

# Tragedian daimonista tekstin demonisuuteen

*Antiikin ihmiskäsitykseen liittyi monia kiinnostavia piirteitä, joista eräs oli nimeltään daimon. Tragediantutkimus on käyttänyt Aristoteleen Runousoppia lähtökohtanaan, tulkinnut ja kehitellyt eteenpäin hänen jaottelujaan, kunnes Runousoppi-tutkimuksesta on muodostunut oma kirjallisuudenhaaransa. Antiikin kreikkalaisten ajattelussa tärkeällä sijalla olleeseen daimoniin ei kuitenkaan ole tutkimuksessa laajemmin puututtu. Eräänlaisena ‘epäkäsittteenä’ se tarjoaa kuitenkin mahdollisuuksia joidenkin keskeisten minuuteen liittyvien kysymysten uudelleenajatteluun.*



## Daimon – viesti ihmisen rajatiloista

Daimoniin törmää usein kreikkalaisessa runoudessa ja filosofiassa, ja usko daimoneihin oli ilmeisesti hyvin tärkeä osa antiikin ihmisen arjen uskonnollisuutta. Antiikin filosofit käsittelivät daimoneita ihmisten materiaalisen ja jumalten ei-materiaalisen todellisuuden väliin sijoittuvina olentoina; toisaalta niiden avulla saatettiin käsitellä psyykkistä problematiikkaa, rationaalisen ja moraalisen sielunosan (omatunto, suojeludaimon) tai irrationalisten tekojen (paha daimon) suhteita ja ongelmia. Tuija Jatakari on käsitteen historiaa tarkastelevassa tutkimuksessaan todennut, että daimonin etymologiasta ei vallitse yksimielisyyttä. Sanalla olisi ehkä alunperin tarkoitettu ‘ruumiiden repijää’, ‘ruumiiden syöjää’, mutta toisaalta ehkä kenties ‘valonnäyttäjää’ tai kuolintapahtumaan liittyvää ‘kohtalon’ merkitystä. Antiikin kansanusko kuitenkin havaitsi ihmisen elämässä, kuolemassa ja ympäröivässä luonnossa jatkuvasti erilaisten daimonien vaikutusta: daimon tarjosi tapoja käsitteellistää ja ottaa haltuun elämisen ambivalentteja voimia ja sattumuksia.<sup>1</sup>

Javier Teixidor on tutkimuksessaan *The Pagan God* (1977) huomauttanut, että antiikin uskontohistoriaa koskevat käsityksemme ovat vinoutuneet korostaessaan arjesta irroutautuvien mysteeriuskontojen merkitystä. Terveysten ja toimeentuloon liittyvät kysymykset olivat silloinkin pääasiallisia ihmisten huolenaiheita. Moninaisiin henkiolentoihin pyrittiin näissä asioissa vaikuttamaan tekniikoilla, joista rituaalin, alttarin ja uhrin muodostama kolmikanta oli tärkein. Monijumalaisissa temppeleissä suvaittiin uhreja jopa pelottaville ja tuhoaville hahmoille, jotka me nimeäisimme demoneiksi.<sup>2</sup> Kannattaa myös muistaa, että kristinuskonkin taustalta löytyy vanhatestamentillinen Jahve, jumalolento, jonka käytöksessä vihan ja rakkauden, tuhon ja rakentavuuden impulssit sekoittuvat monimutkaisesti. Hän koventaa faaraan sydämen ja tämän jälkeen, rangaistukseksi faaraan käytöksestä muun muassa surmaa Egyptin lapsia; Jahve on kaiken lähde ja alkuperä, joka toteaa luovansa yhtä lailla valon ja pimeyden, onnen ja onnettomuuden. Hirviömäinen Leviatan on Jobin kirjassa Jahven viimeinen todiste omasta ihmisjärjen ja moraalin ylittävistä

käsittämättömyydestään. Saatanakin on ainoastaan Jahven käsikassara, tavallaan hänen pimeän puolensa heijastus ja toiminnassa vain hänen luvullaan.<sup>3</sup>

Hirviömäisyys on kaiken aikaa luonnossa läsnäoleva mahdollisuus. Epämuodostumat, sairaudet ja luonnontuhot ovat kokemuksellisesti hedelmällisyyden, uudistumisen ja luonnon kiertokulun pimeää käänteispuolta. Selkeästi erillisten ‘hyvän’ tai ‘pahan’ alueiden sijaan varhaisten myyttien kuva meissä ja ympärillämme vaikuttavista voimista on kokonaisvaltaisempi. Moraalisesti selkiintymättömänä henkiolentona tai voimana daimoni välittää vaikutuksia, jotka vaativat huomiota, jopa kunnioitusta — ne kohdataan pelkojen, yhtä hyvin kuin halujen kautta. Sen paremmin ontologinen kuin moraalinenkaan dualismi ei sovellu daimonin tarkasteluun; mentaalinen ja ruumiillinen sekoittuvat daimonisen vaikutuspiirissä ja moraaliset erottelut korvaavat erilaiset subliimit tai karnevalistiset rituaalit. Daimon toimii sellaisessa tilanteessa, jossa niin ontologiset kuin moraalisetkaan rajalinjat eivät ole ehdottomia ja pitäviä. Runousopillisesti daimon tarjoaakin esimerkin rajatilafiguurista, heterogeenisen sekoittumisen, konfliktien ja läpäisemisen kuvasta.

## Lihassa puhuvat sielut

Erwin Rohden tutkimus vuodelta 1894, *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, antoi käynnistys-työkalun antiikin kreikkalaisen psyykeen tarkastelulle, ja Bruno Snell puolestaan analyseissään vakiinnutti näkemyksen, että antiikissa ei ollut yhtenäisiä ruumiin ja sielun käsitteitä.<sup>4</sup> Sielun analyysi tarjoaa havainnollisen lähtökohdan daimonin monisäikeisiin merkityksiin; myös sielu on useimmissa kulttuureissa ollut alkuaan pluraalinen ja sisältänyt selkeät ruumiilliset osa-alueensa. Niin Intian Veda-kirjoista, Pohjois-Amerikan intiaaneilta kuin monilta Euraasian kansoilta on tavattu samantyyppinen jako “vapaaseen sieluun” ja “ruumissieluihin”.<sup>5</sup> Vapaan sielun aineettomuus on se ominaisuus, jonka omassa kulttuurissamme yleensä yhdistämme käsitteeseen “sielu”. Vapaa sielu ei kuitenkaan

sisällä mitään fyysisiä tai psykologisia määritteitä: se vain edustaa yksilön olemassaoloa erilaisten tiedottomuustilojen aikana. *Ilias*-eepoksessa, esimerkiksi, *psychê* (“elämän henki”) jättää Sarpedonin kun keihäs kiskaistaan hänen reidestään ja hän pyörtyy tuskasta (v.696). Ilmaus tajunnan menetykselle, *lipopsycheô*, olikin kirjaimellisesti ‘sielun lähteminen’.<sup>6</sup>

Ruumissielut puolestaan ovat ankkuroituneet ihmisen kokonaisvaltaiseen kokemukseen omasta olemisestaan ja olemuksestaan. Niitä on useita erilaisia ja monivivahteisena käsiteryhmänä niiden avulla oli mahdollista ilmentää erilaisia puolia ihmisen “henkisestä” elämästä, samalla kuitenkin irtaantumatta ruumiillisesta kokemuserustasta. Minäkokemukselle erilaiset tuntemukset, varsinkin voimakkaat tunteet, tarjoavat selkeitä kiintopisteitä; niiden avulla voidaan konstruoida minäkuva ja nimetä käsitteitä, joilla minuuden toimintaa voidaan eritellä. Jan N. Bremmerin mukaan kreikkalaisille *thymos*, *noûs* ja *menos* olivat keskeisiä ruumissielun minää rakentavia osia, “minäsieluja” (*ego souls*).<sup>7</sup> *Thymos* ilmaisee erilaisten tunteiden vaikutusta ja myös ajattelua, missä painiskellaan tunteiden kanssa: taistelussa yksin jäänyt Odysseus joutuu “puhumaan ylpeälle *thymokselleen*”, taivuttelemaan omia tunteitaan (*Ilias*, xi.403; suom. “miehekkäälle jo noin sydämelleen synkkänä haastoi”). *Noûs* on intellektuaalisempi osa minuutta ja ajattelua; sekin voi toimia voimallisemmin tai heikommin. “Zeuksen *noûs* on aina voimakkaampi kuin ihmisillä” (xvi.688; suom. “Zeun tahtopa ainian käy yli ihmisen aikeen”). Myös *menos* ilmaisee läheistä sidosta mentaalisen ja fyysisen välillä. Kyseessä on voimakas impulssi, joka voi vaikuttaa useisiin henkisiin ja ruumiillisiin toimintoihin. Kaikki nämä erilaiset komponentit kykenivät suhteellisen itsenäiseen toimintaan, mutta samalla ne myös paikantuivat ja vaikuttivat yksilön ruumiissa, yleensä hänen rinnassaan. Sydämen lisäksi keuhkot, pallea tai sappi saattoivat tarjota homeeriselle ihmiselle kielikuvia ja malleja oman toimintansa ajatteluun.<sup>8</sup>

Tragedian kukoistuskaudella (400-luvulla eaa.) *psychê* oli sulauttanut *thymoksen* itseensä ja muodostunut psyykkisen yhtenäisyyden ja kokonaisuuden käsitteeksi.<sup>9</sup> Kuten E.R. Dodds on klassisessa tutkimuksessaan *The Greeks and the Irrational* (1951) esittänyt, kreikkalaiset olivat kuitenkin hyvin tietoisia inhimillisen toimijan epäjatkuvuudesta, niistä erilaisista “logiikoista”, jotka käyttäytymistä voivat ohjata. Homeroksen Agamemnon saattoi esimerkiksi selittää ymmärtämätöntä käyttäytymistään väittämällä, että Zeus oli sokaissut hänet lumouksellaan (*atê*), mutta hän siitä huolimatta kantoi täyden vastuun tekojensa seurauksista (*Ilias*, ix.86-137).<sup>10</sup> Klassisten tragedioiden henkilöahmot puolestaan usein pohjittivat erilaisten *daimonien* vaikutuksia heidän toimintansa selittäjänä, vaikka runoilija olisikin trilogiasaan tarjonnut katsojalle laajemman kuvan suvun kohdalosta ja jumalten suunnitelmista. Euripideen *Medeassa* imettäjä uskoo jumalallisen hulluuden olevan vihaisen daimonin työtä (122-); *Hippo-*

*lytoksessa* samoin Faidra uskoo mielettömän rakkautensa takana olevan pahantahtoisen daimonin — näytelmän alussa itse Afrodite on kuitenkin kertonut “hirmuisen eroksen” olevan hänen tekosiaan (27, 241). Aiskhyloksen *Oresteias*sa keskeisessä roolissa ovat verikoston raivottaret, *Erinyit*, jotka vainoavat äidinmurhaaja Orestesta; ennustuslahjoin kirottu Cassandra näkee heidät tanssimassa talon katoilla ihmisveren lihottamina, vampyyrisinä henkinä (*Agam.*, 1189-98), Klytaimnestra puolestaan ei koe itseään Agamemnonin vaimoksi, vaan koston hengen ruumiillistumaksi (1526-30).<sup>11</sup>

## Daimoninen konflikti ja sovitus

Daimonien olemuksesta ja tehtävistä löytää ristiriitaisia lausumia; animismin, polydemonismin ja polyteismin kaltaiset nimikkeet viittaavat pyrkimykseen systematisoida diffuusua uskonnollisuutta, joka ei oman kulttuurimme tavoin ole siirtynyt arjesta erillisiin instituutioihin. Kreikkalaisessa kulttuurissa usko ihmisten elämässä vaikuttaviin henkiolentoihin on hyvin varhainen piirre ja edeltää organisoitujen kulttien, valtiouksien ja filosofian kehittymistä. Myös Vanhan Testamentin virallisesti ehdottoman monoteismin takaa pilkottaa jälkiä rituaalimagiasta ja uskosta erilaisiin henkiolentoihin.<sup>12</sup> Daimoneihin ei liittynyt omaa myyttisten kertomusten perinnettään, vaan ne tarjosivat uskonuskehyksen erilaisille rituaaleille ja sulautuivat aina uusiin uskontoihin. Onnellisuuden käsite *eudaimonia* (“hyvädaimonisuus”) on kreikan kielen vanhaa kerrostumaa: ihmisen kohtalon uskottiin määräytyvän häneen syntymän hetkellä liittyvästä daimonista — onnellisilla ihmisillä tämä oli hyväntahtoinen.<sup>13</sup>

Herakleitoksen radikaalin näkemyksen mukaan henkilön “*ethos* on hänen *daimoninsa*”.<sup>14</sup> Tämän voi tulkita eri tavoin: joko niin, että ihmisen todellista luonnetta ja tekojen laatua vain taikauskaisesti uskotellaan daimoniksi, tai sitten siten, että tämä luonne on tosiassa arvaamaton ja tuntematon, kuin daimon. Jean-Pierre Vernant, joka on tutkimuksissaan korostanut ambiguiteetin keskeistä merkitystä antiikin tragediassa, lukee lauseen molemmissa merkityksissään.<sup>15</sup> Tragedialle olennainen konflikti keskittyy usein traagisen toimijan kaksijakoisuuteen: hän on sekä vapaa ja teoistaan vastuullinen yksilö, että traagisen tilanteen, oman arvomaailmansa, tai muiden häntä määrittävien tekijöiden (“kohtalon voimien”) armoilla. Tragedian keskeiset henkilöahmot pyrkivät toimimaan oikein, ja he ansaitsevat pyrkimyksillään sympatiamme. Toisaalta myös heidän mahdollisilla vastustajillaan on teoilleen oikeutuksensa. Tragedian päättyessä tuhoon on demoninen dilemma osoittanut voimansa; ristiriitojen logiikasta ei ole pakomahdollisuutta.

Daimonin kääntäminen “demoniksi” on voimakkaan redusoiava ele; se selkeyttää ambivalentin käsitteen monimielisyyksistä esiin yhden (tässä ”pahuuteen” keskittyvän) identiteetin. Ratkaisemattomassa tilanteessa on vaikea olla; monimielisyyden pelkistämistä suosiva ajattelumme kuin luonnostaan pyrkii “ratkaisemaan” tai “sovittamaan” havaitsemansa ristiriitaisuudet. Tragedian tulkintatraditiossa Hegel on hyvä esimerkki. Estetiikan luennoillaan hän puhui taiteen kyvystä ylittää ja yhtenäistää todellisuuden objektiivisen ja subjektiivisen ulottuvuuden välistä epistemologista kuilua, jolla oli radikaali merkityksensä Kantin filosofiassa. Kantilainen subjekti oli Hegelin näkemyksen mukaan keinotekoisesti erotettu abstraktia “minuutta” ympäröivästä laajemmasta kokonaisuudesta; kreikkalainen tragedia kykeni ylittämään subjektiiviteetin rajat suhteuttamalla päähenkilön ja hänen vastustajahahmonsä välisen konfliktin



tin kuoron tarjoamaan yhteisölliseen kehukseen. Sofokleen näytelmä *Antigone* sopi kaikkein parhaiten tähän Hegelin teesin (Antigone), antiteesin (Kreon) ja synteessin (Teeban vanhimpien kuoro) malliin.<sup>16</sup>

## Terapeuttiset tulkinat

Selkeästi daimonin rooliin liittyviä, sovittavaan tulkintaan tähtääviä luentoja löytyy erityisesti psykoterapeuttisen tradition piiristä. Yhdysvalloissa on viime vuosina käyty paljon keskustelua kansakuntaa vaivaavasta ”patologisesta rai-vosta”, hallitsemattomista vihanpurkauksista, jotka (median valokeilan tehostamina) täyttävät ihmisten mielen kuvilla mellakoista, ampumisvälikohtauksista tai pommiattentaateista. Eräs maltillisimpia puheenvuoroja on ollut Stephen A. Diamondin tuore kirja *Anger, Madness, and the Daimonic* (1996). Diamond on Rollo Mayn oppilas ja yhdistää tämän tapaan teoksessaan eksistentiaalifilosofiaa ja psykoanalyysia. Diamondin tarkastelussa keskeiseksi nousee Aiskhyloksen *Oresteia*, ainoa säilynyt kokonainen tragedia-trilogia. Aikoinaan Tantaluksen rikoksesta jumalia vastaan alkanut sukukirous saavuttaa siinä täyttymyksensä Agamemnonin kuollessa puolisonsa Klytaimnestran kädestä ja heidän poikansa Oresteen puolestaan surmatessa kostoksi oman äitinsä. Trilogian päätösosassa, *Eumenideissa*, Orestes on daimonisten verikoston hengetärten, Raivotarten vainoamana, ja draamallinen kaari huipentuu oikeudenkäyntiin, jossa syytettyä Orestesta puolustaa Apollo, ja tuomari-iston puheenjohtajana toimii jumalatar Atena. Raivotarten kuoro todistaa oikeudenkäyntiä, Ateenan asukkaiden osallisuudessa äänestykseen.

Diamond tulkitsee trilogian kuvauksena psyykkisistä konflikteista ja näiden konfliktien onnistuneesta ratkaisemisesta. ”Psykologisesti Raivotaret voidaan nähdä symboleina Oresteen hirvittävälle raivolle: aluksi suuntautumassa hänen vihatun äitinsä kostonhimoiseen ja kiivaaseen murhaan; sitten kääntymässä häntä itseään vastaan syyllisyyden muodossa.”<sup>17</sup> Myyttisten kertomusten ja tilanteiden arvo on psykologian piirissä yleisesti tunnustettu. Jo ennen Sigmund Freudin tulkintoja Sofokleen *Oidipuksesta*, Friedrich Nietzsche kirjoitti esikoisteoksessaan *Tragedian synty* (Die Geburt der Tragödie, 1872) tietoisuuteen keskittyvien ”apollonisten” ja tietoisin minuuden rajoja rikkovien ”dionyysisten” elementtien konflikteista. Nietzschen mukaan myyttien kuvat ovat psyykemme ”daimonisia vartijoita”, jotka antavat kasvuprosessin kuluessa muodon tajuntamme sisällöille.<sup>18</sup> Oresteen tarinassa hahmottomat psyykkiset voimat saavat myyttisen hahmon, ne kohdataan ja niiden ääntä kuunnellaan. Oikeudenkäynnin tuloksena ”tietoinen minä” (Orestes) vapautuu syyllisyydestä, mutta pelottavia daimonisia impulsseja ei myöskään torjuta, vaan Atena suostuttelee heidät yhteisön virallisiksi suojelijoiksi.

Platonin *Pidoissa* papitar Diotima toteaa, että Eros on mahtava daimoni.<sup>19</sup> Rollo Mayn kehittämä tulkinta daimoneista korostaa rakkauden ja vihan kaltaisten kokonaisvaltaisten tilojen tietoisuuden rajat ylittävää luonnetta. Mayta seuraten Diamond näkee traagisessa konfliktissa merkittävimpinä sen tarjoamat mahdollisuudet entistä kokonaisvaltaisempaan psyykkiseen integraatioon. Kun daimonisia impulsseja ei torjuta tai tukahduteta, vaan ne kohdataan — vaikkapa myyttisten hirviöiden hahmossa — saavutetaan laajentunut käsitys minuudesta. Kiihkeä viha tai rakkaus voi viedä meidät tilaan, jota emme normaalisti tunnista ”omaksi itseksemme”. Daimonisen alueen terapeuttinen luenta kuitenkin korostaa luovaksi ja täysi-



painoiseksi persoonallisuudeksi kehittymisen edellyttävän intra- ja intersubjektiivisen toiseuden kohtaamista. Symbolinen imaginaatio ja myyttinen narratiivi ovat kaikkein perinteisimpiä menetelmiä niin runoilijalle kuin parantajallekin tällaisen kohtaamisen toteuttamiseen.

## Estetiikan itsetarkoitukselliset jännitteet

Traagisen konfliktin terapeuttista tulkintaa vastustavista kannoista keskeisimmät lähtevät liikkeelle estetiikan itsearvoisuudesta. Esimerkiksi Suzanne Gearhart on teoksessaan *The Interrupted Dialectic: Philosophy, Psychoanalysis, and Their Tragic Other* (1992) syyttänyt Hegeliä esteettisen ulottuvuuden unohtamisesta, tämän eettisten premissien alistaessa kaiken oman tarkoitushakuisen logiikkansa alle. Vastakohtien sovittelu voi näyttäytyä yhteiskunnallisesti ja loogisesti johdonmukaisena. Esteettisen efektin kannalta on puolestaan tarkoituksenmukaisempaa keskittyä konflikteihin ja jännitteisiin; Gearhartin omissa painotuksissa sangen selvästi näkyy, että hän pitää monien Hegelin syntetisoimien oppositioparien (kuten ”järjen” ja ”luonnon” tai ”miehen” ja ”naisen” välisten konfliktien) jossakin mielessä aina vastustavan reduktiota.<sup>20</sup> Myös Vernant korostaa *Oresteian* yhteydessä redusoimatonta konfliktia; Oresteen oikeudenkäynti päättyy äänien tasapeliin — ateenalaiset jakaantuvat nuorukaisen ymmärtäjiin ja vastustajiin. Vain Atenan ääni varmistaa vapauttavan tuomion. Vernant katsoo tällä perusteella traagisen ambivalenssin säilyvän trilogian lopussakin.<sup>21</sup>

Pyrkimys konfliktin säilyttämiseen on omalle ajallemme tyypillinen esteettinen preferenssi. Usein ambivalenssin painotuksen uskotaan tuovan meidät lähemmäksi tragedian alkuperäisiä merkityksiä. Tragedian tulkintatraditiossa ambivalenssi on eräs modernin traagisuuden versio; varhaiset kristittyjen oppineiden tulkinat tragediasta pystyivät ymmärtämään päähenkilön onnettomuuden lähinnä varoituskertomuksena — didaktisuus hallitsi tulkintatraditiota pitkälle renessanssiin. Hyvien palkitsemisesta ja pahojen rankaisemisesta siirryttiin historiallisesti romantiikan kautta vähitellen eksistentiaaliseen traagiikkaan; Hegel, Kierkegaard ja Nietzsche ovat muovanneet nykyisin vallitsevaa käsitystä tragediasta siinä missä Goethe, Schiller tai Ibsen.<sup>22</sup> Suositussa tutkielmassaan *The Death of Tragedy* (1961) George Steiner katsoo modernin olevan myyttisen ajattelun vastaista ja siksi anti-traagista; tai, ennemminkin, että aikaamme hallitsevat myytit ovat luonnontieteen ”järkimyyttejä” tai kristinuskon ja marxilaisuuden kaltaisia anti-traagisia myyttejä. Myös hänen tragedian-tulkintansa pitää *Oresteian* kaltaista päätymistä sovitukseen ”poikkeustapauksena”.<sup>23</sup>

Esteettisen ja eettisen vastakkainasettelu johtaa helpos-



ti kärjistyneisiin asetelmiin; esimerkiksi ranskalaisessa keskustelussa “humanistisen ideologian” vastaisuus johtaa lähes ohjelmallisesti erojen leikin ja konfliktin redusoimattomuuden korostukseen. Derridan näkemys tekstuaalisuudessa toteutuvasta loputtomasta läsnäolon lykkäämisestä vastaa tässä peruseriaatteeltaan Lacanin teoretisoimaa halun loputonta liikettä ja subjektin lankeamista eroon itsestään perustavassa väärintunnistuksessa (*méconnaissance*). Humanistisen tradition eettiset painotukset korostivat tiedon, vastuun ja vapauden kaltaisia teemoja; kun kuva yhtenäisestä subjektista hylättiin, siirtyivät eettiset kysymykset jossakin määrin aiemmin estetiikan kategorian alaisuuteen kuuluneelle alueelle. Individuaatioon tai eheytymiseen tähtäävän terapeutin toiminnan onkin osin syrjäyttänyt toimijan tai puhujan epäyhtenäisyyden paljastava lähiluku.

### Pirstottu minuuks, demoniset tekstit

Tragedian ja traagisuuden voi nähdä löytävän jälkistrukturalismissa uusia ulottuvuuksia ja tulkintoja. Tämä koskee myös tragedian daimonia. Hajaantunut, desentralisoitu subjekti löytää moniäänisyydessään kaukaisen sukulaisten daimoniensa kanssa kamppailevasta antiikin tragedian henkilöahmosta — postmoderni kohtaa esimodernin. Kuten Catherine Belsey painotti tutkimuksessaan *The Subject of Tragedy* (1985), moderni subjektiviteetti on ideologinen tuote, jonka “yleisinhimillisuus” kätkee näkyviltä tuon minäkäsityksen poissulkemat ihmisenä toteutumisen tavat (naisen, lapsen, muiden kulttuurien mallit maailmanhahmotukselle). Vapautta, tietoa ja riippumatonta itsetoteutusta tavoitteleva minä astuu näyttämölle yksinäisenä ja faustisena hahmona.<sup>24</sup> Minuuden perustoja kalvavasta epävarmuudesta tulee modernille subjektille loputonta kamppailua demoniensa parissa; tragedia, kristillinen mytologia ja moderni filosofia tuottavat *Karamazovin veljesten* Ivanin ja Pirun välisen keskustelun kaltaisia esityksiä.<sup>25</sup> “Intertekstuaalisuuden” nimellä dostojevskilainen polyfonia on puolestaan uudelleenformuloitu tekstien välisen moniäänisyyden kamppailuksi. Roland Barthes kiteyttää hyvin tämän kehityskulun kirjoittaessaan artikkelissaan “Teoksesta tekstiin”, että “Teksti, toisin kuin teos, voisi hyvinkin ottaa motokseen demonien ahdistaman miehen sanat (Markus 5:9): ‘Minun nimeni on Leegio, sillä meitä on monta.’”<sup>26</sup> Monologisen ja merkityksiltään suhteellisen selkeän kohteen (teoksen, individualistisen tekijäsubjektin) korvaa analyyttisen mielenkiinnon kohteena uudenlaista dissonanssien ja ristiriitojen estetiikkaa edustavat prosessit (tekstuaalisuus, diskursiivisesti tuotetut subjektiefektit). Johdonmukainen ääripää olisi demoninen teksti, toisiaan vastaan sotivien diskurssien, herjaavien intertekstien ja ristiriitaisten äänten moneus, joka sulauttaa subjektinsa omaksi efektikseen.<sup>27</sup>

Esteettisen ja eettisen välisen suhteen uudelleenarviointi on muuttanut molempien kategorioiden luonnetta. Kirjallisuuden mimeettinen ja raportoiava tehtävä on kääntynyt nurin; sen sijaan että tekstiä arvioitaisiin tekijänsä persoonallisuuden ilmauksena tai totuudellisuuden pyrkivänä esityksenä maailmasta, tekijä ymmärretään tekstinä — subjektiviteettiä tuotetaan representoimalla sitä narratiivisesti, tai tekstin monitulkintaisuus ja merkityksen radiikaali pluralisoituminen nähdään osoituksena yhtenäisen minuuden tai maailman rakentamisen ongelmallisuudesta. Skitsofrenia korotetaan päteväksi responsiksi pirstaloituvan

todellisuuteen, malliksi taiteelliselle tai analyyttiselle tietoisuudelle. Käsite “eettinen” voidaan myös (Lacania seuraten) uudelleenmääritellä niin, että markiisi de Sade näytetään malliesimerkinä modernista eettisyydestä, syvemmästä halun ymmärryksestä joka on irroitettu kaikesta “onnellisuuden egoismista”.<sup>28</sup>

### Osittaisen sovituksen katharsis

Minuuden rikkonaisten ulottuvuuksien tulkinnassa on selvästikin aineksia aitoon debattiin; jakaantuneen subjektin vastapainoksi voi nostaa psyykkiseen integraatioon pyrkivän terapatradition ja toiminnalliseen eheytymiseen tähtäävät pragmaattiset ja poliittiset suuntaukset. “Eettisyyteen” liittyvät arvot voidaan esimerkiksi diskurssianalyysin tarpeisiin tulkita puhdasta tekstiteoriasta laajemmin, ja esittää teorialle selkeitä vaatimuksia lähtien arjen kokemusmaailman, erilaisten vallankäytön muotojen tai sosiaalisten ryhmien tarpeista. “Subjektin hajottaminen” ei esimerkiksi sovellu taisteluhuudoksi niille, joiden minuuks on pirstottu, joille ei ole annettu mahdollisuuksia identiteetin rakentamiseen, tai joilla ei ole oikeutta puhua (ja tulla kuulluksi). Tämä ei kuitenkaan oikeuta heittämään ristiriitojen ja ambivalenssien keskellä pitäytyvien suuntausten tuloksia roskakoriin; Lacanin tai Derridan ajattelu esimerkiksi voi olla “käyttökelpotonta” sille, joka kaipaa teorialta vain taustatukea omille käytännön pyrinnoilleen ja valinnoilleen. Ajatteluun ja kielellisyyteen liittyvien ongelmien ja haasteiden tarkastelusta kiinnostuneille ne sen sijaan tarjoavat tinkimätöntä harjoitusta, jolla on annettavana myös oma traaginen katharsiksensa.

Antiikin tragediat esittivät henkilöahmonsa sekä daimonisina että itsetiedostavina ja harkitsevina; tragediat saattoivat myös tarjota katsojalle terapeutin loppusovituksen, kuten *Oresteias*, tai päättyä riipaisevaan katastrofiin. Moderni ajattelu, psykologia, kirjallisuudentutkimus ja filosofia ovat monessa mielessä edelleenkehittelyä tästä peruslähtökohdasta; ne voivat hahmottaa tehtäväkseen merkityksen eheyttämisen, säröjen korjaamisen ja mielekkään rakenteen tuottamisen kaaokseen — tai halkeamiin takertumisen, ongelmien ja haasteiden paikantamisen, eheiden merkitysten tuhoutumisen tien. Figuratiivisella ja myyttisellä tasolla daimonin ambivalenssi ilmentää hyvin näitä kaksijakoisia mahdollisuuksia: daimon voi toimia “jumalten sanansaattajana” ja terapeutisesti integroida subjektia toiseuteen, osaksi laajempaa kokonaisuutta, mistä tietoisuus voi kulloinkin representoida vain osan. Toisaalta daimoniin sisältyy potentiaalisesti myös demoni, riivaaja, joka pyrkii särkemään illuusion eheästä identiteetistä ja luulotelluista merkityksen rakenteista. Kuten Piru lausuu Ivanille: “Minä kuljetan sinua edestakaisin uskon ja epäuskon välillä, ja siinä minulla on oma tarkoitukseni.”<sup>29</sup> Oli vaihtoehto sitten eudaimoninen tai dysdaimoninen (demoninen), tragedia järkyttää asioiden tavanomaista järjestystä ja pakottaa jollakin tasolla kohtaamaan vaihtoehtoja, jotka arjessa useimmiten unohdamme. Konflikteille ei ehkä löydy perimmäistä sovituksia Hegelin tavoittelemassa loogis-teologisessa mielessä. Joudumme ehkä yhä uudelleen silmätyksen demoniemme kanssa; oman rajallisuutensa, epäautonomisuutensa, pelon, vihan tai halun kohtaaminen voi olla arvokas ja eheyttävä kokemus, vaikka näin saavutettu integraatio ei koskaan olisikaan absoluuttinen.

## Viitteet

- Jatakari 1996, 3-29. 'Daimonin' ja sen johdannaisten moninaiset sanakirjamerkitykset laajentavat edelleen käsitteen alaa: 'jumala', erityisesti anonyymi jumalallinen vaikutus, jumalvoima; 'sattuma', 'kohtalo' ja kohtalonvoima; henkilön tai suvun hyvä tai paha 'onni'; 'kuolleen sielu', opashenki, kummitus; (kristillisessä merkityksessä) 'paha henki', demoni. (Ks. Liddell - Scott. Myös 'daimonion', jne.)
- Teixidor 1977, 3-6, 116.
- Moos. 7-12; Jes. 45:7; Job 38-41.
- Snell, *Gnomon* 7 (1931); ks. Bremmer 1983/1993, 6-8.
- Jaottelu on alkujaan ruotsalaisen sanskriitintutkijan Ernst Arbmanin; sitä ovat myöhemmin soveltaneet mm. Arbmanin oppilaat ja Jan N. Bremmer, joka lähestyy jaottelun avulla antiikin kreikkalaisia sielukäsityksiä teoksessaan *The Early Greek Concept of the Soul* (1983).
- Bremmer 1983/1993, 15.
- Käsitteiden moniulotteisuus tulee esiin myös sanakirjamääritelmässä; sekä 'thymos' että 'noüs' sisältävät fyysisen ulottuvuuden (molemmat voivat merkitä 'sydäntä'), mutta edellisessä korostuu fyysinen voima, elämän kiihko ja henkäys, jälkimmäisen ollessa puolestaan intellektuaalisempi käsite ('mieli', 'merkitys', myös sanojen merkitys). 'Menoksen' fyysisen puoleen viittaa sanakirjan ilmaus 'elämän veri'; sen muita merkityksiä ovat 'mahti', 'voima', 'raivokkuus' (myös taisteluraivo) ja henkinen haltioituminen. (Ks. Liddell - Scott.)
- Bremmer 1983/1993, 53-63.
- Peters 1967, 167.
- Ks. Dodds 1951/1973, 3.
- Ibid., 39-41, 57.
- Asaelin tapaus on näistä tunnetuin; kolmas Mooseksen kirja mainitsee "syntipukki"-rituaalin, jossa synneistä puhdistaudutaan uhraamalla sonni ja yksi pukki Herralle, "mutta se pukki, jonka arpa määrää Asaelille, jätettäkään seisomaan elävänä Herran eteen. Sovitettavat synnit pantakoon sen kannettaviksi. Sitten se ajettakoon Asaelin luokse autiomaahan." (3. Moos. 16:10.) Ks. myös René Girardin tutkimus *The Scapegoat* (1986; alunp. *Le bouc émissaire*).
- Peters 1967, 33, 66; Dodds 1951/1973, 42.
- Hermann Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* (fragmentti 119). Pentti Saarikoski suomentaa tämän vapaasti ja säilyttää osan monimielisyydestä: "Se mikä ihmisessä on, koituu hänen kohtalokseen" (Herakleitos 1971, 47).
- Vernant 1969, 113; Vernant - Vidal-Naquet 1973, 30.
- Hegel 1974-75, 1218.
- Diamond 1996, 239.
- Nietzsche 1872/1967, 135 (§23).
- Pidot* 202d-203a; Platon 1979, 117-18.
- Gearhart 1992, 54-70.
- Vernant 1969, 108n2; Vernant - Vidal-Naquet 1973, 25n3.
- Ks. esim. R.B. Sewall, *The Vision of Tragedy* (1959), Lionel Abel (toim.), *Moderns on Tragedy* (1967). Sujuvan johdatuksen tragedia-tulkintojen historiaan tarjoaa Leech 1969 (ks. erityisesti s. 20-23).
- Steiner 1961/1990, 7, 321-24.
- Belsey 1985, 86.
- Dostojevski 1997, 898-922.
- Barthes 1993, 164.
- 'Intertekstuaalisuuden' historia käsitteenä on sidoksissa Julia Kristevan Bahtinin 'dialogisuudelle' antamalle uudelleentulkinnalle. Bahtinin polyfonialle hedelmällistä maastoa oli esimerkiksi karnevaalin subversiivinen nauru: jumalaa, kuningasta, kaikkea ylevää ja pyhää pilkkaavat esitykset. Kristeva toi Bahtinin Rabelais- ja Dostojevski-analyysit 60-luvun lopulla vuoroaiikutukseen ranskalaisen jälkistrukturalismin kiivaan teorianmuodostuksen kanssa; "intertekstuaalisuus" on käytännössä usein palautettu tekstuaaliseen vaikutetutkimukseen, vaikka sekä Bahtinin että Kristevan muotoilut painottavat "herjaavuuden", merkityssiirtymien ja konfliktien keskeistä merkitystä. (Ks. "Sana, dialogi ja romaani"; Kristeva 1993, 21-50.) "Demoniseen tekstiin" liittyviä kehittäjiä löytyy omasta tutkimuksestani (Mäyrä 1996), erityisesti Salman Rushdieen

ja *Saatanallisiin säkeisiin* liittyvästä luvusta.

- Lacan, "Kant avec Sade" (*Ecrits*; Paris, 1966); Rajchman 1986.
- Dostojevski 1997, 914.

## Kirjallisuus

- Roland Barthes, *Tekijän kuolema - Tekstin syntymä*. Toim. Lea Rojola. Suom. Lea Rojola & Pirjo Thorel. Tampere: Vastapaino, 1993.
- Catherine Belsey, *The Subject of Tragedy: Identity and Difference in Renaissance Drama*. London & New York: Methuen, 1985.
- Jan N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 1993 (1983).
- Stephen A. Diamond, *Anger, Madness, and the Daimonic: The Psychological Genesis of Violence, Evil, and Creativity*. Foreword by Rollo May. Albany: State University of New York Press, 1996.
- E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1973 (1951).
- Fedor Dostojevski, *Karamazovin veljekset*. Hämeenlinna: Karisto, 1997 (1879-80).
- Suzanne Gearhart, *The Interrupted Dialectic: Philosophy, Psychoanalysis, and Their Tragic Other*. Baltimore & London: Johns Hopkins, 1992.
- Geoffrey Galt Harpman, "Derrida and the Ethics of Criticism." *Textual Practice* 5.3 (Winter 1991), 383-398.
- G.W.F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art*. Käänt. T.M. Knox. Oxford: Oxford University Press, 1974-75.
- Herakleitos, *Yksi ja sama: Aforismeja*. Suom. Pentti Saarikoski. Helsinki: Otava, 1971.
- Homeros, *Ilias*. Suom. Otto Manninen. Helsinki: WSOY, 1962.
- Tuija Jatakari, "Daimon-käsite kreikkalaisessa ajattelussa n. 550-300 eKr." Lisensiaatintutkimus. Helsingin yliopisto, Kreikan kieli ja kirjallisuus. Helsinki, 1996.
- Julia Kristeva, *Puhuva subjekti: tekstejä 1967-1993*. Suom. Pia Sivenius, Tiina Arppe, Kirsi Saarikangas, Helena Sinervo ja Riikka Stewen. Helsinki: Gaudeamus, 1993.
- Cristopher Leech, *Tragedy*. (Critical Idiom 1.) London: Methuen, 1969.
- H.G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1958 (1843).
- Rollo May, *Psychology and the Human Dilemma*. Princeton (NJ): D. van Nostrand Company, 1967.
- , *Love and Will*. New York: Delta, 1989 (1969).
- , *The Cry for Myth*. New York: Delta, 1991.
- J. Hillis Miller, *The Ethics of Reading: Kant, de Man, Eliot, Trollope, James, and Benjamin*. New York: Columbia University Press, 1987.
- Ilkka Mäyrä, *Kiehtova ja kauhea demoni: kohti tekstin demonisten piirteiden analyysiä*. Lisensiaatintutkimus. Tampereen yliopisto, Yleisen kirjallisuustieteen julkaisuja 31. Tampere, 1996.
- Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*. Käänt. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1967. (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, 1872.)
- F.E. Peters, *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. New York: New York University Press, 1967.
- Platon, *Teokset: osa III*. Helsinki: Otava, 1979.
- Raamattu*. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskoukosen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Pieksämäki: Kirjapaja, 1992.
- John Rajchman, "Lacan and the Ethics of Modernity." *Representations*, Summer 1986, 42-58.
- George Steiner, *The Death of Tragedy*. London: Faber and Faber, 1990 (1961).
- Javier Teixidor, *The Pagan God: Popular Religion in the Greco-Roman Near East*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1977.
- Jean-Pierre Vernant, "Tensions and Ambiguities in Greek Tragedy". Teoksessa *Interpretation Theory and Practice*. Toim. Charles S. Singleton. Baltimore & London: Johns Hopkins, 1969, 105-121.
- Jean-Pierre Vernant & Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en grèce ancienne*. Paris: Françoise Maspero, 1973.