



# *niin e' näin*

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Número 39 | talvi 4/2003

Hinta 10 euroa



- **Ensimmäinen filosofia • Blanchot ja muita ranskalaisia**
- **Vapaamatkustaja • Roistovaltiot ja terrorismin lumo**



# niin & näin

## Toimituskunta

Mikko Lahtinen, päätoimittaja,  
puh. 040-8434998,  
sähköposti paatoimittaja@netn.fi  
Tuukka Tomperi, toimitussihteeri,  
toimitus@netn.fi  
Kimmo Jylhä, kimmo.jylhamo@voima.fi  
Petri Koikkalainen, petri.koikkalainen@uta.fi  
Reijo Kupiainen, reijo.kupiainen@uta.fi  
Mika Saranpää, mika.saranpaa@helia.fi  
Heikki Suominen, heikki.suominen@uta.fi  
Sami Syrjämäki, sami.syrjamaki@uta.fi  
Jarkko S. Tuusvuori, jarkko.tuusvuori@helsinki.fi  
Tere Vadén, tere@ihu.his.se  
Tommi Wallenius, tommi.wallenius@uta.fi

## Toimitusneuvosto

Kai Alhanen  
Antti Arnkil  
Jouni Avelin  
Heini Hakosalo  
Juha Himanka  
Hanna Hyvönen  
Heikki Ikaheimo  
Antti Immonen  
Riitta Koikkalainen  
Jussi Kotkavirta  
Taneli Kukkonen  
Marjo Kylmänen  
Kaisa Luoma  
Ville Lähde  
Olli-Pekka Moisio  
Johanna Oksala  
Pekka Passinmäki  
Tuukka Perhoniemi  
Sami Pihlström  
Jarkko Tontti  
Milla Törmä  
Tommi Uschanov

## Tilaushinnat

Kestotilaus 12 kk 26 euroa  
ulkomaille 34 euroa  
Kestotilaus jatkuu uudistamatta, kunnes  
tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa  
sen määräaikaiseksi.  
*niin & näin* ilmestyy neljä kertaa  
vuodessa.

## Tilaus- ja osoiteasiat

Heikki Suominen/Raija Pyssysalo  
p. 03-362 3185 (k.), tilaukset@netn.fi

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

**Ilmoitushinnat** 1/1 sivu 330 euroa,  
1/2 sivua 200 euroa, 1/4 sivua 110  
euroa, takasisäkansi 400 euroa

**Maksut** ps-tili 800011-1010727

**Julkaisija** Eurooppalaisen filosofian seura ry

**Ulkoasu ja taitto** Kimmo Jylhä  
**www-sivut** Reijo Kupiainen,  
reijo.kupiainen@urova.levi.fi

**ISSN** 1237-1645

10. vuosikerta

**Painopaikka** Vammalan Kirjapaino Oy  
Kulttuuri-, mielipide- ja tiedelehtien liitto  
Kultti ry:n jäsen (www.kultti.net)

## Tämän numeron kirjoittajat

Timo Airaksinen, käytännöllisen  
filosofian professori, Helsingin  
yliopisto  
Outi Alanko, FL, tutkija, Taide-  
aineiden tutkimuksen laitos,  
Helsingin yliopisto  
Kai Alhanen, TM, Helsinki  
Louis-Ferdinand Céline  
Jacques Derrida  
Kai Eriksson, Ph.D., tutkija,  
Sosiologian laitos, Helsingin  
yliopisto  
Thomas R. Flynn  
Jukka Hankamäki, FT, tutkija,  
Käytännöllisen filosofian  
laitos, Helsingin yliopisto  
Juho Hotanen, fil. yo, Pariisi  
Jari Kauppinen, FT, Laki ja paha-  
-projekti, Filosofian laitos,  
Helsingin yliopisto  
Tapani Kilpeläinen  
Timo Klemola, FT, tutkimusassis-  
tenti, Matematiikan, tilas-  
totieteen ja filosofian laitos,  
Tampereen yliopisto  
Kristian Klockars, docent in filo-  
sofi, käytännöllisen filosofian  
yliopistolehtori, Helsingfors  
universitet  
Jyrki Konkka, VTT, tutkija, Käy-  
tännöllisen filosofian laitos,  
Helsingin yliopisto  
Heikki Kovalainen, fil. yo, Helsingin  
yliopisto  
Mikko Lahtinen, YTT, FL, valtio-  
opin dosentti, ma. yliassistentti,  
Politiikan tutkimuksen  
laitos, Tampereen yliopisto  
Hannu Lauerma, ylilääkäri, ma.  
psykiatrian professori, Turun  
yliopisto  
Susanna Lindberg, docteur ès  
lettres, Suomen Akatemian  
tutkijatohtori, Teoreettisen  
filosofian laitos, Helsingin  
yliopisto  
Kaisa Luoma, FM, Tampere  
Arne Nevanlinna, kirjailija,  
arkkitehti, Helsinki  
Johanna Oksala, tutkija, Teo-  
reettisen filosofian laitos,  
Helsingin yliopisto  
Tuukka Perhoniemi, FM, Helsinki  
Sami Pihlström, dosentti, Teoreet-  
tisen filosofian yliopistoleh-  
tori, Helsingin yliopisto  
Olli Sinivaara, valt. yo, Helsinki  
Jarkko S. Tuusvuori, Turku  
Pekka Wahlstedt, vapaa kirjoit-  
taja, Helsinki  
Juha Varto, kuvataiteiden  
tutkimuksen ja opetuksen  
professori, Taideteollinen  
korkeakoulu  
Marlène Zarader, filosofian  
professori, Université Paul  
Valéry (Montpellier III)

## Pääkirjoitus 4/2003

1 Mikko Lahtinen, *Deconstructing Kivi*

## Ensimmäinen filosofia

5 Sami Pihlström, *Sielu, maailma, kuolemattomuus*  
17 Timo Klemola, *Etiikan harjoitus*

## Blanchot

28 Outi Alanko, *Maurice Blanchot*  
30 Marlène Zarader, *Mahdottoman koettelemus: Kieli, kirjallisuus, ajattelu*  
36 Outi Alanko, *Kirjallisuuden mahdoton katse: Katseen ja kielen väkivalta Maurice Blanchot'n mukaan*  
43 Susanna Lindberg, *Yön tyttäret*  
50 Jari Kauppinen, *Viimeinen*

## Kolumni

56 Arne Nevanlinna, *Puhe*

## Ranskalaisia

58 Juho Hotanen, *Merleau-Pontyn fenomenologinen paluu alkuperäiseen havaintoon*  
67 Johanna Oksala, *Foucault ja kokemuksellinen ruumis*  
73 Kai Eriksson, *Verkostojen ontologiasta ja filosofian tehtävästä*  
81 Kai Alhanen & Tuukka Perhoniemi, *Thomas R. Flynnin haastattelu: historian kertomus ja tila*  
86 Kristian Klockars, *Sartre, konkreettisuus, historia*  
89 Louis-Ferdinand Céline, *Nupistaan hervabtaneelle*  
91 Pekka Wahlstedt, *Onko eksistentiaalimikinin olemusajattelua?*

## Kolumni

96 Juha Varto, *Maa kuusta nähtynä*

## Roistovaltio ja terrorismin lumo

99 Olli Sinivaara, *Jean Baudrillard ja terrorismin lumo*  
109 Jacques Derrida, *Onko olemassa roistovaltioita?*

## Vapaamatkustaja

113 Jyrki Konkka, *Vapaamatkustajien yhteiskunta*

## Filocafe

122 Mikko Lahtinen & Jarkko S. Tuusvuori, *Filosofia, kahvila, keskustelu*

## Kirjat

123 Jacques Derrida, *Platonin apteekki ja muita kirjoituksia* (Tapani Kilpeläinen)  
124 Ralph Waldo Emerson, *Luonto* (Heikki Kovalainen)  
127 Riitta Nelimarkka, *Väitösfarssi – "Taistelu hatusta"* (Jukka Hankamäki)  
129 Janne Kivivuori, *Paha tieto: Tieteenvastainen ajattelu antiikista uusimpiin kiistöihin* (Kaisa Luoma)  
131 Tarmo Kunnas, *Mitä jäljellä moraalista?* (Pekka Wahlstedt)  
133 Markiisi de Sade, *Filosofia Budoaarissa* (Timo Airaksinen)  
135 André Comte-Sponville, *Pieni kirja suurista hyveistä* (Tapani Kilpeläinen)



## Deconstructing Kivi

**E**nsimmäinen suomenkielinen väitöskirja, Fredrik (Rietrik, Rietriki) Polénin *Jobdanto Suomen kirjallishistoriaan*, tarkastettiin toukokuun 1. päivänä 1858. Voi veikata, ehtiikö 150 vuotta tulla täyteen, ennen kuin puolustettavana on viimeinen suomenkielinen väitös. Ehkä toivon voi laittaa masaan, sillä vuonna 2008 tohtoriksi väittelevien vuotuinen lukumäärä hiponee puoltatoistatuhatta. Kun tuolloin järjestetään suunnilleen viisi väitöstä vuoden jokaista väitöspäivää kohden, niin lullisi mukaan mahtuvan myös muutama paikallisella kielellä kirjoitettu työ. Ehkä esimerkiksi joku polénilainen suomalaisen kirjallisuuden tutkija saattaa kaikesta huolimatta katsoa hyväksi kirjoittaa väitöskirjansa Aleksis Kivistä tai Runebergistä suomeksi tai ruotsiksi. Ohjattavansa parasta ajatteleva professori ei välttämättä moista kielivalintaa suosittele. Tiede on kansainvälistä, hän muistuttaa, ja viittaa myös siihen yhä suurempaan arvostukseen, jota ”kansainvälisillä kielillä” eli englanniksi kirjoitetut tutkimukset nauttivat rahoittavien tahojen suunnalla. Siis, kirjoitettakoon myös Kivistä ja Runebergistä englanniksi.

Professorin näkemys ei ole täysin absurdi. Miksei suomalaisesta kirjallisuudesta voisi tehdä mielenkiintoisia tutkimuksia englanniksi siinä missä muustakin kirjallisuudesta tehdään? Ei kai pidä lähteä siitä, ettei Kivi tai Runeberg voi kiinnostaa ketään muuta kuin suomalaista tai ruotsalaista kirjallisuuden harastajaa? Eikö väitöskirjan tekijän tule ajatella kunnianhimoisesti, että hänen

työnsä myötä aihe kyllä muitakin kiinnostaa? Varmasti kiinnostaakin, mikäli työ vie eteenpäin paitsi Kivi- tai Runeberg-tutkimusta myös ja ennen muuta yleistä kirjallisuuden teoriaa. Ehkä teoksesta *Deconstructing Kivi* voi tulla kirjallisuuden tutkimuksen kansainvälinen suunnannäyttäjä.

Ennen Polénin aikoja enin osa suomalaisista väitöskirjoista oli kirjoitettu latinaksi, siis kansainvälisellä tieteen kielellä. Itse asiassa latina ei ollut kansainvälinen vaan kosmopoliittinen kieli. Vaikka romaanisissa maissa käytettiinkin vulgaarilatinan eri muotoja, niin keskiajalta periytyvä akateemis-kirkollinen latina ei ollut kenenkään äidinkieli. Englanti on lukemattomien tieteenharjoittajien äidinkieli, mutta vielä useammille vieras kieli. Äidinkielenään englantia kirjoittavat ovat etulyöntiasemassa. Heille tämä kieli on mahdollisuus, kuten muut äidinkielet ovat muille mahdollisuuksia kehittää ja pukea sanoiksi asioiden syvimpiä merkityksiä. Tästä syntyy luonnollisestikin paras kirjallisuus niin faktana kuin fiktiona ja näiden monituisina risteyminä.

Vieraana kielenä englantia on välttämättömyys. Se ei avaa ilmaisun mahdollisuuksia vaan rajaa niitä – mikäli vertailukohtana on kirjoittajan äidinkieli. Pitkälti näin, mutta ei kuitenkaan täydelleen. Jos näet jotakin kieltä ei ole käytetty koskaan tai pitkiin aikoihin tieteen kielenä, ei tästä kielestä myöskään löydy tieteellisen ajattelun ja kirjoittamisen edellyttämiä sanavaroja. Kuten tiedetään, suomen kieleen oppisanoja alettiin toden teolla lainata tai sepittää 1800-luvun jälkimmäiseltä puoliskolta lähtien. Yltiöpäisenä tavoitteena oli luoda suomesta myös kansallinen tieteen kieli. Perin kehuista ennusteista ja vahvoista epäilyksistä huolimatta tehtävä onnistui. Sitähän ei oltu asetettu vain tieteen tai kirjallisuuden tähden, vaan myös poliittisista syistä. Kansallisen tieteen tai kansalliskirjallisuuden tuli osaltaan luoda yhteyksiä nationalistiset opit omaksuneen ”sivistyneistön” (*intellectuals, learned*) ja valistusta tarvitsevan ”kansan” (*people, uneducated*) välille ja näin osallistua eliittien ”suomalaistamiseen” samalla kuitenkin hierarkkiset yhteiskuntasuhteet säilyttäen tai uudistuen. Kansallismielinen sivistyneistö pyrki myös määrätietoisesti ulkomaisiin yhteyksiin. Varojen salliessa fennomaanit matkasivat Euroopassa ja vierailivat sen yliopistoissa siinä missä liberaalit

kosmopoliititkin; *Kalevala* käännettiin nopeasti maanosan valtakielille; Pariisista muodostui suomalaismielisten ajatusten ja ideoiden luonteva tyyssija; ulkomaalaisia tiedemiehiä ja kulttuuri-persoonia kutsuttiin kernaasti kiertueille Suomeen.

**M**issä on ongelma? Eikö myös 2000-luvun alussa voitaisi menetellä kuten aiemminkin, toissa ja viime vuosisadalla? Siis kirjoittaa suomalaista tiedettä vuoroin suomeksi tai ruotsiksi, vuoroin vieraalla kielellä. Näinhän esimerkiksi Georg Henrik von Wright menetteli ja loi maineikkaan uran sekä kansainvälisenä tiedemiehenä että kansallisena intellektuellina. Vaikka hän kirjoitti tieteellisimmät tekstinsä lähinnä englanniksi, oli hän tosissaan myös äidinkielenä kansa: esseiden ruotsi tavoitti syvänkin ajatuksen. von Wright kertoi esseiden kirjoittamisen olevan vain sunnuntaiharrastus – työpäivät kuuluivat vieraalla kielellä kirjoittaessa. Epäilemättä moni hänen kollegansa käytti pyhäpäivänsä toisin, arjesta toipumiseen, ja varmasti useat suomalaisfilosofit menettelevät näin nykyäänkin. Tai ehkei sittenkään. Todennäköisesti moni yrittää sunnuntaisinkin edistää kansainvälistä uraansa. Yliopistotutkijan aika on tiukassa. Läheskään kaikki eivät kuitenkaan urakoi tekstejä vieraalla kielellä saadakseen merkittävänä pitämänsä ajatukset ja ideat mahdollisimman monen ulkomaalaisen tutkijan tietoisuuteen. Monille näyttää riittävän, että on siinä määrin saanut ulkomailla julkaistuksi kirjoituksiaan, että ne voivat vakuuttaa rahoittajat ja asiantuntijat kotimaassa. Tästä johtuu, että suomalaisetkin yhä enemmän kirjoittavat englanniksi artikkeleita, joiden tieteellinen arvo on vähäinen tai jopa olematon. Maailma ei mitään menettäisi, vaikka yhä useampi meikäläinen kontribuutio jäisi vallan syntymättä.

Vieraskielisyyden vaatimusten jatkuva kasvu merkitsee luonnollisesti sitä, ettei äidinkielellä kirjoittamiseen jää aikaa. Jos suomeksi tai ruotsiksi joku kiireisistä jotakin suostuu kirjoittamaan, niin jälki on kehuja, koska teksti on häthätää hutaistu, englantia lyö pahasti lävitse, eikä äidinkielen kirjalliseen käyttöön ole ehtinyt harjaantua vieraskielisiltä töiltään ja toimiltaan. Monessa tapauksessa olisikin ehkä parempi luopua koko yrityksestä eli jättää suomen tai ruotsin kirjallinen

käyttö muiden huoleksi. Keitä nämä muut oikein ovat? Toimittajia, kirjailijoita, mainosihmisiä, tekstiviestejä lähetelviä kansalaisia sekä muita jokapäiväisen elämän kielenkäyttäjiä. Nykyään tilanne onkin toinen kuin Polénin aikaan. Kun fennomaanit alkoivat haaveilla suomenkielisestä tieteestä, niin suomen kirjakieli oli lapsenkengissä, suomenkielistä lehdistöä tai kirjallisuutta ei juuri ollut, eivätkä edes useimmat nationalistit osanneet kansan enemmistön kieltä.

Kyllä suomenkielisiä tekstejä, vaikka anglismien ja amerikanismien kyllästä-määkin, tulee kauaksi vastaisuudessa riittämään. Vaikka viimeinen suomen- tai ruotsinkielinen väitöskirja ilmestysisikin vappuna 2008, eivät ainakaan suomenkieliset mediat ja kaunokirjalliset teokset mihinkään katoa. Ruotsin kielikin tulee säilymään ainakin Ruotsin puolella. Suomenpuoleisen ruotsin tapauksessa ongelmana on kielenkäytön määrä ja laatu, suomen kielen tapauksessa vain laatu. Mitä siitä seuraa, että suomalainen tutkimus kokonaan tempautuu irti kotoisesta maaperästään ja asettuu tieteen kosmopoliittisen maailman vähäiseksi jäseneksi? Ehkä kansantaloudellista kasvua, kun puhe on teknologiatieteistä. Biotieteistä seuraava Nokia, suomalaispiireissä haaveillaan. Ehkä myös yksilösankareita, joista kotimaassa voidaan olla ylpeitä. Mutta myös suomalaisen kulttuurin näivettymistä, kun edes humanististen ja yhteiskuntatieteiden harjoittajat eivät enää osallistu suomalaisten kirjallisten sanavarojen käyttöön ja kartuttamiseen. Nämä tehtävät jäävät muille kuin systemaattiseen ja kriittiseen ajattelutyöhön elämänsä omistaneille. Seuraus tulee olemaan, ettei suomeksi tai ruotsiksi enää osata puhua ja kirjoittaa kriittisyyden ja systemaattisuuden vaativimmat kriteerit täyttävillä tavoilla. Suomalaisesta tutkijasta voi tulla kuuluisuus kosmopoliittisessa tiedemaailmassa, mutta kotimaassaan hän ei ole intellektuelli, kuten von Wright vielä oli. Varmastikin tulevista kansainvälisistä kuuluisuuksistamme tehdään näyttäviä lehtijuttuja ja televisioraportteja – Kemian Nobel Suomeen! – mutta näihin tekstit ja skriptit on kirjoittanut toimittaja, ei itse tutkija. Vastuu tieteen kansallisten yhteyksien luomisesta on siirtynyt medioille, siis muille kuin tutkijoille, joiden argumentaation perustana ovat aina valistusajalta periytyvät tieteen ja filosofian kriittiset periaatteet.

Jos toimittajan työssä olisi kosol-

ti aikaa ajatusten syventämiseen ja paljon tilaa niiden esille tuomiseen, niin hänen tehtävänsä ei eroaisi ratkaisevasti tutkijan tehtävästä. Toimittajakin olisi eräänlainen tutkija tai filosofi-intellektuelli. Hän voisi käyttää palstametreittäin tilaa terävien analyysiensä esittämiseen tai tuntikaupalla aikaa syvälle luotaaviin kulttuuriohjelmiinsa. Suunta on kuitenkin aivan päinvastainen. Medioissa on yhä vähemmän varaa syventää ja laventaa näkemystä; kaupalliset imperatiivit edellyttävät aina vain helpompaa ja viihdyttävämpää ilmaisua. Sille tilaa kyllä näyttää löytyvän, kuten maan ainoan (!) valtakunnallisen päivälehdessä kuukausiliite todistaa. Sen palstatilalla hemmoitellut toimittajat eivät näe työssään saati lukijoissaan minkäänlaisia intellektuaalisia kehityksen mahdollisuuksia. Vanha ja kunnianarvoisa näkemys siitä, että lehti voisi jalostaa lukijoidensa arvostelukykä ja tarjota heille älyllisiä haasteita, on tyystin hylätty. On siirrytty ummeh-tuneeseen maailmaan, jossa journalistista toimintaa ei enää motivoi toivorikas ajatus inhimillisen edistyksen ja kehityksen mahdollisuudesta.

Reaaliaikaisuuden ihanne ja kuvitelma puolestaan pyyhkii tieltään viipyilevän ja harkitsevan pohdiskelun; toimittajan täytyy olla yhä pinnallisempi selviytyäkseen työnsä henkisistä vaatimuksista. Esitysten tempo kiihtyy, speaktaakkeli-kausisuus lisääntyy, ja levoton nopearytmisyys tekee yleisöstä aina vain kärsimättömämmän joukon. Mitä levottomampia lukijat, katsojat ja kuulijat ovat, sitä lyhempiä ja pilkotumpia juttuja tai pikaisempia ja kiihottavampia ohjelmia heille on tarjottava. Toisinajattelu ja -toiminta siirretään syrjään, hylättyihin ohjelmasuunnitelmiin tai perifeeriselle digitaalikanavalle tai sivupalstalle ja kehoitetaan katseluaikaan.

Niin sanotun kaunokirjallisuuden puolella äidinkieli on elinehto. Tästä kertoo sekin, että vain perin harvat emigranttikirjailijat ovat pystyneet vaihtamaan vieraaseen kieleen. Ainakin edellytyksenä on ollut pitkä ja intensiivinen oleskelu uudessa asuinmaassa. Ehkä suomen tai ruotsin kieli elää ja kukoistaa tulevaisuudessa juuri suomalaisten kirjailijoiden töissä. Ehkä myös kulttuuria rahoittavat ja kuluttavat tahot tämän oivaltavat. Suomalaisesta kirjallisuudesta tehdään eräänlainen kansallis- tai luonnonpuisto, jonne ihmiset voivat hakeutua kuin metsään ”alkuperäisen” suoma-

laisuuden kaipuuta tuntiessaan. Suojeltu aarnimetsä on kuitenkin poikkeus, jota tarvitaan *juuri silloin*, kun enin osa hehtaareista on tehometätalouden käytössä. Talousmetsien arkitodellisuudessa on äänivalta ja valta-asema monitoimikoneilla. Jos suomen- tai ruotsinkielinen kirjallisuus on vain poikkeus, niin silloin ei silläkään ole äänivaltaa kulttuurin arkitodellisuudessa. Kirjailijan ääni peit-tyy median hälyyn ja pauhuun, hänet työnnetään syrjään viihdejournalistien hallitsemilta suomen ja ruotsin kielen markkinoilta, mutta ei hänellä ole asiaa kosmopoliittiseen englanninkieliseen maailmaankaan. Moninkertaisesti perifeerisessä asemassa on vaikea asettua kommunikaatioyhteyteen ainakaan viihteen turruttaman enemmistön kanssa, ellei sitten kirjailija (kirjoittaja) ryhdy ”sisällöntuottajaksi” viihde- ja mainosmaailmaan. Suomalaisesta kirjallisuudesta tulee ala- ja vähemmistö-kulttuuri, eliitin harrastus tai eksoottinen pakopaikka.

Ehkä vielä joskus tulee sekin päivä, kun suomalaisissa kodeissa puhutaan vain englantia, ja se on kaiken jokapäiväisen elämän kieli. Silloin syntyy myös ensimmäinen suomalainen sukupolvi, joka omaksuu äidinkielekseen englannin. Silloin myös suomalainen kirjallisuus voi nousta uuteen kukoistukseen, kun suomalaiset kirjailijat pohtivat globaalilla äidinkielellään omaa paikkaansa maailmassa. Silloin myös suomalaiset tietentekijät saavat kokea olevansa samalla viivalla angloamerikkalaisen kulttuurin keskuksista tulevien kollegoidensa kanssa. Jos toissa vuosisadan Suomessa pyrittiin horjuttamaan vähemmistön kielen valta-asemaa, niin vastaisuudessa voi koittaa aikakausi, jolloin enemmistö vaihtaa äidinkieltään.

**K**ansallisten kirjakielten tilanne ei ole kaikin puolin onneton. Suomessa näet ilmestyy toista sataa suomen- tai ruotsinkielistä kulttuuri-, tiede- ja mielipidelehteä. Niistä useissa on runsaasti aikaa ja tilaa ajatusten kirjalliselle ilmaisemiselle. Luonnollisestikin tällaisissa puitteissa esitetyt ajatukset voivat perustua tarkempaan harkintaan kuin mihin kykenevät valtamedioiden kiireiset toimittajat, jotka sovitavat sanojaan rajuun mediarytmiin ja ilmaisuaan viihteellisen kaupallisuuden vaatimuksiin.

Kulttuuri-, tiede- ja mielipidelehdissä viihteen ja talouden vaatimukset eivät

määrää toiminnan periaatteita. Siitä huolimatta yhteiskunta sijoittaa näihin mitä merkittävimpiin suomalaisen kulttuurin voimatekijöihin pienemmän vuotuisen summan kuin köykäiseenkin kotimaiseen elokuvaan tai muutaman poliittisen puolueen äänenkannattajaan.

Tuen tuntuva nostaminen – esimerkiksi kymmenkertaistaminen – edellyttäisi oivallusta ja ymmärrystä niiltä, jotka asioista päättävät tai valtajulkisuutta hallitsevat. Tällaista ymmärrystä ei ole. Puolueiden tai liike-elämän piirissä kulttuuria ei arvosteta, ellei se säihky valtamedioissa tai käy kaupaksi ulkomailla. Kulttuurin vähättely kärjistyy maan hallituksen ministerivalinnoissa. Suomessa kulttuuriministeriksi voidaan surutta heittää ihmispolo, jonka kulttuurin kenttien tuntemus ja harrastus on siihenastisen elämän valossa arvioituna rajoittunut kaupallisimman mediasmedian ja latteimman julkisviihteen maailmihin. Ehkä valinta voidaan perustella juuri näin. Tunteehan tällainen ihminen latteimmat ja samalla vaikutusvoimaisimmat maun standardit. Ex-missin jälkeen vuorossa voisikin olla entinen kilpa-autoilija tai televisiovisailujen isäntä tahi emäntä. Mikäpä siinä, jos missi, auto- tai pelimies on osoittanut vahvaa kiinnostusta ja harrastuneisuutta kulttuuria kohtaan aina tiede-, kulttuuri- ja mielipidelehtien maailmoja myöten.

**K**äsillä olevan numeron myötä *niin & näin* on ilmestynyt täyden kymmenen vuosikerran verran. Alun pitäenkään lehteä ei tarkoitettu tiedelehdiksi, kulttuurilehdiksi tai mielipidelehdiksi, vaan sen on ollut määrä olla tiede-, kulttuuri- ja mielipidelehti. Tämä merkitsee sitä, että lehden tekijät ymmärtävät suomalaisen kulttuurin ja mielipiteenmuodostuksen tarvitsevan myös filosofeja ja muita tieteenkijöitä tuekseen. Silloin myös ajatellaan, ettei kuvitellusti kosmopoliittinen filosofia ole filosofeille itselleenkin vain hyväksi.

*Mikko Lahtinen*

## Materialismi, idealismi ja skitsofreeninen ajattelu: vastine Seppo Utrialle

Vakuuttaessaan introspektion edellyttävän vuorovaikutusta aineettoman ja aineellisen välillä Seppo K. J. Utria kumoaa termodynamiikan ensimmäisen perussäännön, tai katsoo ettei se koske ihmistä (*niin & näin* 3/2003). Perusteluna hän käyttää sitä, ettei atomi voi tutkia itseään. Atomeista rakentuvien solujen muodostamat organismit toimivat kuitenkin yksinkertaisimmasta monimutkaisimpaan asti juuri erilaisten palaute- ja monitorointijärjestelmien varassa. Se, mitä kutsumme tietoisuudeksi, on mallinnettavissa erääksi tällaiseksi järjestelmäksi. Se tutkii itseään, eikä mikään puolla oletusta todella laadullisesta erosta vertailtaessa ihmistä ja eläimiä. Tässä mallissa ei ole häivääkään Utrian ehdottamasta ”skitsofreenisyydestä”. Sana-valinta olisi maallikolta ainoastaan asiantuntematonta ja tyyliöntä. Lääkäriltä se on rimalanitus. Ilmaisuna se on tyhjä, sillä mitään erityistä skitsofreenistä ajattelua ei skitsofrenian diagnostiset kriteerit täyttävän oireyhtymän ulkopuolella ole. Psykoottista tai hajanaista toki on.

Muilta osin kirjoitus heijastelee Utrian fantasiointia eräistä esittämistäni näkökohdista, jotka kirjoittaja irrottaa alkuperäisistä yhteyksistään. Käyttäessään kärsimystä aiheuttavan psykopatian hyvän hoidon esimerkkinä mafiapäällikön psykoterapiasta kertovaa elokuvaa kirjoittaja etäänny todellisuudesta. Psykopatian synnyn ymmärtämisestä ja sen hoidosta keskusteltaessa tukeutuisin mieluummin varsin laajaan olemassa olevaan tutkimustietoon ja kliiniseen kokemukseen. Aihe on tärkeä ja edellyttää biologisen ja psykologisen tiedon integroimista. Eräät biologiset poikkeamat saattavat olla psykopatian välttämätön joskaan eivät riittävä edellytys.

Utria olettaa minun tuntevan kyvyttömyyttä suurten sosiaalisten ongelmien kuten eriarvoistumisen edessä. Väärinymmärrys saattanee johtua siitä, että hän liittää niiden ratkaisun ihmismielen

ainutlaatuisiin lainalaisuuksiin ja kehityksen mahdollisuuksiin. Hänen kuvaamaan hyviä asioita voi kuitenkin mainosti edistää ilman oletusta, joka koskee ”nousua refleksiolenosta aineen lakien ja fyysisten tarpeiden yläpuolelle, johon mikään alempi olento ei pysty”. Tieteellisellä materialismilla ei ole mitään tekemistä materialististen elämänarvojen kanssa.

Ranskalainen lääkäri ja filosofi Julien Offray de La Mettrie (1709–1751) uumoili *niin & näin* -lehden julkaisusarjassa äskettäin suomennetussa, 1747 julkaistussa teoksessaan *Ihmiskone*, että ihmisen suhde eläimiin on likeisempi kuin haluamme uskoa, ja että kartesiolainen käsitys tietoisuudesta vain inhimillisenä ominaisuutena on väärä. ”*Materia ei sisällä mitään alhaista, paitsi sivistymättömille silmille, jotka eivät häntä näe hänen upeimmissa teoksissaan; ja luonto ei ole tyhjä työmies. Hän luo miljoonia ihmisiä vaivatta ja kiihkeämmällä mielihalulla kuin kelloseppä valmistessaan monimutkaisinta kelloaan. Hänen voimansa paistaa esiin tasavertaisesti hänen luodessaan alhaisimpia hyönteisiä ja pisimmälle kehittyneitä ihmisiä.*”

Kuvitelma, jonka mukaan olemme ”ainutlaatuisen tietoisuutemme” vuoksi kykeneviä hyvyyteen, onkin nykytieteen valossa aiheetonta korskaa. Altruismia esiintyy hyvin monilla eläinlajeilla, ja se on keskeinen psykobiologisen tutkimuksen kohde. Idealistit, olivat he sitten nationalisteja, sosialisteja tai nationalistisia sosialisteja, taas ovat eräiden näkemysten mukaan aiheuttaneet enimät sodat ja joukkotuhot. Totalitarismin hairahtuneina he ovat myös pyrkineet leimaamaan toisin tavoin ajattelevat psykiatrisin termein, minkä kliinisen psykiatria on maailman psykiatriajärjestön välityksellä tuominut.

*Hannu Lauerma*



# Sielu, maailma ja kuolemattomuus: Kantista Wittgensteiniin

Tarkoituksenani on peilata eräitä Immanuel Kantin sielusta – minästä, subjektista, tietoisuudesta – esittämiä ajatuksia hänen filosofiassaan (ja liki kaikessa hänen jälkeisessänsä filosofiassa) erittäin keskeiseen realismi–idealismi-problematiikkaan. Miten Kantin kuuluisissa ”puhtaan järjen paralogismeissa” (*Paralogismen der reinen Vernunft*) esittämä rationalistisen sielumetafyysiikan kritiikki ja hänen sielun kuolemattomuuden ”pelastuksensa” moraalifilosofiassa ”käytännöllisen järjen postulaattina” nivoutuvat hänen transsendentaalisen idealismin ja empiirisen realismin yhdistelmäänsä? Tästä avautuu nähdäkseni kiinnostavia vertailukohtia myöhempiin transsendentaalifilosofoihin ja -filosofioihin, joista nostan esiin etenkin Ludwig Wittgensteinin *Tractatus*-teoksen käsityksen metafyyysisestä (transsendentaalisesta, ei-empiirisestä) subjektista ja kuolemasta.

Kysyn muun muassa, edustaako Kantin käsitys sielusta ja sen mahdollisesta kuolemattomuudesta realismia, idealismia vai pragmatismia, ja koetan perustella, miksi näiden kaikkien luonnehdintojen voidaan katsoa soveltuvan siihen. Kantin näkemys voidaan tulkita eräänlaiseksi pragmaattiseksi realismiksi, jonka pohjana (kuten mielestäni pragmatisminkin pohjana yleisemminkin) on *Puhtaan järjen kritiikin* perusoppi, transsendentaalinen idealismi.<sup>1</sup> Tässä Kantia voidaan hedelmällisesti vertailla paitsi Wittgensteiniin myös William Jamesin pragmatismiin, jonka taustalla (monista kiistattomista eroista huolimatta) hämmöttää yllättävänkin kantilainen käsitys kuolemattomuudesta – sielun, kuolevaisuuden ja kuolemattomuuden metafyyysisen problematiikan alistaminen eettiselle tarkastelulle. Tätä voidaan pitää jopa jamesilaisen pragmatisminkin johtoajatuksena: metafyysiikassa on pohjimmiltaan kyse etiikasta, inhimillisen maailman rakenteesta, maailmasta sellaisena kuin meidän on se eettisesti relevanttien mutta ontologisesti sitoumuksellisten käytöjemme tarjoamista perspektiiveistä nähtävä. Maailmalla ei ole ”omaa” rakennetta eettisestä maailmassa suunnistautumisestamme riippumatta, ei edes (eikä varsinkaan) kuoleman ja kuolemattomuuden kysymyksen suhteen.

James- ja Wittgenstein-vertailuni vihjannevat, ettei pääpyrkimyksenäni ole Kantin omien näkemysten his-

toriallisesti täsmällinen dokumentointi. Pikemminkin tutkin, missä määrin ja millä tavalla (uudelleen)tulkittuna kantilainen käsitys sielusta ja sen mahdollisesta kuolemattomuudesta voisi tulla vakavasti otettavaksi vaihtoehdoksi nykyfilosofiassa, jossa – kuten tunnettua – pragmatistiset ja wittgensteinilaiset näkökannat ovat olleet melko vahvoilla. Toisaalta on myönnettävä heti aluksi, ettei sielun kuolemattomuus suinkaan ole teema, joka esimerkiksi nykyisen materialistisesti orientoituneen mielen filosofian valtavirrassa nousisi keskeiseksi – tai edes näkyväksi. Yksi päämääräni onkin sen osoittaminen, että kyseessä on ehkä sittenkin, kantilaisin silmin katseltuna, kiinnostavampi kysymys kuin useimmat alan nykykeskustelijat olisivat halukkaita myöntämään. Aiheen filosofinen mielenkiinto ei piile siinä, että voisimme toivoa apriorisin filosofisin argumentein ratkaisemme kuolemattomuuden ongelman suuntaan tai toiseen (täältä osin meidän on suhtauduttava vakavasti Kantin paralogismeissa tarjoamaan oppituntiin), vaan siinä, että tämän kysymyksenasettelun kautta saattaa avautua kiehtovia näköaloja metafyyssiikan ja etiikan suhteeseen sekä erityisesti realismin ja idealismin väliseen jännitteeseen tämän suhteen ytimessä.

## Paralogismit: sielumetafyysiikan kritiikki

Tunnetusti Kant luopui kriittisessä filosofiassaan monista itsekin aiemmin kannattamistaan ”esikriittisistä” metafyyysisistä opinkappaleista, muun muassa kartesiolaisen aineettoman, pysyvän, persoonallisen ja kuolemattoman sielun käsitteestä – tai tarkemmin sanottuna kuvitelmasta, että meillä voisi olla tietoa tuollaisen sielusubstanssin olemassaolosta.<sup>2</sup> Erityisesti sielun yksinkertaisuutta on pidetty kuolemattomuuden kannalta tärkeänä, koska absoluuttisen yksinkertaisen sielun ei voida ajatella hajoavan osiinsa.<sup>3</sup> Kantin kritiikki kuolematonta sielua koskevan tiedon mahdollisuutta kohtaan sisältyy *Puhtaan järjen kritiikin* ”Transsendentaalinen dialektiikka” -osan lukuun paralogismeista (”Von den Paralogismen der reinen Vernunft”,



A 341 / B 399 ff.).<sup>4</sup> Aloittakaamme katsomalla, kuinka Kant hylkää sielumetafysiikan *Prolegomenan* vastaavissa jaksoissa (§§ 46–49).

Kant toteaa, että ”ajattelun viimeisen subjektin”, sielun, pysyvyys voidaan todistaa ”ainoastaan kokemuksen tarpeisiin”, ei olioksi sinänsä ymmärrettyinä (§ 47).<sup>5</sup> Hän jatkaa:

”Jos siis haluamme substanssiksi ymmärretyn sielun käsitteestä päätellä sen pysyvyyteen, voi tämä päteä vain mahdolliseen kokemukseen mutta ei sieluun nähden, sikäli kuin se on olio sinänsä. Nyt kaiken mahdollisen kokemuksemme subjektiivisena edellytyksenä on elämä. Siispä sielun pysyvyyteen voidaan päätellä vain elämän aikana, sillä ihmisen kuolema on kaiken kokemuksen loppu mitä tulee sieluun kokemuksen kohteena – ellei sitten todisteta päinvastaista, mistä tässä juuri on kyse. Sielun pysyvyys voidaan siis osoittaa vain ihmisen eläessä (sen todistamista ei uskoakseni meiltä vaadita),<sup>6</sup> mutta ei kuoleman jälkeen (mistä varsinaisesti on kyse), ja tämä voidaan osoittaa nimenomaan siitä yleisestä syystä, että substanssin käsite, mikäli sen katsotaan välttämättä liittyvän pysyvyyden käsitteeseen, voi liittyä pysyvyyden käsitteeseen vain mahdollisen kokemuksen periaatteen mukaisesti ja siis vain kokemuksen tarpeisiin.” (§ 48)

Näin ollen laki substanssien pysyvyydestä pätee ”vain olioihin, sikäli kuin ne tiedostetaan kokemuksessa ja yhdistetään toisiin, mutta ei koskaan päde niihin myös kaikkien kokemukseen katsomatta, eikä siis myöskään sieluun kuoleman jälkeen” (§ 48, alaviite). Empiirisessä mielessä pysyvä minä, sielu, kuuluu ilmiömaailmaan, kuten muukin luonto. Sen sisäiset tilat, mielteet (representaatiot), ovat sisäisen aistin kohteita. Aivan kuten ulkoiset kappaleet eli ulkoisen aistin ilmiöt eivät – toisin kuin ”oliot sinänsä” – ole olemassa ”*ajatusteni ulkopuolella*”, en myöskään ”minä itse *sisäisen aistin ilmiönä*” eli ”sieluna empiirisen psykologian tarkoittamassa mielessä” ole olemassa ajallisenä oliona ”mieltämiskyyni ulkopuolella” (§ 49). Tästä päästään Kantin systeemin ydinalueille, *transsendentaaliseen* (kriittiseen, formaaliseen) *idealismiin*, joka – muun muassa ”empiiristä” tai ”materiaalista” eli berkeleylaista dogmaattista ja kartesiolaista ”skeptistä” (tai ”problemaattista”) idealismia vastaan asettuen – katsoo ajallisia-avaruudelliset ilmiöt, mukaan lukien ajallisen, sisäisen aistin ilmiöt eli sielussa olevat representaatiot, transsendentaalisesti konstituoidun luonnollisen, empiirisen maailman elementeiksi (vrt. B 274 ff., A 377 ff.).

Kuten muissakin järjen transsendentaalisissa illuusioissa, joita ”Transsendentaalisessa dialektiikassa” oiotaan,<sup>7</sup> paralogismeissa järkemme on taipuvainen päättelemään kokemuksen välttämättömäksi muodolliseksi ennakkoehdoksi osoittautuvasta transsendentaalisesta käsitteestä – tässä tapauksessa ymmärryksen kategorioiden transsendentaalisen deduktion lähtökohtana toimivasta niin kutsutusta transsendentaalisen apperception alkuperäisestä ykseydestä eli siitä, että etuliitteen ”Minä ajattelen” (”Ich denke”) on voitava liittyä mihin tahansa mielteeseeni (ks. B 131–132) – olioita sinänsä koskevan sisällöllisen, metafysisen väitteen, tässä tapauksessa ilmiömaailmasta ja kokemuksen ehdoista

riippumattomaksi, pysyväksi ja siten (periaatteessa) kuolematomaksi ymmärrettyä sielusubstanssia koskevan eksistentssiväitteen. Tällaiset päätelyt eivät ole sallittuja. Niihin sisältyvät ”puhtaan järjen ideat” (sielu, vapaus, Jumala) voivat toimia vain *regulatiivisesti*, ajattelua ja tutkimusta suunnaten, eivät konstitutiivisesti kokemuksen mahdollisuuden ehtoina, kuten ymmärryksen kategoriat tai apperception ykseys. Ideoita vastaavista objekteista meillä ei voi olla tietoa vaan vain ”problemaattinen käsite” (A 339 / B 397). Näin ollen järjen ideoilla ei ole meille ”objektiivista merkitystä”.

Lyhyesti sanottuna paralogistisiin päätelmiin sekaantunut metafysikko, kuten Descartes tai Leibniz, sekoittaa Kantin näkökulmasta toisiinsa oliot sinänsä ja ilmiöt, niin kuin esikriittisillä, ei-transsendentaalisilla ajattelijoilla muutenkin on tapana. Ajattelun subjektiivisten ehtojen (kuten ”Minä ajattelen” -liitännän) sekoittaminen jotakin objektia – metafysisistä sielua – koskevaan tietoon on illuusion ja sekaannuksen lähde (vrt. A 396). Kuten tunnettu Kant-tutkija Henry Allison asian täsmentää, paralogismeissa pelkkä ajattelevan subjektin muoto (ajattelun looginen subjekti) sekoitetaan maailmassa olevaksi substanssiksi ajateltuun noumenaaliseen subjektiin (käsitteen ”noumenaalinen” positiivisessa mielessä), subjektiin, jota luullaan voitavan kuvata ei-aistimellisin predikaatein; näin puhtaasti muodollinen subjekti epäoikeutetusti hypostatoidaan substantiaaliseksi olioksi.<sup>8</sup>

Michelle Grier on tuoreessa tutkimuksessaan esittänyt yhden perusteellisimmista transsendentaalisista illuusioista koskevista tulkinnoista. Hän korostaa illuusioiden ja dialektisten virhepäätelmien (paralogismien, antinomioiden ja puhtaan järjen ideaalin) välistä eroa: siinä missä transsendentaaliset illuusiot sinänsä – eli puhtaan järjen ideat, kuten sielu – ovat välttämättömiä, ihmisjärjelle väistämättömiä, dialektiset metafysiset virhepäätelmät, kuten paralogistiset todistelut, eivät ole. Jälkimmäisistä voidaan pyrkiä vapautumaan – tähän on ”Transsendentaalinen dialektiikka” -osan tehtävänasettelu – mutta edellisistä ei.<sup>9</sup> Transsendentaaliset illuusiot eivät siten sellaisinaan ole välttämättä petollisia vaan johtavat virhepäätelmiin vasta yhdessä käsitteiden (kategorioiden) transsendentaalisen väärinkäytön kanssa. Näin transsendentaaliset illuusiot on erotettava ymmärryksen tai kategorioiden transsendentaalisesta käytöstä ja siten Kantin transsendentaaliseksi realismiksi kutsumasta opista, jossa oliot sinänsä ja ilmiöt sekoitetaan toisiinsa. Juuri transsendentaalinen realismi johtaa virhepäätelmiin, eivät ideat (illuusiot) yksin, ja vaikka voimme vapautua transsendentaalisesta realismista (omaksuen Kantin suosittelun transsendentaalisen idealismin), transsendentaaliset illuusiot jäävät jäljelle.<sup>10</sup> Näillä illusioilla on kuitenkin myös positiivinen käyttösä regulatiivisina periaatteina.<sup>11</sup>

Grier tarkastelee seikkaperäisesti myös sielun ”pseudorationaalista” ideaa, joka toimii paralogismien lähtökohtana.<sup>12</sup> Kuten muissakin dialektisissä päätelmissä, paralogismeissa toimii transsendentaalisena perustana ”puhtaan järjen korkein periaate”, joka sanoo, että jos jokin ehdollinen on annettu, myös absoluuttisesti ehdoton (*das Unbedingte*) on annettu.<sup>13</sup> Paralogismien tapauksessa tästä syntyy kuvitteellinen oletus, että transsendentaalisen subjektin ”aktuaalisesta konstituutiosta” voitaisiin esittää substantiaalisia

väitteitä, joiden mukaan sielu olisi substantiaalinen, yksinkertainen, identiteettinsä säilyttävä persoona ja muusta maailmasta riippumaton.<sup>14</sup> Näin puhtaan järjen idean metafyyminen, konstitutiiviseksi tarkoitettu käyttö tuottaa virheellistä metafysiikkaa: ajattelun ehdottoman ehdon (metafyyminen minän, sielun) kuvitellaan olevan objektiivisesti todellinen, vaikkei meillä voi olla vastaavan objektin käsitettä.<sup>15</sup> Esimerkiksi ajattelun subjektin absoluuttista ykseyttä ei voida päätellä apperseption muodollisesta ykseydestä.<sup>16</sup> Allisonin tulkintaa muistuttavalla tavalla Grier kiteyttää, että illusorinen siirtymä tapahtuu, kun edetään transsendentaalisen minän käsitteestä järjen ideaan (ajattelun ehtojen absoluuttisesti ehdottomaan ykseyteen) ja kun tämä loogisesti absoluuttinen ykseys esineellistetään, hypostatoidaan metafyyminen entiteetin (sielun) reaalisesti absoluuttiseksi ykseydeksi.<sup>17</sup>

Paralogismeihin sisältyvän sielumetafysiikan ankaran arvostelun valossa jopa Kant – toisin kuin monet hänen kriitikonsa väittävät – voitaneen (hieman spekulatiivisesti puhuen) nähdä eräänlaisen ”konkreettisen subjektiviteetin”, ei-metafyyminen, kartesiolaisuudesta vapautetun minuuden, puolustajana. Onhan sielun pysyvyys jotakin sellaista, mikä voidaan (*Prolegomenan* sanoin) ”osoittaa vain ihmisen eläessä”. Rationalististen sielumetafysiikkojen kehojen päätelmien sijaan Kant – kuten esimerkiksi pragmatistit myöhemmin – kehottaakin meitä kääntämään katsemme elämäämme, kokemukseemme, siihen, miten sielun substantiaalisuus tai pysyvyys on vain kokemuksen muodollinen ennakkoehto, ei metafyyminen, transsendenttia eli kokemuksen ylittävää olentoa koskeva totuus.<sup>18</sup>

Paralogismijakson yksityiskohtien – esimerkiksi *Puhtaan järjen kritiikin* A- ja B-editioiden tässä kohtaa merkittävien erojen<sup>19</sup> – ei kuitenkaan tarvitse kiinnostaa meitä nyt. Keskitykäämme lähemmin kuolemattomuuteen, joka Jumalan ja vapauden ohella on yksi ”puhtaan järjen välttämättömistä tehtävistä” (B 7; vrt. B 395, alaviite, A 797 / B 825 ff.). *Puhtaan järjen kritiikin* ja *Prolegomenan* langettama tuomiohan on tyyli: kuolemattomuudesta ei voida saada tietoa. Sellaisesta sielusta, joka substantiaalisena, pysyvänä, identiteettinsä säilyttävänä persoonallisena oliona voisi jatkaa olemassaoloaan (ruumiin) kuoleman jälkeen, emme voi mitään tietää. Se ei ole meille äärellisille, aistimellisille olioille mahdollisen kokemuksen objekti. Mutta silti kuolemattomuuden ”idealla” saattaa olla elämässämme ohittamaton merkitys, edellyttäen, ettemme katsele minuuttamme ja maailmaamme puhtaasti teoreettisen järjen perspektiivistä.

### Metafysiikan pragmatistointi: puhtaan järjen ideoista käytännöllisen järjen postulaatteihin

Siirtäessään kuolemattomuuden problematiikan käsittelyä teoreettisen järjen alueelta käytännöllisen järjen alueelle Kant toteuttaa kuuluisaa pyrkimystään rajoittaa tiedon alaa tehdäkseen tilaa uskolle (vrt. B XXX). Teoreettinen järki, Kant katsoo osoittaneensa, ei kykene kuolemattomuuden toiveeseemme vastaamaan, sillä – niin kuin paralogismeista käy ilmi – sen yritykset päätellä kuolemattomalle sielulle tarpeellisia ominaisuuksia auttamatta epäonnistuvat (ks. myös B 424–427, A 741 / B 769 ff.), joskaan kuolemattomuutta

(sen enempää kuin esimerkiksi Jumalaa) ei myöskään voida todistaa olemattomaksi. Kuolemattomuuden teoreettisen, rationaalisen todistamisen haaveiden murskaamista voidaan pitää jopa paralogismien päätehtävänä. Kuten Kant edellä lainatussa *Prolegomena*-katkelmassa toteaa, sielun pysyvyyttä ”kuoleman jälkeen (mistä varsinaisesti on kyse)” ei voida todistaa. Paralogismien kritisoimien ”rationaalisen psykologian” päätelmien, joiden on kuviteltu osoittavan sielun yksinkertaisuuden ja persoonallisuuden, on nähty tavoitelleen ensisijaisesti kuolemattomuuden todistamista (ks. erityisesti A 345 / B 403),<sup>20</sup> sitä ”mistä varsinaisesti on kyse”, ja näin Kantin iskut osuvat ennen kaikkea tähän ihmisjärjen ikuiseen toiveeseen, josta myös uskonnollinen ajattelu useimmiten kumpuaa. Kantin projekti tulee kuitenkin ymmärtää siten, että tuohon ”mistä varsinaisesti on kyse” voidaan valita teoreettista järkeä perustavampi ja elämässämme, praksiksessamme, merkittävämpi näkökulma, moraalinen näkökulma. ”Sama asia” – tässä tapauksessa minuus ja sen mahdollinen pysyvyys kuolemankin yli – voidaan hahmottaa useammalla kuin yhdellä oikealla tavalla, sekä luonnon että moraalisen perspektiivistä.

Moraalifilosofiassaan Kant puolustaakin sielun kuolemattomuutta vetoamalla ”korkeimman hyvän” toteuttamiseen moraalilakia noudattavan tahdon välttämättömänä kohteena:

”Korkeimman hyvän toteuttaminen maailmassa on siveydlain määrättävissä olevan tahdon välttämätön esine. Mutta tässä tahdossa on korkeimman hyvän ylimpänä ehtona mielenlaadun *täydellinen yhdenmukaisuus* siveydlain kanssa. Sen täytyy siis olla yhtä hyvin mahdollinen kuin sen esine, koska se sisältyy samaan, tämän edistämistä tarkoittavaan käskyyn. Mutta tahdon täydellinen yhdenmukaisuus siveydlain kanssa on *pyhyyttä*, täydellisyyttä, jota mikään aistimaailman järjellinen olento ei kykene saavuttamaan minään olemassaolonsa ajankohtana. Koska sitä kuitenkin vaaditaan käytöllisesti välttämättömänä, niin sitä voidaan tavata vain *äärettömyydessä*, tuota täydellistä yhdenmukaisuutta kohti kulkevassa *edistyksessä*; puhtaan käytöllisen järjen periaatteiden mukaan on välttämätöntä olettaa, että sellainen käytöllinen edistymisen on tahtomme todellinen esine.

Mutta tämä ääretön edistymisen on mahdollinen vain saman järjellisen olennon *äärettömästi* kestävä *olemassaolon* ja persoonallisuuden (jota sanotaan sielun kuolemattomuudeksi) edellytyksellä. Niin muodoin korkein hyvä on käytöllisesti mahdollinen vain sielun kuolemattomuuden edellytyksellä; näin ollen tämä siis siveytlakiin erottamattomasti liittyneenä on puhtaan käytöllisen järjen *postulaatti* (jolla ymmärrän *teoreettista*, mutta sellaisena todistamatonta lausetta, jos se on erottamattomasti riippuvainen *a priori* ehdottomasti pätevistä *käytöllisistä* laista).<sup>21</sup>

Kantin argumentti voitaneen kiteyttää seuraavaan tapaan: (1) Sielun kuolemattomuutta ei voida teoreettisesti todistaa (kuten paralogismien kriittinen tarkastelu osoittaa). (2) Rationaalinen olento tunnistaa moraalilain velvoittavuuden (Kantin etiikan ydin). (3) Moraalilaki käskee toteuttamaan ”korkeimman hyvän”. (4) Korkein hyvä sisältää subjektin

”mielenlaadun” ja moraalilain täydellisen yhdenmukaisuuden (”pyhä tahto”). (5) Ihmisellä – äärellisellä rationaalilla olennolla, joka empiirisine onnellisuuspyrkimyksineen on osa luontoa – ei ole minään ajallisen olemassaolonsa hetkenä pyhää tahtoa. (6) Pyhä tahto on siis ihmiselle mahdollinen vain ”äärettömässä edistyksessä” eli loputtoman ajan kuluessa. (7) Moraalilain itsessään rationaalisesti tunnistavan subjektin on sitouduttava pyhän tahdon äärettömästi jatkuvaan tavoitteluun, koska muuten ”korkeimman hyvän” sisältävä moraalinen pyrkimys ei olisi mahdollinen. (8) Sielun kuolemattomuus on näin ollen postuloitava äärettömän edistyksen ehtona – ja siten moraalin itsensä mahdollisuuden ehtona, eräänlaisena transsendentaalisena ehtona.

Kantin todistukseen uskomisen edellyttäisi tietenkin, että jakaisimme hänen käsityksensä moraalilaista ja ”korkeimman hyvän” toteuttamisesta moraalilain mukaisen tahdon välttämättömänä kohteena. Argumentin toimivuus ei tässä suhteessa nyt meitä kiinnostakaan.<sup>22</sup> Tärkeämpää on todeta, että Kant alistaa alun perin metafyyssisen kysymyksen kuolemattomuudesta ja episteemisen kysymyksen mahdollisuudestamme teoreettisen järjen keinoin tietää sielun kuolemattomuudesta *eettiselle* sitoutumiselle, sille, että meillä on moraalinen velvollisuus toimia oikein elämässämme (eli, kun muistamme yhden kategorisen imperatiivin kuuluisista muotoilusta, sellaisella tavalla, ettemme kohtele toisia ihmisiä emmekä itseämme koskaan pelkkinä välineinä vaan aina myös päämäärinä sinänsä). Kun kysymys sielun kuolemattomuudesta muuntuu puhtaan järjen ideasta, jonka objektia ei voida aistimellisesti tuntea ja jolla siten ei ole meille ”objektiivista merkitystä”, käytännöllisen järjen postulaatiksi, joka on välttämättä oletettava, jotta moraalilain mukainen tahtominen olisi elämässämme mielekästä, koko asetelma muuttuu. Usko sielun kuolemattomuuteen saa pragmaattisen perustelun, kuten myös vapautteen moraalisen valinnan mahdollisuuden ehtona ja usko Jumalan olemassaoloon moraalisen maailmanjärjestyksen ylläpitäjänä.<sup>23</sup> Nämä postulaatit ovat yhä ”transsendentaalisia”, koska ne ovat aktuaaliseksi ja siten mahdolliseksi oletetun asian, moraalin, välttämättömiä ennakoitavia, mutta niiden episteeminen status poikkeaa *a priori* oikeutetuista kokemuksesta (ja kokemuksen objekteja) konstituioivista ehdoista eli intuition muodoista ja ymmärryksen kategorioista. Edellä hahmoteltu argumentti on siis eräänlainen pragmaattinen transsendentaaliargumentti.

Tämä tilanne herättää kuitenkin jatkokysymyksiä. Sielu empiirisenä, psykologisena oliona, jonka kuolemattomuutta siis ei voida todistaa, kuuluu ilmiömaailmaan, joka on transsendentaalisen subjektiviteetin konstituioima. Mutta entä ”sielu” (tai moraalinen subjekti), jonka kuolemattomuudesta Kant puhuu käytännöllisen järjen postulaattina – mikä oikeastaan on sen *ontologinen* status? *Kuka* voi olla kuolematon – *minäkö*? Ilmeisesti Kantin mukaan voin, mutta vain eettisesti sitoutuneena olentona, joka vapaaehtoisesti alistuu itse itselleen asettamansa moraalilain hallintaan ”puhtaasta kunnioituksesta” tuota lakia kohtaan. Kuolemattomuus tässä moraaliosuudessa on jotakin sellaista, ”mitä minulla on lupa toivoa”, kunhan teen, ”mitä minun pitää tehdä”, ymmärtäen, etten koskaan empiiris-aistimellisena olentona tähän ajallisessa elämässäni kykene vaan voin vain toivoa kypsyväni siihen äärettömässä edisty-

misessä. Tämä on yksi (tietenkin Jumalan olemassaoloa koskevaan kysymykseen läheisesti kytkeytyvä) esimerkki siitä, miten Kant alistaa uskonnolliset ja teologiset ongelmat eettisille.<sup>24</sup>

Voidaan tietenkin kysyä, onko kantilainen kuolematon sielu *todella* olemassa. Miksi toivoa esimerkiksi ajattelun (tai moraalisen motivoitumisen) muodollisen, transsendentaalisen subjektin ”kuolemattomuutta”? Eikö tällainen kuolemattomuus olisi melko laiha lohtu, jos empiirinen, lihaa ja verta olevaan ruumiiseen sidoksissa oleva psykologinen minuus joka tapauksessa katoaa? Kantin argumentaation ydin näyttää kuitenkin olevan siinä, että kuolemattomuus on – kuten todettu – ennen kaikkea eettinen käsite. Olenosta, jota tämän käsitteen avulla voidaan kuvailla, ei pidä etiikkaa perustavammaksi kuvitellulla metafyyssisellä tasolla ryhtyä kyselemään, onko se ”olemassa” (ikään kuin objektina maailmassa). Voin olla kuolematon *vain* sikäli kuin olen aidosti eettinen subjekti, mieltämättä itseäni metafyyssiseksi (transsendentiksi) olioksi, jonka kuolevaisuus tai kuolemattomuus olisi puhtaasti maailmassa vallitseva tosiseikka eettisestä maailmaan suuntautumisesta riippumatta.

Jos Kantin ”pragmatistinen” strategia (kuten haluan sitä nimittää) viedään riittävän pitkälle, edellä sanotussa on kuitenkin vain osatotuus. Itse metafysiikka on alistettava etiikalle samoin kuin teoreettinen järki viime kädessä alistuu käytännöllisen järjen palvelukseen. Jos olemme tällaiseen siirtoon valmiit, moraalisesti motivoituvaa asennekuolemattomuuskysymykseen ei enää koskekaan vain sitä, mitä meidän on ”käytännöllisesti välttämättä” oletettava (kykenemättä todistamaan asiaa) tai mitä meidän on lupa toivoa, vaan sitä, millainen maailma (meille) *on*, millaiseksi todellisuutemme – mukaan lukien kuolevaisuutemme tai kuolemattomuutemme – konstruoimme. Tämä sopii myös ”yhden maailman tulkintaan” transsendentaalisesta idealismista: etiikka, puhuessaan kuolemattomasta sielusta, puhuu lopulta ”samasta maailmasta” (samasta ihmisestä), josta teoreettinen järki ei voi toivoa päätyvänsä kuolemattomuutta koskevaan tietoon.

On vielä pysähdyttävä ihmettelemään, miksi kuolemattomuus on Kantin mukaan välttämätön edellytys moraalilain mukaiselle ”korkeimmalle hyvälle”. Miksei ”pyhä tahto” voisi toteutua ajallisissa ihmiselämässä? Yhtä vastausta tähän pulmaan voidaan etsiä Kantin ”radikaalia paha” koskevasta teoriasta. Ihmisessä on luonnostaan taipumus pahaan, eli radikaali pahuus kuuluu ihmisluontoon, vaikkei Kant väitäkään, että ihminen olisi läpeensä paha tai ettei hän voisi vastustaa tuota taipumusta (tällöinhän moraalilain ei olisi mahdollista). Kant ei kuitenkaan näytä selittävän, miksi olisi *mahdotonta*, että täysin moraalilaista motivoituvan pyhän tahdon muodostuminen tapahtuisi jo tässä elämässä.<sup>25</sup> Moinen mahdottomuusväite kuitenkin tarvittaisiin, jotta ajatus kuolemattomuuden postuloinnin tarpeellisuudesta korkeimpaan hyvään suuntautuvan moraalin mahdollisuuden turvaamiseksi olisi uskottava.<sup>26</sup>

Kantin teoria pahuudesta sisältää monenlaisia ongelmia, joihin olisi puuttettava, jos tahdottaisiin esittää perusteellinen katsaus hänen tapansa alistaa uskonto moraalille.<sup>27</sup> Joka tapauksessa kyse on lopulta Kantin *filosofisesta antropologiasta*, hänen pyrkimyksistään tutkia – niin tieto-opin, etiikan kuin uskonnonfilosofiankin alueella – sitä, millainen olento ihminen on.

## Vertailevia näköaloja

Olemme päätyneet tilanteeseen, jossa on nähdäkseen hyödyllistä verrata toisiinsa Kantin ja pragmatismien tärkeän klassikon William Jamesin näkemyksiä ihmisen kuolevaisuudesta ja kuolemattomuudesta.

James ei kannattanut sielun kuolemattomuuden puolesta esitettyjä metafysisiä argumentteja, mutta hän näyttää varsinkin myöhäisfilosofiassaan ajatelleen, että kuolema on jotakin, minkä voittamiseksi meidän on tehtävä kaikki voitavamme, kun koetamme elää aidoimmin ja syvimmin inhimillistä, moraalisesti vastuullista elämää. Tällaisessa kuolemattomuuden tavoittelussa uskonnollinen sitoutuminen voi olla korvaamattoman tärkeässä asemassa yksilön elämässä. James katsoi, että *eettinen* vaatimus inhimillisestä kuolemattomuudesta voidaan ikään kuin pukea *metafyysisen* – tai filosofis-antropologisen – kannanoton muotoon: meidän on muodostettava sellainen käsitys todellisuudesta, jossa kuolemattomuus käy meille mahdolliseksi, sillä muuten todellisuuskäsityksemme ei ole käsitys sellaisesta maailmasta, jossa voisimme kokea elämämme elämisen arvoiseksi.<sup>28</sup> Jamesin ajattelua leimaava *heroismi* ei ole vain eettis-uskonnollista vaan myös metafyyssistä, rohkeutta omaksua jokin tietty käsitys todellisuudesta jonkin toisen (ehkä paremmin perustellulta näyttävän) sijasta.

Tämän kenties epäilyttävältä vaikuttavan päättelyskelelen etiikasta metafysiikkaan – joka tietenkin on vain minun rekonstruktion Jamesin ajatuskulusta, ei hänen oma muotoilunsa – voinee ottaa vain sellainen, joka on omaksunut Jamesin perusfilosofian, inhimillisiä käytäntöjä ja toimintaa painottavan pragmatismien. Mikään ei takaa meille kuolemattomuutta, vaan meidän on ikään kuin rohkeasti elettävä sellainen elämä, että moraalisisessa mielessä ansaitsemme kuolemattomuuden – mahdollisesti meitä korkeampien jumalallisten voimien tuella, mutta itse elämästämme ja ajattelustamme vastuuta kantaen. Meidän on, kuten James usein sanoi, osallistuttava universumin moraaliseen parantamiseen. Vertailu Kantin ajatteluun on näillä kohdilla ilmeinen: kuten Kant, myös James katsoi voivansa edetä moraalista uskontoon eikä suinkaan rakentavansa moraalialia valmiina omaksutun uskonnollisen tai teologisen järjestelmän varaan.<sup>29</sup> Teologisesti perustellun etiikan sijasta voimme kehittää moraaliteologiaa, moraalisesti perusteltua teologista käsittejärjestelmää. Kantiin viitaten James sanookin, että jos toimimme ”ikään kuin” olisi olemassa Jumala ja olisimme vapaita ja kuolemattomia, voimme todeta, että näillä käsitteillä (Kantin postulaateilla) onkin aito merkitys moraalisisessa elämässämme.<sup>30</sup>

Jamesilaisen pragmatistin mukaan vain aktiivinen, rohkea, toiminnallinen elämänasenne – eläminen ”ikään kuin” Jumala, vapaus ja kuolemattomuus olisivat todellisia – voi tehdä elämän elämisen arvoiseksi; voimme kokea elämämme merkitykselliseksi vain itse pitämällä sitä sellaisena ja toimimalla tämän ”postulaatin” pohjalta, odottamatta valmista vastausta ”elämän ongelmaan” jostakin elämän ulkopuolelta. Kuolema *saattaa* olla kaiken päätös (tätä ikävää mahdollisuutta ei fallibilismin nojalla koskaan voida sulkea pois), mutta jos kaikki todellakin päättyy kuolemaan, emme Jamesin mielestä voisi kohdata loppuamme paremmin kuin toimimalla aktiivisesti parhaimpina pitämiemme asioiden puolesta, vailla takeita onnellisesta lopputuloksesta.

Tämäntapaisen pragmatismien valossa voimme koettaa pehmentää Kantin teoreettisen ja käytännöllisen järjen välille pystyttämää jyrkkää jakoa. Sikäli kuin voimme omaksua pragmaattisen realismien minuuteen empirisenä luonnonilmiönä, voimme omaksua samanlaisen realismien myös minuuteen moraalisisena subjektina, jonakin sellaisena, jonka kuolevaisuutta ja kuolemattomuutta voimme mielekkäästi pohtia elämämme eettisten sitoumusten näkökulmasta. Pragmatismien perspektiivistä sekä (luonnon)tieteen tutkimaan empiriseen maailmaan että moraalisis-uskonnolliseen (sielun) todellisuuteen liittämämme ontologiset sitoumukset – vaikkapa kuolemattomuus – ovat yhtä lailla ”käytöllisesti välttämättömiä” postulaatteja. Olenaista eroa teoreettisen järjen ja käytännöllisen, moraalisen sitoutumisen välillä ei tässä ole. Molemmissa tapauksissa ajattelumme ja kokemuksemme (mukaan lukien moraalisen motivoitumisen) kohteena oleva todellisuus on transsendentaalisen subjektiviteettimme konstituoina, ”meidän rakentamamme”. Niinpä vastaus kysymykseen kuolevaisuudestamme tai kuolemattomuudestamme on eräässä mielessä omaa tekoamme, seurausta siitä, millaisen moraalisisesti ladatun elämänasenteen kykenemme omaksuaan. Kysymystä ei olekaan metafyyssisesti ratkaistu etukäteen, meistä riippumatta, ”olioiden sinänsä” maailmassa. Maailmalla ei ole sellaista omaa metafyyssistä rakennetta tai järjestystä, joka sanelisi, onko kuolevaisuus vai kuolemattomuus lopullinen totuus ihmisestä. Voimme siis käydä metafyyssiseen mittelöön kuolemattomuutemme puolesta.<sup>31</sup>

Kantin ja Jamesin ohella tahdon nostaa tarkasteltavaksi vielä kolmannen modernin filosofian suuren klassikon, Ludwig Wittgensteinin.<sup>32</sup> Hänen *Tractatus*-teoksessaan esittämänsä kryptisen huomautuksen mukaan kuolema on *maailmanloppu*, ei tapahtuma maailmassa. Onko Wittgensteinin ajattelussa sijaa sielun kuolemattomuudelle – ja jos on, miten hänen näkemyksensä suhtautuu Kantin tapaan torjua rationaalinen psykologia ja tehdä tilaa kuolemattomuudelle eettisesti oikeutettavana toiveena?

Varhainen Wittgenstein kirjoitti *Tractatus*-teosta edeltäviin muistikirjoihinsa<sup>33</sup> muun muassa seuraavat teemamme kannalta kiinnostavat, selvästi Schopenhauer-vaikutteiset huomautukset: ”Maailma *annetaan* minulle, ts. tahtoni astuu maailmaan täysin ulkopuolelta ikään kuin johonkin, mikä odottaa valmiina.” (8.7.1916.) ”Onnellisen ihmisen maailma on eri maailma kuin onnettoman. // Onnellisen ihmisen maailma on *onnellinen maailma*.” (29.7.1916.) ”Ellei tahtoa olisi olemassa, ei olisi myöskään sitä maailman keskusta, jota sanomme minuudeksi ja joka on etiikan kannate. // Vain minuus on olennaisesti hyvää ja pahaa, ei maailma. // Minuus, minuus on syvästi salaperäistä!” (5.8.1916.) ”Oliot saavat ’merkityksensä’ vasta suhteestaan tahtooni.” (15.10.1916.) ”[V]oin puhua myös koko maailmalle yhteisestä tahdosta. // Tämä tahto on kuitenkin korkeammassa mielessä *minun* tahtoni. // Kuten mielteeni on maailma, tahtoni on maailmantahto.” (17.10.1916.) ”Jos itsemurha on sallittua, silloin kaikki on sallittua. // Jos on jotakin, mikä ei ole sallittua, itsemurha ei ole sallittua. // Tämä luo valoa etiikan olemukseen. Itsemurha on näet niin sanoakseni elementaarinen synty.” (10.1.1917.)

Nämä lausumat pohjustavat *Tractatus*en eriskummallista oppia *solipsismista* eräänlaisena transsendentaalisenä, kielessä lausumattomana ”totuutena”, joka viestii, että

”maailma on minun maailmani” (tai ”olen maailmani”) ja on tässä ”oikeassa”, kuitenkin tavalla, jota ei voida tiukasti ottaa pukea sanoiksi (§§ 5.6–5.63.) Solipsistinen minä eli metafysisinen subjekti (joka siis vastaa Kantin ja Schopenhauerin transsendentaalista, empiirisen maailman konstituivaa subjektia) on ”maailman raja”, ei maailman sisällä oleva olio. Aivan samoin kuin Kantin ajattelun muodollinen subjekti, tämä ”raja” ei ole mitään maailmassa tai sen ulkopuolella olevaa, ei siis mitään fenomenaalista eikä (positiivisessa mielessä ymmärrettyä) noumenaalista. Subjekti ei yksinkertaisesti ole objekti. Näin Wittgenstein jatkaa Kantin sielumetafysiikan kritiikkiä pyrkiessään osoittamaan, ettei ”minä” voi olla tieteellisen teorianmuodostuksen kohteena – muuten kuin empiirisessä, psykologisessa mielessä, joka ei tarjoa mitään filosofisesti kiinnostavaa. Tähän tapaan, aivan kuten Kant paralogismeissaan, Wittgenstein asettuu jyrkästi vastustamaan sieluun kohdistuvan filosofisen ajattelun kartesiolaista perinnettä.<sup>34</sup>

Wittgensteinin mukaan kuolema – ymmärrettyinä ”maailman rajalla” majailevan subjektin katoamisena – ei siis ole tapahtuma maailmassa, koska tuo subjekti ei ole maailmassa oleva olio. Kuolemassa maailma ei muutu vaan lakkaa olemasta (§ 6.431). Itsemurha on ehdottomasti kielletty, koska se tuhoaa maailman. Kun raja häviää, rajattukin häviää. Kuolema ei siten myöskään ole koettavissa oleva elämäntapahtuma (§ 6.4311). Kaikki tapahtumat ovat tapahtumia maailmassa eli elämässä. Mutta tästä Wittgenstein päätelee, että elämä nykyhetkessä (*in der Gegenwart*) – joka voitaneen (vaikka Wittgenstein ei tätä suoraan sano) ymmärtää jonkinlaiseksi eettisesti motivoituneeksi sitoutumiseksi oman elämän merkityksellisyyteen joka hetki – on itse asiassa kuolemattomuutta: sikäli kuin ikuisuudella ei tarkoiteta loputonta ajallista kestoa vaan ajattomuutta, nykyhetkessä elävä elää ikuisesti. Elämämme ”loputtomuus” vertautuu näkökenttämme ”rajattomuuteen” (§ 6.4311); kummankaan tuolle puolen emme pääse, mutta kuljimmepa kuinka pitkälle tahansa, vastaan ei tule sellaista rajaa, jossa meidän olisi pysähdyttävä tai jonka yli voisimme astua – rajaa, jonka rajoittavan luonteen kykenisimme myöntämään osana elämäämme. Näin kuolemattomuuden toive – tai ”postulaatti” – löytyy nimenomaan ajallisesta eettisestä sitoutumisesta, siitä, että tartumme vakavasti elämäämme siinä maailmassa, jossa joka hetki elämme. Paradoksaalisesti juuri tämä ajallisiin tilanteisiin orientoituminen on ikuisuudessa elämistä, ajattomuutta.<sup>35</sup> Sen sijaan kuolemattomuus merkityksessä elämän jatkuminen (ajassa) ikuisesti ei tarjoaisi mitään ratkaisua elämän ongelmaan (§ 6.4312). Kun Wittgenstein tässä varoittaa ymmärtämästä elämän ongelmaa virheellisesti luonnon-tieteellisen ongelman kaltaiseksi, hän tulee jälleen varsin lähelle Kantin tapaa kritisoida oletusta sielusta maailmassa olevana oliona.<sup>36</sup>

Vapaasti tulkiten Wittgensteinin ajattelun keskiössä piilee siis vahvasti kantilainen näkemys: ajattomassa nykyhetkessä eläminen on hänen analogiansa Kantin kuolemattomuustoiveelle. Wittgenstein alistaa näin kuolemattomuuden problematiikan eettiselle tarkastelulle aivan kuten Kant. Mutta hänen näkemyksensä, niin kuin Kantinkin näkemys, on juuri tästä syystä – hieman yllättäen – myös lähellä pragmatismia. Pragmatismien nojalla meidän on arvioitava metafysisiä käsityksiämme, myös sielusta tai kuo-

lemattomuudesta mahdollisesti kannattamiemme oppeja, sen nojalla, miten ne vaikuttavat eettiseen elämäämme. Jos olemme valmiita *Tractatuksen* suositukseen nykyhetken ajattomuudesta eräänlaisena kuolemattomuutena ja tulkitsemme tämän (Wittgensteinin omaa eettisen ehdottomuuden ihannetta vapaasti soveltaen) kehotukseksi jatkuvaan eettiseen valveillaoloon, yhdistämme uskoakseni osuvasti Kantin opin kuolemattomuuspostulaatista moraalisesti motivoituna uskona (tai toivona) ja Jamesin pragmatismien suositukseen aktiivisesta elämänsenteesta, jatkuvasta moraalista varustautumisesta. Emme tietenkään saa kuvitella, että analogia olisi aukoton tai ettei se sisältäisi mitään ongelmia. Ei ole itsestään selvää, että voimme esimerkiksi Wittgensteinin tapaan koherentisti mieltää olemassaolomme (edes transsendentaalisella tasolla) ”ajattomaksi”. Mutta tässä onkin paradoksin ydin: ajattomuus nousee elämäämme vain ajallisuuden, tämänpuoleisuuden, konkreettisuuden kautta, sen pohjalta, että todella elämme elämäämme itse, tässä reaalisessa todellisuudessa, jonka praksiksessa kohtaamme.<sup>37</sup>

Onko kovinkaan anakronistista kutsua tätä kantilais-jamesilais-wittgensteinilaista ajattelutapaa ”pragmaattiseksi realismiksi” – olkoonkin, että se pohjautuu perustavampaan transsendentaalis-idealismiseen näkemykseen tai on mahdollinen realismien muoto vain jälkimmäisen tarjoaman viitekehksen sisällä?

## Nykyhetken solipsismia?

Wittgensteinin *Tractatuksessa* ”kannattama” solipsismi, johon edellä luonnosteltu kuoleman ja kuolemattomuuden filosofia pohjautuu, on – analogiana Kantin ja Schopenhauerin transsendentaaliseen idealismiin – *transsendentaalista solipsismia*, jonka totuutta ei voida kielessä ilmaista mutta joka ”näyttyytyy” tai ”ilmenee”. Transsendentaalinen solipsisti voi, kuten esimerkiksi Kannisto on Kant-analogiaa jatkaen korostanut, olla *empiirinen realisti* eli uskoa solipsistisen minän konstituoidun maailman sisällä olevien objektien reaalisuuteen.<sup>38</sup> Sama erottelu soveltuu, *mutatis mutandis*, ”nykyhetken solipsismiin”, joka sanoo, että vain minun kokemani nykyhetki (ajaton nykyisyys) on metafysisessä mielessä todellinen: transsendentaalinen nykyhetken solipsisti voi empiirisenä realistina tunnustaa, että ajalliset, kausaaliset tapahtumat empiirisessä maailmassa ovat todellisia (eivätkä siis vain kuviteltuja, unta, harhaa tms.), joskin ne perustuvat solipsistin ajattomaan, nyt-hetkiseen transsendentaaliseen maailmanjäsenyyteen. Nykyhetken atemporaalisuus on solipsistin mukaan transsendentaalinen ehto empiirisesti todellisen temporalisuuden ilmenemiselle solipsistisen egon konstituoidun todellisuuden sisällä. Nykyhetken solipsistin ei siis tarvitse naiivin skeptis-empiristiseen tapaan epäillä ajan ja ajallisten tapahtumien olemassaoloa eikä empiirisen minänsä tai muiden minuuksien ajallista jatkuvuutta, vaan hän voi ikään kuin alistaa empiirisen ajallisuuden transsendentaaliselle ajattomuudelle. Tällä tavoin tulkittuna (nykyhetken) solipsismi ei siis ole skeptinen positio, vaan se pyrkii välittämään kielessä ilmaisemattoman mutta siinä ja koko elämässämme ilmenevän transsendentaalisen ymmärryksen maailmasta kokonaisuutena, jota voidaan katsella *sub*

*specie aeternitatis*. Tällainen solipsismin muoto voidaan näin tulkita myös ratkaisuksi ajallisuuden ja ajattomuuden ikivanhaan ongelmaan: solipsisti näkee ajallisuuden ajattomuuden konstituomana, mutta ikuisen Jumalan, joka loi ajan luodessaan maailman, paikalla on solipsistin oma transsendentaalinen ego.<sup>39</sup>

Vaikka tulkinnallisista yksityiskohdista voidaan kiistellä loputtomiin, lienee turvallista väittää, että Wittgenstein oli ainakin toisinaan taipuvainen omaksuma solipsismin, jopa nykyhetken solipsismin.<sup>40</sup> Kuten *Tractatuksen* lauseessa 5.64 todetaan, solipsistinen subjekti kuitenkin katoaa maailmaan, kutistuu pisteeksi, ja jäljelle jää itse maailma. Jos näin realismiin yhtyvän solipsismin lähtökohtana on nykyhetken solipsismi, tuo maailma voi tuskin olla perusrakenteeltaan ajallinen. Empiirisen, ilmaistavissa olevan ajallisuuden on ikään kuin kierryttävä perustavamman (transsendentaalisen) ja ei-ilmaistavan ei-ajallisuuden ympärille. Kuten subjekti, myös nyt-hetki uppoaa maailmaan, transsendentaaliseksi pisteeksi, joka tekee maailman ja sen ajallisuuden mahdolliseksi. Solipsistinen transsendentaalinen minuus sen enempiä kuin sen nykyhetkikään ei ole empiirisessä maailmassa oleva objekti, joka voitaisiin identifoida sen enempiä materiaalisin kuin mentaalisiinkaan predikaatein. Moisen identifioinnin mahdollisuuden kuvitteleminen tuo takaisin rationaalisen psykologian koneiston, jonka voimme Kantin paralogismeista viisastuneina jättää syrjään. Viittaamalla transsendentaaliseen minuuteensa ja yhtä transsendentaliseen nykyhetken kokemukseensa solipsisti ei myöskään voi mielekkäästi rajata mitään faktuaalista pois maailmastaan. Tästä syystä sekä minuus että nykyhetki katoavat maailmaan, eikä maailma (kaikki, mitä on) voi ”sisältää” nykyhetkeä. Transsendentaalisella tasolla minuus ja nykyisyys kuitenkin toimivat kokemuksen ja kielellisen ilmaisun kohteena olevan maailman mahdollisuuden ehtoina.

Tällainen visio, jota voidaan pitää eräänlaisena kuolematomuuden ajatuksen uudelleenkäsitteellistykseenä, saattoi viehättää Wittgensteinia nimenomaan eettisistä syistä. Hän kenties katsoi (kuten edellä jo arvelimme) alkuperäisen, ehdottoman eettisen velvollisuudentunnon kytkeytyvän kysymykseen siitä, mitä *minun* tulee tehdä *juuri nyt*, tässä ainutkertaisessa eettisen valinnan tilanteessa. Eettinen sitoutuminen näyttää kuitenkin edellyttävän solipsismin hylkäämistä, toisten ihmisten olemassaoloa, vaikka omaksuisimmekin – esimerkiksi Wittgensteinin eettisen ehdottomuuden ideaalista intoutuneina – eettisen solipsismin, jonka mukaan vain minun tahtoani voidaan arvioida eettisin kriteerein. Wittgenstein ihaili nuoruudessaan eettis-uskonnollisia kirjoittajia, kuten Tolstoita ja Kierkegaardia, ja heidän teoksissaan (eri tavoin) ilmenevää ajatusta siitä, että eettinen subjekti voi saavuttaa ”riippumattomuuden” maailmasta uppoutumalla nykyhetkeen. Seurauksena on eräänlainen ”absoluuttisen turvallisuuden” kokemus, vakuuttuneisuus siitä, ettei olemassaolon ajallisuus voi tuoda mukanaan mitään uhkaa, koska kaikki on käsillä nykyhetkessä.<sup>41</sup> Etiikka merkitsi Wittgensteinille jotakin hyvin suurta ja ylevää – maailman ja elämän tarkastelemista ”ikuisuuden näkökulmasta”, *sub specie aeternitatis* – ja vain transsendentaalinen nykyhetki voi tarjota tuollaisen näkökulman. Etiikka on näin itse maailman ehto, jotakin, mikä tekee maailman meille mahdolliseksi.<sup>42</sup>

Aidosti eettiselle toimijalle ajaton nyt-hetki on ikuisuus. Tällainen toimija on siis ainakin ”ikään kuin” -mielessä kuolematon, elää ja toimii ajattomuudessa. Kuten jo edellä Kantin yhteydessä totesimme, kuolematomuus on irrotettava (dualistisesta) sieluopista: en ole enkä voi olla kuolematon kartesiolaisena sielustanssina, koska sellaisen aineesta riippumattomaan olemassaoloon minulla ei ole mitään tieto-opillisesti hyväksyttävää perustetta uskoa, mutta voin pragmaattisesti soveltaa kuolematomuuden käsitettä ei-oliomaiseen, eettis-transsendentaaliseen *näkökulmaani*, jonka kohteena on maailma kokonaisuutena, tai *rajaan*, joka rajaa maailman(i). Sikäli kuin aidosti eettinen näkökulma maailmaan voi viime kädessä olla vain minun näkökulmani (kuten solipsisti katsoo), myös kuolematomuus on, aivan kuten kuolevaisuus, ensisijaisesti minun ja vain minun ongelmani.

Ei tietenkään ole selvää, että mikään solipsismin muoto voisi lopulta olla todella eettinen ratkaisu. Toisaalta (nykyhetken) solipsismin soveltamista moraalifilosofiaan – eettisen sitoutumisen transsendentaalisten edellytysten ilmaisuna – ei pidä *a priori* torjua. Eettisesti vastuullinen ajattelija voi väittää (tai ainakin voimme vakavissamme yrittää ymmärtää häntä, jos hän väittää), että kaiken moraalisen ajattelun ja toiminnan lähtökohtana on väistämättä *minun* vastuuni *tässä ja nyt*. Hän saattaa jopa – eikä tyystin vailla perusteita – nähdä tämän kannan kantilaisen ”mitä minun pitää tehdä?” -kysymyksen radikalisoitina. Mutta jos vastuun on tarkoitus ulottua minusta riippumattomaan toiseen ja myös hänen tuleviin tilanteisiinsa ja kokemuksiinsa, solipsismi asettuu kyseenalaiseksi. Tosin tällöinkin solipsistisen ratkaisun joudun kyseenalaistamaan – eettisistä syistä – *minä*, jollakin sellaisella hetkellä, joka on *tämä* hetki, *nyt*. Mikään ”toiseuden etiikka” ei tunnu pääsevän irti solipsistisesta lähtökohdasta, jonka mukaan vastuu toisesta, olipa tuo vastuu kuinka ”ääretön” tahansa, on aina minun.

Tämän esityksen puitteissa ei voida laajemmin eksyä Wittgensteinin filosofian solipsistisiin ja ei-solipsistisiin tulkintoihin. Solipsismin ongelma yleisesti ja nykyhetken solipsismin ongelma erityisesti voivat tarjota meille kiinnostavan minuuden ja ajan metafysiikkaan kytkeytyvän haasteen, jolla on syvä eettinen ulottuvuus. Tämä puolestaan kytkee käsiteltävänä olevan teeman Kantiin, josta lähdimme liikkeelle. Tarkastelemalla rationaalisen psykologian ja yleisemmin ”sielumetafysiikan” hylkäämistä transsendentaalisen idealismin pohjalta olemme päätyneet tämän kantilaisen opin radikalisaatioon, transsendentaliseen solipsismiin. Näin olemme myös kytkeneet kuolematomuuden tematiikan perikantilaiseen realismi-idealismi-vastakkainasetteluun, kuitenkin tulkiten tuota kiistaa pragmatistisista ja wittgensteinilaisista viitepisteistä käsin. En tiedä, olemmeko näin kohonneet korkeammalle intellektuaaliselle tai eettiselle tasolle kuin aloittaessamme ”esikriittisistä” lähtökohdistamme, mutta näin meillä ehkä on lupa toivoa.

## Lopuksi

Haluaisin väittää, että olemme saavuttaneet ainakin yhden metafilosofisen ”tuloksen”. Tämä on ajatus, jonka mukaan

etiikka edeltää metafysiikkaa ja on sitä perustavampaa. Olemme siis päätyneet monien mutkien kautta lähelle Emmanuel Lévinas'n tunnettua oppia etiikasta ”ensimmäisenä filosofiana”, joka kiteytyy toiseuden kohtaamiseen.<sup>43</sup>

Pragmaattinen realismi kuolevaisuuden ja kuolemattomuuden kysymyksiin sovellettuna perustuu lopulta eettisen ajattelun perimmäiseen inhimillistä maailmaa konstituivaan asemaan, siihen, että etiikka ensimmäisenä filosofiana on metafyyssisen oikeutuksen ja/tai kyseenalaistamisen ulottumattomissa. Eettinen käsite sielusta – etenkin toisesta sielusta – on ajattelussamme fundamentalisempi kuin sielun metafyyssiset ominaisuudet, sellaiset, joista paralogistisissa virhepäätelmissä haaveillaan saatavan tietoa. Yrittäessämme rakentaa etiikkaa metafysiikan varaan banalisoimme sen, tuhoamme sen etiikkana. Eettinen tie on juuri päinvastainen: metafysiikan ongelmien, myös realismin ja idealismin välisen jännitteen, selvittely palautumattomasti eettisten lähtökohtien pohjalta. Tämä on nähdäkseni Kantin paralogismeista ja käytännöllisen järjen postulaa-teista esittämien huomautusten tärkein, nykyfilosofiassakin kantava opetus – Kantin spesifeistä metafyyssistä ja/tai eettisistä näkemyksistä täysin riippumatta. Tällä perikantilaisella teemalla on jatkajansa muun muassa wittgensteinilaisessa moraalifilosofiassa, jossa on inspiroiduttu myöhemmän Wittgensteinin tavasta pitää ”asennetta sieluun” perustavampana kuin metafyyssisiä kuvitelmia sieluolioiden olemassaolosta, Lévinas'n toiseuden etiikassa (jolla on kiintoisat yhteytensä sekä Jamesiin että Wittgensteiniin) sekä esimerkiksi Richard Bernsteinin ylläpitämässä eettisessä keskustelussa pahuudesta, joka niin ikään lähtee liikkeelle Kantista mutta kiistää, että pahuuden ”olemus” voitaisiin teoreettisesti löytää.<sup>44</sup>

Olemme kiistatta Jamesin ja Wittgensteinin kautta ajautuneet melko kauas Kantista, muttemme kuitenkaan loputtoman kauas. Uskoakseni edellä esitetyn pohjalta voidaan myös varovasti päätyä ehdottamaan, että kuolemattomuuden *ongelma* – ei kuitenkaan mikään siihen tarjottu teoreettinen tai metafyyssinen ratkaisu, joista useimmat joka tapauksessa osoittautuvat pseudoratkaisuiksi – on eräänlainen transsendentaalinen ehto etiikan mahdollisuudelle. Kysymys kuolevaisuudesta ja kuolemattomuudesta on pidettävä avoimena; sitä on elämässämme vaalittava. Muuten elämä lakkaa merkitsemästä meille niin paljon kuin sen eettisessä katsannossa tulisi joka hetki meille merkitä. Tätä olen tarkoittanut esittämällä, että kuolevaisuuteen ja kuolemattomuuteen tulisi omaksua pragmatistisesti tulkittu realistinen asenne, jossa myös pahuuden problematiikka saa ansaitsemansa huomion.

Avoimuus kuoleman ongelmalle on ehkä myös avoimutta sille ”mystiselle”, jota Wittgenstein *Tractatuksen* lopulla vertasi siihen, *että* maailma on (§ 6.44).<sup>45</sup> Samasta mystisyydestä vakuuttui James, joka – siteerattuaan Schopenhaueria – totesi postuumiksi jääneen teoksensa *Some Problems of Philosophy* kolmannessa luvussa näin: ”Not only that *anything* should be, but that *this* very thing should be, is mysterious.”<sup>46</sup> On eettisesti vastuullisempaa myöntää kuolema, kuten tämä meille annettu mutta kontingentti ja katoava maailma, mysteeriksi, jatkuvan ihmetyksen kohteeksi, kuin ryhtyä sitä teoreettisesti pilkkomaan, olipa teoreetikon tarkoituksena puolustaa kuolemattomuutta tai kaiken katoavuutta. Kantilainen pragmaattinen realisti

muistuttaa Platonin *Faidon*-dialogin Sokratesta yhdessä tärkeässä suhteessa, joskaan ei toisessa: hän ei käy todistelemaan sielun kuolemattomuutta mutta kumoaa tyyneesti ja kenties toiveikkaana elämänsä (myrkkymaljan, *jos* voi vakuuttua vieneensä päätökseen eettisesti vastuullisen, oikeamielisen ihmisen elämän.<sup>47</sup>

## Viitteet

1. Pragmatismien ja kantilaisuuden yhdistäminen on yleisesti ottaen tieteenkin problemaattista, mutta olen tarkastellut asiaa perusteellisemmin toisaalla: ks. esim. Pihlström (2002a) ja (2003).
2. Kantin ”Metafyysikan luennoissaan” esittämästä kuolemattomuus-todistelusta ja sen kartesiolaisesta taustasta ks. Koistinen (2003). Descartesin ohella Kantin tärkeimpiä rationalistis-”dogmaattisia” edeltäjiä olivat Leibniz ja Spinoza sekä leibnizilaista metafysiikkaa kehittänyt Wolff. Näihin klassikoihin en tässä puutu. Sielun kuolemattomuuden ajatusta on tieteenkin vaalittu paitsi monissa uskonnoissa myös filosofiassa ainakin Platonin *Faidonista* lähtien; minäkään likimainkaan kattavan historiallisen katsauksen esittäminen ei voi tulla kyseeseen.
3. Ks. Grier (2001), s. 165.
4. Viittaaan teokseen *Kritik der reinen Vernunft* tekstissä tavanomaiseen tapaan mainitsemalla sulkkeissa ensimmäisen painoksen (A, 1781) ja toisen painoksen (B, 1787) sivunumerot. *Prolegomenaan* viittaaan pykälä-, en sivunumeroin.
5. Kant (1783, § 47) viittaa tässä *Puhtaan järjen kritiikissä* esitettyyn ”kokemuksen ensimmäiseen analogiaan”.
6. Kant tuskin pitäisi nykymetafyysikkojen *science fiction* -tyyppisten esimerkkien siivittämiä keskusteluja persoonan identiteetin säilymisestä ajallisissa muutoksissa kovinkaan ”kriittisinä”. Myöskään eräiden analyttisesti orientoituneiden kuoleman filosofien argumenttien, joiden nojalla esimerkiksi kritisoidaan ajatusta kuoleman jälkeisestä elämästä tuollaisen elämän subjektin (sielun) identiteettikriteerien puutteen vuoksi (Rosenberg 1998), ovat mielestäni jokseenkin tarpeettomia Kantin paralogismien jälkeen. Kant on nähdäkseni vakuuttavasti osoittanut, ettei tämäntapainen ei-kriittinen metafyy-sinen keskustelu (kuolemattomuuden puolesta tai sitä vastaan) ole perusteltua.
7. Transsendentaalisista illuusioista yleensä ks. Grierin (2001) perusteellista tuoretta tutkimusta, jossa tosin ei eksplisiittisesti käsitellä kuolemattomuutta.
8. Allison (1983), s. 283.
9. Grier (2001), s. 10, 143, 263, 303–304.
10. *Ibid.*, s. 10, 101, 143; ks. luku 4 *passim*.
11. *Ibid.*, s. 263 ff., luku 8 *passim*. Tässä Grier (*ibid.*, s. 285–286) viittaa jopa spekulatiivisen ja käytännöllisen järjen väliseen analogiaan: järki alistuu ”lain” alaisuuteen sekä moraalissa että tieteesä, jälkimmäisessä tapauksessa esimerkiksi toimiessaan luonnon systemaattisen ykseyden regulatiivisen periaatteen alaisuudessa. Toki näiden järjenkäytön muotojen välillä on myös disanalogia: järjen spekulatiivinen käyttö ei tavoita objektiivista todellisuutta (*ibid.*, s. 286).
12. *Ibid.*, luku 5. Sielu ja Jumala ovat pseudorationaalisia ideoita, koska niiden on tarkoitus viitata intelligiibeliin (ei-empiiriseen, spirituaaliseen, vain ymmärryksellä tavoitettavaan) todellisuuteen, mutta niiden oletetut viittauskohteet ajatellaan virheellisesti objekteiksi, joihin kategoriat soveltuisivat. Vapauden idea sen sijaan on ”pseudo-empiirinen” (vrt. Grier 2001, luku 6).
13. *Ibid.*, s. 144; vrt. s. 122 ja luku 4 (ks. myös A 341 / B 399).
14. *Ibid.*, s. 144.
15. *Ibid.*, s. 147, 152.
16. *Ibid.*, s. 152 (vrt. A 334 / B 391).
17. *Ibid.*, s. 169. Oma kysymyksensä on vielä se, syyttääkö Kant metafysiikkaa sielun kuvittelemisesta *noumenaaliseksi* vai *fenomenaaliseksi* objektiksi. Grier arvelee, että kyse voi olla molemmista. ”Minä” ei ole *mikään* objekti, ei noumenaalinen eikä fenomenaalinen. (Ks. *Ibid.*, s. 159–160.)
18. Käytän tässä tilaisuutta hyväkseni vastaamalla lyhyesti Heikki Ikäheimon (2002) esittämään kantilaisuuden (sekä erityisesti kantilaisuuden ja pragmatismien syntetisoinnin) kritiikkiin. Kant-tulkinnassaan (tai tulkinnassaan siitä, miten hegeliläinen kritiikki haavoittaa Kantia) Ikäheimo sitoutuu nähdäkseni (tätä kuitenkin eksplikoimatta) niin sanottuun kahden maailman tulkintaan olion sinänsä ja ilmiöiden suhteesta. (Vrt. esim. s. 263; ”[K]aikki tiedon sisällöt, kaikki määreisyys, on annettu subjektin mielteissä, eikä todellisuudessa tai oliossa

- sinänsä’ ole mitään määreitä, mitään tiedettävää. Todella olevaa koskevan tiedon kritiikki on Kantin lähtökohdista näin mielestöntä [...]”). Tätä tulkintaa on kritisoitu puolustamalla ”yhden maailman” lukutapaa: oliot sinänsä ja ilmiöt eivät olekaan kaksi erillistä maailmaa; todellisuus ei ”sinänsä” ole määreetön, vaan empiirinen maailma, ilmiöt, ovat aivan yhtä lailla ”todellisia”. Kyse ei ole kahden maailman tai olioiden joukon vaan kahden *näkökulman* tai *tarkastelutavan* eroista – voimme tarkastella maailmaa sellaisena kuin se meille ilmenee tai sellaisena kuin se olisi, jos voisimme (vaikkemme voi) abstrahoida siitä pois kaikki kokemuksen ennakkoehdot. Näiden tulkintojen välisiin eroihin ei tietenkään voida yhdessä artikkelissa eksyä (vrt. esim. Allison 1983, Carr 1999, Grier 2001, Pihlström 2003), mutta on selvää, että ratkaisut Kant-tulkinnossa näillä kohdin määrittävät olennaisesti sitä, missä määrin hegeliläinen kritiikki on oikeutettua ja missä määrin esimerkiksi pragmatismi voi hyödyntää kantilaisuutta. Uskoakseni Kantin ajattelun pohjalta voidaan kehittää sellaista itsekritiittistä ja refleksiivistä pragmatismia, joka on Ikäheimon (2002) linjoilla tavoitellessaan ”tiedoitemi[sta] jossa ajatusmuodot kritisivat itse itseään”, käytäntöön sitoutuneen ajattelun jatkuvaa itsetarkkailua – asettamatta absoluuttisia rajoja tiedolle vaan ulottaen fallibilismin jokaiseen rajanvetopyrkimykseen. Pragmatisoitu kantilaisuus toki luopuu monista Kantin opeista – ja ehkä etenee jossain määrin Hegelin suuntaan – mutta sen ei tarvitse luopua ihan kaikesta Kantin kriittisessä projektissa. Ehkäpä pragmatismi on jo lähtökohdissaan sen verran hegeliläisesti vääryntyyttä, että tiedon ehdottomien rajojen asettaminen Kantin tyyliin ei siinä nouse edes harkittavaksi. Samalla on kuitenkin mahdollista pitää (varauksin) käytössä jopa olion sinänsä käsite, jos se ymmärretään problemaattisena rajakäsitteenä, jonka tapa ”rajata” tiedonhankintakykyjämme muuttuu episteemisten tilanteidemme ja käytäntöjemme muuttuessa (vrt. myös Ikäheimon huomiot ”tyhjentyttömyydestä”, *ibid.*, s. 267). Kaikki tämä sopii mainiosti yhteen Ikäheimon Hegel-luentana puolustaman konkreettisen, äärellisen, maailmassa olevan subjektiviteetin kanssa; juuri tällaisesta subjektistahan pragmatismissakin on kyse. Kiinnostava lisäys tähän olisi sen selväminen, miten pragmatistit, etenkin William James, mahdollisesti lukivat Hegeliä ja tämän seuraajia väärin – laiminlyöden ”konkreettisuuden” painotuksen ja kritisoiden hegeliläisyyttä nimenomaan liiallisesta abstraktiudesta. Luulen siis olevani Ikäheimon kanssa jokseenkin samaa mieltä pragmatismille soveliaasta subjektikäsitteestä. Haluan vain varovasti puolustaa Kantia kiistämällä, että olisi jotenkin selvää, ettei Kantilla ole mitään ”positiivista teoriaa maailmassa olevasta subjektista, jonka intentionaalisisuhteessa objektimaailmaan käytännöt, päämäärät ja tarpeet näyttelevät jotakin roolia”, tai ”maailmasta, joka sallii erilaisia käytäntöjen, päämäärien ja tarpeiden määrittämiä näkökulmia itseensä objektina” (*ibid.*, s. 266). Tiukasti ottaen tällainen teoria Kantilta kaikei puuttuu, mutta aineksia kantilaisen subjektin ”naturalisoimiseen” ja historiallismiseen löytyy *Puhtaan järjen kritiikin* metodiosan luvusta ”Puhtaan järjen kuri” (”Die Disziplin der reinen Vernunft”; ks. A 708 / B 736 ff.). Kantilaisen järjen puolustuksen sosiaalisuutta ja historiallisuutta on korostanut esim. Onora O’Neill (1992), yksi aikamme johtavista Kant-tutkijoista (ks. myös Pihlström 2002a, luku 6).- 19. A-editiossa (1781) Kant erottaa neljä paralogismia, joista ensimmäinen pyrkii todistamaan sielun substantiaalisuuden, toinen yksinkertaisuuden, kolmas persoonallisuuden ja neljäs ulkoisten olosuhteiden ideaalisuuden (eli sen, että ulkoisen aistin objektit olisivat epäilyksenalaisia ja että mieli tai sielu olisi täten ulkoisista objekteista riippumaton, kuten Descartes ajatteli). Erityisesti neljäs paralogismi (A 366 ff.) sisältää siis Kantin transsendentaalisen idealismin kannalta keskeistä materiaalia ja pyrkii kumoamaan kartesiolaisen ”skeptisen idealismin”. Tähän tehtävään Kant tunnetusti tarttuu B-editiossa (1787) tarmokkaasti otsikon ”Widerlegung des Idealismus” alla; B-editiossa paralogismeja tarkastellaan kaikkia yhdessä ja lyhyemmin kuin A-editiossa. Joka tapauksessa neljännen paralogismin asema osoittaa selvästi, että realismikysymys on Kantilla kiinteästi yhteydessä sieluproblematiikkaan. Paralogismien argumentaattiorakennetta tarkastelevat yksityiskohtaisesti Allisonin (1983, luku 13) ja Grierin (2001, luku 5) ohella mm. Ameriks (1982) ja (1998) sekä Sturma (1998).
- 20. Vrt. Allison (1983), s. 283; Ameriks (1998), s. 371, 375–377.
- 21. Kant (1785/1788), s. 312–313. Lainaan J.E. Salomaan vanhahtavaa suomennosta, jossa esimerkiksi moraalilaista puhutaan ”siveyslakina”, objektista tai kohteesta (*Gegenstand*) ”esineenä” ja käytännöllisestä (*praktisch*) ”käytöllisenä”. Samantapainen näkemys tulee jo esiin *Puhtaan järjen kritiikissä* (A 811 / B 839; ks. myös McIntosh 1980, s. 219–220; vrt. Koistinen 2003).



22. Kantin sympaattisetkin kommentoijat ovat pitäneet ongelmana, miksei ”pyhä tahto” voisi edes periaatteessa toteutua tässä ajallises-  
sessa elämässä ja mitä kuolemattomuus itse asiassa olisi – olisiko se  
esimerkiksi ajallista olemassaolon jatkumista vai ei? Ks. Korsgaard  
(1996), s. 40–41; postulaateista vrt. *ibid.*, s. 29–31. Voidaan myös  
esittää – päinvastoin kuin Kant – että *kuolevaisuuden* tunnustaminen  
(kuolemattomuudesta haaveilemisen sijasta) on etiikan edellytys.  
Vrt. tässä Pihlström (2001b) ja (2002b) sekä Kiiskinen & Pihlström  
(2002). Lisäksi voidaan pohtia, olisiko ”korkein hyvä” sittenkin  
– *pace* Kant – sekularisoitavissa, erotettavissa Jumalan ja kuolemattomuuden  
postulaateista, jolloin myös ei-uskova voisi harkita kantilaisen  
etiikan omaksumista (ks. Nuyen 1994, erityisesti s. 127–132).
23. Nämä liittyvät läheisesti yhteen: vain Jumala näkee ”äärettömän  
edistymisen” kohti pyhää tahtoa, ei sielu itse (vrt. Nuyen 1994, s.  
124–125).
24. On silti todettava, ettei Kantin ratkaisu edes rationaalisen psykologian  
hylkäävänä moraalisenä kuolemattomuuden puolustuksena ole  
kovin lähellä perinteisiä kristillisiä käsityksiä kuoleman jälkeisestä  
elämästä. Jälkimmäisissä korostuu ruumiillinen ylösnousemus, joka  
ei tunnu olevan Kantille kovin läheinen.
25. Ks. Korsgaard (1996), s. 40.
26. Toinen, ehkä vielä hankalampi ongelma on sen selittäminen, mil-  
lainen olento kuolematon minuus lopulta olisi – ei-ajallinenko? Itse  
kuolemattomuuden käsitettä voitaisiin pitää vääjäämättä tempo-  
raalisena käsitteenä, jolloin olisi ongelmallista soveltaa sitä ”olioksi  
sinänsä” ajateltuun subjettiin, johon puhtaasti intuition muodot,  
kuten aika, eivät päde. Entä miten kuolematon sielu olisi identifioi-  
tavissa ja reidentifioitavissa? (Ks. McIntosh 1980, s. 232–234.) Jälleen  
on kuitenkin muistutettava ytimeltään eettisen problematiikan liialli-  
sesta ontologisoinnista, oletuksesta, että eettinen kuolemattomuuden  
käsite tulisi voida pukea ontologisen teorian muotoon (vrt. edellä).
27. Kant esittää käsityksensä ”radikaalista pahasta” myöhäistöksessään  
*Religion innerhalb der blossen Vernunft*, jota en tässä käsittele. Yksi  
parhaista johdatuksista aiheeseen on Bernstein (2002), luku 1. Bern-  
stein korostaa erityisesti, että Kantin pahuuskäsityksessä painottuu  
moraalisen subjektin henkilökohtainen vastuu. Olemme aina itse  
– ja vain me itse – vastuussa siitä, valitsemmeko hyviä vai pahoja  
toimintamaksimeja. Bernstein ei kuitenkaan valitettavasti käsittele  
pahuusproblematiikan yhteyttä kuolemattomuuden postulaattiin.
28. Tällainen ajatus voidaan varauksin lukea esiin ainakin ”tahto uskoa”  
-opista, jonka James muotoilee teoksessaan *The Will to Believe* (1897;  
*Works*, 1979), ja hänen *Pragmatism*-teokseensa (1907; *Works*, 1975)  
sisältyvästä pragmatistisesta totuuskäsityksestä, jonka tulkintaongel-  
miin en tässä halua eksyä (vrt. Pihlström 1998, 2001a).
29. Ks. myös Pihlström (2001a), luku 8.
30. Ks. James, *The Varieties of Religious Experience* (1902; *Works*, 1985,  
s. 52). James ei suoraan lausu kantaansa Kantin opin pätevyydestä  
mutta viittaa siihen (toisin kuin Kantin teoreettiseen filosofiaan)  
myönteisessä hengessä.
31. Ei kuitenkaan ole selvää, että pragmatisti voisi johdonmukaisesti  
kannattaa konstruktivistista (idealista) käsitystä kuolemattomuus-  
uskon kohteena olevasta todellisuudesta. Vrt. kriittistä James-arvi-  
otani artikkelissa Pihlström (2002b), joka on teokseen Kiiskinen  
& Pihlström (2002) sisältyvän suomenkielisen James-kirjoitukseni  
laajennettu englanninkielinen versio. James-tulkintoihin en tässä voi  
syventyä.
32. Kantin ajattelun muodollista subjektia ja Wittgensteinin metafyy-  
sistä subjektia ”maailman rajana” vertailee valaisevasti esim. Allison  
(1983), s. 270–273; (1996), s. 65–66. Wittgenstein-tutkimuksessa  
Kant-taustan selvittely on tietenkin tuttu teema; ks. esim. Stenius  
(1960) sekä Kannisto (1986) ja (1996); vrt. kuitenkin myös Kitcher  
(2000). (Mainitsen runsaasti lisäkirjallisuutta teoksessa Pihlström  
2004.) Tiedetään myös, että William Jamesin ajattelu vaikutti Witt-  
gensteiniin (vrt. Pihlström 2002a, 2003), mutta nämä yhteydet jätän  
tässä huomiotta.
33. Ks. Wittgenstein (1961). Viittaan tähän teokseen tekstissä mainit-  
semassa huomautuksen päivämäärän; *Tractatukseen* (Wittgenstein  
1921) viittaan normaalin tapaan lusunumeroin.
34. Wittgensteinin antikartesiolaisuudesta ja ”antiobjektivismista” ks.  
esim. Sluga (1996).
35. Wittgensteinin ajattelua voidaan näillä kohdin kiinnostavasti ver-  
tailla esim. Heideggerin kuuluisaan ajatukseen *Daseinin* olemisesta  
kuolemaa kohti olemisena, mutta tähän vertailuun en nyt voi  
ryhtyä; ks. Pihlström (2001b). Kuoleman filosofian monista muista  
teemoista vrt. Kiiskinen & Pihlström (2002).
36. Vrt. Brockhaus (1991), erityisesti s. 313–315. Brockhaus esittää  
tärkeitä huomioita Wittgensteinin schopenhauerilaisesta taustasta.  
Kantilaiset vaikutteet välittyivät Wittgensteinille osin hänen nuo-  
ruudessaan lukemansa Schopenhauerin kautta, ja jos silmäilemme  
sitä, mitä Schopenhauer kirjoitti kuolemasta ja kuolemattomuudesta,  
tapaamme yllättävänkin ”tractatusmaisii” huomioita. Hän muun  
muassa toteaa, että ”minuus on tajuun pimeä piste, kuten verkko-  
kalvolla näköhermon tulokohta on sokea [...] ja silmä näkee kaiken,  
mutta ei itseään” (Schopenhauer 1844, s. 62). Transsendentaalinen  
subjekti ”kannattelee” olemista (eikä päinvastoin); kun maailma  
häviää, ”minuuden sisäisin ydin, tämän subjektin kannattaja ja  
tuottaja, jonka mieleenä näin maailma oli olemassa, säilyy” (*ibid.*,  
s. 78–79). Maailma sisältyy yhtä paljon meihin kuin me maailmaan;  
”kaiken todellisuuden lähde kumpuaa omasta olennostamme” (*ibid.*, s.  
54). Schopenhauer katsoo näin Kantia mukaillen, että ”vain *siveelli-*  
*nen* [so. eettinen] olemassaolo voi ulottua kuoleman yli (*ibid.*, s. 78),  
mutta luonnollisesti tarkoittaa tällä oppiaan *tahdosta* metafyyssisenä  
perusperiaattina, ”oliona sinänsä”. Onkin ilmeistä, ettei tahdon  
pysyvyys, ”varsinaisen olentomme” katoamattomuus, tarjoa kovin  
lohdullista käsitystä kuolemanjälkeisestä elämästä (*ibid.*, s. 28–29),  
varsinkin, kun otamme huomioon Schopenhauerin synkän pessimis-  
tisen käsityksen tahdon ilmenemisestä maailmassa sokeana elämän-  
taton ja maailmasta jonakin, minkä olisi parempi olla olematta.
37. Analogisesti esimerkiksi fenomenologit ajattelevat, että kriittinen,  
fenomenologinen asenne perustuu näiviin, luonnolliseen asenteeseen,  
jonka oletukset fenomenologiassa nimenomaan sulkeistetaan.  
Ei ole toista ilman toista.
38. Ks. Kannisto (1986); aiheesta lisää teoksessa Pihlström (2004).
39. En väitä, että tämä olisi ollut Wittgensteinin oma kanta. En halua  
ottaa kantaa tulkintaongelmaan siitä, edustaako *Tractatus* todella  
solipsistista oppia vai ei. On tietenkin selvää, ettei mikään *Tractatuk-*  
*seen* luettu ”oppi” voi olla muuta kuin lausumaton, kielessä ilmaise-  
maton, vain ”ilmenevä” totuus. *Tractatukseen* lukijan on ”voitettava”  
kirjan lauseet nähdäkseen maailman oikein (vrt. § 6.54).
40. Olen tarkastellut aihetta laajemmin artikkelissa Pihlström (2000).  
Ks. myös Hintikka (1996) ja Pihlström (2004), luku 3.
41. Tätä teemaa käsittelee kiinnostavasti – Brockhausin (1991) ohella  
– Thomas (1999), joka viittaa myös eräisiin Wittgensteinin aika-  
lasiin, kuten Rainer Maria Rilkeen. Thomas kuitenkin korostaa,  
ettei (kvasi-)solipsistinen uppoutuminen nykyhetken tarjonnut  
varhaiselle Wittgensteinille sitä todellista eettistä epäitsekkyyttä  
(*selflessness*), jota hän tavoitteli. Tähän tarvittiin myöhäisfilosofian  
sosiaalisempi käsitys minuudesta. Muihinkin kirjailijoihin on joskus  
viitattu (nykyhetken) solipsismia käsiteltäessä. Esimerkiksi Albert  
Camus’n *Sivullinen*-teosta pidetään toisinaan solipsismin ilmenty-  
mänä: Meursault rekisteröi vain välittömiä, nyt-hetkisiä ärsykeitä  
eikä pysty kunnolla ymmärtämään toisten ihmisten (eikä edes  
itsensä) olemassaoloa tuntevina, päämäärähakuisesti toimivina ratio-  
naalisina olentoina.
42. Vrt. tässä *Tractatuksen* (§ 6.421) huomautusta etiikan transsenden-  
taalisuudesta sekä *Muistikirjojen* eksplisiittisempää toteamusta:  
”Etiikka ei käsittele maailmaa. Logiikan tavoin etiikan on oltava maa-  
ilman edellytys.” (Wittgenstein 1961, s. 107.)
43. Ks. Lévinas (1982); vrt. esim. Critchley & Bernasconi (2002).
44. Ks. Wittgenstein (1953), II, iv. Kiinnostavia joskin lyhyitä Lévinas’n  
ja Wittgensteinin välisiä vertailuja esittää Simon Critchley teoksen  
Critchley & Bernasconi (2002) johdantoartikkelissa. Vrt. tässä myös  
Pihlström (2001b) ja (2004). Pahuudesta ja pahuuden kautta moti-  
voituvasta eettisen vastuun käsitteen ”uudelleenajattelun” vaatimuk-  
sesta ks. Bernstein (2002).
45. ”Maailman näkeminen sub specie aeterni on sen näkemistä – rajat-  
tuna – kokonaisuutena. // Maailman tunteminen rajatuksi kokonai-  
sudeksi on mystinen tunne.” (Wittgenstein 1921, § 6.45.)
46. Ks. James (1911).
47. Tämä kirjoitus perustuu kotimaisessa tutkijakollokviossa *Näkö-*  
*kulmia Kantin filosofiaan* (Turun yliopisto 3.–4.4.2003) pidettyyn  
esitelmään. Kiitän kaikkia keskustelun osallistuneita, erityisesti  
professori Olli Koistista, hyödyllisistä kriittisistä kommentteista.

## Kirjallisuus

- Allison, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. Yale University Press, New Haven, CT & London 1983.
- Allison, Henry E., *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Ameriks, Karl, *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure*

- Reason*. Clarendon Press, Oxford 1982.
- Ameriks, Karl, The Paralogisms of Pure Reason in the First Edition. Teoksessa Georg Mohr & Marcus Willaschek (toim.), *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Akademie Verlag, Berlin 1998, s. 371–390.
- Bernstein, Richard J., *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Polity Press, Cambridge 2002.
- Brockhaus, Richard M., *On Pulling up the Ladder*. Open Court, Chicago & La Salle, IL. 1991.
- Carr, David, *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*. Oxford University Press, Oxford & New York 1999.
- Critchley, Simon & Bernasconi, Robert (toim.), *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Grier, Michelle, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Hintikka, Jaakko, *Ludwig Wittgenstein: Half-Truths and One-and-a-Half-Truths*. Kluwer, Dordrecht 1996.
- Ikäheimo, Heikki, Kant, Hegel ja pragmatismi. Teoksessa Sami Pihlström, Kristina Rolin & Floora Ruokonen (toim.), *Käytännö. Yliopistopaino, Helsinki 2002*, s. 260–271.
- James, William, *The Works of William James*. 19 osaa, toim. Frederick H. Burkhardt, Fredson Bowers & Ignas K. Skrupskelis, Harvard University Press, Cambridge, MA & London 1975–88. (Sisältää mm. teokset *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* [1897/1979], *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* [1902/1985], *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* [1907/1975], *Some Problems of Philosophy* [1911/1979], *Essays in Religion and Morality* [1982; sisältää mm. esseen ”Human Immortality”, 1898].)
- Kannisto, Heikki, *Thoughts and Their Subject: A Study of Wittgenstein's Tractatus*. Acta Philosophica Fennica 40, The Philosophical Society of Finland, Helsinki 1986.
- Kannisto, Heikki, Wittgensteinin *Tractatus* – Kantilainen traktaatti?, *Königsberg* 1/1996, 42–51.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*. (1781/1787) Toim. Raymund Schmidt, Felix Meiner, Hamburg, 1990.
- Kant, Immanuel, *Prolegomena eli johdatus mihin tahansa metafysiikkaan, joka vastaisuudessa voi käydä tieteestä*. (1783) Suom. Vesa Oittinen, Gaudeamus, Helsinki 1997.
- Kant, Immanuel, *Siveysopilliset pääteokset* (sisältää teokset *Tapojen metafysiikan perustus*, 1785, ja *Käytöksen järjen kritiikki*, 1788). Suom. J.E. Salomaa (1928), WSOY, Porvoo, 2. painos 1990.
- Kiiskinen, Terhi & Pihlström, Sami (toim.), *Kuoleman filosofia*. Filosofisia tutkimuksia Helsingin yliopistosta 1, Helsinki 2002.
- Kitcher, Patricia, On Interpreting Kant's Thinker as Wittgenstein's 'I'. *Philosophy and Phenomenological Research* 61, 2000, 33–63.
- Koistinen, Olli, Näkökulmia sielun kuolemattomuuteen. Teoksessa Timo Helenius, Timo Koistinen & Sami Pihlström (toim.), *Uskonnonfilosofia* s. 304–329. WSOY, Helsinki 2003.
- Korsgaard, Christine M., *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Lévinas, Emmanuel, *Etiikka ja äärettömyys: Keskusteluja Philippe Nemon kanssa*. (1982) Suom. Antti Pönni, Gaudeamus, Helsinki, 1996.
- MacIntosh, J.J., The Impossibility of Kantian Immortality, *Dialogue* 19, 1980, 219–234.
- Nuyen, A.T., Kant on God, Immortality, and the Highest Good. *Southern Journal of Philosophy* 32, 1994, 121–133.
- O'Neill, Onora, Vindicating Reason. Teoksessa Paul Guyer (toim.), *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge University Press, Cambridge 1992, 280–308.
- Pihlström, Sami, *Pragmatism and Philosophical Anthropology: Understanding Our Human Life in a Human World*. Peter Lang, New York 1998.
- Pihlström, Sami, Nykyhetken solipsismi. Teoksessa Sami Pihlström, Arto Siitonen & Risto Vilkkö (toim.), *Aika*. Gaudeamus, Helsinki 2000, 200–214.
- Pihlström, Sami, *Usko, järki ja ihminen: Uskonnonfilosofisia esseitä*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 227, Helsinki 2001a.
- Pihlström, Sami, Death – Mine or the Other's? On the Possibility of Philosophical Thanatology. *Mortality* 6, 2001b, 265–286.
- Pihlström, Sami, *Kokemuksen käytännölliset ehdot: Kantilaisen filosofian uudelleenarviointia*. Yliopistopaino, Helsinki 2002a.
- Pihlström, Sami, William James on Death, Mortality, and Immortality. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 38, 2002b, 605–628.
- Pihlström, Sami, *Naturalizing the Transcendental: A Pragmatic View*. Prometheus/Humanity Books, Amherst, NY, ilmestyy 2003.
- Pihlström, Sami, *Solipsism: History, Critique, and Relevance*. Ilmestyy sarjassa Acta Philosophica Tampere, vol. 3, Tampere University Press, Tampere 2004.
- Platon, *Faidon*. Suom. Marja Itkonen-Kaila, *Teokset III*. Otava, Helsinki 1999.
- Rosenberg, Jay F., *Thinking Clearly about Death*. Hackett, Indianapolis, IN 1998 (1. painos 1983).
- Schopenhauer, Arthur, *Kuolema ja kuolematon*. Suom. Eino Kaila, Karisto, Hämeenlinna, 1991 (alun perin teoksen *Die Welt als Wille und Vorstellung* osan II luku 41, 1844).
- Sluga, Hans, 'Whose House Is That?' Wittgenstein on the Self. Teoksessa Hans Sluga & David G. Stern (toim.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge University Press, Cambridge 1996, 320–353.
- Stenius, Erik, *Wittgenstein's Tractatus: A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought*. Basil Blackwell, Oxford, 1964 (1960).
- Sturma, Dieter, Die Paralogismen der reinen Vernunft in der zweiten Auflage. Teoksessa Georg Mohr & Marcus Willaschek (toim.), *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Akademie Verlag, Berlin 1998, 391–411.
- Thomas, Emyr Vaughan, From Detachment to Immersion: Wittgenstein and 'the Problem of Life'. *Ratio* 12, 1999, 195–209.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma*. (1921) Suom. Heikki Nyman, WSOY, Porvoo, 4. painos, 1996.
- Wittgenstein, Ludwig, *Filosofisia tutkimuksia*. (1953) Suom. Heikki Nyman, WSOY, Porvoo 1981.
- Wittgenstein, Ludwig, *Muistikirjoja 1914–1916*. (1961) Suom. Heikki Nyman, WSOY, Helsinki 1977.



# Etiikan harjoitus

Akateemisessa filosofiassa etiikan opiskeleminen tarkoittaa yleensä etiikan teorioiden opiskelua. Opiskelijat perehdytetään sellaisiin etiikan suuntauksiin kuten ”utilitarismi”, ”velvollisusetiikka”, ”libertarianismi”, ”intuitiivnismi”, ”hyve-etiikka” jne. Etiikan kurssien päämääränä ei ole opettaa, miten voisi elää ”hyvää elämää”, vaan mitä tarkoitetaan ”hyvän elämän” käsitteellä. Tämähän on normaali länsimaisen filosofian harha: käsitteitä pidetään kiinnostavampana kuin elämää; tietoa kiinnostavampana kuin viisautta. Näin ei ole länessäkään ollut aina, eikä muualla ole vielääkään. Länsimainen ”eetikko” voi hyvin suhtautua tehtävänsä Matti Häyryn tavoin, nähdä etiikan ”älyllisen leikinä”, niin kuin hän kirjoittaa:

”Oma käsitykseni on, että filosofeja tarvitaan eettisten kannanottojen ja niiden perusteluiden arviointiin niin tieteellisessä kuin julkisessakin keskustelussa. Vaikeiden moraalikysymysten käsittely älyllisenä leikkinä valottaa niiden käsitteellisiä piirteitä ja loogisia yhteyksiä tavalla, johon asioiden katsominen liian läheltä – vakavasti – ei anna mahdollisuutta. Filosofien rooliin ongelmien lopullisina ratkaisijoina voi sen sijaan suhtautua epäilevämmiin. Soveltava eetikko, joka kuvittelee tietävänsä muita kansalaisia paremmin, kuinka heidän pitäisi elää elämäänsä, on joko joutunut hybriksen valtaan tai unohtanut oikean roolinsa filosofina.”<sup>1</sup>

Tämän näkemyksen mukaan filosofin tehtävänä on tarjota ihmisille erilaisia käsitteellisiä välineitä, joiden avulla eettisistä ongelmista voidaan rationaalisesti keskustella, niin tieteessä kuin julkisuudessaakin. Etiikan teoriat ja käsitteet toimivat silloin eräänlaisena työkalupakkina, josta voidaan ammentaa sopivia välineitä ongelmista keskusteltaessa. Mitään käsitystä siitä, että ihminen voisi oikeasti kehittää ”enemmän ihmistä” – *philosophia perenniksen* ajatus – tämä käsitys ei pidä sisällään. Lähtökohtana tällaisissa etiikan ”työkalupakkiteorioissa” on aina jonkinlainen relativismi ja joskus jopa nihilismi. Tämä ajatustapa heijastaa tietysti

kulttuurimme yleisempää nihilististä näkemystä ihmisestä, joka on kadottanut paikkansa, juurensa ja perusarvonsa.

Tuntemme hyvin Nietzschen kuuluisan huomautuksen siitä, miten länsimaisen ihmisen jumala on kuollut. Viimeisen kahdensadan vuoden aikana, samalla kun tieteet ja teknologia kehittyivät, länsimainen jumala hiljalleen riutui ja koki lopulta sosiaalisen kuoleman. Se voi elää vielä yksityisen ihmisen sielussa, mutta se on kadottanut sellaisen kulttuurisen merkityksen, joka sillä oli. Samalla kuoli moraalien perusta. Jumalan tilalle on astunut materialistinen tiede. Tieteen ja teknologian kehityksen myötä tapahtui samalla, että tietyt keskeiset kysymykset katosivat näkyvistä. Alettiin yhä enemmän ajatella, että tiede kykenee kehittyessään vastaamaan kaikkiin todellisuutta koskeviin kysymyksiin. Näin tiede laajensi ja edelleen pyrkii laajentamaan selitysvoimansa niillekin alueille, joille se ei perusluonteensa mukaisesti kykene tunkeutumaan. Tällaisia ovat nimenomaan ihmisen elämän eksistentiaaliset kysymykset, siis kysymykset elämän tarkoituksesta, hyvästä elämästä, uskonnollisen kokemuksen merkityksestä ihmiselle jne. Tiede alkoi kehittyä kohti skientismiä, tietoisuskoa, jonka mukaan tiede – ja nimenomaan kokeellinen, empiirinen tiede – on korkein todellisuudesta saatavan tiedon hankintamenetelmä. Tämä ajatustapa pyyhkäisee kokonaan pois esimerkiksi katseen kääntämisen sisäänpäin ihmisen sisäisyyden tutkimisen metodina. Samalla tulee pyyhittyä pois juuri se tie, jonka kautta ihminen voi saada kosketuksen siihen, mitä voisi kutsua etiikankin pohjaksi tai perustaksi. Ja jos tätä tietä ei lainkaan tunnusteta eikä tunnisteta, ei ole mikään ihme, että tien päämääräkin katoaa näkyvistä. Ei myöskään ole mikään ihme, että etiikastakin tulee vain ”älyllistä leikkiä”.

On hyvä muistaa, että filosofia on ollut hyvin konkreettisella tavalla ”elämän filosofiaa” ja ”henkistä harjoitusta” aina jonnekin 1700–1800 -luvulle asti. Vasta viimeisen parin sadan vuoden aikana filosofia on irrottautunut tästä perustehtävästään ja se on saanut ”tieteen” leiman.<sup>2</sup> Samalla kun erityistieteet ovat irtaantuneet filosofiasta, ja yleensä ottaen on muodostunut tällainen ”erityistieteen” identiteetti, filosofia on omaksunut saman ”tieteellisen” identi-

teetin. Erityisesti tämä tuli esiin positivistisessa filosofiassa ja edelleen analyttisessä filosofiassa.

Ymmärtääkseen filosofian perustaa on kuitenkin katsottava sitä tapaa, jolla filosofia on aikaisemmin ymmärretty. Aluksi on kysyttävä sitä, mitä filosofia merkitsi antiikissa. Sitä kautta voi avautua se tie, jonka filosofia voi avata kuljettavaksi. Itse asiassa Martin Heideggerin mukaan filosofian perään kysyminen on jo itse tämä tie. Teoksessaan *Was ist das – die Philosophie?* Heidegger selittää filosofian alkuperää näin: Jos katsomme kreikan kielen sanaa *filosofia* (φιλοσοφία) lähemmin, astumme samalla filosofiselle tielle. Tämä sana jo sinänsä paljastaa meille jotakin tärkeää filosofian luonteesta. φιλοσοφία palautuu muotoon φιλοσοφος, joka on peräisin Herakleitokselta. Hänellä se tarkoitti ihmistä, joka rakastaa σοφον eli viisautta. Nyt voidaan kysyä, mitä tarkoitetaan tässä yhteydessä ”rakastamisella” ja ”viisaudella”. Herakleitoksella viisaus viittaa harmoniaan sen kanssa, josta voidaan sanoa vain, että ”yksi on kaikki”. Tässä käsityksessä todellisuus esittäytyy jonakin, joka on yksi. Ihminen on tietysti myös tätä ”yhtä”. Viisaus liittyy silloin siihen ymmärrykseen, että ihminen ymmärtää tämän yhteytensä kaikkeen. Ja tätä viisautta filosofi pyrkii rakastamaan.<sup>3</sup>

On huomattava, että tämä käsitys viisaudesta ei kuulu vain kreikkalaisille. Sama ajatustapa esiintyy esimerkiksi buddhalaisuudessa. Buddhalaisessa perinteessä käytetään termiä *prajna*, ja se käännetään myös sanalla ”viisaus”. Tämäkin viisaus tarkoittaa sellaista ymmärrystä, joka syntyy oman paikkansa kokemisesta koko kaikkeudessa. *Prajnaan* liittyy aina *karuna*, joka voidaan kääntää rakkaudeksi tai myötätunnoksi. Jos siis ymmärrämme olevamme osa kaikkea muuta, mitä on, se synnyttää meissä myös myötätuntoa kaikkea olevaa kohtaan.

Kreikan kielen sana *filosofia* pitää sisällään samat elementit. Viisaus ei ole tässä pelkkää käsitteellistä ymmärtämistä, vaan se viittaa kokemukseemme todellisuuden luonteesta. Myös rakkaus ei ole pelkästään minkään teoreettisen rakastamista, vaan rakkauden kohde on hyvin konkreettisella tavalla olemassa.

Tämän kautta käy ymmärrettäväksi se, että filosofiasta voidaan puhua tienä, jonka tarkoitus on muuttaa ihmistä. Jos ihminen kiintyy tällaiseen viisauteen, se muuttaa häntä välttämättä. Hän tulee todelliseksi filosofiksi sanan vanhassa merkityksessä. Jos lähdetään siitä, että filosofia on todella jonkinlaista ”viisauden rakastamista”, etiikka asettuu siinä keskeiselle paikalle. Ranskalainen filosofi Emmanuel Levinas puhuikin etiikasta ”ensimmäisenä filosofiana”. Selventääkseni kysymystä etiikan paikasta, otan lähtökohdakseni toisen, nuoremman ranskalaisen filosofin André Comte-Sponvillen jaon inhimillisen toiminnan neljään tasoon, jossa etiikan paikka näkyy selkeästi.<sup>4</sup>

Me elämme voimakasta teknologian, tieteen ja talouden korostamisen aikaa. Geeniteknologia ja aivotutkimus kulkevat tieteiden eturintamassa. Samalla nousee esiin monia ongelmia. Voimmeko selittää geeniteknologian avulla työttömyyttä? Entä aivotutkimuksen avulla käyttäytymishäiriöitä? Onko oikein kloonata ihminen? Onko oikein luoda geeniteknologian avulla painavampaa lihakarjaa? Miten meidän tulisi suhtautua ydinjäteongelmaan? Onko meidän hyväksyttävä se, että ihmisiä kuolee liikenteessä samassa suhteessa enemmän kuin liikkuvuutemme nopeus lisääntyy?

Olennaista on se, että tällä (1) tieteellis-teknologis-taloudellisella tasolla ei voida vastata näihin kysymyksiin. Näitä kysymyksiä ei voida tällä tasolla edes lähestyä. On kuitenkin ilmeistä, että tämän tason toiminnalle on asetettava joitakin rajoja. Emme voi lähteä siitä, että mikä tahansa on sallittua. Se johtaisi siihen, että kaikki mikä on mahdollista, tulisi jossain vaiheessa toteutetuksi. Tällainen lähtökohta edellyttää, että mitään etiikkaa ei ole olemassa. Mutta ihmiset eivät käyttäydy niin. Elämä ihmisyhteisössä, yhteiskunnassa, edellyttää tietyn määrän sääntöjä ja määräyksiä.

Tästä pääsemme Comte-Sponvillen esittämälle seuraavalle tasolle, eli (2) juridis-poliittiselle tasolle, joka on se taso, jonka kautta tieteellis-teknologis-taloudellista tasoa pyritään enemmän tai vähemmän hallitsemaan. Voimme lainsäädännön avulla päättää siitä, missä laajuudessa geeniteknologiaa voidaan käyttää. Nyt astuu esiin se, mikä on laillista ja mikä laitonta. Demokratiassa lainsäädäntöelimet asettavat nämä rajat. Nyt voimme kysyä, onko mahdollista, että eduskuntamme hyväksyy lain, joka sortaa vaikkapa jotakin etnistä vähemmistöä. Tästä on helppo löytää esimerkkejä. Miten voimme kritisoida tällaista demokraattista päätöstä? Koska meillä on (3) käsitys moraalista, siitä mikä on oikein ja väärin, mikä on hyvää ja mikä on pahaa. Jostain syystä tätä asiaa on nykyään vaikea sanoa ääneen. Monet filosofit ovat sitä mieltä, että emme todellakaan voi sanoa mitään siitä, mikä on oikein ja mikä väärin. Tämä on mielestäni oire filosofian nykytilasta, jossa maailma on ikään kuin hajonnut filosofin käsiin. Kaikesta on tullut suhteellista. Kaikki on vain yhtä ”tekstiä” tai ”diskurssia”. Näin voi tietyllä absoluuttisella tasolla ollakin, mutta ihmisen suhteellisessa elämässä, hänen kokemusmaailmassaan, siinä missä hän elää ja lopulta kuolee, on joka tapauksessa järjestys. Ja jos sitä ei ole, se on siihen luotava, muuten ei inhimillinen, järjestäytyneet elämä ole mahdollista.

Mitä sitten löydämme moraalin takaa? (4) Etiikan, jonka ytimen Comte-Sponvillen mukaan muodostaa oikeastaan vain yksi periaate: myötätunto ja rakkaus kaikkia olentoja kohtaan. Eri viisauksiperinteet nimeävät tämän periaatteen hieman eri tavoin. Kristillisessä perinteessä puhutaan ”lähimmäisenrakkaudesta”, buddhalaisessa perinteessä ”myötätunnosta kaikkia tuntevia olentoja kohtaan”. Comte-Sponvillen lähtökohta on perenniaalinen: ihmisen pyrkimys enemmän ihmiseksi, ihmisyyden toteuttaminen ihmisessä. Tämän ihmisyyden etiikan kautta ovat kaikki moraalin periaatteet johdettavissa. Tässä mielessä etiikka on todellakin ”ensimmäistä filosofiaa”.

Tämä johdannoksi. Yhteenvedonmaisesti voisi todeta, että jos filosofia nähdään viisauden etsimisenä, etiikka asettuu siinä keskeiselle paikalle. Meillä voi olla erilaista tietoa maailmasta, mutta mikä tekee tästä tiedosta viisauden alueelle kuuluvaa? Perenniaalisten traditioiden vastaus on: viisaus on tietoa johon liittyy eksistentiaalinen ulottuvuus. Erityisesti se liittyy seuraavien eksistentiaalisten kysymysten kokemukseperäiseen käsittelyyn: 1. Mikä on harjoituksen merkitys kokemuksen laadun muuttajana ja ymmärryksen syventäjänä; 2. Mikä on ihmisen paikka maailmassa, olemisen kokonaisuudessa; 3. Mikä on ”itsen” tai *egon* luonne; 4. Mikä on myötätunnon paikka ihmisen intersubjektivisuudessa, ”kanssa-olemisessä”? Vastaukset näihin kysymyksiin muodostavat eettisen toiminnan metafysisen ja tietoteoreettisen perustan.

Tarkastelen seuraavassa buddhalaista etiikkaa esimerkkinä siitä, mitä voidaan tarkoittaa ”sydämen etiikalla”, sellaisella etiikalla joka pohjautuu harjoitukseen ja edellä esiin nostamani eksistentiaalisten peruskysymysten kokemusperäiseen ratkaisuun. Samalla pyrin myös osoittamaan, että etiikasta on leikki kaukana.<sup>5</sup>

### Buddhalaisen etiikan kaksi ulottuvuutta

Buddhalaisuus, kuten muutkin maailman viisauksiperinteet, sisältää erilaisia elämänohjeita ja hyveiden luetteloita, joita sen harjoittajia kehoitetaan noudattamaan. Tässä mielessä se ei paljon poikkea vaikkapa kristinuskon etiikasta ja sen sisältämästä käskyjen luettelosta. Kummatkin kehottavat harjoittajiaan pidättäytymään esimerkiksi tappamisesta, varastamisesta ja kontrolloimaan seksuaalista käytöstään. Yksi keskeinen buddhalaisen etiikan piirre on kuitenkin, että se sisältää myös perusteellisen ihmisen mielen toimintojen fenomenologisen analyysin, jonka avulla osoitetaan, miten näitä hyveitä on mahdollista toteuttaa. Onhan esimerkiksi selvää, että jos emme hallitse tunteitamme, voimme helposti tehdä hätiköityjä tekoja. Buddhalaisessa etiikassa korostetaan mielen harjoittamista niin, että tulemme enemmän tietoiseksi mielessämme risteilevistä tunteista, ajatuksista, haluista ja motiiveista, jotka ovat kaikki toimintaamme määrääviä tekijöitä. Mutta tämä on vain yksi lähtökohta. Toinen ja ehkä tärkeämpi on se, että harjoittaessamme mieltämme voimme ymmärtää sen, mihin nämä hyveet ja ohjeet perustuvat. Ne eivät ole sattumanvaraisia vaan kumpuavat niistä peruskokemuksista, joita mielen kontemplatiivinen harjoittaminen synnyttää. Voimme siis nähdä buddhalaisen etiikan sisältävän kaksi perustavaa lähtökohtaa: ulkoisen ja sisäisen. Ulkoisten ohjeiden noudattamista voimme kutsua ”ulkoiseksi tieksi” ja sillä on yhtymäkohtia nk. hyve-etiikan kanssa. ”Sisäistä tietä” voisimme kutsua ”sydämen etiikaksi”. Buddhalaisessa ajattelussa ne eivät sulje pois toisiaan vaan päinvastoin, toimivat toisiaan täydentäen.

Ennen kuin käsittelen näitä buddhalaisen etiikan teitä tarkemmin, on syytä ottaa lyhyesti esiin se eksistenssi-analyysi, johon buddhalainen elämänfilosofia perustuu. Buddhalaisen, samoin kuin stoalain elämänfilosofia perustuu kokemukseen kärsimyksen luonteesta. Ihminen elää kärsimyksenalaisena, koska hän pyrkii tavoittelemaan sellaista, mitä hän ei voi saavuttaa. Hän pyrkii tavoittelemaan jotakin pysyvää, mikä kuitenkin perusluonteensa mukaisesti on muutoksenalaista ja katoavaa. Päästäkseen eroon tästä kierteestä ihmisen on tutkittava tunteitaan ja halujaan, mielensä sisältöjä ja opittava näkemään maailma sellaisena kuin se on. Fenomenologisesti ilmaisten hänen on tutustuttava ”asioihin itseensä” eikä asioihin sellaisina, kuin hän kuvittelee tai haluaa niiden olevan. Mutta tämä vaatii ihmiseltä harjoitusta.<sup>6</sup>

Tämän yksinkertaisen kokemuksen perustalle voidaan sitten rakentaa, jos niin halutaan, täysin profaani etiikan järjestelmä, jonka perusteema on pyrkiä välttämään kärsimystä ja elämään hyvää, onnellista elämää. On irrationaalista väittää, että ihminen haluaa elää kärsimyksessä. Päinvastoin, ihmiselle on luonnollista pyrkiä välttämään kärsimystä. Eikä vain ihmiselle. Buddhalaisen etiikan lähtökohta ei ole antroposentrinen, vaan se ottaa lähtökohdakseen

sen, että kaikki tuntevat olennot ovat potentiaalisesti kärsimyksenalaisia ja pyrkivät tästä tilasta pois. Mikä sitten on kärsimyksen vastakohta, tila johon pyritään? Voimme kutsua sitä onnellisuudeksi, harmoniaksi, tasapainoksi tai *eudaimoniaksi*. Joka tapauksessa se on tila, jossa ei ole kärsimystä. Inhimillisen toiminnan kannalta tämä lähtökohta tarkoittaa, ei vain oman kärsimyksen välttämistä, vaan myös positiivista toimintaa niin, että omalla toiminnallaan sallii tuntevien olentojen pääsevän eroon kärsimyksestä ja myös edistää tämän päämäärän toteutumista maailmassa.<sup>7</sup>

Buddhalainen etiikka sisältää monia harjoituksen tasoja, joita seuraavaksi käsittelen yksitellen.

### Buddhalainen *praxis*: kontemplatiivinen elämä

Buddhalaista elämäntapaa voidaan kutsua kontemplatiiviseksi, jolla tarkoitetaan sitä, että erilaiset kontemplatiiviset harjoitukset liittyvät siinä jokapäiväiseen elämään. Kyse ei ole vain tietyistä johonkin aikaan sidotuista harjoituksista, esimerkiksi mietiskelyhetkistä, vaan harjoitus lävistää jokaisen hetken. Jotta voisimme toimia eettisesti, meidän on oltava jatkuvasti tietoisia niistä tekijöistä, joiden tuloksena toimintamme syntyy. Se vaatii jatkuvaa hereilläoloa, tietoisuutta, jota ei saavuteta ilman harjoitusta. Kuvaan seuraavassa niitä buddhalaista harjoituksia, jotka ovat itselleni tuttuja *Rinzai*-koulun *zen*-perinteen kautta. Niiden avulla voi saada edustavan kuvan ainakin nk. *mahayana*-buddhalaisuuden keskeisistä eettisistä harjoituksista.

*Zen*-perinteessä harjoitus jakaantuu kolmeen toisiaan kannattelevaan alueeseen: (i) henkilökohtainen päivittäinen harjoitus; (ii) yhteinen harjoitus *sanghassa*<sup>8</sup> eli yhteisössä ja (iii) harjoitus luostarinomaisissa olosuhteissa eli nk. *sesshin*-harjoitus<sup>9</sup>. Näistä *sesshin* on harjoituspaikka, jossa harjoitusta tehdään opettajan johdolla. Muuten harjoitusten sisällöt ovat samanlaiset. Keskityn seuraavassa niihin harjoituksen muotoihin, joita *zenin* harjoittajat tekevät päivittäin. Analyysin vuoksi voimme erottaa kolme harjoituksen muotoa, jotka kuitenkin kaikki nivoutuvat käytännössä osaksi toisiaan:

- I. *Boddhisattva*-lupaukset (ideaalin mieleenpalauttaminen);
- II. Mielen ja kehon (mielikehon) harjoittaminen (peruskokemusten syventäminen ja uudistaminen);
- III. Oman toiminnan tarkkaileminen (jatkuvan tietoisuuden ylläpito).

### I *Boddhisattva*-lupaukset

*Boddhisattva*-lupaukset viittaavat tiettyihin toiminnan periaatteisiin, jotka harjoittaja toistaa mielessään ja joita lupaa noudattaa. Nämä periaatteet voidaan muotoilla monella tapaa. Tässä yksi käännös ja siis tulkinta:

1. Maailmassa on lukematon määrä tuntevia olentoja, vannon pelastavani ne kaikki.
2. Sokeita intohimoja on lukematon määrä, vannon irtautuvani niistä kaikista.

3. *Dharman* oppi on mittaamaton, vannon opettelevani sen kokonaan.
4. Buddhan tie on loputon, vannon kulkevani sen loppuun asti.

Lyhyesti kuvattuna *Bodddhisattva* (viisausolento) on buddhalainen ideaaliolento, joka on ”vapautunut”, mutta toimii maailmassa auttamassa tuntevia olentoja kohti vapautusta. *Bodddhisattva* on viisauden (*prajna*) ja myötätunnon (*karuna*) ilmentymä, joka ottaa tehtäväkseen muiden auttamisen ja kärsimyksen lieventämisen. *Mahayana*-buddhalaisuudessa pyritään toteuttamaan nk. *bodddhisattva*-ideaalia eli harjoittaja pyrkii tulemaan *Bodddhisattvan* kaltaiseksi. Pyrkinessään toteuttamaan tätä ideaalia harjoittaja toistaa mielessään päivittäin harjoituksensa yhteydessä nämä ”*Bodddhisattva*-lupaukset”. Mitä ne sitten pitävät sisällään? Tarkastelen seuraavassa näitä lupauksia yleisemmästä eksistenssianalyysistä<sup>10</sup> käsin.

*Bodddhisattva*-lupauksiin liittyy päivittäinen toisto. Tätä toistoa voidaan pitää etiikan *ideaalin toistuvana mieleenpalauttamisena*. Samalla se on *olennaisen* mieleenpalauttamista. Jokainen lupaus on eksistentiaaliselta merkitykseltään hyvin monitasoinen ja voinikin valaista seuraavassa näistä merkityksistä vain joitakin.

*Ensimmäinen lupaus* viittaa omaan paikkaani maailmassa ja osana tuntevia olentoja eli *yhteenkuuluvuuteen*, ”maailmassa-olemiseeni” ja ”kanssa-olemiseeni”. Se palauttaa mieleeni oman paikkani maailmassa ja tehtäväni siinä: tuntevien olentojen auttamisen. Pelastamisella viitataan tuntevien olentojen kärsimysluonteeseen (vrt. *Angst*) ja tehtävääni lievittää kärsimystä. Se palauttaa mieleeni, että maailmassa-olemiseeni liittyy tämä ”huolen” (*Sorge*) rakenne. Ei niin, että se on jotakin, mikä on ulkopuolellani, vaan minä olen osa tätä rakennetta. Pelastamisella ei viitata mihinkään tuonpuoleiseen tai toiseen elämään. Se viittaa tähän elämään ja tähän hetkeen, jossa kärsimys on läsnä.

Mikä on tämän kärsimyksen syy? *Toinen lupaus* viittaa buddhalaisen opin ytimeen, siihen eksistentiaaliseseen analyysiin, jossa valotetaan inhimillistä kärsimystä, sen syytä ja siitä vapautumista. Näistä keskeinen on takertuminen sokeasti siihen, mikä on muuttuvaa ja mitä ei voi lopullisesti saada eli *halujen loputtomuus*. Kärsimyksestä vapautumista voidaan edistää katsomalla tarkasti halujamme ja motiivejamme, mieleemme sisältöjä, tutkimalla tarkasti toimintaamme johtavia syytä. Eksistenssianalyysin kannalta on kyse vapaudestamme valita: seuraammeko sokeita intohimojamme, kaikkia mahdollisia tarrautumisen muotoja, mikä johtaa kärsimyksen syvenemiseen, vai valitsemme toisin. Katsommeko sitä hiljaisuutta, jota Heidegger kuvaa omatunnon ääneksi, ja jossa erilaiset takertumisen muodot eivät nouse. Kyse on autenttisuuden ja epäautenttisuuden risteyskohdasta, jossa voimme tehdä tietoisin valinnan ja valita toisin, valita uudelleen. Tosin *das Manin* rakenteiden vetovoimasta johtuen tämä valinta ei ole helppo.

Buddhalaisuudessa sanalla *dharma* on monta merkitystä, minkä vuoksi *kolmas lupaus* on myös monitasoinen ja monitasoisuudessaan loputon. *Dharma* voi tarkoittaa universaalia totuutta, jonka Buddha löysi ja jota kuvataan buddhalaisessa oppijärjestelmässä. Se voi myös viitata kaikkiin maailman olioihin, jolloin puhe ”*dharman* laista” viittaisi maailman ja sen olioiden toimintatapaan. Se voi viitata

myös moraaliin ja yhteiskunnan sosiaaliseen järjestelmään. Harjoituksen kannalta ehkä kaksi sen merkityksistä ovat keskeisimpiä: *Dharman* voidaan nähdä viittaavan kahteen suuntaan, sekä ulkoiseen että sisäiseen maailmaan. Yksi perustava buddhalainen havainto on, että oliot ovat riippuvaisia toisistaan. Millään oliolla ei ole mitään itsenäistä olemusta. Kun katsomme ulkoista maailmaa, voimme tehdä tämän havainnon. Emme voi ajatella mitään, minkä kohtaamme, irrallisena muusta maailmasta. Ei ole olemassa puuta ilman maata. Ei ole olemassa ihmistä ilman toista ihmistä. Voimme myös havaita kaiken muuttuvan. Mikään ei ole pysyvää. Kaikki elävä vanhenee ja kuolee lopulta pois. Kaikki elotonkin muuttuu ajan virrassa. Riippuvuus toisesta ja muutos ovat ulkoisen maailman olennaisia piirteitä.<sup>11</sup>

Tutkiessamme sisäistä maailmaamme, tietoisuutemme rakennetta, voimme tehdä saman havainnon. Kun etsimme ”minuuttamme”, ”*egoamme*”, emme löydäkään mitään samana pysyvää, substanssinomaista ”itseä”. Löydämme vain jatkuvasti muuttuvan assosiaatioiden virran ja sen taustalta – tyhjyyden.

Kolmas lupaus viittaa siis kokemukselliseen, praktiseen tietoon maailmasta ja itsestämme. Se viittaa eksistentiaaliseen tietoon maailmasta, mutta myös ihmisenä olemisen lainalaisuuksista. Erityisesti *Rinzai*-koulukunnan *zen*-perinteessä on hyvin syvälinen ja monitasoinen nk. *koan*-järjestelmä, jonka kautta näitä lainalaisuuksia pyritään opettamaan harjoittajalle. Kyse on nimenomaan kokemuksellisesta tavasta lähestyä inhimillisen eksistenssin peruskysymyksiä, kokemuksellisesta, omakohtaisesta ”*Dasein*-analyysistä”. Kuvaan tätä opetustapaa lyhyesti kohta.

*Neljännessä lupauksessa* viitataan buddhalaisen tien kulkeutumisesta loppuun asti. Usein tämä lupaus käännetään niin, että siinä luvataan pyrkiä kohti ”valaistumista” tai valaistua heti, tässä ja nyt. Tämä tarkoittaa sitä, että on olennaista oppia ymmärtämään ja kokemaan tietoisuutensa rakenne loppuun asti: luoda valoa sen jokaiseen nurkkaan; *valaista se* – siis ”valaistuminen”.

Valaistumisen käsite on saanut buddhalaisuuden eri koulukuntien sisälläkin hyvin erilaisia tulkintoja ja se on ehkä heikoimmin ymmärrettyä käsitteistöä länsimaisessa buddhalaisuuden tulkinnassa. Buddhalaisuuden valaistumisen aspekti on saanut erityisesti länsimaisessa *zenissä* ylikorostuneen aseman etiikan kustannuksella. James Whitehill kutsuu tätä ”transsendentin ansaksi”, johon lännessä on langettu.<sup>12</sup> Jos filosofit ovat lännessä käsitelleet buddhalaisuutta, he ovat yleensä käsitelleet erilaisia buddhalaisia ”tyhjyyden metafysiikan” ongelmia.<sup>13</sup> Buddhalaisia moraaliin ja etiikkaan liittyviä käsitteitä ei ole käytännössä lainkaan avattu. Tämä on johtanut siihen, että moraalista elämää kuvataan ei-rationaalisenä, spontaanina tai luonnollisena ja arvaamattomana toimintana, joka ei noudata mitään sääntöjä. Whitehill kirjoittaa, että tästä syystä buddhalaisuus *kokonaisuutena* on vaarassa tulla lännessä väärinymmärretyksi. Monasti esimerkiksi *zen*-buddhalaisuutta kuvataan etiikan kannalta amoraaliseksi asenteeksi. Yksi syy tähän väärinkäsitykseen on lännessä laajasti vaikuttaneen ja luetun T.D. Suzukin kirjoitukset, joissa hän painottaa nk. *satorin*<sup>14</sup> näkökulmaa ja samalla tulee ylikorostaneeksi nk. äkillisen valaistumisen merkitystä buddhalaisessa vapautumisen tiessä. Samalla hän jättää kokonaan huomiotta tien eettisen ”hyve-ulottuvuuden”. Spirituaalista ja eettistä ulottuvuutta ei

kuitenkaan buddhalaisuuden tiessä, siis ei *zeninkään* tiessä, voi erottaa toisistaan. Whitehill käyttää käsitettä ”*awakened virtue*”, jonka voisi kääntää esimerkiksi ”tietoiseksi hyveeksi” tai ”herätetyksi hyveeksi”, kun hän haluaa korostaa eettisen ja spirituaalisen aspektin yhteenkuuluvuutta buddhalaisessa etiikassa. Hän pyrkii artikkelissaan yhdistämään buddhalaisen etiikan länsimaiseen hyve-teoriaan ja säilyttämään samalla buddhalaisuuden vaatimuksen spirituaalisesta heräämisestä välttämättömänä – tosin ei riittävänä – ehtona moraaliselle kypsyydelle. Whitehill siteeraa tyyppillistä länsimaista käsitystä *zenistä*, jonka mukaan ”jos ei ole itse vapautunut ei ole mahdollista auttaa ketään muutakaan”, ja toteaa sitten: ”Tämä ei ole käsitykseni mukaan kovin buddhalainen näkökulma, ei ainakaan sellaisen buddhalaisuuden, jonka voisi ajatella saavan jalansijaa myös lännessä. (...) paitsi individualistisena, privaattina ja ’terapeuttisena’ mystisisminä.”<sup>15</sup>

*Satori*-näkökulman ylikorostaminen lännessä liittyy ainakin osittain siihen, että ei tunneta buddhalaisuuden historiaa eikä *zenin* eri koulukuntien historiaa, jolloin viitekehystäkään tällaisten opillisten kysymysten tarkastelulle ei ole. Tässä voi vain lyhyesti viitata siihen, mitä tapahtui Kiinassa 600-luvulla, kun *zenin* viides patriarkka Hung Jen etsi itselleen seuraajaa. Hän pyysi munkkejaan kirjoittamaan runon, jossa he ilmaisevat oivalluksensa syvyyden. Shen Hsiu oli oppinut munkki ja hän kirjoitti seuraavan runon:

”Keho on kuin *bodhi*-puu,  
mieli kuin kirkas peili,  
puhdista sitä alituisesti,  
älä anna pölyn kerääntyä.”

Muut munkit ylistivät runoa, mutta Hung Jen oli sitä mieltä, että Shen Hsiu ei ollut vielä oivaltanut lopullista totuutta. Hui-neng (638–713), joka toimi luostarin keittäjänä ja puunhakkaajana, ei osannut kirjoittaa, mutta pyysi toisen munkin kirjoittamaan puolestaan seuraavan runon:

”Pohjimmiltaan ei ole mitään *bodhi*-puuta,  
ei kirkasta peiliäkään.  
Koska kaikki on tyhjyyttä alun alkaen,  
mihin pöly voisi tarttua.”

Viides patriarkka hyväksyi Hui Nengin runon, joka hänen mielestään heijasti todellista valaistumista, ja antoi hänelle perimyslinjan ulkoiset merkit. Niin Hui Nengistä tuli kuudes patriarkka. Olennaista tässä on se, että Shen Hsiun ja Hui Nengin runot edustavat kahta valaistumiseen liittyvää perusnäkemystä: nk. asteittaista ja äkillistä valaistumista, jotka sitten eriytyivät eri koulukunnikseen, edellinen nk. *soto*-kouluksi, jonka toi japaniin Dogen (1200–1253), ja jälkimmäinen nk. *Rinzai*-kouluksi, jonka Japaniin toi Eisai (1141–1215). Näistä kahdesta koulukunnasta *soto*-koulu on edelleen suurin. Dogen kirjoitti *Shobogenzo*<sup>16</sup>-nimisen teoksen, jota edelleen pidetään japanilaisen filosofian suurimpana klassikkona. Kun T.D. Suzuki kirjoitti paljon vaikuttaneita teoksiaan, hän ei tullut edes maininneeksi *zenin* suurinta koulukuntaa, *sotoa*, ja että hänen omat käsityksensä edustivat *Rinzai*-koulukunnan näkemyksiä. Näistä keskeinen on nimenomaan äkillisen valaistumisen, *satorin*, korostaminen. Dogen on puolestaan kirjoittanut paljon

mielen hiljaisen valaisemisen menetelmästä eli *zazenistä* ja hän edustaakin näkemystä, jossa *zazen* on harjoitus, jonka avulla mielen valaisemisen prosessia viedään eteenpäin samalla, kun siinä siirrytään ajattelusta kohti ei-ajattelua ja lopulta kohti sitä, mikä on ennen ajattelua ja ei-ajattelua. On tietysti selvää, että kummatkin koulukunnat ovat tuottaneet *zenin* perinteessä merkittäviä opettajia.

Tarkoitukseni oli edellä vain lyhyesti valaista sitä, miten keskeinen buddhalainen harjoituksen päämäärää kuvaava valaistumisen käsite on monitasoinen, monitulkintainen ja sillä voidaan viitata erilaisiin kokemuksellisiin tapahtumiin tai prosesseihin. Etiikan kannalta on hyvä huomata, että buddhalaisuudessa ei yleensä ajatella, että on olemassa jokin äkillinen tapahtuma, valaistuminen, jonka koettuaan ihminen muuttuu samalla totaalisesti toisenlaiseksi ihmiseksi, kypsäksi eettiseksi persoonaksi. Yleinen buddhalainen näkemys on, että kyseessä on pitkäaikainen kypsymisen prosessi. Seuraava valaistumisen sanakirjamääritelmä korostaa tätä näkemystä: ”Valaistuminen: mielen negatiivisten aspektien poistaminen ja sen positiivisten kvaliteettien täydellistäminen.”<sup>17</sup>

## II Mielen ja kehon harjoittaminen

*Zenin* perusharjoitus on *zazen*, istuen tehtävä, liikkumaton harjoitus. Yleensä se aloitetaan lausumalla ensin *boddhisattva*-lupaukset. Harjoitusjaksoon liitetään yleensä myös kehon liikettä sisältäviä harjoituksia, joita voivat olla *kinhin* eli kävelymietiskely tai vaikkapa *taijiquanin* liikesarja. Nämä ovat ydinharjoituksia, jotka syventävät kokemustamme mieleemme luonteesta, valaisevat tietoisuutemme rakennetta (*prajna* eli viisusulottuvuus) ja uudistavat kokemustamme myötätunnon lämmöstä (*karuna* eli myötätunnon ulottuvuus). Mielen ja kehon harjoittamisessa on siis aluksi kyse eksistentiaalisten peruskokemusten saavuttamisesta, sitten niiden jatkuvasta syventämisestä ja päivittäisestä uudistamisesta. Käsitelen tässä ensin harjoituksia, joissa korostuu mielen aspekti, sitten kehon aspekti ja lopuksi otan esiin joitakin näihin harjoituksiin liittyviä kokemuksellisia piirteitä.

### a. *Zazen* ja *koan*-harjoitus

Koska erityisesti *zenin Rinzai*-koulukunnassa *koanien* harjoittelua pidetään koko koulukunnan ydinharjoituksina, tarkastelen tässä tätä menetelmää vähän tarkemmin. Kiteytetyksi voisi todeta, että *koanit* ovat *zenin* viisusperinteessä vuosituhansien aikana kiteytyneitä runoja tai aforismeja, joista jokainen sisältää aina yhden keskeisen inhimilliseen eksistenssiin liittyvän periaatteen tai opetuksen. Näitä *koaneja zenin* harjoittaja joutuu ratkomaan koulukunnasta riippuen muutamasta *koanista* aina useaan sataan *koaniin* asti. *Koanit* käsittelevät hyvin laajasti ihmisen paikkaa maailmassa, hänen suhdettaan toisiin ihmisiin, todellisen itsen luonnetta, inhimillisen toiminnan luonnetta, kielen rajoja ja mahdollisuuksia, kuolemaa, eettisen toiminnan perusteita jne.

Käytännössä harjoitus etenee niin, että oppilas harjoittaa aluksi, ehkä vuoden ajan, pelkästään hengityksen las-



kemista ja hengitykseen keskittymistä. Kun opettaja katsoo, että oppilas on valmis, hän antaa oppilaalle ensimmäisen *koanin*, joka on eräänlainen kysymys ja joka vaatii oppilaan vastauksen. Tämä tapahtuu pidempien retriittien, nk. *sesshinien* yhteydessä, joissa järjestetään nk. *sanzen*-tilaisuuksia, eli opettajan henkilökohtaisia vastaanottoja. Tämä tilaisuus on suljettu. Se on vain opettajan ja oppilaan tiettyjä muotoja noudattava kohtaaminen, johon oppilas jatkossa tuo aina vastauksensa tai vastausyrityksensä opettajalle.<sup>18</sup>

Harjoitus alkaa siis keskittymällä hengitykseen ja sen laskemiseen. Tämä on *zazenin*<sup>19</sup> perusta. Hengityksen laskemisesta voidaan sitten siirtyä hengityksen tarkkailemiseen ja sen kautta ”vain istumiseen”<sup>20</sup>, jossa ajatusten assosiaatiivirta on pääasiassa hiljainen ja nousevaan ajatukseen ei tarrauduta. Tämä on *zenin* keskeisintä harjoitusta, jossa harjoittaja oppii hiljalleen ja syvenevässä määrin tuntemaan mielensä rakennetta, sen toiminnan keskeisiä lainalaisuuksia. Koska olen käsitellyt tätä aihetta muualla<sup>21</sup>, kertaan tässä vain lyhyesti ja joitakin tähän harjoitukseen liittyviä kokemuksia: ajatusten assosiaatiovirran haltuunotto; ”odottaminen” ja hiljaisuus; kohta jossa ajatus nousee ja jossa se katoaa, kohta jossa ”minä” nousee ja katoaa; jäljelle jäävä pelkkä tietoisuus, jossa on vain ”oleminen”, joka koetaan kehon ja mielen yhteytenä: kehon henkisyys, hengen kehollisuus; ”elämän virran” läsnäolo.

Tämä on se mielen kokemuksellinen ilmapiiri, johon *koan* sitten ikään kuin istutetaan. Tämä on osuva metafora monella tapaa. Edellä kuvattu kokemus ja sen tuottama hiljainen ymmärrys on se tausta tai pohja, johon *koan* asetetaan eräällä tapaa lepäämään ja kasvamaan. Ensimmäinen *koan* on nk. *kensho-koan*, jonka tarkoituksena on tuottaa oppilaassa ensimmäinen ”herääminen” todellisuuteen. *Kensho* tarkoittaa näkemistä omaan todelliseen itseen tai luontoon. *Zenin* perinteessä käytetään yleensä vain muutamaa *kensho-koania*, joista kolme yleisintä ovat seuraavat:

- (1) Joshun ”*Mu*”: Munkki kysyi Joshulta, onko koiralla Buddha-luonto. Joshu vastasi: ”*Mu*”.
- (2) Mitkä olivat todelliset kasvosi ennen kuin vanhempasi syntyivät?
- (3) Mikä on yhden käden ääni?

On tietysti selvää, että kun tällaisia irrationaalisilta ja paradoksaalisilta kuulostavia *koaneja* julkaistaan *zenia* käsittelevissä kirjoissa ilman niihin liittyviä vastauksia, joita siis ei voida perinteen esoteerisuudesta johtuen julkaista, niin ne saavat epäkohdallisia tulkintoja. Monesti koko *zenin* perinne tulkitaan irrationaaliseksi, absurdiksi, jopa amoraaliseksi. Nämä ovat kaikki erilaisia puutteellisesta ymmärryksestä johtuvia väärinkäsityksiä. On vaikea kuvata ymmärrettävästi ilmiötä, jos ei voi paljastaa kaikkia siihen liittyviä aspekteja. Erityisesti *koaneista* puheen ollen olisi tietysti olennaista voida tarkastella yhtäaikaaisesti siihen liittyvää oikeaa vastausta ja vastauksen antamisen tapaa. Mutta koska näin ei ole, itsenikin on tyydyttävä välttämättä puutteelliseen kuvaukseen.

Joka tapauksessa ensimmäisen *koanin*, *kensho-koanin*, tarkoituksena on oppilaan ravistaminen ainakin jossakin määrin hereille. Tarkoitoin tällä sitä, että *zenissä* tunnustetaan ja tunnustetaan sekä kokemusten asteittaisuus että niiden äkillisyys: ihminen voi herätä normaalistakin unesta

asteittain, olla aluksi horroksessa ja sitten vasta täysin hereillä, tai hän voi herätä äkillisesti ja olla heti hereillä. Hereillä mistä? Hereillä siitä jokapäiväisestä kokemuksesta, että maailma jakaantuu subjekteihin ja objekteihin, että olen minä tässä ja maailma tuolla. Tämähän on keskeinen ajatus lännessäkin esimerkiksi Heideggerin ja Merleau-Pontyn filosofiassa. Mutta idän perinteissä tätä kysymystä lähesytään harjoituksen avulla: ymmärrys syntyy vasta siitä, kun olemme itse kokeneet tämän erillisyyden päättyvän. *Zenissä* ensimmäisen *koanin* tarkoituksena on löytää se kokemus, jossa *ego* tätä dualismia ylläpitävänä rakenteena katoaa ja samalla sortuu koko dualistinen kokemus maailman ja minän erillisyydestä.

Jos oppilas saa ensimmäiseksi *koanikseen* ”Joshun *mun*”, opettaja opastaa häntä varomaan sitä, että hän ymmärtäisi *mun* tarkoittavan jotakin negatiivista käsitettä, jota se japanin kielessä tarkoittaa (*mu* = jap. ”tyhjyys”). Länsimaiselle oppilaalle tämä onkin helppoa, koska hän ei yleensä edes osaa japanin kieltä. *Mu* on pelkkä *mu*, eikä mitään muuta. Edelleen harjoituksen kuluessa ja oppilaan ponnistellessa ymmärtääkseen *mun* merkityksen, opettaja voi neuvoa häntä tulemaan täydellisesti yhdeksi tämän *mun* kanssa, jolloin ongelma ratkeaa. Aluksi oppilas tuo opettajalle erilaisia älyllisiä yrityksiä ongelman ratkaisemiseksi. Hiljalleen hänen mielensä tyhjenee erilaisista älyllisistä ponnistuksista ja jäljelle jää vain pelkkä *mu*. Tässä on huomattava kaikki se, mitä kerroin edellä siitä mielen ”ilmapiiristä”, jonka jo aikaisempi harjoitus on oppilaassa synnyttänyt ja johon hän istuttaa tämän *mun* ja jota hän edelleen viljelee. Kun jäljelle jää vain pelkkä *mu*, joka värähtelee koko maailmankaikkeudessa, eikä mitään eroa enää koeta itsen, hengityksen, kehon, mielen, maailman ja *mun* välillä, oikea vastaus, jonka opettaja hyväksyy, voi syntyä. Silloin on päästy kokemukseen, jossa subjektin ja objektin ero katoaa ja *mu* värähtelee kaikkialla: jokaisessa kehoni solussa, ulkoa kuuluvassa yölinnun laulussa, jalan alla narisevissa lattialankuissa, *jikijizun*<sup>22</sup> kellon äänessä. Silloin Joshun 1200-vuotta sitten lausuma *mu* on herännyt jälleen elämään.

Tämä kokemus vaatii sitten syventämistä, ja *Rinzai-zenin* perinteessä onkin koko joukko erilaisia *Dharmakaya-koaneja*, joihin oppilas joutuu sitten tutustumaan. *Dharma* viittaa tässä koko todellisuuteen, kaikkiin olioihin, *kaya* kehoon. Kyse on Buddhan ”kolmen kehon opista”<sup>23</sup>, jossa *dharmakaya* viittaa koko todellisuuteen yhtenä kehona ilman subjektin ja objektin dualismia. Tästä välttämättä tulee mieleen Merleau-Pontyn ”lihan” käsite, joka on hänen tapansa kuvata todellisuutta ja ihmistä yhtenä lihan ”elementtinä”.<sup>24</sup> *Zenin* oppilas tutustuu tähän kokemukseen ja sen eri aspekteihin *dharmakaya-koanien* avulla. Niiden avulla tästä paikasta, jossa subjektia ja objektia ei eroteta toisistaan, tulee hänelle tuttu, ja hän oppii ratkomaan seuraavanlaisia *koaneja*, jotka dualistisessa maailmassa näyttävät paradokseilta: ”Pysäytä kaukaa kuuluvan kellon ääni” tai ”tuo minulle Sumerun vuori köyteen kiedottuna” tai ”siemaise kerralla koko Päijänteen vedet”. Tässä todellisuudessa liikkuminen vaatii uudenlaisen ymmärryksen vapaudesta ja vastausten syvenemisen koko kehon viisaudeksi.

*Dharmakaya-koanien* jälkeen seuraavat nk. *kikan-*, *gosen-*, *nanto-*, ja *goi-koanit*, joiden jälkeen oppilas käsittelee vielä nk. ”ohjeet” tai ”käskyt” *koanien* tavoin.<sup>25</sup> Hän joutuu liikkumaan ”todellisesta itsestä” kohti ”kuolemaa-

kohti-olemistaan” ratkoessaan vaikkapa Tosotsu Oshon ”kolmea estettä”, joista ensimmäinen kuuluu seuraavasti: ”Juuri nyt, näytä minulle missä Todellinen Itsesi sijaitsee.” Toinen: ”Jos ymmärrät Todellisen Itsesi luonteen, olet vapaa elämästä ja kuolemasta. Kerro minulle, kun näkösi jo heikkenee ja vedät henkeä viimeisen kerran, miten vapaudut elämästä ja kuolemasta?” Ja kolmas: ”Jos olet vapaa elämästä ja kuolemasta, ymmärrät varmaan lopullisen päämääräsi. Kerro minulle, kun hajoat elementteihisi, mihin menet?”

Kaikki nämä *koanien* tasot syventävät oppilaan ymmärrystä inhimillisen eksistenssin eri aspekteista. Esimerkiksi *kikan-koanit* opettavat hänelle erillisyydestä ykseydessä ja ykseydestä erillisyydessä; *gosen-koanit* opettavat hänelle kielen rajallisuudesta ja mahdollisuudesta ilmaista syvällisiä kokemuksia; *nanto-koanit* laittavat hänet kamppailemaan *koanien* kanssa, joita on ”vaikea läpäistä”; *goi-koanit* opettavat hänelle ilmiömaailman ja todellisuuden viisi aspektia. Lopulta hän syventyy tämän koko *koan*-harjoittelunsa synnyttämän ymmärryksen avulla kymmeneen elämänohjeeseen, ”käskyyn” tai eettiseen lupaukseen, jotka hän on vastaanottanut vihkimyksensä yhteydessä.

Jos harjoittaja on käynyt läpi munkiksi vihkimisen, hän on luvannut noudattaa seuraavaa kymmentä ohjetta, jotka voidaan vapaasti kääntää seuraavasti: 1. Älä tapa; 2. älä varasta; 3. älä käyttäydy siveettömästi; 4. älä valehtele; 5. älä käytä huumaavia aineita; 6. älä puhu pahaa muista; 7. älä käyttäydy itsekkäästi; 8. älä kadehdi muita; 9. säilytä mielenrauhasi ja 10. kunnioita Buddhaa, Dharmaa ja Sanghaa. Jos harjoittelija on maallikko, hän on voinut saada maallikkovihkimyksen, jossa hän lupaa noudattaa viittä ensimmäistä ohjetta.

Vihkimyksessä saadut ohjeet ovat ulkoisia ja niiden noudattaminen on aluksi osa buddhalaisuuden ”ulkoista tietä”. Harjoittaja lupaa noudattaa niitä, mutta ei oleteta, että hän vielä todella ymmärtäisi sisäisesti, mihin nämä ohjeet perustuvat. Vasta tien sisäisten harjoitusten kautta ohjeiden sisältö alkaa hänelle valjeta. Ulkoisen muodon noudattaminen saa hiljalleen sisäisen ulottuvuuden. Buddhalaisuudessa, ainakin siis sen *Rinzai-zenin* koulukunnassa, etiikka on sekä ensimmäinen että viimeinen harjoituksen alue.

Koko *koan*-järjestelmän ja kaikkien sen ulottuvuuksien kuvaaminen ei ole tässä mahdollista. Edellä olen toivottavasti onnistunut valottamaan vähän tämän harjoituksen syvällisyyttä ja monitasoisuutta. Siinä tutkitaan ihmisen maailmassa-oloa ja sen eri aspekteja monesta kohtaa tavoitteena koko persoonaa muuttava kokemuksellinen tieto, jota voidaan kutsua *filosofia perenniksen* mielessä viisaudeksi. Tämä viisaus ei ole yksinomaan rationaalista tietoa vaan se on eksistentiaalista tietoa *Daseinista* ja hänen suhteestaan olevaan kokonaisuutena. Harjoituksessa valotetaan kokemuksellisesti sellaisia *Daseinin* rakenteita kuten varsinaisuus ja epävarsinaisuus olemisen aspekteina; kanssa-olemisen luonne; *Sorgen* rakenne ja sen ”täytyminen” myötätunnoksi ihmisen varsinaisuusprosessissa; hiljaisuus omantunnon äänenä; valinnan tekeminen uudelleen; *Daseinin* projektiluonne; *Daseinin* metafyyminen halu kohti erillisyyden päättymistä; odottamisen ja silleen jättämisen merkitys olemisessä; ilo ja hartaus *Daseinin* virittyneisyyden muotona ja monia muita.<sup>26</sup>

## b. Kehon harjoittaminen

Käsittelin edellä ”mielen” harjoittamista *zen*-perinteessä, *zazen*ä ”pelkkänä istumisena” tai *koan*-harjoitukseen liittyneenä. On heti huomattava, että ajatus mielen ja kehon eri harjoitteista on dualistinen ajatus, jonka *zen*-harjoitus ja kokemus ylittää. Istuen tehtävässä harjoituksessa, jossa mielen assosiaatiovirta tyhjenee, syntyy voimakas tietoisuus kehosta; kehontietoisuus tai kokemus kehon spirituaalisuudesta ja hengen kehollisuudesta, jossa dualismi kehon ja mielen väliltä katoaa. Tämä on yksi perustava *zen*-kokemus. Syntyy kokemus ”kontemplatiivisesta kehosta”, johon nyt hetkeksi paneudun. Kysymys mielen ja kehon suhteesta ja mielen ”paikasta” kehossa eri buddhalaisten tekstien valossa onkin mielenkiintoinen buddhalaisuuteen liittyvä akateeminen kysymys, johon en tässä puutu.<sup>27</sup>

On totta, että erityisesti *Rinzai-zeniin* liittyy fyysinen harjoitus erilaisten taitojen kautta. Erityisesti japanilaisessa kulttuurissa monet kehon taidot ja käsityön ja taiteen muodot ovat olleet ja edelleen ovat tapoja harjoittaa *zeniä*. Ne ovat osa *zen*-harjoitusta siinä mielessä, että niiden kautta voidaan myös lähestyä ”kontemplatiivisen kehon” kokemusta. Vaikka kehoa ja mieltä eri tässäkin eroteta, fyysinen harjoitus tai kehon toiminta yleensä voidaan nähdä käytännöllisenä tapana lähestyä *zeniin* liittyviä kokemuksia. Kehon liikkeen kannalta tämä tie on kolmitasoinen: (1) keho on liikkumaton, *zazen*; (2) kehon liike on tietoista ja kontrolloitua (taiteiden ja taitojen tiet); (3) tietoisuus on jokapäiväisessä toiminnassa ja liikkeessä. Käsittelen seuraavaksi näitä tasoja yksitellen. Otan esiin tässä nämä tasot vain lyhyesti, koska olen käsitellyt niitä perusteellisemmin jo edellisessä *niin & näin* -lehdessä (2/2003) julkaistussa artikkelissani ”Zen ja fenomenologian harjoittamisen taito”.

(1) *Keho ei liiku*. Kehon asento on olennainen osa istuen tehtävää harjoitusta. Istuessamme ulkoisesti täysin liikkumatta, voimme kokea kehomme uudella tavalla. Kehontietoisuus herkiytyy ja hengitysliike nousee esiin ja ikään kuin täyttää tietoisuutemme. Koemme kehomme ja mieleemme ikään kuin sulautuvan yhdeksi ja herkiytymme kuuntelemaan sisäistä elämäämme.

(2) *Tietoinen kehon liike*. Monissa *zen*-taidoissa ja taiteissa pyritään liikkeen tietoiseen ja jatkuvaan sisäiseen kontrolliin. Liikettä kuunnellaan kehontietoisuudessa. Tähän liitetään yleensä liikkeen ja hengityksen rytmittäminen toisiinsa. Kyse on silloin liikkeen, hengityksen ja mielen sopusoinnun etsimisestä, liikkeen, hengityksen ja mielen harmoniasta. Hiljalleen voidaan saavuttaa kokemus, jossa koko keho liikkuu ikään kuin yhtenä avautuvana ja supistuvana, hengittävänä kokonaisuutena; koko keho elää liikkeessä kuin yksi sisään ja ulos hengittävä solu.<sup>28</sup>

(3) *Jokapäiväinen liike*. Vuosien harjoittelun myötä myös arkinen, jokapäiväinen kokemuksemme kehostamme (ja mielestämme) alkaa muuttua. Jokapäiväinen kehomme alkaa muuttua kontemplatiivisen kehon suuntaan. Olen tässä yhteydessä on, että tulemme yhä enemmän ja enemmän tietoiseksi kehostamme, sen rakenteesta ja liikkeistä. Samalla kehonkin harjoitus laajenee jokapäiväiseen elämään ja voimme harjoittaa itseämme arjenkin toiminnoissa.

Kaikki nämä harjoitustavat avaavat siis kokemuksemme ”kontemplatiivisesta kehosta”, jonka keskeisimpiä kokemuk-

sellisia ulottuvuuksia kuvasin jo edellä mainitsemani artikkelissa.<sup>29</sup> Otin siinä erityisesti esiin hengitysliikkeen ja sen esiin nousun sisäisen avaruuden eräänlaiseksi keskustaksi ja hyvin voimakkaaksi tietoisuuden harjoittamisen menetelmäksi. Edelleen toin esiin kehon ykseyden kokemuksen, jota voidaan korostaa liittämällä kädet yhteen *mudraksi*. Kolmantena keskeisenä kontemplatiivisen kehon kokemuksena kuvasin sitä, miten koemme itsessämme voimakkaana jotakin, jota voidaan kutsua ”elämän virraksi” tai ”elämän periaatteeksi”.<sup>30</sup>

### III Oman toiminnan tarkkaileminen

Kolmantena buddhalaisen harjoituksen, myös *zenin* muotona, siis *bodhisattva*-lupausten mieleenpalauttamisen ja mielen ja kehon harjoittamisen lisäksi, voidaan pitää joka-päiväiseen elämään ulottuvaa oman toiminnan tarkkailemista. Tämä tähtää jatkuvaan tietoisuuden ylläpitämiseen,<sup>31</sup> ja on tietysti mahdollista vain kaiken sen edeltävän harjoittelun tuloksena, jossa tätä tietoisuuden ylläpitoa on harjoiteltu ikään kuin yksinkertaisemmissa tilanteissa, joita olen edellä kuvannut: istuessa tai kontrolloidun liikkeen aikana. Jatkuva tietoisuus tarkoittaa sitä, että harjoittaja pyrkii olemaan jatkuvasti tietoinen mielensä toimintatavasta ja sisällöistä. Tämä käy helpommaksi, kun harjoittaja on kaiken muun harjoittelun avulla oppinut viljelemään tietoisuudessaan hiljaisuuden ilmapiiriä. Kun tietoisuus on levollinen, sen assosiaatiovirrat eivät laukkaa villisti. Kun asutaan ”sydämen hiljaisessa, mutta värisevässä keskuksessa”<sup>32</sup> ja toimitaan sieltä, on helpompaa nähdä, miten erilaiset mielen muodostumat syntyvät. Jos pystyy seuraamaan, miten ajatus nousee, on helpompaa myös nähdä oman toiminnan taakse, sen motiiveihin asti. On myös helpompaa nähdä tunnetila jo silloin kun se on vasta syntymässä. Silloin, jos se ei ole tilannetta rakentava ja jos se on siis vaikkapa vihan tunne, sen on helpompi antaa sulaa tyhjään taustaansa. En väitä, että tämä olisi helppoa, mutta tämä pyrkiikin olemaankin fenomenologista kuvausta siitä, miten *zenin* harjoittaja päivittäin tutkii mieltään ja sen toimintatapoja. Positiivisten tunnetilojen viljeleminen ja negatiivisten tilojen hallinta ja vaimentaminen ovat pitkäaikaisen harjoituksen vaativia prosesseja, joilla on erityisen keskeinen merkitys kypsässä eettisessä toiminnassa. Tunteet vaikuttavat vahvasti tekoihimme. Voimakkaan tunnetilan vallatessa mieleemme voimme olla täysin sen viettäessä. Mutta on mahdollista myös olla tietoinen tunteesta jo silloin, kun se ei ole vielä saanut niin totaalista otetta mielestämme, jolloin se on vielä ehkä hallittavissamme.

Jatkuva tietoisuus voi tarkoittaa myös sitä, mistä jo kirjoitin kehon harjoittamisen yhteydessä, että kehontietoisuutemme avautuu yhä enemmän ja enemmän niin, että tulemme myös jokapäiväisissä toimissamme enemmän tietoiseksi kehostamme. Emme enää ylitä kehoamme samalla tavalla kuin aikaisemmin. Tämä tarkoittaa asentotietoisuuden ja liiketietoisuuden kasvamista, mutta myös sitä, että elämme enemmän kehontietoisuudessamme ja siinä kokemassamme vitaalissa elämän virrassa.

### Hyve-etiikkaa

Olen pyrkinyt edellä kuvaamaan buddhalaisuuden, erityisesti sen *Rinzai-zenin* koulukunnan erilaisia kontemplatiivisia harjoituksia. Seuraavassa käsittelen näiden harjoitusten eettistä luonnetta, sitä miten ne liittyvät buddhalaisten hyveiden harjoittamiseen. Aluksi voisi todeta, että nykyaikainen akateeminen buddhalaisuuden tutkimus ei käsittele kontemplatiivista harjoitusta kohdallisella tavalla. Erityisesti näiden harjoitusten fenomenologinen kuvaus voisi avata niiden merkitystä etiikalle. Tämä onkin oma päämääräni tässä artikkelissa.

Georges Dreyfus kirjoittaa buddhalaisen kontemplaation ja etiikan luonnetta käsittelevässä artikkelissaan, että akateemisessa buddhalaisuuden tutkimuksessa käytetään sellaisia yleisiä termejä kuten ”uskonnollinen kokemus” tai ”mystiikka” puhuttaessa tästä inhimillisen elämän alueesta.<sup>33</sup> Samalla kontemplaatio vieraannutetaan epärationaaliseksi toiminnaksi, joka kuuluu ”idän uskonnollisiin harjoituksiin”, eikä sitä nähdä osana normaalia ihmisen arkipäiväistä elämää. Voidaan ehkä huomata, että kontemplaatiota harjoitetaan islamissa ja katolilaisuudessa, mutta se nähdään silloin erityisalueena, joka kuuluu vain niille harvoille, jotka ovat kiinnostuneita mystiikasta. Ja tämä alue ei kuulu esimerkiksi filosofian tai psykologian piiriin. Näkemys kontemplaatiosta mystisenä toimintana tai uskonnollisena kokemuksena rajaa sen arjen ulkopuolelle. Buddhalaisesta näkökulmasta tämä on epäadekvaatti käsitys. Se on myös etiikan harjoittamisen kannalta onneton näkemys, joka estää meitä näkemästä sitä keskeistä kokemuksellista perustaa, mihin useat maailman viisaustadiot pohjaavat. Länsimainen filosofiahan on tunnetusti etnosentristä ja jättää tässäkin tapauksessa tarkastelunsa ulkopuolelle ainakin puolet maapallon väestöstä ja heidän filosofiset traditionsa.<sup>34</sup>

Buddhalaisuuden kannalta kontemplaation ja arjen elämän sidos on voimakas. Modernissa akateemisessa diskurssissa uskonto on erotettu ikään kuin omaksi uskumusten ja kokemusten alueeksi, jota liittyy julkisiin rituaaleihin ja jolla on hyvin vähän tekemistä ihmisten päivittäisen elämän kanssa. Kontemplaation perinnettä ymmärtääksemme meidän on luovuttava tällaisesta näkemyksestä ja pudotettava pois ajatus jyrkistä rajoista erilaisten toimintojen ja disiplinaarien välillä.<sup>35</sup> Esimerkiksi buddhalaisuutta ei voida pitää pelkästään uskontona. Monet idän viisaustadiot ovat hyvin monitasoisia uskonnollis-filosofis-psykologisia järjestelmiä. Esimerkiksi *zen*-perinnettä, sellaisena kuin sitä harjoitetaan nykyään lännessä, voidaan pitää lähinnä ja ensisijaisesti elämänfilosofisena harjoituksena.<sup>36</sup>

Kontemplaation perinne liittyy sekä uskonnollisiin että maallisiin traditioihin. Esimerkiksi hellenistisen ajan filosofiasta löydämme paljon filosofisen kontemplaation kuvausta. Pierre Hadot ja Michael Foucault ovat osoittaneet, että stoalaisten, skeptikkojen ja epikurolaisten filosofiset tekstit ovat olleet suurelta osin kontemplaation käsikirjoja. Hadot pyrkii osoittamaan kirjassaan *Philosophy as a Way of Life*, miten tämä kontemplaation ja harjoituksen perinne on jatkunut aina näihin päiviin asti myös länsimaaisessa filosofiasa, tosin keskiajan jälkeen vain ohuena juonteena.<sup>37</sup> Näen Martin Heideggerin filosofian myös jatkona tälle

<i>paramita</i> , hyve	kontemplatiivisen kehon aspekti	eksistenssianalyysin kohta
<i>dana</i> : anteliaisuus; ”avoin mieli, avoin sydän, avoin käsi”	”egon” tyhjyys; elämän prinssiippi, myötätunnon lämpö	avoimuus olevalle; empatia varsinaisen olemisen toisen-kanssa
<i>sila</i> : moraalisuus, hyve; älä tee pahaa, 5 tai 10 lupaus	puhdas tietoisuus, sisäinen integriteetti	hiljaisuus omantunnon äänenä
<i>shanti</i> : kärsivällisyys, hyväksyminen	hiljaisuuden ilmapiiri; ”egon” tyhjyys; myötätunnon lämpö	epävarsinaisuuden vetovoima; silleen jättäminen
<i>virya</i> : energisyys, rohkeus, ponnistelu	elämän prinssiippi vitaalisena elinvoimana	valinnan tekeminen uudelleen
<i>dhyana</i> : meditaatio, kotemplaatio; metodi	metodi, jolla avataan koko kontemplatiivisen kehon kokemus	odottaminen, silleen jättäminen, ”meditatiivinen” ajattelu metodina
<i>prajna</i> : viisaus, johon liittyy myötätunnon ( <i>karuna</i> ) ulottuvuus	kontemplatiivinen keho/mieli täysin avattu kaikkine aspekteineen	varsinainen itse

ajattelulle. Erityisesti *Gelassenheit*-teos voidaan tulkita yhdenlaisen filosofisen kontemplaation käsikirjaksi.<sup>38</sup>

Dreyfus pyrkii artikkelissaan kuvaamaan buddhalaista etiikkaa nk. hyve-etiikan kielellä. Etiikka koskee silloin ihmisen luonteen kehittämistä ja hyvää elämää, elämää jonka päämäärä on hyvä. Päämäärä, *telos*, on *eudaimonia*, onni tai hyvinvointi, jossa hyvä koostuu monista osista, toimintatavoista, sisäisistä ja ulkoisista, suhteesta tiettyihin hyveisiin. Vaikka buddhalaista etiikkaa ei voida kääntää suoraan esimerkiksi aristoteelisen hyve-etiikan kielelle, hyve-etiikan yleinen käsitteistö auttaa buddhalaisen etiikan ymmärtämisessä.<sup>39</sup> Ihmisen eksistentiaalisen tilanteen analyysi on buddhalaisuudessa hyvin samanlainen kuin se oli hellenistisessä filosofiassa ja päättyy myös kärsimyksen keskeiseen asemaan. Silloin keskeinen kysymys on, miten lievittää ihmisen eksistentiaalista tuskaa ja miten saavuttaa hyvä elämä. Tähän päästään vapautumalla negatiivisista tunteista ja mielentiloista ja viljelemällä positiivisia. Buddhalaisuus painottaa tässä viisauden ja myötätunnon hyveitä, jotka ovat terapeuttisia luonteeltaan ja konstituivat hyvää elämää. Buddhalaisuus on tässä mielessä hyvin käytännöllistä ja korostaa sitä, että filosofia ei ole teoreettista vaan sen arvo on sen kyvyssä muuttaa ihmistä. Hyveiden noudattamisen tarkoitus on koko persoonan transformaatio.

Buddhalaisessa etiikassa voidaan nähdä kolme tasoa: 1. kieltojen ja määräysten noudattaminen, 2. hyveiden viljeleminen ja 3. tunteiden olentojen auttaminen.<sup>40</sup> Ensimmäinen taso viittaa siihen, mitä voimme kutsua moraaliksi, toinen taso on etiikan taso ja kolmas viittaa harjoituksella opittujen hyveiden noudattamiseen käytännön toiminnassa. Erotan tässä moraalin ja etiikan toisistaan niin, että etiikka viittaa henkilökohtaiseen, oman arvotajunnan selkeyttämiseen, ”sydämen etiikkaan”, ja moraaliksi sosiaalisen käyttäytymisen normeihin.<sup>41</sup> Buddhalaisessa etiikassa kaikki nämä etiikan tasot kulkevat käsi kädessä ja kannattelevat toisiaan. Sosiaalisen käyttäytymisen yleiset säännöt tulevat käsitellyksi myös eettisellä, ”sydämen etiikan” tasolla, jotta ne voivat asettua myös osaksi arjen käyttäytymistä. Tämä ”sydämen etiikan” ulottuvuus näyttää sen, miten hyveitä ei vain omaksuta ulkoapäin, vaan niiden kokemuksellinen perusta etsitään erilaisten harjoitusten avulla, joista kontemplaation harjoitus on keskeisin.

Buddhalaisuudessa on koko joukko erilaisia hyveiden

luetteluita. Nämä eri teksteissä esiin tulevat luettelot eivät ole samalla tavalla loogisia, kuin mihin länsimaisessa ajattelussa olemme tottuneet. Yleensä niiden suhde liittyy ennemminkin erilaisiin kokemuksiin yhteyksiin kuin käsitteisiin kategorioihin. Pyrin seuraavassa näyttämäänkin, miten nämä erilaiset hyveet liittyvät kontemplatiivisen kehon/mielen eri kokemuksiin aspekteihin ja miten voimme tulkita niitä eksistenssianalyysin valossa. On tietysti selvää, että yksi hyve ei liity vain yhteen kokemuksen aspektiin vaan se ilmentää koko kontemplatiivisen kehomielen kokemuksen kokonaisuutta. Kuvaukseni jää välttämättä luonnosmaiseksi ja lyhyeksi, mutta näyttää toivottavasti suuntaa, miten hyveitä kokemuksen näkökulmasta voisi käsitellä ja inhimillisen eksistenssin kokonaisuudessa tulkita.

Yksi monien buddhalaisten koulukuntien jakama hyveiden lista on nk. kuusi *paramitaa*, kuusi ”täydellisyyttä”, jotka ovat ominaisuuksia tai hyveitä, joita *bodhisattva* pyrkii kehittämään itsessään. Nämä kuusi *paramitaa* ovat seuraavat: 1. *dana-paramita* (anteliaisuus); 2. *sila-paramita* (moraalisuus); 3. *shanti-paramita* (kärsivällisyys); 4. *virya-paramita* (energisyys); 5. *dhyana-paramita* (kontemplaatio); 6. *prajna-paramita* (viisaus).<sup>42</sup> Luettelosta voi heti nähdä, että se liikkuu monella kategorisella tasolla ja sisältää sekä instrumentaalisia että päämäärään liittyviä hyveitä.

*Dana* eli anteliaisuuden hyve viittaa antamiseen, jalo mielisyyteen, avokätisyyteen, joka voi ilmetä sekä materiaalisten että henkisten arvojen antamisena. Kokemuksena se liittyy myötätuntoon (*karuna*) ja itsen tyhjän luonnon oivaltamiseen. Kontemplatiivinen harjoitus synnyttää kokemuksen siitä, että ei ole olemassa mitään substantiaalista itseä, joka samalla kadottaa itsekkään, *egoon* tarrautuvan näkökulman maailmaan ja toisiin olioihin. Tämä toteutuu empatiassa ja myötätunnossa kaikkia tuntevia olentoja kohtaan, minkä yksi ilmaus on antamisen *paramita*. *Dasein*-analyysin kannalta olemme ”varsinaisessa-olemisessa-toisen-kanssa”, jossa toista ei kohdata esineen tavoin, koska ei ole mitään subjektia vastapäätä objektia; on vain ”avoimuus olevalle”, ”olemisen tapahtuminen”.

*Sila* on buddhalaisuudessa käsite, joka yleensä käännetään hyveeksi tai moraalisuudeksi. Ulkoisesti sillä viitataan jo edellä mainitsemieni viiden tai kymmenen ”käskyn” noudattamiseen, jotka usein tiivistetään toteamalla:

”älä tee pahaa, tee hyvää.” Kontemplatiivinen harjoitus tuo mukanaan kokemuksen eräänlaisesta puhtaasta tietoisuudesta, joka koetaan ilon ja myötätunnon lähteeksi. Se koetaan myös eräänlaiseksi luontaisen hyvyyden lähteeksi. Se antaa vakaumuksen siitä, että ihminen on erällä tapaa luontaisesti hyvä, eikä paha, niin kuin oppi perisyntistä antaa ymmärtää. Kyse on toiminnasta ”puhtaasta sydäimestä”, ja tätä sydämen puhtautta pyritään harjoituksella syventämään. Moraalisuutta lähestytään siis kahta tietä, sekä ulkoista että sisäistä.

Eksistenssianalyysin näkökulmasta voisi ajatella, että kyseessä on varsinaistumisprosessin vaihe, jota Heidegger kutsuu ”haluksi omistaa omatunto”. Omantunnon ääni on hiljaisuus. Se on sisäinen, eksistentiaalinen peruskokemus, joka näyttää ulkoiselle toiminnallemme suunnan.

*Shanti* eli kärsivällisyyden hyve voidaan nähdä kahdesta näkökulmasta. Toisaalta se kuvaa yhtä niistä ominaisuuksista, jotka ovat harjoituksen ennakkoehtoja, eräänlaisia päämäärän kannalta instrumentaalisia hyveitä. Toisaalta myös itse harjoitusprosessi saa aikaan kärsivällisyyden hyveen kehittymistä. Päivittäinen harjoittelu siis sekä vaatii kärsivällisyyttä että kehittää sitä. Se viittaa myös maailman kohtaamiseen kärsivällisesti ja ymmärtävästi. Tämä kärsivällisyys on tulosta ”asumisesta hiljaisuudessa”, kyvystä kohdata maailma *egottomasti*, epätietoisesti. Se liittyy myös kärsimyksen luonteen oivaltamiseen ja sen kautta myötätuntoon.

Eksistenssianalyysin kannalta kaikki se, mikä pyrkii irrottamaan meidät ”*das Manin* vetovoimasta”, siis epävarsinaisuudesta, on vaikeaa. Tämä on keskeinen harjoituksen este. Tämä on myös länsimaisen kulttuurin keskeinen piirre: materiaaliset arvot ovat miltei täysin korvanneet henkiset arvot. Seurauksena on ollut relativismi ja arvotyhjiö; ihmisen kykyä tulla enemmän ihmiseksi ei edes tunnisteta. Ihmisen, joka pyrkii toteuttamaan elämässään perenniaalisia arvoja, varsinaistumaan, tulemaan enemmän ihmiseksi, on harjoitettava paljon ”silleen jättämistä” ja kärsivällisyyttä.

*Virya-paramita* viittaa siihen sisäiseen voimaan ja energisyyteen, jonka harjoitus synnyttää. Syvenevä kontemplatiivisen kehon kokemus synnyttää kokemusta vitalista energiasta, joka virtaa meistä läpi. Se on kokemus, joka kannattelee harjoitusta, siihen liittyvää ponnistelua ja antaa rohkeutta. Se viittaa energiaan, jota kannattelee ei-itsen ääretön avaruus, joka ulottuu kaikkialle. Koska sillä ei ole *egoa*, se voi kohdata mitä vain. Kokemus energieettisyydestä, sisäisestä voimasta, voi olla ylitsevuotavaa.

*Daseinin* kannalta epävarsinaisuudessa eläminen on ollut hänen oma valintansa. Hän on kadottanut itsensä *das Manin* julkisuuteen ja hänen on uudelleen löydettävä itsensä. Hänen on tehtävä valinta uudelleen (*Nachholen einer Wahl*), vasta sitten voi eettinen elämä olla mahdollinen. Tämä vaatii tietoista ponnistelua, rohkeutta ja voimaa.

*Dhyana-paramitaa* tarkoittaa kontemplaation harjoittamisen hyvettä. Se on tietysti keskeinen hyve etiikan kannalta, koska se on se perustava menetelmä, jonka avulla koko ”sydämen etiikan” kokemuksellinen perusta avataan. *Zenissä* tämä *zazenin* nimellä kulkeva harjoitustapa on kaiken ydin. Eksistenssianalyysin kannalta keskeistä tässä on nk. laskevan ja ”mieltä etsivän” tai meditatiivisen ajattelun erottaminen toisistaan. Meditatiivinen ajattelu, niin kuin Heidegger esittää sen *Gelassenheit*-teoksessa, voidaan

nähdä eksistentiaalisen harjoituksen metodina, jonka keskeisiä menetelmän harjoittamista kuvaavia käsitteitä ovat ”odottaminen” ja ”silleen jättäminen”.

*Prajna-paramita* tarkoittaa viisauden hyvettä. Se on harjoituksen eettinen päämäärä ja tarkoittaa ”valaistuneen” mielen kokemuksesta syntyvää ymmärrystä kaikkine aspekteineen ja tästä ymmärryksestä seuraavaa myötätuntoista toimintaa. Eksistenssianalyysin kannalta se tarkoittaa ”varsinaista itseä”, joka toteutuu *Daseinissa* kaikkine aspekteineen: varsinaisessa suhteessa toiseen, maailmaan jne. Jos eksistenssi-analyysin luonne on puhtaasti terapeutinen, *prajnan* käsitteen kannalta katsottuna se tarkoittaa vain pinnallista viisauden kokemuksen toteutumista.

Kaikki edellä kuvatut hyveet konstituivat buddhalaista eettistä elämää, hyvää elämää, jonka päämääränä on viisaus ja myötätunto. Ne liittyvät kaikki suoraan siihen kokemukselliseen perustaan, jonka kontemplatiivinen harjoitus synnyttää ja pitää yllä. Buddhalaista etiikka ei näin ollen voida lainkaan adekvaatisti ymmärtää, jos se irrotetaan tästä kontemplatiivisesta harjoituksesta.

Tietoinen hengitys on ydinharjoitus, metodi, joka yhdistää filosofian ja etiikan elämään, teoreettisen käytännölliseen, sielun ruumiiseen. Suomen kielen sana ”hengitys” viittaakin käsitykseen hengestä ja elinvoimasta, jota hengitys ravitsee ja ylläpitää.<sup>43</sup> Perenniaaliset viisaustraditiot opettavat meille, että hengityksen avulla on mahdollista herättää keho uudelleen henkiin. Yhdistämällä keho, hengitys ja mieli voimme spiritualisoida kehon, murtaa kulttuurimme dualistisen ajattelun, jossa kehon paikkaa henkisessä harjoituksessa ei ole lainkaan nähty. Hengityksen tietoinen viljely antaa hengityksen kasvaa niin kuin siemen kasvaa idulle, sitten hennoksi varreksi voimistuen lopulta koko kehoa kannattelevaksi, sisäiseksi, selkäranganomaiseksi tueksi, joka lopulta muuttuu koko kehon täyttäväksi elämän hengitykseksi. Tämä on koko kehon heräämistä, mutta samalla koko tietoisuuden heräämistä, koska dualismi ei tässä kokemuksessa päde. Luce Irigaray kuvaa tätä ”toiseksi syntymäksi”<sup>44</sup>, jossa hengen viljelystä tulee hengityksen viljelyä. Tämä on eräänlaista rakennustyötä, jossa hengityksen avulla kehon sisäinen tila muuttuu avarammaksi, avaruudenomaiseksi tilaksi. Kristillinen metafora kehosta sielun temppelinä viittaa juuri tähän avaraan tilaan. Kehon koetaan sisäisesti avaraksi niin kuin temppeli, jonka kattoon on maalattu tähtitaivas tätä avaruutta kuvaamaan. Tämä on myös todellinen filosofian ja etiikan harjoittamisen paikka.

## Viitteet

1. Häyry 1999.
2. Ks. Hadot 1995; Foucault 1988.
3. Heidegger 1988.
4. Ks. André Comte-Sponville 2001.
5. En lähesty tässä buddhalaista etiikkaa buddhalaisten kirjoitusten kautta. Se lähestymistapa on väärinymmärryksen tuomittu. Koska kyseessä on etiikan harjoitus, kuvaan seuraavassa ensisijaisesti niitä harjoituksia ja niihin liittyviä kokemuksia, joita olen itse käynyt läpi harjoittaessani *Rinzai*-koulun *zenia*. Buddhalaisuus on ensisijaisesti omakohtaiseen kokemukseen perustuvaa elämänfilosofiaa, ei tekstianalyysia.
6. Tämä kärsimyksen analyysi ei ole poliittisesti niin naiivi, miltä se kuulostaa. Ks. esim. Tenzin Gyatso (Dalai Lama) 2001, jossa hän liittyy nämä ajatukset erilaisiin yhteiskunnallisiin kärsimyksen muotoihin kuten nälkään, sotaan, epätasa-arvoon ja kirjoittaa yleisen aseistariisinnan puolesta.

7. Tenzin Gyatso, Tiibetin neljastoista Dalai Lama, rakentaa etiikkaa käsittelevässä kirjassaan (2001) kokonaisen profaanin etiikan systeemin näiden periaatteiden varaan.
8. Buddha, Dharma ja Sangha, Buddha historiallisena persoonana, hänen oppinsa ja yhteisö, jossa tätä oppia opiskellaan ovat kolme buddhalaisuuden kulmakiviä.
9. Ks. kuvaus *sesshinistä* esim. Klemola, 2002a; Kapleau 1987.
10. Eksistenssianalysilla tarkoitetaan tässä sitä ”*Dasein*-analyysiä”, jonka Martin Heidegger teki erityisesti teoksessaan *Sein und Zeit*. Myös *Gelassenheit*-teoksen käsitteistö tulee tässä mukaan, koska näen tämän teoksen eräänlaiseksi harjoitusmetodin kuvaukseksi.
11. Toiset kulttuurit ovat herkempiä kuin toiset näiden lainalaisuuksien suhteen. Länsimaissa kulttuurissa peitämme kuoleman näkyvistä, emme hyväksy kuoleman lopullisuutta. Japanilaisessa kulttuurissa on tapana kerääntyä joukolla katsomaan kirsikankukkia, jotka kukkivat vain päivän. Se muistuttaa heitä kaiken katoavuudesta, myös ihmiselämästä.
12. Ks. Whitehill 1994.
13. Ks. esim. Koski 2000.
14. *Satori* on japanin kielen valaistumista tarkoittava käsite ja keskeinen Suzuki kaikissa kirjoituksissa. Tyypillisesti Suzuki kirjoittaa, että ilman *satoria* ei ole *zeniä*.
15. Whitehill, emt.
16. Ks. englanninkielinen, osittainen käännös esim. Yokoi 1984.
17. *Buddhist Studies, Glossary of Buddhist Terms*. Ks. [www-muodossa: <url: http://www.buddhanet.net/e-learning/history/glossary\\_ac.htm>](http://www.buddhanet.net/e-learning/history/glossary_ac.htm) [Ref. 11.011.02]
18. *Sanzenin* suljetusta luonteesta johtuen siitä ei ole paljon kuvauksia *zen*-kirjallisuudessa. Ks. Kapleau 1987.
19. *Zazen* tarkoittaa ”istuvaa *zeniä*” ja on *zen*-harjoituksen keskeisin muoto. Siinä istutaan yleensä jalat lootus- tai puolilootusasennossa tyyntällä liikkumattomana noin 30–45 minuuttia. Ryhmäharjoituksessa tämän jälkeen tehdään hetki *kinhiniä* eli kävelymietiskelyä, jonka jälkeen palataan jälleen istumaan. *Seshinin* aikana tätä harjoitusta tehdään kymmenestä jopa kahteenkymmeneen tuntiin vuorokaudessa koulukunnista riippuen.
20. *Shikantaza*, ”vain istuminen” on *zenin soto*-koulun keskeinen harjoitustapa, jossa istutaan ja annetaan mielen hiljalleen ”valaista itseänsä”.
21. Ks. Klemola 2002b.
22. *Jikijizu* on munkki tai maallikko, joka johtaa *zen*-luostarin tai *sesshinin* erilaisia toimintoja.
23. Ks. tästä esim. The Encyclopedia of Eastern Philosophy, s. 377–378.
24. Merleau-Ponty 1968, s. 139: ”The flesh is not matter, in the sense of corpuscles of being [...] is not mind, is not substance. To designate it, we should need the old term ‘element,’ in the sense it was used to speak of water, air, earth, and fire, that is, in the sense of a *general thing*, midway between the spatio-temporal individual and the idea, a sort of incarnate principle that brings a style of being wherever there is a fragment of being. The flesh is in this sense an ‘element’ of Being.”
25. Ks. *koanien* eri tasoista Miura, Sasaki 1965.
26. Koko tämä buddhalaisuuden ja erityisesti *zenin* yhteys Heideggeriin ja eksistenssianalysiin on synnyttänyt paljon eri tasoista kirjallisuutta. Ks. esim. Oshima 1985; Hempel 1992; May 1996; Parkes 1987.
27. Ks. tästä problematiikasta esim. Sugunasiri 1995; Havery 1993.
28. Tai seitsemänkymmentäviisi trilloonaa solua, kuten tanssija Deborah Hayn harjoituksessa. Hayn opetuksen ja koreografian luomisen prosessi muistuttaa hyvin paljon *zenin koanien* käyttöä. Hay antaa sekä itselleen että oppilailleen yhdenlaisia *koaneja*, esimerkiksi seuraavanlaisia: ”Koko keho, juuri nyt, on opettaja”; ”Kuvittelen että jokainen kehoni solu kykenee näkemään viisauden joka hetki ottamatta kantaa siihen, mitä viisaus on tai miltä se näyttää”; ”Jokainen kehoni solu kutsuu tulla nähdyksi elävänä ja kuolevana yhtäaikaan. Missä olen minä, on myös kuolema”; ”Kuvittelen että koko kehoni pystyy juuri nyt dialogiin kaiken olevan kanssa.” Hay 2000, s.103–104. Tämä ”*koan*” ikään kuin istutetaan kehoon, sitä kuunnellaan, ja sen annetaan synnyttää liikettä. Silloin liikettä ei ”tehdä”, vaan se ”syntyy”. Liike ei ole analyysin vaan intuition tulosta.
29. Ks. Klemola 2003.
30. Kuvaan em. artikkelissa myös sitä, miten vanhoissa buddhalaisissa kirjoituksissa kuvataan tätä elämän virran kokemusta.
31. Nk. *vipassana*-meditaation harjoitus perustuu samaan asiaan, jatkuvaan tietoisuuteen jokapäiväisistä toiminnoista, tietoisuuteen kaikesta, mitä tapahtuu mielessä ja kehossa. Ks. tästä buddhalaisesta harjoituksen muodosta esim. Vipassana Meditation Website. Saatavana [www-muodossa: <url: http://www.dhamma.org/>](http://www.dhamma.org/) [Ref. 14.11.2002]
32. Heideggerin ilmaus.
33. Dreyfus 1995.
34. Dreyfus, emt.
35. Dreyfus, emt.
36. Käsitteemme siitä, mitä on uskonto, on vahvasti kulttuurinen. Jos lähemme

omasta kristillisestä perinteestämme, jossa uskonto on uskoa, suhdetta Jumalaan ja kuolemanjälkeisen elämän paikan varmistamista, esimerkiksi *zen*-buddhalaisuudessa on tuskin mitään uskonnon piirteitä. *Zenissä* uskotaan vain ihmisen mahdollisuuteen kehittyä. Siinä ei käsitellä ihmisen suhdetta Jumalaan tai kuolemanjälkeiseen elämään. Kyse on aina tästä elämästä tässä ja nyt ja miten voimme elää tätä elämää täytenä, ilman kärsimystä, onnellisena, miten löydämme ”todellisen itsemme”. Kyse on siis elämäniloofilosofisesta ponnistelusta hyvän elämän saavuttamiseksi.

37. Katso viite 2.
38. Heidegger 1991.
39. Dreyfus emt.
40. Dreyfus, emt.
41. Ks. tästä esim. Ricoeur 1992, s. 170.
42. Ks. esim. *The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*, s. 267.
43. Näin on myös monissa aasialaisissa kielissä. Kiinan kielen sana *qi* merkitsee vitaa energiaa, elinvoimaa, mutta myös hengitystä, samoin jap. *ki*.
44. Irigaray 2002, s. 74.

## Kirjallisuus

- Comte-Sponville, André, *Pieni kirja suurista hyveistä*. Suomentanut Virpi Hämeen-Anttila. Basam books, Helsinki 2001.
- Dreyfus, Georges, Meditation as Ethical Activity. *Journal of Buddhist Ethics*, Vol 2, 1995. Saatavana [www-muodossa: <url: http://jbe.gold.ac.uk/2/dreyfus.htm>](http://jbe.gold.ac.uk/2/dreyfus.htm) [Ref. 10.09.2002]
- The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*. Shambala, Boston 1989.
- Foucault, Michel, Technologies of the Self. Kirjassa, *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Ed. Martin, L.H., Gutman, H., Hutton, P.H. Tavistock, Pub London 1988, s. 16–49.
- Gyatso, Tenzin (Dalai Lama), *Ancien Wisdom, Modern World. Ethics for the New Millennium*. Little, Brown and Company, London 2001.
- Hadot, Pierre, *Philosophy as a Way of Life*. Oxford, Blackwell 1995.
- Havery, Peter, The mind-body relationship in Pali Buddhism, A philosophical investigation. *Asian Philosophy*. Vol. 3 No. 1 1993. Pp.29–41. Saatavana [www-muodossa, <url: http://sino-sv3.sino.uni-heidelberg.de/FULLTEXT/JR-ADM/havery.htm>](http://sino-sv3.sino.uni-heidelberg.de/FULLTEXT/JR-ADM/havery.htm) [Ref. 11.11.02.]
- Hay, Deborah, *My body, the buddhist*. University Press of New England, Hanover & London 2000.
- Heidegger, Martin, *Oleminen ja aika (Sein und Zeit)*. Suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000.
- Heidegger, Martin, *Silleen jättäminen (Gelassenheit)*. Suom. Reijo Kupiainen. Filosofia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. XIX. Tampereen yliopisto 1991, Tampere.
- Heidegger, Martin, *Was is das - die Philosophie?* Neske, Tübingen 1988.
- Hempel, Hans-Peter, *Heidegger und Zen*. Hain Verlag, Bodenheim 1992.
- Häyry, Matti, ”Soveltava filosofinen etiikka Suomessa”. *niin & näin* 1/1999.
- Irigaray, Luce, *Between East and West*. Columbia University Press, New York 2002.
- Kapleau, Philip, *Three Pillars of Zen*. London, Routledge 1987.
- Klemola, Timo, *Budo-kirja*. Tampere 2002a.
- Klemola, Timo, Filosofian harjoitus- harjoituksen filosofia, *niin & näin* 3/2002b, s. 13–20.
- Klemola, Timo, Zen ja fenomenologian harjoittamisen taito. *niin & näin* 2/2003.
- Koski, Tapio, *Liikunta elämäntapana ja henkisen kasvun välineenä*. University Press, Tampere 2000.
- May, Reinhard, *Heidegger's Hidden Sources, East-Asian Influences on His Work*. (Tr. Graham Parkes.) Routledge, London 1996.
- Merleau-Ponty, Maurice, *The Visible and the Invisible*. Evanston, Ill., Northwestern University Press, Evanston 1968.
- Miura, Isshu, Sasaki Ruth Fuller, *The Zen Koan. Its History an Use in Rinzai Zen*. Harcourt, San Diego 1965.
- Oshima, Yoshiko, *Zen – anders denken? Zugleich ein Versuch über Zen und Heidegger*. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1985.
- Parkes, Graham, *Heidegger and Asian Thought*. University of Hawaii Press, Honolulu 1987.
- Ricoeur, Paul, *Oneself as Another*. Translated by Kathleen Blamey. The University of Chicago Press, Chicago 1992.
- Sugunasiri, Suwanda H. J., The whole body, not heart, as ‘seat of consciousness’, the Buddha’s view. *Philosophy East & West*, Jul95, Vol. 45 Issue 3, p409, 22p. Saatavana [www-muodossa: <url: http://sino-sv3.sino.uni-heidelberg.de/FULLTEXT/JR-PHIL/suwandi.htm>](http://sino-sv3.sino.uni-heidelberg.de/FULLTEXT/JR-PHIL/suwandi.htm) [Ref. 11.11.02.]
- Whitehill, James, Buddhist Ethics in Western Context. The Virtues Approach. *Journal of Buddhist Ethics*, vol 1, 1994. Saatavana [www-muodossa: <url: http://jbe.gold.ac.uk/1/whiter.html>](http://jbe.gold.ac.uk/1/whiter.html) [Ref. 20.09.2002]
- Yokoi, Yuhō, *Zen Master Dogen. An Introduction with Selected Writings*. Weatherhill, New York, Tokyo 1984.

# Maurice Blanchot

Ranskalainen kirjailija-esseisti Maurice Blanchot, joka kuoli 20.2.2003 95 vuoden ikäisenä, kuuluu eittämättä sodanjälkeisen ranskalaisen kirjallisuuden keskeisiin hahmoihin.

Blanchot julkaisi ensimmäiset lehtiartikkelinsa 1930-luvun alussa. Ensimmäisen romaaninsa, *Thomas l'obscur*, Blanchot julkaisi vuonna 1941 ja viimeisen fiktiivisen kertomuksensa vuonna 1994. Blanchot'n tuotantoon kuuluu romaaneja, kertomuksia, lukemattomia lehtiartikkeleita, kirjallisuuskritiikkiä, esseitä sekä määrittelyä pakenevia fragmentaarisia kirjoituksia.

Kokonainen sukupolvi kirjailijoita ja filosofeja tunnustaa velkansa Blanchot'n ajattelulle. On tapana luetella sellaisia nimiä kuin Emmanuel Levinas, Georges Bataille, Roland Barthes, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Paul Auster, Paul de Man ja Julia Kristeva.

1930-luvulta alkaen Blanchot osallistui ja vaikutti lähestulkoon kaikkiin viime vuosisadan ranskalaisen filosofian liikkeisiin ja virtauksiin: fenomenologiaan 30–40-luvuilla, Kojèven hegelianismiin 40-luvulla, strukturalismiin 50–60-luvuilla, jälkistrukturalismiin ja dekonstruktioon 60-luvulta eteenpäin. Lisäksi pitää mainita keskustelu filosofian, kirjallisuuden ja politiikan suhteista, sekä keskustelu yhteisön mahdollisuudesta, ja yhteisön käsitteen uudelleen määrittelystä, jossa Blanchot'n nimi on ollut keskeisesti esillä.

Suomeksi ovat ilmestyneet kertomus *Päivän hulluus* (alkuteos 1943/1973, suomentanut Helena Sinervo, ai-ai 1996), es-

seekokoelma *Kirjallinen avaruus* (alkuteos 1955, suomentanut Susanna Lindberg, ai-ai 2003), yhteisön problematiikkaa pohtiva kirja *Tunnustamaton yhteisö* (alun perin 1983) sekä essee ”Kirjallisuus ja oikeus kuolemaan” vuodelta 1949 (*Nuori Voima* 6/01), jossa Blanchot pohdii kielen olemusta sekä kirjallisuuden kielen suhdetta filosofiaan.

Blanchot tunnetaan ehkä parhaiten kirjallisista esseistään, joissa hän käsittelee itselleen läheisiä kirjailijoita (mm. Kafka, Dostojevski, Rilke, Sade, Mallarmé, Beckett, Char, Duras). Filosofeista Blanchot'n filosofisia keskustelukumppaneita ovat muun muassa Levinas, Bataille, Hegel, Heidegger, Nietzsche, Foucault, Derrida – joitain keskeisiä mainitakseni. Levinasiin Blanchot tutustui jo 20-luvulla opiskellessaan Strasbourgin yliopistossa. Levinas johdatti Blanchot'n saksalaisen fenomenologian ja venäläisen kirjallisuuden klassikoiden pariin, ja Blanchot puolestaan tutustutti Levinasin ranskalaisen kirjallisuuden ajankohdaksiin teoksiin.

Blanchot ja Levinas lukivat ja kommentoivat toistensa tekstejä yli kuuden vuosikymmenen ajan, ja kävivät kiivasta keskustelua siitä, mikä on kirjallisuuden ja filosofian suhde, mikä on ajattelun suhde kieleen, tai kielen suhde toiseen, voidaanko kielen avulla lähestyä kokonaan toista, ja millaista olisi eettinen kieli – kieli joka tekisi oikeutta ulkopuolen, toiseuden, vierauden kokemuksille.

Levinasin mukaan tärkein Blanchot'n ajatteluun vaikuttanut filosofi ei kuitenkaan ole hän itse vaan pikemminkin Hei-

degger, etenkin myöhäisempi Heidegger. Blanchot on yhtä mieltä Heideggerin kanssa siitä, ettei kieli ole väline subjektin käytössä, vaan pikemminkin kieli on ennen subjektia, subjektin olemisen ehto. Heideggerin kieltä ja runoutta koskevien esseiden vaikutus näkyy Blanchot'n ajattelussa 40-luvulta alkaen. Kielen outous tai vieraus, pakenevuus, joka on yksi Blanchot'n johtajatuksista, on saanut paljon vaikutteita juuri Heideggerilta.

Asia johon Blanchot'ta lukiessa välittömästi törmää on hänen tekstiensä määrittelemättömyys. Esimerkiksi *Kirjallisen avaruuden* esseet ovat kaikessa filosofisuudessaan kaukana tyypillisestä kirjallisuuskritiikistä. Toisaalta Blanchot'n keskeisimpänä filosofisena tekstinä pidetty "Kirjallisuus ja oikeus kuolemaan" on paikoitellen hyvinkin tiheää runollista tekstiä. Blanchot tunnetaan kirjottajana, jonka asemaa kirjallisuuden, kritiikin ja filosofian kentällä on vaikea määritellä juuri siitä syystä, että hänen kirjoituksensa hämärtävät kaikkia olemassa olevia lajierotteluita ja -määritelmiä. Blanchot tunnetaan myös poikkeuksellisen vaikeana kirjoittajana, kirjoittajana joka – kuten Blanchot itse määrittelee kirjailijan tehtävän – kirjoittaa "katse filosofian horisontissa".

Ongelmallisinta Blanchot'n esseitä lukiessa on se, ettei hän juuri koskaan mainitse lähteitään. Eräs Blanchot'n tyylin tunnusmerkeistä ovat harvat ja harakitut mutta hyvin avoimiksi ja arvoitukselliseksi jäävät viittaukset hänelle läheisiin filosofiin – muun muassa Heideggeriin, Nietzscheen, Batailleen ja Le-

vinasiin. Vaikka kirjoittaminen onkin Blanchot'lle loputonta keskustelua toisten kirjoittajien ja filosofien kanssa, hän yleensä jättää keskustelukumppaninsa nimeämättä.

Eräs syy nimeämisestä pidättäytymiseen on puhtaasti käytännöllinen. Suurin osa Blanchot'n esseistä on alun perin julkaistu aikakauslehdissä ja vasta myöhemmin koottu yksiin kansiin. Syvällisempi peruste löytyy Blanchot'n näkemyksestä, jonka mukaan kieli on perimmäältään nimitöntä, hallitsematonta, eräänlaista merkityksen ja merkityksettömyyden lähteetöntä virtaa joka ylittää yksittäisen kirjoittajan subjektiivisuuden. Kirjoittajaan nähden kieli on vierautta ja ulkoisuutta. Kirjoittamisen ehtona on jopa se, että kirjailija on valmis luovuttamaan itsensä kirjoitukselle, sen vieraudelle, toiseudelle.

Teoksen syntymisen ehtona on, että kirjailija itse katoaa teoksen tieltä. Teos on ikään kuin ensisijainen kirjailijaan nähden. Voisi päätellä, että tämän logiikan mukaan Blanchot antaa myös siteeraamiensa filosofien jäädä nimettömiksi. Toisen toiseuden tai ystävyuden arvon kunnioittaminen eivät merkitse toisen vetämistä parrasvaloihin, vaan toisen katoamisen ja vetäytymisen sallimista. Tästä näkökulmasta voimme myös ymmärtää, miksi Blanchot itse vetäytyi julkisuudesta, ja miksi Blanchot'sta on olemassa vain muutama epäselvä valokuva eikä yhtään ainoaa haastattelua – ja kuitenkin Blanchot on kirjailija jonka osallisuus oman aikansa kirjallisuuteen ja filosofiaan on yksi näkyvimmistä.

Paradoksaalinen suhde näkyvän ja näkymättömän välillä on keskeinen kaikissa Blanchot'n kirjoituksissa. Kirjailijana Blanchot kuvaa kokemuksia, jotka jollain tavalla kyseenalaistavat katseen todistusvoiman. Tällainen on erityisesti kuoleamisen kokemus. Toistuvien aihe Blanchot'n kertomuksissa ja esseissä on kuolema, etenkin toisen kuolema. Useimmissa Blanchot'n tarinoissa kuolemaan, *joku kuolee*, tai koetaan suuri menetys tai katastrofi, joka lähenee kuoleamisen kokemusta. Blanchot'n tarinat siis todistavat sitä, miten toinen kuolee – kertomukset ovat eräänlaisia Orfeus-myytin variaatioita, pyrkimyksiä seurata toista kuoleman ja todistaa toisen kuoleman. Samalla kertomukset esittävät kysymyksen, voiko toisen kärsimystä tai kuolemaa todistaa? Voiko olla kertomista todistamisen merkityksessä?

Blanchot'lle kuolema on jotakin, joka jää katseen ja ajattelun tuolle puolen, mutta tekee meidät samalla tietoisiksi niiden rajoista. Yhteisön olemusta pohitivassa kirjassaan *Tunnustamaton yhteisö* Blanchot puhuu kuolevien yhteisöstä, joka on Blanchot'lle ainoa mahdollinen eettisen yhteisön malli. Ajatuksena on, että vasta kokemus toisen kuoleman avaa eettisen yhteisön mahdollisuuden. Kuolevien yhteisö on myös välttämättä avoin yhteisö – yhteisö joka ei perustele itseään sulkemalla jotakin ulkopuolelleen. Kuolema on myös raja, jota ei lähestytä katseen voimin.



# Mahdottoman koettelemus:

## Kieli, kirjallisuus, ajattelu

Tämä kollokvio, johon minua on pyydetty osallistumaan, on otsikoltaan ”Maurice Blanchot: Mahdotonta puhetta”. Haluaisin lähteä liikkeelle jälkimmäisestä tässä käytetyistä muotoiluista (”mahdoton puhe”) yrittääkseni sitten suhteuttaa siihen edellisen (”Maurice Blanchot”). Tarkoituksenani on näyttää, miten Blanchot käsittelee puheen mahdottomuutta, mitä hän siitä tekee, minkä uuden statuksen hän sille antaa. Tämä edellyttää sitä, että mahdottomuus (jonka kanssa Blanchot kamppailee omintakeisella tavalla) edeltää ja ylittää hänen teoksensa: se muodostaa laajemman maaston, jonka sisälle teos on sijoitettava, jotta sitä voisi ymmärtää, toisin sanoen jotta sen erikoislaadusta saisi paremmin otteen.

Ennen kuin alan varsinaisesti lukea Blanchot’ta, haluaisin siis viitata ensin tuohon maastoon tarkastellen sitä ennakoivaan tai johdattavaan tapaan. Sen hallitsevana motiivina, sen ykseyden lähteenä, on *mahdoton*. Meidän on tietysti oltava yhtä mieltä siitä, mitä tällä sanalla ymmärrämme. Vuosisatojen ajan mahdoton kuten sen vastakohta mahdollinen ymmärrettiin yksinomaisesti *loogisesta* näkökulmasta. Tästä näkökulmasta katsottuna mahdoton on epäkonsistenttia: suorastaan määritelmän mukaisesti se ei voi *olla*, ja vastavuoroisesti siitä, mikä *on*, ei voi sanoa, että se olisi mahdotonta. Modernin aikakauden kynnyksellä tapahtui sellainen muutos, että tästä logiikan hylkäämästä mahdottomuudesta tuli vähitellen väkisin eräs olemisen kategoria. Meidän aikakautemme kamppailee mahdottoman kanssa, ja epäilemättä tämä on aikakautemme määrittävä piirre. Mahdoton ymmärretään nyt sinä, mikä *tulee esiin* mahdottomana. Toisin sanoen sinä, mikä ilmenee, avautuu, tapahtuu kokemuksessa, vaikka se tapahtuukin kokemuksessa mahdottomana.

Entisaikoina tuontapaista ilmiötä olisi tarkasteltu yksinkertaisesti *ilmeisyyden* keinoin. Olisi sanottu, että jotkut tapahtumat *näyttävät* (subjektiivisesti) mahdottomilta, vaikka ne eivät *olekaan* sellaisia (todella). Mutta tuollainen rajankäynti ei ole mahdollista, ellei käytössä ole sellaisia metafysisiä varmuuksia, joita meillä ei enää ole. Ajattelu on lakannut päättämästä suvereeniin tapaan (omien kate-

gorioittensa perusteella) siitä, mikä on ja siitä, mikä ei ole. Nykyään ajattelu haluaisi olla uskollinen ilmenemisen koko kirjolle: se haluaisi kunnioittaa tapaa, jolla asiat antautuvat. Ja heti kun aletaan vaatia, että pysytään uskollisina annetuille asioille, on suorastaan pakko ottaa vakavasti tiettyjen tapahtumien mahdoton luonne. On asioita, joita ei voi olla ja jotka kuitenkin ovat. Mahdottomina ne antautuvat ajateltaviksi, mahdottomina ne vaikuttavat meihin: mahdottomuus on niiden läsnäolon omin modaliteetti. Skandaali, epätoivo ja kärsimys kestetään juuri mahdottomina. Tämä johti Emmanuel Levinasin vakuuttamaan nimenomaan Blanchot’ta käsittelevässä tekstissään, että ”oleminen toteuttaa mahdottoman”<sup>1</sup>.

Mikä oikeuttaa tekemään tällä tavalla uudestaan määrittelystä mahdottomasta aikakautemme vallitsevan piirteen? Se, että mahdoton *toistuu jatkuvasti*. Se merkitsee *kaikki* kokemuksemme alueet, ikään kuin kokemustamme vastedes vainoaisi jokin asia, joka ylittää sen, ikään kuin kokemus fokusoisi omaan rajaansa. *Subjektiin* viitataan nykyään vain suhteessa siihen, mikä panee sen viralta; *historia* kompastuu tapahtumaan, jota se ei voi integroida ja joka ei sovi mihinkään kertomukseen; *kieli* kohtaa nimeämättömän, *taide* kamppailee esittämättömän kanssa, ja lopulta itse *ajattelua* ikään kuin kiehtoo se, mikä vastustaa tai tuhoaa ajattelun. Lyhyesti sanottuna itseensä olemiseen sisältyy jotakin, mikä ylittää mahdollisen: entisaikoina tavoitteena oli tuoda se takaisin mahdollisen rajoihin, nykyään tehtävänä on pikemminkin sietää sitä, olla lykkäämättä sitä, sietää sen kohtaaminen. Maurice Blanchot täytyy sijoittaa juuri tällaisen aikakauden kontekstiin.

Lähden siis liikkeelle tästä uudesta ”tosiasiaista”, siis mahdottomasta, ja yritän nähdä mitä Blanchot siitä tekee ajattelun ja kirjallisuuden maastossa. Esitelmäni jakautuu kolmeen pääosaan. Ensin tarkastelen tapaa, jolla Blanchot määrittelee kirjallisuuden olemuksen – näin päädyn kehittämään *kirjallisuuden ja yön* välistä suhdetta. Sitten seuraan hänen yritystään tavoittaa kirjallisuuden ulkopuolelta se, minkä hän löysi kirjallisuudesta – näin päädyn tarkastelemaan *ajattelun ja neutrin* välistä suhdetta. Lopulta tar-

kastelen kriittisemmin kysymystä siitä, onko tämä siirtymä kirjallisuudesta ajatteluun mahdollinen ja oikeutettu.

## KIRJALLISUUS JA YÖ

### Teesi

Liikkeelle voi lähteä Adornon kuuluisasta muotoilusta, jonka mukaan runoudesta on Auschwitzin jälkeen tullut mahdotonta. Tietystikin Adorno puhuu runoudesta, lyyrisestä ulottuvuudesta, jonka historian parantumaton haava olisi tukahduttanut ikuisiksi ajoiksi. Mutta hänen muotoilunsa voi myös ulottaa koskemaan koko kirjallisuutta: kun kirjallisuus joutuu vastatusten *mahdottoman* tapahtuman kanssa, siis sellaisen asian kanssa joka ei voi *olla* (ja joka kuitenkin on ollut), se kokee myös sanomattomuuden, siis asian jota ei voi *sanoa* (ja joka kuitenkin pitäisi sanoa). Adornon mukaan tällainen sanomattomuus muodostaa kirjallisuuden absoluuttisen rajan, sen lopun, pisteen josta käsin kirjallisuus tuomitaan vaikenemaan.

Ilmaistakseni asian lyhyesti sanoisin, että Blanchot'n ainutlaatuisuus, hänen omintakeisin kontribuutionsa on se, että hänellä kirjallisuus *määritellään uudestaan* sen oman rajan kautta: kirjallisuus *syntyy* mahdottomasta, se *alkaa* kun sanomaton panee kielen koetteille. Ja tämä on aivan odottamaton tapa vastata Adornon vastaväitteeseen: kyse ei suinkaan ole siitä, että kirjallisuus *jäisi* Auschwitzin jälkeen mahdolliseksi, vaan Auschwitzissa nähdään päinvastoin kirjallisuuden ilmenemisen ehto, sen *mahdollisuusehto*. Itsestään selvää on, että sen paremmin Adornolle kuin Blanchot'llekaan Auschwitz ei ole mikään paikka, vaan nimi, johon meidän vuosisadallamme kiteytyy se, mitä *ei voi integroida*, palauttaa mihinkään kokonaisuuteen, jäännöksetön *ulkopuoli*, joka ei voi kuulua sen paremmin elämään, historiaan kuin kieleenkään. Se on kuin kuolema, olettaen että kuolema käsitetään asiana, jota ei voi kokea. Blanchot'n suurena perusväitteenä, jonka uutuutta ei ehkä vielääkään oikein tajuta, on, että kirjallisuus *elää* tästä kuo-

lemasta. Tuo kuolema vainoaa kirjallisuutta juuri siksi, ettei se kykene pukemaan sitä sanoiksi, ja tämän loputtoman, epämääräisen vainoamisen nimenä on: kirjallisuus.

Näin olen heti aluksi näyttänyt, mikä minun nähdäkseni on Blanchot'n yleinen kirjallisuutta koskeva "teesi". Nyt tämä teesi on selitettävä, on nähtävä miten Blanchot sen esittää ja oikeuttaa. Sitä varten yritän näyttää, miten hänen teoksensa liittyy yhteen kolme eri tasoa: kielen, sen mahdottomuuden ja kirjallisuuden, sikäli kuin se ei synny kielestä vaan täsmälleen hetkellä, jolloin se kohtaa jotakin, mikä pakenee sitä.

### Kieli

Kieli nimeää asiat ja sanoo, mikä on. Tämän muotoilun voi ymmärtää heikossa tai vahvassa mielessä. Heikossa mielessä se tarkoittaa yksinkertaisesti, että kieli *osoittaa* asioita ja nimeää sen, mikä jo on. Vahvassa mielessä (mielessä joka on peräisin Heideggerilta) se tarkoittaa, että nimeämällä asiat kieli *saa* ne *tulemaan*, se antaa asioiden olla täällä ja loistaa. Runoilijat ovat aina aavistaneet tämän, ja todistukseksi käy esimerkiksi se, mitä Rilke sanoo 9. elegiassaan:

"mutta sanomaan, oi kuulkaa,  
*niin* sanomaan hartaasti kuin koskaan eivät  
esineet edes aikoneet (...)  
*Täällä* on aika lausuttavan ja sen koti on *täällä*.  
Puhu ja tunnusta."<sup>2</sup>

Tällä tavalla kieli määritellään suhteessa *läsnäoloon*, jonka kieli saa koittamaan. Blanchot hyväksyy tämän kielen ulottuvuuden, mutta hän täydentää sitä heti sen kääntöpuolella: kieli on myös se, mikä "korvaa asian sen poissaololla"<sup>3</sup>. Tai sanoakseni saman asian Mallarmén sanoin, "puheen leikki" "korvaa luonnollisen tosiasian sen värähtelevällä melkein katoamisella"<sup>4</sup>.

Blanchot ottaa käyttöönsä nämä kaksi väitettä, joita hän ei kuitenkaan ole itse luonut (toisen hän löytää Heideggerilta, toisen Mallarmélta). Sen sijaan hän *jäsentää* ne suhteessa toisiinsa omintakeisesti. Ei tosiaankaan riitä, että ne otetaan *molemmat* huomioon, että myönnetään saman-aikaisesti se, mitä kieli *saa aikaan* (alavirrassa: esiintulo) ja se, mitä se *edellyttää* (ylävirrassa: poissyöksyminen). On lisättävä, että kieli saa jotain aikaan *vain siksi*, että se edellyttää jotain muuta: se antaa asioiden olla esillä niiden poissaolon perustalta. Mutta tämäkään ei riitä, vaan on mentävä pidemmälle: Blanchot'n mielestä olennaisinta on, että kieli kykenee toteuttamaan sen, mitä sen pitää toteuttaa vain siten, että se *kätkee* edellytyksensä. Kieli levittäytyy auki *vain peittämällä oman ehtonsa*. Toisin sanoen kieli tuo epäilemättä asiat esiin, mutta samassa aktissa se saa unohtamaan poissaolon, joka sitä kuitenkin ruokkii ja joka tukee sitä kaikilta tahoilta. Kieli siis *todistaa* tuosta poissaolosta, josta se ei ikinä *saa kiinni*.

Mitä seurauksia tästä on? Näimme, että kielen ehto pakenee välttämättä kielen otteesta. Jos näin on, niin on hyväksyttävä myös väitteen toinen puoli: kielen otteesta pakenee sen oma ehto. Kieleltä pakeneva asia, sanomaton, nimeämätön, ei ole mitään kielenulkoista vaan jotain, mikä kuuluu kieleen ikään kuin sen oma sydän. Ja juuri sen takia

kieli, joka ei koskaan *yllä* sydämeensä asti (se jää tavoittamattomaksi), ei myöskään voi *kääntyä pois* siitä. Tällä tavalla voi ymmärtää Blanchot'n väitteen, jonka mukaan ”kielen mahdottomuus vainoo kieltä jatkuvasti”. Tämä mahdottomuus kuuluu kieleen ja määrittelee sen. Kielen ulkopuoli on kielen aina pois vetäytyvä alkuperä, ja sellaisena se vainoo kieltä. Nimeämätön on siis kielen *toinen*, mutta tuon toisen voi kohdata vain kielessä.

## Kirjallisuus

Tähän mennessä olemme määritelleet kielen, ja sen määrittämistä varten meidän on täytynyt ottaa huomioon sen oma raja, sillä se kuuluu kieleen. Mutta emme vielä ole puhuneet kirjallisuudesta. Nyt meidän on tarkasteltava sitä.

On tavallista erottaa toisistaan kaksi tapaa käyttää kieltä: kielen tavallinen käyttö (jossa kieli toteutuu unohtamalla itsensä, sillä se ohittaa jatkuvasti itsensä kurottaessaan kohti asioita) ja kielen kirjallinen käyttö (jossa kieli tarttuu itseensä *kielenä*). Tästä erottelusta on tullut klassinen. Sen alkuunpanijana on Mallarmé, edelleenkehittäjänä Heidegger, lopullisena muotoilijana Foucault: kirjallisuus määrittellään siinä kielen muotona, jossa ”kieli kääntyy kohti oman syntymisensä arvoitusta”, paikkana, jossa kielellä ”ei enää ole muuta sanottavaa kuin oma itsensä, ei muuta tehtävää kuin kimaltaa oman olemisensa loistossa”. Blanchot sijoittuu tähän perimyslinjaan, ja voi tyytyä kiteyttämään sen lyhyesti näin:

”Runoilija tekee puhtaasta kielestä teoksen, ja tuossa teoksessa kieli on paluu omaan olemukseensa”<sup>7</sup>.

Jälleen kerran Blanchot'n oma ele ei ole tässä jaottelussa, vaan hänen siitä tekemässään jäsenyksessä. Yhtäältä, kuten jo näimme, kirjallisuus on kielen paluu omaan itseensä. Toisaalta, kuten jo näimme, kieleen sisältyy myös se, mikä pakenee sen otteesta (siis sen oma jatkuvasti peittoon jäävä alkuperä). Seurauksena on, että kun kieli kääntyy takaisin kohti itseään saadakseen itsestään kiinni, se joutuukin oman *ulkopuolensa* koettelemaksi. Kirjallisuus alkaa tästä koettelemuksesta.

Kirjallisuudella on siis outo kutsumus. Koska se suuntautuu kohti kielen tavoittamatonta sydäntä, se haluaisi *pukea sanoiksi sen, mikä tekee vastarintaa kaikille sanoille*. Onko tuon tahdon toteuttaminen mahdotonta? Varmastikin. Siitä huolimatta tosiasia, että tuota mahdotonta tahdotaan, määrittelee kirjallisuuden. Sen tunnuskuva on Orfeus, joka voi nähdä Eurydiken, mutta vain kun tämä on näkymätön. Ilman tätä jännitettä kohti sitä, mikä haastaa kaiken puheen, kieli ei vielä ole kirjallisuutta; jos jännite saavuttaisi pyrkimyksensä, kyse ei enää olisi kirjallisuudesta vaan hiljaisuudesta tai hulluudesta.

”Tämä ristiriita on runollisen olemassaolon sydän, olemus ja laki; runoilijaa ei olisi, ellei hänen [...] täytyisi elää oma mahdottomuutensa.”<sup>8</sup>

Edellä osoitin, ettei kielen *toista* voi kohdata kuin kielessä. Kirjallisuus on paikka, jossa tuo kohtaaminen tapahtuu. Johtopäätökseksi voi sanoa, että vaikka kieli onkin meidän

kykymme nimetä asiat ja tehdä niistä sanottavia, kielessä on kuitenkin myös ”avaruus”, jonka ainoana kutsumuksena on ottaa vastaan sanomaton ja vastata siitä: se on ”kirjallinen avaruus”, jossa syntyvät asiat, joita Blanchot kutsuu kirjoitukseksi, runoksi tai teokseksi.

## Yö

Seuraava askel on hankalampi. Blanchot'n myötä lähdimme liikkeelle kielestä ja saavuimme kirjallisuuteen sikäli, kun kirjallisuus huolehtii siitä, mikä pakenee kielen otteesta: sanomattomasta tai nimeämättömästä. Mutta *mikä* silloin pakenee tällä tavalla, ja miksei sitä voi nimetä? Mikä on kirjailijan koettelemus, miksei sitä voi pukea sanoiksi, mitä hän siis on *kohdannut*? Asettamalla tämän kysymyksen menemme kielen ohi kohti sitä, mistä kieli on todistuksena, toisin sanoen kohti *kokemusta*, joka suojautuu kieleen.

Meidän on palattava tähän kokemukseen ja yritettävä kuvata sitä. Viittasin siihen aivan aluksi, ja kutsuin sitä mahdottomaksi. Yleisen määritelmän mukaisesti kokemus on kaikki se, mitä ihminen voi kohdata maailmassa, mikä voi ilmetä jollekulle tietoisuudelle ja muodostua sille elämykseksi. Joskus kuitenkin tapahtuu niinkin, että jotakin kohdataan ilman, että se erottuisi maailman muodostamasta pohjasta; että jokin asia ilmenee ja ottaa minut valtoihinsa, vaikka se samalla ylittääkin kykyni elää se. Tuollainen kokemus ilmenee tietoisuudelle radikaalin poikkeuksen muodossa. Heti kun se purskahtaa esiin, se katkaisee kudosen (ja metaforia on riittämiin: elämän kudos, olemisen kudelma, ajan lanka). Kokemus on suorastaan pelkästään tuollainen katkos tai murtuma, keskeytys, jonka takia se, mikä tähän asti näytti jatkumolta, yhtäkkiä purkautuu.

Tuollaista kokemusta kutsutaan ”rajakokemukseksi” tai ”äärimmäiseksi” kokemukseksi. Epäilemättä. Tosiasiaksi kuitenkin jää, että sekin *koetaan*: kuka tahansa meistä voi kokea sen, ja tosiasiaa useimmat meistä ovatkin kokeneet sen. Niin elämässämme kuin historiassakin voimme kokea tuollaisen yhtäkkisen murtuman. Siitä esiin purkautuva kauhu ja sen aiheuttama eksyminen muodostavat epäilemättä kokemuksen mahdollisuuden: mahdollisuuden tulla esiin mahdottomana. Toisin sanoen vuorovaikutukseemme maailman kanssa kuuluu tuo *kyky revetä* ja jättää näkyville tyhjyyttä, jonka vuorovaikutus peitti näkyvistä.

Juuri tuota kuilua, johon ei voi asettua aloilleen ja jota ei voi sietää, Blanchot kutsuu *yöksi* tai *ulkopuoleksi* (tehden tuskin eroa niiden välille). Miksi juuri nämä sanat? Sikäli kuin päivä on läsnäolon aluetta, *yöstä* puhuminen tarkoittaa, että läsnäolon alueeseen kuuluu hiertymiä ja se voi joskus halkeilla ja jättää näkyville... ei jotakin muuta vaan ei-mitään. Vastaavasti jos maailma tarkoittaa olevan kokonaisuutta, *ulkopuolesta* puhuminen tarkoittaa sitä, että jotkut asiat tapahtuvat irrallaan tuosta kokonaisuudesta.

Ulkopuoli on siis maailman nurja puoli samalla tavalla kuin yö on läsnäolon kääntöpuoli. Ja näin muodostuu niiden läheinen vuorovaikutus nimeämättömän kanssa, olettaen että nimeämätön on kuin kielen sokea piste. On siis kuin kokemukseen kuuluisi hämärä alue, joka aukeaa kaikkien mahdollisten kokemusten tuolla puolen ja joka *sen takia* haastaa kaikki mahdolliset nimet. On ymmärrettävä tarkkaan, mitä nyt on pelissä, toisin sanoen millainen on

Blanchot'n määrittämä *kytkös*. Blanchot ei ole keksinyt sen paremmin kirjallisuutta kuin yötäkään. Mutta koska hän on viitannut kirjallisuudesta kielen mahdottomaan osaan, hän on voinut viitata kirjallisuudesta kokemuksen (tai olemassaolon) mahdottomaan osaan, jota hän kutsuu yöksi. Koska kirjailija kantaa huolta siitä, mitä hän ei voi sanoa, hän lähestyy mitä vaarallisimmalla tavalla sellaisten asioiden rantoja, jotka eivät voi olla. Ja päinvastoin, epäilemättä sen, mikä ei voi olla, voi kokea vain asiana, jota ei voi sanoa.

Tehkäämme yhteenveto. Lähdimme liikkeelle kielestä ja päädyimme kirjallisuuteen, joka on johtanut meidät kohti säröä, kuilua, ei-mitään. Mutta tämä tarkoittaa sitä, että pohtiessaan kirjallisuuden olemusta Blanchot on kuljettanut meidät huomaamatta alueelta toiselle: kielen alueelta kokemuksen alueelle. Alun perin kirjallisuus määriteltiin nimeämättömän koettelemuksena. Nyt se osoittautuikin olevan yön kotimaa, paikka jossa ulkopuoli avautuu. Runoilija tai kirjailija ei siis ole vain henkilö, joka kohtaa kielessä nimeämättömän; hän on myös ja ennen kaikkea se, joka kohtaa maailmassa ulkopuolen mahdottoman avaruuden. Hän on henkilö, joka päivällä todistaa itsepäisesti yöstä. Koska hän asuu kirjallisuudessa, runoilija on ehkä tunkeutunut salaisuuteen, joka ehkä suojautuu yksinomaan kirjallisuuteen, mutta joka on laajempi kuin pelkkä kirjallisuus. Hän on päässyt alueelle, joka ei kuulu päivälle, tilaan joka ei kuulu maailmaan, hän on kokenut ilmestyksen, hän on kohdannut totuuden, hän jää sen *todistajaksi*.

Ja sen takia on tai ainakin näyttää olevan mahdollista oppia häneltä jotakin. Jos runoilija tai yleisemmin ottaen kirjailija on (tahtomattaan) yön *todistaja*, eikö jonkun toisen pidäkin tietien tahtoen ryhtyä yön *vartijaksi*? Sellainen olisi *ajattelijan* tehtävä. Tästä pisteestä Blanchot yrittää saada kirjallisuuden ulkopuolella kiinni asiasta, joka paljastui hänelle kirjallisuuden alueella. Yritämme nyt seurata häntä tälle uudelle alueelle.

## AJATELU JA NEUTRI

### Kirjallisuudesta ajatteluun

Ensin on ymmärrettävä tarkasti, miksi nyt siirryttäisiin uudelle alueelle. Tähän asti Blanchot on kuvannut yön nimissä erästä tiettyä kokemusta, kuilun kokemusta. Tuollainen kokemus tulee jatkuvasti esiin samalla kuin kirjallisuuskin, ja silti ajattelu jättää sen aivan yhtä jatkuvasti huomaamatta. Ajattelu jää itsepintaisesti päivän, mahdollisen ja mielen ajatteluksi, eikä se ole koskaan ottanut vastaan yön puhdasta repeämää.

Ketä Blanchot ajattelee, kun hän toteaa tämän asian tilan? Ensi sijassa perinteistä ajattelua tai metafysiikkaa, siinä määrin kuin metafysiikan määritelmänä on läsnäololle annettu etusija. Mutta toiseksi ja ennen kaikkea hän ajattelee eräitä nykyajattelijoita, jotka ovat itsekin yrittäneet irtautua metafysiikasta, ja jotka kantavat samaa huolta halkeamasta ja repeämästä kuin Blanchot'kin. Mistä hän heitä syyttää? Siitä, etteivät he ole pysyneet uskollisina yölle, jonka he ovat kuitenkin kohdanneet. Toisin sanoen siitä, etteivät he olisi osanneet luoda ajattelua, joka pitäisi mittaapuunaan kokemuksen radikaaliutta.

Kun Blanchot kritisoi häntä edeltäviä ajattelijoita

toisen ajattelun nimissä, jota hän yrittää valmistaa, hänen päävastustajansa eivät ole ne, jotka eivät tiedä yöstä mitään (joiden mielestä yö on epävakaa) vaan ne, jotka lopulta päätyvät peittämään yön, siitäkkin huolimatta, että he tuntevat ja tunnustavat sen. Kyse on kaikista ajattelijoista, jotka tavalla tai toisella ovat kohdanneet kysymyksen ei-mistä: Hegel, Kierkegaard, Heidegger, Levinas. Heidegger on tässä aivan etuoikeutetussa asemassa, sillä hän on pannut tuon ei-minkään keskelle teostaan ja tehnyt tuosta aloittavasta poissaolosta lähteen ja ehdon kaikelle sille, mikä on: ihmeiden ihmeen, sen mitä hän kutsuu ”itse olemiseksi”.

Vain tässä differentiaalisessa kontekstissa, jossa tavoitteena on ajatella erästä kokemusta aikalaisiaan uskollisemmin, voi ymmärtää, miksi eräässä kohdassa Blanchot'n matkareittiä ilmestyy sana *neutri*.

### Neutri

Voisi sanoa aivan yksinkertaiseen tapaan, että neutri ilmaisee ajattelun ankaraa uskollisuutta yön muodostamalle koettelemukselle, joka siihen asti suojautui kirjallisuuden piiriin. Mutta jotta voisi paremmin tavoittaa, mistä tuossa ilmaisussa on kyse, on tarkennettava, mille tasolle se kuuluu, mikä tehtävä sille annetaan, ja mikä on sen (paradoksaalinen) merkitys.

Ensinnäkin sen *taso*. Toisin kuin yö, ”neutri” ei ole kuvaileva sana. Se sanoo, *mitä* öinen kokemus *meille opettaa*, mitä kohti se meidät vie, mitä se kehottaa meitä tunnustamaan. Se ei siis kuvaa itseään kokemusta vaan pikemminkin sen tulkinnan – sen oikean tulkinnan.

Miksi tämä tulkinta sitten saa nimen ”neutri”? Tällä kohtaa puututaan ilmaisun *tehtävään* Blanchot'lla, ja sen tehtävä on ennen kaikkea *kriittinen*. Kuten olemme jo nähneet, nykyfilosofia kohtaa välillä kokemuksen ei-mistä. Mutta vaivihkaa tuosta kokemuksesta on tehty täysi: se on aina ymmärretty ikään kuin se olisi varasto tai lupaus, se on täytetty rikkauksella. Blanchot sen sijaan haluaa jättää ei-minkään oman onnensa nojaan. Hän nimeää *neutriksi* juuri tuon ei-minkään, joka ei ole mitään: hänen tarkoituksenaan on nimenomaan erottaa se hedelmällisestä ei-mistä, joka on ainoa filosofian kontolleen ottama ei-mikään. Puhe neutrista pyrki siis paitsi *ottamaan vastaan* yön, siis ei-minkään avautumisen ja läsnäolon halkeamisen, myös *säilyttämään* yön puhtaana, naamioimatta sitä millään tavoin. Yössä avautuu tyhjyys, eikä tyhjyys paljasta mitään. Blanchot haluaisi jättäytyä alttiiksi tuolle ei-minkään antamiselle tekemättä siitä minkäänlaista ”lunastuksen tuovaa” tulkintaa: hän haluaisi jättää ei-minkään tyhjyyteensä.

Mutta mitä tarkoittaa, että ei-mikään jätetään tyhjyyteensä? Se tarkoittaa, että ei-minkään annetaan levittäytyä täyteen merkityksettömyyteensä saakka. Näin päästään Blanchot'n neutriksi kutsuman asian kaikkein luonteenomaisimpaan piirteeseen: neutri on ”poissaoleva mieli”. Tätä ei mitenkään pidä tulkita niin, että neutri olisi mielen negatio. Se on vain mielen lykkäys, siis juuri se, mitä ajattelu ei koskaan ole onnistunut ottamaan vastaan. Jos on näin, on tietysti kysyttävä *miksi* kaikkein karaistuneimmatkin ajattelijat ovat aina irrottautuneet neutrista.

## Hylkääminen vai uskollisuus

Blanchot'n mukaan tuo kyvyttömyys ottaa neutri vastaan on merkinä vetäytymisestä tai irtisanoutumisesta. Itse elämä vetäytyy spontaanisti pois kuilun kauheudesta, ajattelu sanoutuu irti siitä, mitä se ei onnistu sietämään.

”Yritämme vain täyttää tyhjyyden, emmekä siedä tuskaa: tyhjyyden myöntämistä. Kuka suostuisi kokoamaan sen merkityksettömyyden, sen kohtuuttoman merkityksettömyyden[...]?”<sup>9</sup>

Sana ”neutri” nimenomaan suostuu tai pyrkii kokoamaan tämän merkityksettömyyden pitäen kiinni sen kohtuuttomuudesta. Siitä seuraakin Blanchot'n diagnoosi, jonka mukaan koko filosofia voidaan tiivistää sanaan ”deneutralisaatio”, joka tarkoittaa vetäytymistä neutrin tieltä.

”Koko filosofian historiassa voisi tunnistaa yrityksen joko kesyttää ’neutri’ [...] tai sitten hylätä se. Tällä tavalla kieleemme ja totuutemme jatkuvasti työntävät neutria pois.”<sup>10</sup>

Askel tästä aikaisemmista ajattelutavoista tehdystä diagnnoosista suunnitelmaan uudesta ajattelusta näyttää ilmeiseltä. Blanchot tosiaankin astuu tuon askelen. Jos erään tietyn kokemuksen voi *pettää* (niin kuin filosofia on tehnyt), sille täytyy myös voida pysyä *uskollisena*. Toisin sanoen ajattelua on kiellettävä pakenemasta neutrin *ulkopuolelle* sen sijaan, että se pitäytyisi itsepäisesti neutrin *luona*. Sellainen on Blanchot'n silmissä ajattelun tehtävä. Ajattelun täytyy pysyä kääntyneenä kohti... (kohti sitä, mistä filosofia kääntyy pois), sen täytyy sietää ja tukea poissaolevaa mieltä, lyhyesti sanoen ajattelun tulee *varjella neutria*.

Kun on päästy tähän pisteeseen, voi vihdoinkin tajuta koko laajuudeltaan sen, mitä Blanchot neutrilla tarkoittaa, mitä hän tarjoaa ajattelun näyttämölle. Neutri on aina peitossa, toisin sanoen unohdus uhkaa sitä aina: ja juuri sen takia ajattelun pitää valvoa sitä. Neutri ei siis sano vain mielen lykkäystä, vaan lykkäyksen *sikäli kuin siitä on pidettävä kiinni*. Se sanoo poissaolevan mielen, jonka ajattelun täytyy säilyttää, jottei se sortuisi petokseen tai uskottomuuteen. Tällä tavalla neutrista tulee Blanchot'n tuotannossa avainsana.

Johtopäätökseksi haluaisin korostaa eroa näiden kahden sanan välillä, jotka usein sekoitetaan toisiinsa Blanchot'n sanastossa: *yö* ja *neutri*. Yön tunnistaminen on sitä, että kuvataan repeämän paradoksaalinen ilmiö, kuilun ohimenevä ilmestyminen. Neutrin myöntäminen tarkoittaa sitä, että ajattelua kehoitetaan olemaan kääntymättä pois tuosta tyhjyydestä ja sietämään sen paljastuminen. Tässä on käänne, joka on melkein mahdoton huomata ja silti ensiarvoisen tärkeä. Neutrin haasteeseen vastaaminen ei ole vain sitä, että pidättäytydään toimimasta, vaan sitä, että tehdään eräs tietty *ele* suhteessa yön alkuperäiseen kokemukseen. Ja on mietittävä, onnistuuko tuo *ele*, voiko se onnistua. Pystyykö Blanchot ajattelemaan neutria muuttamatta sitä mielen figuuriksi? Yleisemmin: voiko ajattelu *valvoa* kuilua, voiko se kestää *poissaolevan mielen* kauheutta? Juuri tähän kysymykseen haluaisin paneutua hyvin lyhyesti esitelmäni kolmannessa osassa.

## USKOLLISUUDEN KAKSI HAHMOA

Blanchot'ta seurattessamme olemme tähän mennessä kuvanneet yhden kokemuksen, jonka todistajana on kirjallisuus, ja todenneet, että siihen liittyy vaatimus tai käsky ottaa tuo todistus vastaan. Tuo käsky, joka kohdistuu ennen kaikkea ajattelijaan, leimaa Blanchot'n koko tuotantoa. Se tulee kuitenkin esiin kahdessa eri muodossa ja rajaa tällä tavalla esiin kaksi mahdollista tapaa, joilla ajattelu voi vastata yön esittämään vaatimukseen: toisin sanoen kaksi uskollisuuden figuuria. Yksi liittyy Blanchot'n varhaisempiin kirjoituksiin, toisesta tulee vallitseva myöhäisemmissä teksteissä. Haluaisin tarkastella peräkkäin kumpaakin näistä figuureista – tarkoitukseni on näyttää, että vaikka yksi näyttääkin seuraavan luontevasti toisesta, se kovettaakin sitä ja lopulta pettää sen.

### Ensimmäinen figuuri: monimielisyys

Tarkastelemme ensin Blanchot'n tuotannon ensimmäistä osaa (johon kuuluvat *Faux pas*, *La part du feu*, Lautréamontia käsittelevät tekstit ja ehkä, mutta vain tiettyssä määrin, *Kirjallinen avaruus*). Tässä vaiheessa hallitsevana teemana on yö, ja yötä tarkastellaan jo luopumisen ja uskollisuuden vaihtoehdoista käsin. Mutta tarkoituksena ei missään mielessä ole jäädä alttiiksi yölle, pohtia sitä sellaisenaan, asettua sen piiriin. Päinvastoin Blanchot korostaa sitä, että suhde yöhön on välttämättä paradoksaalinen. Uskollisuus on tässä vaiheessa paradoksin sietämistä. Ja ainoa keino sietää sitä on se, että asetetaan *monimielisyyden* puolelle siten, että pelataan mieli sitä itseään vastaan.

”Monimielisyys edellyttää salaisuuden, joka epäilemättä ilmenee kadotessaan, mutta jonka voi katoamisenkin läpi aavistaa olevan mahdollinen totuus.”<sup>11</sup>

Tästä näkee, ettei salaisuutta voi erottaa sen katoamisesta. Meitä ei siis vaadita kääntymään kohti yötä (se olisikin mahdotonta, sillä yö katoaa saman tien), vaan pikemminkin antamaan yön heijastua päivään ja horjuttaa päivän varmoina pitämiä asioita. Yöllä on siis ennen kaikkea *kriittinen* funktio ja se puuttuu asioihin vain epäsuorasti. Ohimennen huomautan, että Roland Barthes antoi saman funktion ”neutrinhaluksi” nimeämälleen asialle: hän myöntää tämän neutrin olevan pelkkä ”harhakuvien horisontti”<sup>12</sup>, mutta hän sanoo käyttävänsä sitä ”harhauttaakseen mielen”<sup>13</sup>, ”estääkseen mieltä vakiintumasta”<sup>14</sup>. Toisin sanoen hän tietää, ettei hän voi eristää neutria kaiken olevan *vierelle*, mutta hän yrittää saada sen toimimaan *siinä* mikä on. Samanlainen on nähdäkseni varhaisella Blanchot'llakin struktuuri, jonka mukaisesti hän pyrkii pysymään uskollisena yölle. Tarkoituksena ei ole olla yön ”vartija”, siis pitää halkeamaa avoimena, vaan pikemminkin jättää tilaa yön jälkien leikille. Blanchot myöntää, että vain päivän alueella voi elää ja että ainoa maailma, jossa ajattelu voi liikkua, on mielen maailma. Mutta jotta voisi elää päivän kaikissa sen ulottuvuuksissa on muistettava, että päivä on ikään kuin yön kahdentama, ja että tämä on syynä päivälle ominaiseen haurauteen. Tuota yötä ei petä, jos vain viittaa jatkuvasti siihen, kuinka päivän ja mielen rajat ylitetään kohti *toista* paikkaa,

vaikka samalla tiedetäänkin, että yritys tavoittaa tuo paikka saa sen katoamaan, eikä sitä koskaan voi tavoittaa.

Sellainen olisi ensimmäinen tapa olla uskollinen yölle: uskollisuuden aseena on monimieliisyys ja sen funktio on kriittinen, kuten jo sanoinkin, tai *kumouksellinen*, kuten Barthes sanoisi. Nyt on tarkasteltava tapaa, jolla myöhemmät tekstit muuttavat uskollisuuden vaatimusta.

## Toinen figuuri: valvominen

*Neutri* ilmestyy Blanchot'n tuotannon jälkimmäisessä vaiheessa (joka alkaa *Kirjallisesta avaruudesta*, puhkeaa kukkaansa *L'entretien infinissä*, ja jatkuu *L'écriture du désastressa*). Kuten jo näimmekin, kyse ei enää ole siitä, että muistettaisiin eräs kokemus, vaan siitä, ettei petetä poissaolevaa mieltä ja että päinvastoin hyväksytään sen vaatimus. Tämän seurauksena koko Blanchot'n tuotannolle ominainen kutsun teema muuttaa muotoaan. Aikaisemmin tuohon kutsuun saattoi vastata vain siten, että tunnusti kutsuvan äänen taipumuksen kadota. Vastedes ääni jatkuu itsepintaisesti ja kutsu puhdistuu: on mahdollista ja jopa välttämätöntä ottaa neutri vastaan sen neutraalisuuden mitoissa ja katsoa sitä suoraan. Mutta minusta näyttää siltä, että tällä tavalla erotetaan ulkopuoli maailmasta, jonka kääntöpuoli se on, ja erotetaan yö päivästä, jonka repeämä se on. Tästedes Blanchot toistaa, että on *valvottava*, ja tämä on mahdollista, jos on olemassa neutrin oma *valtapiiri*. Valvomisen teemalla ei olisi mitään mieltä, jos neutrin tunnus-tettaisiin olevan "fiktioita", niin kuin Barthesilla.

Minusta näyttää, että jos tuollaisen valtapiirin väitetään olevan olemassa, niin rikotaan sellaista käskyä vastaan, jonka Blanchot aikaisemmin tunnusti ja lausui. Rikossaan tuota kieltoa vastaan hän asettuu alttiiksi vaaralle, että hänen tuotantonsa lähtee kulkemaan aivan toiseen suuntaan kuin aikaisemmin. Tarkoituksenani ei ole tässä yhteydessä kehittää enempää tuota ulottuvuutta (olen kirjoittanut aiheesta kokonaisen kirjan), haluaisin vain viitata siihen muutamalla sanalla, ja se onkin viimeinen asiani.

## Rajan ylittäminen ja sen seuraus

Ensin *rajan ylittäminen*. Blanchot oli määritellyt kielen asiana, joka ei voi tavoittaa omaa alkuperäänsä ja jonka olemus on siis salaisuus, jonka se sisältää mutta jota se ei koskaan voi tavoittaa. Mutta kun Blanchot tarjoutuu valvomaan poissaolevaa mieltä, hän irrottaa salaisuuden piilottelusta, joka oli suorastaan sen *elämä*, eikä hän enää kunnioita itse laatimaansa lakia: hän vaatii kieltä *sanomaan*, mikä on sen sanoinkuvaamaton alkuperä, hän vaatii ajattelua *sietämään* oman pimentymisensä. Toisin kuin aikaisemmin, hän ei enää tyydy siihen, että kieli ja ajattelu jäävät rajojensa *vainoamiksi*.

Mikä *seuraus* tästä rajojen ylittämisestä on? Se, että Blanchot lopulta joutuu aivan päinvastaiseen asemaan kuin mitä hän alun perin halusi. Hän halusi vain *ottaa vastaan* poissaolon; mutta kun hän yrittää eristää sen sellaisenaan ja suojella sitä, hän päätyykin lopulta *tuottamaan* sen. Mielen lykkäystä ei voi *valvoa*, sillä se ei ole valtapiiri – mutta kun sitä yrittää itsepintaisesti, niin päätyy lopulta *asettamaan*

mielen negaation. Toisin sanoen: se että haluaa todistaa poissaolevasta mielestä johtaa lopulta siihen, että alkaakin tuottaa mielettömyyttä.

## LOPUKSI

Lopuksi haluan sanoa, että on totta, että kohtaamme joskus mahdollittoman, joudumme vastatusten yön kanssa, joudumme "piinattaviksi", kuten Georges Bataille sanoisi. Ja että tämä mahdollisuus vainooa kirjallisuutta. Mutta kukaan ei voi päättää valvoa tuota repeämää, sillä se on olennaisesti epävakainen. Siitä voi puhua, sitä voi ajatella vain jälkeenä – eikä sitä koskaan saa muuttaa objektiksi.

Blanchot tiesi tämän matkareittinsä alussa. Hän oli monimieliyden teoreetikko, hän halusi vain horjuttaa mieltä, aiheuttaa siinä terveellistä värinää jotta sen sulkeutuminen itsensä ympärille saataisiin estettyä. Hän tiesi, kuinka mahdotonta siltä on paeta. Sen sijaan hän on menettänyt tämän vivahteikkaan tiedon myöhäisissä teksteissään, jotka ovat lumoutuneet tyhjistä näyttämöstä, jolla esitettäisiin mielen pimentymistä. Mutta tuo näyttämö on pelkkä harhakuva. Mieli seuraa ajattelua varjon lailla, eikä se koskaan pysty vapautumaan tuosta varjostaan ja pääsemään toiselle puolelle asti, öiseen puhtauteen.

Minusta näyttää, että suurin Blanchot'n antamista opetuksista on, että mieli on hauras, että päivä on aina vaaranalainen, että elämä on kuoleman reunustama. Mutta sen pidemmälle ei voi mennä. Ei voi päättää asettua erilleen mielestä, päivästä ja elämästä. Ja jos sen kuitenkin tekee, niin muuttuu siksi, joka myöntää mielettömyyden, säätää yön ja haluaa kuolemaa.

Suomentanut Susanna Lindberg

## Viitteet

1. Levinas, *Sur Maurice Blanchot*. Fata Morgana, Montpellier 1975, s. 67.
2. Rilke, *Duineser Elegien, Sämtliche Werke I*. Insel-Verlag, Frankfurt am Main 1955. Suom. Aila Meriluoto, *Duinin elegiat*, s. 69. WSOY, Porvoo 1974.
3. Blanchot, *La part du feu*. Gallimard, Paris 1949, s. 46.
4. Mallarmé, *Crise de vers, Œuvres complètes*, Gallimard / Pléiade, Paris 1945, s. 368.
5. Blanchot, *La part du feu*, s. 77.
6. Foucault, *Les mots et les choses*. Gallimard, Paris 1966, s. 73.
7. Blanchot, *L'espace littéraire*. Gallimard, Paris 1955, s. 38–39. suom. *Kirjallinen avaruus*. ai-ai, Helsinki, 2003, s. 34–35.
8. Blanchot, *La part du feu*, s. 121.
9. Blanchot, *L'amitié*. Gallimard, Paris 1971, s. 326.
10. Blanchot, *L'entretien infini*. Gallimard, Paris 1969, s. 441.
11. Blanchot, *Faux pas*, s. 18.
12. B. Comment, *Roland Barthes, vers le Neutre*. Bourgois, Paris 1991, s. 61–62.
13. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*. Seuil, Paris 1971, s. 113.
14. Barthes, *Cours du Collège de France: "Le Neutre"*. Julkaistu osittain lehdessä *La règle du jeu*, 5/191, s. 54.

# Kirjallisuuden mahdoton katse

## Katseen ja kielen väkivalta Maurice Blanchot'n mukaan<sup>1</sup>

Blanchot osallistui 1940–60-luvun tuotannollaan keskusteluun katseen asemasta filosofisessa kielessä. Kritisoidessaan katse- ja subjektilähtöistä filosofiaa Blanchot määritteli kirjallisen kielen kieleksi, joka ei perustu eikä pyri näkemiseen, havainnollistamiseen ja esittämiseen.

Katse ei ole keskeinen vain Blanchot'n esseissä vaan myös kaikissa hänen kertomuksissaan. Jälkimmäiset ovat yrityksiä kuvata toisen kohtaamista kielellä, joka ei väittäisi tekevänsä katseensa kohteeksi mitään, ja joka siten pyrki olemaan mahdollisimman kaukana siitä, miten katseelle perustuva filosofia määrittelee ajattelun. Blanchot'lle kaikki ajattelu on kieltä, mutta kaikki kieli ei ole ajattelua – tämä on väite, jota Blanchot työstää pohtimalla kielen, katseen ja olemisen suhdetta.

Blanchot'n kertomus *Thomas l'obscur* (1940/1950), ”Hämärän Tuomas”, synnytti filosofista aikalaiskeskustelua kielen, ajattelun ja katseen välisistä suhteista. Siteeraan seuraavassa jakson kertomuksen toisesta luvusta, koska se havainnollistaa hyvin katseen problematisoitumista Blanchot'n kaunokirjallisissa teksteissä. Blanchot-kommentaareissa luku on toistuvasti esillä jo siitäkin syystä, että useimmat Blanchot'n ajattelusta kiinnostuneet aikalaisfilosofit – esimerkiksi Georges Bataille, Emmanuel Levinas ja Jean-Paul Sartre – viittasivat tähän nimenomaiseen tekstiin. Kyseinen luku kuvaa nimihenkilö Thomasin oleskelua metsässä ja eksymistä jonkinlaiseen pimeään luolamaiseen tilaan, kenties kellariin. Siteerattu jakso sijoittuu noin puolivälistä lukua luvun loppuun.

”Yö oli pimeämpi ja raskaampi kuin hän oli osannut odottaa. Pimeys peitti alleen kaiken; sen varjojen läpäisemisestä ei ollut toivoakaan, mutta niissä saattoi kohdata todellisuuden suhteessa jonka intiimi läheisyys oli hämmentävä. Hänen ensimmäinen huomionsa oli, että hän saattoi edelleen käyttää jäseniään, erityisesti silmiään. Ei niin, että hän olisi nähnyt mitään, mutta se mitä hän katsoi saattoi hänet ennen pitkää vastatusten öisen massan kanssa, jonka hän

epämääräisesti tajusi omaksi itsekseen ja jossa hän nyt oli upoksissa. Luonnollisestikin hän muodosti tämän huomion ainoastaan olettamuksen tasolla, alustavana käsityksenä, johon jo uuden tilanteen selvittämisen välttämättömyys pakotti turvautumaan. Koska hänellä ei ollut mitään keinoa mitata aikaa, hän odotti todennäköisesti tuntikausia ennen kuin hyväksyi tämän tavan nähdä. Hänestä kuitenkin tuntui kuin pelko olisi välittömästi vallannut hänet, ja häveten hän nosti päänsä, muistaen ajatuksen jota oli vaalinut: hänen ulkopuolellaan oli jotakin, mikä muistutti hänen omaa ajatustaan ja jota hänen katseensa tai kätensä saattoivat koskettaa. Vastenmielinen haavekuva. Pian yö näytti hänestä pimeämmältä, kauheammalta kuin mikään muu yö, ikään kuin se todellakin olisi ollut peräisin sellaisen ajatuksen haavasta, joka ei enää ajatellut itseään, ajatuksen joka oli ironisesti joutunut jonkun muun kuin ajatuksen kohteeksi. Tuo jokin oli itse yö. Kuvat, joista sen pimeys muodostui, tulvivat hänen ylitseen. Hän ei nähnyt mitään, mutta sen sijaan että olisi lannistunut, hän muodosti tästä näön puuttumisesta katseensa lakipisteen. Hänen näköaistille hyödytön silmänsä sai tavattomat mittasuhteet, kasvoi suhteettomaksi, ja ulottuessaan horisontin yli salli yön tunkeutua keskukseensa vastaanottaakseen siltä päivän. Niinpä tässä tyhjässä tilassa katse ja sen kohde sekoittuivat toisiinsa. Tämä mitään näkemätön silmä ei nyt ainoastaan tavoittanut katseellaan jotakin vaan se tavoitti myös näkynsä aiheuttajan. Se näki kohteenaan sen, mikä aiheutti, ettei se nähnyt. Tuossa kohteessa sen oma katse tuli esiin kuvan muodossa, hetkellä jona tämä katse vaikutti jokaisen kuvan kuolemalla. Tästä Thomasille koitui uusia huolenaiheita. Hänen yksinäisyytensä ei näyttänyt enää niin täydelliseltä, ja hänestä tuntui jopa kuin jokin todellinen olisi tönäissyt häntä ja yritti nyt pujahtaa häneen. Kenties hän olisi voinut tulkita tämän tuntemuksen toisinkin, mutta hänen täytyi epäillä pahinta. Hänen puolustukseksi voi sanoa, että vaikutelma oli niin selkeä ja painostava, että olisi ollut miltei mahdotonta

olla antamatta sille periksi. Vaikka hän kuinka olisi kiistänyt asian, olisi ollut erittäin vaikeaa olla uskomatta johonkin niin äärimmäiseen ja väkivaltaiseen, sillä kaikesta päätellen jokin vieras esine oli asettunut hänen silmäterälleen ja yritti nyt tunkeutua edemmäs. Jotakin epätavallista se oli, todella häiritsevää, erityisen häiritsevää siksi, ettei kyse ollut suinkaan mistään pikkusieneestä vaan kokonaisista puista, kokonaisesta metsästä täynnä värisevää elämää. Tämän hän koki heikkoudeksi, joka saattoi hänet häpeään. Hän ei enää kiinnittänyt huomiota edes tapahtumien yksityiskohtiin. Kenties joku ihminenkin pujahti sisään samasta aukosta, hän ei olisi voinut sitä sen enempää sallia kuin kieltääkään. Hänestä vaikutti siltä kuin aallot olisivat tulvineet eräänlaiseen kuiluun, joka oli hän itse. Kaikki tämä huolestutti häntä vain hiukan. Hän kiinnitti huomiota vain käsiinsä, jotka keskittyivät tunnistamaan häneen sekoittuvia olioita, joiden luonteen ne hahmottivat vahitellen; korva edusti koiraa, lintu korvasi puun, jossa se lauloi. Kiitos näiden olioiden, jotka antautuivat kaikenlaisiin tulkintaa kaihtaviin toimiin, rakennuksia ja kokonaisia kaupunkeja pystytettiin, todelliset kaupungit nousivat tyhjästä ja tuhansien päällekkäin pinottujen kivien röykkiöistä; näiden olioiden, jotka virtasivat veren mukana ja toisinaan puhkaisivat suonien ja näyttelivät sitä osaa, jota Thomas oli ennen kutsunut ajatuksiksi ja intohimoiksi. Niin pelko valtasi hänet eikä enää mitenkään eronnut hänen ruumiistaan. Halu oli tämä sama ruumis, joka avasi silmänsä ja tietäen itsensä kuolleeksi kiipesi kömpelösti ylös takaisin hänen suuhunsa kuin elävältä nielaistu eläin. Tunteet valtasivat hänet ensin, sitten ne ahmivat hänet. Häntä painoivat, ahdistivat jokaisessa lihansa kolkassa tuhat kättä, jotka olivat hänen omat kätsensä. Kuolettava ahdistus hakkasi hänen sydäntään. Hänen ruumiinsa ympärillä valvoi, sen hän tiesi, hänen oma ajattelunsa, joka oli sekoittunut yöhön. Hän tiesi, hirveällä varmuudella, että myös se etsi keinoa tunkeutua häneen. Hänen huuliaan vasten, hänen suussaan se voimistui solmiakseen hirviömäisen

liiton. Hänen silmäteriensä takana se loi välttämättömän katseen. Ja samalla se raivoisasti tuhosi kasvot joita se suuteli. Suunnattomat kaupungit, raunioituneet kaupungit katosivat. Kivet heitettiin ulkopuolelle. Puut kiskottiin ylös. Kädet ja ruumiit vietiin pois. Yksin Thomasin ruumis jäi jäljelle, vailla mieltä. Ja ajatus, häneen palattuaan, solmi yhteyksiä tyhjiyteen.”

*Thomas l'obscur* on paradoksaalinen kertomus kokemuksesta, joka ei perustu katseelle. Paljon ei nähdä, mutta vähästä havaitusta puhutaan paljon. Ikään kuin katse jäisi kielen sisäiseksi, vaille perustaa ja kiintopistettä. Katseen välittyessä kielellisesti katse sidotaan kielen ajallisuuteen, joka ei tuota läsnä olevaa ajatonta kuvaa vaan katsetta pakenevan, reunoiltaan ja keskukseltaan epämääräisen tapahtuman. Katse ei viipyile äkillisessä ja ohimenevässä, ja niin kielen välittämä kuva tulee välttämättä sumeaksi, epätarkaksi.

Blanchot'n teksti yllyttää pohtimaan kaunokirjallisen kielen ja filosofisen ajattelun välistä suhdetta. Laskeutuminen luolan kaltaiseen pimeään kellariin viittaa Platonin luolaan mutta myös Zarathustraan, vaikka Thomasin luola ei olekaan ylhäällä vuoren rinteessä niin kuin Zarathustran. Luola on kohtu, mutta myös Haades, kuoleman valtakunta, jonne Thomas joutuu saattamaan rakastettunsa Annen. Blanchot'n kertomus on eräs Orfeus-myytin toistuvista variaatioista Blanchot'n tuotannossa; taakseen katsova Orfeus on myös ollut eri aikoina hahmo, jolle on annettu tehtäväksi toimia välittäjänä filosofian ja runouden, kahden erilaisen kielen välillä. Metsän ja luolan pimeyden voi puolestaan tulkita ”elementeiksi” Levinasin ja Maurice Merleau-Pontyn tarkoittamassa mielessä: elementti ei asetu objekteiksi, vaan ympäröi tai toimii ympäristönä kokemiselle ja havainnoimiselle, joka ei enää ole kohteeksi asettavaa vaan pikemminkin avautuvaa ja ihmettelevää havaitsemista. Thomasin kokemuksessa materia ja mieli, subjekti ja objekti sekoittuvat – kyse on sellaisen materiaalisesta olemisesta, joka ei yksinkertaisesti ole käsillä eikä läsnä. Siihen ei voi tarttua eikä kiinnittää katsetta. Tällaisena se muistuttaa virtaa, josta Herakleitos Hämärä puhuu. Thomasin aistima olemisen ei ole pelkästään tässä ja nyt, vaan aina jo menneenä tai vasta tulossa olevana pakenee kaikkea kokemusta, joka edellyttää pysyvää, kiinteää kohdetta. Sitä ei voi ajatella olioksi, johon voisi tarttua, tai jota voisi tarkastella eri ”puolilta”.

Tekstistä on löydettävissä myös eksplisiittisiä viittauksia filosofiseen katse-keskusteluun. Puhe ”ajattelun haavasta” voisi viitata Batailleen ja tämän sisäisen kokemuksen käsitteeseen. Kertomuksen loppupuolella Thomasin olemista verrataan suureen linssiin, ja niin myös Spinoza on mukana. Descartesin puolestaan viittaavat ironisesti paitsi omien havaintojen jatkuva epäily, etenkin kyvyttömyys varmistua omasta olemassaolosta ja saada havainnolle minkäänlaista varmuutta, minän äärimmäinen päättämättömyys ja epävarmuus, samoin kuin verbin ”ajatella” toistuminen ja sen merkityksen hämärtyminen kertomuksen loppua kohden,



kunnes Thomas kertomuksen loppupuolella lausuikin julki: ”Ajattelen, en siis ole”.

Levinas luki tunnetusti *Thomas l'obscurin* toista lukua kuvauksena laskeutumisesta kohti varjojen maailmaa, maailmaan josta on poistettu kaikki oleva, kaikki asiat, oliot ja ihmiset, ja jäljellä on pelkkä neutraali valoton oleminen, olemassaolon kohina tai olemisen vieraus, jolle Levinas antoi nimen *il y a*, ”on”, ja joka Levinasin mukaan kuvaa tapahtumaa tai tilaa, joka leimaa kokemustamme yöstä. Asioiden ja esineiden ääriiviivojen kadotessa yön hämähäyryyteen koetaan Levinasin mukaan jonkin sellaisen läsnäolo, joka on yhtäaikaan läsnä ja poissa, ja jota ei voida nimetä eikä kieltää – se ei siis antaudu ajattelun kohteeksi.

*Thomas l'obscurista* käytyä keskustelua kommentoidessaan Sartre puolestaan huomautti, että ”ajattelu, joka ajattelee, ettei tiedä on edelleen ajattelua”<sup>2</sup>. Sartre on toki oikeassa: epäily on tiedollinen asenne, ja Blanchot'n teksti myös vilisee viittauksia Descartes'iin, filosofiseen ajatteluun. Näen kuitenkin esteitä sille, että voisimme yksikantaan väittää Blanchot'n tekstin ”ajattelevan mahdotonta” – sitä, mikä jää ajattelun ja havainnon tuolle puolen.

Sartrelta voi kysyä, onko mahdotonta ajatella ”mahdotoman kokemuksen” syntyvän kielessä tapahtumana – että mahdoton ei olisikaan olemassa ennen kertomusta, jonakin jota kertomus yrittää ”mahdottomasti” representoida, vaan että vasta kertomus tuottaa mahdotoman kokemuksen? Voidaanko ajatella että kieli tapahtumana on jotakin jota ei voida ajatella ennen kertomusta eikä sen jälkeen, vaan joka koetaan ainoastaan lukemisen tapahtumassa? Blanchot'lla kieli ei niinkään ilmaise tai nimeä ulkoisuutta sen jälkeen kun kokemus ulkoisuudesta on jo ohi, vaan pikemminkin kieli itse on ulkoisuutta. Kiinnostavaa minusta Blanchot'n kertomuksissa ei ole niinkään se, miten ne onnistuvat ”ajattelemaan mahdotonta”, kuin se, miten ne onnistuvat tuomaan mahdotoman kokemuksen esiin, lukijan jaettavaksi, käsitteellistämättä ja nimeämättä sitä, pakottamatta sitä objektin muotoon.

## Katseen ja kielen väkivalta

Kuten jo esitin, katse on keskeinen Blanchot'n tuotannossa, sekä esseissä että kaunokirjallisissa kertomuksissa. Blanchot'lla kirjallisuuden kielen suhdetta ajatteluun ja filosofian kieleen pohditaan katseen käsitteen kautta. Kirjallisessa kielessä ilmenevä ei ole koskaan yksiselitteisesti läsnä tai poissa, tai ainakaan ilmenevästä ei voida muodostaa katseen objektia: tyypillistä katseen kokemukselle Blanchot'n kertomuksissa on se, että katse tulee tietoiseksi itsestään juuri oman asemansa kyseenalaistumisen kautta. Äkillinen tapahtuma voi olla toisen yllättävä katse, tai sokaistumisen tunne, joka johtuu katsetta vastassa olevasta ”mahdottomasta” tai ”ulkopuolesta”, Blanchot'n käsitteitä käyttäkseni. Blanchot ei hae katseen väkivallalle vaihtoehtoa täydellisestä pimeydestä, sokeudesta ja kyvyttömyydestä nähdä, vaan katseesta joka on yhtäaikaan sokeutta ja kyvyttömyyttä olla näkemättä.

Blanchot'n lähtökohtana on erottaa filosofinen ja kaunokirjallinen kieli toisistaan sen perusteella, miten ne määrittelevät kielellisen esittämisen ja olemisen välisen suhteen. Siinä missä filosofialle ajattelu on katsomista ja

näkyväksi tekemistä, katsotun kohteen hallintaa läsnä olevaksi tekemisen kautta, kirjallisen kielen suhde katseeseen on monimerkityksinen. Blanchot'n mukaan kirjallinen kieli vastustaa näkyväksi tekemistä, missä se eroaa esimerkiksi teoreettisen kielen, filosofian ja realistisen proosan pyrkimyksistä.

Jos siis kysytään, miten Blanchot onnistuu ajatellessaan mahdotonta, esitetään kenties väärä kysymys, ainakin jos otetaan huomioon Blanchot'n omat lähtökohdat, sekä tarkastellaan hänen fiktiivisiä kertomuksiaan, jotka dramatisoivat tilanteita, joissa kokemus katseen piiriin tulevasta tai siltä kätkeytyvästä pikemmin kyseenalaistaa kuin vahvistaa kykyämme muotoilla havaittua koskevia ajatuksia. Kirjoittaminen ei ole näkemistä – se ei siis ole ajattelua, jos ajattelu ja näkeminen ymmärretään akteiksi, joilla on oltava jokin kohde, objekti.

Jacques Derrida kiteyttää katseen ja kielen välisestä suhteesta käytyä keskustelua Levinasia käsittelevässä artikkelissaan ”Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas” (”Väkivalta ja metafysiikka, esse Emmanuel Levinasin ajattelusta”), joka ilmestyi vuonna 1964. Derrida ei käsittele artikkelissaan Blanchot'n tekstejä, vaan nimenomaan Levinasin. Derrida tuo kuitenkin esiin katseen ja kielen välistä suhdetta koskevia kysymyksiä, jotka olivat olennaisia myös Levinasin keskustelukumppanille, Blanchot'lle.

Kuten tunnettua, kysymys toisesta tai toiseudesta yhdistää Blanchot'ta ja Levinasia. Blanchot hyväksyy Levinasin esittämän väitteen, jonka mukaan filosofia on aina Platonista alkaen perustunut ”saman” ensisijaisuuteen ”toiseen” nähden. Katse- ja subjektinäköisen filosofian kritiikki, samoin kuin kiinnostus taiteeseen, ovat yhteisen keskustelun lähtökohtia. 40-luvulta 60-luvulle tämän keskustelun aiheena oli erityisesti se, miten lähestyä toista ja puhua toisen kohtaamisesta. Esseessään ”Le regard du poète” (”Runoilijan katse”) vuodelta 1956 Levinas muotoilee kysymyksen seuraavasti: ”Miten Toinen [...] voi ilmetä – siis olla joku – menettämättä välittömästi toisuttaan ja ulkoisuuttaan? Voiko olla ilmenemistä ilman valtaa?”<sup>3</sup>

Verbit ’nähdä’, ’hallita’ ja ’tietää’ – *voir, pouvoir ja savoir* – ovat Levinasin ja Blanchot'n mukaan filosofisessa kielessä aina lähellä toisiaan. Filosofian traditio on Blanchot'n mukaan ollut ”ajattelua silmän mitan mukaan”, ja toista on aina lähestytty objektivoimalla toinen minän, subjektin objektiksi.

Martin Heidegger tulee mukaan katseesta käytyyn keskusteluun, kun Levinas esittelee saksalaisen fenomenologian Blanchot'lle. Heideggerille sana ”maailmankuva” kertoo jo kaiken ihmisen suhteesta maailmaan. Muodostaakseen asiasta selvän kuvan ihminen tarttuu asiaan, asettaa sen eteensä tarkastellakseen sitä etäisyyden päästä, esittelee tai esittää asian itselleen: asia on jähmetetty raamien, kuin ikkunan kehysten tai valokuvan sisään, jossa se muodostaa kokonaisuuden jota silmän on helppo mittaila. Kun asiasta tehdään objekti, se menettää olemisensa katseen ulkopuolella.

Esseessään ”Die Zeit des Weltbildes” (suom. ”Maailmankuvan aika”) Heidegger kirjoittaa, että jokainen suhde johonkin – tahtominen, asennoituminen, aistiminen – on jo esittävää, latinaksi *cogitans*, joka tavallisesti käännetään ”ajattelevaksi”<sup>4</sup>. Descartesilla subjektin varmuuden perus-

yhtälö, *me cogitare = me esse*, asettaa ihmisen subjektina kaiken olevan mitaksi ja keskipisteeksi ajattelun kohteille, objekteille. Ajattelu on esittävä suhdetta olemiseen, idea on *perceptio*, Heidegger tiivistää. Katseesta, esittämisestä tulee totuuden mitta jo Platonilla. ”Eikö Platonille olevien oleminen ole katseen kohde, idea?” Heidegger kysyy. ”Eikö Aristoteleen mukaan puhdas katsominen, *theoria*, muodosta suhdetta olevaan sellaisenaan?”<sup>5</sup>

Käsitteet tulevat meille kreikkalaisilta ja siten filosofia on perustaltaan kreikkalaista, toteaa Derridakin artikkelissaan ”Väkivalta ja metafysiikka”, jossa hän lähilukee Levinasin siihenastista tuotantoa. Blanchot’n nimi tulee esiin Derridan artikkelissa kahdesti, ohimennen, eikä Derrida kommentoi Blanchot’n panosta katseen, kielen ja olemisen välisistä suhteista käytyyn keskusteluun. Blanchot’n nimi olisi tosin voinut olla tässä Levinasia kriittisesti tarkastelevassa tekstissä enemmänkin esillä, sillä Derridan kirjoittaessa artikkeliaan Blanchot oli jo julkaissut kolme dialogin muotoon kirjoitettua artikkelia Levinasista, ja pitänyt tämän nimeä muutenkin esillä aina vuonna 1949 ilmestyneestä *La part du feu* -teoksestaan lähtien. Derrida esittää kuitenkin artikkelissaan kysymyksen, joka oli ollut keskeisesti esillä myös Blanchot’n ja Levinasin välisessä keskustelussa. Kysymys kuuluu seuraavasti: Miten puhua toisen kohtaamisesta ilman valon metaforia, kadottamatta toisen toiseutta minästä lähtevään katseeseen, minän merkityksiä antavaan ja kaikkea olevaa valaisevaan tietoisuuteen?<sup>6</sup> Esseensä alkupuolella, jaksossa jonka otsikkona on ”Valon väkivalta”, hän kääntää toiseutta koskevan kysymyksen seuraavaan muotoon: jos kieli on päivää ja valon väkivaltaa, ja hiljaisuus yötä ja merkityksettömyyttä, voimmeko kuvitella kieltä, joka jäisi tämän opposition ulkopuolelle?<sup>7</sup>

Vaikka Derrida unohtaa artikkelissaan Blanchot’n, juuri tämä on se kysymys, johon voisi hakea vastausta nimenomaan Blanchot’n tuotannosta, etenkin Blanchot’n tavasta määritellä kirjallinen kieli yritykseksi vastustaa valon ja katseen väkivaltaa: Derridan tavoin Blanchot affirmoi kielen väkivaltaisuuden, sen väistämättömän rakentumisen minän ja saman käsitteille, mutta osoittaa samalla, miten kielen itsensä olemus aina eroaa itsestään ja tekee kielestä aina myös oman moniselitteisen vastakohtansa – kirjallinen kieli avaa mahdollisuuden kokea kielessä toinen, ulkopuoli, joka ei palaudu minän läsnäolevan tietoisuuden kykyyn valaista ja hallita merkityksiä. Derridan mukaan Levinas haluaisi kohdata toisen ilman väkivaltaiseksi luonnehdittua, katseen ja valon väkivallalle perustuvaa kieltä. Blanchot sen sijaa myöntää, Derridan tavoin, kielen väkivaltaisen luonteen, mutta pitää siitä kiinni kommunikaation ja toisen lähestymisen ainoana välineenä. Kieli on yhtäaikaa väkivaltaa ja ei-väkivaltaa. Kieli on kommunikaation väkivaltainen avaus, joka sallii toisen lähestymisen. Ilman kieltä ei olisi ilmenemistä eikä merkitystä.

Entä miten Blanchot sitten on esillä Derridan esseessä? Pohtiessaan ”toisen” tai ”toiseuden” määrittelyn ongelmaa Levinasilla Derrida kirjoittaa, ettei Blanchot vastaa kysymykseen, miten toinen tulisi määritellä. Derrida toteaa Blanchot’n olleen tyytymätön Levinasin uskonnolliseen käsitteistöön toisen määrittelyssä. Derrida jatkaa kysymällä retorisesti, voiko Toista kuitenkaan ajatella ilman määrättyä kontekstia: eikö koko ”diskurssi romahda” jos se nähdään ”riippumattomana teologisesta kontekstista”?<sup>8</sup> Eikö toista ole

mahdoton lähestyä, jos toista ei jotenkin määritellä? Eikö Blanchot tavoittele mahdotonta lähestymällä määrittelemättöä toista?

Mikäli pitäisi nimetä kaksi Blanchot’n ajattelua hallitsevaa piirrettä, mainitsisin paitsi ajatuksen kielestä väkivaltana, myös sen että kieli on Blanchot’lle ainoa tapa lähestyä ”toista” tai ”mahdotonta”, jonka nimeämiselle perustuva kieli jättää ulkopuolelleen. Siksi Blanchot’lle on olennaista pyrkiä kirjoittamaan kielellä, joka jättää ”toisen”, ”mahdottoman” tai ”ulkopuolen” käsitteet avoimiksi, määrittelemättömiksi. Toista voidaan lähestyä vain, jos kysymys toisesta jätetään auki.

Kuten tunnettua, toistuvien aihe Blanchot’n kertomuksissa ja esseissä on kuolema, etenkin toisen kuolema. Blanchot’lle kuolema on jotakin, joka jää katseen ja ajattelun tuolle puolen, mutta tekee meidät samalla tietoisiksi niiden rajoista. Kohdatessamme kuoleman olemme rajalla, jota ei lähestytä katseen voimin. Kuoleman kohtaaminen edellyttää uskallusta kohdata se, mikä meitä tyhjyydessä kohtaa – pimeys? Toisen kasvot? Emme voi tietää. Kuolevien yhteisö on yhteisö vailla katsetta, tunnetta toisen läsnäolosta rajalla, jota ajattelu ja katse eivät tavoita, mutta josta tulemme tietoiseksi vain toisen kuoleman kautta.

### Kieli kätkeytymisenä – ”toinen yö”

Tarkastelen seuraavaksi lähemmin sitä, miten Blanchot määrittelee kielen esseessään ”Kirjallisuus ja oikeus kuolemaan”. Blanchot’n esseitä on luettu vastauksena myös Sartren vähän aikaisemmin ilmestyneelle kirjalle *Mitä kirjallisuus on?* Muistamme, että Sartre moitiskeli siinä aikansa kirjailijoita ”sanojen sairaudesta” – Sartren mukaan kirjallisuuden tulisi olla osallistuvaa, olla pikemmin maailman ja ihmisen kuin sanojen ja olioiden puolella. Blanchot’n jaottelua kirjallisuuden ja kielen kahteen puoleen voi lukea vastauksena Sartrelle: Blanchot’n mukaan kirjallisuuden kieli ei ajattele vaan pikemminkin vastustaa ajattelua, mikäli ajattelu ymmärretään näkyväksi tekemiseksi, väittämiseksi, sitoutumiseksi.

Esseen perusteeksi on ajatus kielestä negaationa, kuolemana ja väkivaltana: ”Kun puhun, kuolema puhuu minussa”. Alkuperä vetäytyy, kätkeytyy, merkityksen tullessa näkyviin. Merkityksen synty perustuu katseelle, joka tappaa kohteensa. Kielen tappava katse ei vain jähmetä nimettyä sanaksi, vaan se kadottaa nimetyksen olevan, joka on tästedes läsnä kielessä korkeintaan puutteena, poissaolona. Blanchot’n sanoin kieli on ”ilmestyvää piiloutumista”, kielessä ilmenevää poissaoloa ja puutetta, tosiasiaa että kielessä kaikki katoaa, mutta samalla ”katoamisen tosiasia ilmenee”<sup>9</sup>.

Kielen orfinen katse tuo asiat merkitystä valaisevan tietoisuuden piiriin, mutta samalla se kadottaa ne itenäisesti olemassa olevina olioina. Kielen kautta ihminen on ”suljettu päivänvaloon”, ”päivään joka ei voi päättyä”<sup>10</sup> ”Yksin kuolema sallii minun tavoittaa sen, minkä haluan saavuttaa; se on sanoissa niiden merkityksen ainoa mahdollisuus. Ilman kuolemaa kaikki vajoaisi mielettömyyteen ja tyhjyyteen.”<sup>11</sup>

Jos kuolema on merkityksen ainoa mahdollisuus, olemme kielen kautta kuoleman ja valon väkivaltaan si-

dottuja. Koska emme voi ajatella kieltä ilman negaatiota, meidän on kysyttävä millainen olisi kieli joka väittäisi kohteestaan mahdollisimman vähän – toisi puhutun asian esiin, mutta ei tekisi siitä objektia.

Niinpä, siinä missä Levinas Blanchot'ta käsittelevässä esseessään ”Le regard du poète” kysyy, miten Toinen voi ilmetä ”menettämättä välittömästi katseelle tarjoutuessaan toiseuttaan ja ulkoisuuttaan?”, Blanchot puolestaan kysyy, voiko peruuttamattomasti väkivaltainen kieli puhua ja kirjoittaa toiseuden kohtaamisesta objektivoimatta toista, ilman valon ja katseen väkivaltaa. Derrida esittää saman kysymyksen artikkelissaan ”Violence et métaphysique”. Levinasin eettisen periaatteen mukaan toinen pitäisi voida kohdata palauttamatta toista samaan, minän aikaisempiin kokemuksiin ja tuttuihin käsitteisiin.

Hankalaksi toisen kohtaamisen tekee se, että toisen voi kohdata vain kielen kautta, sanoo Derrida, ja kieli taas edellyttää myös saman periaatetta: kieli on esittävää, objektivoivaa – valon väkivaltaa. Kieli edellyttää negaatiota, palauttamista ”samaan”, representaation mahdollisuutta. Kielelle valon väkivalta taas on mahdotonta kuvitella vastakohtaa – siis ei-väkivaltaa – koska silloin päädyimme kieleen, joka ei enää ole kieltä, vaan absoluuttista pimeyttä, sanattomuutta, hiljaisuutta, merkityksettömyyttä. Derrida päättääkin artikkelinsa jakson ”Valon väkivalta” kysymykseen: ”Kuinka kieli voi välttää valon väkivallan?” Ja hän vastaa: ”Valolla ei kenties ole vastakohtaa, ja jos on, se ei varmasti ole yö.”<sup>12</sup>

Jos Derrida olisi ottanut Blanchot'n mukaan Levinasia käsittelevään artikkeliinsa, hän olisi saattanut viitata tässä kohden Blanchot'n näkemyksiin kielestä. Hän olisi voinut viitata Blanchot'n esseeseen ”La littérature et le droit à la mort” vuodelta 1949 (suom. ”Kirjallisuus ja oikeus kuolemaan”), jossa tämä pohtii kirjallisuuden kielen olemusta jonakin, joka jää länsimaisen filosofian perusmetaforien päivä-yö, valo-pimeys, totuus-epätotuus ulkopuolelle. Kyseenalaistamalla näkemystä, jonka mukaan kieli ja ajattelu olisivat näkemistä, katsomista ja näyttämistä ja siten yhteydessä ajatteluun ja totuuteen, Blanchot'n ei-visuaalinen, katsetta ja havainnon voimaa kyseenlaistava kieli pyrkii olemaan se päivän ja yön opposition ulkopuolelle jäävä vähemmän väkivaltaisen kielen mahdollisuus, johon myös Derrida artikkelissaan viittaa.

Blanchot pyrkii ylittämään valon ja pimeyden opposition ajatuksellaan kielen kahdesta, samanaikaisesta puolesta. Blanchot erottaa kielen kaksi puolta toisistaan sen perusteella, miten ne suhtautuvat kieleen esittämisenä ja näkyväksi tekemisenä. Hän kehottaa meitä ajattelemaan kieltä kahteen eri suuntaan viettävänä rinteenä, joiden välissä avautuu kuilu. Rinteen toisella puolen seisovat ajattelijat – filosofit ja sitoutuneet proosakirjailijat – ja toisella puolen runoilijat sekä kaikki ne, jotka kantavat huolta kielestä itsestään. Kuilu, joka yhtäkaa yhdistää ja erottaa nämä kirjoittajat toisistaan, on kieli.

Blanchot muistuttaa, että puhe kielen kahdesta puolesta on mahdollista vain tietystä näkökulmasta, perspektiivistä, joka vääristelee nähtyä: tosiasiaa kieli ei jakaudu kahteen puoleen, vaan molemmat puolet ovat kielessä aina läsnä – se, miten kieleen asennoidutaan, vahvistaa toisen puolen ominaisuuksia aina toisen puolen kustannuksella.

Blanchot rinnastaa kielen ja katseen toisiinsa. Hänen mukaansa filosofian kieli on näkyväksi tekemistä, nimet-

tävien asioiden ja olioiden tuomista päivänvalon kirkkauteen. Filosofian kieli käsitteellistää, tekee olemassa olevista olioista käsitteitä, ideoita, joita se käyttää ajattelun rakennuspuina. Filosofinen ajattelu on näkemistä, ideaksi tekemistä, objektivoivaa ja tiedollista suhdetta nimettyyn.

Kirjallisuuden katse kulkee sen sijaan vastakkaiseen suuntaan. Se ei halua nähdä asioita ideoina ja eidoksina; pikemminkin se haluaisi tavoittaa asiat ennen tietoisuuden ja kielen merkitseväksi tekevää valoa. Kirjallisuuden kieltä vaivaa se, mikä jää ajattelun negaatiolle perustuvan liikkeen ulkopuolelle. Tästä runoilijan orfinen kysymys: miten voin katsoa taakse ja tavoittaa sen, mikä kielessä menetetään, jos kieli on kaikki se, mitä nimeämisen akti jättää jälkeensä? Kääntäessään katseensa Eurydikeen Orfeus luopuu tehtävästään tuoda teos (Eurydike) päivänvaloon, kieltäytyy antamasta teokselle päivänvalossa ”muotoa, hahmoa ja todellisuutta”. Orfeus ei pyri näkemään näkyvää Eurydikea vaan näkymättömän, sen joka kuolee runoilijan väistämättömään katseeseen. Runouden tehtävä on tavoitella kieltä, joka ei nimeäisi vaan jättäisi asioille niiden alkuperäisen materiaalisien läsnäolon. Tavoittaakseen sen, mikä on ennen kielen kuolettavaa katsetta, kirjallisuus pyrkii olemaan katsetta ilman representaatiota, esittämistä, esineellistämistä, ja niinpä Blanchot ei määrittele kirjallisuuden kieltä näkemi- seksi ja paljastamiseksi, vaan pyrkimykseksi olla näkemättä ja paljastamatta.

Runouden keino hidastaa katsetta on rakentaa sille ansoja kieleen itseensä, sen materiaaliisiin ominaisuuksiin, jotka käsitteellistämiseen pyrkivä kieli mielellään unohtaa. Materiaalisena oliona sana ei ole vain idea, vaan se pyrkii omaksumaan samanlaisen partikulaarisen ja singulaarisen olemassaolon kuin oli sillä asialla tai oliolla, jonka paikan se nimenä on ottanut.

Vaikka kirjallisuuden kieli väistämättä epäonnistuukin tavoitellessaan sitä, mikä on ennen kieltä, se onnistuu kuitenkin löytämään kaksi asiaa. Yhtäältä se huomaa, ettei kielen merkitsevyyttä voi tehdä tyhjäksi: kirjallisuudessa myös merkityksettömyydellä on merkitys. Toiseksi huomaamme, ettei kieli materiaalisesti olemassa olevana tosiasiana tarvitse merkityksensä varmistajaksi kirjailijan tietoisuutta. Materiaalisena ja omalakisena olemassaolonaan kieli ei ankkuroidu merkitystä rakentavan subjektin tietoisuuteen, vaan se on ”tietoisuutta ilman subjektia”: se on olemassa vailla intendoivaa subjektia tai määrättyä referenttiä. Kirjailijan minän korvaa kielen ”hän”, kieli vailla subjektia ja identiteettiä. Kirjailija, joka on ei-kukaan, ja yhtäkaa sekä kielessä että sen ulkopuolella, ei voi ottaa kieltä käyttöönsä eikä asettua sen vartijaksi. Jos kirjallisuutta ajatellaan katseena, kyseessä on katse jolla ei ole ”minää”, tiettyä perspektiiviä eikä kohdetta.

Kieli ei ole ajattelun tai olemisen talo vaan tuo esiin olemisen vierauden, joka Blanchot'lle on kielen vierautta. Kieli on mahdotonta puhetta sikäli, että kirjallisuudessa kuolema muuttuu mahdottomaksi – aina lykätyksi mahdollisuudeksi, joka on samalla merkityksen ainoa mahdollisuus: kielessä ajatus ”minä kuolen” muuttuu muotoon ”ihmiset kuolevat”, ja näin oman kuolemani äärellisyyttä vastaa kielen ja kuolemisen persoonaton äärettömyys.<sup>13</sup>

Tietoisuutena vailla ”minää” kirjallisuus ei ole ajattelua eikä kykyä olla ajattelemaa; se ei ole järkeä, mutta se ei

myöskään ole vailla järkeä; se ei koskaan ole pelkkää merkitystä tai merkityksettömyyttä, vaan häilyy niiden välillä:

”[Kirjallisuudessa] moniselitteisyys kamppailee itsensä kanssa. Jokainen kielen hetki voi tulla moniselitteiseksi ja sanoa jotain muuta kuin oli sanomassa, mutta lisäksi kielen yleinen merkitys on epäselvä. Emme tiedä, ilmaiseeko se vai esittääkö se jotain, onko se asia vai viittaako se tähän asiaan; onko se olemassa tullakseen unohtetuksi vai saako se meidät unohtamaan itsensä vain jotta näkisimme sen; onko se läpinäkyvää, koska sillä mitä se sanoo on niin vähän merkitystä vaiko selkeää sen täsmällisyyden vuoksi jolla se sen sanoo; onko se hämärää, koska se sanoo liikaa vai sameaa, koska se ei sano mitään.”<sup>14</sup>

Kirjallisuus on kieltä jolla on kyky liittää positiivinen ja negatiivinen merkki yhtäaikaa jokaiseen merkkiinsä. Siinä missä totuus on negatiivisuuden väkivaltaa, ehdottomuutta ja ”ein” leikkaavaa terävyyttä, taide on loputonta vatvomista ja epämääräisyyttä ”kyllän” ja ”ein” välillä.

Myös ajattelun ja ei-ajattelun, totuuden ja epätotuuden suhde jää kirjallisuudessa epäselväksi. Ei niin, että taide ei olisi totta tai se olisi ei-totta, vaan emme voi tietää mitä se milloinkin on. Blanchot’n mukaan teoksen lähestymisen ehtona on myöntää, että teoksesta ymmärretään aina liikaa tai liian vähän – teoksen ymmärtäminen on ymmärtämistä, joka ”tuhoutuu heti kun se lakkaa olemasta sen asian lähestymistä, jota on mahdoton ymmärtää”<sup>15</sup>. Teos on sisällön ja muodon, sanan ja idean kaksijakoisuutta, kahden vastakkaisen puolen ”alistuista kiistaa” ja ”väkivaltaa”<sup>16</sup>, joka ulottaa vaikutuksensa myös lukemiseen. Blanchot’lle lukeminen ei ole ”katse, joka tavoittaa oudon maailman sisällä tapahtuvan asian kuin lasin takaa”<sup>17</sup>, vaan joutumista mukaan teosta repivään kiistaan, jossa vastakkain ovat mitta ja kohtuuttomuus, päätös ja päättämättömyys, muoto ja äärettömyys<sup>18</sup>.

Lukeminen on Blanchot’n määritelmän mukaan ”valaisevaa väkivaltaa”, joka ei kuitenkaan tee näkyväksi sitä, mikä kielessä kätkeytyy. Tai kuten Blanchot myös sanoo, lukeminen ”on paljastumista, jossa mitään ei ilmesty vaan jossa piiloutuminen muuttuu ilmiöksi”<sup>19</sup>. Lukijalle teoksessa ilmenee ”kätkeytymisen tosiasia”. – Mitä ”ilmiöllä” sitten tarkoitetaan? Mitä on ”ilmeneminen” silloin, kun puhutaan kirjallisuudesta, on epäilemättä kysymys, jota voisi pohtia tarkemmin kuin mihin tässä lyhyessä esitelmässä olen kyennyt.

Olen yrittänyt tuoda esiin kirjallisen kielen monimerkityksistä suhdetta näkemiseen, tietämiseen ja ajatteluun Blanchot’n teksteissä. Eritoten olen halunnut tuoda esiin ajatuksen kielestä yhtäaikaa väkivaltana ja ei-väkivaltana. Näiden välinen ristiriita ei kirjallisen kielen myötä suinkaan ratkea, vaan säilyy merkityksen ja lukemisen ratkeamattomana ehtona. Kuten Blanchot kirjoittaa,

”[t]eos ei tuo mukanaan varmuutta eikä kirkkautta. Ei varmuutta meille, eikä kirkkautta sille itselleen. Teos ei ole vakaa, siihen ei voi tukeutua löytääkseen tuhoutumattomia tai epäilyksettömiä asioita, siis arvoja, jotka kuuluvat Descartesille ja maailmalle, jossa elämme. Samalla lailla kuin jokainen vahva teos tempaisee meidät

irti itsestämme ja voimamme tottumuksista muuttaen meidät heikoiksi ja kuin tuhotuiksi, samalla tavalla teos on heikko, omaan itseensä nähden: se on voimaton, kyyvön, ei kuitenkaan siksi, että se olisi vain erilaisten mahdollisuuden muotojen kääntöpuoli, vaan siksi että se viittaa alueelle, jolla mahdottomuus ei ole enää puutetta vaan myöntämistä.”<sup>20</sup>

## Viitteet

1. Artikkelin perustuu Helsingissä Maurice Blanchot -kollokviossa 9.5.2003 pitämäni esitelmään. Eurooppalaisen Ajattelun Tutkijaryhmän järjestämän kollokvion otsikkona oli ”Maurice Blanchot: Mahdotonta puhetta”. Otsikko viittaa kollokvion pääpuhujana esiintyneen filosofian professori Marlène Zaraderin (Montpellier, Ranska) väitteeseen, jonka mukaan Blanchot päätyy lopulta puhumaan mahdottomalta paikalta. Kollokviossa kysyttiin, missä mielessä Blanchot’n puhe on mahdotonta – ja miten mahdoton puhe on kuitenkin mahdollista? Katso Zarader, *L’être et le neutre* (Lagrasse, Verdier 2001), sekä Zaraderin esitelmä tässä numerossa.
2. Sartre 1975, 183.
3. Levinas 1975, 14.
4. Heidegger 2000, 44.
5. *Ibid.*, 43.
6. Derrida 1967, 125–137.
7. *Ibid.*, 137.
8. *Ibid.*, 152.
9. Blanchot 2003, 146.
10. Blanchot 2001, 21.
11. Blanchot 2001, 21.
12. Derrida 1967, 137.
13. Blanchot 2003, 207–208.
14. Blanchot 2001, 27.
15. Blanchot 2003, 170.
16. *Ibid.*, 197.
17. *Ibid.*, 175.
18. *Ibid.*, 171.
19. *Ibid.*, 171.
20. *Ibid.*, 191.

## Kirjallisuus

- Blanchot, Maurice, *Thomas l’obscur*. Gallimard, Paris 1950.
- Blanchot, Maurice, ”Kirjallisuus ja oikeus kuolemaan” (”La littérature et le droit à la mort” teoksessa *La part du feu*, 1949). Suom. Outi Alanko. *Nuori Voima* 6/01, s. 14–28.
- Blanchot, Maurice, *Kirjallinen avaruus (L’espace littéraire)*, 1955). Suom. Susanna Lindberg. Ai-Ai, Helsinki 2003.
- Derrida, Jacques, ”Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”. Teoksessa *L’écriture et la différence*. Seuil, Paris 1967, s. 117–228.
- Heidegger, Martin, ”Maailmankuvan aika” (*Die Zeit des Weltbildes*, 1967). Teoksessa *Kirje humanismista & Maailmankuvan aika*. Suom. Markku Lehtinen. Tutkijaliitto, Helsinki 2000, s. 9–50.
- Levinas, Emmanuel, ”Le Regard du Poète” (1956). Teoksessa *Sur Maurice Blanchot*. Fata Morgana, Paris 1975, s. 9–26.
- Sartre, Jean-Paul, ”Un nouveau mystique” (1947). Teoksessa *Situations*, tome I (Essais critiques). Gallimard, Paris 1975, s. 143–188.



# Yön tyttäret

Esitykseni lähtökohtana on sattuneesta syystä *Kirjallinen avaruus*. Sitä kääntäessäni huomioni kiintyi kuvaan *Yön tyttäristä*, joista Blanchot puhuu tässä kirjassaan kolmeen otteeseen<sup>1</sup>, niin että halusin selvittää, keitä he ovat, mistä he tulevat ja miksi Blanchot kutsuu heidät ajoittain esiin. Täsmennän saman tien, ettei tarkoituksenani ole tehdä heidän kauttaan kokonaisselitystä Blanchot'n kirjallisen kokemuksen ajattelusta. Pyrkimykseni on paljon vaatimattomammin taustoittaa ja selittää *yksi* kuva, joka ei ole suorastaan Blanchot'n ajattelun keskipiste, mutta jota hän silti käyttää systemaattiseen tapaan. Edelleen, kuva kuuluu olennaisesti *Kirjalliseen avaruuteen* mutta jää sittemmin syrjään Blanchot'n tuotannossa niin, että hän palaa siihen myöhemmin vain ohimennen. Vasta nämä varaukset tehtyäni voin levollisesti paneutua aiheeseeni.

Yritän nyt selittää, mitä Yön tyttäret näyttävät kirjallisen kokemuksen alkuperästä: miten ne puhuvat sen kaikkein pimeimmästä ja nurjimmasta puolesta, alueesta, jolla tuskin enää näemme itseään runoilijaa, vaan pelkästään häntä vainoavan kielen vaatimuksen. Kerron ensin keitä Yön tyttäret ovat, selitän sitten, mitä myytti Yön tyttäristä kertoo kielestä ja kirjallisesta kokemuksesta ja pohdin lopuksi tapaa, jolla Blanchot käyttää myyttiä ajattelussaan.

Oikeastaan Blanchot'n tuotanto on täynnä hahmoja, joita voisi kutsua ”yön tyttäriksi”: oli kyse sitten hänen inspiraation perikuvaksi valitsemansa Eurydiken hahmosta tai hänen kertomuksiensa lukuisista naishahmoista, hän puhuu lakkaamatta yössä asustavista, yöhön katoavista naisista, jotka ovat kotonaan yössä kuin kuoleman tilassa. Kuitenkin kun Blanchot puhuu nimenomaisesti ja isolla kirjaimella ”Yön tyttäristä”, hän ei tee metaforaa vaan yksiselitteisen kirjallisuudenhistoriallisen viittauksen. ”Yön tyttäret” ovat Erinyitä eli kostonhenkiä, ja heidän muuttumisensa suopeiksi Eumenideiksi on Aiskhyloksen saman nimisen tragedian aiheena<sup>2</sup>. Kuten tiedätte, *Eumenidit* on Aiskhyloksen *Oresteian* viimeinen osa, jossa Ateenan kansa ja viime kädessä Athene ratkaisee Oresteen ja Erinyiden välisen kiistan siitä, kumpi rikos on pahempi: Oresteen tekemä äidinmurha vai puolisonmurha, jonka hän äidilleen

kostaa (sillä Oresteen äiti Klytaimnestra tappoi miehensä Agamemnonin, koska tämä oli tappanut heidän tyttärensä Ifigeneian). Erinyet häviävät kiistan, Apollonin ja Athenen edustama ”miehen laki” voittaa Erinyiden edustaman ”naisen lain”. Jotta Erinyiden eli ”loukattujen yön tyttärien” raivo ei tuhoaisi Ateenaa, Athene säättää, että heitä pitää vatedes palvottaman Eumenidien eli ”Suopeiden” nimellä heidän omassa temppelissään keskellä kaupunkia.

Epäilemättä Aiskhyloksen tragedia puhuttelee Blanchot'ta Hegelin välityksellä: *Kirjallisessa avaruudessa* Yön tyttäret mainitaan aina yhteyksissä, joissa Blanchot mittelee dialektiikan ja Hegelin taiteen- ja historiankäsitteiden kanssa. Hegelille *Eumenidit* on tärkeä teksti. Varhaisessa *Luonnonoikeus*-tekstissään hän teki *Eumenideistä* suorastaan absoluuttisen hengen matriisin, mallin ”tragedialle jota absoluutti esittää itse itselleen”<sup>3</sup>. Vaikka *Hengen fenomenologiasta* alkaen spekulatiivinen tragedia parhaimmillaan onkin Sofokleen *Antigone*, Hegel tulkitsee sitä loppuun asti *Eumenideistä* oppimansa lain tai paremminkin lakien kiistan kautta: tragediassa on kyse yön ja päivän, naisen ja miehen, kodin ja valtion jne. lakien välisestä kiitasta. Kuten Aiskhylokselle ja ainakin tietyssä määrin myös Sofokleelle, Hegelille on selvää, että päivän laki voittaa ainakin näyttämöllä. Siihen viittaa Blanchot'kin kun hän sanoo:

”On totta, etteivät *Eumenidit* enää koskaan puhu kreikalaisille, emmekä koskaan saa tietää, mitä tuolla kielellä sanottiin. Se on totta. Mutta totta on myös se, etteivät *Eumenidit* vielä koskaan ole puhuneet ja että joka kerta kun ne puhuvat, ne julistavat oman kielensä ainutkertaisen syntymän; ammoin ne puhuivat kuin raivokkaat jumalat, jotka rauhoittuivat ennen vetäytymistään yön temppeliin ja tuo puhe on meille tuntematonta ja jää meille vieraaksi [Blanchot tarkoittaa Aiskhylost], myöhemmin ne puhuivat kuin symboleina hämäristä mahdeista, joiden kanssa on kamppailtava, jotta oikeudenmukaisuus ja kulttuuri voisivat koittaa ja tuo puhe on meille liiankin tuttua [Blanchot tarkoittaa Hegeliä], ja lopulta ne ehkä jonakin päivänä puhuvat kuin teos,

jossa puhe on aina alkuperäistä, alkuperän puhetta ja tuo puhe on meille tuntematonta vaan ei vierasta [nyt Blanchot puhuu tavasta, jolla hän itse lähestyy *Eumenidejä*].”<sup>4</sup>

Todettakoon, että tosiasiaa Blanchot oppii Hegelin tulokinnasta enemmän kuin mitä hän tässä katkelmassa tuo esiin. Tietysti hän painottaa kritiikkiään, ja vielä myöhemmissäkin teksteissään hän korostaa ennen kaikkea sitä, ettei *Eumenidien* kuvaamaa yön ja päivän lakien välistä kiistaa tule ratkaista, vaan on opittava sietämään sitä, että se jää katkerasti avoimeksi<sup>5</sup>. Mutta itse asiassa ei Hegelilläkään yön lakia varsinaisesti kumota. Sitä loukataan verisesti, ja koska tragedia, siis taide ja politiikka, edellyttävät molempien lakien jonkinlaista tasapainoa ja sovittelua, Yön tyttäriä yritetään hyvittää rakentamalla heille kaupungin keskelle, Päivän jumalten loistavien pyhäkköjen vierelle, maanalainen temppeli, suoja, hauta, jossa he Eumenideiksi nimettyinä jatkavat hämärää elämäänsä. Analogiseen tapaan Antigone haudataan elävältä, ja näin *näytetään, ettei* heidän kuolemansa *ole näkyvillä*. Yön tyttäret asuvat tuossa *näkyvässä piilossa*, jossa he *lakkaavat elämästä olematta silti vielä kuolleitakaan*; ja koska he eivät ole sen paremmin kuolleita kuin karkotettujakaan, he syöksyvät aika ajoin elävien kimppuun kuin Aiskhyloksen kuvaama Erinyiden saastainen, ulvova koiralauma tai kuin Sartren kuvaamat ”kärpäset”: Hegel kutsui tuota yhtäkkistä hajottavien voimien esiinpurkautumista ”naiselliseksi ironiaksi” joka on hänellekin ”romantiikan”, siis kirjallisuuden ominaisin piirre. Blanchot’n ajatuksen siitä, että kirjallisuus liittyy kapinallisen naishahmon elämään ”kuoleman avaruudessa”, elävältä haudattuna, tämänpuolisessa manalassa, voi tällä tavalla jäljittää Hegeliin asti. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö Blanchot’n kriittinen terä purisi Hegeliin, vaan vain sitä, että se puree ehkä ennen kaikkea tuomalla esiin jotakin, minkä Hegel sai vain osittain sanotuksi. Oli miten oli, meidän ei tarvitse viipyä tämän enempiä Hegelin seurassa voidaksemme tarkastella Blanchot’n tapaa etsiä *Eumenideistä* ”aina alkuperäistä, alkuperän puhetta”.

### Muusista ja raivottarista

Tällainen historia siis tuo Blanchot’lle kuvan, myytin, Yön tyttäristä. Toisin kuin Aiskhylos ja Hegel, Blanchot ei kuitenkaan käytä sitä poliittisen yhteisön rakenteen selvittämiseen, vaan liittää sen kirjallisuuden olemuksen pohdintaansa. Yritän nyt näyttää, miten.

Taiteen historiassa ei tietenkään ole mitenkään tavatonta, että kirjallisen kokemuksen kuvaksi tulee runoilijan kohtaaminen ”naiseksi” kuvatun teoksen alkuperän tai inspiraation lähteen kanssa. Sellainen on jo vanhin tunnettu kuvaus runoilijan työstä, myytti Orfeuksesta, joka onkin keskeisin Blanchot’n käyttämistä kirjallisen kokemuksen kuvista<sup>6</sup>. Runoilijan ja muusan kohtaamista kuvaavan yleisen rakenteen muunnelmia seuraamalla voisi kirjoittaa kokonaisen kirjallisen kokemuksen hahmotustapojen historian. Siksi ei mitenkään riitä, että hahmon tunnistaa, vaan on nähtävä, minkälaisen tulkinnan itse kukin sitä tekee.

Kutsuessaan esiin Yön tyttäret Blanchot merkitsee etäisyytensä klassisiin kirjallisuuden teorioihin. Erinyet

eivät tosiaankaan muistuta Beatricea eivätkä Lauraa, renessanssirunoilijan taivaallista rakastettua, eivätkä edes Dulcineaa, näiden köyhää serkkua. Blanchot’n tavassa lähestyä muusaansa ei ole mitään kristillistä (eikä siis myöskään mitään romanttista tai humanistista). Erinyet eivät myöskään mahdu Antiikin klassismin kauneushanteen piiriin, vaan ne ovat päinvastoin merkinä taistelusta Apollonia ja Athenea vastaan. Niihin ei edes liity sitä houkuttelevaa elementtiä, jonka takia Oidipus sotkeutuu pateettisella tavalla äitihahmon huntuihin. Yön tyttären hahmossa kirjoittamisen kuvaksi tulee kohtaaminen täysin vieraan, vastenmielisen, vihamielisen naishahmon kanssa: muusa saa Raivotarten<sup>7</sup> kuvottavat kasvot, ja kaikki tajuavat, ettei heidän lepyttelemisensä ”Hyvänsuopien Eumenidien” nimellä ole kuin väliaikainen torjuntavoitto. Ne ovat merkinä kirjallisen kokemuksen keskipisteessä olevasta tylystä alueesta, jolla inspiraation ytimestä löytyykin inho ja kauhu.

Toisin kuin Beatrice tai Athene, ja jopa toisin kuin Eurydike, Yön tyttäret eivät ole yksilöitä eikä heillä ole nimiä eikä kasvoja. Raivottaret vaeltavat laumoina, ne ovat kiusanhenkiparvi. Blanchot viittaa analogiseen tapaan muihinkin naishahmoisten hirviöiden parviin, etenkin seireeneihin<sup>8</sup> ja Orfeuksen kappaleiksi repiviin menadeihin. Kuin Macbethin noidat tai Euripideen bakkantit, Yön tyttäret ja heidän merellä tai erämaassa elävät sisarensa tulevat kirjavana parvena, kiroavat, lumoavat, repivät kappaleiksi ja hukuttavat, eikä niitä pidätä mikään. (Blanchot nostaa esiin myös myöhemmän, voimattomaksi muuttuneen version suuresta joukosta naisia, kun hän pohti Don Juanin ja de Saden tapaa tarkastella naisia numeroin<sup>9</sup>.)

Nietzsche liitti aikanaan Apolloniin yksilöitymisen periaatteen ja Dionysokseen yksilöllisyyden katoamisen joukkohurmukseen. Blanchot’n tapa vedota Yön tyttäriin ja niiden sisäriin liittyy läheisesti siihen, mitä Nietzsche ja kokonaisen Hölderlinistä Heideggeriin asti ulottuva saksalainen perinne kutsui dionyysisyydeksi, ja nimenomaan dionyysisyyden naiselliseen ja hurmokselliseen puoleen, *Bakkanttien* harhailuun kaupunginmuurien ulkopuolella<sup>10</sup>. Mutta tosiasiaa Blanchot ei juuri koskaan kuvaa kirjallisuuden alkuperää Dionysoksen, vaan naishahmoisten luonnonhenkien *nimissä*. Luulen tämän johtuvan siitä, että Dionysos on kaikesta huolimatta koko modernissa perinteessämme paitsi hulluuden ja hajaannuksen tuoja myös Kristuksen kaksoisveli, jumala, joka kykenee antamaan yhteisölle perustan uuden uskonnon hahmossa, ja joka tekee teatterista (ja siis taiteesta) yhteisön palvelijan. Jopa silloin, kun teoksen mahdollisuus on sortumaisillaan, kuten Nietzschen kohdatessa Dionysoksen tai Hölderlinin kohdatessa Zeuksen tai Apollonin, olympolaisen jumalan nimi muistuttaa vielä eheän ja totuudellisen teoksen ideaalista, vaikkei sen toteuttamiseen enää kyetäkään. Kun Blanchot sitä vastoin puhuu vähäisten luonnonhenkien nimissä, hän tuntuu katkaisevan viimeisenkin, negatiivisenkin viittauksen tuollaiseen totuudelliseen teokseen. Hänelle kirjallisuus ei ole dionyysistä siinä mielessä, ettei se edes kiertoteitse tee ”teosta” eikä perusta yhteisöä. Päinvastoin, Yön tyttäret uhkaavat mitä tahansa yhteisöä samoin kuin mitä tahansa teosta. Ne vaeltavat tilassa, jota Blanchot kutsuu ”ulkopuoleksi” (*dehors*) ja jonka myytti kuvaa erämaaksi, öiseksi, merelliseksi, metsäiseksi, maanalaiseksi, manalaiseksi, autioksi maastoksi, jonka

kreikkalaiset näkivät saartavan *poliksen* tilaa ja josta he saivat peläten ja inhoten: se on *deinon*.

Jos Erinyet eivät ole yksilöllisiä eivätkä yhteisöllisiä, vaan muodostavat pikemminkin *parven* tai *lauman*, pitäisikö heitä tarkastella *luonnon*, villien luonnonvoimien kuvana? Kuten Aiskhylos sanoo, Yön tyttäret eivät osallistu kaupunkien perustamiseen ja kunniaan<sup>11</sup>, vaan ne asustavat erämaassa, aavalla merellä tai kesytettyinäkin piilossa, maan alla. Siksi Erinyet ovat tuskin jumalia: ne ovat hämäreitä luonnonhenkiä, joita jumalatkin inhoavat, ja sama pätee tietysti seireeneihin. Kuten ammoin Thebaa rutollaan uhannut Sfinksikin, ne ovat puoliksi eläimellisiä ja puoliksi naisellisia olioita<sup>12</sup>. Tällaiset kiusanhenkparvet ovat *yliluonnollisia*: ei niin, että ne olisivat luonnon tuolle puolelle menevää henkeä (ja siis itse asiassa viime kädessä yli-inhimillisiä) vaan niin, että ne ovat luontoakin luonnollisempi luonnon olemus. Täsmällisemmin on sanottava, että ne ovat *elementaarisia mahteja*. Elementti on kreikkalaisille jumaliakin vanhempi alkuvoima, jonka laki on ensimmäisin. Kun Aiskhylosta täydennetään Hesiodoksen ja Herakleitoksen avulla, voidaan esittää Yön tytärten koko elementaarinen syntyhistoria: Kaaoksen lapsia ovat Maa ja Yö, Yön lapsia ovat Kuolema ja Uni, ja Erinyet ovat Keresin hahmossa ilmenevän Kuoleman lapsia<sup>13</sup> (ja kuinkas ollakaan, näissä ikivanhoissa nimissä tunnistamme myös Blanchot'n kirjallisen kokemuksen avaintermi: eivät sellaiset nimet kuin yö, uni, kuolema, kaaos ja maa tule hänellekään tyhjästä...)

Kun Blanchot kuulostelee Yön tytärten huutojen lomasta teoksen ”aina alkuperäistä, alkuperän puhetta”, hän kallistaa korvansa sille alkuperän aspektille, jota hän kutsuu ”teoksen elementaariseksi pohjaksi”. Tarkastelen nyt teoksen elementaarista pohjaa kahdessa olennaisimmassa hahmossa, Maana ja Yönä, jotka ilmenevät Blanchot'lle kielenä ja mielikuvituksena.

## Maa ja kieli

Mitä on kieli, kun sitä kuvataan puoliksi eläimellisten, puoliksi naisellisten luonnonhenkien kautta? Nuo olennot asuvat kielen alkulähteillä; kielen juurilla ne huutavat, kirkuvat, lopulta laulavat. Blanchot'n pisimmälle viety kuvaus luonnonhenkien kielestä on hänen kuvauksensa seireenien laulusta kirjassa *Le livre à venir*:

”Seireenit: nähtävästi ne lauloivat, mutta jotenkin epätydyttävällä tavalla [...] kuitenkin heidän epätäydellinen laulunsa, joka oli pelkkä tuleva laulu, ohjasi merenkulkijan kohti aluetta, jossa laulaminen todella alkaisi. [...] Millaista oli seireenien laulu? Minkälainen oli sitä vaivaava puute? Miksi tuo puute teki siitä niin mahdottoman? Jotkut ovat aina vastanneet: se oli epäinhimillistä laulua, epäilemättä luonnonääni (onko muitakin ääniä?) mutta jotenkin luonnon reunalla, joka tapauksessa se oli ihmiselle vierasta [...] Mutta toiset sanovat, että lumous oli oudompi: seireenien laulu vain toisti ihmisten laulun, ja koska seireenit, jotka huolimatta siitä, että naisellisen kauneuden heijastus teki niistä hyvin kauniita, olivat pelkkiä eläimiä, siis koska seireenit pystyivät laulamaan ihmisten tavalla, ne tekivät laulusta niin

ennenkuulumattoman, että niiden kuulijoiden mielessä virisi epäily siitä, että kaikki inhimillinen laulu on epäinhimillistä. [...] Tuossa todellisessa, tavallisessa, joka-päiväisessä, salaisessa laulussa oli jotain ihmeellistä, joka piti yhtäkkiä tunnistaa, kun vieraat voimat lauloivat sitä epätodelliseen ja toden sanoaksemme kuvitteelliseen tapaan, se oli syvyyksien laulua, jonka kuuleminen johti siihen, että joka sanaan aukesi syvyys, joka houkutteli katoamaan.”<sup>14</sup>

Minkälainen on seireenien kieli? Näimme, että seireenit ovat luonnonhenkiä, joiden laulu vaikuttaa joskus pelkältä luonnonääneltä, joskus ihmisten puheen kaiulta. Kummassakin tapauksessa seireenien laululta puuttuu se, mikä tekee äänestä inhimillistä: *logos*, järki, merkitys, mieli. Alustavasti voitaisiin siis ajatella, että oli seireenien laulu sitten luonnonääni tai jäljitelmä pelkämästä ihmisäänestä sinänsä ilman merkitysisältöjä tai -intentioita, se on *pelkkää ääntä*: *fone* ilman *logosta*, ja tämä olisi sen olemuksellinen puute. Samaten Erinyidenkin laulu on vain puoliksi artikuloitua, aina valmista sortumaan pelkiksi huudoiksi ja haukkumisiksi tai kohoamaan mitä ihmeellisimmäksi sanattomaksi lauluksi. Ne tulevat kirkuvina parvina, joiden laulu muuttuu myös itse näytelmässä kiroukseksi tai lumoukseksi pikemminkin toiston, riimin ja kaiun kautta kuin argumentin voimasta.

Mutta erottelu *fonehen* ja *logokseen* ei mitenkään riitä seireenien laulun ja Erinyiden huudon kuvaamiseksi. Ensimmäkin tiedämme, ettei puhdasta ääntä ole olemassakaan, ja että mielettömyyteen liittyy aina viittaus vetäytyneeseen tai kadotettuun mieleen: vaikkei luonnonhenkien huuto kuulukaan *logoksen* piiriin, se on jo tavalla tai toisella jäsentynyttä. Toiseksi tiedämme, ettei luonnonhenkien huuto ole pelkkää ääntä siinä mielessä kuin tuulen humina, meren kohina tai edes hälyksi sekoittunut ihmispuhe: se ei ole *foneta* rauhallisen taustahälyn mielessä vaan aina jo ääntä, joka *kohdistuu* johonkuhun, puhuttelee häntä, koskettaa ja jopa muuttaa häntä. Yön, Maan ja Meren tytärten laulu on *elementin* ääntä, mikä tarkoittaa juuri sitä, että se on jo jollakin tavalla jäsentynyttä ja jollekulle suunnattua ääntä. Tarkastelkaamme hiukan lähemmin elementin jäsentymistä ja suuntautumista.

Sen ymmärtämiseksi, miten elementti jäsentyy, kannattaa muistaa, että Erinyet ovat paitsi Yön myös Maan tyttäriä<sup>15</sup>. *Kirjallisessa avaruudessa* Blanchot lainaa useita taiteilijoita, jotka ovat nimenneet taiteellisen luomisen elementaarisen pohjan Maaksi<sup>16</sup>: näin ainakin Char, Hölderlin, Rilke ja van Gogh, ja taustalla vaikuttaa tietysti myös Heidegger. Maan ajatellaan usein olevan teoksen materiaali, ja kirjallisuuden tapauksessa Maan voisi ajatella olevan yksinkertaisesti *kieli sellaisenaan*: jonkun todellisen kielen kokonaisuus, jota voi kutsua ”äidinkieleksi”, jos myytin naisellisesta elementistä haluaa vielä pitää kiinni. Se ei ole puhdasta ääntä, vaan jo jokin artikuloimisen tapa tai mahdollisuus: kielenjäsenitys, johon sisältyy kokonainen maailmanjäsenitys, ja jonka voi ajatella olevan puhujansa kohtalo. Blanchot täsmentää, ettei teoksen elementaarinen pohja ole Maa ymmärrettyinä teoksen materiaaliksi, sen luonnolliseksi ainekseksi, esimerkiksi ideoiksi tai sanoiksi, joista runo olisi tehty. Kun kieltä ajatellaan materiaalina, on kuin se olisi ikään kuin *saatavilla* ja käsillä kirjoittajan sommitelmia varten. Mutta kieli ei suinkaan tule teokseen noin



vaivattomaan tapaan. Päinvastoin yleensä tuntee, että *on sanottavaa*, että pitäisi sanoa jotakin, mutta *oikea sana* vain puuttuu. Toisin sanoen elementti ei ole vain kieli käytössä olevana mahdollisuutena vaan myös kieli käytännöllisenä mahdottomuutena.

Jäsenettyä ja vaikuttavaa vaikkakin merkityksetöntä ”ääntä” Blanchot kutsu Hölderliniin viitaten *rytmiksi*. Teoksen ”elementaarinen pohja” on ”rytmin elementaarinen yö”: tätä Hölderlin kutsuu ”rytmiksi” ja Mallarmé ”hajanaisiksi, unohdetuiksi ja kelluviksi kerrostumiksi”<sup>17</sup>. Elementaarinen pohja on ”vielä sanaton rytmi ja mitään sanomaton ja kuitenkin lakkaamatta sanova ääni, jonka on muututtava nimeämismahdiksi”<sup>18</sup>. Jonkin maailman rytmi on sen asukkaita vanhempi jäsentymistapa: he eivät voi luoda sitä, vaan se ehdollistaa heitä ja on kuin syke, joka pyyhkäisee heidät kaikki mukanaan yhteisen tanssin pyörteeseen, esimerkiksi yhteisen kielen mahdollistamaan tapaan puhua.

Elementti ei siis vain *ole*, vaan se puhuttelee ja *ottaa valtoihinsa*: se ei ole vain mahdollinen sana vaan sanomisen mahdollisuus ja pakko. Tällaisena se ei ole kaikki mukaansa tempaava rytmi vaan jollekulle nimenomaiselle henkilölle osoitettu puhuttelu, joka vaatii vastaustaan. Tätä tarkoittaa, ettei elementti ole mikään pelkkä tottelevainen aines vaan *aktiivinen voima*: jotain, minkä ”vaikutusvirrassa runoilija seisoo”, kuten Hölderlin sanoo<sup>19</sup>. Erinyiden hahmossa tuleva elementti *hyökkää*, vaatii ja vainoaa; seireenien laulu *viettelee* ja vetää puoleensa. Maan ja Meren tytärten kieli ei kannu totuutta mutta on sitäkin *vaikuttavampaa*: se vuoroin *puhuttelee*, vuoroin vaikenee. Ja mitä se sanoo? Sen mitä tässä kielessä *voi* sanoa ja *että* se todella *on sanottava*. Ja samanaikaisesti elementin tyttäret ovat petollisia: niiden laulu on lopulta vain tuulen huminaa, kun ne saavuttaa, ne mykistyvät ja jättävät runoilijan mahdottoman tehtävän eteen, jossa hän ei tiedä mitä hän sanoisi eikä miten. Tai niin kuin Blanchot sanoo seireenien laulusta: ”oli kuin musiikin ydinalue (*région-mère*) olisi ollut ainoa kokonaan musiikiton alue, autio ja kuiva alue, jolla hiljaisuus paloi kuin melu”<sup>20</sup>. Elementin ääni vaatii sanomaan mutta se ei sano miten eikä mitä, ja siinä mielessä se on nimenomaan alkuperän ääni, ei teoksen aloittamisen mahdollistava ensimmäinen sana.

Tällä tavalla Maan ja Meren tytärten vaikutusvoima liittyy monimieliseen liikkeeseen, jossa ne vuoroin houkuttelevat vuoroin torjuvat, vuoroin lupaavat vuoroin kieltävät. Juuri tämän monimielisyyden kuvana Erinyet ovat myös Eumenideja, raivottaret hyvänsuopia; ja seireenit houkuttelevat mutta vaikenevat sitten yhtäkkiä ja johtavat menkävijän kuolemaan. Sama kaksisuuntainen liike liittyy myös Eurydikeen, joka vetää Orfeusta puoleensa, kunnes tämä katsoo häntä kasvoihin ja menettää runoilijanlahjansa nähdessään, ettei kuolleen kasvoilla ole mitään sanottavaa: häkellyttävän kauniin Eurydiken alastomat kasvot ovatkin pelkän mädäntyneen raadon irvistys<sup>21</sup>. Palaan edempänä tähän kääntymispisteeseen, jossa ääni muuttuu hiljaisuudeksi, mahdollisuus mahdottomuudeksi, houkutus vastenmielisyydeksi, ja kokoan toistaiseksi tämän: Erinyet, seireenit, Eurydike ja Sfinksit ovat kaikki merkinä elementaarista pohjasta, jolla kieli on ääntä (eikä mieltä), elementtiä (eikä materiaalia), vaativaa lakia (eikä sitovaa sääntöä). Ne

kertovat kielen omasta muminasta, puheesta sellaisenaan ei siitä, *mitä* sanotaan vaan siitä, *että* maailmalla puhutaan.

## Yö ja mielikuvitus

Olen puhunut Yön tytärten ktoonisesta ja kaoottisesta elementistä: mutta heidän omin elementtinsä on kuitenkin Yö. Blanchot erottaa toisistaan kaksi yötä. Ensimmäinen on päivän yö, yö jolloin nukutaan ja kerätään voimia päivän työtä varten. Toinen yö avautuu pikemminkin unettomuuden hetkellä. Hän sanoo: ”Yö tarkoittaa sitä, että ’kaikki on kadonnut’ ilmenee. Yö on se, mitä aavistetaan silloin, kun unet tulevat nukkumisen tilalle, kun kuolleet kulkevat yön pohjalla, kun yön pohja ilmenee kadonneissa henkilöissä.”<sup>22</sup> Nukkuminen kuuluu ensimmäiseen, hyödylliseen yöhön, unet toiseen, vaaralliseen, eksyttävään yöhön. ”Uni hipaisee puhtaan kaltaisuuden hallitsemaa aluetta. Kaikki on siellä pelkkää kaltaisuutta, hahmo on toinen hahmo, samanlainen kuin toinen ja vielä toinenkin, joka puolestaan on samanlainen kuin vielä joku toinen. Etsitään alkuperäistä mallia, haluttaisiin löytää lähtökohta, alkuperäinen paljastus, mutta mitään sellaista ei ole: uni on kaltainen, joka viittaa ikuisesti kaltaiseen.”<sup>23</sup>

Tässä ulottuvuudessa, jossa ”kaltainen viittaa ikuisesti kaltaiseen”, ollaan mielikuvituksen pohjalla, tilassa, jossa mielikuvitus itse on elementti, elementaarinen materiaalisuus<sup>24</sup>. Mielikuvitukseen kuuluu sama kaksijakoisuus kuin yöhönkin, joka on sen arkaainen nimi. Yhtäältä se avautuu kohti elementaarista pohjaansa, joka onkin pettävä, kaiken mielekkyyden mahdollisuuden nielevä kuilu, toisaalta se kiteytyy kuvaksi, joka on jo merkinä teoksen mahdollisuudesta. Mielikuvituksen elementaarisen pohjan toimintaperiaatteena on unen havainnollistama samuuden logiikka, jossa kaltainen viittaa loputtomasti kaltaiseen ilman, että loputonta assosiaatioketjua voisi kiteyttää mihinkään johdopäätöksen tuovaan hahmoon tai selittää millään järjestyksellä periaatteella. Kuvan logiikka on sellainen, että se viittaa pois itsestään, ei esikuvaansa vaan johonkin toiseen kuvaan minkä tahansa enemmän tai vähemmän kattavan ja olennaisen samankaltaisuuden voimasta. Juuri tällaisen hallitsemattoman monistumisen kuvana on Erinyiden tai seireenien *parvi*, jossa kenelläkään ei ole omaa identiteettiä, ääntä eikä kasvoja, mutta kaikki muistuttavat loputtomasti toisiaan. Kaltaisen viittaaminen kaltaiseen on toiselta nimeltään *saman toistoa*, ja saman toistuminen on *rytmin* alkuperä. Elementaarinen rytmi onkin yksinkertaisesti jonkin samuuden, jonkin toiston tuleamista mahdolliseksi. Mielikuvituksen toinen aspekti sitä vastoin mahdollistaa kiteytymisen yhdeksi, identifioitavissa olevaksi kuvaksi, kuin Eurydiken kauniiksi kasvoiksi. Koska kyse on *mielikuvituksesta*, ei tämäkään ehyt hahmo viittaa mihinkään tosiolemaan, eikä se selitä asioiden merkitystä. Mutta se on ehyt ja tunnistettavissa, ja siinä mielessä se on jäsentynyt kuva. Hölderlinin sanoin ilmaistuna tällaisella kuvalla on oma rytminsä, ja jos se on vaikuttava, se johtuu siitä, että se tuo mukanaan kokonaisen maailmanavaruuden jäsenyyksen, Mitan ja Lain<sup>25</sup>. Siinä missä mielikuvituksen pohja on rytmitön, *arythmos*, mielikuvituksen pinta on *rythmoksen* vakiintuminen pelkän hillittömän saman toiston päälle.

Mielikuvituksia ei kuitenkaan ole kaksi, vaan yksi ja

sama mielikuvitus avautuu kahteen suuntaan, ja se on milloin hajottavien, milloin kiteyttävien voimien toiminta-avaruutena. Tämän kaksisuuntaisen liikkeen merkinä mielikuvituksen pohjan kuvana ovat legendaariset hahmot ovat aina monimielisiä: Erinnyet ovat myös Eumenideja (silloin kun ne eivät enää juokse tietämässä erämaassa vaan asuvat identifioitavissa olevassa paikassa). Seireenit ovat luo- moavia ja tappavan vaarallisia. Eurydike on kauniin nymfin liike kohti elämää ja kuolleen naisen putoaminen Manalan pohjalle. Mitä yksilöllisempi hahmo sitä lähempänä hän on mielikuvituksen pintaa ja ”päivän” mielekkyyttä, ja mitä lukuisampi, epäselvempi ja pelottavampi hahmo, sitä lähempänä hän on mielikuvituksen pohjaa ja sen hajottavia voimia: ja kaikista tapaamistamme mytologisista hahmoista Yön tyttäret ovat lähimpänä mielikuvituksen pohjaa.

Mielikuvituksen kahden aspektin leikkauskohdaksi Blanchot paikantaa kuolleen kasvot. Ne ovat hänelle erikoislaatuinen kokemus, jossa kasvoista tulee kuva, puhdas kuva joka ei viittaa enää mihinkään (keneenkään), mutta joka alkaa vihdoinkin muistuttaa vain itseään<sup>26</sup>. Kuolleen kasvot ovat varmaankin Eurydiken kasvot hetkellä, jolloin Orfeus kääntyy katsomaan häntä ja ymmärtää, että hänen etsimänsä nymfi on tosiaankin kuollut: tuolla hetkellä ne ovat vielä hetken ajan kauniit naisenkasvot ja samalla jo putoamassa ruumiiden sotkuiseen maailmaan. Mutta kuolleen kasvojen kuolleinta piirrettä kuvaavat Erinyiden kasvot silloin, kun he ovat kuin luolastaan ulos tullut Persefone: heidän hahmossaan kuolema näyttää raadollisen kauheutensa, hajoamisen ja hajaantumisen, pirstoutumisen, kasvojen ja äänen rappeutumisen. Ja juuri siksi, että kuolleen kasvot ovat myös Erinyiden kauheat kasvot eivätkä vain Eurydiken kaunis kuolinnaamio, ne saavat muusaansa seuranneen runoilijan kääntymään pois tämän kannoilta, kääntymään takaisin, palaamaan takaisin ihmisten maailmaan.

Olen jo puhunut kääntymispisteestä, inspiraation kuvana olevan naishahmon ambivalenssista, jonka takia se ensin vetää puoleensa ja sitten torjuu runoilijan kannoiltaan. Tämä piste on keskeinen Blanchot'n ajattelun ytimessä olevan kirjailijantyön luonnetta koskevan kysymyksen ymmärtämiseksi. Blanchot'lle kirjailijantyö on ”matka”: Orfeuksen matka Manalaan, Odysseuksen matka seireenien luo, miksei myös Oresteen pakomatka Erinyiltä. Tuo on matka kohti kielen ja mielikuvituksen pohjaa, absoluuttisen luovaa ja antavaa aluetta, jolla kaikki on mahdollista. Mutta se joka kulkee tuon tien loppuun asti, kuolee tai tulee hulluksi, kuin seireenien uhri ikään. Brutaalisti voisi sanoa, ettei kuolemasta voi puhua, jos on mennyt kuoleman kokemuksen loppuun asti ja kuollut. Sen takia runoilijan matka on olennaisesti paluumatka, se muodostuu kääntymisestä takaisin. Mikä saa aikaan sen, että runoilija kääntyy takaisin, että hän todella kääntyy *itse* takaisinpäin sen sijaan, että hän huijaisi kuin Odysseus ja antautuisi seireenien vaaralle vain turvallisesti mastoon sidottuna<sup>27</sup>? Oletettavasti juuri se, että runoilija näkee sen, mitä Blanchot kutsuu kuolleen kasvoiksi: hirvittävän elementaarisen pohjan, jonka raain kuva ovat Erinyet. Jos tätä kuvaa runoilijan matkasta vertaa toiseen vaikutusvaltaiseen kuvaukseen samasta tilanteesta, nimittäin Heideggerin tulkitsemaan Hölderliniin<sup>28</sup>, niin näkee, että siinä missä Hölderlin kääntyy ”hurskaasti” pois päin Zeuksen ja Apollonin, ylhäisten päivän jumalten edestä, Blanchot kääntyy

pois hämävien naishahmoisten luonnonhenkien edestä: runoilijankokemuksen ytimeen on nyt tullut huomattavasti intiimimpi, arkisempi ja raadollisempi kohtaaminen kuin vielä Hölderliniä tulkitsevalla Heideggerilla.

Huomattakoon myös, kuinka monitasoinen Blanchot'n kuva jo on. Se aiheuttaa runoilijan kääntymisen takaisin päin siksi, että se herättää hänessä enemmän kuin katarsiksen synnyttämän kauhun ja säälin: raadon kasvot herättävät inhoa ja pelkoa ja pakottavat kääntymään katseen pois päin, sen sijaan, että tragedia katsottaisiin loppuun asti. Mutta kuolleen kasvot eivät ole vain kuolleen kasvot, oli hän sitten tuttu ja kaivattu tai yleensä kuolevaisen kohtalo. Olemme nähneet, että nuo kasvot ovat merkinä elementaarisen pohjan, siis kielen ja mielikuvituksen tule- mista esiin. Tiedämme, että teoksen elementaarinen pohja on rajattoman antamisen aluetta, alue jossa kaikki on mahdollista, kaiken voi kuvitella, kaiken voi sanoa (jopa oman kuolemansa<sup>29</sup>). Mutta samanaikaisesti myytti seireneistä ja Erinyistä opettaa meille, että juuri tuolla hetkellä anteliaisuus muuttuu pidättyväisyydeksi: kaiken voi ehkä sanoa mutta *voimat* sanomiseen uupuvat, eikä mitään enää *kyetäkään* sanomaan. Kaiken voi sanoa paitsi ensimmäisen sanan; kaiken voi kuvitella, mutta mielikuvitus ei kykene pysähtymään yhteenkään eheään kuvaan. Hetkellä, jolloin mielikuvitus on rikkaimmillaan, se tempautuu valloilleen, muuttuu niin hillittömäksi, että se johtaa hulluuteen pikemmin kuin suunnatonta niukkuutta vaativaan teokseen. Ja juuri sen takia teos on Blanchot'lle ero teoksen alkuperän ja sen aloittamisen välillä, siis etäisyys inspiraation lähteen ja kirjoittamiskyvyn välillä; ja runoilijan tehtävänä on palata pois inspiraationsa lähteen hulluksi tekevästä läheisyydestä ja kirjoittaa uudelleen tiensä takaisin tuohon pisteeseen. Hänen on toistettava matka kohti teoksen alkupistettä ja muutettava todelliseksi tie, jolla mahdollisuus osoittautui suurimmaksi mahdollisuudeksi. Sellainen on kirjoittamiselle ominainen epäajanmukaisuus: sen tapa olla aina edellä tai jäljessä itsestään.

## Blanchot ja myytti

En puutu tämän enempää kysymykseen varsinaisesta kirjallisesta kokemuksesta: tarkoituksenani oli vain näyttää, mistä asemasta Yön tyttäret runoilijan kokemukseen osallistuvat. Sen sijaan haluaisin lopuksi vielä pohtia lyhyesti kysymystä siitä, mikä on yleensä myytin rooli Blanchot'n ajattelussa.

Kirjassaan *L'écriture du désastre* Blanchot sanoo, että myytti on jotakin, mikä tukee ajatusta erilaisia sitä hajottavia voimia vastaan, vaikka sitten ihmetarinan avulla. Toisaalta myytti suojelee ajatusta nimenomaan olemalla jotain muuta kuin totuus: se on itse epätosi, epäajanmukainen, vaikutukseton<sup>30</sup>. Blanchot jatkaa viittaamalla puheeseen myytistä ajattelun syöpänä. Miksi myytti olisi syöpä? Koska se panee ajattelumme koodisysteemin epäkuuntoon ja kieltäytyy vastaamasta sen kutsuihin ja noudattamasta sen ohjelmia. ”Syöpä” olisi kieltäytyminen vastaamasta: tuossa on solu, joka ei kuule käskyä, kehittyä lainvastaisesti tai tavalla, jota voi kutsua anarkistiseksi ja se tekee vielä muutakin: se tuhoaa ajatuksen ohjelmasta ja saa epävarmaksi, voiko viestejä vielä tehdä ja vaihtaa, muuttaa kaiken mahdollisesti merkkien simulaatioksi.<sup>31</sup> Edelleen: ”Yleensä kreikkalaiset

myytit eivät sano mitään, ne viekoittelevat kätkeyillä oraakkeli tiedolla, joka houkuttelee arvaamaan. Se mitä me kutsumme mieleksi ja merkitykseksi on niille outoa: ne antavat merkkejä merkitsemättä, ne näyttävät, piiloutuvat, ne ovat aina kirkkaita, ne sanovat läpikuultavan mysteerin, läpikuultavuuden mysteerin.”<sup>32</sup>

Tällainen käsitys myytistä vastaa sitä, mitä Heidegger sanoo luennossaan *Was heißt denken?* ”ajattelun arvoisesta asiasta”: se on asia, jota ”emme vielä koskaan ole ajatelleet” vaikka se saattaakin näyttää ”jo ajatellulta”, ja joka siksi ”antaa ajateltavaa”. Se on kuin jonkin jumalan merkki, joka ei ole ajateltavissa mutta antaa ajateltavaa, joka näyttää muttei selvitä. Nyt on selvää, että myytti on ambivalentti: yhtäältä se antaa ajateltavaksi asioita, joita pelkän järjen keinoin olisi ehkä mahdoton selittää (kuten taideteoksen alkuperä), toisaalta sen toimintamekanismina on lumo ja houkutus, ja sen takia sillä on taipumus tuudittaa uneen kriittinen kyky: kuten Blanchot’kin sanoo, myytti on juuri sen takia osa fasismin keinovarastoa.

Miten Blanchot itse sitten käyttää myyttiä? Ensinnäkin hän toki käyttää myyttejä epäroimattä, eikä hän kaikessa pelkistämisen halussaankaan etsi myyttittömän järjen kieltä. Kuitenkin on aivan yhtä selvää, ettei hän myöskään pystytä jonkun Wagnerin tapaan uutta mytologiaa politiikan, taiteen ja ajattelun perustaksi. Uskon, että hänen kykynsä käyttää myyttejä joutumatta niiden ansaan johtuukin olennaisesti siitä, ettei hän lankea minkäänlaisen myto-*logian* rakentamisen houkutukseen. Hän ei sido ajatteluaan yhden ainoan myytin tulkintaan, eikä hän käytä myyttejä kehittämällä niistä logiikan, joka vähitellen kykenisi peittämään koko maailman selityksiinsä. Kun hän puhuu Yön tyttäristä, löydämme vain vaivoin niiden genealogian ja puutumme tuskin lainkaan Oresteian panoksena olevan oikeudenmukaisuutta koskevan kiistan ratkaisuun. Blanchot ottaa esiin vain yhden kuvan, kuvan Erinyiden raivokkaista kasvoista ja heidän vihlovasta huudostaan. Tuosta kuvasta hän tekee eräänlaisen matriisin, jonka avulla voi artikuloida yhden aspektin, joka liittyy kysymykseen teoksen elementaarisesta pohjasta, mutta hän ei kehitä sitä edelleen niin, että siitä tulisi kokonainen teoria. Sen sijaan hän siirtyy toiseen

kuvaan, toiseen myyttiin: ja näin hän siirtyy Erinyistä seireeneihin, sfinksistä ktooniseen Afroditeen<sup>33</sup>, jne. Mytologia ei oikeuta näitä siirtymiä, vaan niihin ajaututaan osittaisten samankaltaisuuksien takia, joita kuvien välille voi vakiinnuttaa. Niinpä voikin sanoa, ettei Blanchot oikeastaan käytä myyttejä myyteinä vaan yksinkertaisesti kuvina. Samaan tapaan kuin Pierre Klossowskikin hän kohtelee myyttisiä kuvia kuin mielikuvituksen kuvia ainakin, valmiina siirtymään kuvasta toiseen ennen kuin ne ehtivät vakiintua kokonaisiksi oppijärjestelmiksi. Tällä tavalla kuvan laki, saman ja samankaltaisuuden laki, hallitsee Blanchot’n suhdetta myyttiin: sillä mielikuvituksesta lienee syytä puhua mielikuvituksen keinoin.

## Viitteet

1. Blanchot, *L'espace littéraire / Kirjallinen avaruus*. "Yön tyttäret" tulevat esiin luvuissa "Yön ansa" (143), "Teos ja historia" (177) ja "Teos ja pyhä" (198).
2. Aiskhylos, *Oresteia, Eumenidit*. Suom. Elina Vaara. Vertaa myös: *Raivottaret*. Suom. Kirsti Simonsuuri. Love kirjat, Helsinki 1991.
3. Hegel, *Über die...*, 495.
4. *L'espace littéraire*, 275, suom. 177.
5. Esim. *L'entretien infini*, 133, *Lamitié*, 213.
6. Katso Blanchot'n Orfeus-myytin tulkinnoista Alanko 2000 & 2001.
7. "... olennot inhat, raivottaret nuo muinaissynnyt, joita jumalat niin karttavat kuin ihmiset ja villit eläimet..." *Eumenidit*, 127.
8. *Le livre à venir*, I. osa.
9. *L'entretien infini*, 281–282.
10. Vertaa Manfred Frank, *Der kommende Gott*. Blanchot mainitsee Dionysoksen Hölderlinin ja Nietzsche'n yhteydessä ainakin teoksessa *Le pas au-delà* (66), mutta Dionysos ei ole hänelle missään mielessä sellainen keskeinen, kantava hahmo ja taiteellisen kokemuksen olemuksen pohdinnan polttopiste kuin em. kirjoittajilla.
11. *Eumenidit*, 167.
12. *L'entretien infini*, 21. Oidipus kutsuu sfinksiä "laulavaksi narttukoiraksi". Kuten Sfinksin myös Erinyydenkin raivo merkitsee luonnonjärjestyksen sijoiltaanmenoa: sairautta ja hedelmättömyyttä.
13. Mytologian suhteen Blanchot turvautuu Clémence Ramnoux'hun. Vertaa *L'entretien infini*, 120; *Lamitié*, 213. Vertaa Clémence Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*. Collection d'études anciennes, Paris 1959; *La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque*. Coll. "Symboles", Paris 1959.
14. *Le livre à venir*, 9–10.
15. *Eumenidit*, 139.
16. *L'espace littéraire*, 296–300; suom. 192–194.
17. *L'espace littéraire*, 298–300; suom. 193–194.
18. *L'espace littéraire*, 301; suom. 195.
19. Katso Hölderlin, *Remarques sur les traductions de Sophocle, Remarques sur Cédipe* (p. 952, éd. Pléiade); Hölderlin, *Huomautuksia Sofokleean kääntämisestä, Huomautus Oidipuksesta*, suom. Esa Kirkkopelto. Loki, Helsinki 2001.
20. *Le livre à venir*, 10.
21. "[Kohtaamishetkellä] alastomuudesta tulee kohdatut alastomat kasvot ja kasvokkain joutumisen aiheuttama yllätys. Sellainen oli Eurydike Manalassa hetkellä, jolloin Orfeus koskee häntä katseellaan, kun hän näkee hänet sellaisena kuin hän on, kun hän näkee kuka hän on, manala, poissaolon aiheuttama kauhu, toisen yön kohtuuttomuus, ja kun hän saman sattuman myötä näkee myös, että tuo tyhjyyden on Eurydiken alastomat kasvot, jotka maailma oli aina peittänyt hänen näkyviltään. (ruumiinkaltainen illuusio... se mitä päivän kielellä on kyllä kutsuttava mädännäisydeksi)". *L'entretien infini*, 274.
22. *L'espace littéraire*, 213; suom. 139.
23. *L'espace littéraire*, 362; suom. 232.
24. *L'espace littéraire*, ch. "Les deux versions de l'imaginaire"; suom. liite "Kuvitteellisen kaksi versiota", 220–228.
25. Vrt. *L'entretien infini*, 134.
26. *L'espace littéraire*, 346–349; suom. 223–225.
27. *Le livre à venir*, II.
28. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*.
29. Tai kuten Jacques Derrida toteaa: lause "olen kuollut" on fiktion alkupiste. "Demeure, fiction et témoignage".
30. *L'écriture du désastre*, 136.
31. *L'écriture du désastre*, 137.
32. *L'écriture du désastre*, 194.
33. *La communauté inavouable*, 77.

## Kirjallisuus

- Aiskhylos, *Oresteia*, viim. osa *Eumenidit*. Suom. Elina Vaara. WSOY, Helsinki 1961.
- Alanko, Outi, "Maurice Blanchot ja kirjallisuuden oikeus kuolemaan: Kirjallisuus (filosofian) ulkopuolena". Teoksessa Arto Haapala ja Markku Lehtinen (toim.), *Elämys, taide, totuus: Kirjoituksia fenomenologisesta estetiikasta*. Yliopistopaino / Helsinki University Press, Helsinki 2000.
- Alanko, Outi, "Mitä Blanchot'n lukijalle tapahtuu? Thomas L'Obscur, neljäs luku". Teoksessa Päivi Mehtonen (toim.), *Kielen ja kirjallisuuden hämärä*. Tampere University Press, Tampere 2001.
- Blanchot, Maurice, *L'espace littéraire*. Gallimard, Paris 1955. (Suom. Susanna Lindberg, *Kirjallinen avaruus*. ai-ai, Helsinki 2003.)
- Blanchot, Maurice, *L'entretien infini*. Gallimard, Paris 1969.
- Blanchot, Maurice, *Lamitié*. Gallimard, Paris 1971.
- Blanchot, Maurice, *Le pas au-delà*. Gallimard, Paris 1973.
- Blanchot, Maurice, *Le livre à venir*. Gallimard, Paris 1979.
- Blanchot, Maurice, *L'écriture du désastre*. Gallimard, Paris 1980.
- Blanchot, Maurice, *La communauté inavouable*. Minuit, Paris 1983.
- Derrida, Jacques, "Demeure: Fiction et témoignage". Teoksessa *Passions de la littérature: Autour de Jacques Derrida*, toim. Michel Lisse. Galilée, Paris 1999.
- Frank, Manfred, *Der Kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.
- Hegel, G. W. F., „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften“. Teoksessa *Werke 2*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.
- Heidegger, Martin, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Klostermann, Frankfurt am Main 1996 (I. painos 1944).
- Heidegger, Martin, *Was heisst denken?* Reclam, Stuttgart 1992.
- Sallis, John, *Force of Imagination: The Sense of the Elemental*. Indiana University Press, Bloomington 2000.

# Viimeinen

”On pieni nautinto päiväksi ja on pieni nautinto yöksi:  
mutta terveyttä kunnioitetaan.

’Me olemme keksineet onnen’ – sanovat viimeiset  
ihmiset ja räpäyttävät silmiänsä.”

Nietzsche, *Näin puhui Zarathustra*<sup>1</sup>

Nykyään voidaan puhua ”viimeisen filosofiasta” (*Das Philosophie des Letztes*), joka on tyypillinen tietyille Auschwitzin ajan eläneelle sukupolvelle. Siinä ”viimeinen” tarkoittaa ensinnäkin eskatologista horisonttia, jossa teodikeat ylipäättään ovat mahdottomia, ja toiseksi samassa horisontissa esiin tullutta ”globaalien tuhon” mahdollisuutta (ydinsota, ekokatastrofi). Ennen ensin mainittuja horisontteja totaalinen tuho oli lokaalista (*pereat mundus, fiat justitia*) koska maanpiiri on ollut rajattu.<sup>2</sup> Viimeisen filosofian taustalle käy esimerkiksi keskustelu Hans Jonasin etiikasta ja yhteys Jonasin gnostilaiseen käsitykseen hyvästä ja pahasta.<sup>3</sup>

”Viimeinen” tarkoittaa tietyssä filosofisessa keskustelussa rajakäsitettä (*Grenzbegriffe*), joka mahdollistaa tietyn sarjan. Se ei siis tarkoita lukumäärää, joka loppuu viimeiseen. Viimeisen käsite lienee peräisin Nietzscheltä, joka väittää jo vuoden 1872–1873 fragmenteissaan olevansa viimeinen filosofi, sillä hän on viimeinen ihminen.<sup>4</sup> Tunnetuin Nietzschin ”viimeistä” tarkasteleva teksti lienee *Näin puhui Zarathustran* esipuhe, joka käsittelee yli-ihmistä ja viimeistä ihmistä. Zarathustra opettaa oppia, jossa yli-ihminen (*Übermensch*) seuraa viimeisen ihmisen (*Das letzte Mensch*) jälkeen. Zarathustra sanoo: ”Niinpä tahdonkin puhua heille kaikkein halveksuttavimmasta; ja se on viimeinen ihminen.”<sup>5</sup> Zarathustran mukaan yli-ihminen on maan tarkoitus ja siitä seuraa performatiivinen puheakti (*Wille*): ”Teidän tahtonne sanokoon: yli-ihminen olkoon Maan tarkoitus [*Sinn der Erde*]<sup>6</sup>. Jumalat ovat kuolleet, eläköön yli-ihminen. Zarathustralle viimeisen ihmisen aika on aika vailla tähtiä: ”Voi tulee aika, jolloin ihminen ei enää synnytä mitään tähteä. Voi, tulee halveksuttavimman ihmisen aika, hänen, joka ei enää osaa halveksua itseänsä. Katsokaa! Minä näytän teille viimeisen ihmisen. ’Mitä on rakkaus? Mitä on luominen? Mitä on kaipaus? Mitä on tähti?’ – näin kysyy viimeinen ihminen räpyttäen silmiänsä. Maa on silloin kutistunut pieneksi, ja sen päällä hyppii viimeinen ihminen, joka tekee kaiken pieneksi. Hänen sukunsa on häviämätön kuin maa-kirppu; viimeinen ihminen elää kauimmin.”<sup>7</sup> Näin Nietzsche ”viimeinen ihminen” viittaa relaatioon ei-mihinkään, todistamiseen tyhjistä, sillä viimeinen ihminen elää lähes äärettömästi, mutta toisaalta Nietzschin suuruuden sanastossa viimeinen ihminen edustaa myös pientä, jokapäiväistä ja ”dekadenttia”. Nietzschin eskatologiassa kansa haluaa Zarathustralta viimeisen ihmisen yli-ihmisen sijaan.

Viimeisen ihmisen käsite siirtyi myöhemmin 30-luvun Heideggerille, jolla yli-ihminen käy puolijumalasta hölderliniläisessä mielessä. Nimensä mukaisesti puolijumala on kuolemaa kohden olevien (ihmisten) ja kuolemattomien (jumalien) välissä. ”Viimeinen jumala” esiintyy ennen jumalien pakenemista. Oireellisesti Heidegger keskittyy teoksessaan *Beiträge zur philosophie* viimeiseen jumalaan *Der*

*letzte Gott* (kohdat 253–256), joka on Heideggerin rakentaman olemisen historian eri liittymäkohdista viimeinen. Tässä Heidegger puhuu viimeisen jumalan tekemästä ohituksesta, joka ei tarkoita läsnäoloa. Ohikulkeva ”jumala” antaa hölderliniläisesti ”merkkejä” ihmisille<sup>8</sup>. Kysymys Jumalasta ja jumalista liittyy kolminaisuuteen, eikä erotteluun kristillisen Jumalan ja pluraliteetin välillä. Jumala erotellaan olemisesta teologisen differenssin avulla. Heideggerille viimeinen jumala edustaa lopun sijaan metafysiikan historiassa tapahtuvan uuden alun mahdollisuutta<sup>9</sup> eli läheisyyttä olemisen aitoon tapahtumaan (*Ereignis*). Heideggerilla ei ole yhtä Jumalaa tai Jumalaa ykseytenä vaan joku jumala. ”Viimeisestä jumalasta” tai Jumalan kuolemasta voi sanoa, että vaikka ”eräs jumala” kuolisi niin se tarkoittaa sitä, että ”jumala” on aina syntymisen tilassa.<sup>10</sup> Heideggerin ”viimeinen jumala” on jotain ulkopuolella laskelmoinnin. Erään jumalan taloudessa tarvitaan vaarallista tekniikkaa, jolta hän voisi viimein meidät pelastaa

Viimeinen kirjoitetaan Saksan kielessä adjektiivina, viimeinen tarkoittaa aina jotain erityistä – viimeinen sana, viimeinen ihminen, viimeinen filosofi tai viimeinen puhuja. Ilmaisua käytetään myös substantivoidun adjektiivin muodossa: *das Letzte, The Last, Le Dernier*.

### Viimeinen Blanchot’lla

”Viimeinen” ei ole esitykseni aiheena siksi, että Maurice Blanchot olisi ollut viimeinen, viimeinen kirjailija tai viimeinen sukupolvensa edustaja. Kuitenkin näyttää siltä, että Blanchot’n poismenon jälkeen on toistettu sitä, että ”nyt sanotaan viimeinen sana, *tout tout tout dernier mot*”, vaikka kyseessä on aina viimeisistä viimeisin<sup>11</sup>. Täytyy myös kysyä mitä viimeinen suhteena nimeää. Yleensä argumentoidaan, että Blanchot’n kirjoitus pystyy sanomaan sanomattomasta, lausumattomasta tai nimeämättömästä paremmin kuin filosofia. Mihin viimeinen filosofisesti johtaa? Hankaluus lienee siinä, että helpompaa kuin vastaaminen on Blanchot’n kirjoitustyylin matkiminen tai toistaminen.

Termiä viimeinen (*le dernier*) Blanchot käyttää koko tuotannossaan. Viimeisen käsite ilmenee Blanchot’n teksteissä myös nimeämättömänä, esimerkiksi suomennetuissa teksteissä ”Kirjallisuus ja oikeus kuolemaan” tai ”Kirjallinen avaruus”<sup>12</sup>. Viime kädessä ”viimeinen” viittaa kuolemiseen ja kuoleman väliseen eroon, äärettömän kuolemiseen ja äärellisen kuoleman, mahdollittoman ja mahdollisen väliseen eroon.<sup>13</sup>

Tunnetuin esimerkki ”viimeisestä” lienee artikkeli ”Viimeisen kirjailijan kuolema” (*La mort de dernier écrivain*, 1955). Artikkelia siteerattiin talvella useassa Blanchot’n muistokirjoituksessa, koska sen ajateltiin viittaavan sekä Blanchot’hon että kirjallisuuden tilanteeseen, joiden jälkeen seuraisi ”massiivinen hiljaisuus”.

”Voidaan ehkä kuvitella viimeinen kirjailija, jonka mukana kenenkään tietämättä katoaa kirjallisuuden pieni salaisuus [*mystère*]”<sup>14</sup>.

Blanchot jatkaa kirjoituksessaan kuvitelmaa siitä, kuinka kirjailijan ääni muuttuu hiljaisuudeksi. Hän kysyy, muuttaako katoaminen ja poissaolo mitään. Kuka tai mikä tulee kirjallisuuden tilalle?

### Viimeinen sana ja viimeinen ihminen

Tarkastelen seuraavassa ajanjaksoa vuodesta 1935 aina vuoteen 1972, alkaen Blanchot’n varhaisimmasta kertomuksesta ”Viimeinen sana” (*Le dernier mot*, 1935–1936) aina Paul Celanin runouden tulkintaan ”Viimeinen puhuja” (*Le dernier à parler*, 1972) asti. ”Viimeisen” artikulaatio on olemassa jo ”Viimeisessä sanassa”<sup>15</sup>. Siinä kertoja selittää, että ”viimeisen sanan” ei pitäisi olla sana, eikä sanan poissaolo, eikä mitään muuta kuin sana.<sup>16</sup> Kyseessä on neutrimainen ”ei–eikä”-määritelmä, tarinassa kertoja etsii eräässä kaupungissa käskyä (*mot d’ordre*), jota sinä päivänä ei ole vielä kuultu. Hämärän muuttuessa yöksi tulee hetki, jolloin koirat ovat hiljaa kertojan ohittaessa ne.<sup>17</sup> Hän kuulee jäl-

keenpäin niiden haukuntaa ja hänen mielestään nämä tukahdutetut eläinten äänet, hälinä ja vapiseva ulina ovat kuin kaikua sanoista *il y a*, ”on”. Vaikka melu häviää, ”on” jää kaikumaan. Blanchot yrittää kuvata hetkeä, jolloin kertoja on aivan kuin kuulevinaan jotain, mutta ei varmasti sitä enää kuulekaan, kun melu heikkenee kaiun tavoin. Silloin kertoja toteaa: ”Siinäpä kieltämättä viimeinen sana, ajattelini kuullessani”.<sup>18</sup>

Blanchot’n kertomuksen (*récit*) ”Viimeinen ihminen” alussa kertojan kuvaus kuvaa hahmoa, josta oli pakko ajatella, että ”hän [tai tuo] on viimeinen ihminen [*il était le dernier Homme*].”<sup>19</sup> Kertomuksessa on kaksoisolennon teema, jossa kaltaiseni, kumppanini, kertova minä (*Je*) hajoo kertovan äänen merkitykseksi, häneksi (*il*), suhteeksi olemisen nimeämättömään kauhuun, ”oniin” (*il y a*). Siirtyminen tapahtuu ensimmäisestä persoonasta kolmannen persoonan objektiiviseen kerrontaan samassa subjektissa.<sup>20</sup>

Blanchot’n kertojan väite on se, että hän kertoo totuuden (*À la vérité*), ettei oikeastaan mikään erottanut häntä muista (*presque rien ne le distinguiat des autres*).<sup>21</sup> Tuo ”melkein ei mitään” (*presque rien*) tarkoittaa juuri sitä mikä erottaa, suhdetta ”ei mihinkään”, joka ”viimeisellä ihmisellä” väistämättä on. Kertojan näkökulmasta asia ilmenee siten, että viimeinen ”mies” on aina vähän parempi kuin minä, enemmän singulaarisempi kuin minä – joskus olin välillä vähemmän, välillä enemmän kuin minä – tai enemmän kuin kaikki muut ihmiset. Kuvaus ”meistä” (*nous*) on anonyymiä tapahtumista: ”on maata [*il y a terre*], on elementtien voimaa, oli taivas joka ei ollut taivas, tunne korkeudesta ja rauhallisuudesta jolloin oli myös katkeruus hämärästä teeskentelystä. Tämä kaikki on minä hänen edessään ja hänelle tämä ei näyttänyt oikein miltään [*presque rien*].”<sup>22</sup> Kertoja on siis oikeastaan ”melkein ei mitään”. Filosofisesti sanottuna ”ei-mitään” tarkoittaa antamista, donaatiota, neutrina, kuten Marlène Zarader asian esittää.

### Viimeinen sana ja ”Viimeisin sana”

Blanchot’n Kafka-kirjoituksista viimeiset ovat ”Viimeinen sana” (*Le dernier mot*, 1959) ja ”Kaikista viimeisin sana” (*Le tout dernier mot*, 1968).<sup>23</sup> Ne käsittelevät Kafkan kirjeiden ja kirjoittamisen vaikeutta yleensä, teemoja, jotka paljastuivat hänen jäämistönsä toimittamisen myötä. ”Viimeisen sanan” alussa Blanchot toteaa lähtökohdakseen sen, että koska Kafkan kirjeet ilmestyivät hänen koottujen teostensa viimeisessä osassa, eli ettei ole viimeistä tuomiota eikä loppuakaan<sup>24</sup>. ”Viimeisen sanan” päätteeksi Blanchot esittää väitteen, jonka mukaan Kafkan outo tapa kirjoittaa merkitsee kuolemista ja ikuinen paluu puolestaan tarkoittaa kaikista viimeisen odottamista.<sup>25</sup>

Perinteisesti sanottuna biografia Kafkan kohdalla tarkoittaa hänen taisteluaan kirjallisuudessa, tapaa olla julkaissamatta kirjoja, tai niiden puuttumista, konkreettista vaikeutta kirjoittaa (unettomuus, heikko terveys, ihmisuhteet). Kaikki nämä asiat ilmenevät Blanchot’n käsityksen mukaan outoutena Kafkan kirjoittamisissa kirjeissä. Blanchot’n tulkinnan mukaan Kafkan ”valinnat” kirjoittamisen mahdollistavina transgressioina silti ovat ymmärrettäviä. Kun Kafka esimerkiksi kirjoittaa Felicelle tulevaisuudesta: ”kirjoitta-

essani vapisen”, ottaa Blanchot oikeudekseen kääntää sen tarkoitavaksi: ”vapisen kirjoittamisesta”, ekrituurista.<sup>26</sup> Blanchot tulkitsee Kafkalle ”kirjan katoamisen”<sup>27</sup>: kirjallisuus katoaa eikä toisin voisi ollakaan.

David Farrell Krellillä on mielestäni erinomainen huomio teoksessaan *Lunar Voices*, jossa hän nostaa esiin Blanchot’n ”Viimeisimmässä sanassa” tekemän rinnastuksen Hölderlinin ”a-orgisen” käsitteeseen ja Kafkan tapaan kirjoittaa.<sup>28</sup> Blanchot puhuu traagisen laista tai lain ulkopuolisuudesta, ulkopuolisen (*dehors*) paikan miehittämisestä, absoluuttisesta ulkopuolisuudesta, jossa subjekti ei enää tiedä kuin kirjoitettaessa ja kirjoittamisesta. Blanchot viittaa tässä rajaan ja limiittiin. Hölderlinin aorginen Blanchot’n kielellä tarkoittaa kuolemista, ulkopuolisuuden tilaa.<sup>29</sup> Krell etsii ääniä, kuun, pimeyden, toiseuden eli yön ääniä, jotka ovat Blanchot’lla eläimen äänet (eläin on toinen ja toinen eläin). Niitä kuvaavat esimerkiksi Hämärän Tuomaalle tai ”viimeiselle ihmiselle” toisen äänet. Hämärän Tuomas hajoo lukiessaan ja kohdatessaan ”oman” toiseutensa, jolloin on eläin lähellä: ”Tässä tilassa hänestä tuntui kuin häntä olisi jokin purrut tai lyönyt, hän ei tiennyt kumpaa, jokin joka hänestä näytti samalta, mutta joka pistävine silmineen ja hohtavine hampaineen muistutti pikemmin valtavaa rottaa, se oli kaikkivoiva peto. Nähdessään sen muutaman tuuman päässä kasvoistaan hän ei voinut välttyä halulta ahmaista se suuhunsa, saattaa se syvimpään kosketukseen kanssaan”.<sup>30</sup> *Päivän hulluudessa* siirrytään yön äänien alueelle: ”Lisäksi kuulin hyeenan huutoja, villieläimen läheisyydessä joka uhkasi minua (luulen että huudot olivat omiani)”.<sup>31</sup>

### Celan: Puhu viimeisenä

”Viimeinen puhuja” (*Le Dernier à parler*, 1972) on Blanchot’n tärkeä artikkeli runoilija Paul Celanista.<sup>32</sup> Blanchot’n Celan-tulkinnat olivat Ranskassa ensimmäisiä ja edeltävät tunnetumpia Celan-tulkintoja yleensä.<sup>33</sup> ”Viimeisenä puhuja” lienee myös Blanchot’n kauneimpia kirjoituksia. Se viitanee Celanin itsemurhaan ja kuoleman kautta koko Celanin tuotantoon. Kysymys on elämän viimeisestä tunnista, viimeisestä hetkestä, *L’écriture du désastre*<sup>34</sup> terminologialla tuhon kirjoituksesta ja tuhon hetkestä. Blanchot kysyi jo vuonna 1972 samaa, mitä Derrida viime vuosien ajan on jatkuvasti kysynyt mahdottomuudesta: mistä etsiä todistusta, kun ei ole todistajaa...

Kirjoituksessaan Blanchot jälleen etsii ulkopuolta, runon olomuotoa, utooppista tilaa, mahdottoman todistamisen paikkaa. Ehkä ylitulkitsen, mutta Blanchot’n tematiikka viittaa Celanin topologiseen poetiikkaan hänen *Meridian*-nimisessä Büchner-palkinto puheessa, jossa runous Celanin mukaan etsii mahdotonta toposta.<sup>35</sup> Blanchot’lle nykyrunous ei etsi Hölderlinin tyyliin paluuta alkulähteille, vaan Celan toimii esimerkkinä maanpakolaisuuden poetiikasta, heideggerilaisen kotikonnun korostamisen sijaan. Blanchot’ta kiinnostaa Celanin kielen äärimmäinen jännite, sen keskittyminen eli konsentraatio, tietynlainen pakko pitää kiinni, yhteys, joka ei ole ykseys. Vastakkaisuuksista ja kääntyvistä (trooppi) säkeistä kierretään kohti sitä, mitä puhutaan. Kysymys lienee hämäryydestä tulevasta kielestä, runouden kielestä aivan kuten viimeisellä Hölderlinillä. Ongelma on siinä, kuinka runoudessa silmät puhuvat so-

keudesta, siitä miten puhua sen näkemisestä, mitä ei nähdä. Tämä tarkoittaa jälleen ulkopuolta, kuolemista, paikkaa jossa hallitsee ”ei-mikään”.<sup>36</sup> Blanchot asettuu perinteistä fenomenologista näkemisen terminologiaa (representaatiota) vastaan: negaationa niin, että näkeminen ilmenee, koska ei voi olla näkemättäkään.

Yleisemmin Blanchot’lla on käytössä jo Mallarméltä peräisin oleva kirjan ja kirjoittamisen terminologia, jossa paperin valkoisuus ja merkkien mustuus, tiettyjen runojen symbolit (esim. joutsen) viittaavat kirjoittamiseen eivätkä siis todellisuuteen. Tavoitteena on kirjoitus, jota ei voi sitoa jäljittelyyn. Celanilla valkoisuus esiintyy esimerkiksi lumen (*Schnee*) muodossa: lumi peittää jäljet, on lumivuoteita yms. Tunnetuin peittävästä termeistä lienee tuhka (*Asche*). Muita jälkiä sekä muistoa kuvaavia topoksia ovat kaukainen (*Ferne*) ja yö (*Nacht*).<sup>37</sup> Niistä muodostuu runouden vieraus, ulkopuolisuus, ylijäämä, pimeys, vaikeneminen ja sokeudesta puhuvat silmät, jota ilmentää myös ”viimeinen puhuja”. Blanchot viittaa Celanin runoon ja sen sisältämään mahdollittomaan ja kuulijattomaan puhutteluun, ääneen ja ”viimeisen” puheeseen: ”Puhu sinäkin”, *Sprich auch du*.

”Sprich auch du,  
sprich als letzter,  
sag deinen Spruch.

puhu sinäkin,  
puhu viimeisenä,  
sano sanasi”<sup>38</sup>

Blanchot korostaa toista: sano myös sinä, puhu viimeisenä, sano puheesi, sanottavasi, viimeinen sanasi. Hän lukee runoa myös Heideggerin yhteen kokoavan puhumisen kautta (*Spruch*). Blanchot tulkitsee puhumisen liittyneenä Celanin Bremenin-puheeseen, jossa hän sanoo, että runouden puhe on loppumatonta puhetta, puhetta turhasta kuolemasta ja ainoastaan: ei mistään.<sup>39</sup> Tästä runous puhuu. Toisella puolella Blanchot’n tekstiä on sitaatti Celanin ”Kuolemanfuugasta”, runon kuuluisimmasta kohdasta: ”Kuolema on mestari Saksasta kotoisin [*Der Tod ist ein Meister aus Deutschland*]<sup>40</sup>, joka viittaa tapahtumaan, evenementtiin vailla vastausta. Blanchot’lla esiintyvä paha tai kärsimys, passiivisuus tai anonyymisyys, ilmenee kokemuksen rajalla. Jos viittaamme äärellisyyteen, niin Heideggerilla perustunutta nimitetään ahdistukseksi, Levinasilla kauhuksi ja Blanchot’lla inhimilliseksi kärsimykseksi (*souffrance*), joka muuttuu pahaksi kielen alkuperäisen väkivallan tasolla, josta ei voi enää puhua. Kuolema.<sup>41</sup>

## Viimeinen kirjailija

Palaan ”Viimeisen kirjailijan kuolemaan”, jonka taustalle voidaan olettaa *Kirjallinen avaruus* (1955) ja Blanchot’n siitä edelleen kehittämä ”kirjan tuleminen”, kirjallisuuden tilallisuuden avaaminen toimettomuutena ja ulkopuolisuutena. Blanchot’n käsitteillä ilmaisten toimettomuudessa, *désœuvrementissa* ja tuhossa (*désastre*) kirjallisuus tilallistuu, samassa mielessä kuin *Kirjallisessa avaruudessa* avaruudellisuus avaa kirjallisuutta.<sup>42</sup> ”Viimeisen kirjailijan” kuolema ilmestyi teoksen *Le livre à venir* (1955) viimeisessä osassa,

jonka nimenä on ”Mihin kirjallisuus kulkee?” (*Où va la littérature?*). Tämä jakso luonnostelee kirjallisuuden tilaa tulevana, ”tulevana kirjana”, jota kuvaa kuuluisa ontologinen *où*, kysymys kirjallisuuden paikasta (missä?, minne?). Blanchot tavallaan puhuu *topoksesta*, joka on atooppien. Blanchot’lla kirjallisuus tarkoittaa tulemista ja tulevaa, ei olemassa olevaa. Blanchot ei tarkoita päivänpolitiikkaan sitoutunutta kertomakirjallisuutta, jossa kysytään sarrtelaisittain, mitä on kirjallisuus ja sen tehtävä, vaan missä on kirjallisuutta.<sup>43</sup> *Le livre à venir*in päätösosuuteen sisältyy Blanchot’n koko tuotannon tunnetuin Mallarmé-jakso, johon kuuluvat artikkelit ”Missä nyt, mitä nyt” (*”Où maintenant, qui maintenant”*), ”Kirjallisuuden katoaminen” (*”La disparition de la littérature”*) ja teoksen nimiartikkeli ”Tuleva kirja” (*”Le livre à venir”*).<sup>44</sup> Teosta ei ole pidetty poliittisena, mutta Blanchot’n ajattelussa tuleminen merkitsee poliittista tilaa, kommunikaatiota, eikä formalismia tai eskapismia.

Viimeinen kirjailija katosi, ilman että sitä lainkaan huomattiin, ja sen mukana katosi kirjallisuuden salaisuus. Mitä tästä seurasi, Blanchot kysyy. Blanchot’n mukaan massiivinen hiljaisuus, hautajaispuhetta mukaillen: ”yksi ääni on vaiennut, eräs ajattelu on haihtunut”. Näin ollen tehtäväksi tulee enää sen hiljaisuuden laadun määrittäminen, kun kukaan ei ole puhumassa kuten teoksissa puhutaan. Tällaisia aikakausia voi olla, mutta hiljaisuuden rikkominen ei Blanchot’n mukaan tarkoita suurta jyrinää vaan tuskin kuultavaa puhetta, joka ilmoittaa itsestään pelkkänä muminana. Blanchot kehittää ensin ideaa salaisena puheena ilman salaisuutta, jossa kuullaan melua ja jonkinlaista puhetta – kysymys on siitä, miten hiljaisuus puhuu.<sup>45</sup> Toisena ideana on se, että viimeisen kirjailijan jälkeen seuraa Diktatori, jonka aikana sanat sanellaan ja toistetaan.<sup>46</sup> Lopujen lopuksi kyseessä on moderni kirjallisuus, joka lähenee huminaa tai hälyä. Blanchot’n kritiikki lienee sisäistä monologia vastaan, joka olettaa – kuten fenomenologia – jonkun keskuksen tai subjektin. Blanchot’n mukaan kirjallisuus on ulkopuolista, essentiaalisesti ilman keskusta ja harhailevaa, aina ulkopuolella ja siksi on pyrittävä kirjallisuudelle ominaiseen hiljaisuuteen.<sup>47</sup>

Blanchot’n kuviossa kirjallisuus kulkee itseään kohti, jossa sen olemus on katoamista. Kirjallisuus on olemukseltaan fragmentaarista, se koostuu fragmenteista. Kirjallisuus kadottaa itsensä puhuen itsestään persoonattomana neutraaliutena, barthesilaisena ”kirjallisuuden nollapisteenä”, joka avaa itsensä kirjallisuuden kanssa. Näin syntyy neutraalia puhetta, joka on sanottua ja joka ei voi lopettaa sanomasta itseään, eikä sitä voi ehkä kuulla. Blanchot viittaa esimerkkinään Samuel Beckettiin, jonka tekstit lähenevät kidutusta.

## Viimeinen, vielä kerran

Onko viimeisellä ihmisellä suhde vapaaseen ja vapauteen, tulevaan ja tulevaan tulevaisuuteen, toisen tulemiseen, mahdollittomaan ja singulaariseen? Onko olemassa puhdasta relaatiota ”ei-mihinkään”, mahdollittomuuteen, ei-olemassa olevaan? Runoudessa ei ole kyse asumisesta, olemisesta maanpäällä, vaan myös asumisesta tai olemisesta ei-missään. ”Viimeinen runoilija” muistaa sen, mitä ”viimeinen olemassa



oleva” voi muistaa unohdetusta. Muistamisen ja unohdetun kautta rakentuu suhde siihen, mitä ei enää ole ja eikä vielä ole. Blanchot’lla ajallisuuden rakenne on muotoa ”ei enää – ei vielä”. Kyse on mahdottomasta menneisyydestä ja tulevaisuudesta, joka ei koskaan tule olemaan läsnä.

Siksi ”Viimeinen sana” on melua tai kaikuvaa hälyä jostain päivän mailleen menosta, kaikuvia huutoja. Juuri *il y a* on sana, joka tuntuu kaikuvan, ”jotain on”, jotain toistuu ja sillä on suhde viimeiseen, suhteessa vailla suhdetta. ”Viimeinen ihminen” ei oikeastaan millään tavalla erottunut kenestäkään, mutta hänet tunnistaa. Hän tai ”tuo” on niin samankaltainen, että siinä ilmenee siksi jokin erottava piirre, semblanssin ja re-semblanssin mahdollistava eroavuus. Toiseen Blanchot’n teokseen viitaten kyseessä on hän, joka seuraa tai eroaa minusta, *Celui qui ne m’accompagnerait pas*,<sup>48</sup> säestäjäni, kumppanini, komppaajani, minän (*Je*) ja hänen (*il*) välinen suhde, läheisyys tai etäisyys, *Ferne*, kaukainen läheisyys, *de-éloignement*, jokin jota suojelee ja suojelee, mutta joka puhuu kolmannessa persoonassa itsestään, siitä että jotain ylipäätään on (*Il y a*). Sitten jostain tulee puhetta (”Puhu sinäkin viimeisenä”), häly, mutina, joka merkitsee sen toisen puheen kaikua, että jotain kuuluu, melkein saa selville, mutta silloin katoaa.

Tulkitsen samankaltaisuutta ja läheisyyttä ”melkein” termillä autenttisuutta vastaan, että aivan kuin, melkein erottaa, asiat melkein kohtaavat, mutta kohtaavatko ne ”ei koskaan”? Kaikki toistuu mutta melkein. Blanchot kirjoittaa toisen kohtaamisesta, joka on mahdotonta tai pikemmin mahdottomuudesta, mahdottomasta kokemuksesta, kokemuksesta olevassa mahdottomuudesta. Toisen kohtaaminen, melkein. Blanchot’lla Toinen, jota ei voi määrittellä, on siksi niin enigmaattinen ja samalla vaivaava. Miksi ”minua” edeltävä toinen ei ole kiinnostunut minusta, mikä ja miksi on distanssia, etäisyyttä, vaikka samalla toinen on kaikkein lähin ja lähinnä. Siksi kuuluu aina jotain ääntä ja toisen kaikua – toinen ei välttämättä vastaa. Toinen, ei siis ainoastaan toinen minussa, vaan se Toinen, joka ei välttämättä puhu.

Blanchot käyttämä termistö vastaa Levinasia, jolla minää edeltävä toinen on minään epäsymmetrisessä suhteessa, mutta Toisen sijaan Blanchot puhuu pikemmin Neutrista (*Le Neutre*) tai toisesta, joka on niin toinen, ettei sitä voi levinaslaisesti määrittellä monoteistiseksi Jumalaksi tai Jean-Luc Marionin mukaan Jumalaksi vailla olemista (*Deus absconditus*). Jos Blanchot’lla ei ole filosofisesti tulkittuna mahdotonta positiota, neutrin positiota, niin ainakin ”melkein”.<sup>49</sup> Ehkä jokaisella ajattelijalla on yksi asia, jota hän yhä uudestaan toistaa. Blanchot’lla ”tämä” (*chose*) on neutri, hämäryys, ulkopuolisuus, tavoittamattomuus, kuolema, tuho jotka ovat tiedon ulkopuolella.

Ja vielä *tout dernier*, kaikista viimeisin – ei ole viimeistä sanaa, kuten ei ole viimeistä tuomiotakaan. Toisto, jossa viimeinen tarkoittaa kaikkein pisintä ja lyhintä, joka tarkoittaa samalla ajallisuuden ulkopuolisuutta eikä kestoja. Heideggerilla kuolevainen on äärellinen transsendentaali, äärellinen äärettömässä kohden kuolemaa. Levinas ja Blanchot sijoittavat etiikan infiniittisen alueelle, eikä *Das-einin* maailmassa olemisen ongelmakenttään. Heidegger ja Derrida erottelevat sulkeuman ja lopun välillä: loppu on teleologinen, mutta sulkeuma ei ole. Heideggerilla kohtalo ja historia eivät ole teleologisia vaan yhteydessä

olemisen unohtamiseen. Viimeisellä lieene suhde johonkin radikaalisti toiseen, siihen mikä on kadonnut, mutta myös tulevaan tai aina tulossa olevaan. ”Viimeinen” avaa tulevan alueen sulkeumana, eikä loppuna (teleologiana), pitäen auki menneen ja tulevan. ”Viimeinen” voi tulla jokainen hetki, eikä se tarkoita ainoastaan suhdetta kokemukseen, jota pidetään raja- tai rajan kokemuksena. Tapahtuma voi olla mitä jokapäiväisin kokemus.

Olisiko vielä mahdollista olettaa eskatologia, jossa viimeksi tuleva on myös ensimmäinen, kiasma tai *hysteron proteron*? Viimeinen viittaa eskatologiaan vaikka juuri silloin vältetään koko ajan kysymästä ensimmäistä, joka on ns. alkuperäinen kysymys, kysymys alkuperästä. Mikä on ensimmäinen tai sitten paras, kuten ensimmäinen sana: *Logos*. Ensimmäinen ihminen on – paitsi kenties gnostilaisuudessa – nimeltään Adam, Aatami. Blanchot’n viimeisen ja toiston kysyminen avautuu uudelle alueelle. Viimeinen toistamisen struktuurissa samalla kadottaa ja säilyttää ”alkuperäisyyden”. Tällöin ei voida puhua rappiosta lankeamisen ja perisyntin, *Verfallenin* mielessä, siitä miten alkuperäinen olisi puhdasta tai aitoa, mutta kaikki siitä johdettu olisi epäpuhdasta. Ensimmäinen ihminen olisi tuolloin ainoa ihminen, eikä raja ihmisen ja jonkun muun välillä. ”Ensimmäisen kirjailijan kuolemaa” on mahdoton siinä mielessä, ensimmäinen kirjailija olisi myös ainoa kirjailija, niin sitten ei voisi sanoa, että ”kirjallisuutta on” koska kirjallisuus on pluraalista. Kirjallisuudessa kuuluu toisen ääni, kokonaan toisen ääni tai puhe. Kun Blanchot’n tuotannosta voidaan filosofisesti väittää, että Hegelin yötä vastaan on olemassa yön yö, Husserlia ja fenomenologian maailman käsitettä vastaan ”ulkopuoli” ja vielä Heideggerin olemista vastaan neutri niin Blanchot’n viimeinen tai neutri vastustaa onto-teologista ja teleologista käsitystä lopusta ja alusta: on vain ääretön keskustelu ja se on miltei ei-mitään.<sup>50</sup>

Maurice Blanchot puhuu ”Viimeisimmässä sanassa” suuresta kulttuurin sulkeutumasta (*renfermement*), siitä jälleen, miten viimeisen sana ei esitä mitään muuta kuin että se paljastaa ja peittää kaikkein viimeisen odottamisen.<sup>51</sup>

## Viitteet

1. Nietzsche 2001, 19/*KSA* 4, 20.
2. Jonas 1984, 10.
3. Katso Böhler ja Hoppe 1994.
4. Nietzsche 1999, *KSA* 7, 460. Jakson nimenä on ”Oedipus. Reden des letzten Philosophen mit sich selbst”.
5. Nietzsche 2001, 17/*KSA* 4, 19.
6. Nietzsche 2001, 11/*KSA* 4, 14.
7. Nietzsche 2001, 18/*KSA* 4, 19.
8. Katso Courtine 1994.
9. Heidegger 1989, 411. Heidegger erottelee läsnäolon (*parousia*) kahden eri merkityksen välillä: toisena tulemisena, joka ei ole läsnäoloa ja Jeesuksen toisena tulemisena lihallisena.
10. Tämä on Jean Luc Nancy'n tulkinta. Katso Nancy 1987, 7.
11. Tämän tapaisia puheenvuoroja kuultiin Blanchot-kollokiossa 24.–28.3.2003 Sorbonnen (Paris III) ja Jussieun (Paris VII) yliopistoissa.
12. Blanchot 2001 ja Blanchot 2003b.
13. Mallarmella (1945) on satiirinen kirjoitusarja *La Dernière Mode* (uusin tai viimeisin muoti), joka jo viittaa Blanchot'n usein käyttämään viimeiseen sanaan (*mot/mode*) homonymiana.
14. Blanchot 1959, 196.
15. *Le dernier mot* on julkaistu useasti, viimeksi teoksessa *Après coup* (1983). Se on osana teosta *Ressassement éternel* (1951), joka koostuu kertomuksista *L'Idylle* ja ”Viimeinen sana”. Yhteisnimi viittaa ikuisen paluuseen, näiden kahden Blanchot'n varhaisen kertomuksen epätasapainona, joita märehditään ja seulotaan uudelleen (*ressasser*).
16. Blanchot 1983, 77.
17. Baudelaireista lähtien kadun melu ja siellä kaikuvat huudot (*hurlements*) ovat olleet yksi auditiivisia kaupunki-motiiveja. Toinen tunnettu suurkaupunki esimerkki ovat pariisilaisten katukauppiaiden huudot Rilken *Malte Laurids Briggressä*.
18. Blanchot 1983, 66.
19. Blanchot 1957, 7.
20. Tätä esim. David Farrell Krell (Krell 1995, 132–139) kritikoit väitteellä, että Blanchot'lla kertova ääni ei ole *elle*, vaikka kertova ääni nimenomaan on neutraalia, johonkin väliin asettuvaa.
21. Blanchot 1957, 7.
22. Blanchot 1957, 9.
23. Ne ilmestyivät ensiksi teoksessa *L'Amitié* (Blanchot 1981), mutta viitataan Blanchot'n Kafka-kokoelmaan *De Kafka à Kafka*, 1981. Sen aloittaa ”Kirjallisuus ja oikeus kuolemaan” (Blanchot 2001) ja ”Viimeinen sana” sekä ”Kaikista viimeisin sana” päättävät kokoelman. Blanchot kirjoittaa Kafkasta kenties samalla tavoin läpi tuotantonsa vain teoreettisen kehyyksen ja terminologian uudistuessa.
24. Blanchot 1981, 202–203.
25. Blanchot 1981, 241.
26. Blanchot 1981, 233–234.
27. Blanchot 1981, 235–241.
28. Krell 1995, 149.
29. Blanchot 1981, 244. Zaraderin (2001, 186–204) terminologialla artikuloituna Blanchot kuvaa fenomenologista annettuisuutta termillä ulkopuolinen.
30. Blanchot 2003b, 13.
31. Blanchot 1996, 11, suom. Helena Sinervo.
32. *Le dernier à parler* ilmestyi kirjana 1984 Fata Morganalla ja se ilmestyi *Folio*-taskukirjana teoksessa *Une voix venue d'ailleurs* (2002), jossa on myös Blanchot'n kuuluisimpia tekstejä kuten ”Lascaux'n petö” ja ”Foucault sellaisena kuin kuvittelen”.
33. Näitä tulkintoja ovat Jacques Derridan *Feu la Cendre* (1986), *Shibboleth pour Paul Celan* (1986) ja Philippe Lacoue-Labarthen *La Poésie comme expérience* (1988).
34. Blanchot 1980.
35. Celan 2000b., *GW* 3, 187–202.
36. Blanchot 2002, 75–99.
37. Blanchot 2002, 83–84.
38. Celan 1993, 39/Celan 2000a, *GW* 1, 135 (*Von Schwelle zu Schwelle*).
39. Blanchot 2002, 99–101/Celan 2000b, *GW* 3, 185–186 (*Mohn und Gedächtnis*).
40. Lainaus on Jukka Koskelaisen jälkipuheesta teoksessa Celan 1996, jossa viitataan Tuomas Anhavan ”Kuolemanfuugan” suomennokseen kokoelmassa *Rumon suku* (Toim. Jarkko Laine, Otava, Helsinki 1999)/Celan 2000a, *GW* 3, 41–42.
41. Levinasilaisen tulkinnan mukaan tämä tarkoittaa myös Auschwitzia, johon yleensä myös Celan palautetaan. Katso Cohen 2003, 79, jossa viitteenä on *Päivän hulluus* (Blanchot 1996).
42. Blanchot 2003. Vertaa tästä tarkemmin myös arvosteluni ”Kuoleman avaruus: ei enää ja ei vielä”, *Nuori Voima* 3/03.
43. Katso tästä kirjoitustani ”Negaation tuolla puolen, melkein”. *Nuori Voima* 6/01.
44. Blanchot 1959, 265–340.
45. Blanchot 1959, 296–299.
46. Blanchot 1959, 299–300.
47. Blanchot 1959, 300–303.
48. Blanchot 1953.
49. Neutrista katso Zarader 2001.
50. Tämä on Zaraderin (2001) pääargumentti.
51. Blanchot 1981, 244.

## Kirjallisuus

- Blanchot, Maurice, *Celui qui ne m'accompagnait pas*. Gallimard, Paris 1953.
- Blanchot, Maurice, *Le Dernier Homme. Nouvelle version*. Gallimard, Paris 1957.
- Blanchot, Maurice, *Le livre à venir*. Gallimard, Paris 1959.
- Blanchot, Maurice, *L'amitié*. Gallimard, Paris 1973.
- Blanchot, Maurice, *L'écriture du désastre*. Gallimard, Paris 1980.
- Blanchot, Maurice, *De Kafka à Kafka*. Gallimard, Paris 1981.
- Blanchot, Maurice, *Après Coup précédé par Ressassement éternel*. Minuit, Paris 1983.
- Blanchot, Maurice, *Päivän hulluus (La folie du jour, 1973)*. Suom. Helena Sinervo. ai-ai, Helsinki 1996.
- Blanchot, Maurice, ”Kirjallisuus ja oikeus kuolemaan” (”La littérature et le droit à la mort”, teoksessa *La part du feu*, 1949). Suom. Outi Alanko-Kahiluoto. *Nuori Voima* 6/01.
- Blanchot, Maurice, *Une voix venue d'ailleurs*. Gallimard, Paris 2002.
- Blanchot, Maurice, *Kirjallinen avaruus (L'espace littéraire, 1955)*. Suom. Susanna Lindberg. ai-ai, Helsinki 2003. (a)
- Blanchot, Maurice, ”Hämärän Tuomas, luku IV” (*Thomas L'Obscur*, 1941). Suom. Outi Alanko-Kahiluoto. *Nuori Voima* 3/03. (b)
- Böhler, Dietrich & Ingrid Hoppe (toim.), *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*. C. H. Beck, München 1994.
- Celan, Paul, *Niin kuin kivelle puhutaan*. Suom. Jukka Koskelainen. Tammi/Nuori Voima, Helsinki 1993.
- Celan, Paul, *Gesammelte Werke in Sieben Bänden, Erster Band*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000a.
- Celan, Paul, *Gesammelte Werke in Sieben Bänden: Reden, Dritter Band*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000b.
- Cohen, Josh, *Interrupting Auschwitz: Art, Religion, Auschwitz*. Continuum, New York & London, 2003.
- Courtine, Jean-François, ”Les traces et le passage de Dieu dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger”. Teoksessa M.M. Olivetti toim, *Filosofia della rivelazione*. CEDAM, Milano 1994.
- Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie, (Von Ereignis)*. Toim. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Klostermann, Frankfurt am Main 1989.
- Jonas, Hans, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Engl. Hans Jonas & David Herr. University of Chicago Press, Chicago and London 1984.
- Krell, David Farrell, *Lunar Voices: Of Tragedy, Fiction, and Thought*. University of Chicago Press, Chicago and London 1995.
- Mallarmé, Stéphane, *Œuvres complètes*. Toim. Henry Mondor. Gallimard, Paris 1945.
- Nancy, Jean-Luc, *Les Lieux Divins*. T.E.R., Mauvezin 1987.
- Nietzsche, Friedrich, *Näin puhui Zarathustra : Kirja kaikille ja ei kellekään (Also sprach Zarathustra, 1883–1885)*. Suom. J. A. Hollo. Otava, Helsinki 2001.
- Nietzsche, Friedrich, *Also Sprach Zarathustra. Kritische Studienausgabe*. Toim. Giorgio Colli ja Mazzino Montinari. de Gruyter/DTV, München 1999. (*KSA* 4)
- Nietzsche, Friedrich, *Nachlass 1869–1874: Kritische Studienausgabe*. Toim. Giorgio Colli ja Mazzino Montinari. de Gruyter/DTV, München 1999. (*KSA* 7)
- Zarader, Marlène, *L'être et le neutre : À partir de Maurice Blanchot*. Verdier, Lagrasse 2001.

## Puhe

**R**akkaat ystävät!

Aluksi onnittelen illan isäntiä juhlapaikan strategisesti oivasta valinnasta.

Niille kansanedustajille, jotka kannattavat tsaarinaikaisten rötisköjen purkamista, sijainti modernin musiikkitalon tulevalle paikalle kertoo yhtiön pyrkimyksistä pysytellä ajan hermolla ja kehittää toimintaansa julkisen vallan erityisessä suojeluksessa kohti vauraampaa tulevaisuutta.

Niille kansan edustajille, jotka kannattavat historiallisesti arvokkaiden makasiinien säilyttämistä, paikka viestii yhtiön halusta kunnioittaa perinteitä ja rohkaista muitakin käyttämään näitä tiloja omien joukkotapahtumiensa foorumina.

Historian kunnioittaminen ja haluttomuus polkea paikallaan ovat tavoitteita, joiden samanaikainen toteuttaminen ei keneltä tahansa onnistu.

Syvällistä symboliikkaa kätkeytyy myös hallin alkuperäiseen tarkoitukseen. Viimeistelemättömät pinnat muistuttavat herkullisesti kustannustalon kyvystä kääntää aika ajoin rosoisestakin menneisyydestä johtuneet vaikeudet edukseen.

Kirjailijat vuorostaan vertautuvat koskettavasti niihin lähetyksiin, joita näissä tiloissa on yli sadan vuoden ajan säilytetty ja käsitelty. Tänä iltana läsnä on sekä saapuvaa tavaraa, loistavasta urasta haaveilevia lupauksia, että lähtevää tavaraa, aikaisemman tuotantonsa vangeiksi jämähtäneitä konkareita.

Mutta ei rahti enenkään ole siirtynyt junavaunusta toiseen itsestään. Kyllä siinä on tarvittu ja tarvitaan edelleen niin johtajien määrätietoista ohjausta kuin työntekijöiden ahkeraa kättä.

**V**anhastaan olemme tienneet, että yhtiön päämääränä on aina ollut kirjallisuuden jalon asian edistäminen, kirjailijoiden tasapuolinen palveleminen ja yleisön toivomusten tinkimätön noudattaminen. Silti on sekä miellyttävää että turvallista kuulla, että nykyinen omistaja haluaa jatkaa samoilla linjoilla kallistamatta korvaansa muodikkaiden myyntikikkailujen houkutuksille. Kuusi vuosikymmentä on minunkin mielestäni pitkä aika huolimatta siitä, että omaa ikää on karttunut peräti kahdeksantoista vuotta enemmän. *Noblesse oblige*.

Kiitän myös siitä, että paikalle ei ole tilattu jousistoa, joka soittaa Schubertin *Neito ja kuoleman* hidasta osaa kuolettavan hitaasti. Monifunktionaalinen nuoriso-orkesteri huolehtii siitä, ettei mahdollinen haluttomuus tai peräti kyvyttömyys kepeään smooltookkiin paljastu eikä kiusallisia hiljaisuuksia pääse syntymään. Paikalle rientänyt media ei voi olla huomaamatta, että yhtiö seuraa aikaansa valppaasti. Jonkun nirppakorvaisen musiikinharrastelijan vaatimus, että

soitanta olisi jätetty kokonaan pois, on onneksi kaikunut kuuroille korville.

Solidaarinen tervehdykseni myös vieraille. Häikäistyn heidän luovasta tavastaan tulkita kutsussa mainittua toivomusta tummasta puvusta. Naisten päältä löytyy pitkää ja lyhyttä hametta, korkeaa ja matalaa korkoa, loistavia värejä ja hillittyä harmaata, kimmeltävää silkkiä ja arkista villaa. Miesten päältä löytyy naftaliinista kaivettua ykköspukua ja kiristäviä kauluksia, muodikkaasti kengän päälle taittuvaa housunlahjetta ja värikästä solmiota, nahkatakkia ja teräväkärkistä skooobarisaapikasta, raidallista marimekkoa ja rentoa rotestipaitaa.

Seuraavaksi silmäni osuvat lähimpänä esiintymislavaa sijaitseviin pöytiin. Syltystehtaalla – termi on ehkä parempi jättää kääntämättä ruotsiksi – on koolla illan painavin eliitti eli ne, joiden jalka ei käy eivätkä sormet rummutta suggesttiivisen jytkeen tahdissa. Arvovaltaisten omistajan ja vielä arvovaltaisempien valtiovallan edustajien lisäksi näen niin johtoportaan kuin muutaman kirjailijan julkisuuden valokeiloista tuttuakin tutummat kasvat.

Kummina katossa leijuu Helsingin yliopiston kirjallisuuden laitoksen henki, joka varmistaa sen, että laadun moniselitteinen käsite ymmärretään oikealla tavalla.

Muiden pöytien ääreen ajautuneiden vieraiden seasta erotan vaikutusvallastaan tietoisien arvostelijan, vanhan viisaan muistelijan, nuoren palavakatseisen runoilijan, perhehelvettinsä paljastaneen tilittäjän, sisäisen minänsä kanssa painivan esikoiskirjailijan, nykyproosan ylittämättömän taitajan, Proust-genren suomalais-kansallisen uudistajan, tarkkanäköisyydestään ylpeän esseistin, vaikeatajuisuudestaan kuuluisan aforistikon, lapidaaristen lauseiden jalostajan, Volter Kilven manttelinperijän, ylittämättömän kääntäjävirtuoosin, karmaisevan jännityksen mestarin, hervottoman huumorin viljelijän, hellyttävien lastenkirjojen suoltajan, höpötyksiä halveksivan dokumentaristin, muistelmansa lähes valmiiksi saaneen julkikkisen ja eläytymiskykyisen haamukirjoittajan.

Innokas seurustelu ja naurunremahdukset kertovat siitä, että puheet kirjailijoiden keskinäisestä kateudesta ovat pelkkää panettelua.

**E**spression kera tarjottu suklaakonvehti palautti mieleeni ikivanhan jutun makeistehtailija Fazerista, jonka väitettiin valitelleen, että joka ikinen karamelli tuottaa tappiota. Kuinka on mahdollista, että yhtiö silti tuottaa voittoa, kyselivät asiantuntemattomat kuluttajat. Tämä johtuu siitä, että yhteensä karamelleja myydään niin jumalattoman paljon, oli asiantunteva vastaus.

Kirjallisen urani alkuaikoina eräs suuremman ja vanhemman yhtiön edustaja valisti minua isällisesti, että jokainen alle tuhat kappaletta myynyt kirja tuottaa tappiota. Kuinka on mahdollista, että yhtiö silti tuottaa voittoa, olisin saattanut kysyä, mutta en kehdannut. Kotimatalla

ymmärsin syyksi sen, että yhteensä kirjoja myydään niin jumalattoman paljon.

On siis pelkästään luonnollista, että pääpöydissä istuvat ne kirjailijat, joiden kirjoja myydään enemmän kuin muissa pöydissä istuvien kirjailijoiden kirjoja yhteensä. Silloin tällöin julkisuuteen putkahtavat puheet siitä, että määrä ja laatu olisivat keskenään ristiriitaisia käsitteitä, ovat merkkejä anteeksiantamattomasta kyynisyydestä tai maallikkomaisesta tietämättömyydestä.

Ennen kustannuspäätökset teki yksi henkilö. Hänen sanastoaan olivat sivistys, edistys ja isänmaallisuus. Kirjat olivat kulttuuritekoja ja niitä myytiin kuin koruja. Tätä perinnettä illan isännät jatkavat määrätietoisesti, vaikka isänmaallisuus on ymmärrettävistä syistä saanut uutta sisältöä. Joissakin kilpailun uuvuttamissa firmoissa kustannuspäätöksiä tekevät lukemattomat henkilöt. Heidän sanastoaan ovat viihde, taantumus ja trendikkyys. Kirjat ovat tuotteita ja niitä myydään kuin grillimakkaraa.

Kirjailija käyttää vuoden tai kaksi kirjoittaakseen kirjan. Itsekritiikki kasvaa, hermoromahdus uhkaa eikä valmista tahdo tulla. Kustannustoimittaja käyttää minuutin tai kaksi sen käsittelyyn. Vuoroaan odottavien kirjojen pino karttuu tuhannen kappaleen vuosivauhdilla, hermoromahdus uhkaa eikä valmista tule milloinkaan.

Joku turhautunut palstanikkari on väittänyt, että he ovat nykyaikaisen tuotantoprosessin oravanpyörään juuttuneita uhreja. Mutta maaseutukierteen kirjallisen matinean korokkeella, vastaanottaessaan yleisön taputuksia ja silmäillessään omistuskirjoitusta janoavien ihailijoiden jonoa, he ovat sankareita ja unohtavat niin matkan rasitukset kuin alimittaiset rahalliset korvauksensa.

**M**itään syytä ei ole peitellä sitä tosiasiaa, että menestyksellinen toiminta edellyttää erilaisiin lukijaryhmiin määrätietoisesti kohdistettua markkinointia ja mainontaa, samoin kuin ei sitäkään, että perimmäisenä motiivina on kohtuullinen taloudellinen kannattavuus. Mutta mistään rahanhimosta ei tietenkään ole ollut, ole eikä saa olla kysymys.

Siviilijärjen mukaan saattaa tuntua nurinkuriselta, että huonosti tunnetun kirjailijan todennäköisesti huonosti myyvää kirjaa mainostetaan yhdellä pikkuilmoituksella, mutta hyvin tunnetun kirjailijan todennäköisesti hyvin myyvää kirjaa mainostetaan useammalla jätti-ilmoituksella. Markkinajärjen mukaan asian laita on kuitenkin täsmälleen päinvastainen. Seuraan sukuni perinteitä ja otan matemaattisen esimerkin.

Olettakaamme ensin, että kalliin kampanjan ansiosta kahdenkymmenen euron hintaista normaalikirjaa onnistutaan myymään oletetun tuhannen kappaleen sijasta kaksituhatta kappaletta. Lisäystä on peräti 100%. Loistava tulos.

Olettakaamme sitten, että sama summa sijoitetaan menestyskirjaan, jota onnistutaan myymään oletetun viiden-

kymmentuhannen kappaleen sijasta kuusikymmentätuhatta kappaletta. Lisäystä on vain 20%. Heikko esitys.

Mutta jos asiaa mitataan rahassa, ja miksei mitattaisi, edellisessä tapauksessa yhtiön nettoaisi vain 1000 x 20 eli kaksikymmentätuhatta euroa ja jälkimmäisessä tapauksessa peräti 10000 x 20 eli kaksisataatuhatta euroa. *Pecunia non olet.*

Mutta missä he piileksivät, nuo mainiot markkinamajjat ja -matit, jotka tekevät näkymätöntä työtään leikkisästi sanottuna seinän ja tapetin välissä? Katseeni etsii pöytää, jonka ympärillä istuisi ryhmä muotitietoisia nuoria, sellaisia jotka lymyävät pankkien takahuoneissa tai pörssisaleissa tietokonepatteristojensa suojissa, kiiruhtavat lunsseille pitkin Aleksanterinkatua ja suhtautuvat halveksivasti köyhiin asiakkaisiin. Turhaan.

Kaikki näyttävät vapautuneilta, rennoilta ja iloisilta. Mutta nyt huomaa – parempi myöhään kuin ei milloinkaan! – etteivät taitavimmat myyjät tietenkään ole eivätkä milloinkaan ole olleet mitään puunukkeja vaan seurueidensa keskipisteitä, vastustamattoman charmikkaita ja seksikkäitä miehiä ja naisia.

**K**ohotan maljan enemmistön eli kaikkien huonosti myyvien kirjailijoiden puolesta ja toivotan kustannusyhtiölle onnea ja menestystä. En kuitenkaan malta olla huomauttamatta, että kyllä meitäkin tarvitaan, jollei käytännössä niin ainakin teoriassa.

Kuvitelkaa ensin yhtiötä, jossa olisi kaupan vain huonosti myyviä hyviä kirjoja. Pitkässä juoksussa myönteinen kulttuurinen imago saattaisi kasvattaa voittoja niin muhkeasti, että seuraavaa tasavuosisjuhlaa varten ei riittäisi Pasilan messukeskus.

Kuvitelkaa sitten yhtiötä, jossa olisi kaupan vain hyvin myyviä huonoja kirjoja. Pitkässä juoksussa kielteinen kulttuurinen imago saattaisi kasvattaa tappioita niin muhkeasti, että seuraavaa tasavuosisjuhlaa varten riittäisi toimitusjohtajan olohuone.

Fazerin periaate kääntyy pääläelleen. Tiedän, tiedän, Ruotsissa molempia on jo kokeiltu, mutta muistakaa, Suomi ei ole Ruotsi ja pitkässä juoksussa voi tapahtua mitä taha...

Älkää hyvät miehet retuuttako, kyllä minä vähemmäläkin lähden! Mistä helvetistä minä olisin voinut arvata, ettei mikrofoni ollutkaan poissa päältä.

# Merleau-Pontyn fenomenologinen paluu alkuperäiseen havaintoon<sup>1</sup>

**Merleau-Pontylle fenomenologian lähtökohta on konkreettinen eletty todellisuus. Ajattelun on palattava alkuperäänsä, havaintoon ja kokemukseen. Perinteiset teoriat havainnosta eivät ole tavoittaneet sen perustavaa luonnetta. Havainto ei ole vain tapahtuma maailmassa, vaan avautumisemme maailmaan. Alkuperäinen havainto (*perception originaire*) on ruumiillinen siteemme maailmaan: lihaksi tullut henki sukeltaa maailmaan havainnossaan ja toiminnassaan. Havaittu maailma ei ole jotain, mikä voitaisiin ylittää ajattelussa, vaan ajattelun pysyvä lähtökohta.**

## Aluksi: havainnon fenomenologia ja reduktio

Maurice Merleau-Ponty syntyi 1908 Rochefortissa Länsi-Ranskassa. Hänen pääteoksekseen jäi vuonna 1945 julkaistu väitöskirja *Phénoménologie de la perception*, josta tuli ranskalaisen fenomenologian merkkipaalu. Seuraavat suuret teokset jäivät kesken johtuen projektin hylkäämisestä (*La prose du monde*, julkaistu postuumisti 1969) ja ennenaikaisesta kuolemasta (*Le visible et l'invisible*, julkaistu postuumisti 1964). Merleau-Ponty kuoli sydänkohtaukseen 1961, 53-vuotiaana.

Merleau-Ponty aloitti havainnon luonnetta koskevan tutkimuksensa 1930-luvun alussa. Tavoitteena oli saattaa neurologia, kokeellinen psykologia ja filosofia keskusteluun havainnon luonteesta.<sup>2</sup> Havainnon psykologian filosofisten ennakko-oletusten käsittelyssä erityisen mielenkiintoiseksi osoittautui tuolloin varsin uusi saksalainen ajattelutapa, Edmund Husserlin (1859–1938) aloittama fenomenologia.<sup>3</sup>

Merleau-Pontyn ensimmäinen teos, *La structure du comportement*, valmistui 1938, mutta julkaistiin vasta 1942. Siinä hän asettaa tavoitteekseen ymmärtää tietoisuuden ja luonnon suhteen.<sup>4</sup> Keskustelu käy läpi fysiologisia ja psykologisia teorioita ja osoittaa, että ne kaikki perustuvat naiville realistiselle käsitykselle luonnosta. Tietoisuuden rooli jää tieteessä epäselväksi: tieteen luonnosta löytämät lait ja rakenteet eivät ole niinkään luonnon itsensä ominaisuuksia, vaan tietoisuuden objekteja.<sup>5</sup> Kysymys tietoisuudesta johtaa kysymykseen havainnosta, koska merkitykselliset rakenteet ovat havaittuja<sup>6</sup>. Merleau-Pontyn ensimmäisen teoksen kysymys jää auki. Se jää odottamaan havainnon fenomenologiaa, jossa palataan merkityksellisyyden alkuperäiseen ilmiöön.

*Phénoménologie de la perception* -teoksen esipuheessa Merleau-Ponty selvittää tutkimuksensa fenomenologista metodia<sup>7</sup>. Hän nostaa esiin fenomenologian keskeisiä teemoja, erityisesti ”paluun asioihin itseensä”, ”reduktion”, ”olemukset” ja ”intentionaalisuuden”. Mikään näistä teemoista ei ole kuitenkaan pelkkä käsite, vaan niillä on tietty teon tai tapahtuman luonne. Fenomenologia ei ole oppiko-

konaisuus tai teoria, vaan ajattelemisen tapa (*manière*) tai tyyli (*style*) ja siten luonteeltaan olennaisesti avoin.

”Asioihin itseensä palaaminen tarkoittaa paluuta tähän maailmaan ennen tietoa, maailmaan, josta tieto aina *puhuu* ja johon verrattuna kaikki tieteellinen määrittelyminen on abstraktia, merkin asemaan jäävää ja toisijaista, kuten maantiede verrattuna maisemaan, jossa liikkuessamme olemme ensin oppineet, mitä metsä, preeria tai joki ovat.”<sup>8</sup>

Fenomenologia ottaa etäisyyttä opittuun ja tuttuun maailmaan eli *luonnolliseen asenteeseen* reduktioksi kutsutussa teossa tai tapahtumassa<sup>9</sup>. Näin on tehtävä, jotta arkiajat- telun ja tieteen itsestään selvinä pidetyt oletukset eivät es- täisi meitä *näkemästä* asioiden todellisia ja elettyjä *olemuksia*, asioita ennen niiden tematisaatiota<sup>10</sup>. Merleau-Ponty viittaa Husserlin assistentin Eugen Finkin (1905–1975) antamaan muotoiluun reduktiosta ja kehuu sitä parhaimmaksi: reduktio on ihmetystä maailman edessä.

”[N]ähdäksemme maailman ja tavoittaaksemme sen paradoksaalisen luonteen, meidän on katkaistava tut- tuutemme sen kanssa, eikä tämä katkos näytä meille muuta kuin maailman motivoimattoman esiinkumpu- amisen.”<sup>11</sup>

Fenomenologian pyrkimyksenä on ymmärtää ja käsit- teellistää ”toimiva sitoutumisemme maailmaan”<sup>12</sup>. Tätä sitoutumista tai suhdetta kutsutaan intentionaalisuudeksi<sup>13</sup>. Merleau-Ponty nostaa esiin Husserlin erottelun aktiivisen ja toiminnallisen, operatiivisen intentionaalisuuden välillä. Aktiivinen intentionaalisuus (*l'intentionnalité d'acte*) on tietoisten arvostelmien intentionaalisuus. Toiminnallinen intentionaalisuus (*l'intentionnalité opérante, fungierende Intentionalität*) on esipredikatiivinen halujen, tunteiden ja ”maiseman” eli havainnon intentionaalisuus.<sup>14</sup> Merleau- Pontyille toiminnallinen intentionaalisuus on perustavampi: ”Maailma ei ole se, mitä ajattelen, vaan se, minkä elän”<sup>15</sup>.

Mutta intentionaalisuutta ”ei voi ymmärtää kuin reduktion kautta”<sup>16</sup>. On otettava etäisyyttä luonnollisen asenteen varmoina pitämiin väitteisiin, jotta saataisiin alkuperäinen ilmiö esiin. Luonnollinen asenne on Merleau- Pontyille ”objektiivista ajattelua”, jonka perusoletus on ”objektiivinen maailma”. Tie objektiivisesta maailmasta ha- vaittuun maailmaan kulkee reduktion kautta.

### Objektiivisen ajattelun ennako-oletus: objektiivinen maailma

”Heti havainnon tutkimuksen alussa löydämme kielestä aistimuksen käsitteen, joka näyttää välittömältä ja sel- vältä: minä aistin punaista, sinistä, kuumaa, kylmää. Tulemme kuitenkin näkemään, että se on epäselvempi kuin mikään, ja että koska klassiset analyysit ovat sen hyväksyneet, ne ovat menettäneet havainnon ilmiön.”<sup>17</sup>

Merleau-Ponty nostaa *Phénoménologie de la perception* -teoksessa esiin kaksi perinteistä ennakkokäsitystä havain- nosta, empirismin ja intellektualismin. Kumpikaan niistä ei tavoita havainnon ilmiötä.

Empirismi on tieteellistä tutkimusta, jonka lähtö- kohtana on aistimuksen käsite ja joka etenee aistimisen fysiologiaan. Se selittää aistimuksen kausaalisenä ärsyke-reaktio -suhteena, jossa aistittu rekisteröityy aisteihin välit- tömänä vaikutelmana. Empirismin kausaalinen selitys ei ta- voita havaintoa, koska se jättää sen sokeaksi ja ilman havait- sijaa. Empirismi on absoluuttista objektivismia, jolle oma ruumiini (*corps propre*) on vain objekti toisten joukossa.

Intellektualismi on empirismin antiteesi, se on abso- luuttista subjektivismia. Se löytää subjektin havainnon takaa, mutta maailman ulkopuolisena ja sen mahdolli- suuden ehtona, konstituivana ja transsendentaalisena. Havainnossa subjekti tavoittaa arvostelman tai päätelmän avulla aistimuksista aistitun objektin idean. Intellektualismi ei tavoita havaintoa, koska se jättää sen taakseen jo lähtö- kohdassaan.

”Empirismi ei näe, että meidän täytyy tietää, mitä etsimme, tai muuten emme etsisi sitä, ja intellektualismi ei onnistu näkemään, että meidän pitää olla tietämättömiä siitä, mitä etsimme, tai yhtäläillä emme myöskään etsisi.”<sup>18</sup>

Oleellista näissä vastakkaisissa ennakkokäsityksissä, joita Merleau-Ponty kutsuu yhteisnimellä objektiivinen ajattelu, on niiden yhteinen ennako-oletus, objektiivinen maailma. Se tarkoittaa maailmaa otettuna *itsessään*, maailmaa jossa kaikki on määrättyä (*déterminé*).<sup>19</sup> Empirismi, jolle subjekti on vain objekti objektiivisessa maailmassa, ja intellektualismi, jolle objektiivinen maailma on absoluuttisen tietoisuuden konstituioima, ovat vain näennäisesti vastakkaisia: molemmat ottavat analyysinsä kohteeksi ”itsessään täysin eksplisiittisen universon”<sup>20</sup>. Eksplisiittisessä ja täysin määrättyssä objektiivisessa maailmassa ei voi olla itsessään mitään hämää tai epämääräistä (*indéterminé*) ja kaikki toimii kaksiarvologiikan mukaan eli on joko totta tai epätotta, A tai ei-A.

Objektiivinen maailma on oletus, jota vasten havaittu maailmamme näyttää pettävältä. Esimerkiksi Müller-Lyerin kaksi viivaa ei ole samalla olemisen alueella (kuva alla). Mutta meidän *pitäisi* havaita viivat samanpituisina, koska ne ovat sitä *objektiivisesti*.



Miksi emme havaitse viivoja yhtä pitkinä? Tällainen ongelma voi nousta vain objektiivisessa maailmassa. Müller-Lyerin kaksi viivaa eivät ole samalla olemisen alueella (*terrain de l'être*), jossa niitä voitaisiin verrata, vaan omassa kontekstissaan, kuin eri maailmoissa eivätkä siksi ole edes vertailtavissa keskenään. Kaiken lisäksi ne eivät ole viivoja vaan eri kuvioita. Merleau-Pontyn mukaan viivat eivät ole eripituisia eivätkä samanpituisia.<sup>21</sup>

Kysymys havainnon geometris-optisista harhoista tulee mahdolliseksi vain oletettua objektiivista maailmaa vasten. Kyse on siitä, että meidän *pitäisi* havaita tietty geometrisen symmetrisyys, mutta koska emme siihen kykene, vian täytyy olla havaittajassa.<sup>22</sup>

”On tietysti olemassa epäselviä näkymiä, kuten maisema sumuisena päivänä, mutta tietenkin me aina myönämme, että todellinen maisema ei voi itsessään olla epäselvä. Se on sitä vain meille. Objekti, josta psykologit puhuvat, ei ole koskaan epämääräinen [*ambigu*], vaan on sitä vain johtuen tarkkaamattomuudestamme.”<sup>23</sup>

Mutta ainoa maailma, joka meille voi olla, on maailma, joka meille ilmenee. Tarkkaavaisuus ei voi sitä muuttaa, tai pikemminkin: ei ole olemassa tarkkaavaisuutta, joka tunkeutuisi maisemaamme ja valaisisi sen läpinäkyväksi.<sup>24</sup> Objektiivisessa maailmassa kaikki on määrättyä. Mutta määrättyllä ei ole merkitystä ilman havaittua epämääräistä ilmiötä, johon se perustuu. Epämääräisyys on positiivinen

ilmiö. On palattava esiojektiivisen kokemuksen alueelle, jos haluamme ymmärtää havaintoa ja sen perustavaa luonnetta.<sup>25</sup>

Merleau-Ponty puhuu *ambiguiteeteistä* ilmiöistä.<sup>26</sup> Tämä tarkoittaa ilmiön kaksiselitteisyyttä ja epäselvyyttä. Eräs esimerkki tällaisesta kaksiselitteisestä ilmiöstä on haamuraaja, jossa potilas tuntee kipua amputoidussa raajassaan. Objektiivisen ajattelun kaksiarvoisen logiikan mukaan raajaa ei ole, se ei ole läsnä. Häiriö selitetään potilaan hermostossa olevalla jäljellä. Merleau-Pontyn mukaan tämä ei vastaa ilmiötä, selitys on pelkkä hypoteesi. Aaveraaja on ambiguiteetti eli kaksiselitteinen ilmiö, se on sekä poissa että läsnä. Aaveraaja ei ole pelkkä muisto, vaan potilas todella tuntee sen.<sup>27</sup>

Objektiivinen ajattelu ei tavoita todellista kokemustamme ja havaintoamme maailmasta, vaan analysoi objektiivista maailmaa, maailmaa sellaisena kuin sen *pitäisi* olla.<sup>28</sup> Todellinen havainto tavoittaa objektit aina jostain perspektiivistä eli näkökulmasta. Voin havainnoida esimerkiksi taloa eri näkökulmista: kadulta, sisältä tai vaikka lentokoneesta. Mutta yksikään näistä ei tavoita *itse* taloa. Leibnizin mukaan talo itse on talo kaikkien mahdollisten perspektiivien summana eli talo ilman perspektiiviä, ”talo nähtynä ei mistään”.<sup>29</sup>

”Mutta mitä nämä sanat tarkoittavat? Eikö näkeminen ole aina näkemistä jostain? Sanoa, että taloa itseään ei nähdä mistään, eikö se ole sanoa, että se on näkymätön? Silti, kun sanon, että näen talon omilla silmilläni, en varmasti sano mitään kyseenalaista [...]”<sup>30</sup>

Objektiivinen maailma on maailma nähtynä ei mistään, pelkkä abstraktio. Sen sijaan todellinen ja konkreettinen maailma, jossa elän, avautuu havainnossani aina jostain paikasta. Havaitsen talon kadun toiselta puolelta, se erottuu taustaansa vasten ja paljastaa itsensä, horisontissa eli näköpiirissä, koska kohdistan katseeni siihen. Tästä on kyse perspektiivissä.<sup>31</sup>

”Näkeminen on astumista sisään *näyttäytyvien* olevaisten maailmaan, mutta ne eivät näyttäytyisi jos ne eivät voisi olla kätkeytyneitä toistensa tai minun taakseni. Toisin sanoen: objektin katsominen on siihen asuttautumista ja siitä kaikkiin asioihin tarrautumista sen mukaan kuin ne ovat kääntyneinä sen puoleen. [...] Siten jokainen objekti on kaikkien muiden peili.”<sup>32</sup>

Merleau-Ponty jatkaa: objekti, josta minulle näkyy vain yksi puoli, ”näkyy” toisilta puoliltaan toisille objekteille ja ne yhdessä muodostavat horisonttien synteessin, maailman, jossa mikään ei jää piiloon. ”[T]alo itse ei ole talo nähtynä ei mistään, vaan talo nähtynä kaikkialta.”<sup>33</sup> Saman voi sanoa ajasta: objektin objektiivisen ajallisuuden nykyisyydessä on minulle annettuna myös sen menneisyys ja tulevaisuus.

Olemmeko tulleet keskelle Leibnizin monadioppia? Merleau-Ponty kääntyy takaisin kokemukseen havainnosta. Katseeni ei koskaan tavoita kuin yhden puolen objektista, vaikka horisontissaan se on suuntautunut kohti kaikkia muitakin puolia. Vaikka saisinkin muistelemalla ja kielen välityksellä kokoon kaikki aiemmat havaintoni ja toisten havainnot talosta, olisi minulla vain epämääräinen kasa näkymiä siitä. En voi saavuttaa taloa täyteenä. En myöskään tavoita

menneisyyttä objektiivisena, vaan sellaisena kuin se on minulle nyt. ”Siten, horisonttien synteesi on vain oletettava synteesi [...] se jättää objektin keskeneräiseksi ja avoimeksi, aivan kuten se havainnon kokemuksessa onkin”.<sup>34</sup>

Mutta vaikka talolla on paljon puolia, joita emme koskaan näe – vesiputkia, halkeamia seinien sisällä, metallirakenteita – niin uskomme, että sillä todella on ne. Talo vaatii, että se on otettava itsessään: ”paradoksaalisesti on *meille-itsessään* [*pour nous de l'en soi*]”.<sup>35</sup> Objektin asettaminen ylittää aktuaalisen kokemuksemme: ”Tämä kokemuksen *ekstaasi* aiheuttaa sen, että *kaikki havaitseminen on havaintoa jostain*”.<sup>36</sup>

Olemme nyt seuranneet, kuinka Merleau-Ponty selvittää alustavasti sitä, miten havainto on aina havainto jostain. Havainto on aina jostain paikasta eli jostain näkökulmasta ja havainto on aina jostain kohteesta, joka tavoitetaan aina aktuaalisen havainnon näkökulman ylittävänä. Objektiiiviselle ajattelulle ruumiini, joka on näkökulmani maailmaan, on objekti muiden joukossa tässä maailmassa. Se on samassa objektiivisessa tilassa ja ajassa minulle ulkoisten objektien kanssa. On syvennyttävä objektiivisen ajattelun ”konstituutioon ruumiistamme objektina, koska se on ratkaiseva momentti objektiivisen maailman synnyssä”.<sup>37</sup>

## Oma ruumis

Merleau-Pontyn paluu alkuperäiseen ja perustavaan havaintoon tapahtuu ”ruumiin” kautta, koska se on havainnon subjekti, paikka josta havainto aina on, näkökulma maailmaan. Objektiiiviselle ajattelulle ruumis on objekti: empirismille se on ulkoisia ärsykeitä rekisteröivä mekanismi ja intellektualismille se on paikka, jossa intellektuaalinen minä jotenkin hämärästi asustaa.<sup>38</sup> Objektiiivinen ajattelu perustuu kartesiolaisen tradition dikotomialle ruumiin ja mielen välillä<sup>39</sup>:

”Objekti on objekti läpikotaisin ja tietoisuus on tietoisuus läpikotaisin. On kaksi merkitystä ja ainoastaan kaksi merkitystä sanalle eksistoida: olla asiana [*chose*] tai olla tietoisuutena. Oman ruumiin kokemus paljastaa meille kuitenkin moniselitteisen olemisen tavan.”<sup>40</sup>

Kokemuksessamme omasta ruumiistamme huomaamme, että ruumis ei ole samalla tapaa objekti kuten esimerkiksi jokin talo: voin kääntyä pois päin tästä talosta, mutta ruumiistani en. Onko ruumis objekti, joka ei jätä minua? Mutta objektit ovat minulle aina jostain näkökulmasta ja niiden läsnäoloon kuuluu mahdollisuus poissaoloon. Ruumis on sen sijaan aina annettuna samasta ”näkökulmasta”, mutta se ei koskaan ole minun edessäni.

”[H]avainnoin ulkoisia objekteja ruumiillani, minä pitelen niitä, tarkastelen niitä, kuljen niiden ympäri, mutta mitä tulee ruumiiseeni, sitä itseään en havainnoi: voidakseen tehdä niin, pitäisi olla käytettävissä toinen ruumis, joka itse ei olisi havainnoitavissa. [...] Siinä määrin kuin ruumiini näkee tai koskettaa maailmaa, se ei voi olla nähty tai kosketettu. Se mikä estää sitä olemasta koskaan objekti, olemasta koskaan ’täysin konstituoitu’, on se, että se on se minkä kautta objektit ovat.”<sup>41</sup>

Kun kosketan oikealla kädelläni objektia, käteni on koskettava eli se on subjekti. Kun kosken vasemmalla kädelläni oikeaa, oikea käsi on kosketettu eli se on objekti. Oikea käsi ei kuitenkaan ole kosketettuna sama kuin koskettavana, koska objektina se on lihaa ja luuta vangittuna tiettyyn paikkaan, mutta koskettavana subjektina se ”menee läpi avaruuden kuin raketti paljastaakseen ulkoisen objektin paikkaan”.<sup>42</sup> Ruumis voi siis kääntyä kohti itseään *eräänlaisessa reflektiossa* ja pitää itseään objektina: se voi olla subjekti, joka on *itselleen* tai objekti, joka on *itsessään*.<sup>43</sup> Ruumis muodostaa moniselitteisen organisaation (*une organisation ambiguë*): ”Ymmärrän ruumiini objekti-subjektina”.<sup>44</sup>

Ruumiini tilallisuus ei ole objektin tilallisuutta. Ruumis ei ole jossain paikassa (*position*) vaan tilanteessa (*situation*). Tila määrittäyty tilanteena, ei jonakin avaruudellisena koordinaatistona. Esimerkiksi kun seison pöydän edessä ja nojaudun sitä vasten molemmiin käsiin, ”ainoastaan käteni ovat korostuneita ja ruumiini kokonaisuus laahustaa niiden takana kuin komeetan pyrstö”.<sup>45</sup> Ruumiini ”täällä” ei ole piste ulkoisessa koordinaatistossa, vaan ruumiini on täällä ankkuroituneena objekteihin ja tilanteena tehtäviensä edessä. Ruumiini *eksistoi* kohti tehtäviään, se on maailmassa. Ruumiillinen tila on alkuperäinen tila, jossa ”edessä”, ”yläpuolella”, ”vasemmalla” ja ”oikealla” saavat merkityksensä. Objektiiivisessä tilassa, jossa ei ole tilanteellista ruumista, ei voi olla suuntia: ”Ja lopulta, kaukana siitä, että ruumiini olisi minulle vain fragmentti tilasta, minulle ei olisi tilaa, jos minulla ei olisi ruumista”.<sup>46</sup>

Ruumis ei siis ole pelkkä objekti. Mutta se ei myöskään ole vielä tietoisuus. Miten käy sitten havainnon? Eikö havainto ole aina havainto jostain kohteesta? Eikö kohteen havaitseminen jonakin edellytä ymmärtävää tietoisuutta? On siis kysyttävä: mikä on ruumiin suhde tietoisuuteen?

Tietoisuus on voima, joka antaa muodon kokemuksen virtaukselle. Jotta voisi olla tietoisuus, on oltava jotain, mistä se on tietoinen, intentionaalinen objekti. Tietoisuus voi suuntautua kohti tätä objektia vain, jos se heittää itsensä siihen, vain jos ”se on puhdas merkityksenannon akti”.<sup>47</sup> Tämä ei Merleau-Pontyn mukaan ole kuitenkaan perustava intentionaalisuuden taso, vaan sen alta löytyy ”syvempi intentionaalisuus, jota toiset ovat kutsuneet eksistenssiksi”.<sup>48</sup> Merleau-Pontylle ruumis on se, missä eksistenssi realisoituu<sup>49</sup>.

”Inhimillisen olemassaolon alkuperänä ei tule pitää ruumista *eikä eksistenssiä*, koska kumpikin edellyttää toisiaan, ja koska ruumis on jäykistynyt tai yleinen eksistenssi ja eksistenssi ikuinen lihaksitulo”.<sup>50</sup>

Ruumis ei ole sokea, vaan havaitseva, koskettava ja näkevä. Ruumiini kautta asiat alkavat olla minulle ja muodostavat maailman. Ruumis on maailmassa olemisen kulkuväline (*le véhicule de l'être au monde*) sitoutuneena merkitykselliseen ympäristöön ja projekteihin. Ruumiini on maailman keskipiste. Olen *tietoinen* maailmasta ruumiini kautta.<sup>51</sup> ”Tietoisuus on olemista kohti asiaa ruumiin välityksellä”.<sup>52</sup> Tietoisuus ei siten ensisijaisesti ole ”minä ajattelen että”, vaan ”minä voin”.<sup>53</sup> Merleau-Ponty ei kuitenkaan kyseenalaista itsetietoista tietoisuutta, vaan sen itseriittoisuuden ja läpinäkyvyyden. Reflektioiva tietoisuus edellyttää esireflektiivistä, hiljaista tietoisuutta (*Cogito tacite, conscience silencieuse*),



tietoisuutta ennen kuin se on jotakin puhuttua.<sup>54</sup> Tämä ruumiillinen intentionaalisuus on esipredikatiivista, mutta ei merkityksetöntä. Havaitseva ruumis liikkuu kohti asioita suuntautuneena ja haluavana, kuten seksuaalisuus meille osoittaa:

”Eroottinen havainto ei ole *cogitatio*, joka pyrkii kohti *cogitatumia*; läpi ruumiin se pyrkii kohti toista ruumista, se ottaa paikkansa maailmassa, ei tietoisuudessa.”<sup>55</sup>

Ruumis ei ole objekti, mutta ei myöskään subjekti traditio-naalisessa mielessä: se on *luonnollinen minä (moi naturel)*, ambiguiteetti eli kaksiselitteisyys subjektin ja objektin, tietoisuuden ja ruumiin, olemisen itselleen ja olemisen itsessään välillä.

”Ruumista ei tule verrata niinkään fyysikaaliseen objektiin, vaan pikemminkin taideteokseen. [...] Romaani, runo, maalaus ja musiikkikappale ovat yksilöitä, toisin sanoen olevia, joissa ei voida erottaa ilmaisua ilmaistusta, joiden merkitys ei ole saatavilla kuin suorassa yhteydessä ja jotka säteilevät merkitystään jättämättä ajallista ja tilallista paikkaansa. Tässä mielessä ruumiimme on verrattavissa taideteokseen. Se on elävien merkitysten ydin [...]”<sup>56</sup>

### Alkuperäinen havainto ja havaittu maailma

”Oma ruumis on maailmassa kuin sydän elimistössä: se pitää alituisesti yllä näkyvän näytöksen elämää, se elävöittää sitä ja ruokkii sitä sisäisesti, se muodostaa sen kanssa systeemin”.<sup>57</sup>

Ruumis muodostaa maailman kanssa systeemin. Ne ovat sisäisessä suhteessa eli edellyttävät toinen toistaan. Siksi [t]eoria ruumiista on jo teoria havaitsemisesta”.<sup>58</sup> Merleau-Pontyillä havainnossa on kyse ruumiillisesta havainnosta: havaittu maailma on ruumiillisen aistimisen (*sentir*) maailma<sup>59</sup>.

Koska objektiivinen ajattelu käsittää ruumiin vain ja ainoastaan objektina, se ei kykene tavoittamaan havainnon perustavaa luonnetta. Ensinnäkin empirismi tutkii havaintoa ulkoisena tapahtumana valmiissa maailmassa. Se selittää sitä kausaalisuhteella ja tutkii aistielimiä. Mutta havainto ei ole aistielimisä. Havainto on pikemminkin tämä tutkimus itse tai sen perusta. Havainto ei ole ensisijaisesti tapahtuma maailmassa, vaan maailman ”uudelleen luomista” joka hetki.<sup>60</sup>

”Kaikki tieto asettautuu havainnossa avattuihin horisontteihin. Ei tule kysymykseen kuvata havaintoa itseään yhtenä tosiasioista, jotka tapahtuvat maailmassa, sillä emme voi koskaan pyyhkiä maailman näkymästä pois sitä aukkoa, joka olemme ja jonka kautta se tulee olemaan jollekin, sillä havainto on ’särö’ tässä ’mahtavassa timantissa’.”<sup>61</sup>

Intellektualismi antaa kyllä nimen tälle tutkimukselle, joka tarkastelee ulkoisia tapahtumia: transsendentaalinen minä. Mutta myös sille maailma on jo valmis ja eksplisiittinen, eikä tämä puhdas minä ole silmillä havaitseva ruumis, vaan konstituiva tietoisuus.<sup>62</sup> Merleau-Ponty kysyy: miksi sitten

olemme koskaan uskoneet havaitsevamme silmillämme? Miten voin olla koskaan ollut tietämätön tietoisuuteni toiminnasta, kun se määritelmän mukaan on *itselleen*? Miksi maailma ei näyttäyty meille täysin eksplisiittisenä? Ja lopulta: miksi ylipäätään havaitsemme?

Merleau-Pontyn mukaan havaittajan elävä suhde maailmaansa näyttäytyy vasta, kun päästään eroon vaihtoehdoista olemisen itsessään ja olemisen itselleen välillä<sup>63</sup>. Näin tapahtuu kun ymmärrämme aistimuksen yhteytenä (*communion*) tai kanssaolemisena (*coexistence*)<sup>64</sup>.

Kun esimerkiksi katson sinitaivasta, en ole asettautuneena vastapäätä sitä maailman ulkopuolisena subjektina. En myöskään omista tuota sinistä ajattelussani, en aseta sitä siihen sinisen ideana. Sen sijaan ”hylkään itseni siihen, uppoan tähän mysteeriin, se ’ajattelee itseään minussa’, minä olen taivas itse, joka yhdistyy, keräytyy ja ryhtyy olemaan itselleen”.<sup>65</sup> Havainnon subjekti ei ole intellektuaalinen subjekti. *Näen* taivaan sinen, koska olen näkevä ja aistiva, en siksi, että päätin nähdä sen. Havainto on nimetön (*anonyme*): ”minun pitää sanoa, että *minussa havaitaan [on perçoit en moi]*, eikä että minä havaitsen”.<sup>66</sup> Näkyvän kenttä aukeaa minulle ilman, että teen mitään, se on esipersonallinen.<sup>67</sup>

Aistit ovat pääsyy maailmaan. Mutta ”[a]lkuperäisessä havainnossa kosketus- ja näköaistimuksen välillä ei ole eroa. Ihmisruumiin tiede opettaa meitä myöhemmin erottelemaan aistit.”<sup>68</sup> On palattava ensisijaiseen kerrokseen (*couche originaire*), jossa aistien välillä vallitsee luonnollinen ykseys.<sup>69</sup> Tarkoituksena ei ole kieltää aistien eroja, vaan osoittaa *havainnon* perustuvan ykseydelle, jossa ei voida erottaa eri aisteille ominaisia ominaisuuksia.<sup>70</sup> Synesteettisessä havainnossa esimerkiksi näen metallin kovuuden ja maistan veren punaisuuden.<sup>71</sup> Aistit kommunikoivat keskenään, ne avaavat yhden maailman ja vasta sen perustalta on mahdollista tehdä erotteluja niiden välillä.<sup>72</sup>

”[A]lkuperäinen havainto on ei-teettinen, esiojektii- vinen ja esitietoinen kokemus”.<sup>73</sup> Alkuperäinen havainto on myös esipersonallinen, esipredikatiivinen ja esihistoriallinen (*préhistorique*) kokemus.<sup>74</sup> Sanalla sanoen: alkuperäinen havainto on alkuperäinen siteemme maailmaan, joka jää alkuperän hämärään. Se on olemista *jo* maailmassa ja merkityksellisyydessä.

Tämä ensisijainen taso on kaikkien havaintojemme horisontti, mutta sitä ei koskaan tavoiteta tai tematisoida tarkassa havainnossa. Kyse on implisiittisestä taustasta, jota vasten kaikki tietoiset ja eksplisiittiset havaintomme tai ajatuksemme piirtyvät. Löydämme itsemme ”jo toimimassa maailmassa”.<sup>75</sup> Ensimmäinen havaintoni ja toimintani näyttäytyvät edeltävälle siteelle perustuvina; historiani on esihistorian jatkumoa; persoonallinen olemassaoloni on esipersonallisen ruumiin jatkumoa. Tämä perustava ”luonnollinen henki” (*esprit naturel*) ei esiinny vain elämäni alussa, vaan toistuu ja alkaa joka hetki. Alkuperäinen eli luonnollinen havainto on ajattelua edeltävää kommuni- kointiamme maailman kanssa.<sup>76</sup>

”Luonnollinen havainto ei ole tiede, se ei aseta asioita, joihin tiede kohdistuu, se ei pidä niitä etäisyyden päässä tutkiakseen niitä, vaan se elää niiden kanssa, se on ’kä-sitys’ [*opinion*] tai ’alkuperäinen luottamus’ [*foi originaire*], joka sitoo meidät maailmaan kuin kotimaahamme. Ha-

vaitun oleminen on esipredikatiivista olemista, jota kohti koko olemassaolomme on kiinnittynyt.<sup>77</sup>

”[P]erinteisten havainnon teorioiden virhe on intellektuaalisten operaatioiden tuominen havaintoon itseensä”.<sup>78</sup> Havainnossa aistikokemus yhdistyy yhdeksi maailmaksi, mutta tämä ei tapahdu päättelyssä, eikä tämä ykseys ole käsitteellinen ykseys. Kun esimerkiksi katson kaukana olevaa asiaa, niin lähellä oleva asia (esim. sormi) näyttäytyy kahtena. Kun siirrän katseeni lähellä olevaan asiaan, sen kaksi näkymää sulautuvat yhteen. Kyse ei ole tietävän subjektin päättelystä, vaan ruumiista, jonka silmät muodostavat yhden elimen ja joka suuntautuu yhdessä katseessa kohti asiaa itseään.<sup>79</sup> Samoin kun havaitsen jonkin asian, en päättelen annetuista aspekteista sen kokonaisuutta, vaan menen suoraan siihen.<sup>80</sup> Havainnon synteesi ei ole intellektuaalinen synteesi, koska havainnon kohde ei ole mahdollinen tai välttämätön, vaan todellinen.<sup>81</sup>

”Asian merkitys asustaa tässä asiassa kuin sielu asustaa ruumiissa: se ei ole ulkoasujen takana. Tuhkakupin merkitys [...] ei ole tietty idea tuhkakupista, joka järjestää yhteen aistitut aspektit ja joka on ainoastaan ymmärryksen tavoitettavissa, vaan se elävöittää tuhkakupin, se tulee ilmiselvästi lihaksi siinä.”<sup>82</sup>

Havainnossa meillä on suora pääsy asioiden merkityksiin. Asia on kuin tutut kasvot, joiden ilme tunnustetaan välittömästi.<sup>83</sup> Saatamme kuitenkin erehtyä: esimerkiksi jokin kauempaa nähty saattaa osoittautua joksikin muuksi, kun tulemme lähemmäksi. Mutta tiedämme erehtyneemme vain, koska meillä on totuus, josta käsin tunnustamme erheen ja korjaamme sen. Havainto on pääsymme totuuteen. Se on *Wahr-Nehmung*<sup>84</sup>, toden ottaminen ja vain tästä otteesta käsin meille avautuu todellisuus: ”ei ole muuta todellisuutta kuin se, mikä ilmenee”.<sup>85</sup> Niin ikään emme voi käsittää sellaista, mikä ei ole havaittu tai havaittavissa, sillä ”[k]uten Berkeley sanoi, jopa aavikolla, jolla ei ole koskaan käyty, on ainakin yksi katsoja ja se olemme me itse, kun ajattelemme sitä”<sup>86</sup>.

Maailmaa ei ole ilman havaittajaa, eikä havaittajaa ole ilman havaittavaa maailmaa. Havaittu maailma on luonnollinen maailma (*le monde naturel*), jonka keskeltä voimme havaita löytämään itsemme jo toimimasta. Tällä maailmalla, jossa elämme, on ykseytensä, vaikka henki ei kykenekään kokoamaan sen puolia yhteen ja esittämään sitä itselleen läpinäkyvänsä.<sup>87</sup> ”[K]un havaitsen, olen näkökulmani [eli ruumiini] kautta koko maailmassa ja en edes tiedä näkökenttäni rajoja”<sup>88</sup>. Esimerkiksi havaitessani tutun maiseman, en ajattele toista maisemaa, jonka näkisin, jos seisaisin sen reunalla. En myöskään representoi mitään, en kuvittele toista maisemaa, enkä sen jälkeen kolmatta. Kaikki maisemat ovat jo siellä, yhteenliittyneinä ja avoimina. Maailmassa oleminen on ekstaattista. Maailma avautuu aina jostain näkökulmasta ylittäen tuon näkökulman: ”Maailma on kokonaan sisälläni ja minä olen kokonaan itseni ulkopuolella”.<sup>89</sup>

### Lopuksi: reflektio ja filosofia

”Kaukana siitä, että filosofia näyttäisi meistä elämän hyödyttömältä toistolta, se on meille päinvastoin tärkeä asia,

jota ilman elämä saattaisi kadottaa itsensä tietämättömyyteen itsestään tai kaaokseen. Mutta tämä ei tarkoita, että reflektion tulisi innostua liikaa itsestään tai teeskennellä olevansa tietämätön alkuperästään.”<sup>90</sup>

Merleau-Pontyn ei käännä selkäänsä filosofialle ja reflektiolle palatessaan alkuperäiseen havaintoon. Hän ei myöskään väitä, että tieto ja ajattelu olisi palautettava aistimuksiin. Sen sijaan hän palaa eräänlaisessa arkeologisessa prosessissa siihen perustaan, joka mahdollistaa tietämisen ja ajattelemisen: kokemukseen. Havainto on ”*logos* syntymisen tilassa”.<sup>91</sup> Paluu reflektioimattomaan ei kiellä reflektiota, vaan päinvastoin tämä reflektioimaton tavoitetaan reflektiossa. Siten reflektion tavoittama reflektioimaton ei myöskään ole se, jolle reflektio perustuu.<sup>92</sup> Reflektio ei saa silti unohtaa alkuperäänsä: reflektio on aitoa vain kun se ymmärtää itsensä ”reflektiona-reflektioimattomasta” (*réflexion-sur-un-irréfléchi*)<sup>93</sup>.

*Phénoménologie de la perception* ei ole vain kokoelma väitteitä ruumiista, tietoisuudesta, havainnosta ja maailmasta, vaan se selvittää erityistä ajattelutapaa, fenomenologiaa. Se käy havaitsemista käsittelevän keskustelun alla toista keskustelua tästä reflektioimattoman reflektioimisesta, sen luonteesta ja mahdollisuudesta. Merleau-Pontyn filosofian keskeinen ongelma on filosofia itse.<sup>94</sup> Ankaralle reflektiolla ei riitä, että se tunnistaa itsensä reflektiona-reflektioimattomasta, vaan sen on myös reflektoitava itseään eli ajateltava suhdettaan reflektioimattomaan.<sup>95</sup>

Reflektioiva subjekti ymmärtää perustuvansa reflektioimattomalle ruumiilliselle subjektille. Samalla hetkellä kun reflektio alkaa, se huomaa olevansa jo täällä, jo syntynyt. Subjektilla on historiansa: se on ajallinen. Tämä ei tarkoita, että ruumis on ajassa, vaan se on pikemminkin aika itse, samoin kuin se on tila itse. ”Aika täytyy ymmärtää subjektina ja subjekti aikana”.<sup>96</sup> Subjekti eksistoi nykyhetkessään menneisyytenä ja tulevaisuutena, syntymänsä ja kuolemansa välissä: subjektin elämä on aika. Siten reflektio kantaa mukanaan ylimuistoista syntymäänsä, joka ei ole ollut sille koskaan läsnä ja suuntaa kohti kuolemaansa, joka ei tule myöskään olemaan sille koskaan läsnä. Reflektio on ajallinen, eikä se voi koskaan irtaantua tästä tosiasiaa tarkastellakseen itseään Jumalan näkökulmasta.

Reflektio ei voi tehdä kokemusta täysin eksplisiittiseksi. Radikaali filosofia ei julista itseään absoluuttiseksi tietoisuudeksi, vaan ymmärtää itsensä ongelmana.<sup>97</sup> Näin on, koska ”[t]odellisuus lainautuu loputtomalle tutkimukselle, se on ehtymätön”<sup>98</sup>. Maailma on mysteeri, eikä ”kyseeseen voi tulla sen hälventäminen jonkin ’ratkaisun’ kautta, se on ratkaisujen tuolla puolen. Aitoa filosofiaa on se, että opitaan näkemään maailma uudelleen [...]”<sup>99</sup>

”Filosofi [...] on ainainen aloittaja. Tämä tarkoittaa, että hän ei pidä saavutettuna sitä, minkä oppineet tai ihmiset yleensä uskovat tietävänsä. Se tarkoittaa myös, että filosofia itse ei saa pitää päämääräänsä saavutettuna silloin kun kykenee lausumaan totuuksia, että se kokee oman alkunsa yhä uudestaan, että se on kokonaan tämän alun kuvaamista ja lopulta, että radikaaliin reflektioon kuuluu tietoisuus siitä, että se itse on riippuvainen reflektioimattomasta elämästä, joka on sen alkuperäinen, pysyvä ja lopullinen tilanne.”<sup>100</sup>

## Viitteet

1. Haluan kiittää Juha Himankaa ohjauksesta ja opastuksesta.
2. Merleau-Ponty 1989, 11.
3. *Ibid.*, 20–22.
4. Merleau-Ponty 1942, v.
5. *Ibid.*, 195.
6. *Ibid.*, 287 & 304.
7. *Phénoménologie de la perception* -teoksen esipuheesta Heinämaa 2000b. Merleau-Ponty väittää esipuheessa, että fenomenologia paluuna asioihin itseensä on ”ehdottomasti eri liike kuin idealistinen paluu tietoisuuteen” (Merleau-Ponty 2000, 171). Merleau-Pontyn Husserl-tulkintaa on pidetty ongelmallisena: hän tekee oman Husserlin. Hän halusi nähdä Husserlin ruumiillisuuden ja intersubjektiviisuuden ajattelujana ja itsensä Husserlin työn jatkajana. Joidenkin Merleau-Ponty-tutkijoiden mukaan Merleau-Pontyn tulkinta on virheellinen: Husserl oli alusta loppuun intellektualisti, idealisti, immanentisti ja solipsisti (katso esim. Madison 1981, 270–271; Dillon 1988, 87). Dan Zahavin mukaan nämä kommentaattorit näyttävät perustavan käsityksensä Husserlista enemmän Martin Heideggerin (1889–1976) Husserl-luennalle kuin Merleau-Pontyn. Merleau-Ponty muodosti tulkintansa Husserlista erityisesti tämän elinaikana julkaisemattomien käsikirjoitusten perusteella, joita hän oli ensimmäisenä lukemassa Louvainiin 1939 perustetussa arkistossa. Näistä teksteistä hänelle keskeisimpiä oli epäilemättä *Ideen II* (Husserl 1952). Merleau-Pontyn mukaan Husserlin filosofia löytyy juuri näistä käsikirjoituksista. Samoin oli sanonut myös Husserl itse. Zahavin mukaan Merleau-Pontyn Husserl-tulkinta ei ole perätön, vaan päinvastoin se oli edellä aikaansa ja vallankumouksellinen (Zahavi 2002).
8. Merleau-Ponty 2000, 171.
9. Fenomenologiasta ja reduktiosta katso Himanka 2000, Himanka 2002. Merleau-Pontyn reduktio-käsityksestä katso Heinämaa 1996, 58–67; Heinämaa 1999; Heinämaa 2000a, 86–88 & 103–106; Heinämaa 2002.
10. Merleau-Ponty näkee taidemaalarin, erityisesti Paul Cézannen (1839–1906), työskentelyssä samankaltaisen pyrkimyksen kuin fenomenologiassa: siinä pyritään ”sulkeistamaan” se, mitä jokin on, jotta nähtäisiin se, miten jokin alkuperäisesti ilmenee. Maalaamisen ja fenomenologian rinnastuksista Merleau-Pontylla katso Hyvönen 2001.
11. Merleau-Ponty 2000, 176.
12. *Ibid.*, 176.
13. Merleau-Pontyn intentionaalisuus-käsityksestä katso Reuter 1999.
14. Lat. *praedicativum* tarkoittaa suomeksi selittävää, ”jokin jonakin”.
15. Merleau-Ponty 2000, 178.
16. *Ibid.*, 178.
17. Merleau-Ponty 1999, 9.
18. *Ibid.*, 36.
19. *Ibid.*, 12.
20. *Ibid.*, 51.
21. *Ibid.*, 12.
22. Müller–Lyer-illuusio on tässä suhteessa erittäin ongelmallinen, koska siinä näyttäisi olevan oletettu myös se, että viivat havaitaan eripituisiksi. Meidän siis pitäisi sekä havaita viivat eripituisiksi, että ymmärtää havaintomme erehtyneen. Tässä tulee ilmi ennako-oletus, jossa jo lähtökohtaisesti erotetaan objektiivinen tosimaailma ja havainnossa annettu harhojen maailma. Müller–Lyer-illuusio pyrkii ikään kuin pakottamaan meitä: ymmärrä havaintosi harhaksi.
23. *Ibid.*, 12.
24. *Ibid.*, 37.
25. *Ibid.*, 19.
26. Ranskan *ambiguë* (adj. *ambigu*, -ë) tarkoittaa peruserkityksiltään moniselitteisyyttä, kaksiselitteisyyttä, epämääräisyyttä ja epäselvyyttä. Käännöksissä käytän näitä suomenkielisiä vastineita tilanteen mukaan. Merleau-Pontylla kaksiselitteisyys tarkoittaa usein sitä, että (ruumis-) subjektia ei voida selittää täysin fyysikaalisena, mutta ei myöskään mentaalina. Kyse ei ole selvärajaisesta erottelusta *joko-tai*, vaan kaksiselitteisyydestä *sekä-että* (Waldenfels 1998, 282; Kwant 1961, 9, alaviite 7; 85). Merleau-Pontyn filosofiaa on kutsuttu ambiguuteetin filosofiaksi. Ensimmäinen hänen filosofiastaan kirjoitettu kommentaari oli Alphonse de Waelhensin *Une Philosophie de l'Ambiguë: L'Existentialisme de Maurice Merleau-Ponty* (Waelhens 1951). Gary Madisonin mukaan Merleau-Pontyn ”ambiguuteetin” lähteenä on se, että hän pitää kiinni Husserlin intentionaalisuuden käsitteestä, vaikka hylkää sen idealistiset implikaatiot ja tästä saattaa seurata Merleau-Pontyn projektin mahdottomuus (Madison 1981, 32). (Merleau-Pontyn ambiguuteetti-käsitteestä katso myös Sapontzis 1978.)
27. *Ibid.*, 101.
28. *Ibid.*, 39. Objektiivinen ajattelu ei kerro meille mitään inhimillisestä maailmasta, jossa elämme, vaan siitä mitä Jumala saattaisi siitä ajatella (*Ibid.*, 296).
29. *Ibid.*, 81.
30. *Ibid.*, 81.
31. *Ibid.*, 82.
32. *Ibid.*, 82.
33. *Ibid.*, 83.
34. *Ibid.*, 84. Aktuaalisessa havainnossa on talosta annettuna vain yksi näkyvä puoli, aspekti. Jos emme kykenisi ylittämään aspektia, niin taloa ei itse asiassa olisi: olisi vain seinä, sen jälkeen ikkuna, vesiränni, mutta täysin erillään toisistaan, liittyvät yhteen talona. Tästä voitaisiin jatkaa siihen pisteeseen, jossa emme enää ymmärtäisi, miten havainnossa voi olla annettuna mitään merkityksellistä: päätyisimme täydelliseen skeptisismiin. Sen sijaan todellisessa havainnossa asiat, esim. värit, ikkunat, katto ja eri aspektit eivät ole irrallaan toisistaan, vaan ovat sitä mitä ovat vain talona.
35. *Ibid.*, 86. *Phénoménologie de la perception* -teoksessa voi nähdä Jean-Paul Sartren (1905–1980) vaikutuksen. Sartre julkaisi 1943 teoksensa *L'Être et le néant*, jossa keskeiseen asemaan nousi ”ylitsepääsemätön dualismi” *olemisen itselleen (l'être-pour-soi)* eli tietoisuuden ja *olemisen itsessään (l'être-en-soi)* eli objektin välillä (Sartre 1943, 30–31, 711). Merleau-Ponty ei hyväksy tällaista radikaalia erottelua. Hän näkee subjektin ja objektin välillä suhteen, jossa molemmat edellyttävät toisiaan. Merleau-Pontyn oman kirjoituksen voi nähdä syntyneen osittain juuri kritiikistä Sartrelle. (Katso Moran 2000, 395–396; Schmidt 1985, 70–80; Stewart 1998; Whitford 1982.)
36. Merleau-Ponty 1999, 85 (kursivointi JH). Ekstaasi on olemista itsensä ulkopuolella, kokemuksen transsendenssia.
37. *Ibid.*, 86.
38. Madison 1981, 22.
39. Merleau-Ponty erottaa kuitenkin osittain Descartesin itsensä kritisoimastaan mustavalkoisesta kartesiolaisuudesta. Kirjessään kuningatar Elisabethille Descartes erottaa ymmärryksen tavoittamasta ruumiista elämän käytännössä tavoitettavan ruumiin. Jälkimmäinen on kuitenkin alisteinen ensimmäiselle, koska vain ajattelulla tavoitettava on selvää (*clara*) ja tarkkaa (*distincta*). (Merleau-Ponty 1999, 231–232.) *Phénoménologie de la perception* -teoksen viimeisessä osassa Merleau-Ponty esittää Descartesille kysymyksen: miten voin epäillä sitä, minkä näen, koska se on erottamatonta näkemisestä, ja jos epäilen näkemistäni, epäilen tietoisuuttani ja ajatteluani, mutta koska epäillessäni en voi epäillä sitä, että epäilen, en voi myöskään epäillä ajatteluani, enkä teeskennellä ajattellessani olevani olematta? Descartesin olisi valittava: joko hän ei ole varma havaituista asioista, jolloin hän ei voi olla myöskään varma havainnostaan eikä ajattelustaan, tai sitten hän on varma ajatuksistaan, jolloin hän on myös varma havainnostaan ja asioista (*Ibid.*, 430).
40. *Ibid.*, 231.
41. *Ibid.*, 107–108.
42. *Ibid.*, 108.
43. Madison 1981, 25.
44. Merleau-Ponty 1999, 111.
45. *Ibid.*, 116.
46. *Ibid.*, 119.
47. *Ibid.*, 141.
48. *Ibid.*, 141, alaviite 4.
49. *Ibid.*, 193.
50. *Ibid.*, 194.
51. *Ibid.*, 97.
52. *Ibid.*, 161.
53. *Ibid.*, 160.
54. *Ibid.*, 461. *Le visible et l'invisible* -teoksen mukana julkaistuissa muistiinpanoissa Merleau-Ponty asettaa kyseenalaiseksi *Phénoménologie de la perception* -teoksessa esittämänsä käsityksen hiljaisesta tietoisuudesta (Merleau-Ponty 2001, 222). Koko teoksen ongelmanna on, että se lähtee liikkeelle tietoisuus–objekti-erottelusta (250). Se jäi osittain kiinni tietoisuus-filosofiaan ja siksi Merleau-Ponty katsoi välttämättömäksi aloittaa uudestaan syventämällä sen teemat ontologisesta näkökulmasta (234 & 220). Keskeneräiseksi jääneen viimeisen teoksen tavoitteena oli uusi ontologia.
55. *Ibid.*, 183.
56. *Ibid.*, 176–177.
57. *Ibid.*, 235.

58. *Ibid.*, 529.
59. Ranskan verbi *sentir* tarkoittaa aistimista laajassa mielessä: tunte-  
mista, näkemistä, haistamista, maistamista ja myös huomaamista,  
kokemista, oloa ja ymmärtämistä.
60. *Ibid.*, 240.
61. *Ibid.*, 240.
62. *Ibid.*, 240–241.
63. *Ibid.*, 241.
64. *Ibid.*, 247.
65. *Ibid.*, 248.
66. *Ibid.*, 249.
67. *Ibid.*, 251.
68. Merleau-Ponty 1993, 38. Denis Diderot kertoo kirjeessään sokeista,  
kuinka syntymästään saakka sokea voisi mielellään haluta nähdä,  
mutta haluaisi mieluummin pitkät kädet (Diderot 1951, 9). Mutta  
normaalilla ihmisellä näkö on juuri nämä pitkät kädet. Kun näen  
jonkin asian kaukaisuudessa, pidän sitä jo kädessäni (Merleau-Ponty  
1999, 306).
69. *Ibid.*, 262.
70. *Ibid.*, 279.
71. *Ibid.*, 264.
72. *Ibid.*, 260.
73. *Ibid.*, 279. Havainnon ei-teettisyys tarkoittaa sitä, että kyseessä ei ole  
asettava akti tai päätös, vaan pikemminkin eräänlainen ”luottamus”,  
”suostumus” ja ”usko” (Heinämaa 2000a, 88).
74. Havainnon esihistoriallisuus tarkoittaa sitä, että havainnolla ei ole  
historiaa, joka voitaisiin palauttaa muistiin eksplisiittisenä, mutta  
sillä kuitenkin aina on historiansa (Merleau-Ponty 1999, 277). Kyse  
on alkuperäisestä, ylimuistoisesta menneisyydestä, joka ei koskaan  
ole ollut läsnä (*Ibid.*, 280). Esimerkiksi oma syntymä on esihistorial-  
linen. Merleau-Ponty tekee ”arkeologiaa” tai ”genealogiaa” (Madison  
1981, 53).
75. Merleau-Ponty 1999, 293.
76. *Ibid.*, 293–294.
77. *Ibid.*, 371–372.
78. *Ibid.*, 394.
79. *Ibid.*, 266–269.
80. *Ibid.*, 374.
81. *Ibid.*, 269; Merleau-Ponty 1989, 48.
82. Merleau-Ponty 1999, 369.
83. *Ibid.*, 372.
84. Saksan *Wahrnehmung* tarkoittaa havaintoa, huomiota ja vanhan  
käännöksen mukaan vaarinottamista. *Wahr* (tosi, todellinen),  
*nehmen* (ottaa, tarttua).
85. *Ibid.*, 340.
86. *Ibid.*, 370.
87. *Ibid.*, 378.
88. *Ibid.*, 380.
89. *Ibid.*, 467. Havainnon kokemukseen kuuluu paradoksaalisesti sekä  
immanenssi (läsnäolo), että transsendenssi (poissaolo). *Le visible et  
l’invisible* -teoksessa Merleau-Ponty kiteyttää ajatuksen: ”nähdä on  
aina nähdä enemmän kuin näkee” (Merleau-Ponty 2001, 295). Kaik-  
keen näkyvään (*visible*) kuuluu näkymätön (*invisible*). Mutta miten  
näkevä tavoittaa katseellaan asiat itse, paljastaa ne ja samalla peittää  
ne ja pysyy niistä etäällä? Tätä kysymystä Merleau-Ponty avaa uudella  
tavalla viimeisessä teoksessaan. Näkyvä aukeaa näkeväälle, koska  
näkevä on itsekin näkyvä: ”se, joka näkee, ei voi omistaa näkyvää  
ellei ole sen omistama, ellei *ole siitä*” (175). Näkevä näkee asian itsensä  
mukaan, koska ne ovat samaa *lihaa* (*chair*). Se mikä erottaa näkevän  
ja näkyvän on lihan tiheys (*épaisseur*), olematta kuitenkaan este, vaan  
niiden kommunikoinnin väline. Näkevä ja näkyvä ovat abstraktioita  
yhdestä kudoksesta (*etoffe*), lihasta. Liha on olemisen ”elementti”  
(182).
90. Merleau-Ponty 1989, 56.
91. *Ibid.*, 67.
92. *Ibid.*, 55–56.
93. Merleau-Ponty 1999, 76.
94. Madison 1981, 145.
95. *Ibid.*, 157.
96. Merleau-Ponty 1999, 483.
97. *Ibid.*, 76.
98. *Ibid.*, 374.
99. Merleau-Ponty 2000, 181.
100. *Ibid.*, 176.

## Kirjallisuus

- Diderot, Denis, ”Lettre sur les aveugles à l’usage de ceux qui voient”  
(1749). *Textes littéraires Français*, 44, 1951, s. 1–69.
- Dillon, Martin C., *Merleau-Ponty’s Ontology*. Indiana University Press,  
Bloomington & Indianapolis 1988.
- Heinämaa, Sara, *Ele, tyylly ja sukupuoli: Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruu-  
miinfenomenologia ja sen merkitys sukupuolikielisykselle*. Gaudeamus,  
Helsinki 1996.
- Heinämaa, Sara, ”Merleau-Ponty’s Modification of Phenomenology: Cog-  
nition, Passion and Philosophy”. *Synthese*, 118, 1999, s. 49–68.
- Heinämaa, Sara, *Ihmetys ja rakkaus: esseitä ruumiin ja sukupuolen fenome-  
nologiasta*. Nemo, Helsinki 2000 (2000a).
- Heinämaa, Sara, ”Mitä on fenomenologia? Johdatus *Phénoménologie de la  
perception* -teoksen esipuheeseen”. *Tiede & edistys*, 3/2000, s. 165–169.
- Heinämaa, Sara, ”From Decision to Passions: Merleau-Ponty’s Interpre-  
tation of Husserl’s Reduction”. Teoksessa Ted Toadvine & Lester  
Embree (toim.), *Merleau-Ponty’s Reading of Husserl*. Kluwer Aca-  
demic Publishers, Dordrecht 2002, s. 127–146.
- Himanka, Juha, *Phenomenology and Reduction*. Helsingin yliopiston filoso-  
fian laitoksen julkaisuja, Helsinki 2000.
- Himanka, Juha, *Se ei sittenkään pyöri – johdatus mannermaiseen filosofiaan*.  
Tammi, Helsinki 2002.
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und  
phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische  
Untersuchungen zur Konstitution (Husserliana IV)*. Toim. Marly  
Biemel. Martinus Nijhoff, Den Haag 1952.
- Hyvönen, Hanna, ”Taidemaalarin ja filosofin työn rinnastuksia Merleau-  
Pontyn fenomenologiassa”. *niin & näin*, 4/2001, s. 45–53.
- Kwant, Remy, *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*.  
Dquesne University Press, Pittsburgh 1963.
- Madison, Gary, *The Phenomenology of Merleau-Ponty*. (Alunp. *La  
phénoménologie de Merleau-Ponty: une recherche des limites de la  
conscience*, 1973.) Ohio University Press, Athens 1981.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La structure du comportement*. PUF, Paris 1942.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception* (1945). Gallimard,  
Paris 1999.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le primat de la perception et ses conséquences  
philosophiques*. (Alunp. esitelmä ja keskustelu Pariisissa 1946.)  
Cynara, Grenoble 1989.
- Merleau-Ponty, Maurice, ”Cézannen epäily”. (”Le doute de Cézanne”,  
1945.) Suom. Irmeli Hautamäki. *Taide*, 1/1993, s. 33–44.
- Merleau-Ponty, Maurice, ”Esipuhe ”Havainnon fenomenologiaan””. Suom.  
Antti Kauppinen. *Tiede & edistys* 3/2000, s. 170–182.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l’invisible* (1964). Gallimard, Paris  
2001.
- Moran, Dermont, *Introduction to Phenomenology*. Routledge, London  
2000.
- Reuter, Martina, ”Merleau-Ponty’s Notion of Pre-reflective Intentionality”.  
*Synthese*, 118, 1999, s. 69–88.
- Sapontzis, S. F., ”A Note on Merleau-Ponty’s ’Ambiguity’”. *Philosophy and  
Phenomenological Research*, 38, 1978, s. 538–543.
- Sartre, Jean-Paul, *L’Être et le néant: Essai d’ontologie phénoménologique*.  
Gallimard, Paris 1943.
- Schmidt, James, *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and  
Structuralism*. MacMillan, London 1985.
- Stewart, Jon (toim.), *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*.  
Northwest University, Evanston 1998.
- Waelens, Alphonse de, *Une Philosophie de l’Ambiguïté: L’Existentialisme  
de Maurice Merleau-Ponty*. Publications Universitaires de Louvain,  
Louvain 1951.
- Waldenfels, Bernhard, ”Merleau-Ponty”. Teoksessa Simon Critchley &  
William Schroeder (toim.), *A Companion to Continental Philosophy*.  
Blackwell Publishers, Malden 1998, s. 281–291.
- Whitford, Margaret, *Merleau-Ponty’s Critique of Sartre’s Philosophy*. French  
Forum, Lexington 1982.
- Zahavi, Dan, ”Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal”. Teoksessa Ted  
Toadvine & Lester Embree (toim.), *Merleau-Ponty’s Reading of  
Husserl*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002, s. 3–29.



# Foucault ja kokemuksellinen ruumis

**Foucault'ta ei yleensä lueta kokemuksta tutkivana filosofina. Päinvastoin, foucault'laisen lähestymistavan ymmärretään yleensä tarkoittavan diskurssien tai laajemmin käytänteiden tutkimuksen ensisijaisuutta ja kokemuksesta lähtevien tutkimusperinteiden ja asetelmien kritiikkiä ja suoranaista hylkäämistä. Esitän, että kokemus on kuitenkin Foucault'n ajattelussa keskeinen teema, joka on jäänyt varjoon hänen ajattelustaan tehdyissä tulkinnoissa. Foucault itse yksiselitteisesti väitti useissa yhteyksissä tutkivansa juuri kokemuksta.**

Kysymys kokemuksesta kulkee hänen varhaisista 1960-luvun töistään aina viimeisiin 1980-luvun kirjoituksiin. Esimerkiksi teoksensa *Les mots et les choses* (1966) johdannossa hän kirjoittaa:

”Jokaisessa kulttuurissa, sen välissä mitä voitaisiin kutsua järjestyskoodiksi ja järjestyksen itsensä reflektioksi, on puhdas kokemus järjestyksestä ja sen olemisen tavoista. Kyseinen tutkimus on yritys analysoida tätä kokemusta.”<sup>1</sup>

Myöhäisen teoksensa *Nautintojen käyttö* (*L'usage des plaisirs*, 1984) esipuheessa Foucault muotoilee tutkimuksensa päämäärän seuraavasti:

”Oli siis kyse siitä, kuinka moderneissa länsimaisissa yhteiskunnissa rakentui tietty 'kokemus', jossa yksilöt tunnustivat itsensä sellaisen 'seksuaalisuuden' subjekteiksi, joka avautui hyvin erilaisissa tiedonaloissa ja jäsenyi sääntöjen ja rajoitusten järjestelmänä. Tutkimukseni kohde oli siis seksuaalisuuden historia kokemuksena – kun kokemus ymmärretään tietyssä kulttuurissa esiintyväksi vastaavuudeksi tiedon, normatiivisuuden ja subjektiiivisuusmuotojen välillä.”<sup>2</sup>

Samaan aikaan Foucault ja jälkistrukturalistinen ajattelu laajemmin on kritisoinut kokemuksesta lähtevää tutkimusta epistemologisesta perustahakuisuudesta. Tämä kritiikki voidaan tiivistää väitteeksi, jonka mukaan kokemus ei voi olla maailmaa koskevan tietomme konstituution perusta, vaan tietomme maailmasta konstituoii kokemuksemme. Foucault'n ajattelu on myös vahvasti innoittanut sitä feminististä kritiikkiä, joka on kieltänyt naisen kokemuksen feministisen teorian lähtökohtana. Esimerkiksi Joan Scott on vaikutusvaltaisessa artikkelissaan ”Experience” (1992) arvostellut kokemusta lähtökohtanaan pitävää historiantutkimusta siitä, miten se tekee kokemuksia tuottavat yhteiskunnalliset rakenteet näkymättömiksi. Naisten kokemus oletetaan annetuksi eikä sen kulttuurista rakentumista nähdä tarpeelliseksi

tutkia. Miten meidän tulisi siis ymmärtää kokemuksen ristiriitaiselta vaikuttava asema Foucault'n ajattelussa?

Esitän, että vaikka kokemus onkin Foucault'n työtä keskeisesti jäsentävä kysymys, ei tämä tarkoita ristiriitaa kokemuksen ja sen jälkistrukturalistisen kritiikin välillä. Enemmän on kysymys yrityksestä ajatella kokemusta uudella tavalla tämän kritiikin kautta ja siten kahdesta erilaisesta käsityksestä kokemuksesta. Subjektiiivisen, eletyn kokemuksen sijaan Foucault'n käsitys kokemuksesta on ennemminkin objektiivinen ja anonyymi.<sup>3</sup> Thomas Flynn esittää uusimmassa kirjassaan, että Foucault'n koko työtä on mahdollista lukea yrityksenä tutkia kokemusta jäsentäviä matriiseja. Hän erottaa Foucault'n ajattelussa kolme kokemusta konstituovaa akselia: totuus, valta ja subjektivaatio. Kokemus on näiden kolmen akselin väliin jäävä tila, prisma. Se ei ole sulkeutuva kokonaisuus, vaan avoin tila. Foucault'n käsitys kokemuksesta ei siis Flynnin mukaan ole niinkään ajallinen ja subjektiiivinen kuin tilallinen ja objektiivinen.<sup>4</sup>

## Ruumiit ja nautinnot

Jos luemme Foucault'n *Seksuaalisuuden historiaa* osatutkimuksina seksuaalisuuden *kokemuksen* historiasta, kuten Foucault muotoilee projektinsa sen toisessa osassa, myös teossarjan ensimmäinen osa *Tiedontahto* näyttäytyy uudella tavalla. Tulen artikkelissani keskittymään tähän osaan. Foucault kuvaa teoksessa modernin seksuaalisuuden syntyä totuusdiskurssien ja normatiivisten valtakäytäntöjen kudoksessa. Flynnin prisma-mallin mukaan tulkittuna teos tutkisi siis kokemusta konstituovista akseleista lähinnä totuutta ja valtaa tai tietoa ja normatiivisuutta. Foucault ei kirjoita kokemuksesta suoraan, mutta teoksessa on ruumiita ja nautintoja koskeva väite, joka nähdäkseni implisiittisesti viittaa ruumiillisiin kokemuksiin tai kokemukselliseen ruumiiseen. Foucault kirjoittaa:

”Ruumis, nautinto ja tieto tarjoavat kaikessa moninaisuudessaan monia vastarintamahdollisuuksia. Jos

haluamme kohottaa ne vallan otetta vastaan, meidän on irrottauduttava sukupuolen instanssista ja tehtävä erilaisten seksuaalimekanismien taktinen takaisinkääntö. Seksuaalidispositiiviin suunnatussa vastahyökkäyksessä ei pidä ottaa tukikohdaksi sukupuolihalua, vaan ruumiit ja nautinnot.”<sup>5</sup>

Foucault’n väite on siis, että sukupuolisuus ei voi vastustaa normalisoivaa valtaa vaan ainoastaan vahvistaa sitä. Paljastamalla totuuden sukupuolihalustamme emme löydä luonnollista seksuaalisuuttamme emmekä autenttista minuuttamme, vaan vain vahvistamme vallitsevia seksuaalisia identiteettejä. Sukupuolen sijaan Foucault osoittaa vastarinnan paikaksi ruumiit ja nautinnot. Nähdäkseni ajatus ruumiista ja nautinnoista kuitenkin edellyttää ajatusta ruumiillisesta kokemuksesta tai kokemuksellisesta ruumiista, sikäli kuin nautinto voidaan ymmärtää vain kokemukseksi nautinnosta, ei pelkäsi käsitteeksi eikä käytännöksi.

Ajatus ruumiista ja nautinnoista vastarinnan paikkana on kuitenkin saanut vastaansa vahvaa kritiikkiä. Ehkä tunnetuimman version siitä on esittänyt Judith Butler vaikutusvaltaisessa teoksessaan *Gender Trouble* (1990). Butlerin esittämä performatiivinen sukupuoliteoria pohjaa pitkälti Foucault’n väitteelle sukupuolesta kuvitteellisena ykseytenä, joka on luonnollistettu ja asetettu normalisoivaksi selityserustaksi. Butlerin mukaan Foucault’n genealoginen tutkimus paljastaa sukupuolen osoitettavissa olevan synn sijasta seuraukseksi. Sukupuoli on ”tuotettu seksuaalisia kokemuksia säätelevässä valtajärjestyksessä asettamalla sukupuolikategoriat perustaviksi ja kausaaliksi funktioiksi diskursiivisissa seksuaaliteorioissa”.<sup>6</sup>

Butler kuitenkin eroaa Foucault’n ajattelusta kieltämällä Foucault’n vastarintaa koskevan väitteen. Hän kritisoi niitä feministisiä projekteja, jotka pyrkivät vapauttamaan naisruumiin patriarkaaliseen vallasta ja sen määrittämisestä. Hän nojaa tässä Foucault’n väitteeseen sukupuolesta kuvitteellisena ykseytenä ja esittää siitä seuraavan, että ruumis ei ole sukupuolinen ennen sen määrittelyä diskurssissa, joka liittyy siihen ajatuksen luonnollisesta tai olennaisesta sukupuolesta. Butler tekee kuitenkin vielä toisen, ongelmallisen johtopäätöksen. Butler lukee tästä väitteestä seuraavan myös, että Foucault’n ajattelussa ruumiilla ei voi olla *mitään* muita merkityksiä kuin ne, jotka diskurssi liittyy siihen yhteydessä valtasuhteisiin.<sup>7</sup>

Koska Butler lukee Foucault’n sukupuolen kuvitteellisuutta koskevan väitteen johtavan käsitykseen ruumiista, joka on täysin diskurssin määrittämä, Foucault’n vastarintaa koskevasta väitteestä tulee sen kanssa ristiriitainen. Butler kääntääkin Foucault’n ajattelun sitä itseään vastaan. Hän kirjoittaa, että ”on selvää, että Foucault’n oma teoria sisältää tiedostamattoman emansipatorisen ihanteen, jonka ylläpitäminen osoittautuu mahdottomaksi Foucault’n oman kriittisen koneiston sisällä”.<sup>8</sup> Samaan aikaan kun Foucault vaatii seksuaalisuuden ja sukupuolen kriittistä dekonstruktiota, hän ei ymmärrä vaatia sitä sukupuoliselle ruumiille. Foucault esittää naiivisti ruumiita ja nautintoja vastuksena normalisoivalle vallalle, vaikka hänen ajattelustaan Butlerin mukaan seuraa, että ruumis voi saada merkityksen vain juuri normalisoivan vallan diskurssissa.

Virhe toistuu Butlerin mukaan eksplisiittisesti Foucault’n johdannossa Herculine Barbinin muistelmiin.

Butler kirjoittaa, että ”Foucault romantisoi Herculinen nautintojen maailman” ja olettaa virheellisesti hermafrodiittisen ruumiin ja seksuaalisuuden olevan vapaa binarisista luokituksista ja perustavasta, *oikeasta* sukupuolesta.<sup>9</sup> Butlerin mukaan Foucault lukee Barbinin muistelmia väärin ehdottaessaan, että ne voivat paljastaa jotain siitä määrittelemättömästä nautintojen kentästä, joka ei ole sukupuolen merkitsemä. Sukupuolen kuvitteellisen ykseyden hävittäminen ei Butlerin mukaan voi johtaa seksuaaliseen monimuotoisuuteen eikä määrittelemättömiin nautintoihin. Herculinen ruumis ja nautinnot ovat myös vallan tuottamia, mutta ne ilmaisevat tai merkitsevät oikean sukupuolen sijasta traagista epämääräisyyttä yhdenmukaiseen sukupuoleen uskovassa järjestyksessä. Ruumiit ja nautinnot ovat saman merkitystalouden sisällä kuin seksuaalisuus ja sukupuolikin. Valta tuottaa raaka-ainekseen ruumiit ja nautinnot ja säätelee sen jälkeen niitä seksuaalisuuden ja sukupuolisuuden käsitteiden ja niihin liittyvien diskurssien avulla. Butler vaatii Foucault’n teorian ”radikalisoimista”: ruumiin genealogiaa, joka tutkii miten ruumiin rajat ja siihen sisältyvät merkitykset konstituoituvat tieto/valta-verkoston sisällä.<sup>10</sup>

## Diskursiivinen ruumis

Onko Foucault’n viittaus ruumiisiin ja nautintoihin vastarinnan paikkana ymmärrettävä siis pelkäsi virheeksi, tiedostamattomaksi ristiriidaksi Foucault’n ajattelussa kuten Butler väittää? Mitä ruumiit ja nautinnot vaihtoehtona sukupuolelle ja halulle oikeastaan tarkoittavat?

Foucault ei esittänyt minkäänlaista yhtenäistä teoriaa ruumiista, vaan hänen käsityksensä siitä on kerättävä hänen geneologisista tutkimuksistaan, jotka pyrkivät tuomaan ruumiin historian tutkimuksen keskiöön. Foucault’lainen ruumiskäsitys tiivistetään usein väitteeksi, jonka mukaan ruumis on diskursiivisesti rakentunut. Mitä tämä diskursiivinen rakentuminen tarkoittaa on kuitenkin monitulkintainen kysymys. Ensimmäinen mahdollisuus epäselvyyteen ja väärinkäsityksiin syntyy siitä, että ’diskursiivinen’ ymmärretään eri tavoin. Joskus se ymmärretään puhtaasti kielelliseksi, joksikin mikä on kielellistä tai kielellisesti rakentunutta. Joskus taas diskurssi ymmärretään laajemmin kulttuuriseksi käytännöksi ja diskursiivinen tarkoittaa suunnilleen samaa kuin kulttuurinen tai kulttuurisesti rakentunut. Tämän erottelun lisäksi on mahdollista erottaa ainakin kolme eri merkitystä diskursiivisesti – kielellisesti tai kulttuurisesti – rakentuneelle ruumiille.

1. Voimme ymmärtää diskursiivisen puhtaasti kielelliseksi ja esittää, että kieltäessään esidiskursiivisen ruumiin Foucault väittää, että se tapa, jolla identifioimme ja ymmärrämme ruumiin on kielellisesti rakentunut. Esidiskursiivinen ruumis on välttämättä mahdoton identifoida ja teoretisoida, koska heti kun nimeämme sen ja alamme puhua siitä, olemme jo tuoneet sen diskurssiin.<sup>11</sup> Kutsun tätä ensimmäistä luentaa heikoksi luennaksi, koska kieltäessään esidiskursiivisen ruumiin se ei sano mitään ruumiista itsestään, vaan ainoastaan sen kielellisistä representaatioista, jotka ovat siis aina välttämättä diskursiivisesti rakentuneita. Ruumis itsessään, materiaalisuudessaan, voisi jäädä

tämän kielellisen rakentumisen ulkopuolelle. Foucault itse kuitenkin kieltää tämänkaltaisen luennan selkeästi. Hän kirjoittaa *Tiedontahdossa*:

”Kysymys ei [...] ole ’mentaliteettien historiasta’, joka käsittelee ruumista vain niiden tapojen kautta, joilla sitä on havainnointu tai joilla sille on annettu merkitystä ja arvoa. Sen sijaan kysymys on ’ruumiiden historiasta’ ja tavasta, jolla ruumiin materiaalisin ja elävin aines on ladattu.”<sup>12</sup>

2. Toinen luenta, jota kutsun keskivahvaksi luennaksi, esittää, että ruumiin kulttuurinen rakentuminen kattaa myös ruumiin materiaalisuuden, ei vain sen representatioita. Tässä luennassa ruumiille oletetaan kuitenkin muuttumaton ydin, jota kulttuurinen manipulaatio ei kykene muovaamaan. Keskivahvassa luennassa siis hyväksytään käsitys siitä, että ruumis on kulttuurisesti rakentunut tiettyyn rajaan saakka. Samaan aikaan sille kuitenkin oletetaan jonkinlainen universaali ja pysyvä ydin. Raja kulttuurisesti muovautuvan pinnan ja pysyvän ytimen välillä vedetään vaihtelevasti. Hubert Dreyfus ja Paul Rabinow esimerkiksi esittävät, että ruumiin pysyvä ydin on Foucault’n ajattelussa peräisin Merleau-Pontyn ruumiinfenomenologiasta ja koostuu sellaisista historiattomista ruumiinrakenteista kuin esimerkiksi havainnon ylös–alas-epäsymmetria<sup>13</sup>.

Tämä keskivahva luenta on kuitenkin vaikeasti sovitettavissa yhteen Foucault’n luonto/kulttuuri-dikotomia vastaan kohdistaman genealogisen kritiikin kanssa. Foucault’n ajattelussa emme voi tehdä väitteitä siitä, mikä on luonnollista ja mikä kulttuurisesti muovautunutta. Tämä rajanveto itsessään on ennemminkin ymmärrettävä tulokseksi tietystä diskurssista, joka tuottaa ajatuksen luonnollisesta perustasta tai ytimeistä.

3. Kolmas tai vahva luenta kieltää kaikki ulottuvuudet ja variaatiot ruumiillisuudesta, jotka eivät ole kulttuurisesti ja historiallisesti rakentuneita. Voimme ymmärtää ja kokea ruumiimme vain kulttuurisesti välittyneiden representaatioiden kautta. Materiaaliset ruumiit ovat rakentuneet kulttuuristen rytmien, ruokavalion, tapojen ja normien kautta. Judith Butler esimerkiksi puolustaa tätä vahvaa luenta esittäessään, että ruumis on kulttuurisesti vaihteleva rajapinta, jonka lävistettävyyden on poliittisesti säädeltyä. Se on rakentunut kulttuurisessa kentässä merkityksenantokäytäntöjen tuloksena. Kulttuurisesti rakentunut ruumis ei siksi voi vapautua luonnolliseen menneisyyteen eikä alkuperäisiin nautintoihin, vaan ainoastaan kulttuuristen mahdollisuuksien avoimeen tulevaisuuteen.<sup>14</sup>

Butlerin käsitys ruumiista *Gender Trouble* -kirjassa on kuitenkin joutunut kovan kritiikin kohteeksi. Huomio on kohdistunut esimerkiksi kysymyksiin ruumiin passiivisuudesta, yksilöllisyydestä ja vastarinnan mahdollisuudesta.<sup>15</sup> On esitetty, että ruumis ei ole vain passiivista materiaa, jota valta voi loputtomasti muovata, vaan se luo yksilöllisiä olemisen tyylejä, jotka rikkovat normalisoivan vallan päämääriä. Fenomenologinen kritiikki on tiivistänyt diskursiivisen ruumiskäsityksen ongelmat feministiselle teorialle väitteeseen, jonka mukaan ihmisruumis ei ole vain objekti maailmassa muiden objektien joukossa, vaan on siihen nähden erityis- asemassa: se on maailman ilmenemisen ehto.<sup>16</sup>

Eräs keskeinen teema, joka nousee esiin tässä keskustelussa, on nimenomaan kokemus. Foucault’ta on syytetty sitä koskevasta reduktionismista: diskursiivinen ruumiskäsitys redusoi kokemuksen diskursiivisiin merkityksiin ja tämä johtaa liian kapeaan näkemykseen ruumiillisuudesta ja sen merkityksistä.<sup>17</sup> Feministiteoreetikot ovat esittäneet, että esimerkiksi raskautta on mahdoton ymmärtää tutkimalla vain siihen liitettyjä kulttuurisia merkityksiä, sillä raskaus on ennen kaikkea ruumiillinen kokemus. Raskaana oleva ruumis ei ole vain passiivinen objekti, jonka kokemukset ovat tulosta kulttuurisesta manipulaatiosta. Ennemminkin raskaus on olennaisilta osin kokemus, jonka ruumis itse aktiivisesti tuottaa. Se on kokemus, jota on vaikea kielellisesti edes kuvata, saati rakentaa.<sup>18</sup>

## Kokemuksellinen ruumis

Väitteeni on, että Foucault ei tarkastele ruumista yksinomaan passiivisena objektina. Kuten aiemmin esitin, Foucault’n ajatus ruumiista ja nautinnoista edellyttää käsityksen kokemuksellisesta ruumiista, ruumiista, joka on kykenevä kokemaan ainakin nautintoa. Ajatus ruumiin tarjoamasta vastarinnasta tuleekin ymmärrettäväksi ainoastaan, jos irrottaudumme käsityksestä, jonka mukaan ruumis on materiaallinen kappale geometrisessa tilassa. Vaikka tämän kaltaisen ruumiskäsityksen voidaankin ajatella olevan taustalla Foucault’n tutkimuksissa disiplinaaritekniologioista teoksessa *Tarkkailla ja Rangaista*, sisältää *Seksuaalisuuden historian* ensimmäinen osa monitasoisemman, kokemuksellisen käsityksen ruumiista.<sup>19</sup>

Huomattavasti varhaisempi teksti kuin *Tarkkailla ja Rangaista* voikin nähdäkseni valottaa Foucault’n ajatusta kokemuksellisesta ruumiista ja nautinnoista. Bataillille omistetuissa esseissä ”Preface à la transgression” (1963/1994) Foucault nostaa esiin seksuaalisen kokemuksen ja asettaa kysymyksen sen rajoista ja niiden rikkomuksista, transgressiosta. Hän esittää, että transgressio ei ole rajan yksinkertainen vastakohta. Se ei suhteudu siihen kuten musta valkoiseen, kielletty lailliseen tai avoin tila suljettuun. Ennemminkin raja ja rikkomus ovat riippuvaisia toisistaan: raja ei olisi raja, jos se olisi täysin ylittämätön ja vastaavasti rikkomus ei olisi rikkomus, jos sen ylittämä raja ei olisi todellinen.<sup>20</sup>

Kokemuksen rajojen ylitys ei kuitenkaan ainoastaan oleta niiden olemassaoloa, se myös luo niitä tekemällä ne näkyviksi. Transgressio ei Foucault’n mukaan ole niinkään negatiivinen, kieltävä teko. Päinvastoin, se affirmoi kokemuksen rajallisuutta. Tämä affirmaatio ei kuitenkaan myöskään tee mitään positiivisia oletuksia siinä merkityksessä, että se paljastaisi jonkinlaisia kokemuksen välttämättömiä rakenteita tai rajoja. Se affirmoi rajallisuutta vain tekemällä siitä hetkellisesti rajattomuutta. Foucault kirjoittaa:

”Transgressiossa ei ole mitään negatiivista. Se affirmoi rajallista olemista – se affirmoi sen rajattomuuden, johon se sinkoutuu avatessaan tämän ulottuvuuden olemassaololle ensimmäistä kertaa. Mutta voidaan myös sanoa, että tämä affirmaatio ei sisällä mitään positiivista: mikään sisältö ei voi sitoa sitä, sillä määritelmällisesti mikään raja ei voi sulkea sitä sisäänsä.”<sup>21</sup>



Raja ja rikkomus ovat siis olennaisesti sidoksissa toisiinsa. Ne muodostavat ja kyseenalaistavat jatkuvasti toisensa. Rikkomus ylittää rajan, joka piiryy ainoastaan siinä liikkeessä, joka ylittää sen. Niiden suhde muodostaakin Foucault'n mukaan spiraalin, joka ei ole palautettavissa mihinkään yksittäiseen rikkomukseen. Kun modernia seksuaalisuutta luonnehtivat *Tiedontahdossa* vallan ja halun itseään ruokkivat spiraalit, Foucault'n voidaan ajatella ehdottavan niiden tilalle rajan ja rikkomuksen, ruumiin ja nautinnon spiraaleja: normalisoinnin tilalle ennakoimatonta, diskursiivisen ruumiin tilalle rajatonta nautinto-ruumista.

On huomattavaa, että Foucault'n kiinnostus kokemukseen ei nyt kohdistu niinkään normaaleihin kokemuksiin, vaan ennemminkin jonkinlaisiin ”rajakokemuksiin”. Hän kuvaa haastattelussa fenomenologien kiinnostusta kokemukseen tutkimuksina siitä, miten merkitykset syntyvät jokapäiväisissä eletyissä kokemuksissa. Hän asettaa oman ajattelunsa tätä lähestymistapaa vastaan ja liittää sen Nietzschen, Bataillen ja Blanchot'n käsitykseen kokemuksesta. Eletyn kokemuksen sijaan nämä ajattelijat yrittävät Foucault'n mukaan päästä mahdollisimman lähelle kokemusta, jota ei voi elää. Fenomenologit asettavat subjektin tutkimiansa kokemusten perustaksi. Nietzschele, Bataillelle ja Blanchot'lle kokemus taas kampeaa subjektin irti itsestään. Rajakokemus on prosessi, jossa subjekti hajoaa eikä ole enää subjekti.<sup>22</sup>

Jos hyväksymme, että normaalin kokemuksen rajat ovat hetkittäin ylitettävissä jonkinlaisissa rajakokemuksissa, mistä nämä rajat ja niiden ylitykset sitten Foucault'n mukaan muodostuvat? Onko Foucault'n väite se, että diskursiivinen ruumis on hetkittäin ylitettävissä esidiskursiivisiin, vallan tavoittamattomissa oleviin, alkuperäisiin nautintoihin, kuten Butler esittää?

Kokemuksen rakentuminen ja sen rajojen ylitys voidaan ymmärtää eri tavoilla riippuen siitä, minkä kokemusta konstituivaan akselin kautta sitä tarkastellaan. Rajakokemus voi tarkoittaa sen rajan ylittämistä, joka erottaa normaalin kokemuksen epänormaalista. Foucault ehdottaa eräässä haastattelussa ruumiita ja nautintoja vaihtoehdoksi sukupuoliselle halulle siitä syystä, että ne eivät kuulu niihin psykologisiin ja lääketieteellisiin diskursseihin ja hoitokäytäntöihin, jotka erottelevat epänormaalit halut normaaleista. Foucault toteaa nautinnon käsitteestä, että se ”välttää ne naturalistiset ja lääketieteelliset konnotaatiot, jotka liitetään käsitteeseen halu. Ei ole nautintojen patologiaa, eikä epänormaaleja nautintoja.”<sup>23</sup> Foucault'n näkemys olisi siis, että ruumiit ja nautinnot tulevat edelleen ymmärrettäviksi ainoastaan diskursseissa, mutta tämä olisi eri diskurssi kuin se, joka tuottaa käsityksemme normaalista seksuaalisuudesta.

Nähdäkseni Foucault tekee kuitenkin myös radikaalimman väitteen nostessaan esiin rajakokemukset. Hän esittää, että myös raja diskursiivisen ymmärrettävyyden ja epäymmärrettävyyden välillä on ylitettävissä tai ainakin hetkellisesti koettavissa. Hän tavoittelee Bataillen tavoin kokemuksia ”kielen rajalla”.<sup>24</sup> Ruumiit ja nautinnot eivät siis tyhjenny diskursiivisiin merkityksiin vaan ne kykenevät ylittämään, hetkittäin, kiellemme ja ymmärryksemme rajat. Tämä käsitys rajan ylityksestä on radikaalimpi, sillä epänormaalit kokemukset voivat edelleen olla diskursiivisen ymmärrettävyyden sisällä. Me voimme esimerkiksi nimetä ja luokitella perversioita ja mielisairauden ilmentymiä. Ko-

kemukset eivät palaudu kuitenkaan jäännöksettä kielellisiin luokituksiin vaan tapahtuvat niiden rajoilla. Jos tarkastelemme rajakokemusta suhteessa Thomas Flynnin prismaan, kokemuksen saamat merkitykset eivät ole Foucault'n ajattelussa palautettavissa pelkästään diskursseihin. Arkeologisen, diskursseja tutkivan akselin lisäksi kokemus konstituoituu myös ei-diskursiivisten valtakäytäntöjen ja subjektivaatiomuotojen kautta. Se, että oletetaan diskurssiin palautumattomia kokemuksen muotoja ei siis tarkoita, että astuttaisiin ulos Foucault'n tieto/valta-dispositiivista, vaan ainoastaan, että hyväksytään sillä olevan myös kokemuksia konstituiva mutta ei-diskursiivinen ulottuvuus.<sup>25</sup>

Voidaan edelleen kysyä, miten meidän tulisi ymmärtää rajakokemukset suhteessa kolmanteen kokemusta konstituivaan akseliin, subjektivaatiotapoihin. Tarkasteltavana ovat nyt ne tavat, joilla yksilöt ymmärtävät ja muovaavat itsensä tiettyjen kokemusten subjekteiksi. Rajakokemusta kuvaa paradoksaalisesti se, että se ei ole tarkalleen ottaen subjektin kokemus lainkaan. Se ei tule ymmärrettäväksi niillä tavoilla, joilla yksilö muodostaa itsensä kokemustensa subjektiksi. Rajakokemus on Foucault'lle määritelmällisesti subjektin hajottava: kuvaavaa sille on, että se ymmärretään usein vasta jälkikäteen ja silloinkin jonain, joka *tapahtui minulle*. Foucault kirjoittaa nautinnosta, että ”se on tapahtuma subjektin ulkopuolella tai subjektin rajoilla”.<sup>26</sup> Voidaan siis ajatella, että rajakokemus kykenee ylittämään aina jonkin kokemusta konstituivista akseleista, mutta ei koskaan niitä kaikkia yhtäaikaa.

## Yhteenveto: Foucault'n ruumiin ontologia

Foucault'n voidaan nähdä kirjoituksissaan tekevän ainakin kaksi filosofista oletusta ruumiista, jotka kieltävät kaikki kolme aiemmin esittelemääni luentaa foucault'laisesta ruumiskäsityksestä. Ensinnäkin Foucault olettaa, ainakin yhteydessä seksuaalisuuteen, että ruumis on kokemukseellinen. Toiseksi hän olettaa ruumiiseen kuuluvan olennaisesti jonkinlaisen tuottavan vitaalisuuden.<sup>27</sup> Foucault'n ajattelussa kokemukseellinen ruumis ei ainoastaan ja aina vain esitä pinnallaan kulttuurisia merkityksiä, kuten Butler väittää. Se yhta aikaa ylittää ja tuottaa ymmärrettävyyden rajoja. Se lukee merkityksiä kulttuurin kirjoittamien rivien välistä, se hajottaa ja muuttaa niitä. Se virtaa ja pakenee jatkuvasti määrittäjäksi, luokituksia ja normalisointipyrkimyksiä. Siihen sisältyy vapauden ulottuvuus, nautinnon ylijäämä, joka on aina epäsuhdassa normalisoivan vallan pyrkimyksiin nähden.

Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että ruumis olisi puhdasta materiaa ennen siihen liitettyjä kulttuurisia merkityksiä. Emme voi löytää alkuperäistä ruumista emmekä vapauttaa sitä vallan otteesta. Ruumis ei ole vallan ulkopuolella, mutta ei myöskään täysin sen sisäpuolella. Kysymys ei tyhjenny näihin kahteen vaihtoehtoiseen ja toisensa poissulkevaan vastaukseen. Ennemminkin ruumis vastarinnan paikkana on vallan rajalla: se on transgression – ajan ylityksen – mahdollisuus, joka voi toteutua tai olla toteutumatta. Ruumis on vallan tuottama ja jäsentämä, mutta vallan ote ruumiista ei ole koskaan täydellisen pitävä. Tieto/valta konstituoivat kokemukseellisen ruumiin rajat, mutta juuri rajallisuus sisältää mahdollisuuden rajojen ylitykseen. Ruumis sisältää mah-

dollisuuden jatkuvaan ja ennakoimattomaan muutokseen: kokemuksen muotoihin ja mutaatioihin, jotka normalisoiva valta konstituoivat, mutta joiden synnyttämät merkitykset haajautuvat, irtoavat toisistaan ja pakenevat yli rajojensa.

Foucault päätti usein tutkimuksensa vastaamalla kuvitteellisen vastaväittäjän esiin tuomiin ongelmiin. Ehkä minua vastaan voitaisiin huomauttaa, että olen onnistunut rakentamaan luennan ruumiista ja nautinnoista, joka poistaa Foucault'n ajattelusta pienen ristiriidan, mutta vain sisällyttämällä siihen vielä raskaamman virheen: sortumisen metafysiikkaan. Ontologisten oletusten tekeminen ei kuitenkaan hävetä minua. Tiedän sen olevan jotain, mitä me kaikki kuitenkin teemme. Jos Foucault'n ajattelu sisältäisikin ontologisen oletuksen vitaalisuudesta, ruumiista, jota diskursiivinen valta ei koskaan saa täysin otteeseensa, ei kykene lopullisesti nimeämään, luokittelemaan eikä ymmärtämään, ei se olisi sittenkään transsendenttia vaan historiallista ontologiaa. Ruumiit ja nautinnot eivät ole historiattomia ideoita, vaan singulaareja kokemuksen rajoja ja niiden ylityksiä, mahdollisia aina vain tiettyssä historiallisessa ja kulttuurisessa tilanteessa. Foucault'n ajattelu ei anna meidän yksilöidä ruumiille ajattomia eikä universaaleja ominaisuuksia, eikä ruumis voi tarjota perustaa määrättyihin identiteetteihin, nautintoihin eikä sukupuoliin. Foucault'n ruumiiden ja nautintojen ontologia vastustaa kaikkia määrityksiä, sillä se affirmoi vain elämää.

## Viitteet

1. Foucault 1966, 12–13 (käännös JO).
2. Foucault 1984/1998, 118.
3. Beatrice Han (1998/2002, 152–158) esittää, että Foucault itse asiassa operoi ajattelussaan kahdella erilaisella ja yhteensopimattomalla käsitteellä: kokemuksesta. Yhtäältä kokemus on objektiivinen rakenne: se on vastaavuus tiedon, normatiivisuuden ja subjektiivisuusmuotojen välillä. Toisaalta Foucault'n myöhemmät käsitteet subjektista edellyttävät käsitteistä kokemuksesta, joka on lähempänä sitä tapaa, jolla se perinteisesti ymmärretään subjektiivisena kokemuksena. Kokemus on tällöin reflektiivinen suhde itseen, joka kykenee problematisoimaan sen kokemuksen, joka on ymmärretty objektiiviseksi rakenteeksi.
4. Flynn 2002, 3. Myös Flynn tosin esittää, että lähemmin tarkasteltuna Foucault'n käsitys kokemuksesta ei ole täysin objektiivinen. Foucault kirjoittaa (1994, 317), että konstituoivan subjektin kieltäminen ei tarkoita, että subjektia ei ole tai että se siirretään syrjään puhtaasti objektiivisuuden tieltä kuten strukturalistit tekivät. Konstituoivan subjektin kieltämisen ”tarkoituksena on tehdä näkyväksi ne prosessit kokemuksessa, joissa subjekti ja objekti muovautuvat ja muuttuvat suhteessa toisiinsa.” Flynnin mukaan Foucault siis olettaa vastaavuuden kokemuksen ja sitä konstituoivien akselien välille. (Flynn 2002, 19–20.)
5. Foucault 1984/1998, 113.
6. Butler 1990, 23.
7. *Ibid.*, 91–92.
8. *Ibid.*, 94.
9. *Ibid.*, 94.
10. *Ibid.*, 133.
11. Esimerkkinä tämän kaltaisesta luennasta katso Turner 2000, 112.
12. Foucault 1976/1998, 108.
13. 1982, 111.
14. Butler 1990, 139 & 93.
15. Katso Oksala 2002, 169–172. Butler pyrkii vastamaan tähän kritiikkiin *Gender Trouble* -teosta seuranneessa kirjassaan *Bodies that Matter*. Hän kieltää siinä, että käsitys kulttuurisesti rakentuneesta ruumiista olettaisi, että kulttuurin rakentuminen on yksi deterministinen ja kausaalinen prosessi, joka tuottaa joukon määrättyjä vaikutuksia. Katso esim. Butler 1993, 9.
16. Katso esim. Young 1990, Heinämaa 1996, Reuter 1997.
17. Mc Nay 1991, Kruks 2001.
18. Katso Bigwood 1991, Oksala 1998.
19. Feministinen teoria on hyödyntänyt näitä molempia teoksia, mutta niihin sisältyvä ruumiskäsitys oletetaan yleensä samaksi. Ruumiisiin kohdistuvan disiplinaarivallan ajatellaan ainoastaan korvautuvan *Tiedontahdossa* biovallalla. Katso esim. Mc Nay 1991, Soper 1993.
20. Foucault 1963/1994, 236–238.
21. *Ibid.*, 238 (käännös JO).
22. Foucault 1978/2000, 241.
23. Foucault teoksessa Halperin 1995, 93–94.

24. Foucault'n ajattelu taustalla vaikuttaisi Bataillen käsitys kielen ja kokemuksen yhteismitattomuudesta. Kysymys kielen ja maailman tai kielen ja kokemuksen suhteesta on keskeinen Foucault'lle myös teoksessa *Les mots et les choses*, joka otsikkonsa mukaisesti tutkii sanojen ja asioiden historiallisesti muuttuvaa suhdetta. Katso lisää Oksala 2002. Bataillen käsityksestä kielen ja kokemuksen suhteesta katso Heinämäki 2002.
25. Foucault (1977/1994, 299) määrittelee dispositiivien heterogeeniseksi yhdistelmäksi diskursseja, instituutioita, arkitteonisia muotoja, säädoksiä, lakeja, hallinnollisia toimia ja tieteellisiä väitteitä. Sen elementtejä ovat ”sanottu yhtä hyvin kuin ei-sanottu”.
26. *Ibid.*, 94.
27. Foucault'n ruumiskäsityksen voidaan tässä mielessä ajatella olevan lähellä Deleuzen käsitystä ruumiista aktiivisten voimien kenttänä. Katso lisää Deleuzen käsityksestä ruumiista esim. Deleuze & Guattari 1980. Deleuze myös esittää tulkinnoissaan Foucault'n ajattelusta, että elämä edustaa vastarintaa normalisoivalle vallalle. Katso esim. Deleuze 1986/1988, 1994.

## Kirjallisuus

- Bigwood, Carol, ”Renaturalizing the Body”. *Hypatia*, Vol. 6, No. 3, 1991, s. 54–72.
- Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, New York 1990.
- Butler, Judith, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Routledge, New York 1993.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*. Minuit, Paris 1988 (1986).
- Deleuze Gilles, ”Désir et plaisir”. *magazine littéraire*, no. 325, 1994, s. 58–65.
- Deleuze, Gilles & Felix Guattari, *Mille Plateaux: Capitalism et schizophrénie*. Minuit, Paris 1980.
- Dreyfus, Hubert L. & Rabinow, Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Harvester, Hemel Hempstead 1982.
- Flynn, Thomas, *Sartre, Foucault, and Historical Reason: A Poststructuralist Mapping of History* (Vol. II). Ilmestyy (University of Chicago Press, Chicago 2003).
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses*. Gallimard, Paris 1966.
- Foucault, Michel, ”Préface à la transgression” (1963). Teoksessa *Dit et écrit I: 1945–1969*. Toim. Daniel Defert & François Ewald. Gallimard, Paris 1998, s. 233–250.
- Foucault, Michel, *Seksuaalisuuden historia: Tiedontahdo; Nautintojen käyttö; Huoli itsestä (Histoire de la sexualité I–III: La volonté de savoir; Usage des plaisirs; Le souci de soi; 1976–1984)*. Suom. Kaisa Sivenius. Gaudeamus, Helsinki 1998.
- Foucault, Michel, ”Le jeu de Michel Foucault” (1977). Teoksessa *Dit et écrit III: 1976–1979*. Toim. Daniel Defert & François Ewald. Gallimard, Paris 1994, s. 298–299.
- Foucault, Michel, ”Interview with Michel Foucault” (1978). Teoksessa *Power: Essential Works of Foucault 1954–1984, Vol. 3*. Toim. James D. Faubion. The New Press, New York 2000, s. 239–297.
- Foucault, Michel, ”Foucault, Michel, 1926–”. Teoksessa Gary Gutting (toim.), *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 314–319.
- Halperin, David, *Saint Foucault*. Oxford University Press, New York 1995.
- Han, Béatrice, *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. Stanford University Press, Stanford 2002 (1998).
- Heinämaa, Sara, *Ele, tyly ja sukupuoli: Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiinfenomenologia ja sen merkitys sukupuolisyksymykselle*. Gaudeamus, Helsinki 1996.
- Heinämäki, Elisa, ”Jos mahdollista, en haluaisi jättää mitään hämääjän: Bataille, maallistuminen ja salaisuus”. *Tiede & edistyminen* 4/2002, s. 315–328.
- Kruks, Sonia, *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*. Cornell University Press, Ithaca 2001.
- McNay, Lois, The Foucauldian Body and the Exclusion of Experience. *Hypatia*, Vol. 6, No. 3, 1991, s. 125–140.
- Oksala, Johanna, *Ruumis ja sukupuolinen subjektiviteetti*. Lisensiaattityö. Filosofian laitos, Helsingin yliopisto 1998.
- Oksala, Johanna, *Freedom in the Philosophy of Michel Foucault*. Philosophical Studies from the University of Helsinki, 2. Department of Philosophy, Helsinki 2002.
- Reuter, Martina, ”Anorektisen ruumiin fenomenologia”. Teoksessa Sara Heinämaa, Martina Reuter & Kirsi Saarikangas (toim.) *Ruumiin kuvia: Subjektin ja sukupuolen muunnelmia*. Gaudeamus, Helsinki 1997.
- Scott, Joan W., ”Experience”. Teoksessa Judith Butler & Joan W. Scott (toim.), *Feminists Theorize the Political*. Routledge, New York 1992, s. 22–40.
- Soper, Kate, ”Productive Contradictions”. Teoksessa Caroline Ramazanoglu (toim.), *Up Against Foucault*. Routledge, London 1993, s. 29–51.
- Turner, William, *A Genealogy of Queer Theory*. Temple University Press, Philadelphia 2000.
- Young, Iris Marion, *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Indiana University Press, Indianapolis 1990.



# Verkostojen ontologiasta ja filosofian tehtävästä

Modernin filosofian ”tehtäväksi” on usein ajateltu yhteyden pitämistä auki vapauden tai ilmaiseuttomaan. Varsinkin Michel Foucault’n genealogia ja Gilles Deleuzen nomadismi tuntuvat tarjoavan mallin vapauden ontologian ajatteluun, joka ei perustu hierarkiaan tai suljettuun kokonaisuuteen. Mitä enemmän tämä ontologia nykyään määrittäytyy verkoston termein, kuten näyttää olevan asian laita, sitä paremmin Foucault’n ja Deleuzen avaama näkökulma voidaan nähdä juuri verkostojen ontologian ajatteluna. Nämä eivät kuitenkaan ole kokonaan toisistaan erillisiä ilmiöitä, sillä mainitut ajattelijat ovat eräänlaisen verkostollisen näkökulman avaamisella luoneet edellytyksiä sellaisten ajattelukäytäntöjen yleistymiselle, joissa kohde näyttäytyy suhteiden järjestelmänä. Siinä sekä institutionaalisten rakenteiden että paikallisten mikrotason liikkeiden ehtoja tarkastellaan erilaisten heterogeenisten vaikutussuhteiden muodostamana, jatkuvasti rakentuvana kokonaisuutena. Verkoston ajatuksella on sama tehtävä ja päämäärä: tehdä mahdolliseksi monimutkaisten teknologisten, teoreettisten, taloudellisten ja poliittisten prosessien ajattelemisen yhdenmukaisella tavalla, jota ei kuitenkaan voi palauttaa miksikään suljetuksi järjestelmäksi. On tietenkin selvää, että edellä mainitut ajattelijat eivät luonnollisestikaan ole ainoita, jotka ovat avanneet esitetyn kaltaisen näkökulman, eikä toisaalta heidän ajatteluun voi palauttaa verkoston käsitteen yleistymisen taustalla oleviin syihin, sen lähtökohtiin. Silti on valaisevaa lukea heitä nimenomaan tästä näkökulmasta käsin.

Vaikuttaa nimittäin siltä, että juuri Foucault ja Deleuze kykenivät auttamaan meitä verkoston metaforan ja ontologian välisen suhteen ajattelemisessa, toisin sanottuna ”verkostoitumisen” ja sen ehtojen ajattelemisessa filosofisena kysymyksenä. Kiinnostavaa tässä on, että sikäli kuin verkoston ontologia saa jonkun käsitteellisen muodon, tuntuu verkoston metafora sopivan myös siihen: verkoston ajattelun ehdot näyttäytyvät itsekin verkostollisina. Luonnostelen seuraavassa tarkemmin Foucault’n ja Deleuzen ajattelua suhteutettuna verkostojen ontologian tarkasteluun. En kuitenkaan käsittele verkoston ajatusta enkä sen (kom-

munikaatiivisia) ehtoja sinänsä, vaan pikemminkin otan tarkasteltavaksi sen tilan, jossa verkostoituminen asettuu filosofisena kysymyksenä mainituilla ajattelijajoilla. Ensimmäisenä tarkastelen historiallista ontologiaa filosofian tehtävän uudelleenartikuloitina, jonka jälkeen siirryn hahmottelemaan sen saamia muotoja ensin Foucault’lla ja sitten Deleuzella. Lopuksi teen joitakin huomioita edellä sanotun pohjalta ”filosofian” ja ”historiallisen” välisestä suhteesta verkostojen ontologian kannalta.<sup>1</sup>

## Historiallinen ontologia

Modernin kommunikaation – ja siten yhteisön ja sen ajattelemisen, sillä sitä ei voi ajatella ilman kommunikaatiota – historia on pääsääntöisesti ollut keskittämisen, eriyttämisen ja kontrollin historiaa. Tämän historian tuottamat institutionalisoidut sisäisyyden muodot ja poissulkemisen käytännöt edellyttävät aina vapauden aluetta, joka on institutionalisoinnin ehtona mutta joka itse ei institutionalisoidu. Tämä ajatus on tuotu varsinkin mannermaisessa filosofiassa toistuvasti esiin. Hierarkiat ja suljetut periaatteet vaativat jotain, joka ei itsessään ole hierarkkista eikä suljettua. Tämä muodostaa niiden ontologisen perustan. Mutta näin ollen filosofian epäilemättä tulisi etsiä käsitteellistä hahmoa sille perustavalle vapaudelle, jonka suhteen ja jonka kanssa kommunikaation modernit muodot kirjoitautuvat esiin. Toisin sanoen jos yhteisö ja kommunikaatio yhteisön perustana asettuvat filosofisena kysymyksenä, olisi kaiketiakin pyrittävä jäljittämään niitä suhteita ja singulaarisuuksien kenttiä, jotka aina ”edeltävät” moderneja kommunikaatiojärjestelmiä tai tarkemmin sanottuna artikuloituvat yhdessä modernin kommunikaation saamiin muotojen kanssa. Nämä suhteet tai kentät eivät kuitenkaan muodosta mitään homogeenista periaatetta tai kategorialla, joka olisi mahdollista jäljittää ja muotoilla käsitteellisesti yhtenäisellä tavalla. Jos kommunikaatio voi todentua vain historiallisena kommunikaationa, niin ajatus kommunikaation ehdoista rajoittamattomana, puhtaana kategoriana

on harhaanjohtava – samalla tavalla kuin ajatus *agorasta* tai *forumista* vapauden toteutumisen ensisijaisena paikkana. Kommunikaation perustava vapaus ei ole oma erillinen, käsitteellisesti yhtenäinen kokonaisuutensa vaan se on ymmärrettävä ainoastaan historiallisesti. Historia ei toisaalta ole mikään ajallinen kehys, jossa tämä vapaus todentuu ja saa hahmonsaa, vaan pikemminkin vapauden todentuminen, historiallisena tapahtumana, joka joka hetki tuottaa oman historiansa. Se toisin sanoen tuottaa horisontin, josta käsin historia on tunnistettavissa historiaksi.

Näyttää kuitenkin siltä, että kommunikaation ”kokonaisuus” olisi saanut juuri tällaisen yhtenäisen hahmon. Siinä missä ”hermosto” muodosti käsitteellisen kontekstin tämän kokonaisuuden ajattelemiselle aina 1900-luvun loppupuolelle saakka, kommunikaation ehdot näyttävät yhä enemmän verkoston käsitteen ja metaforan valossa. Tämä käsite suuntautuu samaan aikaan kahtaalle: toisaalta se selvästikin on muodostunut aikamme yhteiskunnallisen ympäristön ”kuvaksi”, toisaalta se pyrkii todistamaan siitä, että kokemus tämän ympäristön ”kokonaisuudesta” ei enää voi saada yhtenäistä sisällöllistä muotoa. Vaikka siis verkoston ajatus nimeääkin jonkun kokonaisuuden, se ei edellytä yhtenäisyyttä – päinvastoin, se vastustaa sitä ja pyrkii siitä pois. Siinä määrin kuin filosofia on ottanut tehtäväkseen näiden yhteisön kommunikatiivisten ehtojen ajattelemisen, sen on otettava piiriinsä se empiirinen, joka omassa esiintulemisessään jatkuvasti rikkoo, syrjäyttää ja ylittää kommunikaation ja yhteisön ”kuvia”. Tämä myös asettaa filosofian tehtävän uuteen valoon, sillä sen on muotoiltava suhteensa ”Toiseen”, ”moneuteen” tai ”ulkoiseen” uudestaan.

Jos vapauden, verkostojen ja kommunikaation ontologiset ehdot eivät voi olla irrallisia kommunikaation historiasta ja ovat siksi ymmärrettävissä ainoastaan historiallisina ehtoina, ja jos Toinen on aina jo Saman sisällä, kuten Foucault päätyi ajattelemaan, täytyy myös sitä, mikä tulee filosofian ”tehtäväksi” – siten kun se on tavallisesti ymmärretty mannermaisessa traditiossa – arvioida uudelleen. Sikäli kuin tämä tehtävä Martin Heideggeria ja Jean-Luc Nancya seuraten käsitetään pyrkimyksenä pitää yhteys auki vapauteen – vapauteen itsessään sen metafysisen representaatioiden sijasta – perustamalla suhde siihen aina uudelleen,<sup>3</sup> näyttää edellä sanotun valossa siltä, että on riittämätöntä ajatella sitä vain filosofian – ja filosofien – sisäisenä asiana. Toisin sanoen filosofian tehtävää ei voi enää ymmärtää vain viittaamalla filosofian sisäiseen perspektiiviin, ikuisien ongelmien reflektointiin keskusteluperinteen asettamassa horisontissa, eikä myöskään ajattelijoiden tai runoilijoiden yksinoikeuteen totuuteen. Näiden sijaan sen tulee sisältää käsitys aktuaalisesta historiasta filosofian sijana, mikä on perinteisesti ollut sille hankalaa. Tämä on välttämätöntä siksi, että vapaus näyttää nivoutuvan päivittäisiin puhe- tapoihimme ja institutionaalisiin käytäntöihimme tavalla, joka tuntuu tekevän mahdolliseksi paikantaa *logoksen* olemusta mihinkään yhteen hahmoon, kategoriaan tai periaatteeseen ja perustaa filosofia sen varaan.

Jos kuitenkin juuri eron tekeminen kommunikaation ja kommunikoimattoman, tai olemisen ja olevien välillä, perustaa filosofian, kuten Heidegger ajatteli, on Foucault tässä se filosofian figuuri, joka kenties kaikkein selkeimmin paitsi artikuloi filosofian tehtävän uudella tavalla, myös toteutti johdonmukaisesti tämän uudelleenmäärittelyn pohjalta

omaa tutkimusohjelmaansa. Tätä ohjelmaa ei tietenkään tule tulkita kapeasti vain jonkinlaisena aikalaishiidina, vaan näkemyksenä vallan ontologian radikaalista historiallisuudesta. Esimerkiksi esseessään ”Mitä on Valistus”<sup>3</sup> Foucault nimenomaisesti käsitteli ontologiaa historiallisesta näkökulmasta tarkastelemalla innostuneesti Immanuel Kantin valistusta koskevaa kirjoitusta varhaisena merkittävänä filosofisena dokumenttina, jossa sekä sen kirjoittaja että kirjoituksen kohde sijoitetaan tietoisesti historialliseen hetkeen ja jossa tätä historiallisuutta lähestytään filosofisena kysymyksenä. Sen lisäksi, että Foucault ajattelee olemisen saavan aina hahmonsaa olevassa ja sen kautta, toisin sanoen että ilmaisematon on aina läsnä ilmaisussa tai kommunikoimattoman kommunikaatiossa, hän ymmärtää sen myös aina historiallisena, toisin sanoen olemisen ja olevan jatkuvasti toisiaan konstituivana liikkeenä, joka voi *olla* vain historiallisena liikkeenä.

Tämä ei sinänsä ole mitään uutta. Kysymys ilmaisemattomasta jälkeen ilmaisussa on tietenkin ollut pysyvä teema mannermaisessa ajattelussa, jossa se on Heideggeria seuraten monesti ymmärretty kysymyksenä kielen rajoista. Jean-François Lyotardin käsitykset riidasta kommunikoimattomana vääryytenä koskevat juuri ilmaisematonta ja sen suhdetta ilmaisuun. Samoin Jacques Derridalla *différance* nimeää eräänlaisen ilmaisemattoman periaatteen, jolle kuitenkin kaikki ilmaisut perustuvat ja jotka väistämättä kantavat sen jälkiä omassa rakenteessaan. Mutta jos Lyotardin ja Derridan voidaankin katsoa puolustavan ilmaisemattoman kommunikoimattomuutta, niin italialaiset Giorgio Agamben ja Gianni Vattimo taas haluavat riisua kaikelta ilmaisemattomalta mystisen vallan ja tuoda sen kieleen.<sup>4</sup> Kaikkia edellä mainittuja ajattelijointa tuntuu kuitenkin yhdistävän yksi piirre, nimittäin ilmaisemattoman ajattelemisen eräänlaisena ajattomana epäkäsittellenä tai epäperiaatteena – ehtona, josta kommunikaation tai ilmaisun saamat konkreettiset muodot nousevat ja joka sulkee ne taas piiriinsä.

Vaikka ytimeltään ilmaisematon ehkä onkin läsnä ilmaisussa, niin sen erityisiä historiallisia muotoja ei kuitenkaan oteta tutkimuksen varsinaiseksi kohteeksi – enemmänkin, niitä ei pidetä filosofian kannalta tärkeinä. Tämä käy ilmi monin paikoin mainittujen teoreetikkojen ajattelussa. Siten esimerkiksi Agambenin mukaan filosofiaa, erotettuna lingvistiikasta, kiinnostaa vain kielen puhdas olemassaolo eikä sen todelliset (historialliset) piirteet, vaikka tarkastelu voikin toteutua aina vain tietyn (historiallisen) kielikokeuksen kautta.<sup>5</sup> Tietenkin koko ajatus kielen rajoista, joka määrittää muun muassa Agambenin tuotantoa, sisältää näkemyksen kielen erityisestä muodosta, joka on juuri meille tunnusomainen. Kuitenkin hänen pohdintojaan koskien kokemuksesta kielestä, toisin sanoen sitä että kieli *on*, ei ohjaa niinkään ajatus sen rajoista – sikäli kuin nämä rajat ymmärretään historiallisina rajoina – vaan pikemminkin sen mahdollisuudesta, kielen muuttumattomista ehdoista. Tämä näyttäisi tulevan hyvin lähelle Derridan käsitystä eroja konstituivasta ja niiden kautta itsekin konstituivasta *différance*sta, jonka toiminta ei muutu historian mukana: se ei ole mitään historiallista sinänsä. Samasta syystä Agambenkin ajattelee, että kielellä ei ole kohtaloa.

Tämä ajattelutapa, jossa filosofian nähdään ikään kuin siirtävän sivuun kaikki erityiset muodot ja määrittävän

ainoastaan sen kautta, mikä on yhteistä ja jaettua, voidaan liittää läheisesti teemoihin, joiden kautta Heideggerin ”olemisen ajattelu” sai hahmonsaa. Esimerkiksi Michel Haarin mukaan ”maa”, ”maailmalta” jatkuvasti kätkeytyvä mutta samalla sen mahdollistava elementti on Heideggerilla vahvasti ei-historiallinen<sup>6</sup>. Se avaa totuuden tapahtumisen historiassa, mutta tämä tapahtumisen tapa ei itsessään ole historiallinen, päinvastoin: se vastustaa historiallisuutta. Vaikka Heideggerin ajattelu kääntyi 1930-luvulla *Das-einin* ontologisen rakenteen kysymisestä kohti olemisen historiallisuutta, mistään radikaalista muutoksesta ei siltikään siis voitane puhua.<sup>7</sup>

Voi kuitenkin olla, että kielen rajat, asettuessaan filosofisena kysymyksenä, tulevat esiin ainoastaan aidosti historiallisina rajoina. Tämä siksi, että kielen samaan aikaan jatkuvasti itsessään vetäytyvä ja kätkeytyvä perusta on ontologinen alkuperä juuri eroina, negatiivisuutena ja temporaalisuutena<sup>8</sup>. Vaikka temporaalisuutta (aikajatkumona) ei pidäkään samastaa historiaan (muutosprosessina), ne kumpikin liittyvät ajalliseen muutokseen, josta tässä on kyse. Jos on niin, että ontologia ei ole mitään elämälle itselleen ulkoista, on ilmaisematonta voitava ajatella nimenomaan historiallisena. Tämä tarkoittaa samalla, että on tarkasteltava sitä, mikä siinä on erityistä, sillä ilmaisematonta voi kulloinkin tulla ajatelluksi vain jonkun erityisen kautta. Ilmaisematonta ei voi näyttäytyä yleisenä periaatteena, sillä yleiset periaatteet eivät perusta historiaa, vaan päinvastoin juuri historia tekee ne vasta mahdollisiksi. Sikäli kuin Heideggerin 1940-luvun lopulta alkaen muotoilemat näkemykset modernista tekniikasta ja sen vallitsemisen tavasta käsitetään aikamme totuuden paljastumisen muodon analyysinä, voidaan häneltä löytää aineksia myös sellaiseen tutkimusotteeseen, joka on sensitiivinen historiallisille eroille totuuden tapahtumisessa ja ontologisten verkostojen kehkeytymisessä.

## Vallan ja vapauden ehdot

Foucault – Friedrich Nietzscheä seuraten – tuntuu johdonmukaisesti pyrkiä ajattelemaan vallan ontologiaa kysymyksenä, jota on tarkasteltava historiallisena. Vaikka muun muassa Nancy onkin väittänyt, että Foucault’lla on taipumus ajatella politiikkaa puhtaana voimien mekaniikkana, ”poliittisena teknologiana”, eikä ”tilan avautumisena”, toisin sanoen uuden ymmärrys- ja toimintahorisontin muotoutumisena<sup>9</sup>, voidaan kohtuudella sanoa, että Foucault’lle politiikka on juuri tätä – uusien totuuskäsitteiden syntymistä ja purkaantumista jatkuvasti vaihtuvissa asetelmissa: se on ”totuuden” tuottamisen historiaa<sup>10</sup>. Nancyta poiketen Foucault kuitenkin aina tutkii tätä liikettä historiallisten tieto- ja valtakonstellatioiden liikkeenä ja lähtee siitä, että totuuden historiaa ei voi erottaa vallankäytön historiasta. Itse asiassa Foucault pitää voimasuhteiden genealogisen tutkimuksen viitepisteinä pikemminkin sodan ja taistelun kuin kielen mallia<sup>11</sup>: taistelu ei perustu merkitysrakenteiden vaan tapahtumien ja tapahtumisen logiikkaan, ja nämä voivat todellistua vain historiallisina tapahtumina, joille mielekäs kokonaistulkinta voidaan aina antaa vasta jälkikäteen jos silloinkaan. On ennen kaikkea kiinnitettävä huomiota siihen, että Foucault’lle vallan

ontologiaa voidaan lähestyä vain kokonaisen historiallisen verkoston kautta, johon sisältyy moninaiset tiedon muodot, institutionaaliset käytännöt, juridiset ja taloudelliset järjestelmät sekä kulttuuriset vaikutussuhteet. Nämä muodostavat sen mitä Foucault kutsuu ”vallan verkostoksi” (*le réseau de pouvoir*)<sup>12</sup>.

Foucault’n mukaan vallan tematiikka muotoiltiin aiemmin tavallisesti joko juridisin tai valtiokoneiston termein. Silti hän ajattelee, että psykiatrisen sisäänsulkeutumisen, henkiseen normalisaatioon tai rangaistuskäytäntöjen kehitykseen liittyvät kysymykset – vaikka näyttivät mitätöimiltä taloudelliselta näkökannalta katsoen – ovat olennaisia vallan yleisen toiminnan kannalta<sup>13</sup>. Foucault onkin kieltämättä kohdentanut teoreettista tutkimusta ottamaan huomioon keskeisten poliittisten päättäjien ja ylätasoin toimintaperspektiivin lisäksi vallan hienojakoisen rakentamisen tieteellisen tiedon ja institutionaalisten käytäntöjen ympärille ja niiden kautta. Kysymys on myös yleisemmin siitä, että hylätään paradigmaattisten käsitteiden itsestäänselvyys ja sen sijaan tutkitaan niiden vakiintumisen ehtoja ja vaihtoehtoja. Tästä merkittävästä saavutuksesta huolimatta tuntuu siltä, että uudistus on jäänyt puolitehen. Kaikesta tutkimuksen uudelleenmäärittelystä huolimatta Foucault keskittyy vain yhteiskunnallisesti keskeisten valta-instituutioiden (rangaistuslaitos, klinikka, mielisairaala, seksuaalisuus jne.) ehtoihin ja jättää tarkastelujensa ulkopuolelle – vastoin ilmeistä tarkoitustaan – instituutiot, käsitteet tai käytännöt, joilla ei ole selvää (käsitteellistä, yhteiskunnallista) suhdetta näihin samoihin ehtoihin: ”Lopulta en ole tehnyt muuta kuin yrittänyt jäljittää tapaa, jolla tietyt instituutiot, ’järjen’ ja ’normaaliuden’ nimissä ovat päätyneet harjoittamaan valtaansa yksilöryhmiin, suhteessa vakiintuneisiin käytäntymistapoihin, olemisen, toimimisen ja puhumisen tapoihin, nimittäen niitä anomalioiksi, hulluudeksi ja niin edelleen”<sup>14</sup>. Vaikka siis ontologiset kysymykset ajatellaan historiallisissa suhteissaan, eikö siis *kaikilla* suhteilla olekaan ontologista ulottuvuutta? Toiseksi, ajatus vallan ehdoista yhtenäisenä alueena tai järjestelmänä, jonka historiallinen ilmaus voidaan paikantaa tiettyihin instituutioihin (rangaistusjärjestelmä), figureihin (*panoptikon*) tai ideoihin (kurinpitoyhteiskunta), on harhaanjohtava. Juuri tämä taipumus ajatella vallan ontologiaa yhtenäisessä perspektiivissä näyttää myös olevan syy, miksi Foucault’lla on vaikeuksia ajatella yksittäisiä, vakiintuneisiin ontologisiin ”raken-teisiin” palautumattomia suhteita niiden *omassa* ontologiassa. Vallan ontologia ei kuitenkaan institutionalisoidu mihinkään yhteen hahmoon eikä sitä jäännöksettä voida ajatella minkään yhden kokonaisuuden termein.

Toisaalta on selvää, että Foucault’n vallan genealogiaa ei voi lukea yksioikoisesti. Vaikka onkin mahdollista huomauttaa, että ensinnäkään hän ei vienyt loppuun aloittamaansa tutkimusohjelmaa ja katkaissut kaikkien valta-instituutioiden eikä vain *suvereenin* päätät ja toisaalta lakannut ajattelemaa valtaa näihin instituutioihin liittyvien kuvien ja metaforien kautta, Foucault tarjoaa rikkaan ja syvällisen, helposti kaikenlaiset tyyppitulkinnat kumoavan kuvan vallan ontologiasta ja tulee samalla määritelleeksi uudelleen filosofian tehtävän. Kaksi läpikäyvä teemaa on syytä nostaa esiin. Ensinnäkin hänen mukaansa valtaa eikä sen ontologiaa tule ajatella minkään tietyn käsitteellisen kokonaisuuden kautta, jotka ovat usein perinteessä

vakiintuneita – kuten esimerkiksi juuri suvereeni tai valtio – sillä valtasuhteet ylittävät loputtomasti alueen, jonka nämä käsitteet pystyvät tematisoimaan<sup>15</sup>. Siten Foucault irrottautuu ajattelulinjasta, jonka mukaan länsimaisesta rationalisaatiosta muodostuu rautahäkki (Max Weber) tai metafysiikka saavuttaa täydellistymisensä teknologian totaalisessa maailmanherruudessa (Heidegger). Mikään yksi teema tai kuva – ei edes kuva kurinpitoyhteiskunnasta tai hallintamentaliteetista – ei voi vangita kaikkia historiallisen liikkeen ja historian liikkeen ulottuvuuksia. Rationalisaation ja teknologian muotoja on monia, eikä mikään niistä pysty monopolisoimaan koko valtasuhteiden kenttää. Toisaalta suvereenin ja valtion tapaiset käsitteet ja instituutiot, joihin ne viittaavat, edellyttävät jo olemassa olevaa valtasuhteiden hienojakoista verkostoa. Tällöin esimerkiksi valtio edellyttää kokonaisen sarjan moninaisia valtasuhteita, jotka lukuisin tavoin kietoutuvat tiedon, teknologian, ja politiikan tuottamisen käytäntöihin<sup>16</sup>. Näin Foucault liittyy itsensä siihen filosofiseen perinteeseen, jonka keskeisenä kysymyksenä on vapauden ja kommunikaation aina kommunikoimatta jäävät ehdot.

Tätä jälkimmäistä kohtaa on syytä tarkastella hieman lähemmin. Voidaan nimittäin ajatella, että Foucault’lla tieto/valtasuhteiden jatkuvasti uudelleen jännittyvä kenttä nimeää juuri sen, jota olemme kutsuneet ilmaisemattomaksi: ne olisivat toisin sanoen ilmaisemattoman metafyyminen nimi. Tällöin Foucault’n ohjelmaa voidaan tietyn varauksin pitää Heideggerin ”olemisen ajattelemisen” edelleenkehittelynä tilanteessa, jossa ajatus dominoivasta teknologiasta ja vallan keskuksesta on liudentunut kaikkialla oleviin verkostomaisiin suhteisiin.<sup>17</sup> Kuten Heideggerin olemisen tai Derridan *différance*, tieto/valtasuhteiden kaikkialle ulottuva verkosto on jokaisen merkityksellisen ilmaisun (tässä yhteydessä sekä käsitteet että käytännöt luetaan mukaan ilmaisuun) edellytys, joka ei itse tule ilmaisun piiriin. Nietzscheä seuraten Foucault ymmärtää tämän ilmaisemattoman kuitenkin aina jo poliittisessa artikuloitavana (vaikka se ei artikuloidukaan sinänsä, se on edellytettävä puheessa, ja se on käytännön syistä ajateltava jonkinlaisena kokonaisuutena) ja siinä vaikuttavana, aina välttämättä historiallisena. Foucault’lle valtasuhteet ovat aina moninaisia ja määräämättömiä: ne eivät jäsenny minkään yhden kokonaisuuden termiin.

Foucault’ta elävöittää nietzscheläinen näkemys maailmasta voimien välisenä keskeytymättömänä taistelutantereenä, jatkuvasti uudelleen jännittyvänä voimakenttänä, joka kokoaa itsensä tiettyyn ryhmittymiseen vain purkautukseen taas uuteen järjestykseen ja energioiden tilapäiseen asettumiseen. Tämä taistelulenttä muodostaa totuuden edellytyksen: ilman jatkuvaa ja moninaista voimien vastakkainasettelua totuus ei voisi nousta esiin. Kuten Heideggerin ”aukeama”, se avaa totuuden mahdollisuuden, mutta tämä mahdollisuus ei ole mikään pysyvä tila tai periaate vaan määrittänyt aina historiallisena konfliktina ja paikoiltaanmenona. Siten Foucault’n genealogia perustaa vallan ontologian keskeytymättä uudelleen organisoituviin mikrosuhteisiin, jotka samalla oman eriytymisensä kuluksa määrittävät sen, mitä tämä ontologia on.

## Asetelmien filosofiaa

Jos Foucault ilmeisestä pyrkimyksensä huolimatta jääkin perinteessä vakiintuneiden instituutioiden pauloihin, Gilles Deleuze irtautuu viimeisistäkin siteistä tällaisiin instituutioihin ja ajattelee filosofiaa pikemminkin *paon linjojen* kuin *molaaristen* kokonaisuuksien kautta. Foucault’lle tutkimuksen päämääränä on tarkastella valitun voimien jakauman muotoutumisprosessia ja sen ehtoja liikkeiden, taistelujen, liittoutumien ja erilleen repäisyjen kautta. Tämäntyyppinen lähestymistapa jäljittää ja konstruoi diskursiivisten ja institutionaalisten käytäntöjen, vastakkainasettelujen järjestäytymisen ja niiden muodonmuutoksien ja purkautumisten ”vaikutushistoriaa” tietyissä historiallisissa olosuhteissa. Deleuze, yhdessä Félix Guattarin kanssa, sen sijaan piti ”tulemisia” historiaa tärkeämpänä, ja otti tehtäväkseen kartoittaa koneiden, asetelmien, virtojen ja tapahtumien välisen vuorovaikutuksen filosofisia ehtoja, joita ei voi kuvailla vallan termein. Hänen mukaansa ajatteleminen yleensäkin liikaa historialliselta pohjalta, vaikka moneudet koostuvat pikemminkin tulemisista ilman historiaa<sup>18</sup>. Deleuzelle *halu* – mikrotason tapahtumana – on vallan edellytys, ei toisinpäin. Siinä missä Foucault asetti strategian sosiaalisen dikotomioiden paikalle, Deleuze puolestaan korvasi strategian paon linjoilla ja deterritorialisaation liikkeillä – toisin sanoen kontrolloimattomilla tapahtumilla järjestyksen purkautumisen ja uudelleenjärjestäytymisen keskinäisyyksissä.

Sekä Foucault’lla että Deleuzella oli kuitenkin pitkälti samankaltainen näkökulma filosofiseen tutkimukseen, jonka pääasiallisena taustavaikuttajana toimi Nietzsche. Keskeistä tässä näkökulmassa oli tutkia makrotason rakenteiden ja mikrotason liikkeiden ja virtojen välisten suhteiden ontologisia ehtoja joko historian tai halun termein. Tämä toteutettiin pääasiassa käyttämällä *asetelman* tai *sommitelman* käsitettä operationaalisenä välineenä, jonka päämääränä – vaikka olikin väistämättä konstruktio kuten mikä tahansa tulkinnan väline – ei ollut ”tuoda kaiken maailman asioita yhden ja saman käsitteen alaisuuteen vaan pikemminkin liittää jokainen käsite muuttujiin, jotka selittävät sen mutaatioit”, kuten Deleuze asian ilmaisi<sup>19</sup>. Foucault nimesi sen termillä *dispositif*, kun taas Deleuze suosi käsitettä *agencement*. Brian Massumi on englannintanut ne käsitteillä *apparatus* ja *assemblage* vuonna 1988.<sup>20</sup> Suomeksi voitaneen puhua asetelmasta, sommitelmasta, konstellaatiosta, tai Foucault’hon viitaten kenties dispositiivista. Dispositiivi – ”vallan verkoston” nimenä – kokoaa paikalliset voimat yhteen mutta se ei ole näiden voimien, saati sitten kaikkien yhteiskunnallisten voimien ”kokonaisuus”. Se ”on” ainoastaan suhteessa tarkastelun kohteeseen, eikä muodosta omaa erillistä todellisuuden sfääriään. Tämä temaattinen keskiö nimeää kokemusalueen, joka ilmenee tieteellisten diskurssien, sosiaalisten valtasuhteiden ja subjektin itsesuhteen välisissä ja toisiaan jatkuvasti konstituovissa keskinäisyyksissä ja niiden kautta. Dispositiivi on siten ymmärrettävissä siksi voimasuhteiden keskinäiseksi asetelmaksi, joka kulloisenakin historiallisena ajanjaksona jäsentää tutkittavan ilmiön puheen kohteena.<sup>21</sup>

Foucault’n ja Deleuzen käyttämät käsitteet eivät ole kuitenkaan merkitykseltään identtisiä, sillä Deleuze pitää vallan ”dispositiiveja” komponentteina, jotka jo sisältyvät

termiin *agencement*. Deleuze sanoikin, että ajatus vallan dispositiivista jakautuu ikään kuin kahtaalle, vaikka nämä kaksi suuntaa tai ulottuvuutta jatkuvasti edellyttävätkin toinen toisiaan. Foucault'n tutkimusohjelmassa saamansa suunnan mukaan dispositiivit ”viittasivat takaisin kuvioon, eräänlaiseen abstraktiin koko sosiaalisen alueelle immanenttiin koneeseen [...]”, kun taas hänen itsensä ajattelussa ne pikemminkin ”muodostivat diffuusissa, heterogeenisessä moneudessa mikrod dispositiiveja”<sup>22</sup>. Deleuzen filosofiasitystä määrittää voimakkaammin pyrkimys ajatella pikemminkin virtujen, liikkeiden, liittoutumien ja erilleen repäisyjen kuin olemuksien, rakenteiden tai instituutioiden termein: hänelle halu ja paon linjat asettavat vallan, kommunikaation ja historian ehdot.

Mikä on se figuuri, jonka kautta Deleuze ajatteli verkostojen ontologiaa? Vaikka hän tematisoiikin sitä aina uusien käsitteiden ja näkökulmien kautta läpi koko tuotantonsa, epäilemättä rihmaston (*rhizome*) käsite on yksi keskeisimmistä. Kirjoittaessaan yhdessä Félix Guattarin kanssa Deleuze asetti sen vuonna 1976 hierarkkista puurakennetta vasten.<sup>23</sup> Rihmaston käsitteen muotoileminen on nähtävä ”tulemisia” painottavaa filosofista näkemystä vasten. Sen mukaan keskeistä filosofiassa on ”moneuksien logiikka”, ja että kaikki prosessit, jotka väistämättä aina tapahtuvat jossain annetussa moneuden kentässä, on ymmärrettävä ”tulemisina”, toisin sanoen ennakoimattomia ja kontrolloimattomina liikkeinä, eikä niitä siksi voi määritellä minkään ennalta annetun päämäärän tai tuloksen kriteerein.<sup>24</sup> Tällaiset kriteerit puolestaan ovat tyypillisiä puumaisille rakenteille, jotka ovat ”hierarkkisia järjestelmiä, jotka sulkevat sisäänsä merkityksen ja subjektivaation keskuksia.”<sup>25</sup>

Puurakenne, toisin sanoen hierarkiaperiaate, määrää jokaisen pisteen aseman ja sen suhteen kaikkiin muihin pisteisiin. Pisteiden järjestys on ennalta määritely. Sen sijaan jokainen rihmaston piste voidaan yhdistää mihin tahansa muuhun pisteeseen. Se on jatkuvasti uudelleen organisoitavissa oleva kokonaisuus, joka aina alkaa rönsytystä uudelleen. Se etenee paon viivoja pitkin, jotka yhdessä tuottavat moneuden. Deleuzen mukaan rihmasto tai moneus eivät salli ykseyttä<sup>26</sup>. Tässä suhteessa ne ovat analogisia Foucault'n mikrovaltasuhteille, sillä kumpaakaan ei voi artikuloida valtion tai suvereenin termein.

Rihmasto on asetelma tai sommitelma, ja siksi se yhdistyy Foucault'n dispositiiviin. ”On olemassa vain [...] sommitelmia. [...] Verkosto on sommitelma ulkoisen kanssa. [...] Ulkoisella ei ole kuvaa, ei merkitystä, ei subjektiivisuutta”<sup>27</sup>. Tätä taustaa vasten nähtynä molempia yhdistää se, että ne eivät aseta ”moneutta” järjestelmän ulkopuolelle vaan tuovat sen järjestelmän olemassaolon ehdoksi. Verkosto on olemassa ainoastaan sen ansiosta, mitä sen ulkopuolella on. ”Moneuden määrittää ulkoinen”<sup>28</sup>.

Myöhemmin Deleuze ajatteli ontologiaa ennen kaikkea virtuaalisuuden teeman kautta, joka samalla jännittää ontologian eräänlaiseksi suhdeverkoksi. Jotta olemista olisi mahdollista ajatella yhtenä, virtuaalisuuden teema vaatii vastinparikseen aktuaalisuuden ajatusta. Siten oleminen avautuu ajateltavaksi aina kahdesta näkökulmasta samaan aikaan: toisaalta sen muodostaman ”virtuaalisuuden” kokonaisuuden, joka on aktuaalisuuden absoluuttinen edellytys, toisaalta sen moneuden näkökulmasta, jonka tämä kokonaisuus aktualisoi itsessään. Tämä on analogista Spinozan

substanssin ja attribuuttien väliselle suhteelle, jossa substanssi on olemassa vain attribuuttiensa kautta mutta toisaalta attribuutit eivät muodosta mitään kokonaisuutta: ne eivät voi olla niitä ”edeltävistä” substanssista erillisiä, mutta samalla tämä substanssi ei ole mitään muuta kuin juuri attribuuttien todentumista, tai deleuzeläisittäin niiden aktualisoitumista. Tämä ajattelutapa ei ole myöskään vierasta Foucault'n *dispositiiville*: molemmat näyttävät nousevan samasta filosofisesta maastosta.

Näin Deleuze ajattelee ontologiaa aina kahdesta suunnasta, jotka kokoavat eräänlaisen rihmastollisen ”virtuaalisuuden verkoston.” Ontologia jäsenyy hänelle toisaalta aktualisointien moneuden, toisaalta virtuaalisuuden ”kokonaisuuden” termein. Vaikka jokaisella aktualisaatiolla on oma virtuaalisuutensa (ja tämän korostaminen on ymmärrettävä Deleuzin ja pitkälti koko sodanjälkeisen ranskalaisen filosofian suuntautumisenä kohti *perustatonta* ajattelua), on kuitenkin voitava ajatella myös näiden virtuaalisuuksien ”kokonaisuutta”. Teemamme kannalta on olennaista, että tämä ontologian keskinäisyhteys avautuu juuri verkoston metaforan valossa. Tämä johtuu siitä, että virtuaalisuus ei ole monoliittinen ykseys vaan aktualisoi eroja ja on ainoastaan näiden erojen kautta. Jatkuvasti laajenevat ja eriytyvät virtuaalisuudet kommunikoivat aina keskenään, löytävät hahmonsia ja rajansa aina suhteessa toisiin virtuaalisuuksiin, joiden kautta ne vasta ovat mitä ovat. Tästä seuraa eräänlainen syvyyden metafora, jota Deleuze itsekin hyödyntää: aktuaalisuuksien omat virtuaalisuudet muodostavat ikään kuin pienen virtapiirin, kun taas laajenevista virtuaalisuuden muodosteista syntyy syviä, keskenään kommunikoivia kehä<sup>29</sup>. On tärkeätä muistaa, että ne eivät ole toisistaan erillisiä alueita tai puolia, vaan ennen kaikkea liittyvät samaan asiaan, todentavat ytimeltään yhtä ja samaa, joka kuitenkin edellyttää kumpaakin. Silti saman eriytyvä liike näyttää synnyttävän erilaisia syvyyksiä ja etäisyyksiä, jotka – ajateltuna kokonaisuutena – yhdessä tuottavat näkyvän verkostosta.

Edellä sanotun taustaa vasten Deleuze eroaa Foucault'sta varsinkin suhteessa kysymykseen historiallisesta reaalisena ajallisena muutoksena. Siinä missä Deleuze tekee lopullisen eron filosofian ajattelemiseen institutionaalisten kokonaisuuksien kautta, hän ei kuitenkaan näe Foucault'n lailla filosofiaa johdonmukaisesti historiallisten suhteiden analyysin perspektiivissä. Vaikka hän vapauttaakin filosofian valtainstituutioiden taakasta, hän kuitenkin toteuttaa omaa filosofista työtään käsitteellisten erottelujen ja käsitteiden luomisen perspektiivissä, joka on hänen mukaansa filosofian omin tehtävä. Deleuzella on tälle myös selvä syy: hänen mukaansa virtuaalisuus on pohjimmiltaan epätemporaalista. Hän kyllä näki filosofiansa eräänlaisena äärimmäiseen konkreettisuuteen pyrkivänä ”transsendentaalisena empirisminä”, mutta katsoi tutkimiansa muodosteiden ”astuvan historiaan ainoastaan epäsuorasti [...]”<sup>30</sup>. Suhdeverkko (*agencement*) jää viime kädessä historiallisuudelle ulkoiseksi huolimatta siitä, että se itse avautuu samanaikaisesti moniin eri ulottuvuuksiin. Myöskään Nancy, puolustaessaan ontologian ”materiaalisuutta”, ei – nimenomaisesti – affirmoi sen ”historiallisuutta”<sup>31</sup>. Tässä Deleuze Nancyyn lailla kenties selvimmin eroaa Foucault'sta, joka perustaa työnsä historiallisesti ilmeneviin suhteisiin ja prosesseihin, sillä Foucault'n näkemyksen mukaan filosofia ei voi



erottaa niistä. Päinvastoin, ne ovat sisäisesti toisiinsa rakentuneita. Vaikka Deleuze ajatteleekin filosofiaa aina kahdesta suunnasta, näyttää tämä ajattelu tapahtuvan viime kädessä epähistoriallisin termein: hänelle moneus tuntuu avautuvan kentässä, joka ei muutu ajallisesti. Foucault’lla sen sijaan yritykset ajatella tätä ontologian empiiristä ainesta on ymmärrettävä pyrkimyksiksi ottaa vakavasti historiallinen filosofisena kysymyksenä, vaikka tämä historiallisen filosofioiminen ei tietenkään sinänsä ole vierasta Deleuzellekään.

On kuitenkin pidettävä mielessä se edellä mainittu seikka, että siinä missä Foucault oli instituutioiden ajattelija, Deleuze oli alkuperäisesti palautumattoman moneuden filosofi, ja oli enemmän kiinnostunut paon viivoista kuin pysyvyyden alueista. Mutta jos moneus vastaa filosofiassa jälkimmäiselle viime kädessä käsitteellisten figuurien luomista, on se ensin mainitulle historiallisten totuusvaikutusten esiintuomista. Vaikka Foucault ei kenties lopulta ajatellutkaan ontologian verkostomaista ”luonnetta” yhtä systemaattisesti kuin Deleuze, vaan jäljitti ajattelun ja käytäntöjen mekanismeja niiden historiallisessa hahmossaan katoavaisten viivojen ja rihmastojen sijaan, ajatteli hän tätä verkostoa kuitenkin alusta alkaen ”historiallisen” ja ”filosofisen” väliin jännittyvänä *dispositiivisena* kenttänä. Tai toisella tavalla ilmaistuna: jos Deleuze jännittää aina verkon virtuaalisen ja sen aktualisointien väliin, Foucault virittää sen historian ja filosofian väliin. Ja juuri tämä filosofian ajattelu ajallisen kehkeytymisen yhteydessä ja sen kautta on nähdäkseni yksi keskeinen piirre, joka asettaa filosofialle kysymyksen aikanamme: Miten ja missä määrin historiallinen voi tulla filosofian piiriin? Kysymys ei ole niinkään siitä, etteikö modernissa filosofiassa olisi tematisoitu ”historiallisen” (”temporaalisen,” ”ajallisen” tai ”äärellisen”) ja ”käsitteellisen” välistä suhdetta, vaan pikemminkin siitä, että tämä tematisoiminen itse on harvoin kiinnittynyt omaan historiaansa filosofisesti merkityksellisellä tavalla. Tämä liittyy tietysti yleisempään kysymykseen siitä, mikä on filosofian ja historiallisen välinen suhde.

## Lopuksi

Sikäli kuin verkostojen ontologia ei määriy missään verkostojen todentumisen ja niiden ajattelemisen ulkopuolella, vaan juuri tässä historiallisessa tapahtumisessa itsessään, myös verkostojen ontologiaa voidaan lähestyä historiallisesti. Mutta kuten edellä olevasta on käynyt ilmi, verkoston metafora operoi voimakkaasti myös filosofian sisällä, sillä myös tällä ontologialla itsellään näyttää olevan verkostomainen luonne. Tämä johtuu siitä, että se määriyty toisaalta historiallisesti vaikutusvaltaisten ajattelutapojen pohjalta, toisaalta yksittäisten teorioiden ja tulkintojen kautta, joilla ei näyttäisi olevan mitään välitöntä yhteyttä edellisiin mutta joiden ontologiset ehdot voidaan kuitenkin lukea esiin. Vaikka onkin selvää, että useat tulkinnat ja keskustelukäytännöt voidaan palauttaa johonkin yhteiseen horisonttiin tai perustaan, ei se kuitenkaan aina ole mahdollista: perusta ylipäänsä on aina heterogeeninen ja on ymmärrettävissä vain monikkona. Näin verkostojen ontologia määriyty myös eräänlaisena verkostona, jonka rajat todellistuvat edellä esitettyjen, toisaalta vaikutusvaltaisten, monet yhteiskunnalliset instituutiot ja keskustelut läpäisevien, toisaalta

erillisiksi ja suhteellisen kiinnittymättömiksi jäävien artikulointi- ja puhekäytäntöjen ehtojen jatkuvasti yhä uudelleen jäsentyvässä keskinäissuhteessa toinen toistensa kanssa kommunikoiden.

Toisaalta samalla kun verkostojen ontologia muistuttaa itsekkin verkostoa (syvyyden metafora), on se verkostomainen myös siinä suhteessa, että se ei muodosta mitään erityistä järjestelmää: vaikka verkostojen ontologia näyttäytyykin toistensa kanssa kommunikoivina ketjuina, yhteyksinä ja sarjoina, joita voi tarkastella syvyyden metaforan kautta, tila jonka se valtaa ei ole yhtenäinen eikä suljettu. Sen sijaan se on heterogeeninen ja muodostuu ontologisten ketjujen ja ehtojen redusoimattomasta moneudesta<sup>32</sup>. Kuitenkin verkosto nimeää jotakin – kokonaisuuden, joka ikään kuin kerää nämä ketjut ja sarjat samaan kuvaan. Pitää kuitenkin muistaa, että verkosto ei kuitenkaan asetu verkostona itsenäisesti. Kuten Foucault’n *dispositiivin* määrittämässä perspektiivissä, tietty temaattinen tai historiallinen suhde, toisin sanoen tietty kohtalonyhteys, aina kokoa verkoston verkostona, ja tämän yhteyden muuttuessa muuttuu myös verkosto sen mukana. Kuitenkin sikäli kuin dispositiivi tai Deleuzen virtuaalisuus nimeää verkoston, juuri tämä *verkosto* mahdollistaa verkostojen ajattelemisen verkostoina.

Mutta jos kielen, vapauden ja verkostojen ehdot ymmärretään elämästä, historiasta ja sosiaalisista suhteista erottamattomiksi, eikö tällöin ole vaarana ajautua juuri siihen, mistä ajattelijat Nietzschestä lähtien ovat yksi toisensa jälkeen varoittaneet? Eikö toisin sanoen ajattelu, joka pyrkii näkemään nämä ehdot sisäisessä yhteydessä elämisen, elämän historian kanssa, ole vaarassa joutua filosofian ulkopuolelle, sillä juuri ontologisen eron tekeminen perustaa filosofian? Filosofian tehtävänähän juuri on pitää tämä ero voimassa ja puolustaa sitä yrityksiltä samastaa oleminen tähän tai tuohon hahmoon tai elämänmuotoon, jossa se saa ilmaisunsa. Kielen ajattelu historiallisessa yhteydessään ei kuitenkaan edellytä kielen puhtaan olemassaolon vangitsemista kieliopiksi, eikä vapauden johtamista perustuslaiksi. Samoin sosiaalisten suhteiden ja instituutioiden affirmoiminen ei tarkoita ontologisen eron hylkäämistä tai kadottamista. Näinhän voisi ajatella, kun syvä ontologinen ulottuvuus tuodaan tavallaan samaan horisonttiin poliittisen kanssa, toisin sanoen muuttuvien elämäntäytäntöjen ja vastakkainasettelujen kanssa. Pikemminkin operaatiolla on päinvastainen vaikutus: nyt voidaan huomata, että ei ainoastaan keskeisiä instituutioita, suurten ajattelijoiden tuotantoa tai vakiintuneita akateemisia ja yhteiskunnallisia käsityksiä voi tulkita ontologisessa perspektiivissä, vaan itse asiassa ontologia muodostaa alueen, joka ylittää kaikki teoreettiset, sosiaaliset ja kulttuuriset käytännöt väistämättä. Siksi se ei häivyttä ontologista eroa, vaan sen sijaan tuo sen kaikkien ilmenevien asioiden yhteyteen.

Tämä on samalla syy siihen, miksi paras osa nykyfilosofiasta ei sano kovinkaan paljon. Itse asiassa se sanoo hyvin vähän, tuskin mitään. Se johtuu siitä, että mikäli ontologia edellä kuvatussa merkityksessä juuri perustaa filosofian, kuten Heidegger ajatteli, ja jos ontologia ei ole kommunikaatiolle, historialle eikä vapaudelle ulkoista, vaan päinvastoin läpäisee ja ylittää ne loputtomasti, niin silloin filosofian tehtävänä ei ole paljastaa syvää, salattua totuuden sfääriä, vaan sen sijaan myöntää olemassaolo sellaisenaan pyrkimättä muuttamaan sitä mitenkään tai

lisäämättä siihen mitään. Koska ontologinen perspektiivi ei rajoitu mihinkään yksittäiseen tai etuoikeutettuun, on kaikki ilmenevä aina jo filosofian piirissä. Tässä mielessä filosofia on peruuttamattomasti astunut aikakauteen, jossa se ei voi muuta kuin affirmoida sitä, mitä on sen omassa historiallisuudessaan, sillä se, mikä on, ei ole minään annettuna hetkenä erotettavissa ontologisesta ulottuvuudesta, joka tekee sen mahdolliseksi. Silti eron tekeminen on välttämätöntä, eikä se voi todentua muuten kuin historiallisesti. Tämä affirmointi on saanut erilaisia nimiä Heideggerin ”silleen jättämisestä” (*Gelassenheit*) Vattimon ”heikkoon ajatteluun” (*pensiero debole*) mutta yhteistä niille on se, että ne eivät enää yritä kieltää ilmenevää vaan näkevät ilmaisun ja ilmaisemattoman samanaikaisina tapahtumina, eivät kahtena eriarvoisena sfäärinä tai prosessina. Se tarkoittaa myös, että filosofian tehtävänä ei enää voi olla totuuden asettaminen. Sen tehtävänä voi enää olla totuuden historiallisuuden myöntäminen ja tämän historiallisuuden lakkaamaton ajattelemineen siinä historiallisessa tapahtumisessa, jonka se itse tuottaa. Verkostojen ontologian yhteydessä se tarkoittaa lopulta kysymystä, onko mahdollista säilyttää verkostomainen käsitys ontologiasta mutta samalla ymmärtää se sellaisen erojen jatkuvan ajallisen tuotannon perspektiivissä, joka ei ole vain historian ajaton edellytys, vaan pikemminkin jotain, joka liikkuu ja muuttuu historiallisen tapahtumisen itsensä mukana, ja samalla nimeää sen, mitä tämä tapahtuminen on?

## Viitteet

1. Kiitän Turo-Kimmo Lehosta sekä Mika Ojakangasta käsitteellisten kommentoinnista ja parannusehdotuksista.
2. Katso Nancy 1993, 64. Sama asia Deleuzen muotoilemana kuuluu seuraavasti: ”Kyseessä on menneiden, nykyisten tai tulevien koodien hyödyntäminen siten, että jokin mikä ei ole koodattavissa eikä antaudu koodattavaksi, pääsis läpi.” Deleuze 1992, 9.
3. Englannin ”What is Enlightenment?” teoksessa Foucault 1997.
4. Kiitän Markku Koivusaloa kommentista.
5. Agamben 1999, 67–8.
6. Haar 1993, 58.
7. Historiallisuus olemisen konstitutiivisena ”perustana” on tietenkin kaikkea muuta kuin yksinkertainen kysymys Heideggerilla, eikä tässä ole mahdollisuutta mennä siihen yksityiskohtaisemmin. Tässä riittää todeta vain, että kaikista olemisen historiallistamisesta huolimatta Heideggerin ”olemisen ajattelussa” näyttää säilyvän vahva epähistoriallinen elementti, mikä on tuotu esiin teoreettisessa keskustelussa. Katso esim. Taminaux’n (1997, 49–53) keskustelua kuinka Heideggerin vuoden 1934 jälkeiset kirjoitukset – tavallisesta ”käännettä” korostavasta tulkinnasta huolimatta – eivät päässeet murtautumaan fundamentaaliontologian perspektiivistä.
8. Agamben 1991, 39.
9. Nancy 1993, 78.
10. Foucault 1989, 139.
11. Foucault 2000, 116.
12. Foucault 1976, 126 & 127.
13. Foucault 2000, 117.
14. Foucault 1991, 145.
15. Foucault 2000, 123.
16. Foucault 2000, 123.
17. Tulkinnan Foucault’n ja Heideggerin ohjelmien kiinteästä yhteydestä ovat esittäneet mm. Dreyfus (1992) ja Elden (2001). Tuorein aiheeseen liittyvä teos on Milchman and Rosenberg (2003).
18. Deleuze & Parnet 1987, viii & 2.
19. 1995, 31.
20. Teoksessa Gilles Deleuze ja Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. The Athlone Press, London 1988.
21. Katso Eriksson 1999.
22. Deleuze 1996, 150.
23. Katso ”Rihmastojohdanto” teoksessa Gilles Deleuze 1992.
24. Gilles Deleuze 1995, 146–7.
25. Deleuze 1992, 38.
26. Mts. 29.
27. Mts. 45.
28. Mts. 29.
29. Deleuze 1989, 81.
30. Deleuze 1995, 30.
31. Nancy 1993, 102–5.
32. Gasché 1986, 175 & 180.

## Kirjallisuus

- Agamben, Giorgio, *Language and Death: The Place of Negativity*. (*Il linguaggio e la morte: Un seminario sul luogo della negatività*, 1982.) Engl. Karen Pinkus & Michael Hardt. University of Minnesota Press, Minneapolis 1991.
- Agamben, Giorgio, *Potentialities*. Toim. ja engl. Daniel Heller-Roazen. Stanford University Press, Stanford 1999.
- Deleuze, Gilles, *Cinema 2: The Time-Image*. (*Cinéma 2: L’Image-Temps*, 1985.) Engl. Hugh Tomlinson & Robert Gaeta. University of Minnesota Press, Minneapolis 1989.
- Gilles Deleuze, *Autiomaan: Kirjoituksia vuosilta 1967–1986*. Suom. Jussi Vähämäki. Gaudeamus, Helsinki 1992.
- Deleuze, Gilles, *Negotiations, 1972–1990*. Engl. Martin Joughin. Columbia University Press, New York 1995.
- Deleuze, Gilles, ”Halu ja nautinto”. (”Désir et plaisir”, 1994.) Suom. Jussi Vähämäki. *Tiede & edistys* 2/96, s. 149–157.
- Deleuze, Gilles & Parnet, Claire, *Dialogues*. (*Dialogues*, 1977.) Engl. Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam. The Athlone Press, London 1987.
- Dreyfus, Hubert, ”On the Ordering of Things: Being and Power in Heidegger and Foucault”. Teoksessa Timothy Armstrong (toim. & engl.), *Michel Foucault Philosopher*. Routledge, New York 1992, s. 80–95.
- Elden, Stuart, *Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History*. Continuum, London 2001.
- Eriksson, Kai, ”Dispositiivit Foucault’laisessa genealogiassa”. *Tiede & edistys* 1/99, s. 53–55.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité. I: La volonté de savoir*. Gallimard, Paris 1976.
- Foucault, Michel, *Foucault Live (Interviews, 1966–84)*. Engl. John Johnston, toim. Sylvère Lotringer. Semiotext(e), New York 1989.
- Foucault, Michel, *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*. Engl. R. James Goldstein & James Cascaito. Semiotext(e), New York 1991.
- Foucault, Michel, *Ethics: Subjectivity and Truth*. Toim. Paul Rabinow. The New Press, New York 1997.
- Foucault, Michel, *Power*. Toim. James Faubion. The New Press, New York 1999.
- Haar, Michel, *The Song of the Earth: Heidegger and the Grounds of the History of Being*. (*Le Chant de la terre: Heidegger et les assises de l’Histoire de l’Être*, 1987.) Engl. Reginald Lilly. Indiana University Press, Bloomington 1993.
- Heidegger, Martin, *Introduction to Metaphysics*. (*Einführung in die Metaphysik*, 1935.) Engl. Gregory Fried and Richard Polt. Yale University Press, New Haven 2000.
- Milchman, Alan & Rosenberg, Alan (toim.), *Foucault and Heidegger: Critical Encounters*. University of Minnesota Press, Minneapolis 2003.
- Nancy, Jean-Luc, *The Experience of Freedom*. (*L’Expérience de la liberté*, 1988.) Engl. Bridget McDonald. Stanford University Press, Stanford 1993.
- Taminaux, Jacques, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*. (*La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*, 1992.) Toim. & engl. Michael Gendre. State University of New York Press, Albany 1997.



# Sartre ja Foucault: Historian kertomus ja tila

## Thomas R. Flynnin haastattelu

**Miten historia tulisi ymmärtää? Päiväkirjana tai karttana? Entä miten lukea Sartrea ja Foucault'ta yhdessä? Keskustelimme filosofian, historian ja elämän yhteyksistä.**

**K: Olet valmistelemassa kaksiosaista kirjaa Sartresta, Foucault'sta ja historiallisesta järjestä. Miksi tutkit näitä kahta ajattelijaa yhdessä?**

V: Ensimmäiset työni käsittelivät Sartrea ja marxilaista eksistentialismia, ja tuohon aikaan olin kiinnostunut kollektiivisen vastuun kysymyksestä. Vastuu vaikutti olevan eksistentialismin keskeinen käsite – erittäin äärimmäinen käsi-

tys vastuusta. Kollektiivisuuden käsite oli puolestaan tyypillinen marxismille. Järkeilin, että jos yritetään yhdistää eksistentialismi ja marxismi, lopputulokseen tulisi sisältyä kollektiivisen vastuun käsite. Ajattelin, että Sartrelta löytää sosiiaalisen ontologian ja kollektiivisen vastuun käsitteen teoksesta *Critique de la raison dialectique*. Tämä johti minut tutkimaan historiaa. Jos historia pyrkii ole-

### Thomas R. Flynn – Ranskalaista filosofiaa päiväkirjan ja kartan kera

”Voitte kutsua minua Tomiksi”, hän sanoo riisuessaan kalossejaan. Olemme juuri aloittamassa haastattelua Thomas Flynnin kanssa. Ystävällinen ja puhelias Flynn on filosofian professori Emoryn yliopistossa Yhdysvaltain Atlantassa. Hänen kiinnostuksen kohteinaan ovat Jean-Paul Sartren ja Michel Foucault'n filosofiat.

Professori Flynn, tai Tom, on myös katolinen pappi. Nämä teologiset ja filosofiset ulottuvuudet muodostavat mielenkiintoisen yhdistelmän. Tosin Flynn ei korosta pappiuttaan: ”Se on melko yleistä eikä niin ihmeellistä kuin joku voisi luulla. Ehkä merkittävintä koko asiassa on se, että opiskelin katolisessa seminaarissa Roomassa ja kaikki opetus oli latinaksi.”

Thomas Flynn on julkaissut kym-

meniä artikkeleja, kirjoittanut useisiin filosofisiin ensyklopedioihin sekä muutamia omia kirjoja akateemisen uransa aikana 60-luvulta lähtien. Häneltä on parhaillaan tulossa toinen osa historiallista järjettä käsittelevistä teoksista. Ensimmäinen osa, *Toward an Existential Theory of History*, käsitteli Sartrea. Toisen aiheena on Foucault ja nimenä *A Poststructuralist Mapping of History*. Kirjoissaan Flynn selvittää Sartren ja Foucault'n filosofoiden eroja ja yhtäläisyyksiä luonnehdittaessa järjettä historiassa.

Flynn kuvaa Sartrea biografina, joka kirjoittaa päiväkirjaa ja Foucault'a kartografina, joka kartoittaa historiaa. Mitä hän tarkoittaa tällä? Flynn selittää, että Sartre hahmottaa historiaa pyramidina, jonka kaikki sivut johtavat huipulle. Foucault puolestaan antaa meille prisman, jossa on eri akseleita, joita pitkin historiaa voi lukea. Nämä metaforat veivät meidät pidemmälle kysymyksiin tiilaisuudesta ja ajallisuudesta, totuudesta ja autenttisuudesta jne. Olimme val-

mistelleet useita kysymyksiä haastattelua varten. Ensimmäisen kysymyksen jälkeen oli kulunut tunti.

### Thomas R. Flynnin valikoitu bibliografia

*Sartre and Marxist Existentialism: The Test Case of Marxist Existentialism*. University of Chicago Press, Chicago 1984.

*Dialectic and Narrative*. Toim. Thomas R. Flynn & Dalia Judovitz. S.U.N.Y. Press, Albany 1993.

*Sartre, Foucault and Historical Reason, Vol 1: Toward an Existential Theory of History*. University of Chicago Press, Chicago 1997.

*The Ethics of History*. Toim. Thomas R. Flynn & David Carr & Rudolf Makkreel. Northwestern University Press, Evanston 2003.

*Sartre, Foucault and Historical Reason, Vol 2: A Poststructuralist Mapping of History*. University of Chicago Press, Chicago (ilmestyy 2004).

*Kai Alhanen &  
Tuukka Perhoniemi*

maan muutakin kuin vain biografiaa, sen tulee viitata johonkin kollektiivisen subjektiviteetin kaltaiseen asiaan. Biografia on minun tarinani, historia on meidän tarinamme. Kysymys kuuluukin, mikä on tämä meidän tarinamme. Onko se psykologinen luomus, kuten eräät positivistisemmin orientoituneet filosofit sanoisivat? Vai onko se oma todellisuutensa, mutta *sui generis*, suhteisiin perustuva todellisuus? Durkheim ja ranskalainen sosiologinen koulukunta ehdottivat jotain tämänkaltaista.

Kuinka Sartre sitten sopii tähän kaikkeen? Sartrehan oli hyvin kriittinen Durkheimia kohtaan. Durkheimin teoria on hyvin pitkälle riippuvainen kollektiivisen tietoisuuden käsitteestä. Yksi merkki kollektiivisesta tietoisuudesta oli hänen mukaansa yleisen mielipiteen synnyttämä paine. Tämän paineenhan voi tuntea. Se on aito. Sartre kuitenkin sanoo, että on olemassa vain yksilöitä ja suhteita heidän välillään. Hän myöntää ”yleisen mielipiteen” kokemuksen, mutta kiistää, että tämä olisi todiste Durkheimin ”kollektiivisesta tietoisuudesta”. Hän myös väittää, että hänen metodinsa on dialektista nominalismia. Uskon, että tämä määrittely on itsessään kontradiktio. Nominalisti ei voisi antaa samaa painoarvoa näille suhteille kuin Sartre antaa. Täten Sartren nominalismi ei ole ankaraa nominalismia. Kuitenkin Sartre on eräänlainen nominalisti, koska hänelle yksilö on vastuun lopullinen perusta.

#### **K: Kuinka niin?**

V: Sartre asettaa etusijalle yksilön *praksiksen*. Itse asiassa hänellä yksilön *praksis* on kolminkertaisella etusijalla. Yksilön *praksiksella* on ontologinen etusija rakenteisiin nähden. Sillä on myös epistemologinen etusija, koska jos yritämme ymmärtää tätä *praksista*, niin meidän on aloitettava yksilöstä ja hänen suhteistaan. Lopulta yksilöllä on etusija moraalissa ja etiikassa, sillä viime kädessä yksilöä on pidettävä vastuullisena siitä, mitä tapahtuu.

Nähdäkseni Sartren eksistentiaalismin motto on, että voimme aina tehdä jotain sille, millaisiksi meidät on tehty. Hänen varhaisempi työnsä painottaa osaa ”voimme aina tehdä jotain...” Se painottaa vastuuta ja transsendenssia. Vähitellen hän kuitenkin alkoi arvostaa myös moton loppuosaa ”millaisiksi meidät on tehty”. Vähitellen hän alkoi ymmärtää, kuten hän sanoi, että ”historia avaa toisinaan väyliä toisille ja jättää toiset lyö-

mään kantapäitään yhteen heidän odotellessaan oven ulkopuolella.” Näin päädyimme historiaan, koska meillä on kollektiivinen subjekti. Se ei kuitenkaan ole durkheimilainen kollektiivinen tietoisuus, vaikka Sartrella on samansuuntaisia muotoiluja.

Kollektiivinen subjekti syntyy kolmannen välittävän osapuolen myötä. Tämä on keskeinen käsite Sartren teoriassa ja se on hänen dialektisen nominalisminsa käännekohta. Välittävä kolmas osapuoli viittaa toiminnan tapaan, jossa jokainen ryhmän jäsen nähdään samana ja häntä kohdellaan samalla tavoin. Kun olen ryhmän, esimerkiksi jalkapallojoukkueen jäsen, niin näen toisen ryhmän jäsenen ”itsenäni tuolla suorittamassa tehtäväämme”. Kolmas osapuoli on suhteista koostuva yksikkö ja siinä on epäilemättä ongelmansa. Se kuitenkin säilyttää ryhmätoiminnan keskellä sartrelaisen sitoumuksen yksilön *praksiksen* kolminkertaiseen ensisijaisuuteen.

Välittävä kolmas osapuoli puoltaa yksilön *praksiksen* ensisijaisuutta kaikilla tasoilla. Ontologisesti, koska ryhmä on perustaltaan yksilöitä ja heidän välisiä suhteita. Epistemologisesti, koska jos halutaan ymmärtää ihmisten välisiä suhteita tai sosiaalisia kokonaisuuksia, niin ei voida ohittaa sitä, että ne koostuvat yksilöiden toiminnasta. Eettisesti, koska yksilö ei voi paeta vastuutaan syyttämällä joukkoa. Tämä johtaa meidät taas historiaan, koska eksistentiaalinen lähestymistapa historiaan painottaa historian ja biografian välistä suhdetta.

#### **K: Onko biografia sitten kuvaus yksilön praksiksesta?**

V: Kyllä, mutta *praksis* on aina jossain tilanteissa ja se on dialektista. Jos haluamme ymmärtää historiallista tilannetta, niin meidän on yritettävä ymmärtää niiden yksilöiden elämää, jotka toimivat siinä. Tämä asettaa Sartren ensi näkemältä täysin vastakkain Foucault'n kanssa, koska näyttää siltä, että Foucault haluaa painottaa rakenteellisia suhteita eikä yksilöitä. Hänelle rakenteelliset suhteet luovat ja rajoittavat mahdollisuuksia. Mitä muuta Foucault'n *episteme* on kuin ymmärrettävyyden verkko, eräänlainen objektiivinen mahdollisuus, jonka myötä tietyt asiat, jotka eivät olleet ajateltavissa muina aikoina, ovat ajateltavissa nyt? Sartre ei antanut objektiivisille mahdollisuuksille niiden ansaitsemaa merkitystä.

Foucault puolestaan ei antanut sitä yksilöiden luovuudella ja vastuulle, vaik-

ka hän myöhemmissä töissään yrittää kompensoida tätä puutetta. Tässä mielessä nämä kaksi ajattelijaa täydentävät toisiaan, jos heidän voidaan ajatella täydentävän toisiaan jossakin korkeammasa synteessissä. En kuitenkaan ole hegeliläinen. En yritä muodostaa korkeamman tason synteesiä. Ajattelen vain, että voimme oppia jotakin kummankin lähestymistavan rajoituksista.

Sanoisin, että Sartren kirja Flaubert'ista on hyvä sartrelaisen historianfilosofian oppitunti. Siinä Sartre yhdistää lähiluvun Flaubert'in elämästä analyysiin aikakaudesta, jolloin hän kirjoitti. Sartre ei käsittele vain yleistä historiaa, vaan myös Ranskan kirjallisuuden historiaa 1800-luvulla. Tässä yhteydessä Sartre huomioi myös objektiivisia mahdollisuuksia ja mahdolltomuuksia. Hänen mukaansa Flaubert'illa oli vain tiettyjä mahdollisuuksia, tiettyjä valintoja. Sartre tietenkin sanoo eksistentiaalistina, että Flaubert'illa oli mahdollisuuksia, mutta ne olivat rajoitettuja. Flaubert oli porvarillisen maalaislääkärin poika, jonka vanhemmasta veljestä oli myös tullut lääkäri ja josta äiti toivoi tyttöä. Sartren mukaan Flaubert valitsi olla sairas ja sen vuoksi hän vapautui kirjoittamaan kirjallisuutta. Tämä on Sartren yritys selittää eksistentiaalisesti, miten Flaubert eli omaa tilannettaan. Voisikin sanoa, että Sartrelle historia on romaani, joka on totta.

Jälleen Sartren historianfilosofia painottaa yksilön vastuuta. Sartrelle historialla on narratiivinen ulottuvuus ja se tuo historiaan mukaan myös yksilöiden elämät. Niitä ei voi sivuuttaa, koska jos historia pyrkii olemaan todenmukaista, niin silloin yksilöiden *praksiksen* ensisijaisuus tarkoittaa, että historian jollain tavoin palautuu yksilöihin, jotka tekevät valintoja. Jokainen käsitys historiasta joutuu kuitenkin huomioimaan kontrafinaalisuuden. Sartre selittää tämän *praksiksen* inertian avulla. Praktisen inertian käsite selittää, miten on mahdollista, että kun odottaa jonkin asian tapahtuvan, niin tapahtuukin sen vastakohta. Sartre puhuu usein ansoihin putoamisesta, jossa meidän vapaat valintamme kääntyvät meitä vastaan. Tämän vuoksi hän omistaa yli 40 sivua teoksessa *Critique de la raison dialectique*, otsikolla ”Historian ymmärrettävyys”, nyrkkeilyottelun analyysiin. Hän uskoo, että kamppailun ymmärrettävyys on avain historian ymmärtämiseen.

## Historian tilallisuus

**K: Tämä vaikuttaa olevan hyvin kaukana Foucault'n lähestymistavasta.**

V: Foucault sanoo, että jos me haluamme etsiä historian mieltä, ei meidän tule etsiä sitä intentionaalisuudesta, vaan meidän on tarkasteltava sotaa ja konfliktia. Etenkin genealogiassaan Foucault'sta tulee ”epäilyksen mestari”, kuten Paul Ricoeur kutsuu Nietzscheä, Freudia ja Marxia. Tämä tarkoittaa sitä, että annetut syyt eivät ole todellisia syitä. Foucault'n mukaan 1800-luvun sosiaalisten reformien syyt, esimerkiksi vankeiloiden reformien, näyttivät palvelevan sosiaalisen hyvinvoinnin utilitaarisia tavoitteita. Foucault'lle kuitenkin se, mitä tapahtuu tämän alla, on rangaistuksen tehokkuuden kasvu. Tämä tapahtuu ihmistieteiden avustuksella. Foucault oli hyvin epäluuloinen ihmistieteitä kohtaan, koska ne syntyivät 1800-luvulla, jolloin tarvittiin tietynlaisia yksilöitä rakentamaan teollista yhteiskuntaa.

Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että Foucault olisi marxilainen deterministi. Itse asiassa hän tyypillisesti kääntää perinteisen syyn ja seurauksen järjestyksen seuraavaan tapaan. Syntyvän kuryyhteiskunnan holhoava rationaalisuus oli pikemminkin teollisen vallankumouksen syy kuin seuraus. Hän hylkää kaikenlaiset yksisuuntaiset lähestymistavat historiaan. Foucault puoltaa historian syiden pluralistisuutta. Hän tarjoaa sanojensa mukaan ”ymmärrettävyyden monitahokasta” minkä tahansa historiallisen tapahtuman ymmärtämiseksi. Tämä laittaa hänet vastakkain myös Sartren kanssa, koska Sartre on totalisoiva ajattelija, joka etsii yhtä dialektista syytä historialliselle ymmärrettävyydelle.

**K: Miten kuvailisit yleisellä tasolla Foucault'n lähestymistapaa historiaan?**

V: Foucault ei ole totalisoija. Voisi sanoa, että Sartre tarjoaa meille pyramidin ja Foucault prisman malleinaan historian ymmärtämiseksi. Foucault tarjoaa meille useita analyysilinjoja, tulkin akseleita historian tai minkä tahansa tapahtuman tutkimiseksi. Meidän ei tarvitse valita jotakin jonkin toisen sijasta. Valintamme johtuu intresseistämme. Foucault'lle Sartre on ajattelija, joka täytyy voittaa, koska Sartre on toisen aikakauden historioitsija. Foucault'lle Sartre on 1800-luvun viimeinen historioitsija,

viimeinen hegeliläinen, joka yrittää ajatella 1900-luvulla. En usko, että tämä lopulta pitää kuitenkaan paikkaansa. On totta, että Sartre painotti vastuuta, biografiaa, historiallisen diskurssin moraalista ulottuvuutta, joka ajoittain joutuu kadoksiin. Kirja, jonka parissa työskentelen, on kaksiosainen ja käsittelee Sartrea ja Foucault'a sekä historiallista järjettä. Aikomukseni on kutsua näitä kahta osaa nimellä ”The Diary and the Map”.

**K: Tuohan on kiinnostavaa. Eikö se sisällä ajatuksen siitä, että päiväkirja (diary) viittaa ajalliseen ja kartta (map) tilalliseen ulottuvuuteen?**

V: Kyllä. Foucault asettaa tilallisuuden etusijalle, Sartre taas ajallisuuden. Heillä molemmilla on kuitenkin myös toinen ulottuvuus. Mutta Foucault on siis tilallisen järjen filosofi. Iso osa kirjani toisessa osassa on omistettu Foucault'n ajattelun tilallisuudelle, hänen taulukoiden ja mallien käytölleen. Benthamin kuuluisa *panopticon* on keskeinen hahmo Foucault'n *Tarkkailla ja rangaista* -teoksessa. Väittäisin, että tässä tapauksessa argumentti on arkkitehtuurissa. Kyse on sen näkemisestä, että *panopticon* on rakennettu siten, että tarkkailtavasta tulee tarkkailija. *Panopticonin* ydin on siinä, että rakennus ei ainoastaan representoi itsensä valvomisen tilaa, vaan itse asiassa tuottaa sen. Voimme nähdä sen toimintatavan.

Tätä on tietenkin tapahtunut jo kauan aikaa. Muistan kuinka tunnettu oikeusfilosofi Joel Feinberg huomautti, että keskiaikaisessa Lontoossa ei ollut poliisivoimia. Siellä jokaista kaupungin osaa pidettiin vastuussa itsestään. Kaupungin osaa rangaistiin kollektiivisesti, jos jokin meni pieleen. Jokaisesta asukkaasta tuli tavallaan poliisi. Jotkut luokanopettajat kontrolloivat luokkiaan yhä tällä samalla menetelmällä. Se on primitiivinen metodi, mutta usein tehokas.

## Totuus ja huoli itsestä

**K: Olet kirjoittanut myös Foucault'n totuuskäsityksestä. Foucault'ta pidetään usein filosofina, joka kieltää perinteisen totuuskäsitteen. Mikä sitten on hänen suhteensa totuuteen?**

V: Mielestäni Foucault on tässä asiassa heideggeriläinen. Heidegger väitti, että standardi filosofinen käsitys totuudesta

korrespondenssina ajatusten ja todellisuuden välillä on johdettu, ”ontinen” ilmiö, jonka perustana on ontologinen ymmärrys totuudesta *aletheiana*, kätkeytymättömyytenä. Foucault ei kirjoita aivan näin. Hän on enemmän nietscheiläinen. Foucault on kiinnostuneempi siitä, mitä hän kutsuu totuuden ”vaikutuksiksi”, kuin totuudesta sinänsä. Tarkoitin tällä sitä, että Foucault kysyy sellaisia kysymyksiä kuin ”Kenellä on oikeus sanoa totuus?” ja ”Millä ehdoilla totuuden sanominen tapahtuu?”

Foucault'n käyttämä klassinen esimerkki koskee lääketieteellistä käytäntöä: Sairaalaan päädyttyessä kohdataan tietty hierarkia. Tämä hierarkia sisältää eri tasoja, lääkäreitä, sairaanhoitajia jne. Lääkäreillä on oikeus tehdä painavin arvio terveydentilasta ja kirjoittaa tarvittava lääkeresepti. Sairaanhoitajat ovat usein yhtä kokeneita ja kyvykkäitä tekemään samat arviot kuin lääkäritkin, mutta heillä ei ole valtaa tehdä samoja päätöksiä. Institutionaalinen systeemi antaa tiettyille henkilöille oikeuden puhua ja eväätä sen toisilta. Foucault tiedostaa tämän ja haluaa painottaa tätä. Hän ajattelee, ettei pitäisi tavoitella vain yhtä tapaa nähdä totuus, sillä ei ole vain yhtä totuuden käsitettä. Hän on nominalisti. Ja vaikka epäilen voiko tätä näkemystä pitää yhtenäisenä teoriana, tällaiseen näkemykseen sopii usko erilaisista ”totuuksista”.

**K: Onko tämä tärkeä ero Foucault'n suhteessa Heideggerin ajatteluun yleensä? Heidegger korostaa totuuden ontologista perustaa ja Foucault puolestaan nominalistista näkemystä.**

V: Kyllä, mutta on oltava tarkkana. Foucault mainitsee usein olemisen, mutta on vaikea tietää, mitä hän ajaa sillä takaa. Hänen ajatuksensa muistuttavat Heideggeria ja filosofian historian destruktiota, josta Derrida saa dekonstruktion käsitteen. Foucault'han on historioitsija. Hän on filosofinen historioitsija ja hänen filosofiansa artikuloituu hänen historian tutkimuksissaan. Aivan kuten Heidegger esitti paljon ajatuksiaan luennoimalla filosofian historian henkilöistä. Foucault'n ja Heideggerin välillä on siis myös tämänkaltainen rinnakkaisuus.

Haluaisin painottaa mielestäni kiinnostavaa näkemystä, joka tavataan Foucault'n viimeisissä teoksissa: käsitystä totuuden vaikuttavuudesta ja suhteesta valtaan. Suhde valtaan sisältää subjektiivati- on ulottuvuuden, joka oli mukana hänen

ajatuksissaan *parresiasta*, pelottomasta totuuden puhumisesta, josta hän puhui luennoissaan itseä koskevasta huolestuksesta. Tämä ”huoli itsestä” on kiinnostava aihe Foucault’lla, ja se korostaa totuuden ja subjektivaation suhdetta. Se esittelee uuden käsityksen filosofiasta, tai jos halutaan sanoa toisin, se herättelee henkiin vanhaa ajatusta filosofiasta elämäntapana. Olen aina ollut sitä mieltä, että Foucault’n tapa käsitellä ”huolta itsestä” oli puhutteleva. Vaikka hän aloittaa Platonista ja hellenistisistä eetikoista, ei ajatus jää tähän vaan ulottuu vuosisatojen halki omaan aikaamme. On haaste nähdä filosofia lohduttavana elämäntapana, ei pelkästään akateemisena oppiaineena. On siis kyse siitä, ”miten muokata itseä voidakseen tietää totuuden”. Toisin sanoen, millaiseksi persoonaksi pitäisi tulla, jotta voisi saavuttaa pääsyn totuuteen.

**K: Eikö aiheeseen ole myös toinen lähestymistapa? Kun tietää totuuden, niin osaa myös huolehtia itsestään oikealla tavalla?**

V: Kyllä, siinä on tuollainen vastaavuus. Foucault’n analysoima ilmiö on paljon mielenkiintoisempi ja järjestyttävämpi kuin analyyttisten filosofien näkemykset totuudesta. Foucault sanoo, että valta ja tieto ovat mukana jokaisessa totuusväittämässä. Tämä oli epäilemättä shokeeraava väite, vaikkakaan hän ei väitä näiden olevan sama asia – tässä kohdin Foucault’ta tulkitaan usein väärin. Mutta valistuksen ideaalin, persoonattoman ja kontekstittoman ”objektiivisen” totuuden, kannalta vielä paljon järjestyttävämpiä olivat Foucault’n ajatukset filosofian historian ”kartesiolaisesta hetkestä”.

Kartesiolainen hetki ei viittaa pelkästään Descartes’iin, vaan se tapahtui jo keskiajalla luonnollisen teologian käsitteessä ja myös Platonilla. Se tarkoittaa muutosta, jossa ajatus ”tunne itsesi” muuttui antiseptiseksi, täysin teoreettiseksi ohjeeksi. Vastaavasti Foucault’n mukaan asetettiin syrjään paljon laajempi ohje: ”Pidä huolta itsestäsi”. Tämän tekivät filosofit ja ohje siirtyi myöhemmin romantiikan kaudella toisille henkilöille, kuten henkisille johtajille, opettajille, vallankumouksellisille tai jopa boheemeille. Foucault tekee tämä huomion eri muodoissa viimeisten vuosiansa *Colège de France* luennoillaan. Näillä ”toisilla” on nähdäkseni tietty yhteinen piirre, joka erottaa heitä ”akateemisista” filosofeista: he ovat esimerkki itseä koskevasta muutoksesta, jossa henkilö vaikuttaa

itseensä saavuttaakseen yhteyden totuuteen. Ja tietysti, kuten ehdotitte, tämä tapahtuu myös toisin päin. Kun henkilö muuttuu, hän alkaa arvostaa totuutta enemmän ja näin taas muutos voi jatkua. Toisin sanoen totuus ja subjektivaatio ovat suhteessa toisiinsa. Tämän ajatuksen Foucault oppi Platonilta. Erityisesti tämä tulee esille *Lakhes*-dialogissa, jossa keskustelijat arvostavat Sokrates-ta nimenomaan harmonisen elämän takia, eivät niinkään hänen totuutta koskevien tietojensa takia. Sokrateella *bios* ja *logos*, hänen elämäntapansa ja puheensa, ovat sopusuunnassa. Negatiivista ei ole niinkään virheellisyys sanan tieteellisessä merkityksessä, vaan pikemminkin teko-pyhyys.

Nyt voimme kysyä, millainen käsitys totuudesta tämä oikein on. Ja tekekö juuri totuus vapaaksi? Toisaalla on sokraattinen määräys ”tunne itsesi”, mutta toisaalla on syvempi määräys ”huolehdi itsestäsi”, kuten Foucault haluaa painottaa. Tämä huolehtiminen vaatii tiettyä kurinalaisuutta, itseuria, minkä Nietzsche puolestaan oivalsi hyvin: yli-ihminen ei ole samalla viivalla dionyysisen juopottelijan kanssa itsekontrolliasioissa. On kyse voimakkaasta kontrollista, joka johtaa muutoksiin. Foucault’n teesi on, että ajatus ”huolehdi itsestäsi” oli hyvin suosittu stoalaisilla, epikurolaisilla ja kyynikoilla, kunnes ”tunne itsesi” syrjäytti sen. Ja kuten sanoin, ”tunne itsesi” muuttui harmittoman filosofisen antropologian motoksi. Tässä tulkinnessa tieto itsestä muuttui ihmistä käsitteleviksi tieteiksi. Foucault ei kiellä tämän kartesiolaisen käsityksen arvoa, mutta hän korostaa sitä, ettei kartesiolainen näkemys ole kyennyt huomioimaan ”huolehdi itsestäsi” -ajatuksen filosofista roolia, eikä vastaavasti myöskään arvostamaan filosofiaa elämäntapana, joka ei ole pelkästään tietoteoriaa tai keskustelua kielestä.

**Foucault’n eksistentiaalisuus?**

**K: Liittyykö tähän myös Foucault’n ajatus siitä, että hänen teostensa tulisi muuttaa kokemuksiamme itsestämme?**

V: Liittäisin tuon ajatuksen Foucault’n käsitykseen muutoksesta. Ducio Trombadorin vuonna 1978 tekemässä erittäin hedelmällisessä haastattelussa Foucault puhuu muutoksesta. Hän sanoo, että jokainen kirja, jonka hän kirjoittaa, on muutos. Tämä on

hänen versionsa ”huolehdi itsestäsi” -ajatuksista. Miten meidän sitten tulisi huolehtia itsestämme? Jos haluamme löytää Foucault’n teoksista johdonmukaisuutta, näyttää mielestäni siltä, että Foucault ehdottaa kaikenlaista itseilmaisua itsestä huolehtimisen aloittamiseksi. Me teemme näin kokeilevassa mielessä. Tässä kohdin kriitikot huomauttavat, että Foucault itse oli kiinnostunut huumeista ja sadomasokismista ja niin edelleen. No, olihan hän, mutta ei tarvitse olla kiinnostunut juuri noista asioista voidakseen hyväksyä ajatuksen eettisestä luovuudesta, uusien kokemusta koskevien mahdollisuuksien etsimisestä – ja ennen kaikkea ottaakseen vakavasti filosofian elämäntapana. Filosofian ei tulisi olla pelkästään akateemista harjoittelua, jossa puhutaan loogisista jaotteluista ja muusta vastaavasta. Ei, tarvitsemme kyllä logiikkaa, mutta haluamme myös tavan, jolla elää elämäämme, ja tässä Foucault tarjoaa meille esteettistä herkkyyttä.

**K: Foucault’ta on kritisoitu keskittymisestä narsistisesti itsen estetiikkaan. Onko tämä todella ongelma hänen ajattelussaan?**

V: Niin, miksi minun pitäisi välittää toisista välittäessäni itsestäni? Foucault’lla on joitain yrityksiä tämän ongelman ratkaisemiseksi, mutta ei hän anna kunnan vastausta kritiikkiin. Mielestäni ei kuitenkaan ole reilua kritisoida häntä tästä. Se on sama kuin kritisoiisi häntä liian aikaisesta kuolemasta. Hänen töissään on merkkejä siitä, että hän oli tietoinen tästä toisista koskevasta ongelmasta: huomiot itseä koskevasta muutoksesta ja muutoksen avoimuudesta toisille, käsitys vapaudesta tilan luomisena muutoksille. Käsitys siitä, että filosofian tulisi haastaa meidät, johtaa takaisin Foucault’n ajattelun eksistentiaaliseen ulottuvuuteen. Eksistentiaalisuus houkuttaa, koska se painottaa asioita, joita ihmiset pitävät elämässään tärkeinä. Ajatus autenttisuudesta, hyvästä ja pahasta uskosta: kaikki nämä ajatukset saavat uuden aseman Foucault’lla hänen muotoillessaan ”itsestä huolehtimista”, filosofiaa elämäntapana. Tämän takia Louvainin professori Rudi Visker saattoi kysyä tutkimuksensa lopussa: ”Olenko eksistentiaalisuudessa Foucault’ta?” Ja myös vastata tähän: ”Miksipä en.” Tietystikään Foucault ei ole eksistentiaalisti perinteisessä mielessä. Eksistentiaalisuus on tietoisuusfilosofiaa ja sitä Foucault’n ajattelu ei todellakaan ole. Mutta kokemuksen keskeisen roolin esiintulo Foucault’lla – tä-

mä on ydinteesi tulevassa kirjassani – jättää suhteen eksistentialismiin ongelmallisemmaksi.

**K: Eivätkö myös eksistentialistit pitäisi ”tunne itsesi” -maksimiam omanaan?**

V: Pitäisivät, mutta he olisivat tavallaan lähempänä itsestä huolehtimisen ajatusta, koska he eivät puhuisi itseä koskevasta teoreettisesta tiedosta. He liittäisivät ajatuksen ennemminkin Kierkegaardin tapaan valitsemiseen. Tällöin olisi kyse itsensä keksimisestä eikä itsensä löytämisestä siinä mielessä kuin platoninen tai kartesiolainen standarditulkinta itsensä tuntemisesta antaa ymmärtää. Vaikka Sartre hylkääkin käsityksen ihmisluonnosta, käsittelee hän mielestäni ihmisenä olemisen ehtoja, jotka eivät paljonkaan muutu: synnymme, perimme kielen, olemme ajassa ja paikassa, ja kuolemme. Tämä ei tarkoita, että sulksimme silmämme myöhemmältä tutkimukselta kielifilosofiassa, strukturalistisessa historiatutkimuksessa tai muilla intellektuaalisen tarkastelun ”persoonattomilla” alueilla. Sartrelainen näkemys on ehkä lähempänä kokemustamme tarinankertomisesta ja toimijuudesta. Foucault’lainen ulottuvuus tuo mukaan huomioita rakenteellisesta kausaalisuudesta, objektiivisista mahdollisuuksista ja muusta sellaisesta – sosiaalitieteille hyvin tärkeistä aiheista. On ironista, että Foucault kritisoi pääasiassa sosiaalitieteitä ja juuri näillä aloilla häntä luetaan eniten.

**K: Sartrea ja Foucault’ta käsittelevien kirjojesi temana on historiallinen järki. Miten tämä teema lähentää Sartren ja Foucault’n ajattelua toisiinsa?**

V: Näistä kahdesta kirjastani voisi yrittää tehdä jonkinlaista suurta synteesiä: päiväkirja ja kartta, yksilöllinen vastuu ja sosiaalinen kausaalisuus, autenttisuus ja peloton puhe. Juuri tässä mielessä Sartren ja Foucault’n ajatukset ovat toisinaan täydentäviä ja sopivat yhteen. Mutta loppujen lopuksi kyseessä on kaksi erilaista ja vaihtoehtoista näkemystä historiallisesta tarkastelusta huolimatta siitä, että molemmat pitävät tärkeänä taistella historiallisen ymmärryksen puolesta. Heidän ajatustensa vastaavuutta voidaan kuvata pyramidilla ja prismalla, jos ajatellaan spatiaalisesti kuten Foucault. Ennen pitkää Sartren ajattelu on kuin pyramidi, Foucault’n kuin prisma. Tarkoitin tällä sitä, että Sartre pyrki totalisoimaan

ajattelumme dialektisesti sekä biografin jatkuvalla yhtenäisyydellä että historiallisen narratiivin totalisoinneilla. Huomatkaa, että sanon ”totalisoinneilla”, en ”loppuunviedyillä totaliteeteilla”. Sartren pyramidin kärki on utooppinen ideaali. Se on ”ikään kuin”, jota Sartre kutsuu ”päämäärien kaupungiksi”, muuttamalla kaupungiksi Kantin ”valtakunnan”.

Foucault puolestaan pysyi antidialektisena ajattelijana huolimatta monista ”eksistentialisista” kohdista viimeisissä töissään (tästä esimerkkinä vetoaminen eksistenssin estetiikkaan luovana elämäntyylinä) ja huolimatta hänen kvasieksistentialisesta käännöksestään. Hänen ajattelunsa kolme akselia: totuus, valta ja subjektivaatio, eivät lähesty toisiaan pyramidin huipulla, vaan ne muodostavat alueen, jota hän kutsuu ongelmallisesti ”kokemukseksi”. Kirjassani argumentoin, että jokainen näistä akseleista kulkee läpi koko Foucault’n tuotannon ja että näiden akselien väliset suhteet eivät ole orgaanisen synteettisiä vaan, kuten Gilles Deleuze sanoo ”konjunktiiivisia disjunktioita”. Toisin sanoen: sen lisäksi että Foucault’n teoksia voidaan lukea yksittäisiä totuus/tieto-, valta/hallitseminen- tai subjektivaatio/etiikka-akseleita pitkin, voidaan prisma katkaista missä tahansa kohdassa ja tutkia akse-

lien välisiä suhteita, kaikkia yhdessä tai erilaisina yhdistelminä. Haastava ominaisuus tässä lukutavassa, jota kutsun aksiaaliseksi, on tila, joka muodostuu akselien väliin ja jota Foucault kutsuu ”kokemukseksi”. Yksi kokonainen kappale kirjassani käsittelee Foucault’ta kokemuksen filosofina. Tämä on näkökulma, joka on todella keskeinen, mutta jota terävimmätkin kommentaattorit ovat väheksyneet. Ennen kaikkea juuri tämä näkemys myös houkuttelee vertailemaan Foucault’ta tiettyihin eksistentialistisiin teemoihin.

Summatakseni ajatukseni: meidän täytyy *valita* Sartren ja Foucault’n välillä. Mutta, jos valinta johtaa pikemmin eksistentialiseen ratkaisuun kuin hegeliläiseen *Aufhebungiin*, saattaa tämä johtua eksistentialismin ja niin kutsun ”poststrukturalismin” päällekkäisyydestä, jonka selittyy kunnioituksesta epäjatkuvuutta ja fragmentaarisuutta kohtaan.



# Sartre, konkreettisuus, historia

## Reunamerkintöjä teoksen *L'être et le néant* julkaisemisen 60-vuotispäivän kunniaksi

Pyrkiessään 1950-luvulla kohti kriittiseen yhteiskuntafilosofiaan soveltuva teoreettista viitekehystä Jean-Paul Sartre päätyi sovittamaan yhteen kaksi vastakkaista ajatussuuntaa. Toisaalta hän yritti vaalia eksistentiaalisen filosofian vaatimusta säilyttää konkreettinen kosketus todellisuuteen, jotta eksistentialismi näin olisi eräänlaista 'konkreettista filosofiaa'. Toisaalta hän korosti, että meidän täytyy hyväksyä tietty tosiasia: konkreettinen todellisuutemme voi tulla ymmärretyksi ainoastaan, kun liitämme välittömän kokemuksemme *historiaan* eli aika-kauteen ja sen moninaisiin sosiaalisiin merkityssuhteisiin. Teoksessaan *Critique de la Raison dialectique* (1960, "Dialektisen järjen kritiikki") Sartre erottaa toisistaan *välittömän* ja *absoluuttisen* konkreettisen:

"[K]riittinen kokemuksemme lähtee liikkeelle välittömästä, toisin sanoen yksilöstä joka toteuttaa itseään [...] *praxiksessaan*, löytääkseen jälleen yhä syvällekyvempien ehtojen kautta [...] absoluuttisen konkreettisen: historiallisen ihmisen"<sup>1</sup>

Sartren tavoitteeksi muodostuu kehittää välineitä, joiden avulla pystyisimme luomaan kokonaisvaltaisempaa ja totuudenmukaisempaa ymmärrystä omasta konkreettisesta historiallisesta todellisuudestamme. *Critique*-teoksessa Sartre ottaa olennaisen askeleen kohti *yhteiskunnallista* ja *historiallista ajattelua*. Samalla hän koettaa jättää taakseen aikaisemman pääteoksensa *L'être et le néant'in* ("Oleminen

ja ei-mitään") synnyttämän liian individualistisen ihmiskuvan.

*L'être et le néant'issa* – sekä juuri ennen sotaa julkaisemassaan romaanissa *Inbo* – Sartre luo kuvan ahdistuneesta nykyajan ihmisestä, jolle elämän tarkoitus on kadoksissa ja tärkeimmät arvot määrittyvät konkreettisten ihmissuhteiden kautta. Tämän ihmisen keskeisimpiin kokemuksiin kuuluu kykenemättömyys tunnistaa itseään sosiaalisesti annetuissa määrittämissä. Hän pyrkii koko ajan väistämään ja ylittämään näitä objektivoitavia, eikä päivän päättyessä löydä muuta kuin yksilöllisen vapautensa välttämättömyyden. Samalla hän huomaa kantavansa omilla hartioillaan vastuuta koko maailmasta: siitä kuka hän on, minkälaisessa maailmassa hän elää ja minne hän johdattaa omaa elämänsä.

*L'être et le néant'in* ihminen tuntee välittömän kokemuksen tasolla, kuinka olennaisten merkitysten viitekehys katoaa ikään kuin kulman taakse – "puun juureen", kuten *Inhossa*, toisen objektivoivaan katseeseen, kuten *L'être et le néant'in* vaikuttavimmissa jaksossa Toiselle-olemisesta. Hän ei kuitenkaan löydä keinoja käsitellä näitä kokemuksia *käytännöllisen järjen* tasolla. Hän toteaa, että Me-kokemukset ovat psykologisia harhakuvia, koska mitään kollektiivisia subjekteja ei ole olemassa. Historiallinen todellisuus jättää hänet vaille muuta keskipistettä kuin hänen oma jatkuva projektinsa väistää objektivoitavia ja pysyä liikkeessä. Autenttisuus jää negatiiviseksi eleeksi eikä ulotu toimintaan.

*L'être et le néant'in* ihminen näyttää

olevan hermeneuttisen, syvennetyn ymmärtämisen tarpeessa. Hän kaipaa vastauksia kysymyksiin "Mistä kaikki nämä merkitykset ovat peräisin?", "Mitä ne ovat?" ja "Mitä voisin niille tehdä?". Kehittääkseen filosofiaansa puhtaasta fenomenologisesta ontologiasta eteenpäin Sartre tarjoaa *eksistentiaalisen psykoanalyysin* metodiksi syvennettyyn ymmärrykseen. Pian hän kuitenkin huomaa tämänkin lähestymistavan riittämättömyyden. Hän myös jättää tavoittelemansa moraalifilosofian puolitiehen, koska sekin kallistuu liialliseen individualismiin.

17 vuotta myöhemmin Sartren pyrkimykset ratkaista näitä puutteita huipentuvat yhdessä 1900-luvun filosofian kunniahimoisimmista teoksista (joidenkin mielestä yhdessä sen pahimmista ylilyönneistä): *Critique de la Raison dialectique*. Ihmisen maailmassa-olemisen ontologiassa on siinä edelleen tärkeä sijansa, mutta päällimmäiseksi päämääräksi muodostuu yhteiskunnallis-historiallisten ehtojen *ymmärtämisen* projekti.

Sartren hermeneuttisen epistemologian keskipisteessä on kysymys: miten siirtyä välittömästä ymmärryksestä laajempaan, riittävän kokonaisvaltaiseen ja oikeutettuun ymmärrykseen? Määränpäänä on yhdistää yksilöllinen kokemuksemme analyysiin sosiaalishistoriallisista olosuhteista ja ehdoista. Sartren vastaus tähän haasteeseen vie kahteen suuntaan: toisaalta teoriaan *praxiksen*, eli inhimillisen toiminnan, ymmärrettävyydestä, toisaalta teoriaan sosiaalisen (yhteen)kuuluvuuden ja ryhmittymien ymmärrettävyydestä.

Sartren mukaan inhimillisen teon kokonaismerkitys pitää ymmärtää sen vaikutuksen kautta. Päämäärillämme ja arvoillamme on tietenkin suurta merkitystä teon ymmärrettävyydelle teko- na, muuta viime kädessä aikaansaadun tapahtuman kokonaismerkitys on aina sosiaalinen ja osittain riippumaton päämääristämme. Me emme itse pysty hallitsemaan tekojemme todellisia merkityksiä, vaan ne ovat aina vahvasti riippuvaisia tilanteesta ja toisten tulkinnoista. Sartren esimerkissä tummaihoisen lentäjä ”varastaa lentokoneen koska hän haluaa lentää”, mutta koska lentäminen on siinä yhteiskunnassa mustaihoisilta kiellettyä, hänen tekonsa kantaa mukanaan, riippumatta tekijän omista tietoisista aikomuksista, myös merkityksen ”taistelu rasismia vastaan”. Saattaa siis olla, että toimintamme kautta suoritamme tekoja, joista emme ole tietoisia, mutta jotka ovat keskeisiä toimintamme ymmärrettävyydelle.

Sosiaaliteoriassaan Sartre kehittää metodologista kehikkoa yhteenkuuluvuuksien ymmärrettävyydestä. Teorian erottelut avaavat tien erityyppisten merkityssuhteiden ymmärtämiseen samalla kun sillä pyritään löytämään tie historiallisuuden ymmärrettävyyteen. Teoriassa esiintyvät käsitteet toimivat eräänlaisina ideaalityyppi-käsitteinä; todellisissa sosiaalisissa suhteissa ne esiintyvät monimutkaisissa yhteyksissä.

Ihmiset ja heidän toimintansa voivat kuulua sosiaaliseen ryhmittymään eri tavoilla.

(1) *Kollektiivisen* tai sarjallisen kuulumisuuden kautta toimintamme voi olla osa jotakin sosiaalista, oltiinpa tästä tietoisia tai ei. Voimme esimerkiksi toistaa sosiaalisia normeja tai olla osana sosiaalisesta tapahtumasta (esim. jonottaminen, tietyn TV-ohjelman seuraaminen, kuulumus johonkin yhteiskuntaluokkaan ym.).

(2) *Yhteistoiminnassa* taas joukko ihmisiä pyrkii tietoisesti saamaan jotain aikaan yhdessä ja ilman hierarkkista käskynjakoa.

(3) *Institutionaalisisessa ryhmässä* toiminta on jäsenelty pysyväksi, järjestäytyneeksi (työnjako) ja hierarkkiseksi.

(4) *Konfliktinomaisessa* suhteessa toiminta määräytyy osittain toisten vastakkaisen ryhmien projektien kautta, eli oman päämäärän lisäksi osallistujat pyrkivät myös toisen ryhmän voittamiseen.

Näiden neljän suhteen ymmärrettäväksi tekeminen muodostaa Sartrella kytköksen yksilöllisen kokemuksen ja historiallisten ehtojen välille.

Sartren mukaan sosiaaliset suhteet ovat ns. sisäisiä suhteita eikä niiden kokonaismerkitys ole kenenkään hallinnassa. Historian totalisoivassa liikkeessä kaikki kytkeytyy kaikkeen, mutta päämäärä karkaa varsinkin konfliktien takia. Jos esimerkiksi on olemassa vuorovaikutussuhteita suomalaisen politiikan ja kehitysmaiden välillä, olivatpa nämä

suhteet sitten sarjallisia tai institutionaalisia, niin suomalainen politiikka ja kehitysmaiden köyhyys kuuluvat samaan historialliseen vaikutus- ja vastuukenttään. Tässä on Sartren poliittisen sanoman lähtökohta: olemme kaikki osaa samaa historiaa eikä näitä sidoksia voida katkaista ilman ideologista vääristelyä.

Ajattelumme saattaa siis tuoda lisää valaistusta kysymykseen historian ymmärrettävyydestä, mutta filosofia voi tietenkin myös syventää normatiivisia kysymyksiä *käytännöllisestä järjestä.* Sartre pohtii kahdenlaisia kysymyksiä. Jos historia on totalisoiva prosessi ilman hallitsevaa subjektia (ihmiskuntaa), mitä tämä merkitsee konkreettisen toiminnan tasolla? Olisiko mahdollista uudella tavalla yhdistää historiaa niin että ihmiskuntaa olisi sen hallitsija? Näin Sartre vastaa marxilaisuuden haasteeseen. Hän piti kuitenkin kiinni tämän kysymisen mielekkyydestä vain jonkin aikaa. Jätettyään *Critique*-projektin puolitiehen 1960-luvun alkupuolella hän tavallaan myös luopui näistä kysymyksistä.

Michel Foucault'n mukaan moderniteetin olemismuotoa voidaan kuvailla kahden vastakkaisen suuntauksen kautta. Moderni yhteiskunta on totalisoiva: se pyrkii kaikenkattavuuteen ja kaiken hallintaan. Samalla se individualisoi. Foucault'n totalisoivan ajattelun kritiikki iskee suoraan Sartren 60-luvun alkupuolen poliittista ajattelua vastaan. Foucault'n väitteen mukaan on harhaanjohtavaa uskoa, että ihmisten vapautuminen voisi tapahtua yhdentämällä historia, koska sellainen hallinnan lisääminen joh-

taisi pikemminkin vallan voimistumiseen kuin vapauteen.

Foucault ei kokonaan kiellä Sartren ontologista teesiä historiasta totalisoivana. Myös Foucault'lle aikakausi muodostuu ihmistoiminnan kautta konstruoituun järjestykseen, ja tämän luodun järjestyksen olemismuotoja (kuten modernin tiedon ja vallan muodostelma) tunkeutuu aikakauden läpi, vieläpä totalisoivalla voimalla. Foucault hylkää ensisijaisesti Sartren poliittis-filosofisen johdopäätöksen, jonka mukaan on tärkeää saada aikaan uusi hallinta.

Foucault'n kritiikki nostaa esiin Sartren konkreettisuuden filosofian keskeisiä ongelmia. Toisaalta Sartre kuvaa historiaa totalisoivana liikkeenä ilman hallitsevaa subjektia. Tässä on edelleen paljonkin sellaista, mitä voi soveltaa tämän päivän globalisoituihin sosiaalisiin ehtoihin. Toisaalta käytännöllisen järjen kysymyksen kannalta asiat täytyy nähdä toisin: keskeisimpänä normatiivisena ongelmana tuskin on hallinnan lisääminen. Voidaan jopa sanoa, että globalisoituvassa maailmassa hallintaa on aivan liikaa-kin ja vääränlaista. Sartren *Critique*-teoksen ihmisellä ei tunnu olevan muita normatiivisia päämääriä kuin saada historia hallintaan. Kuten Sartre itsekin pian toteaa, teos päättyy eräänlaiseen poliittiseen realismiin.

1960-luvun moraalifilosofisissa kirjoituksissaan Sartre lähestyy ongelmaa toisella tavalla. Poliittisen realismin vastapainoksi hän nostaa kysymyksen siitä, mitkä eettiset arvot voisivat ohjata poliittista vastarintaa. Hän päätyy käsitteeseen

*l'homme intégral*. Tällä vaikeasti käännettävällä käsitteellä hän yhdistää ideat sekä eheästä että sosiaalisesti integroidusta ihmisestä, jolla on mahdollisuus vaikuttaa. Valitettavasti Sartren tämäkin moraalifilosofinen projekti jäi keskeneräiseksi. Emme tiedä, miten hän olisi yhdistänyt sen yhteiskunta-analyysiinsa.

Sartren konkreettisuuden filosofia kulminoituu kysymykseen: miten ihminen voi ottaa oman nykyluokkansa haltuunsa? Tämä sinänsä hieno ajatus voidaan ymmärtää ainakin kahdella osittain vastakkaisella tavalla. Sillä voidaan tarkoittaa *globaalien hallinnan* aikaansaamista. Tämä taas voidaan käsittää niin, että yksittäinen paikallistasolla toimiva ihminen jää suurten historiallisten päämäärien jalkoihin. Hallinta saa aikaan alistettuja hallittavia.

Toisaalta ajatuksella voidaan myös tarkoittaa *l'homme integralin* nostamista keskeiseksi moraalipoliittiseksi ideaaliksi. Tällöin voidaan hallinnan lisäämisen sijaan korostaa esimerkiksi *rauhanomaisen moninaisuuden* ja *globaalien oikeudenmukaisuuden* levittämistä.

Sartrelle konkreettisuus merkitsi aina paljon enemmän kuin subjektiivisen kokemuksen korostamista. Subjektiivinen kokemuksemme voi tulla ymmärrettäväksi ainoastaan sen ehtojen ymmärtämisen kautta, ja nämä ehdot ovat sekä meidän maailmassa-olemisemme ontologiasa että sosiaalis-historiallisessa todellisuudessamme. Sartre ei siis koskaan pyrkinyt subjektivismiin, vaan päinvastoin korosti, kuinka subjektiivisuutemme on ank-

kuroitunut maailmaan. Eksistenssi edeltää olemusta.

## Viite

1. Sivulla 168, oma käännös. Alkuteksti: "l'expérience critique partira de l'immédiat, c'est-à-dire de l'individu s'atteignant dans sa praxis [...] pour retrouver, à travers les conditionnements de plus en plus profonds [...] le concret absolu: l'homme historique."

## Kirjallisuutta

- Foucault, Michel, "The Subject and Power". Teoksessa Dreyfus, H. L. & Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Harvester Wheatsheaf, New York 1982.
- Klockars, Kristian, *Sartre's Anthropology as a Hermeneutics of Praxis*. Ahsgate, Aldershot 1998.
- Klockars, Kristian, "Sartren etiikka". Teoksessa Sara Heinämaa, & Johanna Oksala (toim.), *Rakkaudesta toiseen*. Gaudeamus, Helsinki 2001.
- Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant*. Gallimard, Paris 1943.
- Sartre, Jean-Paul, *Critique de la Raison dialectique I: Théorie des ensembles pratiques*. Gallimard, Paris 1960.

# Nupistaan hervahtaneelle

Minä en lue paljoakaan, minulla ei ole aikaa. Liian monta vuotta on jo mennyt typeryyksissä ja vankilassa! Mutta minua painostetaan, vannotetaan, väsytetään. Minun pitää ehdottomasti, siltä näyttää, lukea jonkinlainen artikkeli, Jean-Baptiste Sartren kirjoittama *Antisemiitin muotokuva* (*Les Temps Modernes*, joulukuu 1945). Selaan sen pitkän kotiaineen läpi, silmäilen, ei se ole hyvä eikä huono, ei se ole mitään, pelkkä pastissi... yhdenlaista ”toisella tavalla”... Tämä pikku J.-B. S. on lukenut *l'Étourdin*, lukenut *l'Amateur de Tulipes'in* jne. Tarttunut niihin ilmeisesti, ei tule enää takaisin... Ainainen lukiolainen, tämä J.-B. S.! Ainaista pastissia, ainaista ”toisella tavalla”... Célinen tavalla myös... ja sitten monen muun tavalla... ”Huorien” jne., ”vaihtopäitten”... ”Maian”... Ei mitään vakavaa, tietenkään. Minä olen raahannut perseeseen muutaman näistä pienistä ”toisella tavalla”... Minkäs minä sille voin?

Painostavia, vihantäyttämiä, pilallemenneitä, yhdeltä puolen iilimatoja, toiselta puolen lapamatoja, eivät ne mulle kunniaa tuo, enkä minä niistä koskaan puhu, siinä kaikki. Varjon jälkeläisiä. Säädyllyisyyttä! Oi! En minä mitään pahaa halua pienelle J.-B. S.:lle! Sen kohtalo on muutenkin kyllin julma! Kun kyse kerran on kotiaineesta,

olisin antanut sille mielelläni seitsemän pistettä kahdestakymmenestä ja ollut enää puhumatta asiasta... Mutta sivulla 462 pikku paska panee mut kuulusteluun! Haa! Kirottu mätä perse! Mitä se uskaltaa kirjoittaa? ”*Jos Céline kerran kannatti natsien yhteiskunnallisia vaatimuksia, johtui se siitä, että hänelle maksettiin.*” Sanatarkasti näin. Joo! Niin se pikku keinottelija kirjoitti kun mä olin vankilassa ja mua uhkasi hirttokuolema. Saatanan paskasta nouseva pikku kupla, sä tulet mun perseestä ja likaat mut päältä! Kainin anus pfyi! Mitä sä haluat? Että mut tapetaan! Todisteet on! Tässä! Mä vielä sut niittaa! Joo!... Näen sen valokuvassa... noi mulkosilmät... toi koukkunokka... toi kuolainen imukuppi... lapamato se on! Mitä toi hirviö keksiikään, jotta mut tapettaisiin! Tuskin on noussut mun paskasta, ja nyt jo ehtii mut kieltämään!

Kovinta on sivulla 451 kun se on kyllin katkera varoitukseen meitä: ”*Ihmisellä, jonka mielestä on luonnollista kieltää ihmiset, ei voi olla meidän käsitystämme kunniaa. Edes niitä, joiden hyväntekijäksi hän tekeytyy, hän ei näe meidän silmillämme, hänen anteliaisuutensa, hänen hellytensä eivät muistuta meidän anteliaisuuttamme, meidän hellyttämme, intohimoa ei voi paikallistaa.*”

## Suomentajalta

Maanpaossa Tanskassa elänyt Louis-Ferdinand Céline (1894–1961) sai vuonna 1948 kuulla Jean-Paul Sartren käyneen kimppuunsa *Les Temps Modernes* -lehdessä. Kirjoituksessaan ”Portrait d'un antisémite” Sartre oli muun muassa väittänyt natsien maksaneen antisemiitit Célinelle.

Vastaukseksi Céline kirjoitti lyhyen pamfletin ”À l'agité du bocal”, sananmukaisesti ”tölkistä ravistetulle”. Jean

Paulhan kieltäytyi julkaisemasta tekstiä *Les Cahiers de la Pléiades*ssa, mutta Albert Paraz painoi sen kirjaansa *La Gala des vaches* (1948).

Kiistakirjoituksessaan Céline tuli maalanneeksi varsin osuvan kuvan Sartresta. ”Todellakin, kaveri on liian aasi, hän on masentava. Hän ei ymmärrä mitään”, analysoi Céline vastustajaansa kirjeessä Parazille.

Suomennos perustuu teoksen *À*

*l'agité du bocal* suivi *d'autres textes* (L'Herne, Paris 1995) sivuilla 7–17 olevaan alkutekstiin. En koskaan unohda ranskalaista mehupulloa, jonka etiketissä luki *agiter le bocal avant l'ouverture*.

*Tapani Kilpeläinen*

Kun se kerran on mun perseessäni, ei voi vaatia, että J.-B. S. näkisi siellä kirkkaasti tai ilmaisisi itseään selvästi, J.-B. S. näyttää kumminkin tajunneen yksinäisyyden ja pimeyden, joka mun persreissä vallitsee... J.-B. S. puhuu varmaan itsestään, kun kirjoittaa sivulla 451: *"Tämä ihminen pelkää suuresti kaikenlaista yksinäisyyttä, niin neron kuin murhaajankin yksinäisyyttä."* Koetetaanpa ymmärtää mitä tällainen puhe tarkoittaa... Jos viikkolehtiin on uskominen, J.-B. S. ei näe itseään enää muuna kuin nerona. Jos minuun ja sen omiin kirjoituksiin on uskominen, mä en voi nähdä J.-B. S.:a kuin murhaajana ja vielä paremmin hunningolla olevana kieltäjänä, kirottuna, kammottavana, paskantavana huolenpitäjänä, silmälasipäisenä aasina. Se tässä mua vituttaa! Ei se johdu mun iästani tai mun tilastani... mä olin panemassa tämän loppuun... kuvottaa, siinä kaikki... mietin... murhaaja ja nerokas? Semmoista kuvitellaan... kumminkin... taitaa olla Sartren tapaus? Murhaaja se on, murhaaja se halusi olla, se tiedetään, vaan että nerokas? Pikku papana mun perseessä nerokas? hä?... saa nähdä... joo, varmasti asia voi aueta... puhjeta... mutta J.-B. S.? Noi sikiönsilmät? Noi viheliäiset olkapäät?... Toi iso pikku maha? Lapamato totta kai, ihmisen lapamato, ja tiedätte kyllä missä se on... ja filosofi!... siinä on jo paljon...

Se on vapauttanut, siltä näyttää, Pariisin polkupyörällä. Leikkinyt jojolla... teatterissa, kaupungissa, aikakauden kauhujen kanssa, sodan, kidutusten, teräksen, liekkien kanssa. Mutta ajat muuttuu, ja toi kasvaa, toi suuresti pöhötynyt J.-B. S.! Se ei enää hillitse itseään... ei enää tunnista itseään... alkioista mikä on, koettaa muuttua olennoiksi... tahti... siinä on kyllin jojoa, petkutusta... se juoksee koitosten perässä, todellisten koitosten... vankilan, sovituksen, kepin, hirsipuun, kaikkein isoimman kaikista kepeistä perässä... kohtalo ryhtyy J.-B. S.:een... raivottaret! Ei enää joutavia... Se tahtoo käydä kokonaan hirviöstä! Se soittaa suutaan de Gaullelle yhdestä iskusta!

Mitkä keinot! Se tahtoo tehdä korjaamattoman! Siitä se pitää kiinni! Noidat kyllä tekee sen hulluksi, se on tullut pottuilemaan niille, ne ei enää päästä sitä... ulosteiden lapamato, väärä sammakonpoikanen, sä syöt Mandragoren! Käyt naisdemonista! Kirottunaolemisen tauti kehittyi Sartressa... Vanha tauti, vanha kuin maailma, ja koko kirjallisuus mätäneä siihen... Odottakaa J.-B. S.:a ennen kuin teette suurimmat virheenne! Hypistelkää itseänne! Muis-takaa, ettei kauhu ole mitään ilman Unta ja Musiikkia... Mä näen teidät hyvinkin lapamatona, varmasti, mutta en kobrana, en ollenkaan kobrana... ette te huilua osaa soittaa! Macbeth ei ole kuin suuri narri, ja huonojen päivien, ei musiikkia, ei unta... Te olette pahansuopa, saastainen, kiittämätön, vihainen, aasi, eikä siinä kaikki, J.-B. S.! Ei tämä riitä... Pitää vielä tanssia!... Kyllähän mä hyvinkin haluan erehtyä totta kai... En mä parempaa pyydä...

Mä tulisin antamaan teille aplodeja kun teistä olisi vihdoinkin tullut todellinen hirviö, te olisitte maksanut noidille mitä kuuluu, heidän hintansa, että ne olisivat muuttaneet teidät, saaneet teidät puhkeamaan tosi ilmiöksi. Lapamadoksi joka soittaa huilua.

Oletteko kyllin rukoillut minua ja pannut minut rukoilemaan Dullinin toimesta, Denoëlin toimesta, anonut hartaasti "saappaan alla", että hyvinkin laskeutuisin alas antamaan teille aplodeja! En minä löytänyt teitä tanssimasta, en huilua soittamasta, se on kammottava pahe minun mielestäni, myönnän kyllä... Mutta unohdetaanpa kaikki tämä! Ei ajatella enää kuin tulevaisuutta! Yrittäkääpä saada demoninne painamaan teille huilu mieleen! Huilu ennen kaikkea! Katsokaa Shakespearea, lukiolainen! 3/4 huilua, 1/4 verta... 1/4 riittää, vakuutan teille... kunhan se vaan on teidän! Eikä mitään muuta verta. Alkemiolla on lakinsa... "muiden veri" ei ollenkaan miellytä muusia... ajatellaanpa... olettehan te kumminkin saavuttanut pikku menestyksenne "Sarahissa", miehityksen aikana, kappaleellanne *Kärpäset*... Kas kun ette nyt kiirehdi julkistamaan kolmea pikku näyttöstä, vikkellä, olosuhteiden mukaista, kädenkäänteessä tehtyä, nimeltään *Ilmiantajat*? Retrospektiivinen pikku revvy... Teidät nähtäisiin siinä henkilökohtaisesti, pikku kavereittenne kanssa, lähettämässä inhoamianne virkaveljiä, "kollaboraattoreiksi" kutsuttuja, pakkotyöhön, hirteen, maanpakoon... Olisiko se kyllin hassua? Te itse, tietysti, tekstistänne innostuneena, suurimmassa pääosassa...

Pilkkaaja ja filosofi lapamatona... On helppo kuvitella sata mitä kujeellisinta tilanteenmuutosta, onnen käännettä ja arvaamatonta seurausta tämän tyyllilajin satuun... ja sitten viimeisenä näytöksenä yksi näistä "yleisistä verilöylyistä", joka on herättävä koko Euroopan hullusta pilasta! (Jo on aikakin!) Vuosikymmenen hauskin! Miten sen tähden pissataan ja kustaan vielä 500. kerrallakin!... ja paljon useammin! (Useammin! Hi! Hi!) "Allekirjoittajien" murha, yhdet tappavat toiset!... Cassou tappaa teidät itsenne... Cestuyn tappaa Éluard! toisen tappaa oma vaimo ja Mauriac! ja niin jatketaan viimeiseen saakka!... Selvittäkääpä se itsellenne! Jumalaksi julistamisen uhraus! Unohtamatta tietenkään lihaa!... Suuri loistavien, alastomien, ehdottoman keimailevien tyttöjen kulkue... Suuren Tabarinin orkesteri... "Muurinrakentajien" jatsia... "Atlantist Boys"... taattu yhteisvaikutus... ja haamujen suuri ryhmäseksi, hinkkaamista täydessä valaistuksessa... 200 000 murhattua, kaleeriorjaksi joutunutta, koleransaanutta, arvotonta... ja ajeltua! farandolaa tanssimaan! Taivaan permannolta!

"Nürnbergin hirttäjien" kuoro... Ja samaan sävyyn suunnittelette *enemmän-kuin-olemassaolon, viipymättömän, verilöylyttävän*... Tunnelmaa luo tuskanähkäisy, koliikin äänet, itku, hilut kintuissa... "Apu!"... Äänitausta: "Hurraavat koneet!"... Näettekö tämän? Ja sitten vetonaulaksi, välialjalle: lasten käsien huutokauppa! Ja *Veripuhvetti. Absoluuttinen futuristinen baari*. Pelkkää aitoa verta! huurteisena, raakana, sairaaloiden antaman takuun kera... samanaamuista, tuoretta! aortan verta, sikiön verta, immenkalvon verta, ammuttujen verta!... Jokaiseen makuun! Haa! siinäpä tulevaisuus, J.-B. S.! Kyllä te teette siitä vielä ihmeellisen kun puhkeatte kukkaan, todellinen hirviö! Mä näen teidät jo paskan ulkopuolella, jo melkein huilua soittamassa, todellista pikku huilua! hurmaantumassa!... jo melkein todellinen pikku taiteilija! Perkeleen J.-B. S.

# Onko eksistentialismikin olemusajattelua?

**Tutkin tässä kirjoituksessani, onko eksistentialismi filosofiana mahdollista, ja jos on, niin mihin asti. Mielestäni eksistentialismiin liittyy sisäinen ristiriita, koska se yrittää käsitteiden ja kielen välityksellä esittää sellaista, mikä jo periaatteessa näyttää olevan käsitteiden ja kielen tavoittamattomissa. Ristiriidan ydin on siinä, että käsitteet ja kieli ovat objektivioivia ja yleisiä, pysähtyneitä ja vastakohtaisuuksille perustuvia, kun taas eksistentialismi pyrkii tavoittamaan subjektiivisen ja yksityisen, alituksessa liikkeessä olevan ja rajaamattoman olemassaolon.**

Toisin sanoen: vaikka eksistentialismin mukaan olemassaolo edeltää olemusta, kuten alaston ruumis eksistoi ennen vaateteitaan, eksistentialismi kuvaa ja käsittelee tätä alastonta olemassaoloa käsitteiden, olemusten välityksellä. Näin se pukee olemassaolon ylle uusia olemushaarniskoja, sen sijaan että riisuisi niitä pois.

Tämän ongelman ovat jotkut eksistentialistit itsekin huomanneet. Esimerkiksi Kierkegaardin näkemys ”epäsuorasta tiedottamisesta” yrittää välttää yksityisen ja subjektiivisen muuttumisen yleiseksi ja objektiiviseksi silloin, kun yksilö koettaa kommunikoida yksityisyytään ja subjektiivisuuttaan käsitteellisin keinoin muille yksilöille. Myös Sartren yritys määrittellä tai anti-määrittellä yksilö ”ei-miksikään” pyrkii väistämään yleisten ja valmiiksi määriteltyjen olemusten vallan.

Kuitenkin nämäkin ajattelijat nähdäkseni jäävät kiinni olemuksiin ja vaivihkaa menettävät otteensa yksityisestä ja rajaamattomasta olemassaolosta.

Tarkastelen ensin lyhyesti käsitteiden, olemusten luonetta yleensä. Samalla kartoitan olemassaolon käsitettä tai epäkäsitetä. Mitä se tarkoittaa Kierkegaardilla ja Sartrella? Tutkin eritoten niitä olemassaolon käsitteen piirteitä, jotka ovat yhteisiä näillä ajattelijoiden.

Tämän jälkeen käyn läpi ensin Kierkegaardin eksis-

tentialistisia oivalluksia, erityisesti hänen näkemyksiään ”epäsuorasta tiedottamisesta” ja ”hypystä”. Sitten luotaan Sartren käsitystä ihmisestä ”ei-minään”, mikä on käsittelemäni ongelman valossa toinen antoisa eksistentialistinen ulottuvuus.

Lopuksi arvioin kuinka hyvin nämä filosofit ovat onnistuneet käsitteidensä tai epäkäsitteidensä avulla välttämään olemusten ansat. Yritän selvittää, onko niitä lainkaan mahdollista väistää muuten kuin sulkemalla suunsa täysin.

## Yleiskäsitteet eli olemukset

Filosofia on perinteisesti ollut kiinnostunut nimenomaan tiedosta. Tämän vuoksi se on rakastanut enemmän käsitteitä kuin niiden kohteita, yksilöitä. Yksilöitä on monenlaisia, ja ne ovat jatkuvassa, dynaamisessa muutoksen tilassa, eivätkä näin itsessään anna mahdollisuutta tietämiseen ja tietoon. Esimerkiksi kissoja on monenmuotoisia, -kokoisia, -värisiä jne., ja näin ne hajoavat ja häipyvät elämän kaotiseen virtaan tietoa tavoittelevan ihmisen käsistä. Avuksi tulee kuitenkin kissan käsite, joka on yksi ja yleinen. Tällä käsitteellä kaikki eri suuntiin karkaavat kissayksilöt saadaan pyydystettyä ja pakattua yhteen pysyvään ja ymmärrettävään muottiin – Kissaksi.

Olemusajattelu kääntää katseensa pois siitä, mikä meissä on erilaista ja ainutkertaista ja keskittyy sen sijaan siihen, mikä meissä on samanlaista ja pysyvää. Se kiinnittää huomionsa meissä piilevään käsitteeseen, olemukseen. Näin olemusajattelun mukaan ihmisen olemus tai käsite edeltää ja on arvokkaampi kuin ihmisen olemassaolo. Aivan päinvastaisesti ajattelevat eksistentialistit. He asettavat olemassaolon ennen olemusta.

Ongelmana on se, miten voin saada muut ihmiset ymmärtämään ja käsittämään olemassaoloni ytimen, joka kertoo vain minusta ja erityispiirteistäni. Vaikka yrittäisin kaikin voimin kuvailla ominta yksilöllistä luonnettani esimerkiksi toteamalla, että olen ”sisäänpäin kääntynyt”, ”hiljainen”, ”yksinäinen” jne., muut ihmiset voivat ymmärtää

näitä luonnehdintojani vain siinä määrin kuin ne ovat objektiivisia ja yleisiä, myös joihinkin muihin yksilöihin viittaavia ja soveltuvia määreitä. Täten ne eivät tavoita minun, Pekka Wahlstedtin, ainutkertaista ja toistumatonta olemassaoloani. Se eksistentiaalinen ydin, joka kuuluu vain ja ainoastaan minulle, liukuu väistämättä kaikkien käsitteiden ja olemusten ulottumattomiin.

Kierkegaard ja Sartre kuitenkin ovat sankarillisesti yrittäneet nostaa tämän yksilöllisen ja ainutkertaisen olemassaolon esiin ja viedä sen paperille, kirjoihin ja kansiin. Mutta miten he pystyvät tämän tekemään? Hehän joutuvat käyttämään kieltä ja käsitteitä tässä tehtävässä. Näin he ovat vaarassa eksyä ja sotkeutua määritelmien viidakkoon, josta he juuri pyrkivät ulos.

## Kierkegaard

Kierkegaard omisti koko elämänsä yksilöllisyyden ja subjektiivisuuden puolustamiselle kaikkia filosofisia järjestelmiä vastaan. Hänen tunnetuin kiistakumppaninsa oli Hegel, joka loi kenties kaikkien aikojen suurimman ja totaalimman käsitejärjestelmän. Vaikka Hegel kuulus "dialektiikkassaan" ylisti negaation kaikkia pysyviä ja yksiselitteisiä rajauksia murtavaa voimaa ja mahtia ja näin toi filosofiaan tapahtumisen ja muutoksen, tätä muutosta kuitenkin hallitsi ja ohjasi kaiken kattava ja kaiken sisäänsä sulkeva Järki: totaliteetti, josta liike alkoi ja johon se lopulta palasi. Juuri tätä "superolemusta" vastaan Kierkegaard suuntasi kritiikkinsä terävimmän kärjen. Nyt oli vihdoin vapautettava ja kohotettava arvoonsa yksilö ja yksilöllisyys, tapahtuminen ja subjektiivisuus, jota ei mikään käsite eikä määritelmä pystyisi saamaan haltuunsa ja jähmettämään.

Kierkegaard otti vastaan valtavan urakan. Hänellä oli suussaan ja päässään tuo filosofien vuosisatojen aikana rakentama olemuspyramidi, monimutkainen ja raskas, dikotominen käsitekoneisto ja kieli. Sen avulla hänen tuli voida ilmaista jotain sellaista, mikä jo lähtökohdassaan asustaa kaukana ajatusjärjestelmien tuolla puolen. Yksilöllisyys ja subjektiivisuus, tuleminen jatkuva liike, määrittämättömyys – vihdoin pitäisi näiden saada äänensä kuuluville...

Kierkegaard oli syvästi tietoinen haasteensa suuruudesta, ehkä tietoisempi kuin muut hänen jälkeensä tulevat eksistentiaalistit ja myös postmodernistit. Hän käytti kirjoissaan eri nimimerkkejä ja keksittyjä henkilöitä, ilmeisesti välttääkseen kiinnittymästä mihinkään tiettyyn pysyvään subjektiiin tai rooliin, josta hänet voitaisiin tunnistaa ja identifoida. Näin hän ennakoii postmodernistien näkemystä hajonneesta ja alituisen muutoksen tilassa olevasta subjektista, jota yksikään käsite tai rooli ei pystyisi identifioimaan ja pysäyttämään paikoilleen. Kierkegaard myös jätti tutkimansa asiat auki.

Esimerkiksi *Päättävässä epäetieteellisessä jälkikirjoituksessa* hän pitkien ja perusteellisten kristinuskon luotaustensa jälkeen toteaa, että hän itse ei ole kristitty eikä väitä tietävänsä, mitä "todellinen" kristinuskko on. Hän ei Hegelin tavoin yritä pystyttää "spekulatiivista järjestelmää" kristinuskon perimmäisestä totuudesta ja olemuksesta, vaan sen sijaan tutkii ja kysyy, miten vaikeaa kristityksi tuleminen on. Lisäksi hän toteaa, että kirja ei ole suunnattu muille ihmisille eikä pyri kertomaan heille mitään kristityn ihmisen

olemuksesta yleensä, vaan kirja koskee vain ja ainoastaan yhtä yksilöä, häntä: Johannes Climacusta.

Kierkegaardin lähtökohtana on siis äärimmilleen viety subjektiivisuus ja yksilöllisyys. Nyt hänen pitäisi kuitenkin ilmaista ja tuoda julki se käsitteiden avulla, jotka vääntävät kaiken yleiseksi ja objektiiviseksi. Hän tahtoo puhua eräästä tietystä yksilöstä, siis itsestään, ei yksilöllisyydestä yleensä, sekä tämän yksilön ainutkertaisista ja konkreettisista ominaisuuksista, jotka kuvaavat ainoastaan häntä itseään eivätkä sovellu kehenkään muuhun yksilöön. Tilanne on hyvin samankaltainen kuin edellä esitin Pekka Wahlstedtin kohdalla. Miten Kierkegaard voi suoriutua tästä paradoksaalisesta tehtävästä?

Tehtävästään tietoinen Kierkegaard ironisoi sen ongelmallisuutta esimerkillä. Ajatelkaamme yksilöä, joka on tajunnut, että hän on subjektiivisuuteensa sidottu ainutkertainen yksilö. Kuvitelkaamme, että tämä yksilö lähtee julistamaan tätä oivallustaan muille yksilöille: kirjoittaa siitä tyhjentyviä yleisyyteen ja objektiivisuuteen tähtääviä tutkielmia (tyyliin "ihminen on ainutkertainen ja subjektiivisuuteensa upotettu yksilö, josta ei voi puhua ja jota ei voi määrittellä lainkaan"). Jos hän näin menettelee, hän on jo ensimmäisillä sanoillaan lyönyt kuoliaaksi asian, jonka on halunnut muille välittää. Ja jos muut eivät tätä huomaa vaan ottavat viestin vastaan ja alkavat julistaa sitä kovaan ääneen taas muille yksilöille, lopputuloksena on täysin sisällyksetön ja muodollinen oppirakennelma, joka muodostaa entistä vankemman ja tiiviimmän muurin todellisen subjektiivisuuden ja yksilöllisyyden ympärille.

Kierkegaard on siis hyvin selvillä siitä, että on olemassa asioita, joista ei voi puhua, joista on vaiettava. Ongelma on kuitenkin se, että hän itse puhuu näistä asioista paperille piirrettyin kirjaimin ja käsittein – vieläpä yli 600 sivun verran. Eikö hän näin menetellessään ole väistämättä itse tuhoamassa sitä, minkä haluaa saattaa julki?

Näillä main Kierkegaard esittelee "epäsuoran tiedottamisen" menetelmän, jolla vaara voidaan välttää. Kun tavallinen suora tiedottaminen antaa ihmisille positiivista tietoa ja toteaa, että asiat ovat niin tai näin, epäsuora tiedottaminen on luonteeltaan negatiivista ja pyrkii pikeminkin riistämään yksilöiltä senkin tiedon, jonka nämä jo omistavat. Epäsuoran tiedon välittäjä ei halua houkutelaa yksilöitä oppilaiksi ympärilleen, kuten suoran tiedon esittäjä tekee. Hän yrittää työntää näitä pois päin itsestään ja tiedosta, jotta nämä vetäytyisivät pois positiivisen tiedon ääreltä ja kääntäisivät katseensa kohti omaa yksilöllistä itseään.

Tällainen ilmaisumuoto onkin kotonaan runoudessa ja taiteessa – etenkin modernissa ja postmodernissa taiteessa ja runoudessa, jota Kierkegaard ei tietenkään vielä tuntenut. Se pyrkii esittämään esittämätöntä kääntämällä muodon sitä itseään vastaan ja näin päästämään vapaaksi tyhjyyden ja muodottomuuden, maailman sanojen ja käsitteiden tuolla puolen.

Kierkegaard puhuu kuitenkin tässä kirjassaan filosofina eikä taiteilijana, vaikka hänen tekstinsä pitää sisällään runsaasti runollisia sävyjä ja vivahteita. Tämän vuoksi hän ei myöskään *käytä* tätä ilmaisumuotoa teoksessaan, vaan hän filosofisen käsittein puhuu *siitä*. Hän asettaa sen filosofisten tarkastelujensa objektiksi, eikä anna sille subjektin asemaa. Toisaalta hän onnekseen puhuu epäsuoran tiedottamisen

menetelmästä varsin vähän, vain muutamalla sivulla. Hän ei siten lankea laatimaan tiukkoja ohjeita siitä, minkälainen tämä ilmaisumuoto on ja miten sitä pitää oikeaoppisesti käyttää.

Painotan Kierkegaardin vähäpuheisuuden tärkeyttä myös sen vuoksi, että jo nämä hänen esittämänsä niukatkin luonnehdinnat uhkaavat suistaa epäsuoran tiedottamisen menetelmän suoran tiedottamisen vastakohtaksi. Tällöin epäsuoran tiedottamisen menetelmä rajautuisi ja määrittäisi suoran tiedottamisen antiteesinä yhtä selkeäksi ja ymmärrettäväksi kuin vastakohtansakin. Mikä hahmottuu ja saa selväpiirteisen identiteetin vastakohtansa kautta, on vain sen käänteiskuva. Esimerkiksi parit suora/epäsuora ja positiivinen/negatiivinen ovat vain yhden ja saman käsitteellisen kolikon eri puolia. Epäsuoran tiedottamisen menetelmän alustavakin määrittely vie sitä uhkaavasti kohti objektiivisuutta, yleisyyttä ja teoreettisuutta. En väitä, että Kierkegaard olisi tarkoituksella ja tietoisesti halunnut asettaa epäsuoran tiedottamisen menetelmän suoran tiedottamisen menetelmän peilikuvaksi. Mutta kun hän tarttuu kynään ja haluaa ilmaista näkemyksensä tästä menetelmästä, kieli ja käsitteet automaattisesti, sisäiselle rakenteelleen uskollisina, vääntävät ja vääristävät sen tällaiseen muotoon.

Koska Kierkegaard pysyy filosofin lestissään eikä heittäydy runouden virtaan (hän toki kirjoitti myös kaunokirjallisia teoksia), hän ei myöskään paljasta meille omaa ja ainutkertaista subjektiivisuuttaan ja yksilöllisyyttään. Hän päätyy puhumaan subjektiivisuudesta ja yksilöllisyydestä yleensä. Luisuminen suoraan tiedottamiseen ja filosofiseen yleisyyteen huipentuu jaksoissa, joissa hän käsittelee kristinuskkoa, ja nämä jaksot kattavat hänen kirjastaan suurimman osan.

Kierkegaardille nimenomaan kristinuskko edustaa ja edellyttää subjektiivisuutta ja yksilöllisyyttä aidoimmillaan. Juuri kristinuskon suhteen objektiivinen ja yleinen tieto osoittaa voimattomuutensa. Mutta Kierkegaard itse rajaa ja määrittelee kristinuskkoa ja sen peruskäsitteitä, kuten ”syntiä”, ”syllisyyttä”, ”kärsimystä”, ”sielunhätää” jne., niin perinpohjaisesti suoran tiedottamisen yleisillä ja kirkkaaksi hiotuilla käsitteillä, että teksti ei jää kovinkaan kauaksi Tuomas Akvinolaisen systemaattisesta ja kaiken kattavasta teologisesta järjestelmästä.

Ja lopputulos tarjoaakin ainekset, joista jokainen rivi-kristitty voi rakentaa itselleen selkeän ja johdonmukaisen dogmijärjestelmän, jota kuuliaisesti kumartaa ja noudattaa. Voi kysyä: kun Kierkegaard kerran haluaa perustaa uskon henkilökohtaisuuteen ja yksilöllisyyteen, miksi hän silloin ottaa ohjenuorakseen kristinuskon, miksi hän ei Jumalan ja Jeesuksen seuraamisen sijasta julista seuraavansa vain itseään, perusta uskoaan ainoastaan Søren Kierkegaardiin ja kehota muita ihmisiä samoin uskomaan vain omaan yksilölliseen sisimpäänsä eikä yleisiin uskonoppihin.

Toinen kierkegaardilainen keino välttää uskon jähmettyminen yleisyyden ja objektiivisuuden raameihin on ”hyppy”. Sen on määrä muodostaa pohja, joka varmistaa ja takaa siirtymisen ajattelusta uskoon. Kierkegaardin mielestä usko Jumalaan on aina käsitteellisesti ja objektiivisesti mitaten epävarma ja ennalta ennustamaton hanke: uskovan ihmisen on äärimmäisessä epävarmuudessa ”seistävä seitsemänkymmenen tuhannen sylen syvisten vetten päällä” – ja kuitenkin uskottava<sup>1</sup>. Uskon varaan heittäydytään vailla

minkäänlaista objektiivista ja käsitteellistä totuutta ja varmuutta: ajattelun on lopullisesti vaiettava, vain henkilökohtainen ja perusteeton absurdi usko on tukenani<sup>2</sup>.

Mutta eikö hyppykin muutu yleiseksi, loogiseksi ja objektiiviseksi, kun Kierkegaard siitä kirjaimin kuuluttaa. Hyppy ei koske vain häntä, Søren Kierkegaardia, vaan sen on tarkoitus puhutella kaikkia yksilöitä, se muodostaa yleisen ja objektiivisen uskon ohjenuoran, johon kaikki yksilöt voivat tarttua ja ottaa omakseen.

Heidi Liehu toteaaakin *Kirsikankukkia*-teoksessaan: ”Edes Kierkegaard-mies ei onnistunut olemaan ristiriitainen, sillä hän pohjusti filosofiansa loogisille tekstuaalisille lähtöoletuksille. ’Hyppy’ on looginen käsite, tapahtuma. On täysin loogista se, miten hyppy pyrkii käsitteiden, ymmärryksen tuolle puolen. Kaikki on täysin loogista. – Jälkeenpäin.”<sup>3</sup>

Tämän valossa näyttää siltä, että Kierkegaard ei päässyt irti olemusajattelun kahleista, vaan pitkälti vain uudessa muodossa toistaa ajattelun yleisyyttä ja objektiivisuutta. Hän julisti: ”On kyllä totta, kuten filosofia sanoo, että elämä täytyy ymmärtää jälkikäteen. Mutta tällöin unohdetaan toinen periaate, jonka mukaan elämä täytyy elää eteenpäin”, ja: ”Olemassaoleva yksilö on aina oman itsensä tulemisen tilassa”, ja: ”Olemassaolon avainsana on aina *eteenpäin*”<sup>4</sup>. Mutta itse hän ei huomannut tehdä eroa elämisen ja tulemisen *de facto* ja sen ymmärtämisen ja siitä puhumisen välillä. Kierkegaard on itse jo ajat sitten elänyt elämänsä ja syöksynyt kuoleman tyhjiyteen ainutkertaisena ja konkreettisenä yksilönä, mutta hänen kirjansa ovat kivettyneet yleiseksi ja objektiiviseksi ketä tahansa yksilöä kuvaaviksi filosofisiksi rakennelmiksi, jotka ymmärtävät ja käsittelevät jälkikäteen sitä, mitä yksilöllisyys ja subjektiivisuus yleisinä ja objektiivisia periaatteina ovat.

## Sartre

Sartre esittää teoksissaan *L'être et le néant* ja *Eksistentia-lismikin on humanismia* lupaavan käsityksen ihmisestä ”Ei-minään”. Ihminen ei-minään, negaationa tarkoittaa olemuksista täysin vapaata ja määrittelemätöntä yksilöä. Sartren kuuluisa lause ”Ihmisen olemassaolo edeltää ihmisen olemusta”<sup>5</sup> lähtee juuri tästä liikkeelle. Voin omaksua tai määritellä itseäni miten paljon haluan, mutta minun on aina ja välttämättä oltava määrittelevänä subjektina ensin olemassa, ennen kuin kykenen kutomaan minkäänlaisia määritelmiä ja rajauksia ympärilleni<sup>6</sup>. Yksilöä ympäröivä maailma taas edustaa Sartrelle pysähtyneitä ja mykkää olemusten hallitsemaa todellisuutta. Siinä ei mikään liiku eikä värähdä vaan kaikki liike ja muutos on vain ihmismielen luoma projektio ja illuusio. Maailma itsessään ei tunne negatiota vaan yksinkertaisesti *on sitä, mitä se on*<sup>7</sup>. Tälle jyrkkänä vastakohtana ihminen tai ihmismieli on ei-oleva, kuin aukko tai tyhjyys keskellä maailman kahlehdittua ja äänetöntä pysähtyneisyyttä; aukko, josta vapaus ja määrittelemättömyys virtaavat sisään ja murtavat kaikki ulkoapäin pystytetyt olemuskuoret<sup>8</sup>. Siinä missä maailma on sitä mitä se on, ihminen *on sitä, mitä hän ei ole ja ei ole sitä, mitä hän on*, Sartre tiivistää ihmisen lähtökohtaisen kyvyn väistää ja paeta kaikkia valmiita ja staattisia rajauksia, määritelmiä ja objektivointirytyksiä<sup>9</sup>.



Sartre arvosteleekin kiinnostavasti Descartes'in kuu-  
luisaa argumenttia "Ajattelen, siis olen". Siinä näet objek-  
tivoidaan minä, vaikka ensi silmäyksellä näyttää siltä, että  
minä päinvastoin tuodaan absoluuttisessa vapautessaan  
filosofian näyttämölle. Descartes ei alkuperäisen tarkoituk-  
sensa mukaisesti totea "Ajattelen, siis *subjektina* olen", vaan  
hän esittää minästä ulkokohtaisen ja objektivoivan kuva-  
uksen "Ajattelen, siis *objektina* olen"<sup>10</sup>.

Havainnollistan Descartes'in erhettä esimerkillä. *Cogito*-  
argumenttiin on ikään kuin sisäänrakennettu *kaksi* minää,  
joista toinen esittää toista koskevan arvostelman. Minä  
seisoo peilin edessä ja jakautuu kahdeksi: peilin edessä  
seisovaksi minäksi, joka ei näy, ja peilikuvaminäksi, joka  
näkyi. Näkymätön minä esittää arvostelman, joka koh-  
distuu peilissä näkyvään minään.

Sartren "ei-mikään"-minä, "pre-reflektiivinen" minä,  
kuten hän itse sen nimeää, on juuri se minä, joka seisoo  
peilin edessä tavoittamattomana. Descartes taas löysi vain  
peilikuvaminän. Peilin edessä seisova minä on vapaa ja  
määrittelemätön subjekti ja peilissä kuvastuva minä taas on  
määriteltävissä ja rajattavissa oleva objekti.

Yhtä vähän kuin voin nähdä ja tavoittaa peilin edessä  
seisovaa minää, yhtä vähän voin saavuttaa minää ei-minään.  
Kun puhun itsestäni, puhun aina ja välttämättä objektivoi-  
dusta minästäni. Minästä ei-minään en voi puhua lainkaan,  
koska se on juuri se minä, *joka* puhuu, siis puhumisen sub-  
jekti, ei sen objekti.

Näin Sartren minä ei-minään on jo lähtökohtaisesti  
lakkaamatta karkaamassa ja luisumassa ulos kaikista ob-  
jektivointi- ja määrittelyasetelmista ja säilyttää jatkuvan  
liikeluonteensa. Sartre ei joudu puhumaan minästä jonakin  
kiinteänä ja rajattuna "substanssina" tai "olemuksena",  
mihin hänen mukaansa Descartes hairahtui<sup>11</sup>.

Sartre kuitenkin törmää samantapaisiin ongelmiin kuin  
Kierkegaardkin. Ensinnäkin ihminen "ei-minään" luon-  
nehtii ihmistä yleensä, eikä vain Sartrea. Näin se on yhtä  
kasvoton ja abstrakti kuin "ihmisen" käsite yleensäkin. Se  
soveltuu kaikkiin yksilöihin, jo kuolleisiin ja vielä synty-  
mättömiinkin, ei vain johonkin tiettyyn ja ainutkertaiseen  
lihaa ja verta olevaan yksilöön tässä ja nyt. Voimme nähdä  
sen väikkyvän käsitteiden taivaalla yhtä kirkkaana ja läpi-  
kuultavana kuin muutkin käsitteet.

Entä sitten tuon minän alituinen pakenevuus, kyky  
väistää kaikkia objektivoivia ja jähmettäviä peilejä? Näh-  
däkseni se ei pysty juoksemaan ajattelua ja objektivoimista  
pakoon kovinkaan pitkälle, sillä juuri Sartre ottaa sen  
luonnehdinnallaan kiinni. Hän asettaa sen tutkimuksensa  
ja ajattelunsa objektiksi siinä missä Descartes'kin: Sartrehan  
kirjoittaa ja puhuu juuri *siitä*, siis objektivoi, pysäyttää ja  
paneer sen kirjansa kansien väliin mitä selkeimmin ja ym-  
märrettävimmmin. Hän määrittelee, rajaa ja näin vangitsee  
tuon pakenevan minän paradoksaalisesti juuri sillä hetkellä,  
kun hän toteaa, että on olemassa kaikkia määrittely- ja  
objektivoitivytyksiä jatkuvasti pakeneva minuus. Hän  
määrittelee ja objektivoi sen kaikkia määritelmiä ja objek-  
tivoiteja pakenevaksi minäksi. Näin hän siirtää sen peilin  
edestä peilinpinnan vangiksi.

Jos tuo minä todella onnistuisi karkaamaan ja väis-  
tämään kaikkia määrittelyjä ja objektivoiteja, siitä ei voisi  
sanoa *yhtään mitään*, ei edes sitä, että se pakenee kaikkia  
sanoja ja käsitteitä.

Ongelma paisuu, kun Sartre jatkaa minän ja sitä ympä-  
röivää maailman määrittelyä. Minän luonteeseen kuuluu  
olennaisesti esimerkiksi se, että se on "intentionaalinen":  
kurottaa ja suuntautuu aina jotakin itsensä ulkopuolista  
kohdetta kohti; minä on luonteeltaan aina "puutetta": se  
pyrkii alituisesti tyydyttämään jonkin "halun", esimerkiksi  
janoinen ihminen "haluaa" juoda vettä janonsa sammut-  
taakseen jne. Samoin Sartre määrittelee maailmaa esimer-  
kiksi väittämällä, että maailma ja sen monet oliot vain  
ovat, ovat passiivisesti täysin itseensä vajonneita ja lukittuja,  
kuolleita ja kivettyneitä. Hän jopa vie maailman määrittele-  
misensä niin pitkälle, että väittää ettei maailmaa ole luonut  
jumala vaan sen olemassaolo on täysin absurdi ja sattuman-  
varainen tosiseikka, mikä on yhtä metafyyssinen väite kuin  
vastakohtansakin.

Sartre päätyy rakentamaan teoriaa siitä, mitä yksilöl-  
lisyys ja minuus sekä maailma yksilön ympärillä ovat ja mitä  
ne eivät ole. Hän hahmottaa yleisin ja objektivoivin kä-  
sittein yksilön ja maailman olemusta, kuten Kierkegaardkin.  
Tällä tavoin eksistentiaalistakin muodostuu ismi, joka on  
verrannollinen klassisiin filosofisiin ajatusjärjestelmiin, joita  
sen piti alun perin kritisoida ja purkaa.

## Lopuksi

Vaikka eksistentiaalistami asettaa olemassaolon ennen ole-  
musta, se kuitenkin filosofiana kuvaa tätä olemassaoloa  
käsitteiden ja olemusten välityksellä, koettaa käsitteiden ja  
olemusten avulla vapautua käsitteiden ja olemusten ikeestä.  
Näin se joutuu samantapaiseen toivottomaan tilanteeseen  
kuin paroni von Münchhausen aikoinaan: vetämään itsensä  
ylös suosta omia hiuksiaan kiskomalla.

Ongelma juontuu kuitenkin itse filosofisen ajattelun  
luonteesta: kaikki filosofinen ajattelu rajaa ja luokittelee  
todellisuutta jollakin tavalla. Ainoastaan sellainen ajattelu,  
joka ei tekisi minkäänlaisia rajauksia – ja sellaista ajattelua  
tuskin löytyy – olisi vapaa olemusten ja teorioiden vallasta.  
Ainoastaan vaikenemalla ja myöntämällä, että *minä en*  
*tiedä*<sup>12</sup>, mitä maailma ja sen monet ilmiöt ovat, voisi päästä  
ulos rajaamisen ja luokittelun vankilasta. Myös Kierke-  
gaardin ja Sartren suhteen Spinozan vanha *Omnis determi-*  
*natio est negatio* on pätevä ja murtumaton periaate.

Toinen mahdollisuus olisi siirtyä filosofisesta ajattelusta  
runouden virtaavaan ja monimerkitykselliseen kieleen,  
mikä kuitenkin merkitsisi samalla hyvästijättöä filoso-  
fialle. Tämän on esimerkiksi feministinen filosofi-runoilija  
Hélène Cixous oivaltanut, kun hän huomauttaa, että heti  
kun kysymme, *mitä* ns. feminiininen kieli on, olemme  
jo vaivihkaa siirtyneet feminiinisestä kielestä filosofisen  
keskustelun areenalle ja näin jo lukinneet sen alustavasti  
johonkin tiettyyn olemukseen ja teoriaan<sup>13</sup>. (Cixous tosin  
sortuu itsekin puhumaan tästä ilmaisumuodosta filoso-  
fisella tasolla määrittellen sen virtaavaksi ja moninaiseksi  
vastakohtana perinteiselle yksiselitteisyyteen ja pysyvyyteen  
tähtävälle filosofiselle kielelle, ja näin hän huomaamattaan  
putoaa itsekin rajaamisen ja luokittelun kuoppaan.)

Tuotantonsa kaunokirjallisella puolella Sartrekin käyttä  
hyvin kieltä viittaamaan kielen ja käsitteiden tuolle puolen.  
Tarkoitin hänen läpimurtoteostaan *Inho*. Tässä kirjassa on  
erityisesti yksi mieleenpainuva esimerkki siitä, miten kieli

ikään kuin toimii eräänlaisena osoittavana sormena, joka viittaa itsensä ulkopuolelle. Päähenkilö joutuu tilanteeseen, jossa käsitteiden kudelma on repeämäisillään ja ”olemassaolo tunkeutuu sisään kaikkialta, silmistäni, nenästäni, suustani.” Tämän lauseen jälkeen hän huudahtaa: ”Ja yhtäkkiä verho repeää. Yksi ainoa räjähdys, ja minä ymmärsin ja näin.”<sup>14</sup>. Tämän lauseen jälkeen kirja jatkuu aivan uudesta tilanteesta, eikä sanallakaan enää viitata edelliseen lauseeseen eli siihen, *mitä* päähenkilö näki.

Ainakin minussa nousi heti ahdistava kysymys tästä nähdystä. Miksi Sartre ei kerro siitä sanallakaan, vaan jättää lukijan hämmentyneenä arvailemaan, mistä oikein on kysymys. Kursivointi vielä kärjistää jännitystä. Sitten oivalsin. Sartre haluaa singota lukijan ulos kielen ja käsitteiden turvallisesta ja määrittelystä maailmasta; teksti pettää ja hajoaa lukijan silmien edessä juuri sillä hetkellä, kun hän kiihkeimmin odottaa vastausta ja selitystä. Lukija heitetään ja jätetään kielen ja määrittelyjen ulkopuolisen todellisuuden armoille. Kaunokirjallisesti muotoiltu dramaattinen ja voimallinen ilmaisu toimii näin tehokkaana välineenä, jolla avata lukijalle autenttinen ja paljas eksistentiaalinen kokemusmaailma.

Oma ratkaisuni olemassaolon ja olemusten väliseen skismaan onkin se, että voimme tavoittaa olemassaolon ainoastaan vaikenemalla ja viittaamalla konkreettisesti johonkin tiettyyn yksilöön tässä ja nyt. Osoittamalla sormella jotakin tiettyä läsnäolevaa yksilöä, joka on ”tämä-tässä” tai ”tuo-tuolla”, kehä avautuu ja voimme havaita tuon yksilön ainutkertaisen ja muihin vertaamattoman olemassaolon.

”Tämän” tai ”tuon” käsite ei oikeastaan ole käsite, vaan *viittaus* tai *ele*. Jos seison jonkun henkilön kanssa hevoslauman keskellä ja kerron hänelle jostakin tietystä lauman yksilöstä, ja hän kysyy minulta, mitä hevosityksilöä tarkoitan, en esitä hänelle hevosen käsitteen älyllistä analyysiä tai määrittelyä. Yksinkertaisesti *viittaatan* ja *osoitan sormella* yhtä hevosta, ja totean: tarkoitan *tätä* hevosta *tässä*. Näin ”tämä” ei liiku puhtaasti ajattelun abstraktissa ja yleisessä avaruudessa, vaan se viittaa ja osoittaa aina jotain konkreettista oliota jossain konkreettisesti tilanteessa. Siinä missä yleiskäsitteet voidaan irrottaa konkreettisista kohteistaan ja yksilöllisistä yhteyksistään ja ottaa tarkasteltaviksi puhtaasti ajatuksellisella tasolla, ”tämä” on kuin sormi, joka osoittaa suoraan ja välittömästi kohti olion yksilöllistä ja määrittelemätöntä olemassaoloa. Jos katkaisen tämän sormen ja alan puhua ”tästä” yleisellä tasolla vailla viittauksia mihinkään konkreettiseen ja läsnäolevaan olioon, ”tämä” ei ole enää ”tämä”, vaan se menettää merkityksensä ja muuttuu tyhjäksi sanaksi. Näin ”tämä” käy aina ja kaikissa suhteissa olion olemuksen ja käsitteen edellä, voisoin Sartrea mukailien tiivistää.

## Viitteet

1. Kierkegaard 1992, 211.
2. Kierkegaard 1992, esim. 107–117 & 348; Saarinen 1986, 317–318.
3. Liehu 1993, 198–199.
4. Saarinen 1986, 315.
5. Sartre 1965, 12–13.
6. Sartre 1965, 13.
7. Sartre 1969, 27–30.
8. Sartre 1969, 126.
9. Sartre 1969, esim. 112.
10. Sartre 1969, 119–126; Saarinen 1983, 81.
11. Sartre 1969, 17 & 132–133; Saarinen 1983, 82–83.
12. Tässä tulee olla tarkkana. En väitä (nykyään yleiseen tapaan), että emme voi tietää totuutta todellisuudesta, koska todellisuus on rajaton. Tätähän emme voi varmasti tietää. Tuo olisi sekin olemusajattelua: tiedämme varmasti sen, että todellisuus on ääretön ja että me emme voi koskaan ottaa sitä haltuun. Mutta minä en väitä tästä mitään: ehkä me jo huomenna saamme selville totuuden tai sitten emme. Mistäpä senkään tietäisimme.  
En myöskään väitä, että *me* emme voi tietää, mitä todellisuus on: mistä *minä* voin tietää, mitä *muut* tietävät tai voivat tietää; minä tiedän vain sen, mitä minä tiedän tai en tiedä, ja siis omasta tietämisestäni tiedän vain sen, mitä minä *nyt* tiedän, *huomisesta* en sano enkä voi sanoa mitään.
13. Moi 1990, 128–129.
14. Sartre 1999, 182–183.

## Kirjallisuus

- Kierkegaard, Søren, *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus. (Afsluttende uvidenskabelig efterskrift til de filosofiske muler, 1845.)* Suom. Torsti Lehtinen. WSOY, Helsinki 1992.
- Liehu, Heidi, *Kirsikankukkia*. WSOY, Helsinki 1993.
- Moi, Toril, *Sukupuoli, teksti ja valta: Feministinen kirjallisuusteoria. (Sexual / Textual Politics, 1985.)* Suom. Raija Koli. Vastapaino, Tampere 1990.
- Saarinen, Esa, *Sartre: Pelon, inhon ja valinnan filosofia*. Soundi-kirja (n:o 19), Tampere 1983.
- Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness. (L'Être et le néant, 1943.)* Engl. Hazel E. Barnes (1956). Methuen & co., London 1969.
- Sartre, Jean-Paul, *Inho. (La nausée, 1938.)* Suom. Juha Mannerkorpi. Gummerus, Jyväskylä 1999 (1947).

# Maa kuusta nähtynä

**K**äsitehistoriassa on aina kannettu huolta ilmaisevien sanojen merkityksen säilymisestä. Vaikka kielet elävät omaa dynaamista elämäänsä, silloin tällöin on ollut hyväksi muistuttaa, että monilla ilmaisuilla on tärkeitä merkityksiä, joita ei kannata hukata vain sen tähden, että demokratian tai laiskuuden nimissä ei välitetä kielen rapautumisesta. Runoilijat ovat aina olleet tärkeitä sanojen elämässä, kun sen sijaan puolioppineet ihmiset ovat olleet sanojen suurin vaara, heillä kun on ollut tottumusta sanankäytöstä vaikka ehkä sanottavaa vähemmän. Nykyisenä aikana, kun kokonaisia kansoja nopeassa tahdissa tehdään oppineiksi, kieli alkaa olla todella suuressa vaarassa. Ihmiset eivät ehdi oppikiireiltään miettiä puhumaansa, eivät sisällön eivätkä muodon kannalta. Niinpä kielitoimistot ja akatemit joutuvat ”hyväksymään” kammottavia kielimuotoja, ”koska ne ovat niin yleisessä käytössä”, ikään kuin nämä toimistot olisivat olemassa sitä varten.

Akateemisessakin maailmassa on alkanut ilmeisen johdonmukainen sanan syöminen. Yhä useammat vuosisatoja suojellut ilmaukset alkavat esiintyä yhteyksissä, joissa on varsin vaikea nähdä niiden merkityksiä. Assosiativinen ja tuntemuksiin (ehkä tunneälyyn) perustuva tapa lähestyä käsitteitä ja niiden nimiä on saanut aikaan, että useimmat sanat voivat yhdyssanoissa tarkoittaa mitä tahansa, mitä kirjoittaja niiden tahtoo tarkoittavan, ja yhä useammin on myös niin, että lukija vaatii itselleen oikeutta ymmärtää tekstien sanat niin kuin hänestä ”tuntuu”.

Tämä moniarvoisuus saattaisi olla myönteistä, jos se johtaisi meidät taas miettimään, mitä sanat tarkoittavat ja siten palauttaisi sanoille ja käsitteille mahdollisimman läheisen yhteyden. Tällä tavallahan me tulisimme haastetuiksi yhä tarkempaan sanankäyttöön ja rakentavasti kontrolloisimme toisiamme.

Nykyinen tilanne on kuitenkin kovin toisenlainen. Paljo kirjoittaminen ja opettaminen, kouluttaminen ja esteetön (estoton) tekstien levitys verkoissa ja monisteina tekee kaikki käsitekriittiset yritykset mahdottomiksi. Ihmiset lukevat pääasiassa vain oppitekstejä (oppikirjoja, oppimoneiteita, työkirjoja, ohjeita ja kuvauksia) ja siten kenenkään

käyttäjän eteen ei koskaan tule keskustelu, jossa pohditaisiin sanoja ja käsitteitä. Kun koulutettavat ovat yhä laiskempia ja kiireisempiä, tärkeäksi tulee puhua tavalla, jota ei tarvitse selittää kahta kertaa, ja jossa juuri vastaanoton tuntemukset ja vastaanottajan mahdolliset assosiaatiot ovat ikään kuin etukäteen varmistetut: sana menee perille vaikkei tarkoittaisikaan mitään.

Kasvatustieteellisissä käytännöissä on esiintynyt jo jonkin aikaa ihmeellinen sana ”käyttöteoria”, joka on herättänyt monen huomion. Kirjoista ja prujuista löytyy sanalle mitä erilaisimpia määrittelyjä, mutta määrittelyt ovat niin kirjavia, että määrittelyä ei synny. Sanassa kiinnittää erityisesti huomiota sen rikkaus: siinä on yhdistetty – vihdoin ja viimein – teoria ja praxis, joita niin kauan pidettiin toisilleen vihamielisinä. Käyttöhän on ilmeistä praksista. Sana siis voisi tarkoittaa teoriaa praksiksesta, jolloin siinä olisikin jokin tolkkua: se voisi olla esimerkiksi kuvaus Aristoteleen jaottelusta, jossa teoria on yksi praksiksen tulkintatapa silloin, kun ollaan kiinnostuneita poiesiksesta.

Mutta määrittelyt, joita sanalle annetaan, eivät tue tällaista lukutapaa. Kyseessä ei ole teoria ollenkaan, sillä useimmat määrittelijät toteavat, että käyttöteoria voi olla (tai on aina) tiedostamaton. Tiedostamaton taas on erääseen psykologiatieteen uskomusjärjestelmään kuuluva kuvaus jostakin, joka on ja vaikuttaa mutta ei ole tiedetty eikä nähty. Teoria taas tarkoittaa, että jotakin asiaa on katseltu sen verran etäämmältä, että se on näkynyt suhteellisen kokonaisena ja ikään kuin skemaattisena. Tällainen ei millään voi olla tiedostamaton. Käyttöteoriaan liittyy myös, että se on ”kaikkien arkisten toimintojen, esimerkiksi opettajuuden, taustalla”. Teoria ei ole minkään taustalla, koska on edessä: siihen nähden voidaan tulkita toimintaa mutta teoria ei synnytä toimintaa ilman, että sitä tulkitaan.

Kun käy läpi kymmenkunta kirjaa ja kuutisenkymmentä internet-sivustoa, joilla esitellään ”käyttöteoriaa”, voi tulla vain yhteen tulokseen. Sana on tullut tarpeeseen mutta sen luoja on pahasti erehtynyt ottaessaan käyttöön niin vaikiintuneet ja jo selvästi hahmottuneet sanat kuin ”käyttö” ja ”teoria”. Ilmauksen myöhemmät käyttäjät ovat olleet

yhtä sokeita luullessaan, että sanoja voi käyttää miten mieli. Ketään ei tietenkään vedetä vastuuseen eikä kukaan joudu muuttamaan tapojaan, mutta tämä uusi teoria on naula siihen arkkuun, johon teoriaa on jo muutenkin tungettu.

**U**udessa koulutuspolitiikassa on korostettu käytännönläheisen, praktisen ja toimintaan sidotun oppimisen merkitystä. Toisella puolen on nähty teoreettinen ja kirjallinen oppimistapa. Samaan hengenveetoon on tosin muistutettu, että ”mikään ei ole niin käytännöllistä kuin teoria”, millä on ehkä tarkoitettu ”käyttöteoriaa”. Tämä puhe on ollut hyvä astinlauta opetukseen ja koulutukseen, jossa siirretään vakiintuneita ja hyväksi havaittuja käytäntöjä sukupolvelta toiselle ilman, että missään vaiheessa edes käydään muualla, esimerkiksi katsomassa kauempaa, jotta tutut asiat saisivat näyttäytyä uudessa perspektiivissä ja selvempinä.

Kun yhtäaikaa pyritään hämärtämään teoria-sanan merkitys ja pannaan kaikki paino yksittäisten matkittavien toimintojen oppimiseen, puhutaan tiedostamattomasta teoriasta ja kutsutaan ihmisen arkitottumuksia teorioiksi, on selvää, että teorian tavatessaan ja teoreettista ajattelua tarvitessaan uusi puolisivistynyt on kykenemätön tunnistamaan mitään. Hän voi hapuilla oman tiedostamattomansa (mikäli nyt sellaista on) ja banaalien psykologisten yleistysten suossa saamatta koskaan sitä, mitä varten koulutus on, nimittäin vapautumista ennakkoluuloistaan, kuvitelmistaan, uskomuksistaan yrittäessään katsella asioitaan vähän kauempaa.

**U**uden sanan ja siihen liittyvän viisauden luoja ovat päättäneet, että ihmisen paikka on siinä, mikä hänelle on sattunut lankeamaan, ja siitä hänen on rakennettava teoriansa, joka onkin sitten vain hänen. Tämä on luultavasti armonisku jo muutenkin henkiihieverissä olevalle Valistuksen emansipaatiolle. Ehkä me todellakaan emme tarvitse emansipaatiota vaan käyttöteoriaa, jotta meitä voisi käyttää tiedostamattamme.



# Jean Baudrillard ja terrorismin lumo

”Rikollisen asianajajissa on harvoin kylliksi taiteilijaa,  
jotta he saisivat käännettyksi teon kauniin kauheuden tekijänsä eduksi.”  
Nietzsche, *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, § 110.

Ranskalainen yhteiskuntateoreetikko ja filosofi Jean Baudrillard on analysoinut terrorismia kahdessa syyskuun yhdenentoista jälkeen ilmestyneessä kirjassaan, *L'esprit du terrorisme* ("Terrorismin henki", 2002) ja *Power Inferno* (2002). Ensimmäinen julkaistiin alun perin lehtikirjoituksena *Le mondessa* 3.11.2001. Myös jälkimmäisen kirjan viimeinen teksti "Globalisaation väkivalta", julkaistiin ensin aikakauslehti *Le monde diplomatiquessa* marraskuussa 2002.

*L'esprit du terrorisme* sekä *Power Infernon* muodostavat kolme artikkelia, "Sielunmessu Twin Towerseille", "Hypoteesejä terrorismista" ja "Globalisaation väkivalta", ovat Baudrillardia pahimmillaan ja parhaimmillaan. Tekstit ovat tyyliään kärjistäviä ja poleemisia, yleistäviä ja ylimalkaisia, mutta samalla – ja tässä ero mihin tahansa samoja efektejä hyödyntävään keskivertokolumniin – omalla pirullisella tavallaan syvällisiä. Jos lukija ottaa Baudrillardin "terrorismitekstit" tosissaan ja näkee niiden poleemisuuden ei vain jonakin sattumalta päälle liimattuna tehokeinona vaan asiasta itsestään nousevana vaatimuksena, ne ovat hyvin kiinnostava älyllinen ja moraalinen haaste. Tämä ei johdu sofistikoituneesta argumentaatiosta tai teoriankehittelyn runsassivuisuudesta, vaan paljon yksinkertaisemmasta seikasta: Baudrillardin tekstit osuvat ajattelumme varjokohtiin ja märkiviin haavoihin, jotka mieluummin pitäisimme mukavan ja tervejärkisen salonkifilosofian laastarin alla. Ne eivät ainoastaan pakota ajattelemaan länsimaisen nykykulttuurin ja -politiikan eräitä perusoletuksia, joita tietenkin on sitä ikävämpi ajatella mitä enemmän olemme niiden vankeja. Tämän jokaista "kriittisyyden" nimen ansaitsevaa tekstiä luonnehtivan sysäyksen antamisen lisäksi Baudrillard esittää jotakin vastenmielisellä tavalla totta kaiken länsimaisen "kriittisen ajattelun" tilanteesta – tai ainakin sellaisen ajattelun, jonka horisontissa joskus häämötti kapitalismin vastainen utopia tai toisenlaisen elämän mahdollisuus.

Vain kaksi kuukautta itse tapahtuman jälkeen ilmestynyt *L'esprit du terrorisme* käy läpi terrori-iskun herättämiä reaktioita. Baudrillard katsoo noiden reaktioiden oirehtivan länsimaiden kaksinaismoraalia ja ajattelun heikkoutta. Nähdäkseni hän esittää oman vastauksensa syksyllä 2001

kaikkia medioita puhuttaneeseen kysymykseen, mistä tällaisessa uudenaikaisessa terrorismissa oikein on kyse. Kuten tullaan näkemään, Baudrillardin vastaus on radikaali ja omalla tavallaan – jos "hyvyyttä" nykyään määrittää ja hallinnoi tietty "pahuuden akselin" diskurssi – paha. Tuolla vastauksella on myös olennaisia yhteyksiä Baudrillardin aikaisempaan ajatteluun sekä eräisiin modernin vastarinta-ajattelun figureihin.

"Sielunmessu kaksoistorneille" on tyyliään hyvin samanlainen kuin *L'esprit du terrorisme*. Baudrillard esittää paljon "rankkoja" teesejä ja provokatiivisia tulkintoja – sekä varsin vähän perusteluja. Perustelu tai niiden puuttuminen jää monessa kohtaa lukijalle, jonka täytyy joko hyväksyä analyysi kaikkine "kauheuksineen" päivineen tai sitten tykkänään hylätä se jonkinlaisena älyllisenä terrorismina. Oli lukijareaktio kumpi tahansa, näiden terrorismitekstien luonteeseen kuuluu tietty maksimaalinen haastavuus ja minimaalinen avunanto tai -anelu. "Globalisaation väkivalta" puolestaan laajentaa terrorismianalyysin yhteydessä nousevia teemoja koskemaan koko globalisoituvaa länsimaista yhteiskuntaa. Tekstissä Baudrillard käsittelee logiikkaa, jolla lännen "systeemi" (vallan ja kontrollin, tiedon ja informaation, elämän ja talouden kokonaisuusmitelma) pyrkii ottamaan immanentin Jumalan paikan ja samalla alkaa osoittaa oman tuhonsa merkkejä. Koska terrorismi on noista tuhon merkeistä räikein, "Globalisaation väkivalta" on suoraa jatkoa muille tässä käsitellyille teksteille. Sen päättävä kiteytys terrorismista ikään kuin lännen huonon omantunnon aktualisoitumana ja kaiken saaneiden ikävystyneiden itseruoskintana voisi hyvin olla kahta "terrorismikirjaa" yhdistävä motto.

Baudrillardin ajattelua tunteville nämä kirjoitukset eivät varmastikaan tulleet yllätyksinä. Hyperreaalisen ja kaikkivoipaisen nykykapitalismin symbolien luhistuminen maan tasalle oli tapahtuma, jota Baudrillardin fataalin ajattelun logiikalla oli saattanut odottaa. Juuri näin pitikin käydä. Tätä systeemi itse oli uumoillut. Ennen pitkää jonkin osan olisi joka tapauksessa täytynyt luhistua, ellei muuten niin systeemin oman (itse)tuhon logiikan mukaisesti. Nyt se vain sai avukseen terroristit, jotka sopivasti vielä olivat, toki

monen muun asian ohella, systeemin ylivoimainen turhauttaminen kohtalonsotureita. Radikaaleimmillaan World Trade Centerin tornien luhistumista saattoi pitää Baudrillardin tiettyjen ideoiden inkarnaationa, simulaation äärimmäisenä todellisuusefektinä, joka ei enää ollut efekti, vaan verta, tomua ja palomiesten hikeä.

Tässä artikkelissa esittelen *L'esprit du terrorismen* ajatuskulun ja valotan hieman sen taustaa. (Tämä taustoitus on vain eräs tulkinta, koska olen valinnut sen pohjaksi ainoastaan yhden teoksen Baudrillardin laajasta ja heterogeenisestä tuotannosta.) Referoin tekstiä mahdollisimman "selaisenaan": tyylin iskevyyttä kykyjeni mukaan kunnioittaen, puuttuvia perusteluja penäämättä, selityksiä lisäämättä mutta tietoisena siitä, että kääntäminen tuo mukanaan omia artikulaatioitani. Toisaalta liitän tarkasteluun omia kehittäjäni, jotka perustuvat Baudrillardin terrorismianalyysiin ja 70-luvun ajatusten ristivalotukseen.

Lopuksi käyn tarkemmin läpi kahta *Power Infernon* teksteistä. Ne ovat "Sielunmessu Twin Towerseille" ja "Globalisaation väkivalta". Artikkelini johtajatuksena on havainto ja väite, että Baudrillardin viimeaikaisilla terrorismiteksteillä on kiinnostavia yhtymäkohtia hänen 70-luvun ajatteluunsa, etenkin teokseen *L'échange symbolique et la mort* (1976), jossa kiteytyvät Baudrillardin kulttuurikritiikin keskeiset teemat.<sup>1</sup> Nykyaikaisen terrorismin kannalta niistä tärkein on ajatus kuoleman symbolisesta vaihdosta. Se on jotakin modernissa länsessä torjuttua, joka tuon ulossulkemisen tähden voi palata vain äärimmäisenä kieltona ja "teoreettisena väkivaltana". Jälkimmäisen sukulaisuus terrorismille on Baudrillardin moderniteetti-kritiikin haastavimpia ja vaikeimmin nieltäviä ajatuksia, jota *me* terrorismin (ja sen vastaisen sodan) *kriittiset teoretisoijat* emme voi ohittaa. Tässä esitelyssä voin hieman raapaista joidenkin näiden yhteyksien pintaa. Kuten lukija voi huomata, lopuksi esiteltävät "Sielunmessu" ja "Globalisaatio"-tekstit kehittelevät eteenpäin näitä ajatuksia, kuin samaa teemaa varioiden ja laajentaen.

Baudrillardin terrorismianalyysi herättää tietenkin (ja on jo herättänyt) leegion enemmän tai vähemmän ilmi-selviä vastaväitteitä, arvosteluja ja kriittisiä kommentteja. Tässä artikkelissa en mene niihin, vaan jätän ne lukijalle ja kenties myöhempiin teksteihin.

## Symbolinen vaihto ja tyhjän tontin utopia

New Yorkin terrori-iskuissa olemme Baudrillardin sanoin tekemisissä "tapahtumien 'äidin' kanssa"<sup>2</sup>. Toisin kuin aiemmat globaalit tapahtumat, kuten Dianan kuolema tai jalkapallon MM-kisat, terrori-iskut kyseenalaistavat itse globalisaation. Ne merkitsevät loppua 90-lukua leimanneelle pysähtyneisyydelle, tapahtumien lakolle.

Tapahtuman vaikutus ulottuu kaikkialle. Sitä analysoitaessa täytyy Baudrillardin mukaan edetä hitaasti. Silti ajattelu ei saa jäädä sekavan keskustelun vangiksi. Vielä vähemmän se saa ohittaa "kuvien unohtumattoman välkkeen"<sup>3</sup>. Kaikki keskustelut ja kommentaarit paljastavat hänen mielestään valtavan "abreaktion"<sup>4</sup>. Tämä torjuttu on "kaikkien meidän"<sup>5</sup> terroristinen mielikuvitus, joka on haaveillut globaalien supervallan tuhosta. Lännen moraalit eivät voi hyväksyä tätä väitettä. Ja kuitenkin kaikki moraaliset reaktiot todistavat sen puolesta.

WTC-iskuissa Baudrillard toteaa länsimaisten ja terroristien tunnustamattoman rikostoveruuden: "he sen tekivät, mutta me sitä olimme tahtoneet"<sup>6</sup>. Jos tätä ei oteta huomioon, tapahtuman symbolinen ulottuvuus jää tavoittamatta.

"Symbolinen" viittaa tässä nähdäkseni yhteen Baudrillardin ajattelun keskeisimmistä teemoista. Se on kapitalismin, poliittiseen taloustieteeseen ja psykoanalyysin haastamiseksi kehittyvä käsite, jolla ainakin vielä 70-luvulla on myös utooppinen merkitys. *L'échange symbolique et la mort* -kirjan (tästä lähtien *L'échange symbolique*) teoriassa symbolinen vaihto tarkoittaa primitiivisten yhteiskuntien ulottuvuutta, jota moderni länsi ei ole kyennyt käsittämään eikä halunnut hyväksyä. Tai paremminkin sitä on yritetty käsittää marxilaisen antropologian tai psykoanalyysin keinoin. Baudrillardin kritiikin mukaan nämä ajattelutavat ovat kesyttäneet symbolisen, joka ei voi palautua kapitalistiseen vaihtoon ja sitä kannattelevaan tahtovien yksilöiden filosofiaan. Symbolisessa vaihdossa eivät päde ne kahtiajaot ja eristämiset, jotka rakentavat lännen kulttuurista järjestystä. Tärkein näistä dikotomioista on kuoleman torjunta, joka ei ole psyykkistä, vaan sosiaalista: sille perustuu "täyskäännös kohti elämän sosiaalista repressiota"<sup>7</sup>. Baudrillardin – varsin nietscheläiseltä kuulostavan – ajatuksen modernin sosiaalisuuden elämänvastaisuudesta voisi muotoilla vaikka näin: tuo sosiaalisuus näivettää elämää, kun taas primitiivisessä symbolisessa vaihdossa elämä on runsaampaa ja täydepää, koska siinä elämää ei tarvitse "pelastaa" kuoleman ulossulkemisella.

Näiden ajatusten yhteys terrorismianalyysiin piilee nähdäkseni siinä, että nykyisessä terrorismin ja lännen antagonismissa primitiivisen (symbolinen uhri) ja modernin (uhrin ja kuoleman ulossulkeminen) välinen kontrasti aktualisoituu uudella, konkreettisella tavalla. 70-luvulla marxilaisuuden ja psykoanalyysin umpikujista ulospääsyä etsinyt Baudrillard määritteli *utopian* nimenomaan uhraamisen ja symbolisen vastavuoroisuuden kautta.<sup>8</sup> Tämän perusteella voisi sanoa, että New Yorkin iskuissa toteutui jotakin siitä, mitä tuolloin asetui radikaalin ajattelun tavoitteeksi. Jottee tämä väite jäisi pelkäksi provokaatioksi, tätä uhraamisen symbolista ja utooppista ulottuvuutta pitäisi tietenkin kehittää tarkemmin, mihin tässä ei ole tilaa. Tuskin kukaan silti voi kiistää, etteikö WTC-tornien jättämä tyhjä tontti ainakin jonkin aikaa iskujen jälkeen olisi ollut jonkinlainen toteutunut ei-paikka (*u-topos*) keskellä lännen järjestystä.

Halu nähdä supervallan tuhoutuvan ylittää Baudrillardin mukaan huono-osaisten vihan. Tuo viha ei synny putoamisesta järjestyksen ulkopuolelle, vaan liiallisesta mukanaolosta. Kun lännen vallasta on tullut lopullista ja kaikkivoipaa, sen hyväosaisuudessa on alkanut kyteä tämä kiero halu.

Baudrillard painottaa kysymystä: mitä muita keinoja yhden vallan monopolisoiman teknokratian tilanteessa voi olla kuin "tilanteen terroristinen nyrjäytys"? Systeemi itse luo sen mahdollisuusehdot. Se pakottaa Toisen vaihtamaan pelisääntöjä. Terrorismi palauttaa "yleisen vaihdon systeemiin"<sup>10</sup> ainutkertaisuuden, jota ei voi redusoida. Baudrillard lisää, ettei terrorismin takana ei ole mitään poliittista tai ideologista motiivia. Se ei pyri muuttamaan maailmaa, vaan radikalisoimaan sen uhraamisen avulla. Sikäli kuin se on systeemin sisäistä halkeilua, terrorismi on kaikkialla. Ja sikäli kuin se toimii näkymättömän viruksen logiikalla, sille ei Baudrillardin katsannossa voi mitään.

New Yorkin iskut eivät ole uskonsotaa tai sivilisaatioiden törmäystä (Baudrillard tahtoo epäilemättä korostaa tulkintansa eroa Samuel Huntingtonin kuuluisasta teesistä), vaan perustavanlaatuisia vastakkaisuutta, jossa voittoisa globalisaatio asettuu poikkiteloin itsensä kanssa. Siksi Baudrillardin mielestä voidaan puhua neljänestä maailmansodasta. Aikaisemmat kolme johtivat kohti entistä yhtenäisempää kansainvälistä järjestystä. Nyt kun se on täydellistynyt, sodanjulistus tulee systeemin sisäisiltä vastavoimilta. Mutta tämä tilanne on niin kaukana perinteistä sodasta, että jälkimmäisen idean pelastamiseksi tarvitaan aina välillä speaktaakkeleita kuten Persianlahden sota tai Afganistanin operaatio. Jos Islam olisi maailmanmahti, nämä voimat kääntyisivät yhtä lailla sitä vastaan. ”Sillä maailma itse vastustaa yleismaailmallisuutta.”<sup>11</sup>

Baudrillardin logiikan mukaan World Trade Centerin tapahtuma on immoraalinen symbolinen haaste systeemille, joka itse on immoraalinen. Joten ymmärtääksemme jotakin tuosta tapahtumasta meidän täytyy mennä Hyvän ja Pahan tuolle puolen. Kun meillä kerrankin on tapahtuma, joka uhmaa niin moraalialta kuin tulkintaa, yrittäkäämme tavoittaa jotakin Pahan nokkeluudesta, Baudrillard kehottaa. Hänen katsannossaan lännen moraalit perustuu Hyvän ja Pahan täydelliselle vastakkaisuudelle, joka on valistuksen aikaansaannosta. Hyvän voittokulun ajatellaan ilman muuta ajavan Pahan tiehensä. Mutta tosiasiallisesti ne tarvitsevat toinen toistaan. Kun tätä ei haluta ymmärtää, pahasta tulee pelkkä satunnainen hairahdus. Tämä käsitys on kuitenkin illuusio, ja siitä syntyvät kaikki lännen moraaliset manikealaisuudet.

Hyvän ja Pahan metafysisistä vastakkainasettelua, joka politiikassa ilmenee ystävän ja vihollisen sekä taloudessa voitonkeruun ja tuhlaamisen jyrkkänä oppositiona, voidaan nähdäkseni jälleen verrata erääseen teoksessa *L'échange symbolique* kehitettyyn aiheeseen. Baudrillardin mukaan kaksoisolento ja ihmisen kahdentuminen itsensä ulkopuolelle saavat primitiivisessä symbolisessa järjestyksessä täysin erilaisen mielen kuin modernissa kuoleman häätämisen maailmassa.<sup>12</sup> Symbolisessa vaihdossa ihminen on sinut sen kanssa, ettei hän ole yksi vaan moni. Toisin kuin moderni ihminen, hän ei ole itsestään vieraantunut, vaan pareminkin itsensä ulkopuolella kaikissa toisissaan, ruumiissa ja sen kielessä.

*L'échange symbolique* jatkaa tätä ajatusta Baudrillardin kirjoittaessa, että modernia subjektia (sekä yksilönä että systeeminä) kaksoisolennot sen sijaan riivaavat. Kuolema ja hulluus, ei-identtisyys ja varjot, näyttäytyvät uhkina itsesäilytyksen ja voitonmaksimoinnin kautta käsitetylle elämälle. Baudrillard viittaa Michel Foucault'n tutkimuksiin hulluuden eristämisestä ja toteaa, että kaksoisolennot kauhua liittyy tietoisuuden ja sielun sisäistymiseen. Subjekti ikään kuin sulkee itsensä oman järjensä ja ykseytensä hullujen huoneeseen, kuten mielenvikaisina pidetyille 1600-luvulla tehtiin.<sup>13</sup>

Kun nämä ajatukset kytketään nykytilanteeseen, päästään nähdäkseni helposti lännen moraaliseen dikotomiaan, jonka yhtenäisyyttä *Le monde* alleviivasi kuuluttaen: ”Nyt olemme kaikki amerikkalaisia.” Edelleen voisi sanoa, että kun terrorismin vastainen sota julistaa pahan itsensä absoluuttiseksi vastakohtaksi ja viholliseksi, se suojelee sisäisyyttään häätämällä kaikki sietämättömät varjonsa,

kaksoisolentonsa ja kääntöpuolensa. Tätä psykologista karkotusoperaatiota vastaa tietenkin rajojen sulkeminen ja turvallisuuden fundamentalismi. Niiden – meidän kaikkien? – vihollinen on tulkintani mukaan juuri se, mitä Baudrillard kutsuu symboliseksi vaihdoksi.

### Terrorismin henki ja uhrikuoleman voima

Baudrillardin mielestä ”perinteisessä maailmassa” vallitsi Hyvän ja Pahan tasapaino. Kumpaakaan ei pyritty painamaan sivuun. Tämä tasapaino rikkoutuu, kun alkaa hyvän ”totaalinen laajentuminen”<sup>14</sup>, joka tarkoittaa positiivisen yliotetta kaikista negatiivisuuden muodoista. Samalla Paha saa eräänlaisen näkymättömän autonomian, joka kasvaa eksponentiaalisesti. Näin on käynyt kommunismin sortumisen jälkeen. Liberaalilla lännellä on yksi virusmainen vihollinen: islam. Mutta se on vain kristallisoituma vastakkaisuudesta, joka on kaikkialla ja meissä kaikissa. Baudrillardin katsannossa juuri tästä syntyy epäsymmetrisen terrorin tilanne. Globaali kaikkivaltias ei voi mitään tälle kaikkialla olevalle viholliselle. Se ei pysty vastaamaan symboliseen haasteeseen ja kuolemaan, jonka se omasta kulttuuristaan tyystin on hävittänyt.

Kun muistetaan, että terrorismin vastaista sotaa käydään ”sivilisaation vihollisia” ja muita epäinhimilliseksi julistetun pahan voimia vastaan, *L'échange symbolique* on mielestäni jälleen valaiseva. Siinä Baudrillard esittää inhimillisen ja epäinhimillisen genealogian, jonka mukaan ”ihminen” yhtä aikaa universaalina ja ulossulkevana kategoriana syntyy, kun ihmisyyden mittana ei enää ole vaihto erilaisten olentojen kanssa, vaan abstrakti samuus. Symbolisessa vaihdossa ihmisyyttä määrittää haasteesta, joka se jumalille, esi-isille, muukalaisille ja eläimille on.<sup>15</sup> Haasteeseen kuuluvat melleminpuolisuuden ja toisen kunnioittamisen periaatteet, jotka puolestaan rakentuvat sille, ettei vaihto koskaan sulkeudu ja saavuta ”ihmistä” varmana kategoriana. Primitiivinen ihmisyyttä rakentuu jatkuvassa koettelussa suhteessa siihen, mikä on jotakin muuta.

Kahden tekstin ristivalotuksessa voitaisiin sanoa, että lännen taistelu terrorismia vastaan on tällaisen symbolisen kamppailun vastakohta, tai pikemminkin sen rappeutunut muoto, koska se perustuu universaalien ihmisyyden idealle, joka sulkee pois tämän haasteen. Ja kun tätä ihmisyyttä viedään kaikkialle maailmaan ”vapaa markkinatalouden” tai imperialistis-moralistisesti tulkitun kristinuskon nimissä, ei kyseessä ole vaihto, vaan samuuden sanelu. Länsi ikään kuin kieltäytyy olemasta velkaa millekään muulle kuin omalle peilikuvalleen – ja juuri siksi se on kyvytön maksamaan symbolista velkaansa, joka on tullut sille mahdottomaksi. Tulkintani mukaan tämä osoittaa, miten Baudrillardin terrorismianalyyseissä keskeinen eroja hylkivän (kapitalistisen) vaihdon ja symbolisen vaihdon välinen antagonismi saa lisävyvyyttä, kun se rinnastetaan hänen 70-luvun ajattelunsa keskeisiin teemoihin.

Baudrillardin sanoin terroristien nerokkuus on siinä, että he onnistuvat tekemään omasta kuolemastaan ”absoluuttisen aseensa”<sup>16</sup> sellaista systeemiä vastaan, joka elää kuoleman poissulkemisesta. Koska ”terroristimaiden” ihmiset haluavat kuolla yhtä paljon kuin amerikkalaiset elää, tällä ”nollakuoleman”<sup>17</sup> systeemillä ei ole mitään puolus-



tautumiskeinoja. Pääpanoksena on siis kuolema, mutta ei ainoastaan kuoleman bruttaali purkautuminen reaaliaikaan, vaan kuolema, joka on enemmän kuin reaalinen. Se on symbolinen uhrikuolema, absoluuttinen tapahtuma, joka ei vetoa mihinkään. Tähän Baudrillardin mukaan tiivistyy ”terrorismin henki”.

Kenties hän osasi aavistella jotakin tuosta hengestä, kun hän vajaan kolmekymmentä vuotta sitten kirjoitti kirjassaan *L'échange symbolique*: ”Sillä poliittinen taloustiede saa olemassaolonsa vain puutteesta: sille kuolema on tämä sokea piste, poissaolo joka riivaa sen kaikkia laskelmia. Ja yksin kuoleman poissaolo mahdollistaa arvojen vaihdon ja vastavuuksien pelin. *Äärettömän pieni ruiske kuolemaa synnyttäisi heti sellaisen ylimäärän ja sellaisen ambivalenssin, että koko arvojen peli romahtaisi.*”<sup>18</sup>

Baudrillardin mielestä systeemiä ei pidä koskaan vastustaa voimasuhteiden tasolla. Niissä se on aina herra. Mutta kun taistelu siirretään symbolisen alueelle, saavutetaan tilanne, jossa kuolemaan voidaan vastata vain yhtäläisellä tai suuremmalla kuolemalla. Silloin uhmataan systeemiä lahjalla, johon se ei voi vastata kuin omalla kuolemallaan ja sortumisellaan. Terroristien hypoteesin mukaan systeemi tekee itsemurhan vastauksena lukuisiin kuoleman ja itsemurhan haasteisiin. Tässä kuoleman mahdolloman vaihdon huimaavassa syklissä terrorismi on vain pieni piste, mutta se saa aikaan jättimäisen tyhjiön, johon systeemi omaa ylitehokkuuttaan romahtaa.

Baudrillardille syyskuun yhdestoista ruumiillistaa uudenlaista terrorismia, joka on omaksunut kaikki vallitsevan mahdin aset: sille ovat tuttuja raha ja pörssikeinottelu, informaatioteknologia ja mediaverkostot. Juonikkuuden huippuna terroristit jopa käyttivät amerikkalaisen arjen banaliteetteja naamionaan. Baudrillardin mielestä tämä salailun mestaruus on terrorismia melkein siinä missä itse isku, sillä se saattaa kenet tahansa epäilyksen alaiseksi. Kuka tahansa naapureistani voi olla terroristi. Ja tämä yhtäkkinen vainoharha kaikkien rikollisuudesta on täyttä totta: se vastaa salattua systeeminvastaisuutta ja ruokkii entistä ovelampaa henkistä terrorismia.

*L'esprit du terrorismen* mukaan koko tilanne muuttuu ratkaisevasti, kun modernit välineet yhdistyvät symboliseen mahtiin. Baudrillardin analyysissä tämä lisää loputtomasti terrorismin tuhoivoimaa. Eikä nollakuoleman ja teknologisen sodankäynnin strategia voi muuta kuin ampua ohi tästä symbolisesta mahdista. Iskun onnistumisen salaisuus ei ole organisaation tehokkuudessa ja taitavassa laskelmoinnissa, jotka olisivat edelleen länsimaisia mittapuita. Tämän sijaan iskujen salaisuus on siinä, ettei terroristeja motivoi työsojimus, vaan liitto ja velvollisuus, jossa on kyse uhrista.

Ajatus uhrista yhteisön perustana viittaa nähdäkseen filosofi ja antropologi Georges Bataillen ajatteluun, joka on yksi Baudrillardin tärkeimmistä vaikuttajista. Bataillen mukaan yhteisön kokemus omasta olemisestaan edellyttää tragediata ja kuolemaa. Yhteisöllisyyden pyhä ja pimeä ydin on ympärikäntymisessä, jossa kuolema ja inho muuttuvat juhlaiksi ja haltioitumiseksi. Erilliset yksilöt ylittävät rajansa ja saavuttavat yhteyden kommunikaatiossa, joka ekstaasina merkitsee aina olemassaolon ykseyden vaarantamista.<sup>19</sup>

Myös *L'échange symbolique* kehittää näitä Bataillella omaksuttuja teemoja. Baudrillardin työn kautta voidaan mielestäni nähdä, miten Bataillen pohdinnat traagisesta

yhteisöstä sekä pyrkimykset sellaisen perustamiseksi (tekemällä sosiologiasta pyhä käytäntö pyhää tutkivan tieteen sijaan) voisivat kytkeytyä nykyaikaisiin terroristiyhteisöihin. Tämän kytköksen logiikka on sama kuin edellä esitetystä ajatuksessa, että WTC-iskut olisivat jollakin tapaa ”toteutaneet” joitakin baudrillardilaisen teorian tavoitteista. Vastaavasti terroristiyhteisöt olisivat sellaisia traagis-dionysyisen veljeyden yhteisöjä, joita Bataillen sekä hänen työtoveriensa ja seuraajiensa mukaan modernissa lännessä ei enää ole – ja joiden puute on meidän olemisemme kurjuuden tai voimattomuuden nimenomainen lähde.

Bataillella lukiessaan Baudrillard näyttää, että teoria kuoleman ja seksuaalisuuden yhteydestä tekee hyödyllä ja varallisuuden kasaamiselle saman kuin symbolinen vaihto. Se hylkää ja kumoo ne. Jos ekonomialle kuolema on haajoamista ja kutistumista, Bataillen avulla se kääntyy symboliseksi uhmaksiksi.<sup>20</sup> Baudrillardin esimerkki tästä, muuan Hölderlinin runo<sup>21</sup>, tuo hätkähdyttävästi mieleen nykyaikaisen terrorismin, etenkin viimeaikaiset itsemurhaiskut miehityksessä Irakissa. Runo kertoo antiikin kaupungista, joka vielä ilmiliekeissä ollessaankin itsepintaisesti kieltäytyy piirittäjä Brutuksen avusta. Ekstaasin vallassa ihmiset heittäytyvät mieluummin tuleen kuin ojentavat kätensä piirittäjälle. Paitsi uhmasta tämä johtuu muinaisesta velasta esi-isiä kohtaan. Bataillella mukaillen voisi sanoa, että vasta tässä uhrissa tuo yhteisö saavuttaa itsensä pyhän piirissä. Ja Baudrillardin avainkäsitteen lisäen: ikään kuin symbolisen vaihdon periaate estäisi tätä yhteisöä hyväksymästä piirittäjän yksisuuntaista vaihtoa.

Kirjoituksessaan *L'esprit du terrorisme* Baudrillard näyttäisi jatkavan ajatuskulkuja, jotka hänen 70-luvun kirjoituksistaan tässä olen nostonut esiin. Tulkintani mukaan tämä yhteys Bataille-luennan ja terrorismikirjoitusten välillä synnyttää ikään kuin käänteisen verrannon meidän ja Hölderlinin kuvaaman yhteisön ’pyhien hullujen’ välille. Me elämme sen torjumisesta, mihin nuo toiset kykenevät ja mitä heidän täytyy tehdä. Meidän silmissämme taas nuo toiset kykenevät ja heidän on pakko turvautua vain siihen, minkä me torjumme. Taustalla piilee uskoakseni jokin tällainen verranto, kun Baudrillardin hengestä kirjoittaessaan toteaa, ettei meillä ole enää aavistustakaan ”symbolisesta kalkyylistä”<sup>22</sup>.

Tuollaisen symbolisen, hänen mukaansa pokerissa tai *potlatchissa*<sup>23</sup> pelaavan kalkyylin laki kuuluu: minimaalinen panos, maksimaalinen tulos. Juuri tämän terroristit saavuttivat Manhattanilla, sillä Baudrillardin mielestä terrori-isku oli kelpo esimerkki kaaosteoriasta: pieni tapahtuma synnytti valtavan reaktion. Amerikkalaisten kosto-operaatiossa käy päinvastoin. Hirmumyrskystä jää niin sanotusti jäljelle vain perhosen siiven isku. Aikaisemmin itsemurhaterroristit olivat köyhiä. Nyt heistä on tullut rikkaita. Ja juuri se saa meidät pelkäämään: heillä on loputtomasti sitä, mitä meillä ei ole lainkaan, nimittäin uhrikuoleman symbolista voimaa.

### Ainutkertaisuuden väkivalta ja terrorismin voitto

Seuraavaksi Baudrillard käy läpi ”huonon uskon”<sup>24</sup> argumentteja, jotka yrittävät vähätellä iskua. Yksi niistä toteaa, ettei marttyyrikuolema todista mitään. Entä sitten? Baudrillard kysyy ja jatkaa: eihän nykysysteemillääkään ole

mitään tekemistä todistamisen tai totuuden kanssa. Toisen huonon uskon argumentin mukaan terroristien kuolema ei ole mitään radikaalia, koska heille on luvattu pelastus, jota meillä ei ole. Baudrillardin ivallista tyyliä mukaillen voisi sanoa, että tässä hyvinvointikaunan ruokkimassa tulokinnassa terroristeilla väitetään olevan ikään kuin varma eläketurva taivaassa. Mutta tämä olisi edelleen länsimaista taloudellista kalkyylia, köyhien ajattelua, jossa kuolemakin on pelkkä investointi.

Toisin kuin lopullisen ratkaisun (*la solution finale*)<sup>25</sup> logiikalla toimiva systeemi, terroristit eivät Baudrillardin mukaan tähtää toisen totaaliseen tuhoamiseen. Terrorismissa on kyse kaksintaistelusta ja haasteesta toiselle. Systeemi täytyy saada menettämään kasvonsa. Eikä tämä koskaan onnistu pelkällä voimalla. Toinen täytyy etsiä ja murhata avoimessa kamppailussa, ei raukkamaisen kasvottomasti. Baudrillard näyttää ajattelevan, että koska terrorismi vastustaa tällaista kasvottomuutta, suosittu syytös terroristien ”raukkamaisuudesta” kääntyy itseään vastaan.

Mutta tärkeintä iskuissa ja niiden synnyttämässä media-reaktiossa ovat Baudrillardin mielestä kuvat. Ne nousevat kaiken muun yläpuolelle. Tämä johtuu hänen mukaansa siitä, että ne ovat primitiivinen näyttämömmme, myönsimme sitä tai emme. Iskut radikalisoivat kuvan ja todellisuuden suhteen. Lännen piti jo olla tilanteessa, jossa jäljellä olivat vain banaalien kuvien leviäminen ja mitättömien tapahtumien virta. Mutta New Yorkin iskut herättivätkin henkiin molemmat: kuvan ja tapahtuman. Terroristit käyttivät kuvia yhtä taitavasti kuin systeemi itse. Mutta Baudrillard muistuttaa, että kuvan rooli on myös hyvin ristiriitainen. Se johtaa helposti tapahtuman neutralisaatioon, ottaa sen panttivangiksi.

Entä mitä sitten täytyy sanoa todellisesta (*réel*) tapahtumasta tilanteessa, joka on pelkkää kuvaa ja virtuaalista, Baudrillard kysyy. Monet ajattelivat iskuista, että ne palauttivat todellisen. Vihdoin jokin oli totta ja historian loppu voitettu. Mutta Baudrillardin mukaan systeemin sisään palannut todellinen ei ylitä fiktiota, vaan tulee sen lisäksi. Pelkkä väkivallan paljous ei riitä pääsyksi todelliseen. Tarvitaan kuvia, joihin todellinen sitten liittyy ikään kuin viimeisenä halkeamana. Isku ei lopulta merkitse todellisen paluuta, koska ”terroristien väkivalta ei ole ’todellista’”<sup>26</sup>. Se on pahempaa: symbolista. Vain symbolinen väkivalta synnyttää ainutkertaisuutta. Ja tässä ainutkertaisessa tapahtumassa yhdistyvät kaksi 1900-luvun massafasinaation elementtiä, Baudrillardin sanoin ”elokuvan valkoinen magia ja terrorismin musta magia”<sup>27</sup>.

*L’esprit du terrorismen* lopuksi Baudrillard kiteyttää terrorismianalyysinsä väitteeseen, joka luullakseni on yhtä vaikeasti sulatettava ja mahdoton niin konservatiiviselle moralismille kuin edistykselliselle kriittiselle järjelle: syyskuun yhdennentoista tapahtumalla ei ole mitään mieltä, vaikka kuinka yrittäisimme sille sellaista tuputtaa. Vain speaktaakelin radikaali brutaalius on omaperäistä ja ainutkertaista eikä palaudu mihinkään. Baudrillardin mielestä tämä speaktaakeli on meidän julmuuden teatterimme, ainoa mitä meillä on jäljellä – ja omalaatuinen siksi, että siinä speaktaakelin logiikan ja symbolisen haasteen lakipisteet osuvat yhteen.

Baudrillardin sanoin systeemin ”pakkotoimi kulkee saman ennakoimattoman spiraalin kuin terroriteko”<sup>28</sup>

eikä kukaan voi tietää mihin se pysähtyy. Kuvien ja informaation tasolla ei ole mitään eroa speaktaakelin ja symbolisen, ”rikoksen” ja pakkotoimien välillä. Ja Baudrillardille tämä käännettävyyden kontrolloimaton purkautuminen on terrorismin todellinen voitto. Se aiheuttaa taantumaa lännen arvoissa, mikä näkyy ennen kaikkea siinä, että liberalismiin globalisaatio toteutuu vapauden irvikuvana: totaalisena kontrollina ja turvallisuusterrorina. Niiden ansiosta lännestä tulee fundamentalistinen yhteiskunta, Baudrillard toteaa.

Lisäksi terrorismin voittoa luonnehtii Baudrillardin katsannossa se, että kaikki väkivalta ja horjuttaminen, jopa luonnonkatastrofit, tulevat laitetuksi sen nimiin. Tämä on mahdollista yleisen vaihdon globaalissa systeemissä, jonka rakenne suosiikin nyt mahdotonta vaihtoa. Tuo rakenne synnyttää ikään kuin ”terrorismin automaattikirjoitusta, jolle informaation tahaton terrorismi antaa lisäravintoa”<sup>29</sup>.

Baudrillardin johtopäätös on, että tämä tilanne on lopulta ratkeamaton. Ainakaan niin sanottu ”terrorismin vastainen sota” ei ole ratkaisu, sillä sille käy kuten Persianlahden sodalle: se jää ei-tapahtumaksi. Ja tässä piileekin terrorisminvastaisen sodan mieli: sen tarkoituksena on korvata todellisen ja hirvittävän tapahtuman ainutkertaisuus pseudotapahtuman toistolla ja *déjà-vu:llä*. Siinä missä WTC-isussa tapahtuma edelsi kaikkia tulkintoja ja malleja, siinä militaristisessa ja teknologisessa sodassa malli korvaa tapahtuman. Siksi se on, kuten Baudrillard tekstinsä päättää, ”politiikan puuttumisen jatkamista toisin keinoin”<sup>30</sup>.

### Muodon tautologia ja absoluuttinen performanssi

”Sielunmessu Twin Towerseille” lähtee liikkeelle WTC:n paikasta New Yorkin arkkitehtonisessa panoraamassa. Baudrillardin mukaan tornien rakentaminen vuonna 1973 muutti tuota panoraamaa: kun aiemmin oli ollut korkeudesta mitteleviä pilvenpiirtäjiä, nyt nähtiin kaksi keskenään identtistä rakennusta – siis oikeastaan yksi rakennus, joka kuitenkin kopiomaisuudellaan hävitti kaiken ainutkertaisuuden. World Trade Centerin tornit ”eivät ole samaa rotua muiden tornitalojen kanssa. Ne toteutuvat toistensa täsmällisessä heijastuksessa. Rockefeller Center vielä heijasti lasiset ja kupariset fasadinsa kaupungin äärettömään peilaukseen. Torneilla puolestaan ei enää ole fasadia, ei kasvoja. Vertikaalisuuden retoriikan myötä katosi myös peilin retoriikka. Näiden täydellisen tasasuhtaisten ja sokeiden monoliittien myötä jää jäljelle vain eräänlainen musta laatikko, kopioon sulkeutuva sarja, ikään kuin arkkitehtuuri systeemin kuvana olisi peräisin yksinomaan kloonauksesta ja muuttumattomasta geneettisestä koodista.”<sup>31</sup>

Tästä Baudrillard jatkaa siihen, miten kaksoistornit vaikuttavat niissä elävien ja työskentelevien ihmisten kokemukseen. Nuo arkkitehtoniset hirviöt ovat aina aiheuttaneet puoleensavetävyuden ja vastenmielisyyden ristiriitaa. Siitä on noussut myös salainen toive nähdä niiden tuhoutuvan.

”Kaksoistornien tapauksessa tähän lisätään vielä tuo täydellinen symmetria ja kaksosuus, joka epäilemättä on esteettinen ominaisuus, mutta ennen kaikkea muodon vastainen rikos, muodon tautologia, johon sisältyy

kiusaus rikkoa se. Myös niiden tuhoaminen noudatti tätä symmetriaa: kaksi törmäystä muutaman minuutin välein – tämän *suspensen* ajan saattoi vielä uskoa onnettomuuteen, kun taas nimenomaan toinen törmäys signeerasi terroriteon.”<sup>32</sup>

Arkkitehtuurista Baudrillard siirtyy WTC-tornien symboliseen puoleen. Tässä symbolinen viittaa sekä kapitalismin symboliin että sen vastavoimaan – symboliseen vaihtoon. Baudrillard kääntää ympäri totunnaisen ajatuksen, että fyysinen sortuminen edelsi symbolista.

”Mutta asia on päinvastoin: vasta symbolinen päällekkäisyys aiheutti tornien fyysisen sortumisen. Ikään kuin niitä tähän saakka kannatellut mahti menettäisi kaiken voimanlähtensä [*ressort*]. Ikään kuin tämä röyhkeä mahti yhtäkkiä musertuisi pyrkimyksessä, joka on liian kuluttava: se tahtoo olla maailman ainoa malli. Tornit väsyivät olemaan symboli, joka oli liian raskas kannettavaksi: kaikkensa annettuaan ne kärsivät fyysisen tappion ja menehtyivät vertikaalisesti koko maailman häikäistyneissä silmissä.”<sup>33</sup>

Kiinnostavinta ”Sielunmessussa” on nähdäkseni Baudrillardin pohdiskelu taiteen ja terroriteon suhteesta. Ajatus New Yorkin terrori-iskuista 1900-luvun avantgarde-radikalismien ensimmäisenä onnistuneena taidetekona tai vastarintataiteen huipentumana on yksi olennainen ulottuvuus siinä vanhan utopismin ja uuden terrorismin kierossa liitossa, jonka *L'échange symbolique* ja *L'esprit du terrorisme* muodostavat. Tässä Baudrillardia ei voi kuin siteerata pitkästi:

”Ajateltiinpa tornien esteettisestä laadusta mitä tahansa, Twin Towers oli absoluuttinen performanssi. Ja niiden tuhoaminen on sekin absoluuttinen performanssi. Tämä ei kuitenkaan oikeuta Stockhausenin ylistyspuheita, joiden mukaan syyskuun 11. oli taideteoksista ylevin. Miksi poikkeuksellisen tapahtuman pitäisi olla taideteos? Esteettinen haltuunotto on yhtä vastenmielinen kuin moraalinen tai poliittinenkin – varsinkin kun tapahtuman ainutkertaisuus piilee yksinomaan siinä, että se on esteetiikan ja moraalin tuolla puolen. Yhtä kaikki tapahtuma on – ja tässä mielessä Stockhausenin julistus on oikeutettu – itsessään huumava, kaiken kommentoinnin tuolla puolen. Se on representoimaton, koska se imaisee itseensä koko mielikuvituksen eikä sillä ole mitään merkitystä. Se sulkeutuu itseensä kaikista suunnista, kuten Rothko sanoisi. Mikään ei voi nousta sen rinnalle. Ainoa kaiku olisi kenties tietyissä modernin taiteen muodoissa, joiden voi sanoa olevan terroristisia ja siten ennakoivan tuollaista tapahtumaa, muttei koskaan representaationa – eikä koskaan jälkikäteen. Tuollaisen tapahtuman jälkeen taide ja representaatio ovat liian myöhässä.

Situationistinen utopia elämän ja taiteen yhdistämisestä oli ytimeltään terroristinen: ääripiste, jossa tilanteen runollinen nyrjäytys siirtää taiteellisen esityksen tai idean radikalismien asioihin itseensä, todellisuuden automaattikirjoitukseen. Mutta jos taide haaveissaan onkin voinut olla tämä materiaallinen tapahtuma, joka

imaisee itseensä kaiken mahdollisen representaation, se jää siitä kuitenkin kovin kauas. Eikä mielikuvituksen tai representaation järjestyksissä ole nykyään mitään, mikä kykenisi ottamaan mittaa tuollaista tapahtumasta tai nousemaan sen rinnalle.

Ellei sitten hämmäntävä allegoria afrikkalaisesta taiteilijasta, jolta oli tilattu teos laitettavaksi World Trade Centerin seinään. Teos esitti häntä itseään, ruumis lentokoneiden lävistämänä kuin modernilla Pyhällä Sebastianuksella<sup>34</sup>. Hän tuli syyskuun 11. aamuna ateljeeseensa työstämään sitä ja kuoli haudattuna tornien jäänteisiin sen kanssa. Tuollainen kai pohjimmiltaan olisi taiteen huippu – teoksen maaginen täydellistyminen, kun siinä ennalta kuvattu tapahtuma luonnollisessa koossaan viimein toteuttaa, ylittää ja hävittää sen yhdellä iskulla.”<sup>35</sup>

”Sielunmessun” lopuksi Baudrillard kirjoittaa ajattelun ja tapahtuman suhteesta. Hän kysyy, voiko ajattelu edeltää tapahtumaa. Hänen mielestään näyttäisi siltä, että tapahtuma on aina ollut läsnä. Sitä on aina jollakin tapaa ennakoitu. Kun tapahtuma tulee, se kuitenkin pyyhkää pois kaiken sitä edeltäneen ennakoinnin. Samalla kuitenkin ajattelu on tehnyt jo etukäteen samaa työtä kuin tapahtuma. Myös se on tehnyt tilaa sille, mille ei vielä ole nimeä tai merkitystä. Tämä erottaa radikaalin ajattelun kriittisestä analyysistä: ”jälkimmäisenä työnä on lähestyä objektiaan merkityksen ja tulkinnan vaihdossa, kun taas ensimmäinen pyrkii repäisemään sen pois näistä lehmänkaupoista ja palauttamaan sen mahdollittomaan vaihtoon”<sup>36</sup>. Radikaali analyysi ottaa mittaa itse tapahtumasta. Sille tapahtuma ei ole teko. Jokainen tulkinta iskuista ”tekona” on tekaistu tulkinta – ja tekopyhä, voisi lisätä. Baudrillardin mukaan vain ne tapahtumat, joita ei voida palauttaa teon statukseen ansaitsevat varsinaisesti tapahtuman nimen.

World Trade Centerin terrori-isku oli tapahtuma, josta täytyy ottaa mittaa koko mahdollisuudessaan ja kirjaimellisuudessaan. Tämä tarkoittaa ennen kaikkea sen muistamista, ettei mitään sellaista voitu edes kuvitella tapahtuvan. Tämä kuvittelemattoman tapahtuman tapahtuminen keskellä kirkasta päivää kyseenalaistaa sitä hallitsemaan pyrkivät käsitteet. Niinpä Baudrillard päättää hautaveisunsa toteamukseen, jossa kriittisen ajattelun (valmiit käsitteet) ja radikaalin ajattelun (tapahtuma koko brutaalissa tulemisessaan) suhde näyttää, missä leirissä ajattelu tuona kauniina amerikkalaisena syysaamuna oli:

”Tästä tapahtumasta on syytä ottaa mittaa mahdollisuudessaan ja sen mukaan, ettei mitään sellaista voitu kuvitella, ei edes onnettomuutena. Jos jotakin ylipäätään tapahtuu, se ei voi kuin kiskaista käsitteet viittausympäristöstään. Tämä tekee tyhjäksi pyrkimykset totalisointiin, mukaanlukien Pahan ja pahimman nimissä. Toki systeemi jatkaa toimintaansa lakkaamatta, mutta vastedes vailla loppua – edes sitä, joka sen oma apokalypsi olisi. Sillä apokalypsi on jo täällä, kaiken sivilisaation ja kenties jopa tilan vääjäämättömän likvidoinnin muodossa. *Mutta mikä likvidoidaan?*<sup>37</sup>, *täytyy lisäksi tuhota*. Ja tässä symbolisen tuhoamisen aktissa ajattelu ja tapahtuma ovat samalla puolella.”<sup>38</sup>

## Globalisaation epätoivo ja voittajien kauna

”Globalisaation väkivallan” mukaan ns. maapalloistumisen nykytilannetta luonnehtivat kasvava vastakkainasettelu ja kamppailu toisaalta systeemin monokulttuurin ja toisaalta ainutkertaisuuksien välillä. ”Hyvän imperiumille” alistumista vastustavat ainutkertaisuudet (ruumis, kieli, taide) voivat esiintyä erilaisina uskonnollisina, poliittisina tai muina ”fundamentalismeina”. Ne voivat myös ilmetä yksilötasolla mielisairauksina ja psyykkisenä itsetuhona. Selkeimmin ja päällekkävimmin ainutkertaisuuden vastarinta tulee kuitenkin esiin terrorismissa. Se nousee yhteenotosta, jota Baudrillardin mukaan ei voida ymmärtää kuin ”symbolisen pakon”<sup>39</sup> valossa. Tässä siis tulee jälleen esiin ’symbolinen’ käsitteenä, joka kertoo meille nousevasta vastarinnasta ja ainutkertaisuuksien vaihdosta.

Jos muun maailman vihaa länsimaita kohtaan halutaan ymmärtää, täytyy meidän Baudrillardin mukaan kääntää kaikki totunnaiset perspektiivit. Tuo viha ei ole niiden, joilta on otettu kaikki eikä annettu mitään. Päinvastoin se on niiden vihaa, joille on annettu kaikki eikä mitään mahdollisuutta antaa takaisin. Se ei ole vihaa riistosta ja hyväksikäytöstä, vaan vihaa nöyryytyksestä. Kun terrorismi vastaa tähän nöyryytykseen, kyse on palauttamisesta, antajan ”oman lääkkeen” sylkemisestä takaisin. Tästä vastanöyrytyksestä Baudrillard kirjoittaa:

”Gloaalille mahdollille pahinta ei ole joutua hyökkäyksen kohteeksi tai tuhoutua, pahinta on tulla nöyryytyksi. Ja syyskuun yhdestoista nöyryytti sen, koska terroristit aiheuttivat sille jotakin, jota se ei pysty antamaan takaisin. Kaikki vastatoimet ovat vain fyysisen koston koneisto samalla kun symbolisesti se on voitettu. Sota vastaa hyökkäykseen, muttei tappioon. Tappio voidaan hyvittää vain siten, että toinen vuorostaan saa luvan nöyrtyä (mutta tämä ei taatusti onnistu pommien alle murskaamalla tai telkeämällä Guantánamoon kuin mitkään koirat).

Kaikki ylivalta perustuu vastakkaisen kannan puutumiseen – aina perussäännön mukaisesti<sup>40</sup>. Yksisuuntainen lahja on vallanteko. Ja Hyvän imperiumi, Hyvän väkivalta, on nimenomaan antamista ilman mahdollista vastinetta. Se on asettumista Jumalan paikalle. Tai herran, joka sallii orjan säilyä hengissä palkaksi työstään (mutta työ ei ole symbolinen vastine, jolloin ainoa vastaus on lopulta kapina ja kuolema). Jumala sentään jätti tilaa uhraamiselle. Perinteisessä järjestyksessä on uhraamisen kautta aina mahdollista antaa takaisin Jumalalle, luonnolle tai mille tahansa instanssille. Tämä takaa olioiden ja asioiden symbolisen tasapainon. Nykyään meillä ei ole enää ketään, jolle antaa takaisin, jolle maksaa symbolinen velka – ja tämä on meidän kulttuurimme kirous. Mahdotonta ei ole lahja, vaan vastalahja, koska kaikki uhraamisen kanavat on neutraloitu ja tehty vaarattomiksi (enää ei ole jäljellä kuin uhrauksen parodia, joka näkyy kaikissa nykyisissä uhriolemissa muodoissa).<sup>41</sup>

Tästä johtuen olemme Baudrillardin mukaan tilanteessa, jossa emme voi muuta kuin vastaanottaa vastaanottamasta päästyämme. Antajana ei tosin enää ole Jumala, vaan yleistetyn vaihdon ja yleispätevän palkinnan tekniset

rakenteet. Koska meille annetaan kaikki kysymättä haluammeko mitään, tilanteemme on kuin orjilla. Koska tämä järjestys on juurtunut yleiseen vaihtoon, se voi toimia vielä pitkään. Mutta tulee hetki, jona tämä jatkuva positiivisuus kohtaa negatiivisen vastasiirron. Se on väkivaltainen ”vastapurkaus”<sup>42</sup>, joka kohdistuu ”vankina elettyyn elämään, suojattuun olemassaoloon ja olemassaolon näivettymiseen.”<sup>43</sup> Tämä ympärikääntö ilmenee joko avoimena väkivaltana, kuten terrorismina, tai sitten modernia maailmaa läpäisevinä ”voimattomana kieltona, itsensä vihaamisena ja tunnonvaivoina”<sup>44</sup>, jotka Baudrillardin mukaan kaikki ovat mahdollittoman vastalahjan rappeutuneita muotoja.

Mutta jos me länsimaalaiset emme enää kykene muuhun kuin itsemme inhoamiseen, mihin tuo inhomme sitten kohdistuu? Baudrillard vastaa:

”Jos jotakin itessämme inhoamme, tämä kaunamielemme hämärä kohde on todellisuuden, vallan ja mukavuuden ylenmääräisyys, universaali käytettävissäolo ja lopullinen täyttymys – siis oikeastaan kohtalo, jonka Dostojevskin Suurinkvisiittori varaa kesytetyille massoille. Mutta juuri tätä meidän kulttuurissamme terroristit paheksuvat – mistä juontuvat myös terrorismin kiehtovuus ja sen saama vastakaiku.”<sup>45</sup>

Tästä syystä terrorismi ei perustu vain kolmannen maailman köyhien ja riistettyjen epätoivoon. Aivan yhtä lailla ja kenties vielä enemmän se perustuu globalisaation voittajien näkymättömään epätoivoon. Tämä epätoivo on omaa alistumistamme ”täydelliselle teknologialle, murskaavalle virtuaalitodellisuudelle, verkkojen ja ohjelmien vaikutusvallalle”<sup>46</sup>. Ja koska tämä kaikissa lännen lasitorneissa asuvien näkymätön epätoivo on peräisin kaikkien halujen toteuttamisesta, se jää vaille vastakaikua. Baudrillardin ironista pessimismia mukaillen voisi sanoa, että ainoa ja kaikki mitä enää voimme itsellemme antaa on terrorismi. Ja samalla – sikäli kuin kaikki purjehdimme länsimaita ohjaavan tähtilipun alla – teemme kaikkemme, ettemme antaisi itsellemme edes sen vertaa. Sen sijaan käymme sotaan terrorismin hävittämiseksi. Ja juuri tässä piilee Baudrillardin mukaan terrorismin voima sekä toisaalta valhe, johon länsi tämän neljännen maailmansodan progandassa uppooa. Baudrillard päättää tekstinsä kirjoittamalla todellisuudesta, jota meillä nykyään on aivan liikaa ja josta kaiken lisäksi vielä teemme täyttä valhetta:

”Jos terrorismi siten johtuu tästä todellisuuden ylenmääräisyydestä ja sen mahdollittomasta vaihdosta, tästä ylenpalttisuudesta vailla vastakkaista kantaa ja tästä pakotetusta konfliktien ratkaisusta, *niin silloin illuusion hävittämisestä objektiivisena pahana on totaalinen*, koska kaikessa absurdiudessaan ja järjettömydessään terrorismi on tämän yhteiskunnan tuomio ja rangaistus omalle itselleen.”<sup>47</sup>

## Viitteet

1. Baudrillard itse tuskin käyttäisi tai hyväksyisi termiä ”kulttuurikriittikki”. Käytän sitä tässä lähinnä silmälläpitäen lukijaa, joka ei tunne

- 'baudrillardilaista kenttää', siis ranskalaista marxismia ja postmarxismia, kriittistä teoriaa sekä näiden yhdysvaltalaisia yhdistelmiä, joiden piirissä Baudrillardin työ hahmottuu usein eräänlaisena kulttuurikriitikistä luopumisena (tai sen mahdollisuuden kokemisena). Näiden traditioiden sisällä Baudrillardin luonnehtiminen kulttuurikriitikoksi olisi arveluttavaa, koska monissa tärkeissä kirjoituksissaan hän nimenomaan on etsinyt vaihtoehtoja perinteiselle kriittiselle teorialle. Kuitenkin näiden "eksperttikeskustelujen" ulkopuolella, yleisen kulttuurikeskustelun näkökulmasta, Baudrillardia voi mielestäni luonnehtia "kulttuurikriitikoksi". Ainakin tässä kirjoituksessa luonnehdinta lienee järkevä, koska Baudrillardin terrorismianalyysin radikaalisuuden perusteella vaihtoehtoisia epiteettejä voisivat olla vaikkapa "terroristi" tai "fundamentalisti". Ne olisivat varmasti vieläkin huonompia ja epätarkempia.
2. Baudrillard 2002a, 10.
  3. Baudrillard 2002a, 10.
  4. "Abreaktio" on alkujaan psykoanalyttinen käsite. Terrorismia käsittelevissä teksteissään Baudrillard käyttää muutaman kerran tiettyjä psykoanalyttisia tai psykoanalyttiseen diskurssiin kuuluvia käsitteitä, joiden merkitystä psykoanalyysissa tai hänen omassa käytössään (tai näiden tulkintojen suhdetta) hän ei kuitenkaan eksplisiittisesti käsittele. Kirjoituksessa *L'esprit du terrorisme* "abreaktio" esiintyy vain tämän kerran eikä tekstissä ole muita viittauksia ko. käsitteistöön. Teoksen *Power Inferno* teksteistä "Sielunmessussa" näitä termejä ei ole lainkaan. Niiden esiintymisestä "Globalisaation väkivallassa" sekä näiden käsitteiden merkityksestä yleisemmin ks. viitteet 40 ja 42.
  5. Baudrillard 2002a, 10.
  6. Baudrillard 2002a, 11.
  7. Baudrillard 1976, 200.
  8. Baudrillard 1976, 220. Uhraaminen ja vastavuoroinen väkivalta ovat keskeisimpiä käsitteitä Baudrillardin maanmiehen René Girardin "fundamentaalianthropologisessa" kulttuuriteoriassa. Sen mukaan primitiiviset uskonnot (ja inhimillinen kulttuurinen järjestys yleensä) perustuvat alkuperäisen vastavuoroinen väkivallan (ns. "mimeettinen väkivalta") torjumiselle ja hillinnälle. Tässä ihmisen oman väkivallan torjumisessa uskonto ja erityisesti uhraamisinstituutio ovat tärkeimmät keinot. Nähdäkseni Girard on tässä mainitsemisen arvoinen siksi, että hänen näkökulmastaan Baudrillardin "primitivismiä" (uhraamisen masinoimista kriittisen utopian käyttöön) voisi pitää äärimmäisenä ilmauksena ns. "uhrikriirisistä", joka on yksi Girardin keskeisiä käsitteitä. Se viittaa kontrolloimattoman, vapaana rehottavan ja siten jatkuvasti pahenevan mimeettisen väkivallan tilanteeseen, joka luonnehtii modernia, postuhrauksellista maailmaa Girardin mukaan (joskin moderniteetissa tekee samaan aikaan työtään vastakkainen liike, tämän väkivallan vastainen kristinusko, joka asettuu kaikkea uhraamista ja "huonoa mimesistä" vastaan). Girardilaisin silmin Baudrillardin "teoreettinen väkivalta" ja terrorismin konkreettinen väkivalta olisivat molemmat merkkejä uhrikriisin pahenemisesta globalisoituvassa lännessä. Ja niiden yhdistyminen terrorismianalyysissa (siten kuin tässä artikkelissa esitetään) olisi merkki ns. "kriittisen ajattelun" kyvyttömyydestä tehdä muuta kuin jäljitellä tuota pahenevaa mimeettistä väkivaltaa. Girardin tärkeimmät teokset *La violence et le sacré* ("Väkivalta ja pyhä") ja *Des choses cachées depuis la fondation du monde* ("Maailman perustamisesta saakka salatut asiat") ilmestyivät samoihin aikoihin kuin Baudrillardin *L'échange symbolique*, ensimmäinen 1972, jälkimmäinen 1978.
  9. Baudrillard 2002a, 15.
  10. Baudrillard 2002a, 16.
  11. Baudrillard 2002a, 20.
  12. Baudrillard 1976, 216.
  13. Baudrillard, 1976, 217.
  14. Baudrillard 2002a, 22.
  15. Baudrillard 1976, 193.
  16. Baudrillard 2002a, 24.
  17. Baudrillard 2002a., 24. "Nollakuolemalla" Baudrillard viittaa käsitteäkseen sekä kuoleman ulossulkemiseen (jota teoksen *L'échange symbolique* pohjalta voi pitää koko moderniteettia luonnehtivana yleisenä tendenssinä) että Yhdysvaltojen pyrkimykseen käydä korkean teknologian keinoin sotia, joissa omat miestappiot jäävät mahdollisimman pieniksi, ihannetapauksessa nollaan. Jälkimmäisessä merkityksessään nollakuolema on nähdäkseni lännen "systemin" pyrkimystä käydä sotia ilman uhreja ja käyttää vain kliinis-teknologista väkivaltaa, joka kammoksuu uhraamisen symbolista väkivaltaa.
  18. Baudrillard 1976, 236.
  19. Arppe 1992, 90–91.
  20. Baudrillard 1976, 238–239.
  21. Baudrillard ei kerro, mitä runoa käyttää; katso Baudrillard 1976, 239. Se on kuitenkin mitä ilmeisimmin runon "Stimme des Volks" pidemmän version toinen toisinto vuodelta 1801. Katso Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe I* (1970), toim. Günter Mieth. 3. p. Hanser, München 1981, 336–338.
  22. Baudrillard 2002a, 31.
  23. Varallisuuden tuhoamisen, lahjojen vaihdannan ja tuhlaamisen rituaali tiettyissä primitiivisissä kulttuureissa. Potlatch-instituutiolla on keskeinen sija ranskalaisen radikaalin antropologian perinteessä. Tässä kontekstissa se tarkoittaa ennen kaikkea symbolista tuhlaamista, joka asettuu kapitalismin hyötyperiaatetta ja kaikenlaista utilitaristista moraalikalkyylia vastaan.
  24. Baudrillard 2002a, 33.
  25. Baudrillard 2002a, 35.
  26. Baudrillard 2002a, 39.
  27. Baudrillard 2002a, 40.
  28. Baudrillard 2002a, 41.
  29. Baudrillard 2002a, 44.
  30. Baudrillard 2002a, 46.
  31. Baudrillard 2002b, 12. Suomennos kirjoittajan, kuten kaikissa muissakin tämän jakson lainauksissa.
  32. Baudrillard 2002b, 14.
  33. Baudrillard 2002b, 15.
  34. Diocletianuksen vainoissa surmattu pyhimys.
  35. Baudrillard 2002b, 18–21.
  36. Baudrillard 2002b, 24.
  37. Baudrillardin käyttämä termi *liquidation* on tässä yhteydessä varsin mielenkiintoinen. Yleensä likvidoinnilla tarkoitetaan hävittämistä, tuhoamista, poistamista, eroonpääsemistä, poispyyhkimistä jne. Tässä merkityksessä termiä käytetään ennen kaikkea puhuttaessa poliittisen historian hirmuteoista, kuten Stalinin vainoista tai toisinaajattelijoiden hävittämisestä missä tahansa diktatuurissa, esim. Pinochetin Chilessä. Epäilemättä Baudrillardin tekstissä tällä merkityslatauksella on tärkeä sija. Mutta miten likvidoiminen sitten eroaa tuhoamisesta? Sillä täytyyhän niiden jotenkin erota, jos kerran Baudrillard väittää, että ensin tulee likvidoiminen, sitten tuhoaminen; tai että likvidoimisen jälkeen tehtäväksi jää vielä tuhoaminen. Yksi mahdollinen vastaus tähän kysymykseen löydetään, kun muistetaan, että myös tämä Baudrillardin käyttämä termi kuuluu psykoanalyysin käsitteistöön. Psykoanalyysissa *liquidation* viittaa tuontensiirron (transferenssin) häviämiseen, johon liittyy vastaavan kompleksin poistuminen. Tässä merkityksessä likvidointi tarkoittaa siis torjunnan voittamista ja subjektin haltuunottoa vastustavien tunnevoimien hävittämistä. Jos tätä verrataan "Globaalin väkivallan" (ks. viite 40) yhteydessä esittämäni analogiaan Baudrillardin systeemin ja psykoanalyysin minän (tai subjektin) välillä, voidaan sanoa, että likvidointi on sitä ainutkertaisuusien hävittämistä ja samuuden sanelua, johon "Hyvän imperiumi" tähtää. Tällöin likvidointi olisi eroja hylkivän yleisen vaihdon laki, kaikkea välittävän ja ei mistään välittävän kommunikaation kontrolloiva koodi, joka pyrkii takamaan, ettei systeemiin jää mitään arvaamatonta, elävää eikä vielä hallinnoitua. Se takaa systeemin toiminnan tappamalla siitä kaiken elävän, oudon, toisen ja tulevan. Tällöin systeemi eläisi yhtä aikaa kuoleman ulossulkemisesta ja kaiken tuota ulossulkemista vastustavan tappamisesta. Se olisi nollakuolemaa siviiliuhrien hinnalla. Voisi sanoa, että tämän paradoksin seurauksena likvidoinnilla on mainitut kaksi merkitystä: 1. kaiken vieraan tai "väärän" tuhoaminen; 2. kaiken vieraan tai inhotun haltuunotto, siis tavallaan sen "pelastaminen". Jos systeemi elää tästä ulossulkevasta haltuunotosta – eräänlaisesta elämästä tuottavasta (likvidoivasta) ja hyvin hallinnoitua *lykätystä eutanasiasta* – ja jos elämä sen sisällä on elämää jo tapettujen (likvidoitujen) kanssa ja keskellä, tällöin tarvitaan jotakin, joka hävittää tämän kaikkialle leviävän elävän kuoleman. (*L'échange symbolique* sisältää ajatuksen siitä, miten modernit suurkaupungit muistuttavat sitä enemmän valtavia hautuumaata, mitä kauemmas "elämästä" varsinaiset kuolleiden asuinsijat niissä eristetään.) Baudrillardille tuo jokin on symbolinen vaihto, joka tulee ja tuhoaa jo lik-

vidoidun. Symbolisen vaihdon ja ajattelun tehtävän voitaisiin sanoa eroavan likvidoinnista siinä, että niiden tuhoava voima ei tähtää haltuunottoon ja hallinnoidun elämän tuottamiseen, kuten psykoanalyttinen 'likvidointi'. Sen sijaan niiden tavoitteena on elämän vapauttaminen symboliseen vaihtoon tuhoamalla se "elämäksi" väitetty, mutta aina jo likvidoitu "yhteiskuntaruumis", jota lännen yleinen vaihto on. Näin voidaan kenties ymmärtää, miksi ja miten Baudrillardille likvidoinnin ja tuhoamisen välillä on olennainen ero.

38. Baudrillard 2002b, 25.

39. Baudrillard 2002b, 78.

40. Tässä Baudrillard käyttää psykoanalyttista termiä *la règle fondamentale*, joka Freudilla oli *Grundregel* tai *Hauptregel* ja joka Lacanilla vakiintui tähän ranskalaiseen asuunsa. Se tarkoitti alkujaan psykoanalyysitapahtumaa jäsentävää perussääntöä, jonka mukaan analysoitavan oli määrä kertoa analytikolle kaikki mieleensä juolahtavat asiat. Menettelyn avulla oli tarkoitus päästä kiinni paitsi analysoitavan omaehtoisin ajatuksiin ja tuntemuksiin, myös siihen, mikä hänessä torjuu niiden esilletuloa. Olennaista siinä oli tuntojen ja muistojen kielellistäminen ja siten analyysitilanne kielellisenä vaihtona. Psykoanalyttisista käsitteistä Baudrillardin tässä esiteltyissä teksteissä ks. viite 4. Kiitän Jarkko S. Tuusvuorta ja Mikko Lahtista psykoanalyttisistä termejä koskevista keskusteluista.

Oman tulkintani mukaan "perussääntö" viittaa tässä yhteydessä yksipuoliseen tai yhdenkeskiseen valtaan, jota lännen ns. Hyvän imperiumi käyttää suhteessa ainutkertaisuuksiin, jotka eivät hyväksy sen pelisääntöjä. Psykoanalyysille analogisesti systeemi vaatii kaikkia ainutkertaisuuksia kertomaan kaiken itsestään ja ennen kaikkea tekemään näkyväksi sen, mikä hangoittelee systeemin haltuunottoa vastaan. Systeemi pakottaa kaikki ainutkertaisuudet puhumaan ja tunnustamaan identiteettinsä, mutta edellyttää samalla, että tuo identiteetti jo valmiiksi puhuu systeemin kieltä. Systeemi käskee jokaista ainutkertaisuutta paljastamaan itsensä sillä jatkuvan näyttäytymisen, kommunikoimisen ja pakkopuhumisen logiikalla, joka sen kommunikaatiivista spektaakkelia konstituoii. Voisi sanoa, että systeemi vaatii ainutkertaisuuksia tulemaan itsestäänselväksi ja läpinäkyväksi – läpianalysoiduksi! – tavalla, joka vastaa sen omaa yleistä itsestäänselvyttä ja kontrollia.

Jos Freudin alkuperäisenä tavoitteena oli korvata tiedostamattomaan painettujen kompleksien aiheuttama ahdistus niitä hallitsevalla tietoisella minällä, Hyvän imperiumin tavoitteena on korvata kaikki kesyttämätön ja ainutkertainen "samanarvoisuuden armoittomalla lailla". Baudrillardin ironia on siinä, että pahaa vastaan taistelevasta lännestä on tullut ikään kuin jättimäinen psykoanalyttikkoarmeija, joka käy sotaa kaikkea sitä vastaan, mikä ei vielä puhu sen kieltä eli ns. vapaan markkinatalouden tai – Baudrillardin termein – yleisen vaihdon kieltä. Kuten psykoanalyysi pakottaa kaivamaan esiin kaiken tiedostamattoman, kaiken ei vielä subjektin hallintaan kuuluvan, siten systeemi pakottaa tuomaan kaiken omaehtoisin ja

ainutkertaisen mukaan vaihtoon, jonka laki on samantekevyys ja symbolinen heikkous. Voitaisiin sanoa, että psykoanalyysin tavoitteleman ehjän minuuden paikalle asettuu tässä täydellistä kontrollia tavoitteleva systeemi, kaikkia konteksteja ja ennakkoehjoja vartioiva "dispositiivi", jonka tarkoituksena on taata systeemille esitys itsestään merkityksellisenä ja kokonaisena. Tämä systeemin merkitystakuu rakentuu vaihdosta, joka ei jätä mitään yli eikä tunne mitään, joka ei olisi jo valmiiksi – koska sen on pakko olla! – itsestäänselvää ja samaa. Nähdäkseni tämä mistään välittämätön ja kaikkea välittävä vaihto on sitä "vähäisen erottelutarkkuuden kulttuuria", jonka kaudenmielen liikkeistä *sekä* itse terrorismissa *että* sen vastaisessa sodassa Baudrillardin mukaan pohjimmiltaan on kyse.

41. Baudrillard 2002b, 79–81.

42. Tämä on "Gloobalin väkivallan" toinen alkujaan psykoanalyttinen erikoistermi, *abréaction*, jonka olen kääntänyt "vastapurkaukseksi". *Abréaction* tarkoittaa torjutun affektin näyttäytymistä tietoisuudessa esimerkiksi kiukunpuuskassa tai humalatilassa. Tiedostamattomaan painettu voi purkautua sanoina tai eleinä. Käännösratkaisuni perustelee se, että Baudrillardin käytössä korostuu purkauksen suunta: se on systeemin kieltämän takaisin antamisen palauttamista takaisin systeemin sisään. Purkaus kohdistuu universaaliin antajaan, jota WTC-tornit symbolisoivat. Vrt. symbolinen vaihto ja sen palautuksen mahdollisuus teoksessa *L'échange symbolique et la mort*.

43. Baudrillard 2002b, 81.

44. Baudrillard 2002b, 81.

45. Baudrillard 2002b, 82.

46. Baudrillard 2002b, 82–83.

47. Baudrillard 2002b, 83.



# Onko olemassa roistovaltioita?

## Vahvimman peruste<sup>1</sup>

Suvereniteetti perustuu vallan väärinkäytölle. Mitä tämä tarkoittaa ”roistovaltioiden”<sup>2</sup> – *Rogue States* – kannalta? Tätäpä hyvinkin: valtat, joilla on varaa tuomita ne ja esittää syytöksiä oikeusloukkauksista, oikeuden laiminlyönneistä, perversioista ja vääristymistä, joihin tämä tai tuo *rogue State* oletetusti on syyllistynyt, nämä Yhdysvallat, jotka sanovat takaavansa kansainvälisen oikeuden ja ryhtyvät sotaan sekä poliisi- tai rauhanturvaoperaatioihin voimansa perusteella, nämä Yhdysvallat ja sen liittolaiset ovat itse ensimmäisinä – sikäli kuin ovat suvereneena – *Rogue States*.

Näin on jopa ennen kuin on syytä hankkia (muutoin niin hyödyllistä ja valaisevaa) todistusaineistoa, joka ohjaa esimerkiksi jonkun Chomskyn tai W. Blumin syytöspuheita sekä teoksia nimeltä *Rogue States*. Näitä rohkeita töitä ei suinkaan loukata, kun ilmaistaan tyytymättömyys suvereniteetin käsitteen ”logiikka”, rakennetta ja historiaa koskevan johdonmukaisen poliittisen ajattelun puutteesta. Tämä ”logiikka” tekisi selväksi, että valtiot, joilla on valtaa ryhtyä sotaan *Rogue States’ejä* vastaan, ovat *a priori* omassa oikeutetuimmassa suvereenisuudessaan valtaansa väärinkäyttäviä *Rogue States’ejä*. Heti kun joku tai jokin on suvereeni, meillä on vallan väärinkäyttöä ja *Rogue State*. Suvereniteetti voi hallita vain jakamattomasti ja sille väärinkäyttö on vakiokäytäntö, jopa suvereenisuuden laki ja ”logiikka”. Tarkemmin sanottuna suvereniteetti ei voi kuin *tavoitella* – rajoitetuksi ajaksi – jakamatonta hallintaa, koska se aina saavuttaa sen vain kriittisessä tilanteessa, epävarmasti ja epävakaaasti. Imperiaalista valta-asemaa se voi vain tavoitella. Kun tätä rajoitettua aikaa käytetään, sitä käytetään jo väärin – kuten tässä roisto, joka minä niin tehdessäni olen. Niinpä on olemassa ainoastaan *roistovaltioita*. Potentiaalisenä tai aktuaalisena, valtio on roisto. Roistovaltioita on aina enemmän kuin tulisi ajatelleeksi. *Enemmän roistovaltioita* – miten tämä ilmaisu pitäisi ymmärtää?

Nähtävästi tämän suuren kierroksen [*grand tour*] jälkeen oltaisiin valmiita vastaamaan ”kyllä” otsikon kysymykseen: ”Vahvimman peruste: onko olemassa roistovaltioita?” Kyllä niitä on, eikä vain, mutta enemmän kuin ajatellaan ja sanotaan, aina enemmän. Tämä on ensimmäinen uusi käänne [*retournement*].

Mutta katsokaamme viimeistä käännettä, kaikkein viimeisintä. Se on voinut, vallankumouksen tai *revolving doorin* [pyöröoven] viimeisin kierros. Mistä se koostuu? Ensimmäiseksi olisi kiusaus ajatella, joskin minä vastustan tätä yhtä helppoa kuin oikeutettua kiusausta, että kun kaikki valtiot ovat roistovaltioita ja roistokratia<sup>3</sup> itse valtiosuvereniteetin *kratos*<sup>4</sup>, kun kaikki ovat roistoja, ei enää ole roistoja. *Enemmän roistoja ja ei enää roistoja*.<sup>5</sup> Kun roistoja on aina enemmän kuin sanotaan tai uskotellaan, ei enää ole roistoja. Näyttäisi olevan jonkinlainen sisäinen välttämättömyys, että sanan ”roisto” merkitys ja viittausalue tehdään käyttökelttomaksi: mitä enemmän niitä on, sitä vähemmän niitä on; ”ei enää roistoja” ja ”enemmän roistovaltioita” merkitsevät kahta yhtä lailla ristiriitaista asiaa. Mutta tämän nimityksen lakkauttaminen ja sen aikakauden lopettaminen ei ole välttämätöntä vain tästä syystä. On olemassa toinenkin välttämätön syy estää Yhdysvaltoja ja sen tiettyjä liittolaisia toistuvasti pakkovetoamasta siihen.

Hypoteesini on seuraava. Toisaalta tämä aikakausi alkoi ns. kylmän sodan päättyessä. Sen aikana kaksi yliaseistettua supervaltaa, molemmat YK:n turvallisuusneuvoston vakituksia perustajajäseniä, uskoivat voivansa tuoda maailmaan järjestyksen kauhun tasapainolla [*équilibre de la terreur*], joka syntyi valtioiden välisestä ydinasevarustelusta. Toisaalta tuon sanonnan loppu koitti syyskuun 11., vaikka sitä yhä toisinaan käytetäänkin. Silloin tuo loppu ei niinkään ilmaantunut kuin sai teatraalisen, mediateatraalisen vahvistuksensa. (11.9. on korvaamaton tapa viitata taloudellisesti tapahtumaan, jota mikään käsite ei vastaa ja joka sitä paitsi molempien puolien laskelmoidun mediadramatisoinnin ansiosta oli rakenteellisesti *poliittinen* ja *julkinen* tapahtuma – siten jotakin enemmän kuin uhrien tragedia, jota kohtaan voi osoittaa vain rajatonta myötätuntoa.)

World Trade Centerin kahden tornin kanssa sortui *näkyvästi* koko se (looginen, semanttinen, retorinen, juridinen, poliittinen) muodostelma [*dispositif*], jonka takia roistovaltioiden tuomitseminen oli hyödyllistä ja merkityksellistä, loppujen lopuksi rauhoittavaakin. Vastaiskujen ja rangaitusten politiikka roistovaltioita vastaan alkoi hyvin pian



Neuvostoliiton sortumisen jälkeen ("sortumisen", koska se on yksi kahden tornin sortumisen ensimmäisistä pilareista ja premisseistä). Vuonna 1993 vasta valtaan tullut Clinton julisti YK:lle, että hänen maansa käyttäisi tarpeelliseksi katsomallaan tavalla poikkeusartikkelia (artikla 51) ja että, häntä lainatakseni, Yhdysvallat toimisi "monenkeskisesti mikäli mahdollista, mutta yhdenkeskisesti mikäli välttämätöntä".

Tämä julistus otettiin uudelleen käyttöön ja vahvistettiin useammin kuin kerran. Niin teki Madeleine Albright YK-lähettiläänä ja William Cohen puolustusministerinä. Jälkimmäinen ilmoitti, että Yhdysvallat oli valmis yhdenkeskiseen sotilaalliseen interventioon (siis vailla YK:n tai turvallisuusneuvoston ennakkosuostumusta) kaikkia roistovaltioita vastaan aina, kun panoksena olisivat sen elintärkeät intressit. Ja hänelle elintärkeät intressit tarkoittivat, lainaan jälleen, "esteetöntä pääsyä tärkeimmille markkinoille, energialähteille ja strategiaan resursseihin", sekä kaikkea, minkä "kansallinen tuomiovalta" sellaiseksi määritteli. Riitti siis, että amerikkalaiset oman maansa sisällä ja keltään kysymättä arvioivat "elintärkeän intressinsä" ohjaavan heitä löytämään syyn, todella hyvän syyn<sup>6</sup>, ottaa hyökkäyksen kohteeksi, ajaa epätasapainoon tai tuhota jokainen valtio, jonka politiikka olisi tätä intressiä vastaan.

Jotta tämä suvereeni yhdenkeskisyys, tämä suvereni-teetin jakamattomuus ja oletetusti demokraattisen ja normaalien YK-instituutioiden loukkaaminen saatettiin oikeuttaa, jotta tämä vahvimman peruste kyettiin perustelemaan, täytyi uhkaavana vihoittelijana pidetty valtio julistaa toimintatavoiltaan roistovaltioksi. "Roistovaltio on se, jonka Yhdysvallat sellaiseksi määrittelee", sanoi suoraan Robert S. Litwak<sup>7</sup>. Samalla Yhdysvallat asettui roistovaltioiden joukkoon ilmoittamalla toimivansa yhdenkeskisesti. Syyskuun 11. YK antoi roistovaltio Yhdysvalloille virallisen luvan toimia kuten roistovaltio: ryhtyä kaikkiin tarpeellisiin katsottuihin toimiin suojautuakseen niin sanotulta "kansainväliseltä terrorismilta" kaikkialla maailmassa.

Mutta mitä syyskuun 11. tapahtui? Tai mitä silloin tarkemmin sanottuna ilmaantui, avautui tai varmistui? Kaiken sen lisäksi mitä iskuista on voitu enemmän tai vähemmän oikeutetusti sanoa ja mihin en enää palaa, mitä oikein tuli selväksi tuona päivänä, joka ei ollut niin ennakoimaton kuin väitettiin? Seuraava liian itsestään selvä ja valtava tosiasia: kylmän sodan jälkeen absoluuttisella uhkalla ei enää ollut valtiollista hahmoa. Jos vielä kylmän sodan aikana kahden valtiollisen supervallan välinen kauhun tasapaino saattoi kontrolloida ydinasepotentiaalia, nyt sen leviäminen Yhdysvaltojen ja sen liittolaisalueiden ulkopuolelle ei ollut enää minkään valtion kontrolloitavissa. Olkoonkin että iskujen seurauksia pyritään hillitsemään. Silti lukuisat merkit osoittavat selvästi, mitä syyskuun 11. Yhdysvalloille ja muulle maailmalle kenties traumaattisena kokemuksena oli. Toisin kuin traumasta yleensä ajatellaan, se ei muodostunut haavoittavasta vaikutuksesta, jonka olisi aiheuttanut varsinaisesti tapahtunut, juuri todella tapahtunut tai toistumisellaan uhkaava. Sen sijaan se muodostui ylitsepääsemättömästä havahtumisesta, että vaara on *pahempi ja tulossa*.

Trauma pysyy traumaattisena ja parantumattomana, koska se tulee tulevaisuudesta. Myös mahdollinen aiheuttaa traumoja. Trauma syntyy silloin, kun vielä syntymätön haava haavoittaa todella eikä vain ennusmerkkinsä signaalilla. Trauman ajallistuminen nousee tulevaisuudesta [*l'*

*venir*]. Eikä tulevaisuus merkitse tässä ainoastaan toisten tornien ja samanlaisten rakenteiden mahdollista tuhoa eikä edes bakteeripohjaisilla, kemiallisilla tai informaatioaseilla tehtävän hyökkäyksen mahdollisuutta. Näitäkään ei tosin koskaan voida sulkea pois. Pahin mahdollinen tuleva on ydinhyökkäys, jonka kohteena olisi Yhdysvaltain valtiokoneisto: se demokraattinen valtio, jonka valta-asema on yhtä vääjäämätön kuin hauras sekä jatkuvassa kriisissä; se valtiokoneisto, jonka oletetaan olevan normaalien ja suvereenien valtioiden maailmanjärjestyksen takuumies, ainoa ja viimeinen vartija. Tämä mahdollinen ydinhyökkäys ei sulje pois muita. Sitä voivat olla saattamassa iskut kemiallisilla, bakteeripohjaisilla tai informaatioaseilla.

Näitä hyökkäyksiä oli kyllä hahmoteltu jo hyvin varhain, heti kun termi *rogue State* oli ilmaantunut. Mutta silloin niiden alkuperä liitettiin valtioihin eli voimiin, jotka olivat organisoituja, vakaita, tunnistettavia, paikallistettavia ja sidottuja tiettyyn alueeseen. Koska niillä ei ollut tai ei oletettu olevan itsemurhasuunnitelmia, niihin saattoi vaikuttaa peloteasein. Vuonna 1998 edustajainhuoneen puhemies Newt Gingrich sanoi painokkaasti, että Neuvostoliitto oli sentään ollut rauhoittava vastustaja. Sen luonteeltaan byrokraattinen ja kollektiivinen valta vailla itsemurhataipumuksia oli ymmärtänyt pelotteen kieltä. Hän lisäsi, että ikävä kyllä tämä ei enää pitänyt paikkaansa nykymaailman kahdesta tai kolmesta hallitusjärjestelmästä. Hänen olisi pitänyt tarkentaa, ettei enää ollut kyse valtioista tai hallituksista, kansakuntaan tai maahan liittyvistä staattisista organisaatioista.

Vain alle kuukausi syyskuun 11. jälkeen olin itse New Yorkissa ja näin kongressin jäsenten televisiossa kertovan teknisistä toimista, joihin oli ryhdytty. Niiden tarkoituksena oli estää Valkoiseen taloon kohdistuvaa iskua tuhoamasta muutamassa sekunnissa valtiokoneistoa ja kaikkia oikeusvaltion edustajia. Presidentti, varapresidentti ja koko kongressi eivät saisi koskaan olla samassa paikassa samaan aikaan, kuten esimerkiksi presidentin liittovaltion tilaa koskevan puheen päivänä joskus on tapahtunut. Kylmän sodan aikana tätä absoluuttista uhkaa oli vielä pystytty hallitsemaan strategisten panosten teoriolla. Nyt kun uhka sen sijaan ei tullut laillisesti perustetusta eikä edes potentiaalisesta valtiosta, jota voisi kohdella kuten roistovaltiota, sitä ei enää voitu hallita. Tämä leimasi turhanpäiväisyydellä tai hyödyttömyydellä kaikki retoriset menot (sotilasmenoista puhumattakaan), joita käytettiin oikeuttamaan sana *sota* sekä teesi, että "kansainvälisen terrorismin vastainen sota" täytyi kohdistaa määrättyihin valtioihin, jotka toimivat taloudellisena tukena, logistisena tukikohtana tai turvapaikkana terrorismille; tai valtioihin, jotka saattoivat, kuten Amerikassa on tapana sanoa, tukea (*sponsor*) tai suojella (*harbor*) terrorismia.

## Sota ja terrorismi

Kaikki nämä yritykset identifioida "terroristiset" valtiot tai roistovaltiot ovat "rationalisaatioita". Niiden tehtävänä ei ole kieltää absoluuttista ahdistusta, vaan pikemminkin paniikki ja kauhu sen tosiasian edessä, ettei absoluuttinen uhka voi enää pysyä jonkin valtion kontrollissa tai olla peräisin ylipäänsä mistään valtiollisesta muodostelmasta.

Tämän identiteetti-projektion avulla täytyi piilottaa – ennen kaikkea *itseltään* – se mahdollisuus, että ydinasepotentiaalia tai joukkotuhoaseita tuotetaan ja niitä on saatavilla paikoista, jotka eivät liity mihinkään valtioon, ei edes roistovaltioon. Samat yritykset ja elehdinnät, samat ”rationalisaatiot” ja torjunnat kuluttavat voimiaan aivan turhaan, kun ne epätoivoisesti yrittävät identifoida roistovaltiot ja pitää hengissä kuolleita käsitteitä kuten sota (vanhan kunnan eurooppalaisen oikeuden mukaisessa mielessä) ja terrorismi. Tästä lähtien meitä vastassa ei näet enää ole klassinen kansainvälinen sota, koska yksikään valtio ei ole sellaista Yhdysvaltoja vastaan julistanut eikä sellaiseen valtiona ryhtynyt. Kun läsnä ei ole yhtäkään kansallisvaltiota nimenomaan kansallisvaltiona, meitä vastassa ei liioin ole sisällissota eikä edes ”partisaanisota” (Schmittin mielenkiintoista käsitettä käyttäkseni), koska enää ei ole kyse vastarinnasta alueelliselle miehitykselle, vallankumoustaistelusta tai itsenäisyysodasta kolonisoidun valtion vapauttamiseksi ja uuden perustamiseksi. Samoista syistä terrorismin käsite täytyy todeta epäsovinnaksi, koska se aina ja varsin perustellusti on liitetty ”vallankumoussotiin”, ”itsenäisyysotiin” tai ”partisaanisotiin”, joiden panoksena, horisonttina ja maaperänä on puolestaan aina ollut valtio.

Niinpä enää on vain roistovaltioita eikä enää ole roistovaltioita. Käsite on saavuttanut rajansa, sen aika on tullut loppuunsa, joka on kauhistuttavampi kuin koskaan. Tämä loppu oli alusta saakka koko ajan lähellä. Kaikki tuon lopun merkit, jotka juuri olen nostanut esiin, ovat olleet jollakin tavoin käsitteellisiä. Niihin täytyy lisätä vielä eräs, joka antaa hahmon täysin toisentyypiselle oireelle. Samat henkilöt, jotka Clintonin aikana eniten kiihdyttivät ja voimistivat tätä retorista strategiaa ja käyttivät hyväkseen demonisoivaa ilmaisua *rogue State*, ilmoittivat lopulta 19. kesäkuuta 2000 julkisesti, että he olivat päättäneet luopua ainakin tuosta sanasta. Madeleine Albright teki tietäväksi, ettei ulkoasianministeriö enää pitänyt sitä sopivana nimityksenä ja että vastedes käytettäisiin neutraalimpaa ja maltillisempaa ilmaisua *States of Concern*.

Miten kääntää *States of Concern* vakavalla naamalla? Sanokaamme vaikka ”huolta aiheuttaviksi valtioiksi”. Ne olisivat valtioita, jotka antavat meille paljon huolenaihetta, mutta myös valtioita, joista meidän täytyy vakavasti huolehtia. Samoin meidän täytyy omalta osaltamme huolehtia, että hoidamme hyvin niiden tapauksen – sekä sanan lääketieteellisessä että juridisessa merkityksessä. Kuten kaikki kyllä huomasivat, roistovaltion käsitteen hylkääminen merkitsee itse asiassa todellista kriisiä ohjustentorjuntajärjestelmälle ja sen budjetille. Vaikka Bush onkin aika ajoin käyttänyt ilmaisua uudestaan, tämän hylkäämisen jälkeen se on epäilemättä lopullisesti vanhentunut. Tämä on joka tapauksessa hypoteesini, jonka viimeisen perustelun ja myös pohjattoman pohjan olen yrittänyt näyttää. Sana ”roisto” lähetettiin laineille ja vajosi pohjaan, sen lähetyksellä on historia, ja kuten sana *rogue*, se ei ole ikuinen.

Mutta ”roisto” ja *rogue* tulevat elämään jonkin aikaa kauemmin kuin roistovaltiot ja *Rogue States*, joita ne itse asiassa edelsivät.

## Suomentajan huomautukset

1. Alkuteksti ”La raison du plus fort: Y a-t-il des États voyous” ilmestyi aikakauslehti *Le Monde diplomatique*ssa tammikuussa 2003. Se on ote samana vuonna ilmestyneen kirjan *Voyous* (Galilée 2003) ensimmäisestä esseestä, jonka mukaan ote on nimetty. Suomennos perustuu lehdessä julkaistun version. Kappalejakoa, joitakin kursivoiteja ja yhtä lisättyä alaviitettä lukuunottamatta se vastaa kirjan tekstiä. Kiitän Susanna Lindbergiä käännöstä koskevista kommentteista ja keskusteluista.
2. Ranskaksi roistovaltio on *un État voyou*. Sanalla *voyou* on toisaalta substantiiviset merkitykset ”katupoika”, ”hulttio”, ”roisto”, ”kelmi”, ”konna” jne., ”huonotapainen ihminen” sekä ”huonosti kasvatettu lapsi”, toisaalta näitä vastaavat adjektiiviset merkitykset. Derrida pelaa näillä adjektiivisilla merkityksillä ja eri yhteyksissä ”roistovaltio” sisältää myös näitä konnotaatioita. Olen kääntänyt sanan kuitenkin johdonmukaisesti ”roistoksi”.
3. *Voyoucratie*. Olen kääntänyt sanan ”roistokratiaksi”, koska tässä yhteydessä *voyou* viittaa roistoon nimenomaan termin ”roistovaltio” tarkoittamassa mielessä. Käännökseni on siis samanlainen uudissana kuin itse ”roistovaltiokin”. Mutta *voyoucratie*-sanalla on ranskassa myös toinen, hieman poikkeava ja vakiintunut merkitys. Tässä merkityksessä sanaa käytti ensimmäisen kerran Flaubert. Tällöin se tarkoittaa yhteiskuntaa, jossa valtaa pitää pohjasakka, kaikki ketkuliijat ja muut kelvottomat. Sen voisi kääntää esim. ”hulttiovallaksi”. Suomenkielisen lukijan on syytä muistaa tämä merkitys, kun otetaan huomioon, mihin Derrida termillä viittaa: kaikkiin suvereneihin valtioihin, joista suvereneimmaksi Yhdysvallat pyrkii.
4. Kreik. ”voima”, ”valta”, ”mahti”.
5. *Plus de voyous*. Tässä Derrida pelaa kahden eri ranskan rakenteen samankaltaisuudella. *Plus de* on substantiivin määre ja tarkoittaa ”enemmän jotakin”: *plus de gens* tarkoittaa ”enemmän ihmisiä”. *Ne plus* puolestaan on kieltorakenne ja tarkoittaa ”ei enää”. *Ne plus de* -rakteella sanotaan, että enää ei ole jotakin: *il n’y a plus de gens* (jossa *il y a* vastaa englannin *there is* ja saksan *es gibt* -rakenteita) tarkoittaa ”enää ei ole ihmisiä”, kun taas *il n’y a pas plus de gens* tarkoittaa ”ei ole enempää ihmisiä”. Myöntö *il y a plus de gens* taas tarkoittaa ”on enemmän ihmisiä” ja voidaan ilmaista lyhyemmin: *plus de gens* eli ”enemmän ihmisiä”. Derridan sanaleikissä *plus de voyous* kaksimerkisyys rakentuu siten, että kun kieltomuodosta *ne plus* jätetään pois ensimmäinen osa *ne*, sen kirjoitusasu on sama kuin määreellä *plus de*. Eli: *plus de voyous* = ”enemmän roistoja” ja *(ne) plus de voyous* = ”ei enää roistoja”. Joten: ”enemmän roistoja ja ei enää roistoja”. Tässä nähdään, miten Derridalla rakenteiden homonymiasta johdettu sanaleikki tuo esiin ”roistovaltion” käsitteen sisäisen paradoksin, vaikka hän toteaaakin, ettei tämä tulkinta tuon käsitteen käyttökeltomuudesta tyydytä häntä. Nähdäkseni tämä ”roistovaltion” sisältyvää ”mitä enemmän, sitä vähemmän”-paradoksi on siirrettävissä myös suvereniteetin käsitteeseen. Tällöin Derridan sanaleikin voisi ajatella paljastavan jotakin olennaista maanpolitiikan tilanteesta Irakin sodan jälkeen: nyt Yhdysvalloilla on enemmän suvereniteettia, kun se saa ohjata kriisin jälkihoitoa, ja ei enää suvereniteettia, kun se kävelemällä YK:n turvallisuusneuvoston yli vei itseltään mahdollisuuden vedota ns. ”kansainväliseen oikeuteen”.
6. ”Syy” on tässä *raison*. Ns. ’valtiojärjen’ (*raison d’État*) käsitteen kautta tämä *raison* kytkeytyy muihin tässä siintyviin käsitteisiin, kuten *État* (valtio) tai *intérêt* (intressi/etu). Tässä kuvattu syy on nimenomaan valtion syy toimia tietyllä tavalla. Mutta kuten tekstin alaotsikko (*la raison de plus fort*, ”vahvimman peruste”) antaa ymmärtää, *raison* voi tarkoittaa myös perustetta sanan juridisessa tai pseudojuridisessa (vahvimman oikeus ei ole oikeaa oikeutta) merkityksessä. Näihin merkityksiin liittyviä ulottuvuuksia ja ongelmia Derrida tässä tekstissä sekä *Voyous*-teoksessa laajemminkin avaa.
7. Kansainvälisten suhteiden tutkimuksen yksikön johtaja Woodrow Wilson International Center for Scholars -tutkimuslaitoksessa. Hän on ollut Yhdysvaltojen kansallisen turvallisuusneuvoston (National Security Council) jäsen. Häneltä ilmestyi vuonna 2000 kirja *Rogue States and U.S. Foreign Policy: Containment after the Cold War*.



# Vapaamatkustajien yhteiskunta

**Vapaamatkustamista on perinteisesti pidetty keskeisenä kollektiivisen toiminnan ongelmana, jonka seurauksena yhteiskunta rapautuu. Kyseenalaistan tuon näkemyksen. Väitän, että yhtenä kollektiivisen toiminnan tärkeänä päämääränä on tietyssä mielessä juuri vapaamatkustamisen tekeminen mahdolliseksi. Toisin sanoen, kollektiivisen toiminnan keskeisenä päämääränä on ns. vapaamatkavaikutuksen aikaansaaminen. Vapaamatkavaikutus on yksi rationaalisen yhteiskunnan keskeisistä peruskivistä. Ilman vapaamatkavaikutusta ja sen onnistunutta soveltamista yhteiskunnan syntyminen, säilyminen ja kehittyminen eivät olisi ymmärrettävissä tai selitettävissä.**

## Vapaamatkavaikutus

Vapaamatkustamisella tarkoitetaan yleensä sellaista yksilön toimintaa, jossa yksilö pyrkii nauttimaan kollektiivisesta hyödykkeestä tai edusta kontribuomatta itse sen tuottamiseen. Tyypillisenä esimerkkinä vapaamatkustamisesta pidetään usein pummilla matkustamista. Nimitettäköön tätä luonnehdintaa vapaamatkustamisen arkikäsitteeksi. Arkikäsitteen ongelma on, että se rajaa vapaamatkustamisen käsitteen yleensä tarkoittamaan vain vapaamatkustamisen negatiivisia tapauksia – tapauksia, jotka ilmentävät ns. vapaamatkustajaongelmaa. Vapaamatkustajaongelma on eräs kollektiivisen toiminnan ongelmista. Sen seurauksena kollektiivisen hyödykkeen tai edun tuottaminen joko vaarantuu kokonaan tai sen tuottaminen ei ole optimaalista, sillä vapaamatkustajat syövät yhteisestä lastista.

Arkikäsitteen taustalla on ajatus, että vapaamatkustajat pyrkivät maksimoimaan odotettua hyötyään jättämällä kontribuomatta yhteisiin ponnistuksiin. Toisin sanoen, vapaamatkustajat ovat rationaalisia omaa etuaan ajavia yksilöitä.<sup>1</sup> Siten, edellyttäen että eri toimijoiden odotukset

ja halut ovat yhteneväiset, kollektiiviseen toimintaan osallistuvat eivät samoin ehdoin voi maksimoida omaa odotettua hyötyään. Silloin he ovat irrationaalisia. Jos vapaamatkustamisen arkikäsitteestä johdettu teoria pitää paikkansa, mitään kollektiivisiä hyödykkeitä tai etuja ei synny, sillä rationaaliset toimijat edistävät vain omaa etuaan.<sup>2</sup> Tätä väittämään on usein perusteltu ns. komposition virhepäätelmällä.<sup>3</sup> Toisin sanoen, oletetaan (virheellisesti), että jos jollakin yhteisöllä on yhteinen intressi, niin rationaaliset yhteisön jäsenet pyrkivät edistämään tuon intressin saavuttamista.

Vapaamatkustamisen arkikäsitteen konnotaatiot rajoittavat tarkastelun kollektiivisen toiminnan ongelmiin. Vapaamatkustamista koskevasta kuvasta tulee vääristynyt. Onkin tarpeen antaa vapaamatkustamiselle tekninen merkitys, jotta vapaamatkustamisen yhteiskunnallinen merkitys tulisi selväksi. Tässä artikkelissa tarkoitan vapaamatkustamisella toimintaa, jossa yksilö nauttii vapaamatkavaikutuksesta. Toisin sanoen, vapaamatkustamisen käsite riippuu vapaamatkavaikutuksen käsitteestä, joka puolestaan vaatii tarkempaa määrittelyä. Arkimerkityksen ja teknisen teoreettisen merkityksen lisäksi voidaan vielä puhua vapaamatkustamisen luonnollisesta merkityksestä. Tällöin ei tarkoiteta muuta kuin, että joku yksilö nauttii yhteistä hyvää kontribuomatta siihen mitenkään. Luonnollinen merkitys ei sisällä niitä konnotaatioita, joita arkimerkityksellä on, mutta se on kuitenkin sellaisenaan vielä varsin epämääräinen, eikä tavoita kaikkia vapaamatkustamisen olennaisia piirteitä.

Mitä vapaamatkavaikutuksen keskeiset tekijät ovat? Ensinnäkin kysymyksessä on kollektiivisen toiminnan *yleinen* päämäärä. Toisin sanoen, päämääränä ei ole yksittäinen kollektiivisen toiminnan seuraus, kuten esim. silta tai siisti ympäristö tai yleinen turvallisuus, vaan jokin yleinen kaikkia kollektiivisen toiminnan päämääriä yhteisesti luonnehtiva ominaisuus. Tai, jos halutaan, kaikkia kollektiivisiä hyödykkeitä ja etuja yhteisesti luonnehtiva ominaisuus.

Kollektiivisen toiminnan päämäärien ominaisuuksia voidaan tarkastella kollektiivisten hyödykkeiden (tai julkishyödykkeiden) ominaisuuksien näkökulmasta.<sup>4</sup> Kol-

lektiivisiä hyödykkeitä on usein luonnehdittu kahden ominaisuuden avulla. Nämä ovat: (i) toiminnan kollektiivisuus (*jointness in supply; indivisibility*) ja (ii) tuloksen kollektiivisuus (*non-excludability*).<sup>5</sup> Tarkastellut ominaisuudet eivät vielä sellaisenaan riitä luonnehtimaan kollektiivista hyödykettä. Tarvitaan vielä jonkinlainen lisämotivaatio, nimenomaan kollektiivisuutta luonnehtiva lisämotivaatio. Niinpä edellisten kahden ominaisuuden lisäksi haluan ottaa mukaan vielä kolmannen ominaisuuden: (iii) kollektiivinen etu (*collective benefit*), joka koituu itse kollektiivisesta toiminnasta.

Ehto (i) tarkoittaa sitä, että kollektiivisen toiminnan päämäärän toteuttaminen edellyttää useamman kuin yhden toimijan panosta. Lisäksi osallistujien panosten tulisi olla jotenkin yhteisriippuvia (*interdependent*).<sup>6</sup> Tämä tarkoittaa ennen kaikkea sitä, että osapuolten odotusten kohteena ei ole vain yhteinen päämäärä, vaan myös vastaavia odotuksia koskevat odotukset ja näitä odotuksia koskevat odotukset, jne. Yhdessä nämä odotukset muodostavat yhteisten odotusten verkon.

Ehtoa (i) voidaan pitää kollektiivisen toiminnan perusehtona.<sup>7</sup> Kollektiivista päämäärää – tai yhteistä päämäärää koskevat yhteiset odotukset ovat myös vapaamatkavaikutuksen toteutumisen ehto. Nämä ristikkäiset odotukset koskevat myös odotusta ja uskomusta päämääränä olevan kollektiivisen hyödykkeen luonteesta. Ennen kaikkea hyödykkeen luonnetta koskeva odotus sisältää sen, että ketään ei voida estää nauttimasta ko. kollektiivista hyödykettä. Tämä tarkoittaa sitä, että päämääränä on sellainen kollektiivinen hyödyke, joka toteuttaa ehdon (ii), ja tämä seikka on yleisesti tiedetty. Tämä on ehto, jonka on täyttyvä, jotta voitaisiin ylipäätään puhua vapaamatkavaikutuksesta. Silloin, kun kollektiivisen toiminnan päämäärä on sellainen, että ehto (ii) täyttyy, sen päämääränä on juuri vapaamatkavaikutuksen aikaansaaminen. Luonnollisesti kysymyksessä on tällöin myös vapaamatkustamisen välttämätön ehto.

Ehdot (i) ja (ii) eivät kuitenkaan sellaisinaan riitä. Periaatteessa päämäärän kollektiivisuus yllä tarkastellussa mielessä ei vielä edellytä, että se olisi toteutettu kollektiivisen toiminnan keinoin. Edelleen päämäärän kollektiivisuus yllä tarkastellussa mielessä ei sinänsä vielä anna syytä ryhtyä kollektiiviseen toimintaan ko. päämäärän toteuttamiseksi. Tarvitaan jotakin enemmän. Itse kollektiivisen toiminnan on tuotettava jotakin lisäarvoa edellä mainitun päämäärän päälle, jotta siihen ryhtyminen olisi järkeenkäypää. Kollektiivisen toiminnan on annettava jotakin enemmän kuin vain yksittäisten tekojen mereologinen summa on. Tämä lisäarvo on kollektiivisen toiminnan tuottama kollektiivinen etu, joka koituu useamman osapuolen yhteenliittymisestä jonkin yhteisen päämäärän hyväksi. Toisin sanoen, ehto (iii) kertoo, että jotta kollektiivinen toiminta olisi ylipäätään järkeenkäypää, sen on tuotettava enemmän kuin sen yksittäisten erillisten osien summan. Tätä tarkoitan kollektiivisella edulla. Ehto (iii) sitoo kollektiivisen toiminnan (ehdon (i)) kollektiiviseen päämäärään (ehtoon (ii)) s.e. juuri kollektiivinen toiminta on rationaalinen tapa toteuttaa kollektiivisiä päämääriä. Ehto (iii) on siten kollektiivisen toiminnan rationaalisuusehto. Yhdessä nämä ehdot antavat kollektiivisen toiminnan reunaehdot vapaamatkavaikutuksen toteuttamiseksi.

Vapaamatkavaikutus on keskeinen kollektiivinen päämäärä. Sellaisena se on eräänlainen kollektiivinen

hyödyke. Kollektiivisten hyödykkeiden joukossa se on ns. yleishyödyke, joka toteutuu edellä mainittujen ehtojen valitessa. Toisin sanoen, kysymyksessä on kaikkien yksittäisten kollektiivisten hyödykkeiden yhteinen ominaisuus, jonka em. ehdot toteuttavat. Niinpä, vapaamatkavaikutuksen toteuttamiseksi tarvitaan useamman osapuolen yhteistä ja yhteisriippuvaa panosta. Edelleen, se hyödyttää koko tarkasteltua yhteisöä tai yhteiskuntaa. Ketään ei voi sulkea kollektiivisesta päämäärästä hyötymisen ulkopuolelle.

Vapaamatkavaikutuksesta nauttivat niin ne, jotka omalla panoksellaan kontribuovat vapaamatkavaikutuksen syntymiseen kuin nekin, jotka eivät sitä jostain syystä tee, olipa syy legitiimi tai ei. Lisäksi vapaamatkavaikutuksen toteutumisen keskeinen ehto on, että kollektiivinen toiminta tuottaa enemmän kuin toimijoiden yksittäisten panosten yhteenlaskettu mereologinen summa antaisi odottaa. Toiminta tuottaa ”ylijäämää” suhteessa asetettuun panokseen. Vapaamatkavaikutus sitoo tarkastelijan käsitteelliseltä kannalta holistiseen näkemykseen, jonka avainteesi ilmaistaan usein seuraavasti: kokonaisuus on enemmän kuin osiensa summa. Vapaamatkavaikutus on rationaalisen kollektiivisen toiminnan edellytys siinä mielessä, että jos odotusta tällaisesta vaikutuksesta ei ole, ei toimijoilla silloin ole insentiiviä ryhtyä kollektiiviseen toimintaan.

Kollektiivinen toiminta olisi ilman ko. vaikutusta itse asiassa turhaa, sillä sen minkä voi hankkia kollektiivisen toiminnan keinoin ilman vapaamatkavaikutusta, voi hankkia myös yksilöiden erillisen toiminnan keinoin. Jos kollektiivinen toiminta on yhteisen hyvinvoinnin kannalta turhaa, ei se silloin voi olla rationaalista myöskään yhteisön saati yksilön näkökulmasta.<sup>8</sup> Itse asiassa ilman riittävää odotettavissa olevaa vapaamatkavaikutusta kollektiiviseen toimintaan ryhtyminen ei ole järkevää. Ts. kollektiivisen hyödykkeen hyöty perustuu juuri vapaamatkavaikutukseen, eikä suinkaan tämän vaikutuksen eliminoimiseen tai minimoimiseen niin kuin monissa aiheita koskevissa puheenvuoroissa on esitetty.<sup>9</sup>

Edellä tarkastellut kollektiivisen päämäärän toteutumisen ehdot eivät vielä kerro vapaamatkavaikutuksen merkityksestä yhteiskunnallisen selittämisen kannalta. Niitä onkin pidettävä pikemminkin keskustelun avauksena kuin sen tuloksena. Yksi tarkasteluni esille tuomista seikoista on, että yhteiskunta muodostuu ristikkäisten vapaamatkavaikutusten kollektiivisesta summasta. Tämän seikan esille tuomiseksi on hyödyllistä ensin tarkastella eräänlaista illustraatiota.

## Illustraatio

Yhteiskunnallisille ja yhteisöllisille yhteenliittymille tyypillinen ominaisuus on vapaamatkavaikutusten verkottuminen tai ristikkäisyys. Tähän ominaisuuteen päästään käsiksi *ceteris paribus* -ehdon avulla. Tarkastellaan seuraavaksi mitä tämä ajatus tarkoittaa. Kuvitellaan tavanomainen ihmis yhteisö – yhteiskunta, joka muistuttaa läheisesti sellaista yhteiskuntaa jossa itse elämme. Oletetaan, että tarkastelemamme yhteiskunnassa elää viisi miljoonaa ihmistä, joista 50 000 työskentelee ravinnontuotannossa, maanviljelijöinä tai vastaavassa ammatissa.<sup>10</sup> Tarkastellaan siis yhtä tuon yhteiskunnan olennaista tekijää, ravinnontuotantoa. Aja-

tellaan, että ravinnontuotanto on ainoa elämän perusedellytyksiä tuottava tekijä tuossa yhteiskunnassa. Ts. kysymyksessä on ko. yhteiskunnan olemassaolon välttämätön ehto. Muilta osin tarkastelun alla oleva yhteiskunta on täsmälleen samanlainen kuin se yhteiskunta, jossa elämme.

Kun asiaa tarkastellaan yksinkertaisesti yllä oletettujen lukujen valossa ja unohtetaan hetkeksi muu yhteiskunnan kannalta olennainen toiminta, huomataan, että yksi henkilö tuottaa sadan henkilön ravinnon. Tämä havainto sisältää vapaamatkavaikutuksen ytimen. Ts. yhden ihmisen työ tuottaa sadan ihmisen ravinnon, ilman että 99 näistä sadasta osallistuu mitenkään itse tuottavaan työhön ravinnontuotannon suhteen, *ceteris paribus*.

*Ceteris paribus* -ehto on asian ymmärtämisen kannalta keskeisessä asemassa, sillä todellisuudessa tuotannossa työskentelevä on monin tavoin riippuvainen muista. Hän on vain yksi osa suurempaa verkostoa, jossa koneiden rakentajilla ja huoltajilla, hyödykkeiden kuljettajilla ja niiden markkinoijilla, kaiken edellä mainitun hallinnoijilla sekä niillä kuluttajilla, jotka eivät mitenkään osallistu tarkastelun alla olevaan prosessiin, on oma funktionsa yhteiskunnallisessa kokonaisuudessa.

Perusidea tällaisessa *ceteris paribus* -ehdolla varustetussa mallissa on seuraava: ”yksi” ihminen kykenee tuottamaan yli oman tarpeensa eli hän kykenee tuottamaan niin paljon, että joku ’toinen’ voi nauttia hänen tekemänsä työn hedelmistä tekemättä itse mitään noiden hedelmien tuottamiseksi, *ceteris paribus*. Tällöin ’toinen’ ihminen nauttii ’yhden’ ihmisen aikaansaamasta vapaamatkavaikutuksesta ravinnon tuottamisen suhteen, *ceteris paribus*. Koska ’toisen’ ei tarvitse vapaamatkavaikutuksen ansiosta itse toimia ravinnon tuottamiseksi, hän voi keskittyä johonkin muuhun asiaan. Niinpä vapaamatkavaikutus tekee yhteiskunnallisen erikoistumisen mahdolliseksi. Tämä ’toinen’ voi vaikkapa erikoistua kuljettamaan ravinnontuottajan tuotteita markkinoille ja myymään niitä. Tai joku ’kolmas’, joka tuntee markkinat (ihmisten tarpeet) ja tuottajan (kuinka erilaiset (materiaaliset) tarpeet voidaan tyydyttää), palkkaa ’toisen’ kuljettamaan tuotteet tuottajalta, ’yhdeksi’, markkinoille eli muille kuluttajille. Näin tullaan rakentaneeksi yksinkertainen kuvaus ihmisyyhteisöstä, yhteiskunnasta: yksi tekee yhtä, toinen toista, kolmas jotakin muuta, ja jokaisen toiminta on jotenkin kytköksissä muiden toimintaan. Perusajatus tässä ideassa on kuitenkin se, että mahdollisuus kollektiiviseen toimintaan on perusedellytys niin ylijäämän tuottamiselle kuin työn jakamisellekin. Tämä mahdollisuus puolestaan asettaa keskeisen päämäärän ihmisten yhteenliittymiselle – yksinkertaisemmin kollektiiviselle toiminnalle, jossa jokainen nauttii vapaamatkasta toisten kustannuksella, *ceteris paribus*. Ts. yhteiskuntaa luonnehtii ristikkäisten vapaamatkavaikutusten verkosto.

Mutta koordinoiminen tällä tavoin ei ole mahdollista ellei yksi pysty toiminnallaan tuottamaan suuremman vaikutuksen kuin minkä hän tarvitsee vain oman elämänsä ylläpitämiseksi. Kollektiivisessa toiminnassa tämän koordinoimisen ja yli oman tarpeen tuottamisen lisäksi ajatellaan, että se tuottaa myös jotakin lisäarvoa. Se tuottaa enemmän kuin jos yksittäiset toimijat toimisivat erikseen omien päämääriensä hyväksi. Tämä lisäarvo mahdollistaa myös muiden kuin edellä kuvattujen yhteiskunnallisten ”tuotavien” toimijoiden liittymisen yhteiskuntaan.

Tuodaan kuvaan lisää tekijöitä: lapsi ja eläkeläinen. Kumpikin nauttivat vapaamatkavaikutuksesta. Kumpikin on myös vapaamatkustaja termin luonnollisessa merkityksessä. Lapsi ei vielä kontribuoi yhteiseen päämäärään. Eläkeläinen ei enää kontribuoi siihen.” Kumpikin on kuitenkin illustraatioissa kuvattujen markkinoiden kuluttaja. Lapsen voi ajatella elävän vanhempiensa työstä ja eläkeläisen omilla säästöillään. Kumpikin on vapaamatkavaikutuksesta nauttimista. Yhteisen hyvän tuottamisen kannalta he kuitenkin ovat juuri nyt vapaamatkustajia. Kuitenkaan kukaan ei edes odota lapsen ja eläkeläisen panosta yhteisen hyvän tuottamiseen. Yleisesti ottaen yhteiskunnan kannalta pidetään hyvänä, että heidän ei tarvitse antaa omaa kontribuutiotaan kollektiiviseen päämäärään.

Lisätään kuvaan vielä sairas ja työtön. Toinen ei voi kontribuoida yhteiseen hyvään ja toinen ei pääse kontribuoimaan siihen. Silti yleisesti ajatellaan, että on yhteiskunnallisesti hyvä, että heilläkin on elämisen edellytykset ko. yhteiskunnassa. Silti hekin ovat vapaamatkustajia yhteisen hyvän suhteen. Jonkun näkemyksen mukaan työtöntä voidaan pitää reservinä, joka voidaan kutsua yhteisen hyvän tuotantoon milloin hyvänsä. Mutta voi käydä niinkin, että tuota reserviä ei koskaan tarvita. Ts. työttömän panosta ei koskaan tarvita. Opiskelija on hieman samankaltaisessa asemassa työttömän kanssa. On sanottu, että opiskelu on investointia tulevaisuuteen. Oli niin tai näin, opiskelija on vapaamatkustaja yhteisen hyvän suhteen juuri nyt, ja voi käydä niinkin, että opiskelijan investointi menee hukkaan. Opiskelija ei koskaan ryhdykään kontribuoimaan yhteiseen hyvään.

Tätä vapaamatkavaikutusten ja vapaamatkustamisen kuvan laajentamista voidaan jatkaa edelleen. Nyt riittää, että vapaamatkavaikutuksen ja vapaamatkustamisen ajatus tulee illustraation myötä selväksi.

## Vapaamatkavaikutusten verkko

Edellisen kappaleen illustraation tarkoituksena oli näyttää kuinka vapaamatkavaikutusten verkosto toimii yhteiskunnassa. Kaikki nauttivat vapaamatkavaikutuksesta. Jokainen yhteiskunnan jäsen on teoreettisessa, tai *ceteris paribus* -merkityksessä vapaamatkustaja. Luonnollisessa merkityksessä jokainen, joka ei kontribuoi yhteiseen hyvään, on vapaamatkustaja. Jotkut näistä vapaamatkustajista ovat sitä legitimiä ja jotkut kenties illegitiimiä. Arkikäsitys tavoittaa tästä vapaamatkustamisen kirjosta vain illegitiimin vapaamatkustamisen.

Arkikäsitteen mukaan vapaamatkustajat ovat ”pummilla matkustajia”, ongelma, josta pitää päästä eroon. Luonnollinen merkitys tavoittaa kaikki sellaisetkin, joita arkimerkitys ei kykene tavoittamaan. Tähän joukkoon kuuluvat mm. lapset, eläkeläiset, sairaat, työttömät, opiskelijat, lomailijat, perijät jne. He ja monet muut ovat oikeutetusti vapaamatkustajia. Käsitteellisesti ajateltuna, eli kun asiaa tarkastellaan *ceteris paribus* -ehdon näkökulmasta, jokainen yhteiskunnan jäsen on tarkastellussa mielessä mahdollinen vapaamatkustaja, sillä kontingentisti jokainen ihminen elää yhteiskunnassa ja nauttii kollektiivisen toiminnan hyödyistä. Eritoten, jokainen tällainen yksilö nauttii vapaamatkavaikutuksesta. Niinpä teoreettisesti ajateltuna jokainen yhteiskunnan jäsen on *periaatteessa* vapaamatkustaja. Haluan

kuitenkin tähdentää, että vapaamatkavaikutuksesta nauttiminen ei tee kenestäkään vielä vapaamatkustajaa termin *luonnollisessa* merkityksessä. Vapaamatkustajia ovat ne, jotka nauttivat yhteisestä hyvästä kontribuomatta sen toteutumiseen. Teoreettisen, luonnollisen ja arkimerkityksen ero on siinä, sisällytetäänkö tarkasteluun ongelma, itse ilmiö vai kollektiivisen toiminnan teoreettinen perusta.<sup>12</sup>

Yllä olevan keskustelun perusteella voidaan sanoa, että yhteiskunnan hyvinvointi riippuu merkittävästi juuri vapaamatkavaikutuksesta. Mitä suurempia ovat vapaamatkavaikutukset, sitä suurempi on yhteiskunnallinen hyvinvointi.

Vapaamatkustajien lukumäärällä on kuitenkin rajansa. Yhteiskunnalla on jonkinlainen kantokyky vapaamatkustajien suhteen. Tämä yhteiskunnallista kantokykyä koskeva suhdeluku riippuu yhteiskunnan voimavaroista, organisoinnista ja teknologian asteesta. Tähän kantokykyyn vaikuttaa mm. sen ”kriittisen joukon” koko suhteessa muuhun yhteiskuntaan, joka tarvitaan ko. yhteiskunnan tai yhteisön elättämiseen. Tämän indikaattorin tietäminen ei tietenkään tarkoita vielä hyvinvoinnin toteutumista koskevan kriteerin tietämistä. Elossapysyminen ei ole hyvinvointia ajatellen riittävä mittari. Hyvinvoinnin kriteerit ovat useimmiten kuitenkin tapauskohtaisia, ja ennen kaikkea ne ovat *empirisiä* kriteerejä. Näiden kriteerien tarkan erottelun ja käytökelpoisen määrittelyn selvittäminen ei ole aivan yksinkertainen tehtävä, sillä yhteisöllistä hyvää on hankala määrittellä. Vapaamatkustamisen yhteiskunnallisen kantokyvyn selvittäminen vaatii miltei käsittämättömän suuren yksityiskohtien joukon huomioon ottamista. Lisäksi yhteiskunnalliset olosuhteet muuttuvat jatkuvasti, ja on vaikea arvioida koska tällainen muutos on merkittävä tarkastellun asian kannalta ja koska ei. Lyhyesti sanottuna, em. kriteerien selvittäminen vaikuttaa liian vaikealta tehtävältä, jotta mitään merkittäviä tuloksia voitaisiin saavuttaa, tai sitten saavutettu tulos on täysin mielivaltainen. Toisin sanoen, optimaalisen tuloksen saavuttaminen annetuissa olosuhteissa on liian kompleksinen tehtävä äärellisessä ajassa suoritettavaksi tämänhetkisen tietämyksen perusteella. Keskiarvoja yms. kriteerejä voidaan toki määrittellä. Filosofiselta perusteelta asiasta voidaan sanoa, että vapaamatkavaikutuksen suhde vapaamatkustajien lukumäärään on epämääräinen.<sup>13</sup>

## Vallitseva näkemys

Yhteiskunnallisissa keskustelussa nostetaan aika ajoin esille ongelma, että jotkut ryhmät tai yksilöt pääsevät nauttimaan yhteiskunnan toiminnan hedelmistä ilman, että itse osallistuisivat riittävästi tai lainkaan niiden tuottamiseen. Olivatpa keskustelun kohteena sosiaaliturvan ”väärinkäyttäjät” tai ”ylisuuria” optioita saavat yritysjohtajat, ongelma on periaatteessa sama. Heitä syytetään vapaamatkustamisesta. Heidän vapaamatkansa koetaan epäreiluksi käytännöksi niitä kohtaan, jotka tekevät kaiken (merkittävän) työn. Tätä nautintaa pidetään yhteisön solidaarisuutta rapauttavana tekijänä. Populistisimmissa kannanotoissa mahdollisuus vapaamatkustamiseen halutaan eliminoida yhteiskunnasta kokonaan. Tällainen näkemys perustuu vapaamatkustamisen arkikäsitteeseen. Arkikäsitteelle on luonteenomaista normatiivinen tai pikemminkin demagoginen kysymysasettelu. Päämääränä on esittää vapaamatkustaminen

yhteiskunnallisena ongelmana, ja sitten pohtia keinoja sen eliminoinniseksi yhteiskunnasta.

Arkikäsitteeseen perustuva vapaamatkustajaongelman tarkastelu on johtanut eräänlaiseen kollektiivisen toiminnan idealisaation esittelyyn. Toisin sanoen, tarkastelu tapahtuu kollektiivisen toiminnan kannalta parhaan vaihtoehdon valossa ja muissa vaihtoehdoissa kollektiivinen toiminta tapahtuu alioptimaalisella tasolla, eli se on ongelmallista. Yksi alioptimaalisuutta selittävä tekijä on vapaamatkustaminen. Ongelmana tällaisessa esitystavassa on, että kollektiivisen toiminnan ehtoja tarkastellaan markkinamekanismien tehokkuuden käsitteiden avulla. Tällöin tarkasteluasetelma on käännetty ylösalaisin. Ongelma piilee siinä, että markkinat itsessään ovat eräänlainen kollektiivinen hyödyke, jota koskevat kollektiivisen päämäärän ehdot siinä, missä ne koskevat muitakin kollektiivisia päämääriä. Toisin sanoen, markkinat tuottavat myös vapaamatkavaikutuksia.<sup>14</sup>

Kollektiivisen toiminnan idealisaatio voidaan esittää seuraavalla tavalla, joka sopii yhteen vapaamatkavaikutusta koskevan keskusteluni kanssa, mutta joka ei poista mitään olennaisia tekijöitä arkikäsitteeseen perustuvasta mallista. Etuna tällaisessa esityksessä on, että näin myös oman ehdotukseni ja vallitsevan näkemyksen välinen suhde tulee määriteltävä.

Vallitsevan näkemyksen voidaan katsoa rajoittuvan vain vapaamatkustamisen erityistapaukseen – sen aiheuttamaan ongelmaan. Ideaalisessa tapauksessa kollektiivisen toiminnan vapaamatkavaikutus on mahdollisimman suuri (maksimaalinen) ja vapaamatkustajien lukumäärä on mahdollisimman pieni (minimaalinen). Ideaalisessa tapauksessa tämä tarkoittaa sitä, että kaikki yhteiseen päämäärään kontribuovat jakavat päämäärän hedelmät keskenään, eikä jakoon osallistu ketään ulkopuolisia. Ulkopuolinen on tässä näkemyksessä ongelmatekijä, joka on eliminointava. Vallitsevan näkemyksen mukaan vapaamatkustaja on kollektiivisen päämäärän suhteen haittatekijä, koska hän on kollektiivisen toiminnan suhteen ulkopuolinen. Tämä luonnehdinta sopii yhteen kaikkien vallitsevan näkökulman mukaisten vapaamatkustamisen analyysien kanssa.<sup>15</sup> Lähtökohtana tämän idealisaation asemalle kollektiivisen toiminnan selittämisen paradigmana ovat Olsonin (1965) ja Hardinin (1971) erinomaiset kirjoitukset. Paradigman vahvistumista ovat edesauttaneet myös Taylorin (1976) ja Pettitin (1986) kirjoitukset. Nämä kirjoitukset ovat keskittyneet kollektiivisen toiminnan analysoimiseen ns. vangin dilemma (PD) -tilanteessa.<sup>16</sup> Heidän mukaansa PD on yksi yhteisöllisen yhteenliittymisen vakavimmista esteistä. Arkikäsitteeseen perustuva kollektiivisen toiminnan idealisaatio on vahvasti taustalla ns. vapaamatkustamisen negatiivisessa analyysissä, eli näkemyksessä, että vapaamatkustaminen on aina merkki kollektiivisen toiminnan ja yhteiskunnan ongelmasta.

Vapaamatkustamisen negatiivinen analyysi on yhtä vanha kuin on yhteiskuntaa koskeva filosofinen ja tieteellinen tarkastelukin. Platon puhuu Gygeen sormuksesta, joka tekee kantajansa näkymättömäksi. Tällöin, olipa ihminen oikeamielinen tai väärämielinen, hän ei Platonin mukaan voisi välttää kiusausta pyrkiä nauttimaan näkymättömyyden suomista eduista.<sup>17</sup>

Yleensä vapaamatkustamiseen liittyvää ongelmaa eli vapaamatkustajaongelmaa on pidetty suurten ryhmien

ongelmana: suuressa ihmisten joukossa yhden yksilön vapaamatka jää helposti havaitsematta. Yhden yksilön vapaamatka on käytännöllisesti katsoen muiden kannalta näkymätön asia.<sup>18</sup> Kun jokainen yksilö ajattelee tilannetta tällaisesta näkökulmasta ja päättää toimia järkevimmällä mahdollisella tavalla, ei kohta enää ole mitään, millä vapaamatkustaa. Ongelma on joissakin kirjoituksissa tulkittu ns. kekoparadoksiksi (paradox of heap). En ole varma, onko kekoparadoksi täsmällinen tulkinta siitä, kuinka ihmiset päättävät kuinka toimia annetussa tilanteessa. Oli asian laita miten tahansa, useiden kirjoittajien skeptisyys suurten joukkojen yhteenliittymien mahdollisuuksia kohtaan on painottanut vapaamatkustamisen negatiivisten piirteiden analyysiä aihetta koskevassa kirjallisuudessa.<sup>19</sup> Tämä asenne näkyy esimerkiksi Humen niitynkuivatusesimerkissä, johon on viitattu useissa aihetta koskevissa kirjoituksissa:

”Kaksi naapurusta voivat sopia yhteisesti omistamansa niityn kuivattamisesta, sillä heidän on helppo tuntea toistensa ajatukset, ja kumpikin huomaa, että oman osuuden epäonnistumisen välitön seuraus on koko projektin kaatuminen. Mutta on hyvin hankalaa, jopa mahdotonta, että tuhat ihmistä voisi päästä sopimukseen vastaavasta tehtävästä. Heidän olisi hankala suorittaa sellainen tehtävä, sillä jokainen etsii perusteita vapauttaa itsensä vaivasta ja kustannuksista sälyttääkseen taakan muiden hoidettavaksi.” (III, ii, vii [1978, 538])<sup>20</sup>

Humen skeptisyys ei rajoitu vain tähän esimerkkiin, vaan se näkyy kautta hänen tuotantonsa. Kuvaava on hänen näkemyksensä Täydellisen valtion (1762) ideassa: ”Terve harkinta on aina yksi ja jakamaton, mutta typeryydet ovat lukemattomat, jokaisella on niistä omansa. Ainoa keino pitää ihmiset viisaina on estää heitä kokoontumasta laajoiksi kokouksiksi.”<sup>21</sup> Hume näyttää olevan sitä mieltä, että kukin yksilö erikseen on järkevempi kuin kaikki ihmiset yhdessä. Jos tämä pitää paikkansa, rationaalinen yhteiskunta ei kerta kaikkiaan ole mahdollinen. Yritykset vapaamatkavaikutuksen tuottamiseksi kilpistyvät vapaamatkustajaongelmaan, joka puolestaan redusoituu kollektiivisen toiminnan ongelmaksi.

Jos kollektiivisen toiminnan ja vapaamatkustamisen tarkastelu päättyy edellisen kaltaiseen ratkaisuun, on tarkastelu epäonnistunut. Se ei vastaa havaintojamme sosiaalisesta todellisuudesta.

### **Mikä menee pieleen vallitsevassa näkemyksessä?**

Vallitsevan käsityksen epäonnistuminen on seurausta väärästä sosiaalista todellisuutta koskevasta käsityksestä, joka nojaa mm. komposition virhepäätelmään sekä liian suppeasta vapaamatkustamista koskevasta käsityksestä, joka perustuu arkikäsitukseen sekä näistä johtuen tarkastelun painottumisesta yksinomaan vapaamatkustajaongelman tarkasteluun. Näin on menetetty paljon informaatiota vapaamatkustamisen yleisestä yhteiskunnallisesta merkityksestä. Ennen kaikkea vapaamatkavaikutus kollektiivisen toiminnan yleisenä päämääränä on jäänyt täysin vaille huomiota. Lisäksi vallitsevassa näkemyksessä käytetään usein hyväksi erästä itsensä kumoavaa argumenttia. Tällä

tarkoitetaan ns. markkina-argumenttia, jonka mukaan kollektiiviset hyödykkeet edustavat markkinahäiriötä. Markkina-argumentin mukaan yhteiskunnallisena päämääränä ovat häiriöttömät markkinat. Tällöin kuitenkin unohdetaan, että markkinat ovat itsessään kollektiivinen hyödyke, ja sellaisena myös markkinahäiriö (edellyttäen, että markkina-argumentti pitää paikkansa). Tämä on kuitenkin pikemminkin poliittinen tai ideologinen kuin teoreettinen ongelma. Niinpä en tarkastele sitä enempää tässä yhteydessä.

### **Komposition virhepäätelmä**

Komposition virhepäätelmä eli sellaisen johtopäätöksen tekeminen, että rationaaliset yksilöt edistäisivät jotakin yhteisön näkökulmasta hyvää asiaa, perustuu ns. takajäsenen myöntämisen virhepäätelmään.<sup>22</sup> Se on induktiivisille päätelmille tyypillinen päättelymuoto, vaikka se muodollisesti ajateltuna onkin virheellinen. Usein kuitenkin katsotaan, että jos evidenssi antaa riittävästi tukea johtopäätökselle, niin sen hyväksyminen on järkeenkäypää. Näin on asianlaita kollektiivisen toiminnankin suhteen. Arkipäivän evidenssi kollektiivisen toiminnan puolesta on valtaisa. Lisäksi ei ole mitään syytä epäillä, etteivätkö toimijat, jotka edistävät kollektiivisia päämääriä, olisi rationaalisia. Niin ikään yhteisen päämäärän tavoittelua voidaan samanaikaisesti pitää kollektiivisesti rationaalisenä.

Komposition virhepäätelmään vetoaminen näyttää osoittavan vetoajan vaillinaiseen ymmärrykseen kollektiivisen toiminnan ja sen päämäärien luonteesta. Kollektiiviset päämäärät edellyttävät kollektiivista sitoutumista toimintaan tuon päämäärän hyväksi. Tämä koskee varsinkin ns. varsinaisia kollektiivisia päämääriä.<sup>23</sup> Jos kollektiivisen toiminnan päämääränä on vapaamatkavaikutuksen aikaansaaminen, kollektiivisella toiminnalla pyritään myös samaan aikaan sellainen tulos, että vapaamatkustaminenkin on ainakin periaatteessa mahdollista. Luonnollisesti tällöin niillä, jotka ovat sitoutuneet ko. päämäärään, ei ole varsinaista houkuttinta jättää kontribuoimatta tuohon päämäärään. Komposition virhepäätelmä ei laukea. Tämä seikka saa vielä lisävahvistusta, kun ymmärretään kollektiivisen rationaalisuuden luonne.

### **Arkikäsitys**

Arkikäsitukseen perustuvan analyysin lähtökohta on epäonnistunut. Kuten jo aiemmin totesin, sen käsitys vapaamatkustamisesta on liian kapea. Arkikäsitys on riittämätön ja harhaanjohtava. Ensinnäkin se vääristää kuvan itse vapaamatkustamisesta ja sen merkityksestä kollektiivisen toiminnan kokonaisuudessa. Toiseksi, se vääristää kokokuvan rationaalista yhteiskunnasta mereologiseksi yksilöiden toiminnan summaksi, jossa mitään kollektiivisia hyödykkeitä tai etuja ei itse asiassa edes kannata odottaa. Tämä kuva yhteiskunnasta on absurdi. Se on kuva yhteiskunnasta, jossa kenelläkään ei ole mitään yhteistä jaettavaa, saati yhteisiä päämääriä. Näkemys operoi kollektiivisen toiminnan ideaalimallilla, ja sen vapaamatkustamista koskeva analyysi perustuu optimaalisen kollektiivisen toiminnan tarkasteluun. Selitys näyttää kyllä saumattomalta, mutta se on autta-



mattoman riittämätön. Se ei ota huomioon luonnollista vapaamatkustamista eikä kollektiivisten päämäärien luonnetta. Optimaalisuuden näkökulmasta vapaamatkustaja on aina ulkopuolinen, ja toimijoiden näkökulmasta ongelma. Arkikäsitys redusoi tuokin demagogiaksi yhteiskunnallisessa keskustelussa. Tällainen demagogiaan johtava arkikäsitys ei ole kovin hääppöinen lähtökohta yhteiskuntaa selittävälle tutkimukselle. Sen avulla ei selitetä mitään, vaan ainoastaan uusinnetaan arkikäsitteitä, joilla ei juurikaan ole todellisuuspohjaista perustaa.

### Kollektiivinen rationaalisuus

Arkikäsitteeseen perustuvan näkemyksen keinoin on vaikea havaita vapaamatkavaikutuksen merkitystä kollektiivisen toiminnan yleisenä päämääränä. Perussyynä tähän hankaluuteen ovat rationaalisuutta koskevat taustaoletukset ja niiden käsittelytapa. Keskeinen ongelma vallitsevan näkemyksen mukaan on, että houkutus vapaamatkustamiseen kasvaa niin suureksi ja laajamittaiseksi, että yhteinen hyvä jää toteutumatta. Tämä on kieltämättä olemassa oleva mahdollisuus aina kun ihmisten yhteenliittymistä on kysymys. Perustellusti voidaan kysyä, miksi rationaalinen toimija edistäisi yhteistä hyvää. Komposition virhepäätelmä vahvistaa vastauksen: mitään rationaalista perustetta kontribuutioon ei ole. Jos kontribuoimista koskevaa valintatilannetta tarkastellaan yksittäisen päätöksen näkökulmasta, yleiset rationaalisuuspostulaatit eivät anna vaihtoehtoja silloin, kun kysymyksessä on kollektiivisen hyödykkeen tuottaminen. Kollektiivinen toiminta on tästä näkökulmasta ja tämän tarkastelutavan johdosta mahdotonta. Kuten edellä totesin, tällainen kuva kollektiivisesta toiminnasta ja sen taustoista on kuitenkin virheellinen.

Yksittäisen valinnan näkökulma ei anna oikeaa kuvaa siitä, mitä kollektiivisessä toiminnassa tapahtuu. Olen käsitellyt vastaavaa kysymystä laajalti toisaalla.<sup>24</sup> Kollektiivisessä toiminnassa on kysymys yhteisriippuvasta toiminnasta, jonka taustalla ovat yhteisriippuvat odotukset niin päämääristä kuin toimijoiden rationaalisuudestakin (silloin kun kysymyksessä on rationaalinen kollektiivinen toiminta). Tällaisten odotusten perusteet ovat näissä tapauksissa olennaisia. Mikä on perusteiden tausta: mistä yhteinen päämäärä tulee, ja mihin perustuu tieto muiden rationaalisuudesta? Tarkastelun tässä vaiheessa riittää, kun sanotaan että ko. odotusten perusteet perustuvat ns. *common knowledge* -ehtoon. Tarkastelen *common knowledge* -ehdon ja sitä hyväksi käyttävien mallien rationaalista oikeutusta lähemmin muussa yhteydessä.<sup>25</sup> Nyt oletan, että kysymyksessä on kollektiivisen toiminnan, kollektiivisen rationaalisuuden ja ylipäätään rationaalisuuden itsestäänselvä ehto.<sup>26</sup>

*Common knowledge* -ehto muotoillaan usein seuraavasti: minä tiedän, että sinä tiedät, että minä tiedän, että... Toisin sanoen kysymyksessä on yhteisriippuvainen tieto, jolla on sosiaalinen perusta. Sellaisena se on itsensä toteuttava perusta kollektiiviselle rationaalisuudelle. *Common knowledge* -ehto voidaan tarkastella myös hieman heikomasta näkökulmasta. Silloin ei tarvitse olettaa tietoa, vaan riittää, kun osapuolet odottavat (uskovat) toistensa olevan rationaalisia. Jos yksilöt odottavat (uskovat) toistensa olevan rationaalisia, ja odottavat (uskovat) toistensa odot-

tavan samaa muilta, tämä yhteisten odotusten verkko antaa sosiaalisen perustan toimijoiden rationaalisuudelle. Yhteisesti odotettu perusta on tällöin ”sosiaalista tietoa” ko. yhteisöstä.

Rationaalisuudesta yhteisöllisessä merkityksessä ei kannata puhua, ellei tarkasteltavalla toiminnalla ja sen perusteilla ole myös yhteisöllisiä perusteita. Tai yhteisiä tai kollektiivisiä perusteita, jos niin halutaan. Yhteisöllinen perusteen oikeutus saadaan usein vallitsevasta sosiaalisesta käytännöstä, eritoten kollektiivisen toiminnan olemassa olevasta käytännöstä, eli evidenssistä. Tällainen käytäntö, kuten käytännöt yleensäkin, on kontingentti ja jossain määrin mielivaltainen perusta, joka kuitenkin indusoi määrättyjä odotuksia. Rationaalisten odotusten indusoiminen evidenssiin vetoamalla on hyödyllinen tapa, jota ilman ihmisten olisi vaikea sosiaalisessa ympäristössä tehdä ratkaisuja toimintansa suhteen. Kysymyksessä on kuitenkin pikemminkin ihmisten toiminnan rakennetta kuin yksittäisten päätösten perusteluja koskeva seikka. Sosiaalisen käytännön rakenne antaa edelleen perusteet toimia tietyillä tavoilla. Käytäntö kertoo kuinka aiemmin on toimittu, ja mitä voidaan odottaa tulevaisuuden toiminnalta.<sup>27</sup> Vakiintuneita kollektiivisiä tai sosiaalisia käytäntöjä kutsutaan instituutioiksi tai kulttuuriksi. Silloin, kun jonkin käytännön mukaan tulee toimia määrätyn kaltaisessa tilanteessa, käytäntöä kutsutaan normiksi. Normin mukaisesta käytäytymisestä poikkeamista kutsutaan yleensä rikkomukseksi. Silloin kun vapaamatkavaikutuksen nauttiminen rikkoo jotakin normia vastaan, kysymyksessä on arkikäsitteeseen mukainen vapaamatkustaminen. Näitä edellä mainittuja seikkoja ei kuitenkaan voida tarkastella tyydyttävällä tavalla vallitsevan näkökulman käsittein. Tämä seikka on selvä jo edellä käydyn keskustelun perusteella.

Tiivistetään kollektiivista rationaalisuutta koskeva keskustelu seuraavaan analyysiin. Keskeistä kollektiiviselle rationaalisuudelle on, että taustalla on evidenssiä jonkin vastavuoroisen käytännön soveltamisesta vastaavanlaisissa tilanteissa sekä evidenssiä toimijoiden toiminnan koherentsisuudesta yhteisten odotusten ja päämäärien suhteen. Toimija voi antaa signaaleja omasta halukkuudestaan kontribuoida yhteiseen hyvään (eli halukkuudesta kooperoida), ja jos hän on aiemmin toiminut koherentisti suhteessa antamiinsa signaaleihin, muilla toimijoilla on tällöin evidenssiä, jonka nojalla toimijan signaaleita voidaan järkevästi ajatellen pitää luotettavina (uskottavina). Voidaan tietysti ajatella, että substantiaalisesti luotettavien signaalien antaminen voi olla hankalaa, jos toimijan koherentista toiminnasta ei ole aiempaa kokemusta. Mutta jos siitä ei ole vastakkaistakaan kokemusta, voidaan hyvän tahtoisuuden periaatetta noudattaen olettaa, että signaali on luotettava, kunnes toisin todistetaan.

Edelleen voidaan odottaa, että toimija perustaa omat ratkaisunsa evidenssiin, joka antaa järkeenkäyvän oikeutuksen vallitsevan käytännön olemassaololle. Voidaan ajatella, että toimijan ratkaisu perustuu osin niille signaaleille, joita muut ovat antaneet halukkuudestaan kontribuoida yhteiseen hyvään sekä toimintansa koherentsisuudesta suhteessa annettuihin signaaleihin. Toimijan evidenssiä ja omia perusteita koskevien uskomusten on luonnollisesti oltava konsistentteja, jotta toimijaa voitaisiin pitää rationaalisena. Jos sosiaalista käytäntöä koskeva evidenssi on ristiriitaista,

toimijalla on hyviä perusteita epäillä ko. käytännön sovel-  
lusalaa suhteessa asetettuun päämäärään, tai jopa koko  
käytännön olemassaoloa kyseisessä tapauksessa.

Kun edellä mainitut seikat ovat yleisessä tiedossa ja  
ne ovat tämän yleisen tietämyksen sekä päämääriensä  
suhteen kytketty yhteisriippuvasti toisiinsa, voidaan  
ajatella, että yhteisten päämäärien tavoittelulla on sosiaa-  
linen perusta yhteistä hyvää tavoittelevissa sosiaalisissa  
käytännöissä. Tällöin voidaan perustellusti ajatella, että  
yhteiseen päämäärään tähtäävällä toiminnalla on myös  
kollektiivisesti rationaaliset perusteet. Kollektiivinen ratio-  
naalisuus kumpuaa sosiaalisista käytännöistä, joiden avulla  
voidaan indusoida rationaalisia odotuksia koskien kolle-  
ktiivista toimintaa. Edellä mainitut seikat voidaan tiivistää  
seuraaviin ehtoihin:

- (i) kooperatiivisen teon on annettava uskottava signaali  
sille, että toimija on halukas kooperoimaan jatkossa  
(koherenssiehto);
- (ii) kooperatiivisen teon on osin perustuttava uskot-  
tavalle signaalille, että toiset toimijat ovat halukkaita  
kooperoimaan jatkossa (konsistenssiehto);
- (i) ja (ii) ovat yleisesti tiedetyt (common knowledge  
-ehto);
- (iii) on yleisesti tiedetty (common knowledge -ehto).

Tässä analyysissä rationaaliset odotukset perustuvat vasta-  
vuoroisiin odotuksiin, odotusten mukaisiin tekoihin ja yh-  
teisiin uskomuksiin. Kooperatiivinen teko tarkoittaa tekoa,  
jossa osapuolten intressit yhtyvät jollakin edullisella tavalla.  
Tällöin puhutaan usein yhteistoiminnasta (kooperoinnista)  
tai toiminnan koordinoimisesta. Analyysissä toimijat  
suuntautuvat sekä eteenpäin että taaksepäin. Ensinnäkin,  
he ilmaisevat halua jatkossa noudattaa sellaista käytäntöä,  
joka toteuttaa yhteisesti edullisia intressejä. Toiseksi, heidän  
odotuksensa perustuvat tekoihin, joiden osapuolet uskovat  
ilmaisevan halukkuutta yhteisesti edullisten käytäntöjen  
(kooperoinnin) jatkamiseen. Lisäksi vallitsevan käytännön  
oletetaan olevan osapuolille tuttu ja tämä tutuus on ylei-  
sessä tiedossa.

Miten tämä luonnehdinta sitten liittyy sosiaaliseen  
käytäntöön? Ensiksi, kyseisessä analyysissä järki pohjautuu  
menneisyydestä saatavaan informaatioon. Toiseksi, analy-  
ysissä odotetaan muiden mukautuvan tämän informaation  
antamaan ratkaisuun kooperatiivisuutta koskevaan ongel-  
maan. Kolmanneksi, kooperaatiota koskevat odotukset  
ovat yhteisriippuvia. Neljänneksi, rationaalisuutta koskevat  
odotukset ovat yhteisriippuvia.

Sosiaaliset käytännöt eivät varsinaisesti kuulu tämän  
artikkelin aihepiiriin. Niillä on kuitenkin osansa mm. kolle-  
ktiivisten päämäärien, ja sitä kautta myös vapaamatkavaiku-  
tuksen kanssa. Niin ikään, kuten edeltä käy ilmi, sosiaaliset  
käytännöt ovat kollektiivisen rationaalisuuden kannalta  
keskeisessä asemassa. Tässä yhteydessä en kuitenkaan lähde  
syvällisempään sosiaalisia käytäntöjä koskevaan analyysiin.<sup>28</sup>  
Tarkastellaan kuitenkin lyhyesti seuraavanlaista määritelmää,  
joka perustuu osin David Lewisin (1969) sosiaalisia  
konventioita koskevaan määritelmään:

(SK) Ryhmän **P** jäsenten käyttäytymisen säännönmu-  
kainen toistuminen **R** määrättyssä toistuvassa sosiaali-  
sessa vuorovaikutustilanteessa **S** on *sosiaalinen käytäntö*  
jos ja vain jos seuraavia tekijöitä voidaan pitää faktuaa-  
lisena perustana ja yleisenä tietona **P**:ssä:

Miltei jokainen preferoi mukautumista **R**:ään, sillä **S**  
edustaa sosiaalisen vuorovaikutuksen tilannetta, jonka  
esittämään ongelmaan yhdenmukainen mukautuminen  
**R**:ään tuottaa järkeenkäyvän ratkaisun;

Osin siksi, että (i) miltei jokainen odottaa muiden mu-  
kautuvan **R**:ään; ja

Osin siksi, että (ii) miltei jokainen mukautuu **R**:ään.

Tässä määritelmässä tuodaan esille sosiaalisen käytännön  
ominaiset piirteet. Lyhyesti sanottuna, sosiaaliset käytännöt  
perustuvat yhteisriippuviin odotuksiin koskien jotakin yh-  
teistä hyvää sekä toimintaa tämän hyvän suhteen. Yhteinen  
hyvä voidaan määritellä kollektiiviseksi hyödykkeeksi.  
Olen tarkastellut kollektiivisiä hyödykkeitä aiemmin tässä  
artikkelissa, ja kytkenyt ne yhteen vapaamatkavaikutuksen  
kanssa. Tuon kytkennän perusteella voidaan todeta, että  
sosiaalisten käytäntöjen avulla voidaan ratkoa kollektiiv-  
isten hyödykkeiden hankintaa koskevia ongelmia viittaam-  
alla kollektiiviseen rationaalisuuteen ja yhteisriippuviin  
odotuksiin koskien kollektiivista rationaalisuutta ja kol-  
lektiivisiä päämääriä. Voidaankin sanoa, että vapaamatka-  
vaikutusten tuottaminen on ennen kaikkea kollektiivisesti  
rationaalista.

## Yhteiskunta ja vapaamatkavaikutus

Edellä olen osoittanut vapaamatkavaikutuksen merkityksen  
yhteiskunnan olennaisena tekijänä. Olen osoittanut, että  
yhteiskunnan syntyminen, säilyminen ja kehittymisen kan-  
nalta vapaamatkavaikutus on keskeinen tekijä. Keskusteluni  
on ollut lähinnä teoreettista. Mutta mitä konkreettisia vai-  
kutuksia vapaamatkavaikutuksella on yhteiskunnassa?

Ensinnäkin voidaan sanoa, että ilman vapaamatkavaiku-  
tusta yhteisöllisyydestä ei olisi etua kenellekään. Tämä on  
arkiajattelunkin kannalta ilmeinen asia. Arkikäytännön  
mukaan yhteisöllisyyden etuihin kuuluu avun saaminen  
apua tarvittaessa ja yleinen huolenpito. Tällöin ennen  
kaikkea mahdollisuus ottaa vastaan muiden ihmisten panos  
sekä mahdollisuus tarjota oma panoksensa muiden hyväksi  
ovat keskeisiä tekijöitä. Paradoksaalisesti kuitenkin avun  
vastaanottaminen – vapaamatkustaminen toisen tekemän  
työn suhteen – on arkikäytännön mukaan ongelma. Jo tämä  
seikka osoittaa arkikäytännön kelpaamattomuuden tarkas-  
telun käsitteellisenä perustana.

Yhteisöllisyyden etuihin kuuluu myös mahdollisuus  
työnjakoon ja toimintojen koordinoimiseen. Työn jaka-  
minen tai toimintojen koordinoiminen ei ole mahdollista,  
ellei ole mahdollista, että yhden ihmisen panoksella voidaan  
tuottaa jotakin määrättyä hyvää niin paljon, että toinen  
ihminen voi keskittyä jonkin toisen hyvän tuottamiseen.  
Tästä näkökulmasta käytännöllisesti katsoen jokainen ih-  
misyhteisö on jotenkin tekemisissä vapaamatkavaikutuksen  
kanssa.

Toiseksi, merkittävä osa yhteiskunnallisesta päätök-  
senteosta koskee vapaamatkavaikutuksen jakamista

yhteiskunnan eri ryhmittymien kesken. Tätä yhteistä hyvää jaetaan vuotuisten budjettien mukaisesti. Yhteiskunnallisessa keskustelussa puhutaan jatkuvasti lapsilisien, eläkkeiden, opintorahojen ja muiden sosiaalietuuksien suuruudesta ja osuuksista. Tätä yhteisen hyvän jakamista pidetään vallitsevan länsimaisen yhteiskunnan kannalta yleensä itsestäänselväna asiana. Kuitenkin silloin kun nämä seikat nostetaan esille ongelmien aiheuttajina, viitataan yleensä vapaamatkavaikutuksen rasittavuuteen silloin kun sitä jaetaan niille, jotka eivät kontribuoi yhteiseen hyvään. Mutta vapaamatkavaikutuksen idea piilee juuri tässä seikassa. Toistan idean tässä: yhteisen hyvän jakaminen on vapaamatkavaikutuksen jakamista ja vapaamatkavaikutus syntyy kollektiivisen toiminnan tuloksena meidän yhteiskunnassamme.

Kolmanneksi, merkittävä osa yhteiskunnallisesta päätöksenteosta koskee vapaamatkavaikutuksista nauttimisen rajoituksia. Opiskeluajoja halutaan rajoittaa, työttömyyspäivärahojen saamisella ja kestolla on omat rajoituksensa, eläkeikä on monin tavoin rajoitettu, sairauseläkkeelle ei pääse noin vain, lasten kotihoidon tukea ei makseta kuin määrätyn ajan jne. Usein ne jotka kykenevät, pyrkivät saamaan itselleen yhä suurempia oikeuksia vapaamatkavaikutuksesta nauttimiseksi tai pyrkivät rajoittamaan muiden oikeutta nauttia vapaamatkoista. Liike-elämän eliitti voi neuvotella itselleen huomattavia etuja palkkansa lisäksi. Poliittinen tai virkamieseliitti haluaa vapaamatkat kokonaan kuriin ehdottamalla vaikkapa työmarkkinatukien tekemistä vastikkeelliseksi. Toisaalta ne, joilla ei ole valtaa tai voimaa vapaamatkansa eteen taistelemiseksi, leimataan arkikäsitteen mukaisiksi vapaamatkustajiksi – yhteiskunnan syöpäläisiksi.

Jo edelliset huomiot osoittavat vapaamatkavaikutusten keskeisen roolin konkreettisesti yhteiskunnallisissa päätöksenteossa sekä ihmisten arkiajattelussa. Vapaamatkustamista koskevat käsitykset ovat kuitenkin niin epämääräisiä ja kollektiivista toimintaa koskeva käsitteellinen perusta on yhteiskunnallisessa keskustelussa ollut sen verran heikko, että keskustelussa on usein regressoiduttu yliyksinkertaisuuksiin. Niiden seurauksena vapaamatkustamista on alettu pitää yhteiskunnan kannalta ongelmana, vaikka merkittävä osa yhteiskuntamme jäsenistä on vapaamatkustajia, ja me pidämme heidän vapaamatkustamistaan aivan luonnollisena.

## Lopuksi

Edellä olen tarkastellut vapaamatkustamista useassa eri merkityksessä. Artikkelin alussa toin esille vapaamatkustamisen teknisen merkityksen, jolla tarkoitin yksinkertaisesti sitä, että vapaamatkustaja on henkilö, joka nauttii vapaamatkavaikutuksesta. Tekninen merkitys on tarkoituksella määritelty väljästi tässä artikkelissa. Teknisen merkityksen tarkoitus on antaa lähtökohta vapaamatkavaikutuksen käsitteen tekemiselle ymmärrettäväksi. Tätä merkitystä voidaan pitää vapaamatkustamisen teoreettisena merkityksenä. Teoreettisen merkityksen avulla voidaan vapaamatkustamista tarkastella ilman sen arkimerkityksen konnotaatioita. Se selkeyttää luonnollisen vapaamatkustamisen käsitettä merkittävästi. Vapaamatkavaikutuksen termein tarkasteltuna luonnollinen vapaamatkustaminen tarkoittaa

sitä, että henkilö nauttii vapaamatkavaikutuksesta kontribuomatta itse sen aikaansaamiseen. Tässä luonnollisessa merkityksessä ei viitata mihinkään ongelmaan. Kysymyksessä on vain yksi yhteiskunnallinen erityispiirre muiden joukossa.

Edellä erotettiin vapaamatkustamisen luonnollinen merkitys arkimerkityksestä. Vapaamatkavaikutuksen käsitteen avulla arkimerkitys voidaan määritellä siten, että vapaamatkustaja nauttii vapaamatkavaikutuksesta kontribuomatta itse sen aikaansaamiseen *illegitiimisti*. Toisin sanoen, arkimerkitys sisältää voimakkaan negatiivisen konnotaation. Itse asiassa arkimerkitys tarkoittaa pelkästään tätä konnotaatiota. Arkimerkityksessä vapaamatkustaminen edustaa ”pahaa”, moraalitonta, ei-toivottavaa toimintaa. Kysymyksessä on yhteistä hyvää haittaava paha. Mutta tässä artikkelissa olen kyseenalaistanut vapaamatkustamisen arkimerkityksen ja siihen perustuvan idealisoivan analyysin. Olen näyttänyt kuinka vapaamatkustaminen on teoreettisessa ja osin luonnollisessakin merkityksessä olennainen ”hyvän” yhteiskunnan osatekijä.

## Viitteet

1. Kaikki tarkastelemani arkikäsitteen perustuvat analyysit ottavat tämän seikan annettuna. Ks. esim. Olson 1968, Hardin 1982, Taylor & Ward 1982, Pettit 1986, Hampton 1987, Tuomela 1992.
2. Ks. esim. Olson 1968, Hardin 1982, Taylor & Ward 1982, Pettit 1986, Hampton 1987, Tuomela 1992. Näiden kirjoittajien peruslähtökohta on yhteinen, mutta kollektiivisen toiminnan mahdollisuutta koskevat tulkinnat vaihtelevat sen mukaan, minkälaisen he uskovat kollektiivisen toiminnan taustalla olevan dynamiikan olevan.
3. *Fallacy of composition*, ks. Mackie 1967, Hardin 1982.
4. Näin ovat tehneet mm. Olson 1968, Hardin 1982, Taylor & Ward 1982, Pettit 1986, Hampton 1987, Tuomela 1982.
5. Huomautettakoon, että olen ilmaissut ko. ehdot kollektiivisuuden käsitteen avulla. Ts. kollektiivisen hyödykkeen tekijöitä ovat nimenomaan *toiminnan* ja *tuloksen* kollektiivisuus. Tämä on tärkeä huomio. Haluan kertoa sillä, että kollektiivista ei voida palauttaa yksilöiden kokoelmaksi. Aihetta koskevan tarkemman keskustelun siirrän tuonnempaan ajankohtaan.
6. Yhteisriippuvuuden merkityksestä sosiaalisessa toiminnassa on kirjoittanut mm. Lewis 1969, teoksessaan Convention.
7. Kollektiivisista päämääristä ja toiminnasta lähemmin, ks. esim. Bratman 1982, Tuomela 1995.
8. Tätä näkökulmaa voidaan perustella vaikkapa Occhamin partaveitsen avulla. Kollektiivinen toiminta vaatii tulokseen jotakin enemmän kuin yksittäisten toimintojen mereologinen summa antaisi odottaa. Jos se ei sitä tee, sitä ei tarvita lainkaan. Sama tulos saavutetaan ilman sitä. Pekka Mäkelä havainnollisti eräässä tilaisuudessa tämän asian seuraavasti: Ajatellaan nyyttikestit, joihin kukin osallistuja tuo oman kontribuutionsa. Jos se, mitä itse kukin tuo pöytään, ei anna yhdellekään osallistujalle muuta kuin vain oman kontribuutionsa kokoisen palautteen, nyyttikestit eivät ole antaneet kenellekään enempää kuin mitä kukin toi pöytään. Nyyttikesteistä ei tällöin muodostu juhlaa, vaan ainoastaan pöytä, jossa kukin osallistuja vaihtaa päittäin tuomansa tavaran toiseen. Jos odotus järjestystä tilaisuudesta on edellisen kaltainen, insentivi sen järjestämiseksi puuttuu. Yhteistä tilaisuutta ei silloin todennäköisesti synny. Kollektiivisella toiminnalla ei tällaisessa tapauksessa ole syntymisen edellytyksiä. Occhamin partaveitsi pitää tästä huolen. Miksi ryhtyä kollektiiviseen toimintaan, jos se ei anna mitään enempää kuin yksilöllinen toimintakaan. Lisäksi kollektiivinen toiminta sisältää vielä riskin, että muut hyötyvät oman toiminnan tuloksista tekemättä itse mitään näiden tulosten saavuttamisen eteen. Kollektiivisen toiminnan on annettava enemmän.
9. Mutta silti voidaan kuvitella kollektiivisen toiminnan esimerkkejä, joissa vapaamatkavaikutuksesta ei ole tietoaakaan. Nämä esimerkit ovat joko puhtaasti loogisia mahdollisuuksia tai sitten kollektiivisen

- toiminnan rituaaleja, joilla nyky-yhteiskunnan ja ihmisen kannalta ei ole merkitystä, vaikka kenties joskus onkin ollut.
10. Tätä kirjoittaessa tuoreessa Suomea koskevassa ammatinharjoittajien lukumäärää koskevassa tilastossa (Tilastokeskus, 2003, HS/22.1.2002) maanviljelijöiden yms. lukumäärä vuonna 2000 oli 87 513, kun se vuonna 1995 oli 109 242. Karkeasti ajatellen Suomessa on 5 000 000 asukasta. Tarkoilla luvuilla ei ole suurtakaan merkitystä esittämäni esimerkin kannalta. Riittää, kun ymmärretään suurinpiirtein se suhde, joka on ravinnontuottajien ja muiden yhteiskunnan jäsenten välillä. Esimerkin tarkoitus on konkretisoida vapaamatkavaikutuksen idea.
  11. Ajatukseni on osoittaa ilmiön yleisyys ja se, että se koskettaa merkittävää osaa yhteiskunnan väestöstä: niitä, jotka ovat lapsia jne. tai niitä joilla on lapsia tms. Yllättävien ja erikoisten esimerkkitauposten nostaminen tässä tapauksessa ei palvele em. tarkoitusta.
  12. Tämäkään tarkastelu ei tavoita kaikkia vapaamatkustamisen ilmiöitä. Mm. Pettit 1986 toi esille erottelun vapaamatkustamisen ja ”väärin pelaamisen” (*foul dealing*) välillä. Jälkimmäisellä Pettit tarkoitti jotakin sellaista yhteiskuntaan vaikuttavaa toimintaa, joka on aidosti haitallista, mutta joka on esim. poliittisten päättäjien hyväksymää. Tästä asiasta käyttäisin itse nimitystä negatiivinen vapaamatkustaminen. Toisin sanoen, yksilö yhteiskunnallisen päätöksen luvalla tai omalla luvallaan toimii jotenkin yhteisen hyvän vastaisesti tavalla, joka vaarantaa koko yhteisön olemassaolon. Yleisiä esimerkkejä tämänkaltaisesta toiminnasta ovat vaikkapa sademetsien hakkaaminen ja yleinen ympäristön saastuttaminen. Erityisiä väärin pelaamiseen liittyviä asioita ovat sellaiset seikat, joita jotkut ihmiset pitävät olennaisesti väärinä tai pahoina, mutta jotka ovat yhteiskunnallisesti hyväksytyjä asioita. Tällaisia ovat esim. turkistarhaus, kalojen viljely, metsien viljely yms. ympäristöfilosofien tarkastelun kohteet. Vastavanlaisia tarkastelun kohteita löytyy varmasti myös muualta.
  13. Filosofian historia tuntee useita tähän seikkaan liittyviä määrittely-yrityksiä. Tunnetuin näistä on Platonin yhteiskuntautopia, jonka mukaan hyvässä valtiossa on n. 1500 kansalaista.
  14. Näitä ovat vaikkapa osingot.
  15. Ks. vaikkapa seuraava keskustelu, Olson 1965, Hardin 1982, Elster 1985, Pettit 1986, Taylor 1987, Hampton 1987, Tuomela 1988.
  16. PD:n esittely. Ks. esim. Konkka 2002, s. 225, viite 4.
  17. Ks. Platon: *Valtio*, II, 360c.
  18. Ks. esim. Olson 1968, Suurten ryhmien ongelma. Ks. myös Hume 1739, 1740: *A Treatise of Human Nature*. Niityesimerkki. Ks. myös Hampton 1987.
  19. Ks. Hardin 1982: yhteenliittymän virhepäätelmä (*fallacy of composition*). Hampton 1987.
  20. Tekstin kohdan olen vapaasti kääntänyt seuraavasta katkelmasta: Two neighbours may agree to drain a meadow, which they possess in common; because 'tis easy for them to know each other's mind; and each must perceive, that the immediate consequence of his failing in his part, is, the abandoning of the whole project. But 'tis very difficult, and indeed impossible, that a thousand persons should agree in any such action; it being difficult for them to execute it; while each seeks a pretext to free himself of the trouble and expense, and would lay the whole burden on others. (III, ii, vii [1978, 538])
  21. David Hume 1762: *Idea of a Perfect Commonwealth*.
  22. Ks. mikä hyvänsä argumentaation, kriittisen ajattelun tai logiikan oppikirja, jos haluat tietää enemmän takajäsenen myöntämisestä.
  23. Tuomela 1995 keskustelee perinpohjaisesti näistä kysymyksistä. En toista tässä tuota keskustelua.
  24. Ks. esim. Konkka 2003.
  25. Ks. myös Lewis 1969.
  26. Ehdon itsestänselvyys on kyseenalaistettu useaan otteeseen. Ks. esim. Bicchieri 1989. Bicchierin mukaan *common knowledge* -postulaatti johtaa paradoksaaliseen tulokseen. En käy tässä tarkemmin läpi Bicchierin argumenttia. Totean vain, että olen argumentista ja sen johtopäätöksestä eri mieltä. Jos rationaalisuudesta ylipäätään halutaan keskustella sosiaalisessa ympäristössä, *common knowledge* -postulaatti on välttämätön. Ehdotetun paradoksin ratkaisemisen toisessa yhteydessä. Tähän asti tunnettuja ratkaisuja ko. hankaluudelle ovat ns. kuviteltu peli sekä randomisointi. Ks. esim. Konkka 2000.
  27. Ks. myös Konkka 2003 tapojen ja järjen suhdetta koskevasta keskustelusta.
  28. Raimo Tuomela 2002 tarkastelee laajalti sosiaalisia käytäntöjä teoksessaan *The Philosophy of Social Practices*. Käytäntöjä voidaan tarkastella useista erilaisista näkökulmista. Tällaisia ovat mm. konventiot, normit ja instituutiot sekä tavat.

## Kirjallisuus

- Bicchieri, Cristina, Self-Refuting Theories of Strategic Interaction: A Paradox of Common Knowledge. *Erkenntnis* 30, 1989, s. 69–85.
- Bratman, Michael, Shared Cooperative Activity. *The Philosophical Review* 101, 1992, s. 327–341.
- Elster, Jon, Rationality, Morality, and Collective Action. *Ethics* 96, 1985, s. 136–155.
- Hampton, Jean, Free-Rider Problems in the Production of Collective Goods. *Economics and Philosophy* 3, 1987, s. 245–273.
- Hardin, Russell, Collective Action as an Agreeable *n*-Prisoners' Dilemma. *Behavioral Science* vol. 16, no. 5, 1971, s. 472–481.
- Hardin, Russell, *Collective Action*. The Johns Hopkins Press for the Resources for the Future. Baltimore and London 1982.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature* (1739). Toim. Selby-Bigge. Clarendon Press 1978.
- Hume, David, Täydellisen valtion idea (1762). Suom. P. Koikkalainen. Teoksessa M. Lahtinen (toim.), *Matkoja Utopiaan*, Vastapaino, Tampere 2002.
- Konkka, Jyrki, *Funk Games – Approaching Collective Rationality*. Helsinki 2002.
- Konkka, Jyrki, Vapaamatkustaminen, ongelma ja sen dekonstruktio. Teoksessa Loukola, Lybäck, Tervo (toim.), *Arvot, ympäristö ja teknologia. Yhteiskunnallisten toimien uudet oikeutukset*. Yliopistopaino, Helsinki 2002.
- Konkka, Jyrki, Järki ja tapa – erilaiset yhdessä. *Ajatus* 60, 2003. Ilmestyy.
- Lewis, David, *Convention – A Philosophical Study*, 1969. Blackwell Publishing, reissued 2002.
- Mackie, J. L., Fallacies. Teoksessa P. Edwards (toim.), *The Encyclopedia of Philosophy* vol. 3. Macmillan, New York 1967, s. 169–179.
- Olson, Mancur Jr., *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups*, 1968. Schokken, New York, revised edition 1971.
- Pettit, Philip, Free Riding and Foul Dealing. *The Journal of Philosophy* 86(4), 1986, s. 169–379.
- Platon, *Valtio*. Suom. M. Itonen-Kaila. Otava, Helsinki 1999.
- Taylor, Michael, *Anarchy and Cooperation*. Wiley, London 1976.
- Taylor, Michael, *The Possibility of Cooperation*. Cambridge University Press, Cambridge Mass 1987.
- Taylor, Michael & Ward, Hugh, Chickens, Whales, and Lumpy Goods: Alternative Models for Public Goods Provision. *Political Studies* 30, 1982, s. 350–370.
- Tuomela, Raimo, Free Riding and Prisoner's Dilemma. *The Journal of Philosophy* 85, 1988, s. 421–427.
- Tuomela, Raimo, On Structural Aspects of Collective Action and Free Riding. *Theory and Decision* 32, 1992, s. 165–202.
- Tuomela, Raimo, *The Importance of Us: A Philosophical Study of Basic Social Notions*. Stanford UP 1995.
- Tuomela, Raimo, *Cooperation*. Philosophical Studies Series 82. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 2000.
- Tuomela, Raimo, *The Philosophy of Social Practices. A Collective Acceptance View*. Cambridge UP, Cambridge UK 2002.

# Filosofia, kahvila, keskustelu

Joku muistaa filosofi Michèle Le Douefin rigoröösien määritelmän omasta alastaan: ”Minulla on ystäviä, joiden kanssa juttelen. Näin on aina ollut – ja tämä on keskeistä suhteessani filosofiaan.” Toiselle juolahtavat mieleen kahvilassa kirjoittavan Jean-Paul Sartren loppumatomat kahvilaesimerkit, puheet kahvilan ”organisointumisesta” ja kahvilasta ”olevan täyteytenä”. Kolmas ei unohda Platonin *Lakhes*-dialogin nimihenkilön tunnistusta: ”Minua voisi pitää yhtä aikaa keskustelujen ystävänä ja vihollisena.”

## Urbaani vaihto

Filosofiakahvilat nousivat otsikoihin 1990-luvun loppupuolella. Yksin Pariisissa *café philo*- tai *bistrot philo*-paikkoja syntyi nopeasti kymmenittäin ja moniaalla muualakin maailmassa, milloin ”Agoran”, milloin milläkin nimellä. Syntysijoilla Ranskan pääkaupungissa perustettiin liike, liikkeelle oma *Philos*-lehti ja vieläpä kokonaiset filokuppilafestivaalitkin.

Alkuperäisenä toiminta-ajatuksena oli avoin, ennakkoehdoton ja avaramielinen keskustelu. Vetäjäksi kävi tuntija tai harrastaja, jonka näkemys ei ahtautunut, joka ei patsastellut eikä paistatellut parrasvaloissa, vaan toimitti vaatimatoman ja valppaan vuoropuheluavittajan virkaa. Ammatillaisen ja amatööriin välillä ei tehty eroa, vaan oikeus puhua ja velvoite kuunnella kuuluivat jokaiselle. Eri ajattelu- ja puhettavat, vaihtelevanlaatuiset kokemukset päästettiin esille. Aihe ei ratkaissut, vaan käsittelemisen tapa.

Idea levisi, konseptit sekoittuivat, mielteet muuttuivat, kahvilaadutkin vaihtelivat. Jotain säilyi. Filosofiakahviloiden näkyvin puhe- ja toimenmies Pascal Hardyn kutsuu soveliaasti virittyvää keskustelutilannetta ”filosofiseksi hetkeksi”. Filosofiaa ei pidä latistaman, vaan se tulee luoda uudestaan niin, että sen hetki voi koittaa koska hyvänsä, missä tahansa, kelle ikinä. Keskustelu saa olla vakavaa tai julkisuudessaan julkeaakin, mutta kernaammin leikillistä kuin riitaisaa. Hardyn sanoin tulee välttää monologista luennointia ja suurieleistä konferenssityyliä, mutta myös joutavaa pienpuhetta.

Sanan- ja ajatustenvaihto kahviloissa on vapauden harjoittamista. Se haastaa ammattifilosofit liikkeelle asemistaan. Onttous paljastuu, herkkyyks saa sijansa. Mutta kukaan ei varsinaisesti hyödy, saa suoraa etua tai osallistu kilpailuun. Etsintä on jokaisen oikeus ja mahdollisuus. Filokuppila on demokratian puolesta kaikkea, varsinkin filosofisen keskustelun, välineellistämistä vastaan. Matalakynnyksisen kahvilan ilmapiirissä herää hetkittäin jaettu valmius seurata ajatuksen juoksua. Filosofoivathan ihmiset muutenkin jatkuvasti arkielämänsä merkityksistä. Kahvila antaa tilan tulla puheisiin suoraan kadulta, ei oppitunnille tai seminaariin, vaan kahvilaan.

Joku käväisee, toinen istuu alusta loppuun. Aiheita nousee salista. Vetäjä valitsee jonkin ehdotetuista teemoista. Hän antaa ehdottajien pohjustaa. Sen jälkeen aihetta työestetään yhdessä.

Pekka Hongisto – Pascal Hardyn *philos* ja suomalaisen filokahvilatoiminnan

pioneeri, jonka muistiinpanoihin ja kokemuksiin suurin osa tässä kuvatussa perustuu – esittää sarjan avoimia kysymyksiä. ”Voiko filosofia palata kaduille vai palaako katu filosofiaan? Kadottaako filosofia uskottavuutensa astuessaan kadulle? Mitä ammattifilosofit eniten pelkäävät: vastauksia vai kysymyksiä? Vai pelkäävätkö he menettävänsä kielensä tai yksinoikeuden siihen?”

Filokahviloissa ei Hardyn ja Hongiston mukaan käy piiloutuminen ammattikielen tai muun maskin taakse. Se ei sulje, telkeä tai salpaa, vaan avaa keskustelun tilan ja toiminnan.

## Uusi tilaisuus

Filosofiakuppiloista on puhuttu paljon, ehkä enemmän kuin konsaan kahviloissa. Pahaa ja hyvää. Niistä puhuminen ei kuitenkaan kerro paljon niissä puhumista. Keskustelua on kokeiltava, keskustelu on koettava.

Ravintola Vanhassa Montussa Tampereella elvytetään filokahvilaperinnettä taas tosissaan. Tradition vaalija, *café philo*-tuotemerkin rekisteröinyt Ranskan kunniakonsuli Veikko Lindholm kutsuu ravintolaansa keskustelemaan aina joka kuukauden toisena torstaina klo 19–21. Ensimmäisissä sessioissa marras-joulukuussa olivat paikalla Torsti Lehtinen ja Eero Silvasti.

*Mikko Lahtinen &  
Jarkko S. Tuusvuori*

# Jees, salatiedettä, sanoi Ryhmy

Jacques Derrida, *Platonin apteekki ja muita kirjoituksia*. Toimittaneet Teemu Ikonen ja Janne Porttikivi. Suomentaneet Tiina Arppe, Merja Hintsa, Teemu Ikonen, Antti Kauppinen, Miika Luoto, Marko Pasanen, Janne Porttikivi ja Hannu Sivenius. Gaudeamus Helsinki 2003. 360 s.

Erno Paasilinna kirjoitti aikoinaan, että liikkeelle voidaan lähteä vasta sitten kun tiedetään missä ollaan. Jacques Derridan ajattelu asettanee tämänkin järvenolaisen periaatteen uuteen valoon. Gaudeamusta saadaan nimittäin kiittää filosofisen kirjasyksyn mojavimmasta uutuudesta, järeästä Derrida-antologiasta *Platonin apteekki ja muita kirjoituksia*, jonka ansiosta emme enää oikein tiedä missä olemme.

Tekijän murhaamisessa vähintään avunantoon syyllistynyt Derrida on, paradoksaalista kyllä, yksi nykyfilosofian nimekkäimmistä hahmoista. Häntä voisi jopa verrata merkkituotteeseen. Hän on jonkinlainen filosofian Calvin Klein.

Tämän takia Derridaa on miltei mahdollon lähestyä pelkkänä ajattelijana. Derridasta keskusteltaessa panoksena on aina enemmän kuin hänen filosofiansa. Derrida on tuotemerkki, vaarallinen relativisti, viime vuosisadan merkittävin filosofi, näennäisillä syvämielteisyyksillä harhauttaja, yhdysvaltalaisvouhakkeiden kotijumala, suuri dekonstruktionisti, vaatteen keisari ja jälleen yhden filosofisen kopernikaanisen kumouksen alullepanija.

Asennoitu siinä sitten suhteellisuudentajuisesti.

## Alastonta riisumassa

*Platonin apteekin* tekstit on valittu erittäin edustavasti. Derridan tunnetuimmat teemat – *différance*, välimatkanotto läsnäolon metafysiikkaan, varjonyrkkeily Heideggerin kanssa ja niin edelleen – ovat kaikki esillä, ja useimmat

kirjan kahdeksasta esseestä ovat saavuttaneet modernin klassikon aseman. Tukevan sisällön ohella Gaudeamus tarjoaa kauniin, arvokkaanolaisen kirjan, joka miellyttää jo esineenä. Kirja hohkaa kestävyyttä, sitä käsittelee ja lehteilee mielellään. Viime vuosisadan filosofeista ihmistieteisiin on Foucault'n ohella vaikuttanut eniten juuri Derrida, joten koelmaa tervehdittäneen ilolla muuallakin kuin filosofien piirissä.

Pelkistäen voi sanoa Derridan tarkastelevan filosofiaa kirjoituksena, joka koettaa torjua tai unohtaa oman kirjoitettunsa. Filosofia pyrkii luomaan vaikutelman yksiselitteisyydestä, vaikka mielekkyyden ja merkityksen ylläpito sisältää aina häivähdyksen mielettömyydestä ja merkityksettömyydestä. Filosofinen teksti teeskentelee olevansa yksiselitteinen. Se ohjaa yhden merkityksen löytämiseen, mutta näin tehdessään se paljastaa itsekin äkänneensä tämmöisen ohjailun tarpeellisuuden.

Derridan toiminnan voisi määrittellä filosofisten tekstien käyttömukavuuden järjestelmälliseksi heikentämiseksi. Lisäykset saavat ”alkuperäisen” kokonaisuuden näyttämään keskeneräiseltä, halutut merkitykset lipsuvat käsistä, niin Platonille kuin Husserlillekin tärkeä läsnäolon ja poissaolon kaksinaisuus haastuu. Derrida selvittelee eron eroa tai merkityksen merkitystä niin, että lanka menee koko ajan pahemmin solmulle. Kaksinaisuusien alle kätkeytyy erojen tuottuminen, jota totut dualismit eivät millään konstilla kykene hallitsemaan. Ne voivat korkeintaan yrittää haudata ja unohtaa sen. Bataillen kuvaa lainatakseen: Piikatytöt varustautuvat tomuhuiskuun tai jopa imurein, oppineet koettavat saada paikat puhtaiksi logiikalla. Derrida koettaa kohottaa maton reunaa ja katsoa maton alle.

*Platonin apteekissa* Derrida tarkastelee poissulkemista erityisesti Platonin (”Platonin apteekki”) ja Rousseauin (”Vaarallinen täydennys”) kirjoitusta kohtaan tuntunan epäluulon valossa. Kirjoitus on kummallekin levottomuutta herättävää ja luonnotonta, sillä se korvaa totuuden merkillä. Koska merkki ei ole väistämättömässä suhteessa totuuteen, se uhkaa romuttaa koko totuuden järjestelmän, samentaa sen sofismeilla ja höplästäviedolla. Mutta ”alkuperäisen läsnäolon katoaminen [...] on samalla totuuden mahdollisuuden ja sen mahdollisuuden ehto” (s. 205), sillä läsnä-

oleva totuus ilmenee toistamisen ja toistamisen mahdollisuutena.

Totuus toistaa itseään, mutta sen toisteinen itsensäpaljastaminen voi aina olla myös monistumista tai hämäystä, eikä kysymystä totuuden ja ei-totuuden toisteisuudesta voida ratkaista. Ikään kuin olisimme umpikujassa, josta kuitenkin voitaisiin lähteä kahteen suuntaan. Derridan ajattelu vie meidät pahan kerran kahden vaiheille. Alan tuntee itseni Buridanin aasiksi.

Kirjoitus saa puheen näyttämään alkuperäiseltä, panee kuuntelemaan sitä. Se on lisäys, jota ilman puhe, puheen totuus, ei tulisi toimeen. Se on pakko kieltää, mutta kieltämisen jälkeen on pakko myöntää, että jotain tuli kieltetyksi. Kirjoitus ei ole yksiselitteisesti sisä- eikä ulkopuolella. Jos se olisi aidosti toista, oikeuksien vieminen siltä ei olisi ongelma. Silloin sen kanssa ei tarvitsisi olla missään tekemisissä, sitä ei tarvitsisi käsitellä. Tämänkaltaisen oivalluksen avulla Derrida purkaa kaksijakoisia vastakkainasetteluita, hänen välineistönsä on itse asiassa varsin helppo hahmottaa.

Pieni arkikielen filosofi minussa alkaa kuitenkin tehdä tenän. Derrida nimittäin käyttää monia tavanomaisia sanoja, esimerkiksi sanaa ”teksti”, poikkeavasti. Niinpä häntä on usein soimattu kaiken palauttamisesta kirjoitettuun tekstiin, ja hän on joutunut päättäväisesti kiistämään tämän harhatulkinnan. Vaan koska sanalla ”teksti” tavallisessa kielenkäytössä tarkoitetaan kirjoitettua tekstiä, sanan käsittäminen kirjoitetuksi tekstiksi on ”luonnollinen” luokutapa. Sanojen merkityksiä ei voi venyttää loputtomiin. Kielilyhteisön, olkoonkin muuttuvan, tutkain on väkevä vihollinen.

Derrida ajaa samaa tietä kuin Wittgenstein, mutta päinvastaiseen suuntaan. Wittgenstein haluaa luottaa epätarkkaan mutta alati luotettavaan arkikielen, Derrida taas tekee epämääräisyydestä numeron. Jostakin syystä tämä epämääräisyys tuottaa ongelmia vain filosofeille. Yksi Derridan lähestymistä haittaava este (*skandalon*) lienee tässä. Ymmärrän myös niitä, joiden on Derridan tapauksessa vaikea hahmottaa vakavan ja pelletyn välistä eroa. Rastien piirteleminen sanojen päälle kun ei ainakaan ensitaapaamalla ole argumentaatiokeinoista vakuuttavampia.

Tarkoitukseni ei missään tapaukses-

sa ole hylätä Derridan ajattelua huonon huumorin avulla. Haluan vain sanoa, että Derrida on osittain itse vikapää kehuun maineeseensa tietyissä piireissä.

### Luontoa kääntää

Kysymys kääntämisestä nousee esiin lähes jokaisessa Derridan esseestä. Se onkin varsinainen filosofinen kysymys, kenties jopa filosofian kysymys. Usein filosofia kuitenkin on jättänyt kääntämisen ajattelemta, esiintynyt kuin sitä ei koskaan tapahtuisikaan, ollut kuin sitä ei olisikaan.

*Nyky-suomen sanakirja* tuntee tietysti kielenkääntämisen; mutta ”kääntämisen” perusmerkitykseksi se kertoo ”muuttaa jnk asentoa t. suuntaa”. Kun käänämme, jokin muuttuu. En ole koskaan lukenut Platonia: olen luke- nut Platon-suomennoksia. Ja kään- nös, suunnanmuutos, on aina muuttanut jotakin, kadottanut jotakin, ehkä tuonut jotakin tilalle.

Kirjan nimisessä Derrida erittelee kreikan sanaa *farmakon*, joka tarkoittaa yhtä aikaa mm. lääketta ja myrkyä. Kääntäjän on kuitenkin aina valittava, yksiulotteistettava: ”Tällainen tulkitseva kään- nös on siis sekä väkivaltainen että voimaton: se tuhoaa *farmakonin*, mutta kieltää samanaikaisesti itseltään sen tavoittamisen ja jättää sen lepäämään koskemattomana varastoonsa” (s. 136). Kääntäminen on lain rikkomisen ja lain pystyttämisen dialektiikkaa, sillä kääntäjän on tehtävä päätös, hänen on pääteltävä, hän ei voi olla päättämätön. Siksi kääntäminen sekä kääntää luontoa että kysyy sitä. Platonin apteekissa voi olla vaarallista asioida.

*Farmakon* ei koskaan ole yksiselitteisen hyvä tai paha. Olisi yksinkertaista, jos se joskus päättäisi, valitsisi puolensa, tai jos me voisimme päättää sen puolesta. Jos vain kaksinaisuutta ei olisi, voisimme saavuttaa tavoittelemamme yksiselitteisyyden, jota paremman puutteessa voi kutsua platonismiksi. ”[K]ääntämisen pelottava ja pelkistymätön vaikeus”, kirjoittaa Derrida (s. 110). Kääntäjä ei saa ohjata hakoteille, mutta käännettävä järkyttää hänen suunta-vaistoaan.

*Platonin apteekki* ei varsinaisesti esittele myöhempiä, ”eettistä” Derridaa, mutta on muistettava kääntämisen panevan peliin koko etiikan. Haltuun-

otoksi ymmärretty, tyhjentävä kääntäminen on mahdottomuus – silloinhan kääntämistä ei tapahtuisi lainkaan. Tämä mahdottomuus on kuitenkin ajateltava pikemmin puoleensavetäväksi kuin estäväksi. Kääntämisestä kieltäytyminen on nimittäin samaa kuin eettisyydestä kieltäytyminen. Se ei ole ainoastaan kieltäytymistä toisesta kielestä, vaan Toisen kielestä.

Jätän ajateltavaksi, onko asetelma väistämätön. Kirjallisuusfilosofisten muotilatteuksien himomurhaaja Henri Meschonnic on jo kolmenkymmenen vuoden ajan arvostellut Derridaa siitä, että tämä on jäänyt fenomenologisen sanaston vangiksi. Meschonnicin mukaan tämä sitoumus kahlitsee Derridan ajattelun sekä läsnä- ja poissaolon että merkisijän ja merkityn kaksinaisuuteen estäen Derridaa ajattelemta kääntämistä puhtaalta pöydältä. Meschonnic itse sanoo kääntymättömyyden olevan teorian vaikutus, ei mitään empiirisesti annettua.

Entä Derridan kääntäminen? Derridan virkkeet ovat kuin omasta kauneudesta vakuuttuneita ihmisiä, joiden jokainen ele on tarkoitettu katseltavaksi. Hyväntahtoisesti tulkiten jokainen sana on punnittu, jokainen sana on ajateltu ja valettu kestäväksi ajattelu. Jään kuitenkin kaipaamaan säröä, lipsahdusta, puolustuksen hetkellistä torkahdusta. Näin sanoessani aikomukseni ei ole arvostella Derridaa, ainoastaan esittää huomio hänen tavastaan kirjoittaa. Derrida on varovainen, äärimmäiseen tarkkuuteen pyrkivä, huolellinen. *Platonin apteekin* suomentajat ovat hänen tasal- laan, eikä eri kääntäjien käyttäminen eri teksteissä ei ole päässyt rikkomaan antologian terminologista ankaruutta. Kulttuuriteko on tehty pietteillä. Erään periaatteellisen varauksen haluan kuitenkin esittää.

Tiedän sanan *différance* olevan yksi saatanallis-perkeleellisimmistä kääntämisen esineistä, ja kirjan esipuheessa toimittajat perustelevat sanan kääntämättä jättämistä hyvin asiallisesti. Hihassani tai takataskussani ei ole termille ainoatakaan vakavastiotettavaa kään- nöskehdotusta. Silti selkäpiissä soi hyy, kun *différance*, ero joka näkyy muttei kuulu, on laskettu suomeen sellaisenaan, ranskalaisine kirjoitus- ja ääntämisasui- neen. Semmoista tehdään vain äärimmäisessä hädässä. Indoeurooppalaisperäiset, kiellemme sanueisiin liittymättömät ”dis-

kurssin” kaltaiset pelätit on saatu puettua suomalaiseen kuosiin, mutta *diffé- rancen* oloisia täysin kielellemme vieraita kummajaisia filosofinen sanastomme ei montaa jaksa kantaa. *Diffé- rancen* tapaiset termit ovat aito pulma siksi, etteivät ne säästä lukijaa osaamasta alkukiel- tä. Jos tällainen käytäntö leviää, herää kysymys koko suomentamisen tolkusta.

Joku koiranleuka toki on ehdot- tanut *diffé- rancen* suomennokseksi ter- miä ”erä”.

Mihin pääsemme, jos pääsemme eroon?

*Tapani Kilpeläinen*

## Totuuden riippuvuus kävelemisestä järven ympäri

Ralph Waldo Emerson, *Luonto*. Suomennos ja esipuhe Antti Immonen. 23°45, Tampere 2002. 93 s.

Emersonin esikoisteos *Luonto* (1836) on kummallinen kirja. Joka kerta kun minun on täytynyt yrittää sanoa siitä jotain, olen päättänyt lukea kirjan tarkasti kannesta kanteen vielä kertaal- leen. Joka kerta olen miettinyt, luenko englanniksi vai suomeksi. Joka kerta olen päättänyt lopultakin selvittäväni, mitä kirja oikeasti käsittelee. Joka kerta *Luonto* on valunut sormieni lävitse, kun olen yrittänyt tarrautua siihen.

Kerran olin sitä mieltä, että *Luonto* ei ole kirja luonnosta. *Nyt*, luettuani sen entistä tarkemmin, olen sitä mieltä, että kirja on todellakin kirja luonnosta. Emersonin esikoisteos käsittelee luon- toa – kuten Emerson itse johdannossaan selvittää – sekä sanan ”luonto” tavan- omaisessa että laajemmassa, tietyssä fi- losofisessa merkityksessä, jolloin luonto

käsittää esitetyn määritelmän mukaan kaiken muun paitsi 'minän' eli maan ja taivaan lisäksi kulttuurin, kaikki muut ihmiset sekä minun oman ruumiini (ks. s. 25). Yleisemmällä tasolla voi sanoa, että *Luonto* käsittelee ihmisen ja luonnon välistä suhdetta. Tämän voi ilmaista emersonilaisen vapaasti puhumalla ihmisen tai ihmismielen ja todellisuuden välisestä suhteesta. Tai hengen – tai mielen – ja aineen (vrt. esim. luku IV).

En tiedä, kuinka *Luontoon* tulisi suhtautua. Toisaalta minusta tuntuu, että tämä kirja ei ansaitse paikkaansa Emersonin parhaiden töiden rinnalla. Toisaalta *Luontoon* kätkeytyy ärsyttävän jännittäviä ajatuskulttuuria, jotka ovat (paitsi sinänsä kihelmöivän mielenkiintoisia) Emersonin kokonaisajattelun avaamisen kannalta ehdottoman valaisevia.

## Kuka?

Ralph Waldo Emerson (1803–1882) oli yhdysvaltalainen, Concordissa, Massachusettsissa elämäntyönsä tehnyt ajattelija-runoilija, jonka filosofian kenties häkellyttävien piirre on se, ettei siitä olla koskaan päästy selvytyteen, onko se filosofiaa. Itse pidän Emersonia elämänläheisimpänä, kauneimpana ja palkitsevimpana ajattelijana, jota olen koskaan lukenut.

Emerson oli pappi, joka erosi virastaan, koska ei voinut yhtyä tiettyihin uskonkappaleisiin. Tämän jälkeen Emerson loi uran alkuvoimaisena ajattelija-luennoitsijana, joka tienasi elantonsa yliopistomaailman ulkopuolella maanlaajuisilla luentokierteillaan ja kirjoituksillaan. Jälkipolvet tuntevat Emersonin ennen kaikkea esseistinä, runoilijana ja filosofina. Kenties tässä on syy hänen ulkopuolisuuteensa akatemiassa: hän oli elinaikanaan suosittu filosofi, joka kirjoitti *runoja* ja kaiken lisäksi vielä ajatteli runollisesti.

Concordin tietäjän monisyisen ja radikaalin filosofian yksi erityispiirre on, että hänellä on ollut valtava vaikutus amerikkalaiseen ja eurooppalaiseen kirjailijoihin ja filosofiin, jotka julkaistuisa teoksissaan kuitenkin poikkeuksetta vaikenivat velastaan Emersonille. Kuinka moni tietää, että Robert Musil oli innoissaan Emersonista? Tai Rabindranath Tagore? Tai Egon Friedell, tai Jorge Luis Borges, tai Leo Tolstoi? Transsendentalistien keulahahmona Emerson sysäsi liikkeelle – alunperin juuri teoksellaan *Luonto* – 1800-luvun keskivaiheilla ame-

rikkalaisen kirjallisuuden renessanssin, jota edustivat muiden mukana Emersonin kaikkein läheisimpinä oppilaina Henry David Thoreau ja Walt Whitman. Emerson on vaikuttanut keskeisesti myös esimerkiksi runoilijoihin Emily Dickinsoniin, Robert Frostiin ja Wallace Stevensiin sekä prosaisteihin Herman Melvilleen ja Nathaniel Hawthorneen. Onko tämä yleisesti tunnettua? Voisiko Emersonista puhua amerikkalaisen kulttuurin isänä?

Sama mies on ollut tärkeä pragmatisteista erityisesti William Jamesille ja John Deweylle. Hän on vaikuttanut mitä syvimmin Friedrich Nietzscheen. Vaikka ajatus voi kuulostaa yllättävältä, Emersonin filosofiaa voi verrata näiden lisäksi hedelmällisellä tavalla esimerkiksi Heideggeriin, Wittgensteiniin tai dekonstruktioon.

## Emerson ja Suomi

Nyt ilmestyvä suomennos on sikäli paikallaan, että *Luonto* on tärkein Emersonin teos, jota ei ole aikaisemmin saatu suomeksi. Käännösjulkaisu on myös sikäli ajankohtainen, että tänä vuonna (25.5.03) Emersonin syntymästä tuli kuluneeksi kaksisataa vuotta.

Kuten Antti Immonen valottaa suomennoksensa esipuheessa, Emersonilta on ennen tätä käännöstä ilmestynyt suomeksi *Ihmiskunnan edustajia* (Volter Kilpi 1909), *Esseitä* (J. A. Hollo 1958), *Suuria miehiä* (Hollo 1964) sekä muutama teksti kokoelmassa *Suuren hiljaisuuden miehiä* (Yrjö & Ester Karilas 1919) sekä *Voittamisen taito* (Y. Karilas 1920). Immonen ei mainitse, että näistä *Ihmiskunnan edustajia* ja *Suuria miehiä* ovat molemmat käännöksiä 1850 ilmestyneestä kirjasta *Representative Men. Esseitä* on käännös Emersonin vuosina 1841 ja 1844 julkaisemista kokoelmista *Essays: First Series* ja *Essays: Second Series*. Täten Immosen suomennos täydentää Emerson-suomennokset kattamaan tekijän neljä ensimmäistä kirjaa.

Näiden suomennosten ulkopuolelle jää tärkeimpinä Emersonin koottujen teosten ensimmäiseen niteeseen *Luonnon* lisäksi sisältyviä Emersonin vuosina 1837–1844 pitämiä puheita ja luentoja. Näistä tärkeimmät ovat USA:n ”älylinen itsenäisyysjulistus” *The American Scholar* (1837) sekä uskontokriittinen *Divinity School Address* (1838).

## Alkuperäinen suhde maailmankaikkeuteen

*Luonto* koostuu lyhyestä johdannosta ja kahdeksasta pienestä luvusta, jotka yhdessä tekevät kirjasta noin seitsemänkymmentäsivuisen katsauksen ihmisen ja luonnon välisen suhteen eri aspekteihin. Ensimmäinen luku pyrkii havahduttamaan ihmistä luonnon ihmeellisestä kauneudesta. ”Useimmat ihmiset eivät näe edes aurinkoa, tai ainakin heidän näkemisensä on hyvin pinnallista” (s. 27). ”Joskus olen kaamosaikaan kulkenut pilvien peittämän taivaan alla, ja tuntenut itseni sohjoisilla joutomaillaikin täydellisen hyväntuuliseksi, vaikka en ole ajatellut mitään erityisen hauskaa” (s. 28). Luvuissa II–IV Emerson tarkastelee luonnon tai ”maailman” eri käyttötarkoituksia. Tarkastelu ulottuu luonnon käytännöllisestä hyödyistä (luku II) ja luonnon kauneudesta (luku III) kielen ja luonnon väliseen riippuvuuteen (luku IV) sekä ajatuksen luonnosta älyllisenä ja eettisenä kasvattajana (luku V).

Luonnon kauneuden ja käyttötarkoitusten tarkastelun jälkeen Emerson analysoi esikoisteoksensa pisimmässä luvussa (luku VI) monisyisesti idealismia. Tässä luvussa Emerson tutkailee idealismia toisaalta perinteisen filosofisesti, toisaalta pohtien idealististen uskomusten juuria kulttuurissa. Kirjan toiseksi viimeisessä luvussa Emerson laajentaa tarkasteluaan ihmisen ja luonnon suhteesta hengen ja aineen väliseen suhteeseen. Viimeisessä luvussa ”Näköalat” Emerson kehottaa ihmistä elämään sopusoinnussa luonnon kanssa, olemaan yhtä ”suuri” kuin luonto ja täyttämään paikkansa maailmassa.

Johdannon alkuun, Emersonin koko tuotannon avaaviin sanoihin, sisältyy yksi valovoimaisimmasta ajatuksista koko Emersonin ajattelussa:

”Meidän aikamme katsoo taakseen [our age is retrospective]. Se rakentaa esi-isilleen muistomerkkejä. Se elää menneet elämät, tallentaa tapahtuneet tapahtumat ja arvioi tehdyt teot. Meitä aiemmin eläneet ihmiset kohtasivat Jumalan ja luonnon kasvotusten, mutta me näemme ne vain heidän silmiensä kautta. Miksi emme voisi edelleen nauttia alkuperäisestä suhteesta maailmankaikkeuteen? Miksi meillä ei voisi olla perimätiedon sijaan omaa oivaltavaa runoutta ja filosofiaa sekä ilmes-



tyksestä peräisin olevaa uskoa, eikä vain noiden toisten historiaa?” (s. 23)

Tähän ajatukseen sisältyy Emersonin koko filosofian läpäisevä pyrkimys oma-kohtaiseen, välittömään kokemukseen toisen käden tietojen sijaan. Emersonin mukaan ”meitä aiemmin eläneiden” suhde kohtaamiinsa asioihin oli alkuperäinen, mutta meillä on taipumuksena tukeutua heidän kokemuksiinsa. Emersonin ei tarvitse ymmärtää puhuvan tässä ainoastaan amerikkalaisista 1800-luvulla. On kysyttävä: miksi *meillä – minulla, nyt* – ei voisi olla omakohtaista kokemusta lukemistani asioista, Hegdegerin olemisesta tai Emersonin alkuperäisyydestä?

Emersonin ajatusta voi kenties valaista fenomenologisesti: haluaisimme saada tarkastelun kohteena olevat ilmiöt näyttäytymään meille itse itsestään lähtien, emme ainoastaan *puhua* niistä.

Emerson uskoo syvästi, että jokaisella ihmisellä on oikeus alkuperäiseen suhteeseen maailmankaikkeuden kanssa. ”[M]aailmankaikkeus kuuluu sen jokaiselle yksilölle” (s. 38). Locket ja kantit korvautuvat viime kädessä luonnolla ja ihmisen omakohtaisella kokemuksella. ”Aamunkoitto on Assyriani, iltarusko ja kuu Pafokseni ja keijukaisten ihmemaani, keskipäivä on aistien ja ymmärryksen Englantini, yö mystisen filosofian ja uni-en Saksani” (s. 36).

### Minä maailman tiellä

Yksi *Luonnon* jännittävimmistä oivalluksista on, että se, millaisena koen maailman tai todellisuuden – millaisen maailma on minulle – riippuu minusta itsestäni. Kirjan kolmanneksi viimeisessä kapaleessa Emerson kirjoittaa: ”Ongelma alkuperäisen ja ikuisen kauneuden liittämistä maailmaan ratkeaa sielun lunastuksella” (s. 86). Hän selventää ajatustaan: ”Mahdollinen epäkohta, joka nähdään luontoa tarkasteltaessa, onkin omassa silmässä. Näköakselin liike ei ole samanaikainen olioakselin kanssa, minkä vuoksi oliot eivät näy läpikuultavina vaan sameina” (s. 86). Tämän jälkeen pilkhatavat esiin *Luonnon* eettiset ulottuvuudet: ”Syy siihen, miksi maailma on vailla ykseyttä, rikkonainen ja pirstaleinen, löytyy ihmisen ristiriidasta itsensä kanssa” (s. 86). Emerson kiteyttää ’naturalisminsa’ ytimen: ihminen ”ei voi olla aito luon-

nontutkija [*naturalist*], ellei hän tyydytä kaikkia hengen vaateita” (s. 86).

Tässä Emerson hahmottelee hänen filosofialleen keskeistä näkemystä ihmisen elämän ja ihmisen todellisuuskokemuksen välisestä riippuvuudesta – etiikan ja metafysiikan yhteenkietoutuneisuudesta. Emerson uskoo, että lopulta ihminen ei voi tuntea todellisuutta kaikesa merkityksellisyydessään, ellei hän tee eräänlaista parannusta, puhdistaa omaa elämäänsä hänen ja todellisuuden tuntemisen väliin asettuvista esteistä. Luonto toimii eettisesti ja uusiutuu jatkuvasti: tunteakseen luonnon myös ihmisen on toimittava eettisesti ja uusiuduttava jatkuvasti. Luonnossa *kaikki* hetket ovat merkityksellisiä. ”Auringonpaisteisen kesän lisäksi julistavat luonnossa ilon juhlaa myös *kaikki* muut hetket ja vuodenajat” (s. 28, kurs. HK). Ihmisen on seurattava tätä luonnon ikuista raikkautta, uusittava itsensä alkuperäisyyden säilyttämiseksi: ”*Jokainen* hetki ja muutos liittyy ja valtuuttaa uudenlaiseen mielentilaan, aina henkeäsalpaavasta keskipäivästä synkimpään keskiyöhön saakka” (s. 28, kurs. HK). Kun ihminen uusiutuu tällä tavalla, on jokainen hetki kaunis ja pyhä. ”Valppaalle silmälle *jokaisella* vuoden hetkellä on kauneutensa” (s. 36, kurs. HK).

Emerson ajattelee todella, ettei ihminen voi tuntea luontoa, ellei hän kykene itse avautumaan, näkemään joka hetki elämän ympärillään ihmeellisenä, olemaan valmis joka hetki havaitsemaan maailmaa ennakkoluulottomasti. ”[J]okainen oikein nähty olio vapauttaa” Emersonin mukaan ”sielusta uuden ominaisuuden” (s. 52). Käänteisesti voisi sanoa, että jokaisen sielun uuden ominaisuuden vapautuminen vapauttaa näkemään uuden puolen todellisuudesta. Romanttisesti Emerson kirjoittaa: ”Viisauden muuttumaton merkki on ihmeellisyyden näkeminen aivan tavanomaisissa asioissa” (s. 87). Kaikkein arksinkin hetki on ihmeellinen, jos me vain näkisimme tämän. ”Mitä on päivä? Mitä on vuosi? Mitä on kesä? Mitä on nainen? Mitä on lapsi? Mitä on nukkuminen? Sokeille silmillemme kaikki nuo asiat näyttävät yhtä mitäänsanomattomilta” (s. 87). Maailman kauneus / maailma / on kätkeytynä meissä.

Tämä on *Luonnon* syvä eettinen ulottuvuus: luontoa ei voi tuntea, ellei elä hyveellisesti. ”[L]ukeneinkin luonnon tutkija, joka rakastaa totuutta, havaitsee suhteessaan maailmaan olevan

vielä paljon sellaista, jota ei voi oppia mitään tunnettuja laatuominaisuuksia lisäämällä, vähentämällä tai vertailemalla, vaan johon päädytään herpaantumatomalla hengenvaelluksella, jatkuvalla uudistumisella ja täydellisellä nöyryydellä” (s. 80). Kieltä käsittelevän luvun lopuksi Emerson kiteyttää ajatuksensa: ”Luonnon kanssa sopusointuinen elämä, totuuden ja hyveen rakkaus, siivoaa silmät näkemään ja ymmärtämään luonnonkin tekstiä” (s. 52). Tämä virke sopisi hyvin *Luonnon* motoksi – tai tämä:

”Kaikki oikea kasvatus tähtää siihen, että ihminen löytäisi paikkansa täällä, ymmärtäisi luonnon todellisen aseman suhteessa häneen itseensä – perustan, jonka saavuttaminen on ihmiselämän, toisin sanoen ihmisen luontoyhteyden tarkoitus” (s. 74, käännöstä muokattu).

### Pääteos?

Takakansi väittää *Luontoa* Emersonin pääteokseksi. Väite vaikuttaa hätäiseltä. Miksi *Esseitä* ei olisi Emersonin pääteos? *Esseistä* on kirjoitettu huomattavasti enemmän tutkimuksia kuin *Luonnosta*; Emersonin lukuisat päiväkirjamerkinnot viittaavat *Esseiden* keskeisyyteen Emersonin tuotannossa; merkittävimmät Emerson-tutkijat – tunnetuimmin Stanley Cavell – ovat sitä mieltä, että *Luonnossa* Emerson ei ole vielä löytänyt omaa filosofista ääntään.

*Luonnon* mutkaton nimittäminen pääteokseksi voi vääristää sellaisen lukijan käsityksiä Emersonista, joka tarttuu ensimmäiseksi tähän kirjaan. Immonenkin käyttää ohimennen esipuheessaan nimitystä ”pääteos”, jossa ”hahmotellun filosofian ääriiviivat erottuvat myös [Emersonin] myöhemmissä kirjoituksissa” (s. 8). Tämä on myös kyseenalainen väite. *Luonnosta* voi ehkä nähdä kulkeutuvan myöhempiin kirjoituksiin ydinteemoja – kuten pyrkimyksen alkuperäiseen suhteeseen maailmankaikkeuden kanssa sekä edellä esitetyn ajatuksen etiikan ja metafysiikan yhteenkietoutuneisuudesta – mutta oikeammin tulisi sanoa, että Emerson pikemminkin *hylkää* myöhemmin monia *Luonnossa* kehrittelemiään ajatuksia.

Koska Emerson on *kaikkea muuta* kuin järjestelmänrakentaja, puhe pääteoksesta ja sen kantavuudesta voi olla harhaanjohtavaa. Itse asiassa *Luonto* on Emersonin *ainoa* filosofinen teos, jossa

hän pyrkii yksittäisten esseiden sijaan jonkinlaiseen kokonaisuuteen. Monet ovat pitäneet *Luontoa* tästä syystä Emersonin muita teoksia huonompana.

Toisaalta *Luonnossa* ovat läsnä huomattavasti myöhempiä teoksia voimakkaammin Emersonin taustavaikuttajat, näkyvimmin Platon ja uusplatonistit, Samuel Taylor Coleridge sekä Emanuel Swedenborg. Esimerkiksi Coleridgen erottelu järjen ja ymmärryksen välillä, jonka tämä perii omalaatuisella tavallaan Kantilta, korostuu *Luonnossa* (esim. luku V). Myös Swedenborgin ajatus aineellisen ja henkisen maailman vastavuudesta, korrespondenssista, on *Luonnossa* keskeinen (erit. luku IV).

## Käännöksestä

Immosen suomennos on pääpiirteissään kelvollinen, mutta soljuvaan ja paikoin hyvinkin onnistuneeseen runolliseen tekstiin on livahtanut kohtuuttomia käännösvirheitä. Pahin erhe tavaataan luvussa ”Idealismi”. Esinietzscheläisen genealogisen tutkimuksen päätteeksi Emerson esittää, kuinka ”[k]ulttuurin myötä arkipäiväinen kuva luonnosta kääntyy päälaelleen saaden mielen hahmaisesti kutsumaan todelliseksi näkyvää ja näennäiseksi todellista” (s. 74). Tämän jälkeen Immonen suomentaa: ”On totta, että lapset uskovat ulkomaailman olemassaoloon. Pelkästään sen olemassaoloon uskomisen on vain tulkintaa, mutta tämän tulkinnan kulttuuri saa aikaan yhtä varmasti kuin lapsi” (s. 74). Ymmärtääkö tätä? Esitän seuraavassa alkutekstin kohdan ja oman näkemykseni katkelman merkityksestä:

*Children, it is true, believe in the external world. The belief that it appears only, is an afterthought, but with culture, this faith will as surely arise on the mind as did the first.* ”Lapset todellakin uskovat ulkomaailman olemassaoloon. Uskomus, että ulkomaailma on vain näennäinen, syntyy jälkeenpäin – tosin kulttuurin myötä tämä usko syntyy aivan yhtä varmasti kuin edellinen.”

Muista keskeisten kohtien virheellisistä käännöksistä mainittakoon edelleen nietzscheläisittäin – tai william-jamesiläisittäin – filosofiaa psykologisoi-va katkelma: *It were a wise inquiry for the closet, to compare, point by point, especially at remarkable crises in life, our daily history, with the rise and progress of ideas in*

*the mind.* Immonen: ”Olisipa oivallista, jos joku vertailisi kohta kohdalta, erityisesti elämän käännekohtien osalta, ideoiden syntyä ja kehitystä mielessä” (s. 88). Vertailisi mihin? – ”päivittäiseen historiaamme”.

Toiseksi todettakoon järjestelmällisyyden vastainen katkelma: *we learn to prefer imperfect theories, and sentences, which contain glimpses of truth, to digested systems which have no one valuable suggestion.* Immonen: ”Epätäydellisiä teorioita ja vain osatotuuksia sisältäviä lauseita opitaan hyväksymään sellaisista asiakokonaisuuksista, joihin ei ole yhtä ainoaa oikeaa selitystä” (s. 83). Vrt.: ”Epätäydellisiä teorioita ja vain osatotuuksia sisältäviä lauseita opitaan pitämään parempina kuin valmiiksi pureskeltuja järjestelmiä, jotka eivät sisällä yhtäkään arvokasta ehdotusta.”

Tämän kaltaisten, välillä pelkiltä huolimattomuusvirheiltä vaikuttavien kömmähdysten lisäksi käännöstä voi arvostella siitä, että se tasoittelee ja muokkaa paikoin perusteettomasti Emersonin retoriikkaa. Esimerkiksi ytimekäs *Build therefore your own world* kääntyy Immosella muotoon ”Jokaisen ihmisen on siis rakennettava oma maailmansa” (s. 89). (Muutamien käännöksestä puuttuvien tai ylimääräisten lauseiden kohdalla herää kysymys, onko Immonen kääntänyt teoksen *Luonnosta* yleisesti käytössä olevien versioiden pohjalta.) Lisäksi teksti kärsii paikoin kääntäjän maneeereista: esimerkiksi sana ”silkkä” toistuu eri tavutusmuodoissaan ihmetyttävän usein, noin seitsemän kertaa. Myös suomentajan esipuhe ja huomautukset sisältävät pientä epätarkkuutta.

On toki huomautettava, ettei Emersonia ole lainkaan helppo kääntää. Ehkä kääntäjä ei voi sille mitään, että Emersonin kirjat kuulostavat käännöksinä eri kirjoilta – J. A. Hollon *Esseitä* lukiessa tuntuu kuin ei lukisi Emersonia lainkaan. Kuka englanninkielinen ajattelija itse asiassa ilmaisi itseään runollisemmin ja siten kääntäjän kannalta vaikeammin kuin Emerson? Esseessään *Ympyröitä* (1841) Emerson kirjoittaa *so to be is the sole inlet of so to know.* Miten kääntäisit tämän kohdan?

## Johtopäätös

Arvostelua meinasi olla välillä vaikea kirjoittaa, koska jäi vain yksi päivä ai-

kaa. Ajattelin Wallace Stevensin säkeitä ”[...] *Perhaps/ The truth depends on a walk around a lake*” ja kävelin Kaisaniemenlahden ympäri.

”Metsässä tulemme järkiimme ja uskomme palaa” (s. 28). Eikö tässä voisi lainata erästä toista samassa julkaisusarjassa ilmestynyttä juttua?

”Kaikki tämä, millä modernit tekniset tiedotusvälineet joka tunti houkuttelevat, yllättävät ja ympäröivät ihmistä – kaikki tämä on nykyään jo valmiiksi paljon lähempänä ihmistä kuin oma pelto pihan ympärillä, lähempänä kuin taivas maan yllä, lähempänä kuin päivän ja yön kulku, lähempänä kuin oman kylän tavat ja tottumukset, lähempänä kuin kotiseudun maailman perintö” (käännöstä muokattu).’

*Heikki Kovalainen*

## Kauhea sandaali

Riitta Nelimarkka, *Väitösfarssi*  
– ”*Taistelu hatusta*”. Seneca,  
Helsinki 2003. 70 sivua.

Toimiessani Taideteollisessa korkeakoulussa minulla oli tilaisuus seurata Riitta Nelimarkan väitöstyön käsittelyä pienen etäisyyden päästä. Hänen taiteellinen väitöksensä koostui taidenäyttelyistä ja kirjallisesta teoksesta *Self Portrait – Eilisen väitöskirja – Variaation variaatio* (2000), joka on implisiittisen minän kautta kirjoitettu tutkimus taiteilijan työstä.

Nelimarkka tilittää väittelynsä vaiheita uudessa kirjassaan *Väitösfarssi* (2003), jossa hän todistelee, että doktorandeilla ei ole juuri minkäänlaista oikeusturvaa. Ja katso: hän on oikeassa. Asiantuntijoiden valinta voi olla mieltävaltaista, oikeusuoja on rajattu huomautusten esittämiseen, päätökset eivät ole muutoksenhakukelpoisia, ja lopputuloksesta ei voi yleensä valittaa, vaikka valitustien olemassaolo olisi oikeusvaltion tunnusmerkki.

## ”Hylätään kun voidaan!”

Dramaattista on, että Nelimarkan työ oli läpäissyt esitarkastuksen. Vastaväittäjä dosentti Olli Alho ja tohtori Taneli Eskola puolsivat sitä väitöstilaisuudessa ja lausunnoissaan. Kunnes alkoi vyörytys ja karonkkaa säestänyt epikurolainen ilo vaihtui stoalaiseen tyyneyteen. Hyväksymisestä tai hylkäämisestä päätävä TaiK:n tutkimusneuvosto kokoon tui ja äänesti väitöksen kumoon vastoin esittelijänä toimineen kustoksen kantaa äänin 6–2.

Eniten kritiikkiä teoksessa saa Eskola, joka pyörsi puoltavan kantansa duuman kokouksessa tyyliin ”ei kukaan tee itsestään kuningasta asettumalla pyöveliksi yksin” (s. 44). Toiseksi eniten kritiikkiä kerää koulun ”DDR:ssä lisensiaattityötään tehnyt rehtori” (s. 29, 58).

Riita Nelimarkan työstä oli matkalla viimeiseen strasburgilaiseen tuomioistuimeen, kunnes Taideteollisessa kasaan kyhätty tutkintolautakunta hyväksyi väitöksen 2–1. Tukensa Nelimarkalle olivat ehtineet antaa muiden muassa rehtori Mika Hannula, toimituspäällikkö Heikki Hellman, maisteri Eeva Ahtisaari, professorit Raimo Hämäläinen, Lauri Törhönen, Hannu Tapani Klami, Lauri Routila, Kai Krohn jne.

## ”Kyllä 4-markka kestää lyönnit!”

Vastustajiaan Nelimarkka pitää taiteen puoliammatillisina tai kapeakatseisina teoreetikoina, joille ”narratiivinen” ja ”introspektiivinen” ovat kiro sanoja. Kirjassaan hän keskittyy muutokysymyksiin, ”sillä tämän porukan kanssa ei ole mitään mahdollisuutta keskustella substanssiin liittyvistä näkemyksistä” (s. 41). Kiinnostava mutta vähälle jäävä kysymys olisi, mitä totuudelle tapahtuu, kun se on vain tuota ”tiedeyhteisön hyväksymistä”.

Kokoamalla tuntemuksensa kirjaksi Nelimarkka ”hengittää myös ulospäin” ja tekee sen apollonisesti, vailla koston tarvetta. Mutta montakohan heikompa sielua tieteen telapyyröstö on jauhanut kaikessa hiljaisuudessa palasiksi? *Väitösfarssi* voi edistää yleistä etua, jos ongelmia päästään korjaamaan. Kurjaa on, että tieteen kokonaisuutta maksetaan taaskin yksilön kustannuksella. Tapaus ei johtunee vain taiteellisten väitösten uutuudesta, vaan sen takana piilee myös periaatteellinen ongelmavyöhyt.

## Verivanojen lähteillä viisaus?

Muodollisen oikeusturvan puuttuminen heijastuu tieteiden sisältöihin. Väittelijöistä tulee helposti ohjaajien uhri lampaita, mikä johtaa pelkkään mielistelyyn. Opiskelija voi esittää *pro gradunsa* arvostelusta *scrutiniumin* tiedekunnalle. Väitöskirjojen puolustaminen on tehty paljon vaikeammaksi, kun tiedekuntia ja tutkimusneuvostoja jumalallisempia tahoja yliopistojen sisällä ei ole.

Vapaan argumentaation tukeminen olisi akateemisen yhteisön tehtävä. Nykyisin väitöstyöt käsitellään käytävillä ja kanslioissa niin, ettei argumentaatiolle väitöstilaisuudessa jää tilaa. Tämä vesittää väitösinstituution idean. Oikeusturvaa pitäisikin parantaa niin, että prosessin enustettavuus säilyisi mutta väittelijän argumentaatioresurssit kasvaisivat ja väitellyprosessille voitaisiin palauttaa sen alkuperäinen rooli tekijän itsenäisyyttä vahvistavana tapahtumana. Konfliktin kautta tämä toteutui Nelimarkan tapauksessa.

*Väitösfarssin* avaamasta langanpäästä purkautuu akateemisten ongelmien sikermä. Dosentuurinimityksiä leimaa vielä pahempi kirjavuus kuin opinnäytteiden tarkastuksia. Se, joka ei kelpaa dosentiksi yhtäällä, nimitetään kaksinkertaisesti dosentiksi toisaalla. Laitosten johtajat käännöttävät dosentiksi hakijoita ovelta, vaikka toisten mielestä pätevyysvaatimukset ylittyisivät. Vihan ilmaisuista tuleekin vallankäyttäjien ovelia verukkeita, joiden taakse he suojautuvat pyrkiessään kiusaamaan muita.

## Oikeudet euro-aikaan

Nelimarkka pystyy puolustamaan väitöstään myös jälkikäteen osoittamalla, että hänen kohtaamansa ongelmat johtuivat bysanttilais-kryptisestä byrokratiasta. *Väitösfarssin* tuottama lisäarvo onkin sen osoittamisessa, miten ongelmia voitaisiin korjata jo hallinnollisin keinoin. Esimerkiksi jos tieteenharjoittaja suhtautuu asioihin idiosynkraattisesti, on epäiltävä puolueettomuuden vaarantumista ja HMEnL:ssa tarkoitettujen esteellisyysperusteiden täyttymistä. Virkamiehelle lankeaa tällöin velvollisuus jäädä itsensä. Yliopistoissa en ole koskaan huomannut kenenkään professorin pidättäytyneen asioiden käsittelystä sillä perusteella, että hän on asianosaisen ystävä, vihollinen, sukulainen, palvelussuhteen osapuoli tai

asian intressanti. Tieteen moraalit ei voi tällöin olla kovin korkea.

Sihteerit ja puoliset käyttävät enemmän mielipide- ja valmisteluvaltaa kuin (sinänsä puolueelliset) asiantuntijat. Myös tiedekunnat asettavat omia sääntöjään, jotka eivät perustu lakeihin. Esimerkiksi dosentuurien kohdalla laki sinänsä on selkeä. Dosentiksi voidaan nykyään nimittää jopa ilman tohtorintutkintoa, ja suuri osa dosenteista onkin jo valitettavasti pelkkiä yhden kirjan artikkelidosentteja.

Jos tiedekuntien päätösten ja lakien välillä esiintyy normiristiriitoja, ne pitää ratkaista periaatteella *legi superioris derogat legi inferiori*. Tämä ohjaa riitauttamaan asioita valitustuomioistuimissa, jotta asioihin saataisiin soveltamista ohjaavia ennakkotapauksia.

## Eppur si muovo

Nelimarkan kirja kuvaa Galilein aikaisia hulluja päiviä. Moraalifilosofi Timo Airaksisen sorvaamat ”Professorikunnan eettiset ohjeet” velvoittavat tukemaan myös toisinajatteli joita (*Acatiimi* 4/2002). Oireellista on, että esimerkiksi Helsingin yliopisto on nyt painattanut laitosten seinälle tarkoitetun nuolikaavion, jossa neuvotaan, miten toimia henkisen väkivallan (!) tapauksessa: ”1. Ota yhteys esimieheen. – 2. Tekekö hän asialle mitään? – 3. Ei. – 4. Siis ota yhteys esimiehen esimieheen. 5. Onko hän asian osapuoli? – 6. Kyllä. – 7. Ota yhteys henkilöstöosastoon jne.” Haluaisin lisätä rakennepuuhun yhden aloitusosan: ”Ota heti yhteys julkiseen sanaan ja hanki itsellesi juristi!”

Ongelmana Nelimarkan toteuttamassa oikeustaistelussa on epäsuosioon joutuminen, jääminen vaille akateemisia toimintaresursseja. Toisaalta: miksi kukaan haluaisi omasta puolestaan luovuttaa asiantuntemustaan sellaisten organisaatioiden palvelukseen, jotka tuottavat itselleen ja jäsenilleen pelkkää vahinkoa? Hävitessään hallinnollisesti rohkea ihminen voittaa filosofisesti. Teoksen luoja voikin lopuksi sanoa, että ”Kiitos, Riitta Nelimarkka-Seeck, kun maksat vielä verojakin, jotta saadaan korkeasti palkatuille virkamiehille liksaa”.

*Jukka Hankamäki*

# Skientismin puolustus

Janne Kivivuori, *Paha tieto. Tieteenvastainen ajattelu antiikista uusimpiin kiistoihin.* Nemo, Helsinki 2003. 197 s.

Viime aikoina suomalaisessa keskustelussa on ahkerasti kierrätetty kertomusta siitä, miten yksioikoisen ennakkoluuloisesti sosiaalitieteiden hallitseva konstruktionistinen paradigma torjuu kaiken luonnontieteellisen ihmistutkimuksen. Tämän tarinan mukaan sosiaalitieteiden itsepintainen vaitonaisuus ihmisluonnosta ja haluttomuus vastata evoluutiopsykologian ja sosiobiologian esittämiin ”haasteisiin” paljastaa, etteivät ihmistieteet uskalla reflektoida kaikkein perustavimpia lähtökohtiaan. Näin sosiobiologian lähettiläät voivat sitten itse esiintyä vallitsevan paradigman haastajina, joilla on hallussaan välineet sen ”itsepetoksen” paljastamiseksi, jolle ihmistieteiden käsitys omasta teoreettisesta ja metodologisesta itseriittoisuudestaan rakentuu. Juuri tällaista rohkean toisinajattelijan viittaa on nyt sovittelemassa harteilleen myös omaa tieteenalaansa vastaan hyökkäävä sosiologi Janne Kivivuori.

Uudessa kirjassaan *Paha tieto* Kivivuori tahtoo tarkastella sosiologiaa ”uutena uskontona”, joka nojautuu myyttiin joustavasta ihmisestä. Kivivuoren mukaan sosiologisen maailmankuvan puolustajat kuvittelevat tähän myyttiin uskomisen olevan poliittisesti ja moraalisesti välttämätöntä eivätkä siksi uskalla vakavissaan kysyä sen totuutta. Kivivuoren esittämän sosiologiakritiikin kiinnostavuutta kuitenkin vähentää huomattavasti se, että hän arvioi arkisia maailmanhahmotustapoja aivan samoin kriteerein kuin ihmistieteen omaa diskurssiakin, tahtoen ”tieteellistä” erotuksetta kaikki kulttuurin osa-alueet. Kivivuoren ajattelun näiivin skientistisestä pohjavirrasta on toki saatu esimakua jo hänen aiemmissa aikalaistsdiagnostisissa pamfleteissaan, *Psykokulttuurissa* (1991) ja *Psykopolitiikassa* (1996). Mutta siinä missä Kivivuoren aiemmat aikalaispuheenvuorot sisälsivät sellaistaakin yleistä tiede- ja kulttuurikritiikkiä, joka oikeastaan ei olisi edes tarvinnut tuekseen tätä skientististä kehystä, hänen argumentaationsa *Pahassa tiedossa* tukeutuu siihen kauttaaltaan.

Vaikka *Pahan tiedon* alaotsikko väittääkin kirjan teemana olevan ”tieteenvastainen ajattelu antiikista uusimpiin kiistoihin”, jo heti alkuun tulee kyllä selväksi, että Kivivuoren pää tarkoitus on osallistua aivan tiettyyn ajankohtaiseen kiistaan: siihen, jonka ovat synnyttäneet sosiobiologian ja evoluutiopsykologian invaasioyritykset ihmistieteisiin. Platon ja Cicero ovat kirjassa mukana vain strategisista syistä – kuten myös Hitler, Jung ja Riane Eisler. Kirjan kaikki mahdollinen retorinen vaikuttavuus perustuukin provokatiivisiin rinnastuksiin: Kivivuoren tarkoitus on osoittaa, että sosiaalitieteiden teoreettis-metodologisesta itsenäisyydestä kiinni pitävien sosiologien pohjimmainen lähtökohta on sama kuin kaikilla niillä avoimen autoritaarisilla ajattelijoilla, jotka ovat aikojen kuluessa puolustaneet uskonnon tai ideologioiden välineellistä käyttöä kansan kurissa pitämiseen. Kivivuori käy ylimalkaisesti läpi joukon filosofeja Immanuel Kantista William Jamesiin ja Sven Krohnista Ilkka Niiniluotoon löytäen kaikilta saman ajatuksen, jota hän kutsuu ”pahan tiedon myytilksi”. Tällä Kivivuori tarkoittaa jotakuinkin sitä, että kaikki nämä ajattelijat jonkinasteisesti hyväksyvät ajatuksen tieteellisen tiedon epävarmuudesta, osittaisuudesta ja riittämättömyydestä sekä hylkäävät Kivivuoren ihanteen läpikotaisin (luonnon)tieteellistetyistä arjesta, jossa luonteeltaan empiirisesti falsifioitumattomilla uskomuksilla ei ole mitään sijaa. Eli Kivivuoren kielellä: he ovat valmiit tarkoituksenmukaisuussyistä asettamaan ”myytilin” ”tiedon” edelle.

## Tarkoittaako oikeistolainen ”moraalifonta”?

Kivivuori käyttää käsitteitä löyhästi ja vetää mutkia suoraksi porhaltaessaan muutamassa kymmenessä sivussa halki parituhattavuotisen eurooppalaisen aatehistorian. Tämä on toki anteeksiannettavaa, onhan kyseessä ensisijaisesti provokatiivinen keskustelunavaus. *Paha tieto* ei silti ole pamfletinakaan erityisen onnistunut – näin jo siksi, että Kivivuori on omaksunut argumenttinsa suoraan maailmalla 1970- ja 1980-luvuilla käydyistä väittelystä mitenkään mukauttamatta niitä uuteen käyttöyhteyteen.

Kivivuori väittää tarkastelevansa, miten humanistinen kulttuurieliitti ylläpi-

tää luonnontiedevastaisen ”tieteenvihan” perinnettä suojatakseen omia valta-asemiaan. Tämä olisi tietenkin periaatteessa täysin käypä ideologiakriittinen näkökulma – joskin jo ajatus merkittävää yhteiskunnallista valtaa hallussaan pitävän kulttuurieliitin olemassaolosta tuntuu suomalaiskontekstissa hiukan vieraantuneelta ja vainoharhaiselta, toisin kuin ehkä jonkin eurooppalaisen sivistysvaltion kohdalla. Suurempi ongelma on kuitenkin se, että Kivivuori ei malta kuunnella, millaisin argumentein tällainen ”kulttuurieliitti” sosiobiologisen projektin epäilyttävyyttä perustelee, mutta tekee silti pitkälle meneviä oletuksia taustalla ”todennäköisesti” olevista ajatuskuluista sen perusteella, millaisiin ajatusmuotoihin luonnontieteellisen ihmistutkimuksen vastustaminen on muualla – kuten esimerkiksi kreationistisen fundamentalismin nykyisillä esiintymisalueilla – kietoutunut. Niinpä Kivivuori ymmärtää kaiken tiedon ja vallan kytkentöihin huomiota kiinnittävän kritiikin ”moraaliseksi paheksunnaksi”, jonka taustalla on ”evoluutiopsykologian ja sosiobiologian yhdistäminen moraalittomuuteen ja rikolliseen mielenlaatuun”. Ajatus raiskaajasta, joka pakenee moraalista vastuuta teostaan vetoamalla toimintaansa lainomaisesti ohjanneisiin biologisiin kausaalisuhteisiin nousee Kivivuoren ajattelukehyksessä edustamaan sitä uhkakuva, joka löysään sosiobiologiseen geenipuheeseen torjuvasti suhtautuvien sosiologien mielissä todennäköisimmin väikky. Tällaisten uhkakuvien lietsomisen mielekkyyttä vastaan Kivivuori toki argumentoi asiallisesti, mutta kovin epäselväksi jää, miten biologistien diskurssien rooli poliittisten päätösten legitimaatioprosessissa muka suoraan rinnastuisi niiden käyttöön yksilön toiminnan moraalisisessa oikeuttamisessa. Kivivuori panee kyllä merkille, että ihmistieteiden piirissä sosiobiologia ja evoluutiopsykologia torjutaan vedoten niiden implisiittiseen oikeistolaisuuteen pikemminkin kuin moraalittomuuteen, mutta ei ole selvästikään juuri pysähtynyt miettimään sanan merkitystä. Koska Kivivuori tahtoo sinnikkäästi tarkastella myös viimeaikaisia suomalaisia sosiobiologiakeskusteluja osana traditiota, jossa ”hyödylliset seipitteen nähdään sosiaalisen järjestyksen takeina”, hän sivuuttaa jopa sen varsin ilmeisen tosiasian, että kriittisten yhteiskuntatieteilijöiden keskuudessa biologisella determinismillä pelä-

tään perusteltavan pikemminkin tekemättä jättämisiä (alistuneen ”turha pyristellä ihmisluontoa vastaan”-mentaliiteetin levittämistä) kuin mitään tiettyjä tekoja.

### Luonto-ohjelmien luonnosta

Varsin koomista jälkeä syntyy esimerkiksi, kun Kivivuori ryhtyy tulkitsemaan historioitsija Jukka Relanderin huomioita siitä, miten tapa jolla luonnosta puhutaan television luonto-ohjelmissa heijastelee yleisemminkin kulttuurissa vallalla olevia puhe- ja ajattelutapoja. Relander on havainnoinut, että siinä missä kuvamateriaalin kautta kerrotuissa tarinoissa aiemmin korostuivat harmoninen yhteisöllisyys ja luonnon tasapaino, uusliberalismin myötä niiden tilalle on tullut raaka olemassaolon taistelu. Kivivuori tulkitsee tällaisten kommenttien todistavan, että Relander on suunnilleen samanlaisen konservatiivisen sensuuri-mielialan vallassa kuin evoluutiopuhetta vastustavat amerikkalais-kreationistitkin. Kivivuori epäilee, että Relander ”paheksuu television *Avaran luonnon* jaksoissa esiintyviä vaikutteita” ja haluaa ”kieltää” tällaiset luonto-ohjelmat sekä ehkä yleisemminkin rajoittaa luonnontieteellisen tiedon vapaata levittämistä kansan keskuuteen. Kivivuoren mukaan Relander edustaa erityisen jyrkkää sosiobiologian vastaista kantaa, koska hänen kritiikkinsä ei kohdistu ainoastaan ihmisten vaan myös eläinten käyttäytymisen evoluutiopohjaiseen selittämiseen.

Tässä esimerkissä kiteytyykin osuvasti se, miten monella eri tasolla Kivivuori ja hänen kritisoimansa ihmistieteilijät puhuvat täysin eri asioista. Siinä missä konstruktionistiset sosiologit näkevät television luonto-ohjelmien väistämättä olevan kaupallisille ja/tai kasvatuksellisille intresseille alisteista viihdetä, Kivivuori pitää *Avaraa luontoa* pohjimmiltaan luonnontieteen äänenä. Sen lisäksi että hän olettaa luonto-ohjelmien puhdistamisen kaikesta ideologiasta olevan periaatteessa mahdollista, hän myös pitää tällaista pyrkimystä ilmeisen toivottavana, vaikka sitten poliittisesta korrektiudesta (ja viihteellisyydestä?) tällöin pitäisikin tinkiä. Huomionarvoista kuitenkin on, että Kivivuori ei ainoastaan ota kantaa tiukan tieteellistämisen mahdollisuuteen ja toivottavuuteen, vaan näkee tällaista tieteellistymistä jo itses-

täänselvästi viime vuosikymmeninä tapahtuneen, tätä oletustaan silti mitenkään perustelematta. Yleensäkin Kivivuori vaikuttaa olevan jo etukäteen kovin pitkälle selvillä siitä mitä totuuksia luonnontieteet meille voisivat ihmistä paljastaa, vaikkei hän konkreettisiin luonnontieteellisiin tutkimustuloksiin liiemmalti viittaakaan. Kivivuoren esimerkeikseen ottamat ”myyttien” tukahduttamat ”totuudet” kertovat poikkeuksetta ihmisen pohjimmaisesta laskelmovasta itsekkyydestä ja raadollisesta hedonismista – siis piirteistä, joita varsinaisen biologi-tieteen sijaan korostaa pikemminkin uusliberalistinen taloustiede erilaisine teknis-hallinnollis aputieteineen. Asetelma on tietenkin tuttu: vaikka evoluutiopsykologia ja sosiobiologia mielellään esiintyvätkin luonnontieteen äänenä, ei näiden löyhään nojatuolibio-logisointiin kannustavien viitekehysten äänekkäimpiä puolestapuhujia yhdistä niinkään luonnontieteellinen tietämys kuin pakonomainen halu saada rauhoitettua tietyt aihealueet – tyypillisimmin ainakin sukupuoli ja seksuaalisuus – kailta puhtaan kulttuurisilta tarkasteluilta. Näitä tutkivan sosiologin tulisi oletetusti vähintäänkin muistaa etukäteen kysyä biogeilta, missä ”rajoissa” ihmistieteellisten selitysten on lupa operoida.

Kivivuori ei myöskään jätä ihmistieteille tilaa itse määritellä omia tehtäviään, vaan väittää esimerkiksi sosiologian pyrkivän ennen kaikkea ”selittämään” sosiaalisia ilmiöitä toisilla sosiaalisilla ilmiöillä, niin kyseenalaistettu ja ongelmallinen käsite kuin ’selittäminen’ onkin enenevästi laadullisiin tutkimusmenetelmiin siirtyvän sosiologian omassa itseyttämyksessä. Harva sosiologi myöskään asettaa ”onko x sosiaalisesti rakentunut vai ei”-muotoisia tutkimuskysymyksiä. Kulttuurintutkijalle se, että luonto-ohjelmien narratiivit ovat suurelta osin kulttuurin ja yhteiskunnan muovaamia, on tutkimuksen lähtökohta – ei koskaan sen tulos, kuten Kivivuori (tallallisesti väärin-)ymmärtää. Siitä, onko *Avara Luonto* aikojen kuluessa ja hallitsevien narratiivien muuttuessa ”tieteellistynyt” vai ”epätieteellistynyt”, ei kukaan konstruktionistinen sosiologi tietenkään edes yrittäisi sanoa mitään. Kivivuori puolestaan kyllä sanoo, mutta ei tee mitään todistaakseen olettamansa ”tieteellistymisen” tapahtuneeksi (saati sitten todistaakseen, että tämä tieteellistyminen jäännöksettä selittäisi narratiiv-

vien muutoksen), vaan ottaa tieteellistymisen täysin annettuna. Tällainen asenne ei todellakaan vakuuta lukijaa siitä, että Kivivuori olisi aidosti huolestunut (luonnon)tieteellisen maailmankuvan kohtalosta, vaikka hänen paatoksellinen retoriikkansa niin antaakin ymmärtää.

### Biologistista fundamentalismia

Koska ihmistieteitä on ollut tapana syylistää haluttomuudesta humanistisen ja luonnontieteellisen kulttuurin välisen kuilun silloittamiseen, voi myös kysyä, kuka tässä oikeastaan toimii suurimpana jarruna keskustelulle. Neko, jotka tunnustavat, että tiedontuotantoprosessi noudattaa luonnontieteissä ja sosioligistieteissä enimmäkseen aivan erilaisia pelisääntöjä niin ettei näiden väliseen dialogiin ole mitään tieteen sisältä kumpuavaa tarvetta? Vai ehkä sittenkin ne, jotka Kivivuoren tavoin kieltäytyvät täysin pohtimasta sitä, miten nämä tietomuodot voidaan käytännöllisellä ja poliittisella tasolla sovittaa yhteen, ts. miten tiedon pohjalta toimitaan?

Sosiologi Risto Heiskala on esittänyt pohdintoja, jotka voisivat hyvin toimia aloituspisteenä sellaiselle keskustelulle, joka kumpuaa todellisesta tarpeesta käyttää tieteiden tuottamaa tietoa ja tehdä päätöksiä silloinkin, kun ehdottoman varmaa tietoa ei ole saatavilla. Hän mm. toteaa, että yleensä on parempi erehtyä luulemaan, että luonnon tosiasia on yhteiskunnallinen konstruktio kuin erehtyä luulemaan, että yhteiskunnallinen konstruktio on luonnon tosiasia. Koska tästä paremmuusjärjestyksestä voi tietenkin olla monta mieltä ja monin eri perustein, olisi ollut kiinnostavaa kuulla, missä tapauksissa ja millä ehdoin tätä Heiskalan väitettä kirjassaan siteeraava Kivivuori on tästä periaatteesta erimielinen. Sitä hän ei kuitenkaan kerro, vaan pyrkii vain yksiselitteisesti kiistämään Heiskalan kysymyksenasettelun mielekkyyden. Kaikkien käytännöllis-poliittisen kysymyksenasetteluiden tuomitsemisessa Kivivuori onkin kyllä sangen johdonmukainen: pragmaattisävyisiä argumentteja hän ei hyväksy edes silloin, kun niillä perustellaan sosiobiologisen näkökulman hedelmällisyyttä ja käyttökelpoisuutta – tällaiset perusteluyritykset hän nimeää ”sosiobiologian omiksi myyteiksi”.

## Mitä tästä opimme?

Kivivuoren ajatukset löytävät varmasti kaikupohjaa geenipuheeseen viehtyneestä biologistisesta ajastamme, ja juuri koska Kivivuori epäilemättä puhuu monien suulla, *Paha tieto* on hyödyllistä lukemista niin sosiologeille kuin filosofeillekin.

Konstruktionistiselle sosiologille Kivivuoren kirjanen on hyvä muistutus insinöörimielisten nojatuoliologien täydellisestä kyvyttömyydestä tai haluttomuudesta ymmärtää sosiaalitieteiden perustavimpiakaan lähtökohtia. Useimpien ihmistieteilijöiden tähän mennessä valitsema tapa suhtautua sosiobiologian esittämiin aluevaatimuksiin eli kaikkien ”keskustelurytysten” sivuuttaminen ja huomiotta jättäminen vaikuttaa Kivivuoren retoriikkaan tutustumisen jälkeen entistäkin ymmärrettävämältä – niin mahdottomat ja epäsymmetriset ehdot sosiobiologian lähettäjät perämallen ”keskustelulle” asettavat. Keskustelu olisikin epäilemättä aloitettava selvittämällä, miksi tällainen keskustelu ei ihmistieteiden näkökulmasta vaikea mielekkäältä. Olisiko kyse yksinkertaisesti siitä etteivät sosiaalitieteilijät koe etsivänsä vastauksia missään mielessä ”samoihin” kysymyksiin kuin luonnontieteellisen ihmistutkimuksen tekijät? Ehkä sosiologien tulisikin pyrkiä tietoisesti murentamaan sitä sosiobiologian kannattajien itsepintaisesti helimää myyttiä, että sosiologien välinpitämättömyys ei muka todellisuudessa olekaan pelkkää välinpitämättömyyttä, vaan jonkinlainen merkki ylivoimaisen älyllisen haasteen aiheuttamasta pelosta tai ennakkoluuloihin perustuvasta torjunnasta?

Filosofit puolestaan helposti päätyvät ”välittäjiksi” luonnontieteiden ja ihmistieteiden keskinäisissä ”kiistoissa”, mikä voi houkutella hätäisiinkin kannanottoihin. Huonosti sosiologista tutkimusta tunteva filosofi saattaa ajattele mattomuuttaan tulla siunanneeksi sosiobiologian johtaman ihmistieteiden kolonisaatioretken esimerkiksi tieteellisen realismin tai ”tieteidenvälisen dialogin” ihanteen nimissä. *Paha tieto* on heille aiheellinen muistutus keskusteluasetelmien epäsymmetrisyydestä ja siitä, että vaikka luonnontieteellisen ja humanistisen tutkimuksen silloitusrytysten ei mitenkään välttämättä tarvitsisi perustua Kivivuoren kannattaman kaltaiseen

naiviin skientismiin, ne usein kuitenkin sellaiseen perustuvat. Tieteenfilosofian sisällä on esitetty paljon täysin asiallista kritiikkiä sosiologisen luonnontiedekritiikin ylilyöntejä kohtaan, mutta tähän kritiikkiiperinteeseen ei Kivivuoren projekti liity, sillä se ei ole luonteeltaan tieteenfilosofinen tai edes tiedepoliittinen, vaan pikemminkin eettis-elämänfilosofinen. Viimeistään hiukan pintaa raaputamalla samanlainen projekti saattaa valitettavasti paljastua useiden muidenkin sosiobiologian ja evoluutiopsykologian airuiden ajattelun taustalta.

*Kaisa Luoma*

## Moraalin jäljet

**Tarmo Kunnas, *Mitä jäljellä moraalista?* Kirjapaja, Helsinki, 2002, 254 s.**

Käsillä oleva kirja on hyvin ajankohtainen, ja sen otsikko osuu aikamme ongelmien ytimeen. Kun katsoo nyky maailman melskettä ja myllerrystä melkein miltä kantilta tahansa, vastaus otsikon kysymykseen ei näytä kovin positiiviselta. Päivä päivältä kaikenlainen tuho ja turmellisuus tuntuvat vain lisääntyvän ja saavan entistäkin irvokkaampia muotoja. Vaikuttaa siltä, että moraalilla alkaa olla yhtä kuollut kuin jumalakin.

Kunnas suhtautuu kuitenkin moraalihin mahdollisuuksiin toiveikkaasti. Vaikka ”vanha moraalilla” onkin mennyt maille, Kunnas näkee, että sen tuhka saattaa versoa uutta eettisyyttä, ja että myös vanhassa moraalissa piilee ydin, joka voi kantaa tulevaisuuteen.

### Moraali uskona

Tässä vaiheessa on huomautettava, että Kunnas tarkoittaa moraalilla pitkälle kristillistä moraalilla, joka on ja jonka Kunnaksen mielestä tuleekin olla ank-

kuroitunut uskontoon tai uskoon. Hän käykin läpi kristinuskon historiaa, pääosin luterilaista, mutta myös katolista ja ortodoksistakin. Vaikka hän huomaa, että kristinuskon on menettänyt voimaansa, hän ei halua heittää sitä kokonaan romukoppaan. Kunnas osaakin erottaa ja hylätä kristinuskosta sen negatiiviset puolet, kuten uskon ikuisen helvettiin, uskon valmiiksi laadittuihin dogmeihin, uskon perisyntiin ja muihin vain ulkoiseen uskonnollisuuteen ja moraalihin pakottaviin periaatteisiin, joilla ihmisiä on peloteltu ja uhkailtu.

Kunnas näkee, että parhaimmillaan kristinuskon ja uskonto yleensäkin on silloin, kun se painottaa omakohtaista ja välitöntä kokemusta äärettömyydestä tai kokonaisuudesta, jota ei voi välttämättä vangita sanoihin ja käsitteisiin mutta johon kokemuksen omaava ihminen tuntee elimellisesti kuuluvansa.

Tällainen ykseyden kokemus ei tarvitse välttämättä tuekseen uskoa tuonpuoliseen jumalaan, se voi yhtä hyvin suuntautua tämänpuoliseen todellisuuteen, olla Kunnaksen sanoja käyttäen tämänpuolista transsendenssia tuonpuolisen transsendenssin sijasta. Uskon perusidea on, että ihminen tuntee tällaisen omakohtaisen ykseydelämyksen kautta liittyvänsä ja juurtuvansa itseään laajempaan kokonaisuuteen, eikä hänen enää tarvitse kokea olevansa irrallinen ja ulkoisten vaikutteiden virrassa ajelehtiva yksilö.

Moraali saa tästä pohjaa siinä mielessä, että moraalilla tulee aina olla yhteisöllistä, kaikkia ihmisiä sitovaa ja yhdistävää. Uskonnollinen peruskokemus antaa näin moraalille yhtenäisyyttä ja syvyyttä, ilman ykseyden kokemusta moraalilla pelkistyy ja kuihtuu helposti irralliseksi ja abstraktiksi viisasteluksi, joka ei käytännön todellisuudessa lopulta kannata pitkällekkään. Samoin syvä, kokemuspohjainen uskonnollisuus antaa moraalille pyhyyttä ja herättää kunnioitusta, mikä varmistaa sen, että yksilö ei helpostikaan hairahdu käyttämään moraalilla vain omien valtapyyteittänsä välineenä ja suojakilpenä.

Nämä Kunnaksen näkemykset minäkin allekirjoitan mielelläni. Kysyn vielä, että eikö uskonto aina alkuvaiheissaan olekin tällainen ulkoisten oppijärjestelmien vallasta vapaa välitön kokemus. Dogmit tulevat mukaan vasta myöhemmin, kun ihmiset alkavat vieraantua ja unohtavat uskon elävän yti-

men ja alkavat kasata kaikenlaista ulkoista rekvisiittaa sen ympärille, mikä taas peittää ja hautaa uskon entistäkin syvemmälle alleen.

### Moraali ja Marx

Kunnas painottaa liikaa uskontoa aikamme moraalisten ongelmien ratkaisemisessa. Hän ei kovinkaan kärkevästi arvostele yhteiskuntamme valtarakenteita, vaikka hän kritisoi jonkin verran esimerkiksi rahan ja teknologian palvontaa ja kaikkivaltaa.

Miten pitkälle tämä johtuu siitä, että Kunnas ei näytä tuntevan esimerkiksi Marxia ja marxilaisuutta juuri muussa kuin niiden vulgarisoidussa muodossa. Hän arvostelee kovasti Marxia ja marxilaisuutta, mutta samastaa ne varsin yksiviivaisesti realsosialismiin. Kärjistyneimmillään tämä tulee esiin siinä, kun Kunnas väittää, että Hegel, Marx ja Lenin opettivat levittämään vihaa moraalin varjolla, ja että tämän vuoksi nykyaikaiset terroristit voi nähdä heidän jälkeläisinaan. Tai että kommunismi oli salainen esikuva fasismille ja kansallissosialismille ja niiden moraalin taakse piiloutuneelle vihalle ja väkivallalle.

Samoin hän tulkitsee Marxia ja marxilaisuutta puhtaasti filosofisena oppina asioita liikaa yksinkertaistaen. Kunnas esimerkiksi väittää, että marxilaisuus haluaa palauttaa kaikki henkiset asiat taloudellisiin, ”ylärakenteen” ”alarakenteeseen” ja että se tahtoi kääntää alistusuhheet ylösalaisin eli tehdä työläisistä herroja ja herroista työläisiä, ja että marxilaisuus ”materialismissaan” palvoo vain aineellisia arvoja siinä missä arvostelemansa kapitalismikin. Varmaankin tämä on totta realsosialismin ja osaksi marxilaisuudenkin (vulgaarin) suhteen, mutta ei päde itse Marxiin eikä läheskään kaikkeen marxilaisuuteen.

Kunnas ei huomaa, että kaikenlainen reduktionismi oli Marxille vierasta: taloudellisen alarakenteen suhde henkiin ylärakenteeseen oli Marxille pikemminkin sisäinen ja dialoginen dialektinen suhde kuin ulkoinen ja yksisuuntainen kausaalisuhde. Samoin Marx unelmoi kaikkien luokkien ja herruus-suhteiden poistamisesta, eikä yhden luokan korottamisesta ylitse muiden. Myös Marxin materian käsite on laaja ja hienosyinen filosofinen käsite, joka ei asetu dualistisesti henkeä vastaan eikä viittaa

ensisijaisesti kiinteisiin ja mykkiin esineisiin ja olioihin. Paremminkin se painottaa ihmisten yhteiskunnallista toimintaa ja käytäntöä tietoisuuden lähtökohtana ja muovaajana.

Tämä Kunnaksen kyvyttömyys vetää rajaa Marxin ja vulgaarimarxilaisuuden välille näyttää oudolta ja ironiselta,kin sen vuoksi, että hän kyllä osaa erottaa tiukasti Jeesuksen opin kristinuskon myöhemmistä, vielä realsosialismiakin pahempaa jälkeä tehneistä instituutio-naalisista muodoista.

Samaan tapaan Kunnas hahmottaa postmodernia ajattelua vain sen kaupallisten ilmenemismuotojen kautta. Hän toteaa, että termi postmoderni otettiin käyttöön Amerikassa. Eikö Kunnas tiedä, että merkittävin postmoderni filosofia tulee Ranskasta. Ja ranskalaiset postmodernistit, esimerkiksi Foucault, ovat hyvin kriittisiä vallitsevia valta-asetelmia kohtaan ja antavat ainesta syvälliselle yhteiskuntakritiikille.

### Moraalin hierarkia

Nähdäkseni tämä kaikki johtuu siitä, että Kunnaksen taustafilosofia rajoittuu vahvasti eksistentialistisiin ja kristillisiin ajattelijoihin. Heidän ajatusratojaan seuraten Kunnas päätyy korostamaan uskontoa ja yksilön yksityisyyttä moraalisten ongelmien ratkaisemisessa ja yhteiskunta-analyysit jäävät huomattavasti vähemmälle huomiolle.

Postmodernia kritisoidessaan Kunnas nostaa esiin hyvin mielenkiintoisen kysymyksen moraalin luonteesta. Kunnas arvostelee postmodernia siitä, että se on tehnyt uskonnosta ja moraalista eräänlaisen valintamyymälän, jossa jokainen voi valita sen uskonnon tai moraalin, joka palvelee hänen yksilöllisiä mieltymyksiään ja makuaan. Kunnas esittää tälle vastapainoksi moraalikäsitteksen, jonka mukaan moraalien ”sisällöt” eli ne asiat, joita pidämme hyvinä, voivat vaihdella ja olla kiinni valitsijoidensa henkilökohtaisista mieltymyksistä. Mutta se, että ihmiset yleensäkin pyrkivät hyvään, minkälainen sisältö sille sitten kulloinkin annetaan, on ehdoton ja yleispätevä periaate. Eli aina on olemassa jokin hierarkia hyvien ja vähemmän hyvien asioiden välillä riippumatta siitä, minkälaisia konkreettisia sisältöjä niille annetaan. Ja tämä muodostaa moraalien yleispätevän ja horjumattoman ytimen.

Tämä lähtökohta on mielestäni ongelmallinen, ainakin jos sen tarkoitus on suojella yhteisöä väkivallalta ja tuholta, koska aivan jokainen ihminen nähdäkseni pyrkii hyvään ja hierarkisoi asioita. Kärjistääkseni asiaa, jopa saatananpalvojat pyrkivät hyvään; heillä hyvä vain saa tavallisesta jyrkästi poikkeavia sisältöjä: heille se on hyvää, mikä yleensä on ihmisille paha. Kaikenlainen tuhon ja kärsimyksen tuottaminen, niin muille kuin heille itselleenkin, on heidän korkein moraalinen päämääränsä ja arvotavoitteensa, ja pääseminen helvettiin kidutettavaksi on suurin palkinto, mitä he voivat herraltaan saatanalta toivoa siinä missä tavallisille kristityille suurin onni on taivaan autuus ja rauha. Toisin sanoen ihmiset voivat periaatteessa antaa vaikka minkälaisia sisältöjä hyvälle ja pahalle ja samalla pitää hyvällä omallatunolla kiinni hyvän ja pahan hierarkisuuden periaatteesta.

Kokonaisuutena Kunnaksen kirja on mielenkiintoinen ja pohdiskeluihin herättävä. Kirjaa on myös miellyttävä lukea, sillä Kunnas on poiminut ja kytkenyt kirjan teemoja havainnollistamaan tapauksia omasta elämästään aina varhaislapsuudesta nykypäivään asti. Elävät ja konkreettiset esimerkit hänen omasta kristillisten ihanteiden säestämästä kasvatuksestaan auttavat ymmärtämään sitä, miksi ja miten Kunnas on nykyisiin näkemyksiinsä päätenyt. Hän toteaa, että hän on tiedostamattaan valmistellut kirjaa koko elämänsä ajan.

*Pekka Wahlstedt*

## Elostelelun filosofiaa

Markiisi de Sade, *Filosofia Budoaarissa* (1795). Suomen-  
tanut Tommi Nuopponen,  
Summa, Helsinki, 2003, 191 s.

Uskoisin että ennen vanhaan, kauan siten oli olemassa sellainen elämäntapa jota voi nimittää irstailevaksi tai elostelevaksi. Sitä opetetaan budoaarissa. Nuopponen käyttää termiä 'libertiini' jolloin pitäisi kai puhua myös libertinismita? Nuo termit eivät liene vakiintunutta suomea, ainakaan minun sanavalikoimaani ne eivät kuuluneet ennen kuin omistauduin Sade-tutkimukselle 1980-luvun lopussa. Suomen sanat 'irstaileva' ja 'elosteleva' eivät kuitenkaan sisällä viitettä vapauteen, vapauteen sovinnaisista normeista ja uskonnon siteistä siten kuin 'libertinistinen'. Sanalle on siis tilaus suomen kieleen, kun tarkoitetaan elämää, joka on omistettu vapaalle ja rajoituksettomalla oman nautinnon palvonnalle. Sade on libertinisti juuri tässä mielessä, vapain ihminen joka on koskaan elänyt, kuten fraasi kuuluu. Valitettavasti vapaa ihminen vietti melkein 30 vuotta eri vankiloissa ja hulluhuoneilla.

Elostelu ja irstailu saattoivat olla elämäntapa 1700-luvun Ranskan aateliston parissa, ja Sade kuului ylhäisaateliin. Tämä oli ennen sitä suurta kontrollin, valvan ja valvonnan vallankumousta joka koettiin joskus 1800-luvun lopulla, ja jota Foucault niin mielenkiintoisesti kuvaa. Saden romaanit kuvaavat moraalialia ja vapautta ennen sitä. Mitä tapahtui? Saden aikaan vapauksia rajoitettiin käyttämällä kirkon ja valtion lakeja ja niiden säättämiä rangaistuksia. Jumalanpilkka ja luonnoton seksuaalisuus, kuten sodomia, olivat kuolemalla rangaistavia rikoksia. Sade itse veti päälleen kuolemantuomion Aixissa kun oli Marseilleissa nainut omaa miespalvelijaansa. Ajatus on yksinkertainen: on olemassa laki sodoman sanktioimisesta, irstailija haluaa sodomiaa, hän suorittaa ja tuloksena on kuolemanrangaistuksen uhka. Sade ajattelee tilannetta äärimmäisen kiihottavana ja motivoivana, koska juuri rangaistuksen vaara ja rikollisuuden leima tekee teosta erityisen. Vapaus vaatii, että normi on ri-

kottava ja murtauduttava ulos sen taika-piiristä. Tätä Saden sankarit, kuten herra Dolmancé ja rouva Saint-Ange tekevät ja opettavat pikku oppilaalleen Eugénielle, 15 v. Tyttö oppii hyvin valistuksen hengessä. Opettajat kertovat ja näyttävät mitä jumalanpilkka, laittomuudet ja moraalien rajojen rikkominen todella merkitsevät. Saden aikana kaikki on selvää ja helppoa. On olemassa hyvä tapa, kirkon opetukset ja lain määräykset. Sitten on olemassa yksilö, joka valistuksen suuren aatteen nimissä on löytämässä oman yksilöllisyytensä. Laki ja minä törmäävät yhteen. Saden ajatus on, että minä voittoa jos niin haluaa. Rikkomalla tapoja, moraalialia, uskontoa ja lakia vastaan, hän löytää oman minuutensa ainutkertaisuuden, tunteen, joka on täysin ekstaattinen. Kaikkien normien ulkopuolelle viety minä kokee orgasmin, joka ei ole enää mikään seksuaalinen tuntemus vaan metafyyminen hurmio vapauden äärellä, täysin solipsistinen tunne.

### Irstailun mahdottomuus modernissa

Näin oli joskus, silloin kun kontrollin keinot olivat vielä alkeelliset. Toisin ovat asiat nykyään. Sade oli pedofiliaan taipuvainen biseksuaali, joka jaksoi kiinnostua anaaliseksi elämänsä loppuun asti. Mutta tuohon aikaan ei ollut biseksuaaleja, homoja, lesboja ja sadisteja. Miten Sade olisi voinut olla sadisti. Sade oli ja eli ennen sadismia, koska sadismi nimettiin 1800-luvun lopulla hänen kunniaksensa. Masokismi taas nimettiin Leopold Sacher-Masochin mukaan. Tuohon aikaan oli vain anaaliseksi rangaistavuus lakiin kirjoitettuna, kirkon toiveiden mukaisesti. Ja joillakin elostelijoilla oli tarve naida tuolla 'väärällä tavalla'. Se kun kuului olennaisesti elostelijan ohjelmaan, jossa piti olla väriä, vaihtelua ja innoitusta. Pelkkä avioseksi ei mitenkään voi riittää. Saint-Ange antaa sykähdyttävän kuvauksen omasta avioliitostaan (s. 51-52). Eugénie kommentoi: "Onpa kovin poikkeava toive!" Rouva paljastaa, että hänellä on ollut yli kymmenentuhatta rakastajaa. Erikoisuudet ja määrä eivät sulje toisiaan pois. Rouva suosittelee anaaliseksiä naisille pistämättömin utilitaristisin perustein: ei tauteja, ei tule raskaaksi, neitsyys säilyy kauppatavarana ja silti nauttii yhtä paljon. Logiikka puree. Samalla naiset ovat tasa-arvoisia miehen kanssa.

Molemmat pystyvät samaan nautintoon. Saden naiset osaavat filosofoida.

Miten on asia modernissa yhteiskunnassa? Nyt irstailija ei suinkaan ole libertiini eli vapaa ihminen, päinvastoin, hän on vain omien paheittensa uhri. On tärkeää ymmärtää kuinka kontrolli nykyään toimii ja miksi se toimii aivan eri tavalla kuin Saden aikana. Nykyaikainen kontrolli tekee libertinismin mahdottomaksi seuraavalla tavalla. Ihminen luokitellaan ensiksi poikkeavaksi ja hänen tapauksensa siirretään jonkun profession työn kohteeksi. Homot olivat ensin pappien ja poliisin asiakkaita, sitten psykiatrien ja lopuksi vapaita elämään omalla tavallaan. Tärkeää on huomata, että jo luokittelu homoksi on vapauden riistoa ja kapinan tukahduttamista. Sadelle homous on outo vietti ja pelottava himo, josta joutui kuolemanrangaistuksen uhan alaiseksi. Nyt kyseessä on psykobiologinen luokittelu johon liitetään tietyn elämäntavan kuvaus. Homogeenikin lienee jo löydetty. Mitään kapinaa homouteen ei enää liity, kyseessä on vain elämäntapa, yhtä tylsä ja sidonnainen kuin heterous. Homot ja heterot menevät tahollaan avioliittoon, ovat uskollisia toisilleen ja harastavat avioseksiä. Mitä jos sekaantuu eläimiin, vaikkapa oman navetan hiehoihin? Siitä saa kai syytteen eläinräkäyksestä ja sitten ohjataan hoitoon. Nykyään ei kenenkään sallita vakavissaan ilmoittaa elämäntavakseen elostelua tai irstailua. Niihin ei liity edes perversion mahdollisuutta, koska nykyään puhutaan parafiliasta. Ja parafilia on tieteellisen neutraali termi, jolla poikkeavuuden ilmiöt otetaan haltuun tieteellistä selitystä varten. Sade saattoi valita itselleen ja Dolmancélle irstailevan elämäntavan ajattelun, että se merkitsee oman valinnan tuottamaa vapautta ja onnea. Jos minä valitsen kuten budoaarissa suositellaan, olen vain hoidon tarpeessa oleva ressurssi joka kyllä paranee lääkkeiden ja psykoterapian avulla. Vapauden sijasta minulle tarjoillaan lääketieteellisen profession palveluksia.

### Unohdettu ja uudelleen löydetty

Saden filosofia on paradoksaalisesti vanhanaikaista. Hän kirjoitti aikana jolloin Ranskan suuri vallankumous oli muuttamassa maailmaa ja tiede teki tuloaan. Aateliston vanha valta ja sen mahdollistama elämäntapa oli lopullaan, ja Sade todella



kuvaa ranskalaisen aatelin ja eliitin elostelua ja epätoivoista pyrkimystä kaiken normiston yläpuolelle. Budoaarissa ritari sanoo Dolmancélle: ”Julma mies, miten erilaisia periaatteesi olisivat, ellei sinulla olisi valtavia varojasi, joiden avulla voit aina tyydyttää intohimojasi” (s. 166). Irstailija vastaa: ”Niin ritari, te olette nuori ja todistatte sen puheillanne. Teiltä puuttuu kokemusta; ...” (s. 167). Dolmancén vastaus ritarille on vain se, että jotkut ovat rikkaita, jotkut eivät. Mutta, kuten Hegel sanoo, filosofian pöllö lentää hämärän laskeutuessa. Kun aika-kausi oli lopullaan, Saden oli hyvä tehdä siitä yhteenveto. Sitten hänen kirjansa sensuroitiin, poltettiin ja unohdettiin melkein sadaksi vuodeksi. Niitä toki luettiin, Nietzsche on hyvä esimerkki. Hänen mietelmänsä ruuskasta joka pitää ottaa mukaa kun menee tapaamaan naista, on poimittu suoraan Saden *Juliettesta*. Mutta vasta 1900-luvun kauhut nostavat Saden jälleen esiin kadotuksen yöstä. Tuo vuosisata oli taas jotakin johon Saden helvetinkuvat sopivat. Ateismi, normittomuus, massamurhat, sodat, diktaattorit ja mekaanisen tieteen voittokulku olivat taustana Saden romaanien uudelle tulemiselle. Nykyään on vaikea ymmärtää miksi Saden tekstejä pitäisi sensuroida. Sade itse joutui kieltämään, että on tekijä. Löydetty kirjat takavarikoitiin ja Sade pidätettiin.

Tommi Nuoppoksen kääntämä *Filosofia budoaarissa* on hyvä valinta käännettäväksi, koska se toimii johdantona Saden filosofiaan paljon paremmin kuin jo kauan saatavilla ollut *Justine*. Ja Nuoppoksen kääntää hyvin. *Juliette* puolestaan on valtaisa ja lukijaa raastava kirja. *Sodoman 120 päivää* on ehkä Saden hienoin ja tärkein teos, ja ehkä sekin saadaan aikanaan kokonaisuudessaan suomeksi.

*Filosofia budoaarissa* sisältää olennaisen Saden filosofista omalla tavallaan helppossa muodossa. Ulostoiden syöntiä on vähän, uhrien räikkäämistä on vain lopuksi ja silloinkin kohtaus on Saden paras, ainakin Barthesin mukaan. Ateismi ja jumalanpilkkua saavat osansa ja Saden filosofian keskeinen ajatus luonnosta ja luonnollisesta esitellään seikkaperäisesti. Kyseessä on tietysti katolisen kirkon suosiman luonnonoikeudellisen ajattelutavan parodia. *Juliettesta* nämä samat ajatukset esittää sitten itse Rooman paavi, ja nai Juliettea alttarilla. Homous on katolisen kirkon mielestä luonnontonta, koska mies ja nainen kuuluvat luonnollisesti

yhteen ja yhteyteen. Sade todistelee ankarasti, että jo peräaukon muodosta näkee, että luonto on tarkoittanut sen otamaan vastaan yhtä hyvin kuin luovuttamaan. Kun lukee Sadea, ei pidä unohdtaa naurua.

Budoaarissa yksinkertainen naiminen tai nussiminen, kuten Nuoppoksen kääntää, saa tavallista suuremman merkityksen. Tämä kirja on seksuaalisempi kuin muut ja siksi jotenkin ’normaalimpi’. Teksti on useissa kohdissa juuri niin koomista teennäisyydessään kuin Sadel-la useasti. Irstailijat muodostavat ryhmäseksissä asetelmia jotka ovat kuin teatterissa ikään. Sade halusi ennen kaikkea olla näytelmäkirjailija, ja se on helppo huomata tässäkin. Englannissa oli aikoinaan laki joka määräsi, että näyttämöllä esiintyvä strippari ei saanut liikkua. Hän otti asennon kuin patsas ja sitä miehet sitten tuijottivat. Saden asetelmissa on samaa staattisuuden sävyä. Ihmisen eivät voi liikkua niissä. Sitten ne puretaan. Kaikki tuntuu kovin hankalalta, mutta Saden sankarit eivät koskaan väsy. He kiihottuvat, kiduttavat ja laukeavat aivan rajatta. He toimivat kuin Sokrates, joka ei tullut juovuksiin vaikka joi viiniä, ei palelluttanut jalkojaan lumessa, ei koskaan väsynyt, ei erehtynyt. Saden sankarit ovat yli-inhimillisiä aivan samalla tavalla. Heidän kiimansa voittaa ruumiin asettamat rajoitukset aivan samoin kuin Sokrateen järki. Dolmancé on Saden Sokrates. Sade leikkii tietysti myös ajatuksella, että Dolmancé on yhtä analis-homoerootinen kuin Sokrates ja tietysti myös pedofiili. Saden teksti on täynnä kätkeytyä viittauksia eurooppalaisen kulttuurin helmiin.

### Filosofian kiihottavuus

Budoaarissa näkyy filosofoinnin kiihottavuus. Ensin ihmisen nautintoa tutkitaan teoreettisesti ja sitten sitä on myös kokeiltava. Mutta itse filosofia kiihottaa Saden irstailijaa ja ajaa hänet tekemään uskomattomia asioita. Tässä filosofia ei ole ihmettelyä, totuuden rakastamista ja tyyntä pohdiskelua. Filosofia nostattaa kiimaista raivoa. Se on käytännöllistä. Miten vakavasti Saden esittelemän loputtoman filosofoinnin voi ottaa, on eri asia. Joskus se vaikuttaa melkein järkevältä ja sitten taas on myönnettävä, että kirjoittaja pilkkaa (myös) filosofiaa. Puhe luonnosta ja sen tuhon vaatimuksesta

ehkä näyttää ensin hyvältä, mutta paljastuu lopulta parodiaksi. Todellinen filosofinen ongelma on piilossa Saden teksteissä, nimittäin yritys todistaa että suurin paha on suurin hyvä. Toisin sanoen, ihminen tekee oikein silloin kun hän tekee väärin. Kypsää ja oikein ajattelevaa ihmistä motivoi paha, joka on hänen korkein arvonsa. Tämän paradoksin esittely on Saden suurin saavutus filosofiasa, sillä minusta tuntuu. Tässä yhteydessä todettakoon myös Saden ajattelua kiusaava ongelma. Irstailija sanoo, että esimerkiksi murha on täysin yhdentekevä asia luonnon kannalta ja siksi siinä ei ole mitään väärää. Mutta jos murhassa ei ole mitään väärää, miksi on niin kiihottavaa murhata? Vastaus on siinä, että murhaaminen ei ole kiihottavaa. Murhaamiseen liittyvän ristiriidan filosofinen ajattelu on kiihottavaa. Vain filosofia kiihottaa vapaata ihmistä, ei mikään muu.

Tässä hengessä Sade parodioi kulttuuriantropologiaa ja etnografiaan perustuvaa etiikkaa. Hän mainitsee maita ja kansoja joiden tavat ovat rikollisia ranskalaisesta ja kristillisestä näkökulmasta katsoen. Esimerkiksi sukurutsan – rouva Saint-Ange ja ritari ovat sisarusia – oikeutus sujuu seuraavasti: ”Kaikki uskonnot ovat pyhittäneet sukurutsan, kaikki lait ovat suosineet sitä” (s. 149). Sitten seuraa esimerkkejä maista ja kansoista. Ainakin Freud ja Westermarck olivat asiasta eri mieltä. Sade on filosofisen parodian Sesam, jota kannattaa tutkia hartaasti, huolella ja huumorilla. Tommi Nuoppoksen uudelle ja hienolle käännökselle toivoisi runsaasti lukijoita ja erityisesti ymmärtäjiä.

*Timo Airaksinen*

# Ce n'était pas drôle d'garder mon self-control

André Comte-Sponville, *Pieni kirja suurista hyveistä (Petit traité des grandes vertus, 1995)*.  
Suomentanut Virpi Hämeen-Anttila. Basam Books, Helsinki  
2001. 383 s.

Lukemaansa vertaa aina jollakin tavoin todellisuuteen. Kun luetun ja todellisuuden välinen kuilu kasvaa liian suureksi, alkaa epäillä lukemaansa. Todellisuutta tulee harvemmin epäilleeksi.

André Comte-Sponvillea lukiessa epäluulo herää nopeasti. En tiedä missä maailmassa hän elää. Minun on kuitenkin arvosteltava häntä ikään kuin hän eläisi todellisessa maailmassa.

Aion pelata avoimin kortein. Olisi kaunistelemaa sanoa minun vierastavan Comte-Sponvillen filosofiaa; inhoan sitä. En pidä Comte-Sponvillen itseriititöisyydestä, en pidä hänen teeskennellystä vaatimattomuudestaan. En pidä hänen tavastaan kirjoittaa, äitelät viisaudet yhdistyvät siinä emotionaaliseen kiristykseen. En pidä hänen halustaan rakentaa muureja ympärilleen, tukkia kaikki aukot moninkertaisin varauksin ja varmistuksin. En siedä hänen täydellistä haluttomuuttaan asettua alttiiksi.

Koetin lukea *Pientä kirjaa* hyväntahtoisesti. Huomasin rukoilevani Comte-Sponvillea tekemään jotakin, sanomaan jotakin. Jotta edes jotain tapahtuisi.

Mutta mikään ei liikahtanut.

Tämä on kaikkea muuta kuin hyvä lähtökohta kirja-arvostelulle. Yritän siis edes eritellä vastenmielisyyteni syitä: *Pienen kirjan* kohdalla se lienee parasta mihin pystyn.

## Je vais te sembler un peu cynique, oui oui

Alunperin vuonna 1995 julkaistu *Pieni kirja* on ollut kaupallinen menestys. Comte-Sponvillen moraalifilosofia myy. Kun ottaa huomioon akateemisen filosofian alituisen salaopillistumisen, ei Comte-Sponvillea ainakaan voi syyttää hingusta päätyä väärinymmärretyksi neroksi.

Kateederinsa hän kuitenkin koettaa pystyttää yhtä valloittamattomaksi kuin Heidegger konsanaan. Hänen puolustuskonstinaan on itsekkeinen yksinpuhelu, jossa varaukset seuraavat toisiaan. Comte-Sponville esittäytyy ateistiksi, materialistiksi ja kynnikköksi, mutta onko koskaan nähty sopuisampaa ateistia, sovinnollisempaa materialistia tai sopeutuvampaa kynnikköä? En osaa kuvitella Comte-Sponvillea kirjoittamassa haurapäisiä kirkonvastaisia asetuksia kuten Nietzsche tai järkyttämässä kansafilosofia materialismillaan kuten d'Holbach. Julkinen käteenveto Diogeneen tapaan ei varmasti tulisi kysymyksenäkään. Tuskin Comte-Sponville on päässyt sanomasta jotain, kun hän jo vesittää sen.

Comte-Sponville tarjoilee lainauksia ja korusanoja. Hän tekee parhaansa solmiakseen lukijansa kanssa hiljaisen salaliiton: hänen tekstinsä on täynnä pelkätään retoriseksi tarkoitettuja kysymysjuoksuja, ja niillä saadaan aikaan kysymisen vaikutelma ilman ainoankaan kysymyksen asettamista. Lukijan osaksi jää myötäily.

Totta kai, Sokrates. Ilman muuta, Sokrates. Se on sanomattakin selvää, Sokrates. Olisi toki ikävää, jos joku sofist tai muu tyhmyri onnistuisi nenäkkyksillään häiritsemään filosofisten lepotuolien rauhaa. Comte-Sponvillen tavasta valjastaa filosofian historia itsekritiikittömän omahyväisyyden palvelukseen voi kuitenkin vetää omat johtopäätöksensä. Ehdotan koetta: Lue Comte-Sponvillea ja vastaa hänen kysymyksiinsä kieltävästi. Katso sitten, millaista väkivaltaa tämä tekee hänen ennako-oletuksilleen.

”Yhtä vähän kuin Spinozalla minulla on intoa tuomita heikkouksia, pahuutta ja syntiä” (s. 7), Comte-Sponville kirjoittaa. Valitettavasti suvaitsevaisuus, kuten niin monet hänen ajattelunsa mahdollisista vahvuuksista, muuttuu liiallisuutensa vuoksi heikkoudeksi.

Pääsen vasta nyt *Pienen kirjan* piinallisen esitystavan taa: siihen, että Comte-Sponville jättää kaiken ennalleen. Epäilijän toki sopii olla luottamatta raskaita tehtäviä filosofian harteille, mutta en voi välttyä ajatukselta, että Comte-Sponvillen raukeassa epäluulossa ei ole kyse hyväksymisestä, myönnöstä, vaan latteudesta, tympeydestä. ”Pieni viisaus, mutta käden ulottuvilla”, sanoo Comte-Sponville suvaitsevaisuudesta (s. 224). Tämä voisi olla koko kirjan vaalilause. Mitä on pääteltävä moralistis-

ta, joka ei vaadi juuri mitään? *Kuka* haluaa tällaista moraalista? Genealogit ottakoot taas silmän käteen: kyse ei ole mistään perimmäisestä helpoudesta, vaan itseriititöisyydestä, laiskuudesta.

Meillä on sellaiset hyveen opettajat kuin ansaitsemme.

Comte-Sponville ei ole yksinäinen ilmiö. Hän on oire filosofiasta, joka kehottaa yksilöä askartelemaan itselleen pienen, sovinnaisen ja nullon onnen. Tällainen ajattelu on toki saanut hurjasti Comte-Sponvillea rahvaanomaisempia muotoja, mutta sen ei pidä antaa peittää Comte-Sponvillen ajattelun täydellistä yhteiskunnallisen – ja poliittisen – näkökulman puutetta. Lainaukset filosofian klassikoilta ovat konformismin naamio, samalla tavoin kuin skeptisismi on toimetttömyyden naamio.

Comte-Sponvillen mukaan filosofia on ”äärimmäistä uskollisuutta ajattelulle” (s. 33), ja ajattelu puolestaan on muistamisen tahtoa, totuuden vaalimista. Uskollisuus on sekä ajattelun että moraaliperusta, sillä ajattelu on uskollisuutta totuudelle, uskollisuutta uskollisuudelle. Loogisesti ajatellen tästä seuraa, että meillä on ensin oltava totuus, vasta sitten voimme olla uskollisia sille. Ja vaikka totuuden suhteen voi olla väärässä, ajattelemaastaan luopuminen käy päinsä vasta ankaran koetteluun jälkeen. Tätä vaatii uskollisuus, tätä vaatii Comte-Sponville. ”Emme voi olla olematta tärkeissä asioissa uskollisia, jokainen samoja arvoja kohtaan, koska niistä luopuminen merkitsisi sanoutumista irti ihmisyydestä” (s. 36).

Minua huolestuttaa Comte-Sponvillen tapa koplat ihmisyyttä ja hyveellisyysyhteen. Tällä liikkeellä hän nimittäin varmistaa sen, että ne, joiden kohtaaminen voisi aiheuttaa aitoja moraalisia ristiriitoja, on jo valmiiksi suljettu moraalisten sopimusten ulkopuolelle. Mutta Comte-Sponvillekaan tuskin on istunut ihmisyyden vieressä raitiovaunussa. Hänen humanisminsa on tasoittavaa: *toisia* ei ole. On vain me, jotka pidämme kiinni ihmisyydestä, ja ne, joiden vikana on olla liian vähän meidän kaltaisiamme. Comte-Sponville ei halua edes ajatella ihmisten aidon yhteismitattomuuden mahdollisuutta. Kun hänen säilyttämisentahonsa on vaarassa kohdata objektiivisen, traagisen (vain objektiivinen voi tuottaa traagisen) ristiriidan, hän kutsuu apuun ihmisyyden, joka kuulemma ei ole biologista, yhteiskunnallista tai poliittista. Mieleni tekisi käyttää sellai-

sia huonoon huutoon joutuneita sanoja kuin ”ideologia” tai ”hegemonia”.

Moraali on poliittinen asia, mutta tätä ajatusta hyveen opettajat harvemmin hyväksyvät. Poliittisessa korrektyudessaan Comte-Sponville tietenkin sallii oikeudenmukaisuuden hillitä rikkautta, hän ymmärtää yhteiskunnallisten ongelmien vaativan yhteiskunnallisia ratkaisuja. Kaikesta yhteisvastuullisuuden ja myötätunnon retoriikastaan huolimatta hänen moraalisensa on kuitenkin korostetusti yksilöiden moraalialia, toisensa samanlaisiksi tunnustavien yksilöiden moraalialia. Vaikka ehdottomia tai luonnollisia totuuksia ei hyveen ja paheen alueella ole, meidän on siitä huolimatta pyrittävä toimimaan hyveellisesti. Koska ihmisyyys niin vaatii.

Lienee turvallista sanoa, ettei Comte-Sponville ainakaan pidä *kunnianaan* olla kynnikko.

### **L'amour sans amour, rien n'est plus triste**

Comte-Sponvillen moraali alkaa mi-meettisesti. Hyveelliseksi tullaan jäljittelemällä hyvettä. Tämä ei ole sama asia kuin ulkokultaisuuden puolustaminen: kohtelias natsi ei nosta natsismin arvoa. Vaan koska lapsi ei ole moraalinen sinänsä vaan kasvaa sellaiseksi, hänen on opittava moraali hyvien tapojen kautta. Hyveet eivät tule luonnostaan.

Kukaan ei enää usko ehdottomaan moraalilakiin, sen Comte-Sponville myöntää. Siitä huolimatta meidän on oltava moraalialia, sillä on olemassa arvoja, joista irtisanoutuminen merkitsisi yritystä erota itse ihmisyydestä. Eikä tämä ero tietenkään ole sen enempiä mahdollinen kuin toivottava.

Maailmasta ei voi erota. Ja miksi kapinoida? Miten edes voisimme kapinoida Jeesusta tai Epiktetosta vastaan? Tässä Comte-Sponvillen pitäisi kuunnella Dostojevskin kellarimestä, mutta hän ei kuuntele, ei halua kuunnella. Ylijäämän edessä Comte-Sponville on yhtä kovakorvainen kuin kuka hygienian ystävä tahansa. Tai yhtä kovakorvainen kuin Sokrates kohdatessaan sofistin: ei puhetaakaan siitä, että Sokrates koskaan suosuisi ajattelemaan tekevänsä huonoja kysymyksiä, ehkä jopa väriä kysymyksiä. Comte-Sponville pystyttää hyveen maailman ja ihmettelee sitten, miksi kaikki eivät ole hyveellisiä hänen laillaan.

Juuri laillaan Comte-Sponville tietenkin varmistaa, että saatamme haluta hyveetöntä, kenties jopa pahetta.

Millainen sitten on Comte-Sponvillen laki? ”Ei voi käskeä rakastamaan, mutta voi käskeä toimimaan *ikään kuin rakastaisi*”, hän kirjoittaa (s. 125). Hänen mukaansa moraali alkaa hyvätapaisuudesta ja kasvaa, ainakin toivoo kasvavansa, rakkauteen. Tätä kehityskulkua heijastaa myös *Pienen kirjan* rakenne: Comte-Sponville rakentaa hyve-erittelystä hyvätapaisuuden ja rakkauden ääripäiden väliin. Hyvätapaisuudessa ollaan vasta matkalla hyveeseen, rakkaudessa silkkä hyve on jo ohitettu.

*Toimi ikään kuin rakastaisit.* Comte-Sponvillekin ymmärtää, ettei rakastamaan voi käskeä. Mutta käskisikö hän rakastamaan, jos se olisi mahdollista?

Pelkään että käskisi.

Tehdään ehkä kuitenkin suuria virheitä toimimalla ikään kuin rakastetaisiin. Comte-Sponville arvostelee ankarasti Kantia, etenkin tämän kategorisuutta ja ehdotonta totuuden vaatimusta. Hänelle hyveellisyys on halua toimia hyvin ja hyvien tekojen tekemistä. En kuitenkaan tiedä, onko Comte-Sponvillen oma moraalinen maksiimi yhtään vähemmän älyvapaa kuin kategorinen imperatiivi. Kysymykseni on naiivi, mutta lohdutaudun sillä, että se tuskin on naiivimpi kuin Comte-Sponvillen ehdotukset: kuinka rakastamatta voi tietää, miten rakastaessaan toimisi?

En edes ryhdy ajatusleikkiin siitä, olisiko koko maailmaa laupiaasti rakastavalla henkilöllä alituisesti hyvettä edistävät toimintaohjeet mielessään.

Myyntiluvuillaan Comte-Sponville tuskin joutuu asioimaan Tatissa, mutta hänen halpahallietiikkansa muistuttaa uhkaavasti mainitun tavaraloketun tuotteita: pinnalta katsoen ne näyttävät olevan kunnossa, mutta käytössä ne hajaavat käsiin. Tämä tietysti on moraalifilosofian ongelma ylipäänsä. Hyvin harvoilta kirjoittajilta tapaa niin maanläheisiä neuvoja, että niitä voisi soveltaa omassa elämässään. Comte-Sponville ratkaisee pulman esittämällä lukijalle mahdollisimman vähän vaatimuksia.

Ongelma on juuri tämä. Comte-Sponville ajaa säilyttämistä ja turvallisuutta, siksi uskollisuus on niin keskeistä hänen ajattelukuvassaan. Mutta uskollista ajattelua ei ole olemassa. Uskollinen ajattelu ei ole ajattelua vaan dogmatismia, sopeutumista, totenapitä-

mistä. Vähäinenkin uskollisuus on ajattelun hauta. Filosofisena metodina se johtaa katastrofeihin.

Itselleen tärkeiden klassikoiden kuten Spinozan ohella Comte-Sponville hyödyntää jonkin verran mm. esimerkiksi Chamfortin ja La Rochefoucauldin kaltaisia maksiimienvestelijöitä. Häneltä puuttuu kuitenkin heidän epäilynsä, heidän kykynsä katsoa matkan päästä. Comte-Sponville on liian lähellä, vaikka moralistin olisi aina oltava tiettyyn määrään epäinhimillinen, tosiaan tarkasteltava suorita, tasoja ja kapaleita. Tällaisen loitonnuttamisen vaatima itsekriittisyyden momentti Comte-Sponvillen ajattelusta puuttuu, ja siksi hänen esittämällään arvostelullakaan ei ole sen enempiä tehoa kuin nuhtelevalla sormenheristyksellä. Maksiimien kirjoittajien voima oli heidän välimatkaan: muotokuvan optiikka vääristyy, jos malli on sentin päässä. Comte-Sponvillen hanakasti lainaaman Montaignen *Essaiden* ryhti taas oli itsetietoisessa itsensä-paljastamisessa, itsen tekemisessä tarkastelun esineeksi.

Comte-Sponvillen uskollisuus todistaa välimatkan puutteesta.

### **Requiem pour un con**

On helppo nähdä, miksi Comte-Sponville on – takakannen sanoja lainatakseen – ”suositettu ranskalainen filosofi”. Hänen filosofiansa vahvistaa ennakkoluuloja. Hän on kriittisen intellektuelin jokseenkin täydellinen antiteesi. Hän vahvistaa, mutta hänen kyllänsä on aasin kyllä.

*Pieni kirja suurista hyveistä* on rusinapullafilosofiaa, jossa havitellaan kaikkea hyötyä pienimmittäkään uhrauksitta. Kirja on niin kääntynyt itseensä, että se kieltäytyy kaikesta keskustelusta. Kyse on Comte-Sponvillen narsismin ja hänen lukijassa pönkittämänsä narsismin liitosta. Jos tällainen ajattelun autismi on muodissa, kannattaa jokainen kärsivän kanssaihminen kommunikaatioyritys ottaa vakavasti.

”Miksi tämä kirja olisi syntynyt, ellen rakastaisi hyveitä?” (s. 287) kysyy Comte-Sponville. Voi vain toivoa, ettei hyve antaudu tällamoisten rakastajehdokkaiden kosiskeluille.

*Tapani Kilpeläinen*

Lähtettäjä:  
**niin & näin**  
PL 730, 33101 Tampere

## niin & näin -lehden kirjasarja 23°45

### Mika Hannula, Juha Suoranta ja Tere Vadén **Otsikko uusiksi. Taiteellisen tutkimuksen suuntaviivat.**

Taiteellisen tutkimuksen perusteet ovat muotoutumassa. Tilanne, jossa taiteellisen tutkimuksen luonne, menetelmät ja tavoitteet ovat vielä epäselviä, on riski ja mahdollisuus.

Väitämme, että jokapäiväinen tahmea ja takeltelevakin itsemäärittely on välttämätöntä. Tarvitaan halua yrittää ja erehtyä, kaatua ja nousta uudelleen, ja erityisesti kykyä nauttia koko prosessista.

97 sivua, 15 euroa.



### Tommi Uschanov **Wittgenstein in Finland: A Bibliography 1928–2002**

Wittgenstein in Finland is an annotated, comprehensive bibliography of over 380 books and articles by and about philosopher Ludwig Wittgenstein published in Finnish and/or written by Finnish scholars. It presents an overview of the multifaceted impact of impact of Wittgenstein's thought on Finnish philosophy and culture from the late 1920's up to the present day.

Most entries are accompanied by English abstracts.

100 pages, 20 euros.



### Pertti Ahonen **Vireällä mielellä**

Keskustelulla mielialoista on pitkä historia. Aikamme liberalistinen valtaideologia on neuvoton mieliala-aihepiiriin liittyvien eettisten kysymysten edessä. Se ratkaisee ongelmia pakottamalla toisinajattelijoita näkemystensä kannalle. Poliitiikan ja hallinnon asiantuntija ja professori Pertti Ahonen etsii vaihtoehtoista etenemistietä.

208 sivua,  
18 euroa.



### La Mettrie **Ihmiskone** Suom. Tapani Kilpeläinen

Ei mitään metafysiikkaa, ei vähääkään idealismia, ei pienintäkään jumalaa.

Ranskalainen lääkäri La Mettrie eteni kartesiolaisista ja lockelaisista avauksista fysiologian kautta naturellin viisauden ja kulturellin nautinnon filosofiaan. Palkkana oli hyljeksintä ja unohtus. *Ihmiskone* (1747) on moderinin materialismin tinkimättömin esitys.

97 sivua,  
15 euroa.



### Martin Heidegger **Silleen jättäminen** Suom. Reijo Kupiainen

Silleen jättäminen (*Gelassenheit*) on Martin Heideggerin myöhäistuotannon keskeisimpiä käsitteitä, jolla hän yhdistää kaksi myöhäisfilosofiansa tärkeää teemaa, kysymykset teknologiasta ja ajattelamisen mahdollisuudesta. Suomentaja Reijo Kupiainen on kääntänyt myös Heideggerin pääteoksen *Oleminen ja aika* kääntäjäksi.

68 sivua,  
15 euroa.



### Quentin Skinner **Kolmas Vapauden käsite** Suom. Sami Syrjämäki

Maaillan poliitikot vannovat vapauden nimeen. Mutta olemmeko me vapaita vain hallitsijoidemme armosta? Skinnerin analyysi vapauden ja orjuuden käsitteistä haastaa lukijan pohtimaan vapauden luonnetta, kansalaisten oikeuksia ja niihin puuttamisen perusteita.

75 sivua, 15  
euroa.



### Ralph Waldo Emerson **Luonto** Suom. Antti Immonen

Amerikkalaisen Ralph Waldo Emersonin *Luonto* on sekä filosofian klassikko että ympäristöajattelun pioneerityö, joka kuvaa ihmisen ja hänen fyysisen ja sosiaalisen ympäristönsä vuorovaikutusta vertaansa vailla olevalla vivahteikkoudella. Tämä Emersonin pääteos julkaistiin alun perin 1836.

”Maailman ranta-  
taviivalta katselen  
taivaan hiljaista  
merta.”

94 sivua,  
15 euroa.



### TILAUKSET

Sähköposti  
Puhelin  
Internet

Eurooppalaisen filosofian seura ry.  
PL 730, 33101 Tampere  
tilaukset@netn.fi  
03-362 3185 (k.)  
www.netn.fi  
Kirjojen hintaan lisätään postimaksu 1. luokan kirjemaksun mukaan.

### Sarjassa ilmestynyt myös:

**Pekka Passinmäki:** *Kaupunki ja ihmisen kodittomuus.* 194 sivua, 18 euroa.

**Mikko Lahtinen (toim.):** *Henkinen itsenäisyys.* 112 sivua. 10 euroa.