaa. Yksittäiset erityistieteet saattavat tutkia jotain näistä ehdoista, mutta filosofialle on erityistä liike tai pyrkimys, joka suuntautuu vielä niiden ohi. ”Missä ajattelu kuitenkin yrittää asettaa itsensä ylipäänsä ennakkoehtojen tuolle puolen, se alkaa filosofoida.”⁵ Niinpä filosofia on tiedostamisen ”viimeinen piste”,⁶ kuten Simmel esittää jo kymmenen vuotta ennen *Hauptproblemea* ilmestyneen *Raban filosofian* esipuheessa.

Kantista poiketen Simmel ei selvästikään ajattele filosofiaa minkäänlaisen itsessään pysyvän ennakkoehtojen kartaston laatimisena, eikä niiden tavoitettavuus ylipäänsä ole ensisijainen ongelma. Tätä olennaisempaa on itse *suuntautuminen* näiden ehtojen tuolle puolen, ajattelun liike. Eleen merkitystä ei vähennä lainkaan se, että se suuntautuu määritelmällisesti ja tunnustetusti mahdollotomaan tavoitteeseen.

Toinen ero erityistieteisiin painottuu *Hauptprobleme*-messä: filosofia ei pyri tietämään ja kuvaamaan yksittäisiä maailman asioita, sen sijaan filosofialle sen *oma luonne* on ensisijainen ongelma. Toisin kuin vaikka fysiikka tai lingvistiikka, filosofia ei määrity tutkittavan kohteen kautta. Päinvastoin, sitä leimaa ”ajatteluprosessin sisäinen autonomia”:⁷ filosofiset ongelmat mutta jopa itse filosofia ongelmana määritellään aina uudestaan tekemisen osana. Tästä juontuu Simmelin mukaan myös hajaannus: sekä erilaisten koulukuntien yhteensopimattomuus että vahva kiinnittyminen yksittäisiin henkilöihin. ”Yksin filoso-

fiassa jokainen ylipäänsä omaperäinen ajattelija määrittää ei ainoastaan vastauksen vaan myös sen, mitä hän haluaa kysyä.”⁸ Bergsonilta vivahtavasti Simmel esittää itsenäisen ajattelun olevan niin kokonaisvaltaista, että sen jakaminen kysymykseen ja vastaukseen on jälkikäteistä. Jos ratkaisuja haetaan, ne on annettu jo ongelman asettamisen tavassa.

Suurten ajattelijoiden omaperäisyyttä painottavat muotoilut saavat Simmeliä nopeasti lukevan olettamaan, että hän yksinkertaisesti nojaa romanttiseen käsitykseen sankariyksilöiden kyvystä uida valtavirtaa vastaan – eikä tällainen mielikuva ole täysin väärä varsinkaan niiden Simmelin tarkastelujen osalta, jotka koskevat Rembrandtin tai Goethen kaltaisia taiteen suurmiehiä. Mutta vähintään yhtä ominaista Simmelin teksteille on, että hänen tärkeimmät kehittelynsä tarkentuvat maastoon, joka jää yksilöllisyyden ja objektiivisen maailman väliin jonkinlaiselle välittävälle mutta silti itsenäiselle kolmannelle alueelle.⁹ Tämä pätee myös filosofiaan. *Hauptprobleme*ssa Simmel tarkastelee sitä, millä tapaa oppialan itsenäisyys ja erityisen filosofin itsenäisyys kohtaavat filosofin tyyppillisyydessä.

Filosofin tyyppi

Kysymys ajattelijan henkilön merkityksestä filosofian luonteen kannalta on olennainen. Voidaanko väitteiden sisältö palauttaa niiden esittäjän elämäntähtäisiin? Voidaanko arvio niiden kiinnostavuudesta perustaa esimerkiksi arvioon hänen poliittisista kannoistaan tai hänen elämäntavoistaan? Vastakkainen ajatus on, että ”tekijä on kuollut”: ajattelun tuloksia pidetään itsenäisenä, objektiivisena maailmana, täysin riippumattomana ne esittäneen henkilön muista teoista ja kokemuksista.

Simmelin kanta ei ole kumpikaan näistä. Hänen mukaansa ajattelu ei tule jaetuksi objektin tai subjektin vaan niiden välissä vaikuttavan *tyypin* kautta.

Perustavia, maailmankatsomusta rakentavia filosofioita on selvästi vain rajallinen määrä. Simmelin mielestä tämä sinänsä osoittaa, että ne eivät palaudu yksilöön niiden liikkeellepanijana mutta eivät ympäristöönkään. Kyky loogiseen päättelyyn, asiatiedot ja menetelmätään eivät erottele filosofia tai riitä tämän synnyttämiseen.

”Ihmisessä on oltava vielä jokin kolmas niin yksilöllisen subjektiviteetin kuin yleisesti vakuuttavan loogis-objektiivisen ajattelun tuolla puolen; ja tämän kolmannen on oltava filosofian kasvualusta, filosofian olemassaolo jopa edellyttää ennako-oletuksenaan, että tuollainen kolmas on olemassa. Tätä voidaan nimittää – hyvin epätarkalla luonnehdinnalla – *tyypillisen* henkisyuden kerrostumaksi meissä.”¹⁰

Tyyppillisuus on ”erityinen kerrostuma tai modifikaatio”¹¹ filosofoivassa henkilössä, ei yhtä tämän henkilön kokonaisuuden kanssa. Se ei myöskään palaudu mihinkään aikakauden hengen kaltaiseen tai esitä ihmisten ja heidän elämänsä tuonpuoleista objektiiviteettia. Ainutlaatuinen filosofityyppi on itsenäinen muodostelma, joka saa väriinsä erityisen ja yleisen liitosta, näiden välityksestä.

”Tämän filosofiakäsityksen voisi tiivistää muotoiluun, että filosofinen ajattelu asiallistaa persoonallisen ja persoonallistaa asiallisen.”¹² Suurille filosofisille aikaansaannoksille on Simmelin mukaan leimallista luoda sellainen käsitys maailmasta, jossa ilmenee laatijansa ainutlaatuinen päättäväisyys ja vaihtamaton luonne, ”läpeensä vain omaa lakiaan seuraavan persoonallisuuden sisäinen objektiivisuus”.¹³ Samalla ja aivan yhtä paljon tämä ajattelu kuitenkin puhuu yleisesti inhimillisestä, yliyksilöllisesti välttämättömästä ja ylipäänsä elämässä perustetusta, ”kuin meissä puhuisi jokin yleinen.”¹⁴

Simmel selvästi ajattelee, että toisin kuin erityistieteissä, filosofiassa olennaista eivät ole asiat itsessään vaan erityisen henkisen *subteen* luominen niihin. Hän toteaa, että filosofia ”piirtää ääriiviivat inhimillisen henkisyiden tyypeille sellaisina, kuin ne ilmenevät määrättyinä käsitteinä asioista”.¹⁵ Ja vastaavasti: filosofia on ”ilmaus sille tavalle, jolla jokin suurista henkisistä tyypeistä suhtautuu elämän ja maailman vaikutelmiin”.¹⁶

Syvällinen tyyppillisen edustaminen on Simmelin selitys sille, miksi Platon, Tuomas Akvinolainen tai Spinoza voivat edelleen olla ei ainoastaan lukemisen arvoisia vaan myös samastumisen kohteita. He ovat kehittäneet erityisen pitkälle ja kiinnostavaksi jonkin ajattelun tyyppin, joka vastaa edelleen maailman kohtaamisen kokemusta.

Simmelin mielestä niin ontologiaa, tietoteoriaa kuin moraaliakaan käsitellessään filosofi ei voi välttää työskentelemistä ensisijaisesti oman, rajallisen maailmanjäsenyyksensä kautta. Olennaista kyllä, kysymys ei kuitenkaan ole henkilön heijastumisesta maailmaan vaan maailman suodattumisesta filosofin ihmistyyppin kautta. Tähän perustuu myös se, miksi filosofialla Simmelin mukaan on *oma* totuuskäsityksensä, joka erottaa sen muista tieteistä: olennaista ei ole tiedon yhtäläisyys kohteiden kanssa, vaan yksittäisten filosofisten väitteiden arvon kriteeri on ”tyypillinen oleminen, joka elää ja ilmenee näissä väitteissä”.¹⁷ ”Ajatusrakennelmalla” (*Gedankengebilde*) on itsenäinen arvonsa.

Ei ole kaukaa haettava väittää, että Simmelin käsitys filosofista tyyppillisen olemisen edustajana on sukua Deleuzen ja Guattarin kehittämille ”käsitteellisestä henkilöstä”. Kysymys on sellaisesta rajapinnasta erityisen elämän ja yhteiskunnallishistoriallisen tilanteen välillä, jossa kuitenkin syntyy oma täysin itsenäinen ulottuvuutensa, itse henkilön kautta nimensä saava filosofinen käsite. Deleuze ja Guattari itse paikantavat Simmelin teosten hahmot ”sosiaalipsykologiseksi tyypeiksi”, siis tietyn ajan ja paikan vuorovaikutusten kiteytymiksi.¹⁸ Tämä on varmasti täsmällistä niiden Simmelin tarkastelujen suhteen, jotka koskevat vaikkapa kyynikköä, muukalaista tai suurkaupunkilaista. Itse tyyppin käsite on Simmelille kuitenkin tätä tärkeämpi ja joustavampi väline. Hän käyttää sitä ”yhteiskunnan mahdollisuusehtojen” yleisessä määrittelyssä; näiden joukkoon kuuluu se, että ihmiset aina kohtaavat toisensa osittain jonkin tyyppin edustajina, yleistettyinä.¹⁹ Samaten filosofi inhimillisen henkisyiden edustajana ylittää tyyppillään historiallisyhteiskunnalliseen ympäristöön palautuvan sosiaalipsykologisen ulottuvuuden.

Simmelin käsityksessä filosofista tyyppillisen ilmaisijana on juonne, joka kannattaa vielä nostaa esiin ja joka pätee myös Deleuzen ja Guattarin ajatukseen käsitteellisestä henkilöstä. Nimittäin vaikka jokainen merkittävä filosofi ilmaisee jotain itseään yleisempää tyyppiä, hän myös *luo* tämän tyyppin. Toisin sanoen tyyppillisen painottaminen ei selvästikään Simmelille merkitse mahdollisuutta kartoittaa jonkinlaisten transsendentaalien arkkityyppien joukkoa. Kysymys on päinvastoin persoonan ja tämän muutoksenalaisen ympäristön vuorovaikutuksesta, joka konkretisoituu uuden asian syntymisenä, ainutlaatuisena mutta silti yleisesti elämästä kertovana ajatteluna, filosofin uutena tyyppinä.

Mahdollisimman yleisen ajattelemisen

Käsitys keskenään erilaisista ja usein täysin yhteensopimattomistakin ajattelun tyypeistä voisi johtaa näkemykseen, että ei ole mitään, minkä kaikki filosofit jatkaisivat. Kuten jo edellä nähtiin, tämä ei kuitenkaan ole Simmelin oma kanta. Itse filosofian luonteen kysymisen lisäksi kaikelle filosofialle on hänen mukaansa yhteistä suuntautuminen ajattelemaan ilman ennakkoehtoja. Tämä jälkimmäinen suuntautuminen asettaa Simmelin mukaan ”alarajan” erityistieteille, kuten hän *Rahan filosofian* johdannossa toteaa. Samassa tekstissä hän esittää filosofian käsittelevän asioita myös erityistieteiden ”ylärajan” tuolla puolen. Erityistieteet suuntautuvat tunnistamaan ja tietämään täsmällisesti yksittäisiä maailman asioita, mutta tällaisten positiivisten tietojen joukko on Simmelin mukaan välttämättä pirstoutunut. Nimenomaan filosofia kokoaa käsitteiden avulla tiedon ”maailmankuvaksi”. Niinpä aina kun kysytään elämäntavan tai asioiden mieltä, päädytään filosofiin kysymyksiin, joiden vastauksia ei erityistieteistä poiketen oleteta eksakteiksi.²⁰

Maailman asioiden hahmottaminen kokonaisuuksina ei tietystikään ole vain filosofien taito, vaikka tämä ”sielun totalisoimiskyky” on ”kaiken filosofoimisen edellytys”.²¹ Simmelin tuotannossa toistuu oletus maailman perustavasta pirstoutuneisuudesta ja kaotisuudesta, joka arkesesti havaintojen ja vuorovaikutusten avulla hallitaan väliaikaisina kokonaisuuksina. Itse asiassa Simmelin käsitys ihmisolennon erityisyydestä tiivistyy juuri kykyyn hahmottaa kokonaisuuksia, tähän ”suorastaan vertaansa vailla olevaan hengen kykyyn”.²² Filosofia vie tämän kyvyn äärimilleen: ”maailman yhtenäistäminen on varsinainen filosofinen teko”.²³

Filosofit ajattelevat asioita mahdollisimman yleisellä tasolla. *Yleisyys* itsessään, ajatus asioista ja maailmasta kokonaisuutena, tulee *Hauptproblemessa* esiin kolmantena ulottuvuutena, joka yhdistää sisällöllisesti yhteensopimattomat filosofiat. Simmelin mukaan mahdollisimman yleistä ei voi koskaan kuitenkaan tavoittaa itse yleisestä lähtien vaan ainoastaan jotain rajattua näkökulmaa laajentamalla, yleistämällä jotain, joka ei ole itsessään kokonaisuus. Mikään intuitio ei voi nähdä kaikkien asioiden yksityiskohtia samalla kertaa. Sen sijaan kun yksittäinen filosofi ajattelee mahdollisimman yleistä, hän löytää ko-

konaisuudesta piirteen, joka vastaa hänen omaa erityislaatuun, hänen henkistä tyyppiään, ja laajentaa tämän piirteen alaa: oletuksena on sen päteminen universaalisti. Simmel toteaa: ”Maailma on annettu meille sirpaleiden summana, ja filosofia ponnistelee asettaakseen kokonaisuuden osan tilalle; ja tässä se onnistuu siinä määrin, kuin se asettaa osan kokonaisuuden sijaan.”²⁴

Voisi sanoa, että tyyppin käsitteessä Simmelin ajatus kokonaisuuden ja osan vuorottelusta huipentuu: yksittäisenä henkilönä filosofi on kiinnostava vain siinä määrin, kuin hän tavoittaa jonkin itseään yleisemmän tyypillisyyden ja sitä vastaavan käsityksen maailman kokonaisuudesta. Ja kuitenkin tämä tyypillinen ei voi tulla esiin, ellei sitä joku henkilökohtaisesti ja siten rajatusti edusta. Tästä seuraa, että syvinkin filosofinen ajatus saattaa olla epäsoviva kuvaus jonkin tapauksen tai ilmiön kannalta, vaikka se periaatteessa kokonaisuuden kuvauksena pätee kaikkeen. Tämä asetelma on yleisesti filosofialle ominainen, eikä Simmel selvästikään ajattele satunnaisen empiirisen vastaesimerkin kykenevän kumoamaan kokonaista ajatusjärjestelmää: singulaariset tapaukset kertovat maailmasta mutta eivät suhteesta siihen kokonaisuutena. Simmelin mielestä maailman asiat kaoottisessa fragmentoituneisuudessaan itse mahdollistavat monta keskenään ristiriitaista näkökulmaa niihin. Ja kuten todettu, filosofia ei hänen mukaansa rakenna käsityksiä kokonaisuuksista asioiden objektiivisesta luonteesta käsin, yhtä vähän kuin se tekee tämän puhtaasti subjektiivisesta lähtien.

Filosofian kohteiden moninaisuus

Suuntautuminen ajatteluun vailla ennakohtoja, maailmankuvan kokonaisuuden hahmottaminen sekä tyypillisen maailmasuhteen edustaminen ovat kaikki määrityksiä, joissa korostuu filosofisen kysymisen muoto, ei sen kohteet ja sisällöt. Tämä on Simmelille tärkeää. Sillä jos tarkastellaan ajattelua päämäärän ja sisällön kautta, mitään yhteistä nimittäjää eri koulukunnille ei tunnu löytyvän. Sisällöllisen yhtenäisyyden puute ei koske ainoastaan filosofian historiaa ja sen hajanaista nykytilaa. Se koskee olennaisesti myös Simmelin omaa tuotantoa.

On painotettava, että vaikka Simmel määrittää filosofian yleisesti sen muotojen kautta, pelkästään näiden muotojen tasolle jäädessään se olisi hengen harjoituksena hänen mielestään täysin tyhjänpäiväistä. Tämä näkyy kriittikissä, jota hän myöhäistuotannossaan kohdistaa oman aikansa saksalaiseen filosofiaan. Vaikka Kant on hänen ajattelunsa tärkeä tausta, hän saattaa todeta uskantilaisesta tietoteoriasta happamasti: ”Filosofia, jolla on kohteenaan pelkkä tietäminen itse, näyttää olevan kuin joku, joka puunaa yhtenäisen veistään ja haarukkaansa ja tutkii niiden käyttökelpoisuutta mutta ei syö mitään.”²⁵ Mutta millä tavalla Simmelin oma ajattelu johtaa suuntautumaan erityisiin kohteisiin? Mitä hänen filosofiansa syö?

Simmel muotoilee uudelleen käsitystään filosofiaa esipuheessa teokseen *Philosophische Kultur*, joka julkaistiin vuosi *Hauptprobleme*-teoksen jälkeen. Tämä myyntimenestykseksi muodostunut kokoelma sisältää

esseitä mitä erilaisimmista aiheista. Kirja alkaa filosofista psykologiaa koskevilla tutkimuksilla, joissa tarkastellaan seikkailijan tyyppiä ja muotia mekanismina. Esteettisten erittelyjen joukossa on kirjoitukset kahvasta, raunioista ja Alpeista, varsinaisina taiteellisina persoonina käsitellään erikseen Michelangeloa ja Rodinia. Teos sisältää myös niin sukupuolen kuin uskonnonkin filosofiaa käsitteleviä kirjoituksia. On ilmeistä, että kirjan johdannossa Simmel joutuu selittämään, mikä moista moninaisuutta yhdistää – ja nimenomaan filosofiana.

Nyt Simmel painottaa sitä, miten filosofinen kulttuuri perustuu ”erityiseen henkiseen asenteeseen maailmaan ja elämään nähden”.²⁶ Jälleen hän esittää, että filosofiaa ei määritä ensisijaisesti ajattelun kohde eikä tietysti vastaavasti esimerkiksi ajattelijan institutionaalinen asema filosofina. Sen sijaan itse tekemisen prosessi yhdistää eri koulukuntia ja oppeja. Niiden väliset ristiriidat tulevat esiin niiden väitteiden dogmaattisissa kristalloitumisissa, ei kuitenkaan ”filosofisen elämän liikkeessä itsessään”.²⁷ Kysymys on ”käänteestä dogman metafysiikasta elämän metafysiikkaan”:²⁸ vaikka opit eroavat toisistaan, yhtäläisyyttä on niiden ”elämässä” eli niiden liikkeessä, kysymistavoissa ja tekemisen taidoissa. Simmel kyllä toteaa, että filosofian historian suuret tuskin yhtyisivät tähän ajatukseen: henkisen yksilöllisyyden erityisyydessään he nimenomaan ovat pyrkinet täsmälliseen ja siksi myös ulosulkevaan maailmankuvaan. Mutta nykyaikaisessa mielessä ”filosofinen kulttuuri” ei Simmelin mielestä niinkään merkitse yksittäisten systeemien tuntemista, vaan ensisijaisesti se näkyy ”läpikäyvän henkisenä suhtautumisena kaikkeen olemassaolevaan”.²⁹

Kun Simmelin tapaan ajatellaan, että filosofian olemus ei tule ajattelun kohteista vaan kysymisen tavoista, lopulta filosofia voi tutkia *mitä tahansa* asiaa. Simmel korostaa, että tällainen kanta ei merkitse eklektismiä tai kompromissihalukkuutta; nämä kumpikin nojaavat oletukseen, että filosofian tulokset ja sisällöt ovat perustavia, vaikka ne sulkevat toisensa pois. Simmelille olennaisempaa on liike, jossa näitä tuloksia syntyy, ja juuri tämän hänen mukaansa filosofit jakavat.

Filosofityypin ajankohtaisuus

Simmelin itsensä edustama ajattelijatyyppi on alkanut jälleen kiinnostaa – myös filosofina, ei ainoastaan yhteiskuntatieteen klassikkona. Minkälaista maailmakokemusta hänen ajattelunsa vastaa? Simmelin filosofialle on tyypillistä paradoksien hakeminen ja kehittäminen. Erittelyjen kohokohtia ovat tiivistykset, joissa jonkin ajatuskuvion jäsenet tuodaan toistensa ristivalossa esiin ilman, että lopulta ratkaistaisiin yhden valituksen paremmuutta toiseen nähden. Simmelin ”ratkaisut”, hänen ”kolmantensa” vain poikkeuksellisesti ovat ratkaisuja sellaisessa mielessä, jossa edeltävät teesi ja antiteesi ylitettäisiin.³⁰ Tämä avoimuus vetoaa varmasti moniin niistä, jotka ovat sosialistuneet filosofian harrastamiseen viime vuosikymmeninä. Kysymys ei ole kuitenkaan voimattomasta levälleen jättämisestä purkamisen tuloksena. Sen sijaan Simmelin erittelyt

rakentavat uuden tilan ja mahdollisuuden suhtautua toisiaan vasten asettuvien elementtien jännitteeseen.

Simmel edustaa myös filosofityyppiä, joka tarkastelee silmät avoimena arjen pieniä piirteitä ja muutoksia ilman halua arvioida näitä ennalta annettujen ajattelun lakien pohjalta. Niin rahan kuin muodin filosofiaan tutustuneita on saattanut viehättää juuri tämä kyky tarttua konkreettiseen, kulkea yleisen ja erityisen väliä. Vaikka Simmel ei tee filosofiaa ensisijaisesti mistään aikalaisanalyysin näkökulmasta, tuntuvat hänen tekstinsä avautuvan esikuvalisina juuri oman ajan uusien elämänliikkeiden suhteuttamisessa sellaiseen, mitä on pidetty ylihistoriallisena.

Georg Lukács kritisoi aikoinaan Simmeliä tavalla, joka sittemmin on ollut vaikutusvaltainen: hänen mukaansa Simmelin filosofian ongelmana on, että tämä ei luonut vahvaa systeemiä.³¹ Nyt hänen tekstejään lukiessa tämä kritiikki näyttää epäosuvalla parillakin tapaa. Ensinnäkin houkuttevalta tuntuu juuri hänen tekstiensä sisältöjen rikkaus, niitä leimaava kyky tarttua moninaiisiin kohteisiin näiden kohteiden ehdoilla. Mutta toiseksi hänen erityisesti filosofiaa käsittelevien tekstiensä lukeminen osoittaa myös, millä tavalla hänellä on yleinen ja systemaattinen käsitys filosofian luonteesta. Varsinkin Lukácsin kaltaisten marxilaisesti suuntautuneiden Simmelin oppilaiden sukupolvelle turhauttavaa on ehkä ollut se, mikä nyt näyttää ansiolta: korostetun avoin filosofia-käsitys, joka painottaa oppialan moniäänisyyttä. Nähdäkseni hänen näkemyksensä itse filosofian muodosta voi nyt puhutella sellaisena, kuin se tulee esiin *Hauptprobleme der Philosophie* kolmen yllä esitellyn aiheen kautta: filosofiaa määrittää pyrkimys ajatella ilman ennakkoehtoja, tyyppillisen edustaminen henkilökohtaisen ja objektiivisen välillä sekä suuntautuminen maailmankuvan kokonaisuuden luomiseen.

Simmelin ajatus filosofian tehtävästä tiivistyy *Philosophische Kultur* -teoksen johdannon lopussa. Hän esittää, että tavoitteena ei ole niinkään vastausten löytäminen ongelmiin, vastaukset ovat itse etsimisessä. Simmel lainaa vanhaa tarinaa maanviljelijästä, joka kuolinvuoteellaan paljastaa lapsilleen, että perheen maille on kätkeyty aarre, hän vain ei tiedä minne. Lapset tietysti kääntävät huolella pellot – mutta mitään ei löydy. Seuraavana vuonna näin myllerretty maa kantaa kuitenkin kolminkertaisen sadon.³² Tämä vertaus kertoo Simmelille, että filosofin on turha tavoitella jotain erityistä aarretta, tiedon päämäärää, lopullista tulosta. Olennaista on ajatuksella kaivaminen itsessään. Se on Simmelille filosofisen kulttuurin ydin, joka lupaa rikastaa elämän moninkertaisesti.

Viitteet

1. Hacking 2002.
2. Simmel 1910, 11.
3. Kramme & Rammstedt 1996.
4. Simmel 1910, 13. Simmelin perusajatus lähenee hänen ikätoverinsa ja kirjeenvaihtokumppaninsa Edmund Husserlin lähtökoh-
taa omalle ankaralle tieteelleen. Husserlista poiketen Simmel ei
kuitenkaan varsinaisesti kehittele tästä ennakkoehdottomuudesta
mitään ajattelun menetelmän kaltaista.
5. Simmel 1910, 14.
6. Simmel 1900, 9 (suom. 1997, 6).
7. Simmel 1910, 14.
8. Simmel 1910, 15.
9. Vrt. Noro 1991.
10. Simmel 1910, 28.
11. Simmel 1910, 27.
12. Simmel 1910, 30.
13. Simmel 1910, 29.
14. Simmel 1910, 28.
15. Simmel 1910, 29.
16. Simmel 1910, 42.
17. Simmel 1910, 31.
18. Deleuze & Guattari 1991, 65–67 (suom. 1993, 73–75).
19. Simmel 1908, 47–50 (suom. 1999, 52–54).
20. Simmel 1900, 9 (suom. 1997, 6).
21. Simmel 1910, 17.
22. Simmel 1910, 35.
23. Simmel 1910, 36.
24. Simmel 1910, 32.
25. Simmel 1912.
26. Simmel 1911, 162.
27. Simmel 1911, 164.
28. Simmel 1911, 165.
29. Simmel 1911, 165.
30. Noro 1991.
31. Lukács 1918.
32. Simmel 1911, 167.

Kirjallisuus

- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix, *Qu'est-ce que la philosophie?* Minuit, Paris 1991. / *Mitä filosofia on?* Suom. Leevi Lehto. Gaudeamus, Helsinki 1993.
- Hacking, Ian, *Historical Ontology*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2002.
- Kramme, Rüdiger & Otthein Rammstedt, Editorische Bericht. Teoksessa Simmel, Georg, *Gesamtausgabe*, Band 14. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1996, 461–480.
- Lukács, Georg, Georg Simmel (1918). *Theory, Culture & Society* Vol. 8 No. 3, 1991, 145–150.
- Noro, Arto, *Muoto, moderniteetti ja 'kolmas'*. Tutkielma Georg Simmelin *sosiologiasta*. Tutkijaliitto, Helsinki 1991.
- Simmel, Georg, *Philosophie des Geldes* (1900). *Gesamtausgabe*, Band 6. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989. / *Rahan filosofia*. Lyhentäen suom. Panu Turunen. Doroga, Turku 1997.
- Simmel, Georg, *Ekskurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft Möglich?* (1908). *Gesamtausgabe*, Band 11. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, 42–61. / Ekskurssi ongelmaan ”miten yhteiskunta on mahdollinen”. Teoksessa *Pieni sosiologia*. Suom. Kauko Pietilä. Tutkijaliitto, Helsinki 1999, 46–68.
- Simmel, Georg, *Hauptprobleme der Philosophie* (1910). *Gesamtausgabe*, Band 14. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1996, 7–157.
- Simmel, Georg, *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*. (1911) *Gesamtausgabe*, Band 14. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1996, 159–459.
- Simmel, Georg, *Eräistä filosofian nykyongelmista* (1912). Suom. Olli Pyyhtinen. (Tässä lehdessä)



Olli Pyyhtinen

Filosofia ja arkisten objektien luonto

David Frisbyn haastattelu

London School of Economicsin sosiologian professori Frisby vaikuttaa ulkoisesti tutkimuskohteensa vastakohtalta. Simmel oli lyhyenlöntä, riutunut älykkö, jonka ajattelun vimma ei näkynyt vain sanoissa vaan myös eleissä ja liikkeissä. Frisby taas on jyhkeä, rauhallinen ja äärimmäisen kohtelias mies. Kun Simmel tapasi keskusteluissa kaapata oitis vallan itselleen, Frisby jaksaa kuunnella keskustelukumppanin kysymyksen loppuun, vastaa harkitusti, tyynellä äänellä ja yksityiskohtaisen tarkasti, aivan kuten kävelevältä Simmel-tietosanakirjalta sopii odottaa.

Tarina kertoo, että kun Simmelille tarjottiin kerran tuolia, istuutumisen sijaan hän aloitti hurjapäisen esitelmänpidon tuolin ja tuolin tarjoamisen filosofiasta. Haastattellessani kansainvälisesti tunnetuinta Simmel-tuntijaa David Frisbyä Helsingin yliopiston vierastalon toisen kerroksen aulassa istumme mukavasti pehmeissä nojatuoleissa.

Olli Pyyhtinen: Koko intellektuaalinen urasi tuntuu sykkertävän Simmelin hahmon ympärille. Voisitko kertoa hieman sen merkityksestä omalle ajattelullesi? Miten ja milloin ensi kertaa tutustuit Simmelin tuotantoon ja aloit työskennellä sen parissa?

David Frisby: Harrastin Simmeliä jo maisteriopiskelijana London School of Economicsissa. Luin hänen joitakin esseitään, kuten esseen seurallisuudesta, muoti-eseen,

sekä muistaakseni konfliktia käsittelevän esseen, joskin tuohon aikaan juuri muotiessee kiinnosti minua eniten.

Tätä seurasi kuitenkin pitkä ajanjakso, jolloin siirryin hieman toiseen suuntaan. Tein väitöskirjani *The Alienated Mind* tiedonsosiologian synnystä Saksassa tarkastellen Max Scheleria, Karl Mannheimia ja Georg Lukácsia. Tosin Mannheim ja Lukács, kuten tiedetään, ovat molemmat Simmelin oppilaita, ja väitöksessäni on myös lyhyt Simmeliä käsittelevä osuus. Ja jo tuohon aikaan minua oli pyydetty saattamaan loppuun *Rahan filosofian* englanninkielinen käännös, johon typeryyksissäni suostuinkin... Kääntäessä mielenkiintoni Simmeliin uusiutui jälleen. Minua kiehtoi Simmelissä hänen kykynsä filosofoida rahalla ja kehitellä rahan sosiologiaa – raha on ilmeisen merkityksellinen mutta samalla myös näennäisen merkityksetön asia.

Kuten kirjeenvaihto Heinrich Rickertin kanssa pal-

jastaa, Simmelillä oli tismalleen samanlaisia vaikeuksia kehittäessään rahan filosofiaansa kuin Émile Zolalla tämän kirjoittaessa romaaniaan *L'argent*, joka sekä käsittelee rahaa. Zolan ratkaisu vain oli keskittyä pörssi-vaihtoon, kun Simmelillä ei taas ollut mitään materiaalista kohdennusta.

Tämä taisi olla 70-luvun loppua. Sen jälkeen kirjoitin ensimmäisen kirjani Simmelistä nimeltä *Sociological Impressionism*, jossa kenties liiaksi Lukácsin ja Benjaminin kaltaisten kirjoittajien vaikuttamana korostin Simmelin ajattelun fragmentaarista luonnetta – vaikka olin juuri kääntänyt *Rahan filosofian*, joka on kaikkea muuta kuin fragmentaarinen! Sehän on pikemminkin valtava symmetrinen teos, miltei jonkinlainen arkkitehtoninen rakennelma.

Kääntäessäni minun oli otettava askel taaksepäin ja katsottava Simmelin vaikutusta aikalaisiinsa. Innostuin jälleen kahdesta muusta hahmosta: Siegfried Kracauerista, joka oli lyhyesti Simmelin oppilas, ja Walter Benjaminista, joka otti merkittäviä Simmelin ajattelun näkökohtia *Passagen-Werki*nsä ja muihin töihinsä, kuten traagista draamaa käsittelevään tekstiin, ja alkuperän (*Ursprung*) ajatukseensa. Tämä antoi minulle tarvittavan sysäyksen laajemmalla alueella työskentelemiseen. Sen hedelmiä on muun muassa teos *Fragments of Modernity*, joka tarkastelee Simmeliä, Kracaueria ja Benjaminia. Samaan aikaan koetin kuitenkin yhä työstää edelleen myös Simmelin työn aspekteja.

Joka tapauksessa mitä enemmän luin Simmeliä, sitä kauemmas etäännyin kirjani *Sociological Impressionism* monista kannoista. Esitin siinä joitakin provokatiivisia ajatuksia Simmelistä sosiologisena flanöörinä, miehenä vailla ominaisuuksia ja niin edelleen. Teoksen lukeneilta ihmisiltä vain jäi huomaamatta, että jokaisen luvun otsikon perässä oli kysymysmerkki!

Entä marxismi, joka oli jokseenkin vallitseva tuohon aikaan? Loiko se jännitteitä, yhteenottoja tai esteitä, nähtiinhän Simmel ennen kaikkea porvarillisen sosiologian edustajana? Vai tarjosiko marxismi sinulle jopa näkökulman Simmelin lähestymiseen?

Kyllä, tuohon aikaan olin vaikuttunut paljolti Marxista ja hänen töistään, erityisesti monista *Grundrissen* katkelmista. Eräässä mielessä yksi Marxin tuotannon puuttuvista ulottuvuuksista on hänen ohimenevä viittauksensa 'porvarillisen elämän päivittäiseen hyöriinään'. Marx ei juurikaan käytä aikaa sen parissa, kun taas Simmel käyttää, niin sosiologina kuin filosofina. Mitä pidemmälle menin Simmelin ajatteluun, sitä enemmän näin Simmelin koettavan laajentaa tiettyjä Marxin ajattelun näkökohtia.

Marxin ja Simmelin kesken on huomattavia yhtäläisyyksiä, jos otetaan vaikkapa Simmelin tarkastelut *Rahan filosofian* viimeisessä luvussa työnjaosta (sekä tuotannossa että kulutuksessa) subjektiivisen ja objektiivisen kulttuurin alkuperänä. Sitä lukiessa Simmelin ajatukset vaikuttavat hyvin paljon Marxin varhaiskirjoituksiinsa esittämien teesien kaltaisilta, vaikka nuo kirjoitukset

löydettiin tietääkseni vasta 1930-luvun alussa. Lähestyin Simmeliä filosofina tai sosiologina, joka yritti käsitellä jokapäiväisen elämän aspekteja ja joitakin tärkeitä taloudellisia aspekteja – kuten niiden suhdetta rahaan – tavalla, jonka voi nähdä rakentavan Marxin työn perustalle. Tosin Simmelin "taloustiede" näyttää sijaitsevan pitkälti itävaltalaisessa rajahyötyteoriassa, vaikkei Karl Menger arvioissaan *Rahan filosofiasta* nähnytäkään asiaa lainkaan näin...

Toisaalta: käännettyäni yhdessä Glyn Adeyn kanssa Adorno–Habermas–Popper-debattia käsitelleen kirjan *The Positivist Dispute in German Sociology* tulini ajatelleeksi uudelleen Simmelin vastaanottoa Adornolla ja Habermasilla. Kyseenalaistin Frankfurtin koulun vastahakoisuuden Simmelin merkityksen hyväksymisessä. Ei Benjaminin tapauksessa, jonka arvio Simmelistä oli positiivinen, vaan juuri Adornon ja myös Habermasin. Minusta oli aina jotensakin outoa, että Habermas kirjoitti *The Philosophical Discourse of Modernity* -kirjansa viittaamatta tuskin lainkaan Simmeliin, joka on minusta itse asiassa hyvin huomattava moderniteetin filosofi.

Simmelillä oli suuri vaikutus oman aikansa filosofiaan. Sitten hän on kuitenkin jäänyt filosofian perinteessä marginaaliseksi ja laiminlyödyksi hahmoksi. Osaatko sanoa jotain hänen filosofiansa sivuuttamisen mahdollisista syistä? Simmelhän tunnetaan nimenomaan sosiologiastaan, sosiologian klassikkona...

Yhdyn arvioosi Simmelin suuresta vaikutuksesta, ja mikä kiinnostavaa, Simmelillä oli vaikutus melko useisiin filosofian ulottuvuuksiin: ei vain fenomenologiaan, vaan myös uskantilaisiin, joihin Simmel oli kytkeytynyt, joskaan en ole varma siitä, oliko hän koskaan ortodoksinen uskantilainen samassa mielessä kuin Rickert ja Wilhelm Windelband.

Yksi Simmelin vastaanotto-ongelmista liittyyneen hänen toimimiseensa vuosien ajan palkattomana dosenttina (*Privatdozent*), mistä syystä hänellä ei ollut virallisia opiskelijoita.

Toinen tekijä, jota tulee painottaa, on ensimmäinen maailmansota. Luulen sen olleen melko ratkaisevassa asemassa saksalaisen filosofian useiden suuntausten muuttamisessa, unohtamatta tietenkään vuoden 1933 jälkeistä juutalaisintellektuellien ajamista maanpakoon.

Kolmanneksi: vaikka vaikutus fenomenologiaan ja kriittisen teorian aspekteihin on todellinen, tulee pitää mielessä, että jos muistelemme 1900-luvun alun aikaista filosofiaa, filosofiassa on itse asiassa useita traditioita, joilla ei ole mitään tekemistä Simmelin kanssa. Ajattelen tässä tieteenfilosofiaa kuten jotain Wienin piirin tapaista. On olemassa kokonainen filosofian ulottuvuus, joka ottaa hyvin vähän tai ei yhtään mitään Simmeliltä.

Simmel kirjoitti kirjoja ja esseitä toisista filosofeista, kuten Kantista, Schopenhauerista, Nietzschestä ja Bergsonista. Kiistämättä hänen tulkintojaan näiden ajattelijoiden käsitteleytuntuu silti toimivan Simmelille ensisijaisesti astinlautana hänen omien ideoidensa

kehittelemiseksi ja esittämiseksi. Vähintäänkin hän tuntuu pakottavan ja taivuttavan ajattelijat omaan käyttöönsä ja hänen itsensä tarjoamaan kontekstiin?

Tätä voitaisiin lähestyä katsomalla sitä, mitä kutsuisin itse Simmelin keskeneräiseksi [*incomplete*] dialektiikaksi. Katsottaessa periaatteessa mitä tahansa Simmelin esseitä nähdään, että ne alkavat kahden asian välisellä dikotomiolla tai antinomiolla, joita sitten työstetään, kunnes esseen loppua kohden tulee jo kenties unohtaneeksi koko alkuperäisen antinomian... Mutta lopullista päätöstä ei ole. Tämä keskeneräinen dialektiikka on uskoakseni itse asiassa hyvin arvokas, koska se jättää päätöksen monessa suhteessa lukijan ratkaistavaksi 'kolmantena'.

Mahdollisesti Simmel tekee saman myös suhteessa niihin, joista hän kirjoittaa. Hän on *kiinnostunut* heistä; hän ei pelkästään esitä heidän ajatuksiaan vaan, kuten sanoit, *käyttää* niitä kehittääkseen omiaan. Eräs Simmel-tutkijoiden, tietysti etenkin Simmelistä väitöskirjojaan tekevien ongelmalliseksi kokema seikka on se, että Simmel tuntui yhtyvän Adornon sananparteen, että runous ei vaadi alaviitteitä kuten ei filosofiakaan! Simmel olisi varmaan allekirjoittanut tuon. Esimerkiksi *Rahan filosofiassa* ei ole yhden ainutta alaviitettä, joten on mahdollista tietää, mistä asiat tulevat. Tai jos ottaa käteensä kirjan *Schopenhauer und Nietzsche*, huomaa alaviitteiden puuttumisen myös siitä.

Olet siis oikeassa. Simmelin kirjoituksissa toisista filosofeista on tuntu, että Simmel paneutuu heihin ja sisällyttää heidät ajatteluunsa tuodakseen esiin omia ajatuksiaan.

Simmelin lukija siis voi pitää itseään mahdollisena 'kolmantena' antinomioihin!

Se lienee ilmeisintä esseessä *Suurkaupungit ja henkinen elämä*, jonka viimeinen lause sanoo, että tehtävämme ei ole ylistää tai tuomita vaan ymmärtää. Tämä ei ole vain Simmelin tehtävä vaan myös haaste lukijan vastattavaksi.

Omissa kirjoituksissasi olet painottanut Simmelinä moderniteetin teoreettikona ja tuonut esiin hänen kulttuurifilosofista ajatteluaan. Simmelhän käsitti filosofiankin eräänlaiseksi kulttuuriseksi muodoksi ja oli sitoutunut filosofisen kulttuurin kehitykseen. Miten itse ymmärrät Simmelin käsitteet 'kulttuuri' ja 'filosofinen kulttuuri'?

Jälkimmäisen ymmärtämiseen avaimen tarjoaa koelma *Philosophische Kultur*, eräs hänen tunnetuimmista kirjoistaan. Siinä Simmel antaa joitain viitteitä siitä, miltä *hänen* versionsa filosofisesta kulttuurista saattaisi näyttää. Jos otetaan etäisyyttä Simmelin teksteihin ja katsotaan, mikä hänen omalle filosofisen kulttuurin käsitteilleen on ominaista, nähdään, ettei sille ole ominaista ainoastaan yritys työstää kulttuurin käsitteen eri ulottuvuuksia.

Totta kai Simmelille hänen *Rahan filosofiansa* ja sosiologisten kontribuutioidensa punainen lanka on koko erottelu ja dialektiikka subjektiivisen ja objektiivisen

kulttuurin välillä. Samaan aikaan hänellä on kuitenkin käsitys kulttuurista myös *Kultivierungin* mielessä, ja kenties myös se on melko lähellä tätä filosofisen kulttuurin projektia. Näiden lisäksi Simmeliltä löytyy myös kolmas kulttuurin käsitys, nimittäin *Verdichtungin* käsite, joka viittaa kulttuurin kiteytymiseen näennäisesti merkitysettömissä asioissa.

Yhtä kaikki leimallista Simmelin filosofialle eivät ole hänen lukuisat esseensä kulttuurista – niitä on kokonainen sarja: kulttuurin ongelma, tragedia, käsite, kriisi, konflikti ja niin edelleen – vaan se, mistä hän filosofoi, mihin hän tarttuu. Simmel ottaa filosofiansa kohteeksi objektit, joista kukaan toinen filosofi ei edes tulisi ajatteleksikaan kirjoittavansa: rauniot, kädensija...

...kuvankehyykset, silta, ovi, maisema, koru, salaisuus, kirje, seikkailu, ateria, näyttelijä, keimailu, muoti, häpeä, tyyli...

Aivan. Nämä essee osoittautuivat hyvin kiehtoviksi myös joillekin hänen oppilailleen, kuten Lukácsille, Ernst Blochille ja Kracauerille. Ymmärtääkseni heitä kiehtoi Simmelissä hänen kykynsä filosofoida ja kehittää jokapäiväisten materiaalien objektien tai jokapäiväisen elämän filosofiaa, miten asiaa sitten katsookin. Minusta juuri tämä erottaa hänet useimmista aikalaisistaan.

Mutta mikä on konkreettisten objektien status Simmelin ajattelussa täsmällisesti ottaen? Simmel tuntuu tekevän oikeutta konkreettisille, materiaalisille objekteille tavalla, joka väistää Marxin kehittämän sudenkuopat, niiden käsittelemisen joko kaikkivoipina – tarkoitan tässä erityisesti hyödykefetisismiä – tai kaikkinaisen voimattomina – pelkkinä tuotantovoimien heijastumina?

Tuo on kiinnostava ajatus. Kontrasti, jonka teet Simmelin ja Marxin välille, on kiehtova. Luullakseni tulisi kuitenkin ajatella Simmelin toteamusta esseensä *Soziologie der Sinne* alussa, että kenties sosiologian olisi alettava operoida kuten eräät uusista tieteistä ja kiinnittää huomio ensiksi mikroskooppisiin seikkoihin. Sen jälkeen hän tietysti sanoo, että tarkastelemalla aistien sosiologiaa tarkastelemme meidät toisiimme yhdistäviä "hienovärisiä, näkymättömiä lankoja", kuten hän asian esittää. Tässä kontekstissa ei tulisi jättää huomioimatta sitä, että Marx aloittaa suurteoksensa *Pääoma* kapitalismin keskeisimmällä muodolla, hyödykkeellä. Joten heidän välillään on kenties joitakin yhtäläisyyksiä.

Joka tapauksessa Simmelin voitaneen sanoa kehittävän omanlaisensa lähestymistavan siihen, mistä antropologit puhuisivat tänä päivänä materiaalisena kulttuurina. Simmelille hänen filosofiansa objektit eivät näet ole yksinomaan materiaalisia. Ne ovat perusta toisten asioiden pohdinnoille. Simmel kyllä uhrasi huomattavan paljon huomiota arkielämän filosofialle, minkä filosofia oli kenties lyönyt laimin. Samaan aikaan Simmelin työssä on kuitenkin myös toinen tärkeä hänet aikalaisistaan erottava tekijä näiden jokapäiväisiä objekteja käsittelevien stimuloivien esseiden ohella. Tarkoitan hänen kiinnos-

tustaan estetiikkaan. Moderniteetin esteettisestä ulottuvuudesta on tullut viime vuosikymmeninä yhä relevantimpi, ottaen huomioon sosiologian ja filosofian niin sanotun esteettisen käänteen. Tämä tulisi huomioida myös Simmelin merkityksen ja jatkuvan relevanssin suhteen.

Eikö juuri esteettisen ulottuvuuden huomioiminen ole yksi Simmeliä ja Max Weberiä erottava tekijä? Simmel oli esteetti, siinä missä Weberin tuotantoa leimaa vahva tieteellinen eetos?

Tässä on useita seikkoja. Ensinnäkin Weber – ja tämä on hänelle olennaista – uskoo vakaasti kaiken tieteellisen edistyksen tapahtuvan käsitteenmuodostuksen kautta.

Toiseksi Weberin tuotannosta on hankala löytää tarkasteluja senkaltaisista objekteista, jotka kiinnostivat Simmeliä. Weberin voi nähdä reagoivan estetiikkaan ainoastaan epäsuorasti, joissakin satunnaisissa konferenssisitelmässä ja kirjeissä. Eräs kuuluisa esimerkki koskee sosiologiakonferenssia, jossa Weber puhui suurkaupungin ja uusien taidemuotojen yhteydestä. Tämä on hyvin kiinnostavaa, mutta pikemminkin poikkeus kuin sääntö. Kirjoittihan Weber toki musiikin kehityksestä, mutta hyvin eri tavalla kuin Simmel olisi kirjoittanut, eikä musiikki sitä paitsi ollut edes Simmelin omimpia alueita.

Olen siis samaa mieltä: tässä suhteessa Weber eroaa olennaisesti Simmelistä. Weberin käsitys moderniteetista juontaa pitkälti juurensa myös hänen modernia länsimaista rationalisoitumista koskevasta tulkinnastaan ja modernista länsimaisesta rationaalista kapitalismista, kaikkien alojen formaalin rationalisoitumisen prosessista, mitä hän kutsuu modernisaation kohtalokkaimmaksi lopputulokseksi. Lopulta se luo ongelmavyyhdin, että jos kaikki elämänaalueet ovat formaalissa mielessä läpeensä rationalisoituja, niin miten voi kehittyä mitään tämän ulkopuolista; ja avautuuko karismaattiselle johtajuudelle mahdollisuus johonkin muuhun. Tämä niin ikään on jotain hyvin erilaista kuin Simmelillä.

Palatakseni taaksepäin: Simmelin suhde arjen pieniin asioihin on monimutkaisempi kuin miltä aluksi näyttää. Niiden avulla Simmelin onnistuu tarkastella suurempia filosofisia kysymyksiä...

Jos sallit, otan esimerkiksi Simmelin esseen seikkailusta, jonka hän määrittelee katkokseksi jokapäiväisen elämän jatkuvuuteen, sen ulkopuolella olevaksi. Jos tätä esseettä lukee tarkasti, huomaa Simmelin määrittelevän myös filosofian seikkailuksi. Hän ei ainoastaan katso erityistä kohdetta, seikkailua, vaan hänellä on mielessään myös filosofoinnin prosessi, koska tässä on tietenkin pelissä perustavaa laatua oleva kysymys: kuinka filosofoida jokapäiväistä maailmaa, kun jokapäiväinen maailma on itsestään selvä ja ylenkatsottu?

Tämä on kysymys, johon Wittgenstein viittaa useissa yhteyksissä. Tiedäthän: jos otamme kielen annettuna, kuinka voimme filosofoida kielen jokapäiväistä käyttöä? Koska kieli, kuten Wittgenstein sanoo, on jotakin jota käytämme joka päivä, otamme sen koko ajan annettuna emmekä huomioi sitä. Esseessään seikkailusta Simmel

kenties yrittää saada meidät ajattelemaan, mitä seikkailussa oleminen tarkoittaa, ja vastaavasti mitä tarkoittaa murtautua ulos jokapäiväisestä elämästä filosofoidakseen jokapäiväistä elämää!

Haluun siis sanoa, ettei Simmeliä tulisi ymmärtää yksinomaan kokonaisen uskomattomien esseiden kirjon kirjoittajana, jollainen hän toki todella on. Monissa näistä teksteistä, eritoten *Rahan filosofiassa* mutta myös monissa muissa, hän kuitenkin koettaa myös kehittää moderniteetin ja modernin elämän ymmärrystä, joka ylittää kuskakin yksittäisessä esseessä tarkastellut erityisintressit.

Tullaan totaliteetin käsitteeseen, eikö vain? Kuten sanoit, vaikka Simmel ottaa esseissään käsittelyyn konkreettiset objektit – tätä puoltahan myös Adorno kaikessa kriittisyydessään ylisti Simmelissä –, hän etsii niissä aina jotakin, joka ylittää kiinnostuksen kulloiseenkin erityiseen kohteeseen. Simmel ajaa takaa modernin elämän tai peräti olemisen itsensä kokonaisuutta, joka ei ole kuitenkaan hänen mukaansa koskaan tavoitettavissa sellaisenaan, vaan ainoastaan fragmenttien kautta. Voisimmeko siis sanoa, että Simmel sijoittuu jonkin välille Hegelistä – joka totesi *Das Ganze ist das Wahre* – Adornoon, jolle kokonaisuus oli sitä vastoin epätoisi?

Simmelin filosofisesta työstä otetaan tavallisesti hänen kykynsä poimia arkisia tai näennäisen merkityksettömiä kohteita ja hänen tapansa katsoa tuota kohdetta – kuten hän muotoilee asian eräissä anonyymissa kirjoituksissaan – *sub specie aeternitatis*. Uskon tämän olevan yksi avain hänen ajatteluunsa.

On myös hyödyllistä ajatella mitä Kracauer sanoi Simmelin uskosta ilmiöiden perustavanlaatuisen yhteyteen. Kracauer laajensi tätä ajatusta Simmelin tuotantoon esittämällä, että siinä voi aloittaa mistä tekstistä tahansa ja päätyä mihin tahansa. Väite on hitusen liioiteltu, mutta kaikesta huolimatta kyse ei ole ainoastaan – tässä voi nähdä, mitä Kracauerilla oli mielessään – fragmentaarisen valaisemisesta, vaan myös sen oivaltamisesta, että fragmentaarinen on avain johonkin enempään.

Saattaisiko ajatella Simmelin *oeuvre*a jonkinlaisena tekstien rihmastona? Labyrinttina, johon on useita sisäänkäyntejä, ja joka on aina hieman erilainen riippuen siitä, mistä kohdasta siihen tulee sisään: seinät ovat saattaneet siirtyä ja vaihtaa paikkaa, uusia ovia on avautunut, löytynyt uusia väyliä ja reittejä, sulkeutunut toisia, osa vanhoista osoittautuneet umpikujiksi?

Tämä on totta. Etenkin Simmelin varhaistuotannon tutkiminen avaa uusia reittejä hänen ajatteluunsa. Simmeliä lukevat ottavat käteensä luultavasti *Rahan filosofian* ja joitakin muita esseitä, mutta he eivät todennäköisesti halua palata esimerkiksi hieman epäoikeudenmukaisesti sivuutettuun *Einleitung in die Moralwissenschaft*iin, joka jo sisältää joitakin tärkeitä myöhempiä teemoja, tai sitä aiemmin ilmestyneeseen *Über soziale Differenzierung*iin.

Eikä tule unohtaa Moritz Lazaruksen ja Heymann Steinthalin merkitystä. Simmel piti Lazarusta yhtenä merkittävimmistä opettajistaan, joka kehitti *Völkerpsychologien*,

mistä Simmelin myöhemmin hahmottama kulttuurifilosofia sisältää aineksia. Kun yhden luennan mukaan Simmel lähestyi varhaisuotannossaan positivistista positiota, suhde *Völkerpsychologie*hin osoittaa myös muiden vaikutteiden läsnäolon. Tämä on erityisen hyvin dokumentoitu Klaus Christian Köhnken kirjassa *Der Junge Simmel* tavassa, jolla hän käsittelee kirjaa *Einleitung in die Moralwissenschaft* – kenties yhtä Simmelin vaikeimmista kirjoista. Köhnke sijoittaa teoksen juuri tähän kontekstiin.

Tässä vaiheessa Simmel jo ponnisteli myös oman tunnusomaisen filosofiansa kehittämiseksi. Simmelissä on viehättävää juuri hänen kykynsä luoda jokin *Raban filosofian* kaltainen kokonaisteos ja samaan aikaan luodata esseissään fragmentaarisia arkielämän filosofian yksityiskohtia. Myös Adorno jakoi Simmelin kanssa kiinnostuksen esseemuotoon. Tieteellisten väitteiden esittämisestä pidättäytymisen ohella eräs esseemuodon ominaispiirteistä, kuten Adorno osoittaa yhtä hyvin kuin Lukácskin, on, että toisin kuin tieteellinen tai akateeminen artikkeli, esse on avoin. Juuri tämä avoimuus sallii meidän – ja salli Simmelin – ehdottaa useita teitä mainitsemasi labyrintin läpi.

Viimeaikaisemmissa teoksissasi tunnut liikkuneen jonkin verran pois substantiaalisesta Simmel-tutkimuksesta kohti arkkitehtuuria ja arkkitehtuurin teoriaa. Voisitko vielä paljastaa, mikä sai sinut lähtemään tähän suuntaan?

Arkkitehtuurista ja tilallisista kysymyksistä ei ole tullut tärkeitä vain minulle, vaan luullakseni sosiologit, maantieteilijät ja arkkitehdit ovat yleisemminkin alkaneet kiinnostua uudelleen tilan ja tilallisten suhteiden kysymyksestä. Ja yksi tilan filosofeista on tietenkin Simmel. Simmelillä oli jo elinaikanaan vaikutus ainakin arkkitehteihin. Ajattelen tässä esimerkiksi Erich Mendelsohnia. Hän on itärintamalla ja odottaa juoksuhaidoissa kappalettaan Simmelin Rembrandtia käsittelevästä teoksesta. Luettuuan sen hän toteaa, että tämä on yleisesti ottaen tismalleen oma näkemykseni taiteesta... Tämä vain joi-takin kiinnostavia varhaisia esimerkkejä mainitakseni. Mutta toisaalta ajattelen, että – ja tämä on vaikutelmani arkkitehtuurin ja arkkitehtuurin teorian opinnoista – arkkitehtiopiskelijat tuntuvat olevan hyvin avoimia kokonaiselle teoreettisten ja filosofisten positioiden kirjolle. Eikä selvästikään yksistään Simmelillä vaan myös Benjaminilla ja Kracauerilla (joka itse asiassa sai arkkitehdin koulutuksen) on ollut tuonkaltainen vaikutus. He ottivat tilalliset suhteet vakavasti.

David Frisbyn teoksia

- Sociological Impressionism. A reassessment of Georg Simmel's Social Theory.* Heinemann, London 1981.
- Georg Simmel.* Horwood & Tavistock, Chichester, London & New York 1984 (uud. p. 2002).
- Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Works of Simmel, Kracauer and Benjamin.* Polity Press, Cambridge 1985.
- Simmel and Since. Essays on Georg Simmel's Social Theory.* Routledge, London & New York 1992.
- Simmel on Culture. Selected Writings.* Sage, London 1997. (Toim./engl. Mike Featherstone.)
- Frisby, David, *Cityscapes of Modernity. Critical Explorations.* Polity Press, Cambridge 2001.
- Simmel, Georg, *Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe* Band 6. Suhrkamp, Frankfurt/M. 2001. (Toim. & Klaus Christian Köhnke.)
- Simmel, Georg *The Philosophy of Money.* 3. laaj. p. Routledge, London & New York 2004 (1. p. 1978). (Toim./engl. & Tom Bottomore.)

Merja Kinnunen

Simmel ja naiset

Georg Simmelin kulttuuriteoriassa naisten osa on tavallaan lohduton, sillä Simmel päätyy siihen, että naiset eivät voi ominaispiirteidensä vuoksi tuottaa modernin yhteiskunnan objektiivista kulttuuria. Feministisessä tutkimuksessa Simmeliä on kritisoitu hänen sosiaalisen maskuliinisesta ontologiastaan. Tämän voi kuitenkin nähdä myös niin, että Simmel paljastaa modernin maskuliinisuuden. Sosiologisen ajattelun kannalta merkittävää on, että Simmel otti sukupuolen tiedollisesti mukaan modernisoitumisen teoriaan ja teki myös arjen havainnoista, esineistä ja jokapäiväisen elämän vuorovaikutuksista tiedollisesti merkittäviä.

Simmeliä ympäröi koko joukko oppineita ja radikaaleja naisia, joiden merkitys Simmelin ajatteluun ja havaintoihin sosiaalisesta on mahdollinen ja jopa ilmeinen. Kerron aluksi näistä naisista, joiden joukossa Simmel teki työtänsä ja joiden kanssa hän vietti muutoinkin aikaansa.

Simmeliä ympäröivien naisten löytämisestä kiitän Eeva Peltosta, jonka kirjoitettuun puheeseen ja käännöksiin tämä jakso pitkälti perustuu¹. Sen jälkeen tarkastelen, millaisen paikan Simmel antaa naisille kulttuuriteoriassaan. Lopuksi tuon esiin, mistä näkökulmista feministinen tutkimus on arvioinut Simmelin naiskäsitystä ja pohdin, mikä voisi olla Simmelin anti sukupuolen sosiologialle.

Naiset Simmelin ympärillä

Simmelille läheisiä naisia olivat ainakin Gertrud Simmel (os. Kinel), Gertrud Kantorowicz, Marianne Weber (Max Weberin puoliso), Margarete Susman ja Sabine Lepsius.² Heidän täsmällistä vaikutustaan Simmelin ajatteluun on mahdotonta todentaa, mutta olisi outoa, jos näiden lukeneiden ja kriittisten naisten ajattelu ja toiminta eivät olisi mitenkään läsnä siinä, millaisia havaintoja Simmel teki todellisuudesta ja millaisia kysymyksiä modernista, kulttuurista ja sosiaalisesta hän esitti.

Vaimo Gertrud oli filosofi, joka kirjoitti salanimellä Marie-Luise Enckendorff muun muassa teokset *Vom Sein und vom Haben der Seele* (1906), *Realität und Gesetzlichkeit im Geschlechtsleben* (1910) ja *Über das Religiöse* (1919). Simmelien kodissa kokoontui Gertrudin emän-

nöimänä salonki, jonka vakiovieraita olivat muun muassa Weberin pariskunta, Susman, Lepsius ja Kantorowicz. Gertrud Simmeliä on luonnehdittu³ muun muassa siten, että hän loi Simmelien kodista kultivoituneiden kokoontumisen paikan, jossa seurallisuus saattoi toteutua ihanteellisesti. Marianne Weber on puolestaan kuvannut Simmelien yhteiseloa näin⁴:

”Mikä merkillinen pari, hän ja hänen miehensä Georg! Mies oli tuskin keskimittainen, pienempi kuin vaimo, tyyppillinen juutalainen, ei mikään kaunis; mutta mitä merkitsee ulkonäkö niin henkevässä miehessä. Mies lumosi meidät naiset syvällisyydellään ja hyvänsuovalla lämmöllään. [...] Mutta kuinka merkillinen olikaan tämä luonnoltaan niin erilaiseksi luotu pari. Oliko heidän avioliittonsa ehkä ongelma? Sitä ei tiedetty. Ilmapiiiri heidän kodissaan oli ylevä: mies suhtautui vaimoonsa hienotunteisesti, ritarillisen kunnioittavasti [...] Paria sitoi syvästi toisiinsa rakkaus ainoaan poikaan Hansiin, joka oli keskenään niin erilaisten vanhempien hyvin menestynyt, harmoninen jälkeläinen, aivan oma luomuksensa. [...] Gertrud ja Georg Simmel olivat henkiseltä rakenteeltaan kylläkin hyvin erilaisia, rouva Simmel oli niin ikään ajattelija, filosofi. Hän kuunteli miehensä luentoja, luki tämän kirjoituksia, omaksui paljon tältä, mutta uskalsi erottautua kannanotoissaan selvästi ja tietoisesti miehestään. Miehen relatiivoiva, hajottava, hienosyisyysiin kohdentuva ajattelutapa oli selvästi erilainen kuin hänen. Gertrud pyrki selkeisiin, yksiselitteisiin lausumiin ja arvostelmiin, hän oli radikaali, hän eli katsoen tosiasioita silmiin.”

Simmelille toinen merkittävä Gertrud oli Gertrud Kantorowicz. Kuten Simmelin avioliitto, niin myös läheinen ystävyys Gertrud Kantorowiczin kanssa kesti 15 vuotta Simmelin kuolemaan saakka. Hänen kanssaan Simmelillä oli vuonna 1904 syntynyt tytär Angela. Myös Kantorowicz oli oppinut nainen.

Margarete Susman on arvioinut⁵, että Kantorowiczin vaikutus näkyy monin tavoin Simmelin tuotannossa. Hänen mukaansa se ilmenee Simmelin käsityksissä paitsi naisten erityislaadusta, myös Simmelin ”suuren sosiologian” salaisuutta koskevassa luvussa. Gertrud Kantorowicz on myös kirjoittanut esipuheen Simmelin postuumisti ilmestyneeseen kirjaan *Fragmente und Aufsätze*. Kirjoitusta pidetään taitavana esityksenä Simmelin myöhäistuotannon ajattelusta⁶.

Ylipäätään Simmelin ja hänen naisverkostojensa yhteys oli mitä moninaisinkin. Simmel omisti esimerkiksi kirjansa *Die Religion* (1906) Susmanille ja Kantorowiczille. Ja he puolestaan käänivät Simmelin opastamana muun muassa Henri Bergsonin tekstejä. Marianne Weberiä Simmel kiittelee vuolaasti tälle 9. joulukuuta 1912 lähettämässään kirjeessä⁷. Hän myös omisti *Goethe*-kirjansa (1913) Mariannelle, joka taas tunsu Simmelien perheen ilmeisesti läpikotaisin – ainakin niin hyvin, että saattoi vihjaillen kirjoitella Simmelien avioliiton mahdollisista ongelmista. Hän on myös kritisoinut vahvasti Simmelin näkemystä naisten kyvyttömyydestä tuottaa objektiivista kulttuuria kirjassaan *Frauenfrage und Frauengedanke*.⁸

Simmelin ja naisten vuorovaikutus oli ystävyyttä ja työtä. Aikalaisnaisten teksteistä välittyy myös kuva, että he yksinkertaisesti pitivät Simmelistä, hänen auttavaisuudesta, sydämellisyydestään ja hyvänsuopaisuudesta.

Sabine Lepsius (os. Graef) oli tutustunut jo nuorena Simmeliin, joka oli hänen vanhimman veljensä opiskelu-

toveri ja ystävä.⁹ Lepsius kertoo olevansa ikuisesti kiitollinen siitä, että Simmel johdatti hänet tiedon maailmaan. Hän myös muistaa, että Simmelillä tuntui aina olevan aikaa ystäviensä auttamiseen, vaikka rakkaudellaan poikaansa mustasukkaisesti tyrannisoiva äiti (Flora Simmel) suostui luovuttamaan Simmelin ystävilleen vain hetkiksi.

Lepsius arvosti erityisesti Simmelin myötäelämisen kykyä ja näki, että juuri se varjeli Simmeliä siltä, ”että sydän olisi näivettynyt aivojen kustannuksella” toisin kuin monille muille oppineille miehille helposti kävi¹⁰. Sabine Lepsiuksen näkemys myös oli¹¹, että ”[e]i tee oikeutta Simmelille tarkastella häntä pelkkänä älykkönä, kuten miehellä on taipumusta tarkastella miestä. Naisellinen katsanto ei voi tyytyä tällaiseen yksipuolisuuteen vaan se halajaa nähdä ihmisen kokonaisuutena”.

Kulttuuriteorian naiset ja miehet

Simmeliä ympäröineet aikalaisnaiset osoittautuivat radikaaleiksi ja syvällisesti ajatteleviksi naisiksi. Naiset puolestaan olivat vakuuttaneet, että mies itse oli myötäelävä ja syvällinen, mutta ei kovin radikaali. Näitä aikalaishavaintoja vasten jollain tavoin kummeksuttaa se essentialisoiva tapa, jolla Simmel kuvaa kulttuuriteoriassaan sukupuolten ominaispiirteitä¹². Hän liittää naisiin juuri niitä piirteitä, joita aikalaisnaiset liittivät häneen itseensä. Vastaavasti hän liittää miehiin niitä ominaisuuksia, jotka olivat ominaisia häntä ympäröiville naisille. Toisaalta hän liittää naisiin myös niitä ominaisuuksia, joita naiset liittivät ylipäätään naisiin, kuten kokonaisuuksien näkeminen. Olen koonnut Kuvioon 1 Simmelin luonnehdintoja naisista ja miehistä hänen naiskulttuuria käsittelevästä esseestään.¹³

Kuvioon kerätyistä naisten ja miesten erilaisista ominaisuuksista seuraa Simmelin kulttuuriteoriassa, että

Kuvio1: Naisten ja miesten ominaispiirteitä Simmelin kulttuuriteoriassa.

NAISET	MIEHET
<ul style="list-style-type: none"> • kokonaisuudet • sidonnaisuus omaan olemiseen • oma persoona läsnä toiminnassa • yhtenäisyys • sisäisen ja ulkoisen elämän tiivis yhteys • yhteen asiaan kaikki oma energia • haavoittuvuus • sensitiivisyys • henkilökohtaistaminen • spontaani suoruus ja välittömyys • harmonian halu • kyky tulkita ja ymmärtää • tuloksen ja toiminnan integrointi • tunteiden ja arvojen yhdistäminen 	<ul style="list-style-type: none"> • spesialisoituminen • asioiden ja toiminnan irrottaminen itsestä • erillisyys • itsensä ulkoistaminen • toiminnan objektivoiminnan kyky • yhteen asiaan osa omasta energiasta • vaihtelu • vihjailevuus • välittyneisyys • saavuttamisen ja tärkeänä olemisen halu • levottomuus • kyky tarttua ulkoiisiin asioihin

naiset voivat olla vallitsevan, objektiivisen kulttuurin omaksujia ja ylläpitäjiä, mutta eivät sen muuttajia ja kehittäjiä. Tämän hän perustelee naisten ja miesten ominaisuuksien eron ja työnjaon perustalle organisoituneen yhteiskunnan yhteydellä.

Simmel näkee, että miehillä on ominaispiirteidensä vuoksi kyky toiminnassaan irrottaa asiat ja toiminta omasta itsestään, mies kykenee ulkoistamaan itsensä ja näin myös spesialisoitumaan työnjaossa ja muuntamaan toimintansa objektiivisiin asioihin. Naisten toiminta sen sijaan on homogeenisempaa kuin miesten ja he toimivat elämän yhtenäisyyden ja kokonaisuuksien hahmottamisen pohjalta. Naiset eivät erota omaa persoonaansa toiminnasta, vaan he henkilökohtaistavat asiat. Naiset eivät näiden ominaisuuksiensa vuoksi muunna toimintaansa objektiivisiin asioihin ja tästä seuraa se, että he eivät pysty tuottamaan objektiivista kulttuuria. Tästä seuraa myös, että kaikki objektiivinen kulttuuri, johon Simmel sisällyttää muun muassa moraalien, tieteen, uskonnon, kaupankäynnin, valtion, teollisuuden ja yhteiskunnalliset muodostumat, on miesten tekemää ja läpeensä miehistä.

Simmelin mielestä on toisaalla olemassa kuitenkin alueita, joissa naiset voivat viedä eteenpäin vallitsevaa kulttuuria omien ominaispiirteidensä avulla¹⁴. Hän ehdottaa, että naisten tulisikin etsiä ja kehittää ominaisuuksiaan, jotka miehiltä puuttuvat ja arvostaa niitä. Tieteessä naiset voivat kehittää toimijoiden ymmärtämisen näkökulmaa, koska naisilla on kyky tulkita toisen ihmisen sisäistä maailmaa ja tunteita. Esimerkiksi lääketieteen piirissä naiset voivat kehittää potilaan omista kertomuksista lähteviä diagnooseja ja historiatieteessä tutkimuskohteiden toimijoiden ymmärtämisen näkökulmaa. Taiteen alueella naiset voivat hyödyntää kykyään ymmärtää kokonaisuuksia ja integroida tulos ja toiminta yhteen erityisesti tanssissa ja näyttelemissä. Myös muodin alue sopii naisille hyvin, sillä muodissa naiset pystyvät toteuttamaan heille ominaista pyrkimystä erottautua yksilöllisinä persoonallisuuksina olemassa olevien sosiaalisten rajojen ja jatkuvuuksien sallimalla tavalla¹⁵.

Simmelin kulttuuriteorian mukaisesti objektiivisen kulttuurin luomisen edellytyksenä on siis itsensä ulkoistaminen ja toiminnan objektiivoinnin kyky. Jokainen ihminen omaksuu, hallitsee ja käyttää jossain määrin objektiivista kulttuuria (tietoa, taidetta jne.). Subjektiivista kulttuuria on se osuus, mitä ihminen käyttää objektiivisesta kulttuurista. Pyrkimysään subjektiivisessa kulttuurissa korkeammalle tasolle naiset voivat omaksua vain sen, mitä miehet ovat kehittäneet. Koska naiset ovat kokonaisuuksia, Simmel kysyy, missä mielessä ylipäätään on mielekästä pohtia sitä, kuinka naiset voisivat pyrkiä luomaan objektiivista kulttuuria. Naisten on mahdollista tuottaa naiskulttuuria ja samalla objektiivista kulttuuria. Naiset eivät voi luoda omaa naiskulttuuriaan, sillä naiskulttuuri on objektiivisen kulttuurin mielessä ristiriitainen käsite.

Simmel kuvaa, kuinka pitkälle kehittynyt työnjako tuottaa tilannetta, jossa objektiivinen kulttuuri kukoistaa ja subjektiivinen kulttuuri köyhtyy¹⁶. Syntyy vaikutelmaa ikään kuin objektiivinen kulttuuri olisi jotain yksilöiden

yläpuolella olevaa, sillä kukaan yksityinen ihminen ei pysty omaksumaan kokonaan objektiivista kulttuuria. Simmel kuitenkin muistuttaa, että kaikki kulttuuri on ihmisten tekoa, se ei koskaan ole sukupuoletonta ja ei ole olemassa mitään aluetta, joka olisi naisen ja miehen takana tai yläpuolella.

Kulttuurin tragedian sukupuolisuus

Simmel poikkeaa sosiologian klassisesta perinteestä siinä, että hän liitti sukupuolen tiedollisesti osaksi modernisoitumisen teoriaa. Kuten Lieteke van Vucht Tijssen on huomauttanut¹⁷, esimerkiksi Tönnies, Mannheim ja Weber tyytyivät kantamaan huolta siitä, että modernisaatio merkitsee rationalisoitumista ja objektiivoitumista tunteen, rakkauden ja huolenpidon kustannuksella. Simmel oli ainoa, joka pohti, mikä yhteys koko modernin kulttuurin kehityksellä oli miesten hallitsevaan asemaan.

Simmelin kulttuuriteoriaa voikin lukea modernisoitumisen tragediana, joka on nimenomaan miesten tragediaa ja kärsimystä subjektiivisen ja objektiivisen kulttuurin jakamassa sosiaalisessa¹⁸. Naiset voivat ylittää jaon tai olla jaon tuolla puolen ja näin heillä ei ole myöskään kitkaa elettyjen kokemusten ja elämän objektiivisten muotojen välillä. Naisten kannalta modernin kulttuurin tragedia kuitenkin on, että moderni ottaa miehiset periaatteet absoluuttisina sivuuttaen naisisuuden. Ainoaksi parannuskeinoksi Simmel näkee naisisen merkityksen täydellisen uudelleenarvioinnin.

Simmelin käsityksiä naisten ja miesten ominaispiirteistä voidaan pitää ylihistoriallisina, universalisoivina ja metafysisinä¹⁹. Simmelin tapa luonnollistaa naisten ja miesten ominaispiirteet luonnonmukaisiksi psyykkisiksi rakenteiksi kyseenalaistuu jo pelkkien havaintojen avulla. Kuten Marianne Weber kirjoitti²⁰:

”Osalla naisista nyt vain on halu ei pelkästään olla vaan myös tehdä ja tarkemmin sanoen saada jotain aikaan, so. luoda jotain sisällöltään pelkän henkilökohtaisen ylittävää; ja osalla naisista ei ole vain tätä halua vaan myös voimaa monenkaltaiseen ylipersonalliseen vaikuttamiseen ja mil-laisiin objektiivointeihin tahansa.”

Marianne Weber sinällään piti Simmelin näkemystä miesten ja naisten erilaisuudesta järkevänä, mutta hän näki asian toisin. Hänen mukaansa naiset ja miehet pikemminkin kiertävät päällekkäistä kehää kuin ovat täysin erilaisia. Naiset ja miehet eroavat toisistaan, mutta heillä on myös sellaisia yhteisiä ”ihmisten” ominaisuuksia, jotka mahdollistavat molemmille kyvyn tuottaa objektiivista kulttuuria ja kykyä liikkua useilla elämän alueilla.

Itse luen mielelläni Simmeliä niin, että hänen havaintonsa naisten ja miesten eroista ovat kulttuurisesti tunnistettavia ja toistuvia feminiinisuuden ja maskuliinisuuden erotteluja. Jos vertaa²¹ Simmelin erottelua esimerkiksi siihen, millaisia taitoja, kykyjä ja osaamisia naisten ja miesten töihin liitetään 2000-luvun Suomessa, niin ei ole vaikea havaita, kuinka naisten kyvyt määrittellään naisten

sisäisten ominaisuuksien kautta: henkilökohtainen sitoutuminen, vastuuntunto, toisen ongelmien ymmärtäminen, kannustavuus, palveluhaluttuus, tunnollisuus, myötäeläminen. Sitä vastoin miesten kyvyt kuvataan kykyinä ulkoistaa työtään ja toimintaansa itsestään: asiasuuntautuneisuus, ongelmien ratkaisukyky, riskinotto, liikkuvuus, vapaus persoonallisista siteistä. Simmelin vuosisadan alun havaintojen tunnustettavuus nykypäivänä kertoo kulttuuristen jäsenysten sitkeydestä, mutta mieli tekee myös kysyä, olisiko Simmelin erotteluilla peräti ontologista järkeä.

Sosiologian perinteessä sukupuolen sisällyttäminen sosiaaliseen mahdollistaa tiedollisesti rationaalisen ja objektivoivan modernin kritiikin. Eri asia on, millä tavoin feminiinisyyteen sisällytetyt tiedolliset jäsennykset voisivat tulla osaksi sosiaalista koskevaa tietoa. Jos asiaa ajattelee Foucault'n²² episteemien avulla, niin sisäisiin suhteisiin kiinnittyvä feminiinisyyden luokittui pois tiedosta jo ennen modernia, klassisen episteemin aikana. Anne Witzin²³ näkemys on, että Simmel paljasti modernin maskuliinisuuden, kuitenkin niin, että hän samaan aikaan kohtalokkaasti sulki naiset ulos sosiaalisesta. Witzin mielestä Simmelin ainoa kestävä perintö on sosiaalisen maskuliininen ontologia.

Toisaalta voi myös todeta, että Simmel toi esiin modernin maskuliinisuuden ja samalla tragedian käyttämällä feminiinisyyteen liittämäänsä argumentteja. Aivan kuten Sabine Lepsius, myös Simmel yhdisti naisiin kokonaisuusien halajamisen ja hahmottamisen. Samalla koko Simmelin modernin kritiikin juurena on juuri se, että modernissa rahataloudessa vallitsee ratkaisematon ristiriita yksilön kokonaispersoonan ja yhteiskunnan välillä. Modernissa ihminen määrittyy yksilönä vain yhteiskunnan yhdeksi jäseneksi, jolla on erityinen työnjaollinen tehtävänsä ja funktionsa ja jonka suoritukset ovat vaihdettavissa ja korvattavissa. Yksilöiden sosiaalisten aineiden kokonaisuus jakautuu osiin ja ”yhteiskunta pesiytyy yksilöön itseensä”²⁴. Simmelin miehiin liittämien ominaispiirteiden perusteella yhteiskunta on pesiytynyt erityisen tukevasti juuri miehiin. Simmelin katsannossa siis miehiset piirteet määrittävät pitkälti subjektin sisäistämiksi modernin yhteiskunnan objektiivisen kulttuurin piirteiksi.

Sukupuolen sosiologian kannalta Simmel on avannut mahdollisuuksia nähdä maailmassa muutakin kuin rationaalista ja objektivoivaa. Ottaessaan tutkimuksellisen ajattelun kohteeksi tiloja, paikkoja, tunteita ja pieniä arjen asioita sekä ohikiitäviä hetkiä, muotia, tyylejä, aterioria, häpeää ja keimailua, Simmel on tuonut esiin myös sellaista sosiaalista, jonka Simmelin kulttuuriteorian naisetkin voivat tunnistaa.

Viitteet

1. Eeva Peltonen Arto Norolle kirjoittama puhe väitöskaronkassa 6. huhtikuuta 1991. Noron kollegat Helsingin yliopiston sosiologian laitoksella kokosivat puheet monisteeksi: Puheiden loppu. Puheita Arto Norolle 6.4.1991. Helsinki 1991.
2. Peltonen 1991.
3. Esim. Coser 1976, 196.

4. Marianne Weberin elämänmuistelot, *Lebenserinnerungen*, Bremen 1948, käännös Eeva Peltonen.
5. Peltonen 1991 mukaan.
6. Esim. Pyyhtinen 2006 (tässä numerossa).
7. Kirje alkuperäisenä kopiona sekä saksaksi että englanniksi käännettyinä Kurt. H. Wolffin toimittamassa kirjassa *Georg Simmel 1858–1918*, 1959, 239–42.
8. Mohr, Tübingen 1919.
9. Stefan George / Sabine Lepsius, Berlin 1935, Peltonen 1991 mukaan.
10. Sama.
11. Sama.
12. Simmel kirjoitti viitisentoista esseetä sukupuolesta vuosina 1880–191. Ne ovat luettavissa vuonna 1985 julkaistussa kirjassa *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter* (toim. H.J. Dahme und K.C. Köhnke. Suhrkamp, Frankfurt/M.).
13. *Weibliche Kultur* (1902) julkaistu ensimmäisen kerran teoksessa *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*. Klinkhardt, Leipzig 1911. Guy Oakesin englanninkielinen käännös ”Female Culture” hänen kirjassaan *Georg Simmel. On Women, Sexuality, and Love* 1984, 65–101.
14. Simmel 1984/1911, 65–101.
15. Simmel 2005/1895, Muoti, 107.
16. Esim. Simmel 2005/1903, 100–11; 1997/1900, 227–34 ja Simmel 1997/1900.
17. van Vucht Tijssen 1991, 214–5.
18. Sama, 204–5.
19. Oakes 1984, 3–62.
20. *Frauenfrage und Frauengedanke* (1919), käännös Eeva Peltonen.
21. Kinnunen 2001.
22. Foucault 1973.
23. Witz 2001, 367.
24. Simmel 1999, 132–3.

Kirjallisuus

- Coser, Lewis A., *Masters of Sociological Thought*. Harcourt Brace Jovanovich, New York 1976.
- Coser, Lewis A., Georg Simmel's Neglected Contributions to the Sociology of Women. *Signs* 2(4), 1977, 869–876.
- Foucault, Michel, *The Order of Things. An Archaeology of Knowledge*. (Les mots et les choses, 1969). Pantheon, New York 1973.
- Kinnunen, Merja, *Luokiteltu sukupuoli*. Vastapaino, Tampere 2001.
- Oakes, Guy, The Problem of Women in Simmel's Theory of Culture. Teoksessa Simmel, Georg, *On Women, Sexuality, and Love*. Engl. Guy Oakes. Yale University Press, New Haven & London 1984, 3–62.
- Peltonen, Eeva, Puheiden loppu. Puheita Arto Norolle 6.4.1991. [Moniste] Helsinki 1991.
- Simmel, Georg, Muoti (1895) & Suurkaupunki (1903). Teoksessa *Georg Simmel. Suurkaupunki ja moderni elämä. Kirjoituksia vuosilta 1895–1917*. Suom. Tiina Huuhtanen. Gaudeamus, Helsinki 2005, 100–11 & 27–68.
- Simmel, Georg, *Pieni sosiologia*. Suom. Kauko Pietilä. Tutkijaliitto, Helsinki 1999.
- Simmel, Georg, *Rahan filosofia* (1900). Lyhentäen suomentanut Panu Turunen. Doroga, Turku 1997.
- Simmel, Georg, Female Culture (1911). Teoksessa Georg Simmel, *On Women, Sexuality, and Love*. Engl. Guy Oakes. Yale University Press, New Haven & London 1984, 65–101.
- Simmel, Georg, Subjective Culture (1908). Teoksessa Georg Simmel, *On Individuality and Social Forms*. Toim. Donald N. Levine. The University of Chicago Press, Chicago & London 1971, 227–34.
- Simmel, Georg (1912), A Letter from Simmel to Marianne Weber. Teoksessa Kurt H. Wolf (toim.), *Georg Simmel 1858–1918*. The Ohio State University Press, Columbus 1959.
- van Vucht Tijssen, Lieteke, Women and Objective Culture: Georg Simmel and Marianne Weber. *Theory, Culture & Society: Special Issue on Georg Simmel* 8(3), 1991, 203–18.
- Witz, Anne, Georg Simmel and the Masculinity of Modernity. *Journal of Classical Sociology* 1(3), 2001, 353–70.

KASVATUKSEN HISTORIAN PÄIVÄT HELSINGISSÄ 4.-5.6.2007

”Rajoja ja siltoja kasvatuksen historian kentillä”

Päivien pääteemana on kasvatuksen historian nykytila ja tulevaisuus. Minkälainen asema kasvatuksen historialla on tänään eri tieteenaloilla? Mitkä kysymykset ja tutkimuskohteet ovat eri aloilla juuri nyt ajankohtaisia? Millaisena kasvatuksen historia ylipäätään näyttäytyy eri tieteen aloita katsottuna? Näistä ja muista vastaavista kysymyksistä kiinnostuneet tutkijat, opiskelijat ja alan harrastajat ovat tervetulleita päiville vaihtamaan ajatuksia ja esittelemään tutkimuksiaan. Päivien teemaryhmät muodostetaan ryhmiin ilmoittautuneiden aiheiden perusteella

Abstraktien (noin 100–200 sanaa) viimeinen jättöpäivä 13.4.2007. Ilmoittautumiset viimeistään 11.5.2007.

Ei osallistumismaksua.

Katso tarkempi ohjelma: <http://www.kasvatus.net/sig/kasvatushistoria/kasvatuksehistorianpaivat2007/index.html>

Päivien yhteydessä järjestetään nyt ensi kertaa myös graduvaiheessa oleville opiskelijoille oma sessionsa. Ks. tarkemmin: <http://www.kasvatus.net/sig/kasvatushistoria/kasvatuksehistorianpaivat2007/graduseminaari.html>

Ilmoittautuminen päiville onnistuu parhaiten yllä olevan nettisivun kautta tai sähköpostilla marko.vandenberg@helsinki.fi

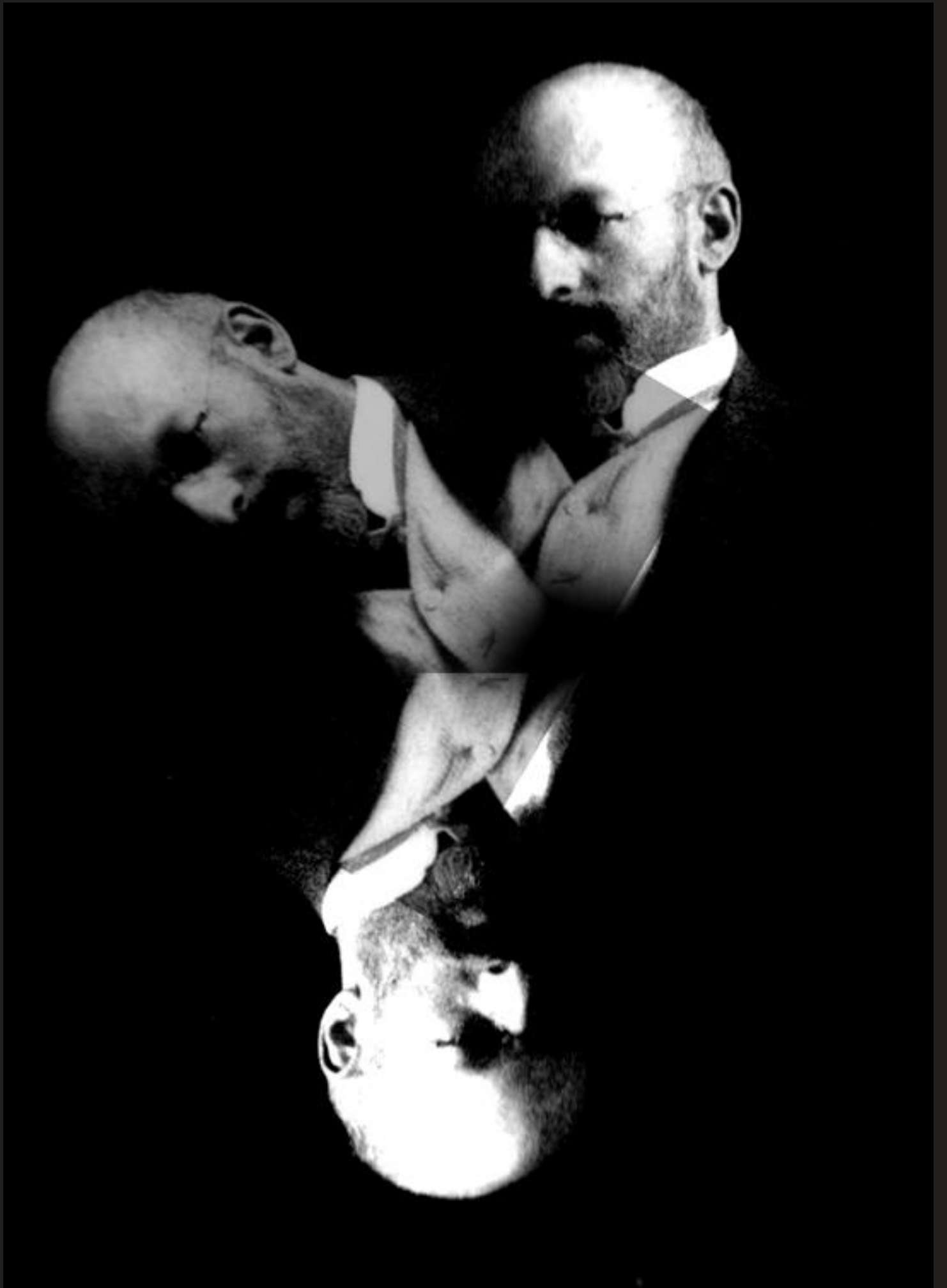
Yhteyshenkilöt:

Jukka Rantala (e-mail: jukka.rantala@helsinki.fi), kokonaisjärjestelyt

Marko van den Berg (e-mail: marko.vandenberg@helsinki.fi),
abstraktit ja ilmoittautuminen

Järjestäjät:

Kasvatuksen historian tutkimusverkosto,
Historiallis-yhteiskuntatiedollisen kasvatuksen tutkimus- ja
kehittämiskeskus, Suomen Kouluhistoriallinen seura



Jukka Laari

Sosiaalifilosofia ja Simmel

Georg Simmelin nimi liitetään yleensä sosiologiaan mietittäessä hänen merkitystään myöhemmälle, laajasti ottaen tieteelliselle ajattelulle. Näin siitä huolimatta, että hänen ajattelussaan on filosofialla vahva sija. Se on läsnä erityisesti sosiaalifilosofiana hänen sosiologisimmassakin töissään, *Rahan filosofiassa* ja *Sosiologiassa*. Estetiikka ja historianfilosofia olivat hänelle läheisiä, mutta hän on käsitellyt myös muun muassa ontologian kysymyksiä elämänfilosofisista lähtökohdista. Hänen vankka vaikutuksensa sosiaalifilosofian synnyssä jää erityisen helposti huomaamatta – eritoten jos sosiaalifilosofian katsotaan kehittyneen 1800–1900-lukujen taitteessa.

Simmelin huomattavin sosiaalifilosofinen panos lienee sosiaaliontologiassa. Anti on kaksinainen: Simmel (a) nosti myöhemmin tärkeiksi oivalletut minä–sinä-suhteet keskeiseen sosiaaliontologiseen asemaan, ja (b) painotti laadullista eroa niiden ja useampien ihmisten keskinäisten suhteiden välillä ('kolmas'). 1900-luvun filosofiassa Simmelin sosiaalifilosofinen painoarvo on yleensä ohitettu ja pitäydytty minä–sinä-suhteen tarkastelussa.

On kuitenkin syytä rajata ilmauksen ”sosiaalifilosofia” alaa ennen Simmelin ja sosiaalifilosofian suhdetta koskevaan kysymykseen menemistä. Sen jälkeen on mahdollista tarkentaa sosiaalifilosofian käsitettä historiallisesti. Lopuksi voi hahmottaa Simmelin osuutta sen problematiikassa.

Sosiaalifilosofian käsitteestä

Sosiaalifilosofiasta puhuttaessa on paras tehdä alustava rajaus, koska termiä ”sosiaalinen” käytetään sangen moninaisesti. Teoriassa se tarkoittaa inhimillisen kanssakäymisen piiriä yleisyydessään. Tämä eroaa termin kolmesta yleisestä, eri käyttötavoissa saamastaan merkityksestä:

(a) Arkipuheen näkökulmasta ”sosiaalinen” on positiivinen määre, kun puhutaan vaikkapa henkilön sosiaalisuudesta (”epäsosiaalinen” on dismeriittiä). Henkilö

on avoin ja mutkaton, haluaa olla toisten kanssa ja tulee toisten kanssa helposti toimeen.

(b) 1800-luvun sosiaalipoliittisissa keskusteluissa ”sosiaalisella” tarkoitettiin inhimillisiä elämänolosuhteita, jotka eivät ole politiikan eivätkä talouselämän piirissä, vaan jäävät näiden ulkopuolelle, kuten asuin- ja perheolot.

(c) Sanaa ”sosiaalinen” käytetään myös ”yhteiskunnallisen” synonyyminä (englannin *social* joutuu usein kantamaan molempia käsitteellisiä merkityksiä).

Yhteiskunnan käsite, ja siihen liittyen ilmaus ”yhteiskunnallinen” (*gesellschaftlich*), on käsittehistoriallinen ehto nykytermille ”sosiaalinen” (*das Soziale*), mutta se viittaa sosiaalihistoriallisesti erityiseen sosiaaliseen järjestykseen. Moderni, differentioitunut yhteiskunta on uuden ajan ilmiöpiiri. Sen piirissä ovat sosiaalisen elämän jatkumisen kannalta olennaiset toiminnot toisistaan eriytyneitä. Yhteiskunnallisuus merkitsee tällöin esimerkiksi sitä, että taloudellinen toiminta on yhteiskunnaksi nimetyn kokonaisuuden piirissä autonomista. Taloudellinen teko ei edellytä uskonnollisen rituaalin suoritusta. Samoin ovat poliittiset asiat autonomisia, sillä niistä huolehtimiseksi on omat laitoksensa. Muutaman viime vuosisadan aikana kehittynyt niin sanottu länsimainen yhteiskunta ei ole

universaali, vaan poikkeus ihmiskunnan sosiaalisten järjestelmien joukossa.

Sosiaalinen tarkoittaa näin ollen ajallisesti ja alueellisesti kaikkea ihmisten välistä vuorovaikutusta, inhimillistä kanssakäymistä.¹ Yhteiskunta on teoreettisena käsitteenä varhaisempi keksintö, mutta asiana sosiaalinen on ikaikaista. Ajateltuna sosiaalinen on jotain yleistä, joka liittyy olennaisesti inhimilliseen yhteiselämään. Sosiaalista ei ole sellaisenaan, vaan ainoastaan konkreettisissa teoissa ja käsitteenä, erityisesti määreenä. Se on aina jossain erityisessä muodossa. Sosiaalinen on tullut tarkoittamaan kanssakäymismäärettä yleisyydessään, jossa on kaksi tärkeää ulottuvuutta:

(a) Persoonattomuus: ”Intersubjektiivisuus” tarkoittaa (vähintään) kahden henkilön välistä suhdetta, jossa osanottajat eivät voi välttää toista toisena subjektiivisuutena. ”Sosiaalisessa” sen sijaan on monasti kyse toisista, joihin ei ole eikä usein edes voi olla molemminpuolista, subjektiivisuuden huomioivaa suhdetta. He näyttäytyvät esimerkiksi anonyyminä paineena taikka pakkona, jota sosiaalitieteissä tarkastellaan rakenteina, instituutioina (laitoksina), funktiona (toimintoina).

(b) Poikkihistoriallisuus: Termi ”yhteiskunta” liittyy kapitalismin maailmaan. Siinä huomioidaan peruslaitosten ja -toimintojen (kuten kulttuuri, politiikka, talous) eriytymisen lisäksi työnjaon ja pääomasuhteen vaikutukset ja muotomäärät arkiselle kanssakäymiselle. ”Yhteiskunnallinen” päätty tarkoittamaan historiallisesti erityisiä sosiaalisia muotoja, jotka ovat joutuneet taloudesta alkunsa saaneen, kanssakäymistä ohjaavan logiikan alaisuuteen. Sosiaalista elämää on kuitenkin aina ja kaikkialla, missä ihmiset ovat kanssakäymisissä.

Tiivistäen: ”Sosiaalinen” on määre, jolla erotetaan toisen huomioiva teko tai toiminta inhimilliseen yhteiselämään kuuluvaksi asiaksi (vs. luonnollinen tai yksityinen), mutta sellaisella yleisyyden tasolla, että asian tarkemmalle luonnehdinnalle on tilaa. ”Sosiaalinen” on ”historialliseen” verrannollinen yleinen määre: ei ole puhdasta sosiaalista, vaan on vain konkreettisia sosiaalisia ilmiöitä, aivan kuten ei ole historiaakaan, vaan vain konkreettisia, historiallisiksi osoittautuvia ilmiöitä.

Sosiaalifilosofi katsookin Zeltnerin² lailla, että sosiaalifilosofian problematiikka koskee muutamia inhimillisen yhteiselämän ongelma-alueita: elämän ”miljöörüippumattomuutta” (ei-inhimillinen elämä ja sen kanssakäymismuodot kestävät huonosti ympäristötekijöiden muutoksia), laitos- ja perinnesidonnaisuutta (johon myös kysymykset järjestä, puheesta ja totuudesta kietoutuvat), yksilön yksilöllisyyden ja persoonan kysymyksiä (ja niihin liittyen kysymyksiä ymmärryksestä ja kielestä, rooleista ja statuksesta), sekä tietenkin kysymyksiä vallasta, työstä ja omistuksesta kuin myös historiallisuuden ongelmaa.

Sosiaalifilosofian synnystä

Joka väittää Simmelillä olleen vankan sijan sosiaalifilosofian synnyssä, saa vastaansa vaikutusvaltaisen nykyfilosofian hahmon. Honnethin mukaan sosiaalifilosofian

kehitys alkoi nimittäin jo valistusajana, Rousseau myötä³. ”Synty” saattoi hänenkin mukaansa tapahtua myöhemmin, hän ei vain pidä kysymystä tärkeänä eikä käsittele sitä.

Honnethin mielestä sosiaalifilosofian tehtävä on diagnosoida sosiaalisia kehityskulkuja, jotka voivat haitata ”hyvän elämän” mahdollisuuksia. Käsitys asettaa normatiivisen vaateen, mikä on Honnethin yleisen filosofisen intressin mukainen. Englanninkielinen *social philosophy* on hänen mukaansa lähinnä sitä, mistä saksalaisella kielialueella sanotaan *politische Philosophie*. Sen sijaan *Sozialphilosophie* olisi koostekategoria, johon on ahdettu erinäistä käytännöllisen filosofian problematiikkaa moraal-, oikeus- ja poliittisesta filosofiasta talousfilosofiaan.⁴

Röttgers taas valottaa sosiaalifilosofian syntyä hahmottamalla mielekkään sosiaalifilosofiasta puhumisen kriteereitä. Käytössä on ensinnäkin oltava sovelias yhteiskunnan käsite – ’yhteiskunta’ on erotettava yhtäältä modernista ’valtiosta’, toisaalta esimoderneista ’poliksesta’ ja ’imperiumista’. Tämä ei ollut mahdollista ennen Hegelin filosofiaa. Toiseksi: filosofian on käsitettävä itsensä tämän yhteiskunnan osaksi eli sen on kyettävä refleктоimaan itseään sosiaalisena. Tämä ei ollut mahdollista ennen Fichten ja varhaisromantiikan refleksiokäsitteen kehittämistä. Kolmanneksi: filosofian on kyettävä antamaan tai esittämään sosiaaliselle itsereflektiolleen historiallinen jatkuvuus ja siten sosiaalifilosofia-nimen avulla mahdollisuus itseidentifikaatiolle. Sosiaalifilosofialla on oltava sosiaalifilosofian käsite ja tälle on voitava esittää historia. Röttgers paikallistaa sosiaalifilosofian synnyn 1800- ja 1900-lukujen taitteeseen, Simmelin, Rudolf Stammlerin ja Ludwig Steinin teksteihin, joissa asetettiin tietoisesti kysymys sosiaalifilosofiasta.⁵

Ajan tärkeimmät sosiaalifilosofit olivat Stammler ja Simmel. (Ainoa heitä edeltävä relevantisti sosiaalifilosofinen hahmo on Karl Marx.⁶) Stammlerin uskantilainen sosialismi osoittautui koulukuntaa luovaksi. Sen jälkiä voi seurata kauas 1900-luvulle (Honneth on stammlerilainen normativisti). Stammlerin ajattelua leimasi arvosidonnaisuus. Se merkitsi poliittista kannanottoa ajan ”sosiaaliseen kysymykseen”. Käytännön sitoumustensa takia Stammler ei ollut kiinnostunut sosiaalifilosofian käsitteistön kehittämisestä. Simmel työskenteli sen eteen intensiivisesti. Hän esitti ensimmäisenä sosiaalifilosofian ja sosiologian arvovapausteessin kyseenalaistamalla Stammlerin normatiivisuuden. Simmelin mukaan Stammlerin ohjelmaa heikensi myös väärä yhteiskunnan käsite, joka rajoitti yhteiskunnan normituksen tai säätelyn ehtoihin. Ei-normatiivisen sosiaalifilosofian kohteena ovat ’yleiset asiantilat’. Sen toiminnallinen erityisyys on käsitteenmuodostus. Näiden avulla se ylittää yksilön ja yhteiskunnan rajan. Sosiaalifilosofia ei käsittele käytännön ongelmia. ”Filosofisena sosiologiana” se saa tehtäväkseen (a) sosiaaliohtologian eli ”sosiaalisen metafysiikan” ja (b) sosiologisen tiedon tietoteorian ongelmien selvittämisen.⁷

Simmelin nostaminen aikansa keskeisten filosofien joukkoon saattaa yllättää. Mutta lähes kaikki sosiologian kehkeytymisvaiheen klassikot olivat filosofeja, kuten

Émile Durkheim, Ferdinand Tönnies ja Simmel; tärkein poikkeus taas on Max Weber. Seuraavan ikäpolven piirissä alkoi yleistyä ei-filosofinen koulutus (Alfred Schütz) vaikkakin moni (Hans Freyer, Karl Mannheim) vielä väitteli filosofiasta. Useat tekivät sosiologia-otsikon alla filosofiaa.

Simmelin positio on itse asiassa vieläkin kiinnostavampi. Yhteyksiensä ansiosta (Bergson, Husserl, Rickert ym.) hänellä oli institutionaalista asemaansa keskeisempi rooli eurooppalaisessa hengenelämässä. Monet hänen artikkeleistaan käännettiin Yhdysvalloissa tuoreeltaan englanniksi. Simmelillä on ollut merkitystä muun muassa Heideggerin ajattelun kehitykselle.⁸

Simmelin keskeisyys *elämänfilosofina* – sen keskeisten motiivien selvittäjänä ja loppuun ajattelijana⁹ – asettaa hänet murroksen filosofiksi: perinteinen metafysiikka sekä niin kutsuttu koulufilosofia näyttivät tulleen tiensä päähän, historiallistava ja relativisoiva ajattelu näytti kumonneen ja ylittäneen ne ja filosofia oli päätyneet pitämään elämää filosofian viimeisenä horisonttina, olevaista elämänilmauksina. Maailmansodan jälkeen nuoret filosofit hylkäsivät elämänfilosofian perustellen hylkäystä Heideggerin lailla, että jopa Simmelillä jäi elämän käsite hämäräksi, koska tämä ei erottanut elämää biologis-ontologisesta ja eksistentiaalis-ontologisesta mielessä.¹⁰ Oli *Daseinin* analytiikan, eksistentiaalifilosofian ja fenomenologian vuoro edistää filosofiaa.

Yhdenlainen sosiaalifilosofinen, sen perustavimpia ongelmia koskeva standarditulkinta viittaisi varmasti kysymyksiin intersubjektivisuudesta ja toiseudesta sosiaaliantologian ydinkysymyksiin. Theunissenin mukaan ilmaus ”sosiaaliantologia” muistuttaa, että ’toinen’ on astunut ensimmäisen filosofian ydinkysymysten joukkoon.¹¹ Hänenkin mukaansa sosiaaliantologian problematiikka on erotettava sosiaalitieteiden ongelmista; sosiaalitieteet koskevat ”objektiivisen rakenteen sosiaalista todellisuutta” ja sosiaaliantologia ”bilateraalista” sidettä (Simmel), jolle tämä rakentuu. Sosiaaliantologian tehtävä ei ole esimerkiksi sosiologian filosofinen perustelu. On kiinnostavaa, että Theunissen ohittaa elämänmaailman (*Lebenswelt*) kysymyksen sosiaalifilosofian yhteydessä. Landgrebe muistuttaa transsendentaaliminän ja elämänmaailman kietoutuneesta suhteesta – eräässä mielessä elämänmaailma on transsendentaaliminän ehto, mutta toisaalta elämänmaailman ongelma aukeaa vasta transsendentaaliminän kautta.¹² Voidaan kysyä, eikö sosiaalinen ole elämänmaailman ongelman kautta eräässä mielessä vieläkin keskeisemmin ensimmäistä filosofiaa, eivätkö toisen ohella myös muut kuulu ensimmäisen filosofian ydinkysymysten joukkoon.

On todettu Simmelin olleen ensimmäinen, joka on huomioinut kolmannen perustavanlaatuisuuden. Röttgers esittää, ettei sosiaalinen perustu binäriteetille, vaan siihen liittyy ’kolmas’.¹³ Sosiaalifilosofian kohde ei ole ’toinen’ vaan pikemminkin ’kommunikatiivinen teksti’, jonka yksi asettuneisuus (*Dimensionierung*) ’toinen’ on – on edellytettävä ’kolmas’, jotta olisi sosiaalista¹⁴. Röttgersin kannalla on hämärydestään huoli-

matta se etu tai vahvuus, että se siirtää huomiota tutusta kaksinapaisesta intersubjektivisuudesta – mallista *ego et alter*, jossa minän kehitys mahdollistuu vasta suhteessa toiseen, joka useimmiten lienee sinä – laajempaan sosiaaliseen yhteyteen. Simmel esittää *Soziologie*-teoksen 2. luvussa ’kolmannen’ tekijänä, joka vasta avaa sosiaalisen problematiikan kaikessa kompleksisuudessaan¹⁵. Voidaan Littin lailla huomauttaa, että minä–sinä -suhde kristaloi tuu vasta kolmannen ilmaannuttua, koska edellisessä minälle on läsnä vain sinä, ei itse suhde¹⁶. Kahden toisilleen olemisen täysi tietoisuus edellyttää kolmatta.

On kiintoisaa, että Honneth ja Röttgers ohittavat eri tavoin sosiaaliantologian perinteen, joka tunnustettuna filosofian historiana lähtee viimeistään Husserlista ja Heideggerista. Simmel on ehkä keskeisin tämän perinteen käynnistäjistä. Problematiikan perusmuotoilut löytyvät osin jo Hegeliltä.

Simmel - sosiaalinen - filosofia

Simmelin elämänfilosofia oli aikansa avantgardea, monitahoista ja -tasoista filosofiaa. Hän tunsi Hegelin samoin kuin Marxin ajattelun. Hänen sosiaalifilosofiassaan hegeliläis-marxilaiset motiivit kietoutuvat Diltheylta omaksettuihin tieto-opillisiin ja historianfilosofiin käsityksiin sekä aikakauden valtafilosofian, uskantilaisuuden, suunnalta tuleviin aiheisiin.

Tunnetuimman ja käsitellyimmän Simmelin sosiaalifilosofian osan muodostavat hänen kulttuuriteoriaansa, muodollisen sosiologian perustelunsa ja *Rahan filosofian* modernisaatioteoria. Myös hänen historianfilosofiset käsitöksensä¹⁷ ovat tunnetut, joskaan hänen historianfilosofiaansa ei tarkasteltu Whiten¹⁸ käynnistämän metahistoriallisen, narratiivisuutta koskevan keskustelun yhteydessä. Paluu historiateorian klassikkojen äärelle vie myös Simmelin käsitteistöön, vaikkei hän olekaan keskeisin eikä osavain historianfilosofi.¹⁹ Vähimmälle huomiolle on jäänyt sosiaaliantologia ja sen elämänfilosofinen yhteys. Tässä on mahdollista luonnehtia vain pinnallisesti Simmelin ratkaisun perusteita.

Jos Simmelin mukaan on jokin perusta ontologiassa tai metafysisessä mielessä, niin se on itsetietoisuuden prosessi, jota hän nimittää elämäksi (*Leben*). Se on ”rajatonta jatkuvuutta ja samalla rajallinen minä”²⁰. Weingartner kiistää Simmelin elämä-käsitteen universaaliuden²¹; Simmel ei ole kiinnostunut elämästä biologisessa mielessä. Kuitenkin juuri elämänfilosofian itsetietoisuus-perspektiivi avaa yleisimmän elämä-horisontin, koska vain tämä sisältää ajatuksen elämän itsetietoisuudesta, joka biologisista elämäkäsitteistä puuttuu. Elämä on jatkuvaa elämyksellisyyttä (*erleben*) koostuen elämyksistä (*Erlebnis*). Sikäli kuin Simmelin tarkasteleman konstituution tasolla on mielekästä puhua ulkomaailman olioista, niin voidaan sanoa, että ulkoisen maailman oliot ja tapahtumat kuuluvat elämyksien piiriin, kokemuksina tai kokemuksissa. Näitä kokemuksia ei kuitenkaan saa käsitteellisesti ulkoisen heijastumina. Loogisesti jokainen elämys koostuu muodosta ja sisällöstä (tosiasiallisesti se on jaka-

maton). Simmel ei jaa Kantin *Ding an sich* -oppia, vaan katsoo sisällön olemisen olevan *sui generis*; se ei palaudu mihinkään transkendenttiin.²²

Muoto puolestaan koostaa sisällöllistä ainesta jäseny-neiksi yksiköiksi. Simmelin antikantilaisuus käy ymmärrettäväksi, kun ajatellaan ulkoisen olion tarjoamasta ais-timusaineksesta osan suodattuvan pois ja jäljelle jääneen aineksen saavan rakenteen sitä jäsentävän muodon an-siosta. Elämä niinsanotusti painaa ainekseen jälkensä. Kokemuksessa tarjoutuva ei tällöin ole olion kuva eikä esitys. On myös huomattava, että ainekseen voi sekoittaa monenlaisia muotoja samoin kuin muoto voi sekoittaa monenlaiseen ainekseen. Ei ole yksiselitteistä lakia, jonka pohjalta muoto ja sisältö jäsenyisivät. Muoto–sisältö–ko-konaisuudet voivat myös olla elementaarimpien koos-teita. Viime kädessä elämä on käsitettävä muodoksi, tai muotojen muodoksi. Weingartner²³ huomauttaa, että elämänsä lopulla, metafysiikkaa käsittelevissä muistiinpa-noissaan, Simmel päätyi käsittelemään ajatuksen elämästä muotona elämänfilosofian kulmakiveksi.

Simmelin elämäkäsitteen kaksinaisuus avautuu elämän redusoimattomuuden ajatuksen kautta. Elämä on lisäelämää (*Mehr-Leben*), koska se on jatkuvaa liikettä tai prosessia. Se ei jää paikoilleen, vaan jatkaa seuraavaan hetkeen tai vaiheeseen, ja seuraavaan. Vain tämän an-siosta elämää on. Lisäksi on enemmän-kuin-elämää (*Mehr-als-Leben*): elämä transkendoi itseään, vieraantuu itsestään omista luomuksissaan. Elämästä nousevilla tai sen valmistamalla sisällöllä on oma mielensä ja looginen pysyvyytensä – niillä on käyppöisyys tai jatkuvuus, joka on riippumaton siitä, että ne tulevat elämästä.²⁴ Niistä on durkheimilaisittain sanottuna kehittynyt 'sosiaalisia tosiseikkoja'. Viimeistään tässä yhteydessä paljastuu Simmelin elämänfilosofian yhteys romantiikkaan; hän huomioi elämän käsitteen loogisen ongelman – saman-aikainen itseidenttisyys ja 'enemmän kuin itse' – identi-teetin ongelmana, mutta ohittaa kysymyksen pelkkänä ilmaisuasiana.

Simmel on toisaalla todennut, ettei objektiivisissa, henkisissä sisällöissä ole psykologisuutta sen enempää kuin arvostelman loogisessa mielessä. Tässä mielessä kieli, oikeus ja yleiset kulttuurimuodostumat eivät ole subjektin aikaansaannoksia.²⁵ Elämänfilosofiallaan Simmel antoi perusteet Durkheimin sosiaaliteoreettisen ongelman ratkaisemiseksi. Durkheimin mukaan uskonto oli ensimmäinen sosiaalinen laitos, jonka avulla ihmiset järjestäytyivät yhteisöksi. Eräs sen keskeinen piirre oli yhteisten, jaettujen mielteiden muodostamisessa.²⁶ Hän ei kuitenkaan kertonut, miten tämä tarkalleen ottaen tehtiin. Elämänfilosofinen teoria elämän itsevierautumi-sesta, elämänilmausten esineellistymisestä, tarjosi vastu-uksen yhteismielteiden kehityksen ongelmaan.

Simmelin huomattavin sosiaalifilosofinen anti lienee kuitenkin sosiaaliantologiassa. Simmelillä on edelleen annettavaa, koska hän osoitti minä–sinä-suhteiden kes-keisyyden sekä niiden ja useampien ihmisten välisten suhteiden laadullisen eroavuuden. Viime vuosikym-menten intersubjektiviiviskusteluista nousee esiin

valtavirran pitäytyminen minä–sinä-suhteisiin ja ajatus, etteivät muut suhteet ole filosofisesti merkittäviä, vaan kuuluvat sosiologialle. Lähinnä vain psykoanalyysia kos-kevassa kiistassa on 'kolmannen' ongelmaa pidetty esillä, joskin Simmelistä tietämättöminä. On valitettavaa, jos osa keskeisintä sosiaalisen problematiikkaa ohitetaan it-sestäänselvänä tai toissijaisena.

Viitteet

1. Theunissen 1986, 6, tarkastelee suhdetta toiseen (*Andere*) ja nimit-tää tarkastelua sosiaaliantologiaksi. Hän tiivistää: "sosiaalinen" tar-koittaa suhdetta toiseen.
2. Zeltner 1979.
3. Honneth 1994, 11–12.
4. Honneth 1992 & Honneth 1994, 9–10.
5. Röttgers 1997, 16–20.
6. Marx oli ensimmäisten joukossa erottamassa 'sosialista' sille asial-lisesti läheisistä käsitteistä; eräänlaista sosiaalifilosofian esihisto-riaa. Olisi aiheellista katsoa tarkemminkin, mistä siinä oli Marxin mukaan kyse. Talouden kysymyksiä hahmottaessaan Marx 1986 I, 35 pyrki osoittamaan tuotannon yhteisölliseksi asiaksi siten, että on yhtä mieleetöntä puhua autiolla saarelle joutuneen ihmisen har-joittamasta "tuotannosta" kuin kielen kehityksestä "ilman yhdessä eläviä ja yhdessä puhuvia yksilöitä"; ihminen on *zoon politikon*, "eläin, jolle on ominaista kanssakäyminen" ja "joka voi eristäytyä muista vain yhteiskunnassa". Lähtökohtana on Hegelin *Oikeusfilo-sofian* mukainen käsitys, jossa jo on kansalaisyhteiskunnan ja val-tion käsite-ero. Tästä näkökulmasta Ricardon, Smithin ja Rousse-auun käsitykset kuuluvat ajattelun aristoteeliseen esihistoriaan, jossa *oikonomia* on kodin piiriin yksityisasia ja *politieia* julkista, yhteisiä asioita. Uudella ajalla yhteiskunta-aristotelismi problematisoitui uudenlaisten tuotannon ja taloussuhteiden myötä. Sen indeksi oli ilmaus "poliittinen taloustiede", jossa *oikos* kuuluu *polis*-piiriin. Hegel systematisoi tämän huomion: yhteiskunnallinen kokonai-suus koostuu kahdesta toiminnallisesti ja rakenteellisesti eriyty-neestä tekijästä, (nykykielellä) taloudesta ja valtiosta. Yksin nämä uuden ajan yhteiskunta-ajattelun muutokset käyvät varoituksesta holtittomalle sosiaali- ja yhteiskuntafilosofian käsitteen esimoder-nille projisoinnille. Marx toteaa taloustieteilijän koettavan todistaa "sosiaalisten suhteiden ikuisuutta"; hänen mukaansa tuotannolla on "määrätty sosiaalinen järjestely" (emt. 37 & 47). Hän kirjoittaa "historiallisesta, sosiaalisesta tieteestä" (emt. 55) ja käyttää ilmausta "käytännöllis-sosiaaliset suhteet" tarvitessaan Johdannon lopulla viittausta yleiseen. Marxin kanta 'sosiaaliseen' on selvä: inhimillinen todellisuus on alustavassa määreisytydessään historiallis-sosialista. Inhimillistä elämää tutkiva tiede on historiallisuuden ja sosiaalisen tiedettä. Myöhemminkin Marx (1979, 86) operoi termillä tavalla, jota voi pitää antoisana hänen sosiaalijattelunsa käsittelemisen kan-nalta: hän luonnehtii yksilön yhteiskuntaelämässä saamia määreitä ilmaisulla "sosiaalinen karaktääri", mikä tarkoittaa, että yksilöihin liitettävät, heitä luonnehtivat määreet ovat juureltaan sosiaalisia, eivät yksilön yksilöllisyyden ilmausta tai luonnehdintaa. Yksilöllä voi olla useita eri karaktäärejä. Marxin käytössä 'sosiaalinen' on alaltaan kattavin inhimillistä elämää tarkoittava käsite, kattavampi kuin kulttuuri, oikeus, politiikka tai talous: "sosiaalinen vallanku-mous" (emt. 143) on nopea mullistus, jossa muuttuvat useimmat tai kaikki yhteiselämän järjestelyt, erityisesti talous ja politiikka. Marxin voi näin sanoa jäsentäneen sosiaalisen problematiikkaa jo 1850-luvulla.
7. Ks. Röttgers 1997, 67–8; Stammlerista, ks. myös Kotowitz 1973, erit. 138–64, ja Wirkus 1996, 93–7; Simmel 1991; 1999, 369–71 & 1923, 21–30.
8. Ks. Großheim 1991; myös Michalski 1997, 20–1. Simmelin ajat-telun filosofisesta relevanssista, ks. myös Theunissen 1986, 4–7, 243–246 & 399 viite 8 ja Wirkus 1996, 2, 13, 54–82, 251–256.

9. Vrt. Bollnow 1958, 7, 20–1, 63, 74–5, 80–2, 118–20 ja Lieber 1974, 110, 115.
10. Großheim 1991, 23.
11. Theunissen 1986, 5–.
12. Landgrebe 1977.
13. Röttgers 2002, 255. Saman toteaa Theunissen 1986, 401 viite 23, mainiten Simmelin minä-sinä -dialogisuusajattelun isäksi (399 viite 8; 404 viite 22). Röttgers ei kuitenkaan (245–71) hahmota 'kolmatta' puhtaan loogisesti saati yksin Simmelin pohjalta, vaan käsitehistoriallisesti. Simmelin avaama perspektiivi ei tästä rikastu.
14. Röttgers 1997, 24. Myöhemmin Röttgers 2002, 121–85, pyrkii syventämään ja tarkentamaan 'kommunikatiivisen tekstin' käsitystään. Hän näyttää ohittavan Landgreben (1975, 33) huomautuksen, että kommunikaatio aina edellyttää joukon sosiaalisia käytäntöjä ja suhteita. Jää epäselväksi, miten kommunikatiivisuus on aina sosiaalisessa mukana siihen redusoitumatta.
15. Simmel 1923. Hän on aikalaisensa Freudin kanssa samalla linjalla. Freudilla isän hahmo on 'kolmas', joka rikkoo lapsen ja äidin muodostaman yksikön, avaa läsnäolollaan lapselle sosiaalisen maailman. Sosiaalisen synty ei psykologisesti liity niinkään siihen, että lapsi tunnistaa äidin, vaan siihen että se oppii käsittämään isän erillisenä, kolmantena hahmona. Simmel ei tietenkään operoinut psykologisella käsitteistöllä.
16. Litt 1924, 111–4. Ks. myös Theunissen 1986, 401 viite 23.
17. Simmel 1977.
18. White 1973.
19. Vrt. Oakes 1977, erit. s. 4–7, 19–23, 29–30.
20. Simmel 1922, 12.
21. Weingartner 1962, 15.
22. Simmel 1922, 30–1.
23. Weingartner 1962, 37.
24. Simmel 1922, 19–23.
25. Simmel 1923, 422.
26. Durkheim 1980.

Kirjallisuus

- Bollnow, Otto Friedrich, *Die Lebensphilosophie*. Springer, Berlin & Göttingen & Heidelberg 1958.
- Durkheim, Émile, *Uskontoelämän alkeismuodot. Australialainen toteemijärjestelmä*. (Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912) Suom. Seppo Randell. Tammi, Helsinki 1980.
- Großheim, Michael, *Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz*. Bouvier, Bonn & Berlin 1991.
- Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1992.
- Honneth, Axel, Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie. Teoksessa Axel Honneth (toim.), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*. Fischer, Frankfurt/M. 1994, 9–69.
- Kotowitz, Benjamin, *Die Sozialphilosophie Rudolf Stammers. Einflüsse und Auswirkungen*. Diss. Ludwig-Maximilian-Universität, München 1973.
- Landgrebe, Ludwig, *Der Streit um die philosophischen Grundlagen der Gesellschaftstheorie*. Westdeutscher, Opladen 1975.
- Landgrebe, Ludwig, Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins. Teoksessa *Phänomenologie und Marxismus. Band 2: Praktische Philosophie*. Toim. Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman & Ante Pazanin. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1977, 13–58.
- Lieber, Hans-Joachim, *Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur Deutschen Philosophie der Jahrhundertwende*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974.
- Litt, Theodor, *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*. 3. tark. & laaj. p. Teubner, Leipzig & Berlin 1926.
- Marx, Karl, *Vuosien 1857–1858 taloudelliset käsikirjoitukset, osat 1–2* ("Grundrisse"). Suom. Antero Tiusanen. Progress, Moskova 1986.
- Marx, Karl, *Poliittisen taloustieteen arvostelua*. Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels, *Valitut teokset*, osa 4. Suom. Antero Tiusanen. Edistys, Moskova 1979, 7–197.
- Michalski, Mark, *Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung*

- der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers*. Bouvier, Bonn 1997.
- Oakes, Guy, Introduction: Simmel's Problematic. Teoksessa Simmel 1977.
- Röttgers, Kurt, *Sozialphilosophie. Macht – Seele – Fremdheit*. Die blaue Eule, Essen 1997.
- Röttgers, Kurt, *Kategorien der Sozialphilosophie*. Scriptorum, Magdeburg 2002.
- Simmel, Georg, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. 2. p. Duncker & Humblot, München & Leipzig 1922.
- Simmel, Georg, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. 3. p. Duncker & Humblot, München & Leipzig 1923. (1. luku suomeksi teoksessa G. Simmel, *Pieni sosiologia*. Suom. Kauko Pietilä. Tutkijaliitto, Helsinki 1999, 15–68.)
- Simmel, Georg, *Philosophie des Geldes* (1900). 6. p. *Gesammelte Werke, Band I*. Duncker & Humblot, Berlin 1958.
- Simmel, Georg, *The Problems of the Philosophy of History. An Epistemological Essay*. (Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 1892.) Engl. Guy Oakes. The Free Press, New York 1977.
- Simmel, Georg, Parerga zur Socialphilosophie. Teoksessa Otthein Rammstedt (toim.), *Gesamtausgabe, Band 4*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1991.
- Simmel, Georg, Zur Methodik der Sozialwissenschaft (1896). Teoksessa Otthein Rammstedt (hrsg.), *Gesamtausgabe, Band 1*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1999.
- Theunissen, Michael, *The Other. Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*. (Der Andere, 1965.) Engl. Christopher Macann. The MIT Press, Cambridge, Mass. & London 1986.
- Weingartner, Rudolph H., *Experience and Culture. The Philosophy of Georg Simmel*. Wesleyan University Press, Middletown & Connecticut 1962.
- White, Hayden, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Johns Hopkins University Press, Baltimore 1973.
- Wirkus, Bernd, *Deutsche Sozialphilosophie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996.
- Zeltner, Hermann, *Sozialphilosophie. Die Kategorien der menschlichen Sozialität*. Klett-Cotta, Stuttgart 1979.

Georg Simmel

”Tiedon puun omena oli raaka”

Mietelmiä
jäämistöistä löytyneiden
päiväkirjojen sivuilta

”Tiedän, että tulen kuolemaan ilman henkisiä perillisiä (ja niin on hyvä). Jälkeen jättämäni perintö on kuin monille perillisille jakautuvaa käteistä rahaa, josta kukin muuttaa oman osansa joksikin omaa luontoaan vastaavaksi saannoksi: perinnön alkuperä ei ole siitä nähtävissä.”



Tavanomainen mielikuva: tässä on luonnollinen maailma, tuolla transsendenti, kuulumme jompaankumpaan. Ei, me kuulumme kolmanteen, sanomatomaan, josta yhtä hyvin luonnolliset kuin transsendentitkin kuvastukset, purkamiset, väärennökset ovat tulintoja.

*

Tunnetun empiriisen historiallisen sattumanvaraisen Minän itseämme vähempänä, puhtaan absoluuttisen Minän itseämme enempänä. Siten on vielä oltava niin sanoakseni kolmas Minä, jolla *on* ne molemmat. Hieman niin kuin me koostumme ruumiista ja sielusta ja kuitenkin olemme jotain, jolla *on* ruumis ja sielu.

*

Mielteiden maailman ja olion sinänsä oleminen toisilleen vastakkaisia on mahdollista vain siten, että mieltäminen – absoluuttina otettuna – sisältää molemmat. Kukaties sama voidaan kuitenkin sanoa myös oliosta sinänsä.

*

Luonnonilmiöt käsitetään jatkuvassa muutoksessa ja ohimenoissa; mutta ajatus, niiden käsitteellinen kuva pysyy. Luonto on iäti-sama, horjumaton, yksi; mutta ajatukset ovat moninkertaisia, vaihtuvaisia, ne leikkivät luonnolla vastakohdissa ja puhtaassa suhteellisuudessa.

*

Sinänsä välttämätön ehto ei riitä tuottamaan konkreettista, ja riittävät ehdot eivät ole välttämättömiä.

*

Muodon rikkaus on sen kyky omaksua loputon määrä sisältöjä; sisällön rikkautta sen kyky taipua loputtomaan määrään muotoja. Siellä, missä nämä loputtomuudet kohtaavat, syntyy rajallinen luomus – ja siksi ne häälyvät jokaisen muotoutuneena sisältönä tarkasteltavan olemisen ympärillä ja tekevät jokaikisistä loputtomuuden symbolin.

Kuten ongelmanani on subjektin objektivoituminen tai pikemminkin yksilöllisen poissubjektivoituminen (edellinen on enemmänkin Kantin ja Goethen aihe), niin myös ajallisen ikuismerkitys.

*

Kolme filosofien kategorioita: yhdet kuuluvat asioiden sydämenlyönneille, toiset vain ihmisten, kolmannet vain käsitteiden; ja neljäs (filosofian professorien), jotka kuuluvat vain kirjallisuuden sydämeen.

*

Filosofin pitää olla se, joka sanoo, minkä kaikki tietävät; usein hän on kuitenkin se, joka tietää, minkä kaikki vain sanovat.

*

Kaikki mikä voidaan todistaa, voidaan myös kiistää. Kiistämättömissä on vain ei todistettavissa oleva.

*

Etä on jotakin, mikä on riistetty uskolta ja minkä me todella tiedämme – siihen voimme vain uskoa.



Mutta että on jotakin, mikä on riistetty tiedolta ja mihin voimme vain uskoa – sen tiedämme todella.

*

Uskomme ymmärtävämme asiat varsinaisesti vasta palautettuamme ne johonkin, mitä me emme ymmärrä emmekä voikaan ymmärtää – kausaliiteettiin, aksioomiin, Jumalaan, luonteeseen.

*

Tiedon tuolla puolen ei ole se, mikä on tieteellisen asiainkuvan *takana*, pimeä, sinänsyys, kajoamaton – vaan kääntäen juuri asioiden pintaan kohdistunut välitön, täysaistillinen kuva. Tietäminen ei kuulu tieteen tuolle vaan tälle puolen. Juuri näkemäämme, tunnustelamaamme, kokemaamme emme onnistu ilmaisemaan

*

Bergsonin vaikeus: kuinka älyn tulisi käsittää elämä, kun se itse on elämästä lähtevää säteilyä, ratkeaa siten, että tämä takautuvuus, tämä itse itsensä ymmärtäminen on juuri elävän hengen olemus.

*

”Kaikki lajissaan täydellinen siirtyy lajinsa ulkopuolelle”¹ – tämä on totuus ennen kaikkea intellektuaalisuudesta.

*

Itsetietoisuus, subjekti, joka tekee itse itsestään objektinsa, on elämän symboli tai sen reaalista itseilmaisua.



käsittein, muovaamaan tietomuotoihin sellaisenaan – tulkitsemme tämän täysin virheellisesti niin ikään kuin juuri näiden muotojen sisältöjen takana piilisi jotakin salaperäistä ja tuntematonta.

*

Vaellamme ja tulemme määränpäähän – mutta ken tietää kaiken liikkeen suhteellisuuden äärellä, ettemme pysykään paikallamme ja päämäärä tule meidän luoksemme. Tämä edellyttäisi objektiivisen ideamaailman liikettä. Mutta tämän kaksiselitteisyyden varassa lepää myös moni uskonnollinen usko.

*

Maailmanprosessi näyttää minusta valtavan pyörän pyörimiseltä, niin kuin ikuisen paluun edellytyksenä tosin onkin. Muttei kuitenkaan samoin seurauksin, että identtinen todella palaisi joskus – sillä pyörässä on loputtoman suuri säde; vasta kun aikaa on kulunut loputtomasti, siis ei koskaan, voi sama palata samaan paikkaan – ja pyörivä pyörä on kaikesta huolimatta *yksi*, ideansa mukaisesti laadullisen moninaisuuden loppuun kulumista, kuitenkin kuluttamatta sitä todellisuudessa koskaan loppuun.

*

Asetun elämäkäsitteeseen kuin keskipisteeseen; siitä menee tie toisaalta sieluun ja minään, toisaalta ideaan, kosmokseen ja absoluuttiin. Minä-periaatteen kysymyksen olisi tultava nujerretuksi. Sen avulla saavutettu tieto, ettemme noin vain voi filosofoida ja muodostaa maailmankatsomusta absoluuttisesta objektiivisuudesta katsoen – ei kuitenkaan voi tulla yksinkertaisesti mitätöidyksi.

*

Elämä näyttää olevan äärimmäisin objektiivisuus, johon me sielullisina subjekteina voimme tunkeutua välittömästi, laajin ja lujin subjektin objektiivoituminen.

Elämisellämme seisomme keskipaikalla minän ja idean, subjektin ja objektin, persoonan ja kosmoksen välissä. Ja tämä on meille langetettua, emme ole täälläolon herroja emmekä renkejä, ja juuri siksi olemme vapaita. Tämä näyttää kuitenkin tapahtuvan vasta elämän äärimmäisimmän pontevoitumisen, henkisen tietoisuuden yhteydessä, vaikkakin elämänprosessin tieteellinen selittämättömyys viittaa tähän vapauteen jo alemmilla askelilla. Elämän olisi alati mahdollista saavuttaa vielä tietoisuuttakin korkeampi askelma; olisimme silloin entistä vapaampia. Kenties tämänhetkisessä elämässämme on

toisaalta liian paljon minää, toisaalta liian paljon mekaanista. Se ei ole vielä puhdasta elämää.

*

Tunnen itsessäni elämän, jonka on määrä kuolla, jokaisessa silmänräpäyksessä ja jokaisessa sisällössä tunnen, että se tulee kuolemaan. Ja toisen, jonka ei ole määrä kuolla. En tiedä mitään sen ominaisuuksista, kulusta tai kohtalosta, ainoastaan sen, että kuolema ei sisälly sen mieleen. Tämä toinen elämä tulee näkyviin kahdessa muodossa: lajin elämässä, joka tulvii lävitseni ja levittyy jälkipolvissa ikuisuuteen, ja luotujen ajatusten ajattomassa merkityksessä, maailman arvokkaammaksi tai huonommaksi tulemisesta siitä syystä, että siveellinen hyvämmä ja siveellinen pahammä ovat olleet niissä läsnä. Siihen tulevat ehkä kolmantena vielä *vaikutukset*, jotka olemisemme ja tekomme jättävät jälkeensä maailmaan ja

*

Taiteilija pystyy siihen, mihin loogikko ei: laajentamaan käsitettä alaltaan sen menettämättä sisällöstään.

*

Musiikissa on jotain saarimaista, hedelmätöntä. Ei objektiivisesti eikä subjektiivisesti siitä kulkee tie maailmaan ja elämään; musiikissa ollaan joko kokonaan sisällä tai ollaan kokonaan sen ulkopuolella. Musiikki ei vaikuta elämään sisäisesti – mutta elämä on toki vaikuttanut siihen. Maailma ei enää ota sitä vastaan, sillä musiikki jo on ottanut maailman vastaan.

*

Musiikki ja rakkaus ovat ihmisyyden ainoat saavu-



joiden jälkikasvu on katoamatonta. Mutta nämä kolme muotoa eivät kuitenkaan ilmaise tuota toista elämää – yhtä vähän kuin niitä ilmaisee tavanomainen kuolematomuuskaan.

*

Elämä on kenties asetettava ja arvoitettava maailmankatsomuksen keskiöön niin kuin minä olen sen tehnyt tietääkseen, ettei sitä saa säästää, vaan että se on annettava pois.

*

Luonnontiede avautuu mahdolliseen välttämättömyyteen, uskonto välttämättömään mahdollisuuteen.

*

Luonnontiede tahtoo palauttaa hämärät tosiasiat kirkkaksiin, metafysiikka päinvastoin kirkkaat hämääriin.

*

Taiteelle ja uskonnolle on se yhteistä, että ne lähestyvät kohdettaan suurimmasta etäisyydestä vetääkseen sen suurimpaan läheisyyteen.

tukset, joita ei absoluuttisessa mielessä ole nimittäminen yrityksiksi kelvottomin välinein.

*

Ei vain filosofian maine vaan myös todellinen merkitys elää kokonaisuudessaan siitä, mitä se *ei* ole vielä saavuttanut.

*

Kukaties yltäminen korkeimpiin kysymyksiin, muttei korkeimpiin vastauksiin, ei sittenkään koske vain tuntemaamme ihmisyyden vaihetta. Se on kenties ihmisyyden sisäinen välttämättömyys, ihmisen tyyppin olemus. Tiedon puun omena oli raaka.

*

Ihminen on olento, joka päätyy ilman muuta ongelmiin muttei ilman muuta ratkaisuihin. Tämä yhdistyy siihen, että hänen osanaan on toimia ikään kuin tuntisi tulevaisuuden varmasti – tuntematta sitä kuitenkaan varmasti askelen vertaa.

*

Ihmisen mahdollisuudet ovat rajattomat, mutta myös – mikä näyttää olevan sen kanssa ristiriidassa – hänen mahdottomuutensa. Hänen kotimaansa sijaitsee näiden kahden, rajattoman voimisen ja rajattoman voimattomuuden välissä.

*

Ihmisen sanoessa itseään sirpaleeksi hän ei tarkoita sillä ainoastaan, ettei hänellä ole *kokonaista* elämää, vaan syvemmin, ettei hänellä ole kokonaista *elämää*.

*

Ettei täytä kohtaloaan niin kuin on ideaalisesti ennalta piirretty ja mahdollisuuksiensa mukaisesti voisi ja pitäisi – myös se on yksi kohtalonsa täyttämisen tapa.

*

Kokonaisuuden ja osan hirvittävä ristiriita ratkeaa hengelle sittenkin periaatteessa niin, että sillä on kyky

päämääriin, ja täysin kelvottomia pääasiallisiin päämääriin. Se kuuluu läpeensä yhteen sen kanssa, että tiedon varmuus ja tärkeys tapaavat olla toisiinsa nähden kääntäen verrannollisia.

*

Ihmissielu kelvottomine välineineen on kosmisista yrityksistä suurenmoisin.

*

Ihminen ei ole mikrokosmos vaan makrokosmos-megistokosmos; sillä ainakin ideansa ja mahdollisuutensa mukaan kaikki koko muussa luonnossa välttämättä epätäydellinen, fragmentaarinen, pelkästään aloitettu ja vapauttamaton on hänessä valmista, kypsää ja itseksensä tullutta.

*

Ihminen väliolentona. Ihminen voi olla olemassa



edustaa kokonaisuutta omassa muodossaan. Taide, tiede, mielle ylipäättään on kyllä todellista ainoastaan ihmisessä, tässä olemisen sirpaleessa, mutta jokaisella näistä on merkillinen voima omaksua olemisen kokonaisuus sisälökseen – riippumatta siitä, tapahtuuko tämän mahdollisuuden todellistuminen jäännöksettä vai vain hieman kokonaisuutta lähestyen.

*

Kuinka syvälle ihmisyyden turmio onkaan upotettu siinä, että molemmat sen korkeimmista ideoista: loputtomuus ja vapaus – ovat välittömästi vain negatioita, vain esteiden kumoamisia!

*

Itsessään epäsopeva, eksynyt, levoton olento on ihminen; järkiolennoksi hänessä on liikaa luontoa, luonnonolennoksi liikaa järkeä – mitä siitä muka tulee?

*

Saattaa olla tärkeää, että ihminen on ”päämääriä asettava olento”, mutta sitten hän on samalla ”kelvottomien välineitten” olento. Meillä on ihmeellisiä, aivan täydellisiä välineitä varsinaisesti yhden tekeviin

ainoastaan keskialueella henkisen rajoittuneisuuden ja avaruuden välissä, ei tietää liian vähän eikä liikaa. Siksi vanha ihminen voi elää niin raskaasti – ei ylipäättään varsinaisesti elää enää lainkaan: hän tietää liikaa. Illuusio on ei-tietämisen ja tietämisen välissä, käytännölle sen merkitys on ikään-kuin. Kyllä, jopa erhe on tuollainen keskellä oleva, täysin ei-ylipäättään-mitään-tietämisestä eroava. Mutta tietää, että *voisi* tietää enemmän kuin tietää – se on varsinaisesti inhimillistä. Tämä epätoivo tekee ihmisestä ihmisen.

*

Useimpien ihmisten elämä kulkee epämääräisyydessä. Korkeammalle kohonnut ihminen elää pimeässä ja kirrkaassa. Epämääräisyys on samaa sukeutumaton sekamuoto pimeyden ja kirrkauden välissä.

*

Korkeamman ihmisen suuri käänkö on, että hänelle elämän koko intohimoinen aistillinen täyteys ei ole siitä kehittyneen henkisen metafysisen eksistenssin perusta kuten historialliselle lajille – vaan hänen perustansa on päinvastoin tämä henkinen eksistenssi, elämänpuu kasvaa hänelle sen maaperässä ja kantaa niin sanotusti syötäviä hedelmiään.

Korkea on ainoastaan se, jolla on jotakin korkeampaa yläpuolellaan. Absoluuttinen, siinä mielessä, ettei yläpuolella ole mitään korkeampaa, on vain matala.

*

Korkeimman henkisen ihmisen on aina erottava alemmasta se, että hänen ei ole tarpeen uskoa realiteetteihin tai ideaalien pikaiseen realisoimiseen. Hän säilyttää uskon ideaaleihin ja voiman niiden tavoitteluun ilmankin, kun taas alempi, heikompi kadottaa juuri tämän heti, kun hänen on hyväksyttävä ideaali todella *loputtomasti* etääntyneeksi. Ihmisten voi näin sanoa asettuvan järjestykseen sen merkityksen mukaan, joka loputtomuuden käsitteellä on heille.

*

Sikäli kuin ihmisyyden on ylvästä, sen navat ovat: yhdelle ei mikään todellinen ole arvotonta ja toiselle mikään arvoton ei ole todellista.

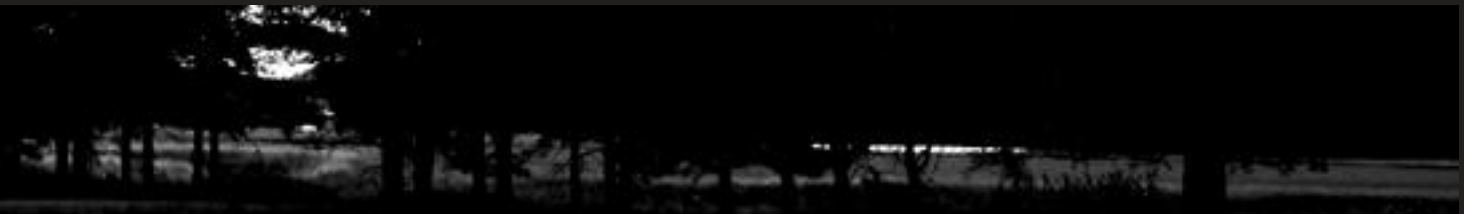
taansa jonakin niin radikaalina ja umpikujaisena, että on vaivuttava täyteen epätoivoon; ainoa, mikä nostaa sen yläpuolelle, on: että tietää tämän – ja vaipuu siitä epätoivoon.

*

Syvin järkytys on tunneperäinen niistä aarteista tietoiseksi tuleminen, jotka ovat meissä kuin lukitussa rasiassa, jonka avaamiseen meillä ei ole avainta tai voimia, ja jotka otamme sen tähden mukanaamme hautaan.

*

Syvemmillä ihmiselle on ylipäättään vain yksi mahdollisuus kestää elämää: tietty määrä pinnallisuutta. Sillä jos hän ajattelisi vastakkaiset sovittamattomat impulssit, velvollisuudet, pyrkimykset ja kaipuut kaikki syvimmän kautta, kokisi ne niin absoluuttisesti loppuun saakka kuin niiden ja hänen luontonsa varsinaisesti vaatii – silloin hänen täytyisi pirstoutua, tulla hulluksi, rynnätä elämästä. Määrätyn syvyysrajan tuolla puolen olemisen,



*

Ihminen on suorastaan nälkäinen olento. Eläin on kylläinen saatuaan syödäkseen.

*

Useimmat ihmiset kokevat elämän vakavuuden vasta kärsimyksen kautta; ilman tätä henkilökohtaista painokasta teroittamista elämä ei voi paljastaa heille vakavuuttaan. On todella kammottavaa, että ihmisestä, jota kova kohtalo on kohdannut ensi kertaa, tavataan lausahda: ”Tuntepa kerrankin elämän vakavuuden!” – ikään kuin kukaan ei käsittäisi kauneutta, onnea, iloisuutta, elämän muotoa ylimalkaan niiden vakavuudessa.

*

Kukaties elämän kauheimpana oireena ovat asiat – käyttäytymistavat, ilot, uskomukset – joiden avulla ihmiset tekevät elämästä siedettävän. Mikään ei osoita niin hyvin inhimillisen tason mataluutta kuin se, mihin ihminen tarttuu voidakseen sietää elämää.

*

Elämän mielettömyys ja suppeus ottaa usein val-

tahtomisen ja pitämisen linjat törmäävät niin radikaalisti ja väkivaltaisesti, että niiden täytyisi repiä meidät kappaleiksi. Vain päästämättä niitä tuon rajan alapuolelle ne voidaan pitää siinä määrin erillään, että elämä on mahdollista. Asia on tarkalleen päinvastoin kuin monistinen optimismi väittää: että vastakohtia olisi vain seurattava riittävän syvälle tullakseen niiden sovittamiseen. Vai pitäisikö tämän päteä niiden sisällöllis-objektiivisessa mielessä, siinä missä niiden subjektiivisesti eletyille mielelle pätee päinvastainen?

*

Biologisesti katsottuna kipu näyttää olevan yksinomaan varoitussignaali, josta teleologista. Me tunnemme henkistä kärsimystä, joka on puhtaasti kausaalista vailla mitään teleologista merkitystä. Tämä näyttää minusta yhdeltä ihmisen ratkaisevimmissa piirteistä, ”päämäärättömän” ajattelun kylkiäiseltä.

*

On hämmästyttävää, kuinka vähän ihmiskunnan ki-
vuista on siirtynyt sen filosofiaan.

*

Lohdun käsitteellä on paljon laajempi, syvempi merkitys kuin sille on tietoisesti tapana lukea. Ihminen on lohtua etsivä olento. Lohtu on jotain muuta kuin apua – sitä etsii eläinkin, mutta lohtu on merkillinen elämys, joka kyllä sallii kärsimyksen olemassaolon, mutta niin sanoakseni kumoo kärsimyksen kärsimystä pitkin; se ei kohdistu vaivaan itseensä, vaan sen refleksiin syvimmällä sielussa. Ihminen ei kaiken kaikkiaan ole autettavissa. Siksi hän on kehittänyt lohdun ihmeellisen kategorian – hän ei saa sitä ainoastaan sanoista, kuten ihmiset puhuvat ne tähän tarkoitukseen, vaan hän ottaa sen sadoista maailman tosiasioista.

*

On sanomaton onni olla kotonaan jossakin vieraassa – sillä se on synteesi molemmista kaipuistamme: vaeltamiseen ja kotimaahan – tulemisen ja olemisen synteesi.

Täälläoloni myötä en ole enempää kuin tyhjä paikka, ääriiviiva, joka yksin on säästynyt olemisesta. Samassa on kuitenkin annettu velvollisuus ja tehtävä täyttää tämä tyhjä tila. Se on minun elämäni.

*

Meidän pitää käsitellä elämää ikään kuin jokainen silmänräpäys olisi lopullinen päämäärä – ja samalla ikään kuin yksikään ei olisi lopullinen päämäärä, vaan joka ikinen pelkkä väline korkeampaan, korkeimpaan.

*

Suhteessamme ihmisten ja esineiden puhtaaseen yksilöllisyyteen on aina jotakin kertakaikkista. Elämä harhautuu näin umpikujaan. Olla kadottamatta hedelmällisyyttä ja loputonta kehkeytymistä sisällämme olevan yksilöllisen suhteessa ulkopuolellemme olevaan yksilölliseen – tämä on suuri ja kenties ratkaisematon tehtävämme.

*

Perimmäisiä korkeimpia objektiivisia arvoja voidaan väittää, muttei todistaa. Oma arvo täytyy todistaa, muttei väittää.

*

Mitä ylemmäs pyrkivällä henkisellä ihmisellä on ennen kaikkea vältettävänä: itsestään selvänä ottaminen ja tyytyminen.

*

Korkein elämisen taito: sopeutua tekemättä myönnytyksiä. Onnettomin luonnollinen taipumus: tehdä jatku-

vasti myönnytyksiä saavuttamatta kuitenkaan sopeutumista.

*

Olla kadottamatta objektiivisuutta intohimon vuoksi – lopulta siihen tarvitsee vain olla säädyllinen ihminen. Mutta olla menettämättä intohimoa objektiivisuuden vuoksi – siihen ei eettinen tahto kykene yksikseen.

*

Ihmisyuden historiassa ”edelläkävijä” ottaa aivan omanlaisensa paikan. Kehityksen idean hallitessa jokainen ihminen on edelläkävijä, mutta jokainen myös varsinaisesti paikantäyttävä. Siveellisten periaatteiden muodossa vallitsee kaksi rinnakkaisuutta: pitää käyttäytyä ikään kuin olisi kaikkien paikantäyttäjien edelläkävijä, ja ikään kuin täyttäisi kaikkien edelläkävijöiden paikan.

*

Ihminen voidaan korottaa ideaksi, mutta ideaa ei voida madaltaa ihmiseksi.

On tehtävä vain muutamasta ajatuksesta aivan omansa; ne heittävät valoa monelle taipaleelle, jonka kirkastumiseen ei olisi koskaan uskonut.

*

Vapaus on hengen *sidoksisuutta* henkeen, koska jokainen vapaus merkitsee oitis herruutta.

*

Lopulta kaikki tiemme määrittyvät sen mukaan, lähdemmekö niitä pitkin kotoa vai tulemmeko niitä pitkin kotiin.

*

Käsitellä ei ainoastaan jokaista ihmistä vaan myös jokaista asiaa kuin se olisi päämäärä itsessään – se olisi kosmista etiikkaa.

*

Varsinainen siveellisen suuri tragiikka: jos ei ole oikeutta siihen, mihin on velvollisuus.

*

Varsinaista velkaa ei voi koskaan sovittaa. Se ilmaisee täysin mitätöitymättömän suhteen ajallisesti kiinnitetyn hetken ja metafysisen ajattoman elämänyksyyden välillä. Tätä suhdetta ei voi tavata minään myöhempänä



hetkenä. Synnin pitäminen kauttaaltaan syntinä Jumalaa kohtaan on epätoivoinen pakotie kohti jotakuta, joka voi antaa synnin anteeksi. Syntien sovittaminen kärsimällä on jotain täysin ulkoista ja mekanistista, joka sallii kahden täysin yhteismitattoman aineksen vastavuoroisen punnitseminen. Pintapuolista itsepetosta.

*

Tässä saman käsitteen relatiivisuus ja absoluuttisuus muodostuu molempien puolien mukaan (kuten mies- ja naispuolisen kohdalla): persoonallinen absoluuttisessa mielessä sisältää persoonallisen ja persoonattoman – ja samoin persoonaton korkeimmassa mielessä.

*

Yksilöllisyys purkautuu yksilöllisyytenä (tavallaan dialektisesti) välittömästi saavuttaessaan korkeimman askelelman; sillä näin käy sen tullessa totaliteetin vastakuvaksi, laajetessa totaliteetiksi saakka.

*

Luovuus on kyllä-sanomisen komparatiivi, kuten tasa-arvo sisältää jo taipumuksen hallinnantahtoon.

*

Ihastuttavaa olennon kehityksessä on, että kamppailu silkasta olemassaolosta on jo väijäämättä kamppailua enemmän-olemisesta. Ei pelkkää yhteenjärjestymistä, jonka olemassaolon käsite näyttää ilmoittavan, vaan vain voitolla, liikkeellä, ylivoimalla saavutettua.

*

Mieleteröntä, että elämästä pitäisi muka tehdä taideos. Elämän normit ovat siinä itsessä, ideaaliset vaatimukset, jotka ovat toteutettavissa vain elämän muodolle ja muodossa eivätkä lainattavissa taiteesta, jolla taas on omansa.

*

Vain luovuudeksi nimittämässämme elämä varsinaisesti virkoo omaksi itsekseen. Kaiken uusintavan, pelkästään yhdistelevän, historiallisesti objektivoituneiden sisältöjen ylipainon parissa työskennellessään elämä on jo jotain ei enää täysin elävää, sen virrassa ui jo kiinteitä kristalleja, tyrehtyytään sen juoksun, kukaties jopa tukeutuu sen täysin. Luovuus pitää kuitenkin puolensa elämän suhteessa sisältöihin, se merkitsee elämää, sikäli että sisällöt seuraavat siitä välittömästi. Mutta tässä piilee epäily: voiko *uutuus* olla ratkaisevaa? se on kuitenkin

historiallissosiaalinen kategoria? Se on vain *ratio cognoscendi*, jonka avulla saadaan *varmuus* luovan aktin olemisesta käsillä. Varmasti myös valmiiksi olemassa olevilla sisällöillä operoiva on elämänprosessia; nämä sisällöt itse vain eivät ole enää *sisäisesti* eläviä, elämänprosessi ei tulvi enää niihin vaan niiden ympärille. Luovuuden käsitteessä objektiivisen hengen ja subjektiivisen elämän vastakohta tulee räikeäksi.

*

Käytännössä pahimmat erehdykset ovat usein niitä, jotka tulevat hyvin lähelle totuutta. Juuri siellä, missä mielteemme on melkein oikein, missä tiedostamme uupuu enää vain viimeinen, usein pikkuriikkinen askelma – siellä sen varaan rakennettu menettely houkuttelee meidät hirvittävimmin harhaan. Radikaalit erheet korjaantuvat helpommin.

*

Kaikessa ihmisen tekemisessä on kaksinkertainen hutikiintiö: subjektiivinen, sikäli kuin liikenevät ja teokseksi ponnistelevat energiat eivät sovi siihen kokonaan, luisuvat sen viereen, voipuvat toistensa alle, ennen kuin ovat taipuneet teoksen muotoon; objektiivinen, sikäli kuin teoksen idea, se, mitä sen pitäisi olla, ei ole mahdunut siihen kokonaan, vaan tältä puolelta jää jäännös, jota teos ei kata. Ei ainoastaan näiden molempien summa vaan myös niiden suhde määrää jokaisen luomisteon kohtalon. Ja metafysisesti voitaisiin asettaa suhde molempien välille.

*

Niiden lukuisien ihmisten joukossa, jotka työstävät teoksiaan, on jokunen, joiden teos työstää heitä.

*

Ihmisen idea vaatii, etteivät asiat hänen ympärillään vastaa täydellisesti ideaa. Käytännössä tämä on meidän ja asioiden välistä mustasukkaisuutta, joka on kumottu teoriassa ja taiteessa. Syvin suhde ihmisen ja maailman välillä.

*

Minän vapaan erityisyyden ja luonnontapahtumien ehyen lainomaisuuden välillä on kaksi liitosta: edellisestä katsoen toiminta, jälkimmäisestä kohtalo.

*

Taideteoksista, uskonnoista, metafysisistä maailman-



kuvista ja sen sellaisista esitettyjen ”vastaväitteiden” päte-
minen niiden ”kumoamisina” kuuluu syvimpiin intellek-
tuaalisiin vahinkoihin. Niissä saattaa olla tuhansia vikoja,
heikkouksia ja ristiriitoja – tämän ei sinänsä tarvitse
muuttaa niiden arvoa, joka enemmän lepää yksinomaan
niiden positiivisessa merkityksessä. Ja miksikä se ei kes-
täisi kaikkien noiden puutteiden rinnalla? Ainoastaan
puhtaasti teoreettisille väitteille pätevä vastaväite on kuo-
lettava, sillä *ne* voivat olla vain tosia tai epätosia.

*

Kasvatus tapaa olla epätäydellistä, koska jokaisella sen
akteista on kaksi vastakkaista kehityssuuntaa palvelta-
vanaan: vapauttaminen ja sitominen.

*

Nuoruus on pääsääntöisesti väärässä siinä, mitä se
väittää, mutta oikeassa siinä, että se väittää sitä.

*

Emme enää usko siihen, että kuolleista ihmisistä tulee
kummituksia. Mutta kuollut rakkaus, kuollut ideaali,
kuollut usko – niistä tulee kummituksia, niiden elämä
tunnetaan jopa paremmin kuin aiemmin, jolloin niiden
sisältö oli meille tärkeämpi ja täytti meidän tietoisuu-
temme niiden *elämän* tosiasiaa enemmän.

*

Kenties kukaan ei ole elänyt niin symbolista elämää
kuin Goethe – koska hän antoi jokaiselle vain yhden
palan ja puolen persoonallisuudestaan, ja samalla kui-
tenkin: ”Kaikkien on annettava kokonaisuus.” Kuten
panteisteille Jumala on läsnä jokaisessa maailman pala-
sessa. Tällä tavalla symbolisesti eläminen on ainoa mah-
dollisuus olla kantamatta komediantin roolinaamiota.

*

Jos olemassaolomme kasvaa yhteen kahdesta katego-
riasta: elämänprosessin ja sisältöjen, niin nuoruuden ja
vanhuuden ero on, että nuoruudessa prosessilla on yliote
sisällöistä, vanhuudessa sisällöllä prosessista. Varsinainen
elämän kypsyyden on tämä: että on kylliksi elämää elävöit-
tämään sisällöt, ja kylliksi sisältöä täyttämään prosessin.
Nuoruuden tyhjä epämääräinen vietti ja kaipaus sekä
vanhuuden jäykkä viisaus muodostavat ääripäät.

*

Ihmistuntija käsittää intuitiivisesti yksilön koko-
naisyksyyden, josta hän kykenee johtamaan yksilön käyt-

täytymisen yksittäistekijät. Tieteilijänä psykologi ei voi
käsittää tätä ykseyttä vaan vain yksittäiset ainesosat, joiksi
se hänelle jakautuu, ja joita hän vielä sitten edelleen
analysoi tai myös syntetisoi erityisellä psykologian logii-
kalla. Sen tähden on ymmärrettävää, miksi hyvät psy-
kologit ovat niin usein huonoja ihmistuntijoita. Koska
ihmistuntija näkee kokonaisuuden, hänellä voi olla
kohteenaan aina vain yksilöitä, sillä sielullisella totali-
teetilla on aina yksilön muoto. Vasta kun se on purettu
osiinsa, jokainen niistä voi esiintyä useissa yksilöissä kuin
poikkileikkauksena, olla jotain yleistä. Ihmistuntijan
kohde on täten täysin toinen kuin psykologin.

*

Moderneilla sensitiivisillä ihmisillä, jotka elävät ko-
konaan pintojen, aistillisen nyansseissa ja vetovoimassa,
hauraimman, yksinomaan meitä koskettavan lumeen ja
loisteen vetovoimassa – on kuitenkin kovin usein tunne
astumisesta transsendenttiin, metafysisissä syvyyksissä ja
yliaistillisissa merkityksellisyyksissä elämisestä. Perusteena
tai näennäisenä oikeutuksena sille on, että asioiden puh-
taasti aistillisen pinta on yhtä kaukana niiden täydestä
vakaasta realisuudesta, niiden eksistenssin annetusta
kokonaisuudesta kuin niiden transsendentti perustakin.
Näiden ihmisten alue vain sijaitsee yhtäläisesti pelkän –
joskin täydellisen – todellisuuden tällä puolen kuin me-
tafyysinen sen tuolla puolen. Mutta etäisyyksien samuus
johtaa harhaan niiden suunnissa.

*

Kaikki on sallittua lukuun ottamatta rietasta ja pitkä-
veteistä. Mutta hyvin monille ihmisille on täysin mahdo-
ntonta välttää yhtä lankeamatta toiseen.

*

Onnellisuus on tila, jossa alemmat sielunenergiat
eivät häiritse korkeampia, mukavuus tila, jossa ylemmät
eivät häiritse alempia.

*

Juopuneen selväpäisyys on ihastuttavaa, selvän juo-
vuspäisyys kammottavaa.

*

En tiedä: osoittaako ihmisen halpamaisuudesta
enemmän se, jos hän tottuu rumuuteen vai jos hän
tottuu kauneuteen?

*



Mistään ei tule niin vietelleyksi (sanan jokaisessa mielessä) kuin mahdollisuudesta vietellä.

*

Tämä on ihmeellistä: jokainen tuntee itsensä tuhannesti paremmin, tietää itsestään tuhannesti enemmän kuin jostakusta muusta, myös läheisimmistään; eikä kukaan toinen kuitenkaan näytä meistä koskaan niin fragmentaariselta, aukkoiselta, niin vähän kokonaiselta ja huonosti koossapysyvältä kuin me itse.

*

Useimmat ihmiset syntyvät yhdeksänkuukautisina lapsina, mutta kuolevat seitsenkuukautisina.

*

Ylpeälle hänen oma arvonsa sijaitsee vain absoluutissa korkeudessa, turhamaiselle vain suhteellisissa.

*

Turhamainen ihminen ei ole itsetietoisuutensa sisällön mukaan riippuvainen muista. Hänellä on – potentiaalisesti – suuri käsitys itsestään, muttei voimia eikä rohkeutta tehdä sitä todeksi. Hän tarvitsee muita vain vahvistamaan hänelle tämän käsityksen, pelkästään kuoroksi, joka sanoo kyllä hänen omalle käsitykselleen itsestään, koska muuten se luiskahtaa häneltä jatkuvasti pois. Siitä juontuu, että turhamainen halveksii usein massoja, joita ilman hän ei kuitenkaan voi olla olemassa.

*

Himo on jo ylittänyt lakipisteensä kun se tunnistetaan – kärsimys kuitenkin tulee siinä vasta välittömästi lakipisteeseensä.

*

Useilla ihmisillä heidän elämänsä – täysin todellinen, ei alkuunkaan halveksittava – syvyys on sen pinnallisuudesta kärsimisessä.

*

Jos tippa saa ruukun vuotamaan ylitse, siitä vuotaa aina enemmän kuin tämä tippa.

*

Komediassa täysin yksilöllinen kohtalo käy toteen

tyypillisissä hahmoissa, tragediassa yleisinhimillinen kohtalo yksilöllisissä hahmoissa.

*

Romantiikka (ylihistoriallisessa mielessä): kaiken, äärettömän, kaipuu ja sen täyttymyksen välineenä pelkkä puhtaasti subjektiivinen elämä.

*

Raha on ainoa kulttuurimuodoste, joka on *pubdasta voimaa* ja joka on riisuutunut substantiaalisesta kantajasta tyystin, sikäli kuin se on absoluuttisesti pelkkä symboli. Tähän määrään se on kuvaavin kaikista aikamme ilmiöistä, joissa *dynamiikka* on kukistanut kaiken teorian ja käytännön ohjauksen. Siitä ei koidu ristiriitaa, että se on *pubdas subde* (ja myös siinä aikaamme kuvaava) eikä sisälly yhteenkään suhteen yksittäiseen sisältöön. Sillä voima ei ole todellisuudessa muuta kuin suhde.

*

Mitä oikeastaan on kulttuurimme suurin osa? Sit-tenkin vain tätä: luomme välineitä vähä vähältä lieventääksemme itse itsellemme aiheuttamiamme kärsimyksiä, itse luomiamme tarpeita, itse synnyttämiamme ristiriitoja, karsiaksemme niukkuutta täysin puutteellisella tavalla. Jos se olisi täydellinen, sitä ei olisi tarpeen vaihtaa jatkuvasti.

*

”Joka ei ole minun puolellani, on minua vastaan”² – tämä pätee omaan mielenlaatuuni vain puoliksi. Minua vastaan on ainoastaan välinpitämätön, jota ne perimmäiset kysymykset, joita varten elän, eivät saa ottamaan kantaa puolesta eikä vastaan. Mutta joka on minua vastaan positiivisessa mielessä, asettuu itse asuttamalla tasolle ja torjuu minut sillä, hän on korkeimmassa mielessä puolellani.

Suomentanut Olli Pyyhtinen

Suomentajan huomautukset

1. Lainaus Goethelta. Kirjoituksessaan *Das Goethebuch* (1917) Simmel lainaa samaa ajatusta käsitellessään tätä ”suurinta taiteilijaluonnetta”: ”Mutta juuri sen tähden häneen pätevät hänen omat sanansa: ’Kaikki lajissaan täydellinen siirtyy lajinsa ulkopuolelle.’ Hän ei olisi voinut olla suurin taiteilija, ellei hän olisi ollut enemmän kuin taiteilija.”
2. Matt. 12:30 & Luuk. 11:23.



Janne Kurtakko

Yliopisto kehittyi, hiihtää perässä, hukkuu pintaan

Poliitikkojemme suituttamat menestyksen avaimet ovat yksinkertaiset: korkean jalostusasteen tavarat ja palvelut, jotka perustuvat tutkimukseen ja tuotekehitykseen. Talouskasvun kannalta näin on hyvä etenkin maassa, jossa ei ole vallitsevan kysynnän kannalta ylivertaisia raaka-ainevaroja. Keinot, joilla tavoitteeseen pyritään ja oletukset, joiden pohjalta yliopistoa kehitetään, voivat johtaa kuitenkin epätoivottuihin yhteiskunnallisiin kehityskulkuihin. Myös talouskasvun edellytykset vaarantuvat.

Kehittämistoimien taustalla näyttää olevan käsitys yliopistosta jonkinlaisena myöhempien aikojen sampona. Yliopisto nähdään koneeksi, jota voidaan ohjata Henry Fordin tuotantolinjan tapaan ja johon tulee istuttaa jos jonkinlaista yrityksiin kehitettyä käytäntöä. Fordin järjestelmästä haavekuvien huippuyksikkötuotantolinja poikkeaa virheettömyydessään ja ehtymättömyydessään. On syytä epäillä, voidaanko tutkimusta ja opetusta edistää tältä pohjalta.

Tutkimusta, joka on kaiken perusta, ohjataan lisääntyvästi ylhäältä ja ulkoa. Vapaasta tutkimuksesta on

turha puhua, kun tutkimusrahoitus pieniinkin hankkeisiin on hankittava yliopistojen ulkopuolelta. Yliopistolle osoitettuja niukkoja resursseja tuhlataan projektibyrokraatiaan. Ongelmallisempaa on kuitenkin, että yliopistosta tulee jotain muuta kuin korkeimman tiedon tuottaja. Lisäksi tutkimus ohjelmoidaan yhä enemmän nykymuotoisia toimialakäytäntöjä mukaillen ikään kuin ne olisivat huipentaneet maailmanhistorian. Olisi kiinnostavaa tietää, ken on tuo kansakuntamme oraakkeli, joka tietää paremmin.

Eikö tiedeyhteisön muuttuminen halvaksi tuotekehityslaitokseksi jätä systemaattisen tutkimuksen mentävän aukon yhteiskuntaan? Nykyisillekään yrityksille ei liene hyväksi, että ylä- ja ulko-ohjaus murentavat sisäistä kriittisyyttä, joka on välttämätön edellytys tietämisen tarkentumiselle erehtyväisten ihmisten maailmassa. Voi olla, että Suomi on globaaleimmille yrityksille vain väliaikainen edullisen akateemisen työvoiman ja tuotekehitystuen lähde. Kansakuntamme päättäjien keskuudessa asiat luulisi nähtävän toisin.

Koulutus on päättäjille puolestaan tuotantokoneiden tuottamista ja korkeamman asteen tutkinnot

siten tehokkaampia tuotantokoneita. Mahdollisimman moni koulutetaan mahdollisimman korkealle ja valmistumista kiirehditään. Ääriesimerkistä käy tohtorituotanto. Teoria osoittaa kuitenkin heikkoutensa, kun teollisuus ei ole kiinnostunut tohtoreista eikä enää kaikista maistereistakaan. Akateeminen koulutus ei olekaan rahasampo valmistuneille ja kansakunnalle toisin kuin mainospuheet antavat ymmärtää.

Yrittäjien innon puutteeseen lienee monia syitä. Yksi saattaa olla se, että ideoiden jalostajiksi tohtorit eivät ole tarpeeksi suoraviivaisia, he kun voivat antautua mietiskelemäänkin. Tohtorikoulutus valmentaa – tai ainakin sen pitäisi niin tehdä – ensisijaisesti yliopistotutkijan ammattiin. Toiseksi syyksi kelpaa arvella sitä, että yrityksille opintojen valmistuminen ei ole ykkösasia, kun ammattiosaaminen on kuitenkin hankittava pääosin ammatissa toimiessa. Korkeakouluopintojen tärkeä funktio yritysten näkökulmasta on esikarsia hakijoita. Kolmanneksi: yritykset eivät mitään ilmeisemmin ole tyytyväisiä yliopistokoulutuksen tu-

loksiin. Tässä tapauksessa kokki on soppaa hämmentänyt, mutta ei sitä syö.

Kehittämispuuha-asteella voi olla tuskin kenenkään toivomia seurauksia. Tuotantopaine ja paperinpyöritys vaarantavat yliopiston yhteiskunnallisen ydinannin. J. V. Snellmanin mukaan opiskelija on valmis siirtymään yliopistosta yhteiskuntaan, kun ”hän osoittaa, ettei tietonsa ole pelkkää muisti- ja kirjatieta, ei myöskään mielivaltaisia päähänpistojä ja satunnaisia luulotte- luja, vaan järjellistä ja yhtenäistä oivallusta, joka on saavutettavissa vain rakkautta tietämiseen sekä vakavan ja itsenäisen opiskelun kautta”. Nykymenolla oivallus jää entistä useammalta saavuttamatta. Kun määrää painottava ohjausjärjestelmä johtaa koulumaisiin opintoihin sekä opettajien tutkimustoiminnan ja henkilökohtaisen ohjauksen edellytysten vähentymiseen, syntyy paperimais- tereita. Paperitohtorit uhkaisivat jo koko yliopiston tulevaisuutta.

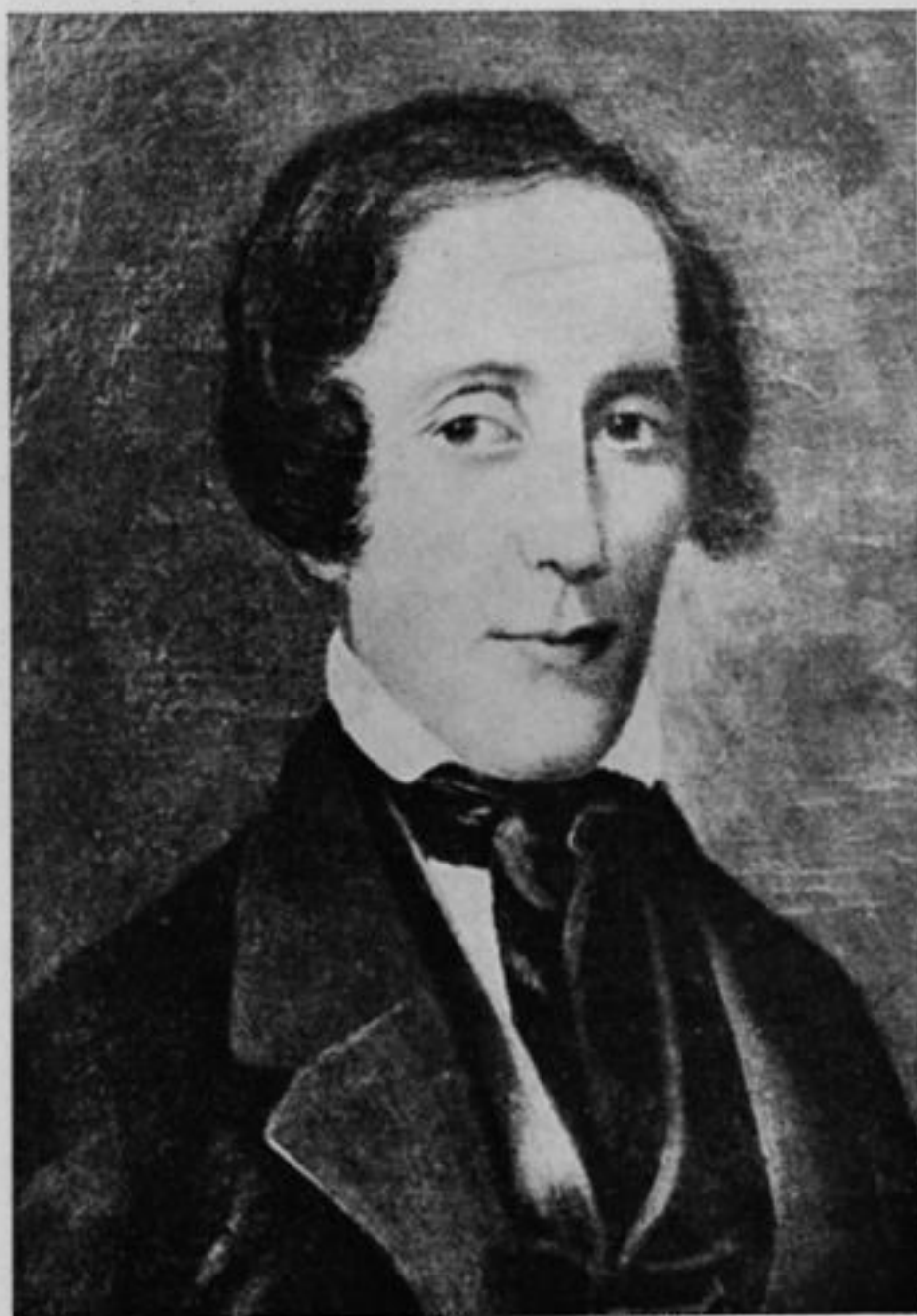
Yliopiston muuttumisella on ainakin kaksi negatiivista yhteiskunnallista seurausta. Ensinnäkin vaaran-

tuvat systemaattista tutkimusta poh- jakseen vaativat tulevaisuutta luovat keksinnöt, kun eri puolilla syntyneitä ideoita viljelemään ei löydy hyvin toimivia yliopistoja eikä oivalluksen niissä saavuttaneita. Toisin sanoen järjestelmä tuottaa juuri päinvastaisia tavoitteita kuin mitä tavoitellaan.

Toiseksi, ja tämä on vakavampaa, kun oivallus yleensä sekä erityisesti yhteiskuntatieteelliset ja humanis- tiset aineet ajetaan nurkkaan, yli- opistot eivät enää pysty edistämään yhteiskunnallista tiedostamista, jota juuri yliopisto-opintojen pitäisi luoda. Samalla tiedostamisen tarve talouskasvun hedelmien edetessä kuitenkin kasvaa. Nykyisessä kasvu- huumassa keskustellaan liian vähän esimerkiksi siitä, ettei minkäänlainen talouskasvu, varsinkaan yltiöliberaa- lissa muodossaan, tuo lisää kaikkea kaikille.

Kansakunta tarvitsee koko- naisen ja oivallusta tuot- tavan yliopistolaitoksen. Siinä on oltava tilaa tuo- tantoon sidottujen alojen lisäksi myös humanistisille ja yhteiskunta- tieteellisille aloille sekä taiteille. Tie- tysti on tarkkaan harkittava, minkä

kokoisen yliopistolaitoksen tarvit- semme ja mihin rahat riittävät. Niin rikas Suomi ei ole, että kaikkeen olisi varaa, mutta ei siihenkään, että yliopisto ei ole yliopisto. Ennen alue- politiikan ja tuotantoajattelun syn- nyttämän yliopisto-organisaation ra- vistelua on uudistusten lähtökohdat syytä arvioida uudelleen. Yliopiston omaleimaisuudelle, vapaalle tutki- mukselle ja opiskelijoiden akatee- miselle vapaudelle täytyy luoda lisää tilaa.



J. V. Snellman nuorena.
Vanhan öljymaalauksen mukaan.

Heli Rantala

Snellman ja historian olemus

Kuluvana vuonna J. V. Snellmanin syntymästä tuli kuluneeksi 200 vuotta. Snellmanista on sanottu ja kirjoitettu paljon, mutta hänen historiaa koskevasta ajattelustaan ei ole kirjoitettu kovinkaan runsaasti. Toisaalta Snellmanin koko ajattelua läpäisevän syvän historiallisuuden vuoksi teemaa on sivuttu paljonkin. Tässä kirjoituksessa pääpaino on Snellmanin lehtikirjoitusten kautta välittyvän historiakäsityksen piirteiden käsittelyssä. Tarkastelujänne ulottuu 1840-luvulta 1860-luvun alkuun. Pitkän lehtimiesuransa aikana Snellman esitteli lukijoilleen runsaan määrän historiallista kirjallisuutta, sisällyttäen varsinaiseen teosesittelyyn usein oman vahvan näkemyksensä siitä, miten historiallinen tapahtuminen olisi ymmärrettävä, tulkittava ja esitettävä. *Saima-* ja *Litteraturblad-*lehtien kirjoitukset oli suunnattu suurelle yleisölle ja niitä voi pitää hyvin populaareina esityksinä. Tästä huolimatta Snellmanin lehtiartikkelit ovat monitasoisia, kriittisiä kirjoituksia, eivät pelkkää kansallista paatosta.

”Historiallisissa tapauksissa ovat niin kutsutut suuret miehet nimilappuja, joiden mukaan tapausta nimitetään ja joilla, kuten nimilapuillakin, on kaikkein vähimmin yhteyttä itse tapauksen kanssa. Mikään heidän tekonsa, joka heistä itsestään tuntuu omaehtoiselta, ei ole historiallisessa merkityksessä omaehtoinen, vaan on yhteydessä historian koko kulun kanssa ja jo ikuisista ajoista ennakolta määrätty.”
(Leo Tolstoi, *Sota ja rauha*)¹

Napoleon Bonaparte oli Tolstoin mukaan yksi tällainen nimilappu, oman erinomaisuutensa sokaisema ja täynnä harhakuvaa siitä, että juuri hänen toimensa liikuttivat 1800-luvun alun Eurooppaa. Todellisuudessa Napoleon ei ollut tapahtumien keskiössä, hän ei ollut riippumaton toimija, jonka nerokkuus muutti historiaa. Napoleon oli historian sätkynukke yhtä lailla kuin muutkin, jopa pahemmin kuin laskemattomina kuolleet rivisotilaat, sillä hän kuvitteli olevansa historian välttämättömyyksiensä ulottumattomissa.

Tolstoilla ja Johan Vilhelm Snellmanilla ei näyttäisi olevan mitään tekemistä keskenään. He tosin elivät samalla vuosisadalla – Tolstoin elämänsaari ulottui 1900-luvun alkupuolelle – saman tsaarinvallan alaisina. Kirjallisuutta monipuolisesti harrastanut Snellman ei tuntenut

venäläisiä mestareita. Tässä mielessä heidän välilleen rakennettu yhteys on sattumanvarainen. Monen muun 1800-luvun ajattelijan tapaan heitä kuitenkin yhdistää voimakas tarve etsiä kokonaisuudet maailmalle, historialle ja ihmiselämälle.

Tolstoin suurteos *Sota ja rauha* sisältää pitkiä historianteoreettisia osuuksia, joissa hän pohtii historialliseen tapahtumiseen ja sen oikeaan tulkintaan liittyviä kysymyksiä. Historian suunnitelmallisuus tai sattumanvaraisuus, tapahtumien syy-seuraussuhteet sekä yksilöllisen toiminnan historiallinen merkitys nousevat Tolstoin romaanin tärkeiksi teemoiksi.

Napoleonin sotien pauhu oli jättänyt jälkensä myös Snellmaniin. Sekä Tolstoille että Snellmanille Napoleon edusti eräänlaista tyyppiesimerkkiä, jonka kautta oli mahdollista muotoilla kysymyksiä historian luonteesta ja merkityksestä. Näistä kysymyksistä käytiin 1800-luvulla keskustelua niin eurooppalaisella tasolla kuin Suomessakin.

Snellmanin omassa historiaa koskevissa kirjoituksissa toistuvat tietyt ydinteemat. Esityksessäni nostan näistä teemoista esille ensinnäkin kysymyksen yksilöiden historiallisesta merkityksestä. Tämän jälkeen käsittelen Snellmanin kehitysajattelun problematiikkaa sekä hänen kannanottojaan historian oikeasta esitystavasta. Tolstoi

toimii kirjoituksessa eräänlaisena peilinä Snellmanin näkemyksille, ei varsinaisena analyysin tai lähemmän vertailun kohteena.

Snellmanin historianteoreettisesta – tai laajemmin: historiaa koskevasta – ajattelusta ei ole suoranaisesti kirjoitettu kovin runsaasti. Toisaalta teemaa on sivuttu paljonkin. Laajemmin Snellmanin historianfilosofiaa on arvioinut J. E. Salomaa elämäkertateoksessa *J. V. Snellman. Elämä ja filosofia* (1944). Salomaa käsittelee Snellmanin historianfilosofisen ajattelun keskeisiä piirteitä paikoitellen oivaltavasti ja monipuolisesti, mutta kuitenkin melko yleisellä tasolla, välttämättä ongelmallisten kohtien tarkempaa käsittelyä.

Pentti Airaksen vuonna 1956 ilmestynyt *Yksilö ja hänen suhteensa yhteisöön J. V. Snellmanin historianfilosofiassa* on toistaiseksi ainoa Snellmanin teoreettisen ajattelun tulkintaan keskittyvä väitöskirja. Aihe osuu Snellmanin ajattelun ja käytännön toiminnan keskeiseen ongelmakohtaan. Airaksen käsittelytapa on vahvan teoreettinen, hän tarkastelee Snellmanin näkemyksiä filosofiana, joka tulee ymmärrettäväksi Hegelin järjestelmän, erityisesti tämän hengenfilosofian kautta. Tuoreemmissa Snellmanin ajattelua luotaavissa esityksissä historianteoreettiset kysymykset ovat tulleet esille välillisesti tai niihin on viitattu melko lyhyesti.

Juhlavuoden Snellman-teoksista Mikko Lahtisen *Snellmanin Suomi* (2006) sisältää kokonaisen Snellmanin historianfilosofian problematiikkaa käsittelevän luvun, jossa Lahtinen terävästi osoittaa hegeliläis-snellmanilaiseen historiakäsitykseen sisältyvän ongelmallisuuden vapauden ja välttämättömyyden, tavoiteltavan ideaalin ja reaalimaailman välillä.

Tässä kirjoituksessa käsitellään Snellmanin historiakäsityksen tiettyjä piirteitä hänen lehtikirjoitustensa kautta. Snellmanin historiakäsityksen arvioinnin kannalta lehtiartikkelit ovat ainutlaatuisia materiaalia siksi, että ne osoittavat miten Snellman monesta muusta historianfilosofista poiketen oli vilpittömän kiinnostunut myös historian kirjoittamisen käytännöistä. Historia ei jäänyt hänelle pelkäsi teoriaksi, vaan kosketti konkreettisesti myös reaalimaailmaa.

Nykytutkimus korostaa Snellmanin tulkitsemista toimijana, jonka ajattelijanlaadulle ei tee oikeutta keskittyminen yksittäisten (teoreettisten) teosten tai abstraktioiden tutkimiseen.² Snellman ei koskaan kirjoittanut yhtenäistä esitystä ”historianteoriastaan”, vaan hänen historiaa koskevat kannanotonsa löytyvät eriaikaisista ja hyvin erityyppisistä teksteistä. Näin ollen on ongelmallista puhua hänen näkemyksistään suljettuna järjestelmänä. Tästä huolimatta Snellmanin kannanotoissa on nähtävissä toistuvia teemoja, jotka antavat aihetta tulkita hänen näkemyksiään eräänlaisena kokonaisuutena. Snellmanin historiakäsitystä tarkasteltaessa käsittely on usein painotunut tämän tulkitsemiseen hegeliläisenä ajattelijana.

Tässä artikkelissa tarkoitus ei ole selvittää Snellmanin hegeliläisyyden astetta, vaan tulkita Snellmania omanlaisenaan ajattelijana, joka tosin monin tavoin tukeutui G. W. F. Hegelin filosofiaan.³

Sotasankarit ja mykkä kansa

Napoleon Bonaparten persoona ja saavutukset saivat historiaa koskevassa kirjoittelussa paljon tilaa vielä Snellmanin aikana. Napoleonin hahmoon tiivistyivät erilaiset näkemykset yksilöiden, etenkin nerokkaiden poikkeusyksilöiden, historiallisesta merkityksestä. Tämä kysymys puolestaan johdatti kysymään sitä, miten menneisyyden tapahtumia olisi ylipäättään tulkittava ja millaiselle teoreettiselle pohjalle nämä tulkinnat perustuvat.

1800-luvun tunnetuimpiin historian liikettä selittäviin teorioihin kuuluvat Hegelin tai Marxin kaltaisten filosofien rakennelmat, mutta historian olemuksen pohjittaminen oli läsnä myös huomattavasti laajemmin etenkin 1700-luvun lopulta lähtien. Tämä koski niin kirjallisuutta, filosofiaa kuin muotoaan etsivää historiatiedettäkin.

Vaikka jo 1700-luvulla esimerkiksi Montesquieu ja Voltaire halusivat kiinnittää huomiota niin sanottua hallitsijahistoriaa laajempaan historialliseen perspektiiviin, esitettiin historialliset tapahtumat 1800-luvullakin usein valtioiden päämiesten ja suurten poliittisten tapahtumien kautta. Tolstoin *Sodassa ja rauhassa* esittämä kritiikki kohdistui juuri tällaista historian tulkintaa kohtaan. Kritiikki henkilöityi Napoleonin palvotun nerokkuuden kiistämiseen. Historian liike perustui Tolstoin mukaan yksilölliseen toimintaan, mutta se ei suinkaan ilmennyt sankareina juhlittujen poikkeusyksilöiden tekemisissä, vaan tavallisten ihmisten elämästä kuvastuvassa moninaisuudessa. Oikeastaan korkea yhteiskunnallinen valtasema vain etäännytti ihmistä tapahtumisen todellisesta keskuksesta, joka sijaitsi Tolstoin mukaan maan tasalla, ei poliittisilla näköalapaikoilla.⁴

Snellmanin historiakäsitystä voidaan luonnehtia kollektiivin historiaksi, jossa suurten massojen voima ja totalisoiva ihmisyyden ihanne hukuttavat alleen kaiken yksilöllisen ja erityisen. Toisaalta Snellmanista voidaan myös todeta, että historia oli hänelle yksilöiden tekemää ja että hänellä oli silmää historian moninaisuudelle. Kumpikaan kanta ei ole väärässä.

Airas on esittänyt väitöstyönsä keskeisenä tuloksena yksilöiden historiallisen merkityksen korostuneen Snellmanin historianfilosofiassa etenkin vanhemmalla iällä, oman merkittävän yhteiskunnallisen aseman myötä. Airas toteaa jo Snellmanin nuoruuden lukutottumusten – ja 1800-luvun alkupuolella vallinneen Napoleon-ihailun – virittäneen Snellmanin ajattelua tähän suuntaan.⁵ On totta että viime kädessä historiallisina toimijoina ovat Snellmanin mukaan yksilöt, laajasti katsoen periaatteessa kaikki, mutta tiukasti ymmärrettyinä ainoastaan toimintansa merkityksen tiedostavat, yleisten päämäärien hyväksi toimivat ja sivistyksen tavoitteita sydämessään vaalivat miespuoliset yksilöt. Snellmanin ajattelua voi pitää antisubjektivistisena. Yksilöä ensisijaisempaan hän näkee yhteisön, jonka palvelukseen yksilön on alistuttava.⁶ Toisaalta hänen näkemyksissään korostuu yksilön tietoinen, omasta sisäisestä päätöksestä kumpuava toiminta.⁷

Vuonna 1863 pitämänsä valtio-opin luentosarjan kä-

sikirjoituksessa Snellman toteaa, että kansakunnan kansallisten päämäärien hyväksi voivat vaikuttaa ”monet tuhannet, kymmenet ja sadat tuhannet”, mutta toiminta saa aina alkunsa ”tietävän ja tahtovan subjektin” harkinnasta.⁸

Hiukan myöhemmin samassa käsikirjoituksessa Snellman toteaa kansakunnan toimien olevan joka hetki yhden (ajattelevan ja tahtovan) yksilön toimia, tämä ratkaisee ja toimii.⁹ Toiminnan impulssi ei kuitenkaan saa lähteä yksilön itsekkäistä mielihaluista tai intohimoista, vaan sen lähtökohtana on yksilön ymmärrys laajemman kokonaisuuden hyväksi toimimisesta, snellmanilaisittain ilmaistuna ”yksilön antautuminen yleisen palvelukseen”. Tämä yleinen ei ole ”maailmanhenki” tai jokin abstrakti idea, vaan historiallisesti kehittynyt kansakollektiivi.

Tässä mielessä historia siis on yksilöiden aikaansaannosta. Koska Snellmanin yksilön oikealle/siveelliselle toiminnalle asettamat vaatimukset ovat korkeat, voitaisiin olettaa, että hänen historiakäsityksessään korostuu eräänlaisten sivistyneiden poikkeusyksilöiden merkitys. Snellman ei kuitenkaan käsitä historiaa suurmiesten toimien hedelmäksi. Kanta nousee vahvasti esille etenkin hänen käytännön historiankirjoitusta koskevissa lehtikirjoituksissaan.

Vuoden 1848 *Litteraturbladissa* Snellman esimerkiksi toteaa lukijoilleen, ettei historia ole ”enemmän tai vähemmän sekopäisten yksilöiden miellejohtumien temmelyskenttä”,¹⁰ eikä historian tapahtumia tule tarkastella valtioiden johtajien toimien ja ratkaisujen kautta. Tämän aiheen käsittelyssä juuri Napoleon Bonaparte toimi Snellmanille esimerkkinä, johon hän palasi useita kertoja arvostellessaan muun muassa Napoleonista kirjoittaneen ranskalaisen historioitsijan Adolphe Thiersin teoksia. Snellman ihaili Thiersin tyyllistä taituruutta, mutta totesi tältä puuttuvan korkeampaa historiallista tietoisuutta.¹¹

Niinpä Thiersin ”Ranskan historia” oli lopultakin ensisijaisesti maan sotapäälliköiden ja valtiomiesten historiaa – esimerkiksi Bonaparten nerokkaan persoonan edesottamusten tarkastelua.

”Thiersillä näemme katkeamattoman kirjavan sarjan vastustamattoman urhoollisia sotajoukkoja, suuria sotapäälliköitä ja valtiomiehiä, viisaita lakeja, suurenmoisia yleisiä hankkeita, upeita taidemonumentteja, sekä kaiken ja kaikkien yläpuolella hänet, joka nerollaan ja mahtavalla tahdollaan sai aikaan tuon kaiken. Kansaa emme näe missään, emme myöskään sen onnettomuuksia ja lohduttomia uhrauksia, emme sen henkeä vanginneita kahleita. Korkeintaan valitetaan jotain valtiollista erehdystä. Mutta despotismi, valloitusodot, valloittajan ylimielisyys hyväksytään silmää räpäyttämättä. Yhtäältä jumaloidaan suurta kansakuntaa kaikessa, toisaalta se katoaa katseemme ulottuvilta; mitä kansakunta ajattelee ja tekee, on meille arvoitus, ja se kansakunnan osa, joka näyttääytyy taistelukentillä, esittää tietenkin mykän roolia.”¹²

Yksittäisten tapahtumien tai valtioiden johtajien toimien kertaamisen sijaan historiantutkijoiden tulisi Snellmanin mukaan kiinnittää huomionsa tapahtumien syvälli-

” Snellmanin historiakäsitystä voidaan luonnehtia kollektiivin historiaksi, jossa suurten massojen voima ja totalisoiva ihmisyyden ihanne hukuttavat alleen kaiken yksilöllisen ja erityisen. Toisaalta Snellmanista voidaan myös todeta, että historia oli hänelle yksilöiden tekemää ja että hänellä oli silmää historian moninaisuudelle.”

sempään perustaan, joka hänen mukaansa löytyi ”historiallisten kansojen vakaumuksista ja tavoista”.¹³ Nämä ilmenivät yhteiskunnallisissa instituutioissa, laeissa ja uskonelämässä, mutta myös kansan tavallisissa toimissa, sen arjessa ja juhlassa.¹⁴

Jos historiaa tarkasteltaisiin yksilöiden, esimerkiksi jonkin maan johtajien, edesottamuksista käsin, ”olisivat satunnaiset seikat, yksilöiden mielipiteet ja päähänpistot enemmän tai vähemmän ohjanneet sen [historian] kulkua”.¹⁵ Tämä johtaisi siihen, että historia muodostuisi yksittäisten henkilöiden mielivaltaisista toimista, joihin suurilla kansanjoukoilla ei ole mitään vaikutusvaltaa. Tätä näkemystä Snellman ei voinut hyväksyä. Päinvastoin, riippumattomilta vaikuttavien johtajien toimien takaa on hahmoteltavissa paljon suurempi ja monisäikeisempi kokonaisuus kuin mitä kronikkamainen, valtiollisiin tapahtumiin keskittyvä historiankirjoitus on antanut ymmärtää. Näin ollen Ranskan Napoleonin sotien aikaista historiaa ei tulisi tarkastella Bonaparten henkilökohtaisena triumfina, jossa suuret kansanjoukot muodostavat vain sopivan taustakuvan korsikalaiselle nerolle.

Snellmanin näkemyksissä on silti havaittavissa tiettyä kaksinaisuutta. Yhteiskuntateoreettisessa ajattelussaan hän korosti yhteiskunnallisesti valvutuneen etujoukon – jota Suomessa edusti ruotsinkielinen sivistyneistö – merkitystä. Tämä joukko kykeni ymmärtämään ”yleisen hyvän” ja sai tätä kautta oikeutuksen toimilleen.¹⁶

Snellmanin kansallisuusajattelun perustana oli toki kansan sivistäminen ja aktivoiminen, mutta sen tuli tapahtua hallitusti, sivistyneistön ohjaamana. Snellmanin historiaa koskevissa kirjoituksissa paikoitellen esiintyvät viittaukset kansojen viisaisiin johtajiin, jotka edustavat koko kansakuntaa tai aikakautta,¹⁷ antavat ymmärtää historian liikkeen saavan impulssinsa vain tiettyjen yksilöiden toiminnasta.

Yksilöiden historiallisesta merkityksestä – ja eräiden yksilöiden muita keskeisemmästä merkityksestä – ei kuitenkaan seuraa, että historia olisi yksilöiden ja että historioitsija tekisi tehtävänsä parhaiten keskittymällä yksilöiden tekemisiin tai tekemättä jättämisiin. Historioitsijan on nähtävä yksilöt osana kokonaisuutta. Snellmanin mukaan kehitys vaatii tiettyiltä yksilöiltä uskal-

lusta ”tarttua hetkeen”, rohkeutta tulkita omaa aikaansa ja toimia tätä kautta eräänlaisina tiennäyttäjinä muille. Näitä yksilöitä ei kuitenkaan tule pitää yksinäisinä neroina, sillä itse asiassa he vain puokevat sanoiksi ja teoksi sen, mikä on jo olemassa yleisessä tietoisuudessa.¹⁸

Vuoden 1856 *Litteraturbladissa* Snellman toteaa historian tulkitsemisen yhteydessä tarkemman tarkastelun osoittavan, että myös niiltä ajoilta, jolloin kansat ”olivat johtajiensa suunnitelmien näennäisesti tahdottomia välineitä”, löytyy ”tietämyksen ja tapojen syvällä vaikuttavaa toimintaa”, joka kasvaa ja muuntuu melko riippumattomasti valtiollisiin tapahtumiin nähden, myös valtiollisia johtajia pakottaen.¹⁹ Napoleonissa ei Snellmanin mukaan ollut sitä suuruutta, että tämä olisi ymmärtänyt toimivansa korkeamman kokonaisuuden alaisuudessa.²⁰

Snellman erottaa selvästi historiallisesti merkittävänä pidettävän tapahtumisen pelkästä menneisyydestä sinänsä. Historiallisesti merkittäviä tapahtumia ovat hänen mukaansa ne, jotka ovat vaikuttaneet kansojen kohtaloiden (ja sitä kautta maailmanhistorian) kulkuun.²¹ Historioitsijan on kyettävä näkemään yksittäinen tapahtuma laajemmassa yhteydessä, osoittamaan sen vaikutus muihin tapahtumiin. Vain tätä kautta menneisyyden tapahtuma voi saada historiallisen merkityksen.²²

Snellmania ja Tolstoita yhdistävä suurmieshistorian kritiikin todellinen kärki näyttää vievän heitä kovin eri suuntiin. Snellmanilla tapahtumien syitä yksinkertaistavan valtiollis-poliittisen historiankirjoituksen kritiikin taustalla on hänen halunsa etsiä historian merkitystä kokonaisuuden, ensi sijassa kansakunnan kautta. Näin Snellman nostaa kollektiivin yksilöllisen edelle, sitä arvokkaammaksi. Berlinin tulkinnessa Tolstoin historianäkemyksen sitä vastoin perustuu yksilöllisen ainutkertaisuuden ja siitä seuraavan monimuotoisuuden syvälliselle käsittämiseen.

Historian järjellisyys ja suuri kehityskertomus

Snellmanin historianteoreettisen ajattelun pyrkimys yleiseen, kokonaisuuteen merkitsee muun muassa sitä, että pelkkä menneisyyden tapahtumien ylöskirjaaminen ei sinällään ole arvokasta. Historian tekee mielekkääksi juuri tietoisuus eri osien muodostamasta kokonaisuudesta ja tämän historiallisen prosessin suunnasta. Hegel oli aikanaan mahtipontisesti julistanut, että historiaa hallitsee järki. Tapahtumien kaootiselta näyttäytyvän pinnan alla historiassa vallitsee järjestys. Maailmaa ei ole jätetty satuman armoille.²³

Tiivistettynä Hegelin historianteorian ytimen muodostaa filosofinen ajatus, jonka mukaan maailmanhistoria on hengen realisointiprosessi, päämääränään itsetietoisuus ja vapaus. Kun Snellman kirjoittaa historian oikeasta ymmärtämistavasta, sen järjellisyydestä, ei liene epäilystäkään siitä, ettei hän tässä seuraisi hegeliläistä ajattelutapaa. Pertti Karkama on tiivistänyt Snellmanin historianfilosofisen ajattelun hegeliläiseen ristiriitaan maailmanhengen ja reaali maailman todellisuuden välillä: tämän vastakohtaisuuden kehittyminen, sen jatkuva so-

” Snellmanille historian kokonaisselitys oli elintärkeä, ilman sitä ihmiselämä olisi ollut vain ”tyhjää, älytöntä leikkiä”. Hänen historiakäsityksessään on kuitenkin myös monikerroksisuutta. Omilla painotuksillaan Snellman yritti siirtää historian painopistettä abstraktista ideaalista kohti reaali maailman moninaisuutta, jonka terävä tarkkailija hän itsekin oli.”

vittaminen muodostaa liikkeen, joka kuljettaa historiaa eteenpäin.²⁴

Historian käsittäminen yhtenä järjestelmänä kokonaisuutena, ihmishengen tai maailmanhistorian kehitysprosessina, kuten Hegel tai Snellman sen käsitti, muodostaa valtavan maailman kokonaisselityksen. Mielivaltaisuudet tai satunnaisuudet ovat vain näennäisiä, todellisuudessa historialla on mieli, tarkoitus, joka selittää selittämättömän – ja antaa ihmiselle olemassaololle tehtävän.

Niinpä ”historiallisesti merkittävä” ei ole syntynyt vahingossa, vaan se perustuu historian omaan sisäiseen loogiikkaan. Tätä historian todellisen olemuksen ymmärtämiseen pohjautuvaa ”korkeampaa tietoisuutta” Snellman vaati myös historiantutkijoilta. Näiden oli erilaisten hallitsijaluetteloiden parissa näpertelyn sijaan kyettävä tarkastelemaan suuria linjoja, ihmisen ”yleistä kehityshistoriaa”, joka kehkeytyi aikakaudesta toiseen ihmisten välisen vuorovaikutuksen ja perinteen kannattelemina. Historiankirjoittajan tulisikin Snellmanin mukaan pystyä osoittamaan historian tapahtumien sisäinen yhteys, se miten ne liittyvät yleiseen historialliseen kehitykseen. Tämän seikan tärkeydestä Snellman valisti lukijoitaan arvostellessaan Yrjö Koskisen *Nuijasota*-teosta vuonna 1859, todeten seuraavasti:

”--- järkipäriäinen tarkastelu [---] ei tunnusta mitään historian tapahtumaa järkeväksi lenkiksi tapahtumien ketjussa, ellei tämä tapahtuma ole osoittanut aiheuttaneensa mitään hetkeä kauemman ulottuvaa positiivista seurausta. Ja se pitää etukäteen varmana, että jokaisen historian ilmiön on oltava sellainen, sen on oltava järkevissä syy- ja seurausyhteydessä menneeseen ja tulevaan.”²⁵

Snellman ei aseta kyseenalaiseksi omaa käsitystään ”tapahtumien ketjusta”. ”Järkevät syy- ja seurausyhteydet” linkittävät historian harmoniseksi kokonaisuudeksi, joka on nähtävissä kun historiankirjoittaja asettaa menneisyyden palaset oikeille paikoilleen. Suuret maailmanselitykset ovat kuolleet jo kauan sitten, ne hukkuivat

viimeistään maailmansotien hurmeeseen. 1700- ja 1800-luvuilla ”universaalihistoriat” olivat sen sijaan yleisiä ja niiden tehtävänä oli nimenomaan kertoa ihmiskunnan kehitystarina kokonaisuudessaan – tai oikeammin: siltä osin kuin historian tapahtumien kirjosta oli poimittavissa aiheita tämän kehityskertomuksen kirjoittamiseen. Tässä mielessä Snellman edusti varsin perinteistä – hegeliläisyyttä huomattavasti laajempaa – kantaa, viitaten itsekin italialaisen Giambattista Vicon, Herderin tai ranskalaisen Guizot’n ja Michelet’n kaltaisiin laajaa näkemystä edustaviin historioitsijoihin.²⁶

Edellä esitetyssä sitaatissa Snellman toteaa järjepäisen tarkastelun pitävän järjettä syy-seuraussuhteita ”etukäteen varmana”. Hän kirjoittaa historian todellisesta olemuksesta koulumestarimaisella varmuudella: oikea teoria historian kehityksestä on jo valmiina ja historioitsijan tehtävänä on sen todisteiden esiin kaivaminen historiallisesta todellisuudesta. Snellmanin tapa kirjoittaa hengen kehitysprosessista kuulostaa identtiseltä hegeliläisen historianteorian kanssa. Ajatus hengen vapautumisen kehityksestä ja historian käsittäminen tämän prosessin näyttämöksi merkitsevät selkeän teleologisuuden asettamista historiaan. Historianfilosofian luentojohtajana Hegel toteaa jo hengen ensimmäisten jälkien sisältävän ”*virtualiter*” koko historian.²⁷

Kanta asettuu ilmeiseen ristiriitaan Hegelin ja Snellmanin toisaalla opettaman historistisen ajattelun kanssa. Sen mukaan ihmiselämän edellytykset, toiminnan ja ajattelun olosuhteet, ovat niin elimellisesti sidottuna tiettyyn historialliseen todellisuuteen, ettei niitä voi tarkastella ylihistoriallisesti. Filosofisen periaatteen (hengen itsetietoisuuden kehitys) asettaminen historiaan merkitsee kuitenkin sitä, ettei kyseessä enää ole historian tarkasteleminen ”sellaisena kuin se on”, kuten Hegel toisaalta historianfilosofian luennoillaan oli opettanut.²⁸ Hegeliä on tällä perusteella syytetty omien periaatteidensa rikkomisesta harjoittamalla historiaa *a priori*.²⁹

Hengen itsetietoisuuden ja vapauden hinta on kova. Hegelin Historianfilosofian luennoista löytyy kuuluisa kohta, jossa hän toteaa historian olevan teurastuspenkki, ”jolla kansojen onni, valtioviisaus ja yksityisten hyve uhrataan”.³⁰ Hegelin teoriassa korostuu historian lopputuote, oli matka tulokseen kuinka epäoikeudenmukainen ja kohtuuton tahansa. George Armstrong Kelly on todennut Hegelin historianteorian merkitsevän nykyisyyden uhraamista tulevaisuuden hyväksi.³¹ Tähän seikkaan Snellman halusi puuttua ja toi useissa yhteyksissä julki sen, ettei hyväksynyt historiallisten toimijoiden asettamista välineelliseen asemaan suhteessa historian oletetun päämäärän saavuttamiseen.³²

Snellman totesikin sanoutuvansa irti tästä Hegelin opiksi nimeämästä kannasta.³³ *Läran om statenissa* (1842) Snellman kirjoitti: ”Jos [sitä vastoin] historian lopulliseksi päämääräksi asetetaan mikä ihanne tahansa, ja jopa hengen tosi itsetietoisuus on tällaista, silloin historiaan tuodaan abstraktinen tarkastelutapa, asetetaan omatekoinen normi, jolla mitataan historian kaikkia ilmiöitä.”³⁴ Kansojen elämää ei Snellmanin mukaan tulisi

tarkastella filosofisten oppien kautta, sen sijaan on keskityttävä ”tosiasioiden” selvittämiseen.³⁵

Snellman toteaa täydellisyuden olevan suhteellista,³⁶ faktuaalisesti se ei ole koskaan saavutettavissa. Tämä ei kuitenkaan poista ristiriitaa, joka syntyy kun Snellman toisaalta käsittää historian yhtenäiseksi kehitysprosessiksi, jossa ”yksityinen palvelee kokonaisuutta”, toisaalta kuitenkin kieltäen historian päämäärähakuisen tarkastelun. Eikö hän itse mitä ilmeisimmin harrasta spekulointiin perustuvaa historianteoriaa, jossa reaali maailma pakotetaan vastaamaan teoreettista ideaalia? Mitä vapautta jää inhimilliselle toiminnalle, jos ”ihmiskunta kokonaisuudessaan on [kuitenkin] määrätty kulkemaan taukoamatta kohti parempaa ja täydellisempää”?³⁷

Lahtinen on todennut hegeliläis-snellmanilaisen ajattelutavan merkitsevän sitä, että maailmanhistoriasta tulee kansakuntien historiaa hallitseva ”ekspressiivinen totaliteetti”, jossa eri aikakausien asettamat päämäärät on ymmärrettävissä vain totaliteetin osien päämääränä. Tämä ajattelutapa ei jätä inhimilliselle toiminnalle todellista vapautta. Hengen itsekehitys muodostaa historian kulkua määräävän omalakisena kaavansa, jossa ei ole vaihtoehtoja. Toteutunut historia näyttäytyy tällöin ainoana oikeana, välttämättömänä, koska historian kulkua pakottaa teleologinen periaate.³⁸

Ihmisyyden voitto

Tässä esityksessä ei ole mahdollista tuoda käsittelyyn edellä esitettyä ongelmaa koko laajuudessaan. Tuon vain lyhyesti esille sen, miten Snellman on tältä osin tulkittavissa eri tavoin. Jos seurataan Snellmanin omia painotuksia, jotka hän toi ilmi jo *Läran om statenissa* ja myöhemmin lehtiartikkeleissaan,³⁹ on palattava hänen toteamukseensa Hegelin maailmanhistoriaa koskevan kannan hylkäämisestä. Vuonna 1856 Snellman perusteli Hegelin näkemyskseen kohdistamaansa kritiikkiä seuraavasti:

” --- vapauden todellistamista, siveellistä maailmanjärjestyä ei voida eikä saakaan käsittää päämääräksi, joka on jokaista historiallista aikaa tuonneimpana, tarkoitukseksi, jonka toteuttamisessa toistaiseksi kulunut aika olisi pelkkä väline. [...] Se, mikä historiallisessa tarkastelussa on järjestetty, on päinvastoin sen oivaltaminen ja tunnustaminen, että siveellisyys ja inhimillisuus ovat jokaisena aikana olleet todellisia.”⁴⁰

Yli kymmenen vuotta tätä aiemmin kirjoitetun, Per Erik Bergfalkille suunnatun kirjeen konseptissa Snellman toteaa suhteestaan hegeliläiseen historianteoriaan: ”[Ja] ihmiskunta on joka hetkellä, se ei ole sarjasta kertyvä summa.”⁴¹

Airas on aikanaan painottanut Snellmanin näkemystä historian kerrallisuudesta. Jokainen aika – ja jokainen uusi sukupolvi – on uuden, ainutkertaisen tilanteen edessä. Jokainen sukupolvi myös ratkaisee itse, omista lähtökohdistaan käsin sen, miten se toimii. Airas antaa ymmärtää, ettei Snellmanin kehitysjätös muodostu la-

tentti–aktuaalinen-kaavan mukaan, kuten Hegeliä on tulkittu, vaan että jokaisena aikana toiminnan suunnan määräävät ihmiset itse.⁴² Airaksen mukaan: ”Ei ole [siis] kysymys hengestä, joka toteutuu, tahtovat yksityiset ihmiset tai ei, vaan hengestä, joka juuri yksilöiden ratkaisuista saa sisältönsä ja kehityssuuntansa.”⁴³

Snellmanin kannanottojen valossa on mahdollista esittää, että hänen käsittelyssään koko hegeliläisen filosofian kulmakivi keikahtaa toiseen paikkaan. Historiallisen kehityksen tarkoitus ei enää ole teleologinen liike hengen potentiaalisista ominaisuuksista niiden aktualisoitumiseen täydellisyytenä, joka vaatii toteutuakseen satoja ja tuhansia vuosia, ja käyttövoimakseen lukematomia ihmishenkiä. Sitä vastoin historiallisen muutoksen ja kehityksen ydin on siinä, että jokaisella ajalla on mahdollisuudet vapauteen ja tämän takia niillä on myös oma itseisarvonsa. Airas toteaa Snellmanin kannan (henki on joka hetki täydellisenä) merkitsevän sitä, ettei tapahtumisen suunnalla ole enää merkitystä, tärkeintä on itse tapahtuminen. Järki toteutuu joka hetki, jokaisena aikana toimivan subjektin tietoisena tekona.⁴⁴

Snellman itse toteaa muun muassa *Litteraturbladin* kirjoituksessa vuonna 1856 jokaisen ajan luovan uuden, edellisistä aikakausista poikkeavan näkymän historiaan. ”Juuri kaiken tämän kannalta ihmishenkeä täytyy pitää ehtymättömästi uutta luovana; sen tulevaa kehitystä ei voi määrittellä.”⁴⁵

Tästä huolimatta Snellman toistuvasti määritteli tulevan kehityksen edistymiseksi antaen ymmärtää edistymisen seuraavan tietyistä syy- ja seurausyhteyksistä vääjäämättömästi. Tämä Snellmanin historiakäsitykseen liittyvä ristiriita jää vaille lopullista ratkaisua. Snellmanin toimijuuden laadun huomioon ottaen voidaan kysyä, tuleeko häneltä edes etsiä lopullisia, teoreettisesti perusteltuja vastauksia. Kyse on kuitenkin varsin ilmeisestä ristiriitaisuudesta. Yksi melko yksinkertainen ”selitys” Snellmanin kannanottoihin sisältyvään ambivalenssiin on se, että hänelle historiassa tapahtuva edistys oli ensisijaisesti uskon asia. Taustalla voidaan nähdä aikakauden kristillinen ajattelutapa, johon Snellmankin oli monin tavoin sitoutunut.

Snellmanin teksteissä ”kaitselmus” esiintyy toisinaan historiallista kehitystä ohjaavana tekijänä, vaikka tämän ”toimijan” luonne tai osuus ei yksiselitteistä selitystä saakaan hänen historiaa koskevissa teksteissään. Toisinaan kaitselmus näyttäytyy Snellmanin kirjoituksissa jumalallisena ohjauksena, joka vie ihmiskuntaa eteenpäin.⁴⁶ Tästä huolimatta Snellman kirjoittaa ihmisen vapaista teoista.⁴⁷

Vuoden 1863 valtio-opin luentosarjalla Snellman totesi, että kansakuntien tehtävänä on kannatella ihmiskunnan historiaa. ”Kun ne eivät ole enää kelvanneet tehtävänsä, historia on heittänyt ne pois.”⁴⁸ Samansuuntaisesti hän kommentoi vuonna 1861 Thiersin Napoleon-tulkintoja todeten, että Napoleonin kauden jälkeen Ranska oli ”näytellyt osansa toistaiseksi loppuun”. Toteamukset voi jälleen tulkita kansojen kohtaloita määräävän, toteutumistaan odottavan maailmanjärjestyksen kehityksen kautta.

” Snellmanin kehitysajattelun logiikka etenee kuin maailmankaikkeuden laajenemisteoria. Alkuräjähdyksen jälkeen alkanut vääjäämätön laajeneminen etenee yhä kauemmas. Snellman näkee historian liikkeen olevan sukupolvi sukupolvelta rikastuvaa. Kääntyminen sisäänpäin, kohti alkua on mahdotonta. Pelkkää ”olemassaoloa” ilman suuntaa Snellman ei näe todelliseksi vaihtoehdoksi.”

Lehtikirjoituksessaan Snellman kuitenkin jatkaa kommenttiaan: ”Ranskan kansa ei pystynyt pitämään yllä sitä maailmantapahtumia hallitsevaa asemaa, jonka se oli hankkinut itselleen vallankumouksella ja keisari-vallalla.”⁴⁹ Tämän täydentävän lauseen perusteella Snellmanin voi käsittää viittaavan pikemminkin erilaisten valta-asemien vaihteluihin kuin mihinkään pakottavaan maailmanjärjestykseen tai henkeen, joka heittelee tahdotomia kansoja tilanteesta toiseen. Snellmanin teksteissä toistuu näkemys, jonka mukaan kansat tekevät oman historiansa, se ei vain toteudu jonkin ulkoisen, ylhäältä määrätyn kaavan mukaan. Snellman toteaa myös, etteivät kansakunnat toimi teorioiden mukaan, vaan itsenäisesti, omien etujensa hyväksi.⁵⁰

Snellmanin näkemyksiä on silti mahdollista tulkita jatkuvasti läsnä olevan hengellisyyden kautta. Maailmanhenki rinnastuu silloin jumalaan, sivistysprosessi Kristuksen esimerkin seuraamiseen.⁵¹ Vuonna 1848 Snellman kirjoitti *Litteraturbladissa*, ettei maailmanhistoriaa voi ryhtyä tutkimaan uskomatta ihmisen kehitykseen, uskotta siihen, että se kokonaisuutena on ”Jumalan ilmoitusta”.⁵²

Deterministinen kaitselmususkko ei Snellmanilla kuitenkaan nouse määräävään asemaan historian kulun ohjaajana. Historiaa liikuttavat teot ovat ihmisen omia tekoja. Esimerkiksi aikalaiseensa Topeliukseen nähden Snellmanin teksteistä on löydettävissä varsin vähän avoimen kristillistä tematiikkaa. Snellmanin tuoreen elämäkerran kirjoittaja Raimo Savolainen toteaa teoksensa esipuheessa Snellmanin olleen hegeliläisyyttä syvemmin hengellinen filosofi. Tästä huolimatta Savolainen joutuu teoksensa loppupuolella toteamaan, että Snellmanin oma hengellinen vakaumus on arvoitus.⁵³ Tässäkin suhteessa Snellman näyttää pakenevan selkeitä kategorisointeja.

Snellmanin kehitysoptimismia ruokki hänen vahva sitoutumisensa humanismin vaalimaan sivistysihanteeseen. Historia on Snellmanin mukaan ”aina ollut ihmiskunta” ja ihmiskuntana kaikilla kansoilla on yhteinen tehtävä.⁵⁴ Tämä tehtävä kiteytyy Snellmanilla sivistyksen (*bildning*,

saks. *Bildung*) ja inhimillisyyden/ihmisyyden (*humanitet/mensklighet*) käsitteisiin.

Laajasti ymmärrettynä Snellman käsitti sivistyksen historialliseksi prosessiksi kohti inhimillisyyttä. Esimerkiksi vuonna 1856 ilmestyneessä kirjoituksessa ”Inhimillisen sivistyksen historia” Snellman sitoo ihmiskunnan käsitteen yhteen ihmisen tarkoituksen, täydellistymisen ja ”siveellisen maailmanjärjestyksen” kanssa.⁵⁵ Järjellisyys, totuus ja sivistys ovat Snellmanille universaaleja tavoitteita, mutta myös alati toteutuvia määreitä, jotka elimellisesti kuuluvat ihmisen olemukseen.⁵⁶ Sivistyksen ihanteiden mukainen toiminta on ihmisen tehtävä, hänen velvollisuutensa ja sivistysprosessissa tämä tehtävä kirkastuu *Bildungin* toteutumisen, tai itse asiassa siihen pyrkimisen, myötä.

Snellman käsittää sivistyksen ihmiskunnan ideaaliseksi päämääräksi, jota ei voi koskaan täysin tavoittaa. *Bildung*-käsitteen merkitysalaan kuuluvat muiden muassa tietoisuus, sisäisyys ja vapaaehtoisuus.⁵⁷

Kun Snellman sitoo ihmiskunnan kehityksen niin elimellisesti sivistyksen käsitteeseen, eikö tämä silloin tarkoita, että ihmiskunta on vapaa myös epäonnistumaan? Ihmisen toiminta sivistyksen hyväksi vastoin omaa tahtoaan, ulkoisen voiman ohjaamana asettuu nimittäin koko sivistyskäsitteen sisältöä vastaan. Näin tulkittuna voidaan todeta, ettei Snellman välttämättä aseta ihmiskunnan kehitystä tiettyä teleologisuutta toteuttavaksi, jo ennakkolta määrättyksi. Hänen uskonsa ihmisyyden voittoon on kuitenkin niin vahva, ettei hän aseta omia ennako-oletuksiaan kriittisen arvioinnin kohteeksi.

Kun Snellman kirjoittaa historian välttämättömyksistä, viittaa hän historiaan jo selitettynä, tulkittuna. Historioitsijan tehtävänä on suorittaa synteesi siitä, miten menneisyydestä on päädytty nykyisyyteen. Tähän liittyen Snellman toteaa vuonna 1855 *Litteraturbladissa*: ”Menneisyyden yli on [näet jo] käynyt jälkimaailman arviointi, joka jättää jäljelle vain toden ja oikean.”⁵⁸

Historiallisen tapahtumisen taso ja historian merkitys, sen tulkitseminen ovat Snellmanille selvästi kaksi eri asiaa. Historian tapahtumien kirjo sisältää myös menneisyyden vääryydet ja epäonnistumiset. Historian oikea tulkinta puolestaan suodattaa tästä näkyviin vain sen, joka sopii yhteen suuren sivistyskertomuksen kanssa. Tulkittuna historialliset tapahtumat näyttävät välttämättömyksinä, sillä niiden syy- ja seurausyhteydet ovat (teoriassa) jäljitettävissä. Jälkikäteen tarkastellen voidaan myös arvioida eri aikojen saavutuksia ja nähdä, että jokin aika on onnistunut muita paremmin työskentelemään sivistyksen hyväksi.⁵⁹

Snellmanin kehitysajattelun logiikka etenee kuin maailmankaikkeuden laajenemisteoria. Alkuräjähdyksen jälkeen alkanut vääjäämätön laajeneminen etenee yhä kauemmas. Snellman näkee historian liikkeen olevan sukupolvi sukupolvelta rikastuvaa. Kääntyminen sisäänpäin, kohti alkua on mahdotonta. Pelkkää ”olemassaoloa” ilman suuntaa Snellman ei näe todelliseksi vaihtoehdoksi. Hegeliläinen teesi todellisuuden järjellisydestä ei viittaa niinkään asioiden todelliseen tilaan.

Pikemminkin on kyse siitä, että järjen on tultava todeksi. Ojanen on viitannut samaan seikkaan todetessaan Snellmanin Hegelistä erottautumisen merkinneen sitä, ettei järjen itsekehitys toteudu Snellmanilla automaattisesti omista määräyksistään.

Sen sijaan Snellmanilla järki jää voimaan vain siksi, että sen täytyy olla voimassa.⁶⁰ Ilman tätä uskoa, jopa vaatimusta, maailmasta katoaisi mielekkyys, Snellmanin peräänkuuluttamat syy- ja seuraussuhteet sumenisivat, ihmiselämä menettäisi merkityksensä. Ihmiskunnan elämäntarina ei saa olla arpapelin tuotosta, vailla korkeampaa tarkoitusta.

”Jos ihmisellä on tarkoitus, joka on riippumaton kaikista maallisista ihmisten oloista, on ihmiskunnan koko vuosituhansien mittainen ponnistelu, kansakuntien nousu ja sortuminen, yksilöiden veri ja kyneleet samoin kuin heidän ilonsa ja toiveensa – kaikki tyhjää, älytöntä leikkiä, varjonäytelmää, jota voi ajankulukseen katsoa ja jonka voi sitten unohtaa. Ihmiskunnan kehitys ja täydellistyminen on siinä tapauksessa merkityksetön sanonta.”⁶¹

Ihmisen tarkoitus sivistysihannetta vaalivana ja sen hyväksi työskentelevänä olentona on Snellmanille niin itsestään selvä, ettei hän sitä tosissaan kyseenalaista. Tässä mielessä hän on puhdaspiirteinen humanismin ja valistuksen ihanteiden kasvatti. Kirjallisuuden saralla Snellman tunnusti Hugon tai Byronin kaltaisten kuuluisuuksien ansiot, mutta näiden tyyliin sisältyvä pessimismi ja ”ihmissydämen tuhoisiin intohimoihin” keskittyminen oli hänelle vierasta.⁶²

Lukiessa Snellmanin toisinaan loputtomalta tuntuvaa uskoa ihmisen kykyihin, ”järjen ja oikeuden” voittoon, on vaikea uskoa, että hän oli muiden muassa Dostojevskin ja tämän luomien kärsivien ja vimmaisten antisankareiden aikalainen.

Pintaa syvemmälle

Sodassa ja rauhassa Tolstoi antaa ymmärtää uskovansa kausaaliseen determinismiin. Jos vain ymmärtäisimme kaikki syy- ja seuraussuhteet, huomaisimme miten vääjäämättömästi historia virtaa, ”jo ikuisista ajoista ennakkolta määrättyinä”.⁶³

Tietyiltä osin Tolstoin perustelut muistuttavat Snellmanin tapaa nähdä historia loputtomana tapahtumien ketjuna, jossa kaikelle on (ainakin periaatteessa) osoitettavissa syynsä ja seurauksensa. Tolstoin sitoutuminen determinismiin on kuitenkin Snellmania tiukempaa. Hän ei myöskään pysty näkemään historiaa samankaltaisena humanisuuden voittokulkuna kuin Snellman. Tässä mielessä Tolstoin näkemys oli huomattavasti realistisempi – ja lohduttomampi – kuin Snellmanin, jonka historia-käsitystä voi luonnehtia sivistysidean kyllästäväksi.

Käsitteenä sivistyksellä ei Snellmanin historianteoreettisessa ajattelussa ole kuitenkaan yksiselitteistä ja staattista merkitystä, vaan sen merkitysala on monikerroksisuudessaan arvioitava eri yhteyksissä erikseen.

Ihmiskunnan ideaaliin viittaavan merkityksen ohella sivistys on Snellmanille usein myös synonyymi reaalimaailman historialliselle prosessille, jota hän tosin tulkitsee varsin idealistisin ennako-oletuksin. Vaikka Snellman kirjoitti yhdestä ihmiskunnasta, yhdestä ihmisyydestä, oli tämän humanisuuden määrittely mitä ilmeisimmin sivistyneiden eurooppalaisten käsissä. Snellman saattoi lehdissään puolustella esimerkiksi englantilaisten toimintaa Intiassa vetoamalla ”sivistyksen korkeampaan oikeutukseen” ja rappeutuneempien kulttuurien väijäämättömään häviöön.⁶⁴

Snellmanin ajattelu on tietyiltä lähtökohdiltaan monistista, totalisoivaa ja yksiarvoistakin.⁶⁵ Tällaiseksi voi käsittää myös hänen historiaa koskevan ideaalinsa, ihmiskunnan sivistyskertomuksen. On kuitenkin huomautettava, että hänen näkemyksiinsä tästä huolimatta sisältyy pluralistisia piirteitä. Pelkkä ”ihmiskunta” tai ”yleinen sivistys” sinällään ovat abstraktioita, ne saavat sisältönsä vain kansallisella tasolla tapahtuvan toiminnan myötä. Snellmanille maailmanhistoria on olemassa ainoastaan kansallisten historioiden kautta. Historiallisen moninaisuuden ajatus sisältyi toki Hegelinkin ajatteluun, mutta Snellmanilla tämä sai sävyn, joka muistuttaa enemmän esimerkiksi J. G. Herderin näkemyksiä.⁶⁶

Kun Hegel korosti johtavien kansojen merkitystä historiallisen kehityksen moottoreina,⁶⁷ painotti Snellman varsin herderiläiseen tyyliin – ja Suomen tilanteeseen sopivasti – myös pienten kansakuntien panosta yleiselle kulttuurikehitykselle. Snellman näki kansojen ja näiden kulttuurien moninaisuuden rikkautena, kehityksen välttämättömänä edellytyksenä. Yhden hallitsevan kansan ylivallan hän näki negatiivisena asiana.⁶⁸

Vaikka Snellman paikoitellen kuvasi historiaa kansojen väliseksi kamppailuksi, näyttäytyi historia hänelle sittenkin ensisijaisesti eri kansojen rauhanomaisena vuorovaikutus- ja kilvoittelusuhteena. Snellmanin eurooppalaispainotuksesta huolimatta tämä vuorovaikutus koski hänen mukaansa koko maailmaa.⁶⁹ Herderiläiseen ajatteluun Snellmania yhdistää myös se seikka, että hän kohdisti huomiota omaa valtiota omistamattomiin kansoihin, näiden kansanperinteeseen ja historiallisesti kehittyneeseen kieleen – Hegelille historia sen sijaan alkoi vasta valtionmuodostuksesta.⁷⁰

Berlinin Tolstoi-tulkinnassa esille nousee Tolstoin syvä kritiikki tavanomaista historiankirjoitusta kohtaan. Tämän mukaan historiantutkijat valitsivat useimmiten näkökulmakseen liian suppean alan, mikä yleensä tarcoitti ensisijaisesti julkisia/poliittisia tapahtumia. Henkiset, ”sisäiset” tapahtumat jäivät useimmiten sivuun, vaikka juuri ne olivat Tolstoin mukaan todellisimpia.⁷¹

Snellman painotti omista kirjoituksistaan samaa seikkaa. Hän jaotteli historiankirjoituksen toisinaan ”ulkoiseen” ja ”sisäiseen”, todeten ensimmäisen koostuvan lähinnä yksinkertaisesta valtioiden tapahtumahistoriasta, kun taas jälkimmäisessä katse ulottui yhteiskunnan syvempiin kerroksiin. Vuonna 1855 kirjoittamassaan lehtiartikkelissa Snellman totesi, että historioitsijan on kyettävä pureutumaan ”tapahtumien pinnan” alle, tämän on käsi-

teltävä ulkoisen/poliittisen historian lisäksi ”kansakunnan sisäistä elämää”.⁷²

Snellmanin teoreettisen ajattelun idealistisista lähtökohdista huolimatta hänen otteensa historiankirjoitusta koskevissa kysymyksissä oli maanläheinen. Hänen omat lukumielityksensä ja teosarvionsa kertovat monisävyisestä historian ymmärtämistavasta, jonka luonnehtimiseen ei sovi pelkkä idealismin leima.⁷³ Hänen näkemyksissään on vahva sosiaalishistoriallinen viire, jota ei voi pitää todellisuuspakoisena teoretisointina. Airaksen monin tavoin ansiokkaassa työssä tämä Snellmanin kirjoitusten kiinnittyminen käytäntöön, muun muassa suomalaisten historiatietoisuuden lisäämiseen, ei saa paljon tilaa.

Historiankirjoitus oli Snellmanin mukaan osa kansalliskirjallisuutta. Modernisoiden ilmaistuna sen tehtävänä oli edistää kansan itseymmärryksen muotoutumista, kansallisen tietoisuuden kehittymistä. Historioitsija oli Snellmanille tieteen tekijä, mutta parhaimmillaan myös taiteilija. Arvoitellessaan vuonna 1859 Yrjö Koskisen *Nuijasodan* toista osaa Snellman korostaa sitä, että historiateoksella on oltava myös taiteellisia ansioita, pelkät ”yleiset katsaukset kiinnostavat vain järkea”. Tämän lisäksi sen on vedottava mielikuvitukseen ja tunteeseen. Myös historiateoksen on osoitettava, että se kertoo elävästä elämästä. Vaikka Snellman kiitti Koskisen työtä, löysi hän siitä myös kritisoimisen aihetta. Teos nojasi liikaa asioiden pelkistettyyn esittämiseen. Snellman toivoi kerrontaan lisää elävyyttä, joka olisi näkynyt esimerkiksi tapahtumapaikkojen kuvailuissa tai ajan elintapojen ja vaateuksen esittelyssä. Snellman nosti esille myös sen tärkeän huomion, että ”julkinen” ja ”yksityinen” eivät historian tutkimuksessa ole toisiaan poissulkevia asioita.⁷⁴

Käsitellessään historiankirjoitusta lehtiartikkeleissaan Snellman viittasi positiivisessa mielessä eniten ranskalaisiin nimiin ja esitteli lukijoilleen ranskalaisten teosten käännoksiä. Omien sanojensa mukaan Snellmania puhutteli ranskalaisnimissä se, että Ranskassa oli parhaiten toteutettu sitä tehtävää, joka historiankirjoitukselle Snellmanin mukaan kuului. Toivottaessaan *Saimassa* Granier de Cassagnacin teoksen tervetulleeksi Snellman huomautti, että suomalainen historiankirjoitus on ollut liikaa saksalaisen pedanttisuuden vanki. Samassa yhteydessä hän läksytti suomalaisia historioitsijoita liiasta innosta pelkkään keräilyyn ja järjestämiseen. Syventyessään luetteloihinsa ovat historioitsijat Snellmanin mukaan kääntäneet selkensä sille ”elämän rikkaukselle”, joka yhteiskunnallisten ilmiöiden vuosisatainen kehitys voisi tarkastelijalle tarjota.⁷⁵

Saksalaista historiankirjoitusta hän ei lehtiartikkeleissaan arvostanut erityisen korkealle, vaikka melko usein luettelikin kirjoituksistaan ajan kuuluisuuksien teoksia.⁷⁶ Snellman ei kokenut saksalaisten historioitsijoiden tyyliä yhtä vetoavaksi kuin ranskalaisten kollegoiden saavutuksia. Snellman selvästikin nautti värikkäistä kuvauksista, joissa historiallisten faktojen lisäksi osattiin hyödyntää myös romaanikirjallisuuden keinovalikoimaa, draamantajua ja kykyä tarinoimiseen.⁷⁷

Snellman mainitsi useissa yhteyksissä esimerkiksi Herderin ja Hegelin maailmanhistorialliset esitykset, mutta historiakuvausten tasolla ne eivät ilmeisesti olleet tehneet erityistä vaikutusta häneen. Vuoden 1846 *Kallavesi*-kirjallisuusliitteessä Snellman toteaa mainittujen esitysten nojaavan liikaa kansojen ulkoiseen poliittiseen puoleen. Lisäksi niiden tarkastelu lähti Snellmanin arvion mukaan liian selvästi tietyistä filosofisista motiiveista ja päämääristä – siis historiallisen todellisuuden ulkopuolelta.⁷⁸

Snellman kaipasi historiankirjoitukselta kokonaisvaltaisuutta ja elämän moninaisuuden ymmärtämistä ja tässä tehtävässä oli Ranskassa hänen mukaansa onnistuttu esimerkiksi Saksaa paremmin. Ranskalaishistorioitsijoiden kuten Thiersin, Guizot'n, Lamartinen tai de Cassagnacin kaltaisten nimien lisäksi Snellman arvosti suuresti ruotsalaista Erik Gustaf Geijeriä, joka oli hänelle tuttu nimi jo nuoruusajoilta.⁷⁹

Snellmanin näkemyksistä voi löytää huomattavia yhtymäkohtia Geijerin historianfilosofiaan. Myös Geijer korosti laajempaa näkemystä historiasta, esimerkiksi poliittisen historian ei tullut käsitellä ainoastaan hallitsijaa, vaan myös hallittuja. Viime kädessä historia oli Geijerille inhimillisyyden historiaa.⁸⁰ Snellmanin historiäkäsitystä tarkastellessa on tärkeää huomata, että kaiken ylevän, elitistiseltä kalskahtavan ”sivistyshistorian” rinnalla hän painotti kerta toisensa jälkeen, ettei historiaa tule ymmärtää ainoastaan poliittisten päättäjien tai hallitsevan yläluokan edesottamusten tasolla. Snellman kehotti historioitsijoita kiinnittämään huomiota tietyn aikakauden tai kansan kokonaisuuteen, johon sisältyvät myös suuret joukot, tavallinen kansa. Painotus noudattelee Snellmanin kollektivistista ihmiskäsitystä, jonka mukaan ihminen on aina käsitettävä suhteessa ympäristöönsä, aikaansa ja kulttuuriinsa.

Vuonna 1846 Snellman peräänkuulutti historiankirjoittajilta tarkkaavaisuutta sen suhteen, mistä suunnasta kansakunnan kulloinkin vallitsevaa henkeä tulisi etsiä.

”Kysymys on kansojen tietämisestä ja toimintatavasta, niiden yhteiskunta- ja perhe-elämässä vallitsevista tavoista. Historiantutkijalle ne ilmenevät kansojen uskonnollisissa menoissa ja tunnustuksessa, kaikessa yhteiskunnallisessa lainsäädännössä, opetuslaitoksessa, elinkeinoissa, kunnallislaitoksessa, kielessä, kansanrunoudessa, ajatelmissa sekä juhliin, perhe-elämään ja työtapoihin liittyvissä perinteissä.”⁸¹

Moneen eurooppalaiseen aikalaiseensa nähden Snellmanin vaatimus kansan tasolle laskeutumisesta oli verrattain tuore. Vuonna 1860 Jacob Burckhardt julkaisi Saksassa teoksen *Die Kultur der Renaissance in Italien* (suom. *Italian renessanssin sivistys*), jota myöhempi aika on pitänyt yhtenä kulttuurihistorian varhaisena merkki-teoksena. Burckhardtille massojen historia oli kuitenkin vierasta: häntä kiinnostivat enemmän uutta luovat suurmiehet ja heidän hengentuotteensa, ei tavallisen kansan arkiset toimet.⁸²

Tätä aikalaisnäkemystä vasten Snellman kuulostaa jopa modernilta. Snellmanille historioitsija oli tulkitsija

ja näkijä, jonka tuli osoittaa kansalle sen oman perinnön merkitys. Samalla historiankirjoittaja auttoi kansaa näkemään paremmin omaan tulevaisuuteensa. Tämän ylevän tehtävän ohella Snellman oli kiinnostunut siitä elämän moninaisuuden esityksestä, jonka historiantutkija parhaimmillaan saattoi lukijoilleen tarjota.

Monisävyinen Snellman

Tolstoin historianfilosofiasta kiinnostuneet Isaiah Berlin ja G. H. von Wright kuvaavat tätä skeptikoksi ja etsijäksi, joka ei yrityksistä huolimatta kyennyt koskaan löytämään lopullista maailman selittämisen kaavaa. Kokonaisnäemyksen sijaan se, minkä hän löysi, oli ”kaikessa kuhisevassa yksilöllisyydessään havaitsemansa moninaisuus”.⁸³ Tässä mielessä Snellman oli hänen vastakohtansa. Snellmanille historian kokonaisuus oli elintärkeä, ilman sitä ihmiselämä olisi ollut vain ”tyhjää, älytöntä leikkiä”. Hänen historiäkäsityksessään on kuitenkin myös monikerroksisuutta.

Omilla painotuksillaan Snellman yritti siirtää historian painopistettä abstraktista ideaalista kohti reaali-maailman moninaisuutta, jonka terävä tarkkailija hän itsekin oli. Kokonaan hän ei tässä voinut kuitenkaan onnistua, koska ei ollut valmis päästämään irti sivistyksen/humaanisuuden yleismaailmallisesta periaatteesta.

Snellmanin historianteoreettisessa ajattelussa äärimäinen idealismi sekoittuu teräväkatsaiseen realismiin. Näin Snellman on tulkittavissa etenkin silloin, kun historianteoriaksi tunnustetaan myös se, miten Snellman kirjoitti käytännöllisemmällä tasolla, lehdissään tai esimerkiksi omissa matkakertomuksissaan. Voiko näitä kahta tasoa edes erottaa toisistaan? Mikko Lahtinen toteaa Snellman-teoksessaan, että tämän hegeliläinen historianfilosofia ja käytännön toiminta olivat keskenään eri paria. Ensin mainitussa historia näyttäytyi ”yleisen hengen” toteutumisenä, kun taas jälkimmäisessä korostui yksilöllinen aktiivisuus ja tietoinen uudistusmielinen toiminta.⁸⁴

Esityksessäni olen pyrkinyt esimerkinomaisesti osoittamaan, ettei Snellman ole historianteorianakaan tasolla tulkittavissa yksiselitteisesti. Häneltä on turha etsiä koherenttia historianteoriaa järjestelmän muodossa. ”Snellmanin historianfilosofia” on luonnollisesti tutkimuksellinen konstruktio. Toisaalta hänen historiaa koskevat näkemyksensä eivät ole vain hajanaisia huomioita, vaan niissä on tietty jatkumo ja ydin. Aivan keskiössä on ajatus yhdestä ihmisyydestä, yhdestä ideaalista, jota reaali-maailma enemmän tai vähemmän epätäydellisesti tavoittelee.⁸⁵ Yhtä oleellisesti Snellmanin historiäkäsitystä määrittää ymmärrys historiallisesta moninaisuudesta ja historiallisten ilmiöiden kokonaisvaltaisuudesta.

Historiantutkijat kokevat usein vaivaantuneisuutta suurten historianteorioiden parissa. Niillä ei välttämättä koeta olevan juurikaan tekemistä sen kanssa, mitä historioitsijat todella tekevät.⁸⁶

Historiantutkijan kannalta ratkaisevaa on toimiva käytäntö, ei se miten historianfilosofit rakentavat teo-

rioitaan. Osittain juuri tämän kaksinaisuuden takia Snellman on historioitsijan näkökulmasta tarkasteltuna mielenkiintoinen ajattelija. Huolimatta siitä, että Snellman omassa ajattelussaan jäljitti yhtä totuutta, hänestä itsestään ei ole kirjoitettavissa vain yhtä tulkintaa. Hänen kirjoituksistaan on löydettävissä tuoreutta, joka puhuttelee lukijaa ajallisesta etäisyydestä huolimatta.

Toisaalta Snellman edustaa nykytutkijoille myös vierasta ajattelutapaa: meillä ei enää ole suurta kokonais-teoriaa historiasta tai maailmasta, ei kaavaa jonka avulla kaikki on selitettävissä. Snellmanin sivistysihannetta vaaliva kehitysusko kuulostaa naivilta, liian ehjältä ja ongelmattomalta. ”Snellmanilaisesta” näkökulmasta tosin oma aikamme saattaisi näyttää tarkoituksettomalta räpiköinniltä ilman todellista vakaumusta ja visiota siitä, mitä ihminen ja hänen maailmansa on – ja mitä niiden tulisi olla.

Viitteet

1. Tolstoi 1945, 11.
2. Ks. esim. Snellman-juhlavuoden teokset Lahtinen 2006 ja Savolainen 2006.
3. Tuon esityksessä Hegelin näkemyksiä esille varsin yleisellä tasolla, enkä keskity esim. Hegelin filosofian nykytulkintoihin.
4. Berlin 2004 (1953), 35.
5. Airas 1956, 29, 35, 44–45 ja passim.
6. Ks. esim. Airas 1956, 62.
7. Snellmanin on nähty poikkeavan Hegelin opeista ehkä merkittävimmän juuri yksilön merkityksen korostamisen osalta, ks. Jalava 2005, 165; Pulkkinen 2003, 225; Airas 1956, 105–109 ja passim. Hegelin historianfilosofiassa historiallisesti merkittävät yksilöt saavat melko huomattavan aseman, mutta heidän eivät toimi autonomisesti, vaan instrumentteina korkeamman (maailmanhengen) työssä. McCarney 2000, 112, 121. Ks. myös Kelly 1969, 346.
8. JVS: KT 19 2004, 337–338 (SA XI.1 1998, 540). Viitataan kirjoitukseni Snellmanin koottujen teosten (KT) suomennettuun laitokseen. Suluisissa myös alkukielisen laitoksen (SA) sivunumerot.
9. JVS: KT 19 2004, 341 (SA XI.1 1998, 542–543).
10. JVS: KT 11 2003, 340 (SA VI 1996, 393).
11. Esim. JVS: KT 11 2003, 95 (SA VI 1996, 226).
12. JVS: KT 12 2003, 336 (SA VII 1996, 38–39).
13. JVS: KT 13 2003, 156 (SA VII 1996, 261).
14. Ks. esim. JVS: KT 11 2003, 97 (SA VI 1996, 227); KT 12 2003, 126 (SA VI 1996, 572).
15. JVS: KT 12 2003, 337 (SA VII 1996, 39).
16. Ks. esim. Jalava 2005, 182.
17. Esim. JVS: KT 12 2003, 337 (SA VII 1996, 39).
18. Ks. Karkama 1989, 180.
19. JVS: KT 13 2003, 157 (SA VII 1996, 262).
20. JVS: KT 11 2003, 90 (SA VI 1996, 222).
21. JVS: KT 14 2003, 440 (SA VIII 1996, 134).
22. JVS: KT 15 2003, 478 (SA IX 1997, 124).
23. Ks. esim. Hegel 1978, 22.
24. Karkama 1989, 257.
25. JVS: KT 15 2003, 477 (SA IX 1997, 124).
26. JVS: KT 13 2003, 155 (SA VII 1996, 261).
27. Hegel 1978, 26.
28. Ks. Hegel 1978, 19–20.
29. Esimerkiksi Frederick C. Beiser korostaa tästä huolimatta Hegelin vaatimusta empirismin historian tutkimuksessa. Historioitsijan on luovuttava omista oletuksistaan tutkiessaan menneisyyden kulttuurireja. Beiser esittää historian tutkimusprosessin noudattelevan Hegelellä samaa dialektiikkaa kuin *Phänomenologie des Geistes*, jossa prosessin sisäinen dialektiikka johtaa filosofin lopputulokseen. Tätä ajatusta seuraamalla Beiser tulkitsee myös historioitsijan tulevan ikään kuin välttämättä samaan lopputulokseen, joka on tietenkin hengen vapaus täydessä itsetietoisuudessa. Beiser 1996, 282–285. Tulkinta ei poista Hegelin historianfilosofian päämäärähakuisuutta. Jos filosofi on jo fenomenologisella metodillaan reflektion kautta tullut siihen tulokseen, että kehityksen päämääränä on vapauden tiedostaminen, onko historioitsijalla muuta tehtävää kuin seurata tätä ajatusta ja kirjoittaa se historiallisen esityksen muotoon?
30. Hegel 1978, 29.
31. Kelly 1969, 346.
32. Ks. esim. JVS: KT 5 2001, 289–291 (SA III 1993, 496–497); KT 13 2003, 159 (SA VII 1996, 263–264).
33. Ks. esim. JVS: KT 5 2001, 289–290 (SA III 1993, 496–497) (*Läran om staten*) sekä Snellmanin kirje Per Erik Bergfalkille vuonna 1843, KT 5 2001, 397 (SA III 1993, 677).
34. JVS: KT 5 2001, 290 (SA III 1993, 497).
35. JVS: KT 9 2001, 204 (SA V 1995, 253).
36. Esim. JVS: KT 5 2001, 291 (SA III 1993, 497).
37. JVS: KT 9 2001, 211 (SA V 1995, 258).
38. Lahtinen 2006, 246, 249–252.
39. Snellman oli tehnyt omia, Hegelistä poikkeavia painotuksiaan maailmanhistorian käsittelemiseen liittyen jo *Idee der Persönlichkeit*-teoksessaan (1841). Ks. Manninen 1992, 679–682.
40. JVS: KT 13 2003, 159 (SA VII 1996, 264).
41. JVS: KT 5 2001, 397 (SA III 1993, 677).
42. Airas 1956, 76–77. Snellmanin näkemykseen historian yhdenkertaisuudesta on viitannut myös Salomaa. Ks. Salomaa 1944, 407–408.
43. Airas 1956, 110. Ks. myös Manninen 1992, 679.
44. Airas 1956, 141.
45. JVS: KT 13 2003, 158 (SA VII 1996, 263).
46. JVS: KT 12 2003, 340 (SA VII 1996, 41).
47. Airas on todennut jumalallisen johdatuksen nousseen Snellmanilla keskeisemmälle sijalle iän myötä. Ajatus kaitselmuksesta ihmisen teoissa vaihtuu hänen mukaansa myöhemmin kantaan, jossa kaitselmuksesta tulee tapahtumien yläpuolella oleva voima. Silti Snellman ei halunnut kieltää yksilön merkitystä. Eräänlainen ristiriita jää siis tältä osin voimaan. Airas 1956, 144–147, 152. Tässä kirjoituksessa ei ole ollut mahdollista keskittyä tarkastelemaan Snellmanin näkemyksissä mahdollisesti tapahtuneita painotuseroja. On kuitenkin todettava, että kaitselmuksen ajatus on läsnä myös Snellmanin varhaisemmissa (esim. 1840-luvun alkupuolen) teksteissä.
48. JVS: KT 19 2004, 339–340 (SA XI.1 1998, 514).
49. JVS: KT 18 2004, 112 (SA X 1997, 187).
50. JVS: KT 18 2004, 112 (SA X 1997, 187). Tässäkin Snellman pyrkii siis korostamaan, ettei maailmanhistoriaa (ihmiskuntaa) tule käsitellä abstraktiksi, itsenäisen olemassaolon omaavaksi entiteetiksi. Sillä on olemassaolonsa vain partikulaaristen osien kautta. Vuoden 1863 luentomuistiinpanoissa Snellman huomauttaa esimerkiksi, että on oikeastaan väärin sanoa, että kansakunnan on toimittava ihmiskunnan hyväksi. Kukaan ei näet voi tietää, mitä ihmiskunta tahtoo, mutta ihmiskunnan edut sitä vastoin sisältyvät jokaisen kansakunnan etuihin – ja kunkin kansakunnan etu vaatii ottamaan huomioon, missä suhteessa se on muihin kansakuntiin. Ks. JVS: KT 19 2004, 342 (SA XI.1 1998, 543).
51. Hegeliläisen lauseen ”järki hallitsee maailmanhistoriaa” voi tällöin kääntää uskonnolliselle kielelle muotoon ”kaitselmus hallitsee maailmanhistoriaa”. Ks. Noro 1978, 11.
52. JVS: KT 10 2002, 402 (SA VI 1996, 100).
53. Savolainen 2006, 852–858. Snellmanin uskonnollisuuden käsittely painottuu Savolaisella osittain myös laajemmaksi kansallisen liikkeen hengellisyyden käsittelyksi, vahvasti esillä ovat Snellmanin seuraajina pidetyt, avoimen kristilliset fennomaanipoliittikot, kuten Yrjö Koskinen ja Meurman.
54. Esim. JVS: KT 19 2004, 339–340 (SA XI.1 1998, 514).
55. JVS: KT 13 2003, 159 (SA VII 1996). Ihmiskunta on Snellmanille moraalinen käsite ja sen yhteys saksan *Menschheit*-käsitteeseen on ilmeinen. Ks. Koselleck 2004 (1979), 181–182 ja passim.
56. Kristilliseen etiikkaan ja Eurooppa-keskeiseen kulttuurikäsitteeseen nojaava sivistysajattelun linja näkyy varsin puhtaana vielä 1900-luvun nimekkäiden suomalaisfilosofien, kuten Kailan tai von Wrightin, näkemyksissä. Kuuden 1900-luvun suomalaisfilosofin (ed. mainitut mukaan lukien) kulttuurifilosofiaa väitöskirjassaan tutkinut Mikko Salmela tuo tätä historiallista ulottuvuutta työnsä kokonaisuuden

- tasolla yllättävän vähän esiin. Ks. Salmela 1998.
57. Esim. Koselleck 1990, 14, 16–18, 20–21.
 58. JVS: KT 11 2003, 333 (SA VII 1996, 36).
 59. Tulkintani perusteleminen vaatisi laajempaa käsittelyä kuin mihin tässä yhteydessä on mahdollista keskittyä. On silti todettava, että von Wright on aikanaan esittänyt samankaltaisen tulkintamahdollisuuden Tolstoin ”välttämättömyysoppiin” liittyen. Hän esittää, että ”historiallinen välttämättömyys” kytkeytyy oleellisesti tarkastelijan ajalliseen asemaan. Historiallinen perspektiivi mahdollistaa ilmiöiden tarkastelemisen kokonaisina ja ”valmiina”, tiettyjen syy- ja seuraussuhteiden tuloksena. Tämä ”välttämättömyys” ei kuitenkaan merkitse samaa kuin luonnontieteellinen kausaliteetti. Ks. von Wright 1989 (1961), 228–232.
 60. Ojanen 1981, 41–44.
 61. JVS: KT 10 2002, 401–402 (SA VI 1996, 100).
 62. Ks. JVS: KT 11 2003, 109–115 (SA VI 1996, 236–241); KT 16 2004, 164–167 (SA IX 1997, 178–181).
 63. Berlin 2004 (1953), 55. Ks. myös esim. *Sodan ja rauhan* 3. osan alku, Tolstoi 1945, 7–11.
 64. JVS: KT 14 2003, 440–441 (SA VIII 1996, 134–135).
 65. Ks. esim. Jalava 2005, esim. 174–175, 181–182.
 66. Ks. tarkemmin Rantala 2006.
 67. Tämä painotus on havaittavissa hänen omissa historianfilosofian luennoissaan. Ks. myös Noro 1978, 5.
 68. Myös Airas on kiinnittänyt tähän seikkaan huomiota, ks. Airas 1956, 114–115.
 69. Luentomuistiinpanoissaan (1863) Snellman toteaa modernin valtioiden järjestelmän kutovan vaikutusverkostoaan maailmanlaajuisesti. Tässä verkostossa kaikki ovat yhdessä – Eurooppa, Amerikka, Intia, Kiina, Japani, Australia – ja toimivat riippuvaisina toisistaan. JVS: KT 19 2004, 342 (SA XI.1 1998, 543).
 70. Manninen 1987, 17; Noro 1978, 7.
 71. Berlin 2004 (1953), 32.
 72. JVS: KT 12 2003, 336, 341 (SA VII 1996, 38, 42). Ks. myös KT 9 2002, 204 (SA V 1995, 252–253).
 73. Lahtinen on viitannut samaan asiaan Snellmanin kirjallisuuskäsitteksen yhteydessä: Snellmanin näkemyksiä ei voi luonnehtia ”antirealistisiksi” tai ”idealistsiksi”. Ks. Lahtinen 2006, 222–223.
 74. JVS: KT 15 2003, 479–480 (SA IX 1997, 126).
 75. JVS: KT 6 2002, 46–47 (SA IV 1994, 32).
 76. Esim. JVS: KT 12 2003, 457 (SA VII 1996, 128).
 77. Romaanikirjallisuuden merkitys 1800-luvun historiankirjoitukselle ei ole lainkaan vähäinen. Matti Klinge on käsitellyt asiaa Suomen osalta Topelius-teoksessaan, myös Snellmanin merkitykselliseen kirjallisuuskriitikon rooliin viitaten. Ks. Klinge 1998.
 78. JVS: KT 9 2002, 204 (SA V 1995, 253).
 79. Esim. Airas 1956, 27.
 80. Henningsson 1961, 143.
 81. JVS: KT 9 2002, 204 (SA V 1995, 253).
 82. Pekkarinen 2005, 115, 118.
 83. Berlin 2004 (1953), 123. von Wright 1989 (1961), esim. 211–212.
 84. Lahtinen 2006, 254–255.
 85. Se että joku ei tätä ideaalia haluaisi tavoitella, on Snellmanille mahdoton ajatus. Lähes sokraattiseen tapaan hän uskoo, että ihminen haluaa toimia järkevasti ja oikein, kunhan vain tuntee totuuden.
 86. Ks. esim. Hyrkkänen 2002, 15–17.
- Henningsson, Bengt, *Geijer som historiker*. Svenska bokförlaget, Stockholm 1961.
- Hyrkkänen, Markku, *Aatehistorian mieli*. Vastapaino, Tampere 2002.
- Jalava, Marja, *Minä ja maailmanbenki. Moderni subjekti kristillis-idealistsissa kansallisajattelussa ja Rolf Lagerborgin kulttuuriradikalismissa n. 1800–1914*. SKS, Helsinki 2005.
- Karkama, Pertti, *J. V. Snellmanin kirjallisuuspolitiikka*. SKS, Helsinki 1989.
- Kelly, George Armstrong, *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*. Cambridge University Press, London 1969.
- Klinge, Matti, *Idylli ja ubka. Topeliuksen aatteita ja politiikkaa*. WSOY, Helsinki 1998.
- Koselleck, Reinhart, Einleitung – Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung, im Reinhart Koselleck (Hg.), *Industrielle Welt*. Bd. 41. *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*. Teil II *Bildungsgüter und Bildungswissen*. Klett-Cotta, Stuttgart 1990.
- Koselleck, Reinhart, *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. Transl. and with an Introduction by Keith Tribe. Columbia University Press, New York 2004 (1979).
- Lahtinen, Mikko, *Snellmanin Suomi*. Vastapaino, Tampere 2006.
- Manninen, Juha, Kommentarer till Idee der Persönlichkeit. I *J. V. Snellman samlade arbeten*, II. Statsrådets kansli, Helsingfors 1992.
- Manninen, Juha, *Miten tulkita J. V. Snellmania? Kirjoituksia J. V. Snellmanin ajattelun kehittymisestä ja taustoista*. Snellman-instituutin julkaisuja 5, Kuopio 1987.
- McCarney, Joseph, *Hegel – on History*. Routledge, London 2000.
- Noro, Mauri, Esipuhe teoksessa Hegel, G. W. F., *Järjen ääni. Hegelin Historianfilosofian luentojen johdanto* (Vorlesungen über die philosophie der Geschichte). Suom. Mauri Noro. Gaudeamus, Helsinki 1978.
- Ojanen, Eero, Sivistys, tietäminen ja valtio – rapsodia väitteitä Snellmanin teoksesta ’Läran om staten’, teoksessa *Snellman ja sivistys*. Jyväskylän yliopisto, Filosofian laitos, 1981.
- Pekkarinen, Pauliina, Renessanssitutkija itseymmärryksen jäljillä. Jacob Burckhardtin *Italian renessanssin sivistys* kulttuurihistorian klassikkona, teoksessa Hanna Järvinen ja Kimi Kärki (toim.), *Avaintekstejä kulttuurihistoriaan*. Cultural History – Kulttuurihistoria 6, Turku 2005.
- Pulkkinen, Tuija, Valtio, teoksessa Matti Hyvärinen et al. (toim.), *Käsitteet liikkeessä*. Vastapaino, Tampere 2003.
- Rantala, Heli, J. V. Snellmanin historiakäsitteiden herderiläisistä piirteistä, teoksessa Sakari Ollitervo ja Kari Immonen (toim.), *Herder, Suomi, Eurooppa*. SKS, Helsinki 2006.
- Salmela, Mikko, *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata*. Otava, Helsinki 1998.
- Salomaa, J. E., *J. V. Snellman. Elämä ja filosofia*. WSOY, Porvoo-Helsinki 1944.
- Savolainen, Raimo, *Sivistyksen voimalla. J. V. Snellmanin elämä*. Edita, Helsinki 2006.
- Snellman, Johan Vilhelm, *Kootut teokset 1–24*, päätoim. Raimo Savolainen. Opetusministeriö, Helsinki 2000–2005. (KT)
- Snellman, Johan Vilhelm, *Samlade arbeten I–XII*, Register och supplement. Statsrådets kansli, Helsingfors 1992–1999. (SA)
- Tolstoi, Leo, *Sota ja rauha*, 3. osa. Alkuteos 1865–1869. Suom. Juhon Hollo. 2. painos. WSOY, Porvoo-Helsinki 1945.
- von Wright, Georg Henrik, *Ajatus ja julistus*. Alkuteos: *Tanke och förkunnelse*. Suom. Jussi Aro. 3. painos. WSOY Porvoo-Helsinki-Juva 1989 (1961).

Kirjallisuus

- Airas, Pentti, *Yksilö ja hänen subteensa yhteisöön J. V. Snellmanin historianfilosofiassa*. Jyväskylä 1956.
- Beiser, Frederick, C., Hegel's Historicism in Frederick C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Berlin, Isaiah, *Siili ja kettu. Tutkielma Tolstoin historianfilosofiasta*. Alkuteos: *The Hedgehog and the Fox. An essay on Tolstoy's view of history*. Suom. Hanna Tarkka. Otava, Helsinki 2004 (1953).
- Hegel, G. W. F., *Järjen ääni. Hegelin Historianfilosofian luentojen johdanto* (Vorlesungen über die philosophie der Geschichte). Suom. Mauri Noro. Gaudeamus, Helsinki 1978.

Mika Hannula

Pönäkät äijät piirongilla

Mikko Lahtinen, *Snellmanin Suomi*. Vastapaino, Tampere 2006. 312 s.

Kirjoituksia Väinö Linnasta, toimittaneet Antti Arnkil ja Olli Sinivaara. Teos, Helsinki 2006. 510 s.

Elämänpolitiikka on hauska laji. Se tuottaa tekoja, jotka pyrkivät hahmottamaan keitä me olemme, mistä me tulemme, mihin olemme jumiutuneet ja minne suuntaan haluaisimme kenties jäiden lähdettyä koittaa koikkelehtia. Yksi elämänpolitiikan avainsanoista ja -suunnista on menneisyys. Ei tietenkään mikä tahansa menneisyys, vaan rakennettu tulkinta jostakin käsin ja jotakin päämäärää varten.

Sekä artikkelikokoelma *Kirjoituksia Väinö Linnasta* että Mikko Lahtisen *Snellmanin Suomi* tarkastelevat tietyn tarkasti valitun henkilön kirjallisen tuotannon kautta minikäläisestä Suomesta käsin he tekivät työtään, mitä he sanoivat ja miksi, ja myös mitä Linna ja Snellman kenties kertovat meille uusavuttomille pizzerian nurkkaan juuttuneille suomalaisille kansarikollisille.

Jos katson Linna-kokoelmaa, joka lukee ja katsoo kriittisellä otteella mestarin materiaaleja, päällimmäisin reaktioni on syvä ihmettely: miten näin moni näinkin virkeä tapaus jaksaa näinkin tosissaan pelehtiä Väinö Linnan teosten parissa? Täytyyhän ihmisellä, joka harrastaa elämänpolitiikkaa olla harrastuksia, mutta se intohimo, jonka esseissään esimerkiksi Antti Arnkil ja Jarkko S. Tuusvuori saavat kohdennettua Linnan sanomisiin on hämmentävän komeaa. Se on komeaa, mutta henkilökohtaisesti ei vain käsittämätöntä. Se on kovin vierasta.

Ei vierasta siksi, ettenkö ymmärtäisi teoksen perusviritystä. On vaivatonta osata arvostaa tämän-

tyyppistä tuoretta suomalaisen kirjallisuuden kaanonin uudelleen lukemista. Tommi Uschanovin kirjoitus ”Toisen tasavallan moralisti” on loistava. Ei koska se hakeutuu ponnauslaudalle nimeltä Linna, vaan koska Uschanov liikkuu lähtökohdista umpikujan sijasta jonnekin muualle. Ja kyllä, se jokin muu on hieno analyysi suomalaisen yhteiskunnan elämänpoliittisista raameista sen toisen ja niin totisen tasavallan aikana – kuten myös sen jälkeen tulleiden tulkinnasta tästä ajasta.

Vierasta sen sijaan on se, että kriittisyyttä ja uudelleenluentaa koko ajan korostaen tarraudutaan tämäntyyppiseen keskusteluun, jossa väitetään, että ”suomalainen mies tunnistaa Linnan ideaali-hahmoista ajasta aikaan itsensä ja toverinsa”. Ja höpö höpö. Ja höpö höpö siinä mielessä, että kuka käskää tai kuka maksaa ottamaan tosissaan Linnan tekemät roolitukset ja henkilö-hahmot? Kuka viitsii surkastuttaa oman itsensä elämänpoliittisen pelikentän niin kapeaksi ja niin vahvasti muiden etukäteen paaluttamaksi? Joku raja sentään masokismissakin.

Mutta eivätkö Linnan huikean hienot romaanit ole kiistaton osa suomalaisten henkistä dna-ketjua? Kyllä, varmasti. Mutta se ei ole koko Suomi, ei edes koko Toinen tasavalta. Linna tarjoaa yhden version, johon kenenkään ei ole pakko pysähtyä tai homehtua. Se sopii ottaa tai jättää, leikkeleenä tai talopakettina. Itse jätän sen, tai pikemminkin ohitan sen vilkkaasti vilkuttaen, koska aina kun minulle tarjotaan jotakin val-

mista ideaalia, kysyn kenen ehdoilla, arvoilla ja itkun tuherruksilla tämä ideaali on hahmotettu.

Henkilökohtaisesti ja kokemuksellisesti koen erittäin vieraaksi tämäntyyppisen halun osallistua ja pelata elämänpolitiikkaa muiden luomilla säännöillä ja sääntöjen tulkinnoilla. Ideaali-malleilla oikeutuksen hakeminen on kusetusta. Se ei muutu kusetuksesta muuksi kuin uudelleen lämmitetyksi kusetukseksi, vaikka sitä kuinka vatvotaan ja vaikka kuinka vastakarvaan lukien siitä pannulapusta virkataan lapasia.

Tuotteet ja tuottajat

Yksi *Kirjoituksia Väinö Linnasta* -kokoelman yhdistävistä teemoista on halu tuottaa Linnasta tulkintoja, jotka ovat sekä edes hieman uskollisempia hänen inhimilliselle humanismilleen että tarjoavat vastakohtan nykyisin teoksen kirjoittajien mukaan vallalla oleville Linnaa törkeästi instrumentalisoivien vedätysten viereen.

Edellisen motiivin näen ja koen helpostikin mielekkääksi. Inhimillistä humanismia on syytä puolustaa. Nyt ja ylihuomenna. Mutta miksi teoksen kirjoittajat ovat niin tuohuneita siitä, että konsultit ja yritysvalmentajat käyttävät hyväkseen esimerkiksi *Tunteimatonta Sotilasta* oppimateriaalina? Pitäisikö kirjan kanteen laittaa tarra: kielletty turhuuksien höpöttäjiltä ja muilta markkinavoimien marakateilta?

Onhan se hyvinkin ironista, että kaanonin nimissä Linnan teksti

ja henkilöhahmot taipuvat oikeutamaan asioita, joita hän ei sietänyt. Mutta entäs sitten? On vaikeaa olla kuvittelematta tämän sievän sivistyshengen takana kantapäällään keinuvaa kansankynttilää, joka kyllä tietää mikä on oikea ja mikä väärä tulkinta. Se on ihan täysin ja tottaalisesti absoluuttisesti oma vika, jos kuka tahansa meistä uskoo, että meidän on tehtävä sitä taikka tätä, koska on olemassa jokin myyttinen ”talvisodan henki” tai koska miehen ideaali edellyttää sitä taikka jotakin muuta.

Mahdollisimman lakonisesti ilmaisten. Sota on loppu. Nyt äänestetään tai ollaan äänestämättä parasta satusuomalaista tai parasta Mannerheimin-ristin ritaria. Jos Linna on kerran niin uskomattoman tärkeä, mielenkiintoinen ja ohittamaton, tehdään kirjasta tai vaikka niistä elokuvista sitä mitä kansa todella tahtoo. Vedetään kuvio yli ja ympäri, tehdään jotakin todella rajua ja irvokasta. Tehdään niistä karaoke-versioita, joita myydään kalliilla joka niemeen notkoon ja nurkkabaariin. Lypsetyillä rahoilla vedetään ruplanykäset ja leikitään karpaaseja valtiovarainministeriöltä lainatussa alppimajassa. Se on elämänpolitiikkaa se. Jos ette tykkää Linnan tuotteistamisesta, niin olkaa hyvät ihmiset ostamatta – tai tuotteistakaa itse.

Vähän käytetty Snellman

Entä Snellman? Ostaisinko vähän käytetyn Snellmanin? Noh, riippuu hinnasta, mutta tapa, jolla Mikko

Lahtinen käsittelee Snellmania asioihin tarttuvana ajattelijana on hyvin tehokas ja toimiva. Lahtisen asenteissa ei vilahda kantapäillä kotkottavaa kaikkietävää tuhnua, vaan Lahtinen kertoo tyylikkäästi tarinaa tapauksesta, jonka me kaikki varmasti tunnemme ja tunnistamme, mutta jonka taustoja, motiiveja ja tekemisten skaalaa emme aina välttämättä tunnekaan niin syvästi. Lahtisen käsittelyssä Snellman asettuu historialliseen kontekstiin elegantisti ja terävästi, joskin vedetty viiva ja viitoitus Snellmanista Gramsciin jää hieman ohuenlaiseksi.

On hienoa esimerkiksi lukea, että Snellman todellakin uskoi, että kapitalistinen yhteiskuntajärjestelmä aika vääjäämättömästi luonteensa mukaisesti tekisi todellisuudesta humaanimman. Snellmanin elämänpolitiiselta painimatoilta nykyhetken punnertajien semi-toivottomaan tuhinan siirryttäessä osaamme tämän uskomuksen avulla kenties hieman paremmin mieltää ne ulottuvuudet, jotka vapaaksi päästetyllä turbo-kapitalismilla arjessamme on. Ehkä jopa voisimme löytää tien sinne, missä kapitalismi itsessään ei olisikaan luonnevinkainen ja vesikauhuinen lauma rottia, vaan jotakin muuta. Jotakin, joka osaa ja ymmärtää jättää tuotteistamatta ihan kaikkea mitä elämänpolitiikan ratiritirallaa raameihin kuuluu.

Kuten muistamme, tai ainakin osaamme sujuvasti näytellä muistavamme, Snellman määritteli historian käsitystään ja historian kulkuaan tavalla, jossa ”vapaus on välttämät-

tömyyden tunnistamista ja tunnustamista.” Lahtinen argumentoi tyylikkäästi peruskattaukseen sisäänrakennetun ajatusmaailman ongelman. Snellmanin käsitys on tarkoituksella kokonaisvaltainen, ja juuri siksi tarkoitukseltaan liian mustavalkoinen. Väite, että meidän olisi valittava ”välttämättömän järjestyksen” tai ”mielivallan” ja ”sattuman” välillä on yhtä vähän uskottava ja kiinnostava kuin se, että ”vanha suomalainen henki” olisi se jenkkaletkä, jonka avulla Suomi ja suomalaiset myös tulevaisuudessa menestyisivät ja tulisivat silleen kivan kiltisti toimeen keskenään.

Toiset menestyy, toiset ei. Jotkut myy, ja jotkut ostaa. Ja naapuri tietää aina kaiken kaikkein parhaiten, mutta kun se piru ei kerro. Mitä tahansa tapahtuukin, Lahtinen huomauttaa, teoillamme on merkitystä. Se on merkitysten tuottamista yhdessä, ei yksin. Se on sitä tavalla, jossa mustavalkoisen väliin, sivuun, viereen ja ylle ilmestyy sävyjä harmaasta punaiseen, keltaisesta violettiin. Se on yhtäaikaista ja loputonta paikantamista ja paikantamista, koska elämänpolitiikka ilman vastuuta omista valinnoista on epäuskottavaa leijumista, mutta elämänpolitiikka strategiana, jossa sinä yksilönä olet vain yksin vastuussa itsestäsi, on kamala ja katala rasti.



Heikki Ikäheimo

Persoonuudesta, sen tilasta ja tulevaisuudesta

Mitä tarkoittaa, että jokin on persoona? Mitkä olennot ovat persoonia? Ovatko eläimet persoonia? Entä vaikeasti älyllisesti vammaiset ihmiset? Voiko kollektiivi tai instituutio olla persoona?

Me kaikki olemme persoonia. Enkä tarkoita tällä vain itseäni ja tämän tekstin lukijoita, vaan todellakin *kaikkia meitä*. Ymmärrettynä laajimmalla mahdollisella tavalla ”me”-sanan merkityksen voidaan näet tulkita kattavan yksinkertaisesti *kaikki persoonat*. Tai toisin sanoen kaikki ne olennot, joihin on mielekästä viitata persoonapronomineilla ylipäänsä. Persooniin kuuluvat siis minä, sinä ja jokainen hän, kaikki me, kaikki te ja vieläpä kaikki he. Kaikki persoonat kattavassa merkityksessä meidän ulkopuolellemme ette rajaudu *te* eivätkä myöskään *he*, vaan pikemminkin *ne* – mitä kaikkea *niihin* kuuluukaan.

Mutta mitä me persoonat oikein olemme persoonina, ja mitkä kaikki olennot kuuluvat meihin eli persoonien yhteisöön? Eräs tapa yrittää vastata tähän kysymykseen on sanoa, että meihin persooniin eli niihin, joihin on mielekästä viitata persoonapronomineilla, kuuluvat kaikki ne, joiden kanssa on mahdollista kommunikoida. Ajatusta voidaan valaista Paul Gricen merkitysteorian avulla. Vapaasti muotoillen Gricen mukaan yritys kommunikoida on (a) yritys synnyttää vastaanottajassa tietty responsi (b) siten, että vastaanottaja ajattelee kyseen olevan yrityksestä synnyttää hänessä tämä responsi ja (c) siten, että tämä responsi syntyy juuri sen kautta, että vastaanottaja ajattelee kyseessä olevan yrityksen synnyttää hänessä tämä responsi.¹

Tekniset yksityiskohdat sivuuttaen Gricen teoria ’ei-luonnollisen merkityksen’ kommunikoimisesta sisältää ajatuksen, jonka mukaan kommunikointi tai yritys kommunikoida implikoi, että kommunikoija ikään kuin katsoo kommunikoidessaan itseään kommunikaatiokumppaninsa silmin. Kun tahdon sanoa sinulle jotakin, tahdon että sinä ymmärrät minun haluavan sanoa sinulle

sen. Jotta onnistuisin sanomaan sinulle jotakin, minun täytyy siis kyetä kokemaan tai kuvittelemaan kommunikaatioyritykseni sinun näkökulmastasi. Minun on käsitettävä sinut olennoksi, jolla on ymmärtävä näkökulma minuun, ja kuviteltava itseni tästä sinun näkökulmastasi.

Toisin sanoen minun on käsitettävä sinut omasta näkökulmastasi ensimmäiseksi persoonaksi (eli minäksi/minuksi) ja itseni sinun näkökulmastasi toiseksi persoonaksi (eli sinäksi/sinuksi). Voidaan sanoa, että kaikkein yleisimmässä merkityksessä ’me’, eli persoonien yhteisö, syntyy juuri siten, että me käsitämme *sekä* itsemme *että* toisemme *sekä* ensimmäisessä *että* toisessa persoonassa. Tai käyttäen Dwight van de Vaten ilmausta persoonien yhteisö syntyy siten, että me personifioimme toisemme ja samalla itsemme toistemme näkökulmista.²

Personifioiminen sisältyy *aina jo* kaikkeen kommunikaatioon, eikä se itse ole tahdonalainen akti. Mikäli kommunikoin tai yritän kommunikoida kanssasi, olen *jo* personifoinut sinut ja samalla itseni sinun kauttasi. Voin tietenkin päättää kommunikoida tai olla kommunikoinnista sinun kanssasi. Sitä en voi sen sijaan päättää, koenko sinut potentiaalisena kommunikaatiokumppanina.³ Sama koskee tietenkin sinua.

Se, kokeeko olento jonkin toisen olennon potentiaalisena kommunikaatiokumppanina, riippuu monista seikoista, muun muassa kokijan psykologisen kapasiteeteista. On olemassa olentoja, joilla on näkökulma maailmaan ja toisiin näkökulmallisiin olentoihin, mutta joilta puuttuu kyky käsittää toisensa ja itsensä näkökulmallisina olentoina, ainakin Gricen merkitysteorian edellyttämässä suhteellisen monimutkaisessa mielessä. Meitä selkeästi alkeellisemmat eläimet eivät kykene personifioimaan toisiaan eivätkä itseään toistensa näkökulmista, eivätkä ne

näin muodoin kykene myöskään kommunikaatioon siinä mielessä kuin me.

On olemassa myös hyvin monenlaisia tekijöitä, joiden vuoksi persoonan kyky personifikaatioon voi olla puutteellinen tai eri tavoin selektiivinen. Näyttää siltä, että autistien tai psykopaattien kyky personifikaatioon *yleensä* on vajavaisesti kehittynyt. Maailmankatsomukseltaan rajoittuneiden ja erilaisten ideologioiden läpituntemien persoonien kyky personifikaatioon taas saattaa olla selektiivinen tavoilla, jotka valistuneempien persoonien näkökulmista voivat näyttää irrationaalisilta tai primitiivisiltä. Siinä missä autistin tai psykopaatin kyky kokea itsensä ja toiset *yleensä* meiksi on rajoittunut, esimerkiksi uskonnollisen fanaatikon kyky kokea itsensä ja *tietyt* toiset, nimittäin toiseen uskonnolliseen ryhmään kuuluvat, meiksi saattaa olla rajoittunut. Voisikin kenties sanoa, että uskonnolliset fanaatikot ovat usein autisteja tai psykopaatteja suhteessa *tietyihin* toisiin. Kun kaksi vastakkaisten leirien uskonnollista fanaatikkoa kohtaavat, seuraukset ovat usein juuri sitä, mitä autisteilta tai psykopaateilta voi odottaa: äärimmäistä kommunikoimattomuutta ja/tai äärimmäistä väkivaltaa.

Sen lisäksi, että kyky kokea toinen olento potentiaalisena kommunikaatiokumppanina eli personifioida, on riippuvainen kokijan psykologisista kapasiteetista, se on toki riippuvainen myös toisen olennon vastaavista kyvyistä. Nämä kohdeolennon kapasiteetit ovat personifioimisen mielekkyysehtoja. Tämä tarkoittaa vähintäänkin sitä, että mikäli kohdeolennolla ei lainkaan ole joitakin relevantteja kykyjä, on tämän olennon johdonmukainen personifioiminen mahdotonta ja taipumus tai pyrkimys sen johdonmukaiseen personifiointiin mielettöntä ja siten osoitus jonkinlaisesta systemaattisesta erheestä tai psyykkisestä häiriöstä.

Ajatellaan esimerkiksi Tom Hanksin esittämää Chuck Nolandia Hollywood-elokuvassa *Tuuliajolla* (*Castaway*). Robinson Crusoen tavoin hän haaksirikkoautuu asumattomalle saarelle. Toisin kuin Robinson, Chuck ei kohtaa saarella toista persoonaa, vaan säilyttääkseen järkensä täydellisessä yksinäisyydessä hän maalaa kasvot saarelle ajautuneelle lentopallolle ja alkaa kohdella tätä *ikään kuin* kommunikaatiokumppanina, tai siis *ikään kuin* toisena persoonana. Vaikka yhtäältä persoonana ja toisaalta *ikään kuin* persoonana kohtelemisen raja voi joskus olla jossain määrin häilyvä, elokuvan katsojalle on selvää, että mikäli Chuck menettää kokonaan kykynsä erottaa *ikään kuin* persoonana kohteleminen *todellisesta* persoonana kohtelemisesta, hän menettää järkensä eli sen, minkä säilyttääkseen hän alun alkaen on alkanut kohdella lentopalloa *ikään kuin* persoonana. Yritys kohdella lentopalloa *kaikin tavoin johdonmukaisesti* persoonana on mielettöntä siitä syystä, ettei se ole oikealla tavalla responsiivisessa suhteessa lentopallon psykologisiin kykyihin tai niiden puutteeseen, eli personifioimisen mielekkyysehtoihin tai siihen tosiasiaan, etteivät ne tässä tapauksessa ole täyttyneet.

Mitä ovat personifioimisen tai personifioivan asenteen mielekkyysehtoina toimivat kohdeolennon psykologiset kyvyt? Mikäli seuraamme edelleen Gricea, keskeinen täl-

” Me persoonat voimme muodostaa kollektiiveja ja instituutioita, mutta kollektiivit ja instituutiot eivät kuulu meihin. Tätä ei mitenkään muuta se ilmeinen tosiasia, että persoonaksi kehittyminen ja elämä persoonana on monin tavoin kollektiivisuuden ja instituutioiden välittämää.

lainen kyky (joka mitä ilmeisemmin on pikemminkin monimutkainen kykyjen järjestelmä) on juuri kommunikaatiokyky. Kuten edellä sanoin, Gricen mallin mukaan kommunikoiminen tai yritys kommunikoida edellyttää, että kommunikoija kuvittelee itsensä kommunikaatiokumppaninsa näkökulmasta.

Merkillepantavaa on, että teorian mukaan kommunikoiminen tai yritys kommunikoida edellyttää lisäksi, että kommunikoija kokee kommunikaatiokumppaninsa olentona, joka kykenee kuvittelemaan itsensä ensimmäisen kommunikoijan näkökulmasta, tai tarkemmin sanottuna kokemaan itsensä olentona, jolle ensimmäinen yrittää kommunikoida jotakin. Näin ajatellen on mielekästä personifioida vain olentoja, jotka itse kykenevät toisten ja toisten kautta itsensä personifioimiseen. Lentopalloilta, samoin kuin vaikkapa nallekarhuilta ja shakkietokoneilta nämä kyvyt puuttuvat, ja vaikka kaikkiin näihin onkin joissain rajoissa mahdollista suhtautua *ikään kuin persoonina*, yritys kohdella kookospähkinää, nallekarhua tai shakkietokonetta *johdonmukaisesti persoonana* on mitä ilmeisimmin mielettöntä.

Yhteenvedon tähän asti esittämästäni voidaan siis sanoa, että persoonat ovat tämän ajatustavan mukaan määritelmällisesti tai olemuksellisesti olentoja, jotka kykenevät kokemaan toisensa, ja toistensa kautta itsensä, persoonina, eli minuina ja sinuina. Toisin sanoen, persoonat ovat määritelmällisesti personifikaatioon, toisiinsa ja itseensä kohdistuviin personifioiviin asenteisiin – ja siten kommunikaatioon – kykeneviä olentoja.

Mitkä olennot ovat persoonia?

Tämän alustavan persoonakäsityksen pohjalta voidaan nyt lähteä vastaamaan kysymykseen siitä, mitkä olennot kuuluvat persoonan käsitteen ekstensioon. Usein puhutaan kollektiiveista tai instituutioista tietynlaisina persoonina, nimittäin institutionaalisina tai oikeuspersoonina.⁴

Esittämäni ajattelutavan mukaan kollektiivit ja instituutiot eivät kuitenkaan näyttäisi olevan persoonia. Tarkemmin sanottuna jokin kollektiivi tai instituutio on persoona vain sikäli kuin sen voi mielekkäästi käsittää tai kokea sinäksi tai sinuksi. Olen taipuvainen ajattelemaan,

että persoonista eli potentiaalisista sinuista koostuvan kollektiivin katsominen kirjaimellisesti erilliseksi sinäksi tai sinuksi on mieletöntä. Samoin, ja ehkäpä vielä selvemmin, on mieletöntä käsittää persoonien erilaisista toimintapositioneista koostuva instituutio, kuten yhdistys tai yhtiö, sinäksi tai sinuksi. Mikäli on näin, puhe kollektiiveista tai instituutioista persoonina on jollakin tavoin metaforinen tai parasitiininen puhetapa.

Me persoonat voimme muodostaa kollektiiveja ja instituutioita, mutta kollektiivit ja instituutiot eivät kuulu meihin. Tätä ei mitenkään muuta se ilmeinen tosiasia, että persoonaksi kehittyminen ja elämä persoonana on monin tavoin kollektiivisuuden ja instituutioiden välittämää. Yleisemmin: yhtäältä persoonien ja toisaalta kollektiivien ja instituutioiden olemassaolo (samoin kuin niiden ominaisuudet) ovat monin tavoin vastavuoroisesti toisistaan riippuvaisia asioita. Tämä ei kuitenkaan tee sen enempää kollektiiveista tai instituutioista persoonia kuin persoonista kollektiiveja tai instituutioita.

Persoonuuden asteet

Eräs persoonuutta koskevista keskeisistä filosofisista kysymyksistä on se, onko persoonuus joko-tai-asia vai pikemminkin enemmän-vähemmän-asia. Onko niin, että jokainen olento on periaatteessa yksiselitteisesti joko persoona tai ei-persoona, vai onko pikemminkin niin, että jokin olento voi olla enemmän tai vähemmän persoona kuin jokin toinen olento?

Mikäli persoonuuden kriteeriksi ajatellaan kyky personifikaatioon, ja mikäli ajatellaan, että personifikaatiokyky sallii asteita, tällöin on ajateltava, että myös persoonuus itse sallii asteita. Autisteilla ja psykopaateilla tämä kyky on siis yleensä vajavaisesti kehittynyt. Tämä merkitsee, että autistit ja psykopaatit ovat jossakin määrin vajavaisesti persoonia, tai että he ovat vähemmän persoonia kuin normaalit tai keskiverto persoonat.

Eri tavoin vaikeita rajatapauksia ovat myös normaalit vastasyntyneet tai hyvin nuoret ihmislapset, älyllisesti vaikeasti vammaiset ihmiset ja kyvyiltään ihmisiä kehittymättömämmät mutta kuitenkin suhteellisen älykkäät eläimet kuten vaikkapa simpanssit ja gorillat. Mitä tulee normaaleihin ihmislapsiin, he omaavat personifikaatiokyvyn potentiaalisena. Normaalissa ihmislapsen kehityskaareissa tuo potentiaalinen kyky aktualisoituu vähitellen kanssakäymisessä äidin, isän tai muiden hoivaajien kanssa. Konventionaalisen kielen ja sitä kautta persoonapronominien järjestelmän vähittäinen oppiminen on tässä kehitysprosessissa merkittävä tekijä. Ei voi olla kuitenkaan niin, että lapset oppisivat ensin kielen ja sitten vasta personifikaation, sillä kieli opitaan kommunikaatiossa, jonka välttämätön elementti personifioiminen aina jo on. Pikemminkin kielen vähittäinen oppiminen on vain eräs, vaikkakin epäilemättä keskeinen tärkeä, tekijä personifikaation kykyjen kehityksessä. Kaiken kaikkiaan normaalit vastasyntyneet ja nuoret ihmislapset ovat *potentiaalisesti* persoonia suuremmissa määrin kuin he ovat *aktuaalisesti* persoonia.⁵

Entä sitten älyllisesti vaikeasti vammaiset ihmiset? Tarkoitin nyt ihmisiä, joiden potentiaalinenkin personifikaatiokyky, erotuksena terveistä ihmislapsista, on vajavainen tai ääritapauksissa olematon. Tällaiset ihmiset ovat myös potentiaalisessa mielessä vähemmässä määrin persoonia kuin normaalit ihmislapset. On ilman muuta selvää, että tämän kysymyksen kohdalla liikutaan riskialttiilla vesillä. Tarvitsee ajatella vain esimerkiksi natsien Saksassa toimeenpanemaa pakkoeutanasia-ohjelmaa oivaltaakseen, ettei älyllisesti vammaisten ihmisten toteaminen normaaleja ihmisiä vähemmän persooniksi ole asia, johon voidaan suhtautua kevyesti. Tästä ei kuitenkaan seuraa, että voisimme johdonmukaisesti ja älyllisen rehellisyytemme säilyttäen näytellä tosiasiaa suhtautuvamme älyllisesti vaikeasti vammaisiin ihmisiin samalla tavoin ja samassa mitassa personifioivasti kuin keskivertoihmisiin. Kuvitteleminen, näyttöminen tai poliittinen korrektius – vaikka kuinka hyvin motivoitu sellainen – ei tee pysyvästi personifioimiskyvyttömästä personifioimiseen kykenevää. Se ei myöskään sellaisenaan tee vain vähäisessä määrin personifioimiseen kykenevästä olennosta suuremmissa määrin tähän kykenevää.⁶

Oleellista on se, millaisia moraalisia tai juridisia johdopäätöksiä vedetään siitä tosiasiaa, että osa ihmisistä on kokonaan tai lähes vailta potentiaalsiakin personifioimiskykyjä, ja että jotkut ihmiset eivät tällä kriteereillä ajateltuna ole lainkaan persoonia tai ovat sitä vain vähäisessä määrin. On olemassa monenlaisia perusteita antaa kaikille ihmislajeihin kuuluville olennoille jokin erityinen moraalinen tai juridinen status, joka eroaa niistä moraalista ja juridisista statuksista, joita annamme muille olennoille.

Usein tätä statusta kutsutaan persoonan statukseksi. Tämä puhetapa on kuitenkin tietyllä tavalla harhaanjohtava. Moraaliset ja juridiset statukset koostuvat John Searlen termiä lainaten ”deonttisista voimista” (*deontic power*) – paradigmaattisesti oikeuksista ja velvollisuuksista.⁷ Mikäli persoonan moraalinen tai juridinen status identifioidaan niiksi deonttisiksi voimiksi, joita voidaan mielekkäästi myöntää jokaiselle ihmislajeihin kuuluvalla olennoille, myös esimerkiksi sellaisille, joilla ei ole personifioimisen eli persoonuuden kapasiteetteja edes potentiaalisina, tulee persoonan statuksesta normatiiviselta sisällöltään niin köyhä, että se on keskivertopersonalle niin sanotusti laiha lohtu. Tässä yhteydessä voitaisiin johdonmukaisemmin puhua pikemminkin *ihmisen* kuin persoonan moraalista tai juridisesta statuksesta. On kenties perusteltua myöntää jokaiselle ihmislajin jäsenelle jokin tietty moraalinen tai juridinen status, mutta jokin tällainen kaikille ihmisille ihmisinä myönnettävä status – mistä deonttisista voimista se sitten koostuu – on väistämättä olennaisesti ohuempi tai heikompi kuin status, joka on mielekästä myöntää keskivertopersonalle persoonina – mistä deonttisista voimista tämä sitten koostuu.

Johdonmukaisuuden ja moraalisen rehellisyyden nimissä on tietenkin kysyttävä, tuleeko kaikille ihmisille, kapasiteeteista riippumatta, myöntää jossakin suhteessa vahvempi moraalinen tai juridinen status kuin vaikkapa ihmislajeihin kuulumattomille kehittyneille kädellisille

– esimerkiksi simpansseille tai gorilloille. Kädellistutkimuksessa keskustellaan paljon siitä, kykenevätkö jotkin kehittyneistä kädellisistä ymmärtämään kommunikaatioyhteyksiä tai ”kommunikatiivisia intentioita”, eli kykenevätkö ne siis periaatteessa gricelaiseen kommunikaatioon.⁸ Mihin tulokseen näissä tutkimuksissa tullaankin, missään tapauksessa emme voi kuvitella, että persoonuuden kapasiteetit olisivat jollakin metafysisellä välttämättömyydellä yksinomaan ihmislajiin kuuluvien olentojen lajityypillinen ominaisuus. *Homo sapiens* edeltäjäneen on vähitellen kehittynyt sille keskimääräiselle personifikaatiokyvyn tasolle, jolla se nyt on, ja on täysin mielekästä ajatella, että jotkin toiset eläinlajit ovat tällä hetkellä jossakin varhaisemmassa vaiheessa samaa kehityskulkua. Bioetiikan keskeisiin kysymyksiin kuuluu, millaisia moraalisia tai juridisia johtopäätöksiä tästä tulisi tehdä.

Toinen persoonuuden asteita koskeva kysymys on se, onko mahdollista ajatella, että persoonuus sallii asteita johonkin rajaan saakka, mutta tuon rajan ylittämisen jälkeen olento on *täysin persoona*. Tässä yhteydessä puhutaan usein Rawlsia seuraten täydestä persoonuudesta tai täydestä moraalista persoonuudesta ”alue-ominaisuutena” (*range property*).⁹ Rawlsin esimerkki tästä on ominaisuus, joka kuuluu kaikille jonkin ympyrän sisäpuolella tai sen rajaamalla alueella oleville pisteille, nimittäin se ominaisuus, että ne ovat tämän ympyrän rajaamalla alueella. Ympyrän ulkopuolella sijaitsevilla pisteillä ei tätä ominaisuutta ole, mutta kaikilla ympyrän sisäpuolella on tämä ominaisuus yhtäläisesti riippumatta siitä, kuinka kaukana ne ovat ympyrän keskipisteestä. Kaikki ympyrän sisäpuolella olevat pisteet ovat kokonaan tai täysin sen sisäpuolella. Mikäli moraalinen persoonuus ajatellaan alue-ominaisuudeksi, kaikki moraalisen persoonuuden rajan sisäpuolella olevat olennot ovat siis täysin persoonia.

”Täysi moraalinen persoonuus” käsitettynä alue-ominaisuudeksi tavoittaa hyvin erään moraalisten ja juristen käytäntöjen piirteen. Nimittäin sen, että moraalinen tai juridinen vastuullisuus on asia, jossa joudutaan usein vetämään jokin suhteellisen mielivaltaisen raja, jonka ylittäneitä persoonia pidetään – poikkeuksellisia tapauksia lukuun ottamatta – *täysin* moraalisesti tai juridisesti vastuullisina. Sama koskee monia oikeuksia, jotka attribuoidaan *kaikille* jonkin suhteellisen mielivaltaisen rajan ylittäneille persoonille. Kahdeksantoista vuoden ikä on meidän oikeuskäytännöissämme tuollainen suhteellisen mielivaltaisen raja. Oletamme, että jotakuinkin normaalit persoonat ovat tuossa iässä riittävän kykeneviä kantamaan täyden juridisen vastuun teoistaan ja että heille voidaan myös antaa erilaisia vaativia oikeuksia, kuten äänioikeus. Kahdeksantoista vuoden rajan ylittäneitä jotakuinkin normaaleja persoonia pidetään siis tässä mielessä *täysin* persoonina.

Rawlsin puheessa täydestä persoonuudesta alue-ominaisuutena sekoittuu kuitenkin nähdäkseni kaksi asiaa, jotka on syytä pitää erillään: yhtäältä persoonuus ajateltuna kapasiteetteina, toisaalta persoonuus ajateltuna kollektiivisesti instituotuna normatiivisena statuksena. Persoonuuden kapasiteettien kehityksellä ei ole mitään selkeää

lakipistettä, jonka olento voisi saavuttaa ja olla siten täysin persoona. Sen sijaan persoonuus käsitettynä normatiiviseksi statukseksi on tietenkin jotakin, joka voidaan myöntää kaikille halutun kaltaisille olennoille yhtäläisesti tai täysimääräisesti ja pitää näitä siten statukseltaan ’täysin persoonina’. Persoona-sanaa käyttöviin, esimerkiksi bioetiisiin tai juridisiin, keskusteluihin luo sekavuutta se, että samalla sanalla viitataan sekä olentoihin, joilla on tiettyjä ominaisuuksia tai kykyjä, (kuten tässä artikkelissa,) että jonkin tietyn normatiivisen statuksen kantajiin.

Selektiivinen personifikaatio

Palatkaamme selektiivisen personifikaation ongelmiin. Maailmankatsomuksen rajoittuneisuus samoin kuin erilaiset ideologiat voivat siis rajoittaa persoonien kykyä suhtautua joihinkin *tietyihin* toisiin persooniin tai persoonien ryhmiin personifioivasti. Kyky personifikaatioon on selektiivisesti rajoittunut silloin, kun persoonan taipumus personifoida joitakin persoonia ei ole oikeassa responsiivisessa suhteessa kyseisten persoonien todellisiin, joko aktuaalisiin tai potentiaalisiin persoonuuden kykyihin.

On selvää, ettei kukaan meistä ole eikä voi olla tässä suhteessa täydellinen. Todennäköisesti jokaisella meistä – ja tästä psykoanalyysilla on paljon opetettavaa – on joitakin rajoituksia kohdata joitakin toisia persoonia siinä määrin kuin nämä tosiasiaassa ovat persoonia. Koska kyvyttömyys kohdata joitakin persoonia näiden persoonuuden astetta vastaavassa määrin persoonina on myös rajoittuneisuutta tai kyvyttömyyttä kohdata itsensä kyseisten persoonien näkökulmasta persoonana, kyse on monimutkaisesta ja helposti itseään ruokkivasta persoonuuden patologiasta. Mitä rajoittuneempi on kykyni kokea minulle vieraita, ja mahdollisesti tästä syystä pelottavia, persoonia persoonina, sitä rajoittuneempi on kykyni nähdä myös itseni laadullisesti erilaisista näkökulmista. Mitä rajoittuneempi tai väärällä tavalla selektiivisempi personifikaation kyky on, sitä köyhempi tai yksiuolotteisempi on käsitykseni itsestäni samoin kuin maailmasta yleensä.

Kulttuurien tarinat ovat täynnä esimerkkejä vääränlaisen selektiivisen personifikaation äärimmäisistä muodoista. Orjuusinstituutio on yksi ilmeisimmistä. Orjuuden hyväksyminen kollektiivisesti on omiaan hämärtämään orjan omistajien asemassa elävien yksilöiden näkökulmaa orjan asemassa eläviin persooniin, tai toisin sanoen, omiaan tekemään todennäköisemmäksi, että heidän kykynsä personifoida orjiaan on jossakin määrin rajoittunut. Vaikka orjuusinstituution lakkauttamisesta Euroopassa onkin kulunut jo hyvän aikaa, eurooppalaisten muualla harjoittama kolonialismi murtui vasta aivan äskettäin. Kolonialismin ja orjuuden raja on usein veteen piirretty. Lisäksi ihmiskauppa ja laittomien siirtotyöläisten häikäilemättömän hyväksikäyttö orjuutta muistuttavissa olosuhteissa on edelleen arkipäivää myös Euroopassa.

Toinen esimerkki väärällä tavalla selektiivisen personifikaation systemaattisista muodoista on tietenkin naisten asema eurooppalaisessa kulttuurihistoriassa, samoin kuin

naisten asema monissa kulttuureissa tänäkin päivänä. Esimerkiksi somalialaiseen heimokulttuuriin syntyneen ja siinä varttuneen Waris Dirien kuvaukset naisten asemasta Somaliassa tarjoavat esimerkkejä niistä hämmentävistä epäjohdonmukaisuuksista, joilla miehet voivat suhtautua naisiin tietyissä sosiaalisissa ja kulttuurisissa olosuhteissa.¹⁰ Tarkoitan epäjohdonmukaisuudella sitä, että miehet suhtautuvat naisiin Dirien kuvaamassa heimokulttuurissa yhtäältä tietyissä tilanteissa ja asioissa kuten persooniin, ja toisaalta toisissa tilanteissa tai asioissa taas kuten esiinisiin tai omaisuuteen. Dirien kuvaamien miesten aktuaalinen kyky tai taipumus personifikaatioon näyttää siis olevan naisten kohdalla hämmentävästi ristiriitainen tai rajoittunut tavalla, joka ei ole järkevällä tavalla responsiivisessa suhteessa hänen kuvaamiensa naisten todellisiin persoonuuden kykyihin.

1900-luvun yleinen kulttuurihistoria tarjoaa runsain mitoin esimerkkejä väärällä tavalla selektiivisen personifikaation äärimmäisistä muodoista. Jonathan Gloverin kirjan *Ihmisyys* kuvauksissa 1900-luvun hirmuhallituksesta, kuten Hitlerin ajan Saksasta, Stalinin Neuvostoliitosta tai Pol Potin Kamputseasta on aiheeni kannalta eräs silmiinpistävä yhdistävä tekijä.¹¹ Kaikissa tapauksissa tiettyihin ihmisryhmiin kohdistuneita massamurhia edelsi systemaattinen ideologinen manipulaatio, jonka enemmän tai vähemmän harkittuna ja suunniteltuna tarkoituksena oli hämärtää joidenkin toisten yksilöiden kykyä tai taipumusta kokea massamurhien kohteeksi joutuviin ihmisryhmiin kuuluvia yksilöitä täysimääräisesti persoonina. Näin valmisteltiin toimeenpanijoiden ja sivustakatsojien psykologista valmiutta kohdella uhreja käytännössä ei-persoonina, vahingollisena aineksena tai syöpäläisinä, joiden tuhoaminen voitiin kokea pikemminkin hygieenisenä toimenpiteenä kuin murhana.

Lopuksi

Personifikaation historia opettaa, että persoonien kyvyt ja taipumukset personifikaatioon ovat riippuvaisia hyvin monenlaisista kulttuurisista, sosiaalisista ja ideologisista tekijöistä, ja että ne ovat siten myös manipulaatiolle alttiita. Se keskimääräinen personifikaation, persoonuuden ja siis *sivilisaation* taso, jonka osa ihmiskunnasta on nykyään saavuttanut, on pitkän historiallisen kehityskulun tulos, eikä kaikeksi ole mitään periaatteellista rajaa sille, kuinka alas keskimääräisen persoonuuden ja siten sivilisaation asteikolla on miltä hyvänsä saavutetulta tasolta mahdollista uudelleen vajota. Mikäli arvostamme elämää persoonina, on meidän syytä vaalia ja edistää kykyjä ja taipumuksia personifikaatioon.

Sisältääkö meidän kulttuurimme – ja nyt tarkoitan lähinnä meitä suomalaisia – tekijöitä, joista persoonuuden vaalijan olisi syytä olla huolissaan? Voisiko esimerkiksi alati uusien elämän ja yhteiskunnan osa-alueiden taloudelliselle voitontavoittelulle avaamista vaativa ideologia olla tässä suhteessa vaarallinen ilmiö? Voi olla. Sikäli kuin sivistys-, kulttuuri- ja joukkotiedotusinstituutioiden sivistyksellinen, kulttuurinen ja joukkotiedotustehtävä jää yhä

enemmän lyhyellä tähtämellä rahassa mitattavan tehokkuuden jalkoihin, niiden kyky tuottaa ja uusintaa maailmankatsomuksen avaruutta, kommunikatiivista avoimuutta sekä vastustuskykyä ideologiselle manipulaatiolle saattaa vaurioitua arvaamattomalla tavalla. Barbarian soihdunkantaja pukeutui tänä aamuna kenties bisnesmiehen liitურaitapukuun, valtionhallinnon ylemmän virkamiehen villapaitaan tai kehityskonsultin kirjavaan kravattiin.

Viitteet

- Teksti perustuu esitelmään professori Eerik Lagerspetzin 50-vuotishulaseminaarissa Turun yliopistossa 10.3.2006. Kiitän seminaarin osanottajia kiinnostavista huomioista ja keskusteluista sekä Eerik Lagerspetzia esimerkistä persoonana ja filosofina olemisessä.
1. Ks. Grice 1997.
 2. Ks. van de Vate 1971.
 3. Sivumennen sanoen eräs psykologinen motiivini välttää kommunikaatiota sinun kanssasi voi olla nimenomaan se, että en kestä sinun katsettasi, että en kestä nähdä itseäni sinun näkökulmastasi. Sikäli kuin tällainen pelko muuttuu alitajuisiksi puolustusmekanismiksi, se vaikuttaa kenties myös varsinaisen personifikaation taipumuksiin. Kiinnostava kysymys kuuluu, onko mahdollista personifioida jokin kohde alitajuisesti, mutta olla personifioimatta sitä tajuisesti, tai toisinpäin.
 4. Ks. Niiniluoto 2004.
 5. Potentiaalisesta ja aktuaalisesta persoonuudesta ks. myös Laitinen 2004.
 6. Erinomainen johdatus vammaisuuden historiaan, teoriaan ja moraalifilosofiaan on Vehmas 2005.
 7. Ks. Searle 1995, 100–03.
 8. Ks. esim. Tomasello & Camaioni 1997.
 9. Ks. Rawls 1999, luku 77. Tässä yhteydessä puhutaan myös 'kynnyskäsitteestä' (*threshold-concept*). Kynnysmetafora ja kehämetafora tavoittavat saman ajatuksen.
 10. Dirie & Miller 1999.
 11. Glover 2003.

Kirjallisuus

- Dirie, Waris & Cathleen Miller, *Aavikon kukka*. (Desert Flower, 1998). Suom. Riitta Toivanen. WSOY, Helsinki 1999.
- Glover, Jonathan, *Ihmisyys* (Humanity, 2001). Suom. Petri Stenman. Like, Helsinki 2003.
- Grice, H. P., Tarkoittaminen (Meaning, 1957). Teoksessa Panu Raatikainen (toim.), *Ajattelu, Kieli, Merkitys. Anabyttisen filosofian avainkirjoituksia*. Gaudeamus, Helsinki 1997.
- Kotkavirta, Jussi & Petteri Niemi (toim.), *Persoonat*. SoPhi, Jyväskylä 2004.
- Laitinen, Arto, Charles Taylor ja persoonat päämäärinä sinänsä. Teoksessa Kotkavirta & Niemi 2004, 201–11.
- Niiniluoto, Ilkka, Voivatko kollektiivit olla persoonia? Teoksessa Kotkavirta & Niemi 2004, 301–09.
- Rawls, John, *Theory of Justice – Revised Edition*. Oxford University Press, Oxford 1999.
- Searle, John, *The Construction of Social Reality*. Penguin Books, London 1995.
- Sellars, Wilfrid, Filosofia ja tieteellinen ihmiskuva (Philosophy and the Scientific Image of Man, 1962). Teoksessa Raimo Tuomela & Ilkka Patoluoto (toim.), *Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet osa I*. Gaudeamus, Helsinki 1975.
- van de Vate, Dwight, The Problem of Robot Consciousness. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 32, No. 2 (Dec.), 1971, 149–65.
- Vehmas, Simo, *Vammaisuus – Johdatus Historiaan, teoriaan ja etiikkaan*. Gaudeamus, Helsinki 2005.
- Tomasello, Michael & Luigia Camaioni, A Comparison of the Gestural Communication of Apes and Human Infants. *Human Development*, 40, 1997, 7–24.

Rosa Meriläinen Tunnustuksellinen Suomi

En ole koskaan kuulunut mihinkään kirkkoon. Koska evankelis-luterilainen kirkko läpäisee meillä yhteiskunnan kaikki rakenteet, poliittinen heräämiseni valtion tunnustuksellisuuden suhteen tapahtui jo lapsena.

Koulussa jouduin osallistumaan uskonnonopetukseen, sillä elämäkatsomustiedon ryhmää ei järjestynyt. Silloin sanottiin, että tarvitaan viisi oppilasta ennen kuin ryhmä voidaan perustaa. Myöhemmin kävi ilmi, että koska jokaiselle sanottiin sama tieto, kukaan ei ryhmään ilmoittautunut ja siksi sitä ei myöskään syntynyt. Neljännellä luokalla piipahdin koulun vaihdon jälkeen elämäk-

somustiedon opetuksessa, jota veti luokattomaan tyyliin koulun käsityönopettaja. Pyysin armahdusta ja siirryin takaisin uskonnonopetukseen. Vasta lukiossa pääsin asiallisen elämäkatsomustiedon opetuksen piiriin.

Havaintoni mukaan tunteikkaimmat poliittiset heräämiseni, kuten feminismi, liittyvät lapsuudessa koettuihin vääryyksiin. Siksi monet kokemukseni kirkon asemasta valtiossa ovat myöhemmälläkin iällä nostaneet esiin vanhat koulumuistot – vaikka minulle ei sentään koskaan annettu rangaistukseksi uskonnottomuudesta matematiikan tehtäviä, kuten kaverini lapselle Tampereen Takahuhdin koulussa. Vai mikä muu kuin rangaistus on tehdä lisätehtäviä silloin, kun uskonnontuntilaiset viedään katsomaan teatteria?

Hämmentyneenä olenkin tuoreena kansanedustajana istunut valtiopäivien avajaiskirkossa kuuntelemaan piispan puhetta. Sittemmin olen jättänyt väliin nämä tilaisuudet. Kiukutti jo pelkkä ajatuskin, että olisi pitänyt olla läsnä seuraamassa, kun eduskunnan uutta lisärakennusta siunattiin. Hupaisimmillaan valtion ja kirkon naimakauppa on näyttäytynyt silloin, kun olen piskuisena pakanana osallistunut hallintovaliokunnassa keskusteluihin kirkon yhdestä keskeisistä sakramenteista, konfirmaatiosta. Meillähän kirkon sisäiset säännöt ovat lakitason asia, josta päättävät kaikki kansanedustajat uskontokuntaan katsomatta.

Keskustelu kirkon asemasta valtiossa ei ole teoreettista höpinää, vaan se on mitä tiukimmin kiinni arjessa. Ei tarvitse edes mennä pikkumaisuuksiin sen suhteen, voiko kevätjuhliissa laulaa suvivirttä. Kun nyt edes pääsääntöisesti näyteltäisiin, että valtio ei usko Jumalaan, vaan vain osa sen asukkaista.

On kulunut jo yli sata vuotta siitä, kun Ranskassa kirkko ja valtio erotettiin toisistaan. Suomessa edelleen perustuslaissa todetaan kahden kirkon erityisasema. Asia tuli poliitoiduksi vuosikymmenten tauon jälkeen toden teolla



viime vuonna, jolloin jätin aiheesta Irina Krohnin kanssa lakialoitteen.

Siirryttyäni puoluepolitiikkaan hämmennyin siitä, miten kiusalliseksi koko kysymys koettiin. Olin luullut, että vihreät vapaamielisenä puolueena ovat tietenkin kanssani asiasta samaa mieltä, mutta asiasta piti kolme kertaa neljän vuoden välein äänestää puolueohjelman käsittelyn yhteydessä ennen kuin kantani voitti. Sitä ennen ja sen jälkeen sain kuulla, miten eettistä ajattelua painottavat seurakunta-aktiivit, naispapit ja körtit ovat olleet vihreitä, mutta tämän jälkeen eivät voi olla.

En ajattele, että kahden kirkon erityisaseman poistamiseen liittyisi mitään uskonnonvastaisuutta. Päinvastoin! Eikö nykyinen tilanne ole uskonnonvastaisuutta vaikkapa Islamin näkökulmasta?

Täytyy kyllä myöntää, ettei minullakaan aina ole ollut puhtaita jauhoja pussissa. Muistan, miten lapsena kiusasin opettajaa väittämällä, etten voi tehdä jakeitten hakuun perustuvia uskonnonläksyjä, koska meillä on kotona Raamattu poltettu. Nautin hänen kauhistuksesta. Muistan, miten nautin siitä, että 10-vuotiaana askartelemastani installaatiosta ”Keskiajan Jeesus polttoroviolla” järjestettiin oikein palaveri opettajanhuoneessa. Kun koko ajan on saanut tuntea uskonnottomana kuuluvansa halveksittuun vähemmistöön, jotenkin sitä välillä tekee mieli olla vähän ilkkurinen.

Ajoittaisesta ilkkurisuudestani huolimatta kyse on kuitenkin vakavasta asiasta. Ei kerta kaikkiaan ole niin, että valtion uskonnollisuus meillä olisi jotenkin viatonta kulttuuriperinnettä. Millä lihaksilla me oikein kuvittelemme silloin vaativamme maallista oikeudenkäyttöä ja ihmisoikeussopimusten kunnioittamista maihin, joissa voimassa on sharia?

Kyse on perustavanlaatuisesta tavasta nähdä valtio ja sen poliittinen vallankäyttö ja oikeusjärjestelmä. Minusta tuntuu turvalliselta ajatella, että uskonnolliset tunteet ja näkemykset

ovat yksilön ominaisuuksia, eivät valtioiden. Tämä antaisi sijaa kaikille valtion asukkailla toimia ja olla.

En minä ajattele valtiolla olevan moraalikaan, sekin on yksilön ominaisuus. Tässä asiassa auktoriteettiuskoiset suomalaiset taitavat olla kanssani eri mieltä ja ehkä siksi heitä ei tunnu kirpaisevan valtion uskonnollisuuskään. Kun syksyllä keskusteltiin poliitikkojen tv-luvista, televisiossa kansalainen kertoi syyksi vaatia poliitikoilta lain ja sääntöjen noudattamista sen, että he antavat meille moraalin. Voin nyt kertoa kyseiselle kansalaiselle ja samalla muillekin, että jokaisen täytyy ihan itse arvioida mikä on oikein ja mikä väärin. Vanhempamme sitä ovat aikoinaan meille mallintaneet, mutta lopullinen harkinta jää meidän oman elämämme harteille. Vaikka tekisi mieli etsiä vastaukset ja ohjeet muualta, kuten Raamatusta ja lakikirjasta, vapautusta ei tule. Vastuu näkemyksistämme ja teoistamme on loppupeleissä yksin meillä itsellämme.

Tämä vapaus on sellainen, jota ihmiset eivät taida kaivata. Vapauden mukana tulee liikaa vastuuta: kaikki vastuu kaikesta kaiken aikaa kaikille. Muistan miten kerran ala-asteikäisenä hoksasin, että uskovaisilla on oikeastaan aika helppoa, kun heidän ei tarvitse itse miettiä miten asiat ovat, vaan he voivat lukea sen Raamatusta ja kuulla papeilta. Siksipä me päätimme Veera-serkun kanssa yrittää tulla uskoon. Sinnikkäästi parin viikon ajan me sopotimme iltarukoukset ja pinnistelimme uskoaksemme koulussa opetettuun kirkkoon. Mutta vaikka kuinka yritimme, emme alkaneet uskoa. Ei siinä vain tuntunut olevan mitään järkeä.

Välillä vähän hävettää tieteellinen maailmankuvani, sillä ymmärrän ettei empiriaan nojaavaa objektiivista tietoa ja totuutta ole tieteen metodillakaan saatavissa. Olenko rajoittunut ja tylsä, kun en jaksa pohtia tuonpuoleisen kysymyksiä? Kuitenkin jo tämä elävien yhteiskunta tuntuu aika monimutkaiselta ja vaikealta ymmärtää ja muuttaa paremmaksi. Tuntuu kovin uuvuttavalta ajatus, että pitäisi ryhtyä huolehtimaan enkelienkin oikeudenmukaisesta kohtelusta ja työllisyysasteesta.

Tuomo Aho

Elottomasta luonnosta

Aristoteles, *Teokset IV. Taivaasta* (suom. Petri Pohjanlehto) & *Syntymisestä ja häviämisestä*. (suom. Tuija Jatakari).
Selitykset Taneli Kukkonen. Gaudeamus, Helsinki 2003. 168 s.

Aristoteleen Teosten osa IV sisältää luonnonfilosofiset tutkimukset *Taivaasta* (*De caelo*) ja *Syntymisestä ja häviämisestä* (*De generatione et corruptione*). Kirja jatkaa osaa III, joka saatiin jo vuonna 1992: se oli monumentaalinen *Fysiikka*, joka esittää koko aineellisen luonnon perustavan järjestelmän.

Nyt suomennetut kirjat kuuluvat Aristoteles-korpuksessa *Fysiikan* jälkeen ja ennen sellaisia teoksia, jotka vuorostaan käsittelevät elollisen maailman eri osia. Aristotelikoilla on ollut kiistaa biotieteellisten teosten parhaasta järjestyksestä, mutta vakiintuneen käytännön mukaan ne aloitetaan korkeimmasta, eli sielua koskevasta tutkimuksesta. Se (*Sielusta*) on suomennettu osassa V, samoin kuin pienet psykologiset tutkielmat. Muut biologiset ja luonnonopilliset kirjoitukset jäivät tässä projektissa kääntämättä.

Osan IV kaksi teosta siis seuraavat yleistä fysiikkaa ja edeltävät elollisen luonnon tutkimusta. Tähän yhteyteen kuuluisi myös laajahko *Meteorologia*, mutta se on jätetty suomentamatta; kieltämättä sen yleisfilosofinen anti ei taidakaan olla yhtä suuri kuin nyt käännettyjen teosten. Kyseessä on kaksi systemaattista tutkimusta kaikesta elottomasta luonnosta, puhdasta aristotelista tiedettä. Filosofienkaan suuri yleisö ei nykyisin tunne niitä, kuten jossain määrin kai sentään *Fysiikkaa*, mutta niihin tutustumalla voi saada huomattavan informaatioannoksen.

Usein oletetaan, että *Taivaasta* on kirjoitettu verrattain varhain ja että Aristoteles on myöhemmin täyden-

nellyt sitä. Ei siis ihme, että kommentaattoreille syntyi ongelmia sen yksityiskohtien sovittamisessa Aristoteleen muiden teosten kokonaisuuteen. Teos oli kuitenkin tieteen järjestelmälle hyvin keskeinen ja kuuluisa koko aristotelisessä perinteessä: siinä nimittäin esitetään aristotelinen kosmologia, universumin rakenne- ja liikeperiaatteet. Niinpä sitä kommentoitiin jatkuvasti keskiaikaisessa filosofiassa.

Ensimmäisessä kirjassa rajoitetaan tutkimuskohteeksi havaittavat, ulottuvalaiset kappaleet. *Fysiikan* tuloksiin vedoten, mutta vaikeilla argumenteilla päästään siihen, että täysin ”yksinkertaisia” liikkeitä ovat suora ja ympyrä ja että ympyräliike kuuluu täydelliselle substanssille, eetterille.

Luontainen suora liike kohti keskusta tai siitä pois, absoluuttisesti alas tai ylös, taas merkitsee painavuutta ja keveyttä. Näin elementeillä on luonnolliset asemansa, joihin ne pyrkivät. Tunnetusti juuri tämä oli aristotelisen ”vanhan fysiikan” kohtalokas piirre. (Siinä asiassa *Taivaasta* antaa konkreettista tulkintaa *Fysiikan* ajatuksille, kuten useassa muussakin kysymyksessä.) Varsin pitkät ja hämävät matemaattisluontoiset argumentit koskevat äärettömyyttä ja äärellisyyttä. Tuloksena on, että aktuaalista äärettömyyttä ei voi olla. (Eräät perusteiden käänneet tuovat mieleen ne keskustelut, jotka edelsivät matemaattisen joukko-opin syntyä.) Taivaan ulkopuolella ei ole mitään, ei edes tyhjyyttä.

Aristoteles ennakoii ongelmaa, joka tuli keskiajalla ajankohtaiseksi: voisiko olla useita eri taivaanjärjestyksiä? Hän katsoo kumoavansa täl-

laisen ajatuksen usealla perusteella ja toteaa, että yksi taivaanjärjestys sisältää välttämättä kaiken aineen. Lopuksi hän siirtyy maailman ikuisuuteen ja joutuu käsittelemään eri mahdollisuuksia paljolti Platonian kritisoiden. Tässä yhteydessä, I kirjan lopussa, hän sanoo suoraan, että se mikä voi hävitä joskus myös häviää.

Hänellä on pitkä ja komplisoitu argumentti, joka näyttäisi puoltavan ns. statistista modaaliteoriaa (välttämätön = aina vallitseva, mahdollinen = joskus toteutuva), ja tämä johtopäätös olikin laajalti vaikutusvaltainen.

Tekstin oikea tulkinta ei kuitenkaan ole selvä. Joka tapauksessa hän todistaa, että maailma on varmasti ikuinen. Tämä argumentti on historiallisesti tärkeä, koska kaikki kristityt kommentaattorit joutuivat korjaamaan sitä.

Toisessa kirjassa Aristoteles siirtyy nimenomaan taivaiden liikkeisiin. Taivaan liike ei vaadi ponnistusta, vaan sillä on periaatteensa itsessään – se on siis sielullinen (ja tämän ajatuksen tulkinnoillahan oli suuri jälkivaikutus taivaitten struktuuria pohdittaessa). Jopa tuon liikkeen suunnilla on jokin peruste, koska luonto tuottaa aina parhaan tuloksen.

Puoliksi matemaattisilla ehdotuksilla Aristoteles perustelee, että taivas on täsmälleen pallo ja liikkuu suurimmalla nopeudella, täysin tasaisesti. On siis vain yksi taivaanjärjestys, joka on syntymätön, ikuinen ja pallomainen ja liikkuu säännöllisesti. (Tarkemmat

fysikaaliset yksityiskohdat hän kyllä sivuuttaa suurpiirteisesti, esimerkiksi tähtien luonteesta puhuessaan hän joutuu melkoisiin vaikeuksiin, vaikka vetoaa siihenkin selitykseen, että ”luonto ei tee mitään sattumalta”). On kiintoisaa, että hän nimenomaan kumoo amatöörimäisen opin ”sfäärien musiikista”. Eräiden metodisten ongelmien selvittämisen jälkeen hän pääsee pohtimaan maan asemaa. Esimerkiksi pythagoralaisilla maa ei ole keskellä, ja keskelläkin se joidenkin mielestä kiertyy. Mutta, se ei sittenkään liiku: sellainen liike ei sovellu oppiin luonnollisista liikkeistä. Sijainnista taas tähtitieteilijät ovat havainnoilla todenneet, että maa on keskuksessa, vaikka se on sangen pieni. (Kannattaa huomata, että Aristoteles ei perusta tätä mieltä pidettä mihinkään tunnelmointiin, vaan luonnontieteen mittaustuloksiin.)

Kolmas kirja käsittelee lähinnä elementtejä, tosin abstraktilla tasolla, siinä ei vielä ratkaista, mitä elementit tosiasiaassa ovat. Aristoteles aloittaa selittämällä hiukan sekavasti, että maailmassa on syntymistä ja häviämistä, muutosta, liikettä. Se perustuu kappaleiden liikkeisiin, ja nämä täytyy lopulta konstruoida yksinkertaisten luonnollisten liikkeiden avulla. Yksinkertaisilla kappaleilla on sellainen liike, siis luonnollinen kyky siirtyä kohti luonnollista tilaa. Niin hän pääsee elementteihin ja määrittelee, että elementti on se, mihin ”kappaleet palautuvat ja joka on niissä läsnä aktuaalisesti tai potentiaalisesti”. *Fysiikkaa* soveltaen ja edeltäjiä kritisoiden hän todistaa, että elementtejä ei voi olla äärettö-

mästi ja että niitä toisaalta täytyy olla enemmän kuin yksi. Hän lausuu tällöin aivan saman metodisen periaatteen kuin paljon myöhemmät filosofit, nimittäin että on paras olettaa mahdollisimman pieni määrä. Kiintoisa on varsinkin keskustelu atomistien kanssa, joita hän näyttää pitäneen vakavimpana vaihtoehtona. Lopuksi Aristoteles selittää, kuinka muiden aineiden täytyy syntyä viime kädessä elementeistä ja elementtien täytyy voida syntyä toisistaan. (III kirja varoittaa luonnon liiasta matematisoimisesta, mutta ei suinkaan kiellä matematiikan käyttöä. Täytyy olla varovainen, jos puhuu ”aristotelisestä” ja ”galileilaisesta” luontokäsityksestä; oikeastaan Galilei itse tutki aluksi paljon juuri *De caelo* -teosta.)

Lyhyt neljäs kirja käsittelee painoa ja keveyttä, joka on liikkeille ominaista. Aristoteleen mukaan on jälleen tärkeää erottaa relatiivinen painavuus ja absoluuttinen, keskusta kohti suuntautuva. Aristoteles koettaa kumota sangen huolellisesti atomistien mielipiteen, joka selitti keveyden tyhjän tilan suhteellisella määrällä, ja osoittaa, että oikeana selityksenä täytyy olla liike ominaisiin paikkoihin päin, alas tai ylös. Heikoilla, mutta kiinnostavilla argumenteilla hän perustelee myös ”väielementtien” olemassaoloa, siis sellaisten, jotka eivät ole yhtä painavia kuin absoluuttisesti painava eivätkä yhtä keveitä kuin absoluuttisen kevyt. Ja teos päättyy tärkeään pohdiskeluun, jossa oikeastaan tuodaan mukaan uusi perussuure, aineen konsistenssi tai kiinteys.

” Aristoteles aloittaa selittämällä hiukan sekavasti, että maailmassa on syntymistä ja häviämistä, muutosta, liikettä.”

Syntymisestä ja häviämisestä on melkein puolta lyhyempi, ja sillä on aina ollut paljon vähemmän vaikutusta. Se on kuitenkin oma suosikkini, koska siinä (varsinkin I kirjassa) paneudutaan useisiin ongelmiin, jotka ovat yhä ajankohtaisia. Teos kuuluu Aristoteleen myöhäiseen kauteen. Tarkoituksena on selostaa elottomassa luonnossa kaikkialla esiintyviä muutosprosesseja (siis muitakin kuin syntymistä ja häviämistä). Ensimmäinen kirja koskee muutosten tyyppejä, toinen kirja elementtejä.

Aristoteles palaa *Fysiikassa* esitettyyn erilaisten muutosten luokitteluun ja pyrkii valaisemaan sitä entistä paremmin. Taustana ovat jälleen edeltäjien käsitykset, kun jotkut olivat kokonaan kieltäneet uuden syntymisen, toiset taas asteittaisen muutoksen. Aristoteles vastaa osoittamalla, että molemmat muutokset täytyy olettaa. Sen jälkeen on tehtävänä analysoida ensinnäkin syntymistä ja häviämistä ”ilman lisämääreitä”, toisaalta vähittäistä muutosta, joka voi olla kasvamista tai vähenemistä, paikallista liikettä tai ominaisuuksien muuttumista. Aluksi hän joutuu ”erittäin vaikeaan ongelmaan, jota on tutkittava uudelleen: millä tavalla syntyminen lisämääreittä tapahtuu?” Siis miten on analysoitava, että olion olemassaolo loppuu ja toisen alkaa? Se on edelleen metafysikoille hankala kysymys, joka liittyy ajan, identiteetin jne. teoriaan. Aristoteles kannattaa ainakin tässä vaiheessa käsitystä, että syntyminen ja häviäminen tapahtuvat oikeastaan perusaineessa, substraatissa, jonka hahmot muuttuvat, niin että uuden muodon syntyessä aina häviää substraatin aikaisempi muoto. Hän kommentoi myös prosessien ja hetkellisten tapausten eroa.

Kasvamisenkin aiheuttaa käsitteellisiä ongelmia. Mikä oikeastaan on se joka kasvaa, ja mikä silloin liikkuu, ja miten kasvava olio ja sen paikka on kytkettävä toisiinsa? Ominaisuuden muutos vuorostaan on sitä, että saman olion piirre muuttuu toiseksi, vaihtoehtoiseksi. Mutta tämän täytyy johtua jostain vaikutussuhteista, kuten syntymi-

senkin. Niinpä Aristoteles joutuu tarkastelemaan myös vaikutusta tai tarkemmin sanoen vaikuttamista ja vaikutuksen kohteena olemista, aktiota ja passiota. Hän päätyy luonnehtimaan niitä huomattavan ankarilla vaatimuksilla, jotka tuottivat sittemmin melkoisesti hankaluuksia. Lopussa on vielä kiintoisa ehdotus seosten analysoimiseksi.

Toinen kirja pyrkii määrittelemään, mitä elementit ovat. Tämä jakso ei ole täysin vakuuttava. Aristoteles pitää selvänä, että elementtien perusominaisuuksien täytyy olla havaittavia, ja havaittavista ominaisuuksista perimmäisiksi osoittautuvat kylmä ja kuuma, kostea ja kuiva. Niistä syntyy neljä paria, jotka luonnehtivat neljää elementtiä, siis maata, vettä, ilmaa ja tulta. Nämä tietenkin olivat kreikkalaisten jo vanhastaan tunnustamat elementit, ja ne hallitsivat filosofista ja luonnontieteellistä perinnettä sitten kaksituhatta vuotta. Ei kuitenkaan ole kovin selvää, että Aristoteleen täytyy omaksua ne. Tosin ajatus ei ole niin alkeellinen kuin voi kuulostaa, sillä Aristoteleen elementtikäsitteet ovat teoreettisia: ne tarkoittavat muuta kuin arki kielen vastaavat sanat. Elementeillä on hierarkioita, joiden mukaan ne voivat muuttua toisikseen siihen tapaan kuin *Taivaassa* kaavailtiin. (Tässä yhteydessä Aristoteles joutuu pohdiskелеmaan myös elementtien kiertokulkua koko kosmisen järjestelmän mitassa.)

Kreikkaa taitamattomana en tohdi sanoa mitään itse käännöksestä. Epäilemättä se on tehty huolellisesti ja ammattitaitoisesti laajan materiaalin avulla. Vaikeus johtuu alkutekstin erityisestä vaikeudesta, sillä tunnetusti Aristoteleen tyyli on tiivistä eikä kirjallisesti viihteistä. Paikoitellen tuntuu kuitenkin siltä, että vielä yksi läpiluku olisi kannattanut uhrata vain suomen kielen ilmaisun yksityiskohdille.

Suuri Aristoteles-käännösprojekti alkoi vuonna 1989. On hupaisaa, kuinka selitysten osuus on osa osalta hiljalleen kasvanut, vaikka varsi-

naisen tieteelliseen kommentaariin ei toki vielä ole ollut mahdollisuutta. Tässä niteessä on Taneli Kukkonen erittäin oppineet selitykset, jotka ovat tekstin lukemisessa korvaamattomat. (On ehkä makuasia, millä tavoin jäsenneilynä selitykset ovat lukijalle eniten avuksi, mutta ainakin hukkatilaa olisi voinut poistaa ja pari lisä sivua ottaa käyttöön.)

Kaikkiaan on kyseessä sisältörikas kirja. Sitä on vaikea referoida, koska Aristoteleen ajatukset sisältyvät usein yhteen lauseeseen, ja ne kaikki pitää lukea. Kohtuuden nimessä täytyy kuitenkin sanoa, että varsinkin *Taivaan* I kirja on erittäin raskasta luettavaa, mutta sen jälkeen meno käy helpommaksi. Aristoteles-projekti ja Gaudeamus ansaitsevat kiitoksen siitä, että tämäkin klassinen perusteos on saatu suomeksi.

Janne Kurki

Parallaksia kerrakseen – Slavoj Žižekin pääteos?

Slavoj Žižek, *The Parallax View*. The MIT Press, Cambridge, Mass. 2006. 434 s.

Slavoj Žižek (1949–) toimii uuden kirjansa mukaan tätä nykyä tutkijana Ljubljanan yliopistossa Sloveniassa ja johtajana Humanististen tieteiden keskuksessa Birkbeck Collegessa Lontoossa. Massachusetts Institute of Technology on julkaissut Žižekin uusimman teoreettisen monografian *The Parallax View*, jota Žižek itse luonnehtii pääteoksekseen.

On selvää, että näin on luotu lukijalle melkoiset odotukset. Žižek tunnetaan nimittäin tuotteliaana kirjoittajana, jonka luomassa diskursiivisessa kentässä teosten rajat eivät ole olleet aina kovinkaan selkeitä, vaan samat kysymykset ja esimerkit ovat toistuneet eri esseissä ja kirjoissa hiukan eri kontekstissa: Žižek on usein pyrittänyt pikemminkin eräänlaista diskursiivista koneistoa kuin tuottanut erillisiä teoksia – mikä vastannee ainakin jossain määrin hänen teoreettisia näkemyksiäänkin.

Nyt kyseessä on kuitenkin siis Žižekin itsensä mukaan *magnum opus* ja lisäksi kustantajalta, jonka nimeen liitetään hiukan erilaisia mielikuvia kuin esimerkiksi Versoon, yhteen Žižekin pääjulkaisijoista. Jotain erilaista on siis luvassa, vai onko?

The Parallax Viewin rakenne on lähes identtinen Žižekin vuonna 1989 julkaistun läpimurtoteoksen *Ideologian ylevä objekti* kanssa: kumpikin koostuu kolmesta osasta, joista kukin jakautuu kahteen lukuun – tosin niin, että uusimmassa teoksessa on osien I ja II sekä II ja III välissä ”välinäytökset”, joita läpimurtoteoksessa ei ollut. Lyhyt vilkaisu sisällysluetteloon ja yleissilmäys tekstiin itseensä antavat myös varsin samanlaisen vaikutelman kuin *Ideo-*

logian ylevä objekti: lacanilaisen terminologian, saksalaisen idealismin ja marxilaisten klassikoiden lisäksi aiheet liikkuvat villisti päivänpolttavasta politiikasta populaarikulttuuriin ja taiteisiin.

Kaikki tähän on jo varsin tuttua Žižekin lukijoille, joten jos tämä on Žižekin *magnum opus*, sen, mikä erottaa sen Žižekin muista teoksista, täytyy olla jossakin muualla. Koska Žižek on itse horjuttanut työssään jo 1980-luvulta alkaen sisällön ja muodon välistä erottelua, voimme vain todeta, että tämän *magnum opuksen* suuruuden täytyy mitä ilmeisimmin olla siis siinä suunnassa, jota aikanaan kutsuttiin sisällöksi.

Parallaksi ja dialektinen materialismi

Žižek itse selvittää johdannossa kirjansa nimeä viittaamalla vuonna 2003 julkaistuun ”uutiseen”, ettei Walter Benjamin ehkä tapanutkaan itse itseään, vaan joutui Stalinin salamurhaajien uhriksi vuonna 1940 – kiitos Benjaminin ’Historian käsitteestä’ -tekstin pohjalta suunnitteleman laajemman teoksen, joka olisi sisältänyt silloisen neuvostomarxismin kritiikkiä.²

Tämä uutinen yhdistää toisiinsa kaksi yhteensopimatonta tasoa, joista toinen liitetään nimeen Stalin, toinen nimeen Benjamin. Näitä kahta toisensa poissulkevaa tasoa voidaan tarkastella ”yhdessä” vain muuttamalla jatkuvasti näkökulmaa kahden pisteen välillä, pisteen, joiden välillä minkäänlainen synteesi, välitys tai neutraali yhdistävä perusta ei ole mahdollinen. Tämän ”parallaktisen

näkemyksen” Žižek yhdistää perinteiseen lacanilaiseen rakenteeseen, Möebiuksen suikaleeseen.³

Vaikka Möebiuksen suikale onkin klassisena lacanilaisena rakenteena vilahdellut ennenkin Žižekin teoksissa, sillä on nyt mitä ilmeisimmin uusi tai ainakin tarkennettu funktio Žižekin ajattelussa: ”Tämä kirja perustuu strategiseen poliittis-filosofiseen päätökseen nimetä tämä kuilu, joka erottaa Yhden itsestään, termillä parallaksi.” (7)

Tällaisia parallakseja on Žižekin mukaan erilaisissa nykyteorioissa lukuisia: kvanttifysiikassa aalto-partikkeli-dualismi, neurobiologiassa se, ettei aivoissa ”ole ketään kotona”, ontologiassa ontologisen ja ontisen välinen ylittämätön ero, Freudin kirjoituksissa parallaksi tiedostamattoman muodostelmien tulkinnan ja viettiteorian välillä ja niin edelleen. Lisäksi Žižek nostaa esiin filosofian statuksessa sellaisenaan esiintyvän parallaksin, johon palaan vielä alla.

The Parallax View rakentuu systemaattisesti parallaksin käsitteelle tai tarkemmin sanottuna kirja esittelee käsitteellisen järjestyksen parallaksikuilujen moneuteen keskittymällä parallaksin kolmeen päämuotoon: filosofiseen, tieteelliseen ja poliittiseen. Kirjan ensimmäinen osa käsittelee ontologista eroa itseään äärimmäisenä parallaksina; toisen osan aiheena on tieteellinen parallaksikuilu kokemuksen todellisuuden ja sen tieteellisen selityksen välillä; kolmas osa taas keskittyy sosiaaliseen antagonismiin, jossa vastapuolten välille ei ole yhteistä perustaa ja jota kutsuttiin aikoinaan ”luokkataisteluksi”.

Žižek pelaa uhkapeliä ja veikkaa,

että tämä parallaksikuilun käsite tarjoaa avaimen, jonka avulla voidaan erottaa dialektiikan ”kumouksellinen ydin”: ”Tämän parallaksikuilun kunnollinen teoretisointi on välttämätön ensimmäinen askel *dialektisen materialismin* filosofian rehabilitoimisessa.” (4. Kursiivi Žižekin.) Tässä Žižek toteaa eksplisiittisesti jakavansa Alain Badioun vakaumuksen, jonka tämä esittää uusimmassa teoksessaan *Logiques des Mondes*: on tullut aika omaksua avoimesti dialektisen materialismin problemaattinen termi.⁴

Žižek huomauttaa, että vaikka kyse onkin dialektisen materialismin rehabilitoinnista, ei tämä tarkoita klassisen dialektisen materialismin naiiviuksien – esimerkiksi korrespondenssi-ajatukselle perustuvan peilitheorian, jonka mukaan tieteelliset lauseet heijastelisivat todellisuutta ja olisivat siten jonkinlaisessa korrespondenssisuhteessa todellisuuden kanssa – omaksumista. (6) Sen sijaan kyse on siitä, että Žižekin oma hegeliläis-lacanilainen positio ja dialektisen materialismin filosofia ovat identtisiä hegeliläisinä äärettöminä arvostelmina: kyse on korkeimman ja matalimman spekulatiivisesta identiteetistä. (5)

Ottaen huomioon, että Žižek tunnetaan varsin erikoisista, joskin kieltämättä taidokkaista ja Hegelin marxilaiseen tulkintatraditioon peirehtyneistä Hegel-luennoistaan, jää tällaisen väitteen vastaanottaminen jokaisen lukijan omalle vastuulle. Žižekin väite, että *The Parallax View* on hänen suurteoksensa, alkaa kuitenkin pikkuhiljaa hahmottua: Žižek on määrittelemässä uudelleen dialektista materialismia ja siinä samassa omaa Hegelistä ja Lacanista ammentavaa projektiaan. Käytännössä tämä tarkoittaa mitä ilmeisimmin sitä, että Žižek on ottanut perinteisin termein askeleen vasemmalle päin (mikä ei tarkoita, että hän olisi alkanut kannattaa entistä neuvostoliittolaista reaaliosialismia – onhan Žižek nähnyt läheltä yksipuoluejärjestelmän toiminnan työskennelleessään entisessä Jugoslaviassa sen ainoan Puolueen rivivirkailijana). Kyse on eurooppalaisesta uudesta vasemmistolaisuudesta, joka ammentaa marxilaisesta

traditiosta sortumatta naiiveihin dogmeihin. Mielenkiintoista on, että juuri tällainen eurooppalainen, teoreettisesti äärimmilleen viritetty vasemmistolaisuus on erittäin suosittua myös ja ehkä ennen kaikkea yhdysvaltalaisissa yliopistopiireissä: siinä missä Eurooppa ei tunnu oikein tietävän, mitä tehdä tälle ”Ljubljanan jättiläiselle”, Atlantin tuolla puolen hän on jo klassikkoviittauspiste eri ihmistieteissä.⁵

Mitä se onkaan - se filosofia?

Kuten kaikki klassikot, myös Žižek palaa kysymykseen siitä, mitä filosofia loppujen lopuksi onkaan. Kirjansa otsikon mukaisesti Žižek esittää, että parallaksi luonnehtii myös filosofiaa sellaisenaan. Toisaalta filosofit ovat filosofian alkuajoista asti esittäneet olevansa hyviä, jolleivät parhaita kansalaisia; toisaalta tämä on tietenkin vain elonjäämisstrategia, joka peittää filosofian kumouksellisen luonteen. (7–8) Esikraatikoista lähtien filosofia on johtanut mahdottomaan asemaan suhteessa yhteisöläisiin identiteetteihin: filosofia ilmestyy eri yhteisöjen välitiloissa, joilla ei ole mitään positiivista identiteettiä. Tämä tulee Žižekin mukaan hyvin esiin muun muassa Descartesilla, Spinozalla ja Nietzscheillä. (8)

Lienee ilmeistä, että näin Žižek ”määrittelee” epäsuorasti myös omaa filosofista positiotaan: todelliselle filosofialle ei voi antaa mitään positiivista identiteettiä. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että filosofia saa asemansa aina suhteessa joihinkin yhteisöihin, joihin filosofia ei kuitenkaan kuulu ja joille filosofit kuitenkin vakuuttelevat olevansa ”hyviä kansalaisia”. Klassinen esimerkki tästä on Sokrateen puolustuspuhe Platonin Apologiassa. Lähes yhtä tunnettuja ja jännitteisiä ovat Kantin suhde aikansa monarkiaan, Heideggerin suhde aikansa Saksaan ja Sartren suhde aikansa Ranskaan. Ja koska tässä puhutaan nyt lacanilaisesta ajattelijasta, mieleen tulee auttamatta myös Lacan, joka painottaa – perustaessaan yhtä kouluistaan – omaa yksinäisyyttään suhteessa psykoanalyyt-

tiseen asiaan/syyhyn.⁶ Suomalaisesta ajattelusta tällaiset merkkipaalat valitettavasti puuttuvat.

Filosofia implikoi Žižekille siis eräänlaisen väistämättömän, filosofista erottamattoman yksinäisyyden: filosofi on filosofina määritelmän mukaan vailla yhteisöllistä identiteettiä. Kyse ei ole mistään psykologisesta emootiosta tai psykiatrisesta välittäjäainevajeesta: filosofista ei parane serotoniinin takaisinoton estäjillä eikä kognitiivisella terapialla, eikä edes – tehkäämme tämä tässä heti selväksi – lacanilaisella psykoanalyysillä. Näin katsottuna Žižek on Žižek – eikä häneen voida muita ”määritelmiä” sitten liittääkään. Silti tai ehkä pikemminkin juuri siksi kyseinen kirja on filosofinen teko: se ei vertaudu mihinkään ja seisoo silti ehdottomasti keskellä länsimaisen filosofian perinnettä, jakaen filosofian yksinäisyyden muiden filosofien kanssa.

Kirjallisuus

- Badiou, Alain, *Logiques des Mondes – L'ère et l'événement*, 2. Éditions du Seuil, Paris 2006.
- Benjamin, Walter, Historian käsitteestä, *Messiaanisen sirpaleita – Kirjoituksia kielestä, historiasta ja pelastuksesta*. Suom. Raija Sironen. Kansan Sivistystyön Liitto & Tutkijaliitto, Helsinki 1989.
- Kurki, Janne, *Lacan ja kirjallisuus – Poe, Shakespeare, Sofokles, Claudel, Duras ja Joyce*. Apeiron Kirjat, Helsinki 2004.
- Lacan, Jacques, Acte de fondation. Kirjassa Jacques Lacan, *Autres écrits*, Éditions du Seuil, Paris 2001.
- Lacan, Jacques, *Le Séminaire – Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964*. Éditions du Seuil, Paris 1973.
- Platon, Apologia. Kirjassa *Platonin Teokset I*. Otava, Helsinki 1977.
- Žižek, Slavoj, *Ideologian ylevä objekti* (The Sublime Object of Ideology, 1989). Suom. Heikki Kujansivu ja Janne Kurki. Apeiron Kirjat, Vantaa 2005.

Viitteet

1. Žižek 2005.
2. Benjamin 1989.
3. Möbeiuksen suikaleesta, ks. Kurki 2004, 234-240; Lacan 1973.
4. Žižek 2006, 387; Badiou 2006.
5. Perustan tämän väitteen paitsi alan kirjallisuuteen, myös esimerkiksi keskusteluihini Iowan yliopiston viestinnän professorin John Petersin kanssa.
6. Lacan 2001, 229.

Riitta Mäkelä

Parallaksi ja vanhat opit

Slavoj Žižek. *The Parallax View*. The MIT Press, Cambridge, Mass. 2006. 434 s.

The Parallax View, jota kustantaja ja kirjoittaja mainitsevat tekijänsä pääteokseksi, on kunnianhimoinen yritys muuttaa joidenkin tuttujen filosofisten käsitteiden sisältöä. Yksi näistä on 'materialismi', toinen 'dialektiikka'.

Materialismin ei Žižekin mukaan pitäisi tarkoittaa kantaa olevaisen perimmäisestä aineellisuudesta. Hänelle materialismi on väite, että emme voi saada todellisuudesta kokonaiskuvaa, koska olemme todellisuutta: todellisuuskuvassamme on sokea piste, jonka itse aiheutamme olemalla osa todellisuutta. Näin kaikki ontologiset totaliteetit, myös ja varsinkin materialistiset ja positivistiset, ovat Žižekin mukaan harhaisia.

Vastaavasti dialektiikka ei Žižekille tarkoita tavanomaisen hegeliläistä teesi–antiteesi–synteesi-kuviota, jossa tasapaino palautuu synteesin myötä murtuakseen edelleen. Dialektiikka on Žižekin käsissä näkökulmasiirtymä, jossa synteesiä ei tarvita tai pikemminkin synteesi on antiteesin näkeminen teesin osana.

Näillä merkityksillä varustettuna Žižek on palauttamassa dialektista materialismia kulttuurikritiikin ja filosofian kartalle. Kirjan nimi viittaa näkökulman siirtymään. Kun katsoja liikkuu ja kohde ja sen tausta pysyvät liikkumatta, voidaan kohteen etäisyys laskea trigonometrisesti parallaksin eli näennäisen siirtymän avulla.

Žižek käyttää tähtitieteellistä vertauskuvaa etsiessään joukon dualiteetteja, jotka hänen mukaansa ovat seurausta parallaksista, katsojan näkökulman pieneistä muutoksesta.

Esimerkkeinä ovat esimerkiksi subjektin ja objektin, neurotieteen ja tietoisuuden kokemuksen, talouden ja politiikan parallaksit. Näitä pareja ei voida yhdistää, toista ei voida redusoida toiseen, mutta dualismia ei silti tarvita, koska esimerkiksi objekti ja subjekti ovat sama asia parallaksin muuntamina. Ja vielä tarkemmin: subjektin ja objektin dualismin ratkaisu on nähdä objekti aina jo subjektissa, sen välttämättömänä rakenteellisena ehtona.

Parallaksi itse on uusi nimi tululle asialle, komplementaarisuudelle. Monet kohdat Žižekin ajatusketjuissa kuulostavat suoraan Niels Bohrilta. ”Totuus” tietoisuudesta ei ole sen paremmin neurotieteessä kuin subjektiivisessa kokemukseksakaan, vaan näiden toisiansa edellyttävässä ”parallaksissa” tai ”komplementaarisuudessa”.

Onkin hämmäntävää, miten vihamielisesti Žižek suhtautuu lähes kaikkeen itäiseen viisauteen, vaikka parallaksi, komplementaarisuus ja *yin* ja *yang* ovat samaa pataa. Eikö *yin*-kuvion sisällä ole juuri *yangin* siemen? Ehkä vihamielisyyttä selittää, että Žižek ei tavoittele ikuista viisautta, vaan historiallista ja toimintaan johtavaa ymmärrystä.

Ei silti ole aivan selvää, mikä lopulta on dualismin, parallaksismin, komplementaarisuuden tai taolaisuuden ero. Žižek tuntuu dualismin tai taolaisuuden tapaan kutsuvan meitä hyväksymään parallaksin tuottamien kahtalaisuuksien olemassaolon sen sijaan, että rimpuilisimme turhaan niitä yhdistäen. Kummallisen ilmaisen tämä rauhoittava viesti saa,

kun Žižek arvioi Henning Mankellin maailmankuvaa. Mankell toimii teatteriohjaajana ja -kirjailijana Mosambikissa ja dekkarikirjailijana Ruotsissa. Nämä kaksi maailmaa eivät kohtaa Mankellin teksteissä. Mutta juuri Maputon ja Ystadin parallaktisuus, niiden puuttuva yhteinen nimittäjä antaa Žižekin mukaan Mankellille mahdollisuuden kuvata maailmaa kokonaisuutena, joka on sen halkinaisuudessa.

Vaihtoehdot ja valinnat

Nämä ovat liukkaita jäitä. Samalla kun Mankell-esimerkki kuvaa hyvin Žižekin parallaksi-käsitteen merkitystä, se antaa vahingossa ymmärtää, ettei rikkaalla pohjoisella ja köyhällä etelällä olisi yhteistä nimittäjää. Tätä Žižek ei kuitenkaan halua sanoa, koska kirjan varsinainen motivaatio on yhteisen nimittäjän, kapitalismin, tarkasteleminen ja kumoaminen.

Dokumentissa *Žižek!* (Astra Taylor, Zeitgeist Films 2005) päähenkilö kertoo, että hänen jatkuva paluunsa stalinismiin ei ole pelkästään vitsi. Tavoitteena on *to reintroduce the concepts of collective order, discipline, subordination, sacrifice, that are not inherently fascist.*

Niinpä Žižek joutuu tekemään paljon hankalaa ja lopultakin epäuskottavaa työtä luodessaan merkittävää eroa Stalinin ja Hitlerin välille. Väite kuuluu, että siinä missä natsismin väkivalta kohdistui pseudo-biologisiin perusteisiin yhteen ihmisryhmään, stalinistisessa Neuvostoliitossa kukaan ei ollut turvassa. Stalin murhasi ihmisiä perusteenaan se,

mitä he (oletetusti) tekivät, kun taas Hitler sen perusteella, mitä he (oletetusti) olivat (290).

Näin ollen stalinismi merkitsee vallankumouksellisen väkivallan jatkumista, kun taas natsismi on yritys saavuttaa tasapaino. Mutta miten on väitteen totuuden laita? Eivätkö natsit vainonneet myös romaneja, seksuaalivähemmistöjä, mielisairaita, poliittisia vastustajiaan? Eikö Stalin murhannut systemaattisesti useampiakin etnisiä vähemmistöjä sen perusteella, mitä nämä olivat? Eikö Stalin järjestänyt pogromeja juutalaisia vastaan?

Voi olla hyvä ajatus olla suostumatta liberalismiin tarjoamaan valintaa: liberaali demokratia tai totalitarismi. Valinnan muoto jo tekee aidon valinnan mahdottomaksi, samaan tapaan kuin liberalismiin musliminaisille tarjoama vapaaehtoinen valinta pitää tai olla pitämättä huivia.

Jos huivin pitämisen valitsee vapaaehtoisesti, mikä liberalismille käy, ei huivilla enää ole merkitystä sääntönä ja perinteenä... Silti Stalinin ja Hitlerin vainojen hyttysenhienojen erojen kuurnitsiminen muuttuu mauttomaksi viimeistään siinä vaiheessa kun Žižek kertoo, miten ”ostalgia” on muodissa: *in today's Germany there are many CDs on the market featuring old GDR revolutionary and Party songs – but we look in vain for a CD featuring Nazi Party songs* (289).

Missähän Saksassa Žižek on käynyt? Satuun lukemaan tämän kohdan kirjasta samana päivänä (21.9.), jona BBC raportoi rauhanomaisesta mielenosoituksesta uusnatsi-laulaja Michael Regenerin vapauttamisen puolesta; mielenosoitukseen osallistui arvioiden mukaan 750 henkilöä.

Jopa natsismin saaman tuen suurempi laajuus ja spontaanisuus puhuu Žižekin mukaan kommunismin puolesta, koska natsismi edusti näin ollen laajempaa moraalista romahdusta (291). Näillä main tulee mieleen, että Žižekin lacano-marxilainen dialektiikka on eräänlainen filosofinen ankerias, joka lii-
vahahtaa läpi käsien ja puhuu mustan

valkoiseksi ja takaisin ennen kuin ehtii kissaa sanoa.

Politiikka ja talous

Ollakseen laatukustantajana pidetyn MIT Pressin kovakantinen opus *The Parallax View* sisältää suuren määrän isompia ja pienempiä virheitä, jotka olisi nopealla oikoluvulla saanut korjatuksi.

Esimerkki: sivulla 175 esiintyy Hubert Dreyfusin kollegana Auge Haugeland (po. John), sen paremmin Auge, John kuin Hubertkaan ei ole mukana indeksissä. Indeksi on muutenkin hutiloitu. Sanojen välistä puuttuu välilyöntejä kautta matkan. Kun tämä välinpitämättömyys pikku hiljaa sulautuu yhteen Stalin/Hitlerliukupintojen kanssa, jää lukijalle hieman hutera kuva koko kirjasta.

Mitä pitäisi ajatella esimerkiksi siitä, että Žižekin pääteos julkaistaan juuri MIT Pressillä, ilmeisen kovalla kiireellä? Miten paljon aitoa subversiivista sanomaa MIT Pressin julkaisussa ylipäätään voi olla? Miten talouden ja politiikan parallaksi pitäisi nähdä tämän kirjan kohdalla? Kirjan kannessa on Lenin, niinpä politiikan vähyys yllättää.

Žižek käyttää esimerkkejä poliittisista liikkeistä ja tuotantovoimien suhteista, flirttailee stalinismin kanssa ja syyttää Hardtia ja Negriä väärästä vasemmistolaisuudesta, mutta tuotemerkiksi muodostuvan Leninin ja Stalinin kehumisen lisäksi konkreettinen poliittinen anti on laihaa. Ainoastaan puhuessaan kolmannen maailman miljoonaslummeista ja maaseudun väestön pakosta muuttaa, kirja käy mielenkiintoisilla alueilla.

Itse asiassa Žižekin tapa pyörittää lacano-marxilaista käsitemyllä muistuttaa tietynlaista analyttistä filosofiaa. Monet analyttiset filosofit käsittelevät propositioita ja kysymystä käsitteiden merkityksestä sujuvalla loogis-analyttisellä masiinalla saaden aikaan uusia näkökulmia ja joskus hämmästyttäviäkin yhteyksiä, varsinaisen sisällöllisen väittämisen jäädessä vähemmälle. Vastaavasti Žižek kieputtelee kulttuurisia ilmiöitä ja filosofisia päättelyketjuja samalla varmuudella dialektis-psy-

koanalyttisellä koneellaan, saaden aikaan kaleidoskooppisia välähdyksiä ja rihmastollisia kytkentöjä.

Sanalla sanoen Žižek on vasemmistolaisen filosofian Wittgenstein, joka osoittaa karpäselle tietä ulospullosta, mutta ei keskustele sisällöistä. *Žižek!*-filmin loppupuolella hän toteaaakin, että vastauksia häneltä on turha odottaa: *What do I know?* Analyttikkona hän pitää peiliä edessämme ja kysyy, mitä odotuksemme – esimerkiksi poliittiset odotuksemme – kertovat meistä itses-
tämme.

Valtteri Ristilä

Kuinka välttää ilojen inflaatio

Mikko Yrjönsuuri, *Onni ja sen viholliset*. Kirjastudio, Helsinki 2005. 104 s.

Mikko Yrjönsuuri haluaa pysäyttää nykyihmisen arkirutiiniensa keskeltä pohtimaan ehkä elämän tärkeintä mutta yllättävän usein taka-alalle jäävää kysymystä onnellisuudesta. Me kaikki tavoittelemme onnellista elämää, mutta emme aina näytä ymmärtävän, mitä tehdä sen saavuttamiseksi. Otamme usein kritiikittä vastaan ympäröivän kulttuurin tarjoamat mallit elämäkulusta, pysähtymättä miettimään, johtavatko ne todelliseen onneen.

Onnellisuus antiikista nykypäivään

Yrjönsuuri aloittaa teoksensa tarkastelemalla nykyistä työelämää, taloutta ja ekologiaa koskevia kysymyksiä onnellisuuden näkökulmasta. Tämä esipuheenomainen ajankoh-taiskatsaus valottaa hyvin kirjan tematiikkaa ja tarjoaa hyvän ponnahduslautan aiheen eri ulottuvuuksien pohdinnalle.

Ei liene yllätys, että Yrjönsuuri filosofian historiaan perehtyneenä hyppää pian nykyajan ongelmista suoraan antiikin ajatteluun asti. Hän kiinnittää huomionsa erityisesti tun-teille ja haluille annettuun rooliin onnellisuuden osatekijöinä.

Stoalaisille onnellisen elämän läh-tökohtana oli järkeen perustuva hai-tallisten tunneimpulssien kontrolli. Toisaalta toisten huomioon otta-miseen tähtäävät myönteiset tunteet olivat heillekin tärkeitä. Epikuro-laisen filosofikoulukunnan mukaan ihminen on onnellinen silloin, kun saa halunsa tyydyttyä. Halu on kuitenkin pyrittävä koulimaan mahdollisimman niukoiksi, koska muutoin niillä ei ole loppua. Epi-kuros näki jo omana aikanaan, että

yhteiskunta pystyy tuottamaan ih-misille aivan turhia haluja. Nykyisin keinotekoisten halujen tuotanto on ammattimaistunut mainonnan muotoon.

Ajatuksella ruumiista välineenä on myös pitkä historiansa. 1900-luvun filosofianhistorioitsijat ovat yleensä olleet sitä sitä mieltä, että 1600-luvulla ruumista alettiin pitää ennen kaikkea välineenä, osana ai-neellista maailmaa. Tämän uuden ajan ajattelutavan mukaan ruumista tulee ikään kuin ravita alituisilla mielihyvän kokemuksilla, mihin vaaditaan samalla kasvavia määriä omaisuutta. Mikäli ihminen on lähinnä ruumis, on sen tyydyttämisen tavoilla myös yläraja. Ihminen ei voi syödä ylettömästi eikä voi muutenkaan käyttää rajatonta määrää aineellisia hyödykkeitä mielihyvän-sä lisäämiseen. Sen sijaan markkinata-loudessa ihminen haluttaisiin nähdä juuri tällaisena rajattomasti halu-avana sieluna.

Onnen viholliset

Ihmisellä on tiettyjä perustarpeita, kuten ravinto, lämpö ja rakkaus, joiden tyydyttämättä jättäminen tekee onnellisuuden mahdottomaksi. Maailmassa on Yrjönsuuren mukaan noin miljardi ihmistä, joiden olisi tultava toimeen alle dollarilla päi-vässä. Näillä ihmisillä ei ole juuri edellytyksiä onneen. Suomessa ti-lanne on paljon parempi, mutta tu-loeroja on toki meilläkin. Yrjönsuuri mainitsee kansainvälisissä vertailuissa havaitun, että tuloerojen luoma eriar-voisuus merkitsee jokseenkin yksise-litteisesti vähäisempää onnellisuutta. Hänen mukaansa ratkaisu voisi olla kansalaispalkka tai perustulo, joka

estäisi ketään jäämästä osattomaksi yhteiskunnassamme.

Onnen vihollinen on myös glo-baali taloudellinen kilpailu. Toiset ylikuormittavat itsensä töissä, kun toiset jäävät niistä tyystin paitsi. Yr-jönsuuri kysyy, miksi aina pitää olla kiire. Hän tietää myös yleisimmän vastauksen, joka on nimenomaan globaali talouskilpailu. Töitä on tehtävä tehokkaammin, jotta työ-paikat eivät valuisi halvempien työ-voimakustannusten maihin. Jos esimerkiksi kaikista suomalaisista yritettäisiin tehdä koulutuksen avulla globaalia yläluokkaa, niin olisimme kai kuitenkin yhä stressaantuneita. Tämän lisäksi koko idea suoma-laisten yläluokkaistamisesta on yk-sinkertaisesti epärealistinen.

Globalisaatio ja maailman muut-tuminen kiihtyvällä tahdilla tuo ih-misen ulottuville niin paljon uutta ja outoa informaatiota, että tunne elämän hallittavuudesta katoaa hel-posti. Ihmisen on jatkuvasti opittava uusia asioita, kun kerran opituilla taidoilla ei ole enää käyttöä nyky-hetkessä. Globalisaation myötä syn-tynyt informaatiomäärän kasvu ja erilaisten elämänmuotojen lisääntyminen asettaa ihmisen alati monien ahdistavien valintatilanteiden eteen, joissa päätös on tehtävä usein itsenäi-sesti vailla riittävää opastusta.

Silloinkin kun opastusta on tar-jolla, ongelman saattaa aiheuttaa se yksinkertainen tosiasia, ettei yk-silölle ole muodostunut selvää kä-sitystä intresseistään. Yrjönsuuren esimerkki opiskelupaikan valinnasta on valaiseva, sillä vaikka tietoa onkin saatavilla eri vaihtoehdoista, nuori ihminen on harvoin hahmottanut täsmälleen elämänuransa suuntaa. Ennen vanhaan ihmisen elämän

ääriviivat oli vallitsevan kulttuurin toimesta suunniteltu jo etukäteen, jolloin ahdistavaa valinnanvapautta ei esiintynyt. Toki tällöin ihmiset eivät aina kyenneet toteuttamaan itseään haluamallaan tavalla, mutta elämä oli toisaalta myös helpompaa.

Valinnanvapauden tematiikka liittyy myös laajempaan maailman-katsomukseen, individualismiin. Nykyinen kulttuurimme antaa ihmisille muodollisen vapauden toimia omien halujensa mukaan, jolloin jokaisesta tulee ns. oman onnensa seppä. Tutkimuksissa on osoitettu, että yhteisöllisyyden puute johtaa usein vähempään onnellisuuteen. Tuen puute korvataan nykyisin yhä useammin psyykenlääkkeillä, jotka saavat ihmisen voimaan hetkellisesti paremmin. On kuitenkin huolestuttavaa, jos joudumme kemiallisilla valmisteilla korvaamaan jotain sellaista, mikä puuttuu jo kulttuurimme perusrakenteesta.

Yrjönsuuri haluaa muistuttaa, ettei pelkästään moraalista vaan myös käytännöllisistä syistä oma etu edellyttää usein yhteistyötä ja palveluksia myös muille ihmisille. Esimerkiksi työelämässä, taiteessa, urheilussa ja tavallisessa arkipäiväsäkin moni asia jäisi tekemättä ilman yhteisiä ponnistuksia. Me emme ole toisistamme eristettyjä yksilöitä, vaan pikemminkin sosiaalisten verkostojen solmukohtia.

Valinnanvapauden lisääntyminen ei aina tee elämästä vaikeampaa, se tekee siitä myös toisinaan liian helppoa. Kaikki halun kohteet ovat käsillä, eikä minkään eteen tarvitse enää ponnistella, ainakaan niin kauan kuin on rahaa riittämiin. Tämä aiheuttaa helposti ilojen inflaation, koska kaikki on jo nähty ja koettu. Erilaiset äärimmäisyyksien tavoittelun muodot ovatkin todennäköisesti heijastusta tästä ilmiöstä.

Lopuksi Yrjönsuuri mainitsee vielä yhden keskeisen hyvän elämän edellytyksen, turvallisuuden. Hänen nähdäkseen paljon puhuttu terrorismin pelko on itse asiassa poliittisesti korrekti tapa puhua yleisestä elämän sattumanvaraisuudesta ja uhanalaisuudesta nykyajassa. Elämme maailmassa, jonka huolenaiheet ovat

yhä enemmän yhteisesti jaettuja. Maailmanmenosta ei voi enää eristäytyä. Globalisaatio on tehnyt maailmasta yhteisen pelikentän, jossa melkein kaikki vaikuttaa kaikkeen.

Tulevaisuuden utopia

Millainen olisi onnellinen tulevaisuudenkuva maailmasta? Ensinäkään nykyinen utopia ei voi olla eristetty onnen saareke, vaan sen on katettava koko maailma. Tällainen utopia ei voi olla myöskään pysähtynyt, koska elämme keskellä jatkuvaa muutosta. Maailman tulisi olla kuitenkin kiireetön. Eläisimme tasapainossa luonnon kanssa. Köyhyys ja eriarvoisuus olisi voitettu. Lyhytjänteisestä, hetkellisiin elämyksiin tähtäävästä elämäntavasta olisi päästävä eroon. Aristoteleen mukaan onnellisuus ei ylipäänsä voi ilmetä tietyissä hetkissä, vaan elämän kokonaisvaltaisessa onnistumisessa. Ehkä tärkein Yrjönsuuren teesi kuuluu seuraavalla tavalla:

”Nykyisessä maailmassa onnea ei saavuteta niin, että kaikki halut tyydyttyvät. Tämä on yhtä mahdotonta kuin aina ennenkin. Ihminen tulee onnelliseksi opettelemalla elämään halujensa kanssa. Juuri tämän vuoksi emme tarvitse niin paljon varallisuutta.” (104)

Onni ja sen viholliset ei ole vain koelma onnellisuudesta eri aikoina esitettyjä ajatuksia, vaan se pyrkii johdonmukaisesti poimimaan niistä käyttökelpoisimmat kirjoittajan oman teorian rakennusosiksi. Kysessä on kirjanen, joka ei juuri vaadi etukäteistietoja filosofiasta. Koska kirja on määritelty lyhyeksi oppimääräksi, ei sivujakaan ole kuin hieman yli sata.

Näissä puitteissa Yrjönsuuri on joutunut tinkimään tiukemmista teollisen argumentoinnin kriteereistä. Esitystapa on suurimmaksi osaksi kansantajuinen eikä yleistyksiä tai karrikoitejakaan kaihdeta. Monien kysymysten kohdalla pyritään lähinnä osoittamaan ajatuksen ydin, minkä vuoksi asiat esitetään ongelmattomampina kuin ne todellisuudessa ovatkaan. Kirjan tehtävänä onkin herättää omien ajattelumallien reflektiota etenkin sellaisissa luki-joissa, jotka ovat rasittaneet aivojaan kaikella muulla. Suoraviivaisen ja yksinkertaistetun esitystavan ansiosta Yrjönsuuri onnistunee tässä tavoitteessa hyvin.

Leif Sundström Terrorismin ABC

Juha-Antero Puistola & Janne Herrala, *Terrorismi Euroopassa*. Tammi, Helsinki 2006. 263 s.

Kahden komentajakapteenin kirjoittama *Terrorismi Euroopassa* on tämän vuoden satoa terrorismista käytävälle keskustelulle. Jo aiemmin suomeksi on kirjoitettu terrorismin yleisesittelyjä, kuten Pasi Päivisen *Poliittisen terrorismin nousu Länsi-Euroopassa 1960- ja 1970-luvuilla* (Sirius, 2000) ja Jukka Paastelan toimittama *Terrorismi – ilmiön tausta ja aikalais-analysejä (niin & näin)* -lehden kirjasarja 23°45, 2005).

Uusia muotoja saaneen ilmiön käsittelyssä Päivisen teos on jo hiukan vanhentunut, kun taas Paastelan toimittamasta teoksesta lukijalle jää pieni hajanaisuuden maku ja tietoisuus kirjan ulkopuolelle jäävistä aiheeseen olennaisesti liittyvistä tapahtumista.

Upseerien kirjoittama kirja on ainakin allekirjoittaneelle tähän saakka kattavin suomeksi ilmestynyt terrorismia käsittelevä kirja, joka nimestään huolimatta käsittelee aiheitaan hyvin yleismaailmallisella tasolla. Onkin ongelmallista erottaa maantieteellisesti sellaista ilmiötä, jonka toiminnassa rajojen ylittämisestä ja kansainvälisyydestä on tullut niin leimallista. Kirjan nimeä voi sinällään siis ihmetellä ja epäillä sen olevan taipumusta suuntautua väkisin kohti Eurooppa-tutkimusta.

Terrorismin historiikit mainitsevat yleisesti ensimmäisinä terroristeina juutalaiset aktivistit roomalaisvallan aikana. Tämä historiallinen tausta on tärkeä nykypäivän tapahtumia tarkasteltaessa, kuten tekijätkin huomauttavat. Muissakin terrorismin historian selostuksissa Rooman vallan aikaisten juutalaisten antaman alkusoiton jälkeen seuraa pitkä tauko ja sitten syntyy nykyaikainen terrorismi Ranskan vallanku-

mouksen aikaan. Voisi ehkä olla syytä ainakin spekuloida, missä määrin siltä väliltä oleva ennen kaikkea valtaapitävien harjoittama organisoitu väkivalta saa terrorismin muotoja. Puistola ja Herralakaan eivät sitä tee. Muutenkin heidän terrorisminsa on korostetusti valtion tai etnisten ja uskonnollisten ryhmien vastaista väkivaltaa, ei niinkään valtioiden harjoittamaa toimintaa.

Kirjan historiallinen katsaus on silti informatiivinen selvitys nykypäivän terrorismin taustoihin ja todistaa osaltaan, ettei terrorismia saada kitketyksi, mikäli sen takana olevia historiallisia vääryyksiä ja epäoikeudenmukaisuuksia ei mitenkään oikaista. Epäoikeudenmukaisuuden periytyminen sukupolvesta toiseen ei häivytä ristiriitoja, vaan monessa suhteessa päinvastoin kasaa niitä. Israelin ja arabien välinen konflikti on osaltaan todistus siitä.

Islam ja terrorismi

Käsitellessään nykypäivän terrorismia tekijät lähtevät liikkeelle islamilaisesta maailmasta: Iranin islamilaisesta vallankumouksesta ja Afganistanin sodasta. Näissä kahdessa konfliktissa muslimit lunastivat itselleen uudelleen itsetunnon, jonka vuosisatoja jatkunut kristityn länsimaailman ylivalta oli heiltä vienyt. Tämä tapahtui kristittyjä maita nöyryyttämällä näiden pitäessä kiinni vaikutusvallastaan vierailta maillo. Iranin vallankumouksen merkitystä ei silti pidä liioitella. Kyseessä oli kuitenkin muusta islamilaisesta maailmasta shialaisuutensa takia hiukan eristäytynyt maa, joka ei ole onnistunut viemään islamilaista vallankumousta kovinkaan pitkälle.

Iran saattaa olla länsivastainen, mutta sen yhteys kansainväliseen terrorismiin jää luvattoman vähäiselle käsittelylle ja saa esittelyn vaikuttamaan leimaamiselta, vaikka maa tukeekin Hizbollahia. Kokonaisuudessaan Puistolan ja Herralan asenteissa islamia tai kolmatta maailmaa kohtaan ei ole mitään huomauttamista. He ottavat selkeästi esille historialliset vääryydet ja maailmanpoliittisen epätasapainon selittäessään radikaalin islamin terrorismia. Afganistanin analyysi on selvästi Irania parempi, mutta kattavamman kuvan viimeaikaisten tapahtumien taustoista saa Mahmood Mamdanin kirjasta *Kylmä sota ja terrorin juuret* (LIKE, 2006).

Islamilaista terrorismia siltanaan käyttäen tekijät analysoivat ihailtavan selkeästi nykypäivän terroristijärjestön toimintamallia. Psykologista syvyyttä olisi toki voinut olla enemmänkin. Erityisen kiinnostava on esitys verkkoterrorismista ja ylipäänsä tulevaisuuden terrorismin muodoista. Pelottavan karu selonteko saattaa joillekin olla tuttua, mutta siitä huolimatta se luo ansiokkaan tiivistetyn kuvan maailmasta, jossa väkivallan muodot tulevat entistä kehittyneemmiksi ja laajemmiksi. Taistelun terrorismia vastaan on kehityttävä ja tultava teknisesti, taloudellisesti ja poliittisesti tehokkaammaksi. Sen varjolla voi tietenkin tehdä yhtä ja toista, mutta tämän spekulointiin Puistola ja Herrala eivät etene.

Tapaus Britannia

Kirja on todella selkeästi rakennettu ja looginen, tyyllisesti yksinkertainen ja helposti luettava. Ajoittain törmää pieneen naiiviuteen, kuten

kirjoittajien ihmetellessä kuinka jotkut voivat käyttää uskontoa oikeutuksena tuhansien siviilien murhaamiseen. Viimeisessä osassa kirjan johdonmukaisuus ja selkeys kääntyvät itseään vastaan toistuvien lueteloiden muodossa. Osa *Taistelu terrorismia vastaan* sisältää tarkemman esittelyn Ison-Britannian terrorismin vastaisesta politiikasta. Valinta on sikäli perusteltu, että maa on jou-

tunut terroristien hyökkäyksen kohteeksi ja on terrorismin vastaisen sodan avainmaita. Sikäli valinta on kuitenkin ongelmallinen, että Britannia on vanhana suurvaltana ja USA:n läheisenä liittolaisena erityistapaus, johon ei voi verrata kuin muutamia muita Euroopan maita.

Tekijöiden terrorismin vastaisen taistelun analyysi perustuu pitkälti teknisten yksityiskohtien, lainsäädän-

nöllisten kysymysten ja strategisten kuvioiden selvittämiseen. Ehkä ripaus analyysiä terrorin ja vastaterroren välisestä suhteesta oli piristännyt hiukan kaavamaisista loppulukua. Samaten asettuminen tavallisen kansalaisen perspektiiviin olisi saattanut tuoda lisää inhimillisiä sävyjä oppikirjamaiseen ääneen.

Jarkko Tontti Ironiaa ja täsmäiskuja

Hannes Stein, *Vihdoinkin eroon ajattelusta! Käsikirja yllirasittuneille älyköille* (Endlich Nichtdenker!, 2004). Suomentanut Raija Nylander. Atena, Jyväskylä 2005. 208 s.

Sanomalehti *Die Weltin* kulttuuritoimittaja Hannes Steinin kirja on ollut suurmenestys Saksassa. Suomessa se tuskin saa vastaavaa suosiota koska keskusteluympäristö on toinen. Aikalaisanalytiikka ja kolumnityyli ovat sidoksissa journalistisiin ja paikallisiin nyansseihin.

Kirja rakentuu pääosin yhden retorisen keinon varaan: Ylenmääräisellä ylistämisellä pilkkaamiseen ja kritisoimiseen. Stein kehottaa ihmisiä lopettamaan ajattelun, Suomessa kai sanottaisiin kriittisen ajattelun. Hyödyt ovat selvät. Ajattelun lopettamisella saa mm. rahaa, terveyttä ja seksiä, menestystä elämässä... Stein käsittelee nykykulttuurin ilmiöitä, jotka tätä ilmentävät ja kehuu niitä estoitta. Pahvipäiset media'intellektuellit', postmodernistit sun muut kulttuurintutkijoiksi kutsutut helppoheikit, marxilaiset, virka- ja mainoskielen käsittämättömyydet ja niin edelleen. Näitä Stein kehottaa matkimaan ja etenemään kohti pölvästyttä. Toki teksti tämän myötä on täynnä sisäisiä ristiriitoja (idiotismia on monenlaista), mutta se on tarkoituskin.

Käytännön harjoituksiakin tarjotaan. Stein kehottaa olemaan arjessa

kaikkien kanssa kaikesta samaa mieltä, valitsemaan vankan etnisen identiteetin (varo veltoa kosmopoliittisuutta ja suurkaupunkeja!), puhumaan enemmän kuin kuuntelemaan, olemaan itsetietoinen ja uskonnollinen (islam on paras vaihtoehto) sekä juomaan paljon, paljon viinaa.

Flaubertin *Valmiiden ajatusten sanakirjaa* mukailleen Stein antaa neuvoja mitä mieltä pitää olla ajankohtaisista asioista: ”Globalisaatio: Tuhoaa työpaikkoja, Saksalaiset: Ovat ikuisia natseja, Huntington, Samuel: Rasisti, vaikkette olekaan lukeneet hänen kirjoituksiaan, Kulttuuri: Sitä on meillä eurooppalaisilla, amerikkalaisilla ei.”

Välillä ironian verho raottuu liikaa ja juoni paljastuu. Stein on lopultakin varsin perinteinen kantilainen valistusihminen, jonka johtotähti on *Sapere aude!*, vaikka kirjan pintataso puhuu toista. Iskuja kohdistuu sinne ja tänne. Suomessakin laajasti arvostettua historioitsija Eric Hobsbawmia Stein ylistää järkähtämättömästä ajattelusta pidättäytymisestä. Kommunis-tipuolueen vanha kaaderi Hobsbawm ei ole koskaan sanoutunut irti sosialismista ja sulkee yhä silmänsä tutkijakammionsa ulkopuoliselta todellisuus-

delta. Siltä, että siellä missä on sosialismia, on aina myös piikkilankaa ja vankileirejä, ihmisen ja luonnon järjestelmällistä tuhoamista.

Suomessa kolumnistien pätevyysvaatimukset ovat tunnetusti keskenjätetyt akateemiset opinnot ja kielitaidon rajoittuminen Englantiin. Latinan- ja kreikankielisiä sitaatteja ilman käännöksiä ei suomalaisessa kulttuurijournalismissakaan ole mahdollista viljellä, kepeämmistä kolumneista puhumattakaan. Tässä Stein eroaa suomalaisesta kulttuurikynäilystä. Kirjasta myös selviää, että hän tuntee joten & kuten vaikkapa Hegelin *Wissenschaft der Logikin*, josta hän löytää tukea väitteelleen: ”..ajat- telusta luopuminen pyrkii puhtaaseen olemiseen – siihen peilikirkkaaseen määritteettömyyteen ja tyhjyyteen, joka on yhtä kuin ei-mikään.”

Hersyvistä huomioistaan huolimatta kirja ei toimi kokonaisuutena. Lukisin Steinia mieluusti sanomalehden sivuilta, muutaman minuutin päivässä silloin ja tällöin, mutta kirjaksi kasattuna kolumnit ja esseet eivät yleensä toimi, eivät nytkään. Kokonaisuus puuroutuu ja välillä paasataan, kaksisataa sivua kerralla on liikaa tätä lajia.

Lisa Nyberg

Joka sivu peili

Guy Debord, *Spektaakkelin yhteiskunta* (La société du spectacle, 1967).
Suomentanut Tommi Uschanov. Summa, Helsinki 2005. 191 s.

Raymond Aronin 1950-luvun puolivälin Sorbonnen-luennot sosiologian opiskelijoille julkaistiin 1962 nimellä *Dix-huit leçons sur la société industrielle*. Jos niitä lukee Guy Debordin vihdoin suomennetun spektaakkeli-kirjan rinnalla, valtavaa eroa ei voi olla huomaamatta.

Kummatkin keskittyvät monimutkaisen nyky-yhteiskunnan ydinjuonteiden yleiskuvaukseen. (Aronille ”teollisuusyhteiskunta” yhtyy termeihin ”tekninen yhteiskunta”, ”tieteellinen yhteiskunta”, ”rationalisoitu yhteiskunta” ja ”kompleksinen yhteiskunta”, minkä kaiken on tarkoitus paitsi erottaa teollistuneet yhteiskunnat esiteollisista myös mahdollistaa kapitalististen ja reaaliosialististen yhteiskuntien rinnasteinen tarkastelu. Itää tai länttä säästelemättömälle Debordille spektaakkeliyhteiskunta on olennaisesti työnjaon pirstoma proletarisoitunut yhteiskunta.)

Kumpikin painottaa talouden määräävää asemaa. Ja molemmat ottavat ohimennen tukea viittauksista yhdysvaltalaisen televisionkatselutottumuksiin.

Mutta siinä missä Aronin kurssi on sosiologian ja filosofian erilaista

itseymmärrystä koskevaa alustusta lukuun ottamatta tämän päivän näkökulmasta lähinnä pelkkää USA:n ja Neuvostoliiton kansantalouksien 50-lukulaisen suorituskyvyn eritelyä, Debord kirjoittaa asioista (ja tavoilla), jotka yhä (tai vasta nyt) koskettavat jokaista.

Aronin laajassa esityksessä on tuskin merkkiäkään mistään siitä, minkä oireet Debord oivaltaa kaikessa. Kerran Aron sentään käväisee pisteessä, josta avautuu reitti Debordiin: ”Amerikkalaisen yhteiskunnan spektaakkeliassa [Alexis de Tocquevillen] huomion vei äärimmäisellä tavalla taipumus mukautuvaisuuteen.”

Tocqueville, joka piti demokratisoitumista tai äärimmäisen epätasavaruuden vähittäis-vääjäämätöntä poistumista aikansa perustavimpana yhteiskunnallisena tosiasiana, kavahti yhdysvaltalaisista konformismia ja sen enteilemää enemmistötyrannia. Debordin kuvaukset yhdenmukaisuuskehityksestä – vaikkapa ”taivaroiden ja hyödykkeiden [...] sekä tyytyväisyyden ja [...] hengissä pysymisen yhtäläisyydestä” (50; § 44) – voisi hätäisesti lukea samanhenkisiksi kritiikeiksi tai kauhunäyiksi. Toc-

” Debordille spektaakkeliyhteiskunta on olennaisesti työnjaon pirstoma proletarisoitunut yhteiskunta.”

quevillen kammo poroporvarillista järjestyksen jalohyveeksi ylentämistä kohtaan kieli Aroninkin mielestä kai puusta takaisin suuruuden aikoihin. *Spektaakkelin yhteiskunta* puhuu sekini pisteliäästi ”porvarisluokan täydellisestä ylivallasta” (130; § 140). Mutta keskiössä pysyy työvoiman hyväksikäytön kritiikki, spektaakkelivallan tarkastelu sen horjuttamiseksi ja vastarinta sen ulottamiselle yhä syvemmälle niin teollisuus- kuin muittenkin maitten köyhien elämään (esim. 148–9; § 172–3).

Filosofiakritiikkiä ja kriittistä filosofiaa

Tässä vastahangassa käydään myös viisaudenharjoituksen klassisten muotojen kimppeun. Tulilinjalle joutuu eurooppalaisen ajattelun visuaalikeskeisyys:

”Spektaakkeli on länsimaisen filosofian projektin kaiken *heikkouden* perillinen. Tämä projekti oli yritys ymmärtää toimintaa näköaistin kategorioiden kautta. Spektaakkeli suorastaan perustuu sen teknisen rationaalisuuden lakkaamattomaan hyödyntämiseen, joka sai alkunsa tästä filosofisesta perinteestä.” (36; § 19)

Tämä ei ole murhaavan nykyelämä-analyysin huippu- tai avainkohta sen enempää kuin mikään muukaan kirjassa, joka koostuu pelkistä täysosumista. Katkelma jatkuu: ”Spektaakkeli ei toteuta filosofiaa vaan tekee todellisuudesta filosofista. Se rappeuttaa kaikkien ihmisten konkreettisen elämän *spekulatiivisuuden* maailmaksi.”

Tästä päästään teoksen ytimeen. Leijonanosassa 221 numeroidusta osiosta kuullaan, mitä kaikkea spektaakkeli on ja mitä kaikkea se saa aikaan. Spektaakkeli on muun muassa ”ideologian huipentuma” (177; § 215), ”raha, jota *vain katsellaan*” (53; § 49) ja ”maailmankatsomus, joka on todellistunut, kääntynyt aineelliseksi” (31; § 5). Se ”tarjoaa olemattoman pakotien yleistetystä autismista” (179; § 218) ja se ”jakaa maailman kahteen osaan, joista ylempi on se, jota esitetään

maailmalle sen itsensä representatona” (41; § 29).

Debord ei spekuloi mutta stipuloi sitäkin kekseliäämmin. Pelkästä ”spektaakkeli”-termistä erottuu vaivihkaa katsomisen, kuvien, sivustaseuraamisen, esittävyuden, näyttävyyden, näyttämisen, näyttelemisen, näennäisyyden, näkemystehtailun, tehon, turruttavuuden koko kirjo. Spektaakkeli on esineiden, asioiden, käsitteiden ja käytäntöjen sisällötön kokonaisuus, jolla tai jossa alistutaan passiivisesti markkinamekanismin kannattelemaan itseisarvoiseen järjelmään.

Kun Debordin tiivistyneissä teeseissä viitataan spektaakkeli-käsitteen kykyyn selittää suurta ilmiöjoukkoa (§ 10) tai kun niissä jatkuvasti palataan konkreettisen, elävän tai välityksettömän kärsimään tappioon spektakulääristen eduskuvien ylivallassa, joku voi tuntea kiusausta kuitata koko messun epäonniseksi. Juuri nämä spektaakkeli-teorian piirteet – yhtäällä sen liikasuuri selitysvaiva nykyolojen tulkkina, toisaalla sen nojaaminen joko satumaiseen suoran kokemuksen ideaaliin tai yhtä tarunhoitoiseen kulta-aikaan – uhkaavat tehdä sen summittaiseksi ja yksinkertaistavaksi.

Tavaran itseys

Spektaakkeli ei ole kuitenkaan mitään näin mutkatonta. Debordin kehittelyt purevat nykykomplekseihin, koska spektaakkeliä ja todellisuutta ei aseteta vastakkain. Kirjan sanoin ”spektaakkeli on todellisesti tuotettu” ja ”todellisuus syöksyy spektaakkeliin” (32; § 8). Vastaavasti ajatellaan yksilöidymmistä kysymyksistä: esimerkiksi työntekijöiden vapaiden ja lomien pitäisi olla ”elämälle varattuja hetkiä”, mutta niissä näkyy ja jäljentyy aidoksi elämäksi esittäytyvä ”*aidommin spektakulaarinen* elämä” (139; § 153).

Spektaakkeli yhtenäistää kaiken ja peittää näkyvistä varsinaisen yhtenäisyyden eli kapitalistisen luokkajaon, joka irrottaa ihmiset voimattomiksi yhteiskunta-atomeiksi. Mikä velvoittaa rakentajia, irrottaa heidät rakentamisestaan. Tai: ”Se, mikä

edellyttää syvempää rationaalisuutta, ruokkii myös hierarkkisen hyväksikäytön ja sorron irrationalisuutta.” (69; § 72)

Debordin kirja on ruhjovaa ideologiakritiikkiä, jossa juhlivat legitimaatioyriyksille lämpenemätön epäilevyys, irvichansonistin iskeyvyys ja ajattelijan omapäisyys. Erityisesti tavaraa koskevat kehittelyt teoksessa ovat älyn ja oivalluksen ja sanonnan leiskuntaa, jota lukiessa jokainen aukeama tuntuu tarkoin peilaavan edelleen vallitsevaa ”spektaakkelin yhteiskuntaa, jossa tavara pohdiskelee itseään itse luomassaan maailmassa” (55; § 53). Kuinka kiusallisesti joutuukaan nykyarki näyttille tässä röyhkeän tarkassa kuvauksessa.

Suomentaja Tommi Uschanov hoitaa tehtävänsä tyylikkäästi aina *détournement* = ”detournaus” -ratkaisua selittävää viitettään myöten. Tämä merkityskaappauksiin viittaava termi ja muutama niin ikään suomentajan huomautuksen saava sanaleikki väläyttävät esiin hirtehis-huumoria kirjassa, jonka heijastama kuva modernista elämästä spektaakkelina on sysipimeä.