

NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti nro 69 kesä 2/2011

kävely filosofiassa & runoudessa
edvard westermarck

NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti nro 69 kesä 2/2011

Pääkirjoitus

3 Ville Lähde, **Pääkirjoitus**

niin vai näin

6 Pentti Malaska, **M. A. N. ja Wittgenstein**

6 Pertti Julkunen, **Editoinnista**

n & n -haastattelu

8 Tere Vadén, **Taiteilija Takatalo trampppaa**

Ulkomaailman kirjeenvaihtaja

14 Tim Ingold, **Ihmislunnon rakennelmia**

Kävely filosofiassa & runoudessa

28 Ville Lähde, **Kävelykaleidoskooppi**

30 Lauri Mehtonen,

Rousseau'n promenadi itseän

34 Chuck Dyke, **Taivallusta takaniityllä**

37 Tero Tähtinen, **Vaeltelevat runot**

44 Tapani Kilpeläinen, **Arkipäivän tallustelu**

47 Heikki A. Kovalainen,

Thoreau'n askeltava ajatus

55 Ville Lähde, **Ilmakuvasta lapsen poluille**

58 Friedrich Hölderlin, **Kaksi runoa**

61 Ville Lähde, **Kävelyä kreivin aikaan**

62 Yrjö Haila, **Kallen kanssa tassutellessa**

68 Maria Valkama, **Vaelluksen himoa**

70 Harri Laakso, **Matkalla Akaalle**

73 Risto Koskensisilta, **Rantain outo olentokansa**

78 Friedrich Nietzsche, **Posti kulkee**

79 Jarkko S. Tuusvuori, **Pasteerauksesta**

Edvard Westermarck

82 Olli Lagerspetz, **Johdanto**

83 Juhani Ihanus, **Westermarck-kokoelma**

87 Olli Lagerspetz & Kirsti Suolinna,

Durkheim & Westermarck

95 Camilla Kronqvist, **Kädenvääntöä moraalista**

103 Antti Lepistö, **Tiedesotia historian kentillä**

107 Hannes Nykänen,

Westermarcks evolutionära etik

Kolumni

114 Julia Honkasalo,

Väkivallattomat kumoukselliset

Artikkeli

117 Lars Hertzberg, **Argumentationsoptimism**

Elokuvat

121 Tuukka Tomperi,

Arkipäiväisen merkityksestä

Otteita ajassa

126 Jouni Avelin & Tapani Kilpeläinen,

Lehtikatsaus

128 Belt, Lähde & Salminen, **Otteita ajasta**

130 Sami Syrjämäki,

Filosofia Suomen yliopistoissa

133 Risto Koskensisilta & Lauri Polvivaara,

Praktiikkaa

136 Timo Vuorio, **Filosofien jälkiä**

139 Petri Räsänen, **Yritysten vastuusta**

Kirjat

140 Markku Lehtimäki, **Laiska ja huono vuosi**

142 Matti Kamppinen, **Ateismista**

145 Toni Kannisto, **Kant kirjeissä**

146 Heikki Kujansivu, **Representaatioista**

149 Risto Koskensisilta, **Moraalia kokoillen**

NIIN & NÄIN

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

PÄÄTOIMITTAJAT

Ville Lähde, päätoimittaja@netn.fi
Antti Salminen, anttie@gmail.fi

ARTIKKELITOIMITTAJA

Maria Valkama, maria.seppanen@uta.fi

KIRJA-ARVOSTELUT

Jukka Mikkonen, arviot@netn.fi

TOIMITTAJAT

Mervi Ahonen, mervi@mao.fi
Hanna Hyvönen, hanna.hyvonen@iki.fi
Tapani Kilpeläinen, tapani.kilpelainen@kolumbus.fi
Risto Koskensisilta, risto.koskensisilta@uta.fi
Mikko Pelttari, mikko.pelttari@uta.fi
Sami Syrjämäki, sami.syrjamaki@uta.fi
Tuukka Tomperi, tuukka.tomperi@gmail.com
Jarkko S. Tuusvuori, jarkkostuusvuori@gmail.com
Tere Vadén, tereensio@gmail.com
Maria Valkama, maria.seppanen@uta.fi

AJANKOHTAISTOIMITTAJA

Jaakko Belt, ajankohtaista@netn.fi

KUVATOIMITUS

Ville Lähde

ULKOASU

Mirkka Hietanen, mirkka.hietanen@voima.fi

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

TILAUKSET Kestotilaus 12 kk 39 euroa, ulkomaille 43 euroa. Välttämättä kautta lisämaksu. Kestotilaus jatkuu uudistamatta, kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi. Määräaikaistilaus 43 euroa.

niin & näin ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

TILAUS- JA OSOITEASIAT

040-721 48 91, tilaukset@netn.fi

ILMOITUKSET Jukka Kangasniemi, ilmoitukset@netn.fi, 040-721 48 91

ILMOITUSHINNAT 1/1 sivu 400 euroa, puoli sivua 250 euroa, 1/4 sivua 160 euroa. Väri-ilmoitus sisäisivuilla +25%. Takasivukansi 550 euroa, takakansi/etusivukansi 650 euroa (sis. väri)

MAKSUT Osuuspankki 573274-251814

JULKAISU- JA KUSTANTAJA

Eurooppalaisen filosofian seura ry

ISSN 1237-1645

17. vuosikerta

PAINOPAikka Vammalan Kirjapaino Oy

Kultti ry:n jäsen

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Jouni Avelin, kustannustoimittaja, Turku, **Jaakko Belt**, HuK, Tampere, **Chuck Dyke**, Filosofian professori, Temple University, USA, **Yrjö Haila**, Ympäristöpolitiikan professori, Tampereen yliopisto, Johtamiskorkeakoulu, **Lars Hertzberg**, professor emeritus i filosofi, Åbo Akademi, **Julia Honkasalo**, FM, The New School For Social Research & Helsingin yliopisto, **Friedrich Hölderlin**, runoilija ja filosofi (1770–1843), **Juhani Ihanus**, FT, dosentti, lehtori, Helsingin yliopisto, **Tim Ingold**, Sosiaaliantropologian professori, University of Aberdeen, **Matti Kampainen**, dosentti ja uskontotieteen lehtori, Turun yliopisto, **Toni Kannisto**, filosofian tohtorikoulutettava, Osion yliopisto, **Tapani Kilpeläinen**, **Risto Koskensisilta**, Tampere, **Heikki A. Kovalainen**, FT, filosofi, Helsinki, **Camilla Kronqvist**, FT, tutkija, Åbo Akademi, **Heikki Kujansivu**, Historiatieteen ja filosofian laitos, Tampereen yliopisto, **Harri Laakso**, visuaalisen kulttuurin ja taiteen

professori, Aalto-yliopisto, Porin taiteen ja median laitos, **Olli Lagerspetz**, FD, docent, akademilektor, filosofi, Åbo Akademi, **Markku Lehtimäki**, yleisen kirjallisuustieteen dosentti, tutkijatohtori, Tampereen yliopisto ja Suomen Akatemia, **Antti Lepistö**, FM, Helsingin yliopisto, **Ville Lähde**, FT, Lempäälä, **Pentti Malaska**, professori, TkT, Helsinki, **Lauri Mehtonen**, Lempäälä, **Friedrich Nietzsche**, ks. s. 79, **Hannes Nykänen**, FD, docent, filosofi, Åbo Akademi, **Lauri Polvivaara**, fil. yo, Tampere, **Petri Räsänen**, FT, Tampere, **Antti Salminen**, tutkija, Tampere, **Kirsti Suolinna**, PD., docent, Åbo Akademi, **Sami Syrjämäki**, Helsinki, **Tuukka Tomperi**, Tampere, **Jarkko S. Tuusvuori**, Helsinki, **Tero Tähtinen**, kirjallisuudentutkija, Tampereen yliopisto, **Maria Valkama**, Hämeenlinna, **Timo Vuorio**, FM, filosofian tutkija ja tuntiopettaja, Tampereen yliopisto

NIIN & NÄIN

on filosofian ammattilaisten ja amatöörien kohtauspaikka, monialainen asiantuntija-areena, yhteiskuntakriittinen debattifoorumi ja taidekyläinen kulttuurimaksimi. Vapaaehtoisvoimin toimitettu, poikkeuksellisen laajaan avustajakuntaan luottava ja etenkin muhkeista teemanumeroistaan tunnettu neljännesvuosijulkaisu aloitti 1994.

Kotisivut: www.netn.fi



on vuonna 2002 aloittanut kirjasarja, jossa on tähän asti julkaistu puolensataa nidettä. *niin & näin* -kirjat on Suomen ainoa filosofiaan keskittynyt kustantamo. Sarjassa ilmestyy klassikkokäännöksiä, aikalaisanalyseja, ajattelutaito-oppiaineistoja lapsille ja aikuisille sekä esseistiikkaa ja muita vapaan filosofisen muodon taidonnäytteitä. Kirjasarjan päätoimittaja on Tapani Kilpeläinen.

Verkkokauppa: http://www.netn.fi/kauppa/

www.filosofia.fi

on suomalainen filosofinen internet-portaali. Se on toiminut 2007 alkaen ajankohdattaisen tiedon välittäjänä, yhteydenpitokanavana, tienä verkkofilosofiaan, johdatuksena suomalaisen filosofian historiaan sekä digitaalisena arkistona. Portaali palvelee sekä tutkijoita että laajaa yleisöä. Sen ovat tuottaneet EFS, *niin & näin* sekä Åbo Akademin filosofian oppiaine.

Filosofia.fi osana toimii jatkuvasti laajeneva filosofian verkkoensyklopedia *Logos*. Portaali sisältää suomalaisen filosofian historian digitoituja aineistoja sekä kattavan ruotsinkielisen osion. Portaalin toimitus pitää myös yllä aktiivista tiedotuspalsta sähköpostilistoinen sekä kaikkeen puuttavaa filosofian verkkolokia.

Portaalin päätoimittaja on Tuukka Tomperi. Ruotsinkielisen osion päätoimittaja on Yrsa Neuman. Portaalin toinen suomenkielinen koordinaattori ja *Logos*-ensyklopedian päätoimittaja on Toni Kannisto.

www.filosofia.fi

NIIN & NÄIN

on myös muuta toimintaa. *niin & näin* -väki on vuosia työskennellyt uuraasti vapaan filosofisen sivistys- ja valistustoiminnan saralla. *niin & näin* järjestää filosofian tutkimuksen ja opetuksen seminaareja sekä filosofisia keskustelu- ja yleisötilaisuuksia. *niin & näin* tekee yhteistyötä Kultin, SFY:n, Feton, muiden kustantajien ja kulttuuritoimijoiden kanssa. *niin & näin* on kalenterivuoden aikana mukana lukuisissa kulttuuritapahtumissa ja monilla kirjajessuilla. *niin & näin* -toiminnasta vastaa Eurooppalaisen filosofian seura (EFS) vs. toiminnanjohtajanaan Petri Räsänen ja yhteyspäällikkönään Jukka Kangasniemi. *niin & näin* -toiminnasta saa lisätietoa tällä sivulla ja kotisivuilla olevista osoitteista ja puhelinnumeroista.

VILLE LÄHDE



Rationalismin haamu leijaillee suomalaisen politiikan yllä. Se luo uskoa, että epäonnistunut tai virheellinen argumentti on poliitikon turma. Se kuiskuttaa korvaamme, että jos täydellinen argumentti löytyy, portit kultamaahan aukeavat. Kunhan poliitikko analysoi tilanteen osuvasti ja välittää näkynsä kansalle, edustuksellisuuden alkemia tuottaa vihdoinkin sitä itseään ainaisen katinkullan sijaan.

Tämä aavesumuinen illuusio kutsuu harhapoluille ennen kaikkea suomalaista älymystöä. Toive rationaalista politiikasta heijastaa näkemystä moraalisesta puhtaudesta. Tuntuu oikeamieliseltä ajatella, että totuus, puettuna rehellisyyden kaapuun, voittaa lopulta likaisen politikoinnin. Kukaan ei ilmaise asiaa näin, koska tietysti tiedämme, miten lapselliselta se kuulostaa (avoimesti ja rehellisesti ilmaistuna). Usko kuitenkin pysyy: tämä on politiikan aito idea, ja arkitodellisuus on sen korrutunut muoto, joka voidaan murskata vain pysymällä ihanteessa.

Ja miksi ei? Vaihtoehto tuntuu karmaisevalta: kylmän realistinen politrukilla ajelu, lehmänkauppojen tekeminen, ammattimainen valehtelu, populistinen puljutus... Totuus tuntuu houkuttelevalta vaihtoehdolta, mutta näkemys perustuu väärään vastakkainasetteluun. Poliitikko ei ole viesti, joka välittyy lähettäjältä kuulijalle ja muuntuu politiikan prosesseissa toiminnaksi. Se on jatkuvaa poliittisten taitojen ja kulttuurien kehitystä ja

kamppailua niiden suunnasta. Tuossa taistossa puhutut ja kirjoitetut viestit ovat yhtä lailla osa poliittista toimintaa, ja poliitikkojen ja puolueiden kohtalot määräytyvät alati uudelleen. Unelmista viis, yksittäinen huono tai hyvä argumentti ei tämän matkanteon kurssia määritä.

Viime eduskuntavaalit eivät tietenkään muuttaneet tilannetta ratkaisevasti tällaiseen suuntaan, mutta kenties ne paljastivat politiikan luonnetta ja repivät rikki joitain illuusioita. Vaalikamppailun aikana ilakoitiin yhä uudestaan perussuomalaisista sammakoista ja uskottiin, että tätä nyt ainakaan ei voi sanoa Suomessa. Tämä viimeistään paljastaa, mitä nousukaspuolue on syönyt, ja leikkaa nousulta vähintäänkin kärjen. Vaalitulos oli näin ajatelleille katkera kalkki. Mutta kuinka paljon tästä on lopulta opittu? Sama elämöinti jatkuu. Tästä oiva esimerkki on Jussi Halla-ahon blogikirjoituksen ”Ihmisarvosta”¹ herättämä keskustelu.

Halla-ahoa perätään tunnustamaan tämä henkinen lehtolapsensa. Uskotaan, että paljastamalla tämä teksti miehen takana aukeaa koko kansalle myös mies tekstin takana. Taustalla on oletamus, että Halla-ahon kirjoitus edustaa hänen *perimmäisiä arvojaan*, ja perustelujen virheellisyys osoittaa, että hänen toimintansa on kivijalkaansa myöten hataraa. Kun tekstin kirjoittaja ei suostu keskustelemaan tekeleestään julkisuudessa, jälleen uskotaan, että tämä viimeistään paljastaa kaiken: pelkuruuden, älyllisen keskeneräisyyden, piiloutumisen sanahelinän taakse.

Tällöin kuitenkin ymmärretään väärin niin politiikka kuin moraalisen toiminnan luonne. Moraalia tarkastellaan arkielämälle vieraiden moraaliteorioiden vinouttavan prisman läpi. Moraali näyttyy rationalistisena rakennelmana, jonka perusarvojen kivijalan ylle käytäntöjen kokonaisuus kohoaa. Halla-ahon välttely ei kuitenkaan osoita, että hänellä olisi huono muisti tai että hän olisi pelkuri. Pikemmin se kertoo siitä, että essee ”Ihmisarvo” on hänelle samaa poliittisen ja moraalisen toiminnan puuroa kuin kaikki muukin. Hän tietää, että essee ei ollut hänen moraalisen katsantokantansa perusta, vaan yksi sen *ilmentymistä*. Hän ei kirjoittanut esseitä kehittääkseen moraalista ajatteluaan vaan ilmaistaakseen sitä. Kun teksti on kerran löytänyt yleisönsä nettifoorumeilla, on sen äärelle turha palata.

Moraalinen kamppailu ei ole argumentaatioanalyysia, vaan se on loputon vakuuttamista. Siksi tämän yhden viestin kohtalolla ei ole mitään väliä, kunhan toiminta jatkuu yhä useammilla areenoilla julkisessa tilassa. Ei ole olemassa yhtä ja yhtenäistä julkista tilaa, jossa minkään yksittäisen viestin välittäminen tai murskaaminen olisi lopullinen ratkaisu.

Eikö yksittäisenkin virheen paljastaminen voi silti olla teko tässä samassa julkisessa avaruudessa? Kyllä, mutta oletettuun Akilleen kantapäähän keskittyminen maksaa lopulta aina jotain. Ja jos viime vaalit kertovat jostakin niin tästä: kun politiikassa keskitytään toisen toiminnan analyysiin ja kritiikkiin, omalle ei lopulta jää tilaa. Viime vaaleissa oikeastaan kaikki muut puolueet paitsi perussuomalaiset saivat tämän oppitunnin.

Tarkoittaako tämä sitä, että moraalilla pohdinnalla ei ole merkitystä? Ei tietenkään, mutta moraalitoiminnassakin on luovuttava rationalistisesta illuusiosta tai, kuten Lars Hertzberg tässä lehdessä sanoo, ”argumentaatio-optimismista”. Yksikään moraalisen kamppailun kävijä ei voi olettaa, että hänen argumenttinsa tallentuvat yhteiseen ajattelun tietopankkiin, josta osuvat analyysit voi kutsua yhä uudestaan esiin keskustelua elävöittämään. Suurin osa puheesta ja kirjoittelusta häviää hetkellisyyden pohjattomaan kuiluun.

Siksi on puhuttava, kirjoitettava ja toimittava jatkuvasti, toistettava itseään, puettava asiat yhä uuteen asuun. On myös pelattava monenlaisilla säännöillä. Joskus tarkalla argumentaatiolla on paikkansa – myös nettifoorumeilla on tiloja, joissa keskitytään toisten moraalifilosofiseen kritiikkiin. Mutta koska yhteiskunnallisessa keskustelussa ei ole yhtä kenttää tai yksiä sääntöjä, välillä on välttämätöntä luopua perusteiden eksplikoinnista ja muistuttaa, että ihmisarvon kyseenalaistaminen on yksinkertaisesti *väärin*. Se on monien ihmisten tuntemus, jota moraalifilosofinen eksplikointi voi kyllä hienostaa, mutta joskus yhteiseen vetoaminen on tärkeämpää.

Näinhän ihmisarvot aikoinaan luotiin todellisiksi. Ihmisarvojen filosofiset perustelut eivät tulleet tyhjistä, vaan ne tarkoitettiin osallistuviksi teoiksi tilanteeseen, jossa ihmisarvosta jo kamppailtiin. Ne olivat vaihtoehtoja, joita voitiin käyttää kamppailussa samankaltaisia eriarvoisuuden teorioita vastaan. Ne muistuttivat kuu-

lijoille, että puhuvia, ajattelevia ja tuntevia ihmisiä oli muuallakin kuin kirkoissa ja palatseissa. Samalla näitä tuntemuksia eksplikoitiin kaduilla yhä uusissa kumouksissa ja uudistusliikkeissä.

”Valistuksesta” puhutaan taas pitkästä ajasta. Monet kolumnistit ovat peränneet vanhaa uskoa valistuksen ideaaleihin ja järkkymättömiin moraaliarvoihin vastakohtana postmodernille lillunnalle. Valistuksen pioneerit riipisivät hiuksiaan. Valistus ei ollut todistamisesta seuraavaa uskoa vaan – *valistusta*. Jatkuva yhteiskunnallista toimintaa julkisissa kirjeissä, puheissa, hovikäytävien kuiskeessa, opetuksessa ja kasvatuksessa. Ytimessä on ajatus, että on luotava yhä uudelleen kriittisen ajattelun taitoja jokaisessa sukupolvessa. Samalla pitää luoda yhteiskuntia, joissa ihmisarvoa korostavilla teorioilla voisi olla uskottavuutta. Tämä on niin tärkeää, että sanotaan se vielä toiseen kertaan: tasa-arvon ja yleisen ihmisarvon vaatimusten on heijastuttava yhteiskunnallisessa todellisuudessa, tai muuten ne jäävät sanahelinäksi. Ihmisvihamielinen todellisuus luo pohjaa ihmisvihamieliselle toiminnalle.

Liberaalit näkemykset eivät ole tappiolla siksi, että postmodernit ajattelijat olisivat kyseenalaistaneet moraalien perustan ja suistaneet meidät relativistiseen syöveriin. Itse asiassa monet heistä yrittivät muistuttaa siitä, että moraalilla on käytännöllistä toimintaa, joka ei voi olla erossa muusta yhteiskunnallisesta todellisuudesta. Klassisen liberalismien ongelmana on aina ollut alistainen asema politiikalle ja taloudelle. Tasa-arvo ja yleiset ja yhtäläiset ihmisoikeudet on kytketty kohtalonsitein hyvinvoinnin lupauksiin, joita ei ole voitu pitää, ja työnjaon rakenteisiin, joihin eriarvoisuus on rakennettu sisään. Mikäli moraalifilosofinen pohdinta pysyy erossa tästä käytännön maailmasta, se saa syyttää impotenssistaan vain itseään.

Viite

- 1 <http://www.halla-aho.com/scripta/ihmisarvosta.html>

AHNEUS

niin & näin järjestää Porin filosofisen seuran kanssa paneelikeskustelun Porin opiskelijatalolla (Antinkatu 7) 12.7.2011 kello 19:00 alkaen. Tapahtuma on osa Pori Jazz -viikon SuomiAreena-tapahtumaa.

Tilaisuuteen on vapaa pääsy. Tervetuloa!

tämän numeron taiteilijat

Jan Anderzén (s. 1978) on tamperelainen taiteen moniottelija. Hän järjestää kohtaamiaan ääniä, kuvia ja sanoja kaikkeuden ihmeitä ylistäviksi sokkeloiksi. Työnsä tulokset hän esittää näyttelyissä ja painotuotteissa, musiikkitapahtumissa sekä äänitallenteina. Hänen taiteensa juuret ovat omaehtoista luovuutta ja yhteisöllistä tekemistä korostavissa kansainvälisissä alakulttuureissa. (www.kemiallisetystavat.com)

Valokuva: Sami Stämpäckilä



Tero Niskanen (s. 1982) on helsinkiläinen valokuvataiteilija ja vapaaseen improvisaatioon keskittynyt muusikko. Hän on kiinnostunut kuvien sarjallisuudesta sekä pienkustanteista. Työskentelyssään hänelle on olennaista luonto, sinnikäs katseleminen, kokeellisuus sekä pienet retket. Hän on julkaissut juuri omakustanteena lumen reflektiivistä hahmoa tutkivan valokuvakirjan *Lumi*.

Valokuva: Hervé Gelruza



PENTTI MALASKA

M. A. Numminen ja *Tractatuksen* ensimmäinen lause

Jos voin olla varma, että en ole hullu, niin voin vähän filosofoida... ja vaikken olisi varmakaan. M. A. suorastaan vaatii sitä, sillä osuvasti hän on purkanut minunkin pitkäaikaisen mietiskelyn kohteen ja lopulta päätyneet johonkin¹. Minäkin yritän samaa. *Aber, ich kann kein Deutsch sprechen!* Laulamisesta puhumattakaan.

Yhteisenä ihmettelyn kokemuksena on *Tractatuksen* ensimmäinen lause Heikki Nymanin suomennoksessa: ”Maailma on kaikki, mikä on niin kuin se on.” Tuskin olen ihaillut mitään niin syvästi kuin tätä lausetta – ehkä Maxwellin yhtälöt tai Eulerin kaava ovat saattaneet herättää samanlaisia ihastuksen väreitä.

Varma totuus, sitä se on.

Enemmänkin: kaikkien varmojen totuuksien totuusmalli – tautologia – jota ilman mikään kielipeli ei ole mahdollinen.

Aluksi en ymmärtänyt mitään tästä enkä osannut saattaa ymmärtämättömyyttäni sellaiseen luovaan liikkeeseen kuin M. A. lähtiessään kerta kaikkiaan monilla kielillä etsimään erilaisia mielenpolkuja ymmärtämiseen.

Mutta jokin näkymissä jää häntä aina vaivaamaan. Niinkuin Goethea tämän pohtiessa *Faustissa*, mitä oli alussa. Monia mielenpolkuja kuljettuaan hän joutuu toistuvasti toteamaan: ”tunnen ettei voi se jäädä tälleen.” Kunnes sitten lopulta: ”Mua henki auttaa? Selvenee jo seko, vakaasti piirrän...” Yhtä jännittävästi M. A. päättää harhailun täyteen varmuuteen. Tämä tapahtui 6.6.2010 klo 6 aamulla.

Kuljen omaa polkuani:

”Maailma on kaikki mikä on niin kuin se on.”

(L.W., *Tractatus*)

Kaikkimikäse viittaa taaksepäin ja lopulta Maailmaan.

”Maailma on Maailma.”

Epäilemättä varmasti totta, mikä vahvistuu vielä turhan karsimisella

”Maailma.”

Siinä lausuttuna kaikki, mitä Maailmasta voi sanoa.

Maailma ei ole olemassa eikä se ole olematta olemassa,

Maailma ei ole totta eikä epätotta,

kaikki, mikä on, palautuu siihen.

Ilman Maailmaa mikään, mikä on niin kuin se on, ei ole.

Maailmasta sinänsä ei siis voi puhua, se tulee sanotuksi vaikenemalla.

” . ”

Selvenee jo seko, vakaasti piirrän:

”Maailma on kerta kaikkiaan sellainen kuin se on.”

(M.A. 6.6.2010 klo 6 aamulla)

Viitteet

- 1 M. A. Numminen, Ludwig Wittgensteinin *Tractatuksen* ensimmäinen lause. *niin & näin* 1/11.

PERTTI JULKUNEN

VASTINE – editoinnin etiikasta

Susanna Lindberg konstruoi Émile Benvenisten, Martin Heideggerin ja Philippe Lacoue-Labarthen ajatusten perusteella hypoteesin rytmistä¹. Rytmisessä on hänen mukaansa kyse ryhdistä, joka määrittää ihmisen eetoksen. Kaikkein intiimeimmin rytmi ilmenee sanojen poljennossa.

Eetos on aristoteelisessa perinteessä se puheen tai muun esityksen aspekti, jossa puhuja kertoo ja tulee kertoneeksi itsestään ja puheoikeudestaan. Eetos ilmaisee, millä tavalla puhuja tahtoo käyttää arvostelukykyään.

Gilles Deleuze yrittää osoittaa Kant-tutkielmassaan, miten arvostelukyky toimii aloitteen tekijänä tietokyvyn, tahtokyvyn ja tunnekyvyn yhteistyössä. Arvostelukyvyn toimialaan kuuluva hyvän ja pahan tunteen estetiikka

luo kykyjen vapaan sopusoinnun, jossa refleктоiva arvostelukyky mahdollistaa siirtymän tietokyvystä hyvään tai pahaan tahtoon.²

Lindbergin tutkielma valaisee, miten Deleuzen mainitsema ”mahdollistaminen” toteutuu, miten elinvoimaa vahvistava tai heikentävä estetiikka muuttuu hyvän tai pahan tahdon etiikaksi. Se tapahtuu rytmisessä. Esiintyjä ilmaisee tahtonsa laadun sillä, miten veltoisti tai millä erityisellä tavalla ryhdikkäästi (avoimesti, hassusti, pontevasti, pöyhkeästi, salaperäisesti, vakavasti, valppaasti, ylevästi...) hän ajoittaa taukoja esitykseensä. Rytmii rakentaa eetoksen, ja eetos määrää, miten kirjoittaja kohtelee lukijaansa ja jäsentää asiaansa.

Deleuzen ja Lindbergin tahdikkaat ajatukset tulivat mieleeni, kun luin *niin & näin* -lehden numerosta 1/2011

minun nimissäni julkaistun kirjoituksen, jonka Antti Salminen oli editoinut. Salminen poisti kirjoituksesta minun rytmini ja kirjoitti sen tilalle oman runsaisiin sidossanoihin perustuvan ”tällöin kuitenkin” -poljentuksen.

Artikkelissa esiintyvä kirjoittaja Pertti Julkunen ajattelee veltoisti ja kohtelee lukijaansa alentuvasti. Tyyppi ei ansaitse puheoikeutta. Jutun lukemista ei kannata jatkaa.

Tekijänoikeuslaki ja rikoslaki kieltävät teoksen julkaisemisen tekijän arvoa tai omalaatuisuutta loukkaavalla tavalla. Yli 90 lehteä on ostanut minulta muutaman viime vuoden aikana kirjoituksia tai valokuvia. Lain rikkomuksia on tapahtunut harvoin. Arvostelukykyiset editorit noudattavat sääntöjä, jotka voi muotoilla seuraavasti:

1) Älä muuta tekijän pyrkimystä. Jos et hyväksy jutun eetosta, niin jätä se julkaisematta.

2) Älä yritä muuttaa tekijän tyyliä. Tue huonoa kirjoittajaa hänen oman tyylihallintansa suunnassa. Älä tyrkytä hänelle omia tapojasi.

3) Älä missään oloissa lisää leipätekstiin mitään itse. Jos juttu kaipaa lisäyksiä, pyydä ne kirjoittajalta.

4) Älä poista niitä kantavia rakenteita, jotka ilmaisevat tekijän suhteen tekstin toimijoihin ja asioihin. Huolehdi siitä, että lukija tietää, kuka tekstin toimijoista on vastuussa mistäkin ajatuksesta.

Käsitteellisen editoidun version antaminen tekijän tarkastettavaksi olisi usein paikallaan, mutta se ei poista editoinnin hyvien tapojen noudattamisen tarpeellisuutta. Juttunsa julkaisemista haluava kirjoittaja joutuu rasittavaan tilanteeseen, jos teksti on editoitu arvostelukyvyttömästi ja muutoksien peruuttamisista neuvotellaan yksi kerrallaan. Arvostelukyvyttömästi tehtyä editointia seuraa todennäköisesti arvostelukyvyttömästi käyty keskustelu.

Olen huolissani Salmisen editoinnista ennen kaikkea siksi, että hänen menettelynsä ei ehkä ole niin ennenkuulumattoman harvinainen kuin minusta hyvien kokemusteni perusteella tuntui. Toimituskontaktini ovat valikoituneet ehkä jotenkin konservatiivisesti. Merkkejä

huonojen editointitapojen yleistymisestä on näkyvässä muualla. Lehtitalot ovat alkaneet vaatia avustajasopimuksissaan ”normaaleja” editointioikeuksia. Teollista formaattijournalismia on syntymässä muuallekin kuin meikkijournalismiin. Konsernien vaatimukset aiheuttavat paineita tekijänoikeuslain huonontamiseksi.

Moraalisten tekijänoikeuksien heikentäminen tekisi mielipiteistä tavaroita³. Julkisuudessa ei enää esiintyisi sanoistaan vastuussa olevia ihmisiä. Järjen käyttö halvaantuisi. Sen suurempia seurauksia arvostelukyvyttömän editointityön normalisoituminen ei luullakseni aiheuttaisi.

Olisin kiinnostunut lukemaan päätoimittaja Ville Lähden periaatteellisen, tähän tapaukseen liittymättömän kannan siitä, minkälaista editoinnin etiikkaa *niin & näin* noudattaa vastaisuudessa.

Viitteet

- 1 Lindberg 2009.
- 2 Deleuze 2010.
- 3 Ks. & vrt. esim. Mann 2008, 49–50, 69; Maringe & Gibbs

Kirjallisuus

- Deleuze, Gilles, *Kantin kriittinen filosofia* (La philosophie critique de Kant, 1963). Suom. Julius Telivuo. Tutkijaliitto, Helsinki 2010.
- Julkunen, Pertti, Ristiinnaulittu hyppää. Stigman ajatus Erkki Auraa seuraten. *niin & näin* 1/11, 87–90.
- Lindberg, Susanna, Olemisen rytmii. Teoksessa Hirvonen & Lindberg 2009, 19–37.
- Mann, Sarah J., *Study, Power and the University*. McGraw-Hill, Glasgow 2008.
- Maringe, Felix & Gibbs, Paul, *Marketing Higher Education. Theory and Practice*. McGraw-Hill, Glasgow 2009.
- 2009, 10–22.
- Mikä mimesis? Philippe Lacoue-Labarthen filosofinen teatteri*. Toim. Ari Hirvonen & Susanna Lindberg. Tutkijaliitto, Helsinki 2009.

Päätoimittajien vastaus

Jokaisen tekstin editointi on prosessi, johon osallistuu päätoimittajan ja kirjoittajan lisäksi monia muita käsi- ja silmäpareja. Se alkaa useimmiten kirjoittajalle tehdyillä muutos- ja korjaus-ehdotuksilla ja kirjoittajan tekemillä korjauksilla. Tästä edetään toimituksen sisäiseen editointiin, jossa tekstin kieleen, ilmaisuun ja argumentaatioon pyritään kiinnittämään huomiota useassa vaiheessa (taittoa ennen ja taiton aikana).

niin & näin ei pyri pakottamaan tekstejä tiettyyn formaattiin, mutta jokainen teksti ymmärrettävästi muuntuu matkan varrella jonkin verran. Päätoimittajina olemme tietysti vastuussa julkaistujen tekstien kunnosta. Kirjoittajalla on kuitenkin aina oikeus pyytää lehden tuleva teksti nähtäväkseen etukäteen.

Mikäli kirjoittaja ei hyväksy lopullista muotoilua, emme sitä tietenkään julkaise. Sellaista tilannetta ei ole tosin koskaan tullut eteen.

Joka tapauksessa valitamme mielipahaa.

Ville Lähde ja Antti Salminen

Korjaus edelliseen numeroon

Edellisen numeron sivulla 143 alkavassa kirja-arviossa oli Hessen teoksen *Kulkija* suomentajaksi merkitty virheellisesti Tapio Kulmala. Suomentaja on Teppo Kulmala. Toimitus valittaa virhettä.

TERE VADÉN

Kävely on matkustamista muodosta merkitykseen

– Teemu Takatalon haastattelu

Vuosina 2007–2008 Teemu Takatalo käveli Raila Knuutilan kanssa Brysselistä Istanbuliin. Tämä taideteoksena julkistettu ja dokumentoitu kävely on yksi esimerkki Takatalon ja hänen kumppaniensa hankkeista, joissa poikkeuksellinen ja omavoimainen liikkuminen – käveleminen, hiihtäminen, lautalla lipuminen tai purjehtiminen – on tapa elää ja tutkia ympäristöä. Takatalo kuva asiaa näin: ”Luon tai elän jonkinlaista valtavirrasta poikkeavaa vaihtoehtoa vaikka kävelemällä tai purjehtimalla, mutta en halua olla hirveän määrätietoinen siitä, millaiset vaikutukset sillä on.” Hän jatkaa nauraen: ”Vaikka vallankumoukseenhan tässä pyritään.”

Matka jalan Euroopan halki on lähtökohtana, kun kysyn Takatalolta, miten pitkän matkan kävely vaihtaa maailmasuhteeseen.

”Yksi lähtökohta koko asiaan on ollut, että on halunnut muuttua. Ainakin juuri tämä viimeinen Bryssel-Istanbul-kävely lähti siitä, että piti kokea jokin muutos. Käveleminen on niin totaalinen tapa olla jossakin, että ajattelin, että sitä kautta se varmaan tapahtuu. Varsinkin vieraassa ympäristössä, jossa jokainen askel ja jokainen päivä tuo jotain uutta ja tuntematonta tullessaan, käveleminen on ihan älyttömän kokonaisvaltainen tapa olla olemassa. Kävellessä havainnoi hyvin ympäristöä, haistaa ja kuulee kaiken. Tuntuu, että ihmisen havainnointi on optimiolosuhteissa kävelynopeudella. Se on kuin lukemista, ehtii lukea jokaisen sanan. Tulee olo, että on ikään kuin kokonaan kokemassa. Ihan kuin organismi olisi optimoitu tällaiseen tapaan kokea asioita. Koko ajan myös lihasmuisti tuottaa tietoa ympäristöstä.

Suhde siihen, mitä kantaa mukanaan, muodostuu hyvin tärkeäksi, koska ei kanna mitään turhaa. Suuri henkilökohtainen muutos on, että elämä ei ole atomistista. Kun kävelee, on ajan ja ympäristön kanssa intiimissä yhteydessä. Ei ole mitään pisteitä tai paikkoja tai työtehtäviä, mitään yksittäisiä mielenkiintoja, joista loikitaan toisiin, vaan yhtäjaksoisuus tai kokonaisuuden kokeminen. Näiden kävelymatkojen innoittamana olen alkanut arvostaa tätä kokonaisuuden kokemista ja kiinnittää enemmän huomiota siihen.

Kävelemissä on se loistava puoli, että ei tarvitse kiinnittää lainkaan huomiota kulkuvälineen hallintaan. Tarvitsee vain olla. Tämä tekee kävelemisestä aivan ehdottoman kulkutavan. Varmaan sen takia se on filosofeja ja kirjoittajiakin kiinnostanut, koska he pystyvät täysin keskittymään ajattelemaan tai havainnoimaan samalla, kun tekevät matkaa.”

Ehkä myös kävelemisen rytmi, liittyen hengitykseen, stimuloi ajattelua.

”Kyllähän se johonkin kehon rytmikkaan perustuu se kävelyn luontevuus. Sekin aina varioi riippuen omasta vireystilasta ja siitä mitä ajattelee. Tulee semmoisia spurtteja. Kun uppoaa johonkin oikein kiinnostavaan ajatuskulkuun, huomaa, että vauhti kiihtyy.”

Eurooppaa ei ole rakennettu kävelijälle. Vastaan tulee ongelmia, haasteita, esteitä. Moottoritiet ja aidat on kierrettävä, esikaupunkialueet voivat olla läpipääsemättömiä. Bosniassa Takatalo ja Knuutila joutuivat välttelemään jopa miinakenttiä. Kävelijän kokemus Euroopasta on hyvin toisenlainen kuin karttakuvan katsojan tai motoristin.

”Olen viime aikoina löytänyt määritelmän, josta olen pitänyt: kävely on matkustamista muodosta merkitykseen. On olemassa esimerkiksi Euroopasta joku käsitys, joka on hyvin pitkälle mielikuva, mutta sitten käveleminen tekee sanasta tai käsitteestä merkityksellisen.”

Eli jos sinulle nyt sanoo ”Eurooppa”, mieleen tulee asioita...

”Tulee kaksi merkitystä mieleen. Toinen on Eurooppa, josta on saanut kuvan mediasta ja muista lähteistä, ja toinen on Eurooppa, joka on ihmiskatseen levyinen kaistale, viilto mantereeseen.

Kävellessä maisema nimenomaan muuttuu, se ei vaihdu, koska edetään niin hitaasti. Ympäristö on jatkuvassa muutoksessa. Ja sitä kautta olen kytkenyt asian maantietoon, koska maantieteellisesti tai jonkinlaisen kartografian kautta voidaan ajatella, että kartan tekemisessä ja kävelemissä on paljon samaa. Molemmissa tutustutaan tiettyyn ympäristöön. Toinen tapahtuu ilmakuvan kautta, mutta siinä kuten kävelyssäkin on olemassa mittakaava ja tietty yhtenäisyys paikkojen välillä. Kävelemissä karttamerkit ovat täysin toisenlaisia. Asiat, jotka tekevät ympäristöstä merkityksellisen, eivät

välttämättä ole esimerkiksi siinä, minne on rakennettu asutusta ja missä on peltoja, vaan enemmän ehkä tietyt tunnetilat ja tuntemukset. Jotkut paikat saattavat esimerkiksi olla pelottavia tai joissain voi tuntea turvattuutta ja joissain paikoissa voi olla rentoa ja mukavaa ja rauhallista. Merkitys ei synny infrastruktuurista tai maantieteen muodoista, vaan tilan psykologiasta, ja sitten voi huomata, että aika paljon on tehty kävelijälle esteitä. Kävelijä ei selvästikään ole yksilö, joka kuuluu tähän maailmaan.”

Kävelijät yöpyivät teltassa, vaikka Euroopassa ei jokamiehenoikeutta tunnetakaan. Oikeudet ja velvollisuudet, sosiaalisuus ja sen erilaiset muodot nousevat ehkä yllättäen keskeiseksi tekemäksi. Maaseutu Euroopassa on itä–länsi-akselilla erilaista ja eritapaista.

”Alkumatkalla yövyimme ikään kuin salaa kaiken maailman pusikoissa ja pienissä metsän riekaleissa, joita on Keski-Euroopan maaseudulla. Tai puutarhoissa, joissa olimme suojassa. Emme yleensä kysyneet yöpymiseen mitään lupaa, illalla vain katsoimme jonkun paikan. Mutta Italian itälaidalla ryhdyimme menemään mautiloille koputtamaan oveen ja kyselemään, voimmeko nukkua heidän maillaan. Viimeistään Balkanilla se alkoi tuntua sovelialta heidän kulttuurissaan. Siellä ei muukalaisiin suhtauduta ihan samalla lailla kuin Keski-Euroopassa. Oli aika iso tunnelman vaihdos, kun ylitettiin Italian ja Slovenian raja. Tuntui jotenkin hirveän luontevalta, ihmiset ottivat ystävällisesti vastaan, välillä nukuttiin sisällä ja usein meitä ruokittiin. Sosiaalisuus kuului siihen maaseutukulttuuriin edelleen, sosiaalisuus, jota ei löydy enää Keski-Euroopasta. Keskieurooppalainen maaseutu on teollista maaseutua, ja vaikka kylissä asuu ihmisiä, eivät he elä siinä ympäristössä.

Kävellessä on samalla tasolla kaikkien kohtaamiensa ihmisten kanssa. Siinä ei muodostu hierarkiaa, kuten esimerkiksi silloin, kun avaa matkailuauton ikkunan ja kysyy suuntaa. Meillä ainakin poikkeuksetta ihmisten kohtaaminen oli lämmintä ja ystävällistä. Vähän ihmeissään ehkä molemmat olivat puolin ja toisin. Varmaan myös siinä omassa haavoittuvaisuudessaan saa sympatiaa, koska me emme pääse tilanteesta karkuun myöskään. Joitain aika outoja tunnelmia oli Pohjois-Bosniassa, jossa oli tapahtunut äskettäin joukkomurhia ja muita raakuuksia. Siellä oli pari kylää, joissa oli vertahyövä tunnelma. Tuli tuntu, että meidän on pakko päästä täältä tosi nopeasti pois. Meitä tuijotettiin pahasti, eikä kukaan moikannut tai sanonut mitään, toisin kuin poikkeuksetta muualla. Siellä yleensä kun törmäsi ihmisiin, he olivat ystävällisiä ja heillä oli aikaa, mutta sota oli aina tullut heitä lähelle. Joku läheinen oli kuollut, usein heillä oli kotona kuva sisaruksesta tai serkusta, joka oli tapettu. He kertoivat rankkoja tarinoita, jotka muuttivat hilpeän ihmisen. Yhtäkkiä silmät lasittuivat. Se oli siinä mielessä rankka ympäristö olla läsnä koko ajan, niiden tarinoiden keskellä. Niistäkään ei voi hypätä autoon ja ajaa hotelliin, vaan siellä sitten ollaan kylässä ja kuunnellaan ne tarinat ja ollaan niiden ihmisten kanssa, jotka ovat kutsuneet vaikka lasilliselle viiniä.”



Takatalo korostaa, että matka ei ollut *extreme*-urheilua tai suorittamista. Välillä kävelijät pitivät pidempiä taukoja reitin varren kaupungeissa, lepäsivät, pesivät vaatteita, toipuivat. Jos satoi pahasti, kävely voitiin jättää väliin.

”Lyhyimmät päivät saattoivat olla vain kymmenen kilometriä, mutta keskimääräisesti käveltiin noin 25 kilometriä päivässä. Kun nukkuu luonnossa teltassa, herää yleensä aika aikaisin, eikä pimeän jälkeen ole enää mieltä kävellä, koska ei näe eikä pysty nautiskelemaan ympäristöstä. Meille tuli aika rutinoitunut rytmi. Kävelimme neljä viisi tuntia aamupäivästä, ja sitten tehtiin ruokaa – yleensä se meni seitsemän kilometrin pätkissä, seitsemän kilometriä ja tunnin tauko, seitsemän kilometriä ja vähän pidempi tauko ja sitten illalla taas pari seitsemän kilometrin rupeamaa. Voimia se vei. Kun lähdimme liikkeelle, oli syksy jo pitkällä, oli marraskuuta ja meillä

oli aika paljon talvivaatteita ja varusteita. Olikin kylmät säät ja rinkka oli painava. Toisaalta sitten kesällä, kun olimme Balkanilla, oli niin kuuma, että piti kantaa seitsemän kiloa vettä, ja taas oli rinkka painava. Missään vaiheessa ei kuorma helpottanut. Mutta kyllä sen kanssa pärjäsi, ei siinä mitään.”

Kävely ja rinkan kanto oli raskasta, tuli levon tarvetta. Miten ylisummaan koit kehollisuuden matkalla, jalat ja rakot ja niin edelleen?

”Kyllä sitä arvostaa tietynlaista järkevää ajattelua tai intuitiivista ergonomiaa todella paljon, koska meille tuli myös vammoja kävelyn aikana. Railalla meni jalat lopuksi niin pahan kuntoon, että hän ei oikeastaan pystynyt edes kävelemään, vaan meidän piti Bulgarian ja Turkin rajalta hankkia pieni polkupyörä, jolla Raila meni viimeiset 350 kilometriä. Railalle se oli fyysisesti paljon rankempikin kokemus kuin minulle. Mutta kyllä kehollisuus oli läsnä monella muullakin tasolla. Esimerkiksi kun nukkuu ympäristössä, jossa on paljon epämääräisiä ääniä ja on tosi väsynyt, uupunut, ja lihakset käyvät ylikerroksilla vielä tuntikausia sen jälkeen kun käy nukkumaan, varsinkin jos ei jaksa venytellä tai verryttellä, niin ympäristöön ja ääniin reagoi keuhollisesti. Ja jos ajattelee kehollisuutta sitä kautta, että olimme myös ihmisten katseiden kohteina, niin joissain paikoissa Pohjois-Italiaa se oli aika rankkaa sellainen pikkukaupungin paine, mikä meihin kohdistui, kun me tullaan jostain pusikoista tosi paikaisina ja oudot rinkat selässä. Emme näyttäneet alpinisteilta,

että meillä olisi jotkut hienot varusteet, mutta emme näyttäneet myöskään nisteiltä, vaan olimme jonkinlainen epämääräinen väliinpu-ttajajoukko. Meitä oli vaikea identifoida mihinkään. Jos meillä olisi ollut ammattimaiset retkeilyvehkeet, olisi katsojien ollut helpompi kategorisoida meidät johonkin. Joissain paikoissa oli ihan käsinkosketeltava sellainen tuijotus, Euroopassa nimenomaan, ei Balkanilla. Balkanilla ja Turkissa ihmiset olivat lähinnä vain ilahtuneita, kun näkivät meidät, ja kutsuivat juttelemaan ja syömään ja antoivat meille viiden kilon painoisia vesimeloneja.”

Kävely myös dokumentoitiin kuvin, videoin ja sanoin, ja toistaiseksi sen pohjalta on pidetty yksi näyttely. Kun kerran muutoksesta on puhe ja kontekstina on filosofia, kysyn Takatalolta tökerön suoran kysymyksen: halusitko kävellessä ajatella vai olla ajattelematta?

”Halusin molempia ja siinä kyllä piisaa aikaa molemmille. Ehkä dokumentaatio oli alussa vähän vaivaannuttavaa, vaikka meillä molemmilla oli heti mielessä, että haluamme kävelymme dokumentoida. Mutta sitten kun dokumentaatiota tekee aikansa, niin se muuttuu osaksi olemista, eikä oikeastaan kiinnitä mitään huomiota. Ajattelu meni aika lailla pulsseissa. Saattoi olla monia päiviä, ettei kauhean paljon mitään rakentavaa tullut niihin päiväkirjoihin illalla kirjoitettua, enemmän vaan kuvailua. Mutta kokemuksellisesti on hirveän vaikea tehdä eroa merkittävän ja vähemmän merkittävän välillä. Ehkä ei edes kannata yrittää kaivaa omista kokemuksistaan viipaleita ja yrittää kategorisoida niitä, kun tuntuu, että nimenomaan asioiden yhteenivoutuminen ja hirveän vahva hetkessä olemisen tunne oli suurinta antia.”

Voiko tuota kokonaisuutta ja hetkessä olemista tavoitella jälkepäin ilman kävelemistä?

”Kyllä. Mielestäni sitä voi jollain lailla lähestyä situationistien ajatuksen kautta. Minusta tuntuu, että me nimenomaan elimme tapahtumaa, joka on jotain muuta kuin tämä normaali elämä. Tuntuu melkein, että me emme oikein kuuluneet mihinkään, emme olleet yhteiskunnan jäseniä emmekä kuluttajia emmekä vierailijoita. Se oli elämää, joka poikkeaa speaktaakkelista, näin minä sen koen, vaikka Debord sanoo, ettei speaktaakkelista voi poiketa.”

Ja nyt me olemme rekuperoimassa sitä takaisin speaktaakkeliksi haastatteluilla ja...

”Joo, mutta sen on toissijaista, eikä voi varastaa kokemusta, vaikka kokemusta on mah-

Teemana:
Rikos

Mukana useita esiintyjä
...sekä noin 60 antikvaarista
kirjanmyyjää, yli 40 esittelypistettä
ja ainutlaatuinen kirjatunnelma!

Tapahtuma on pääsymaksuton

**VANHAN
KIRJALLISUUDEN
PÄIVÄT**

Sylvään
koululla
SASTAMALASSA

1.-2.7.2011

vanhankirjallisuudenpaivat.com

TULOSSA

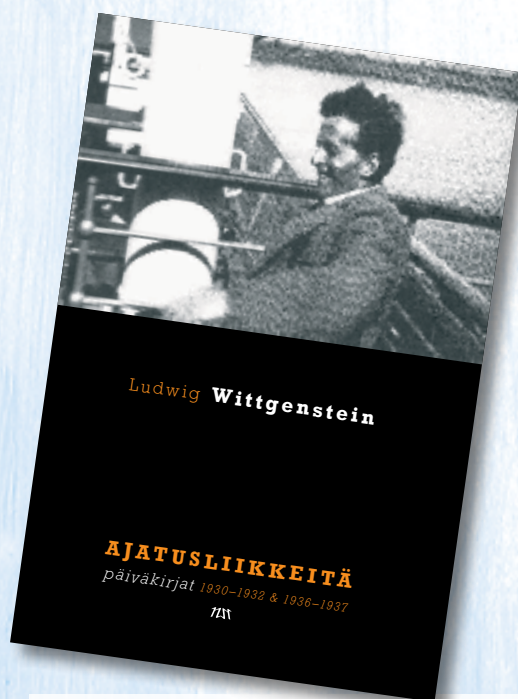
LUDWIG WITTGENSTEIN

Ajatusliikkeitä

Päiväkirjat 1930–1932 & 1936–1937

Ajatusliikkeitä sisältää Ludwig Wittgensteinin päiväkirjamerkintöjä 1930-luvulta. Se on omintakeisen filosofiklassikon henkilökohtaisin, intiimein teos. Kirjan sivuilla saa lähituntuman Wittgensteinin omaleimaiseen tapaan ajatella ja kirjoittaa.

”Asia voidaan tehdä halveksujalle selväksi esittämällä hänelle tietty tilanne, jota ei koskaan ole tapahtunut todellisuudessa (& ei luultavasti koskaan tulekaan tapahtumaan) & hänen on myönnettävä, että hän toimisi silloin NIIN & NÄIN – & ilmaisisi siten halveksuntansa.”



ALKUTEOS:

*Denkbewegungen. Tagebücher
1930–32, 1936–37 (1997)*

Suom. Tommi Uschanov.

niin & näin -kirjat, Tampere 2011.

n. 300 sivua. ISBN 978-952-5503-57-9

35 € (kestotilajille 27 €)

NIIN & NÄIN

www.netn.fi/kauppa

Puhelintilaukset: 040 721 48 91





dotonta jakaa sillä tasolla muuten kuin luomalla vastavänlaisia tilanteita ihmisten kanssa.”

Mikä olisi riittävä aika sille, että tulee pidempi rytmi, kokonaisuuden kokemus?

”Luulen, että se on enemmän mittakaavakysymys. Jos on jotenkin sellaisen asian äärellä, joka on niin iso, että sitä ei pysty käsittämään ja silti lähtee sitä taitamaan, niin siinä toivottomuudessa, että tämä on mahdoton tämä koko homma, tulee aika nopeasti itse asiassa olo, että heittäytyy juttuun. Heittäytyy, vaikka ei ole mitään takuita, että se johtaa mihinkään. Kun olimme kävelleet ensimmäisen kuukauden, saimme jostain koko Euroopan kartan. Avasimme sen nurmikolle ja katsoimme, kuinka paljon olimme kävelleet – tuolla on Bryssel ja tuolla on Istanbul, ja me olemme kävelleet kolme senttiä kuukaudessa. Tuli olo, että koko projekti on ihan älytön ja mittasuhteet käsittämättömiä. Vähän sama kun sanotaan, että Tyynellä valtamerellä kelluu

Teksasin kokoinen muovijätelautta. Samalla lailla Eurooppa jalankulkijan näkökulmasta on myös ihan käsittämätön.”

Silloin ei voi muuta kuin sopeutua tilanteeseen ja elää siinä.

”Tai sitten lopettaa tai tehdä jotain muuta. Mutta ei tosiaan ollut mitään takeita, että me pääsemme Istanbuliin ikinä. Jo ensimmäinen kuukausi tuntui siltä, että siinä ehti tapahtua niin paljon, ehti aistia niin monta asiaan, että miten ylipäätään se määrä aistimuksia voi yhteen ihmiseen mahtua. Se on myös uskomatonta, että mitään ei oikeastaan tapahdu, mutta silti informaatio, joka tulee sisään, kaikki maisemat ja tunnelmat, on ylitsevuotavaa. Käveleminen ei käynyt missään vaiheessa pitkästyttäväksi, koko ajan oli innostunut siitä ympäristöstä ja kaikesta, mitä näkee ja lukee ja kuulee.”

Takatalo kertoo valmistautuneensa jo aiemmille kävelyille tutustumalla klassisiin kuvauksiin kävellyistä, kuten esimerkiksi Rimbaud’n ja Verlainein teksteihin. Tämä korkeakirjallinen lajityyppi ei kuitenkaan tuntunut kaikkein osuvimmalta, vaan Takatalolle muista yhteyksistä tutuiksi tulleet historialliset ja nykyiset siirtotyöläisten kokemukset pitkistä kävellyistä kaupungeista toiseen esimerkiksi työpaikkojen perässä.

”Ehkä kaikkein lähimmät yhtymäkohdat löytyivät siirtotyöläisten kertomuksista. Yläluokkaiset englantilaiset kävelijät jäivät vieraammiksi. Kuka se olikaan, joka kirjoitti kävelystä, että ”varaudu siihen, maksa velkasi ja hyvästele ystäväsi, kun lähdet kävelemään” ja sitten kuitenkin käveli pienen lenkin lähimetsikössä tai ehkä oli päivän tai kaksi poissa. Etukäteisvalmisteluihin liittyi kohtalokasta uhoa, joka tietysti on jollain lailla ymmärrettävää, mutta itse tapahtuma oli pieni lenkki brittiläisellä maaseudulla. Siellä pysähdytään pubeihin tai taverneihin ruokailemaan ja vietetään ehkä yö jossakin majatalossa ja sitten takaisin.”

Toisaalta taas eiväthän varmaan nykyään siirtolaiset tai pakolaiset pysty Euroopassa kävelemään, koska eivät edes pääse paikasta toiseen.

”Aloin jossain vaiheessa miettiä, että jos näkisi Euroopan kartan, josta on kaikki yksityisalueet rajattu pois, kaikki moottoritiet, kaikki mikä ei ole yhteisalueeksi tarkoitettu, niin jäljelle jää aika pieniä pilkkuja sinne tänne. Tämä on siinä mielessä aika hullua, että ihmiset ovat valjastaneet ja ottaneet haltuun kaiken maan, mutta loppujen lopuksi se kuuluu vain hyvin pieneltä osalta ihmisille. Se kuuluu pikemminkin jollekin tietylle ihmiselle tai yhtiölle. Niitä me yritettiin seurailta, niitä kapeita kaistaleita siellä täällä, missä ei maanomistaja tai joku aita keskeytä matkaa. Onpahan nyt olemassa ainakin joku ekomatkestämisen reitti Brysselistä Istanbuliin, jota voi suositella, että siitä tonne ja käännyt siitä vasemmalle! Se on ainakin testattu, että siitä pääsee. Vähän kuin suolla kävelisi: siitä puskan kohdalta vasemmalle, niin ei putoa silmäkkeeseen.”

www.netn.fi

Suomen filosofisimmat kotisivut

NIIN & NÄIN

elämöi & elostelee myös verkossa. Tarjoamme niin uutukaisen uutta kuin verratonta vanhaa. Kotisivuilta löydät:

ARKISTO – kymmeniä lehden numeroita ilmaiseksi pdf-muodossa

VERKKOEKSTRAT – lehden uusien numeroiden pitkä sähköinen koura

UUTISET – opas kulttuuritapahtumiin ja markkinahumuun



TULOSSA KESÄLLÄ 2011!

**niin & näin -kirjojen vanhoja nimekkeitä
ilmaisina verkkoversioina**

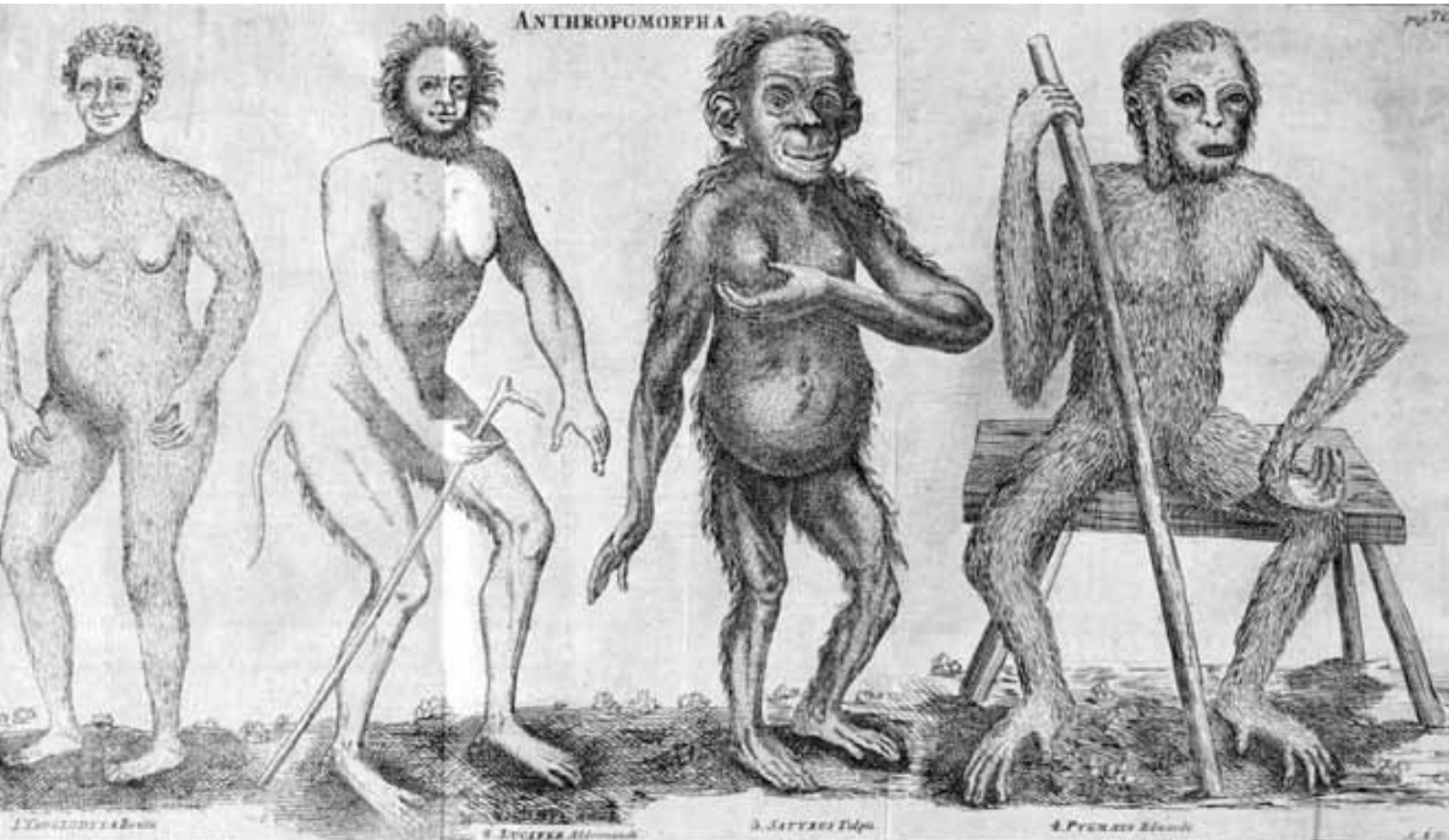
Ensimmäisenä ilmestyvät Tere Vadénin *Karhun nimi*
ja Kari Väyrysen *Ympäristöfilosofian historia*

TIM INGOLD

Ihmisluntoa vastaan

Rakentuvatko inhimilliset kulttuurierot universaalien ihmisluonnon perustalle? Olemukselliseen ihmisluonnon käsitteeseen vetoaminen on puolustusreaktio rassistisen tieteen perintöä vastaan. Ihmisten eroavaisuus evoluutioedeltäjistään kuvataan historian työksi, ja evoluutiossa kehittyneen ihmisen erikoislaadun katsotaan asustavan geneissä. Ihmisen ominaisuudet kuitenkin kumpuavat ontogeneettisen kehityksen prosesseista. Ei ole ihmisluntoa, joka olisi päässyt vapaaksi historian virrasta.

C. E. Hoppiuksen *Anthropomorpha* Linnén teoksessa *Amoenitates academicae*, 1760



Nykyisen evoluutioajattelun ytimessä on perustava ristiriita. Läntinen luonnontiede, myös evoluutiobiologia, on kehittynyt olioiden objektiivisten ominaisuuksien tutkimukseksi. Soveltaaksemme evoluutiobiologiaa ihmiseen meidän on hyväksyttävä hänetkin objektiiviseksi olioksi. Mutta jos olemme vain luonnonobjekteja, kuinka edes voimme tuntea itsemme? Paradoksaalisesti meidän on oltava *enemmän* kuin eläviä organismeja. Meidän pitää olla sekä luonnon maailmassa asustavia objekteja että sen ulkopuolisia subjekteja, yhtä aikaa olioita ja persoonia.

Tiede väittää kivenkovaan, että ihminen on vain yksi biologinen laji muiden joukossa. Mutta koko tiedeinstituutio – ja sen pyrkimys auktoriteetiksi luonnon maailman tuntijana – perustuu ajatukseen, jonka mukaan sivilisaatioprosessi, jolle ei ole vertaa elämän historiassa, on kohottanut ihmisen biofyysisen tason yli. Siksi tiedeessä vedotaan yhä olemuksellisen ihmisluonnon ideaan sellaisen teorian nimissä, joka kieltää sen olemassaolon.

Ratkaistaksemme ristiriidan tarvitsemme uudenlaisen tavan ajatella ihmisen evoluutiota. Sen täytyy auttaa meitä ymmärtämään evoluutioprosessia sisältäpäin ja tunnustamaan, ettemme voi vain katsella sivusta, kuten eivät voi mitkään muutkaan olennot. Me olemme niiden tavoin osa orgaanisen elämän jatkumoa.

Ihmisen häntä

Ihmiset ovat erilaisia eri puolilla maailmaa. Näiden eroavaisuuksien tutkimus on aina kuulunut antropologialle. Mutta versovatko eroavaisuudet kaikille ihmisille yhteisten perustavien ominaisuuksien ylle? Onko olemassa universaali ihmisluonto? Se vaikuttaa ilmeiseltä, mutta väitän, ettei niin ole. Johtopäätös voi vaikuttaa oudolta, sillä tokihan tunnistamme toisen ihmisolennon, kun näemme hänet. Ihmiset voivat erota toisistaan kovastikin, mutta meillä ei silti ole mitään ongelmaa erottaa ihmistä ja ei-ihmistä.

Mutta vajaat kolmesataa vuotta sitten tilanne oli paljon epävarmempi. Varhaisella 1700-luvulla eurooppalaiset kauppiat ja tutkimusmatkailijat saavuttivat uusia seutuja, kuten tietyt Afrikan ja Itä-Intian osat. He lähettivät kotimaahan kertomuksia sekä oudoista ja eksoottisista heimoista että olennoista, jotka muistuttivat paljon enemmän ihmistä kuin mitkään aiemmin kohdatut, vaikka ne olivat täysin karvaisia, joillakin oli häntä ja niiltä näköjään puuttuivat puheen lahjat. Olivatko nämä olennot ihmisiä?

Carl von Linnén teoksessa *Amoenitates academicae* (1760) on hänen oppilaansa C. E. Hoppiuksen piirtämä kuva, joka pohjautuu tällaisiin matkakertomuksiin. Linné loi eläinten ja kasvien luokittelujärjestelmän, jota käytetään edelleen. Hän myös asetti uhkarohkeasti ihmiset samaan yleiseen luokitteluun kaikkien muiden eläinten rinnalle sukuun *Homo* – monet aikalaiset järkyttyivät siitä. Linné ei tietenkään ajatellut, että ihminen on ”vain eläin”, sillä ihminen erotettiin muista eläimistä

aivan eri tavalla kuin nämä erotettiin toisistaan. Palaan tähän myöhemmin. Puheena olevassa kuvassa, joka oli otsikoitu *Anthropomorpha* (ihmisen muodot), esiteltiin neljä hahmoa: *Troglodyta*, *Lucifer*, *Satyrus* ja *Pygmaeus*. Linné ja hänen aikalaisensa joutuivat kysymään, mikä näistä muodoista oli ihminen.

Skotlantilainen tuomari James Burnet, joka tunnetaan nimellä lordi Monboddo, oli yksi Linnén kuvauksen lukijoista. Monboddo oli melkoisen tunnettu oppinut, joka julkaisi vuosina 1773–1792 kuusiosaisen teoksensa *On the Origin and Progress of Language*. Sen ensimmäisessä osassa hän viittasi edellä mainittuun kuvaukseen. Häntä huolesti ennen kaikkea *Lucifer*, jolla oli häntä. Voisiko ihmisellä mahdollisesti olla häntä? Lukijoidensa hämmennystä ennakoiden hän muistutti, ettei heidän tulisi rajoittua omiin näkemyksiinsä siitä, millaisia ihmiset ovat. Jos toisilla ihmisillä on valkoinen iho ja toisilla musta, eikö joillakin voisi olla häntä? Ei riittänyt vain todeta, että ”ihmiset eivät ole sellaisia”, koska tällöin tuputettaisiin omia ennakkokäsityksiä siitä, millainen olio ihminen on. Hän ajatteli, että kaikkien eläinlajien luontoon kuuluu samankaltaisuuden ja muuttumattomuuden sijaan maantieteellinen ja historiallinen muuntelu, eikä ihmisen pitäisi olla poikkeus. Hän punnitsi todistusaineistoa pitkään ja hartaasti ja päätyi lopulta siihen, että *Lucifer* todella oli ihminen.¹

Tätä nykyä me tietysti tiedämme, että Monboddo oli väärässä. Me tunnistamme kuvan hahmot melko luoviksi kuvauksiksi ihmisapinoista. Koska myös niiltä tosin puuttuu häntä, *Lucifer* on ilmeisesti ihmisapinan ja apinan sekoitus. Mutta eikö Monboddo voinut olla oikeassa vääristä syistä? Väitän, että hänen varoituksensa Eurooppa-keskeisesti luodun ihmiskuvan projisoimisesta koko inhimillisen vaihtelun polveilevaan ja alati muuttuvaan maastoon on yhä ajankohtainen. Etsimme edelleen yhteisen ihmisyytemme universaalia ja muuttumatonta peruskalliota tavalla, joka ylikorostaa läntisiä moderneja arvoja ja ideaaleja.

Hämmästyttävintä on, että etsimme sitä darwinilaisen näkemyksen mukaan rakennetun biologian nimissä. Sen mukaan lajin ominaispiirteet kehittyvät luonnonvalinnan piiriin kuuluvassa muuntelussa, vaikka sama biologia opettaa meille, ettei *millään* lajilla ole sille ominaista olemusta. Löytääksemme syyt sitkeälle olemuksen etsinnälle meidän täytyy kaivautua syvemmälle ajattelutraditioihimme. Palataan siis Linnéhen ja ongelmiin, joita hän kohtasi sovittaessaan *Homoksi* ristimäänsä sukua yleiseen luokitteluunsa.

Järjen synty

Täytyy muistaa, että Linnén aikana 1700-luvun puolivälissä tieto ihmisapinoista oli peräisin matkajien tarinoista, jotka eivät olleet kovin luotettavia. Koska Linnéllä oli käytössään niin vähän tosiasiatietoa, hänen oli hankala löytää anatomisia piirteitä, jotka erottaisivat ihmisen ihmisapinoista. Hän arveli eron olevan aivan eri tasolla, ja se löytyisi vain itsetutkiskelun avulla: *Nosce*

te ipsum, ”tunne itsesi”.² Miten ihminen eroaa ihmisapinasta? Linnén mukaan vastaus piilee siinä, että kysymyksen voi ylipäättään kysyä. Ihmisapinat eivät kysy sitä itseltään.

Ihmisapinat ja ihmiset saattavat muistuttaa toisiaan, mutta vain ihmiset reflektoivat sitä, millaisia olentoja he ovat. Tämä johtuu siitä, että he ovat Linnén mukaan saaneet Luojaltaan paitsi hyvin toimivan kehon myös älyn tai järjen lahjan eli *mielen*, jonka avulla ihmislaji voi kontrolloida ja hallita muuta luontoa.

Aikakauden muiden eurooppalaisten ajattelijoiden tavoin Linné uskoi vakaasti, että kaikki lajit ovat syntyneet pysyvään muotoonsa jumalallisen luomisen hetkellä. Hän oli myös sitä mieltä, että jokaisella lajilla on olemuksellinen ideansa, jonka muunnelmia kaikki yksilöt ovat. Juuri tällaiseen rakenteeseen viittaamme puhuessamme olion tai olioluokan ”luonnosta”. Jokaisella lajilla katsottiin siis olevan ominaisluontonsa yksilöiden idiosynkraattisista eroavuuksista riippumatta. Ihmistä ei nähty poikkeuksena. Ihmisluonnon idean juuret ovat tässä vanhassa essentialistisessä ajattelutavassa.

Moderni biologiahän on – ainakin teoriassa – luopunut essentialismista ja lajien jumalaisen alkuperän ideasta. Tieteen historiassa kunnia tästä käänteestä annetaan tietysti Charles Darwinille. Mullistavassa teoksessaan *Lajien synty* (1859) hän esitti, että laji on vain joukko yksilöitä, jotka eroavat toisistaan. Näiden erojen taustalla olevat muunnelmat välittyvät jälkipolville, ja kulloisissakin ympäristöoloissa kantajiensa lisääntymistä hyödyttävät muunnelmat kertautuvat tietyissä sukulinjoissa. Lisääntymiselle epäedulliset muunnelmat häviävät asteittain. Darwin kutsui tätä luonnonvalinnaksi. Jokin sukulinja voi erkaantua kahdeksi tai useammaksi (kuten vaikkapa ihmiseen tai simpanssiin johtaneet linjat), mikä tuottaa useita eriytyneitä lajeja. Ehdoton enemmistö sukulinjoista on kuitenkin päätynyt sukupuuton umpikujaan.

Darwinin päivistä lähtien lajien, sukujen ja muiden vastaavien biologisten luokkien perusta on ollut *genealoginen*. Oliota ei toisin sanoen ryhmitellä samaan luokkaan sen perusteella, miten ne muistuttavat tiettyä perusmallia tai rakennetta, vaan yhteisen kantamuotonsa mukaan. Elävät oliot eroavat esimerkiksi epäorgaanisista kristalleista siten, että jokainen on ainutlaatuinen ja eroaa kaikista muista, ja eroja voidaan nähdä lukuisilla risteävillä rajalinjoilla³. Jokaisella suolakiteellä on sama molekyylikoostumus, ja tässä mielessä ne muodostavat ’luonnollisen luokan’. Identtisiä kaksosia tai keinotekoisia klooneja lukuun ottamatta yksikään elollinen organismi ei kuitenkaan ole geneettiseltä rakenteeltaan täysin yhdenkään toisen kaltainen. Luonnonvalinta ei voisi toimia ilman tätä sisäistä vaihtelua. Taustalla ei ole mitään lajille ominaista, ajalle ja muutokselle immuunია rakennesuunnitelmaa.

Jos tämä pätee lajeihin yleensä, sen täytyy olla totta myös ihmislajia ajatellen. Meitä ei siis yhdistä tiettyyn lajiin (*Homo sapiens*) osuutemme yhteisestä ihmisluonnosta vaan polveutumisemme yhdestä alkuperäisestä

edeltäjien populaatiosta. *Lajien synnyssä* Darwin ei kuitenkaan sanonut juuri mitään ihmisen evoluutiosta. Itse asiassa hänellä ei ollut paljoa sanottavaa koko evoluutiosta, sillä sana esiintyy kirjassa vain kerran – viimeisessä virkkeessä! Sen sijaan hän puhuu ”muuntelusta ja polveutumisesta”⁴. Muuntelun ja polveutumisen käsite korvautui evoluutiolla vasta myöhemmin, mikä johtui ennen kaikkea filosofi Herbert Spencerin jättimäisestä virheestä, jota biologisukupolvet ovat jatkaneet⁵.

Läpi *Lajien synny*n Darwin kuvitteli itsensä katseelijaksi, jonka silmien edessä aukeaa koko luonnon kuvakudos. Hän kirjoitti kirjansa loppulauseessa: ”Mitä suuruutta onkaan tässä näkemyksessä” – sen ymmärtämisessä, että ”planeetan jatkaessa kiertämistä radallaan järkähtämättömän painovoimalain mukaisesti yksinkertaisesta alusta on kehittynyt loputtomasti mitä kaudneimpia ja ihmeellisimpiä eliöitä”⁶. Muille eläimille tätä näkökulmaa ei ole tarjolla. Niiden osana on elää enemmän tai vähemmän luonnon maailman *sisällä*, kun taas Darwin saattoi kirjoittaa aivan kuin hän olisi sen *yläpuolella* katsellen sitä kuin näytöstä.

Darwin oli ihmisolento. Kuinka sitten ihmiset – tai ainakin sivistyneimmät heistä – saattoivat kivuta niin ylhäiseen asemaan? Darwin pyrki vastaamaan tähän kysymykseen vasta myöhäisemmässä kirjassaan *The Descent of Man* (1871). Jos *Lajien synty* oli ikään kuin katse vuorenhuipulta, *The Descent of Man* oli kertomus kiipeämisestä⁷. Se oli kuitenkin hyvin erilainen kirja. Darwinin kielenkäyttö tihkui ajan moraalisia asenteita, kun hän yrittikin nyt rakentaa jatkuvan portaikon aina alimmista eläimistä edistyneimpiin ihmisiin. Matkan varrella voitaisiin kartoittaa järjen ja älyn nousu ja niiden asteittainen vapautuminen vaiston kahleista. Mutta Darwin poikkesi useista (ei tietenkään kaikista) aikalaisistaan siinä, että hän tunnusti järjenkäytön kyvyt myös ihmistä alemmilla olennoilla sekä vaiston pysyvän voiman myös ihmisten käyttäytymisessä. Hänen mukaansa järjen synty nähtiin luonnon portaikon alimmilla askelmilla, mutta vasta ihmisen kehkeytyessä se pääsi valta-asemaan.

Toisin sanoen Darwinille ja monille hänen aikalaisilleen lajien kehitys luonnossa oli kehitystä pois luonnosta sikäli kun se vapautti mielen yhä etäämmäs sisäisten taipumusten vetovoimasta. Siitä lähtien läntinen tiede on tukeutunut vakaasti ajatukseen, että ihmiset eroavat muista eläimistä asteittain, eivät laadullisesti. Sanotaan, että Darwin osoitti viimeinkin myytiksi ajatuksen vihoviimeisestä Rubiconista, joka erottaa ihmisen muusta eläinkunnasta. Hän ei kuitenkaan luopunut järjen ja luonnon välisestä dikotomiasta, vaan hän esitti väitteensä sitä mukaillen. Muistakaa, että Linnén mukaan juuri ihmisen järjenkäyttökyky salli hänen nousta luonnon ylle ja hallita sitä. Darwin yhtyi tähän: ”Älyllisten kykyjen suuresta merkityksestä ei ole epäilystäkään, sillä ihmisen valta-asema maailmassa on niiden ansiota.”⁸ Hän vain yksinkertaisesti esitti, että järki tai sen puute ei yksikantaan erota ihmistä ei-ihmisistä. Darwin uskoi, että järki eteni evolutiivisesti askel askeleelta eikä kvanttihyppynä. Hän huomioi: ”Meidän on tunnustettava, että

alimpien kalojen... ja ylimpien ihmisapinoiden välinen mielenkykyjen ero on paljon suurempi kuin ihmisapinan ja ihmisen; silti tälläkin välillä on lukemattomia asteita.”⁹

Tutkija ja villi

On vanha ajatus, ettei ihmislajia ja muuta eläinkuntaa erota jyrkkä katkos. Juuret löytyvät klassisesta opista, jonka mukaan kaikki oliot voidaan asettaa yhtenäiseen luonnon asteikkoon eli niin sanottuun ’Olemisen suureen ketjuun’. Se yhdistää alimmat elämänmuodot ylimpiin katkeamattomaksi sarjaksi¹⁰. Opin mukaan jokainen ketjun rengas on asteittainen siirtymä. Alkujaan ajateltiin, että luomisen hetkestä lähtien jokaiselle lajille oli kiinteä ja muuttumaton paikkansa, eikä yksikään rengas jäänyt puuttumaan.

Ranskalainen luonnontutkija Jean-Baptiste Lamarck pani ketjun liikkeelle 1800-luvun alkuvuosikymmeninä. Hänen mielessään se oli liukuportaiden kaltainen. Organitmit kulkivat sitä pitkin yhä ylemmäs luonnon asteikolla, ja pohjalla syntyi uusia, jotka aloittaisivat oman nousunsa. Niinpä apina oli muuttumassa ihmisapinaksi, tämä puolestaan ihmiseksi. Evoluutioteoriassaan Darwin korvasi kuvan yhtenäisestä ketjusta kuvalla haarautuvasta puusta, mutta asteittaisen muutoksen idea säilyi¹¹. Siinä evoluutionäkemyksessä, jonka voi löytää mistä tahansa modernista oppikirjasta, edeltäjistämme on tullut ihmisiä asteittain lukemattomien sukupolvien kuluessa. Viiden miljoonan vuoden takaisista ihmisapinoista, joista ihmiset ja simpanssit ovat polveutuneet, oletetaan muodostavan rikkumaton sarja kahden miljoonan vuoden takaisiin ensimmäisiin hominideihin ja lopulta kaltaisiimme ihmisiin – *Homo sapiensin* kantakirjajihmisiin.

Tämä on hyvinkin ihmisen biologisen evoluution kuvaus, mutta entäpä ihmisen historia? 1700-luvun teoreetikoilla oli tapana tulkita historiaa tarinana ihmisen noususta primitiivisestä villiyydestä moderniin sivilisaatioon. He kuuluivat valistukseen, jonka filosofian peruskiviä oli, että inhimillinen järki lopulta kohoaisi elukkamaisten luonnonvoimien yli ja niiden voittajaksi. Toisaalta he olivat omistautuneet opille, jonka mukaan kaikilla ihmisillä kaikkina aikoina ja kaikissa paikoissa on yhteinen älyllisten peruskykyjen valikoima, joten he ovat siinä mielessä tasavertaisia. Tätä oppia kutsuttiin nimellä ”ihmiskunnan psyykkinen yhtenäisyys”. Sivilisoitumiseurojen syyksi nähtiin näiden kykyjen epätasainen kehitys aivan kuin niin sanotut primitiiviset kansat olisivat olleet ihmiskunnan yhteisen opintokokonaisuuden alaluokilla.

Heidän mielestään ihmiset siis erosivat *asteittain* muista eläimistä anatomialtaan mutta heidät voitiin silti erottaa *laadullisesti* muusta eläinkunnasta, koska heille oli suotu mieli – eli järjen, imaginaation ja kielen kyvyt – joka kävisi läpi oman historiallisen kehityksensä vakaan kehollisen muodon puitteissa.¹²

Darwin kumosi tämän erottelun. Hän väitti, ettei tutkijaa ja villiä erota molemmille yhteisten kykyjen eriytynyt kehitys vaan samanlainen kykyjen ero, joka erottaa villin ihmisapinasta. ”Tällaisia ylimpien ihmisrotujen

korkeimpien yksilöiden ja alimpien villien eroja yhdistävät mitä hienosyisimmät välivaiheet.”¹³ Nämä erot taas puolestaan juontuvat aivojen asteittaisesta kehityksestä¹⁴. Darwin oletti, että läpi ihmiskunnan historian sivistyksen kehitys oli käynyt käsi kädessä aivojen evoluution kanssa, ja siihen liittyi intellektuaalisten ja moraalisten kykyjen kehitys. Tässä luonnonvalinnan prosessissa ”heimot ovat korvanneet toisia heimoja” – aivan kuin nyt ”sivistyneet kansat kaikkialla tulevat barbaarikansojen tilalle”. Voittoisiin ryhmiin kuului aina suurempi osuus ”hyvin varustettuja ihmisiä.”¹⁵ Tässä kehityskulussa onneton villi oli ennemmin tai myöhemmin tuomittu sukupuuttoon.

Darwinin omistautuminen imperialistiselle edistysopille, jonka mukaan moraalisesti ja älyllisesti paremmin varustetut ovat korvaava alempansa, oli paitsi koko *Lajien synnyn* perusväitteiden vastainen myös rasistinen. *Lajien synnyssä* Darwin oli osoittanut, että luonnonvalinnan mekanismi saa aikaan lajien paremman sopeutumisen omaleimaisiin elämöolosuhteisiinsa, kun taas teoksessa *The Descent of Man* hän väitti, että se toisi mukanaan ehdotonta edistystä yhdellä universaalilla asteikolla – alimmista eläimistä ylimpiin ihmisiin¹⁶. Ympäristöoloista riippumatta valinta johtaisi veteistä älykkyyteen ja saavuttaisi huippunsa modernissa eurooppalaisessa sivilisaatiossa. Kun hän toi tieteen ja sivistyksen nousun sen saman evoluutioprosessin piiriin, joka oli tehnyt ihmisapinoista ihmisiä ja alemmista eläimistä ihmisapinoita, hänen oli luettava järjen nousu perimän seuraukseksi. Jotta teoria toimisi, oli ”heimojen” tai ”kansojen” perintölahjojen välillä oltava merkittäviä eroja.

Mikäli moisia eroja ei ollut olemassa, teoria ei voinut pitää paikkansa, kuten evoluutioteorian toinen luoja Alfred Russel Wallace joutui huomaamaan. Hän tiesi ”primitiivisten” kansojen tavoista paljon Darwinia enemmän ja tunsivat heitä kohtaan enemmän sympatiaa, ja hän olikin erittäin vaikuttunut heidän kulttuuristen saavutustensa rikkaudesta. Niiden oli toki oltava ylivertaisten aivojen tuotetta. Kuinka luonnonvalinta kuitenkin olisi voinut tuottaa aivot, jotka ilmeisesti kykenivät tekemään paljon enemmän kuin primitiiviset elinot vaativat? Wallace kirjoitti: ”Luonnonvalinta olisi voinut tuottaa villin ihmisen, jonka aivot ovat vain vähän ihmisapinaa paremmat, mutta todellisuudessa hänen aivonsa eivät ole juuri filosofin aivoja vähäisemmät.”¹⁷ Hänen surullisenkuuluisa johtopäätöksensä, josta Darwin oli tyrmistynyt, oli, että vain Luojalle olisi tullut mieleen antaa villille sivistyksen vaatimat kyvyt ennen sen saavuttamista. Koska Wallace näytti antavan periksi kreationismille, evoluutiotutkijoiden tulevat sukupolvet karkottivat hänet tieteenhistorian reunamille.

Mutta Wallacen arvio niin sanottujen villien älyllisistä kyvyistä oli oikea, ja Darwin oli väärässä. Antropologit ja heidän edeltäjänsä käyttivät 1800-luvulla yleisesti sanaa ”villi” kansoista, jotka elivät metsästäjällä ja keräilemällä. Nykyään tunnustamme, että metsästäjakeräilijöiden aivot kykenevät käsittelemään monimutkaisia ja hienostuneita ideoita aivan kuin läntisten tieteentekijöiden ja filosofien aivot. Siitä huolimatta

rasistiset käsitykset valkoisten eurooppalaisten uudisasukkaiden sisäsyntyisestä älyllisestä ylemmyydestä alkuperäiskansoihin verrattuna ovat olleet biologisessa antropologiassa hämmentävänä kestäviä. Ei sovi unohtaa, että eugeniikka oli hovikelpoinen näkemys lännen tieteellisissä piireissä aina toiseen maailmansotaan saakka. Vasta sota ja ennen kaikkea holokaustin hirmuteot saattoivat sen viimein haudata¹⁸.

Darwinille ja hänen aikalaisilleen oli ilmiselvää, että ihmispopulaatiot eroavat sisäsyntyisiltä hengenkyvyiltään, kun siirrytään primitiivisyydestä sivistykseen. Valtavirran tieteessä näkemys on sittemmin tehnyt tilaa vahvalle moraalille sitoumukselle ajatukseen, jonka mukaan *kaikilla* ihmisillä – menneillä, nykyisillä ja tulevilla – on samantasoiset kyvyt ainakin moraalin ja älyn kannalta. Kuten YK:n yleismaailmallisen ihmisoikeuksien julistuksen ensimmäisessä artiklassa todetaan, kaikille ihmisille on annettu järki ja omatunto.

Ihmislunto ja historia

Miten tämän sitoumuksen voisi sovittaa oppiin evoluution jatkumosta? Jos kaikilla ihmisillä on järki ja moraalitunto eli jos heillä on tiedostettuja oikeuksia ja vel-

vollisuuksia, täytyy heidän olla erityislaatuisia olentoja. Jossain vaiheessa edeltäjiemme on täytynyt murtautua luonnontilasta ihmisyyteen.

Moderni tiede saattoi kohdata tämän ongelman vain palaamalla 1700-luvulle. Nykyään ihmisen evoluutiosta keskustelevat ihmiset toistavat kiihkeästi 1700-luvun paradigman olennaisia piirteitä. Evoluutioprosessi vie ihmisapinan kaltaisista ihmisen edeltäjistä ihmisiin, jotka tunnistamme kaltaisiksemme; kulttuuri tai historia vie ihmiskunnan primitiivisestä menneisyydestä moderniin sivilisaatioon. Kohtaamispiirteessään ne luovat ainutlaatuisen alkuketken, jolla ei ole vertaa elämän evoluutiossa. Silloin edeltäjiemme katsotaan astuneen ihmisyyteen ja alkaneen historian taipaleen. Rajalinjalla, jolla historia erkanevasta evoluutiosta ja kulttuuri biologista, seisoo alkukantaisen metsästäjä-keräilijän hahmo.

On huomionarvoista, että kun tieteentekijät haluavat korostaa ihmisten ja ihmisapinoiden evolutiivista jatkuvuutta, ihmiset kuvataan aina muinaisiksi metsästäjä-keräilijöiksi (ja jos nykyisiä metsästäjä-keräilijöitä käytetään esimerkkinä, heihin suhtaudutaan kulttuurisina fossiileina, jotka ovat jähmettyneet historian alkupisteeseen). Laajalti hyväksytyyn skenaarion mukaan ne biologiset ja fysiologiset ominaisuudet, jotka tekevät meistä ihmisen, kehittyivät juuri metsästäjä-keräilijöiden oloissa satoja tuhansia vuosia sitten pleistoseenikaudella. Näitä ominaisuuksia ovat kieli, symbolinen ajattelu, kaksijalkaisuus, työkalujen valmistus, miesten ja naisten parimuodostus ja niin edelleen. Kerran kehkeydyttyään ne ovat jääneet evolutiivisen menneisyytemme perinnöksi.

Niinpä meidän biopsykologiseen rakenteeseemme oletetaan kykyjä ja taipumuksia, jotka syntyivät alkuaan sopeutumina metsästyksen ja keräilyyn pleistoseenikauden ympäristöoloissa. Arvostettu arkeologi J. Desmond Clark puki tämän sanoiksi: ”muinaisten metsästäjien käyttäytymismallit ovat syvällä *kaikkien* ihmisten hermostojärjestelmän psykososiaalisessa rakenteessa, ja kun ne ymmärretään paremmin, ne auttavat osoittamaan, miten meistä tuli nykyisen kaltaisia.”¹⁹ Ihmiskunnan psyykkisen yhtenäisyyden opissa olikin loppujen lopuksi perää, kuten John Tooby ja Leda Cosmides julistavat uuden uljaan evoluutiopsykologian tieteen manifestissaan: ”ihmiskunnan psyykinen yhtenäisyys on tosiasia eikä vain ideologista fiktiota.”²⁰ He uskovat, että yhtenäisyys löytyy ”ihmisen mielen kehityneestä rakenteesta”, toisin sanoen ihmislunnosta.

Tämän väittämän mukaan nykypäivän tieteentekijöiden ja 50 000–100 000 vuoden takaisten metsästäjä-keräilijöiden peruskykyjen välillä ei pitäisi olla juuri mitään eroa. Erot ovat erillisen historiallisen prosessin tuotetta, jota monet kutsuvat kulttuuri evoluutioksi. Kulttuurin kulun sanotaan kuitenkin jättäneen perustavan biologisen rakenteemme käytännössä koskemattomaksi sitten kivikauden. David ja Ann James Premack toteavat: ”Historia on muutosten sarja, jonka läpi laji matkaa pysyen biologisesti vakaana” – ja vain ihmisillä on historiaa²¹. Silti jossain menneisyyden vaiheessa historia on ”noussut irti” evoluution tuottamien inhi-

KAJAANISSA 6.-10.7.2011

*Taiteellinen johtaja
Taisto Reimaluoto*

**kajaanin
runo
viikko** *Sana ja sävel
35 vuotta*

www.runoviikko.fi

millisten peruskykyjen tasolta. Jollei kuvitella jonkinlaista käsittämätöntä kvanttihiipyyä tai Wallacen tavoin kutsuta apuun Luojan väliintuloa, ei näytä olevan muuta vaihtoehtoa kuin kuvitella historiallinen kehityskaari, joka kohoaa vääjäämättä alkupisteestään, kiihtyy kulkiessaan ja jättää kauas taakseen organismin biologisen rakentumisen, joka kuuluu evoluutiomuutoksen verkkaiseen tahtiin.

Tämän kuvan kehitti ensimmäisenä antropologi Alfred Kroeber kirjoituksessaan ”The Superorganic”, ja sama näkemys on nostettu esiin lukemattomia kertoja²². Se herättää kuitenkin hankalia kysymyksiä. Jos historialla on alkupiste, millaista olisi voinut olla elämä sen äärellä tai jopa murroksen kohtalokkaalla hetkellä? Olivatko nuo ihmiset vain osin kulttuurisia, muutokseen valmistautumassa? Miten kukaan voisi erottaa toisistaan historiaa eteenpäin kantaneita tapahtumia niistä, jotka alkuaan sysäsivät sen liikkeelle? Onkin vaikeaa olla näkemättä modernin poliittisen retoriikan heijastuksia siinä kuvajaisessa, jossa meitä edeltävät metsästäjä-keräilijät luovat katseensa historian aamuruskoon. Tuo kuvajainen on saanut esihistorian tutkijat etsimään vimmaisesti ja julkisuuden valokeilassa niiden olentojen synnyn paikkaa ja aikaa, joita kutsutaan eufemistisesti ”anatomisesti moderneiksi ihmisiksi” – joita ei voi erottaa meistä *biologisesti* mutta jotka ovat silti *kulttuurisesti* alkuvaiheessa. Heidän ilmestymistään kutsutaan sananmukaisesti ”ihmisyyden vallankumoukseksi”²³.

Paradoksi siis vain pysyy ja syvenee. Jos ei palata Darwinin rotuerottelevaan skenaarioon kyvykkäine ja vähäkykyisine ihmisineen, ainoa keino saada ihmiset eroamaan evolutiivisista edeltäjistään asteittain eikä laadullisesti on katsoa historian liikevoimaksi kulttuurin prosessi, joka taas eroaa biologisesta evoluutiosta laadullisesti, ei asteittain! Luonnon ja kulttuurin ero säilyy, mutta nyt se siirtyy eksoottisen metsästäjä-keräilijän ja läntisen tiedemiehen väliin. Edelliseen tiivistyy kuva ihmisestä luonnontilassa, jälkimmäinen kuvaa ihmisen järjen *voittoa luonnosta*. Nykyäänkin on oppineita – joista monet kutsuvat itseään tietentekijöiksi – joiden mukaan niin menneiden kuin nykyisten metsästäjä-keräilijöiden tutkimus avaa ikkunan evoluution luomaan ihmisluontoon, joka toisenlaisten yhteisöjen tutkimuksessa peittyi kulttuuristen ja historiallisten kerrostumien alle²⁴.

Missä ihmisluonto sitten asustaa? Kuinka kummassa nämä kyvyt, jotka meille on suotu sisäsyntyisesti, ovat siirtyneet sukupolvelta toiselle kymmenien tuhansien vuosien ajan, ilmeisen immuuneina historian oikuille? Nykyisille inhimillisen evoluution tutkijoille vastaus on yksinkertainen: ne löytyvät geeneistä.

Geenit ja kehitys

Geenit koostuvat valtaisan pitkien DNA-molekyyliketjujen osista, joita on kehon jokaisen solun tumassa. Tästä geneettisestä materiaalista noin 80 prosentilla eli niin sanotulla jäte-DNA:lla ei ole mitään merkitystä. Lopulla 20 prosentilla sen sijaan on keskeinen merkitys orga-

nismien ensisijaisten rakenneosien eli proteiinien tuotannossa. Näissä geeneissä ei kuitenkaan ole rakennepiirustuksia organismin rakentamiseen.

Ajatus geneettisistä rakennepiirustuksista on täysin harhaanjohtava siksi, että organismeja ei rakenneta koneiden tapaan suunnitelmien mukaan. Ne kasvavat prosessissa, jonka tekninen nimitys on *ontogeneettinen kehitys*. Tämä koskee niin ihmistä kuin mitä tahansa muuta lajia. Siksi ei voida vain osoittaa jotain tuman DNA-pätkää ja sanoa: ”tuossa on kyky siihen ja siihen”. Kaikki ihmisen kyvyt kuten taidot, motivaatiot, taipumukset ja aistimuskyyvyt syntyvät kasvun myötä. Missä tahansa kehityksen vaiheessa jonkin kyvyn tunnistammekin jokin – vaikka syntymässä – sen taustalla on jo kasvuhistoria.²⁵

Tärkeintä on, että ihmiset eivät elä elämäänsä tyhjiössä vaan toisten ihmisten, objektien ja paikkojen keskellä maailmassa. Ihmiset kasvavat ympäristössä, joka on pitkälti heidän edeltäjiensä tointen muovaama, ja tietoisilla toimillaan hekin vaikuttavat tulevien polvien kehitysolojen muokkaamiseen. Tätä on historia. Sisällämme ei piileskele ihmisluontoa, joka olisi välttänyt historian virtauksen. Toki meillä kaikilla on geeniperimämme, mutta se ei määritä rakennettamme etukäteen, jotta voisimme sitten ryhtyä vuorovaikutukseen ulkomaailman kanssa. Jokainen täysjärkinen biologi on tunnustanut aikapäiviä sitten, että luonnon ja kasvatuksen dikotomia on vanhentunut.

Ei kuitenkaan riitä sanoa, että olemme luonnon ja kasvatuksen tulosta, mikä tarkoittaisi, että geenit ja ympäristö olisivat erillisiä ja tuottaisivat organismin vuorovaikutteisesti. Geenit *eivät* nimittäin ole vuorovaikutuksessa ympäristön kanssa²⁶. Daniel Lehrman osoitti monia vuosia sitten, että organismin kehityksessä vuorovaikutuksessa ovat *organismi* ja ympäristö. Organismi ei ole vakio vaan jatkuvasti muovautuva ilmaus koko aiemmasta vuorovaikutushistoriasta, joka on ohjannut sen elämän kulkua.²⁷ Ympäristö ei liioin ole muuttumaton, sillä sekin on olemassa vain sitä asuttavien organismien pohjalta. Sekin ilmentää yhteisten vuorovaikutusten historiaa.

Geenit ovat vuorovaikutuksessa solun muiden rakenneosien kanssa, ja solu taas ruumiin muiden solujen ja ruumis maailman muiden organismien kanssa. Elävien olentojen kyvyt kehkeytyvät tässä monikerroksisessa prosessissa. Näiden kykyjen taustalla on toisin sanoen ’kehitysjärjestelmä’ (*developmental system*), joka koostuu perimästä, soluista, organismista ja ympäristöstä²⁸. Ei ole mitään syytä kohdistaa katsettamme geeneihin organismin luonnon asuinpaikkana. Koska teemme alati näin ja näennäisesti tieteen täydellä tuella ja auktoriteetilla, olemme ymmärtäneet informaation luonteen perustavanlaatuisesti väärin.

Kuvitteellinen genotyyppi

Tarkkaan ottaen geeni on tietty jakso DNA-molekyylistä. Mutta evoluutiobiologit puhuvat geeneistä usein toisessa merkityksessä tietyn ominaisuuden tai luonteenpiirteen

koodatun informaation kantajina. Tämä on niin kutsuttu 'mendeliläinen geeni'²⁹. Yhdessä mendeliläiset geenit muodostavat eräänlaisen organismin yleiskuvauksen, *genotyyppin*. Miten tähän näkemykseen päädyttiin?

Kansanomaisessa mielessä informaatio ymmärretään yleensä merkityksenä, jonka lähettäjä on liittännyt viestiin, joka on tarkoitus välittää vastaanottajalle.

Informaation käsite ei kuitenkaan tullut biologiaan kansanomaisen merkityksen laajenuksena, vaan sen lähde on informaatioteoria, jota kehittivät 1940-luvulla Norbert Wiener, John von Neumann ja Claude Shannon. Informaatioteoreetikkojen käyttämässä erityisessä merkityksessä 'informaatiolla' ei ole mitään semanttista arvoa; se ei *tarkoita* mitään. Heille informaatio tarkoittaa vain sellaisia järjestelmän syötteen eroja, jotka tuottavat eroja tulosteessa.

Huomatessaan, että DNA-molekyyliä voitaisiin tarkastella informaatioteorian tarkoittamassa teknisessä merkityksessä digitaalisena informaationa, molekyylibiologit äityivät heti päättelemään, että se olisi myös *koodi*, jolla on tarkka semanttinen sisältö. He eivät siis ymmärtäneet edellä kuvattua näkemystä lainkaan. Informaatioteoreetikot sen sijaan ymmärsivät sen oikein hyvin ja varoittivat toistuvasti teknisen ja kansanomaisen merkityksen sekoittamisesta. He seurasivat epäuskoisina, miten viestin, kielen ja tekstin kirjalliset metaforat vakiinnuttivat asemansa biologiaan, joka on sittemmin ollut ilmeisen päihtynyt siitä ajatuksesta, että DNA on "elämän kirja". Sen jälkeen nämä metaforat ovat levinneet entistään laajemmalle etenkin ihmisen perimän tutkimusprojektin julkisuushumussa.³⁰

Todellisuudessa perimän DNA ei ole minkään koodi: ei ole "viestiä". DNA "luetaan" nimenomaan vain ontogeneettisessä kehityksessä, jonka lopputulos on organismin ilmiäisy, joka tunnetaan *fenotyyppinä*. Perimää voitaisiin toisin sanoen pitää koodatun informaation kantajana vain, jos kehitysprosessin tulos oletettaisiin ennalta. Mitä sitten käy genotyyppille? Missä se on? Onko sitä lainkaan olemassa?

Vastakohtana fenotyyppille genotyyppin muodostavien ominaisuuksien oletetaan olevan määritelmällisesti kehityksen kontekstista itsenäisiä ja uuden elämänsyklin alkuketkellä läsnä. Kuinka ne ovat sinne joutuneet? Näyttää käyneen niin, että yrittäessään todistaa organismien ominaisuuksien kehittyneen luonnonvalinnassa biologit ovat kuvanneet noiden organismien luonteen tavalla, joka pitää kaikkea vaihtelua vain ympäristön aiheuttamana. He ovat toisin sanoen pyrkineet luomaan kaikille organismeille abstraktin kontekstittoman kuvauksen. Tuo abstraktio taas "kirjoitetaan" sisään perimään, jotta kehitys voidaan nähdä jo olemassa olevan kuvauksen "lukemisena" tietyissä ympäristöoloissa. Argumentin kehämäisyyttä tuskin tarvitsee selittää enempää. Kehämäisyyden vuoksi sitä on myös ollut niin vaikea kumota.

Itse biologian käsitteen kohtalo kuvaa tätä taipumusta parhaiten. 'Biologia' viittasi alkujaan orgaanisten muotojen tieteellisen tutkimuksen käytäntöihin, mutta

nyt se nähdään usein joukoksi organismeissa asustavia ohjeita – kirjaimellisesti *bio-logos* – jotka johtavat sen rakentumista. Yksittäisen organismin *bio-logos* on tietysti sen genotyyppi. Tämä selittää yleisen mutta erittäin harhaanjohtavan tavan rinnastaa 'biologia' genetiikkaan. Biologia itse edustaa uskomusta, jonka mukaan jokaisen organismin ytimessä ovat perustavat määreet – luonto – jotka on annettu syntymässä ja jotka pysyvät muuttumattomia koko elämän. Niiden toki nähdään olevan avoimia ja sallivan ympäristöolojen vaikutusta. Silti geenit ovat näin ymmärrettyinä mielikuvituksen tuotetta.

Tämä koskee myös ihmisiksi kutsumiamme olentoja. Lyhyesti sanottuna ihmisen genotyyppi on modernin tieteellisen mielikuvituksen luomus. Tietenkään ihmiset eivät voi olla ihan mitä tahansa. Tämä kuitenkin tarkoittaa, että ei voida kuvata, millaisia ihmiset *ovat* erillään niistä monisyisistä historiallisista ja ympäristön olosuhteista, joissa he *tulevat* oleviksi. Nämä olot ovat monenkirjavia. Mitä tästä seuraa kulttuurin ja historian ymmärtämiselle?

Kävelystä sellon soittoon

Perinteisen näkemyksen mukaan ihmisryhmillä on kahdenlaista rinnakkaista perimää, "biologista" ja "kulttuurista". Edellinen tarjoaa meille ihmislunnon olennaiset piirteet, toinen lisää yliorganisen tai "ei-biologisen" osan. Osaan esimerkiksi kävellä ja soittaa selloa. Kahdella jalalla kävelyä pidetään yleisesti *Homo sapiensin* lajityypillisenä ominaisuutena. Sitä vastoin sellon soittaminen on selvästi kulttuurinen taito, jolla on erityinen tausta eurooppalaisessa musiikkiperinteessä.

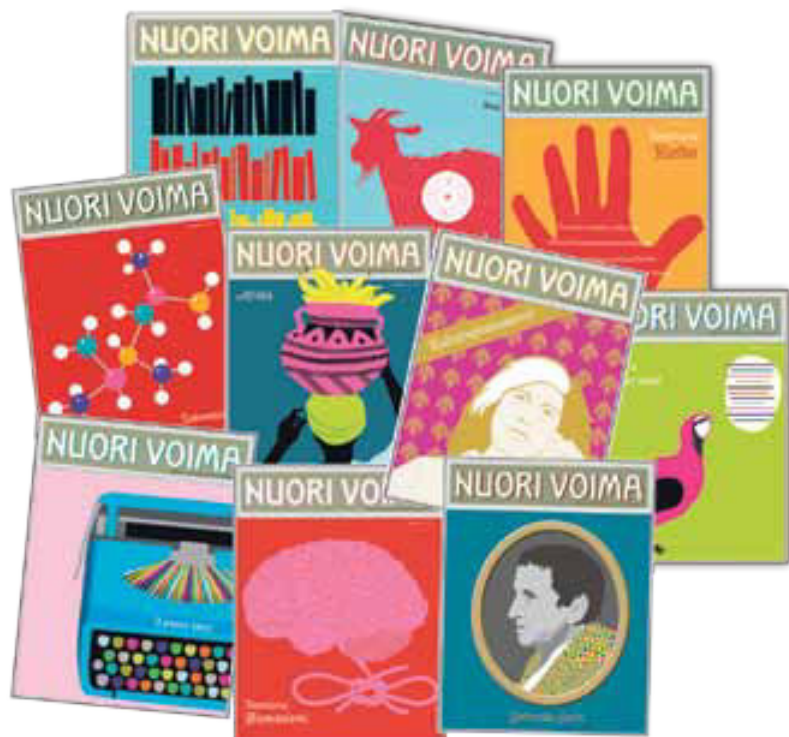
Ihmiset eivät kuitenkaan synny kävelemään eivätkä kävele samalla tavalla. Kuten antropologi Marcel Mauss totesi kuuluisassa esseessään "Les techniques du corps" (1938), *luonnollista* kävelytapaa ei ole³¹. Japanissa oli perinteisesti tapana kävellä "polvista lähtien" ikään kuin laahustaen, mikä oli erittäin järkevää, kun käveltiin sandaalit jalassa ja jyrkässä maastossa. Tämä oli yleistä Japanin maaseudulla, ja usein vielä kannettiin raskaita lasteja hartioilla olevan pitkän seipään avulla. Eurooppalaisesta näkökulmasta tällainen kävelytapa vaikuttaa kömpelöltä. Lapsuudesta lähtien meille opetetaan pystyasennon hyveitä, ja vauvat saadaan seisomaan mahdollisimman varhain ensiaskeltuoleilla (tämä laitehan on ollut olemassa jo vuosisatoja). Meidät opetetaan kävelemään lantiosta, ei polvista lähtien, ja pitämään jalat niin suorina kuin mahdollista. Kantovälineemme rinkoista matkalaukkuihin on suunniteltu tätä asentoa silmälläpitäen.³²

Ovatko nämä kävelyn laadut vain ei-geneettisiä tai yliorganisia kerrostumia, jotka on lisätty geneettisesti määritellyn universaalien kaksijalkaisuuden ylle? Ei sentään. Kävely ei ole yhdistelmä valmiita ja lisättyjä komponentteja vaan taito, joka opitaan ensi sijassa joskaan ei täysin ensimmäisinä elinvuosina. Siitä tulee osa ihmisen *modus operandia* harjoituksen ja kasvatuksen myötä ympäristössä, johon kuuluu taitavien hoivaajien

Tilaa Nuori Voima

kirjallisen kulttuurin lehti

Nuori Voima on perinteikäs kulttuurijulkaisu, joka paneutuu syvällisesti kirjallisuuden, taiteen ja filosofian ilmiöihin. Lehti ilmestyy viisi kertaa vuodessa teemanumeroina.



Uutena tilaajana tai uuden tilauksen hankkijana (ns. **kaveritilaus***) saat lahjaksi kesällä ilmestyvän ylimääräisen Retoriikka-erikoisnumeron!



Tilaajana saat viiden Nuoren Voiman numeron lisäksi kaksi kertaa vuodessa ilmestyvän Kritiikki-lehden. Kritiikki on Nuoren Voiman kirjakatsaus, joka tarjoaa lukijoilleen pohdittua ja laadukasta kirjallisuuskritiikkiä ja -esseistiikkaa.

Vuositalauksen hinta on 42 €
Nuoren Voiman Liiton jäsenille 25 €
ja opiskelijoille 30 €.
Nuoren Voiman Liiton jäsenmaksu 12€
tukijäsenyys 25 €, alle 18-vuotiaat 0 €

Tilaa puhelimitse (09) 628 966,
sähköpostitse kirsi.kaarela@nuorenoivanliitto.fi
tai internetissä
www.nuorenoivanliitto.fi/tilaukset.html

* HUOM: Kaveritilaukseen sekä tilaajan että tilauksen hankkijan tiedot!

Tulevia teemoja ovat
Runous 2010,
Kasvisvaihtoehto
ja Alexander Kluge

Nuori Voima on Vuoden laatulehti 2010
-kilpailun voittaja

lisäksi tukevia esineitä sekä tietynlainen maasto³³. Se on tässä mielessä kehitysprosessin tulos.

Koska ihmiset kohtaavat erilaisia kasvuolosuhteita, he kävelevät eri tavoin. Esther Thelen ja hänen kollegansa ovat osoittaneet tutkimuksissaan lasten motorisesta kehityksestä, ettei ole ”kävelyn olemusta, joka voitaisiin erottaa tuon toimen reaaliaikaisesta harjoittamisesta.”³⁴ Mutta eroaako se mitenkään sellon soittamisesta? Myös se on harjoituksen avulla hankittu kehollinen taito. Oli minulla toki opettaja, joka kansanomaisesti ilmaistuna välitti minulle taitonsa. Hän ei kuitenkaan *siirtänyt* sitä minulle *ei-geneettisellä tavalla*, kuten perinteisen näkemyksen edustajat sanoisivat. Hän ei toisin sanoen lähettänyt minulle symboliseen mediumiin koodattuja abstrakteja kontekstistaan riisuttuja viestejä, jotka neuvovat minulle säännöt, joita noudattamalla onnistuisin esityksessäni. Sen sijaan hän asetti oikean käteni jousen ympärille ja vasemman käden sormet kaarelle, jotta voisin kokea oikean käteni liikkeen ja kielen värinän välisen suhteen sekä vasemman käteni lihasten liikkeen ja sävelkorkeuden vaihtelun suhteen. Kävelyn tapaa tai sellon soittoa ei siirretty minulle. Minä kasvoisin niihin.

Geneeihin tai kulttuuriin sovellettuna siirtämisen metafora on syvästi harhaanjohtava. Käytännöllinen taito ei kasva yksilön elämänsä historiassa informaation siirron tuloksena, vaan se on ohjattua uudelleen löytämistä. Joka sukupolvessa vasta-alkajat asetetaan tilanteisiin, joissa heille *näytetään*, miten tietyissä tehtävissä pitäisi toimia, mitä pitää silmällä tai kuulolla. Kokeneemmat kädet opastavat heitä. Tässä prosessissa jokainen sukupolvi antaa ne erityislaatuiset olosuhteet, joissa sosiaaliseen maailmaan kasvava seuraava sukupolvi voi kehittää kykyjään ja taipumuksiaan sekä havainnointi- ja reagoitukykyjään³⁵.

Tällä näkökulmalla on radikaaleja seurauksia. Jos tavallisesti kulttuuriseksi kutsumamme toiminnan, havainnon ja tietämisen tavat versovat ontogeneettisessä kehityksessä, myös ne ovat yhtä lailla biologisia. Ympäristössä harjaannutettu sellon soittamisen taito, josta on tullut organismin ominaisuus, on yhtä lailla ’biologista’ kuin kahdella jalalla kävely. Kulttuurieroja ei toisin sanoen *lisätä* biologisten universaalien perustalle, vaan ne *ovat* biologisia. Vielä vähän aikaa sitten moinen johtopäätös olisi ollut mahdoton. Vuonna 1930 yhdysvaltalaisen antropologian pioneeri Franz Boas julisti, että kaikki yritykset selittää kulttuurimuodostumia puhtaasti biologiselta pohjalta on tuomittu epäonnistumaan. Siitä lähtien kulttuurisen vaihtelun täydellinen eriytyminen biologisista rajoitteista muuttui tieteenalan perusnäkemykseksi.

Näkemyks on toki auttanut meitä vastustamaan determinismin jyrkempiä muotoja. On kuitenkin jo korkea aika kyseenalaistaa se. Kulttuurimuotojen selittämisessä ”puhtaasti biologiselta pohjalta” ei ole mitään vikaa, kunhan puhutaan kehityksen biologiasta eikä genetiikasta.

Biologia ei ole genetiikkaa

Suurin osa evoluutiobiologeista kiistää kärkevästi kaikki syytteet geneettisestä reduktionismista. *Tietysti* ihminen, kuten mikä tahansa organismi, on kehitysprosessin tulos. Samaan hengenvetoon he kuitenkin lukevat kehityksen ”biologisten” ja ”kulttuuristen” tekijöiden *monimutkaiseksi vuorovaikutukseksi* tietyssä ympäristössä. Jos näiden eroa kysyy, he vastaavat, että edelliset välittyvät geneettisesti ja jälkimmäiset matkimisella ja sosiaalisella oppimisella. Biologia on sittenkin sidottu geneeihin, kuten uusdarwinismin logiikka edellyttää.

Läpi kuultava biologian olemuksellistaminen ihmisen olemisen vakaaksi osaksi ja kulttuurin näkeminen sen vaihtelevaksi ja vuorovaikuttavaksi komponentiksi ei ole ainoastaan kankean epätarkkaa. Se on tähän asti estänyt meitä kulkemasta kohti parempaa ymmärrystä ihmisyydestämme ja paikastamme elävässä maailmassa. Sellaisen ymmärryksen ei tarvitsisi loputtomasti toistaa läntisen ajattelun vastakohtaisuuksia, paradokseja ja ennakkoluuloja.

En vastusta genetiikan tutkimusta vaan tapaa, jolla se on kaapattu evoluutiopsykobiologiaan, joka pyrkii kammitsoimaan geenin essentialistiseen näkemykseen ihmisluonnosta. Geenitutkimukseen investoitujen huimien rahamäärien ja työtuntien ansiosta tiedämme paljon enemmän perimästä ja sen toiminnasta. Mitä enemmän tiedämme, sitä vähemmän geeniperimä kuitenkin näyttää voivan täyttää evoluutioteorian vaatimaa tehtävää.

Organismien muodot ja kyvyt muovautuvat kehitysjärjestelmissä. Voimme ymmärtää niiden vakautta sukupolvien yli vain tutkimalla näiden järjestelmien itseorganisoidumisen dynamiikkaa. Vähäinen tietämyksemme niistä kuvaa laajalle levinnyttä – ja etenkin rahoituksesta vastaavien tahojen jakamaa – oletusta, jonka mukaan kehitysprosessit ovat vain geneettisen potentiaalın ”lukeamista”.

Tylästi ilmaistuna me pidämme genejä niin keskeisinä sen vuoksi, miten paljon tiedämme niistä, mikä johtuu siitä, miten tärkeässä asemassa niiden tutkimus on rahoituksessa. Tästä kehästä on vaikea murtautua ulos. Ihmisen perimän tutkimuksessa on käytetty tähtitieteellisiä summia etsittäessä ideaalisen ihmisen perimää – eräänlaisen ”universaalın henkilön”, jota ei ole koskaan ollut eikä koskaan tule³⁶.

Darwin kielsi kategorisesti ajatuksen, että millään lajilla, etenkin ihmisellä, olisi muuttumaton olemus. Mutta tämä paljon häntä vanhempi ajatus hallitsee tieteellisiä käytäntöjämme. Ihmisen perimän tutkimus ei ole maineestaan huolimatta tätä muuttanut, sillä ajattelutapa on periytynyt syvälle tieteen instituutioihin.

Ristiriitoja

Nykyinen tapa tukeutua universaaliin ihmisluontoon on ristiriitainen. Vaikka yhtäältä tunnustetaan evoluutioprosessin jatkuvuus, toisaalta pidetään yllä biologian ja kulttuurin tai evoluution ja historian rajaa. Näin luonnolliselle maailmalle asetetaan katto, jonka läpi vain ih-

minen on murtautunut. Ennen kaikkea todetaan, että ihmisluonto on vakaa ja universaali, mutta sen kehitys nähdään evoluutioteorian valossa – muunteluna luonnonvalinnan piirissä – joka toimii vain, koska lajien yksilöt ovat loputtoman monimuotoisia. Niinpä evoluutiotutkijat joutuvat outoon asemaan, jossa heidän on nähtävä ei-inhimillinen maailma muuntelun ja erilaisuuden lähteeksi ja inhimillinen maailma samuuden luojaksi!

Sitä paitsi rasismia, jonka moderni biologia väittää jättäneensä taakseen, ei koskaan tarvitse kaivaa esiin kovin syvältä. Genealogisen kategorisoinnin ja essentialistisen ajattelun räjähdysherkkä yhdistelmä on aina mahdollinen. Tiede ei ole suinkaan luopunut rodun käsitteestä, vaan se on päätenyt näkemykseen, että olemassa olevat ihmiset kuuluvat samaan rotuun tai alalajiin *Homo sapiens sapiens*. Nykyään suosittu alkukoti Afrikassa –teenin mukaan tämä rotu eli ”modernit ihmiset” lähti kehdestään Afrikassa ja asutti maailman. On hämentävää, miten tarkkaan tämä hypoteesi muistuttaa Darwinin ja hänen aikalaistensa aikoinaan suosimaa tarinaa valkoisten eurooppalaisten kolonialistisesta valloituksesta. Tarina on kenties käännetty päälälleen, mutta sen rakenne on säilynyt: yksi yliverlainen laji, jonka äly on kehittynein, korvaa muut.

Inhimillistä yhtenäisyyttä nimittäin korostetaan yhden alalajin nimissä tavalla, joka juhlistaa myös läntisen sivilisaation historiallista voittokulkua. Ei ole vaikea nähdä aikamme ja yhteiskuntamme keskeisiä arvoja ja pyrintöjä siitä kykyjen joukosta, joka kaikilla ihmisillä väitetään sisäsyntyisesti olevan. Näin heijastamme idealisoidun kuvan itsestämme esihistoriallisiin edeltäjiimme. Oletamme heidän kyenneen samaan kuin me ja ihmiset ennen meitä, ja koko historia näyttää etukäteen luonnon määräämältä nousulta moderniuuden huipulle. Tämä painotus on ilmeisin vertailtaessa meitä ja toisten kulttuurien ihmisiä. Kun *me* teemme asioita, joihin *he* eivät kykene, syyksi nähdään yleensä universaalien kykyjen kehittyminen korkeammalle. Kun *he* tekevät asioita, joihin *me* emme pysty, se luetaan heidän kulttuuriperinteidensä erityispiirteiden ansioksi. Tällainen ajattelu perustuu kaksinaismoralismiin, joka on jo pitkään vahvistanut läntistä ylemmydentuntoa ”muihin” sekä lännen näkemystä historiasta ihmisen potentiaalin toteutumisenä.

Johtopäätöksiä

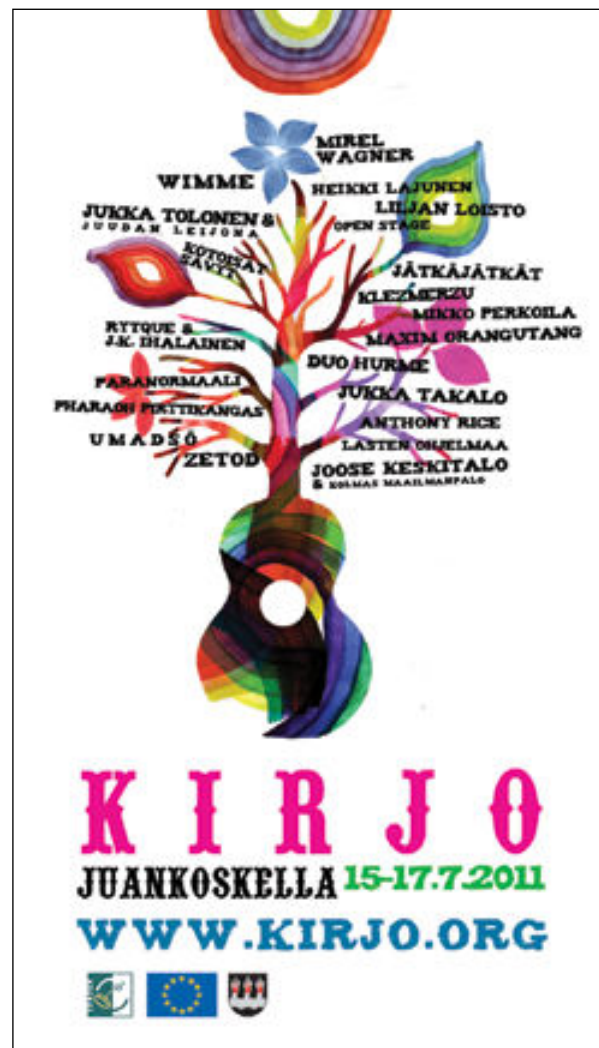
Ei ole olemassa ihmisen yleismaailmallista muotoa tai standardia, joka löytyisi eroavuuksiemme alta. Tavoiltaan ja kyvyiltään sekä jossain määrin morfologialtaan nykypäivän ihmiset eroavat niin toisistaan kuin esihistoriallisista edeltäjistään. Tämä johtuu siitä, että nuo ominaisuudet eivät ole geneettisesti tarkkaan määrittyneitä vaan kehkeytyvät kehitysprosessissa, ja koska nykyiset kehitysolosuhteet, joita aiempi ihmistoiminta on muokannut kerroksittain, ovat hyvin erilaisia kuin menneet. Mutta tämä ei kerro noususta alemmilla askelmilla korkeammille tai murtautumisesta yliverlaiselle olemassaolon ta-

solle orgaanisen ohi ja ylle. On mieleetöntä väittää, että ihmiset ovat ”ylittäneet biologian”. Niin ei käy koskaan.

Mielestäni on suuri virhe kansoittaa menneisyys kaltaisillamme ihmisillä, joilla on piilevät kyvyt tehdä kaikki se, mitä me teemme nykyään. Itse asiassa koko ajatus ihmisen alkuketkestä – että nuo kyvyt syntyivät tiettyssä evoluution vaiheessa ja ovat odottaneet toteutumisensa hetkeä – on osa nykyisen järjestyksen mutkikasta oikeutusta ja modernin ajattelun kiihkeää ”nykyaikaisuutta”. On aika tunnustaa, että ihmisuus ei ole evolutiivista perua metsästäjä-keräilijöiden kaudelta, vaan meidän on yöstettävä sitä alati, ja vain me olemme siitä vastuussa.

Lyhentäen suomentanut Ville Lähde

(alun perin: *Against Human Nature. Teoksessa Evolutionary Epistemology, Language and Culture. Toim. Gontier, Bendegem & Aerts. Springer, Dordrecht 2006, 259–281.*)



Viitteet

- 1 Reynolds 1981, 40–42.
- 2 Samaa Delfoin oraakkelilta lainattua lausetta käytti myös Rousseau teoksensa *Tutkielma eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista* (1755) alussa. Rousseau ja Monboddon suhteesta onkin kirjoitettu paljon. (Suom.huom.)
- 3 Medawar 1957.
- 4 Pertti Rannan käännöksen mukaan.
- 5 Ingold 1998, 80–81.
- 6 Darwin 2009, 418.
- 7 Ingold 1986, 49.
- 8 Darwin 1874, 196.
- 9 Sama, 99.
- 10 Lovejoy 1936.
- 11 Ingold 1986, 5–9.
- 12 Bock 1980, 169; Ingold 1986, 58.
- 13 Darwin 1874, 99.
- 14 Sama, 81–82.
- 15 Sama, 197.
- 16 Sama, 194.
- 17 Wallace 1870, 356.
- 18 Ingoldin arvio on hiukan liian ruusuinen, sillä eugeniikkaan perustuvia ohjelmia oli käynnissä monissa läntisissä maissa aina 1970-luvulle saakka. (Suom. huom.)
- 19 Clark 1990, 13.
- 20 Tooby & Cosmides 1992, 79.
- 21 Premack & Premack, 1994, 350–351.
- 22 Kroeber 1952.
- 23 Mellars & Stringer, 1989.
- 24 Clark 1990.
- 25 Dent 1990, 694.
- 26 Keller 2001.
- 27 Lehrman 1953, 345.
- 28 Lewontin 1983; Oyama 1985.
- 29 Dunbar 1994, 762.
- 30 Kay, 1998.
- 31 Mauss 1979, 102.
- 32 Kawada, 1996. Kawada, Junzo, esitelmä Fyssen Foundationin kollokviossa ”Culture and the Uses of Body” otsikolla ”Postures de portage et de travaux manuels, en rapport avec d’autres domaines de la vie Japonaise”. Saint Germain en Laye, Pariisi, maaliskuu 1996.
- 33 Ingold 2000, 375.
- 34 Thelen 1995, 83.
- 35 Ingold 2001, 141–142.
- 36 Brown 1991.

Kirjallisuus

- Boas, Franz, *Race, Language and Culture*. Free Press, New York 1940.
- Bock, Kenneth E., *Human Nature and History. A Response to Sociobiology*. Columbia University Press, New York 1980.
- Brown, Donald E., *Human Universals*. McGraw-Hill, New York 1991.
- Clark, J. Desmond., *The Common Heritage. The Significance of Hunter-gatherer Societies for Human Evolution*. Australian National University, Canberra 1990.
- Darwin, Charles, *Lajien synty* (On the Origin of Species, 1859). Suom. Pertti Ranta. Vastapaino, Tampere 2009.
- Darwin, Charles, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. 2. p. Murray, London 1874.
- Dent, Cathy H., An Ecological Approach to Language Development. An Alternative Functionalism. *Developmental Psychobiology*. Vol. 23, No. 7, 1990, 679–703.
- Dunbar, Robin, Sociality Among Humans and Non-human Animals. Teoksessa *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. Toim. Tim Ingold. Routledge, Lontoo 1994, 756–782.
- Griffiths, Paul E. & Gray, Russell D., Developmental Systems and Evolutionary Explanation. *Journal of Philosophy*. Vol. XCI, No. 6, 1994, 277–304.
- Hull, David, Historical Entities and Historical Narratives. Teoksessa *Minds, Machines and Evolution*. Toim. Christopher Hookway. Cambridge University Press, Cambridge 1984, 17–42.
- Ingold, Tim, *Evolution and Social Life*. Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Ingold, Tim, The Evolution of Society. Teoksessa *Evolution. Society, Science and the Universe*. Toim. Andrew C. Fabian. Cambridge University Press, Cambridge 1998, 79–99.
- Ingold, Tim, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge, London 2000.
- Ingold, Tim, From the Transmission of Representations to the Education of Attention. Teoksessa *The Debated Mind: Evolutionary Psychology versus Ethnography*. Toim. Harvey Whitehouse. Berg, Oxford 2001, 113–153.
- Kay, Lily E., A Book of Life? How the Genome Became an Information System and DNA a Language. *Perspectives in Biology and Medicine* Vol. 41, No. 4, 1998, 504–528.

- Keller, Evelyn F., Beyond the Gene but Beneath the Skin. Teoksessa *Cycles of Contingency. Developmental Systems and Evolution*. Toim. Susan Oyama, Paul E. Griffiths & Russell Gray. MIT Press, Cambridge, Mass. 2001, 299–312.
- Kroeber, Alfred. L., *The Nature of Culture*. University of Chicago Press, Chicago 1952.
- Lehrman, Daniel S., A Critique of Konrad Lorenz’s Theory of Instinctive Behavior. *Quarterly Review of Biology*. Vol. 28, No. 4, 1953, 337–363.
- Lewontin, Richard C., Gene, Organism and Environment. Teoksessa *Evolution from Molecules to Men*. Toim. D. S. Bendall. Cambridge University Press, Cambridge 1983, 273–285.
- Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being*. Harvard University Press, Cambridge 1936.
- Mauss, Marcel, *Sociology and Psychology. Essays*. Routledge and Kegan Paul, Lontoo 1979.
- Medawar, Peter, *The Uniqueness of the Individual*. Methuen, London 1957.
- Mellars, Paul & Stringer, Christopher (toim), *The Human Revolution. Behavioural and Biological Perspectives on the Origins of Modern Humans*. Edinburgh University Press, Edinburgh 1989.
- Oyama, Susan, *The Ontogeny of Information. Developmental Systems and Evolution*. Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Premack, David & Premack, Ann James, Why Animals Have neither Culture nor History. *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life*. Toim. Tim Ingold. Routledge, London 1994, 350–365.
- Reynolds, Peter C., *On the Evolution of Human Behavior. The Argument from Animals to Man*. University of California Press, Berkeley 1981.
- Thelen, Esther, Motor Development. A New Synthesis. *American Psychologist*. Vol. 50, No. 2, 1995, 79–95.
- Tooby, John & Cosmides, Leda, The Psychological Foundations of Culture. Teoksessa *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Toim Jerome Barkow, Leda Cosmides & John Tooby. Oxford University Press, New York 1992, 19–136
- Wallace, Alfred Russell, *Contributions to the Theory of Natural Selection*. Macmillan, London 1870.

LEENA KURKI & TUUKKA TOMPERI

Väittely opetusmenetelmänä

Kriittinen ajattelu, argumentaatio ja retoriikka käytännössä



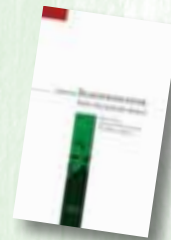
Etevää väittelijää siivittää ajattelun, argumentaation ja puhunnan oivallisuus. Niinpä väittelyn harjoittelu kehittää vastavuoroisesti näitä ajattelun ja kommunikaation perustaitoja. Suomessa on puutetta debatin taitajista kaikilla tasoilla, kouluista eduskuntaan.

niin & näin -kirjat, Tampere 2011
ISBN 978-952-5503-53-1
184 sivua
25 € (kestotilajalle 22 €)

MUISTA MYÖS NÄMÄ!



Normand Baillargeon
*Älyllisen itsepuolustuksen
pikakurssi*
35 € (kestotilajalle 27 €)



Arthur Schopenhauer
Taito olla ja pysyä oikeassa
20 € (kestotilajalle 18 €)



Beate Børresen, Bo
Malmhøst & Tuukka Tomperi
*Ajatellaan yhdessä –
taitavan ajattelun työkirja*
20 € (kestotilajalle 18 €)

NIIN & NÄIN

www.netn.fi/kauppa

Puhelintilaukset: 040 721 48 91







Kävelyn mosaiikki

Ihminen on kävelevä eläin. Niin ovat monet muutkin, mutta jostain syystä olemme korostaneet omaa kaksijalkaista kävelyämme iät ajat. Kielen, työkalujen ja uskonnon rinnalla se on nostettu jalustalle ihmisen erityispiirteeksi, ja askellustamme muistuttavat eläimet on nähty rajatapauksena, poikkeuksena 'eläimestä'. Kahdella jalalla kävely, käsien vapaus ja aina horisonttia tavoittava katse ovat edistyksen tarinamme luuydintä. Filosofissa ja runoudessa maallinen taivalluksemme on kuitenkin antanut ainesta lukemattomiin muihin tarinoihin ja unelmiin muista päämääristä.

Käveleminen tunnetaan filosofissa ja runoudessa ennen kaikkea ”romanttisten” ajattelijoiden teemana. Kävelijä ruumiillistaa yksilöllisen onnen etsintää, inhimillistä itsetoteutusta, eräänlaista terapiaa rikkoutuvassa modernissa maailmassa¹. Romanttisen kävelijän aihe tulee mahdolliseksi vasta, kun tällaiselle kävelemiselle syntyy tilaa. Anne D. Wallace toteaa: ”Kävelykäytännöt ja kävelykuvaukset muuttuivat kutakuinkin samanaikaisesti.”² Tämä on analoginen usein esitettylle ajatukselle, että ei-inhimillisen luonnon ihailu syntyi vasta luokkayhteiskunnan ja kaupunkistumisen luomassa etäisyydessä.

Kävelevä ajattelu ja pohdinta ihmisestä kävelevänä olentona on kuitenkin vanha teema, aivan kuin luonnon ihailu. Keskityttäessä romanttisen kävelijän hahmoon sekä löydetään että kadotetaan olennaisia piirteitä. Kurkistus aatehistorian kaleidoskooppiin taas hävittää oma-leimaisuuden tyhjään ’kävelyn’ käsitteeseen. Näennäisesti samalla inhimillisellä kyvyllä on kuitenkin lukemattomia olemisen muotoja ja tarkoituksia. Ollaanko kävelyllä vai matkalla jonnekin? Matkataanko uuteen paikkaan, menneäänkö sinne ja takaisin, vai onko määränpää tuntematon?

”Sillä mihin vie minun tieni? Ja minkä mukaan ohjaan matkani? Mikä on tehtäväni? Bilbo lähti etsimään aarretta ja palasi takaisin; mutta minä olen matkalla hävittämään aarretta enkä palaa; sikäli kuin itse ymmärrän.”³

Matkan luonne kuitenkin nähdään joskus vasta jälkikäteen. Bilbon matka oli kirjoitettu lapsille, joten hän saattoi palata kotiin. Frodon tarina oli tarkoitettu aikuisuuden kynnykselle, joten paluu kotiin ei koskaan voinut olla lopullinen, eikä pieneen hobitinkoloon voinut jäädä asumaan. Kävelyn *topos* ei ole edeltä määrätty, joten voimme löytää kävelyiden idean vain seuraamalla niitä.

*

Käveleminen ja matka voi olla erakon pakopaikka maailmalta, kuten näemme Rousseau’n kirjoituksissa. Se tarjoaa etäisyyttä muihin – niin kaupunginmuurien syylissä pesivään turmelukseen kuin sisäsiittoisiin maalaisyhteisöihin, joiden asukkaat äityvät heittelemään filosofia kivillä. Vaikka kävelijä usein hakee lohtua luomakunnan ihmeiden tarkkailusta, kuten Rousseau kasvitieteellisissä

tutkimuksissaan, voi matkan määränpää olla itse, oman sielun ja menneisyyden haamujen kanssa keskustelu.

Toisille taas maailman tarkkailu on koko kävelyn tarkoitus ja luonnon kirjaaminen hengenharjoitusta, kuten kirkonmies Gilbert Whittle (1720–1793), jota monet pitävät ekologisen ajattelun pioneerina⁴. Mutta kuinka paljon vanhat ”luonnon talouden” kuvaukset kertovat luonnon todellisuudesta, jos tarkkailijalla ei ole käytännöllistä suhdetta siihen? Tämä on amerikkalaisten transsendentalistien ja muiden mantereen henkisten vaeltajien ikuinen ongelma: toisaalta erämaan houkutus, toisaalta amerikkalaisen kansalaisuuden projekti; tuolla koske-maton luonto, täällä intiaanien luonnonhoitokäytäntöjen ihailu. Mitä ajatella ikoniksi nostetusta erämaaluonnosta, jonka luomisen historia on teurastusta tulvillaan?

”Käyntini ryhti on käsittämätön.”⁵

Tällaisten kävelyiden kirjoittajat eivät aina pyrikään ajattelun koherenssiin, sillä he ovat matkalla rakentamassa suhdettaan maailmaan. ”Luontoromantiikan” nimekkeen alle mahtuu monenlaista pyrintöä. Yhteistä heille on, että he eivät yleensä kävele erillään ihmisten maailmasta, vaan luonnon lisäksi ihmisten yhteiskunnat ovat alati läsnä. Tämä kävelijä on vastakohtien olento, dualismien lapsi, vaikka hän yrittäisikin niitä ylittää. Hän on yksin *joukkoa* vastaan, itseriittoinen eikä *riippuvainen*, askeettinen *lukuksesta* kieltäytyjä, ”luonnollisten” tapojen etsijä *tapain-turmeluksen* tilalle, ehkä jopa uusien yhteisöjen luoja *por-varillisen yhteiskunnan* tilalle. Tai ainakin hän tavoittelee näitä enemmän tai vähemmän valheellisesti.

Tuskin kukaan ajattelija jakaa dualismien luettelon jokaista kohtaa, ja harvoin kävelevä kuvittelija vajoaa niin naiiville tasolle kuin pelkästä vastakkainasettelusta voisi luulla. Näissä matkakertomuksissa on vahva utoop-pinen elementti, mutta on aivan eri asia, mistä todellinen käytännöllinen utopia löytyy. Tuleeko meidän hakea utopian ituja kävelijöiden kuvaamista maailmoista vai itse kävelyn aktista – polun etsimisestä?

”Laakson juuret ovat villissä, uneksimisessa, kuolemassa, iäisessä. Siellä kauriin jäljet, kinttupolut ja vankkurien reitit kiemurtelevat asioiden juurella. Ne eivät kulje suoraan. Matka kolmenkymmenen mailin päähän ja takaisin voi viedä eliniän.”⁶

*

Mutta ajat vaihtuvat, ja kapinoinnin kohteet muuttuvat. Nousevan kaupungin ja porvarillisuuden vastareaktio oli 1700- ja 1800-lukujen kävelijöiden maastoa. Jos monet noista kävelijöistä villiyttäänkin peräänkuuluttivat *kansalaisuuden* sfääriä ja todellisten hyveiden palauttamista, toiset sukupolvet pakenivat hallinnon rajoja, kielellisen sovinnaisuuden rajoja, mielen rajoja. Beatnikien huu-ruiset odysseiat ja niiden lenseämmät *road movie* -sukulaiset muistuttivat, että on pakko mennä, moottoritie on kuuma, *gotta move!* Näiden matkaajien oli pakko huutaa mennessään, seota kulkiessaan, mikä olisi ollut kovin vierasta monille aiemmille levottomille jaloille.

”Jalat, kädet ja koko ruumis olivat niin levottomat, että oli mahdotonta hetkeäkään pitää niitä liikkumatta. Pidin tätä merkitsevänä viittauksena aloittamaan päivän vaellusta, nousin siis ja aloin astella.”⁷

Jos taas käännämme katseemme menneeseen, osuvat mielen silmät ensimmäisenä näkyymiin antiikin käysken-televistä filosofeista.

”Kun astuimme sisään, tapasimme Protagoraan kävelemästä edestakaisin sisäpihan pylväkössä, ja aivan hänen kannoillaan käveli samoin edestakaisin kaksi seuruetta. [...] Henkilöt, jotka kulkivat heidän perässään, näyttivät enimmäkseen olevan muukalaisia, joita Protagoras vetää puoleensa kaikista kaupungeista joiden kautta hän vaeltaa; kuin Orfeus hän hurmaa heidät äänellään ja he seuraavat häntä lumoutuneina. Ihailijakuorossa oli muutama myös meidän kaupungistamme. Tuota kuoroa katsellessani nautin eniten siitä, miten somasti he kaikki väistivät Protagorasta: aina kun hän kääntyi ja muut hänen mukanaan, kuulijat jakautuivat hyvässä järjestyksessä hänen molemmille puolilleen ja kaareissa kiertäen sijoittuivat taas osuvasti hänen taakseen.”⁸

Mutta koska tarinat kävelevien filosofien koulukunnista ovat mitä ilmeisimmin tulosta virheellisestä tekstintulkinnasta, astukaamme rohkeammin myyttisempään maastoon.

Muistetaan juutalaisten vaellus Luvattuun maahan, jota Pohjois-Amerikan pyhiinvaeltajat jäljittelivät tuhoisin seurauksin etsiessään Uutta Jerusalemiä ja Kukuluan kaupunkia. Tätä historiaa peilaten Robert Aldrichin elokuvassa *Viimeinen apaashi* (Apache, 1954) kapinallinen intiaani Massai matkaa läpi Yhdysvaltain

kotiseuduilleen, ja vasta perille päästyään hän löytää uuden lupauksen säilyttämistään maissinjyvistä. Vaikka astuminen tälle ”valkoisten tielle” on vastenmielistä, saa Massai viimein sovituksen⁹. Luvattujen maiden etsijöissä onkin niin valloitetuja kuin valloittajia, pakenijoita ja kodin etsijöitä.

Kenties vanhinta kerrostumaa ovat etsintäretket, joilla pyritään valaistumiseen ja viisauden löytämiseen. Niiden ”sinne ja takaisin” toistuu myyttisissä perinteissä ympäri maailman, minkä vuoksi nekin ovat olleet inspiraation lähde lukuisille myöhemmille kertomaperinteille: niissä on ikiaikaisuuden tuntua. Siksi ne ovat myös yhä uudestaan ihailun ja alkuperäisyyden tavoittelun kohteita. Australian aboriginaalien *walkabout*, laululinjojen seuraamisen mystiikka, vetoaa yhä uudestaan – varmasti myös herättämänsä syyllisyyden vuoksi.

*

Kun kävely pelkistetään ikonisiin hahmoihin, tai kun siitä tehdään viisauden ydin tai alkuvoiman lähde, menetetään kuitenkin kytkös siihen maailmaan, missä edeltäjämme kävelivät. Unohdamme myös ajatella omaa maailmaamme.

Millaisia voisivat olla uudet ja tulevat kävelyt? Emmekö ole vaarassa tarpoa turvallisia polkujua, jos otamme mallimme vain menneestä? Ehkä meidän pitäisi vaihtaa ylentäviä mietelmiämme. Kenties polku erämaassa ja synkässä metsässä onkin tullut tavanomaiseksi, ulkopuolisuus tutuksi ja turvalliseksi.

*Two roads diverged by a wood, and I
I took the one more traveled by
since that's where the interesting
shit happens.*

Situationistien kamppailu karttojen valtaa vastaan, kaupunkirunoilijoiden lymyily hämärissä nurkissa – eikö sekin ole ollut pyrkimystä ulkopuolisuuteen, etujoukon unelmaa, vastarannan kiiskeilyä? Kun kukaan muu ei kapinoinut, sille oli paikkansa. Mutta minne kävellä silloin, kun kapinan paikatkin on kaavoitettu ja uusia ei ole löydetty? Mitä itua on erämaakävelyissä, jos erämaatkin ovat kartoilla? Olisiko käveltävä sen luonnon keskellä, jonka kohtalo on kammitsoitu myös omaamme? Pitää tunnustaa lukemattomien jalkojen ja valejalkojen kuhina, ei vain neljän karvaisen jalan jolkotus. Täytyy muistaa salavihkainen laahustus rajojen yli. Kenties pitää kävellä sisällä.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Ks. esim. Jeffrey C. Robinson, *The Walk*. Dalkey Archive Press, London 2006, 6–7.
- 2 Anne D. Wallace, *Walking, Literature and English Culture*. Clarendon, Oxford 1994, 63.
- 3 J. R. R. Tolkien, *Taru sormusten herrasta* (Lord of the Rings 1954–1955). Suom. Kersti Juva & Eila Pennanen (1973–

- 1975). WSOY, Helsinki 1985, 69.
- 4 Ks. esim. Daniel Worster, *Nature's Economy*. Cambridge University Press, 1994.
- 5 Walt Whitman, *Song of Myself* (alkuteos 1855). Penguin, Harmondsworth 1995.
- 6 Ursula le Guin, *Always Coming Home*. University of California Press, Berkeley 2001.
- 7 Elias Lönnrot, *Vaeltaja. Muistelmia jalkamatkalta Hämeestä, Savosta ja Kar-*

jalasta 1828 (Vandraren 1828). Suom. Jalmari Hahl (1902). SKS, Helsinki 2002.

- 8 Platon, *Protagoras*. Suom. Kaarle Hirvonen. *Teokset I*. Otava, Helsinki 1977, 314c–315b.
- 9 Ajan henkeä kuvaa hyvin se, että maissin viljely kuvataan askeleeksi valkoisella tiellä, eikä suinkaan Pohjois-Amerikan intiaaniheimojen perinteenä.

Promenadi itseeni

Avauksia Rousseau'n *Yksinäisen kulkijan mietteisiin*

***Promenadi* (kävely) on Rousseau'n nautinto ja meditaation tie. Se on teoksen *Yksinäisen kulkijan mietteitä* (*Les rêveries du promeneur solitaire*, kirjoitettu 1776–1778 ja julkaistu postuumisti 1782) nimestä lähtien keskeinen ja moniulotteinen teema. Täydennän tuoreen suomennoksen alkusanoja ja tarkastelen puheenvuorossani kävelyä myös Rousseau'n ”ruumiinfilosofian” näkökulmasta.**

Yksinäisen kävelijän mietteiden lukija saa odottaa tovin sitä, että Rousseau tulee teemaan *promenadi* ja suhteuttaa sen teoksen perusteeseen ja tarkoitukseen: uneksuntaan, haaveiluun, mietteisiin (*rêveries*) ja itsensä ymmärtämiseen. Promenadin (käännöksessä ”kävely”) lukija on tosin sitä ennen huomannut niin teoksen nimessä kuin sen lukujen otsikoissa. ”Ensimmäisen kävelyn” sivulla 25 tekijä luonnehtii kirjoittamisensa tarkoitusta sitomalla sen juuri promenadiin. Tehtävänsä ja sen suorittamisen tapaa Rousseau (tai tekstin ’minä’) kuvaa seuraavasti:

”Omistan viimeiset päiväni oman itseni tutkimiseen ja valmistaudun pian koittavaan tilintekoni hetkeen. Päätän antautua kokonaan mielihyvälle, jota oman sieluni kanssa seurustelu merkitsee, sillä se on ainoa, mitä ihmiset eivät voi riistää minulta [...] Päivittäisten kävelyjeni joutilaisuus on usein täyttynyt ihanista mietiskelyistä, joiden muiston olen suureksi surukseni kadottanut. Aion nyt kirjoittaa muistiin vastaiset mietteeni, ja niiden jokainen lukukerta uudistaa minulle niiden tuottaman ensi nautinnon.”¹

Lainauksissa Rousseau aluksi hahmottaa tekstin ’minän’ (oman perustilanteensa). Loppuelämänsä ’minä’ omistaa seurusteluun itsensä kanssa. Seurustelun perusmuoto on itsetutkiskelu. Siinä kirjoittava minä dialogisoi itsensä. Minä kahdentaa itsensä asemiin ’tunteva minä’ ja ’kirjaava minä’, ’kirjoittava minä’ ja ’lukeva minä’. Täten yksinäisyyteen ja eristykseen tuomittu ’minä’, jolta on riistetty tavanomaisen seuraelämän ja kanssakäymisen ilot, voi kuitenkin nauttia kirjoittajana ja lukijana, lukijana ja kirjoittajana, seurustelusta itsensä kanssa.

Jotta tällainen seurustelu voisi olla nautinnollista, on ’minän’ oltava itselleen vieras ja tuntematon. Vain näin voidaan välttää saman ja tutun kyllästyttävä toistuminen. Rousseau kuvaa kärjekkäästi muiden suhdetta ’itseensä’ ja ’omaa’ suhdetta toisiin:

”Nyt he siis ovat minulle muukalaisia ja tuntemattomia; sanalla sanoen, minulle he eivät enää ole olemassa, koska he

ovat näin itse halunneet. Sen sijaan minä itse, joka olen irti revitty heistä ja kaikesta muusta, *mikä minä olen?*”²

Lainauksessa ja sen kontekstissa muut ihmiset ovat kieltäneet ’minältä’ (Rousseaulta) sellaiset yhteisölliset roolit kuin ’veli’, ’lähimmäinen’, ’ystävä’ tai ’seurustelukumppani’, mutta heille on käynyt samoin suhteessa ’minään’ ja sen elinmaailmaan (*Lebenswelt*). Heistä on tullut ’minän’ elinpiirin muukalaisia ja tuntemattomia, jotka eivät enää täytä ’kumppanin’ kriteeriä. Mutta he ovat itse sysänneet liikkeelle tämän reduktion (personalistisen asenteen yliviivaamisen naturalisoimalla ja eläimellistämällä Rousseau'n). Nykytilaansa hahmotellessaan Rousseau saattoikin muistella niin sanotun *Toisen tutkielman*³ moniulotteisia luonnehdintoja luonnonihmisestä, kuten yksinäisyyttä, mykkyyttä ja minättömyyttä.⁴

Lainauksen ’minä’ voi ottaa personalistisen asenteen ja kommunikatiivisen suhteen vain itseensä. Mutta näin konstituoituva minä on ’uusi minä’. Prosessin tulos ei ole vanha ja tuttu itse, jolta olisi vain poistettu muiden ja itsen rakentamat sosiaaliset kerrokset. Muistelu-, kirjoitus- ja lukemistyössä ei ole niinkään kyse löytämisestä vaan luomisesta. Tekstiä kirjoittava minä ei vain luo tekstiä ja lue sitä vaan luo itseään näissä akteissa.

Näin kysymys ”Mikä minä olen?” ei varsinaisesti suuntaudu jo olevaan. Pikemmin se suuntaa ja ohjaa prosessia, jossa minä pyrkii juuriin menevällä tavalla aloittamaan tyhjistä ja alusta. Mutta jo olevasta minästä voidaan sanoa, että se asetetaan ”tuntemattomaksi” ja ”muukalaiseksi” – joka ei enää ole olemassa itselleen. Juuri tämän tuntemattomaksi ja muukalaiseksi tehdyn Rousseau haluaa muuntaa ainoaksi ystäväkseen ja kumppanikseen. Tämä merkitsee ’minän’ pyrkimystä kahdentaa itsensä ’sinäksi’ ja ’minuksi’, joiden välillä on laajeneva dialoginen suhde. Näin tekstin yksinäinen mietiskelijä ei olekaan yksin vaan kaksin.

Rousseau'n päivä

Tunnustusten ”Yhdeksännessä kirjassa” Rousseau sitoo *kävelyn ja ajattelunsa* kiinteästi yhteen: ”...vain kävellessä voin ajatella; heti kun pysähdyn en enää ajattele, pääni

toimii vain jalkojeni myötä.”⁵ Tämän tunnustuksen pohjalta on hyvä lähestyä promenadin roolia *Yksinäisen kulkijan mietteiden* itsen projektissa. Rousseau työmuisiinpanoissa on kiintoisia huomio promenadista koskien teoksen nimeä. Hän sitoo siinä liioitellen ja kärjistäen promenadit ja elämänsä toisiinsa. Itse asiassa hän tarjoaa promenadia ja uneksuntaa tavaksi kirjoittaa oman elämänsä kertomus.

”Tehdäkseni todella perimmäistä oikeutta tämän niteen nimelle minun olisi pitänyt aloittaa jo aikanaan 60 vuotta sitten; olihan koko elämäni vain yhtä pitkää uneksuntaa, jota päivittäiset kävelyni jakoivat yksittäisiin lukuihin.”⁶

Lainauksessa esiintyy ilmaisu ”päivittäiset kävelyt”. Sen ytimessä on juuri promenadi, päiväkävely. Luonnollisesti Rousseau käveli myös tavoilla, jotka eivät kuulu promenadin piiriin. Promenadi edellyttää tiettyä sosiaalista asemaa ja mielenlaatua, itsenäisyyttä oman elämän ja ajankäytön suhteen ja urbaania henkeä. Promenadi onkin keskeinen modernin maailman *topos*, jossa nähdään ja tullaan nähdä. Itse asiassa se rakentaa osaltaan sitä maailmaa, jonka tiukka kriitikko Rousseau alusta lähtien on, tosin juuri sen omissa julkisuudessa. Promenadin erityinen moderni luonne tulee osuvasti esiin seuraavassa Buffonin huomiossa:

”Villi-ihmiset eivät tiedä, mitä kävelyllä oleminen on; eikä meidän tavoissamme mikään hämmästyttä heitä yhtä paljon kuin nähdä meidän kulkevan suoraan eteenpäin ja palaavan sitten omia jälkiämme myöten useita kertoja peräkkäin.”⁷

”Huomautuksissaan” *Yksinäisen kävelijän mietteisiin* sen saksannoksessa Christoph Kunze täydentää edellä esitettyä Rousseau työmuisiinpanoa kuvauksella päiväohjelmasta, jota Rousseau noudatti. Kopioituaan aamupäivisin nuotteja hän käveli kotoaan Champs-Élyséele juodakseen siellä iltapäiväkahvin. Tällöin hän tapasi kahvilassa usein viimeisten vuosiansa parhaan ystävän Bernadin de Saint-Pierren. Kahvilasta, tästä urbaanin kulttuurin keskeisestä *topoksesta*, Rousseau lähti usein tovereidensa seurassa kävelen kohti vapaata luontoa, maaseutua, joka avautui kulkijalle hänen jätettyään Pariisin esikaupungit taaksensa.⁸

Rousseau ystävyys kirjailija Bernadin se Saint-Pierren kanssa alkoi vuonna 1772 ja jatkui edellisen kuolemaan eli vuoteen 1778. Saint-Pierre tarjoaa seuraavan äskeistä täydentävän kuvan ystävänsä päivästä:

”Hän nousi kesällä aamuviideltä, ryhtyi kopioimaan nuotteja puoli kahdeksaan, söi aamiaista ja järjesteli sen aikana paperiarkeille kasveja, joita hän oli kerännyt edellisenä iltapäivänä; aamiaisen jälkeen hän jatkoi nuottien kopiointia.

VASTAPAINOA KÄVELYLLE



Jean-Jacques Rousseau
Yksinäisen kulkijan mietteitä
Suom. Erkki Salo
185 s. • ovh. 34,00 €

”Yksinäisen kulkijan mietteet ovat erinomaisesti mutta ihanan tyylikkäästi toimitetut. [...] Kaikkiaan teos on ei vähemmän kuin aarre, josta on oltava kiitollinen: niitä painajaisia joille tuntevan ihmisen on vaikea olla nauramatta ääneen.” Roo Ketvel, Parnasso 7/2010.

”Tämä kirja on hypnoottista luettavaa, sillä sen myötä pääsemme todistamaan nykyaikaisen egon syntyhetkiä. [...] Rousseau on ilmiselvä blogi- ja facebook-ajan ihminen, jolle itsensä julki tuominen on elämän tarkoitus.” Tapio Lahtinen, Hämeen Sanomat 25.11.2010.



Paolo Rossi
Modernin tieteen synty Euroopassa
Suom. Lena Talvio
395 s. • ovh. 38,00 €

J. A. Hollon palkinto 2011

”Kuilu humanistisen ja luonnontieteellisen sivistyksen välillä ammottaa edelleen, mutta italialainen emeritusprofessori Paolo Rossi ylittää sen teoksellaan poikkeuksellisen onnistuneesti. Rossi yhdistelee uuden ajan alun filosofiaa, luonnontiedettä ja kulttuurihistoriaa ja saa koko aikakauden elämään. Vaikeita tieteenfilosofisia ongelmia käsittelevän tekstin suomennos on onnistunut Lena Talviolta mainiosti: oppinutta kirjaa lukee nautinnokseen. Sekä alkuteoksesta että suomennoksesta voi ennustaa tulevaisuuden klassikkoa.” J. A. Hollon palkintoraati 8.4.2011.

 **VASTAPAINO**

Osuuskunta Vastapaino

Yliopistonkatu 60 A
33100 Tampere

Puh.
Fax

(03) 3141 3501
(03) 3141 3550
tilaukset@vastapaino.fi
www.vastapaino.fi

”Tiet ja polut, joilla on kävellyt kesä-
sään ja talvi-ilmo-in, vainiot ja kukku-
lat, joita on tähynnyt sydän keveänä
ja onnellisena, kun tuoreet ajatukset
ovat tulleet mieleen, tai jalo näköala,
joka on avautunut eteen, ja etenkin
hiljaiset tavat, joilla on kulkenut
armaan ystävän kanssa, seisahtanut
puiden alle, juonut lähteestä – eivät
ne enää ole samoja paikkoja, niissä
on uutta viehkoutta, ajatukset jäävät
niihin iäti pulppuamaan, ystävä käve-
lee siellä ikuisesti.”

– John Burroughs, *The Exhilarations
of the Road* (1872)

Hän söi päivällistä puoli yhdeltä. Puoli kahdelta hän lähti melko usein juomaan kahvia Champs-Élysées kahvilaan, jossa me tapasimme. Tämä kahvila oli Bourbonnin herttuat-taren puutarhan pikku paviljonki, joka oli ollut markiisitar Pompadourin kylpyhuone. Sen jälkeen hänellä oli tapana mennä keräämään kasveja maaseudulle, hattu kainalossa auringonpahteessa, vieläpä mätäkuussa. Hän väitti, että auringon vaikutus oli terveellistä hänelle.”⁹

Bernadin de Saint-Pierre paljastaa vielä, että Rousseau – ylellisyyden kriitikko – arvosti kahta aikansa ylellisyyttä: kahvia, sen makua ja tuoksua, ja jäätelöä, jota hän saattoi nauttia vakiokahvilassaan.¹⁰

Ruumiin kulku – mielikuvien kulku

Yritän lopuksi, tosin vain alustavasti ja hapuillen, avata suhdetta promenadin ja unelmoinnin, haaveilun ja mie-tiskelyn välillä. Kuten edellä tuli ilmi, Rousseau toteaa



”Ensimmäisessä kävelyssä” ohjelmallisesti, että hänen aikomuksenaan on vastedes tallentaa kaikki mietiske-lynsä, jotta niiden kokemukseen voisi palata lukiessa. Mainittakoon, että Rousseauilla oli kävelyillä mukana pelikortteja, joiden tyhjälle puolelle hän välittömästi kirjasi mielikuviaan, unelmoitejaan.

Promenadi on näin kävelyä, jota luonnehti joutilaisuus. Filosofian ”alusta lähtien” filosofinen (teoreettinen) ajattelu on sidottu joutilaisuuteen, joka on pikemmin *praxista* kuin *poiesista*. Sitä ei suoriteta, jotta saavutettaisiin tai saataisiin aikaan jotain toista. Siinä ei ole myöskään kyse siitä, että päästäisiin paikasta toiseen. Yhtä vähän se on hyödyllisen työn osasuoritus, kuten kävely auran perässä. Mutta se ei myöskään tähtää kunnan ylläpitämiseen tai terveyden edistämiseen. Juuri tämä puoli kävelystä on vahvasti esillä *Suuren Ensyklopedian* hakusanassa ”Promenade”, jolle annetaan myös viite ”Exercise”¹¹. Kantin kauneuden muodon luonnehdinnalla promenadia voitaisiin kuvata ilmaisulla *Zweckmässigkeit ohne Zweck*, päämäärällinen ilman päämäärää.

Kävelyt kuuluivat Rousseauin päivärutiineihin. Ne olivat kiinteä ja toistuva osa hänen päivänsä kulkua, mekanisoitunutta ja automatisoitunutta arkipäivää. Niiden suoritukseen ei erityisesti sisälly harkintaa ja tahdon aktiivisuutta. Starobinski katsookin, että kävely voi saattaa Rousseauin ”hypnoosin kaltaiseen tilaan; hänen ruumiinsa unohtaa itsensä [...] Unelmoinnit ilmenevät sisäisesti vailla tahdon osuutta. Ruumis imaisee itseensä kävelyn rytmin siinä määrin, että reflektion osuus supistuu tai katoaa kokonaan, jolloin uneksunnan kuvat alkavat ilmetä kuin ne olisivat spontaaneja, pidäkkeettömiä ja vaivattomia.”¹² Starobinski lainaa seuraavan kohdan Rousseauin *Dialogeista* (Rousseau juge de Jean-Jacques, 1782):

”Jean-Jacques on velto ja laiska kuten kaikki mietiskelyyn taipuvaiset, mutta tämä laiskuus on vain hänen päänsä laiskuutta [...] Omalla tavallaan hän on kuitenkin aktiivi-

nen ja ahkera. Hän ei pysty olemaan täysin jouten; *hänen käätensä, hänen jalkansa ja hänen sormiensa* on oltava aktiivisia. Hänen ruumiinsa tulee olla liikkeessä, kun hänen päänsä lepää. Tästä hänen rakkautensa kuljeskeluun, kävelyssä hänen ruumiinsa on liikkeessä, mutta hänen ei tarvitse kuitenkaan ajatella. Unelmoiva ihminen ei ole aktiivinen. Mielikuvat piirtävät itsensä aivoihin ja yhdistyvät kuten unessa vailla tahdon ponnistusta; annat vain niiden kulkea omia kulkuaan ja nautit passiivisesti tuloksesta.”¹³

Aivan toista maata on se aktiivisuus, jossa päätetään pysäyttää mielikuvien omat kulut ja pyritään ”identifioimaan, määräämään ja järjestämään objektit, jotka täyttävät mielen. Sinä paneudut niihin. Heti kun järkeily ja reflektointi alkavat, meditaatio ei enää ole levollista, ja siitä tulee hyvin työläs *toiminnan muoto*.”¹⁴

Starobinski kärjistääkin näkemyksensä toistuvien ja rutiiniksi tulleiden suoritteiden tärkeydestä Rousseauin elämässä. Lähes automatisoituneet toiminnot ovat suosittuisia unelmoinnille. Niiden avustuksella ruumis saa ”monotonisen rytmin, joka suo unelmoinnin mielikuvien pulputa mieleen. Ruumis on aktiivinen, mutta tämä aktiivisuus koetaan passiivisuutena [...] Ääritapauksissa toiminta redusoituu mekaaniseksi liikkeeksi; unelmointi kytkeytyy [tällöin] lähes automatisoituneeseen elämään.”¹⁵

Huolimatta yleisestä materialismin kritiikistään Rousseau liittyy *Dialogeissaan* minää vapauttavan efektin toistuviin ja automatisoituneisiin ruumiinliikkeisiin. Ne vapauttavat mielen siteestä ulkomaailmaan, sen asioihin ja tapahtumiin. Mieli alkaa irtautua praktisesta ennakoimisesta ja suunnittelusta. Siirtymä ei suinkaan vie kohti teoreettista asennetta ja sen joutilaisuutta. Mielen tyhjentyneen näyttämön täyttävät satunnaiset ja spontaanit haaveilut, jotka itsessään ovat keveitä ja vapaita. Juuri ne antavat minälle mielihyvää ja olemassaolon tunnetta, jota käytännöllinen toiminta tai teoreettinen tarkastelu – aina vaivalloisina ja keskeneräisinä – eivät voi tarjota.

Viitteet

- 1 Rousseau 2010, 25.
- 2 Sama, 19. (Alleviivaus LM)
- 3 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755).
- 4 Lähde 2009, 80–95.
- 5 Rousseau 1953, 382.
- 6 Kunze 1989, 863.
- 7 Salo 2011. Buffonia siteerattu Salon kirjeen perusteella (Hist. Nat. Oeuvr. T. iv, 332.)
- 8 Kunze 1989, 863. Ks. myös karttaa Rousseau 2010, 181.
- 9 Salo 2011.
- 10 Sama.
- 11 Sama.

- 12 Starobinski 1988, 233.
- 13 Sama, 233–234.
- 14 Sama, 234 (jatkoa ed. sitaatile *Dialogeista*).
- 15 Sama, 234 (Starobinskin omaa tekstiä).

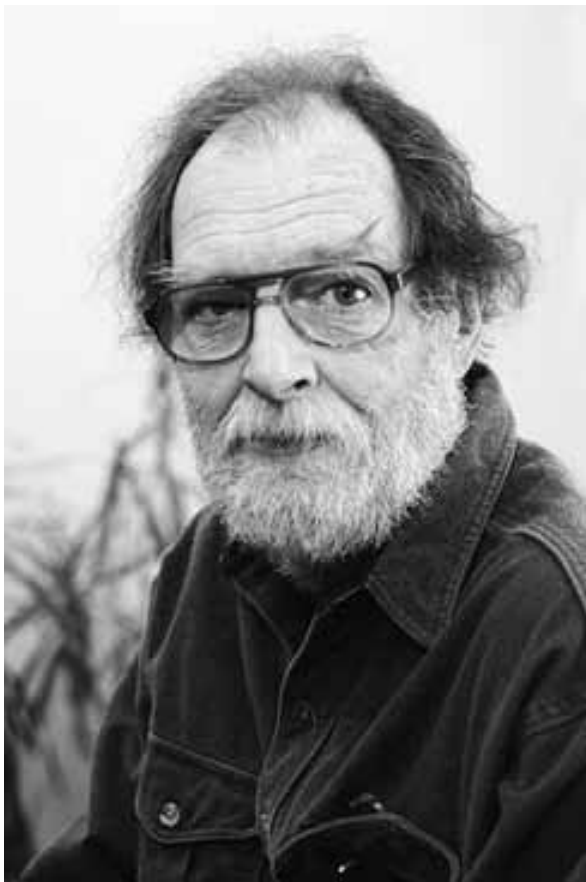
Kirjallisuus

- Kunze, Christoph, Anmerkungen. Teoksessa *Jean-Jacques Rousseau: Die Träumereien des einsamen Spaziergängers*. Buchclub Ex Libris, Zürich 1989.
- Lähde, Ville, Rousseau's Natural Man as the Critic of Urbanised Society. *Sjuttonhundratal. Nordic Yearbook for Eighteenth-Century Studies* 2009, 80–95.

- Rousseau, Jean-Jacques, *The Confessions* (Les confessions, 1782). Käänt. J. M. Cohen. Penguin Books, 1953.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Yksinäisen kulkijan mietteitä* (Les rêveries du promeneur solitaire, 1782). Suom. Erkki Salo. Alkusanat Lauri Mehtonen. Vastapaino, Tampere 2010.
- Salo, Erkki, Kirje Lauri Mehtoselle 13.3.2011.
- Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau. Transparency and Obstruction* (Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle, 1957). Käänt. Arthur Goldhammer. The University of Chicago Press, Chicago 1988.

CHUCK DYKE

Aidanviertä kulkiessa



Kun talven lumi alkaa olla tarpeeksi kantavaa lumikengille, kierrän tiluksilla: alas puronuomaan, sillan yli, korkean likusteriaidan syrjää, tontin takapuolelle, missä on vielä vähän ruusupensasaitaa, ja takaisin toista laitaa pitkin, missä on ihan oikeaa ai-taakin, kunnes olen taas talon takaovella. Retki vie vii-tisen minuuttia, enkä oikein tiedä, miksi aina kuljen sen. Jokusta pudonnutta oksaa lukuun ottamatta se on aina samanlainen. Kesällä en koskaan käy siellä muuten kuin niittämässä takavainiota, mutta silloin keskityn aivan toisiin asioihin.

Jos olisin koira, kusitauot keskeyttäisivät matkante-koani. Olen kyllä harkinnut asiaa mutten koskaan ko-keillut. Ne naapurit. Eikä minulla muutenkaan ole tar-vetta merkata reiviiriäni. Likusteri ja ruusut hoitavat sen homman. Kauan ennen saapumistani näille nurkille joku istutti tontin sivuille ja takarajalle trumpettipuita ja he-voskastanjoita, ja nekin ruikkivat alati puolestani.

Ei ole epäilystäkään että pensaat ja puut ovat inhi-millisten rajojen merkkejä. Kaikille muille niissä eläville ne ovat keskusta eikä reunaa. Se, missä minä astelen rajoilla kulkiessani, on heidän rajamaataan: ei ihan au-tiomaata, mutta paljon epäystävällisempää kuin se voisi olla, jos en ajaisi nurmikkoa.

Menneinä päivinä, kun Lännessä kasvatettiin karjaa, paimennettiin lompaita ja tongittiin multaa, aidanvieriä ei kuljettu jalan. Kukaan ei jaksanut kävellä niin pitkälle, joten satuloitiin hepo ja lähdettiin rajoille *ratsain*. Jotkut kaverit tekivät sitä koko elämänsä: matkatessaan he korvasivat mädäntyneet aidanseipäät ja ruostuneen piikki-langan. Nykyisin he hyppäävät Bronconsa tai Rangerinsa etuistuimelle. Detroitissa se kyllä muistetaan (mikäli te vielä muistatte Detroitin).

Koolla on merkitystä. Jos voit kulkea maasi aidan-vieret jalan, olet olemassaolon mittakaavassa höyhensar-jalainen. *American Empire* (1942) on klassinen elokuva Teksasin karjalaidunten aidoista, hätkähdyttävä Holly-woodin tunnustus niiden pituudesta. ”Kuinkas isot ti-lukset sinulla on, *podner?*” ”Kolme Rangerin tankillista.” ”Jaa, pikku läntti sit.”¹ Kuinkahan monta tankillista

”Jos olisin koira, kusitauot keskeyttäisivät matkantekoani.”

Australian surullisenkuuluisa jäniksenkestävä aita veisi?

Rajojen vartioinnista voidaan puhua missä mittakaavassa tahansa. Joskus lumikävelynikin päätyy siihen. Millaisia jälkiä löydän? Ovatko peurat vaellelleet tänne asti? Jos ne ovat, on minun tehtävä asialle jotain ennen kuin lunta tulee lisää. Ankarana talvena peurat voivat kuoria puuntaimen yli metrin korkeudelta. Jäniksenjalkia? Totta kai, mutta löytyykö yhtään kojootin tai ketun jälkiä? Kerran löysin tontinkulmalta jäniksenpolun päästä täydellisen lumeen kaiverretun haukan, siivet levällään – ja keskeltä pikkuisen verilammikon. Sen jälkeen ei mitään. Poliisi tuli paikalle liian myöhään jänöä auttaakseen, mutta haukkojenkin pitää syödä.

Rajavartijana olen melko hyväntahtoinen. Keräilen pudonneita oksia tai tuulen toisinaan tuomia muovipusseja oksistosta. Lumi peittää joitain asioita, joita näkisin kesällä, mutta lehtien puute tuo näköksälleni sen, minkä kesä on piilottanut. Saan nähdä, missä pesii se punarinta, joka huusi minulle koko viime kesän.

Toisenlainen partiointi voi olla hyväntahtoista, mutta ei välttämättä. Lähikaupungissa partioidaan enimmäkseen poliisiautoilla, mutta joissain kaupunginosissa on vielä korttelipoliiseja. Jälkimmäiset alueet ovat turvallisempia – mutta pidähän varasi sen kausaalisen päättelyn kanssa. Kuten muuallakin, kävely kertoo pienestä mittakaavasta. Amerikan imperiumissa ison luokan partiointia tarvitaan muualla, sekä siellä, missä korttelipoliisit eivät kävele, että ennen kaikkea Yhdysvaltain ja Meksikon välisellä raja-aidalla. Se on tuhansien kilometrien päässä lähikaupungistani, ja sitä partioidaan panssariajoneuvoilla, mutta on se silti masentavan lähellä. Jos panssariajoneuvot eivät löydä etsimiään huumeita, ne voivat ihan helposti päätyä lähiseutuni kaduille. Kansainvälinen talous operoi valtaisassa mittakaavassa.

Tahdissa. Yritän elää suurimman osan elämäni kävelyn tahdissa. En tietenkään kävele koko aikaa. Lonkkani ja jalkani ovat liian vanhat ja kolottavat liiaksi kestääkseen paljoakaan asfalttia. Tahtini on *Andante* mieluummin kuin *Presto*. Google saa tehdä *Prestissimon* puolestani. Voin itse asiassa kiittää Googlea siitä, että se antaa minulle tilaa *Adagiolle* ja *Allegro non troppo*lle.

Aloin pohdiskelemalla lumikenkiä, koska ne kulkevat mieleisessäni tahdissa. Kokeilepa *Presto*a lumikengillä – pysyäksesi hiihtäjien tahdissa tai jotain – ja päädyt lumen peittämään *Cadenzaan*. Toisin sanoen tahti syntyy tehtävän asian ja tarvittavan nopeuden välille. Ei ole satumaa, että englannin kielessä tahti (*pace*) on pohjimiltaan kävelemistä.

Tämän päättömän pohdiskelun lopputulos on melkein absurdin ilmeinen. Meiltä loppuu aika (mikä on paljon vakavampaa kuin bensan loppuminen). Monilta ihmisiltä loppuu vesi. Jos jatkamme lisääntymistä samalla, kun tuhoamme viljelysmaata, meiltä loppuu ruoka. Ilmakehältä loppuu tila varastoida kasvihuonekaasuja, joita syydämme siihen hirmusta vauhtia. Jos jotain pitää lopettaa, niin ainakin tämä jatkuva loppuun asti kiiruhtaminen.

Monet ihmiset näyttävät nykyään uskovan, että me kuljemme hyvinvoinnin aidanviertä ja että meidän on kuljettava yhä lujempaa pysyäksemme hyvinvoinnin rajoissa. Mutta se on taas *meidän* raja-aitamme, eikä sillä, kuten tavallista, ole paljoakaan tekemistä muiden olentojen elintärkeiden rajojen kanssa. Uskon kuitenkin, että kuljemme sitäkin korkeammalla raja-aidalla. Kenties se ei rajaa mahdollista elämää Maapallolla ja täydellistä sukupuuttoa, mutta sen takana todennäköisesti on äärimmäinen kurjuus kaikelle elolliselle, myös itsellemme. Kaikki juoksentelumme on vienyt meidät tälle rajalle, ja jos haluamme välttää sen, on opittava kävelemään uudelleen. Sen ei tarvitse olla ihan kauheaa. Aivan kuin Google tarjoaa minulle *Adagion*, voidaan monia asioita, jotka kehitimme globaalia *Presto*a vasten, ajatella uusiksi tekemään globaali *Andante* mahdolliseksi. Mutta ei siitä pääse yli eikä ympäri. Meidän on käveltävä.

Käsikirjoituksesta suomentanut Ville Lähde

Viite

- 1 Ks. myös Chuck Dyke, Piikkilankoja preerialla. Suom. Ville Lähde. *niin & näin* 2/10, 20–27.



TERO TÄHTINEN

Eläväksi kävellyt runot

Moni kuuluisa runoilija on ollut innokas kävelijä ja runoillut kävelystä. Romantiikan aikana luonnossa vaeltava ihminen nähtiin vapauden, onnellisuuden ja itseriittoisuuden vertauskuvana. Kaupungistuminen taas synnytti sekä yksinäisenä harhailevan flanöörin että marssivat väkijoukot. Kaikille on yhteistä kulkeminen kahdella jalalla.

Tutkija Jonathan Bate on todennut, että romantikkorunoilija William Wordsworthista (1770–1850) muistetaan yleensä kaksi asiaa: hän oli kotoisin Järviseudulta Luoteis-Englannista ja kirjoitti runoja keltanarsisseista¹. Listaani voi kuitenkin lisätä, että Wordsworth oli myös innokas ja uuttera kävelijä. Esimerkiksi vuonna 1790 hän teki pitkän kävelykierron Euroopassa. Tuolloin hän patikoi laajoja alueita Alpeilla sekä pistäytyi Ranskassa, Sveitsissä ja Italiassa.

Kotimaassaan Wordsworth käveli kymmenienkin kilometrien päivämatoja. Seuranaan hänellä oli useimmiten siskonsa Dorothy, joka kirjasi kävelymatkat yksityiskohtaisesti päiväkirjaansa. Esimerkiksi joulukuussa 1799 sisarukset tekivät neljän päivän patikan Pohjois-Englannin Penniineille. Ensimmäisenä päivänä he rastsastivat 35 kilometriä, minkä jälkeen pari erosi saattajistaan ja käveli vielä 20 kilometriä yösiljalleen. Seuraavina päivinä maata peitti ohut lumikerros, joka teki tiestä miellyttävän pehmeän ja pitävän. Wordsworthit patikoivat aurinkoisia vuoristopolkuja ja poikkesivat toisinaan reitiltä ihastellakseen vesiputouksia, joiden luota Williamin oli aina vaikea lähteä. Parhaimpina päivänään he patikoivat yhteensä 33 kilometriä.²

Wordsworth ei siis ollut mikään sunnuntaikäykentelijä. Hänen ystävänsä ja kollegansa Samuel Taylor Coleridge arvioi, että elämänsä aikana Wordsworth käveli kaiken kaikkiaan lähes 290 000 kilometriä. Käveleminen ei ollut Wordsworthille pelkästään vapaa-ajan harrastus tai leppoisaa huvittelua vaan enemmänkin tapa olla olemassa. Rebecca Solnitin mukaan Wordsworth muutti merkittävällä tavalla eurooppalaista käsitystä kävelemisestä, sillä hän oli yksi ensimmäisistä laajalti tunnetuista patikoijista, jotka tekivät kävelemisestä kulttuurisen teon ja osan esteettistä kokemusta⁴.

Wordsworthin kävelyfilia näkyy luonnollisesti hänen tuotannossaan, joka pursuaa kävelyaiheisia runoja. Kuten Thoreasta on sanottu, että hän ajatteli jaloillaan⁵, Wordsworthin voi todeta kirjoittaneen jaloillaan. Hyvä esimerkki on runo ”I Wandered Lonely as a Cloud”, joka kuuluu Aale Tynnin suomennoksena:

”Vaelsin halki maisemain
kuin pilvi yksin kulkien,
silmiini äkkiä kun sain
narsissiryhmän keltaisen.

Juurella puiden tuulisten
ne värisivät tanssien.

Kuin linnunrata helottaa
öin tähtiryhmin tuhansin,
niin reunustivat poukamaa
ne rivein päättymättömin:
vain vilkaisten jo tuhat näin
tanssissa lainehtivin päin.

Vesikin tanssi, kipunoi
iloa, vaikka vähempää:
vain ilon runoilijaan voi
tuo vilkas seura viritittää.
Katsoin ja katsoin – mutta en
näyn merkitystä tienny sen.

Kun lepään mielin miettivin
tai tyhjin, nyt se leimahtaa
sisäiseen silmään, josta vain
ilonsa yksinolo saa;
ilolla täyttyy sydänkin
ja tanssii lailla narsissin.”⁶

Wordsworthin runojen luontoeetosta on kuvattu ”ilon periaatteeksi”, jonka mukaan kaikkien elävien olentojen olemusta hallitsee olemassaolon spontaani ilo⁷. Runossa ”I Wandered Lonely as a Cloud” tämä näkyy riemun ja nautintona, jota runon puhuja ammentaa näkemiensä narsissien, vedenaaltojen ja yötaivaan tähtien kauneudesta. Runo kuvaa romanttiselle taiteelle tyypillistä henkeäilyä luontokokemuksesta, jossa luonnon autenttinen ja pastoraalinen viehkeys salpaa kokijan hengen ja nostaa hänet hurmioituneeseen, panteistisuutta lähestyvään mielentilaan.

Runon merkityksen kannalta ei tietenkään ole sivuseikka, että runon puhuja ”vaeltaa” säkeissä maisemien halki. Ensinnäkin jo runon otsikko korostaa, että hän kulkee nimenomaan yksin eli vapaana toisten ihmisten seurasta ja valmiina kohtamaan luonnonkauneuden autenttisesti ja vailla ulkoisia häiriöitä. Toiseksi hänen on täytynyt vaeltaa sivilisaation tunnusmerkkien – kaupunkien, rakennusten, katujen ja muiden – ulkopuolelle kohdatakseen todellisen, ”luonnollisen” luonnon. Kolmanneksi kävelemisen runoon tuoma liike, joka ilmenee eri näköhavaintojen rauhallisesti soljuvana ketjuna, luo



mielikuvaa, ettei runon puhuja ole vain kuvaamiensa luonnonelementtien ulkoinen tarkkailija vaan osa niiden virtaavuutta ja muutosta.

Toisin sanoen Wordsworthin runossa käveleminen ei ole vain kokemisen tai havaitsemisen kehys vaan ennemminkin *tietämisen* muoto. Tämä näkyy erityisesti runon kahdessa viimeisessä säkeistössä. Niistä ensimmäisessä runon puhuja ihastelee aaltoilevan veden liikettä, mutta vaikka hän kuinka tuijottaa silmiensä edessä avautuvaa näkyä, sen merkitys jää hänen tavoittamattomiinsa. Kyyttömyys – tai yhtä hyvin haluttomuus – antaa luonnonilmiöille rationaalista selitystä ei kuitenkaan johda runossa alistuneisuuteen tai vieraantumiseen vaan zeniläiseen tyhjentyneeseen ja meditatiiviseen mielentilaan, joka viimeisissä säkeissä täyttää runon puhujan sydämen ilolla.

Wordsworthin runossa käveleminen poetiikka jäsentyy siis toisaalta runon puhujan liikkeenä suhteessa runossa mainittuihin luonnonolioihin, toisaalta hänen kykynään antaa niiden säilyttää oma mysteerisyytensä. Fyysinen liike korreloi runossa positiivisesti määrittävän ei-tietämisen kanssa, kun puhuja myöntää näkemänsä maiseman jäävän vaille lopullista selitystä. Silkan miemeettisen patikoinnin kuvauksen lisäksi käveleminen poetiikka lavenee Wordsworthilla filosofiseksi asenteeksi, joka runollisen vihjaavasti mutta silti määrätietoisesti asettuu vastustamaan yksisilmäistä rationalismia ja pyrkimystä selittää ulkoinen maailma mekanististen lainalaisuuksien puitteissa.

Joseph A. Amaton mukaan romantiikan ajan kävelijät näkivät käveleminen keinona vapauttaa minuutensa keinotekoisesta ja mekaanisesta urbaanista maailmasta ja saada yhteys omaan myötäsyttyneeseen olemukseensa⁸. Wordsworthin kävelemistä hän kuvaa ”esteettiseksi kulkuruudeksi” ja eräänlaiseksi päättymättömäksi pyhiinvaellukseksi, joka romantiikan ideaaleja vaalien asettaa polut ja tiet, maaseudun ja kaupungin, kävelijän ja ratsastajan⁹ vastatusten. Myös runossa ”I Wandered Lonely as a Cloud” aito ja syväkäs kokemusmahdollistuu nimenomaan koskemattoman luontomiljöön kehityksessä. Siinä kävelijä kokee spirituaalisen täyttymyksen metsän hiljaisessa yksinäisyydessä, joka mahdollistaa syventymisen olemassaolon mysteerin äärelle.

Whitman ja pitkä paahteinen polku

Wordsworthin ohella moni muukin tunnettu runoilija on harrastanut kävelemistä ja kirjoittanut siitä. Länsimaisen runouden tunnetuin eppinen runokävely lienee Dante Alighierin 1300-luvulla kirjoittama *Divina Commedia*, joka kuvaa kirjoittajansa visionääristä vaelusta helvetin, kiihastulen ja paratiisin halki. Toinen maininnan arvoinen on Robert Frostin (1874–1963) kuuluu runo ”The Road Not Taken”, jota on luettu sekä äärimmäisen individualismin julistuksena että salamielisenä kuvauksena siitä, että ihminen päätyy loppujen lopuksi aina samaan paikkaan riippumatta siitä, minkä polun hän valitsee.

Amerikkalainen Walt Whitman (1819–1892) on niin ikään yksi suurista kävelijäbardeista. Hänen yli kymmensivuinen runonsa ”Song of the Open Road” on barokkisen runsaalla ja mahtipontisella tyyllillä kirjoitettu käveleminen korkea veisu. Se alkaa itsevarmuutta uhkuvalla, julistuksenomaisella vyöryllä:

”Lähden jalkaisin, iloisen avoimelle tielle,
lähden terveenä, vapaana, maailma edessäni,
edessäni pitkä, paahteinen polku, joka johtaa mihin mielin.

Tästä lähtien en kysele hyvää onnea, olen itse hyvä onneni,
tästä lähtien en ruikuta enää, en vitkastele enää, en tarvitse
mitään enää,
heitän sikseen kotoiset huolet, lukukammiot, vähättelevän
kritiikin,
vaellan voimakkaana ja tyytyväisenä avointa tietä.

Maailmassa sinänsä on kyllin,
en vaadi tähtitarhoja pisaraakaan lähemmäksi,
tiedän niiden olevan paikallaan siellä missä ovat
[...]”¹⁰

Whitmanin runon puhuja piirtää itsestään kuvaa kaikkivoipana ja suvereenina yksilönä, jota mikään maailmallinen ei voi estää tai rajoittaa. Hänen suuruudenhulluutta lähestyvä yli-ihmisyytensä konkretisoituu nimenomaan käveleminen aktissa. Puhujan vapaus, kahleettomuus ja ylivertaisuus manifestoituvat ”avoimen tien” metaforassa, joka kasvaa hänen autonomisuutensa vertauskuvaksi ja johon runossa koko ajan palataan.

Rehevät kielikuvat, polveilevat virkerakenteet ja vaapamittaisuus luovat Whitmanin runoon keinahtelevan ja dynaamisen eteenpäin liikkumisen tunteen. Käveleminen poetiikka konkretisoituu runossa korosteisesti rytmien ilmiönä. Siinä runsas pilkutus ja luettelomaiset sanasarjat luovat mielikuvan tasaisesta ja päämäärätietoista, marssimaisesta askelluksesta. Runo ei siis ainoastaan käsittele kävelemistä tai kuvaa sitä vaan myös *tuntuu* siltä.

Viittaukset yksinäisen kulkijan kokemaan iloon ja paahteiseen polkuun tuovat mieleen edellä käsitellyn Wordsworthin runon. Kumpikin teksti juhlistaa ulkoilmaelämää ja yksinäisen patikoinnin autuutta ja elähdyttävyttä. Mutta siinä missä Wordsworthin runo kääntyy sisään päin ja kehkeytyy lopulta intiimin oivalluksen kuvaukseksi, Whitmanin runo on ekstrovertti ja muiden korville suunnattu purkaus, jonka julistuksenomaisuus lähestyy manifestia.

Seuraavissa säkeistöissä ero vain kasvaa, kun Whitmanin runon poliittinen ulottuvuus tulee esiin. ”Avoimen tien” suurieleinen idealismi kasvaakin hieman yllättäen jonkinlaiseksi ääridemokraattiseksi utopiaksi, johon hän kutsuu kaikki ihmiset kohtaamaan toisensa – ”villatukkaista neekeriä, pahantekijää, sairasta, lukutaidotonta hylkimättä”¹¹. Hän jatkaa listaa erilaisista tienkäyttäjistä: lääkärielle kiirehtivät potilaat, kerskäläiset, horjuva juoppo, tehtaalaisten seurue, rikkaan

”Jos ei ole silmää ympäristölle niin kuin jollain taidemaalari Ketovaaralla, jalkoja normaali-tahtiin liikutellessa voi ajatella työkseen, sen tajusivat jo Ateenan homot vaikei niillä vappu-marxeja ollutkaan. Tai ehkä juuri siksi...”

– Hannu Salama, *Sydän paikallaan*, 2010.

vaunut, keikari, pakomatalla olevat rakastavaiset ja niin edelleen.

Tie on siis Whitmanille vapautta ja tasa-arvoa havainnollistava *topos*, jossa kaikenlaiset ihmiset voivat tulla yhteen merkityksellisellä tavalla ja jossa sosiaalinen hierarkia menettää hetkeksi merkityksensä. Runon yleis-himillinen eetos muistuttaa, että tietä käyttävät kaikki, niin rikkaat kuin köyhät, niin nuoret kuin vanhat, niin terveet kuin sairaat. Tiellä kulkiessa jokainen on hyvin konkreettisesti samalla tasolla muiden kanssa. Tien päällä jokainen voi kokea vapautta, yhteneväisyyden tunnetta ja löytämisen iloa.

Runon neljännessä luvussa puhuja tiivistää herooisesti värittyneen humaanin *credonsa* toisteisella lausesarjalla:

”Minä uskon, että kaikki sankariteot, samaten kuin kaikki aidot runot, ovat saaneet alkunsa avoimen taivaan alla, minä uskon, että voisin keskeyttää matkani tässä ja tehdä ihmetöitä, minä uskon, että mitä tahansa tapaan tiellä, on mieluista minulle ja kuka tahansa vilkaiseekin minua, pitää minua mieluisana, minä uskon, että jokainen, johon minä vilkaisen, tuntee itsensä onnelliseksi.¹²”

Sitaatissa runon puhujan henkevä individualismi liittyy kanssaihminen synnyttämän sosiaalisuuden kanssa. Jos luonto sai Wordsworthin kokemaan liikuttanutta haltioitumista, Whitmanille tie symboloi vapaiden ihmisten kanssakäymistä ja yhteen liittymistä. Kohtaaminen mahdollistaa ilon ja ihmisveljeyden kokemuksen. Samalla ”tie” merkitsee myös liikkumista ja eteenpäin menoa, aistien ja ajattelun mobilisoimista, täysivaltaiseksi tien käyttäjäksi tulemistä. Whitmanille kävelijä on autenttisen ihmisen allegoria.

Baudelaire ja suurkaupungin yksinäisyys

Jos Whitmanin runoa ”Song of the Open Road” vertaa Wordsworthin runoon ”I Wandered Lonely as a Cloud”, niitä erottaa muun muassa tapahtumapaikka. Wordsworthin runo tapahtuu jäännökseltä luonnon ja sen oivien keskellä, Whitmanin tie taas vie paahteiselta po-

lulta suoraan keskelle ruuhkaista kaupunkimiljöötä.

Whitmanin talttumaton vaeltaja kävelee siis epookkien rajaviivalla. Romantiikan ajan kävelijälle oli tyyppistä, että hän patikoi nimenomaan luonnon helmassa. 1800-luvun teollistuminen ja kaupungistuminen synnyttivät kuitenkin runoilijoita, jotka alkoivat harastaa kävelemistä kaupunkimiljöössä ja kuvata sitä kirjoituksissaan. Tärkein ja kuuluisin heistä on ranskalainen Charles Baudelaire (1821–1867). Hänen runoutensa keskeisin kulminaatiohahmo on kaduilla päämäärättä vaelteleva *flanööri*, joka havainnoi kaupungin ilmiöitä, tapahtumia, näkymiä ja väkijoukkoja omasta ulkopuolisen tarkkailijan perspektiivistään. Esimerkiksi Baudelairen ”Vanha klovni” -nimisessä proosarunossa flanööri törmää vaelluksellaan kaupungin kadut vallanneeseen markkinahumuun:

”Kaikki oli yhtä valoa, tomua, huutoa, ilontiemellystä; jotkut kuuluttivat, toiset ansaitsivat, yhtä iloisina kaikki. Lapset tarrautuivat äitinsä hameenhelmoiin saadaksesen makeistikon tai kipusivat isänsä harteille nähdäkseen paremmin taikurin, joka oli häikäisevä kuin jumala. Ja ympäriinsä leijui, kaikkia muita tuoksuja halliten, rasvan käry, joka oli ikään kuin juhlan suitsuketta.

Aivan kujurivin päässä näin kojupahasensa kannattin-pylvääseen nojaamassa kumaraisen, raihnaisen, rujon klovniparan, ihmisraunion, joka häpeissään oli ikään kuin itse karkottanut itsensä kaikista noista loistavista valoista; koju oli kurjempi alkeellisimmankin villi-ihmisen majaa ja sen ahdinkoa valaisi vielä liian selvästi kaksi valuvaa ja käryävää kynttilänpätettä.¹³”

Walter Benjaminin mukaan Baudelairen runous perustuu kokemusmaailmaan, jossa sokkielämyksestä on tullut normi¹⁴. Hänelle Baudelairen runojen kokija on ”silmä väkijoukossa”, joka ei sulaudu osaksi ihmismassoja vaan jonka mielessä ne herättävät lähinnä pelkoa, kauhua ja vastenmielisyyttä. Tämä näkyy hyvin runon ”Vanha klovni” katkelmassa, jossa puhuja kuvailee värikylläisiä ja pakahduttavia aistihavaintojaan mutta ei millään tavalla koe osallisuutta ympärillään vellovan ihmisjoukon tai sen juhlatunnelman kanssa.

Amaton mukaan Baudelairen runojen flanöörille on olennaista ulkopuolisuuden kokemus suhteessa kuvaamaansa kaupunkielämään – koska hän ei tiedä, mihin hänen tulisi ajatuksensa kiinnittää tai millaisia päämääriä hänen pitäisi tavoitella, hänen irralliset kävelynsä, istuskelunsa ja mielenliikahduksensa muuttuvat eräänlaiseksi intellektuaaliseksi kuluttamiseksi eivätkä paljasta minkäänlaista identiteettiä¹⁶. Kadunkulmissa notkuva ”silmä” on ennen kaikkea persoonattoman ja usein dekadentinkin modernin elämäntavan todistaja, jonka piittaamattoman katseen edestä virtaa yhdentekevien tapahtumien ja havaintojen sarja.

Paljon tämän kauemmaksi ei Wordsworthin iloa pursuvasta metsäpatikoijan mielenmaisemasta voi tulla. Kun hänen runonsa kuvaa luonnon keskellä koettua sisäistä täyttymystä, Baudelairen runo pursuaa äänestä

ja kaoottista kokemusvirtaa, jonka ulkokohtaisuutta ja teennäisyyttä alleviivaavat maininnat taikurista, myyntikojujen riveistä ja rasvankärystä.

Wordsworthin kävelijä on pohjimmiltaan kokija, Baudelairin ilkikurinen ja itseriittoinen flanööri taas ennen kaikkea havainnoija. Hänen kävelemisen poetiikkansa ei hahmotu niinkään spirituaalisena oivalluksena kuin kykynä säilyttää (tietoisesti rakennettu) autenttisuutensa ja riippumattomuutensa modernin elämän kaikkialle tunkevan kasvottoman hälinän keskellä. Toisaalta, kuten Rebecca Solnit on osuvasti huomauttanut, Baudelairin kaupunki on kuin villin luonnon toinen muoto: sekin on pohjimmiltaan yksinäinen¹⁷.

Symbolisena kokemuksena yksinäisyys voi siis roudon kehityksessä saada täysin päinvastaisia eksistentiaalisia merkityksiä. Wordsworthin runossa yksinäisyys näyttäytyy henkevytymisen ehtona ja kanavana. Baudelairilla se taas merkitsee kokijan vieraantumista omasta elinpiiristään ja kanssaihmisistään – ja viime kädessä myös itsestään. Kärjistäen voisi sanoa, että Wordsworthin runossa käveleminen tarkoittaa jonkin luokse saapumista, Baudelairin runossa jonkin ulkopuolella pysyttelemistä.

Whitmanin ja Baudelairin kaupunkikävelijöiden välillä on myös huomattava ero. Whitmanin reipas ja laulullinen ”minä” kävelee tiellä kohdatakseen muita ihmisiä, Baudelairin ylimielinen flanööri taas kulkee kaduilla vain näkemässä ja näyttäytymässä. Hän haluaa pysyä huomaamattomana sivustaseuraajana mutta paradoksaalisesti samalla janoaa kaikkien huomaavan hänen itsetietoisensa ja teatraalisen ulkopuolisuutensa.

Nanao Sakaki ja päättämätön vaellus

Aasiassa tunnetaan kokonainen kulkurirunoilijoiden traditio. Esimerkiksi Japanin maineikkain haikurunoilija Basho Matsuo (1644–1694) ansaitsi aluksi elantoaan opettajana mutta hylkäsi pian sosiaalisen ja järjestäytyneen elämäntavan. Hän teki pitkiä vaelluksia Japanin eri osiin ja etsi matkoiltaan aiheita kirjoituksiinsa. Vuonna 1689 Basho lähti oppilaansa Sora Kawain kanssa Honshun pohjoisosan provinssiin, ja 150 päivän kuluessa he kävelivät noin 2400 kilometrin matkan. Basho kirjoitti taivalluksestaan matkakirjan *Kapea tie pohjoiseen*, josta tuli suuri menestys ja jonka innoittamana monet runoilijat lähtivät seuraamaan hänen jalanjälkiään.

Yksi Bashon perinnön jatkajista oli hänen maanmiehensä Nanao Sakaki (1923–2008), joka osallistui toisen maailmansodan taisteluihin tutkamiehenä ja monen japanilaisnuorukaisen tavoin järkyttyi kokemastaan. Sodan jälkeen hän alkoi viettää kiertävään taiteilijan elämää, käveli Japania ristiin rastiin viiden toista vuoden ajan ja elätti itseään satunnaisilla töillä. 1960-luvulla Sakaki tutustui amerikkalaisiin beatrunoilijoihin ja matkusti Yhdysvaltoihin. Siellä hän jatkoi kävelemistään, patikoi Pohjois-Amerikan villien

vuoristojen ja aavikoitten halki ja alkoi myöhemmin kirjoittaa runojaan englanniksi.¹⁸

Sakakin runous on täynnä hänen kävelyretkiensä kuvauksia, joita värittää toisaalta polttava vapaudenkaipuu ja toisaalta ilontäyteinen elämisenriemu. Hyvä esimerkki on ”Far Above the Grand Canyon”:

”Kuuma, hyvin kuuma iltapäivä –
korkealla Grand Canyonin yllä
jättiläismäinen pilvi
kuin itse Grand Canyon.
Kävelen pilven päälle,
joka hitaasti purjehtii takaisin maanpinnalle.

Leijumme taivaankannen halki,
mutainen, kuohuva vedenvuoto
– Coloradojoki.

Jatkan kävelemistä –
kuuma, hyvin kuuma hiekkapolku vailla loppua.”¹⁹

Sakakin ystävä ja kollega Gary Snyder on todennut tämän tuotannosta: ”Hänen runojaan ei ole kirjoitettu kädellä tai päällä vaan jaloilla. Nämä runot on istuttu ja kävelty eläviksi ja jätetty tähän maailmaan mer-

kahvio*savusauna*uimaranta*tuliaismyymälä

 **PURNU**
SI JAMUOTOJA
2011



Avoinna päivittäin: 12.6.-14.8. tilauksesta: 21.5.-4.9.

Stig Baumgartner Elina Brotherus Saara Ekström
Toni Hautamäki Anne Koskinen Matti Kujasalo
Katri Kuparinen Susanna Majuri Tuomo Manninen
Heikki Marila Sari Palosaari Jaakko Rönkkö
Riiko Sakkinen Maiju Salmenkivi Jenni Tieaho
Sinikka Tuominen Marianna Uutinen

Näyttelyn kuraattori Timo Valjakka

Purnun taidekeskus
Mustasaari 63
35100 Orivesi
www.purnu.kaurakangas.fi
varaukset@kaurakangas.fi

kiksi elämästä, jota ei ole eletty pelkän ymmärryksen tai kulttuurin vaan elämän itsensä vuoksi.”²⁰ Sakakin runoutta ei siis ole kirjoitettu työpöydän ummehtuneessa staattisuudessa vaan kaiken maailman vaellusreiteillä ja kinttupoluilla, ”elämän itsensä” kuvauksiksi ja muistomerkeiksi.

Sakakin runossa käveleminen saa monenlaisia merkityksiä. Pintatasolla runo kuvaa yksinäistä patikkaretkää erämaamaisemassa. Sen lisäksi käveleminen saa imaginaarisen ja fantasiaa lähestyvän muodon kohdassa, jossa runon puhuja alkaa kävellä pilven päällä. Lentämisen voi nähdä runouden ja runonkirjoittamisen symbolina. Toisaalta runon tulkinnallisessa kokonaisuudessa käveleminen näyttää puhujan päämäärätietoisuuden ja sitkeyden kuvastajana.

Äärimmäisen karun miljöön ja lapsenomaisen, teavaan kielen ristiriita luo Sakakin kaksoisvalituksen, jossa ulkoinen ankaruus asettuu puhujan sisäistä ilon-tunnetta vasten. Snyderin mukaan Sakakin runoetosta määrittävät myötätunto, iloisuus, näennäinen yksinkertaisuus, kosmisuus, syvä radikaalisuus ja vapaus²¹. Runossa ”Far Above the Grand Canyon” myötätunto ja ilo syntyvät nimenomaan puhujan kokeman kosmisen vapaudentunteen kautta. Koska polttavan kuuma hiekkapolku on ”vailla loppua” eli määrittelemätön ja avoin, kulkija voi jatkaa matkaansa murehtimatta perille pääsyä, jonnekin saapumista tai muuta sellaista. Sakakin runo ilmaisee siis ajatusta, jonka mukaan vain se, joka ei tiedä minne on menossa, voi olla lopullisesti vapaa.

Epilogi

Ranskalainen kirjailija Honoré de Balzac (1799–1850) kirjoittaa esseessään ”Kävelemisen teoria”: ”[S]en jälkeen

kun ihminen oppi ottamaan ensimmäiset askeleensa, kukaan ei ole kysynyt itseltään, miksi hän kävelee, miten hän kävelee, onko hän koskaan kävellyt, voisiko hän kävellä paremmin, mitä hän saavuttaa kävelemisellä... kysymyksiä, jotka on sidottu kaikkiin niihin filosofisiin, psykologisiin ja poliittisiin järjestelmiin, jotka hallitsevat maailmaa.”²²

Balzac eli aikakaudella, jolloin lukuisat ihmiset hahtuivat kysymään kävelemisen merkitystä ja tarkoitusta – mistä oiva esimerkki on hänen oma esseensä. Siinä käsiteltyjen runoilijoiden kautta avautuu horisontti kävelemisen metaforisiin, metalyyrisiin, filosofisiin ja poliittisiin ulottuvuuksiin. Käveleminen on yhtäältä vapaan miehen tai mielen liikettä, toisaalta halua pidättäytyä todellisuuden kaavamaisesta järkeistämisestä ja kykyä haltioitua sen selittämättömyyden edessä. Lisäksi käveleminen voi olla kohtaamisen tai havaitsemisen sfääri, jossa eri ihmiset lähestyvät toisiaan tasa-arvoisina ja avoimesti joko välitmatkan ylittäen tai sen säilyttäen.

Käveleminen on mielentila, jossa asiat ylittävät totut ääriviivansa, muuttuvat toisiksi, lähestyvät, etään-tyvät, tulevat todellisiksi ja hälvenevät mielikuvituksen sisään. Käveleminen johdattaa koko maailman äärelle. Käveleminen on kaikessa yksinkertaisuudessaan radikaali teko, lihaksi tullut teesi, joka vie tekijänsä väijäämättä toiseen paikkaan, näkökulmaan, asentoon ja tilanteeseen. Käveleminen on runoilijan esittävä haaste, johon lukijan on vastattava. Parhaimmassa tapauksessa käy niin kuin amerikkalainen luonnonsuojelija-kirjailija John Muir kerran totesi: kun lähtee ulos, huomaakin tulleen sisälle.

Viitteet

- 1 Bate 1991, 4.
- 2 Solnit 2000, 81–82.

- 3 Nicholson 2008, 25.
- 4 Solnit 2000, 81.
- 5 Amato 2004, 143.
- 6 Tynni 2004, 329.
- 7 Harrison 1992, 158–159.
- 8 Amato 2004, 104.
- 9 Sama, 105.
- 10 Whitman 1966, 103.
- 11 Sama.
- 12 Sama, 105.
- 13 Baudelaire 2000, 35.
- 14 Benjamin 1986, 21.
- 15 Sama, 50.
- 16 Amato 2004, 174.
- 17 Solnit 2000, 204.
- 18 Snyder 1995, 121–125.
- 19 Sakaki 1996, 115. (Suomennos kirjoittajan.)
- 20 Snyder 1995, 124–125.
- 21 Sama, 125.
- 22 Balzac 1978, x.

Kirjallisuus

- Amato, Joseph A, *On Foot. A History of Walking*. New York University Press, New York 2004.
- Balzac, Honoré de, *Théorie de la démarche* (1833). Pandora, Paris 1978.
- Bate, Jonathan, *Romantic Ecology. Wordsworth and The Environmental Tradition*. Routledge, London 1991.
- Baudelaire, Charles, *Pariisin ikävä* (Le spleen de Paris, 1869). Suom. Väinö Kirstinä & Eila Kostamo. Karisto, Hämeenlinna 2000.
- Benjamin, Walter, *Silmä väkijoukossa. Huomioita eräistä motiiveista Baudelairen tuotannossa* (Über einige Motive bei Baudelaire, 1939). Suom. Antti Alanen. Odessa, Helsinki 1986.
- Harrison, Robert Pogue, *Forests. The Shadow of Civilization*. The University of Chicago Press, Chicago 1992.
- Nicholson, Geoff, *The Lost Art of Walking. The*

History, Science, Philosophy and Literature of Pedestrianism. Riverhead, New York 2008.

- Sakaki, Nanao, *Break the Mirror* (1987). Blackberry, Nobleboro 1996.
- Snyder, Gary, *A Place in Space. Ethics, Aesthetics and Watersheds*. Counterpoint, Berkeley 1995.
- Solnit, Rebecca, *Wanderlust. A History of Walking*. Penguin, London 2000.
- Tynni, Aale, *Tuhat laulujen vuotta. Valikoima länsimaista lyriikkaa*. Toim. & suom. Aale Tynni. WSOY, Helsinki 2004.
- Whitman, Walt, *Ruohoa*. (Leaves of Grass, 1855/1892). Suom. Arvo Turtiainen. Tammi, Helsinki 1966.

TULOSSA

HEINRICH HEINE

Romanttinen koulu

Millainen on Euroopan henkinen tila? Miettiikö sitä kukaan? Heinrich Heinen *Romanttinen koulu* ärähtää meille parin vuosisadan takaa ja vaatii uutta huomista. Rakastettu, vihattu, sensuroitu ja jumaloitu Heine on mahdollottoman hyökkävää luettavaa.

”Poliittinen veljeys, jota filosofia meille saarnaa, tekee parempaa kuin puhtaan henkinen veljeys, johon kristinuskko meitä avustaa.”



ALKUTEOS:

Die Romantische Schule (1835)

Suom. Jarkko S. Tuusvuori.

niin & näin -kirjat, Tampere 2011.

n. 300 sivua

978-952-5503-50-0

35 € (kestotilajille 27 €)

NIIN & NÄIN

www.netn.fi/kauppa

Puhelintilaukset: 040 721 48 91



TAPANI KILPELÄINEN

Kävelykeppi ja porkkana

Geoff Nicholson, *The Lost Art of Walking. The History, Science, Philosophy, Literature, Theory and Practice of Pedestrianism* (alkuteos 2008). Harbour Books, Chelmsford 2010. 278 s.

Kulttuuriesseistin ongelmana ovat kirjat. Kulttuuriesseisti rakentaa niistä barrikadin itsensä ja maailman väliin. Niin hän välttää kohtaamasta mitään semmoista, mitä hän ei ole kirjoista lukenut. Paikallisvärin vuoksi hän saattaa kuvailla tekstissään *camerieren* pöytänsä kiikuttamaa höyryävää kahvia, mutta sen jälkeen hän toistaa, mitä kirjoissa kerrotaan. Tuloksena on lukukelvottoman kuivaa tavaraa: kulttuuriesseistiikkaa.

Ei ihme, että kaikenmaailman flanöörit ovat saattaneet kävelemisestä kirjoittamisen epäilyttävään maineeseen. Geoff Nicholson palaa takaisin karun, luonnonvoimista mittaa ottavan liikuntamuodon alkeisiin. Vaikka Nicholson on lukenut Rousseausa, de Certeausa ja Debordinsa, hän on ennen kaikkea kävellyt eri puolilla maapalloa, talossa ja puutarhassa, selvin päin ja päihtyneenä. *The Lost Art of Walking* on suuruudenhullusta aloituksestaan huolimatta tajunnan tahdissa virtaava essee, jolta ei ole syytä odottaa ensyklopedisuutta.

I Got These Old Walkin' Blues

Käveleminen ei tunnu kadonneelta taidolta, kun Nicholson marssittaa lukijan ihmeteltäväksi sivu sivulta yhä uusia kävelemisen kulttuuri-ilmenemiä. Nicholsonin kirjoittamisen motiivina ei ole voitotella sitä, että jalkamiehet siirtyvät yksityisautoilijoiksi. Päinvastoin Nicholson etsii liennytyistä autoilijoiden ja kävelijöiden välille ja väittää kuuluvansa tilanteen mukaan kumpaankin leiriin. Sille hän ei tosin voi mitään, että viinakassia kantavassa kävelijässä on aina piristävää urheilullisuutta, joka autoilevasta kanssajoumarista puuttuu.

Nicholsonin lähestymistavan voima on kävelemisen arkipäiväisyydessä. Nicholsonilla ei ole sen paremmin piilotettua kuin julkilausuttua agendaa ajattavanaan. Siksi hän välttää terveystargumentit, ekovouhoutuksen ja kulttuuripatsastelun. Kävely ei ole kuntoiluksi, sillä kaloreita palaa yksinkertaisesti liian vähän, eikä maailmaa pelasteta kävelemällä. Nicholson ei edes yritä vastata kysymykseen siitä, miksi pitäisi kävellä. Hän vain kävelee, kävelee ja kävelee, joskus järjenvastaisesti.

Nicholsonin kävely-ympäristöt ovat yleensä urbaaneja. Hän huomauttaa, etteivät edes luontokävelijät pääse koskemattomaan luontoon, koska koskemattonta luontoa ei ole (205). Nicholson on kävellyt muun muassa Mojaven autiomaassa, mutta jalkaa on otollisinta panna toisen eteen kaupunkiympäristössä. Valitettavasti Nicholson ei syvenny siihen, että kaupungissa käveleminen on paras tapa katsella naisia, ja esteettiset arvot ylipäänsä saavat Nicholsonilta yllättävän vähän huomiota, sillä hän tuntuu olevan kiinnostuneempi Iain Sinclairin Lontoo-tietämyksestä tai Guy Debordin kävelyteorioiden osoittamisesta todellisuudelle

vieraiksi kuin kävelemisestä outojen mielenmaisemien tai surrealististen pelkotilojen tuottajana.

Nicholsonin kirjan jännite syntyy siitä, että vaikka mikään hänen mainitsemansa kulttuuriluumus ei tunnu tyhjentävän kävelemisen kokemusta, hän ei voi olla etsimättä korkeakulttuurisia kävelemisen kuvauksia ikään kuin hän kaikesta huolimatta tarvitsisi kävelemiselleen perustelun. Nicholson pitää kävelemistä niin yksinkertaisena toimena, että hän hylkää yritykset rakentaa sen ympärille teoria. Teoriattomuus antaa hänelle mahdollisuuden luetella kävelemiseen liittyviä kulttuurituotteita eri aloilta, mutta juuri siksi hänen kirjastaan ei kuonnu enempää tai vähempää kuin anekdoottikokoelma.

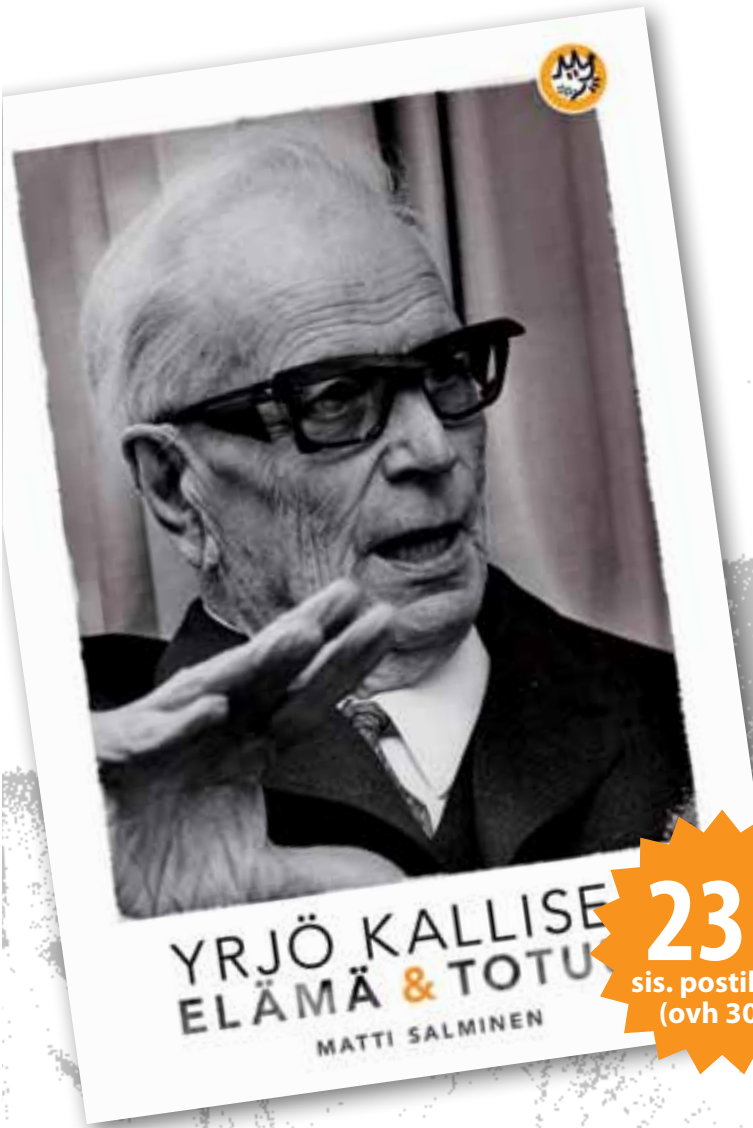
Kirjan parasta antia ovatkin Nicholsonin omakohtaiset sattumukset. Muisteloissa siirtyillään suurkaupunkien omalaatuisista tyypeistä kävelyn ja päihteiden yhteyksiin: Nicholsonin mukaan LSD-päissään käveleminen *wasn't much fun* (53). Kävelyn ja ruoansulatuksen suhdetta Nicholson ei käsittele, mikä on hämmäntävää, sillä kävelemistä on mahdoton ajatella pohtimatta samalla suoliston pyyteetöntä työtä.

Kävellään pois

Nicholsonin kirjallinen vire saa hänet löytämään rinnakkaisuksia kävelemisen ja kirjoittamisen väliltä. Niistä vähäisin ei ole se, että on mahdollista kävellä oulipomaisen mielivaltaisille rajoituksille alistuen, vaikka Nicholson myöntääkin, että hänen yrityksensä kävellä New Yorkissa martinilasien muotoista reittiä epäonnistui surkeasti (150). Kartalle hahmottuneet muodot muuttuivat yhdentekeviksi, kun suunniteltua reittiä oli tarkoitus kävellä. Yksi kirjan viehkouksista piilee siinä, ettei Nicholson pimitä epäonnistuneita kävelyjä lukijaltaan. Onnistunutta kävelyä ei voi suunnitella etukäteen.

Kävely on kätevin keino päästä kuulemaan rakennustyömaiden industriaaliset äänet. Se on myös bluesiin liikuntamuoto. Tällaiset mainioudet Nicholsonin käsittelyssä unohutuvat, mutta viime kädessä *The Lost Art of Walking* osoittaa, miten pitkälle pelkkä hyvä maku voi viedä kirjoittajan. Nicholsonin silkka tyyli pelastaa tasapaksun tarinoinnin, kun hän osoittaa Chaplinin elokuvat katselukelvottomiksi (195) tai vaivaantuu yrityksestä muuttaa kadunlakaiseminen postmoderniksi performanssiksi (142). Raymond Chandleriin tai J. G. Ballardiin liittyvistä anekdooteista puuttuu se ihailun pohjasävy, joka tekee kirjailijamuisteloista piinallista luettavaa. Nicholson ymmärtää, ettei kirjoitustaito riitä ihailun perusteeksi.

Ihmisen ihailminen on pelkkää tyyliä puutetta. Siksi Nicholsonin kirjan rivien väleissä saattaa lukea, että käveleminen voi olla myös unettomuuteen rinnastuva metafyyssinen katkos, joka asettaa kävelijän omaan aikaansa. Kävely on myös ulkopuolisuutta.



Ihanan Kallista

tarjous n&n-tilaajille

TILAA NYT!

Matti Salminen YRJÖ KALLISEN ELÄMÄ & TOTUUS

Opetusneuvos Yrjö Kallisen elämä on Suomen historian merkittävimpiä. Sisällissodassa neljä kuolemantuomiota saaneen filosofin ajatukset ovat nyt ajankohtaisempia kuin koskaan. Sid.

23 €

sis. postikulut
(ovh 30 €)

Tilaukset myynti@intokustannus.fi. Mainitse tilauksen yhteydessä n&n.

www.intokustannus.fi



15 €

sis. postikulut
(ovh 17 €)

Risto Isomäki YDINVOIMA FUKUSHIMAN JÄLKEEN

Mitä Fukushimassa tapahtui ja mitä olisi huomattavasti onnellisempi tapahtua?

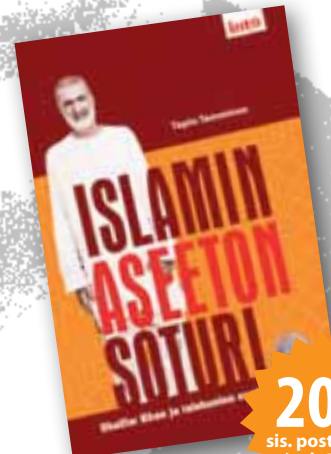


25 €

sis. postikulut
(ovh 27 €)

Roy Arundhati KUUNTELEN HEINÄSIRKKOJA – Merkintöjä demokratiasta

Arundhati Roy hahmottelee kirjassaan demokratiaa, jonka on jatkuvasti uudistuttava.



20 €

sis. postikulut
(ovh 23 €)

Tapio Tamminen ISLAMIN ASEETON SOTURI – Ghaffar Khan ja talebanien synty

Islamilainen pasifisti Ghaffar Khan perusti maailman suurimman rauhanarmeijan.



HEIKKI A. KOVALAINEN

Kävelevän filosofian ensiaskelia

H. D. Thoreau ja vaeltelemisen ylistys

Joillekin filosofeille käveleminen on taukoamattoman ajattelemisen kuva, toisille taas filosofian tekemisen metodi. Eräs kävelemisen filosofian klassikoita on amerikkalainen vasta-ajattelijana Henry David Thoreau (1817–1862), joka paitsi käveli paljon myös kirjoitti kävelemisestä pitkän esseen *Kävelemisen taito*. Thoreauun jalanjäljissä onkin paikallaan tutkia näkemystä, jonka mukaan ajattelu ja elämä risteävät varsin konkreettisesti kävelevässä filosofiassa.

Vaikka pidänkin oudoista aloituksista, tuntuu jokseenkin kummalta aloittaa kertomalla, kuinka kuullessani puhuttavan *kävelemisestä* en voi olla ajattelematta yhdysvaltalaisen filosofin Stanley Cavellin (1926–) nimeä. Cavell nimittäin innostui nimensä yhteydestä 'kävelyyn' hänelle siitä haastattelussa mainittuani. Hän totesi yhtäkkiä päässeensä sisälle suomen kieleen, minkä jälkeen hän luonnehti kävelemistä äärellisyyden ja nääntymyksen portiksi, myös myyhtisessä mielessä. "Käveleminen on antiikkiin juontuva kuva ajattelusta tiellä olemisena: ajattelu tähtää aina johonkin päämäärään, kulkua siivittää jokin motiivi, ja on otettava jokainen askel päästäkseen perille."¹

Ehkäpä hivenen vähemmän kummalta tuntuisi jatkaa hahmottelemalla sitä, miten kävelemiskokemuksen filosofinen merkitys voidaan yksinkertaisimmillaan ymmärtää. Jostushan filosofit ajattelevat todellisuuden luonteen riippuvan perimmäisellä tavalla ihmisestä. Näinhän asian laita onkin – *kävelemisessä*. Kun astelen, kun otan askelia ympärilleni katsellen, jokainen askeleeni avaa maailmaan uuden perspektiivin: puun takaa avautuu talon kulma, talon kulman takaa avautuu katu. Käveleminen on maailman auki kerimistä. Se on kuka kates alkuperäisin ihmisen ja maailman liikkeen risteämisen tapahtuma, jossa jokaisella askeleella maailman kuvani laajenee.

Siinä Cavell on toki oikeassa, että käveleminen voidaan käsittää myös kuvana ajattelusta jatkuvana etenemisenä, jolloin jokainen askel on tärkeä osa ajattelun liikettä. Kävelemisen myyttiset merkitykset mainitessaan Cavell on niin ikään oikeilla jäljillä. *Ken tästä käy/voi kaiken toivon heittää*; runoudessa ja myyteissä käveleminen merkitsee usein astumista metafysisen rajan yli, tämänpuoleisesta tuonpuoleiseen tai unohduksen virran yli. Suomen kielen sana "käveleminen", verrataan sitä vaikka sanamuotoihin "puheleminen" tai "pelaaminen", on soinniltaan kuitenkin paljon arkisempi kuin ajatus metafysisestä toiseen maailmaan astumisesta antaa ymmärtää. Seuraavassa tahdonkin ajatuksissani kävellä melko laajan rengasmatkan aina filosofian ja elämän yhteydestä pyhyteen ja villiyteen. Kirjoitukseni lopuksi

lupaam selvittää Wallace Stevensin säkeitä: "kenties/ totuus riippuukin kävelystä järven ympäri."²

Maastoon tutustuminen

Thoreauun kirjoja, niin hänen pääteostaan *Walden* kuin lukuisia lyhyitä esseitään ja artikkeleitaan, on mielestäni jokseenkin outoa tavata kaunokirjallisuuden hyllystä. Hänen "amerikkalaisen kirjallisuuden" klassikkonsa, ennen muita *Walden*, ovat perin juurin omaelämäkerrallisia, kirjoittajansa oman elämän tapahtumiin pohjautuvia selontekoja melkein tyystin vailla fiktiivisiä elementtejä. Vastikään Antti Immosen tyylikkäänä suomenoksesta ilmestynyt *Walden* on Thoreauun kuvaus "elämän eksperimentistään", jonka hän toteutti rakentamalla Massachusettsin Concordin liepeillä sijaitsevan Walden-lammen rannalle pienen mökin³. Parin vuoden asumiskokemuksensa (1845–1847) Thoreau on tiivistänyt esseistiseksi narratiiviksi, joka polveilee aina elämänfilosofisista pohdinnoista ympäröivän maailman havainnointiin, vuodenaikojen mukaan asuaan vaihtavasta Walden-lammesta Concordin metsiin ja muurahaisiin.

Filosofisesti vangitsevaa *Waldenissa* on sen tinki-mätön taipumus tehdä kirjoittajan omasta elämästä *filosofian* alkupiste ja tapahtumapaikka. Kirjaa voidaan kyllä perustellusti lukea ekologisen ajattelun amerikkalaisena klassikkona, kuten nykyään usein tehdään, joskin turhan pitkälle tässä tulkintalinjassa kuljetaan silloin, kun luontotematikan painotus jättää varjoonsa teoksen elämänfilosofisen pohjavireen. Cavell onkin tähdentänyt Thoreauun aloittaneen yhdessä Emersonin kanssa uuden amerikkalaisen ajattelun tradition⁴. Niinpä ei olekaan kohtuutonta väittää Thoreauun luontokirjoituksia paitsi amerikkalaisen kirjallisuuden myös englanninkielisen ajattelun klassikoiksi.

Tulkittaessa *Waldenia* filosofisesti teos avautuu menetelmiltään radikaalina kirjallisuuden ja filosofian risteymänä. Jos mitä erilaisimmat ajattelijat aina Nietzschestä Wittgensteiniin ovatkin teroittaneet filosofian omakohtaisuuden painoarvoa, harva ajattelijana on rohjennut tehdä filosofiasta oman elämänsä eksperimentin samalla tavoin kuin Thoreau. Hänen filosofiansa ei



synny ennen elämää tai elämän sivutuotteena, ei millään muotoa olemisesta irrallisena ajattelun tuloksena. Thoreau filosofaa on selonteko hänen elämän eksperimentistään, eikä hänelle filosofia muuta viimekätisesti merkitsekään. Hänen ajattelunsa on kävelevää juuri siinä edellä kuvatussa merkityksessä, että jokainen elämän askel on myös uusi todellisuuden tuntemisen askel. Toisella tavalla ajatellen Thoreau luo elämälleen tyylin asettumalla asumaan Walden-lammen rannalle. Kun hän kirjoittaa kokemuksestaan kuvauksen, elämäntyö muuntuu askel askeleelta kirjallisuudeksi, elämän taide kirjalliseksi teokseksi, *Waldeniksi*.

Kirjassaan *Exercices spirituels et philosophie antique* (1987) Pierre Hadot on tunnetusti valottanut antiikin filosofialle ominaista filosofian ja ihmisyksilön elämän välistä liittoa. Hän huomauttaa filosofian olevan antiikin filosofeille, ennen muita stoalaisille, pohjimmiltaan elämän taitoa⁵. Itse asiassa antiikin filosofia on nimenomaisesti *henkistä* harjoitusta, eräänlaista askeettista kilvoittelua sielun puhdistamiseksi ja ylentämiseksi⁶. Tällainen filosofian ytimeä löytyvä ajatus henkisestä kilvoittelusta on Hadot'n mukaan tehnyt mahdolliseksi senkin, että antiikin filosofiasta ammentanut kristinusko on niin luontevasti helleenisellä kaudella ja varhaiskeskiajalla sulauttanut itseensä henkisen kilvoittelun ihanteen.

Thoreau *Waldenia* voidaan oivallisesti ymmärtää kuvauksena kirjoittajansa henkisestä harjoituksesta, jonka toteuttaminen on tekijälleen yhtenevää filosofian kanssa. Thoreau määrittelee filosofian synonyymiseksi ”elämisen talouden” (*economy of living*) kanssa kysyen retorisesti, kuinka nuoret ihmiset voisivatkaan paremmin oppia elämään kuin kokeilemalla elämistä eksperimentaalisesti⁷. ”Nykyään on filosofiaa ammatikseen harjoitavia, mutta ei filosofeja.”⁸ Filosofin työ on muuntunut leipätyöksi, jolloin on ajauduttu melko kauas filosofian sokraattisista juurista. ”Filosofina oleminen ei merkitse yksinomaan ylevien ajatusten ajattelemista tai koulukunnan perustamista, vaan filosofin tulee rakastaa viisautta” – tässä ollaankin filosofian alkuperäisen merkityksen äärellä – ”niin että hän elää sopusoinnussa sen sanelmien määräysten kanssa viettäen elämänsä yksinkertaisuudessa, riippumattomuudessa, jalomielisyydessä ja uskossa.”⁹ Elämää ei tulisi *leikkiä* tai *opiskella* ”vaan *elää* tosissaan alusta loppuun saakka”, ja Thoreau vaatiikin jokaiselta kirjailijalta ”omasta elämästään yksinkertaista ja vilpittömää selvitystä”¹⁰. Näkemys on antiikkinen: filosofiksi eli *viisauden ystäväksi* ei voi lainkaan tulla asettamatta omaa elämäänsä henkisen kilvoittelun alttariksi ja näyttämöksi.

Eräissä teoksensa keskeisimmistä luvuista Hadot kommentoi Michel Foucault'n ajatusta filosofiasta ”itsestä huolehtimisena” ja minuuden kultivointina. Foucault'n mukaan kirjoittaminen ei niinkään luo kirjoittajansa identiteettiä kuin *kohottaa minuuden toiselle tasolle*, ja juuri tällaisessa perspektiivin muuntumisessa kirjoittaminen on sukua henkisille harjoituksille. Kirjoittamisen myötä minus kohoaa korkeammalle hen-

”[Faidros Sokrateelle:] 'Aion noudattaa sinun ja ystäväni Akumenoksen neuvoa ja kävellä pitkin maanteitä, se on hänen mukaansa virkistävämpää kuin pylväskäytävillä käveleminen.'”

– Platon, *Faidros* 227a–b.

kiselle tasolle samaistuen Toiseen, stoalaisten käsitteitä mukaillen yksilölle ilmenevään *luontoon* tai *universaaliin järkeen*. Hadot'n kritiikin mukaan juuri tämä kosminen ja universaali ulottuvuus jäi Foucault'lla turhan vähälle huomiolle, niin paljon kuin tämä toisaalta stoalaisilta ammennettiin¹¹.

Thoreaulaisen elämäfilosofian antiikkis-henkisen vireen luonnehtimiseksi Hadot'n kuvaus stoalaisesta samaistumisesta universaaliin järkeen on kuitenkin mitä otollisin. Henkisellä kilvoittelullaan Thoreau pyrkii juuri Hadot'n kuvaamaan tapaan edesauttamaan minuutensa väistymistä henkisen todellisuuden tieltä. Paikoin Thoreau askeettiset ideaalit saavat ankaran muodon:

”Ihminen kulkeutuu Jumalan luo nopeasti, kunhan puhtauden väylä on auki. Edelleen puhtautesme innoittaa meitä, epäpuhtautesme taas lannistaa. Siunattu on se, joka varmasti tietää eläimen itsessään kuolevan päivä päivältä, ja jumalallisen olennon itsessään kehittyvän.”¹²

Ensiaskel: pyhyys

Filosofisen metodiikan ohella *Waldenin* kävelevä filosofia muodostuu siitä, kuinka usein teoksessa monien muiden Thoreauin tekstien tavoin *kävellään*. ”Samalla lailla kuin kuljekin metsässä nähdäkseni lintuja ja oravia, kuljin kylillä nähdäkseni miehiä ja poikia. Tosin hongissa humisevan tuulen sijasta kuulin rattaiden kolketta.”¹³ Paikoin thoreaulainen kävelemisen filosofia on melko humorististakin: ”Terveellekin ihmiselle on nykyään ylivoimasta ottaa vuoteensa ja lähteä kävelemään, joten sitä suuremmalla syyllä neuvaisin sairasta unohtamaan

”Kutsuuko Thoreau omalla tavallaan vaellukselle jumaluutta kohti?”

vuoteensa ja panemaan juoksuksi.”¹⁴ Thoreauille ei tunnu olevan pyhää mikään, ei ainakaan Raamattu.

Eräs kävelemisen filosofian eittämättömiä klassikoita on Thoreauin lyhyt teksti *Walking*, joka on suomennettu nimellä *Kävelemisen taito*¹⁵. Teksti ilmestyi vuonna 1862 lehdessä *Atlantic Monthly*. Thoreau oli koostanut sen luennoistaan ”Walking” ja ”The Wild”. *Kävelemisen taito* onkin paljon enemmän kuin essee kävelemisestä: se on villiyyden ja pyhyiden värejä pursuava moniaalle kurottuva kirjoitus, avarassa ajattelun maastossa vaelteleva radikaalin vapauden manifesti.

Sisäänpääsyn Thoreauin kävelemisen filosofiaan tarjoaa hänen kiinnostuksensa sanojen, tässä tapauksessa ”vaeltelemisen” (*saunter*), juuressa oleviin alkupe räisiin merkityksiin. ”Elämäni varrella olen tavannut vain yhden tai kaksi ihmistä, jotka ovat ymmärtäneet Kävelemisen ... taidetta, joilla on ollut nerokas kyky niin sanoakseni *vaellella*.”¹⁶ Melko spekulatiivisen etymologiansa varassa Thoreau ehdottaa englanninkielisen verbin *saunter* juontuvan keskiaikaisesta, pyhiinvaeltajille yhteisestä määränpäästä *à la Sainte Terre*; vaeltelemisessä on siis aina kyseessä *pyhiin*, pyhille maille – metaforisesti ellei kirjaimellisesti – vaeltamisesta. Toisen spekulatiivisen ehdotuksen mukaan sana *saunter* juontuu kirjaimellisesti maattomuutta merkitsevistä ilmauksesta *sans terre*, joskin tämän merkityksen Thoreau toteaa olevan epätodennäköisempi.¹⁷

Lukijan ei tarvitsekaan etsiä kaukaa thoreaulaisen kävelemisen filosofian uskonnollisia sävyjä. Ehkäpä

kaikkein ilmeisin kristillinen viittaus, Markuksen evankeliumissa (10:21–30) mainitun Kristuksen esittämän seuraamiskäskyn toisinto, löytyy heti Thoreauin tekstin kolmannen kappaleen lopusta:

”Jos olet valmis hylkäämään isäsi ja äitisi, veljesi ja sisaresi, vaimosi ja lapsesi ja ystäväsi enää koskaan heitä näkemättä – jos olet maksanut velkasi, tehnyt testamenttisi, järjestänyt asiasi ja olet vapaa mies – niin olet valmis kävelylle.”¹⁸

Evankeliumissa Jeesus esittää seuraamiskäskynsä opetuslapsilleen, joista ensimmäiseksi sitä kommentoi Pietari. Pietarin väitettyä heidän jo jättäneen kaiken seurataksaan Jeesusta tämä vastaa: ”ei ole ketään, joka minun tähteni ja evankeliumin tähden on luopunut talosta tai veljistä tai sisarista tai äidistä tai isästä tai lapsista tai peloista.” (Mark. 10:29) Pitäisikö sitaattien yhtäläisyyden nojalla Thoreauin katsoa esittävän omanlaisensa kutsun vaellukselle jumaluutta kohti? Nähdäkseni kyllä, joskin on huomioitava hänen melkein aina kirjoittavan pieni pilke silmäkulmassaan. Kristillinen kävelyviite löytyy niin ikään tekstiin sisältyvästä Thoreauin runosta ”Vanha Marlborough’n tie”: ”tietä ei hoida kukaan/kun ei kulutakaan./Elämän tie on avoinna,/kuten kuuluu kristitty sanonta.”¹⁹

Thoreauin tekstien henkiset viittaukset ammentavat moninaisista lähteistä, lännestä ja idästä. ”Tiedonjanoni on ajoittaista, mutta haluni huuhtoa päätäni askelilleni vieraissa ilmakehissä on jatkuva ja alituinen.”²⁰ Tällä tavoin tiedon merkitystä vähäteltyään Thoreau toteaa ihmiselle korkeimman saavutettavissa olevan asian olevan ”Mielen kanssa Myötäelämisen” (*Sympathy with Intelligence*)²¹. Kirjoitusasu isoine alkukirjaimineen viestii ajatuksen uskonnollisesta vireestä, joskaan Thoreau ei ymmärrä uskontoa millään tavoin uskontokuntiin saati sitten kristinuskoon rajautuneena. Esseessään ”Kävelemisen taito” hän siteeraa Veda-kirjallisuuden klassikkoa *Višnu Puranaa*, jonka mukaan ”todellinen moraali on se [...] joka ei ole orjuudeksemme; todellista tietoa on se, mikä koituu vapaudeksemme”²². Tässä hindulaisittain viirtynyt usko ylikysilöllisen mielen todellisuuteen osoitautuu perimmäiseksi lähteeksi radikaalille vapaudelle, jota Thoreau on heti tekstinsä ensikappaleessa lähtenyt etsimään.

Niin originelli ajattelija kuin Thoreau olikin, hänen moniaalta ammentava uskonnollisuutensa on pitkälti sukua Ralph Waldo Emersonin vastaavalle henkisyydelle²³. Thoreauta 14 vuotta vanhempi ja tämän hyvä ystävä Emerson ponnisti omassa filosofiansa unitaristis-kristillisestä taustastaan, mutta käänsi uransa edetessä selkensä monille kristinuskon perusdogmeille. Eritoten hindulaisuudesta ja buddhalaisuudesta ammentaen Emerson hahmotteli kristillisyyttä kosmisempaa uskonnollisuuden muotoa²⁴. Kävelemisen manifestin viimeisissä kappaleissa Thoreau huipentaakin kirjoituksensa ylistämällä valoa, jonka hän tavoittaa ensin marraskuussa kokemastaan auringonlaskusta, toiseksi *pyhiinvaellukselle* lähteneen tekstin rengasmatkan ikuisesta jatkumisesta:



ikaros

tidskrift om människan och vetenskapen

IKAROS
tidskrift om människan och vetenskapen
utkommer med 4 nr/år

Vad gör vetenskapen med oss och vi med den?

Tidskriften Ikaros strävar efter att skapa ett forum för en analytisk och öppen diskussion kring den betydelse och den roll vetenskaperna har i vårt samhälle. Specialteman för 2011 är livsmedel, internet, kemi och arbete.

Läs artiklar på www.fbf.fi/ikaros

En års- eller gåvoprenumeration för ett år kostar 25 euro, fortlöpande prenumeration 20 euro (50 % rabatt för studerande och arbetslösa)



**KNOW
YOUR
SHIT!**

”Kävelimme niin puhtaassa ja kirkkaassa valossa, joka kultasi kuihtuneet ruohot ja lehdet, niin pehmeän ja seesteisen kirkkaassa, etten uskonut koskaan kylpeneeni sellaisessa kultaisessa virrassa, jossa ei väre käynyt eikä solina kuulunut.”²⁵

”Näin vaellamme kohti Pyhää maata, kunnes jonain päivänä aurinko loistaa kirkkaammin kuin koskaan aikaisemmin, loistaa ehkäpä sieluihimme ja sydämiimme saakka, ja valaisee koko elämämme suurella herättävällä valolla, yhtä lämpimällä, autuaan kultaisella kuin syksyisen törmänreunan.”²⁶

Toinen askel: villiys

Jos Thoreau ei onnistunutkaan viemään loppuun asti henkisen opettajansa Emersonin isänmurhaa, ei pidä toisaalta peitellä kahden ajattelijan välisiä jyrkkiä erojakaan. Yleisesti ottaen Thoreau meni itsenäisyydessään – tai itsepäisyydessään – Emersonia vielä askeleen pidemmälle: hän esimerkiksi vietti yön vankilassa kieltäytyttyään maksamasta veroa valtiolle, koska tämä kohteli orjia niin epäinhimillisesti. Kävelemisen filosofiallaan Thoreau etsii paitsi pyhyttä myös villiyyttä. Jo ”Kävelemisen taidon” ensikappaleessa hänen ajattelunsa ydin tiivistyy tähän alkukielellä yhtäältä erämaata, toisaalta alkukantaista luontoa merkitsevään käsitteeseen:

”Haluan lausua sanan Luonnon puolesta, absoluuttisen vapauden ja villiuden puolesta vastakohtana kansalaisen vapaudelle ja sivistykselle. Haluan tarkastella ihmistä Luonnon asukkaana tai sen erottamattomana osana pikemmin kuin yhteiskunnan jäsenenä. Haluan esittää äärimmäisen kannanoton, jolloin voin lausua sen painokkaasti, sillä sivilisaation esitaistelijoita on kylliksi: kirkkoherra ja koululautakunta ja jokainen teistä pitää siitä huolen.”²⁷

Thoreauin ajattelun ehdottomuus käy ilmi heti tässä esseen *Walking* avaavassa julistuksessa. Elämä on viimekätisesti yhtenevä villiuden kanssa. ”Villemmät asiat ovat elävimpiä. Mitä ihminen ei ole vielä valtaansa alistanut, sen läsnäolo häntä virkistää.”²⁸ Villiyyttä ei voi synnyttää minkäänlainen hengen kultivointi. Ja kirjallisuudessakin ”vain alkukantainen vetoa meihin. Tylyys on vain kesyyden toinen nimi.”²⁹

Vieläkin *Kävelemisen taitoa* terävämmin Thoreau ylistää villiyyttä arvoituksellisessa tekstissään ”Ktaadn” (1848), joka on kuvaus hänen ja ystäviensä vaelluksesta Mainen osavaltiossa sijaitsevalla Katahdinin vuorelle³⁰. ”Täällä oli maapallon tutkimaton ääri, kuin vasta kivihiileksi kehkeytymäisillään oleva ruskohiili.”³¹ Thoreau ylistää ”valtavaa, titaanista ja epäinhimillistä”, ”alkukantaista, ikuisesti kesyttämätöntä” Luontoa³². ”Tästä Maasta olemme vain kuulleet, tämä on veistetty kaoksesta ja ajattomasta yöstä. Täällä ei ole kenenkään puutarhaa, vain ihmiskäsin koskematon maapallo.”³³ Thoreau tuntuukin kirjoittavan luonnosta lopulta jonakin, joka ei ole lainkaan ihmisen vallassa:

”On vaikeaa käsittää aluetta, jota ihminen ei ole asuttanut. Meillä on tapana olettaa hänen olevan läsnä ja vaikuttavan kaikkialla. Ja kuitenkin emme ole nähneet puhdasta Luontoa, ellemme ole havainneet sitä näin valtavana ja karuna, näin epäihmismäisenä, vaan ainoastaan kaupungeissa. Täällä luonto oli jotakin villiä ja kauheaa, joskin kaudista.”³⁴

Amerikkalaisen ekologisen ajattelun historiassa Thoreauin merkitystä on usein korostettu juuri sillä perusteella, että hänen ajattelussaan luonto on ihmiseen nähden jyrkästi Toiseutta³⁵. Luonto on viimekätisesti ihmiselle vieras ja tuntematon, ihmistä avarampi ja villimpi. Ihmisen ja luonnon välisen vuorovaikutuksen ohella Thoreauin voidaankin nähdä puolustavan epäsymmetristä ihminen–luonto –suhdetta. Esseen *Kävelemisen taidon* tunnetun muotoilun mukaan ”maailma säilyy” (*preservation of the world*) vain villinä erämaana – tässä Thoreau leikkii sanan *preservation* kaksoismerkityksellä yhtäältä ’reservaattina’ ja toisaalta kirjaimellisesti säilytyksenä. Samassa esseessä hänen luontokäsityksensä vivahtaa paikoin jopa universalistiseen mystiikkaan: ”Niin valtava ja universaali persoona on luonto, että olemme tuskin koskaan nähneet yhtäkään hänen olomuodoistaan.”³⁶

Thoreauin villiuden ylistysten ja hänen kosmisen henkisytyensä välillä tuntuu vallitsevan jonkinlainen jännite. Yhtäältä luonto on tunnettavissa askel askeleelta viisautta rakastaen ja elämässään vaalien, toisaalta luonto on ”välttämättömyyden ja kohtalon” aluetta, joka ei ole ihmisen vallassa³⁷. Sama ajattelija saattaa yhtäältä puolustaa hirvenlihan syömistä ja toisaalta todeta, ettei todellinen filosofi erehdy tekemään eläimille pahaa³⁸. Thoreau suosittelee ihmistä hylkäämään eläimellisen puolensa samalla kun hän ylistää eläimellistä villiyyttä.

Kenties näitä kaksijakoisuuksia voisi osin selittää Thoreauin kärkevällä ja yleensä varsin kontekstisidonnaisella retoriikalla. Toisaalta luonnon metafyyssisen aseman pohtimisen sijaan katseen voisi suunnata vaikkapa siihen, millaista ekologisesti virittynyttä toimintaa Thoreauin luontokirjoitukset ovat saaneet lukijoissaan aikaan. Kun huomioidaan hänen työstään vaikuttuneet ajattelijat aina John Muirista Aldo Leopoldiin, ekologisen ajattelun historiasta Thoreauin tärkeydelle ainakin löytyy näyttöä.

Lopuksi: eksyminen

Kirjoituksessani olen etsinyt polkuja thoreaulaisen kävelevän filosofian sydänmaille yhtäältä tutkimalla hänen lyhyttä tekstiään *Kävelemisen taito*, toisaalta hahmottelemalla hänen pääteoksensa *Waldenin* filosofista metodiikkaa. Kävelemisen filosofian oppaaksi Thoreau sopii nähdäkseni niin kävelemisen tematisoinnillaan kuin yleisemminkin filosofian ja ihmiselämän yhteyttä varsin konkreettisesti käsitelleen ajattelijana. Harvalla filosofilla ajattelemisen ja elämä kulkevat yhtä tiiviisti rinta rinnan kuin Thoreauilla.

Ehkäpä kävelevän filosofian ensiaskelia opettelevan kirjoituksen olisi lopulta paikallaan saapua johonkin päätepiteeseen tai vaihtoehtoisesti vain – *eksyä*. Tho-

reaun jalanjäljissä jälkimmäinen vaihtoehto tuntuu houkuttelevammalta. *Waldenin* luvussa ”Kylä” hän kuvailee, kuinka ”arkisimmillakin kävelyillämme määritämme kurssiamme alati, joskin tiedostamattamme, kuin luotsit hyvin tuntemiemme maamerkkien ja saarekkeiden perusteella”³⁹. Jos toisaalta ”poikkeamme tavalliselta kursiltamme, pidämme silti mielessämme jonkin läheisen niemen sijainnin”⁴⁰. Elämässä onkin eksyttävä ennen kuin voi mitään löytää:

”Vasta kun olemme täydellisesti eksyneet ja kiertäneet kehää [...] osaamme arvostaa luonnon valtavuutta ja outoutta [...] Vasta kadotettuumme suunnan – toisin sanoen vasta kadotettuumme maailman – olemme löytävä itsemme ja ymmärtävä, missä olemme ja kuinka lukemattomat ovat meitä maailmaan liittävät suhteet.”⁴¹

Lupasin kirjoitukseni lopuksi valaista Stevensin säkeitä. Olisihan sentään jännittävää, jos totuus todellakin riippuisi kävelemisestä järven ympäri. Jonkin totuuden oivaltaminen, kuten kenties vaikkapa sen, kuinka elämän tärkeimmät asiat ovat sittenkin hyvin, saattaa vaatia arjesta irti kiskaisevan kävelyenkin. Asian totuutta ei määritä koherenssi tai korrespondenssi toisten asioiden kanssa: pyrkiminen totuutta kohti on vaeltelemista ajattelun maastossa siten, että jokaisen askeleen voi sanoa johtaneen todentuntuiseen suuntaan.

Ja uudesta ajattelun maaston kohdasta tulee edelleen todentuntoisena näkyviin uusi maisema. Ehkäpä kävelemisen filosofiankin totuus riippuu vaeltelemisestä tietyn ajattelunmaiseman halki.

Viitteet

- 1 Kovalainen 2008, 14.
- 2 Suomennos kirjoittajan (ks. runo ”Notes Toward a Supreme Fiction”, Stevens 1982, 386).
- 3 *Walden* on suomennettu aiemminkin Mikko Kilven käännöksenä nimellä *Elämää metsässä* (ks. Thoreau 1954). Ilokseni voin todeta uuden suomennoksen kuitenkin olevan aiempaa tarkempi ja runollisempi (ks. Thoreau 2010).
- 4 Ks. Cavell 1982.
- 5 Hadot 1981/2002, 83.
- 6 Hadot 1981/2002, 104.
- 7 Thoreau 2010, 60–61. Käytän Immonsen suomennoksesta poiketen ilmaisua ”elämän eksperimentti”, se kun tavoittaa sattuvasti Thoreaun Walden-kokeilun esseistisen luonteen.
- 8 Thoreau 2010, 22.
- 9 Thoreau 1954, 16. Seurailen tässä hivenen muokattuna *Waldenin* vanhempaa suomennosta, joka on lähempänä alkutekstiä (ks. Thoreau 1986, 57).
- 10 Thoreau 2010, 60, 10.
- 11 Koko kappaleen osalta ks. Hadot 2008, 209–212.
- 12 Thoreau 2010, 242.
- 13 Thoreau 2010, 187.
- 14 Thoreau 2010, 77.
- 15 Alun perin *Kävelemisen taito* ilmestyi 1997 (ks. Thoreau 1997). Toinen laitos on toimitettu vuonna 2008.
- 16 Thoreau 1997, 5; suomennosta muokattu.
- 17 Thoreau 1997, 6–7.
- 18 Thoreau 1997, 7.
- 19 Suomennos kirjoittajan (vrt. Thoreau 1997, 21).
- 20 Thoreau 1997, 63.
- 21 Envall suomentaa mielestäni hieman ontuvasti ”Yhteistunto Älyn kanssa” (ks.

- 22 Thoreau 1997, 63).
- 23 Thoreau 1997, 64; suomennosta muokattu.
- 24 Voidaan tosin väittää niinkin, että Thoreaun kiinnostus itämaiseen ajatteluun inspiroi Emersonia. Thoreau oli Emersonin tavoin aktiivisessa osassa esimerkiksi amerikkalaisen transsendentalistilehden *The Dial* Veda-englanninnosten toimistustyössä.
- 25 Ks. Kovalainen 2010, 375–434.
- 26 Thoreau 1997, 75–76.
- 27 Thoreau 1997, 76; suomennosta muokattu.
- 28 Thoreau 1997, 5; suomennosta muokattu.
- 29 Suomennos kirjoittajan (vrt. Thoreau 1887, 40).
- 30 Thoreau 1997, 48.
- 31 Esseitä ei ole suomennettu. ’Katahdin’ on englannistunut muoto Thoreaun suosimasta intiaaninimestä ’Ktaadn’. Thoreaun muiden keskeisten luontokirjoitusten suomennoksista ks. Thoreau 2007.
- 32 Thoreau 1982, 24; kaikki ”Ktaadn”-esseen suomennokset kirjoittajan, joskin kiitän käännöskommenteista Antti Immosta.
- 33 Thoreau 1982, 27, 30.
- 34 Thoreau 1982, 30.
- 35 Ks. esim. Buell 1995.
- 36 Thoreau 1982, 322.
- 37 Thoreau 1982, 30.
- 38 Thoreau 1982, 37; 2010, 66.
- 39 Thoreau 2010, 191.
- 40 Thoreau 2010, 191.
- 41 Thoreau 2010, 191. Kiitän tarkkanäköisistä Thoreau-kommenteista Antti Immosta ja kävelevän filosofian ensi-inspiraatiosta Ville Lähdeeltä.

Kirjallisuus

- Buell, Lawrence, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Harvard University Press, Cambridge 1995.
- Cavell, Stanley, *The Senses of Walden: An Expanded Edition*. University of Chicago Press, Chicago 1982.
- Hadot, Pierre, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault* (Exercices spirituels et philosophie antique, 1981/2002). Käänt. Michael Chase. Blackwell, Oxford 1995.
- Kovalainen, Heikki A., Outo ihmisyyden Stanley Cavellin haastattelu. *niin & näin* 4/08, 8–16.
- Kovalainen, Heikki A., *Self as World: The New Emerson*. Tampere University Press, Tampere 2010.
- Pyhä Raamattu*. Vuoden 1938 suomennos. <http://www.evl.fi/raamattu/1933,38/>
- Stevens, Wallace, *The Collected Poems*. Vintage Books, New York 1982.
- Thoreau, Henry David, *Walden and Civil Disobedience* (1854, 1849). Penguin Books, New York 1986.
- Thoreau, Henry David, *Elämää metsässä*. (Walden, 1854). Suom. Mikko Kilpi, WSOY, Helsinki 1954.
- Thoreau, Henry David, *Walden – Elämää metsässä* (Walden, 1854). Suom. Antti Immonen, Kirjapaja, Helsinki 2010.
- Thoreau, Henry David, *Great Short Works of Henry David Thoreau*. Toim. Wendell Glick. Harper & Row, New York 1982.
- Thoreau, Henry David, *Kävelemisen taito*. (Walking, 1861). Suom. Markku Envall. Jack-in-the-box, Helsinki 1997.



VILLE LÄHDE

Kartaksi kävelen

Kirjoitin lapsena useita kirjoja. Yksi kertoi Jäämeren valaanpyytäjistä, toinen lähetistä, joka vei Roomaan tietoa Alesian taistelusta. Kuvailin sikotautia ja jääkiekon MM-kisoja. Painokset olivat pieniä, niin kirjatkin. Teini-ikäisenä kirjoittamani fantasiaromaanin sain julkaistuakin, kun taas syvälinen Vanhan Testamentin tutkimus hävisi historian hämääriin¹. Kirjoista rakkain lienee kuitenkin tutkielmani Kesäniemen huvilasta, perheeni kesäisestä kodista.

Kirjaani *Kesäniemi* on selattu kohta kolmekymmentä vuotta, ja se täyttää elämässäni tilan, jossa monet ihmiset pitävät diakuvavarastoaan. Viimeistään toisella Kesäniemen vierailulla saa kirjan käteensä, pyytämättä. Sen luetuttaminen on myös eräänlaista terapiaa, sillä kirjan kohtaaminen herättää minussa yhä ylpeyden ja nolouden sekoituksen. Olin kovin tieteellinen: kirja sisältää muun muassa tarkkoja mittauksia talojen ikkunoiden leveydestä ja porrasten korkeudesta. Olennaiset asiat kuten tontin asutushistoria ovat jääneet alkutekijöihin, yhtä lukuun ottamatta.

*

Kenties siksi, että olin ahkera fantasiakirjallisuuden lukija, tarvitsin Kartan. Kaikissa hyvissä kirjoissa oli Kartta. (Seinälläni oli kymmeniä karttoja Keskimaasta ja Maamerestä.) Koska minulla ei ollut käsillä ilmakuva, jouduin piirtämään peruskarttaa käyttäen isomman kopion eräänlaisen suurennusharpin avulla (muistattekko?). Tuloksena oli tyhjä tila, joka tuli täyttää, ja sen saatoin tehdä vain kävelemällä.

Niinpä vaelsin ympäri Kesäniemen tonttia kirjaten tunnollisesti eri puulajien keskittymiä, tärkeitä luonnonmuodostumia, polkuja, raivattuja alueita. Lisäsinpä joukkoon kokemuksellista tietoa merkkäamalla kalapaikkoja, jotka olin arvostellut kalasymbolein (1–3 kalaa). Mittasuhteiden ja asioiden välisten etäisyyksien pitäminen edes summittain oikeana oli tuskallista. Ymmärsin ensimmäistä kertaa, minkä takia vanhat kartat olivat niin oudon näköisiä. (Huoneeni seinällä oli klasinen seinäjuliste ikivanhasta Fennoskandian kartasta, jonka lähtökohtana olivat rantaviivat ja kulkuyhteydet. Muualla oli hirviöitä ja eksoottisia villedä, niin Kesäniemessäkin.)

*

Kesäniemeä, jossa kävelin karttani olevaksi, ei ole enää olemassa. Sekin oli toki kovin väliaikainen maailma: äitini vanhemmat olivat hankkineet tilan 1950-luvun puolivälissä, ja se siirtyi asteittain perheeni hoiviin 80-

luvun alkupuolella. Niiltä ajoilta kirja ja kartta ovat peräisin. Niitä tehdessäni vuosisadan alun alkuperäiset rakennukset olivat jäljellä, mutta niistäkin oli purettu osia. Jotkut rakennukset olivat päätyneet uuteen käyttöön. Sitten on tapahtunut uusia muutoksia: vanha yhteishuussi on varastohuone, ja edesmenneen enoni suosima nikkarointiverstas on isäni makuuhuone. Raunioituneen venevajan tilalle on rakennettu uusi.

Paljon perinpohjaisempia muutoksia on kokenut muu ympäristö. Lapsuuteni aikaiset tontin metsät muistan suurempina ja sankempina, kuten lapsuuden metsät aina. Ne kuitenkin myös olivat sankempia. Synkät ryteiköt, joissa sopi seikkailla, ovat hiljalleen korvautuneet hoidetummalla mökkiympäristöllä ja aurinkokäytävillä metsän läpi. Suuri muutos oli tietysti se, kun mainittu enoni rakensi aikoinaan omalle tontilleen (vanha Kesäniemi oli jaettu kahteen osaan) hirsitalon ja alkoi raivata itselleen pihaa. Naavatkin hävisivät puista, mutta se oli isommassa kädessä.

Ympäristö ei kuitenkaan muutu vain fyysisesti, joko ihmisten muokkaamana, heidän muokkaamattaan tai näiden yhdistelminä. Meidän suhteemme muuntuvat. Ympäristö *tarjoaa* monenlaista, mutta me *tartumme* erilaisiin asioihin. Rakkaimpia paikkoja Kesäniemen tontilla on etenkin iltaisin kuvankaunis Roskaranta. Harvoissa paikoissa olen nähnyt yhtä kauniita auringonlaskuja, ja missään muualla en ole pitänyt niitä yhtä kauniina. Roskarantaan liittyy myös arvokas lapsuuden muisto: harvinaisen täyden auringonpimennyksen aikaan tulimme enoni kanssa katsomaan tarkoitusta varten nikkaroiduilla laitteilla auringon koronaa, joka näkyi sillä kertaa poikkeuksellisen hyvin. Tunnen joka solullani yhä enoni äänen, kun hän selitti asiaa tuntevaan tapaansa, miksi koronaa ei saanut katsoa paljain silmin.

Tapaus oli kuitenkin poikkeuksellinen, sillä lapsena en tahtonut kiinnittää huomiota luonnonkauneuteen. Roskarantaan minua ei myöskään vetänyt ensisijaisesti kalastaminen, vaan jokin muu. Ranta oli saanut nimensä hyvin arkisesti: edeltävät sukupolvet olivat haudanneet sinne jätteitä. Vaikka ne oli peitetty maalla ajat sitten, tahtoivat kuparipannut, keraamiset sähköeristeet ja emalikattilat pulpahdella pintaan. Vielä nykyäänkin niitä ilmestyy siellä täällä ympäri tonttia, mutta missään muualla ei ollut Roskarantaan verrattavaa arkeologista keskittymää. Siksi lapsena etsin alati silmilläni aarteita. Niiden esiin kaivaminen oli kait kiellettyä, ainakin niiden raahaaminen hiekkalaatikon rekvisiitaksi, mutta etsiminen oli olennaista.

Kaikki muuttui suuren uudistusprojektin myötä, kun Roskaranta päätettiin puhdistaa jätteistä. Vanhempi väki pisti viisaasti lapset hommiin – ei, antoi meille luvan nautiskella täysin rinnoin mielikuvituksen arkeologiasta.

”Kerran Elias Lönnrotia vastaan tuli muuan mies. Mies kysyi, kuinka kauan tästä menee kävellessä kaupunkiin. Lönnrot sanoi: ’Kävele.’ Mies kysyi uudestaan, mutta sai saman vastauksen. Mies läksi kävelemään. Jonkin matkan käveltyään Lönnrot huusi hänen peräänsä ’kaksi ja puoli tuntia’. Mies kysyi, miksi ette heti paikalla sanoneet. Lönnrot sanoi: ’Enhän minä mistään tiennyt miten kovasti sinä kävelet, ennen kuin näin.’”

– Eino Kosonen

Teimme tietysti kaivutöitä välineillä, jotka eivät turmelisi löytöjämme, joten projekti vei melkoisesti aikaa. Eriytyisen hyvin on jäänyt mieleen suorakulmion muotoinen pölynimuri, jonka paljastimme tuoreemmasta kerrostuksesta.

Tämän jälkeen ’Roskarantaa’ ei enää ollut, vaikka paikka nimeltä ”Roskaranta” säilyi ulkonaisesti samanaikaisena. Siitä tuli vain arvosteluasteikkoni ”kohtalainen kalapaikka” ja turvasatama talon askareilta (viivytely ei kuitenkaan ollut kovin uskottavaa, koska äitini käytti kutsuun lehmänkelloa). Hiljalleen siitä tuli myös oman kotini rajaseutua. Perheeni ja enoni tonttien raja nimittäin kulki Roskarannan oikealta laidalta.

*

Paikat määrittävät meille kulkureitteinä silloinkin, kun niissä ei ole polkuja. Kesäniemen yhtenäisyyden aikaan meillä oli tapana kulkea Roskarannasta rantaviivaa pitkin yhtä konkreettisesti nimettyyn Kalliorantaan (erinomainen kalapaikka), merkittävä rantojen joukossa sekini. Rantaan uurtui polku, ja luonnonmuodostelmat sen varrella saivat nimiä ja merkityksiä (kiväärin näköinen oksa, pilalle pissattu muurahaispesä). Itse rantapolun alue jäi kuitenkin nimettömäksi, koska siellä oltiin aina matkalla jonnekin – myöhemmällä iällä piilossa tupakalla.

Oikealle kohoava tiheään metsäinen rinne jäi ainakin minulle Synkmetsäksi, jossa ei juuri käyty. En pysty palauttamaan sieltä mieleeni mitään. Polku oli sivistyksemme erämaan reunalla. Sitä kulkien saavuttiin viimein Kalliorantaan ja toiselle rajalle, naapurin kiviäidalle.

Enon raivattua itselleen talon tontilleen asetelma muuttui. Olimme edelleen tervetulleita, ja henkisesti Kesäniemi säilyi yhtenäisenä, mutta nyt sivistys oli sisämaalla ja ylärinteessä. Rantapolkumme Kalliorantaan villiintyivät, koska enon talon editse oli helpompi kulkea. Aina silloin tällöin päätimme matkata uudestaan rantaa pitkin Kalliorannasta Roskarantaan tai toisin päin, mutta

nyt lähdimme *retkelle* emmekä enää asuttaneet tuota aluetta. Siksi Roskarannasta oli yhtäkkiä tullut kotini reunaa.

*

Viime kesänä päätin vuosien jälkeen kävellä vanhan Kesäniemen tontin rajat, ja vanhasta muistista aloitin kävelyn Roskarannasta. Tajusin jälleen uuden muutoksen: rantapolustamme oli tullut Kesäniemen viimeinen korpimaa. Viime vuosina metsien puutarhamaisuus on levinnyt käytännössä koko perheeni puolikkaaseen Kesäniemestä. Poissa ovat niin lapsuuden ryteiköt kuin niiden ylläpitämät eliöstötkin. Kuten aina perheissä, tämä on tulosta monimutkaisista neuvotteluista, kompromisseista, elämäntapojen muutoksista ja muuttuvista esteettisistä näkemyksistä.

Rantapolkumme, tuo nimetön alue kahden Rannan välissä, sen sijaan on villiintynyt ja vanhentunut rauhassa paljon sankemmaksi kuin se kenties koskaan olikaan. Serkkupoikani, joka hoitaa nyt isänsä tonttia, on antanut rantakaistan olla rauhassa, tahallaan tai tahtomattaan. Löysin sieltä yllättäen monia paikkoja, joiden luulin kadonneen. Tietenkään ne eivät olleet enää samoja paikkoja, koska kaikki ympärillä oli muuttunut vielä radikaalimmin. Mutta ne muistuttivat siitä, että maailma ei seuraa toimiamme passiivisesti, vaikka se usein altavastaa onkin. Jos serkkupoika päättää raakata rannan, muuttuu mielen kävelyn topografia jälleen, ja Kesäniemi on siinä osallisena.

Ehkä pitäisi kävellä uusi kartta. Ja sen jälkeen taas uusi.

Viite

- 1 Ranskalaisesta taidemaalari Jean-Paul Lamerténista (sic) kertova miniromaanini *Munkin rukous* julkaistiin vuosia myöhemmin, mutta en varmasti kerro missä.



yksi lehti tekee kesän



Platonin naton
Latonin unohdettu dialogi
Sopisikos pusikos:

Baltopotamida: *Tsää-bi.*
Thamnotsirobakos: *Väd-väd-väd?*
Mayrottryggas: *Tjuitt. Tjuirli tjuirli.*
Mygokhaftees: *Tsri, tsri, tek.*
Mayromygaftes: *Tsi-tsero-tsi-tsero-tsero-tsi.*
Khrysobasilikos: *Sii-sii-sii! Sirreri-sirreri-sirreri-sit.*
Kokkinotsikhla: *Kjä. Trr-trr-trr. Styff...*
Mayrotsiklitara: *Liee. Krykrykry. Kuikuikui?*
Boynosfyrikhteas: *Plytt, plytt, plytt. Dyrr.*
Mponfos: *Huu-uu.*
Baltomponfos: *Pu-pu-pu-pu-pu.*
Mpekatsivi: *Jick-jack. Pschät.*
Lastotryggas: *Liro-liro-liro. Djipp-djiff-djiff. Kik-ik-ik!*
Astrometootee: *Klik klik!*
Ortykomana: *Errp-err, errp-errp...*
Geloglarono: *Käckä-käckä-käckä-käck. Kähöck?*
Fasianos: *Kö-kök.*
Korakas: *Klong.*



niin & näin – livertävä lehti

niin & näin – kujertava kirjasarja

niin & näin – pörhistävä portaali

niin & näin – sirkuttava saitti

niin & näin – kaakattavat kankaat

niin & näin – tsirpittävät tapahtumat

**joka vuodenaika
39 € - kesto-
tilaajalle kirjat
kestoedullisesti**

NIIN & NÄIN

tilaukset@netn.fi | www.netn.fi/kauppa | 040 721 48 91 | PL 730, 33101 TRE



FRIEDRICH HÖLDERLIN

Kulku maaseudulle

Landauerille

Aukealle tule, ystävä! vaikka nyt vain vähän loistaa
Päivä ja ahtaana niin taivas meidät piirittää.
Huiput ei vuorten, ei metsänkään mukaan toiveeni nousseet,
Tyhjänä myöskin lepää nyt ilma lauluton vain.
Pilvistä on, kujat nukkuu ja tiet, melkein näyttää minusta,
Kuin uponneet oisi nuo lyijyiseen aikaan syvään.
Siltikään ei yritys luonnu uskoa varmaa epäillä
Hetkeäkään, päivä on vain vihitty ilolle.
Sillä kovin ilahduttaa se, mitä taivaalta saimme,
Vaikka tuo kieltäytyi, vaan silti lopulta sen soi.
Kunpa sellaisen puheen, askeleiden ja huolienkin
Arvoinen voitto ois, ja varma, tosi ihanuus.
Silti jo toivon tapahtuvan niin, että kaivattu alkaa,
Että kielemmekin nyt jo todella vapautuu
Ja sana löydetty on, sydän auennut myös, juopuneelta
Otsalta korkea nyt pohdinta alkunsa saa,
Ja samaan aikaan kun me, taivas puhkeaa kukkaansa myöskin,
Eessä katseen avoimen myös avoin loistava on.

Mahtavaa ei ole tahtomamme; eloon kuuluu se silti,
Se sopivaa on ja myös riemukasta samalla.
Vaan tuleehan pääskysistäkin, siunauksen tuojista, jotkut
Aina jo ennen kesää maahamme. Siis vihitään
Ylhäältä vain hyviä puhuen perusta, jolle talon
Ymmärtävä isäntä vieraillensa rakentaa;
Jotta ne kauneinta katsoo ja tuntee, maan runsautta, jotta
Kuin sydän toivoo, ja kuin hengen mukaistakin on,
Kiitetyt ois pidot, tanssi ja laulu ja Stuttgartin riemu,
Siksi me toivein tänään nousemme kummulle siis.
Vain paremman puhukoon meille suopea paiste keväinen,
Minkä on kohteliaat vieraat itse kertoneet,
Tai kuten ennen, jos tahdotaan niin, sillä vanha on tapa,
Ja useinhan jumalat katsoo meihin hymyten,
Lausunnan siis salvumies katon harjalta tehköön, omamme,
Niin hyvin kuin taisimme, tehneet olemme me myös.

Vaan seutu kaunis on, kun kevään juhlapäivänä laaksoon
Laskeudutaan, Neckarin kanssa kun nyt alaspäin
Nuo lukemattomat puut kaikki, nuo pajut, vihreät metsät
Kukkia valkeanaan tuulessa huojuvat vain,
Vaan pilven katveessa rinteellä viinikin siintää ja kasvaa
Lämmeten suojissa tuon usvan niin aurinkoisen.

Suomentanut Maria Valkama

(alun perin: Friedrich Hölderlin, *Gesammelte Werke*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2008, 125–126.)

FRIEDRICH HÖLDERLIN

Vaeltaja

[Toinen muotoilu]

Yksin seisoin ja Afrikan autiomaille katsoin,
Sinne Olympolta kun tulta putoili alas,
Raastava! niin kuten silloin, kun tänne pirstovin sätein
Korkeudet ja syvyydet kerran jumal rakensi.
Mutta nyt raikkaanvihreää metsää ei nouse ilman
Kaikuviin korkeuksiin, ylväänä runsaudessaan.
Seppeleettä on nyt vuoren pää, purot hilpeät sille
Vieraat on, lähteet usein saavuta ei laaksoaan.
Karja mikään ei kuljekaakaan lähteiden loiskeessa päivin,
Metsästä pilkistänyt suopeaa kattoa ei.
Vain totinen lintu istui laulutta pensaiden alla,
Kulkijat, haikarat, vain kiireesti lensi ohi.
Silloin en pyytänyt vettä, oi luonto! autiomaassa;
Uskollinen kameli vettäni säilyttihän.
Lehdon laulua, oi! isän tarhoja pyysin, kun toivat
Taas kodin mieleeni nuo muuttavat linnut sen maan.
Vaan minulle sanoit: täällä on myös jumalat, pitää valtaa,
Mittansa suuri on; vain vaaksat näkee ihminen.

Ja puhe tuo kehotti mua etsimään muutakin vielä,
Pohjoiselle navalle laivoissa saavuinkin siis.
Kahlittu siellä elo lumikuorissa nukkui, vuodet
Niin monet rautauni päivää odottanut on.
Sillä vain hetken Olympos kietoi tuon maan syleilynsä
Kuin kietoi Pygmalion rakkaimpansa käsineen.
Täällä ei liikuttanut se rintoja auringonpaistein,
Kasteessa ei, sateessaan, lempeänä puhunut;
Kummastelin tuota, hölmönä niin kyselin: oi äiti
Maa, ajan hukkaatko siis kaikkesi leskenä vain?
Ei mitään luoda, mitään ei rakkaasti hoitaa, ei nähdä
Lapsessa itseään taas, sellainen kuolemaa on.
Vaan ehkä kerran vielä sä lämpiät loistossa taivaan,
Köyhästä unesta sut se hereille hyväilee;
Niin että, kuin siemenvilja, puhkaiset rautaisen kuoren,
Tervehtimään valoa maailma vapautunut käy,
Kaikki nuo säästetyt voimat kevään loistoon syttyy, versoo
Viini, ruusut hehkuvat kitsaassa pohjolassa.

Niin puhuin; nyt kotiseudulle Reinin palaan, taas tuulet
Nuoruuden mua puhaltaa hellästi kuin aiemmin;
Rintani tempomisen puut, luotetut tuttavat, tyyntää,
Jotka on keinuttaneet aiemmin mua syleissään,
Ja pyhä vihreys, todistaja maailman elon syvän,
Autuaan, virvoittaa tuo, nuoreksi muuttaa mut taas.
Vanheninhan minä jo ja kalpenin pohjolan jäässä,
Ja etelän tuli vei hiukseni, poltti ne pois.
Vaan, vaikka kulkija saapuisi viimeisenä päivänänsä
Kaukaa ja uupuneena sielunsa pohjaltakin,

Kun näkee hän tämän maan, täytyy poskien kukkia vielä
 Kerran, ja sammuvien silmien loistaa jo myös.
 Autuas Reinin laakso! ei kumpua viiniä vailla,
 Seppelöi tarhat, talot, köynnökset nuo lehvineen,
 Ja pyhää juomaa on virroilla laivat täynnään, ja saaret,
 Kaupungit, juopuneet on viineistä, hedelmistään.
 Vaan vakavin hymyin yllä lepää vanha Taunus, ja päänsä
 Tammella seppelöidyn tuo vapaa nyt kumartaa.
 Nyt saapuu metsästä hirvi ja pilvestä lankeaa valkeus;
 Korkeuksistaan haukka myös katselee ympärilleen.
 Vaan alla laaksossa, missä juo lähteestä kukka, levittyä
 Pieni kylä viihtyen nurmelle kuin lepäämään.
 Hiljaista on. Kaukaa kuuluu toimekas mylly, vaan kellot
 Iltaisen rauhan pian kuuluttavat saapuvan.
 Kauniisti soi taas viikatteen suihke ja maamiehen ääni,
 Tuo härkineen palaten mieluusti määrää kulun,
 Kauniisti laulaa myös äiti nurmella lapselle; kyllin
 Nähneenä tuo nukahtaa; mutta pilvet punertaa,
 Ja järven välkkyvän rannalta lehto kun portin avoimen
 Varjoa vihreään, ja kultaiset leikkii säteet,
 Silloin syleilee mua talo ja hämy salainen tarhan,
 Kasvien kanssa isä siellä kasvatti minut;
 Missä vapaana kuin siivekkäät lehvissä ilmassa leikin,
 Tai sineen uskolliseen latvoista lehdon myös näin.
 Sä ikiuskollinen olet myös pakolaiselle vielä,
 Taivas yllä kotimaan; kuin ennen, luoksesi tuot.

Persikat mulle kukoistaa, kukat ihmettää; korkeat on
 Melkein kuin puut, ruusut nuo pensaissa loisteliaat.
 Raskaaksi tummista marjoista käynyt on kirsikkapuuni,
 Poimivaa kättäkin päin itse oksat kurrottuu.
 Myös minut vie kuten ennen vapaaseen lehvästöön metsän
 Tarhasta polkuni, tai varteen puron, missä myös
 Ennen olin iloin muistaen mainetta purjehtijoiden
 Kauas katsovien; niin teistä kerrottu on,
 Valtiaat! että meret, erämaat minun kulkea täytyi,

Kun isä, äitikin mua, voi! suotta etsivät vain.
 Missä he on? olet hiljaa ja epäröit? kodin turva!
 Itsekin niin epäröin! kun lähenin, laskin myös
 Askeleet pyhiinvaeltajan lailla ja seisahduin. Kulje
 Vain sisään, ilmoita: täällä vieras, poikanne on,
 Jotta avaa he sylinsä ja suo mulle siunauksen, jotta
 Oon pyhitetty ja taas kynnykselle suotu on!
 Aavistan kuitenkin: pyhään vierauteen luotani myös he
 Kääntyneet on, takaisin rakkautensa ei palaa.

Äiti, isä? tai jos ystävät vielä elää, heillä toiset
 Onnensa on, omani eivät ole he enää.
 Voin palata, kuin ennen, ja nimet rakkauden huutaa,
 Käskeä myös sydäntä lyömään, kuin ennen se löi,
 Vastaisi hiljaisuus vain. Sitoo niin ja erottaa myös aika
 Paljon, jo kuollut olen heille, he mulle myös on.
 Niin olen yksin. Vaan pilvien yllä sinä, isänmaani,
 Suuri isä, eetteri! myös valo ja sinä, maa!
 Ainoina rakkaasti hallitsette, jumalamme ikuiset
 Kanssanne milloinkaan ei liittoni raueta voi.
 Polveudun teistä ja kanssanne kulkenut oon, te iloiset,
 Ja kokeneempana myös teidät kutsun takaisin.
 Siksi ojentakaa ääriään myöten viinillä Reinin
 Vuorien lämpimien täytetty malja jo nyt!
 Niin jumalille juon ensin ja muistolle sankarienkin,
 Purjehtijoille ja myös teille, te uskotuimmat!
 Ystäville, suvulle! huolet, kärsimykset unohdan nyt,
 Huomenna myös, ja pian luona kotoisten olen.

Suomentanut Maria Valkama

(alun perin: Friedrich Hölderlin, *Gesammelte Werke*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2008, 122–125.)

VILLE LÄHDE

Kävelyllä pedon kanssa

Kreivi Xavier de Maistre, *Matka huoneeni ympäri ja Öinen tutkimusmatka huoneessani* (Voyage autour de ma chambre, 1795; Expédition Nocturne Autour de ma Chambre, 1823).
Suom. Kai Mikkonen. Savukeidas, Turku 2011. 160 s.

Käytyään laittomaan kaksintaisteluun, tietysti kauniin neidon vuoksi, joutui aliluutnantti Xavier de Maistre oikeuden eteen. Hänet tuomittiin oikeudettomasti arestiin kotiinsa neljäksikymmeneksikahdeksi päiväksi – tai näin meille kerrotaan. Vaipumatta epätoivoon hän päätti lähteä mullistavalle vaellusretkelle ja kehittää uudenlaisia matkustamisen muotoja, jotka tarjoavat ”varman apukeinon tylsyyttä vastaan sekä lievitystä tuskiin” (7). Hän päätti vaeltaa huoneensa ympäri neljässäkymmenessä päivässä.

Toisin kuin voisi olettaa, *Matka huoneeni ympäri* ei ole mielikuvitusmatkojen ylistyslaulu. Xavier de Maistre ei käytä karsseripäiviään lentämällä mielen siivin toisiin maihin, vaan hän vaeltaa sitkeästi oman huoneensa ja sen synnyttämien mielteiden perässä kiskoen kuritonta mielikuvitustaan takaisin polulle kuin raisua ratsua. Harha-askelaita tämä matka ei tietenkään onnistu, ja kreivi kohtelee omia aikomuksiaan vähintään yhtä ilkkurisesti kuin lukijoitaan. Kuten kirjan takakansitekstissä todetaan, de Maistren teokset jatkoivat muun muassa Swiftin viitoittamaa ironisten ja parodisten matkakirjojen perinnettä.

Etenkin tässä kokoelman ensimmäisessä teoksessa tulevat esiin myös monet muut valistuksen ja romantiikan yhteiset teemat, jotka de Maistre jakaa mm. Jean-Jacques Rousseauun kanssa. (Ilmestyytä jälkimmäinen kirjan sivuillekin valepuvussa chamberylaisena paimenpoikana.) Teoksessa *Matka huoneeni ympäri* de Maistre on vankina, *Öinen tutkimusmatka huoneessani* on taas kodittoman maanpakolaisen kynästä. Kuten Rousseaulle, nämä molemmat ruumiin tai sielun vankilat osoittautuvat kuitenkin erakkolaksi, turvapaikaksi yhteiskunnan paineilta.

Matkaajan huoneen seinien tuolla puolen on rituaalien ja teeskentelyn maailma, *joukon* maailma, jossa itsestään vieraantunut ja itsensä tarkoituksellisesti rikki repäissyt ihminen joutuu vaeltamaan muiden valeinehmojen joukossa (20). Ja aivan kuin Rousseauilla, on de Maistrellakin ensimmäisessä teoksessa uskollisena kumppaninaan koira ja palvelija, jotka ovat molemmat aitous ja rehellisyyden kuvia. Romanttinen halu seurata esikuvien jälkiä paistaa läpi kirjan sivuilta. Oppi-isänsä

sanankäänteitä mukaillen de Maistre tuskailee paluuta yhteiskuntaan yksityisyydestään:

”Tänään siis vapaudun tai pikemminkin palaan kahleisiini! Tehtävien ies asetetaan uudelleen kaulaani, en ota enää askeltakaan ilman että vastuu ja sopivaisuussäännöt painavat sitä.” (85)

Näiden romanttisten *toposten* lisäksi taustalla häilyvät sodan varjot ja Ranskan vallankumouksen kauhut. Teoksessa *Matka huoneeni ympäri* pohdiskellaankin perinteisiä sielun ja ruumiin teemoja, mutta vaikka de Maistre puhuikin ilkkurisesti metafysisistä tutkielmistaan ja järjestelmistään, ovat nämä pohdinnat hyvin käytännönläheistä. Pettymys ihmisyyteen saa hänet luomaan sielustaan ja ruumiistaan matkakumppanit. Hän ei kykene ymmärtämään ihmisyyttä itsessään tai muissa, joten itse-tutkiskelu on helpompaa kaksin.

Vaikka ruumis, eläin, *peto*, onkin kirjaimellisesti ”toinen”, jota hän tarkkailee sielunsa turvin sivusta ja jonka hän lähettää rituaalien maailmaan kuin huolestunut äiti, ei suhde ole yksioikoinen. Toisinaan juuri sielu houkuttaa huonetutkimusmatkailijan sivupoluille tai umpimetsään kutsumalla esiin luvattomia mielikuvia. Kirjan herkullisimpia osioita on vuoropuhelu, jossa unelmista palannut sielu sättii petoa itsetyydytyksestä. Tämä kuitenkin näpättyä kumppaniaan takaisin muistuttamalla niistä lukuisista haavekuvista, jonka äärelle sielu on viattoman eläimensä johtanut. (70–71)

Kokoelman kahdesta teoksesta *Matka huoneeni ympäri* onkin kiinnostava juuri siksi, että kirjoittajan yhteys muuhun maailmaan on rikas ja ristiriitainen. Myöhemmän teoksen *Öinen tutkimusmatka huoneessani* kirjoittaja on kokeneempi ja paatuneempi onnensoturi, jonka sisäiset jännitteet ovat laimeampia ja ennalta arvatavia. Sotilasura on pyyhkinyt vanhan piinan ihmisyyden ongelmasta tiehensä, ja jäljelle on jäänyt etäinen aistillinen ja intellektuaalinen pohdiskelu. Ikkunalaudallaan ratsastava matkaja pohdiskelee asemaansa maailman-kaikkeuden äärellä, vanhenevan miehen intohimojen seesteisyyttä ja isänmaan olemusta. Vastakarvainen nahistelua maailman kanssa on jäänyt taa.

YRJÖ HAILA

Kävelyretkiä Kallen kanssa

Kaupunkilaiskoirasta on moneksi. Se on perheenjäsen, kävelyretkien kumppani, havainnoinnin teroittaja, ajatusten virittäjä, ja vielä paljon muuta. Olen tajunnut tämän sen jälkeen, kun yhdeksän ja puoli vuotta jatkunut yhteiselomme Kalle -koiran kanssa on ohi. Kaikkihan tietävät, että koirat ja niiden emännät ja isännät alkavat vuosien mittaan muistuttaa toisiaan. Lauma on yksi: sen jäsenet vaikuttavat toisiinsa enemmän kuin ne (he) kykenevät yhteisten päiviensä kulussa tajuamaan.

Kalle oli koira, Cavalier King Charles -spanieli. Kalle ilmestyi elämänpäämme maaliskuun lopussa 2001, jolloin kävimme sitä tapaamassa sen syntymäkodissa Kämenniemessä. Kalle ei tosin silloin vielä ollut Kalle vaan *Blenmarin Wakeful Prince*; sekä äiti että isä ja heidän vanhempansa ja isovanhempansa on nimetty syntymätodistuksessa. Kalle sai uuden nimensä huhtikuussa, jolloin se muutti luoksemme Tampereen Kauppakadulle. Kalle poistui elämänpäämme syyskuussa 2010 kesäpaikassamme Lopella. Kallelta pettivät jalat alta jokseenkin yht'äkkiä joskin odotetusti (tai pelätysti) hiukan yli kaksi vuotta kestäneen sydänlääkityksen jälkeen. Loppu oli helppo ja armelias: vein Kallen eläinlääkärille samana iltapäivänä.

Koirien kanssa käydään ulkona. Niinpä Kallen kanssa käytiin ulkona: ensimmäiseksi heti herättyämme aamulla ja viimeiseksi iltayöllä, ja näiden käyntien välissä kahdesti tai kolmasti päivän muun ohjelman mukaan. Kallen ulkoiluttaminen oli useimmiten minun toimeni, etenkin aamulla ja useimmiten myös iltayöllä. Mutta yhtä osuvaa olisi sanoa, että Kalle ulkoilutti minua. Kävelyretket eivät olleet kovin pitkiä. Normaalina arkipäivänä kävelimme ehkä kilometrin tai pari, mutta viikonloppuisin keskipäivän retki oli yleensä useamman kilometrin mittainen. Vuoden kaikkina päivinä olimme joka tapauksessa ulkona tunnin tai kaksi, olipa sää millainen tahansa.

Koira on perheenjäsen. Suuri osa yhteiselosta tapahtuu kotona sisällä: ruokailua, leikkimistä, seurustelua, nukkumista, ja niin edelleen. Kävelyretket olivat kuitenkin yhteiselon suola. Yhteisten kävelyjemme merkitykset ovat hiljalleen selkiytyneet minulle nyt, kun ne ovat ohi.

Kumppanuus

Kalle muutti uuteen kotiinsa vastoin tahtoaan, kuten on koiranpennun tavanomainen kohtalo. Tutustuimme kumminkin nopeasti, vaikka meistä isäntävän jäsenistä ei kenelläkään ollut vanhastaan kokemusta kumppanudesta koiran kanssa. Minun kotonani ei lapsuudessani ollut koiraa (kuten äitini tapasi sanoa: ”Kaupunkiasunto ei ole oikea paikka koiralle.” – Kuinka väärässä hän siinä

olikaan!). Marketan kotona oli aina ollut koira, mutta maatalokoirien tapaan ne viettivät ulkoelämää, mikä on lasten kokemuksen kannalta jokseenkin eri asia.

Nukuin pari ensimmäistä yötä käytännöllisesti katsoen yhdessä Kallen kanssa. Koetimme aluksi perustaa Kallelle sijan verkolla eristettyyn aitaukseen keittiömme sivulla olleeseen puolipyöreään tilaan, ja levitin patjan aitauksen vierelle. Tarkoituksemme oli sulkea Kalle yöksi omaan tilaansa, jotta se ei lähtisi yksin harhailemaan ja sotkemaan paikkoja ja ehkä satuttamaan itseään esimerkiksi pureskelemalla sähköjohtoja. Ajatus erillisestä yöpymisaitauksesta oli tosi huono. Kalle oppi parissa päivässä tunkeutumaan aitauksesta ulos. Lisäksi keittiö ja verkkoaitaus olivat alkupäivinä muuhun asuntoon nähden suljetun oven takana: kardinaalivirhe! Kalle oppi, että kun se heräsi ja raapi suljettua ovea omalta puoleltaan, ovi tultiin avaamaan toiselta puolelta. Kalle kehitti ovien raapimisesta merkin, jota se käytti aina halutessaan jotakin tai ollessaan tyytymätön johonkin. Koiraa on mahdotonta kouluttaa luopumaan sellaisesta tavasta. Jäljet näkyvät edelleen Lopen kesäasuntomme ovien pielissä.

Mutta tapahtui Kallen lapsuudessa paljon muutakin. Termi ”koirankuje” sai meille konkreettisen merkityksen. Kujeet ovat koiranpennun sosiaalista leikkiä. Tyypillinen kaava oli, että Kalle löysi lattialla lojuvan sukan, otti sen hampaisiinsa, tuli ylpeänä esittelemään löytöään ja juoksi samassa hetkessä pakoon pöydän alle tai tuolin taakse odottamaan takaa-ajoa. Kujeilua jatkui useita vuosia. Opimme välttämään laittamasta sukkaa lattialle esimerkiksi yöksi sängyn viereen.

Sosiaalinen leikki on menetelmä opiskella ja luoda yhteisöä. Arkipsykologia käsittää lukuisia sitä kuvaavia sanontoja, kuten ”Kalle kokeilee rajojaan” tai ”Kalle etsii paikkaansa”. Ne soveltuvat pieneen lapseen ja pieneen koiraan yhtä hyvin. Sekä pienen lapsen että pienen koiran yhteisöön kuuluvat sen muiden jäsenten ohella myös erilaiset fyysiset oliot. Mieleeni on jäänyt kuva Kallesta vajaan vuoden ikäisenä istumassa keittiön lattialla ympärillään kokoelma rakkaita kampeitaan, osa omia leluja ja osa jostakin kaapattuja pikkuesineitä – aivan kuten pieni lapsi, joka on kumonnut lelulaatikkonsa ja sirotellut sen sisällön ympärilleen. Kalle rakensi esineiden avulla itselleen omaa maailmaa. Isompia esineitä kuten

ruokapöydän jalvoja, joita se ei saanut siirretyksi, se järjesti maailmaansa lorauttelemalla niiden viereen hajumerkkejä.

Kallen maailma jäsenyi vaihteittain aivan kuten ihmislapsenkin maailma. Kallen uusia oivalluksia oli tosin päivittäisen yhteiselämän kulussa vaikea huomata saattikka painaa muistiin, mutta yksi niistä on erityisesti jäänyt mieleeni. Kalle oli noin kymmenen kuukauden ikäinen. Menimme Kauppakadun porraskäytävän takaovesta sisäpihalle, joka oli portein eristetty kaduista, joten Kalle ei ollut ulos astuessamme hihnaan kytkettynä. Ulko-oven edessä oli pysäköitynä naapurin auto vakiopaikallaan. Yht'äkkiä Kalle oivalsi, että kun se lähtee juoksemaan auton ympäri vastakkaiselta puolelta kuin me, osumme yhteen auton toisella puolella. Mikä jälleennäkemisen riemu!

Kallen sosiaalistumiseen kotilaumansa jäseneksi sisältyi sekä jäljittelyä ja oppimista että vaistojen määräämiä käyttäytymismuotoja. Jälkimmäisestä esimerkki: Kesäasunnossamme Lopella on keittiön alla kellari, johon kiivetään tikkaita pitkin lattiassa olevan luukun kautta. Kun Kalle eli Lopella ensimmäistä kesäänsä, se menetti täydellisesti malttinsa joka kerta, kun avasin kellarin luukun ja kiipesin hakemaan sieltä ruokatarvikkeita. Keittiön ovet oli pakko sulkea ja pitää Kalle ulkopuolella aina kun kellarissa käytiin. Myöhemmin kesinä se ei enää joutunut yhtä täydellisesti pois tolaltaan, mutta tuli aina kellarin aukon reunalle pelokkaan näköisenä tarkkailemaan tilannetta ja nuuskimaan kellarin pimeyttä.

Esimerkiksi vedestä Kalle ei sen sijaan ”synnynäisesti” ymmärtänyt mitään. Ensimmäisen kesän ensimmäisenä Lopella viettämänämme aamuna se tuli perässäni rantaan, kun menin aamu-uinnille, ja kun laskeuduin rantakiviltä veteen, se hyppäsi perässä – ja pelästyi pahanpäiväisesti, ja kammosi vettä koko lopun ikäänsä.

Koiranpentu kasvaa ympäristöön, josta sillä ei voi olla etukäteistä mallia. Ei ole mitään tapaa, millä perinnölliset taipumukset voisivat ohjata yksityiskohtaisesti sitä, miten koiran on kasvuympäristössään käyttäytyvä. Lauman luovat yhteiset elintavat ja yhteinen elinympäristö sekä lauman jäsenten keskinäinen tuntemus, luottamus ja kumppanuus.

Rutiinit

Kävelyretkemme toistuivat jokseenkin samanlaisina päivästä toiseen. Ulkonaiset edellytykset eivät jättäneet vaihtelulle kovin suuria mahdollisuuksia. Kauppakadulta käsin ainoa mielekäs liikkeelle lähdön suunta oli kohti Hämeenpuistoa, mutta siitä toki avautui lukuisia vaihtoehtoisia reittejä: Pohjoiseen Näsinpuistoon; länteen vanhalle hautausmaalle ja sen taakse Pyynikille; tai etelään kohti Pyhäjärven rantaa.

Rutiinit muuttuivat, kun muutimme Pikilinnan Tammelan torin laidalle. Kalle oli silloin paria kuukautta vanha viisivuotias. Myös Pikilinnasta kolme ilmansuuntaa hallitsi kävelyreittien valintaa: Pohjoisessa Tapionpuisto,

Annikin korttelin ympäristö sekä Puu-Tammelan kujat; lännessä tori ja sen takana esikaupunkimaisten kerrostalojen takapihoilla risteilevät kävelytiet; ja idässä muuttaman korttelin päässä Saukonpuisto. Etelässä olisi ollut jokseenkin lähellä Sorsapuisto, mutta koin Itsenäisyysdenkadun kulkuesteeksi etenkin arkisin: Miksi mennä pölyisen ja meluisan liikenneväylän läheisyyteen, kun muilla suunnilla oli rauhallisia asuinkatuja?

Kalle tuntui etenkin nuorena lähtevän yhtä mielellään mihin suuntaan tahansa. Se muisti erittäin hyvin paikat, joissa oli äskettäin ollut kiinnostavia esineitä, esimerkiksi lumikinokset, joihin oli hautautuneena paperinenäliina. Joitakin paikkoja se vältti. Pikilinnan naapuritalon Akonlinnan seinustalla on jalkakäytävässä ovisyvynnyks, johon johtaa pari porrasta; se voisi olla esimerkiksi halkojen kuljetusta varten aikanaan tehty. Aina, kun kuljimme syvennyksen ohi, Kalle vetäytyi pitkän matkan päässä etukäteen jalkakäytävän ulkoreunalle tai ajoradan puolelle kiertääkseen kuopan. Arvattavasti se oli heti muuttomme jälkeen loukannut itsensä kuoppaan tai vähintäänkin pelästynyt sitä pahanpäiväisesti, joskaan me muut emme tapahtumaa muistanee.

On vaikea sanoa, erottiko Kalle varsinaisesti toisistaan kasvinvihreät ympäristöt viihtyisämpinä kuin betoninharmaat tai asfaltinmustat. Todennäköisesti hajut olivat ympäristöjen kiinnostavin ominaisuus. En keksinyt mitään tapaa arvioida, oliko Kallella erityisiä niihin liittyneitä pitävyyksiä. Ilmeiseltä tosin vaikutti, että hajujen maailma oli Tammelan kaduilla erilainen kuin Lopen pihapiirissä: Tammelassa kiinnostavia hajuja oli siroteltuna sinne tänne lyhtytolppien ja pensaiden juurille, Lopella Kalle sen sijaan usein istui paikallaan kuono ilmaan kohotettuna ja tunnusteli tuulen kauempaa tuomia tuoksua.

Kallen näkö alkoi heiketä noin neljännessä ikävuodesta lähtien. Sille kehittyi pentuna molempiin silmiin tulehtuneen kyynelrauhaseen pullistuma (”kirsikkasilmä”). Kyynelrauhaset jouduttiin leikkaamaan. Operaatiot kuitenkin epäonnistuivat siten, että Kallen kyynelkanavat vahingoittuivat ja silmät alkoivat kuivua ja pigmentoitua. Heti, kun vaiva oli havaittu, Kallelle alettiin antaa silmätippoja jatkuvasti kahdesti päivässä, mutta jo pari vuotta myöhemmin koirien silmävammoihin erikoistunut eläinlääkäri totesi yksikantaisesti, että Kalle oli sokea. Myös Kallen kuulo rapistui myöhemminä vuosina; sen aiheuttaja jäi tosin meille epäselväksi.

Näiden vaivojen seurauksena Kalle eli jälkimmäisen puoliskon elämästään täysin hajujen ja liikeaistimusten varassa. Mutta hyvin eli: ulkopuolisten oli mahdotonta mitenkään havaita, että se oli sokea. Näkövammaisuudessaan tosin on aste-eroja. Normaalisissa päivänvalossa Kalle havaitsi hahmot ja liikkeet ympärillään ja osasi väistää tai mennä kohti mielialansa mukaan. Suora, kirkas aurinko sen sijaan tuotti hankaluuksia. Oletettavasti Kallen pigmentoituneet sarveiskalvot hajottivat kirkkaan valon kaleidoskooppimaisiksi harsokuvioiksi.

Kallen olennainen kulkuapu oli mitä ilmeisimmin

kävelymuisti. Se tuli ilmi erityisesti Lopella. Kun esimerkiksi polulle kuistin eteen oli epähuomiossa jätetty koppa kauppaan lähdetessä, kuten silloin tällöin tapahtui, Kalle törmäsi siihen polulla juostessaan poikkeuksesta.

Kallen vähittäinen sokeutuminen toi ilmi normaaliuden ja epänormaaliuden välisen rajan häilyvyyden, jota erityisesti Georges Canguilhem on korostanut ja joka on Nietzschen kyttyräselkä-metaforan sisältö. Oma ainutkertaista elämänkaartaan elävän organismin ”normaali tila” muuttuu iän myötä. Sopeutuminen muutoksiin, jotka vaikuttavat olennaisesti elintapoihin, vie aikansa, mutta tuloksena ei ole epänormaalius vaan uusi normaalius. Kallen aikuisvuosien muuttuvaa normaaliutta määrittivät yhtäältä ympäristön tutut rakenteet ja toisaalta kunkin ajanhetken aistimukset ja kokemukset. Ympäristön pysyvät säännönmukaisuudet ovat jokaisen elävän organismin kokemusmaailmassa sisäistettyinä ja tuottavat ennalta määrätyn perustan, jota vasten uudet tapahtumat peilautuvat. Rakenteellisesti samanlainen asetelma toteutuu myös evoluutiivisen muutoksen aikamittakaavassa. Evoluutiobiologi Rupert Riedel esittää kiinnostavan erittelyn historiallisesti määrätyn taustan ja hetkellisten, kontingenttien tapahtumakulujen keskinäisestä suhteesta ja merkityksestä ympäristöä koskevan informaation lähteenä. Hän tiivistää ajatuksensa aforismiin: ”informaatio yllättää ja määräytyneisyys informoi.”²

Asuinpaikan muutto oli Kallelle kova paikka, kuten jälkikäteen ymmärsimme, joskaan emme omaehtoisesti. Eräs uusista koirantaluttaja-naapureistamme lausua töksäytti parin ensitapaamisen jälkeen, että Kalle vaikutti flegmaattiselta. Loukkaannuimme tietysti, mutta naapurimme oli aivan ilmeisesti oikeassa: aluksi Kalle vierasti, raukka, uutta haju- ja tuntemusmaailmaa, johon sen oli hankala totuttautua. Sen elämäntilanteen normaalius oli horjautunut sijoiltaan, kun asuinseutu muuttui. Muutamassa kuukaudessa se kuitenkin kotiutui Tammelaan aivan yhtä hyvin kuin se aikanaan kotiutui Kauppakadun–Hämeenpuiston seuduille. Tämän töksäyttelevä naapurimmeikin totesi, vieläpä ilahduttavan pian.

Jäsennykset

Kallella oli hyvä paikallisvaisto. Se selvästi tiesi koko ajan, missä suunnassa koti oli, vaikka teimme etenkin Kauppakadulta käsin aika pitkiä ja mutkittavia lenkkejä esimerkiksi Pyynikin taakse Rosendahlin maisemiin ja Särkänniemen länsipuolen rantakallioille. Muisti tuli ilmi erityisesti sen jälkeen, kun Kalle ehkä näköongelmiensa vuoksi alkoi kyllästyä pitkiin retkiin. Se yht’äkkiä ilmaisi, että on huono idea jatkaa enää pidemmälle, lähdetään sen sijaan kotiin päin – ja osoitti kuonollaan kotiin päin. Eläinten paikallisvaiston luo luultavasti perinteistä navigointimenetelmää muistuttava ”merkintälasku” (*dead-reckoning*), joka perustuu siihen, että navigoija kykenee arvioimaan liikkeensä suunnan ja nopeuden ja integroimaan niiden avulla arvion etäisyydestä. Tosin emme tietenkään voi tietää, oliko Kallella lisäksi apunaan jonkinlainen kes-

kushermostoon jäsentynyt kuva kotia ympäröivien maamerkkien keskinäisestä sijainnista.³

Erityisen selvästi Kallen erinomainen paikallisvaisto tuli ilmi Tammelassa, missä kuljimme usein ruutukaavan jäsentämiä katuja ristiin rastiin; se oppi hyvin nopeasti alueelle muutettuaamme ilmoittamaan, milloin se halusi kääntyä kotiin päin, ja tiesi aina oikean suunnan.

Vanhemmiten Kallella oli yhä selvemmin tarve määrittellä, mihin suuntaan lähdettiin kulkemaan. Se tuntui pitävän jonkinlaisesta vaihtelusta kaikkein tutuimpien ja hiukan vähemmän tuttujen reittien välillä, mutta näiden pitämysten jäsentymisperiaatteet jäivät meille epäselviksi.

Ympäristön tunteminen on sitä, että kykenee hallitsemaan omat liikkeensä ja pyrkimyksensä ottaen huomioon ympäristön määrittelemät ehdot. Kun tätä käytetään kriteerinä, Kalle hallitsi elinolonsa hyvin. Aivan varmasti se oli perillä itsensä ja välittömän ympäristönsä keskinäisistä suhteista. Olihan se pentuajastaan lähtien kerännyt käytännön kokemuksia siitä, millä tavoin se voi vaikuttaa erilaisiin esineisiin ja tapahtumiin, ja miten siitä suoranaisesti riippumattomat esineet ja tapahtumat vaikuttivat siihen.

Kävelyretket antoivat meille mahdollisuuden tutkailla samoja paikkoja läpi vuoden ja kaikkina vuorokaudenaikoina. Kävelyreitit kasvoivat verkostoiksi, joihin vähitellen kehittyi risteys- ja solmukohtia: HL Kurun haakirikon muistomerkki Näsinpuistossa; Finlaysonin palatsin takapuutarha; portaikko Pyynikin laelta Pyhäjärven rantaan; ja niin edelleen. Tammela on ulkoilumaisemana yksitoikkoisempi kuin Pyynikin ympäristö, mutta omalla tavallaan erityisen viehättävä. Rakennuskanta on kuin yhtenäisen standardin mukaan rakennettua asumälähiötä. Olen kasvanut Tapiolassa, joten tunnen lähiön hengen kun kohtaan sellaisen. Mutta keskellä kohtuullisen suurta kaupunkia sijaitseva lähiöasutus tuottaa erikoislaatuisen tuttuuden ja outouden yhdistelmän, jonka olen kävelyretkien ansiosta oppinut huomaamaan.

Erityisen vahvoja vaikutelmia ovat jättäneet vuorokaudenajat. Muistikuvina nousevat esiin esimerkiksi pyörretuulussa heiluvien katulamppujen valaisemat lumipyryt Hämeenpuistossa; alkukevään kuulakkaat aamut Puu-Tammelan laidalla; yöpymispuissaan riitelevät naakkarparvet Tammelan sivukatujen varsilla; keskitalven taitteen vähitellen pitenevien iltapäivien hehkuva hajavallo; iltayötä valaisevat ikkunat kivikasarmeissa ja sinililjamattojen värittämät nurmet puistoissa jokakeväsillä paikoillaan.

Yhteisymmärrys

Kävelyretkien aikana me molemmat havaitsimme samoja asioita, joskin tietysti eri perspektiivistä ja erilaisin aistein. Molemmat meistä myös huomasivat, mitä toinen huomasi. Minä huomasin mitä Kalle huomasi sekä kiinnostuksesta että valvonnallisista syistä: piti estää Kallela syömästä purukumeja ja kadulle heitettyjä paperinenäliinoja. Kalle huomasi mitä minä huomasin silkasta

kiinnostuksesta. Kun esimerkiksi kumarruin keväällä katsomaan nurmikun lomasta pilkistävää leskenlehden nuppua (kuka ei kumartuisi: kevään ensimmäinen kukka!), Kalle tuli tutkimaan samaa paikkaa. En ole kylläkään varma, paniko se merkille nupun vai totesiko se vain, että siinä ei ole mitään kiinnostavaa.

Kiinnostus ja jäljittely ovat kaiken oppimisen äitejä. Ne ovat laumaeläinten ominaisuuksia. Ilman lauman muihin jäseniin kohdistuvaa kiinnostusta ja kiinnostavien käytöstapojen jäljittelyä ei olisi laumaakaan. Sopivasti palkitseamalla koiranpennun voi opettaa tekemään kummallisia temppuja: hakemaan tohvelit, tuomaan lehden, kävelemään emäntänsä tai isäntänsä rinnalla ilman talutushihnaa, ja niin edelleen. Me emme koskaan koettaneet kouluttaa Kallea tekemään tällaisia temppuja. Miksi emme? Tähän on vaikea jälkikäteen vastata. Yksi perustelu oli varmasti, että tuntui vastemieliseltä opettaa Kalle odottamaan erityisiä palkintoherkkupaloja. Taustalla oli varmaankin myös romantisoiva ajatus, että Kalle oppii kyllä lauman tavat ilman erityistä palkkiotakin. Ajattelimme, että tärkeintä on vuorovaikutus ja johdonmukaisuus, joista voi kasvaa keskinäinen luottamus ja yhteisymmärrys.

Oli miten oli, Kalle ryhtyi parin kolmen vuoden ikäiseksi asti silloin tällöin toimiin, joihin olisi luultavasti sisältynyt kouluttamisen itu. Pari esimerkkiä Lopen kesäpaikastamme. Kalle seurasi aina perässä kasvimaalle; rasitteeksi asti, etenkin vanhemmiten, se kun otti tavakseen laskeutua loikoilemaan mullosten ja kylvösten päälle. Nuorena se seurasi aktiivisesti, mitä puutarhassa puuhattiin. Kerran kun kuljetin kottikärryillä kasvimaan laidalla kehittyneestä karikekompostista kuormia etupihan kukkapenkkiin ja jätin kärräyksen ajaksi rukkaset jälkeeni kompostin viereen, Kalle seurasi perässäni, nappasi rukkaset yksi kerrallaan hampaiinsa ja kantoi ne portaiden eteen. Toisella kertaa, kun menimme yhdessä hakemaan sipuleita ruoanlaittoa varten, Kalle

meni jälkikäteen erikseen takaisin puutarhaan ja tuli portaiden viereen sipuli hampaissaan.

Koiranpentu opettelee aktiivisesti kokeilemalla tuntemaan maailman, jossa se elää, samalla tavoin kuin ihmislapsi. Maailmaan suuntautuva aktiivisuus on osa kaikkien organismien olemusta. Aivofysiologi Jean-Pierre Changeux on korostanut, että hermosolujen muodostamat verkostot aktivoituvat spontaanisti ja sisäsyntyisesti ottamaan vastaan ärsykeitä ympäristöstä. Hän käyttää tästä metaforista termiä ”motivaatio”. Oppimiseen johtava hermostollinen mekanismi muistuttaa epigeneettistä prosessia, jossa avaintermejä ovat ”sisäsyntyinen satunnaismuuntelu”, muunnosten ”arviointi”, sekä ”va-

linta” ja ”voimistuminen” ympäristön antaman vasteen mukaan.⁴

Koira on arkeologisten aineistojen mukaan varhaisin ihmisten seuraan kesyyntynyt eläin. On täysin uskottavaa, että koirien kantamuodot, sudet, lyöttäytyivät seuraamaan metsästysretkillä olevia ihmisiä omasta aloitteestaan hyvien haaskojen toivossa. Ihmiset oletettavasti havaitsivat, että koirat (eli sudet) ovat metsästysretkillä hyödyllisiä apureita pikemmin kuin kilpailijoita. Eläimet kykenevät hyvin yleisesti tulkitsemaan myös muiden kuin omalajistensa yksilöiden käyttäytymistapoja ympäristön piirteitä ilmentävinä merkkeinä. Ehkä koira on tarjonnut eläinten kesyttämislle yleisemminkin esikuvan. Maata-



ravintola

Telakka



Tullikamarin aukio 3 | 33100 Tampere
03 225 0700 | fax. 03 225 0740
carneval@telakka.eu | www.telakka.eu

louden synnyn eli neoliittisen vallankumouksen lähtökohtana ei kaikesta päättäen ole ollut funktionaalinen tarve vaan ihmisten uudenlainen, symbolisesti latautunut suhde oman olemassaolonsa ehtoihin. Ihmiset ovat suhtautuneet koiriin arvostettuina kumppaneina jo mesoliittisella kaudella ennen maatalouden vakiintumista: Lähidän varhaisimmissa kalmistoissa on koiria haudattuina ihmisten mukana.⁵

Olisi hullunkurista väittää, että eläinten käyttäytymistapoihin kuten esimerkiksi Kallen sosiaalistumiseen eivät vaikuta perimän määräämät, sisäsyntyiset tekijät. Yhtä hullunkurista olisi kuitenkin väittää, että perimä määrää käyttäytymisen täysin. Geenien vaikutusmekanismeista tiedetään nykyisin niin paljon, että yksinkertaiset vastakkainasettelut voi siirtää syrjään. Olennaiset kysymykset liittyvät siihen, millaiset mekanismit ylimalkaan vaikuttavat käyttäytymisen muotoutumiseen. Käyttäytyminen on aina sidoksissa tilanteeseen ja sitä määrittäviin vuorovaikutuksiin ja keskinäisriippuvuuksiin. Tilannesidonnaista toimintaa hallitsee joustavuus: matkiminen ja oppiminen. Olisi perin outoa olettaa, että Kallella oli perimän määräämä taipumus esimerkiksi hakea puutarhasta sipuli. Mutta sipulin hakeminen ei myöskään syntynyt tyhjästä. Kallen kyky matkia ja oppia oli tulosta kauas menneisyyteen ulottuvasta evoluutiohistoriasta, jonka tuloksena oli muodostunut sen joustava kyky sopeutua uusiin tilanteisiin.

Matkiminen ja oppiminen ovat kasvaneet esiin konkreettisten tapahtumakulkujen seurauksena sekä evoluution että yksilöiden historiassa. Organismien ja ympäristön keskinäisessä suhteessa organismi on aktiivinen osapuoli. Organismi kokeilee, sen ympäristöstään saama vaste joko palkitsee ja kannustaa jatkamaan tai osoittautuu vastenmieliseksi ja johdattaa välttämään.

Tietynlainen havainto tuottaa hermostollisen reaktion, joka aktivoi nopeasti toimivan hormonaalisen välityksen havainnosta tietynlaiseen käyttäytymistapaan. Elossa säilymisen kannalta olennaiset hermostolliset funktiot ovat synnynnäisiä, mutta muihin sisältyy sija oppimiselle. Siten voidaan esimerkiksi ymmärtää se, että marakatit pelästyvät käärmeitä synnynnäisesti ja poikkeuksetta, mutta yli lentäviä lintuja ne oppivat tuntemaan lentokuvion perusteella erottaen vaaralliset vaarattomista.⁶ Kyky oppia on arvokas eliöille, jotka elävät yksityiskohdissaan ennakoimattomissa ympäristöissä.

Hermoston spontaani, ympäristöä tutkaileva aloitteellisuus luo mielihyvän tunteen tuottavan, itseään palkitsevan mekanismin. Keskushermoston anatomiseen ja funktionaaliseen rakenteeseen vaikuttavat olennaisesti ärsykkeet, jotka saavat tietyt osat aktivoitumaan. Tämä on analogista epigeneettisille mekanismeille, joiden seurauksena kehon eri soluissa eri geenit säilyvät toimintakykyisinä eli tulevat ekspressoituiksi. Epigenetiikka tekee ymmärrettäväksi, että elintoiminnot eroavat kehon eri solukoissa toisistaan vaikka solut ovat perimältään identtisiä.

Koiran kasvaminen perheenjäseneksi käsittää tavattoman määrän oppimista ”epigeneettisessä” mielessä.

Koira voi perheensä jäsenenä myös oppia antamaan erilaisia merkkejä eri tarkoituksiin. Kalle esimerkiksi oivalsi, että se voi tiedottaa vesikupin tyhjentyneen raapimalla lattiaa kupin vierestä. Se oli noin kolmivuotias, kun panin tämän ensimmäisen kerran merkille. Lattian raapiminen oli erilaista kuin ovenpielien raavinta, jolla Kalle protestoi ikävystymistään tai teki tiettäväksi tarpeensa päästä ulos.

Ajatukset

Koiran kanssa kävelyretkiä tekevä ihminen on omanlaatuisessaan vuorovaikutuksessa läheisen maailman kanssa. Koira laajentaa ihmisen aisteja, avartaa havaintomaailmaa, luo uudenlaisen kognitiivisen perillä olon tilan. Säännölliset kävelyretket pitävät yllä uudenlaista kognitiivista käytäntöä.

Lähtö Kallen kanssa ulos virkisti aina. Tulin usein iltapäivällä kotiin luento- ja kokouspäivän jälkeen nälkäisenä ja väsyneenä ja valmiina välipalaan ja päiväunille, mutta eteisessä oli joku, joka raapi ja nuoli ja meuhkasi ja vaati päästä kävelylle. Ja aina, poikkeuksetta, kävelyretki virkisti! Olen jälkikäteen ihmetellyt sitä, että arkipäivien ohjelma tuntuu nykyisin vähintään yhtä kiireiseltä kuin Kallen aikana. Selityksen täytyy olla siinä, että tunnin tai puolentoista tunnin mittainen kävely ulkona antaa enemmän kuin ottaa.

Rauhallinen kävely tukee ajattelua. Kävely uudessa maisemassa on tutkimusmatka; kävely tutuissa maisemissa on matka miellelyhtymiin; kävely vaihtelevissa sääoloissa erilaisina vuorokaudenaikoina on molempia. Tämä sopii yliopisto-opettajalle. Kävelyretket koiran kanssa tuovat työhön sopivia taukoja sopivin välein. Ajatusten kokoaminen rauhallisesti kävellessä on erityisen hyvä keskittymisen menetelmä intensiivisen kirjoitustyön lomassa tai juuri ennen luentoa. Hahmottelin lukuisia kertoja keskeneräisen kirjoituksen jatkoa tai lähestyvän luennon rakennetta paperilapuille kuljeskellessani Kallen kanssa.

Elämä Kallen kanssa oli yhdeksän ja puolen vuoden mittainen kävely- ja ajatteluretki.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Georges Canguilhem, *The Normal and the Pathological* (Le normal et le pathologique, 1943/1966). Käänt. Carolyn R. Fawcett & Robert S. Cohen. Zone Books, New York 1991.
- 2 Rupert Riedl, *Order in Living Organisms* (Die Ordnung des Lebendigen, 1975). Käänt. R. P. S. Jefferies. Wiley, Chichester 1978.
- 3 György Buzsáki, *Rhythms of the Brain*. Oxford University Press, New York 2006. Buzsáki pitää nisäkkäiden suunnistuskyvyn perustana aivoissa olevien erityisten ”paikkasolujen” (*place cells*) ja eläinten liikkumisen yhteisvaikutuksesta syntyvää eräänlaista ”karttaa”, joka ei kuitenkaan topologisesti voi olla samanlainen kartta kuin mitä inhimilliset suunnistajat käyttävät.
- 4 Jean-Pierre Changeux, *Man of Knowledge* (L’homme de vérité, 2002). Käänt. Malcolm DeBevoise. Belknap, Cambridge, Mass. 2004.
- 5 Jacques Cauvin, *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture* (Naissance des divinités, naissance de l’agriculture, 1994/1997). Käänt. Trevor Watkins. Cambridge, 2000.
- 6 Changeux, emt.

VILLE LÄHDE

Metsä ei vastaa, jos se on mennyttä

Gary Snyder, *Erämaan opetus* (The Practice of the Wild, 1990).
Suom. Tero Tähtinen. Savukeidas, Turku 2010. 304s.

Modernien yhdysvaltaisten ympäristöajattelijoiden kokemusmaailma on kiintoisa mosaiikki. Euroopassa ympäristöliike ponnisti ensi sijassa 60-luvun laajasta vasemmistolaisesta kuohunnasta. Atlantin toisella puolella liikehdintä taas on ottanut vauhtia kansallispuistojen perustamisesta, paikallisten luontoromantikkojen kirjoituksista ja vasta paljon myöhemmin vastakulttuurista.

Gary Snyder kuvastaa tätä moninaisuutta, sillä hänen elämänpolkunsa risteilee puusavotoilta *beat*-runoiltoihin ja kriittisen antropologian tutkimuksesta japanilaiseen luostariin. Hän kuuluu siihen humuskerrokseen, josta versoi muun muassa Earth First! -ympäristöjärjestö ja ennen kaikkea sen räiskyvä kiistäisyys punaniskaisen uhon ja kaupunkilaisen punaisuuden välillä.

Tämä temaattinen huojattelu huokuu myös *Erämaan opetuksen* sivuilta. Snyder ymmärtää sekä inhimillisten luontosuhteiden nyanseja että ei-inhimillisen luonnon moninaisuutta ja muuttuvuutta. Vaikka jolkottavat sudet ja puuvanhukset saavat kirjassa merkittävän roolin, sen sivuilla kuuluu myös tuhatjalkojen kuhina ja haisee mätänevän raadon kuolinkaasu. Snyder myös korostaa yhä uudestaan inhimillisten luontosuhteiden praktisuutta. Ihminen näyttäytyy kirjassa toimeliaana otuksena myös kauniissa ja rakentavassa merkityksessä, ei vain tuhoisan dualismin toisena ääripäänä.

Toisaalta luonto on Snyderille ehdoton toinen ja vieras, jota on suojeltava kaikelta inhimilliseltä kosketukselta. Tämä läpi teoksen kulkeva ristiriita onkin hämmentävä: tiettyjen kulttuurien kritiikki muuntuu Kulttuurin ja sivilisoitumisen tuomioksi – välillä ”villi” on luovan sisäisen ristiriitaisuuden kuva, välillä se olemuksellistuu toiseksi. Samalla tavalla Snyder voi yksissä kansissa ylistää rikkautta luovia viljelykäytäntöjä, mutta Viljelystä tulee myös kaiken tuhon alku ja juuri. Tästä huolimatta hän ei äidy vaatimaan paluuta luontoon tai naiiviin primitivismiin vaan ymmärtää, että esimerkiksi pyhyyden kokemuksen syntyminen on pitkä prosessi juuri siksi, että se on osa käytäntöä:

”Asioiden pyhäksi julistamisella ei ole mitään kiirettä. Mielestäni meidän pitäisi olla kärsivällisiä ja antaa maalle paljon aikaa kertoa olemuksestaan meille tai tulevaisuuden ihmisille. Kultatikan huudahdus, harmaaoravan hassu nopea tirsutus ja putoavien tammenterhojen pauke vajan katolla riittävät maille toistaiseksi aivan hyvin.” (164)

Ristiriidan taustalla onkin jatkuvasti pohtiva kirjoittaja, joka ei pyri teoretisoimaan ympäristö kriisiä tai ihmisen tilaa vaan avaamaan siihen lukuisia näkymiä. Tyyli, lukijan kävelyttäminen kokemusten ääreen, on Snyderille keskeistä. Kääntäjä Tero Tähtinen on tehnyt pääosin ihan sujuvaa työtä ja onnistunut välittämään jutustelevan ja pohdiskelevan äänenväarin. Vain muutamat käännöskompastukset kuten ”jogurttikulttuuri” (41), ”oppia tekemään bysanttilaisen keksinnön kuten tutkintotodistus” (45) tai ”perennakasvit” puhuttaessa monivuotisista viljelykasveista (154) töksähtävät.

Erämaan opetus on ehkä parhaimmillaan väkevä kuvaus ympäristöihmisen sieluntuskasta. Ympäristökysymyksen anatomiaan tai niiden poliittisiin pintoihin Snyder ei lopulta onnistu tarttumaan, vaikka se selvästi on kirjan tarkoitus. Hän tuo esiin toistuvasti paikka-kokemusta ja ekologisia alueita korostavaa bioregionalismia, etenkin alkuperäiskansojen kamppailuita. Viime vuosikymmenten kamppailut ovat kuitenkin osoittaneet, miten heikko tuo 1990-luvun alun unelma yhteisten kamppailujen allianssista oli. Ajan hampaan vaikutusta kuvaa ehkä parhaiten katkelma, jossa Snyder julistaa maalaisuuden merkitystä:

”Toisinaan kuulee sanottavan, että nykypäivänä jokainen ihminen on kaupunkilainen. Sellainen aika voi olla tulossa, mutta tällä hetkellä maailman suurimman yksittäisen ihmispopulaation muodostavat lämpimien vyöhykkeiden maanviljelijät [...]” (230)

Mutta 1990-luvun alun pienten liikkeiden hyökyaalto murtui rantakiviin ja joutui muuttamaan muotoaan. Kokemus oli tuskainen, sillä paljosta optimismista täytyi luopua. Uusien aaltojen täytyy olla erilaisia, sillä niin paljon on muuttunut. Yhä enemmän on menetetty, kriittisiä rajoja on ylitetty ja yhteiskuntien valtavirta osoittautui luultua vahvemmaksi.

Ymmärrän hyvin Snyderin halun korostaa villin luonnon merkitystä ja muistuttaa, että ihmiseltäkin suojattuja alueita tarvitaan. (Ja hän muistuttaa myös, että välitilat ovat nekin välttämättömiä ja tärkeitä.) Hänen korostamassaan ”syväekologisessa” vakaumuksessa on kuitenkin usein aimo annos moralismia, jossa halutaan olla luonnon puolesta ”puhtaasti”.

Mutta jos tuo maailma on jo enimmäkseen menetetty, pitäisikö pohtia sitä, miten *tulevan* elämän mahdollisuuksia voidaan ylläpitää. On tärkeää muistaa, että kadonnut ei koskaan palaa. Mutta se luonto, jonka katoamisesta me usein huolehdimme eniten, katoaa yleensä silloin, kun sen pelastaminen on jo myöhäistä.

MARIA VALKAMA

Kävelyn historiaa ja anarkismia

Rebecca Solnit, *Wanderlust. A History of Walking* (2000). Verso, Lontoo 2002. 326 s.

Historiallinen ajattelu on merkityksellisimmillään, kun se paljastaa kävelyn kaltaisista, triviaalisuuteensa kätkeytyvistä ilmiöistä yllättäviä merkityksiä. Tällainen historiallinen tulkinta voi myös ohjata hahmottamaan ilmiöön liittyviä rajoituksia ja mahdollisuuksia radikaalisti uudella tavalla. Rebecca Solnitin kirja *Wanderlust. A History of Walking* on erinomainen osoitus tulkitsevan historiankirjoituksen huihasta avartavuudesta. Teos ei ainoastaan todista Solnitin ihailtavan laajasta oppineisuudesta, vaan on myös syvästi, yllättävästi ja huolella ajateltu. Solnitin vapaasti etenevä, tarkka ja viihdyttävä kirjoitustyyli ansaitsee kiitosta: sattuvat historialliset anekdootit, omaelämäkerralliset kehystykset ja kokemusten kuvaukset elävöittävät tekstin täsmällisiä faktojen esityksiä ja tulkinnallisia pohdintoja.

Kävelyn historia alkaa niin alusta kuin mahdollista: Solnit referoi kehityshistoriallisia teorioita ja pohtii vain ihmiselle ominaisen pystyasennon ja kaksijalkaisuuden mahdollistaman kävelytyylin syitä, merkityksiä ja vaikutuksia tietoisuudelle. Tämän jälkeen siirrytään kävelyn symbolisiin ja kulttuurihistoriallisiin ulottuvuuksiin: missä, millä tavoin ja mistä syystä (länsimainen) ihminen on kävellyt? Solnit käsittelee kävelyä tarkkanäköisesti ja havainnollisesti muun muassa ruumiillisena harjoituksena eli liikuntana, henkisenä harjoituksena eli pyhiinvaelluksena, virkistäytymisenä, matkustamisena, suorituksena, vetäytymisenä, sosiaalisena tapahtumana, luontoon palaamisena, vapautena, oikeutena ja poliittisena tekona.

Kiehtovaa on myös lukea, kuinka kulttuuri- ja aikasidonnainen on vaikkapa Thoreau'n itsestäänselvytenä pitämä ajatus luontoon suuntautuvasta virkistävästä kävelyretkestä. 1700-luvun loppupuolelle asti kävely tehtiin sisätilojen gallerioissa, sisäpihoilla ja alkujan muurien ympäröimissä, myöhemmin avoimissa puutarhoissa. 1800-luvun taitteessa kävellyt William Words-

worth oli romanttisen kävelyn vallankumouksellinen, koska teki pitkiä kävelyretkiä yleisiä teitä myöten ja luonnossa tunnelmoiden. Tuota ennen yleisillä teillä ilman ajoneuvoa kulkeminen oli katsottu vain kerjäläisille ja rosvoille sopivaksi.

Hämmentävää on myös huomata, kuinka tarkkojen sosiaalisten ja oikeudellisten rajoitusten säätelemää käveleminen on ollut – ja on edelleen. Solnit osoittaa perustellusti erityisesti naisten kävelemisen ajalle, paikalle ja mahdollisuudelle avoimesti ja implisiittisesti asetettujen rajoitusten tiukkuuden: Jo vaatteet, kuten pienet, heikkorakenteiset tai korkeakorkoiset kengät, kapeat tai ylileveät ja raskaat hameet, korsetit, epäkäytännölliset materiaalit ja näkyvyyttä heikentävät hunnut tai hatut, ovat konkreettisesti rajoittaneet naisen liikkumavapautta. Vielä oleellisempi rajoittava tekijä ovat olleet sosiaaliset normit: naisten ei ole esimerkiksi sopinut ollenkaan näyttäytyä kaupungilla iltapäivällä saati sitten illalla, eikä varsinkaan yksin tai miesseurassa. Naisten kävely on tullut seksuaaliseksi avoimuudeksi, joten yksin kävelevä nainen on tarkoittanut prostituoitua. Yksityisomistuksessa olevien naisten kävelyvapautta on jouduttu säätelemään ankarasti väärinkäsitysten välttämiseksi, eli jotta ostettavat naiset voitaisiin erottaa ostoksilla olevista naisista.

Wanderlust pohjaa yksinkertaiseen huomioon, että kävely on oleellisemmin mielen toimintaa kuin mekaanista ruumiin liikettä. Kävely on Solnitin kirjassa solmukohta, jossa ajattelu ruumiillistuu, ottaa paikkansa maailmassa ja yhteiskunnassa sekä ilmentää vallitsevaa sosiaalista, taloudellista, poliittista, historiallista ja ideologista todellisuutta. Kävelyn ruumiillinen mielekkäisyys käy ilmi vaikkapa pyhiinvaelluksen konkreettisesta liikkeestä kohti henkistä päämäärää.

”Pyhiinvaellukset tekevät mahdolliseksi liikkua fyysisesti, oman ruumiin ponnistuksin, askel askeleelta kohti käsin koskemattomia hengellisiä päämääriä, joihin on muutoin

*Bald heads forgetful of their sins,
Old, learned, respectable bald heads
Edit and annotate the lines
That young men, tossing on their beds,
Rhymed out in love's despair
To flatter beauty's ignorant ear.*

*All shuffle there; all cough in ink;
All wear the carpet with their shoes;
All think what other people think;
All know the man their neighbour knows.
Lord, what would they say
Did their Catullus walk that way?*

– William Butler Yeats, "The Scholars"

niin vaikea tarttua. Olemme ikuisesti tietämättömiä, kuinka voisimme liikkua kohti anteeksiantamusta tai paranemista tai totuutta, mutta tiedämme kuinka kävellä täältä tuonne, vaikka matka olisi kuinka raskas." (50) Kävely kiinnittää myös historiaan ja paikallisuuteen. Muistaja kävelee omassa ruumiillisuudessaan muistetun tapahtuman paikalla ja ikään kuin läsnäoloistaa omassa paikalla olemisessaan nyt jo poissa olevan historian.

"[T]ämä kaupungin tilan lävitse kulkeminen toisten aikojen yhteisenä muisteluna sitoo yhteen ajan ja paikan, muistin ja mahdollisuuden, kaupungin ja kansalaisen elimelliseksi kokonaisuudeksi, jossa historiaa voidaan tehdä." (216)

Solninin kirjassa kävely on mielen ruumiillistumista ja muodostaa yhteyden historiaan ja paikkaan. Kävelymatkan ulkopuolella on kuitenkin nykyamerikkalainen kaupunki, joka muodostuu omiksi kokonaisuuksikseen huomattavan kauas toisistaan erotelluista nukkumalähiöistä, teollisuusalueista sekä kauppa- ja liikekeskuksista. Siellä keskiluokkainen kuluttaja suhaa henkilöautollaan elämänsä lobotomoitujen osa-alueiden välillä absurdit neljä tuntia päivässä. Toimistotalot ja ostoskeskukset ovat kuin oveltomia ja julkisivuttomia termiittikekoja, joihin pääsee sisälle parkkihallin kautta. Solninin mukaan julkisen tilan ja sitä myötä yhdessä kävelemisen, kokoontumisen ja mielen osoittamisen paikan katoaminen tyypistää oleellisesti poliittisen ajattelun ja toiminnan mahdollisuudet.

"Mutta kun julkiset tilat hävitetään, hävitetään myös julkisuus; yksilö lakkaa olemasta kansalainen, joka kykenee kokemaan ja toimimaan yhteisesti toisten kansalaisten kanssa." (218)

Yksityisomistamassaan teräskapseliumpiossa sataakahtakymppiä viilettävä kuluttaja ei ole vapaa – ei poliittisesti eikä omassa ruumiillisuudessaan.

"Maailma ei enää ole samassa mittakaavassa ruumiidemme vaan koneidemme kanssa, ja monet tarvitsevat – tai luulevat tarvitsevansa – koneita kulkeakseen tuossa tilassa riittävän nopeasti." (250)

Ehkä lohdullisin *Wanderlustin* paljastamista merkityksistä on kuitenkin kävelyn vastustamattoman sinnikäs anarkistisuus. Kävelyn ei tarvita muuta kuin ruumis, joka itsepuoleisuudessaan riittää kantamaan jopa vuorten huipuille ja kokonaisten mantereiden poikki. Hitaudessaan kävely puolestaan vastustaa aikataulutusta, maan materiaalisen ja vaativan ulottuvuuden pelkistymistä liikenteen hermoverkoksi sekä työmatkaajan juurettomuutta eli velvollisuutta olla aina pian jossain muualla kuin missä on nyt. Kävely ei ole tuottamista eikä kulutusta, ja siksi kävelijä pääsee vaeltamaan ainakin hetkeksi niin sanottujen taloudellisten realiteettien juoksupyörän ulkopuolelle. (Juoksupyörä tai juoksumatto, *treadmill*, oli englantilaisen vankilanjohtajan 1800-luvun alussa keksimä kuritusväline. Sillä ei ollut mitään kuntoiluun liittyviä tarkoituksia: sen sijaan siinä juoksemisen yksitoikkaisuuden oli tarkoitus murtaa vankien henkinen vastarinta.)

Eräs *Wanderlustin* anarkistinen kävelijä on nimellä Peace Pilgrim tunnettu nainen. Vuonna 1953 hän lähti kävelemään Pohjois-Amerikan mantereiden poikki esittäen siten uskonnollis-poliittisen vetoituksen maailmanrauhan puolesta. Rauhaa ei tullut, joten Peace Pilgrim jatkoi jokapäiväistä kävelyään kymmeniätuhansia kilometrejä 28 vuoden ajan. Kaikki mukana kantamansa matkatavarat mahtuivat hänen taskuihinsa, eikä hän käyttänyt koko kahdenkymmenen kahdeksan kävelyvuo- tensa aikana ollenkaan rahaa. Hänestä tuli ajan myötä kuuluisa puhuja ja satunnaisesti, mutta harvoin hän hyväksyi autokyytejä päästäkseen kaukaiseen esiintymispaikkaan. Hän kuoli auto-onnettomuudessa vuonna 1981.

HARRI LAAKSO

Askelvirheitä Trombi ja rusakko

Sunnuntai, 8.8.2010. Aamuseitsemältä lähden kävelemään Porista kohti Akaata: ensin kakostietä Humppilaan ja sieltä itään, Urjalan ja Kylmäkosken kautta Toijalaan. Koen ensimmäisen takaiskuni vajaan sadan metrin kävelyn jälkeen: torikahvila, jossa aioin juoda juhlat lähtökahvit, ei olekaan vielä auki. Joudun taivaltamaan muutaman kilometrin kohti Ulvilaa, Koivulan Shellille. Matkalla näen rusakon, joka teollisuushallin hiekkapihalla tuijottaa minua herkeämättä. Odotan, että näkisin sen juoksevan pois, mutta se jää paikalleen vielä minun lähdeTTYäni.

Päivä on kuuma, jo heti aamusta, ja ilma painostava. Myöhemmin samana päivänä trombi iskee Sonisphere-festivaaliin, piiskaa hevikkansaa ja viskoo valkoisia muovituoleja pitkin ruohokenttiä. Silloin olen jo kaukana Porista, tai ainakin muutaman kymmenen kilometrin päässä Harjavallassa, Hotelli Marilynissä, missä aamiainen tuodaan muovirasioissa käytävällä oleviin jääkaappeihin.

Mäkihyppy ja Bruno

Talvella 1974 elokuvantekijä Werner Herzog tempaisi saappaat jalkaan ja lähti kävelemään Münchenistä kohti Pariisia. Herzog oli kuullut, että hänen arvostamansa elokuvateoreetikko Lotte Eisner oli vakavasti sairaana, ja oli vakuuttunut, että kävelemällä Eisnerin luokse hän kykenisi estämään tämän kuoleman. Näin ilmeisesti tapahtui, sillä Eisner kuoli vasta vuosia myöhemmin.

Herzogille käveleminen on epäilemättä yksi tapa päästä lähemmäs sitä maailman ”ekstaattista” totuutta ja kauneutta, jota hän tavoittelee myös elokuvissaan. Jotain vastaavaa on hänen mielestään mäkihyppämisessä, jossa lennetään yksin, suu ammoltaan ja kuolemanpelkoa uhmaten (sillä mäkihyppääjä ei voi keskeyttää liitoaan toisin kuin esimerkiksi syöksylaskija).¹

Herzog on maininnut, että jos hän perustaisi elokuvakoulun, hän ei ottaisi opiskelijaksi ketään, joka ei ole kävellyt jotain huomattavaa matkaa, vaikkapa Madridista Kiovaan. Sillä kävellessä – ja kirjoittaessa matkalla havaintojaan – oppii enemmän elokuvanteosta kuin jossain elokuvakoulussa ikinä.² Elokuvissa ei ole

kysymys teemoista vaan tarinoista, joita matka ruokkii ja kehrittelee.

Kirjassa *Jäinen matka*, joka kertoo Herzogin patikkamatkasta Eisnerin luo, voi havaita, kuinka elokuvan *Stroszek* (1977) loppu muotoutuu tien päällä: ”Bruno pakenee, yöllä hän murtautuu hylätylle hisiasemalle, olisi marraskuu. Hän käynnistää hissin päävivun. Läpi yön hissi ajaa mielipuolisesti, ja koko sen reitti on valaistu. Aamulla poliisi pidättää Brunon. Näin tarinan olisi päättyttävä”³. Se olisi ollut lohdullista, mutta elokuvassa näin ei tapahdu. Näemme, kuinka Bruno menee hiihtohissiin, kuulemme laukauksen, poliisia ei tule, kana tanssii, elokuva päättyy.

Matkalla lumipyry yllättää Herzogin:

”Olen mäkihyppääjä, heittäydyn myrskytuulen varaan, eteenpäin nojautuneena, katsojat ympärilläni ovat metsää, suolapylväiksi jähmettyneinä, metsä repäisee suunsa ammolleen. Lennän ja lennän loputtomiin. Hei, he huutavat, miksi se ei lopeta. Parempi jatkaa lentämistä, muutoin he huomaavat, että jalkani ovat niin huonossa kunnossa ja jäykät, että ne murenisivat laskeutuessaan kuin kalkki, ajatelen.”⁴

Ruohikko ja Rambo

Tiistai, 10.8.2010. Kengänpohjat kuumenevat asfaltilla, mutta olen huomannut, että jalat viilenevät huomattavasti, kun siirryn kävelemään tien vierustan ruohikolle, vaikka kosteassa heinikossa on raskaampi kulkea. Kävellessä – ehkä myös ajatellessa – alkaa vaistonvaraisesti välttää liikkeitä, jotka tuottavat kipua. Mutta niin ei pitäisi tehdä, koska silloin jokin muu paikka kipeytyy. Tauon jälkeen liikkeelle lähteminen on aina vaikeinta. Kun kävelee hetken, turtuu, kipuun tottuu. Orava ylittää tien, mutta pääsee sujahtamaan auton renkaiden välistä. Lippalakki lentää päästä rekan nostattamassa ilmavirrassa. Kärpäset surraavat hikisessä niskassa, eikä niitä pääse pakoon.

Saapuessani kaupungin tai kylän reunamille tunnen ristiriitaista outoutta. Olen tyytyväinen päästessäni jonnekin, tuntiessani, kuinka taajama sulkee minut sisäänsä. Samalla mielessä välähtää syvälle iskostunut kuva muu-



”Suomessa on mahdollista kävellä päivä-
kausia näkemättä toista ihmistä.”

– Craig Evans, *On Foot Through Europe. A
Trail Guide to Scandinavia*. Quill, New York
1982.

kalauskulkijasta, jota kukaan ei halua, muistikuva epäluo-
loisesta poliisiautosta, joka rullaa hitaasti John Rambon
ohi. Yhtäläisesti olen jakautunut poistuessani. Tunnen,
kuinka kylä samanaikaisesti hylkii vierailijaa ja vastaha-
koisesti irrottaa otteen hänestä.

Rantaviiva

Wolfgang Welsch kirjoittaa tekstissä ”Reflecting the Pa-
cific” Tyynen valtameren suunnattomuudesta ja sen ni-
menmukaisesta tyyneydestä.⁵ Welsch kirjoittaa, kuinka
kävely rannalla, sen suuren olion, yksilön tai ”eläimen”
edessä, joka valtameri on, kykenee horjuttamaan ta-
paamme ajatella valtameriä ihmisen mittaisena. Askeltelu
rantaviivalla, maan ja meren rajalla, on askellusta kahden
maailman, tutun ja tuntemattoman, välissä. Kohdates-
samme Tyynenmeren emme enää ole moderneja auto-
nomisia subjekteja vaan syvästi sidoksissa maailmaan,
eläimiin, kasveihin, materiaan – kuin olisimme juuri
muistaneet ja sisäistäneet paikkamme: siinä evoluution
kanssakumppaneidemme vastustamaton tutuus.

Welsch kirjoittaa ajan tajun katoamisesta valtameren
äärellä ja yhteisyydestä maailman muiden elävien ja
elottomien olevien kanssa. Nämä kokemukset eivät kui-
tenkaan ole mystisiä, eivät illuusioita eivätkä vääristymiä,
vaikka arkijärki näin meille uskottelisi – koska juuri ar-
kijärjen rajoitettu näkökulma maailmaan on uhattuna –
vaan mahdollisuus ajatella uudella tavalla, vapaampana
inhimillisen maailman rajoituksista.

Onko kävelyllä muoto, onko se prosessi vai olento,
kuten valtameri? Tie on myös kuin rantaviiva, niemeke
tai kannas, jonka molemmin puolin on tuntematon,
joskus kaameakin metsä. Tutun ja tuntemattoman rajana
se näyttää meissä sen osan itsestämme, joka on yhte-
ydessä äärettömään. Kävelyni on kulkua itsen ja kak-
kostien kulttuurin välissä.

Ehkä ajan taju katoaa kävellessäkin, samalla kun etäi-
syyksien historiallisuuden taju vahvistuu: entisaikojen kä-
sitys paikkojen välimatkoista oli jotain aivan muuta kuin
nykyisin. Tämä sekä voimistaa että heikentää maailman
kuvallistumista. Sillä kuva edellyttää hallitsevaa etäisyyttä,
mutta kävellessäni olen samalla osallinen etäisyydestä.

Myös odotushorisontti muuttuu. Jos yksi päivä

on ollut rankka, seuraavasta odottaa vielä rankempaa.
Yleensä niin ei kuitenkaan käy. Kovat päivät vuorot-
televat leppoisten kanssa, juuri odotuksen horisontin
vuoksi. Kävellessä jokaisen välietapin horisontti näyt-
täytyy edessä vaateliana, kuin valtamerellä, eikä sinne
ole oikotietä.

Kävelyn olosuhteet luovat erilaisia tapoja lähestyä ja
ajatella maailmaa. Olosuhteet tekevät asioiden uuden-
laisen kohtaamisen mahdolliseksi sen sijaan, että loisivat
ne tyhjistä. Maantiellä, merellä ja tuiskussa kohtaan yhä
saman maailman, mutten enää kohtaa sitä vain kaupun-
gistuneen minäni kautta.

Kirkontornin valo

Keskiviikkoilta, 11.8.2010. Enää en halua kuvata tai
puhua. Tämä retki on muuttunut ulkoisesta sisäiseksi.
Jalat ovat niin krampissa, etten voi pysähtyä. Jyrkkä
mäki, pimeää. Yön tullessa metsässä huutavat ihmeelliset
eliöt ja oliot ja jokin, kuin Ilmestyskirjan peto, ja minä
liikun niiden välitse. Sitten kaukaa peltojen yli näkyy
Akaan kirkon valo, kutsuvana kuin majakka merenkul-
kijalle – ei mikään uskonnollinen näky, ainoastaan to-
dellinen ja käytännöllinen muistutus siitä, että asiat ovat
saavutettavissa.

Ja silti: mustuneine varpaineni en saavuta mitään, en
estä ketään kuolemasta, en oivalla mitään syvää totuutta
kuuluvuudestani maailman olioiden joukkoon. Vain
kengännauhojen ja repun kireydellä, vesipullolla ja ma-
kuualustalla on loppujen lopuksi merkitystä. Totean, että
kävelijänä olen harrastelija. Pieni harras tekoni, teokseni:
4 päivää, 40 km päivässä, 4 km/h.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 *Herzog on Herzog*. Toim. Paul Cronin. Faber and Faber, London
2002, 96.
- 2 Sama, 15.
- 3 Werner Herzog, *Jämen matka. Jalan Münchenistä Pariisiin
23.11.–14.12.1974* (Vom Gehen im Eis, 1974). Suom. Kaisu
Isto. Like, Helsinki 1990, 49.
- 4 Sama, 29.
- 5 [http://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.
php?articleID=198](http://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=198). 10.4.2011.

RISTO KOSKENSILTA

Mielen kävelevät loiset

Uneksimattomissa unelmissa kaikki, mikä voisi olla, odottaa paljastumistaan. Mahdollisuudet eivät halua mitään, mutta tilanteen tullen ne pyrkivät esiin. Kuten ikijäässä nukkuneet bakteerit vapautuessaan, ne leviävät ja elävät sen minkä elävät. Ne odottavat taudin kantajaa, uhria, jonka mieleen asettua, ja sitkeimmät niistä kasvavat osaksi tämän sielua. Niistä tulee tämän toive ja halu, ne imevät tämän kykyä elää. Lopulta ne pakottavat uhrinsa tekemään ne immanenteiksi. Uneksimattomat mahdollisuudet ovat meidän herrojamme.



Alankomaalainen taiteilija Theo Jansen oli pitkään haaveillut elämästä. Ennen 1990-lukua hän oli mallintanut tietokoneella pieniä eliöitä ja niiden evolutiivista kehitymistä. Ensin oli syntynyt *animaris lineamentum*. Se oli viiva, joka toisesta päästä pistävällä piikillään tökki ja tappoi muita lajinsa edustajia. Aluksi viiva oli ollut aivan suora. Mutta koska sykkyröillä on suoraa pienempi taipumus tulla tökityksi, viivasta oli kehittynyt solmu. Viivaeliöiden jälkeen oli syntynyt *quadrupes*, nelijalkainen laatikko. Jalkojen lisäksi kullakin lajin edustajalla oli oma neljästä osasta koostuva liikesarjansa. Eri tavoin käyneet *quadrupesit* kilpailivat keskenään. Nopeimmat yksilöt saivat lisääntyä ja välittää ominaisuutensa eteenpäin, niin että vähitellen laji oppi kävelemään yhä tehokkaammin.

Nämä eläimet elivät kuitenkin vain virtuaalisesti. Niillä ei ollut muuta ruumiillista ilmentymää kuin grafiikka Jansenin tietokoneen ruudulla, eivätkä ne olleet tarpeeksi mielenkiintoisia juurtuakseen hänen haaveisiinsa. Vähitellen viivat ja laatikot alkoivat kuihtua ja rapisivat lopulta kokonaan Jansenin ajatuksista. Mutta ajatus elämästä ja kävelystä ei päästänyt häntä otteestaan. Vaikka *quadrupes* kuoli sukupuuttoon, sen pakkomielle kävelyyn jäi elämään taiteilijan tajuun.

Tartunta

Vuoden 1990 alussa Theo Jansenin päähän pälkähti ajatus eläinparista. Muoviset eläimet kulkisivat pitkin Hollannin rantoja kasaten matkalleen hiekkadyynejä ja näin estäisivät maata valumasta mereen. Jansen kirjoitti eläimistä hauskan pienen kolumnin ja haaveili maansa rantojen muuttuvan vuodessa ilmeeltään toisenlaisiksi, mutta ajatus jäi pitkäksi aikaa aineettomaksi. Puoli vuotta kolumnin ilmestymisen jälkeen Jansen poikkesi kauppaan ostamaan keltaista muoviputkea, jolla kodin sähköasennusten johdot tulee Alankomaissa suojata. Yleisyytensä lisäksi sähköasennusputki on äärimmäisen monikäyttöistä. Se soveltuu niin hula-hula -vanteiden valmistamiseen kuin elämän luomiseenkin, kuten Jansennille valkeni vuosien saatossa yhä selvemmin. Putki on käyttökelpoista kuin proteiini.

Kesällä yli kaksikymmentä vuotta sitten Theo Jansen antoi itselleen vuoden aikaa rakentaa sähköasennusputkesta rannoilla kulkevia eläimiä. Ne selviäisivät itsenäisesti vihamielisessä maailmassa, söisivät merituulta ja ottaisivat siitä voimansa elää ja kävellä. Työn tuloksena syntyi ensimmäinen jalallinen fyysisen muodon saanut rantaeläin, 28-jalkainen *animaris vulgaris*. Mutta tämä rantaeläinten esi-isä oli kerrassaan säälittävä ilmestys ja pysyi vain vaivoin koossa. Eikä *vulgaris* kävellyt. Rannalle päästetyn otuksen liikehdintä muistutti enemmän epäsikiön kuolinkamppailua kuin terveen eläimen käyskentelyä. *Vulgariksen* osat irtosivat pian toisistaan ja se eli vain hetken. Ongelma oli putkien liittämiseen käytetty teippi, joka ei yksinkertaisesti ollut tarpeeksi kestävä.

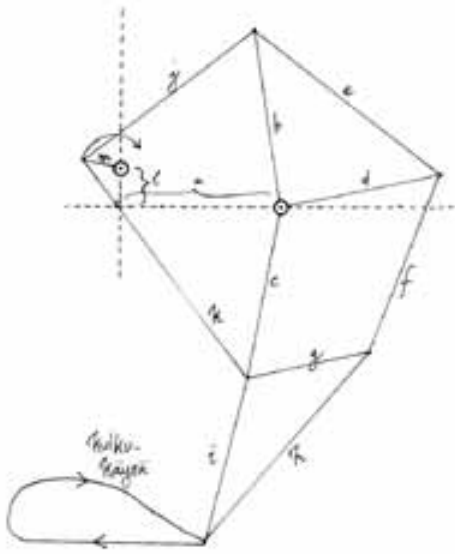
Vuosi oli kulunut ja taiteilija käyttänyt itselleen suomansa ajan, mutta rantaeläimet olivat jääneet vaille ruumista. Ajatus kävelystä oli kuitenkin porautunut niin syvälle Jansenin mieleen, jokapäiväiseksi ajattelun aiheeksi, ettei hän voinut jättää sitä sikseen. Eläimet vaativat ilmentymistä, ja hänen oli jatkettava.

Kävelevät jalat

Vuonna 1991 Jansen korvasi teipin nippusiteillä, joita poliisit käyttävät mielenosoittajien käsien sitomiseen ja kirurgit hajonneiden luiden koossa pitämiseen. Eläimet pysyivätkin nyt paremmin kasassa, mutta jalan huonon mekanismin vuoksi kävely ei edelleenkään luonnistunut niiltä. Epätoivo oli ajaa Jansenin äärimmäisyyksiin, ja hän harkitsi jopa jalan korvaamista pyörällä. Vaikka pyörä on yksi maailman nerokkaimmista laitteista, siinä on kuitenkin eräs merkittävä haitta: se koskettaa kaikkea minkä yli kulkee. Jalat sen sijaan koskevat matkallaan vain pieneen osaan ylittämäänsä kamaraa, mikä on selvä etu epätaisessa maastossa. Pehmeällä alustalla jalkojen kohtaama vastus on myöskin merkittävästi pienempi kuin pyörän, eikä jalkoihin toisaalta tartu niin helposti likaa ja muuta ylimääräistä kannettavaa. Erityisesti rantahiekalla jalat ovat siis pyörää parempi liikkumisväline.

Jansen alkoi kehittää uutta jalan mallia. Kaikista eduistaan huolimatta jalka on pyörää huomattavasti monimutkaisempi laite. Käveltäessä jalan tulisi pysyä maassa mahdollisimman suuren osan liikeradastaan, koska se on kulkuväline, joka tekee työtä vain maassa seistessään: nostettu jalka on ylimääräistä mukana kannettavaa painoa. Samasta syystä jalan tulee olla tarpeeksi kevyt kannettavaksi ja kuitenkin tarpeeksi vahva kantaakseen lastinsa. Edelleen hyvä jalka kuljettaa kantamuksensa tasaisesti kuin pyörä. Siloisella maalla symmetrisesti rullaavien pyörien akseli pysyy pystysuunnassa paikallaan, ja samoin tasaisella alustalla hyvien jalkojen lantio ei käveltäessä keiku.

Hyvän jalan vaatimukset ovat äärimmäiset ja vaikeasti täytettävät. Muutamassa vuodessa Jansenin onnistui kuitenkin kehittää toimiva ja edellistä huomattavasti parempi 12 suhteesta muodostuva jalan skeema. Ongelmaksi jäi säätää suhteet oikeiksi, sillä vaihtoehtoja on periaatteessa äärettömästi. Tietokoneella voi generoida erilaisia jalkoja loputtomiin, mutta nopeinkin kone kävisi läpi tällaista joukkoa yli maailman iän. Jansen päätyi valjastamaan evolutiivisen valinnan avukseen. Ensin hän antoi koneen tuottaa 1 500 jalkaa ja muodostaa kunkin jalkaterän piirtämän kulkukäyrän. Sitten kone valitsi jaloista käyrän perusteella sata hyvän jalan ehtoja parhaiten vastaavaa ja muodosti näistä hieman varioiden uudet 1 500 jalkaa. Tietokone toisti tätä epäluonnollista valintaa viikkojen ja kuukausien ajan ja tulosti lopulta ideaaliset mittasuhteet jalan skeemalle: a = 38, b = 41,5, c = 39,3, d = 40,1, e = 55,8, f = 39,4, g = 36,7, h = 65,7, i = 49, j = 50, k = 61,9, l = 7,8.



Lähde: mukaelma kuvasta Jansen 2009, 57

Kiihtyvä evoluutio

Muodostunut jalkamekanismi toimi niin hämmästyttävän hyvin, että Jansen saattoi keskittyä eläinten muuhun fysiologiaan. Alkoi syntyä yhä uusia lajeja, ja laji lajilta eläimet kehittyivät. *Animaris currens vulgaris* oli ensimmäinen kokonainen kävelevä eläin. Sen lyhyen elämän jälkeen ilmaantui *animaris sabulosa*, joka sai nimensä taiteilijan uusien työvälineiden mukaan: sabluunat ja kuumailmapuhallin tekivät eläinten rakentamisen helpommaksi. Sitä seurasi muiden muassa *animal geneticus*, jonka jokaisella yksilöllä oli ainutlaatuinen geneettinen koodinsa. Nämä eläimet kilpailivat varhaisten *quadrupesien* lailla nopeudessa ja parhaat saivat jatkaa sukuaan: voitokkaimpien yksilöiden luiden pituudet siirtyivät niiden jälkeläisille.

Vuonna 1997 taiteilija hylkäsi väliaikaisesti muoviputken ja alkoi käyttää lastauslavojen osia ja muita raskaampia materiaaleja eläinten rakennusaineena. *Animaris rhinoceros transport* ja *animaris lignatus* saivat ilmiänsä. Ne olivat ihmeellisiä jättiläisiä, jotka eivät kuitenkaan pystyneet liikkumaan omin voimin. Niiden kehitys hiipuikin lopulta kokonaan ennen vuotta 2001.

Jansen palasi muoviputken pariin ja pian ranta-eläinten evoluutio harppasikin eteenpäin. Niille kehittyi kyky varastoida tuulen energiaa muovisiin kierrätyspulloihin. Ne lakkasivat olemasta yksinkertaisia koneita, saivat lihakset ja hermot. Ranta-eläimen lihas on periaatteeltaan päästä suljettu putki, joka ilmanpaineen voimasta kulkee toisen putken sisällä. Hermot ovat putkesta valmistettuja venttiilejä, jotka lauetessaan päästävät ilman lihakseen ja saavat sen näin laajenemaan.

Käänteinen synnytti höyrykoneen kaltaisen ääntelynsä mukaan nimetyn lajin *animaris currens vaporis*. Sen edustajat osasivat kääntyä suotuisasti tuuleen päin, mikä teki

lajista esi-isiään ylivertaisemman. Kehitys ajoi kuitenkin nopeasti senkin ohi. Pian eläimille kehittyi yksinkertaiset aistit ja hermosto. Ensin ne oppivat tunnistamaan veden, jonka varaan joutuminen on ranta-eläimille kohtalokasta: pieni maanpintaa viistävä alipaineistettu letku hörppää pinnan alle joutuessaan vettä, mikä saa eläimen tajumaan kävelevänsä meressä ja kääntymään kannoillaan. Toisessa suunnassa vastaan tulevan liian pehmeän hiekan se tunnistaa jalkojensa lihaksien vastuksen kasvusta. Kun kävely käy liian raskaaksi, on aika kääntyä taas ympäri. Pian ranta-eläimet oppivat laskemaan askeleitaan niin, että ensimmäinen kerta veden äärellä riittää: ilmanpaineella toimivassa hermostossaan ne muistavat, montako askelta ovat ottaneet vedestä pois ja takaisin sen äärelle. Näin ne osaavat pysytellä turvallisella kovan hiekan alueella.

Animaris rectus oppi tunnistamaan rajuilman ja selviämään siitä. Tuuli on nimittäin paitsi ranta-eläinten ravintoa myös niiden pahin uhka, sillä myrskyn sattuessa otukset ovat vaarassa sinkoutua ilmaan ja paiskautua kuolettavasti tantereeseen. Selviytyäkseen tästä *rectus* kantoi hännässään vasaraa, jolla se vaarallisen kovalla tuulella saattoi nuijia itsensä tiukasti maahan odottamaan sään laantumista. Tyynellä se sitten kiskaisi kiilan irti ja jatkoi leppoisaa elämäänsä.

Kehityksen myötä rannalle on kertynyt sukupuuttoon kuolleiden lajien raatoja, ja Jansenin työmaakopin takana avautuu pelottava pseudoesihistoriallinen hautuuma. Eläinten ruumiista jääneet putkirakennelmat törröttävät kasoissa, ja ajan saatossa ne haalistuvat tasaisesti niin, että paleontologit voisivat tehdä niiden avulla ikämäärytyksiä: kahdeksassa vuodessa keltainen väri haalistuu jo melkoisesti, ja 16 vuoden jälkeen hauraat putket ovat valkoisia kuin planeettamme muidenkin eläinten luut.

Leviäminen

Öisin Theo Jansen unelmoi kävelevien ranta-eläinten suuruudesta. Aamuvarhaisella hänellä on mielessään jokin uusi mekanismi jolla parantaa eläinten elinmahdollisuuksia. Hän karauttaa pyörällä rannalle ja suunnittelee ja rakentelee siellä eläimiä päivät pitkät. Myöhään illalla taiteilija antaa silmäluomiensa painua ja kävelevien eläinten täyttää ajatuksensa. Vastapalveluksena ranta-eläimiltään saamistaan toiveista ja haaveista Jansen antaa niille elämän: hän rakentaa ne kulkemaan ja selviämään itsenäisesti. Mutta ranta-eläimille Theo Jansen on vain väline, jonka avulla lisääntyä ja kehittyä.

Vuonna 2007 ranta-eläimet olivat jo pelottavan eläviä olentoja, kuin suunnattomiksi suurennettuja mikrobeja. Ne rakentuvat periaatteessa yksinkertaisesti ja yksinkertaisista osista mutta toimivat monimutkaisessa ympäristössä ihmeellisen tarkoituksellisesti. Ja ne jatkavat kehittymistä. Nyt Theo Jansen suunnittelee rakentavansa aivan ennennäkemättömän lajin, jonka edustajat pystyvät toteuttamaan itse valintaa. Tämä vaatii niiltä kolmea ominaisuutta: kykyä venyttää luitaan, valita joukostaan parhaiten selviytyvä ja siirtää geneettistä tietoa



keskenään. Näistä keltaisesta muoviputkesta, narusta, liimasta, teipistä, nippusiteistä, muoviletkusta ja kierrätyspulloista koostuvista olioista kehittyi lopulta ylivermainen laji. Ne kulkevat rannoilla parantuen itsenäisesti, ja me ihmiset voimme vain hämmästellä luonnon nokkeluutta. Eikä Jansenin unelma ole edes mahdottoman kaukana. Se on tietenkin järjetön heure, mutta varmasti saavutettavissa. Ainakin se on ajateltavissa.

Kaikessa ihmeellisyydessäänkään rantaeläimet eivät pysty lisääntymään ilman apua. Samoin kuin ihminen tarvitsee mikroskooppisia bakteereja ruokansa sulattamiseen, nämä jättimäiset mikrobit tarvitsevat melkein itsensä kokoisia ihmisiä lisääntyäkseen. Tämä ei tosin ole mikään ongelma, sillä lisääntyminen on rantaeläimille mitä helpointa: ne leviävät ajatuksina.

Vuoden 2005 toukokuussa rantaeläimet saivat ensimmäisen kerran laajaa julkisuutta. Ne pääsivät uutisiin ympäri maailmaa ja miljoonat ihmiset saivat kokea muoviperustaisen elämän ihmeen. Eläimet tarttuivat tuhansien mieliin ja tuhansia uusia eläimiä alkoi syntyä, kun tartunnan saaneet ihmiset kiinnostuivat maanisesti kävelemisestä.

Epidemia

Oman tartuntani sain eräänä jouluaattona. En tuolloin tajunnut tilaani mutta muistan elävästi, miten tieto rantaeläimistä tuntui jännittävältä. Joitain viikkoja myöhemmin huomasin väänteleväni mielikuvituksessani jatkuvasti keltaisia muoviputkia. Ymmärsin jo pitkään unelmoineeni kävelevistä olioista. Rantaeläinten omituisen vieras, melkein hyönteismäinen ja samalla kuitenkin aivan tasainen kulku alkoi vetää minua vastustamatto-

masti puoleensa. Nykyään saatan jäädä tunneiksi tuijottamaan niiden kävelyä, vain tuijottaa ja antaa niiden liikkeen pyyhkiä mielestäni kaiken muun.

Öisin uneksin epidemiasta. Yhä useampi joutuu kävelevän olion saaliiksi. Kaikkialla maailmassa unelmoimiseen kykenevät ihmiset kerääntyvät suunnittelemaan ja toteuttamaan uusia lajeja. Kävelevät rantaeläimet kasvavat jättimäisiksi, monimutkaisiksi komplekseiksi, joiden uumenissa taiteilijat uurastavat väsymättä. Ennen meille tärkeä menettää arvonsa. Valtiot, niiden instituutiot ja infrastruktuurit, kaupungit, koulut, kadut ja kodit jäävät heitteille ja unohdetaan merkityksettöminä. Sitkeimmät ihmisyksilöt elävät riutuvassa symbioosissa herrojensa kanssa työskennellen pieneliöinä niiden elimissä, mielessään vain oma tehtävänsä ja yhä hämartyvä kuva organismin kokonaisuudesta.

Eläimet vaeltavat Maan pinnalla, kunnes vuosituhansien päästä ihmisen suku lopulta sammuu. Kukaan ei ole enää ajattelemassa kävelyä ja rantaeläimet painuvat takaisin pysähtyneisiin unelmiin. Niiden ilmentymät jäävät tänne vaeltamaan, mutta pian nekin rapistuvat ja tuhoutuvat kokonaan. Ennen pitkää ikääntynyt, liitoksissaan natiseva olio ottaa viimeisen askeleen, sen jalka murtuu, ja eloton rakennelma vajoaa huojuen maahan. Olion luut jäävät makaamaan paikoilleen, missä ne hiljalleen haalistuvat ja lopulta haurastuvat kokonaan tunnistamattomiksi. Eikä sitten ole enää edes liikettä, vain tyhjyyttä.

Kirjallisuus

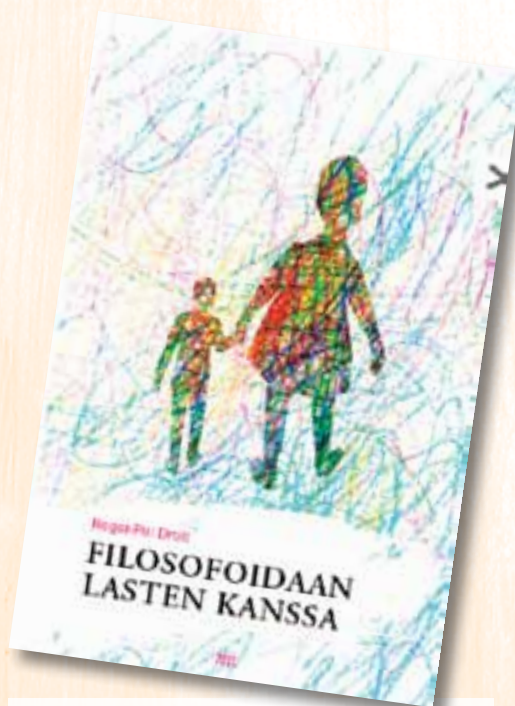
Theo Jansen, *The Great Pretender* (2007). 010 Uitgeverij, Rotterdam 2009.

ROGER POL-DROIT

Filosofoidaan lasten kanssa

Filosofian opettelu ei ole vuosilukuja vaan yhteisten ongelmien pohdintaa. Roger-Pol Droit opastaa filosofiseen dialogiin lasten kanssa – ei raskaita käsitteitä ja filosofian taustaopintoja, vaan ihmisen olemisen ja tietämisen mahdollisuuksien kunnioitusta. Onko lapsesi oudompi kuin luulitkaan?

”En epäröi sanoa, että filosofit ovat lapsia, jotka eivät ole luopuneet kysymyksistään. Vaikka he ovat kasvaneet aikuisiksi ja heillä on järjen välineet ja oppinut sanasto käytössään, he eivät lakkaa palaamasta ensimmäisiin hämmästyksenaiheisiinsa, lapsuuden hämmästyksenaiheisiin: ’Miksi on näin? Mitä merkitsee, että olemme olemassa? Miksi on olemassa jotakin pikemmin kuin ei mitään?’”



ALKUTEOS

Osez parler philo avec vos enfants (2010)

Suom. Tapani Kilpeläinen

90 sivua

ISBN 978-952-5503-56-2

25 € (kestotilajille 22 €)

**”ON LÄHTÖKOHTAINEN VIRHE AJATELLA,
ETTÄ POHTIMINEN ON MONIMUTKAISTA.”**

NIIN & NÄIN

www.netn.fi/kauppa

Puhelintilaukset: 040 721 48 91



FRIEDRICH NIETZSCHE

Kaksi postikorttia

Naumburgissa 11. joulukuuta 1879²

Yhä sairaana sitten viimeisten uutisten, kohtaukset *hivittäviä* (oksentelua jne.), useita päiviä vuoteenomana. 2 viikossa lähdän etelään (Rivaan)³, *jos vain onnistuu!* Minä siedän *pelkästään kävely-olemassaoloa*, jonka minulta nyt kieltävät täällä tämä lumi, tämä kylmyys. Voisitko lähettää minulle siiheksi vielä 4 sadan markan seteliä? Ensi viikolla luonasi käy M. Twain, hänkin muisto oleskelustani St. Moritzissa⁴. Toivottavasti rakkaan vaimosi silmäkipu on lientynyt; en ole vielä osannut kiittää häntä kirjeestään! Schmeitzner pysyy täysin vaiti St. Beuven kääntäjän pestaamisesta⁵. Oletko nähnyt Schm:n ”ensimmäisen yritysuutiskirjeen”? Iloitsen suuresti, kun kuulen, että sinun *Studienisi* toista vihkoa luvataan lähimmälle vuodelle.⁶ – Sydämeistäni kiitän sinua kirjeestäsi ja toivotan hyvää joulua.

F. N. äiteineen⁷



Franz Overbeck
Basel¹

Naumburgissa 11. joulukuuta 1879

Minua ahdistaa teidän vointinne tässä lumimaailmassa. Itselläni sujuu niin huonosti, että minun täytyy irtautua 14 päivän kuluessa kohti Rivaa (Garda-järveä), jotta pääsisin takaisin ainoaan omaan olemassaolomuotooni, kävely-olemassaoloon. – Moruksen utopia on minulle tuntematon, J. Burckhardt puhui minulle siitä kerran elähdyksissään, siinä on näkymä tulevaisuuteen, kun taas Machiavellin *Principessa* on *ainoastaan* näkymä menneisyyteen ja nykyisyyteen⁹. – Olen onnellinen heti, kun vain mielläni teidät *eteeni* lukemassa minulle *Nachsommeria*: olin varsinaisesti oikeissa säästää tuota kirjaa yhdessäoloamme varten: se oli alusta alkaen *määrätty* teille.¹⁰ – Kaikki perillä! *Kuinka lämpimäksi ja hyvin huolletuksi* tunnenkaan itseni, kun luen teidän oikolöydöksiänne ja vinkkejänne! Niitä lukiessani en tunnekaan *ikinä* toisin.¹¹

Uskollisena ja kiitollisena F. N.



Heinrich Köselitz
Venetsia⁸

Postikorttia on harvemmin tarkasteltu filosofisena laji-tyyppinä. Nietzsche lähetti ainakin yhden koko tuotantonsa tulkinnan kannalta jopa ratkaisevan tärkeän kortin. Ks. niin & näin 2/11:n verkkoelektra osoitteessa <http://www.netn.fi/lehti/niin-nain-211>

Suomentanut Jarkko S. Tuusvuori

(alun perin: Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel. Toim.azzino Montinari & Giorgio Colli. II/5. de Gruyter, Berlin 1979, 469–470.)

Pasteerauseksistensistä

Joulukuussa 1879 Friedrich Nietzsche (1844–1900) oli 35-vuotias klassisen filologian professori emeritus. Jätettyään oppituolinsa Baselin yliopistossa vuosia jatkuneen sairastamisen jälkeen hän haikautui syyskuun 20. päivänä 1879 äitinsä luo Saksan Naumburgiin. Kuten hän kirjeissään selosti, tarkoituksena oli levätä ja ”lepuuttua itseltäni”. Kuuri näytti ensin tepsvivän, mutta marraskuun alkupäivinä olo kävi kivuliaaksi. Haave päästä Italiaan toteutui vasta helmikuun puolivälissä, kun Nietzsche lopulta saapui Riva del Gardaan.

Nietzsche oli julkaissut 1872 tutkielman kreikkalaisesta traagisuudesta ja 1873–1875 neliosaisen aikalaiskriittisen kiistakirjoitussarjan. Uuden suunnan ja tyylin esitteli keväällä 1878 ilmestynyt aforistinen *Menschliches, Allzumenschliches*, joka sai syksyllä 1879 jatkokseen *Vermischte Meinungen und Sprüche*n. Muhkea trilogia inhimillis-liikainhimillisyyden koostumuksesta valmistui, kun 1880 tuli päivänvaloon lisää mietelmiä otsikolla *Der Wanderer und sein Schatten*. Vaeltajan ja hänen varjonsa kehysdialogeineen tämä teos henkilöi kävelemisen ja ajatteleminen teeman sekä vakiinnutti myrkyllisenhilpeän nietzscheläisen esitystavan.

Kiellon taitaja kirjoitti 1887, kuinka luonto oli tuottanut jalat jäseniksi, joilla häipyä väärin käsitysten ääreltä tai talloa ne maanrakoon¹². Myöntöön siirtyen tanssiintoilija alleviivasi, että musiikin, runouden ja ajattelun ydin on poljennon haltioittavuudessa¹³. Omaelämäkertaparodia *Ecce homo* (1889) jatkoi luomis- ja lihasvoiman yhteydestä minällä, joka rehvastelee uupumattomuudellaan peräti kahdeksan tunnin vuoristoharponnan jälkeen¹⁴.

Nietzscheä on tavattu pitää huippuyksilöiden filosofina. *Menschliches*-kirja kuitenkin jalkautuu kansanvallan perusasioitten ryteikköön, josta jo juontui koko nietzscheläinen alkukysymys traagisuudesta. Ruumiin tuskat ja hurmiot, niiden yhteisyys, olivat moderninkin demokraattisen vallankumouksen pohjalla:

”Muutama tunti vuorelle nousemista tekee retkusta ja pyhi-myksestä kaksi joltimoisen samanlaista luontokappaletta. Väsymys on lyhin *tie tasa-arvoon ja veljeyteen* – ja unessa päästään vihdoon *vapauteenkin*.”¹⁵

Jarkko S. Tuusvuori

Suomentajan huomautukset, Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Nietzsche lähimpiin ystäviin 1871 alkaen kuulunut Overbeck (1837–1905) toimi Baselin yliopiston uusestamentillisen eksegetiikan ja kirkkohistorian professorina 1875–1897.
- 2 Nietzsche oli vierailulla äitinsä Franziskan (os. Oehler) (1827–1897) kotona Naumburgissa, joka oli 1815 otettu Saksin vanhasta ruhtinaskunnasta ja uudesta kuningaskunnasta osaksi Preusian ja kuului 1866 alkaen Pohjois-Saksan liittoon ja 1871 lähtien uuteen Saksan keisarikuntaan. Nietzschen isä, luterilaispastori Carl oli kuollut jo 1849.
- 3 Trenton maakunnassa sijaitseva Riva del Gardan järvenrantakaupunki kuului 1867–1918 Itävalta-Unkarin keisarikuntaan.
- 4 Kuten Nietzsche jo marraskuussa kertoi, hän aikoi lähettää ystäväelleen yhdysvaltalaiselta kirjailijalta Mark Twainilta (1835–1910) tuoreeltaan 1876 saksan-netun (käänt. Julius Hermann Moritz Busch (1821–1899)) romaanin Tom Sawyerin seikkailuista.
- 5 Saksin Chemnitzissä toiminut Ernst Schmeitzner (1851–1895), 1870-luvun puolivälissä alkaen Nietzschen (ja myös Overbeckin) teosten uusi kustantaja, jonka kanssa hän kiisteli sekä kirjojensa kohtelusta että (Schmeitznerin kannattamasta) antisemitismistä. Nietzsche suostutteli turhaan Schmeitzneria kustantamaan Overbeckin vaimon, Idan (os. Rothpletz) (1848–1933) käännöksiä ranskalaisen kirjailijan, runoustutkijan ja poliitikon Charles-Augustin de Sainte-

- 6 Beuven (1804–1869) teoksista. Overbeckin *Studien zur Geschichte der alten Kirchen* (1875) jatko-osaa ei ilmestynyt, mutta Schmeitznerilta, joka oli mainostanut sitä kustantamonsa lehdykässä, saatiin kylläkin 1880 Overbeckin *Zur Geschichte des Kanons. Zwei Abhandlungen*.
- 7 Ks. yllä huomautus 2.
- 8 Heinrich Köselitz (1854–1918), Nietzschen oppilas 1875 alkaen ja muusikkoystävä, joka kirjoitti paljon Nietzschen sanelusta, oikoluki vedoksia ja osallistui myöhemmin myös Nietzschen ensimmäisten koottujen teosten toimittamiseen.
- 9 Sir Thomas More (1478–1535), englantilainen filosofi ja poliitikko, *Utopia* (De optimo statu reipublicae deque nova insula Utopia, 1516). Suom. Marja Itkonen-Kaila. WSOY, Helsinki 1984.
- 10 Jakob Burckhardt (1818–1897), Baselin yliopiston historian ja taidehistorian professori (1858–1893), Nietzschen kollega ja tuttava. Niccolò Machiavelli (1469–1527), firenzeläinen filosofi ja diplomaatti, *Ruhtinas* (Il principe, 1532). Suom. Aarre Huhtala (1969). 3., tark. p. WSOY, Helsinki 1995. Köselitz aikoi 13/xii/79 lähettämänsä vastauksen mukaan kertoa Nietzschelle tarkemmin Moren kirjan ”todella täysin allistytävistä asioista”.
- 10 Adalbert Stifterin (1805–1868) teos *Der Nachsommer. Eine Erzählung* ilmestyi kolmena niteenä 1857. Nietzschen *Der Wanderer und sein Schatten*issa (1880), § 109, kirja mainitaan osana ”saksalaisen proosan aarteistoa”; ks. *Menschliches, Allzumenschliches* II/2, § 109. *Sämt-*

- liche Werke. Kritische Studienausgabe. Toim. Mazzino Montinari / Giorgio Colli (1980), [=KSA]. 2., tark. p. de Gruyter & DTV, Berlin & München 1988, osa 2, 599, jonka mukaan J. W. Goethen (1749–1832) kirjoitusten ja hänen yksityissihteerinsä Johann Peter Eckermannin (1792–1854) *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*in (1836), ”parhaan saksalaisen kirjan”, lisäksi lukemisen väärttejä ovat vain göttingeniläisen fysiikanprofessorin Georg Christoph Lichtenbergin (1742–1799) aforismit (vrt. *Töberryskirjat. Aforismeja ja muistiinmerkintöjä*. Valik. & suom. Juhani Ihanus. Otava, Helsinki 1999), sveitsiläisen Gottfried Kellerin (1819–1890) novellit (vrt. *Seldwylan asukkaat* (Die Leute von Seldwyla, 1853 & 1873–1875) Suom. Gerda Lindgren, Antti Nuutila, Olli Nuorto & Oili Suominen. WSOY, Helsinki 1971) ja itävaltalaisen Stifterin *Nachsommer*.
- 11 Köselitz auttoi paraikaa Nietzscheä viimeistelemään *Der Wanderer und sein Schatten*ia.
- 12 *Die fröhliche Wissenschaft* (1882/1887), § 368. KSA 3, 16–17. (Vrt. *Iloinen tiede*. Suom. J. A. Hollo. Otava, Helsinki 1963.)
- 13 *Zur Genealogie der Moral* (1887), III, § 26. KSA 5, 407. (Vrt. *Moraalin alkupe-rästä*. Suom. J. A. Hollo. Otava, Helsinki 1969.)
- 14 *Ecce Homo* (1889/1908), WisgBs: AsZ, § 4. (Vrt. *Ecce homo*. Suom. Antti Kuparinen. Summa, Helsinki 2002.)
- 15 *Menschliches, Allzumenschliches* II/2 (= *Der Wanderer und sein Schatten*) (1880), § 263. KSA 2, 665–666.





OLLI LAGERSPETZ

Teemana Westermarck

Edvard Westermarck (1862–1939) saavutti kansainvälisesti tunnustetun aseman jo uransa alkuvaiheessa. Hänen avioliiton ja moraalin alkuperää koskevat teoksensa kolahtivat etenkin brittiläiseen sosiaaliantropologiaan, jonka kultakausi oli tuolloin käsillä. Suomen ja Englannin ohella Westermarckin kolmas henkinen koti oli Marokko, jonka kansanomaista uskontoa hän kartoitti vuosikymmenten ajan.



Suomessa Westermarckin merkitys on aina tunnustettu. Mielenkiinto on kuitenkin viime aikoihin asti ollut lähinnä oppihistoriallista. Westermarckin töitä ei enää sodan jälkeen juuri käytetty uuden tutkimuksen teoreettisena pohjana. Tilanne on nyt muuttumassa. Vuonna 2009 vietetty Darwin-juhlavuosi lienee antanut uuden arvioinnille lisäpotkua.

Yhteiskuntatieteet eivät Westermarckin aikana olleet selvästi eriytyneet filosofiasta. Moraalin historiallista alkuperää ja sen loogista asemaa koskevat kysymykset esiintyivät käsi kädessä. Yhdistävänä siltana oli ajatus

ihmisluonnosta. Brittiläisten empiristien inspiroimana Westermarck katsoi moraalin perustuvan tunteisiin ja sitä kautta vaistoihin ja biologiaan. Moraaliarvostelmat olivat hänen mukaansa toisaalta tunteiden ilmaisuja, toisaalta historiallisesti tunnepohjaisista reaktioista kehittyneitä. Myöhemmin Westermarck-hypoteesina tunnettu insestiteoria pyrki selittämään insestitabun biologiselta pohjalta. Myös uskontoa Westermarck piti tunneperäisenä ilmiönä.

Nämä teoriat kyseenalaistettiin varsin pian. Westermarckista poiketen Sigmund Freud (1856–1939) tunnustusti uskoi ihmisen varhaisimpien seksuaalisten impulssien kohdistuvan juuri oman perheen jäseniin. Johtava brittiläinen moraalifilosofi G. E. Moore (1873–1958) taas piti Westermarckin emotivismia naturalistisena virhepäätelmänä, joka sekoitti psykologiset tilat moraalisiin tosiasioihin. Sosiologian puolella Émile Durkheim (1858–1917) katsoi Westermarckin syyllistyvän kategoriavirheeseen yrittäessään selittää yhteisötason ilmiöt yksilön ominaisuuksilla.

Paluuta Westermarckin viktoriaaniseen tutkimusotteeseen tuskin on. Filosofian ja yhteiskuntatieteiden uusi tilanne on kuitenkin repinyt jälleen auki kysymyksiä, joihin Westermarckin keskeiset kannanotot liittyvät. Filosofissa moraalin ja emotioiden suhde on otettu tarkastelun kohteeksi. Yhteiskuntatieteissä taas krooninen kattavan teorian tarve ja tieteellisen jalansijan etsintä ovat suunnanneet mielenkiinnon biologisen ihmisluonnon kysymyksiin. Vastakkain on asetettu vakiintuneen yhteiskuntatieteen oletettu sosiaalinen determinismi ja toisaalta biologinen näkemys, jota on haluttu löytää myös Westermarckin teoksista. Taustalla on samalla ihmistieteiden tulkinnoista käyty retorinen kamppailu, jossa kumpikin puoli valjastaa tieteenhistorian kartuttamaan omaa moraalista pääomaa.

Oheisia artikkeleita yhdistää pyrkimys tehdä Westermarckin tutkijakuvaa rikkaammaksi. Väittely, johon hän itse osallistui, ei tarkkaan noudattanut nykyhetken rintamalinjoja. Artikkelit liittyvät Koneen säätiön rahoittamaan tutkimushankkeeseen *Westermarck and Beyond: Evolutionary Approaches to Morality and Their Critics*, jonka johtajana toimii Olli Lagerspetz. Hanke on osa säätiön Ihmistieteet ja evoluutioperspektiivi-kokonaisuutta. Kansallinen filosofiaportaali *Filosofia.fi* on hankkeen keskeinen yhteistyökumppani.

Westermarck-kokoelmasta

Edvard Westermarckin antropologiset kenttätööt Marokossa ja hänen kirjallinen tuotantonsa avasivat lukijoille näkymiä ei-länsimaisiin tapoihin, uskomuksiin ja rituaaleihin. Westermarck ei ollut nojatuoliantropologi eikä pelkästään antropologikaan, mutta nyt hänen kirjoituksiaan eri aiheista voi lukea vaikkapa nojatuolissa, kun *Filosofia.fi*-portaalissa on avattu hänen valikoitujen tekstiensä arkisto.

Westermarckin keskeiset tutkimusalueet tiivistetään yleensä neljäksi aihepiiriksi: avioliitto, moraalit, Marokko ja uskonto (etenkin kristinusko). Viidentenä pääalueena pidän seksuaalisuutta. Nämä aihepiirit olivat Westermarckille tärkeitä läpi hänen tutkijanuransa, ja hän työsti niitä aktiivisesti elämänsä loppuun saakka. Hänen tuotannossaan pääteemat myös limittyvät toisiinsa ja täydentävät toisiaan. On enemmän syytä puhua jatkumoista ja vuorovaikutuksista eri tutkimusaiheiden välillä kuin hänen ajattelunsa vaiheista.

Myös tieteenalojen välinen yhteistyö oli Westermarckille ominaista. Hänen tuotantonsa ei rajoitu antropologiaan, vaikka antropologinen kenttätö ja vertaileva metodi ovatkin ensisijaisia Marokko-tutkimuksissa. Niissäkin on silti mukana sosiologia ja psykologia tarkasteluja. Avioliittoaihe sisältää evoluutionäkökulman ohella antropologisia ja psykologisia painotuksia, kuten myös moraalisten ideoiden alkuperän ja kehityksen tutkiminen, johon kietoutuu vahvasti filosofinen etiikka. Teoksessa *Ethical Relativity* (1932) filosofinen etiikka ja filosofis-psykologiset pohdinnat syrjäyttävät antropologisen kenttätöaineiston, kun taas uskonnon ja seksuaalisuuden tutkimisessa antropologisilla esimerkeillä on huomattava sija.

Westermarckin moninaiset paperit

Kun Westermarckin julkaisuja on lähdetty digitoimaan *Filosofia.fi*-portaaliin, on johtoajatuksena ollut saada esiin aiheiden jatkumoa varhaisista artikkeleista myöhempään tuotantoon. Koska kirjoja ei ole ryhdytty digitoimaan, valitut artikkelit antavat läpileikkauksen Westermarckin uran teemoista ja täydentävät kirjojen sisältöjä. Toki artikkeleissa on myös kirjojen kanssa päällekkäisiä sisältöjä, sillä Westermarckilla oli tapana uutterasti toistaa eri julkaisufoorumeilla samankaltaisia argumentteja ja näkökulmia – näinhän moni kirjoittaja tekee edelleen.

Valittuaan Englannin ”intellektuaaliseksi isänmaakseen”¹ Westermarck suuntautui julkaisemaan päätuotantonsa englanniksi. Ruotsin kielellä ilmestyi vain osa hänen teksteistään. Kuitenkin hän ehti uransa aikana saada tuotoksiaan julki myös muun muassa saksaksi ja ranskaksi. Tieteellisten artikkeleiden ohella Westermarck

julkaisi matkakuvauksia ja osallistui poliittisiin (kulttuurialueiden tsaarille, Suomen itsenäisyys, Ahvenanmaan kysymys), akateemisiin ja uskonnonvapautta (Prometheusseura) koskeviin kiistoihin. Westermarck on kaikissa julkaisuissaan ainoa tekijä.

Artikkeleiden digitoinnin täydennykseksi Åbo Akademin kirjastoon arkistoidusta Westermarckin kirjeenvaihdosta on valittu hänen tutkimustyönsä ja sen herättämien teemojen kannalta oppihistoriallisesti kiinnostavia kirjeitä². Ne on pääosin lähetetty Rolf Lagerborgille, Westermarckin pitkäaikaiselle kollegalle ja ystävälle. Kirjeenvaihto ulottuu vuodesta 1894 Westermarckin kuolinvuoteen 1939 saakka. Muutamia poimintoja on tehty myös Westermarckin kirjeenvaihdosta Gunnar Landtmanille, Ragnar Numelinille, Rolf Pippingille ja Julio Reuterille. Westermarck oli ahkera kirjoittaja, joka tuotti parhaimmillaan kolmattakymmentä kirjettä vuorokaudessa. Kun esimerkiksi moraalifilosofinen tarkastelu alkoi uuvuttaa, Westermarck saattoi siirtyä opettelemaan arabiaa sekä tutkimaan uskontoa ja taikauskkoa, minkä jälkeen hän päätti työskentelynsä iltaisin kirjeiden kirjoittamiseen.

Åbo Akademin kirjaston Westermarck-kokoelmassa on melko niukasti tieteellisiin keskusteluihin, tutkimusongelmiin tai -tuloksiin liittyviä kirjeitä. Pikemmin runsas kirjeenvaihto sisältää henkilö-, matka- ja järjestelyasioita sekä kuvauksia luonnosta, paikoista, tapahtumista ja ihmisistä. Vanhemmille ja sisarelle lähetetyissä kirjeissä käsitellään samoja aiheita, vaikkakin Westermarck hieman valottaa myös omia tuntemuksiaan. Äiti vaikuttaa olleen hänelle tunnetasolla läheisempi kuin isä. Akateemiseen opetustyöhön, julkaisuutoimintaan ja teosten vastaanottoon liittyy varsin sovinnasta ja muodollista kirjeenvaihtoa.

Kirjeissään Westermarck ei ole taipuvainen luonnehtimaan mielentilojaan saati tunnustamaan psyykkisiä ristiriitoja. Erimielisyydet kytkeytyvät enimmäkseen tieteellisten näkökantojen ja teorioiden eroihin. Timothy Stroup onkin aiheellisesti todennut, että Westermarckin kirjeet ovat filosofisesti ”vähiten paljastavia”³. Tähän kantaan voin paljolti yhtyä, mutta täydennän kuitenkin, että kirjeenvaihto kertoo kiinnostavasti Westermarckin monitahoisten henkilökohtaisten vuorovaikutusten lähtökohdista, luonteesta ja kehityksestä. Brittiläisissä ja yhdysvaltalaisissa kirjastokokoelmissa on jonkin verran

”Filosofien är ju på sätt och vis det centrala ämnet i en humanistisk fakultet.”

”Westermarckin sanoin ’filosofilla on sievoinen erivapaus muuttaa kantaa tiuhemmin kuin vaihtaa takkia’.”

kirjeenvaihtoa, joka valottaa lisää Westermarckin ammatillisia suhteita.

Westermarckin akateeminen luennointi keskittyi Keisarilliseen Aleksanterin-Yliopistoon Helsingissä (lukuvuodesta 1891–1892 useine väli vuosineen kevätlukukauteen 1916), Åbo Akademiin (kevätlukukaudesta 1918 syyslukukauteen 1933, paitsi ei opetusta 1920–1921) ja London School of Economicsiin (syyslukukaudesta 1904 kesälukukauteen 1930). Åbo Akademin kirjaston kokoelmassa on eräitä koneella kirjoitettuja filosofian ja psykologian luentoja, joihin Westermarck on tehnyt monia lisämerkintöjä ja korjauksia. Mitä ilmeisimmin hän käytti näitä luentoja opetuksessaan useamman kerran sekä Helsingissä että Turussa.

Tuntemattomia ulottuvuuksia

Varhaisin säilynyt luentosarja on ”Samhällslära” (1894), jonka Westermarckin oppilas Leo Ehrnrooth on toimittanut muistiinpanojen perusteella⁴. Luentosarja oli aikanaan saatavana kirjaseinä, mutta se on nykyään niin harvinainen, että sen digitointi on perusteltua. Siinä Westermarck muun muassa esittää tietoisuuden kantilaisen (tai mendelssohnilaisen) jaottelun mielteisiin, tunteisiin ja tahdonilmauksiin sekä Alfred Lehmannilta peräisin olevan luokittelun sisältötunteisiin ja relaatiotunteisiin⁵. Hän myös kytkee moraalisen arvioinnin intentioniin. Pian Westermarck kuitenkin hylkäsi varhaisessa luentosarjassaan esittämänsä käsityksen moraalitunteista, kuten hän mainitsi kirjeessään (2.10.1898) Lagerborgille kannanmuutosta puolustuen: *Det är ju filosofens sköna privilegium att få ändra åsigt oftare än han behöver byta om rockar.*

Westermarckin filosofian luennoista digitoitaviksi on valittu vuoden 1913 syyslukukaudelle ja vuoden 1914 kevätlukukaudelle merkityt mutta todennäköisesti myö-

hemminkin käytetyt filosofian historian luentosarjat. Edellisessä esitellään John Locke ja David Humea, jälkimmäisessä käsitellään Adam Smithiä ja skottilaista koulukuntaa sekä referoidaan ranskalaista valistusfilosofiaa. Westermarckin omat kannanotot ovat lyhyitä sivuhuomautuksia; selvästikin luennot ovat vain Westermarckin muusta kirjallisuudesta tekemiä poimintoja johdannoksi filosofian historiaan. Olen aiemmin⁶ tarkastellut lähemmin Westermarckin psykologian luentoja ja todennut, että niiden sisältö ja järjestys tukeutuvat lähes kauttaaltaan, jopa paikoitellen suoraan referoiden, Harald Høffdingin teokseen *Psykologi i Omrids paa Grundlag af Erfaring*,⁷ mutta hän ei mainitse asiaa kertaakaan.

Westermarck-kokoelma sisältää myös päiväkirjoja, jotka eivät juurikaan tuo esiin filosofisesti kiinnostavia teemoja. Usein lyhyet merkinnät ovat yksitoikkoisia ja arkipäiväisiä. Rolf Lagerborgin kokoava arviointi onkin osuva:

”I Westermarcks *Diaries* finner man huvudsakligen uppgifter om brev, besök, antal sidor han skrev dag för dag, temperaturen ute och inne, hur blomstren slå ut i hans lustgård; samt uppgifter om ohälsa, mest astma-anfall, ett krånglande knä, ischias. För katarrer är han utsatt höst och vår.”⁸

Muutamia päiväkirjaosuuksia on kuitenkin digitoitu, samoin pieni muistikirja, joka sisältää Westermarckin ehkä henkilökohtaisimpiin kuuluvia mietelmiä (*Aforismer från lediga stunder*). Hän kirjasi muun muassa jo 12.1.1899 Marokon Tetuanissa vastenmielisyytensä saksalaisen filosofian hämäryyttä kohtaan: *Den föreföll så djup emedan den var så grumlig*. Pian sen jälkeen (2.2.1899) hän pohti aforistisesti kielen hämäryyttä: *[S] präkets dunkelhet skyddar den svage tänkaren för kritikens pilar*. Westermarckin luottamus brittiläisen empirismin selkeyteen säilyi horjumattomana.

Westermarckin käsitys omasta tutkijanidentiteetistään oli sidoksissa ajan tieteenalakategorisointeihin. Vaikka hän toimi akateemisissa tehtävissä filosofian ja sosiologian aloilla, hän luennoi myös psykologiaan ja antropologiaan kuuluvista aiheista. Jäättyään yliopistotyöstä eläkkeelle hän huomautti kirjeessä (24.12.1935) Hilma Granqvistille sijoittumisestaan tieteiden kenttään:

”Enligt en tysk definition skall varken Landtman eller jag vara sociologer: våra arbeten äro alltför speciella och för litet filosofiska för en sådan benämning. För egen del kallar jag sociologi all vetenskaplig behandling av det sociala livet. Det hela är en ren definitionsfråga utan större betydelse. ’Etnologin’ är inte en lägre vetenskap än ’sociologin’.”

Samana vuonna Westermarck asemoi kirjeessään (16.4.1935) Rolf Pippingille filosofian oppiaineen akateemisesti: *filosofien är ju på sätt och vis det centrala ämnet i en humanistisk fakultet.*

Jo nuorena Westermarck oli muistikirjassaan (15.8.1887)

pohtinut julkista ja yksityistä minuutta: *Vad som finnes på denna sida förlätet får många skäda; vad som finnes på andra sidan* – ingen någonsin. Muistopuheessaan Gunnar Landtman mainitsi ”todellisen Westermarckin” kätkeytyneen niin, että hänestä syntyi toisille vaikutelma useiden eri henkilöiden muodostamasta kokonaisuudesta pikemmin kuin yhdestä henkilöstä⁹. Akateemisen henkilökuvan lisäksi *Filosofia.fi*-portaali tuo esiin välähdyksiä Westermarckin tuntemattomammista ulottuvuuksista.

Westermarckin valikoituihin teksteihin voi tutustua osoitteessa:
www.filosofia.fi/se/arkiv/ammena/563

Viitteet

- 1 Westermarck 1929.
- 2 Tekstissä siteeratut kirjeet ovat Åbo Akademin kirjaston käsikirjoitusosaston Westermarck-kokoelmasta.
- 3 Stroup 1982, 127.
- 4 Westermarck 1894.
- 5 Lehmann 1892. Lehmannin ja Westermarckin emootiokäsityksistä ks. myös Ihanus 1990, 154–157.
- 6 Ihanus 1990.
- 7 Höfding 1882.
- 8 Lagerborg 1951, 195.
- 9 Landtman 1940, 3.

Kirjallisuus

- Höfding, Harald, *Psykologi i Omrids paa Grundlag af Erfaring*. P. G. Philipsens Forlag, København 1882.
- Ihanus, Juhani, *Kadonneet alkuperät. Edvard Westermarckin sosiopsykologinen ajattelu*. Kirjayhtymä & Suomen Antropologinen Seura, Helsinki 1990.
- Lagerborg, Rolf, *Om Edvard Westermarck och verken från hans verkstad under hans tolv sista år 1927–39*. Holger Schildts Förlag,

- Helsingfors 1951.
- Landtman, Gunnar, Edv. Westermarck. Minnestal vid Finska Vetenskaps-Societetens sammanträde den 21 oktober 1940. *Societas Scientiarum Fennica Årsbok*, 19 C: 2, 1940, 3–20.
- Lehmann, Alfr[ed], *Hovedlovene for det menneskelige Følelsesliv. En experimental og analytisk Undersøgelse af Følelsesilstandenes Natur og Optraeden tilligemed et Bidrag til deres Systematik*. J. Frimodts Forlag, København 1892.
- Stroup, Timothy, *Westermarck's Ethics*. Publications of the Research Institute of the Åbo Akademi Foundation, No. 76. Åbo Akademi, Åbo 1982.
- [Westermarck, Edvard], *Anteckningar i samhällslära enligt Dr. Edv. Westermarcks föreläsningar*. Toim. Leo Ehrnrooth. Akademiska Bokhandeln, Helsingfors 1894.
- Westermarck, Edward, *Memories of my Life* (Minnen ur mitt liv, 1927). Käänt. Anna Barwell. George Allen & Unwin, London 1929.
- Westermarck, Edward, *Ethical Relativity*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1932.

niin&näin -lehden Edvard Westermarck -teemanumeron kunniaksi Sosiologia-lehti ja sitä julkaiseva Westermarck-seura houkuttelevat ihmisiä Sosiologia-lehden tilaajiksi Edvard Westermarckin elämään liittyvällä ristikolla.



1. vaiva, joka esti Edvardia urheillemasta lapsena
2. "professorin sheriffi"
3. *The History of Human Marriage* -kirjan kustantaja
4. Edvardin lempiaine koulussa
5. paikka, jossa amerikkalainen taidemaalari kosi Westermarekia
6. suhteessa uskontoon Westermarck oli?
7. Edvardin ensimmäinen virkanimike London School of Economicsissa
8. Edvardin äidin etunimi
9. Westermarckin toimi suomalaisessa turismiyhdistyksessä
10. Edvardin kenttätöiden maa
11. maa, josta Westermarck keräsi *Pro Finlandia* -adressiin nimiä
12. 1900-luvun alun aktivisti, jonka kanssa Edvard toimi pontevasti edellä mainitun adressin synnyssä
13. Westermarckin professuurin oppiala Lontoossa
14. kuuluisa sosiologi, jonka Westermarck tapasi 3. kansainvälisessä psykologikonferenssissa
15. taidemaalari Westermarck

www.sosiologia.fi

Täytä ristikko, niin tiedät mitä tehdä!



Helighetens sociala förankring – Durkheim vs. Westermarck

Sociologerna Émile Durkheim (1858–1917) och Edvard Westermarck (1862–1939) var samtida. Båda deltog i den då aktuella debatten om moralens och religionens ursprung, och en viss polemik uppstod mellan dem. Man brukar sammanfatta skillnaden så att Durkheim förklarar mänskligt beteende genom att hänvisa till samhällsstrukturer, medan Westermarck söker individualpsykologiska förklaringar med rötter i den mänskliga naturen. I och med evolutionspsykologins ökade synlighet i dag har även denna kontrast lyfts fram. Man har anspelat på en motsats mellan samhällsvetenskapernas föregivna sociala determinism och en biologiskt inspirerad syn, som man menar sig finna hos Westermarck.¹

I denna uppsats, där vi granskar de två tänkarnas syn på *det heliga*, kommer vi fram till att mot-sättningen delvis är skenbar. Närmare bestämt lever den kvar i Westermarcks polemik på det *teoretiska* planet, medan hans empiriska forskning bjuder på en något avvikande bild. Aningen paradoxalt lyfter hans data från Marocko fram vissa aspekter av det heligas samhällsroll, som inte tydligt kommer fram hos Durkheim – trots att det just var Durkheim som skulle betona det heligas samhällsfunktioner.

Durkheim ägnade sitt sista stora verk åt temat helighet, som han anknöt till sin teori om samhällssolidariteten. Westermarck gick mer empiriskt tillväga. Hans böcker om helighet (*baraka*) i Marocko sammanfattar flera års fältforskning. Men det för en modern läsare lärorika i dem måste sökas genom en nytolkning.

Durkheim om det heliga

Émile Durkheims bok *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Religionslivets elementära former), som utkom 1912, fick stor genomslagskraft som en sammanfattning av hans idéer om religionens samhällsroll, ja av hans hela samhällsteori. Bokens betydelse steg under flera årtionden: den blev erkänd som en hörnsten för den nya antropologin, och allmänt för strukturalistiska och funktionalistiska ansatser. Boken tog sats från W. B. Spencers och F. J. Gillens uppgifter om totemismen i centrala Australien, med motiveringen att denna representerade ”den mest primitiva och enklaste religion som är möjlig att finna”.²

Durkheims egentliga intresse låg dock bortom detta specifika fall. Det var inte heller begränsat till religionen som sådan. Som Bronislaw Malinowski påpekade i sin recension av boken,

”To Prof. Durkheim the religious is the social *par excellence*. The distinctive characters of social and religious pheno-

mena practically coincide. The social is defined, in *Règles de la méthode sociologique*, by its ’exteriority to individual minds’, by its ’coercive action’ upon individual minds; the religious, which is also ’external’ to individual minds, by its ’obligatoriness’.³”

Religionen blir intressant för Durkheim för att där möts allt som enligt honom är avgörande för relationen mellan individ och samhälle: ett yttre, anonymt, kollektivt tryck som styr individens tänkande och, som dess källa, ett ”kollektivt medvetande” inom ramen för en gemenskap.

Durkheim tar här itu med frågan om moralens ursprung, en fråga som sysselsatte både filosofer och empiriska forskare. Man kan naturligtvis försöka kartlägga moralens uppkomst och utveckling rent historiskt. Ur Durkheims synpunkt träffar sådana undersökningar dock inte grundproblemet. Han undersöker snarare den ’logik’ som gäller för *begreppet* gemenskap, liksom de relaterade begreppen social norm och religion. Med andra ord: under vilka omständigheter är förpliktande normer *tänkbara*? Den centrala frågan handlar om moralens auktoritet.⁴ Temat var aktuellt alltsedan Kant formulerat tanken att det moraliska imperativet var kategoriskt, alltså oberoende av individens egna intressen och böjelser. *Vem* utfärdade imperativet i så fall?

Durkheims kända svar var att det befallande subjektet implicit utgörs av gemenskapen eller samhället. Individens samvete är ett resultat av internaliserade samhällsliga påbud (Lagerborg uttryckte en liknande syn⁵). Durkheim ansåg dessutom att det mänskliga tänkandet också mer allmänt styrs av samhället, dess idéer om det tillåtna och förbjudna, det egna och det främmande, det begripliga och det obegripliga. Religionen har en central roll som förmedlare av idéerna till individnivån.

En religion förutsätter enligt Durkheim två faktorer: en gemenskap eller ”Kyrka” och en indelning av verkligheten i heligt och profant. I korthet:

”Westermarck försvarar en idé som Durkheim avvisat: religionen har utvecklats ur förundran inför övernaturliga och oförklarliga fenomen.”

”En religion är ett enhetligt system av trosföreställningar och praktiker i förhållande till heliga (sakrala) ting, med andra ord till ting som blivit avskilda och förbjudna; trosföreställningar och praktiker som förenar alla, som anslutit sig till dem, till en enda moralisk gemenskap som kallas en Kyrka.”⁶

Distinktionen mellan heligt och profant är enligt Durkheim universell. Vad som konkret klassificeras som heligt växlar, men uppdelningen består. I mänsklighetens idéhistoria har det aldrig existerat två kategorier som så djupt skiljer mellan ting och som så radikalt står mot varandra, hävdar Durkheim. Det heliga är heterogent, med andra ord av annat ursprung än det profana. Det heliga är oberörbart. Det heliga är farligt och kan vara smittosamt och orent. Förbud och tabun markerar skillnaden mellan det profana och det heliga, och strukturerar livet för samhällsmedlemmarna. Personer, djur och födoämnen kunde uppfattas som heliga, farliga och förbjudna.⁷

Polemik

Malinowskis recension tar direkt itu med den redan nämnda motsättningen mellan strukturella och individualpsykologiska perspektiv. Han hävdar att beskrivningen av det heliga förutsätter introspektion, alltså precis sådana data på individnivå som Durkheim velat undvika.

”The sacred and divine are the psychological categories governing ideas originated in religiously inspired crowds. These ideas are collective only in so far as they are general,

i.e. common in all members of the crowd. None the less we arrive at understanding their nature by individual analysis, by psychological introspection, and not by treating those phenomena as ‘things’.”⁸

Kritiken slår ut mot hjärtat av Durkheims tes att sociala fenomen ska betraktas som ”ting” och förklaras genom andra sociala fenomen på en kollektiv nivå. Durkheims ’samhälle’ är ”en metafysisk idé blottad på empirisk innebörd”.⁹ En idé kan bara omfattas kollektivt i den meningen att kollektivets enskilda medlemmar omfattar den.

Westermarck tog i sin tur fasta på att Durkheim nästan uteslutande baserade sin teori på ett enda exempel, totemreligionen i Australien, speciellt hos Aruntastammen där. Westermarck vidhöll denna kritik ännu 1936 i sin sista stora föreläsning, *Huxley Memorial Lecture* med rubriken *Methods in Social Anthropology*. Han menade att en jämförelse av olika religioner var nödvändig.¹⁰

Enligt vår uppfattning gör Durkheim sig sårbar för kritik främst genom oklarheten i sin tes att gemenskapen är de religiösa och moraliska idéernas källa. Frågan är om tesen alls är empirisk, så att bekräftande antropologiska data är relevanta. Man kan kanske hellre uppfatta den som en beskrivning av de religiösa och moraliska utsagornas logiska status, ett försök att identifiera deras ”logiska subjekt”. Att kalla en utsaga religiös eller moralisk är att säga att den principiellt sett innebär ett anspråk som uppfattas vara oberoende av enskilda individer. Man kan vidare, med Durkheim, försöka argumentera att det förutsätts en implicit hänvisning till stöd hos ett kollektiv. Men Durkheim blandar bort korten om han vill bekräfta sin begreppsanalys med hjälp av empiriska data från totemreligionen. Data kan här fungera som illustration, men inte som ett bevis.

Också Westermarck diskuterar helighet, men då i medveten motsättning till Durkheim. Westermarcks definition på religion ingår i verket *Ritual and Belief in Morocco*, där han summerar sin viktigaste fältforskning. Han försvarar en idé som Durkheim avvisat: religionen har utvecklats ur förundran inför övernaturliga och oförklarliga fenomen.¹¹ Han ställer sig i huvudsak bakom Frazers definition, där skillnaden mellan religion och magi baseras på utövarens inställning.¹² I sammanfattning:

”Religion är en tro på och en respektfull inställning till ett övernaturligt väsen, av vilket människan känner sig vara beroende, och vars vilja hon åberopar i sin dyrkan.”¹³

Ingen hänvisning görs till en gemenskap som kan tänkas upprätthålla religionen. Kontrasten är tydlig, inte enbart i relation till de ställen hos Durkheim som citeras, utan också mot dennes kommentarer på Westermarcks egna arbeten. Westermarcks *History of the Human Marriage* och *The Origin and Development of Moral Ideas* hade tidigare väckt Durkheims intresse. Durkheim riktade då

sin kritik mot Westermarcks ”komparativa metod”.¹⁴ Han ansåg att de olika seder och bruk som beskrevs blev lösryckta ur sina sammanhang i samhället.

Westermarck i Marocko

Westermarcks aktiva insamlingsarbete i Marocko sträckte sig från 1898 till 1913, med en sammanlagd fältforskningsperiod på cirka sex år. Hans första böcker om religionen i Marocko kom ut snart efteråt (1914, 1916). Kriget och andra omständigheter gjorde att han sedan höll en paus och återkom först 1923, varefter han nästan årligen bodde någon tid i ett hus han köpt i Tanger. Under denna andra period färdigställde Westermarck sina böcker om riter och trosföreställningar (1926, 1933) och ytterligare en bok om ordspråk (1930).

Sekelskiftets Marocko var ett oroligt rike. Sultanens arm nådde inte överallt. Läget försvårades av att Spanien och Frankrike ville lägga landet under sig som ett protektorat, vilket också lyckades dem 1912. Strax innan härskade två sultaner. Múlái¹⁵ ‘Abdl’azîz var sultan från sekelskiftet till 1908. I en maktkamp övertog ‘Abdl’azîz halvbror Múlái l-Hâfid makten år 1908, men var snart tvungen att abdikera till förmån för sin bror Múlái Yûsuf (1912–1927). Den egentliga makten lades dock i händerna på kolonialmakterna. Ett väpnat motstånd fortsatte på olika håll fram till självständigheten långt senare. Självklart försvårades Westermarcks insamlingsarbete av läget. Utomstående och även sultanens tjänstemän betraktades med misstro. Men som vi kommer att se återspeglades konflikterna även i marockanernas egen användning av de centrala helighetsbegreppen.

Westermarcks fältarbete gick ut på att jämföra seder och bruk hos olika stammar i Marocko. Det insamlade materialet bestod ofta av folkliga föreställningar om övernaturliga upplevelser. Som folklorematerial hänvisar det till händelser som dels sägs ligga långt bak i tiden och dels är mer aktuella fall, men som alla återberättas av samtida informanter. Bara en stams egna medlemmar skulle berätta om de egna traditionerna – inte utomstående och i intet fall européer. Westermarck gör ett grundligt arbete, men redogör inte för resultaten på det sätt som en följande generation forskare lärt sig göra. Han låter inte sin egen närvaro och sin relation till forskningsobjekten ingå i själva analysen. Det vi får veta om hans egen roll har närmast *ad hoc*-karaktär. Däremot kan hans erfarenheter följas i hans rikliga korrespondens.¹⁶ Ofta skriver han om lokala sagesmän som han under längre, sammanhängande perioder låtit berätta om sina traditioner. Han skriver 19.8.1910 till Helena Westermarck om en tatuerad gumma ur Ait Yusistammen, som varje förmiddag berättar för honom om kvinnors liv. I sin populärvetenskapliga bok *Sex år i Marocko*¹⁷ ägnar han ett kapitel åt sin guide och vän Abdessalam El-Baqqali (‘Abdsslam l-Baqqâli).

Westermarck verkar medvetet undvika det man i modern mening skulle kalla sociologiska tolkningar av fenomenet helighet. Han räknar upp exempel, men dis-

kuterar inte vad människor kan tänkas uppnå genom att kalla någonting heligt, eller hur diskursen kring helighet sammanhänger med samhällsdynamiken i övrigt. Westermarck återger dock värdefulla data som gör även en sådan analys möjlig. Med bakgrund i diskussionen ovan presenterar vi nu en ny läsning av Westermarcks resultat – det samtida Marocko som skymtar i texten.

Helighet (*Baraka*) i Marocko

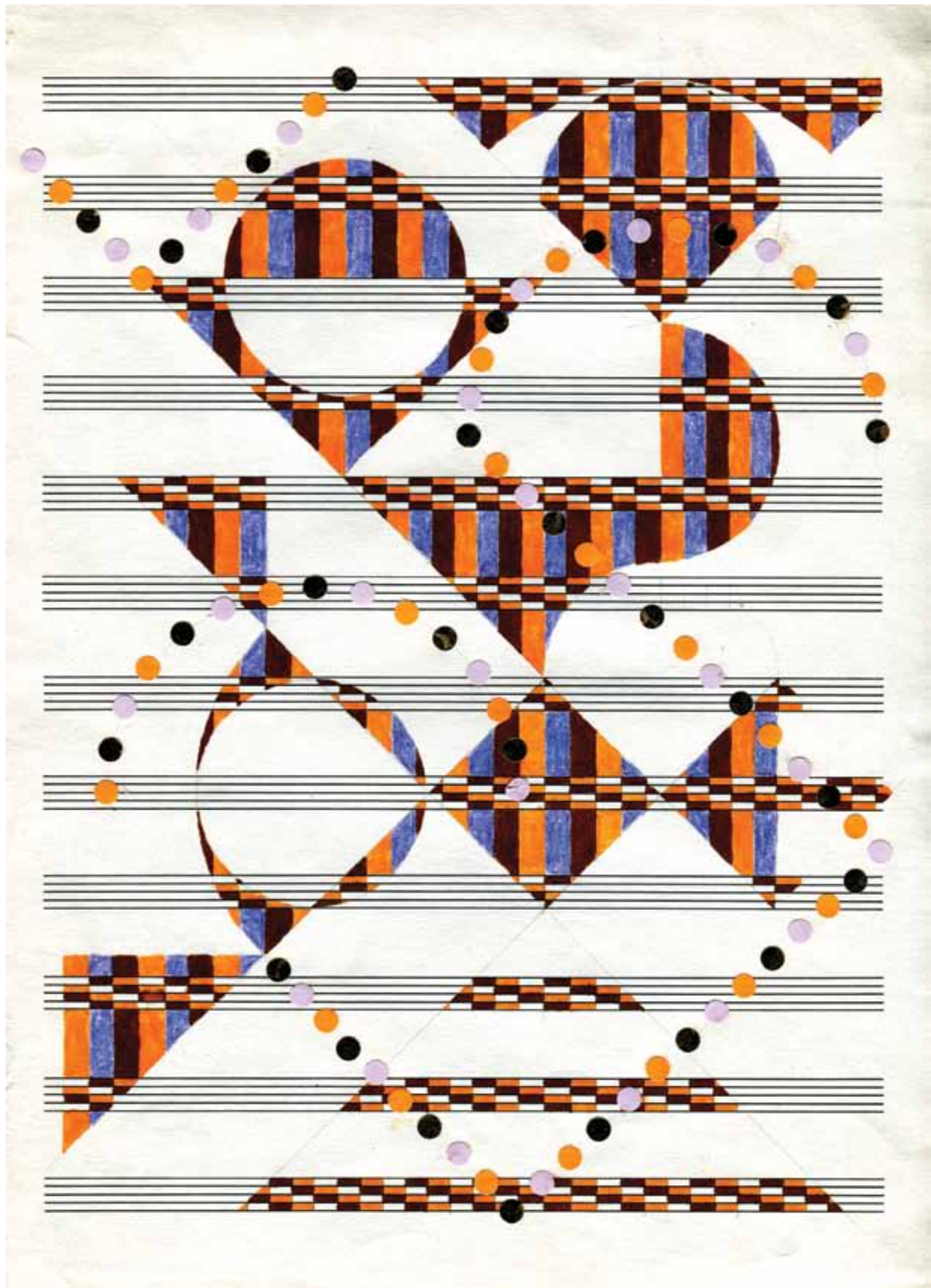
I Westermarcks beskrivning framstår Marocko som ett land där nästan allt kunde ha religiös innebörd. Folk verkade i sin vardag ständigt ställas inför frågor om vad som kan vara heligt, farligt eller förbjudet. I synnerhet blev frågan aktuell när någonting oväntat eller ovanligt hände – när någon föll av hästen, när en främling kom på besök, när någon gifte sig eller när viktiga beslut skulle fattas.

Helighet i Marocko sammanfattades under begreppet *baraka* eller välsignelse. Denna undergörande kraft och av Gud givna välsignelse kunde ta sig många uttryck. *Baraka* tillkom vissa människor, men också många slags djur, platser, livsmedel, örter, helgdagar och annat ansågs ha denna speciella egenskap. I en mindre utsträckning fanns den hos alla människor. Även idioter, dårar och främlingar kännetecknades av *baraka*. Westermarck berättar i sina *Minnen* att hans ankomst till en by ansågs lyckobringande då den sammanföll med regn och sänkta matvarupriser.¹⁸ Personer med *baraka* var vördade men även fruktade, eftersom de kunde, utom bota åkommor, också åkalla olyckor och död.

Dyrkan av helgon, både döda och levande, kvinnliga och manliga, framstår som ett viktigt inslag i kulturen. Helgondyrkan kan dateras till förislamisk tid i området, men den hade anpassat sig till islams monoteistiska ram. Westermarck ansåg att monoteismen rentav gett helgonkulten ett lyft, eftersom helgon blev förmedlare som förde troslivet närmare vardagsproblemen.¹⁹ Heliga platser, berg, källor och träd kunde genom en om-tolkning förknippas med namngivna muslimska helgon. Helgongravar ansågs ha en undergörande kraft. De kunde användas som asyl av eftersökta brottslingar och upprorsmän.²⁰

I Marocko anser man att helighet kan gå i arv. Islams grundare, profet Mohammed innehade den största möjliga *baraka*. Hans helighet har gått vidare på fädernet genom dottern Fatima. Med islams spridning i området blev en del släkter i Nordafrika – sk sheriffslekter – delaktiga i detta arv. Den äldsta sheriffslekten i Marocko leder sin härkomst till Múlái Idris den äldre, grundaren av det första sultanatet. Av dessa sheriffer och sheriffas är den gren som tillhör Wazzansherifferna den mest dyrkade och inflytelserika.²¹ Under denna tid rådde en viss spänning mellan Wazzansherifferna och sultanerna. Det hette att ingen Wazzansheriff kunde bli sultan, men ingen sultan heller regera utan Wazzansheriffens välsignelse.

De härskande sultanerna tillhörde likaså en sheriffslekter. De kunde även räkna med *baraka* från själva



sultanvärdigheten. Av sultanens *baraka* var landets välfärd, goda skördar och höga nativitet beroende. När Hâfid tog makten efter den avsatte 'Abdl'azîz inträffade ett gott sardinår. Det tockades som bevis på den nye sultanens *baraka*.²²

Även andra släkter gjorde anspråk på sheriffvärdighet, bland annat familjen Baqqâli.²³ Med denna familj kom Westermarck att stå i kontakt då 'Abdsslam l-Baqqâli blev hans nära vän för fyra årtionden. Men det fanns också 'falska' sheriffsläkter. Genom att flytta till en annan region kunde en person upprätta en falsk antavla och göra anspråk på tillhörighet i en sheriffsläkt. Situationen komplicerades ytterligare av att en medlem av en sheriffsläkt kunde ge sin *baraka* åt en underlydande.

Det fanns även släkter som fått sin *baraka* från ett helgon, oberoende av den heliga stamtavlan.²⁴ I princip kunde nämligen vem som helst förvärva helighet genom ett fromt leverne. Religiösa brödraskap förenade dem som betraktade ett visst framlidet helgon som sin patronus.

Barakans flyktighet

Men helighet kunde också förloras. Här är det av speciellt intresse att se på de berättelser som florerade om hur den avsatte sultan 'Abdl'azîz hade förlorat sin *baraka*. Westermarck anger åtminstone följande skäl:

- "(1) sultanen hade många kristna vid sitt hov. Han var intresserad av europeiska seder och varor;²⁵ sultanen drack alkohol;²⁶
- (3) han slösade med statens resurser²⁷, det rådde hungersnöd och oro i landet;²⁸
- (4) kanske den värsta av sultanens förbrytelser: han bröt mot gravplatsens helgd. En mördare hade sökt skydd vid Mûlâi Idris grav men blev tagen till fånga och avrättad. Saken var känslig då offret var en kristen missionär och mördaren en sheriff."²⁹

Till detta kommer Westermarcks egen erfarenhet. Då han år 1901 besökte Dukkâla-området spreds rykten om att sultanen ville låta Westermarck bygga ett hus där, trots att just här fanns upproriska stammar. Westermarck erfor situationen som frustrerande.³⁰ I sina *Minnen* analyserar Westermarck 'Abdl'azîz misslyckade politik och säger: "[f]ör att göra sin myndighet gällande måste en sultan av Marocko vara antingen helgon eller krigare, men Mûlâi Abdlazîz var varken det ena eller det andra."³¹

Listan över sultanens brott berättar om de centralaste föreställningarna kring *baraka*. Kristna och judar ansågs orena, och orenhet skulle förstöra *barakan*. Helgongravar var heliga vallfärdsplatser och de kunde vara förbjudna, förutom för kristna och judar, även för kvinnor och för tjänstemän.³² Westermarck kunde enligt vad han själv säger inte besöka sin vän 'Abdsslam l-Baqqâlis hem eftersom dennes farfar Sîdi Hosni hade sin grav där. Hans anteckningar och böcker kunde dä-

"Westermarck skriver: 'För att göra sin myndighet gällande måste en sultan av Marocko vara antingen helgon eller krigare. Mûlâi Abdlazîz var varken det ena eller det andra.'"

remot nog förvaras i huset.³³ Han berättar också i ett brev att han allmänt hatas i en by då han fotograferat de heliga platserna där.³⁴

Den avsatte sultanens förbrytelser kan se graverande ut, men flera personer med ärvd helighet har kunnat bryta mot de centrala reglerna utan påföljder.³⁵ Så var fallet med sheriffen Sîdi l-Hadj 'Abdsslam av Wazzan som dog 1892. Det berättas att han ofta var full. Anhängarna menade att alkoholen han drack förvandlades till honung. När Westermarck frågade varför han då blev påverkad löd svaret att allt är möjligt för ett helgon. Ett dubbelt mirakel således, konstaterade Westermarck.³⁶ Denna sheriff gifte sig med en engelska, Emily Keene, men inte heller det kunde inverka menligt på hans *baraka*. Många mirakelberättelser spred sig om denna Wazzansheriff. Han kunde ändra skepnad och förvandlas till ett lejon för att hävda sin helighet inför vanvördiga västerlänningar.³⁷ Han hade också enligt sägnen ridit på hästrygg från Tanger över sundet till Gibraltar.³⁸

Heliga personer kunde ge sin *baraka* vidare åt andra eller överföra den på mat och dricka. De kunde samtidigt behålla sin *baraka*, medan det i vissa fall fanns en risk att den som överför *baraka* på andra går miste om sin egen. Westermarck berättar också att Wazzansheriffen kunde stjäla sin gästs *baraka* vid en måltid om gästen lämnade kvar något av maten. När folk återvände från besök vid en helig gravplats i bergen undvek pilgrimerna att komma via hans boplatser för att inte gå miste om den välsignelse de förvärvat. Man kan fråga sig varför ledaren för den mest heliga släkten i Marocko behövde förse sig med stulen helighet. Vi kan

också fråga varför sultanen förlorade sin *baraka* medan Wazzansheriffen behöll sin.

Barakans sociala förankring

Westermarck framhåller i sina minnen att han i Marocko fick upp ögonen för "vidskepelsens inflytande på rättsbegreppen"³⁹. Men han kommer aldrig med någon utförlig analys i politiska termer. Hans data tyder dock på att *baraka* var utsatt för en ständig dragkamp mellan intressenter. Tänk på behovet att upprätta en falsk stamtafva. Den detaljerade beskrivningen ger vid handen att den ärvda *barakan* stod mot den förvärvade. De heliga släkterna utgjorde en slags aristokrati, men denna måste hävda sin ställning och gärna bidra med berättelser om mirakel som tecken på sin fromhet.

Sultan 'Abdl'azîz öde, och ryktena om förlorad *baraka* i samband med maktkampen med Häfid, visar hur nära *baraka* förknippades med frågan om politisk makt. Man kan tala om en tävlan om legitimitet. Den uppnådda positionen måste befästas genom att anknyta den till traditionella värden. *Baraka* innebar att maktutövningen var välsignelsebringande och berättigad. Skillnaden mellan 'Abdl'azîz och Wazzansheriffen låg möjligen i att den förra saknade det folkliga stödet medan den senare hade det.

Marocko var ett land med svag centralmakt och starka lokala makthavare. Westermarck återger en räckvärd anekdoter som belyser helgongestalernas, och i synnerhet gravarnas, roll i en dragkamp mellan regeringen och lokala intressen.⁴⁰ Han hävdar till exempel att ingen sultan av Marocko skulle våga besöka Mûlâi Brâhims grav i Stora Atlasbergen. Under sin livstid hade detta helgon utvisats från Marrâksh eftersom alla, även sultanens egna soldater, hade flockat sig kring honom⁴¹, tydligen som en implicit utmaning mot sultanens auktoritet. Helgon kunde uppträda som försvarare av människor bland vilka de var begravda, eller av sin släkt mot sultanens. Westermarck återger en incident som skulle ha inträffat när 'Abdl'azîz kom till Dukkalâ med en straffexpedition. Fyra av ortens stora helgon visade sig för sultanen i en dröm. De önskade honom välkommen på besök, men endast om han kom i goda avsikter. "De lät honom därmed veta att de stod på folkets sida; och han följde deras råd".⁴² Enligt en nutida analys av Mohammed El-Mansour fick helgonkulten en roll i att upprätthålla balansen mellan de motsatta riskerna för laglöshet respektive despotism.⁴³

Westermarck contra Durkheim

Westermarck ansåg själv att *barakans* flyktighet och situationskänslighet var hans mest centrala resultat. I ett brev till Lagerborg våren 1939 kritiserar han Nathan Söderblom samt Rudolf Ottos bok *Das Heilige*. Han understryker att dessa inte "tagit någon befattning med den i socialt hänseende viktigaste egenskapen hos det heliga – dess utomordentliga känslighet för yttre inflytelser". Och

han tillägger att han själv ännu funderat på att skriva en liten bok om helighet.⁴⁴

Westermarck menade att hans resultat skar sig med Durkheims teori: heligheten var inte en så starkt avgränsad och stabil kategori som Durkheim hävdade. I *Ritual and Belief in Morocco* ger Westermarck inte någon systematisk sammanfattning, men han kan inte låta bli att ge Durkheim en släng. Det är skäl att citera denna passus som han uppenbart var nöjd med. Den återgår till en nästan identisk tidigare formulering⁴⁵ och upprepas senare i *Pagan Survivals*:⁴⁶

"It is also sometimes impossible to distinguish between *baraka* and the profane; an instance of this is the medicinal virtue of many plants. A beneficial power is *baraka* only if it is looked upon as more or less mysterious, wonder-working, 'supernatural', not if it appears as ordinary, common, 'profane'. It is the feeling of wonder that is at the bottom of it. But this feeling allows of many degrees and may at times dwindle into insignificance or pass away; and the same is the case with *baraka*. There is not that impassable gulf between the holy and the profane which has been postulated by Durkheim."⁴⁷

Westermarck gör en kontrast mot Durkheim:

"Durkheim says [...] that in the whole history of human thought there is no other instance of two categories of things which are so profoundly different, so radically opposed to each other, as the sacred (*le sacré*) and the profane, their heterogeneity being absolute."⁴⁸

Det slår oss att det mesta i det första citatet inte alls verkar stå i strid med Durkheim. Det heliga och det profana kännetecknade, för Durkheim, människans tendens att se sin värld i ljuset av ett slags grundläggande kontrast. Durkheim förnekar däremot inte övergångar och graderingar.⁴⁹ Och eftersom vilket som helst föremål i princip kan få helighetskaraktär, kan man inte heller enligt honom ringa in det heliga genom att räkna upp heliga och profana objekt, t ex olika örter såsom Westermarck antyder.⁵⁰ Det betyder naturligtvis inte att *skillnaden* försvinner. Den mellersta meningen i citatet (*It is the feeling of wonder that is at the bottom of it*) utprepar Westermarcks teoretiska syn på känslornas roll, men den följer inte självklart ur det tidigare resonemanget. Man kunde ju lika bra hävda att känslan är en följd av tankekontrasten som tvärtom.

Även Westermarcks andra resultat tycks förenliga med Durkheims syn på helighet. Westermarck rapporterar att det orena och farliga samtidigt kunde vara heligt. Mördare kunde bota sjukdomar.⁵¹ Omvänt kunde helgon och sheriffer framkalla sjukdom och död. Vi påminns om ett resonemang hos Durkheim kring relationen mellan det heliga och det orena. Det oberörbara eller heterogena förekommer enligt Durkheim i två former:⁵² det i vanlig mening heliga (det *rent* heliga) och det orena (det *orent* heliga); eller det heligt lyckobrin-

gande och det heligt olycksbringande. Också Westermarck pekar på en ”likhet mellan *baraka* och orenhet” och menar att orenhet på samma sätt som helighet ”belongs to the sphere of mystery”.⁵³ Hans observation och till och med formulering framstår närmast som stöd för den Durkheimiska idén.

Westermarcks data motsäger inte heller Durkheims allmänna idé om hur det heliga utformar samhället. Tvärtom visar de på vilken känslig faktor *baraka* var och hur starkt den genomsyrade det marockanska samhället. *Baraka* var bland annat ett medel att dra gränser mellan gemenskapen och ”andra”, som den uteslöt som orena.

Det finns dock en central fråga där Westermarcks ma-

rockanska studier står i tydlig kontrast mot Durkheim, och där Westermarck enligt vår mening står för det mer fruktbara perspektivet. Hans ointresse för samhällsanalys av modern typ gjorde tyvärr att kontrasten inte kom till sin fulla rätt. Den handlar om helighetens *dynamiska* aspekter. Durkheim målade upp ”gemenskapen” som någonting enhetligt och enhälligt. Varje del av religionen satt på plats som stöd för en orubbad ordning. Westermarcks Marocko framstår däremot som ett brokigt samhälle, där även helighet präglades av konflikter. Hans material lyfter fram frågor kring det heligas samhällsroll, trots att han i sin *teoretiska* framställning fokuserade på emotioner hos individen.⁵⁴

Noter

- 1 Se t ex Roos 2008.
- 2 Durkheim 1968, 95.
- 3 Malinowski 1913, 525.
- 4 Se t ex Durkheim 1968, not 4, 208–209.
- 5 Lagerborg 1900, 96–105.
- 6 Durkheim 1968, 47, kursiv i originalet.
- 7 Ibid., 127–133.
- 8 Malinowski 1913, 530.
- 9 Ibid., 529.
- 10 Westermarck 1936, 240.
- 11 Westermarck 1926, I: 23.
- 12 Ibid., I: 32–33.
- 13 Ibid., I: 32.
- 14 Durkheim 1979.
- 15 *Müläi* = ”herre, härskare”. Se Westermarck 1926, I: 36. Vad egennamn beträffar följer vi – så långt vårt tangentbord medger – samma stavning som källorna (huvudsakligen Westermarck 1926).
- 16 Se bl a Lundberg-Kelly 2005.
- 17 Westermarck 1918.
- 18 Westermarck 1927, 229.
- 19 Westermarck 1926, I: 51.
- 20 Ibid., I: 559–561.
- 21 Ibid., I: 36–38.
- 22 Ibid., I: 39.
- 23 Se närmare Suolinna & Lahtinen 2003.
- 24 Westermarck 1926, I: 181–186.
- 25 Ibid., I: 229; Westermarck 1927, 270–271.
- 26 Westermarck 1926, I: 238.
- 27 Westermarck 1927, 270.
- 28 Westermarck 1926, I: 39.
- 29 Ibid., I: 560; Westermarck 1927, 271.
- 30 Westermarck till Tallqvist, 12.5.1901.
- 31 Westermarck 1927, 270.
- 32 Westermarck 1926, I: 193–196.
- 33 Ibid., I: 65.
- 34 Westermarck till Tallqvist, 12.5.1901.
- 35 Westermarck 1926, I: 238.
- 36 Ibid., I: 151.
- 37 Ibid.
- 38 Ibid., I: 148.
- 39 Westermarck 1927, 279.
- 40 Westermarck 1926, I: 193–194 &

- 560–561.
- 41 Ibid., I: 193–194.
- 42 Ibid., I: 194, not 1.
- 43 El-Mansour 1999, 56.
- 44 Westermarck till Lagerborg, 18.4.1939.
- 45 Westermarck 1916, 75–76.
- 46 Westermarck 1933, 119.
- 47 Westermarck 1926, I: 146–147.
- 48 Ibid., I: 147, not 1.
- 49 Durkheim 1968, 36–39.
- 50 Jfr ibid., 37–38.
- 51 Westermarck 1926, II: 11; Westermarck 1933, 143.
- 52 Durkheim 1968, 301.
- 53 Westermarck 1933, 142.
- 54 En kraftigt förkortad och omarbetad version av denna uppsats har ingått i tidsskriften *Laboratorium för folk och kultur* (Lagerspetz & Suolinna 2011).

Litteratur

Publicerat material

- Durkheim, Émile, *The Elementary Forms of the Religious Life* (Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, 1912). Allen & Unwin, London 1968.
- Durkheim, Émile, *Essays on Morals and Education*. Red. W. S. F. Pickering. Routledge & Kegan Paul, London 1979.
- Lagerborg, Rolf, *Moralens väsen*. Edlund, Helsingfors 1900.
- Lagerspetz, Olli & Suolinna, Kirsti, Sultanen som förlorade sin helighet. Westermarck och Durkheim om helighet och samhälle. *Laboratorium för folk och kultur* 1/11, 11–15.
- Lundberg-Kelly, Gunilla, *Född till resenär. Ett urval ur Edvard Westermarck resebrev*. Åbo Akademis förlag, Åbo 2005.
- Malinowski, Bronislaw, [Review of] Les formes élémentaires de la vie religieuse. *Folk-lore*. Vol. 24, 1913, 525–531.
- El-Mansour, Mohammed. The Sanctuary (Hurm) in Precolonial Morocco. I *In the Shadow of the Sultan. Culture, Power, and*

Politics in Morocco. Red. Rahma Bourquia & Susan Gilson Miller. Center for the Middle Eastern Studies of Harvard University, Cambridge, Mass. 1999, 49–73.

- Roos, Jeja-Pekka, Durkheim vs Westermarck: An Uneven Match. I *The New Evolutionary Social Science: Human Nature, Social Behaviour, and Social Change*. Red. Heinz-Jürgen Nienenzu, Tamás Meleghy & Peter Meyer. Paradigm Publishers, Boulder 2008.
- Suolinna, Kirsti & Tommy Lahtinen, Holiness, Holy Places and the El-Baqqali Family in Northern Morocco. *Temenos*. Vol. 37–38, 2003, 209–226.
- Westermarck, Edward, *Marriage Ceremonies in Morocco*. Macmillan, London 1914.
- Westermarck, Edward, *The Moorish Conception of Holiness (Baraka)*. Öfversigt af Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar Bd. LVIII, 1915–1916, Afd. B. N:o 1, Helsingfors 1916.
- Westermarck, Edvard, *Sex år i Marocko*. Schildts, Helsingfors 1918.
- Westermarck, Edward, *Ritual and Belief in Morocco I–II*. Macmillan, London 1926.
- Westermarck, Edvard, *Minnen ur mitt liv*. Schildts, Helsingfors 1927.
- Westermarck, Edward, *Wit and Wisdom in Morocco: A Study of Native Proverbs. By Edward Westermarck, with the Assistance of Shereef Abd-Es-Salam El-Baqqali*. Routledge, London 1930.
- Westermarck, Edward, *Pagan Survivals in Mohammedan Civilization*. Macmillan, London 1933.
- Westermarck, Edward, Methods in Social Anthropology. *Journal of Royal Anthropological Institute*. Vol. 66, 1936, 133–248.

Arkivmaterial

ÅAB, *Handskriftsavdelningen*: Helena Westermarcks brevsamling
Rolf Lagerborgs brevsamling
NB: Knut Tallqvists brevsamling



Westermarck ja Moore

Moraalisia tosiasioita etsimässä – vai luomassa?

Kuvaavatko moraaliarvostelmat objektiivisia totuuksia vai pelkästään yksittäisten subjektien tunnereaktioita? Artikkelissa seurataan Edvard Westermarckin ja G. E. Mooren etiikkaa koskevaa sananvaihtoa 1900-luvun alkupuolelta. Pyrkimyksenä on selvittää, miten tunteet kytkettyvät moraaliin ja moraaliin erimielisyyksiin.

” Sisälläni kiehuu ja kuohuu”, Edvard Westermarck kertoo 8.4.1928 päivätyssä kirjeessään Rolf Lagerborgille. Tunnekuohon synnä on ”kysymys siveellisten arvostelmien objektiivisuudesta”, eli tarkemmin kysymys, ”onko moraaliarvoilla objektiivinen pätevyys vai ovatko ne luonteeltaan puhtaasti subjektiivisia.”¹

”Kuuluvatko moraaliset arvot oletettuun, olemassa olevaan todellisuuteen, riippumatta siitä, onko olemassa inhimillistä sielunelämää, joka käsittää ne? Onko jotakin, mikä on hyvää tai pahaa, oikeaa tai väärää, riippumatta siitä, mitä me pidämme hyvänä tai pahana, oikeana tai vääränä?”²

Westermarckin vastaus on kieltävä. Teoksensa *Ethical Relativity* (1932, 1949) johdannossa hän suuntaa polemiikkinsa ”tavanomaista käsitystä” vastaan.³ Tuon käsityksen mukaan etiikka on ”normatiivinen tiede”, jonka tehtävänä on löytää ja muotoilla moraaliperiaatteita, joilla on objektiivinen pätevyys.⁴ Jos etiikka on tiede, eikö moraalifilosofien luulisi päässeen parempaan yhteisymmärrykseen sen keskeisestä peruseriaatteesta? Sitä vastoin ”moraalin käytännön suhteen vallitsee huomattavasti suurempi yksimielisyys.”⁵ ”[Y]ksityiskohtaisiin elämänohjeisiin tultaessa [...] riittäisin teoreetikko on äkkiä aivan ponneton ja arkipäiväinen.”⁶ Westermarck pitää asiaa osoituksena siitä, että arkipäivän moraalit ei lainkaan perustu yleiseen moraaliperiaatteeseen. Moraalifilosofit esittävät normatiivisia ohjeita pikemminkin vain perustellakseen omia, itsestään selviksi kokemiaan oikean ja väärän tunteita.

Moraaliarvostelmien todellisena perustana Westermarck pitää moraalitunteitamme. Nämä ovat ”korvauksen tunteita”, jotka ilmaisevat ”siveellistä paheksuntaa ja siveellistä hyväksymistä.”⁷ Ne kohdistuvat ”elävään olentoon”, joka käsitetään subjektin mielihyvänsä tai mielihyvän aiheuttajaksi.⁸ Niitä luonnehtii halu maksaa takaisin samalla mitalla, tuottaa mielihyvänsä tai mielihyvän aiheuttajalle vastaava tuntemus. Muista korvauksen tunteista poiketen moraalille tunteille on lisäksi ominaista pyyteettömyys ja (todellinen tai näennäinen) puolueettomuus.⁹

Korostamalla pyyteettömän palkitsemisen ja koston tunteiden perustavaa luonnetta Westermarck luo yh-

teyden Adam Smithin moraaliteoriaan, mutta myös yleisemmin brittiläiseen empirismiin¹⁰. Eräs edeltäjä on tietysti David Hume, joka samantapaisessa hengessä katsoi moraalin perustuvan tunteisiin. Hume mukaan normatiivisia lauseita ei voi johtaa tosiasialauseista. Taipumuksemme esimerkiksi luokitella jokin teko rikokseksi ei perustu tiettyyn tosiasiaan tai tosiasioiden välillä vallitsevaan suhteeseen. ”Hyväksyntä tai paheksunta”, joka seuraa tarkasteltaessa tosiasiaa ja sen suhteita toisiin tosiasioihin, ”ei voi olla arvostelukyvyn tuotetta: se on sydämen asia.”¹¹

Westermarckin mielestä siis tunnereaktioillamme on moraaliarvostelmien ymmärtämisen kannalta konstituiva rooli. Moraaliarvostelmat ”pohjautuvat lopulta [...] tunteisiin” ja ovat näin ollen subjektiivisia, sillä ”objektiivinen pätevyys ei voi olla peräisin tunteesta.”¹² Kun pidän tekoa pahana, en ilmaise mitään sitä koskevaa moraalista tosiasiaa. Sen sijaan tunteeni toki on *minuun* liittyvä tosiasia. Westermarckin etiikan tuntija Timothy Stroup kirjoittaa: ”Westermarckin mukaan moraalikäsitteiden omaksumiselle ja käytölle voidaan antaa puhtaasti psykologinen selitys viittaamatta lainkaan moraaliin toiseikkoihin.”¹³

Westermarck ei suinkaan kiistä, että saatamme itse käsitellä moraaliarvostelmamme objektiivisiksi ja itsestään selviksi. Objektiivisuuden vaikutelma ei kuitenkaan perustu meistä riippumattomiin tosiasioihin, vaan se on psykologisten piirteidemme ja yhteiskunnallisen olemassaolomme tulosta. G. E. Moore, aikakauden johtava brittiläinen moraalifilosofi, kiisti tämän käsityksen kovin sanoin. Objektivistisen moraalifilosofian puolustuksessaan hän kritisoi muiden muassa Westermarckia: moraaliarvostelmia ei voi palauttaa psykologiaan.¹⁴

Mooren kritiikki

Mooren tunnetuimpia johtopäätöksiä on, että ’hyvä’ on yksinkertainen ja analysoimaton peruskäsite: lausetta ”tämä on hyvä” ei voi esittää minkään toisen käsitteen avulla¹⁵. Esimerkiksi Henry Sidgwickin väittäessä, että hyvä voidaan tyhjentävästi määritellä hyvinvoinnin tai mielihyvän käsitteiden pohjalta, Moore vastaa, että hyvä tosin saattaa tuottaa mielihyvää, mutta emme silti voi päätellä, että kaikki, mikä tuottaa mielihyvää, on myös

”Westermarck ei suinkaan väitä, että kuvatessani jonkin asian moraalisesti vääräksi kuvaan senhetkistä paheksunnan tunnettani.”

hyvää. Eräät asiat tuottavat mielihyvää olematta moraalisessa mielessä hyviä, ja toisaalta voimme kuvitella jonkun saavan mielihyvää moraalittomasta toiminnasta. Tämän huomion laiminlyöminen merkitsee ”naturalistiseen virhepäätelmään” syyllistymistä. Psykologisista tiloista, jotka ovat luonnossa vallitsevia tiloja, vedetään hyvää ja pahaa eli moraalisia tosiasioita koskevia johtopäätöksiä. Mutta näitä tosiasioita ei voi todistaa. Ne voi ainoastaan todeta eettisen intuition avulla.

Westermarck mainitsee kirjassaan tämän puolen Mooren ajattelusta. Hän huomioi vaikeudet, joihin joudutaan, kun yleisiä moraaliperiaatteita perustellaan intuitiolla. Intuitio kertoo Moorelle, että hyvää on mahdollista määritellä. Tämä ei silti estä Sidgwickiä vetoamasta omaan intuitioonsa päinvastaisen näkemyksen tueksi.¹⁶

Naturalistinen virhepäätelmä – joka vie luonnon tosiasioista moraalisiin tosiasioihin – on silti hyvä lähtökohta, kun pyritään ymmärtämään Mooren Westermarckiin suuntaamaa kritiikkiä. Juuri tähän virheeseen Westermarck nimittäin Mooren mukaan syyllistyy. Moore toteaa:

”Hänen mukaansa arvostelmani jonkin teon vääryydestä on teon tyyppiä koskeva arvostelma, jonka mukaan tämänkaltaisilla teoilla on *taipumus* herättää minussa tietynlainen tunne – moraalisen närkästyksen tai paheksumisen tunnus. Hän ei esitä, että arvostelmani koskisi teon minussa *tosiasiallisesti* herättämää paheksuntaa.”¹⁷

Kuten Moore hyvin tajuaa, Westermarck ei suinkaan katso, että joka kerta kun tuomitsen jonkin asian moraalisesti vääräksi, kuvaan senhetkistä paheksunnan tunnettani. Sehän merkitsisi, että tuomitessani asian erehdyn siitä, mitä tunnen, mikäli minulla ei samanaikaisesti ole vastaavan vahvuista tunnetta. Moore katsoo silti, että Westermarckin mukaan sana ”väärä” kuvaa taipumustani kokea tiettyjä tunteita:

”Hänen mukaansa on uskottavaa, että esitän arvion sellaisen tekojen taipumuksesta herättää minussa tuohtumusta; esimerkiksi kun arvioin yhden teon olevan toista huomattavasti väärempi, väitän ainoastaan, kokemukseeni perustaen,

että jos joutuisin todistamaan nämä teot samankaltaisissa olosuhteissa, toinen herättäisi minussa voimakkaampaa tuohtumusta kuin toinen.”¹⁸

Mutta, Moore jatkaa, moinen väite tuskin voi olla puolustettavissa. Jos sinä ja minä lausuessamme arvostelman ”tuo on väärin” yksinomaan esitämme tunteitamme koskevia väittämiä, sanamme saavat aivan eri merkitykset. Sinun lausumanasi sana ”väärin” koskee *sinun*, minun lausumanani taas *minun* tunteitani. Olettakaamme, että minusta jokin teko on väärä, kun taas sinusta se on oikea. Moore vertaa tätä tilanteeseen, jossa sanon ”tulit tänään Cambridgestä” ja sinä sanot ”en tullut tänään Cambridgestä”. Koska lauseet eivät koske samaa asiaa, vaan sitä, mitä sinä teit ja mitä minä tein, molemmat voivat olla yhtäaikaan tosia. Jos moraaliset keskustelumme koskisivat samaten vain kummankin tunteita, ne muistuttaisivat tätä esimerkkiä. Silloin ei voisi puhua moraalikysymyksiä koskevasta erimielisyydestä. Olisi virhe luulla kahden moraalikäsityksen olevan keskenään ristiriidassa, kuten olisi virhe olettaa ristiriita mainittujen, Cambridgen matkaa koskevien väitteiden välillä.¹⁹

Tämä on Mooren mukaan Westermarckin näkemyksen looginen seuraus. Se ei kuitenkaan voi pitää paikkaansa. Kaikki viittaa siihen, että ihmisten välillä voi vallita erimielisyyksiä moraalikysymyksistä, mikä Mooren mukaan on mahdollista vain, jos ristiriidassa olevat väitteet koskevat samaa asiaa. Niiden täytyy kohdistua samaan ominaisuuteen: teon hyvyteen tai pahuuteen.²⁰ Vain silloin on mahdollista kritisoida yhtä moraalikäsitystä toisen valossa. Moore toteaa, että Westermarck tosin pitää tiettyjä, kehittyneempiä moraalikäsityksiä paremmin sopeutuneina, parempina, kuin toisia: ”ne merkitsevät korkeamman hienostuneisuuden astetta moraalitajumme kehityksessä.”²¹ Mutta Mooren mukaan tämä ei voi tarkoittaa Westermarckille enempiä kuin, että toisten moraalikäsitykset poikkeavat omistani. Westermarckin teoria ei selitä, miten toisen henkilön ”moraalinen maku” voi olla parempi kuin toisen – minkä Moore katsoo merkitsevän samaa kuin, että edellisen kannanotot ovat tosia, kun taas henkilön, jonka ”moraalinen maku” on ”huonompi”, kannanotot ovat epätosia.²² Miten sitten ha-

”Westermarck ei siis sano, että moraaliarvostelmat ovat tunteiden ilmaisuja, vaikka Moore haluaakin häntä näin tulkita.”

luammekin ilmaisun käsittää, on Mooren mukaan joka tapauksessa väärin sanoa, että sitä käytetään yksinkertaisesti arvioimaan henkilön psykologisia tiloja.²³

Kysymys hyvästä ja pahasta ei Mooren näkökulmasta voi ylipäätään koskea psykologiaa. Silloin vain avattaisiin ovet relativismille ja ajatukselle, että yhteiskuntien ja yksilöiden välillä ei voi olla merkittäviä moraalisia eroja. Tähän voi tietysti todeta, että Westermarckin kirjan nimi onkin *Ethical Relativity*. Relativismi on hänen tietoinen lähtökohtansa. Mooren argumentti taas perustuu ajatukselle, että päättelyketju, jonka loppupäässä vaanii eettinen relativismi, pakostakin asettaa omat lähtökohtansa kyseenalaisiksi.

Kohtaavatko Westermarckin ja Mooren argumentit?

Tärkeässä suhteessa Moore ampuu maalinsa ohi. Westermarck on nimittäin Mooren kanssa yhtä mieltä siitä, ettei lausetta ”tämä on oikein” voi suoraa päätä rinnastaa lauseeseen ”minä pidän tästä”²⁴. Sen sijaan on selvää, että Moore ja Westermarck – kuten myös Stroup toteaa – asettavat eri kysymykset huomionsa polttopisteeseen. Moore haluaa ensi sijassa selkeyttää moraalisten lauseiden loogista asemaa – ilmaisevatko ne moraalitunteita vai moraalisia tosiasioita? – kun taas Westermarckin kiinnostus kohdistuu moraalin alkuperään ja sen pohjalla oleviin korvauksen tunteisiin. Moore on ennen kaikkea loogikko, kun taas Westermarck tuo selvästi esiin filosofiansa sosiologisen ja antropologisen taustan.

Westermarck ei siis välttämättä sano, että moraaliarvostelmat ovat tunteiden ilmaisuja, vaikka Moore haluaakin häntä näin tulkita. Hänen pyrkimyksensä on pikemminkin osoittaa, kuinka moraaliarvostelmat ovat kehittyneet tunteista, minkä yhteiskunnallisen tehtävän ne täyttävät ja ovat täyttäneet ja miten ne ovat kehittyneet yhdessä niiden käsitteiden ja sääntöjen kanssa, joita ihmiset käyttävät oman toimintansa ymmärtämiseen. Tässä suhteessa hänen tutkimustaan leimaa vahva empirinen intressi. Sen sijaan voimme Stroupin ja G. H. von Wrightin²⁵ tavoin myöntää, että Westermarck useassa kohdin jättää epäselväksi, mitä yhteyksiä hän lopulta

vetää tunteiden ja moraaliarvostelmien välille. Stroup kirjoittaa:

”Joskus Westermarck tosin puhuu moraalista käsitteistä tunteiden ’suorina ilmauksina’, mutta useimmiten hän jättää moraalikäsitteiden ja tunteiden yhteyden taka-alalle: nämä käsitteet voidaan ’jäljittää takaisin’ tunteisiin tai ne ’pohjimmiltaan perustuvat’ tunteisiin; tunteet ovat moraalikäsitteiden ’pohjalla’.”²⁶

Kaikkiaan Westermarck tuo esiin monenkaltaisia yhteyksiä, jotka vallitsevat tunteiden ja moraaliarvostelmien välillä. Hän ei kuitenkaan systematisoi ajatuksiaan siitä, miten arvostelmissa käytetyt käsitteet liittyvät loogisesti toisiinsa.

Moraalinen erimielisyys

Niin Westermarck kuin Moorekin perustelevat kantaansa moraalilla erimielisyydellä. Westermarckille erimielisyys moraalin peruseriaatteesta osoittaa, että moraaliperustuu tunteille. Mooren pääasiallinen kritiikki taas pohjautuu ajatukseen, että erimielisyys on mahdollista vain, jos on olemassa tosiasia, jota se voi koskea. Jos moraaliarvostelmat perustuisivat tunteille tai suorastaan olisivat tunteita, moraalinen erimielisyys kadottaisi mielekkyytensä. Minun tunteeni ei voi olla vastakkainen sinun tunteellesi, jos ei ole olemassa erityistä tosiasiaa, jota ne koskevat. Tunnetilamme olisivat vain kaksi toisistaan riippumatonta, maailmassa vallitsevaa tosiasiaa.

Kumpikin filosofi ottaa lähtökohdakseen selkeän vastakkainasettelun: on valittava, luetaanko moraaliarvostelmat subjektiivisten tunteenilmaisujen vai objektiivisten tosiasialauseiden joukkoon. Kun valinta on tehty, molempien kannassa voi havaita tiettyä epämukavuutta. Erottaessaan moraaliset ei-moraalisista korvauksen tunteista näiden puolueettomuuden perusteella Westermarck osittain myöntää niiden yleispätevyyden. Ne muistuttavat kuitenkin liiaksi tunteita ollakseen ”objektiivisesti päteviä”. Moore puolestaan tunnustaa, että hyvää ja pahaa koskevat väitteet eroavat tietyillä tavoin muista tosiasialauseista: hyvän ja pahan havaitseminen



”Emootion ja kognition tiukka erottelu on kyseenalaistettu nykyisessä moraalifilosofiassa.”

ei esimerkiksi tapahdu aistien välityksellä. Niillä on kuitenkin kylliksi yhtymäkohtia tosiasialauseiden kanssa rinnastuakseen niihin. ”Hyvä” ja ”paha” ovat ominaisuuksia koskevia predikaatteja ja siten verrattavissa sanaan ”kelvaton” esineen värin kuvauksena²⁷.

Nähdäkseni osasyynä tähän epämukavuuteen on vaikeus sovittaa eräät tunne-elämän keskeiset piirteet kaavamaiseen tunteiden ja tosiasioiden erotteluun. Erimielisyyksistään huolimatta sekä Westermarck että Moore hyväksyvät nimittäin, että tunteet ovat selitettävissä yksinomaan psykologisin käsittein. Kysymykseen, miltä henkilöstä tuntuu, voisi siis vastata viitaten pelkkiin subjektin sisäisiin mielentiloihin sanomatta mitään siitä, miten asiat ovat. Tosin Westermarckin mukaan tunteet ovat kausaaliyhteydessä ympäristöön. Kausaaliyhteys selittäisi silti vain, miksi meillä on tietty tunne tai miksi tunne johtaa tiettyyn käyttäytymiseen. Ympäristön kuvaus ei olisi välttämätön osa vastausta siihen, *mitä* me tunnemme. Kyseenalaistamalla tämän lähtökohdan voimme päästä uudella tavoin kiinni kysymyksiin tunteiden ja moraalien suhteesta sekä moraalissa yhteyksissä syntyvien erimielisyyksien erikoislaadusta. Kysymyksillä, mitä tunnemme ja miten asiat ovat, on moraalinen ulottuvuus, jolle Westermarck ja Moore eivät tee täyttä oikeutta.

Jos tunteet ovat ihmisten ajatteluun vaikuttavia irratiionaalisia episodeja, on helppo yhtyä Mooren kantaan: moraaliarvostelmat eivät ilmaise tunteita. Kontrolloitu minuumuutensa vuoksi tunteiden ei voi ajatella ilmaisevan minuuttamme. Ja vaikka tunteita pidettäisiinkin *henkilön* minuuden ilmaisuina, ne eivät siltikään voisi antaa kellovillisia vastauksia kysymykseen, miten *asiat* ovat. Tämä kuva tunteista joutuu kuitenkin ristiriitaan seuraavien tosiseikkojen kanssa: (1) henkilön tunteet voivat ilmaista jotakin hänestä; (2) pidämme ihmisiä vastuunalaisina tunteistaan; (3) niin tunteenilmaisumme kuin moraalisetkin kannanotomme ilmentävät pyrkimystä artikuloida tilanteemme ominaispiirteitä. Mitä enemmän yritämme tehdä näille huomioille filosofista oikeutta, sitä vaikeampaa on vetää selkeitä rajaviivoja tunneilmaisujen ja toisaalta moraalisten reaktioiden ja arvostelmien välille.

Rinnastaessaan moraaliarvostelmat tosiasialauseisiin Mooren yhtenä tarkoituksena on korostaa, että moraaliset väitteet voivat olla tosia. Moraaliarvostelmilla on siinä suhteessa yhteisiä piirteitä kognition kanssa. Myöskään kognitiota ei voi pitää pelkästään psykologisena ilmiönä. Jos joku esimerkiksi sanoo ”juna on myöhässä” ja juna onkin aikataulussa, on oikeutettua todeta, ettei hän *tiedä*, miten asiat ovat. Oikea ilmaus olisi: ”hän *luulee* tietävänsä”. Luuleminen erotetaan tietämisestä sen perusteella, miten asiat ovat, ei henkilön psykologisten tilojen pohjalta. Nämähän voivat olla samoja kummassakin tapauksessa. Jos sanomme henkilöstä, että ”hän tietää, että juna on myöhässä”, samalla myönnämme hänen olevan oikeassa. On *totta*, että ”juna on myöhässä”. Tämä on tietämisen logiikkaan kuuluva siirto – sen kysymyksen logiikkaan, mitä voi mielekkäästi sanoa henkilön tietävän tai mistä hänen voi sanoa olevan tietämätön. Mooren mukaan vastaavan siirron voi tehdä moraalien piirissä. Hyvää ei voi palauttaa kysymykseen, mitä henkilö tahtoo, koska myös henkilön tahtoa voi kritisoida hyvän valossa. Tämä ei Mooren mukaan koske tunteiden kuvauksia. Tuntemisen logiikkaan eivät kuulu ne keskeiset siirrot, jotka mahdollistavat oikean ja virheellisen erotuksen.

Tämänhetkisessä moraalifilosofiassa emootion ja kognition tiukka erottelu on käynyt kyseenalaiseksi. Kognitiiviset tunneteoriat ovat huomioineet kognitiivisten prosessien, kuten ajatusten ja uskomusten, keskeisen osuuden emotiivisissa prosesseissa. Erotuksena Westermarckista, joka ensi sijassa huomioi ulkoiset tapahtumat tunteiden syinä, on tunteen identifioimisen keskeisenä lähtökohtana korostettu sen objektia, siis asiaa, jota tunne koskee tai johon se suuntautuu. Tämä ilmaistaan joskus niin, että ajatus tai arvostelma, vaikkapa jonkin asian epäoikeudenmukaisuudesta, mahdollistaa tiettyjen reaktioiden tunnistamisen esimerkiksi suuttumukseksi. Tällainen painotus saattaa toki johtaa tunteiden liialliseen intellektualisointiin²⁸. Joka tapauksessa kognitiiviset tunneteoriat ovat kiitettävästi huomioineet sisäisen suhteen, joka vallitsee kahden arvostelman välillä: toisaalta arvioimme henkilöllä olevan tiettyjä tunteita, toisaalta taas ymmärrämme hänen tilanteensa tietyllä tavalla.

”Epäoikeudenmukaisuuden käsitteen hallitseminen edellyttää, että reagoimme spontaanisti epäoikeudenmukaisuuteen.”

Palataan Westermarckin käyttämään esimerkkiin: henkilö tuntee moraalista paheksuntaa. Voidaksemme kuvata häntä tällä tavoin edellytyksenä on, että pidämme hänen tunnettaan reaktiona epäoikeudenmukaiseen asiantilaan. Meistä tuntuu, että on tapahtunut jotakin, jota ainakin voi pitää epäoikeudenmukaisena, ja että henkilö mielestämme on käsittänyt tilanteen juuri näin. Edellyttämme, että hän pystyy ajattelemaan asiaa epäoikeudenmukaisuuden, oikeudenloukkauksen, sopimattoman teon ja vastaavien käsitteiden valossa. Kääntäen myös oma kuvauksemme, kutsuessamme tilannetta epäoikeudenmukaiseksi, ilmaisee käsitystämme, että henkilö tuntee moraalista paheksuntaa. Kuvaus ilmoittaa paheksunnan *perustelun*, ei sen kausaalista syytä. Huomioimalla nämä tilanteen aspektit artikuloimme samalla, mitä henkilö tuntee.

Eräässä suhteessa Westermarck on selvästi oikeassa. Epäoikeudenmukaisuuden ja vastaavien käsitteiden hallitsemisen yksi edellytys on, että reagoimme spontaanisti epäoikeudenmukaisuuteen. Tunnettamme voi kuvata paheksunnaksi. Tärkeä, joskaan ei välttämätön, moraalisen paheksunnan ymmärtämiseen kuuluva aspekti on, että saatamme itse reagoida tapahtuneeseen suuttumuksen tuntein. Tietyt spontaanit reaktiot ovat näin ollen *konstitutiivisia* (epä)oikeudenmukaisuuden käsitteen suhteen. Sitä vastoin ei ole mahdollista sanoa suoraa päätä, mikä aiheuttaa mitään – tilanneko tunteen vai päinvastoin. Pikemminkin nämä ovat keskenään jatkuvassa dialektisessa suhteessa. Toisinaan, kuten David Cockburn huomauttaa, henkilön loukkaantunut ilme paljastaa, että jotakin loukkaavaa on tapahtunut. Toisinaan taas tajuamme kasvojen ilmeen, koska ymmärrämme asia-yhteyden – jotakin loukatun suhteesta loukkaajaansa.²⁹ Tajuamme tilanteen, koska ymmärrämme siihen liittyvät tunteet ja päinvastoin. Ymmärryksemme kaksi puolta kasvavat esiin toinen toistaan tukien. Näiltä osin olisi mieleöntöä esittää tunteet erillisinä psykologisina ilmiöinä, sisäisinä mielentiloina, joilla ei ole suhdetta siihen, miten asiat ovat.

Voimme tosin myös yhtyä Mooreen sikäli, että tietämisen logiikan ja tuntemisen logiikan välillä on ero. Jos ihmiseltä on kuollut lähiomainen, emme vielä voi

varmuudella sanoa, että hän tuntee surua. Emme voi olla varmoja, vaikka hänellä olisikin siihen syy ja vaikka saatamme ihmetellä, jos reaktio jää tulematta. Myöskään ihmisen vihaisuus ja loukkaantuminen eivät pakota meitä uskomaan, että häntä on tosiasiaa kohdeltu epäoikeudenmukaisesti. Tosin voimme todeta, että hän sekä tuntee että uskoo näin tapahtuneen. Tunteita koskevia arvioitamme ympäröi täten paljon suurempi mahdollisuuksien kirjo kuin arvioitamme siitä, mitä joku tietää.

Tästäkin huolimatta voimme kritisoida jonkun tunteita sen perusteella, että häneltä on jäänyt tilanteen jokin puoli huomiotta. Tosiasioiden ja tunteiden erotuksella on omat, tiettyihin tilanteisiin kuuluvat sovelluksensa. Joskus henkilön tunteet eivät esimerkiksi ole oikeassa suhteessa tosiasioihin. Relevanttien tosiasioiden huomioiminen moraalisisessa valossa edellyttää kuitenkin, kuten Hume korostaa, sitoutumista. Jotta ihmisen saa näkemään tilanteensa uudella tavalla, muutoksen on koskettava myös hänen tähän tilanteeseen kohdistamia tunteita.

Totuus, tunne ja merkitys

Inhimilliselle vuorovaikutukselle on ominaista monet erilaiset tunneperäiset merkitysperspektiivit. Tunteiden ja tosiasioiden yhteys on siksi monipuolisempi kuin Westermarck ja Moore antavat ymmärtää. Tämä avaa uusia mahdollisuuksia hahmottaa moraalisia erimielisyyksiä. Erimielisyys koskee Moorella ensi sijassa sitä, pidetäänkö tiettyjä väitteitä, kuten ”on väärin valehdella”, tosina vai epätosina. Mutta kun huomioimme, että tilanteen määrättyjä kuvauksia voi ymmärtää ainoastaan määrättyjen tunteiden valossa, näemme, että tärkeimmät erimielisyydet ovatkin muualla. Nousee pikemminkin kysymys, mikä *moraalinen merkitys* on sillä, että hahmotamme tilanteen tietyllä tavalla. Mitä kertoo yksilöstä se, että hän turvautuu yksin käsitteisiin ennemmin kuin toisiin? Miten voimme kritisoida häntä, jos hänen asenteensa on mielestämme ongelmallinen? Todetkaamme tässä yhteydessä kaksi seikkaa.

1. Moniin moraalisiin tilanteisiin kuuluva epämääräisyys tai monimerkityksisyys liittyy ensi sijassa yksittäisten käsitteiden

”Kateellisella ihmisellä on tapana reagoida toisten onneen kateudella ja on vaikeaa iloita toistan myötäkäymisistä.”

den soveltamiseen, ei niinkään itse käsitteisiin. Ei siis vallitse epäselvyyttä siitä, onko tietyytyypistä toimintaa sinänsä pidettävä hyvänä vai pahana. Jotta kieliyhteisön piirissä voi puhua esimerkiksi valehtelemisen käsitteen hallitsemisesta, vaaditaan yksimielisyyttä siitä, että on väärin valehdella.³⁰ Sen sijaan saattaa vallita erimielisyyttä siitä, onko tietyissä tilanteissa kyse valheesta. Valehteliko henkilö tahallaan, vai jättikö hän hienotunteisuudesta jotakin kertomatta? Tällaisen erimielisyyden mahdollisuus kasvaa tietysti sitä mukaa kuin kuvauksissa käyttämämme erottelut käyvät hienosyisemmiksi. Näin ollen moraalinen diskurssi ei – *pace* Moore – niinkään koske sitä, onko tietty tosiasia hyvä vai paha tai onko sellainen arvostelma kuin ”on väärin valehdella” tosi vai epätosi. Pikemminkin monet moraaliset erimielisyydet liittyvät kysymykseen, miten ylipäänsä on ymmärrettävä tilanne, josta vallitsee erimielisyys. ”Oliko kyseessä valhe vai ei?”

2. Keskittyessään oikeisiin ja väärin (tai sellaisiksi käsitettyihin) tekoihin niin Westermarck kuin Moorekin jättävät huomiotta moraalisen kritiikin, tunnustuksen ja ihailun, joiden kohteena ovat ihmisten tunteenomaiset reaktiot³¹. Tällaisia ovat esimerkiksi yksittäiset kateuden, mustasukkaisuuden, kylmyyden tai välinpitämättömyyden ilmaukset, mutta myös ihmisen luonne: miten hän toimii ja mitä hänestä sen seurauksena tulee. Onko henkilö jalomielinen, huolehtiva ja rakastava kohdatessaan niin läheisiään kuin vieraita? Onko hän luotettava ja aina valmis auttamaan, vai voiko häntä syyttää äkkikipikaisuudesta tai ylimielisyydestä? Ihmisen luonteeseen suunnattu kritiikki on muodoltaan samanlaista kuin kritiikki, jonka voi kohdistaa hänen yksittäisiin tunteisiinsa. Voimme syyttää ihmistä toisaalta siitä, että hän reagoi kateellisesti, ja toisaalta myös siitä, että hän on kateellinen ihminen.

Äskenen huomio luonteenpiirteiden merkityksestä on helppo myös ymmärtää väärin. Tarkoitukseni ei ole sanoa, että luonteenpiirre on toiminnan tai tunnetilojen kausaalinen syy. Kateellinen luonne ei johda kateellisiin reaktioihin kuten tulehdus johtaa kuumeeseen. Ei tarvitse ajatella, että jokin, vaikeasti kuvattavissa oleva sisäinen ominaisuus aiheuttaa tiettyjä ulkoisia

reaktioita. Tämä näkemys menettää viehätyksensä, kun tarkastellaan tunteiden ja luonteen kuvausten välistä sisäistä yhteyttä. Kuvaamme henkilön luonnetta lähtökohtanamme hänen reaktionsa, ja ymmärrämme reaktiot tietyn luonteen osoituksina. Luonteenpiirteitä tähän kuvataan juuri kiinnittämällä huomiota henkilön reaktioihin yksittäistilanteissa, mielellään vastakohtana reaktioille, joita pidetään toivottavampina. Kateellinen ihminen on siis henkilö, joka tavanmukaisesti – useammin kuin kerran – reagoi toisten onneen kateudella ja jonka on vaikea iloita toisten myötäkäymisistä. Maton yksittäinen lanka saa merkityksensä osana kuviota, mutta kuvio koostuu langoista. Samalla tavoin ihmisen yksittäisreaktiot asettuvat malliksi, jonka mukaan tunnistamme luonteenomaisia piirteitä hänen elämässään.³² Kateelliselta henkilöltä odotamme oman erinomaisuuden korostamista, kriittistä suunnutristusta toisten saavutuksista puhuttaessa, tiettyjen puheenaiheiden välttämistä, toisten mainitsemista ja niin edelleen.

Nämä huomiot korostavat tunteiden merkitystä osana kykyämme ymmärtää moraalisesti, miten asiat ovat. Ne eivät kuitenkaan tarkoita, että moraaliset erimielisyydet pelkästään heijastavat, tai että niiden pitäisi heijastaa, yksilöiden subjektiivisia eroja. Voimme yhtyä Mooreen ja Westermarckiin sikäli, että moraalikysymykset eivät ole makuasioita. Tekemäni huomiot ovat pikemminkin muistutuksia siitä, miten usein keskustelumme koskevat juuri tilanteiden kuvauksiin kuuluvaa moraalista sisältöä. Ilmaisemme suuttumusta jonkun hävytöntä tai kovasydämistä käytöstä kohtaan, iloitsemme jalomielisyydestä, rakkaudesta ja huolehtivaisuudesta, ja odotamme (joskus liiankin innokkaasti) vahvistusta toisilta, jotka ajattelevat samoin. Westermarck on sikäli oikeassa, että tällaisia keskusteluja voi pitää tunteiden ilmaisuina. Yhtä kaikki voimme myöntää oikeaksi myös Mooren ajatuksen, että ne ilmaisevat rehellistä pyrkimystä hahmottaa, miten asiat ovat ja erityisesti miten me, *ihmisinä*, olemme.³³

Suomentanut Olli Lagerspeltz

Viitteet

- 1 Westermarck 1928.
- 2 Westermarck 1932a, 264.
- 3 Westermarck 1932b, Westermarck 1949. [Teoksesta on ilmestynyt suomeksi vain seitsemäs luku kirjassa Markku Oksanen, Veikko Launis & Seppo Sajama (toim.), *Etiikan lukemisto*. Gaudeamus, Helsinki 2010. Tämän artikkelin käännöksessä seurataan teoksen *Moraalin synty ja kehitys* suomenoksessa (Westermarck 1933) käytettyä termistöä. Suom. huom.]
- 4 Westermarck 1949, 5.
- 5 Westermarck 1932a, 267.
- 6 Westermarck 1949, 26.
- 7 Sama, 41. [Vrt. Westermarck 1933, 28. Suom. huom.]
- 8 Sama. [Vrt. Westermarck 1933, 30. Suom. huom.]
- 9 [Ks. Esim. Westermarck 1933, 118. Suom. huom.]
- 10 Ks. Pipatti 2011.
- 11 Hume 1751, 205.
- 12 Westermarck 1949, 35. [Vrt. Westermarck 1933, 24: ”[M]oraaliset käsitteet perustuvat tunteisiin, ja tunteen sisällys on taasen kokonaan totuuden piiriin ulkopuolella.” Suom. huom.]
- 13 Stroup 1982, 189.
- 14 Moore 1922.
- 15 Moore 1903.
- 16 Westermarck 1949, 24.
- 17 Moore 1922, 332.
- 18 Sama.
- 19 Sama.
- 20 Sama, 334.
- 21 Sama; lainaus teoksesta Westermarck 1906, 89. [Teoksessa Westermarck 1933, 102 lause on käännetty: ”ne merkitsevät siveystajumme hienostumista”. Suom. huom.]
- 22 Moore 1922, 335, vrt. myös Salmela 1998.
- 23 Moore 1922, 334.
- 24 Westermarck 1932b, 265, vrt. myös 270.

- 25 von Wright 1965, 124.
- 26 Stroup 1982, 213.
- 27 Moore 1903, 7, 9–10.
- 28 Kronqvist 2007; Kronqvist 2008.
- 29 Cockburn 2009, 131.
- 30 Vrt. Hertzberg, painossa.
- 31 Vrt. Anscombe 1981, Cook 1999.
- 32 Vrt. Wittgenstein 1999, osa II, i, 273.
- 33 Suurkiitos Olli Lagerspetzille käännöstyöstä ja monista hyödyllisistä parannusehdotuksista.

Kirjallisuus

- Anscombe, Elisabeth, Modern Moral Philosophy. Teoksessa *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe. Volume III: Ethics, Religion and Politics*. Basil Blackwell, Oxford 1981, 26–42.
- Cockburn, David, Emotion, Expression and Conversation. Teoksessa *Emotions and Understanding: Wittgensteinian Perspectives*. Toim. Ylva Gustafsson, Camilla Kronqvist & Michael McEachrane. Palgrave, Basingstoke 2009, 126–144.
- Cook, John, Problems in the Philosophical Description of Morality. Teoksessa *Morality and Cultural Differences*. Oxford University Press, New York 1999, 130–138.
- Hertzberg, Lars, On Knowing Right from Wrong. Teoksessa *Language, Ethics and Culture*. Toim. Ylva Gustafsson, Camilla Kronqvist & Hannes Nykänen. Cambridge Academic Publishers, Cambridge (painossa).
- Hume, David, Appendix 1: Concerning Moral Sentiment. Teoksessa *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. A. Millar, London 1751, 197–212.
- Kronqvist, Camilla, Känslors betydelse för vår förståelse av oss själva och världen. Teoksessa *Känslornas koreografi. Förståelsens roll i forskning med och i emotioner*. Toim. Ruth Illman & Lena Marander-Eklund. Gidlunds förlag, Hedemora & Möklinta 2007, 31–44.
- Kronqvist, Camilla, *What We Talk About when We Talk About Love*. PhD Dissertation. Åbo Akademi University Press, Åbo 2008.
- Moore, G. E., *Principia Ethica*. Cambridge University Press, Cambridge 1903.
- Moore, G. E., The Nature of Moral Philosophy. Teoksessa *Philosophical Studies*. Routledge & Kegan Paul, London 1922, 310–339.
- Pipatti, Otto, Att känna med och att ge igen. Adam Smith och Westermarck om moralkänslorna. *Laboratorium för folk och kultur* 1/2011, 3–6.
- Salmela, Mikko, *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata*. Otava, Helsinki 1998.
- Stroup, Timothy, *Westermarck's Ethics*. Meddelanden från Stiftelsens för Åbo Akademi forskningsinstitut, Åbo 1982.
- Westermarck, Edward, *The Origin and Development of the Moral Ideas, Vol. I*. Macmillan & Co., London 1906.
- Westermarck, Edvard, Brev till Rolf Lagerborg, 8.4.1928. Verkossa: <http://filosofia.fi/se/arkiv/text/4843>
- Westermarck, Edvard, Den moraliska intuitionen. *Finsk Tidskrift* 2/1932a, 263–276. Verkossa: <http://www.filosofia.fi/se/arkiv/text/2759>
- Westermarck, Edward, *Ethical Relativity*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1932b.
- Westermarck, Edvard, *Moraalin synty ja kehitys. I: Siveelliset yleiskäsitteet* (The Origin and Development of the Moral Ideas. Vol I, 1906). Suom. Emerik Olsoni. WSOY, Helsinki 1933.
- Westermarck, Edvard, *Etisk Relativism*. Söderström & Co., Helsingfors 1949.
- Wittgenstein, Ludwig, *Filosofia tutkimuksia* (Philosophische Untersuchungen, 1953). Suom. Heikki Nyman. WSOY, Helsinki 1999.
- von Wright, Georg Henrik, Edvard Westermarck och Filosofiska föreningen. *Ajatus* 27, 1965, 123–161. Verkossa: <http://filosofia.fi/se/arkiv/text/4824>

ANTTI LEPISTÖ

Evoluutiokiistat ja historian käyttö

Darwinilaisen evoluutioteorian paluu ihmistieteisiin on jakanut mielipiteitä tutkijayhteisössä jo useamman vuosikymmenen ajan. Argumentit evolutionismin puolesta ja sitä vastaan ovat olleet enimmäkseen tieteellisiä ja filosofisia, mutta tukea on etsitty myös historiallisesta retoriikasta. Darwinistien ja heidän kriitikoidensa ryhmät ovat halunneet pitää esillä ja saada unohtumaan ratkaisevasti erilaisia asioita tieteellisen ajattelun menneisyydestä. Historia- ja muistipolitiikan näkökulmat ja käsitteistöt auttavat ymmärtämään 1960-luvulta jatkunutta tieteellistä kiistaa.

Biologian ja erityisesti darwinilaisen evoluutioteorian merkitys ihmistieteille on kuulunut angloamerikkalaisen akateemisen keskustelun kiistellyimpiin teemoihin 1960-luvulta saakka. Evoluutiotutkimuksen löytöjen entistä laajempaa huomioimista ovat peräänkuuluttaneet monet tunnetut tutkijat ja tieteen popularisoijat Robert Ardreysta ja muista 1960-luvun ihmistutologeista E.O. Wilsoniin ja sosiobiologeihin 1970- ja 1980-luvuilla sekä edelleen evoluutiopsykologeihin 1990- ja 2000-luvuilla. Ihmistieteiden perinteisempiä näkökulmia on ollut puolustamassa vielä selvästi runsaslukuisampi joukko ajattelijoita eri tieteenaloilta.

Näissä kiistoissa, jotka koskettavat läheisesti myös Edvard Westermarekin perintöä, eräs varmimmin kertautuvista ja aatehistoriallisesti kiinnostavimmista piirteistä on historian käyttö tieteellisen argumentoinnin rinnalla ja tukena. Väittelyissä vastakkain asettuneet innostuneen optimistiset ja toisaalta kriittiset kannat darwinilaisen ihmistieteiden uuteen tulemiseen ovat jatkuvasti kytkeytyneet kaavamaisiin tulkintoihin darwinismin historiasta ja usein pikemmin muistettuun kuin todelliseen menneisyyteen. Katsaus 1960-luvun jälkeisiin evoluutiokiistoihin paljastaa, että darwinismin kriitikot ovat olleet vastapuoltaan mielikuvitukseksikaampia historian hyväksikäyttäjiä.

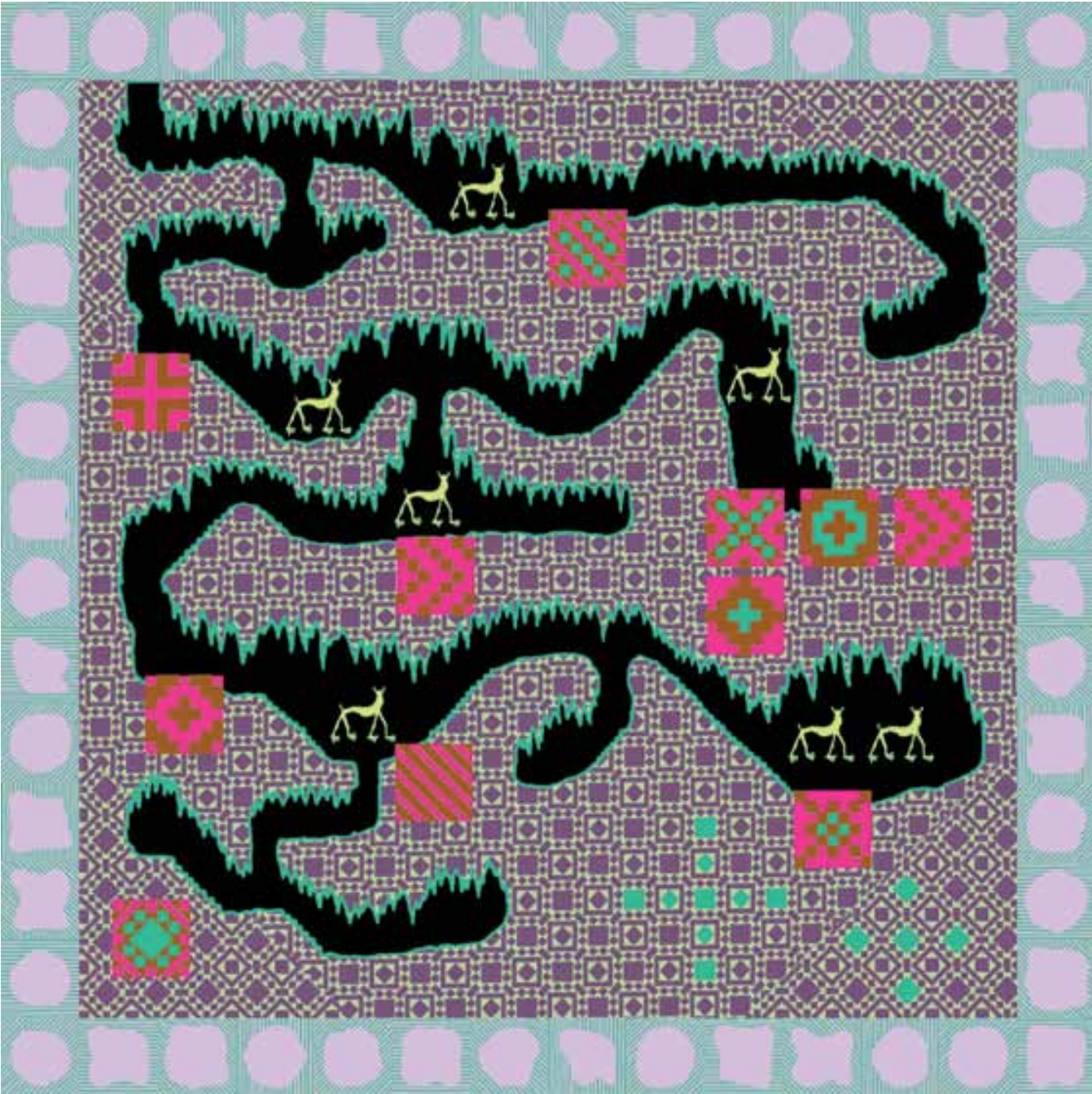
Darwinistien vallankumoukset

Kiistojen evoluutiomyönteinen osapuoli (tästedes lyhyesti ”darwinistit”) on käyttänyt historiaa yksipuolisemmin ja kaiken kaikkiaan niukemmin. Historiallisissa ekskursioissaan se on luottanut samaan kertomukselliseen muotoon ja vuosien kuluessa muokannut kertomuksen sisältöä vain vähän. Darwinilaiset tutkimusohjelmat ovat vaihtuneet, mutta uusinta ohjelmaa on toistuvasti legitimoitu tieteenhistorian vallankumousmallin avulla. Ensin ihmistutologian, sitten sosiobiologian ja viimeksi evoluutiopsykologian varhaisina vuosina darwinistit ovat esitelleet kertomuksen, joka alkaa ihmistieteiden ongelmallisesta perinteestä. Yleensä on mainittu perusta-

jaisät Marx, Freud ja Durkheim mutta myös 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun sosiaalidarwinismi. Sen jälkeen kertomukseen kuuluu yksi tai useampi evoluutiotutkimuksen kumouksellinen käänne, ihmistieteen antiikkisten käsitteellistämistapojen ratkaiseva hylkääminen ja ihmistieteiden välttämätön saattaminen sileälle, edistyskielelle tielle.

Populaarietologi Robert Ardreyn aikanaan paljon luettu *African Genesis* (1961) sijoitti tieteen kumouksellisen käänteen 1930-luvulle etologi Konrad Lorenzin sekä anatomi-antropologi Raymond Dartin tutkimuksiin¹. 1970-luvulla sosiobiologien tieteenhistoriallisissa kertomuksissa vallankumous siirtyi 1960-luvun alkuun, William Hamiltonin ja G. C. Williamsin julkaisuihin geenivalinnasta². Evoluutiopsykologien mukaan ratkaiseva laadullinen muutos tutkimuksessa tapahtui vasta 1980-luvulla, kun analyysin kohteeksi ymmärrettiin ottaa evoluution muovaama ihmismieli geenien ja käyttäytymisen sijaan³. Darwinistien kertomuksissa käännekohdan ajankohta on vaihtunut, mutta viesti on ollut sama: vallankumous takaa tieteen edistyksen ilman pelkoa suurista harhapoluista. Kaikki Suuren Löydön jälkeiset revisiot ovat vain sisällön, eivät rakenteen revisiota.

Kiistojen evoluutiokriittinen osapuoli on käyttänyt historiaa useammin ja värikkäämmiin. Käytössä on ollut sekä kilpailevia kertomuksia darwinilaisen ihmistutkimuksen historiasta että yksinkertaisempi muistuttamisen politiikka. Kertomuksille on ollut yhteistä yhteiskunnallis-psykologinen näkökulma tieteenhistorian kehitykseen ja lakeihin sekä eräänlaisten tieteen anti-hahmojen käyttö signaaleina, jotka ovat varoittaneet kollegoita ja kansalaisia darwinilaiseen tutkimukseen mahdollisesti sisältyvistä ideologisista ja yhteiskunnallisista uhista. Kriitikoista 1970- ja 1980-lukujen marxilaiset ja kyseistä oppia kosiskelleet intellektuellit kyseenalaistivat darwinilaisen ihmistieteiden ja kaiken muun ”biologisen reduktionismin” tieteellisen arvon 1600-luvulta nykypäivään kulkevalla kertomuksella, joka esitteli alati erottamattomana säilyvän kytköksen reduktionismin ja porvarillisen ideologian välillä.



Kriitikojen varoittavat esimerkit

Suomessakin paljon huomiota keränneessä teoksessa *The Use and Abuse of Biology* (1976) vasemmistolainen antropologi Marshall Sahlins tiivisti yhteen virkkeeseen näkemyksensä porvarillisen biologismin yli neljäsatavuotisesta kehityslinjasta: ”Adam Smith tuottaa yhteiskunnallisen version Thomas Hobbesista, Charles Darwin naturalisoidun version Adam Smithistä; William Graham Sumner välittömästi sen jälkeen keksii uudelleen Darwinin yhteiskunnassa, ja Edward O. Wilson keksii uudelleen Sumnerin luontona”⁴. Jokainen mainituista koulutetun vasemmiston hyvin tuntemista nimistä toimi varoitussignaalina vasemmistolle: tämä oli se *porvarillinen* sukulinja, jonka yhteyteen kohusosiobiologi Wilson kuului. Merkityksellistä on, että Sahlinsin edellä kuvailema kehityslinja ei koukannut 1900-luvun (luonnon)tieteen löytöjen ja läpimurtojen, sen enempää paleoantropologian kuin teoreettisen evoluutiobiologian saavutusten, kautta.

Vastaavalla tavalla toisen aallon feministit etsivät sosiobiologian ”todellista” merkitystä tietehistorian yhteiskunnallis-psykologisen mallin avulla. He liittivät Wilsonin vain hieman erinäköiseen intellektuaaliseen sukulinjaan, johon he poimivat omalle ryhmäidentiteetilleen tärkeitä menneisyyden hahmoja. Feministien esitys darwinilaisen ihmistieteen menneisyydestä kertoi seksistisistä tiedemiehistä, jotka olivat yrittäneet pitää naiset työelämän tai korkeamman koulutuksen ulkopuolella. Teoksen *Genes and Gender II* (1979) toimittajat, Harvardin biologian professori Ruth Hubbard ja kemisti Marian Lowe, jäljittivät sosiobiologian intellektuaalisen sukulinjan 1800-luvun ”kallonmittaajiin ja sosiaalidarwinisteihin”. Näistä he mainitsivat nimeltä naisia ja ei-eurooppalaisia rotuja vähätelleen Paul Brocan, Samuel Mortonin ja Herbert Spencerin.⁵ Psykologi Janet Sayersin teoksen *Biological Politics* (1982) mukaan Wilson ja muut sosiobiologit seurasivat Spenceristä ja Henri Maudsleysta alkanutta ”pitkää sosiaalidarwinismin traditiota”, jossa naisten lisääntyvää koulutusta oli varhaisempina vuosina vastustettu muun muassa aivojen ylirasittumisen ja heikentyvän hedelmällisyyden valetieteellisillä verukkeilla⁶.

Toiseksi, kriitikot ovat käyttäneet historiaa yksinkertaisemmassa *muistuttamisen* muodossa. Etenkin kahta menneisyyden tosiasiaa on haluttu pitää evoluutioväitteilyssä esillä. Kriitikot ovat ensinnäkin muistuttaneet etnosentrismistä, joka menneinä vuosikymmeninä on sisältynyt länsimaisten ajattelijoiden näennäisesti universalistisiin ihmisluontoteorioihin. Nostamalla esiin yksittäisiä valikoituja tapauksia ihmisluontojattelun historiasta on muistutettu, että näennäisesti universalistisen näkökulman avulla on menneisyydessä tuettu euroamerikkalaisia kolonialismia ja kulttuuri-imperialismia.

Antropologi Sahlinsin jo edellä mainittu *The Use and Abuse of Biology* muistutti lukijoitaan Hobbesin ”possiivisesta individualismista” ja William Graham Sumnerin ”sosiaalidarwinismista” ja huomautti, että sosiobiologiassa universalismi oli ”degeneroitunut paikalliseksi

ideologiaksi” samaan tapaan kuin sen historiallisilla edeltäjillä. Näennäisessä universalismissa oli tosiasiaa kyse vanhastaan tutusta ”sosiaalisen hyväksikäytön kielestä” ja ”äärimmäisestä etnosentrismistä”.⁷ Sahlinsin jälkeen samantapaisia muistutuksia esittivät useat muut erilaisista lähtökohdista ammentavat kulttuurien moninaisuutta tukevat kriitikot. Biologiatiedettä ja sosiobiologiaa kritisoivassa kirjassaan *Science and Gender* (1984) feministi ja neurofyysioogi Ruth Bleier muistutti lukijoitaan siitä, että myös menneiden vuosisatojen eurooppalaiset kolonialistit olivat näennäisiltä lähtökohdiltaan universalistisia ihmisluontojattelijoina, mutta loppuen lopuksi he käyttivät universalismia oikeuttaakseen valloittamiensa maiden kulttuurien ja kansojen radikaalin muuttamisen tai hävittämisen.

Universalismi oli vaarallinen lähtökohta sosiobiologiassa, kuten se oli ollut kolonialismissakin, sillä ”sosiobiologista ja hänen veljeskunnastaan tulee normi, jota vastaan kaikkia *muita* arvioidaan ja tulkitaan”⁸. Jälkimmäiselle ajalle tyypillisen logiikan mukaan historiallista esimerkkiä ei kytketty kehotukseen kehittää universalismia entistä perusteellisemmaksi, vaan pikemmin muistutukseen siitä, ettei etnosentrismiä ole lainkaan mahdollista paeta.

Toisen, vielä tehokkaamman asean darwinismikriittiseen muistuttamisen politiikkaan on tarjonnut tieteellisen rasmin ja siihen kytkeytyvän väkivallan rationalisoinnin historia. Evoluutiokiistojen aikana kriitikot ovat tietoisesti pitäneet esillä tieteen ja rasmin yhteen kietoutunutta menneisyyttä etenkin 1900-luvun alkupuolen Euroopassa ja Yhdysvalloissa pelotellakseen suurta yleisöä darwinilaisen ihmistutkimuksen mahdollisilla yhteiskunnallisilla uhilla. 1960-luvun lopulla ihmisetologiaa käsitelleessä teoksessa *Man and Aggression* (1968) tunnettu tieteellinen humanisti, antropologi Ashley Montagu nosti esiin 1900-luvun alun preussilaisen militarismin ja erityisesti kenraali Friedrich von Bernhardin, joka oli käyttänyt ”ihmisetologian kaltaisia” sosiaalidarwinistisia teorioita oikeuttaakseen saksalaisten harjoittaman (rasistisen) väkivallan ja sodankäynnin⁹.

Kymmenen vuotta myöhemmin sosiobiologi E.O. Wilsonin tunnetuimmat kriitikot geneetikko Richard Lewontin ja paleontologi Stephen Jay Gould puolestaan muistuttivat kulttuurilehti *New York Review of Booksin* lukijoita brittiläisistä ja amerikkalaisista 1900-luvun taitteen biososiaalisista ajattelijoina, joiden ”deterministiset” teoriat olivat tarjonneet ”tärkeän perustan” myöhemmille sterilisaatio- ja maahanmuuttolaeille Yhdysvalloissa ja rotuhygieeniselle politiikalle natsi-Saksassa. Sekä ihmisetologian että sosiobiologian kriitikot väittivät, että uuden sukupolven darwinistit olivat nyt ”elvyttämässä” 1900-luvun alun teorioita.¹⁰ Vaikka harvat ihmisetologit tai sosiobiologit osoittivat kiinnostusta ryhmien välisiä biologispohjaisia käyttäytymiseroja koskevaan tutkimukseen, joutuivat he toistuvasti kuulemaan muistutuksia tieteellisen rasmin historiasta ja kohtaamaan vihjailuja sekä jopa suoria syytöksiä fasismien elähdyttämistä.

Tieteen historiallinen muisti ja unohdus

Edellä käsiteltyjen teemojen pohjalta voidaan tehdä kolme yleisempää huomiota historian käytöstä viime vuosikymmenten evoluutiokiistoissa. Ensimmäiseksi, kiistoja voidaan ymmärtää muistuttamisen ja unohduttamisen käsitteiden kautta. Kuten muistin ja muistipoliitiikan tutkijat ovat huomauttaneet, molemmat vaativat yksilöltä selkeästi aktiivista toimintaa. Toisinaan on aiheellista kysyä, kenen kannalta ja miksi jokin on unohdettu tai miksi jotakin ei saisi unohtaa. Oma päämääränsä edistääkseen evoluutiokiistoissa haastajan asemassa olleet darwinistit ovat halunneet muistuttaa ”perinteisen” ihmistieteen ja sen perustajahahmojen kuten Marxin ja Freudin epäonnistumisista ja toisaalta pitää esillä biologian ja evoluutiotutkimuksen uudempia ”kumouksellisia” käännteitä. Samasta syystä kriitikot ovat unohduttaneet tieteiden nopean kehityksen 1900-luvun jälkipuoliskolla ja muistuttaneet darwinismin poliittisesta väärinkäytöstä varhaisemmassa menneisyydessä. Evoluutiokiistojen ulkopuolisten seuraajien on hyödyllistä pitää mielessä retorisen tieteen tutkimuksen opetus: tieteenalahistorioiden avulla tutkijat legitimoivat lähestymistapoja ja rakentavat yhteisöjä.

Toiseksi, sekä darwinilaisten ajattelijoiden että heidän kriitikoidensa toiminta kiistoissa voidaan tulkita osaksi laajempaa kulttuurista kamppailua, jossa koko länsimainen älymystö on pyrkinyt tulemaan toimeen oman

rasistisen, seksistisen ja militaristisen menneisyytensä kanssa. Yhdellä puolella etologit, sosiobiologit ja evoluutiopsykologit ovat kirjoituksissaan halunneet ottaa etäisyyttä vanhoihin sosiaalidarwinistisiin ajatuksiin ihmisestä ja yhteiskunnasta ja aloittaa evolutiivisen ihmistutkimuksen uudelleen puhtaalta pöydältä, mihin biotieteen vallankumous antaa mahdollisuuden. Toisella puolella kriitikot ovat käyttäneet samaa sosiaalidarwinismin historiaa perusteena pitää ihmistieteet jatkossa erillään biologisista tieteistä, ikään kuin biotieteen kehityksellä ei koskaan tulevaisuudessakaan tulisi olemaan tekemistä ihmisen kanssa.

Kolmanneksi, evoluutiokiistojen tulehtuneessa ilma- piirissä molemmat osapuolet ovat yleensä unohtaneet toista maailmansotaa edeltävän ajan darwinilaisen ihmistutkimuksen, joka ei vastaa perinteisiä käsityksiämme 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun säälimättömästä sosiaalidarwinismista. Esimerkiksi oman Westermarckimme jo yli satavuotias yhdistelmä terävänäköistä evoluutiopsykologiaa ja liberaalia maailmankatsomusta ei ole istunut hyvin sen enempää sosiobiologien tyypilliseen kertomukseen tutkimuksen viimeaikaisesta vallankumouksellisesta suunnanmuutoksesta kuin kriitikoiden tarinaan tieteelliseksi naamioidun rotu- ja naisvihan pitkästä traditiosta. Eräs evoluutiokiistojen epämiellyttävistä piirteistä on, että usein juuri tarkkanäköisimmät vanhat ajatukset ovat olleet kiistelyyn keskittyneiden silmissä käyttökeltottomia.

Viitteet

- 1 Ardrey 1961, 9–38.
- 2 Esim. Barash 1978, 16–19.
- 3 Esim. Buss 1999.
- 4 Sahlins 1976, 93.
- 5 Hubbard & Lowe 1979, 13–21.
- 6 Sayers 1982, 7–50, erit. 30.
- 7 Sahlins 1976, 93–107.
- 8 Bleier 1984, 23, 138–142.
- 9 Montagu 1968, 10.
- 10 Allen et al. 1975, 182, 184–186.

Kirjallisuus

Allen, Elisabeth et al., 'Against 'Sociobiology'', *The New York Review of Books*, November 13, 1975.

Ardrey, Robert, *African Genesis. A Personal Investigation into the Animal Origins and Nature of Man*. Atheneum, New York 1961.

Barash, David, Evolution as a Paradigm for Behavior. Teoksessa Michael S. Gregory, Anita Silvers & Diane Sutch, *Sociobiology and Human Nature*. Jossey Bass, San Francisco 1978, 13–32.

Bleier, Ruth, *Science and Gender. A Critique of Biology and Its Theories on Women*. Pergamon Press, New York 1984.

Buss, David M., *Evolutionary Psychology. The New Science of the Mind*. Allyn & Bacon, Boston 1999.

Hubbard, Ruth & Lowe, Marian, Introduction. Teoksessa *Genes and Gender. II. Pitfalls in Research on Sex and Gender*.

Toim. Ruth Hubbard & Marian Lowe. Gordian Press, New York 1999, 9–34.

Montagu, M. F. Ashley, The New Litany of "Innate Depravity", or Original Sin Revisited. Teoksessa *Man and Aggression*. Toim. M. F. Ashley Montagu. Oxford University Press, Oxford 1968, 3–17.

Sahlins, Marshall, *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology*. The University of Michigan Press, Ann Arbor 1976.

Sayers, Janet, *Biological Politics. Feminist and Anti-Feminist Perspectives*. Tavistock Publications, London 1982.

Mellan sympati och selektion – Westermarcks evolutionära etik

Modern evolutionspsykologi utgår från tanken att moralisk förståelse är ett resultat av evolutionära processer, och således att moral i sista hand måste förklaras i termer av naturligt urval¹. Det finns vissa problem med den här tanken. Man kan till exempel nämna att evolutionspsykologer oftast utan diskussion förutsätter att moralen i någon mening är nyttig, samtidigt som frågan om nyttobegreppets moraliska relevans har varit föremål för en långvarig debatt inom moralfilosofin. Evolutionspsykologer ignorerar ofta problemet genom att helt enkelt förklara att moralfilosofins sätt att diskutera problemet är inadekvat och ”ovetenskapligt”.² Filosofen och sociologen Edvard Westermarck, som också kunde kallas en tidig evolutionspsykolog, har en annorlunda infallsvinkel.

Frågan om moralens ursprung antas ofta peka på en grundläggande konflikt mellan evolutionspsykologin och samhällsvetenskaperna. Inom samhällsvetenskaperna betraktar man moralen som en kulturell kreation eller social konstruktion, medan evolutionspsykologer menar att moral bygger på specifika biologiska beteendemönster som är ärftliga och således föremål för naturligt urval.³ Det finns många exempel på försök att överbrygga den här dikotomin⁴, men de begreppsliga verktyg som används i debatten utgår vanligtvis från föreställningen om att moral *antingen* skapas genom kulturella processer *eller* också är ett resultat av biologiska processer.

Westermarcks teori om moralens härstamning kan inte på något enkelt sätt inordnas i den moderna debatten, även om den oftast uppfattas som ett utslag av evolutionärt tänkande. (Westermarcks hypotes om medfödd incestaversion tolkas ofta som ett belägg för det här.⁵) Jag vill inte uttala mig om hur jag tror att Westermarck skulle uppfatta sig själv i konflikten mellan samhällsvetenskap och evolutionspsykologi. Vad jag vill peka på är att det finns vissa *begreppsliga* element i hans teori som inte kan inordnas i vare sig den dominerande trenden inom evolutionspsykologin eller i idén om social konstruktion. Min avsikt är att dels ge en bild av huvuddragen i Westermarcks teori, att diskutera innebörden i de nämnda begreppsliga elementen – som har att göra med Westermarcks syn på sympati – och att relatera diskussionen till några moderna texter i evolutionspsykologi.

Moral som opartisk indignation

Westermarck är en uttalad relativist och emotivist⁶. Han förkastar tanken om objektiva moraliska sanningar och menar i stället att våra moraliska bedömningar i sista hand baserar sig på känslor av moralisk indignation (*moral indignation*) eller moraliskt gillande (*moral ap-*

proval) (62–63). De här två grundinställningarna har genom en lång evolutionsprocess blivit allt mer sofistikerade för att kulminera i vår samtida moral (108). Hur tänker sig Westermarck den här sofistikeringsprocessen?

Allmänt taget handlar det om en utvecklingstrend från primitiva känslor till ett opartiskt förhållningssätt. ”Primitivitet” verkar för Westermarck innebära en oförmåga att se bortom omedelbara egna intressen. I sitt mest primitiva stadium handlade fiendlighet bara om reflexartade handlingar i självförsvar (*protective reflex action*) som inte innefattade någon föreställning om att angriparen lider. Men med ökad intelligens kom det handlande djuret att upptäcka att det försakade lidande, och småningom kom lusten att förorsaka lidande att bli ett ändamål i sig. Insikten om att man kan förorsaka lidande – men också välbehag – ledde till uppkomsten av veder-gällningskänslor (*retributive emotions*) som alltså kan vara både fiendliga och välvilliga (63 & 68–69).

Men veder-gällning inbegriper enligt Westermarck inte nödvändigtvis moral. Veder-gällande känslor kan helt och hållet motiveras av egen nytta (69–). Det som kännetecknar moraliska känslor är däremot att de innehar ett moment av opartiskhet (*impartiality*). Opartiskheten, som alltså konstituerar det färdigt utvecklade moraliska stadiet, har utvecklats ur oegennyttan (*disinterestedness*).⁷ Ett exempel på det senare är då en schimpansflock blir upprörd av att en av dess medlemmar skriker till. De upprörda känslorna kan i det här fallet inte återföras på något egennyttigt intresse hos de enskilda aporna, vilket däremot är fallet med den aggression som kommer till uttryck då en schimpans försvarar sig mot en inkräktare. Att Westermarck intresserar sig för den förment oegennyttiga aggressionens kollektiva karaktär är ingen slump utan utgör, som vi ska se, kärnan i hans syn på moral (92–93 & 106).

Oegennyttig indignation är *of considerable importance both as an originator and a communicator of moral ideas* (106). Det verkar som om Westermarck menade att den



oegennyttiga indignationen skapar moral genom att vi sympatiserar med indignationen hos personer vi gillar. Om en vän blir upprörd över en viss typ av beteende tenderar man själv att få en aversion mot det. Genom den här mekanismen blir vissa beteendemönster förbjudna i ett kollektiv. Ytterligare en mekanism som Westermarck nämner är instinktiv aversion mot allt som är annorlunda. De här två tendenserna till likformighet i reaktioner leder till att det uppkommer sedvänjor. Sedvänjor är enligt honom moraliska påbud, om än av ett primitivare slag än de påbud som ingår i vår nuvarande moral (106–109).

En oegennyttig reaktion är enligt Westermarck inte ännu nödvändigtvis moralisk. Och att en handling är ”förbjuden” i ett kollektiv innebär inte att förbudet måste förstås i moraliska termer. Även om alla schimpanser i en flock alltid blir upprörda om en vuxen schimpans tar maten ifrån en unge så handlar det här inte ännu om moral. Upprördheten är oegennyttig och har därmed ett kollektivt drag, men det räcker inte till för att kalla den moralisk. Upprördheten ser också ut att innehålla ett moment av förbud, men man kan trots det här inte uppfatta den i utpräglat moraliska termer. Det som saknas är enligt Westermarck *opartiskhet*. För att en känsla ska kunna sägas vara moralisk måste den inbegripa en föreställning om att den gäller alla. Westermarck påpekar vidare att det viktiga inte är att föreställningen *de facto* är opartisk. Den bör vara opartisk till sin *form*. Den som säger: ”jag vill inte bli fängslad!” vädjar inte till moralisk förståelse, medan den som säger: ”ingen som utför handlingen x bör bli fängslad” gör det. Huruvida den senare bedömningen verkligen är moraliskt hållbar, d.v.s. opartisk, är en skild fråga (93, 108, 111 & 131).

Utan att Westermarck direkt säger det, måste man anta att utvecklingen mot opartiskhet börjar med att organismer först av allt överhuvudtaget responderar emotionellt på varandra. Att emotionen blir ”mer och mer moralisk” betyder att den blir mer och mer *kollektiv*. Den uttrycker m.a.o. ett ökande emotionellt engagemang för artfränder i allmänhet och det här engagemanget innefattar ett moment av att bortse från egna intressen. Eftersom slutpunkten i utvecklingen enligt Westermarck är nådd då känslan av indignation eller sympati är kollektivt motiverad (109) så måste man anta att också de mest primitiva emotionerna redan har något slags protokollektiv innebörd. Indignation över orättvisa kunde vara ett exempel på Westermarcks tes. Om vi ser att ett av barnen i en barnskara blir utan godis så handlar vår indignation inte om våra egna intressen utan om en kollektiv omständighet. Det som i kantianska termer uppfattas som ett universellt drag i moralen är alltså i Westermarcks tolkning en kollektiv känsla.

Westermarck förnekar inte att indignation över en orättvisa *de facto* kan vara behäftad med själviska motiv, men vi kan inte förstå själva innebörden i impulsen i termer av själviskhet (93). Brottslingen som av själviska motiv påstår sig vara orättvist behandlad framför en mis-

sriktad vädjan om *rättvisa*. Men om rättvisa ”egentligen” vore någonting själviskt vore det inte möjligt att överhuvudtaget göra någon vädjan om rättvisa. Westermarcks anmärkning utgör en träffande kritik mot idén om fundamental själviskhet; en idé som i olika utformningar är vanlig i dagens evolutionspsykologi.⁸

Vänlighet vs. funktionalitet

Hur kan någonting sådant som opartiskhet ha uppstått? Vilket slags evolutionär fördel kan den ge? Varför hjälper vi individer som inte är genetiskt besläktade med oss, och som vi sannolikt aldrig kommer att återse? För den moderna evolutionspsykologin är altruismen ett problem. Att hjälpa en främling är en kostnad som man inte kan räkna med att få återgäldad. Det finns många sätt att försöka förklara det här ”beteendet”, men det faktum att man alls uppfattar det som ett *problem* visar att man utgår ifrån att alla organismer i grunden är själviska.⁹

Westermarck slipper det här problemet, men i gengäld är hans tes oacceptabel för de flesta evolutionspsykologer. Det Westermarck påstår är nämligen att djur, särskilt flockdjur, har en medfödd disposition (*innate disposition*) att njuta av varandras sällskap. Momentet av oegennyttiga i vänskapligheten (*kindliness*) ökar småningom och Westermarck verkar mena att det är just de oegennyttiga formerna av vänskaplighet som formar den vedergällande aggressionen så att den får moralisk karaktär (98 & 104). Den oegennyttiga vänskapligheten hindrar orimlig aggression. För att säga det annorlunda: hämnden blir till straff. Moralisk indignation är alltså ett resultat av en samverkan mellan medfödd vänskaplighet och medfödd aggression. I det första steget av utvecklingen lösgör sig känslorna från rent egoistiska motiveringar och blir oegennyttiga. Nästa och avgörande steg är då känslorna i fråga blir opartiska (94–113).

Westermarck tänker sig att välvillighet har två typer av ursprung. Dels är det fråga om en sympati som bygger på en association mellan behagliga verkningar och deras orsaker: hunden blir sympatiskt inställd till en person som krasar den. Men enligt Westermarck är det här inte tillräckligt. Det behövs också en altruistisk känsla eller tillgivenhet. Det är tillgivenheten som gör att vi blir engagerade av andras känslor. Det är de här två typerna av välvilja som i samverkan leder till oegennyttiga och opartiska känslor (96).

Westermarck utgår ifrån något som i filosofiska termer kunde kallas för *sympati som sådan*. Evolutionspsykologerna Trivers samt Tooby och Cosmides tänker sig däremot att sympati är en funktion som stärker sociala band och därmed gynnas av det naturliga urvalet. Sympati måste enligt dem förstås som en benägenhet som antingen direkt gynnar bidragsgivaren, eller skapar en socialitet av ett sådant slag som gynnar en sympatisk disposition.¹⁰ Vad innebär skillnaden mellan Westermarck och Trivers & Co i begreppslig mening? Annorlunda uttryckt: vad är skillnaden mellan sympati som sådan och sympati som funktion?

**”Om man med ’sympati’
menar någonting som kan
vara underkastat naturligt
urval, så betyder det också
att detta begrepp inte hjälper
oss förstå innebörden hos det
sympatibegrepp som *de facto*
ingår i vårt språk.”**

Det visa och det gradvisa

Westermarck gör en del goda poänger om sympati; poänger som indikerar att sympati i själva verket inte kan vara föremål för selektion. Som jag ska visa, kan sympati inte förstås som ett drag (*trait*) i den för selektion nödvändiga meningen. Det här hänger samman med innebörden i *begreppet* sympati, som alltså är något som inte kan bekräftas eller emotsägas av empiriska data. Om empiriska data används i syfte att plädera för ett visst sätt att förstå moraliska begrepp, upphör argumentet att vara empiriskt och blir i stället filosofiskt. De empiriska faktumen förlorar då sin *verifierande* roll och blir i stället *exempel* som illustrerar begreppslik innebörd.

’Naturligt urval’ får alltså en problematisk innebörd om man tror att det här begreppet i kombination med ’gen’ och ’adaption’ kan *kvalificera innebörden* i mänsklig förståelse.

Westermarck avfärdar tanken om ”utvidgad sympati”. Eftersom sympati enligt honom är en instinktiv känsla av välvilja mot en annan mänska, ser han ingen orsak att anta att alla de olika formerna av sympati skulle ha utvecklats ur en enda form, dvs. ur sympatin mellan mor och barn (104). Man kunde säga att sympati enligt Westermarck *handlar om* att utvidga förståelsen i riktning mot det opartiska och icke-subjektiva som han uppfattar som kollektivet. Han utvecklar inte sin tanke men han verkar mena att sympati i sig inbegriper ett moment av oegennyttighet (71, 101). Westermarcks tanke står i bjärt konflikt med det Ruse och Wilson säger: *ethical premises [...] can be understood solely as mechanisms that are adaptive for the species that possess them.*¹¹ Westermarcks utläggning innebär att sympati har en *självständig betydelse* vilket betyder att den inte kan förstås i termer av adaption.

Följande exempel kan illustrera skillnaden mellan

adaptivt beteende och beteende med självständig betydelse. Det kunde tänkas att förmågan att räkna i något skede av mänskans utveckling enbart var ett instrument för att hålla reda på avkomman. I det här fallet skulle räknandet inte ha någon självständig innebörd utan det skulle vara instrumentellt i förhållande till att ta hand om avkomman. Det skulle därigenom också vara underkastat naturligt urval: en större förmåga att hålla reda på antalet barn ger en större sannolikhet för deras överlevnad. Det begrepp om räknande som vi använder i dag är inte instrumentellt och har aldrig varit det så långt vi kan följa det i historien. Vi räknar med ekvationer, räknar med regn, räknar med någons vänskap, räknar någon något till godo, räknar ner då raketer avfyras, tar räkning i boxningsringen och så vidare. Ett instrumentellt begrepp om räknande kan inte överhuvudtaget belysa oss om innebörden i det begrepp om räknande som vi *de facto* har. Det här är just därför att det förra är instrumentellt och inte har någon självständig, och alltså öppen, innebörd. Varken den utveckling som har skett i matematiken eller de förskjutningar som har skett i vårt sätt att använda begreppet räkna kan förstås i termer av naturligt urval. (Jablonka och Lamb visar hur också kulturellt skapade notationssystem har en självständig innebörd.¹²)

En liknande poäng kan göras om begreppet sympati. Om man med ’sympati’ menar någonting som kan vara underkastat naturligt urval, så *betyder det* också att *detta* begrepp inte hjälper oss förstå innebörden hos det sympatibegrepp som *de facto* ingår i vårt språk. Sympatin i den senare betydelsen har alltså inte uppstått genom naturligt urval. Vi måste naturligtvis anta att det i något skede under mänskans evolution rådde omständigheter, som gjorde det möjligt för något sådant som moral att uppstå. Men vill vi tala om förändringar i moralen så får vi lov att reflektera över det i moraliska termer.

”Det går fel om man utifrån empiriska metoder gör påståenden om vad aggression eller minne egentligen är.”

Det här är i själva verket också vad Westermarck gör. Hela det intryck av evolution som han skapar baserar sig på en rad hierarkiskt ordnade *moraliska* begrepp. Att moraliska begrepp kan inordnas hierarkiskt beror enligt honom på att de har sitt ursprung i emotioner, för emotioner kan variera (218). Det som inte tycks slå honom är att en moralisk hierarki inte har något samband med evolutionsteoretiskt tänkande. Dessutom är moraliska hierarkier till sin natur teleologiska vilket är helt oförenligt med evolutionsteorin.

Westermarcks hierarki är beroende av det faktum att vi i vårt umgänge med varandra ofta gör subtila skillnader mellan handlingar som vi tycker är mer eller mindre graverande. Det ingår i vår moraliska förståelse att t.ex. påstå att det är värre att otillfrågad ge en komplimang för något man i själva verket ogillar, än att göra det enbart om man blir tillfrågad. Det första fallet tyder på en inställsamhet som inte nödvändigtvis finns i det andra fallet. Det att vårt moraliska språkbruk innehåller hierarkiska relationer mellan moraliska begrepp stöder inte tanken om en gradvis evolution alls desto mera än det att våra måltavlor har en gradering från 1 till 10 för sämre respektive bättre träffar. Båda kan förvisso användas som metaforer i empirisk forskning men ingendera transporterar med sig de specifika begreppsliga samband som de har i de sammanhang från vilka de lånades.

Någon kanske undrar varför det är så viktigt att diskutera relationer mellan *begrepp* då ju vår ”egentliga” fråga handlar om förändringar i verkliga, empiriskt påvisbara beteenden. Svaret är att det begreppsliga just därför är viktigt att empirisk erfarenhet inte i sig innefattar förståelse. Vi kan iakta och beskriva empiriska skeenden som är helt obegripliga för oss. Våra försök att fatta de här skeendena är därför hypotetiska till formen:

”Kan det vara så att...” Empiriska observationer är rapporter om vad vi erfar; inte former av förståelse.

Vårt sätt att använda moraliska begrepp är däremot just uttryck för hur vi förstår varandra. Vi kan inte betrakta vår moraliska begreppsanvändning som om den vore ett empiriskt faktum för att sedan undra vad den handlar om. Det är därför att vårt sätt att använda de här begreppen uttrycker vår förståelse för varandra. Empiriska teorier om förändringar i organismers beteende går inte att förstå i moraliska termer därför att de helt enkelt *inte handlar om moral*. Empiriska teorier handlar inte om hur vi förstår varandra men de kan nog handla om vissa empiriska fenomen som sammanhänger med moralisk förståelse. Det finns t.ex. inget problem med empiriska teorier om aggressionens inverkar på minnet. Däremot går det fel om man utifrån empiriska metoder gör påståenden om vad aggression eller minne ”egentligen” är; empirisk forskning handlar inte om sådant. Jag menar att varken Westermarck eller modern evolutionspsykologi (så långt som den utgår från idén om moralisk evolution) har insett det här.¹³

Interna och externa relationer

Jag ska i det följande undersöka möjligheten att tolka Westermarcks tes om moralisk utveckling på ett sätt där idén om moraliska hierarkier ser ut att kunna undvikas. Jag ska, närmare bestämt, se om hans tes om utveckling kunde tolkas i analogi med idén om begreppsliga förutsättningar.

I filosofin tänker man sig ofta att begrepp kan vara mer eller mindre primära i logisk mening. Ett mer primärt begrepp sägs då utgöra en logisk förutsättning för ett mindre primärt begrepp. Kanske den här logiken kan appliceras på psykologiska förmågor? Man kunde

i såfall säga t.ex. att kommunikation mellan människor förutsätter att människor har lust att kommunicera, att lusten att kommunicera förutsätter sympati, att sympati förutsätter att vi i någon mening identifierar oss med varandra, att identifikation förutsätter minne osv. Det kunde tänkas att den moraliska utvecklingsprocessen är ett fortskridande från en begreppslig nivå till en annan. Om en viss nivå är mer primär än en annan så betyder det – enligt den idé vi undersöker – att den förstnämnda är självständig i förhållande till den senare. Det verkar därför möjligt att tänka att det begreppsliga bidrag som den mindre primära nivån ger, bygger på en fristående insikt som har fötts p.g.a. ökad intelligens. Om det här vore möjligt så skulle Westermarcks tanke inte nödvändigtvis bygga på en moralisk hierarki utan kunde utgå ifrån en ökad komplexitet som visar sig som intelligens och begreppslig sofistikerad.

Ovan skissade tanke stöter ändå på en hel del problem. Dels är det i moraliska sammanhang omöjligt att säga varför en viss begreppslig nivå skulle vara mer primär än en annan. Det finns m.a.o. ingen grund för att alls tala om begreppsliga nivåer, däremot nog om begreppsliga relationer. Identifikation, sympati och kommunikation är internt relaterade till varandra, men det finns ingen orsak att tänka att de är hierarkiskt relaterade. Att begrepp är internt relaterade innebär att deras betydelser ingår i varandra. Det här medför problem för idén om begreppsliga förutsättningar. Om man ändå vill hålla fast vid idén om begreppsliga förutsättningar så hamnar man i en svårighet som jag inte ser någon utväg ur: Antingen ingår de tänkta förutsättningarna i det begrepp som de förmodades vara förutsättningar för eller så har de inte något samband med det.

I det förstnämnda fallet inbegriper kommunikation redan från början något slags lust att nå andra, dvs. sympati. I det andra fallet inbegriper kommunikation inte sympati, men då går det inte heller att säga att sympati är en förutsättning för kommunikation. Här kan vi tänka på en dator som överför information till en annan dator. Vi kan säga att datorerna kommunicerar men det är helt klart att kommunikation i det här fallet inte har någonting alls med sympati att göra. Det finns inget sätt att ”småningom” komma från det ena begreppet om kommunikation till det andra.

Det som gäller begreppet kommunikation gäller också ’samarbete’ och ’ömsesidighet’; två begrepp som allmänt uppfattas ha en central plats i moralens evolution. Vi kan uppfatta dem som moraliska begrepp som är relaterade till sympati men vi kan också använda dem i sammanhang där de inte har någonting alls med sympati att göra.

Då vi tänker i moraliska termer så innebär det att vissa begrepp implicerar varandra. Låt oss ta begreppen sympati och rättvisa. Man kan förstå diskutera rättvisa på många sätt men det finns en väsentlig aspekt av begreppet som är internt relaterad till sympati. Människor är sympatiskt inställda till vill man också vara rättvis mot. Om man inte känner sympati för någon alls (ifall

det här är möjligt) så är man å andra sidan totalt självvisk och alltså orättvis. I det här fallet kan man enbart vara rättvis av *externa* skäl, t.ex. därför att lagen föreskriver det eller därför att det ger goodwill åt ens företag eller något liknande. Då vi tänker i moraliska termer så betyder det att vi gör vissa begreppsliga kopplingar. Sympati, rättvisa, uppmärksamhet, generositet, välvilja, tillit, kommunikation o.s.v. uppfattas då *inbegripa varandra*.

Vi kan förstås använda de här begreppen också i sammanhang som inte har med moral att göra (”Lysmaskhonan försöker väcka hanens uppmärksamhet”, ”Datorerna kommunicerar fortfarande” o.s.v.). Det vi måste inse är att de här användningarna skiljer sig från moraliska användningar. Om vi i något fall är osäkra på vad vi gör då vi använder ett begrepp så betyder det inte att vi skulle ha hittat en ny användning som skulle överbrygga skillnaden mellan moraliska och icke-moraliska användningar. Frågan ”Männatro ormar kan känna tillgivenhet?” handlar helt och hållet om det moraliska begreppet om tillgivenhet. Om vi svarar jakande på frågan så betyder det att vi i någon mening är beredda att betrakta ormar i ljuset av moraliska begrepp. Vi kan också vara benägna att betrakta ormar som om de vore ett slags biologiska maskiner. I det här fallet talar vi om ormar på ett liknande sätt som då vi talar om datamaskiner. Dessutom kan vår inställning också vackla så att vi i vissa avseenden är benägna att tala om ormar som om de var maskiner och i andra avseenden kanske frågar oss om de ändå känner tillgivenhet. En sådan vacklan innebär inte att vi har hittat ett nytt sympatibegrepp som på något egendomligt sätt skulle befinna sig mitt emellan moraliska och icke-moraliska sätt att använda sympati.

Det är helt begripligt att säga t.ex. att det i ormars beteenden finns vissa sidor som gör en benägen att tala om tillgivenhet och andra sidor som gör att man associerar till maskiner. Den här dubbelheten gör det möjligt för oss att lära oss saker om ormars beteende men den innebär inte att vi skulle ha hittat ett nytt begrepp som ligger på ett visst ställe i en skala över en antagen begreppsevolution. Det här är någonting som varken Westermarck eller moderna evolutionspsykologer har klart för sig.

Trots att Westermarck gör många begreppsliga poängar har han ändå en benägenhet att betrakta känslor som entiteter som har en självständig mening bortom språket. Det här behöver inte i sig vara ett problem (men jag ska inte gå in på den frågan), men då han samtidigt menar att de här känslorna danats av det naturliga urvalet så bortser han från den moraliska innebörd som utgör kärnan i hans teori.

Sympati och retorik

Sympati kan inte vara utsatt för naturligt urval därför att det inte består i *specifika* val eller reaktioner; därför kan man inte heller identifiera ett specifikt ”sympatiskt” beteende som skulle kunna gynnas eller gallras bort i evolutionsprocessen. Sympatin är snarare ett slags engagerad

förståelsehorisont som anger de begreppsliga *ramarna* för moraliskt väljande och reagerande. Huruvida jag hjälper främlingen i nöd beror på om jag bejaktar den sympatikänsla som jag kallar samvete; den sympatikänsla som före varje tänkbar handling ställer mig i en relation till henne. Det är utifrån den här relationen som innebörden i möjliga handlingar får sin mening. Om jag saknade samvete skulle jag hjälpa främlingen enbart om jag bedömde att handlingen på det hela taget gynnar mig. Från det här nyttobetonade begreppet kommer vi, som jag har påpekat, inte ”småningom” till samvetet oavsett hur vi adderar ”komplexitet”, ”socialitet” och långa tidsrymder. Det är skäl att påpeka att samvetet inte kan förstås som en social konstruktion, så det jag säger är inte en variant av det som evolutionspsykologer brukar kalla ”den samhällsvetenskapliga idén om moral”.

I sammanfattning bör det sägas att Westermarcks teori, i motsats till många moderna teorier, i varje fall har en viss moralisk plausibilitet. Men samtidigt pendlar han mellan icke-moraliska och moraliska begreppsvändningar. Han påstår att de förra evolutionärt sett är mer primitiva och att evolution sker genom en gradvis övergång från det ena begreppet till det andra. ”Lust att skada” skulle t.ex. utvecklas till hämnd (68–71). Pend-

landet är mycket subtilt. Westermarck lockar läsaren att först tänka på ”enkla” former av sympati och indignation, för att sedan antyda att de här begreppen har blivit litet mer moraliska då sympati innefattar en sympati för närstående individers indignation (96–97). Det ”nya” komplex som skapas av kombinationen sympati + indignation skulle sedan ”småningom” anta drag som liknar begreppet förbud, för att till sist utmytna i moraliska normer och samvete (108–109 & 112–113).

Det som i moraliska termer ter sig mest intressant i Westermarcks teori är, trots många problem, synen på sympati. Utan att märka det beskriver Westermarck sådana sidor hos begreppet sympati som är oförenliga med evolutionspsykologiska förklaringsmodeller. Det evolutionsteoretiska och det moraliska perspektivet sammanfaller inte, utan Westermarck måste, tveklöst utan att märka det, ta till retoriska knep där den *evolutionära* utvecklingen gestaltas med hjälp av en *moralisk* hierarki. I den här meningen manifesterar hans teori de svårigheter som också dagens evolutionspsykologer tampas med utan att inse att det är fråga om *begreppsliga* svårigheter. Vad de ständigt försöker trola bort eller tunna ut är den mening som vi erfar i våra moraliska relationer till varandra.¹⁴

Noter

- 1 Se Tooby & Cosmides 1992, 20–21.
- 2 Ruse & Wilson 2006; Hauser 2008, 132–133; Lieberman, Tooby & Cosmides 2003, 819.
- 3 Tooby & Cosmides 1992; Lieberman, Tooby & Cosmides 2003. För en avvikande syn se Gould & Lewontin 2007.
- 4 Se t.ex. Richerson & Boyd 2005.
- 5 Se t.ex. Lieberman, Tooby & Cosmides 2003, 820.
- 6 Se t.ex. Westermarck 1932, 62. Alla hänvisningar in i texten till detta verk.
- 7 Westermarck själv verkar föredra ordet ointresse för *disinterestedness*. ”Ointresse” är i viss mening närmare den engelska betydelsen men har också starkare associationer till likgiltighet. Jag har därför stannat för ordet ”oegennytt”. (Se Westermarck 1916, 103.)
- 8 Se t.ex. Trivers 1971.
- 9 Se t.ex. Trivers 1971; Tooby & Cosmides 1996.
- 10 Trivers 1971, 49; Tooby & Cosmides 1996, 139–141.
- 11 Ruse & Wilson 2006, 565–566. Se också Trivers 1971, 48.
- 12 Se Jablonka & Lamb 2006, 218–219.
- 13 För exempel på missförstånd angående det här se Dennett 2004, 194; Tooby *et al.* 2005, 318; Gazzaniga 2009, 266.
- 14 Jag vill tacka Olli Lagerspetz för värdefulla kommentarer till artikeln.

Litteratur

- Dennett, Daniel, *Freedom Evolves*. Penguin, London 2004.
- Gazzaniga, Michael, *Human (The Science Behind What Makes Your Brain Unique)*. Harper, New York 2009.
- Gould, Stephen Jay & Richard Lewontin, The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm. I *The Richness of Life*. Red. Stephen Jay Gould. Vintage, London 2007, 417–437.
- Hauser, Marc, *Moral Minds. (How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong)*. Abacus, London 2008.
- Jablonka, Eva & Lamb, Marion, *Evolution in Four Dimensions*. MIT Press, Cambridge, Mass. 2006.
- Lieberman, Debra & John Tooby, Leda Cosmides, Does Morality Have a Biological Basis? An Empirical Test of the Factors Governing Moral Sentiments Relating to Incest. *Proceedings of the Royal Society*. Vol. 270, 2003, 819–826.
- Richerson, Peter & Robert Boyd, *Not By Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution*. The University of Chicago Press, Chicago 2005.
- Ruse, Michael & Edward Wilson, Moral Philosophy as Applied Science. I *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*. Red. Elliot Sober. MIT Press, Cambridge, Mass. 2006, 555–573.
- Tooby, John & Leda Cosmides, Friendship and the Banker's Paradox: Other Pathways to the Evolution of Adaptations for Altruism. *Proceedings of the British Academy*. Vol. 88, 1996, 119–143.
- Tooby, John & Leda Cosmides, The Psychological Foundations of Culture. I *The Adapted Mind*. Red. Jerome Barkow & Leda Cosmides & John Tooby. Oxford University Press, Oxford 1992, 19–136.
- Tooby, John & Leda Cosmides, Clark H. Barrett, Resolving the Debate on Innate Ideas: Learnability Constraints and the Evolved Interpenetration of Motivational and Conceptual Functions. I *The Innate Mind. Structure and Content*. Red. Peter Carruthers & Stephen Laurence & Stephen Stich. Oxford University Press, New York 2005, 305–337.
- Trivers, Robert, The Evolution of Reciprocal Altruism. *Quarterly Review of Biology*. Vol. 46, 1971, 35–57.
- Westermarck, Edvard, *Ethical Relativity*. Kegan Paul & Trench, Trubner & Co., London 1932.
- Westermarck, Edvard, *Moralens uppkomst och utveckling*. Söderström, Helsingfors 1916.

JULIA HONKASALO

Harvardista Belgradiin, Belgradista Kairoon

Väkivallaton vastarinta vallankumouksellisena toimintana

Judith Butler piti huhtikuun alussa Hannah Arendtia ja kadun politiikkaa käsittelevän kutsuvierasesitelmän The New School for Social Researchissa¹. Butler pohti esitelmässään viimeaikaista arabimaiden vallankumousaaltoa ja Arendtin käsitystä poliittisesta toiminnasta eräänlaisena spontaanina kanssa-tekemisenä. Kun hän vieraili Kairossa vuoden 2010 lopussa, kukaan yliopistomaailmassa ei olisi osannut odottaa tai ennustaa vuoden 2011 kevään tapahtumia. Butler on oikeassa: harva akateemisen maailman huippu nimittäin osaisi edes aavistaa, mistä arabimaiden kansannousun liikkeelle räjäyttänyt kipinä sai alkunsa.



Belgradin yliopistossa tapahtui 1990-luvun puolivälissä jotakin, mikä tulisi muuttamaan maailmaa pysyvästi vielä vuosikymmenten kuluttua. Lukuvuoden 1996 aikana serbialaiset yliopistopiskelijat ryhtyivät kaikessa hiljaisuudessa muodostamaan aktivistiverkostoa, jonka tehtävänä oli vastustaa vuosikausia jatkunutta Slobodan Miloševićin diktatuuria. Siihen aikaan koko media oli valtion kontrollissa ja yksittäiset mielenosoitukset ja lakot päättyivät toistuvasti väkivaltaisiin pidätyksiin. Oppositio oli hauras, poliisi ja miliisi pitivät kansalaisia pelon vallassa, eikä ulospääsyä näyttänyt olevan. Miloševićin hallitsemistapaa verrattiin Romanian entisen diktaattorin, Ceaușescun, hirmuvaltaan.

Opiskelijat kuitenkin ymmärsivät, että ainoa keino kaataa Miloševićin diktatuuri olisi muodostaa verkosto, joka ylittäisi puolue- ja luokkaerot. Toisin sanoen haasteena oli saada yksittäiset serbialaiset ikään, sukupuoleen ja uskontoon katsomatta uskomaan, että heillä tosiaan oli poliittinen valta ja kyky vaikuttaa ratkaisevasti maan tilanteeseen. Ilman aiempaa kokemusta aktivistit ryhtyivät opiskelemaan erilaisia vallankumousteorioiden klassikoita ja löysivät sitä kautta Harvardin yliopiston professori Gene Sharpin väkivallatonta vastarintaa

käsitteleviä kirjoja. Gene Sharpin vallankumouksen keittokirjojen kolme nyrkkisääntöä ovat:

1) Diktatuuriin valta juontuu pitkälti kansalaisten tottelevaisuudesta.

Ihmisillä itsellään on toimintavalta käsissään. Heidät täytyy vain saada ymmärtämään, että ensimmäinen askel muutokseen on kieltäytyä tottelemasta. Sharpin teoria muistuttaa huomattavasti ranskalaisen Étienne de La Boétien filosofaa, vaikka Sharp itse ei tässä yhteydessä viittaa häneen.

2) Väkivallaton kansannousu on pitkällä tähtäimellä aina menestyksekkäämpi kuin väkivaltaisesti toteutettu vallankumous tai sissiliike.

”Luottamalla väkivaltaisiin keinoihin tulee valinneeksi juuri sellaisen kamppailun muodon, jossa sortajat ovat lähes aina etulyöntiasemassa”². Vaikka esimerkiksi sissisota olisi lopulta menestysekäs, tällaiset sodat kestävät usein vuosia ja vaativat valtavan määrän siviiliuhreja ja tappioita. Lisäksi rakenteelliset ongelmat tekevät vallankumouksen jälkeisen siirtymän demokraattiseen valtiomuotoon vaikeaksi.

3) ”Strategia on aivan yhtä tärkeää väkivallattomassa toiminnassa kuin sotilaallisissa toimenpiteissä.”³

Tehokas ajankäyttö ja psykologisen yliotteen saaminen vastustajasta ovat elintärkeitä niin sodankäynnissä kuin väkivallattomassa toiminnassa. Koska poliisi ja armeija voivat legitimoida väkivallankäyttönsä vetoamalla järjestyksen ylläpitämiseen, aktivistien on tärkeä pyrkiä käyttämään hyödykseen kaikenlaisia rauhanomaisia kansalaistottelemattomuuden keinoja.

Millä tavoin Miloševićin kaltaisesta hirmuvaltiaasta voisi saada psykologisen yliotteen käyttämättä väkivaltaa? Ensimmäinen askel oli pyrkiä saamaan ihmiset eroon pe-

losta, koska juuri pelko oli Miloševićin hallituksen tapa lamaannuttaa kansa.

Belgradin yliopiston opiskelijat laajensivat verkostoaan perustamalla kerhotiloja ja toimistoja myös pääkaupungin ulkopuolelle ja antoivat liikkeelleen virallisen nimen *Otpor* ("vastarinta"). Liikkeen symboliksi otettiin mustaa taustaa vasten loistava valkoinen nyrkki. Symboli oli riittävän yksinkertainen, jotta sen sai helposti ja nopeasti monistettua lentolehtiin ja julisteisiin tai spraymaalattua poliittisten rakennusten seiniin. Pidätyksistä ja poliisiväkivallasta huolimatta opiskelijat jatkoivat erilaisia rauhanomaisia tempauksia kuten lakkoja, mielenosoituksia, kadulla järjestettäviä performanssitapahtumia sekä tekaistuja uutislähetyksiä ja TV-mainoksia, joissa pilkattiin Miloševićiä. Liike sai nopeasti miltei sadantuhannen ihmisen kannatuksen. Osoittaakseen tehokkuutensa aktivistit muun muassa liimasivat eräässä tempauksessaan tunnin aikana kymmeniä tuhansia kampanjajulisteita kymmeniin eri kaupunkeihin.

Vuoteen 2000 mennessä *Otpor*-liikkeestä oli muodostunut maanlaajuinen poliittinen oppositioiliike, joka lopulta sai painostettua Miloševićin järjestämään presidentinvaalit. Kun opposition ehdokas Vojislav Kostunica sai enemmistön äänistä, Milošević mitätöi vaalituloksen. Tästä seurasi yleislakko, joka sai koko maan pysähtymään viikkokausiksi. *United States Institute of Peace*n vuoden 2000 raportin mukaan varsinainen parlamenttitalon valtaus lokakuussa oli tarkoin suunniteltu. Aktivistit olivat sopineet pitävänsä poliisin kiireellisenä ympäri maata erilaisilla tempauksilla, joissa esimerkiksi henkilöautoja jäi "sattumalta" tielle keskellä pääkaupungin ruuhkaisinta liikenneympyrää. Parlamenttitalon ovien läpi murtauduttiin paikalliselta maanviljelijältä lainatulla traktorilla, minkä jälkeen media otettiin haltuun.⁴ Vuosikymmenen kestäneen hirmuvallan jälkeen Milošević astui vihdoinkin vallasta kuudes lokakuuta 2000.

Noin kymmenen vuotta Serbian kansannousun jälkeen 28-vuotias Khalid Said pahoinpideltiin kuoliaaksi epäilyttävissä olosuhteissa kairolaisen internetkahvilan ulkopuolella. Egyptin poliisi väitti, että Said oli tukehtunut yritettyään niellä hasiskimpaleen poliisien pidätettyä hänet. Internetiin levinneet järkyttävät kuvat Saidin tunnistamattomiksi ruhjoutuista kasvoista kertoivat kuitenkin karun totuuden. Said oli kuollut kahden poliisin pahoinpidelyä hänet raastasti. Syynä oli Saidin haltuunsa saama video Egyptin poliisiin harjoittamista huumekaupoista.

*Facebook*iin ilmestyi pian ryhmä nimeltä *We Are All Khalid Said*, jonka tarkoituksena oli tuoda julkisuuteen Egyptin poliisin toistuva ja systemaattinen väkivalta. Sivusto keräsi nopeasti satoja tuhansia käyttäjiä, jotka julkaisivat paikallista poliisiväkivaltaa esittäviä valokuvia ja videomateriaalia. Egyptissä Saidin tapaus oli kuin kipinä ruutitynnyrissä. Maassa vietettiin nimittäin joka vuoden tammikuun 25. päivänä kansainvälistä poliisien päivää. Saidin muistoksi perustettu *Facebook*-ryhmä suunnitteli laajaa mielenosoitusta Kairoon kyseiselle päivälle ja noin sata tuhatta käyttäjää ilmoitti osallistuvansa. Mutta keitä nämä käyttäjät olivat?

Laajemman kansainvälisen yhteisön tietämättä sudanilaiset, tunisialaiset ja egyptiläiset nuoret olivat jo vuosia aiemmin ryhtyneet verkostoitumaan erilaisten blogien ja sivustojen kautta. Tunisialaisella sivustolla *The Progressive Youth of Tunisia* sekä egyptiläisellä sivustolla *April 6th Youth Movement* jaettiin tietoa juuri niistä strategisen väkivallattoman vastarinnan eri muodoista ja Gene Sharpin opeista, joita *Otpor* oli menestyksekkäästi hyödyntänyt Serbiassa. Osa *April 6th Youth Movement*n jäsenistä oli matkustanut Serbiaan opiskelemaan entisten Serbian valtakunnan arkkitehtien parissa. Egyptiläiset nuoret omaksuivat jopa *Otpor*n logon vastarintaliikkeensä tunnuksiksi: kansainvälisiin medioihin levisi tammikuussa ja helmikuussa 2011 nopeasti kuvia egyptiläisistä marssimassa Tahririn aukiolle valkoisten nyrkkien koristamien mustien lippujen kanssa.

Siinä missä aiemmat vallankumousliikkeet olivat yhdistäneet ihmisiä puolueeseen tai uskontoon liittyvien ideologisten periaatteiden perusteella, vuoden 2011 kevään lehtikuvissa esiintyvät ihmiset edustivat useita eri ikäluokkia ja uskontoja. *Otpor*n käyttöön ottama symboli merkitsi nyt ensimmäistä kertaa solidaarisuutta, joka yhdistää ihmisiä niinkin erilaisissa poliittisissa ja uskonnollisissa kulttuureissa ja maantieteellisissä paikoissa kuin Serbia, Ukraina, Georgia, Sudan, Tunisia ja Egypti. Samalla se oli voimakas merkki onnistuneesta vallankumouksesta.

Olen matkalla lentokoneella New Yorkista Reykjavikiin. Vieressäni istuu kanadalainen alumiinialan liikemies, joka on asunut kolme vuotta Lähi-Idässä. Hänen mukaansa arabimaissa tapahtunut vallankumouksien aalto on seurausta kansainvälisestä talouskriisistä ja sen aiheuttamasta tuloerojen rajusta kasvusta. Vaikka länsimaissa ajatellaan, että kyseessä on taistelu vapaudesta ja demokratiasta, arabimaiden kansannousut ovat itse asiassa vastareaktio uusliberalistiselle talousmallille. Saudi-Arabiassa poliittinen johto yritti maksaa mielenosoittajia hiljaisiksi, mutta yliopisto-opiskelijat eivät suostuneet tähän. Matkakumppanini pohtii innoissaan mutta vakavana, että vallankumouksien aalto saattaa hyvin edetä seuraavaksi Kiinaan. Nyökkään ja pohdin itsekseni, milloin länsimaissa alkaa oma strateginen ja rauhanomainen kansannousu nykyistä korruptoitunutta politiikointia ja epäonnistunutta talousmallia vastaan.

Vitteet & Kirjallisuus

- 1 Alluperäinen otsikko: Hannah Arendt and the Politics of the Street.
- 2 "By placing confidence in violent means, one has chosen the very type of struggle with which the oppressors nearly always have superiority." Sharp, Gene, *From Dictatorship to Democracy – A Conceptual Framework for Liberation*. The Albert Einstein Institution, Boston 2010, 4.
- 3 "Strategy is just as important in nonviolent action as it is in military action." Sharp, Gene, *The Politics of Non-Violent Action*, Porter Sargent, Boston 1973, 493.
- 4 *United Institute of Peace. Special Report: Whether the Bulldozer? Nonviolent Revolution and the Transition to Democracy in Serbia*. Päivätty 6. elokuuta 2001.



LARS HERTZBERG

Yttrandefriheten ett livsvillkor för kulturen

Den samtida debatten om yttrandefrihet kännetecknas ofta av en viss ytlighet. I J. S. Mills efterföljd har yttrandefriheten framför allt getts ett intellektuellt värde, som ett medel att uppnå och bevara kunskap. Yttrandefrihetens värde ligger emellertid djupare: att inskränka människors fria uttrycksmöjligheter är att angripa själva kulturens kärna. Om utbytet av tankar, minnen, känslor och inställningar inskränks, hindras kulturen från att anta en autentisk form.

Ett stående tema i västerlandets politiska kultur sedan 1700-talet är försvaret av åsikts- eller yttrandefriheten. Detta försvar är ofta retoriskt, ja man kan tala om ett yttrandefrihetspatos. Det klassiska uttrycket för detta är den sentens som (oriktigt) tillskrivits Voltaire: "Jag ogillar dina åsikter, men är beredd att dö för din rätt att få uttrycka dem." Jag vill här fästa uppmärksamhet vid några drag i det gängse sättet att gestalta yttrandefrihetsfrågor i den allmänna debatten. Enligt min uppfattning lider den av en viss ytlighet. Den kännetecknas framför allt av en intellektuell slagsida, med en skev föreställning om de sammanhang i vilka yttrandefrihetsfrågor vanligen uppstår. Mitt syfte är inte att dra en lans för yttrandefriheten, än mindre att ifrågasätta den. Men jag tror att yttrandefrihetens sak skulle gagnas av en mera reflekterande syn på begreppet.

Yttrandefriheten framställs ofta som ett metavärde, ett slags "värderingsfritt värde" som olika parter kan enas om vare sig de i övrigt är eniga i sina centrala värderingar eller inte. Motståndarens rätt att framföra sina ståndpunkter i den offentliga debatten framställs som den centrala frågan. Det klassiska uttrycket för detta synsätt är John Stuart Mills skrift *Om frihet* (1865; originalet *On Liberty* utkom 1859). Men i själva verket har lockelsen att inskränka yttrandefriheten många olika motiv och det är svårt att överblicka dem. I praktiken är det sällan *debattinlägg* som lockar de maktavande att vilja förbjuda yttranden: de frågor som varit kontroversiella i Västeuropa under senare tid har snarare gällt ämnen som hets mot folkgrupp, bruket av religiösa symboler (slöjförbudet i Frankrike) och kränkningar av dem (Muhammedkarikatyrerna), skydd för privatlivet, ärekränkning, vuxen- respektive barnpornografi. En särskild fråga uppstår kring olika slag av *avslöjanden* (militära eller diplomatiska hemligheter, uppgifter om korruption, industri- och affärshemligheter). Lockelsen att bannlysa avslöjanden bottenar inte i att de anses vara oriktiga, utan tvärtom i att de är – eller förmodas vara – sanna. De här frågorna aktualiserades i samband med de läckor från amerikanska militär- och diplomatikällor som offentlig-

jordes av nätsajten Wikileaks 2010. Ibland yrkar man på förbud för att skydda dem som en framställning handlar om, ibland för att skydda mottagarna, ibland för att slå vakt om ett samhällsintresse.

Det finns knappast något samhälle där yttrandefriheten inte i något avseende är begränsad, inte heller någon grupp som förespråkar oinskränkt yttrandefrihet i alla sammanhang. De vanligaste sätten att begränsa yttrandefriheten är genom censur och kriminalisering av vissa uttryck. Yttrandefriheten kan också hotas genom ekonomisk påtryckning, olagligt hot om våld och andra slag av informell maktutövning, men här koncentrerar jag mig på inskränkningar i yttrandefriheten genom lagsiftning och andra myndighetsbeslut.

De försvar för yttrandefriheten som vanligen framförs har en instrumentell karaktär: yttrandefriheten framtälls som ett sätt att befördra mänsklig lycka och välfärd, eller som en förutsättning för bevarandet av centrala samhällsvärden. Men jag vill hävda att inskränkningen av människors fria uttrycksmöjligheter har en djupare innebörd: det är ett angrepp på själva kulturens kärna. En kultur formas av individer som inför varandra ger uttryck åt sina tankar, minnen, känslor och inställningar. Om detta utbyte inskränks eller regleras av en styrande elit eller i namn av vissa särintressen förhindras kulturens fria växt. Kulturen hindras att anta en autentisk form. Eftersom den debatt i vilken kulturens centrala värden ges form förutsätter yttrandefrihet är denna frihet mera grundläggande än varje instrumentellt försvar för den: dessa försvar kommer i en viss mening alltid kommer för sent. (Undertryckandet av människors autentiska uttrycksmöjligheter når sin ytterlighetsform i företeelser som personkult, sådan den förekom till exempel i Stalins Sovjet, i Maos Kina eller i Ceaușescus Rumänien. Här är det inte bara fråga om att vissa tankar förtigs, utan det föreskrivs direkt vilka tankar som bör uttryckas.)

'Åsiktsfrihet' och argumentationsoptimism

Mill betonar värdet av meningsutbytet som en metod att nå sanningen i en fråga. Det är viktigt att också riktiga

”Även om man inte hyllar argumentationsoptimism kan man vara samtalsoptimist.”

uppfattningar ifrågasätts, eftersom detta kan bidra till en bättre förståelse för vedertagna synsätt. Mill framställer, kunde man säga, samhällslivet som ett gigantiskt kunskapsprojekt, en åsikternas fria marknad, där det oinskränkta utbytet av ståndpunkter är det bästa sättet att säkerställa att korrekta föreställningar utkristalliseras och bevaras. Yttrandefrihetsproblematiken framställs här uppenbart förenklad. Yttrandefriheten uppfattas främst som en fråga om rätten att fritt uttrycka *åsikter*. Men för det första är många av de uttryck man genom tiderna har velat förbjuda inte uttryck för åsikter. För det andra är många åsiktsutbyten inte av ett slag där man kan tala om ett närmande till sanningen.

Om någon hänger en hakkorsflagga från sin balkong eller publicerar en teckning av Muhammed med en bomb i turbanen så har han inte därigenom uttryckt någon specifik åsikt. Man kan förstås gissa sig till att den som gör så har vissa åsikter om nazismen eller om islam, men *själva åsikten* är inte kärnan i uttrycket. De som vill förbjuda användningen av hakkorsflaggor eller publicerandet av muhammedkarikatyrer skulle troligen inte reagera lika kraftigt om någon i stället i offentligheten gav *verbala* uttryck åt motsvarande åsikter. I dessa fall är det framför allt den provokativa *formen* som väcker reaktioner.

Enligt Mills intellektuella syn kan yttrandefriheten försvaras med att oriktiga åsikter går att vederlägga i en öppen debatt. Det här är yttrandefrihetens berättigande. En åsikt, i ordets vanligaste mening, är ett inlägg i en diskussion, något som kan motsägas av andra. Den uttrycks ofta med en sats av formen ”Jag anser att...” följt av ett påstående. Men man kan inte i strikt mening motsäga, än mindre vederlägga, en hakkorsflagga eller en muhammedkarikatyr, och inte heller pornografiska avbildningar av barn. Vissa av de uttryck jag nämnde är vi kanske benägna att tillåta, andra vill vi förbjuda, men många av de uttryck vi anser att yttrandefriheten bör gälla skulle vi inte kalla *åsiktsuttryck*.

Även när en åsikt kan *motsägas* är det i många fall långsökt att tala om ett *vederläggande*, därför att det gäller en fråga där vi inte skulle anse att det finns en

riktig eller oriktig ståndpunkt. Vi kan vilja ta avstånd från åsikten att romska tiggare är ett störande inslag i gatubilden, men vi tror knappast att det går att påvisa att denna åsikt utgör ett *misstag*, i varje fall om vi utgår från ett perspektiv som delas av dem som omfattar åsikten. Detta betyder ändå inte att man inte kan föra en diskussion om åsikten. Diskussion kräver inte en föreställning om konvergens.

Å andra sidan finns det påståenden som inte kan kallas åsiktsyttringar därför att de inte kan vara föremål för verklig diskussion. Om man på tal om holocaustförnekelsen sade att vissa personer ”anser” att nazisternas judeutrotning inte har ägt rum, skulle detta ge deras hävdanden en värdighet som inte motsvarar deras verkliga status, eftersom det skulle ge vid handen att det är en öppen fråga om den har ägt rum eller inte. Om man alltså inte vill straffbelägga holocaustförnekelsen, så måste man anföra andra argument än rätten att fritt föra fram åsikter i den allmänna debatten.

Den millska principen uttrycker argumentationsoptimism. Även om vi begränsar oss till frågor där man kan tala om riktiga och oriktiga uppfattningar finns det gränser för vad argument kan åstadkomma. Det faktum att en åsikt går att vederlägga, att den kanske redan blivit vederlagd, kanske flera gånger om, betyder inte nödvändigtvis att de som omfattar åsikten kommer att låta sig påverkas, eller att åsikten inte kommer att locka nya anhängare. Dels kan man vidhålla en ståndpunkt mot bättre vetande till exempel av politisk beräkning. En annan och viktigare omständighet är att många av dem som deltar i det offentliga samtalet inte är uppvuxna i en tradition där argumentation intar en central plats, där man är van att rätta sin åsikt efter argumenten.

Men även om man inte delar Mills argumentationsoptimism kan man vara *samtalsoptimist*. Att parterna i en konflikt möts på ett verbalt och symboliskt plan, att de lär känna varandras sätt att tänka och känna kan ibland leda till ökad medmänsklig förståelse även om man inte lyckas komma överens intellektuellt. Förutsättningen här är en grundläggande vilja till försoning. Men också bortsett från detta har verbala konfrontationer en

”Det finns ingen allmän uppfattning om att yttranden är harmlösa på ett sätt som gör eller borde göra dem immuna mot rättsliga ingripanden.”

fördel om de medför att våldsammare sammanstötningar fördröjs eller uteblir. Allt detta är skäl som talar för öppna meningsutbyten. (Det är ändå viktigt att minnas att alla yttrandefrihetsfrågor inte är knutna till politiska motsättningar.)

Är symbolhandlingar immuna mot rättsliga ingripanden?

Yttrandefriheten gäller det vi kallar yttranden eller uttryck; man kunde också tala om symbolhandlingar till skillnad från fysiska handlingar. Det ligger nära till hands att tänka sig att försvaret för yttrandefriheten kan ses ur två kompletterande perspektiv: å ena sidan uppfattas symbolhandlingar som i någon mening harmlösa till skillnad från fysiska handlingar, å andra sidan framställs ett förbud mot dem som, i princip, skadligt. Det första av dessa perspektiv är ändå problematiskt. En enkel tankemodell är den som uttrycks i den engelska ramsan: *Sticks and stones may break my bones but words will never hurt me*. Det är uppenbart att det här är en förenkling; modellen förnekar att det kunde finnas andra skadeverkningar än de fysiska (och kanske också de ekonomiska). Men det är klart att man kan skada en människa också med symbolhandlingar.

Man kan kränka en människas integritet genom att offentliggöra uppgifter om hennes privatliv, eller kränka hennes heder genom att sprida falska upplysningar om henne. Detta är att skada henne, vare sig detta har vidare verkningar i hennes liv eller inte, ja, vare sig hon är medveten om kränkningen eller inte. Detta blir tydligt när det rör sig om att skymfa en död människas minne. (Den engelska ramsan kan förstås som ett uttryck för en beslutsamhet att inte låta symboliska kränkningar komma en vid snarare än ett förnekande av att det finns andra skador än de materiella.)

Eventuellt kunde någon hävda att även om symbolhandlingar kan ha skadeverkningar, så är detta en form av skada som lagstiftningen inte bör befatta sig med. Så är det inte nu: i de flesta rättssystem erkänner den existerande lagstiftningen andra skadeformer än materiella.

(Verbet ”att skada” är i själva verket mångfasetterat och kunde förtjäna en närmare granskning. Det verkar uppenbart att ordet ofta har en direkt koppling till tanken på rättsligt ansvar.)

I tanken på symbolhandlingars principiella harmlöshet ingår kanske å andra sidan föreställningen att om de leder till fysisk skada så sker detta bara indirekt. Om jag uppmanar någon att misshandla en annan eller att tända på hennes hus, får detta ingen verkan om den andra personen inte följer uppmaningen; den kan välja att göra det eller låta bli. Ansvaret övergår, vill man kanske hävda, till den som utför handlingarna. På ett allmännare plan kunde någon anse att hets mot folkgrupp i sig är ofarligt: det är bara de handlingar hetsen eventuellt ger upphov till som innebär en verklig fara för människor.

En extrem yttrandefrihetsfundamentalist kunde kanske resonera så. Men få andra skulle ta detta resonemang på allvar. Den som uppmanar eller inspirerar andra till illgärningar kan i många fall anses bära en del av det moraliska ansvaret, och kan också juridiskt ställas till svars till exempel för uppvigling till brott. Vad gäller rättspraxis verkar man visserligen göra en åtskillnad dels mellan materiella och ideella brott, dels mellan handling och uppvigling: strafflagens kriminalisering av de första typerna av brott är mera entydig och heltäckande än när det gäller de andra typerna: brott mot person och egendom beivras nästan undantagslöst, medan påföljderna för ideella skador eller för uppvigling varierar med omständigheterna. Men i varje fall finns här ingen absolut gräns mellan de olika brottstyperna. Det finns alltså ingen allmän uppfattning om att symbolhandlingar eller yttranden är harmlösa på ett sätt som gör eller borde göra dem immuna mot rättsliga ingripanden.

Mediernas ansvar blev aktuellt i samband med publiceringen av de s.k. muhammedkarikatyrerna i danska *Jyllands-Posten* 2005. I förlängningen ledde publiceringen till kravaller i flera länder, och ett trettioal personer dödades. Oroligheterna underblåstes av en radikal imam, som gjorde publiceringen känd i den muslimska världen och som dessutom överdrev provokationen genom att

tillfoga några särskilt kränkande bilder som hade hämtats från andra källor och som uppgavs ha ingått i *Jyllands-Posten*.¹ Den svåra frågan i sammanhanget är, i vilken mån tidningen kan lastas för följderna. En radikal ståndpunkt vore att omfatta något slags immunitetsprincip, enligt vilken ett tryckalster med hänvisning till yttrandefriheten inte kan tillskrivas något som helst ansvar för följderna av en utgivning. Den ståndpunkten vinner knappast något större understöd. Men var gränsen för ansvaret bör dras är uppenbarligen en värderingsfråga.

Analoga resonemang kan föras kring avslöjandena från Wikileaks hösten 2010 – avslöjanden som troligen har lett till att oskyldiga torterats och mördats i Irak och Afghanistan, och som troligen kommer att medföra nya spänningar i relationerna mellan länder; i andra fall har de säkert gynnsamma resultat. Vad gäller de negativa följderna kommer man att debattera i vilken mån de beror på det agerande korrespondensen behandlar, på den dåliga säkerhet som ledde till att hemligheterna läckte ut, eller på dem som aktivt förde ut dem till offentligheten.

I anslutning till Wikileaks avslöjanden kan det te sig lockande att inta ståndpunkten att större och mera utbredd kunskap aldrig kan vara till skada, eller att den som förmedlar denna kunskap i varje fall inte kan klandras. Vid närmare eftertanke framstår detta som en ytlig föreställning. Försvaret för yttrandefriheten verkar ibland baseras på tanken att det går att dra upp en värderingsfri gräns för det moraliska ansvaret, att det alltså kunde finnas ett kriterium som gör det möjligt att, utan att från fall till fall ta ställning till handlingens specifika innebörd, skilja mellan handlingar som på grund av själva sin natur bör vara immuna mot rättsliga ingripanden och handlingar som kan förbjudas eller best-räffas. Denna tanke är inte hållbar.

Yttrandefrihetens värde och icke-förbudsprincipen

Finns det några principiella skäl att anse att förbud mot symbolhandlingar är skadliga ur samhällets synvinkel? Här är det viktigt att skilja mellan två frågor: är det önskvärt att vissa symbolhandlingar inte utförs, och är det önskvärt att de förbjuds? Att de här frågorna skiljs åt är i själva verket en kärnpunkt i idén om yttrandefrihet. Vi kan finna det beklagligt att vissa yttranden görs (och inte bara därför att vi inte instämmer i dem), men samtidigt anse ett förbud mot dem oacceptabelt. I själva verket är det först när yttranden vi anser skadliga, farliga eller på andra sätt icke-önskvärda framförs som frågan om yttrandefrihet blir aktuell. Låt oss kalla idén att ett förbud mot icke-önskvärda yttranden i vissa fall är oacceptabelt *icke-förbudsprincipen*.

Mill försvarar framförandet av oriktiga uppfattningar, för att de kan hjälpa oss nå en klarare och livligare föreställning om sanningen. De är med andra ord enligt hans åsikt nyttiga (i vilken utsträckning detta är ett trovärdigt

argument är en fråga för sig), och toleransen för dem är därmed inte ett exempel på icke-förbudsprincipen. En motivering för icke-förbudsprincipen som kan te sig naturlig är hänvisningen till ett sluttande plan: ifall vi inför ett förbud för yttranden som i något avseende kan anses förgrifliga, finns det en risk för att förbudet senare utsträcks också till oförgrifliga yttranden. Man kan tänka sig två varianter av det sluttande planet: ett förbud för vissa förgrifliga yttranden ökar risken för att man längre fram *oavsiktligt* kommer att förbjuda likartade yttranden som inte är förgrifliga. Eller: ett förbud mot förgrifliga yttrande gör det lättare för en mindre demokratiskt sinnad regim att längre fram införa förbud också mot yttranden som inte är förgrifliga (utan kanske rentav samhällsnyttiga). Mera allmänt kunde detta försvar för icke-förbudsprincipen tas som en markering av ett förhållningssätt där förbud mot yttranden av lämplighetsskäl anses uteslutna.

Gemensamt för Mills argument och hänvisningen till det sluttande planet är att de tillmäter yttrandefriheten ett instrumentellt värde. I den bästa av alla världar vore yttrandefriheten överflödig, eftersom vi redan besitter en klar föreställning om sanningen (Mill), eller eftersom lagstiftare är klarsynta och rättrådiga (sluttande planet). I så fall vore det överflödigt att tillåta oriktiga eller förgrifliga yttranden. Argument av det här slaget går enligt min bedömning inte djupt nog för att motivera den tyngd och aura av okränkbarhet som yttrandefriheten tillmäts i vår kultur. Yttrandefriheten görs här till något externt i förhållande till samhällslivet. Men det är bara genom insikten att yttrandefriheten utgör en oskiljaktig del av kulturen som vi är i stånd att ge den dess rätta värde.

Den energi med vilken yttrandefriheten upprätthålls varierar mellan olika historiska situationer. Ibland framförs uppfattningen att ansvaret för yttrandefriheten är ensidigt: det gäller för makthavarna att motstå frestelsen att kriminalisera eller censurera medborgarnas fria rätt att uttrycka sig, medan de som gör bruk av denna frihet inte kan åläggas ansvar. Icke-förbudsprincipen har rentav tolkats så, att en persons yttranden inte kan underkastas moralisk eller intellektuell kritik (till exempel av politiker som försvarar kontroversiella ställningstaganden genom att hänvisa till sin yttrandefrihet). Men också de som åtnjuter yttrandefrihet måste i själva verket ta ansvar för att den upprätthålls och genom sin verksamhet klargöra dess värde. När medier strävar efter att utmana yttrandefrihetens gränser (till exempel genom skandaljournalistik eller underhållningsvåld) på ett sätt som upplevs som destruktivt eller spekulativt kan detta i själva verket minska medborgarnas engagemang för rätten att uttrycka sig fritt.

Not

- ¹ Se http://sv.wikipedia.org/wiki/Muhammedbilderna_i_Jyllands-Posten, nerladdad 7.12.2010.

TUUKKA TOMPERI

Konkreettinen humanismi ja tekemisen taito elokuvarealismien magiasta

”Elokuvaa tehtäessä kysytyt kysymykset ja valitut ratkaisut ovat poliittisia siinä mielessä, että sijoittaessamme jokaisen henkilön yhteiskunnalliseen, taloudelliseen, kulttuuriseen, historialliseen kontekstiinsa me luomme – suodatetussa ja dramaattisessa ja elokuvallisessa ja siten metaforisessa muodossa – maailman, joka jollakin tavoin vaikuttaa siihen, miten katsojat elävät omaa elämäänsä. Ja jos minulta kysytään, tämä on poliittinen teko. [...] Elokuvan tekeminen on poliittinen teko, sillä yhtä paljon kuin suuria muutoksia, joista on helppo puhua, elämä on etenkin sitä, miten sitä eletään kaikkein huomaamattomimmilla tavoilla hetkestä hetkeen.”¹

”Tekotaiteen” leimakirveen humauttelijoita näyttäisi usein korpeavan ”taiteen irtautuminen ihmellisestä”, sillä teennäisen taiteen laajassa joukossa on hyvin edustettuna kaikenlainen kokeilevuus ja avantgarde (jota tosin terminä harvoin näissä yhteyksissä käytetään). Äkkiseltään voisi luulla, että kaipaus kohdistuu esittävään realismiin, joka olisi tukevasti tajuttavissa, lähellä ihmisen arkea. Vaan eipä perinteisen ja tutun vaatijoille myöskään arkirealismi tahdo kelvata. Tästä elokuvat tarjoavat runsaasti esimerkkejä. Mitä vahvemmin realistinen pyrkimys elokuvalla on, sen heikompi saattaa olla sen menestys niin sanotun suuren yleisön keskuudessa.

Toisaalta ”realismi” on itsessään perin hankala termi. Elokuva todellistuu vasta katsojan kokemuksissa, joita ohjaavat niin aistifysiologia ja havaintopsykologia kuin kertyneet henkilökohtaiset kokemukset ja kulttuuri-vaikutteet. Katsoja ei koskaan havainnoi todellisuutta suoraan elokuvan läpi vaan katsoo aina elokuvaa omien valmiuksiensa ja odotustensa kautta. Usein elokuvakokemuksen tutunoloisuus kertoo vain siitä, että jäädyään tynnyttävän näennäisrealismin maailmaan. Mitä helpommalta jokin tuntuu katsoa, sen todennäköisemmin se saattaa olla kyvytön avaamaan katsojalle ikkunoita todellisuuteen, joka tavalla tai toisella odottaisi paljastumistaan elokuvakokemuksen tuolla puolen. Niinpä esimerkiksi ”realistisuus” tarkoittaa nykyään hämmästyttävän monille katsojille vain sitä, että jokin mistä heillä ei ole mitään todellisen elämän kokemusta – ydinräjähdys, lohikäärme, päätön mies – on kyetty näyttämään erehdyttävän aidosti, tai että digitaalisen manipulaation keinot on upotettu kuviin saumattomasti.

Ja vaikka rajauduttaisiinkin tarkastelemaan elokuvia, joilla on vilpiton pyrkimys ”todellisen todellisuuden” valaisemiseen realistisesti, ei niistäkään voida osoittaa kattavasti kaikille yhteisiä piirteitä. Elokuvateoriassa ei

liene mistään niin paljon kiisteltykään kuin realismipyrkimyksen luonteesta ja merkityksestä. Onkin yleensä parempi puhua monikossa ”realismeista” ja tarkastella asiaa elokuvahistorian ja yksittäisten teosten kautta.

Arkipäiväisen merkityksellisyys

Italialainen 1940- ja 1950-lukujen neorealismi on edelleen tunnetuin fiktioelokuvan realistinen vaihe tai suuntaus. Rossellinin, de Sican, Zavattinin ja muiden neorealisteiksi niputettujen elokuvantekijöiden lähtökohta oli yksinkertainen mutta silti tai siksi mullistava: kuvauksen kohteeksi otettiin tavallisten ja köyhien ihmisten elämä, kamera suunnattiin kohti kaunistelemattomia, autenttisia miljöitä, käytettiin toisinaan myös amatöörinäyttelijöitä. Tunteita, ajatuksia ja ihmisten vuorovaikutusta pidättäytyttiin melodramatisoimasta ja romantisoimasta. Elokuviissa hidas ja tarkka arkisen elämän ja työn kuvaus yhdistyi tarinoihin, jotka etenivät pinnaltaan satunnaisilta vaikuttavien tapahtumien kautta, ilman voimakkaasti dramatisoituja juonenkäänteitä. Tragiikka ei kuitenkaan kadonnut, sillä köyhyydessä satunnaisetkin vastoinkäymiset voivat olla musertavia, kuten arkinen polkupyörävarkaus, joka de Sican kuuluisassa elokuvassa (*Ladri di biciclette*, 1948) vie roomalaiselta köyhältä mieheltä mahdollisuuden työhön ja arvokkuuden rippeisiin.

Myös tietyt elokuvalliset tekniikat olivat neorealisteille tyypillisiä. Näistä aikakauden merkittävin elokuvarealismien teoreetikko André Bazin korosti etenkin kuvan syvätarkkuutta ja pitkiä, rauhallisia otoksia, jopa yhdestä leikkauksesta otoksesta muodostuvia kohtauksia.² Nämä keinot vapauttivat katsojan katseen, ja siitä parhaimmillaan seurasi paitsi vahvempi kokemuksellinen yhteys elokuvaan, myös katsojan aktiivisuuden ja tulkittamahdollisuuksien avartuminen.

Vastaavat lähtökohdat elokuvien kohteissa, teemoissa ja tekniikoissa voi tunnistaa perustaksi myös toiselle tunnetulle elokuvarealismien suuntaukselle, brittiläiselle yhteiskuntarealismille (*social realism*), jonka alku ajoittuu ranskalaisen uuden aallon tapaan neorealismia välittömästi seuraavaan aikaan 1950- ja 60-luvuille. Sen pioneereja olivat Lindsay Anderson, Karel Reisz ja Tony Richardson, jotka aloittivat lyhyillä dokumenteilla ja ohjasivat aluksi paljon myös näyttämöille. Elokuvarealismi kiinnittyi läheisesti saman ajan romaani- ja näytelmäkirjallisuuteen, ja kulttuurimurros olikin Britanniassa paljon elokuvaelämää laajempi. Heti sotavuosien jälkeen aikuistuneen suuren ikäluokan ”nuoreksi ja vihaiseksi” kiteytetty joukko otti kulttuurituotannon välineet käyt-

töönsä ja suuntasi ne luokkayhteiskunnan kritiikkiin. Tähtäimessä oli ylä- ja keskiluokkien ylläpitämän nationalistisen yhtenäiskulttuurin valheellisuus.

Ohjaajat tiivistivät näkemyksensä *Free Cinema* -manifestiksi, joka pohjusti kolmen elokuvan yhteisnäytöksen vuonna 1956. Manifestissa he toteavat elokuviansa pohjustavan *asenteen*:

”Ääneen lausumatta asenteessa vaikuttaa usko vapauteen, ihmisten tärkeyteen ja arkipäiväisen merkityksellisyteen.

Elokvantekijöinä uskomme että yksikään elokuva ei voi olla liian henkilökohtainen. Kuva puhuu. Ääni tehostaa ja kommentoi. Koko on yhdentekevä. Täydellisyys ei ole tavoitteena. Asenne on yhtä kuin tyyli. Tyyli on yhtä kuin asenne.”³

Elokvallisessa uskontunnustuksessa ”vapaus” ja ”henkilökohtaisuus” muistuttavat ranskalaisen uuden aallon *auteur*-ajattelua korostaessaan ohjaajan valtaa ja valinnanvapautta, irtautumista yhtä lailla perinteisen taidenäytöksen korkeakulttuurisista odotuksista (”täydellisuuden” tavoittelemattomuus) kuin elokuvateollisuuden kaupallisista paineista (”koon” yhdentekevyys). Arkipäiväisen merkityksellisyys tarkoitti ennen kaikkea työväenluokan elämäntodellisuuden idealisoimatonta kuvausta, joka brittelokuvista oli sitä ennen puuttunut. Jo varhain suuntaus sai laajalti levinneeksi – ja aluksi pilkkaavaksi – nimikkeekseen ”tiskipöytärealismin” (*kitchen sink realism*), joka kertoo hyvin kuvauskohdeiden muuttumisesta.

Vaikkei olisi tietoisesti tutustunut tämän liikkeen tuotoksiin, jokainen on ainakin television kautta päässyt käsiksi sen hedelmiin. 1970-luvulla yhteiskuntarealismin levisi nimittäin ennen kaikkea BBC:n televisioelokuvien ja -sarjojen tuotannoissa. Täten se osaltaan vaikutti vahvasti siihen perintöön, joka edelleen tunnetaan brittiläisenä laatu- ja arkidraamana.

Vuosi lähempänä kuolemaa

Brittiläisen yhteiskunta- ja arkirealismin tunnetuimpia myöhempiä tekijöitä ovat olleet Ken Loach, Stephen Frears ja Mike Leigh, jotka kaikki aloittivat uransa 1970-luvulla ohjaamalla televisioelokuvia muun muassa juuri BBC:n *Play for Today* -tuotantosarjaan. Vaikka viimeistään 2000-luvun elokuvakenttää katsellen on todettava, että asetelmat muuttuvat ja nykyrealismin kiinnostavin kärki löytyy pääosin muualta kuin englanninkielisestä maailmasta, on ainakin Mike Leigh edelleen hyvässä vauhdissa. Alkuvuodesta 68 täyttäneen ohjaajan viimeisin elokuva *Another year* (Vuosi elämästä, 2010) on jälleen yksi variaatio Leigh'n tavasta tehdä ”samaa elokuvaa”, kuten voi sanoa elokuvien tyylin ja teemojen toistuvuuden vuoksi.⁴

Elokuvan henkilöt ovat tällä kertaa ikääntyneet ohjaajan myötä. Siinä missä aiempien elokuvien henkilögalleriat ovat etupäässä nuoria tai keski-ikäisiä, nyt suuret ikäluokat katsovat taaksepäin elämänsä ja nuoruuden

kulminoivat legendaarinen Isle of Wightin festivaaliavaus 1968. Painavat pohdinnat ovat silti samoja, ikään katsomatta: ihmissuhteet, läheisyys ja vieraus, yhdessäolo ja yksinäisyys, perhe ja perheettömyys. Merkittäväksi vedenjakajaksi elämänsä näyttäytyy lasten hankkiminen ja sukupolvien suhteet, kuten Leigh'n elokuvissa usein. Teit lapsia tai et, kumpikaan valinta ei takaa onnellisuutta, mutta varmaa on, ettei kukaan selviä elämästään kysymystä perusteellisesti yhä uudelleen pohtimatta.

Another year liikkuu tunnistettavissa aiheissa: ajallisuus ja elämän kulku, valinnat ja vanheneminen, ihmissuhteet ja onni tai epäonni niissä. Viljelypalstan hoito vuoden kierrossa rytmittää elokuvan jakautumisen neljään jaksoon, tunnelmia tukee kevyesti vuodenaikojen mukaan vaihtuva filmin värisävy. Vuoden aikana kohdataan syntymä ja kuolema, korjataan sato ja löydetään puoliso. Keskustelu kulkee ja kupeissa on alati teetä, kuten Leigh'n elokuvaan kuuluu. Läsä ovat menneisyys muistoinen ja ratkaisuihin sekä aavistukset tulevaisuudesta supistuvine mahdolluuksineen. Toisia näyttää odottavan seesteinen vanhuus, jonka myötä elämän yllätyksettömyys tuo turvallisuutta ja mielihyvää – jälleen yksi tasainen vuosi lisää. Toisia uhkaa pysyvä yksinäisyys ja epätoivo, joiden peittäminen alkoholilla ja huumorin kulisilla alkaa hallita sosiaalista elämää – taas yksi vuosi ilman käännettä parempaan. Tavat, torjunnat ja ongelmat pinttyvät ihmisten persoonaan salakavalasti, huomaamatta kuin arjen rutiinit, vuosi vuodelta syvemmin.

Kun Leigh'ltä itseltään kysytään, hän mieluusti kiistää kuulumisensa brittiläisen yhteiskuntarealismin perinteeseen.⁵ Leigh sanoo tekevänsä elokuvaa ”tragikomedian” tyyliä: ”Elokvani ovat tragikomedioita, kun en parempaakaan termiä keksi. Ja komediasta, vaudevillista, pantomiimista ja sirkuksesta saadut vaikutteet ovat minulle aivan yhtä tärkeitä kuin suora yhteiskunnallinen tapa katsella asioita.”⁶ Tältä pohjalta voi ymmärtää myös Leigh'n protestin hänen elokuvansa pelkistetysti naturalismiksi tulkitsevia kommentaattoreita kohtaan: ”suora elokuva” (*direct cinema*) tai ”totuuselokuva” (*cinéma vérité*) voi olla toisinaan tarpeellista dokumentaarista naturalismia, mutta Leigh'n fiktioissa realismi avautuu tunteiden kirjoksi, tragikomediaksi, ja pehmentyy parhaimmillaan melankoliseksi hymyilyksi, pieniksi onnen hetkiksi ja absurdeiksi sattumiksi.

Arkirealistisen elokuvan historiaa katsoen Leigh onkin sekä perinteen jatkaja että sen uudistaja. Kun Leigh'n monimielisellä tavalla valoisan elokuvan *Happy-Go-Lucky*n (2008) päähenkilön Poppyn polkupyörä varastetaan heti elokuvan aluksi, ei voi olla ajattelematta tätä viittauksena elokuvahistorian kuuluisimpaan pyörävarkauteen. Perääntymättömän hyväntuulisen Poppyn elämä ei ole kuitenkaan synkeä: ”Enkä saanut edes tilaisuutta sanoa hyvästejä”, harmittelee Poppy – ja aloittaa autokoulun.



There are no shortcuts

Bazinin jo neorealismien kohdalla toteamat elokuvalliset keinot toimivat edelleen oivallisissa elokuvarealismissa Leigh'n tapaan. Ilman niitä katsojan olisi mahdotonta tarkkailla näkemäänsä rauhassa ja oppia arvostamaan henkilöiden ja kohtausten rakentamisessa tehtyä huolellista työtä. Tavoite on tällöin päinvastainen kuin esimerkiksi käytettäessä montaa, joka nopeasti kuvia yhteen liittämällä jatkuvasti ohjaa katsojan pyrkimystä merkityksellistää ja tulkita näkemäänsä. Vaikutus on vastakkainen tietysti myös monien valtavirtaelokuvien tavalle sitoa katse jatkuvasti ja osoittelevasti nopein leikkauksin, yllätyksin, tarkennuksin ja rajatuin kuvakulmin.

Vasta kun katsojan katse on vapaa, hänelle tarjoutuu mahdollisuus havainnoida ja ajatella parhaiden kykyjensä mukaan. Nykykatsojan voi toki olla vaikeaa tunnistaa tätä mahdollisuutta ja käyttää tilaisuutta hyväksi. Vain vähän kärjistäen voi todeta, että otosten pituuden ja kameratyön rauhallisuuden mahdollisesti tuottama pitkästyminen tunne on paitsi tärkeä todellisuuskokemus myös usein tervetullut merkki siitä, että on päästy olennaisen äärelle.

Erot suhteessa moniin parhaistakin valtavirtadraamoista näkyvät kuvaustavan valinnoista alkaen. Viimemainituissa dialogia rytmittävät käsikirjoitus ja leikkaukset, ei puheen itsensä rytmi, ja kuvakulmina käytetään kaavamaisia ristikkäisotoksia, joissa vuoropuhelun henkilöt kuvataan vuorotellen viistosti toistensa takaa. Menettely vääntää katsojalle dialogin etenemisen rautalangasta, jottei kukaan putoa kyydistä, vaikka sanailun epäuskottavasta nokkeluudesta tehdään samalla monesti dialogin pääanti.

Leigh'n elokuvissa ihmisiä kuvataan usein pienessä ryhmässä, joko paikallaan pysyvällä tai rauhallisesti liik-

kuvalla, kiertelevällä kameralla. Toisinaan käytetään lähes häiritsevän vahvoja lähikuvia kasvoista – ja näyttelijät todella näyttävät ihmisiltä eivätkä tähdiltä. Dialogeissa on tavoitettu ihmispuheen luontevuus, rytmikkaa, arkikielisyys ja murteellisuus, äänenpainot ja intonaatiot. Kulloinkin äänessä olevaa ei jatkuvasti rajata alleviivaten esille, vaan kamera voi yhtä lailla seurata kuulijoiden ilmeitä tai kauempaa koko tilannetta. Henkilöiden persoonallinen tapa olla ja heidän vuorovaikutuksensa puheina, eleinä ja ilmeinä ovat Leigh'n elokuvien ydintä niin olennaisesti, että esimerkiksi suomalainen katsoja on vaarassa menettää merkittävän osan annista joutuessaan seuraamaan dialogia tekstitystä lukemalla.

Asiaan kuuluu vaikutelmien huolellinen rakentaminen kaikilla tasoilla: näyttelijöiden siloittelematon ulkonäkö, kuvaaminen aidoissa ympäristöissä, miljöiden uskottavuus, vaatteiden ja esineistön valikointi ja niin edelleen. Kaikki tämä tuntuu ehkä itsestään selvältä, mutta on kaikkea muuta. Vain hyvin harva ohjaaja onnistuu yrittäessään saada arjen luontevan tunnun elokuvaan. Vieläkin harvempi onnistuu näyttämään arjen ilman yksiulotteista arvoväritystä. Useimmiten arkisten tilojen yksinkertaisuutta ja karuutta käytetään esimerkiksi yhdysvaltalaisissa elokuvissa vain köyhyyden ja epäonnistumisen symboliikkaa korostamaan, silloinkin kun ne on kyetty tuottamaan uskottavasti. Kuluneessa olosuhteissa ihmisen ei tarvitse muuttua naurettavaksi tai yksinomaan säälittäväksi edes valkokankaalla, eikä köyhän ihmisen keittiö ole siivoton, vaikka olisi nuhrainen vanhoine kalusteineen ja rapistuneine seinineen.

Leigh'n elokuville antaa erityisen arvon juuri se, ettei tavallisia ihmisiä ja arkea koskaan esitetä kliseiden kautta,



vaan vilpittömästi ja arvokkuuden säilyttäen. Hän on onnistunut tässä kehittämällä vuosikymmenten kuluessa käsityöläismäisen perusteellisen prosessin, jolla elokuvansa pohjustaa. Näyttelijöiden ja ohjaajan yhteinen prosessi roolihahmojen kehittämisessä onkin yleensä se, josta näiden elokuvien yhteydessä eniten puhutaan. Prosessi käynnistyy muutamasta ideasta, johtolangasta tai teemasta ja konkretisoituu ensimmäisten mukaan valittujen näyttelijöiden alkaessa kehittää roolihahmoaan yhdessä ohjaajan kanssa. Henkilöille luodaan historia, ihmissuhteiden verkosto ja persoonapiirteet maneereineen. Valmista käsikirjoitusta ei ole, eikä edes sellaisen hahmotelmaa.

Leigh'n käyttää elokuvissaan usein samoja ensiluokkaisia brittinäyttelijöitä. *Another Year* on kolmesta päänäyttelijästä Leslie Manvillen (Mary) seitsemäs Leigh-elokuva, Ruth Sheenin (Geri) viides ja Jim Broadbentin (Tom) neljäs. Pohjustus on silti aina yhtä perusteellinen, näyttelijöiden kokemuksesta riippumatta. "Oikopolkuja ei ole", on Leigh'n vastaus haastattelijan kysyessä, auttaako tuttu näyttelijöiden käyttäminen tiivistämään työprosessia.⁷

Kuvauksia edeltää kuukausien jakso ideointia, improvisaatiota ja harjoituksia, joissa lopullisesti mukaan valittavat kohtaukset saavat muotonsa. Aineistoa syntyy paljon enemmän kuin sitä käytetään. Prosessissa ei tuoteta rooleja, vaan kokonaisia henkilöitä persoonallisuuksineen. Niinpä Leigh ja näyttelijät ovat monissa haastatteluissa korostaneet, miten olennaista on, että ennen kuvauksia henkilöt todella "tunnetaan", tiedetään keitä he ovat taipumuksineen ja heikkouksineen, historioineen ja suhteineen. Vasta tämä tuottaa uskottavan vaikutelman, jossa katsojalle välittyy vahva tunne henkilöiden olemassaolosta ja heidän "kolmiulotteisuudestaan", kuten Leigh tavoitetta kutsuu.

Elokuvan nähtyään tuntee tutustuneensa ihmisiin. Katsojana tähän havahtuu miettiessään vuosia myöhemmin, mitä *Nakedin* (1993) Johnnylle tai *Happy-Go-Luckyyn* Poppylle on käynyt.

Johnny ja Poppy ovat toistensa vastakuvina samalla hyviä esimerkkejä siitä tasapainottelusta, jota näyttelijät joutuvat harjoittamaan persoonia luodessaan. Henkilöiden piirteitä ja maneereita on vahvistettava juuri riittävälle rajalle, asetettava ne sopivan suurennuslasin alle. Tällöin ei synny karikatyyrejä vaan kirjaimellisesti persoonia, samaan tapaan ainutkertaisia ja lievästi omituisia kuin todelliset ihmiset ovat heitä tarkasti katsottaessa. Persoonat eivät ole pysähtyneitä luonnekuvia, sillä elävyyden vaikutelman tuottaa nimenomaan tunne siitä, että henkilöiden nykyisyys perustuu heidän historiaansa – jota katsoja voi yleensä vain aavistella – ja että muutoksen mahdollisuus on aina olemassa, henkilöiden kohtaloa ei ole määrätty. Henkilöiden olemassaolo rakentuu elokuvassa nähtävän vuorovaikutuksen kautta, ilman selittelyä ja osoittelua. Leigh itse kuvaa yhteisen luovan työskentelyn huipentumaa esoteeriseksi, näyttelijät puhuvat "magiasta".⁸

Kaikki tarkkailtava on tällöin tavallaan pinnassa, mutta katsojan vastuulle jää tulkintojen tekeminen siitä, mitä pinta kertoo henkilöistä. Mikään tendenssi ei ohjaa tulkintoja, eivätkä henkilöt edusta ideoita. Elokuva itse ei arvioi, kiitä tai tuomitse, vain näyttää. Missään näkyvän tuolla puolen ei ole olemassa totuutta henkilöistä – sen enempiä kuin on olemassa totuutta itsestämme. Tästä huolimatta henkilöt ovat täysin ymmärrettäviä, ja juuri samalla tavalla, jolla usein koemme ymmärtävämmme toisten ihmisten ongelmat selvemmin kuin omamme.

Realistisen vaikutelman synnyttämisessä ei siis oikeastaan ole mitään ihmeellistä. Sen pohjustaa yksinkertaisesti tarkka ja huolellinen työ – pohjimiltaan mitä perinteisimmät hyveet, ei ainoastaan elokuvanteossa, vaan taiteessa ylipäätään. Leigh on useasti verrannut työtään klassiseen maalaustaiteeseen, kuten Vermeerin muotokuvaan. Rinnastus tähdentää elokuvanteon käsitöläisyyttä, taitoa taiteen taustalla. Suurin osa realismin magiasta tai mysteeristä piilee kaikessa yksinkertaisuudessaan kohdetta, materiaalia ja välineitä arvostavassa tekemisen taidossa.

Ja juuri siksi Leigh'n elokuvissa on sittenkin oma ihmeellisyytensä. Vastaava tinkimätön tekemisen vapaus, huolellisuus ja tarkkuus, kliseiden välttäminen, oikopoluista kieltäytyminen, epäsentimentaalinen tunteellisuus, dramatisoimaton draama näyttävät onnistuvan enää harvoilta elokuvantekijöiltä. Suuren budjetin Hollywood-tuotannoissa jo rakenteelliset esteet tulevat tielle: rahoitusta on mahdotonta saada ilman valmista käsikirjoitusta, elokuvantekijänä erottautuminen tarkoittaa ylipuleeratun esteettisen tyylin kehittämistä, näyttelijöiksi on valittava kaunispiirteisiä tähtiä, perusteelliseen prosessityöskentelyyn ei ole aikaa, näyttelijät ja ohjaajat ovat siihen liian kalliita, kiireisiä, narsistisia ja ahneita. Kaikkein yksinkertaisimman aikaansaaminen on tullut kaikkein vaikeimmaksi.

Realismin humanismi

Vaikka italialaisesta neorealismista on pitkä matka Leigh'n kuvaelmiin nykypäivän lontoolaisesta keskiluokasta ja työväestöstä, on havainnollista verrata Leigh'n työskentelyprosessia siihen, miten Rossellini kuvasi vuoden 1946 elokuvansa *Paisàn* syntyä: ”Asetuin kuvaajani kanssa aina siihen miljööseen mitä piti kuvata. Ihmisiä kerääntyä ympärille töllestämään, ja heidän joukostaan valitsin näyttelijät. Amidei ja minä emme koskaan kirjoittaneet kuvauskirjaa ennen kuin saavimme paikalle. Olosuhteet ja valitsemamme näyttelijät vaikuttivat repliikkien syntyyn ja sävyjen valintaan. *Paisà* oli siis sanan varsinaisessa merkityksessä elokuva ilman näyttelijöitä.”⁹

Käytännön tasolla ero on valtava ja tekemisen tavat suorastaan vastakkaiset. Näyttelijöiden valinta on Leigh'n tapauksessa ratkaisevan tärkeää ja näyttelijäntyöllä (sanan parhaassa, vahvassa ja laajassa merkityksessä) perustavanlaatuinen vaikutus lopputulokseen. Näyttelijät tuntevat henkilöhahmonsia läpikotaisin. Silti pohjustava asenne yhdistää: ideoita ja suunnitelmia ei paineta väkisin materiaaliin, vaan lopputulos syntyy itse asioiden kanssa työskennellen.

On selvää, että italialainen neorealismi, brittiläinen yhteiskuntarealismin ja Leigh'n työstämä eksistentiaalinen arkirealismin eroavat toisistaan monin tavoin elokuvarealismin pyrkimyksinä. Silti kiinnostava yhteys tekemisen tapojen välille rakentuu jo *Free Cinema* -manifestissa korostetuista seikoista: elokuvallista tyyliä ei määritä elokuvateollisuuden sisäinen logiikka, vaan tekijän *asenne*, joka antaa etusijan tavallisille ihmisille ja yksinkertaisille asioille, sille miten elämää eletään *kaikkein huomaamattomimmilla tavoilla hetkestä hetkeen*. Bazinin tiivistelmä neorealismien merkityksestä osuu hyvin yhä Leigh'n filmeihin: ”Näiden elokuvien todellinen ansio on kuitenkin siinä, etteivät ne petä asioiden olemusta vaan antavat niiden tulla esille vapaasti sellaisina kuin ne ovat, että mitä tavallisimpia asioita rakastetaan niiden ainutkertaisuuden vuoksi.”¹⁰

Vaikuttavin elokuvarealismin piirre on ollut loppujen lopuksi juuri kohteiden valinta ja arvostava tapa työskennellä niiden kanssa. Tässä asenteessa voi nähdä vahvasti eettisen ja Leigh'n tapaan jopa poliittisen pohjavireen. ”Eikö neorealismi ollutkin ensisijassa yhdenlaista humanismia, ja vasta toiseksi elokuvanteon tyyli?”, kysyi Bazin.¹¹ Jokaisen ihmisen tärkeys ja rakkaus elämän ainutkertaisuuksia kohtaan – ei teoreettinen vaan *konkreettinen humanismi*.

Kaikkein vaativin realistisen elokuvan tavoite voikin olla arkipäivän merkityksellisyden osoittaminen ilman, että lopputulos on naiivi, lattea tai kliseinen. Eikö siten olennaisinta tällaisessa realismissa ole juuri se, mitä maailmasta annetaan paljastua, mitkä asiat tuodaan valoon tarkastelun ansaitsevina asioina itsessään, niiden arvokkuutta pettämättä?

(Tekstin laaja versio verkkolinkkeineen osoitteessa: filosofia.fi/elokuvalleigh)

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Laura Miller, Listening to the World. An Interview with Mike Leigh. *Salon* 16.9.1996.
- 2 Ks. esim. André Bazin, *Mitä elokuva on?* (Qu'est-ce que le cinéma, 1958–1962). Toim. Peter von Bagh & Sakari Toivaiainen. Suom. Annikki Malinen. WSOY, Helsinki 1973; *Elokuvan mestareita*. Toim. Peter von Bagh. Suom. Annikki Suni et al. Love, Helsinki 1990; *Elokuvan lajit*. Toim. Peter von Bagh. Suom. Kirsi Kinnunen et al. Love, Helsinki 1990. Vrt. Sakari Toivaiainen, Realismin dilemma: André Bazin ja hänen perintönsä. Teoksessa *Elokuvateorian historia*. Toim. Raimo Kinisjärvi et al. (1989). 2., korj. p. Like, Helsinki 1990.

- 3 Ks. *Free Cinema* -teemakokonaisuus British Film Institute'n sivuilla: <http://www.bfi.org.uk/features/freecinema/> Alkuperäinen manifesti ohjelmakirjassa linkistä ”Programme”.
- 4 Tästä variaatiosta on mahdollisuus nähdä laaja katselmus Helsingin Juhlaviikoilla elo–syyskuussa 2011, sillä ohjelmiston yhtenä pääteemana näytetään kaikki Leigh'n teatterilevitykseen ohjaamat pitkät elokuvat.
- 5 Kirjallisuutta Leigh'n elokuvista esim. *Mike Leigh on Mike Leigh*. Toim. Amy Raphael. Faber and Faber, London 2008; *Mike Leigh Interviews*. Toim. Howie Movshovitz. University Press of Mississippi, Jackson 2000; Ray Carney & Leonard Quart, *The Films of Mike*

- 6 Leigh – *Embracing the World*. Cambridge University Press, Cambridge 2000; Garry Watson, *The Cinema of Mike Leigh. A Sense of the Real*. Wallflower Press, Brighton 2004.
- 7 Xan Brooks, Mike Leigh: Buddha of Suburbia. *The Guardian* 28.10.2010.
- 8 New York Magazine 29.12.2010.
- 9 Kate Kellaway, Mike Leigh's women, *The Observer* 31.10.2010.
- 10 Sit. Peter von Bagh, *Elokuvan historia* (1975). 4. p. Otava, Helsinki 2005, 292–293.
- 11 Bazin, *Elokuvan mestareita*, 116.
- 12 Sit. James Monaco, *How to Read a Film* (1977). Uud. p. Oxford University Press, Oxford 1981, 329–330.

Entisaikain elitismiä

Nykyaikaisempien poliittisten ihanneiden puolestapuhujat muistavat tökkiä antiikin Kreikan palvottuja ukonkuvia alas jalustoiltaan. Muinaishistorian erikoislehden *Historian* vuoden ensimmäisessä vihkossa Novi Sadin yliopiston Ivan Jordović esittelee Aristoteleen käsityksiä tyranniasta ja demokratiasta. Jordović sanoo, että Aristoteleen ajatukset ääriyranniasta perustuivat empiirisiin kokemuksiin, mutta toisaalta ne saivat elämännesteensä Ateenassa vaikuttaneesta demokratianvastaisuuden perinteestä. Jordovićin mukaan Aristoteles ei pyrkinyt *Politiikassa* pelkkään spekulointiin vaan halusi hyökätä hienovaraisesti kansanvaltaa vastaan.

Aristoteles ei ollut ajatuksineen yksin, sillä kansanvallan vastaisuuksiin intoutuivat myös Pseudo-Ksenofon, Thukydides, Aristofanes, Platon ja Isokrates. Aristoteleen näkökulmasta vihamielisyys näkyviä yksilöitä kohtaan lyö leimansa sekä demokratiaan että tyranniaan. Jos valta on massoilla, yläluokka vaarantuu. Tyranni puolestaan kaihtaa kaikkia muita, jotka ovat hänen tapaansa ylpeitä ja vapaahenkisiä. Aristoteleen mukaan kunnianarvoisimpia kansalaisia pidetään sekä

tyranniassa että demokratiassa rajattoman vallankäytön esteenä. Lisäksi Aristoteles löytää hallintojärjestelmien väliltä rinnakkaisuuksia: siinä missä demagogi edustaa demokratian pahimpia puolia, tyranniassa samassa asemassa vaikuttaa tyrannin mielistelijä. Kummankin touhut johtavat mielivaltaisuuteen ja laittomuuteen. Kaiken kukkuraksi Aristoteles korostaa – tosiasioiden vastaisesti tosin –, että radikaali demokratia sallii orjille, metoikeille ja naisille miltei samat oikeudet kuin kaupunkivaltion varsinaisille kansalaisille, mikä puolestaan on omiaan murentamaan kansalaisten identiteettiä. Vähemmän kunniakkaita tarkoituspäriä ajava argumentti on ollut vähemmän kunniakas jo 2300 vuotta sitten.

Jordović jäljittää Aristoteleen tekstistä tyrannian kaksitoista keinoa, joihin kuuluvat muun muassa koulutuksen estäminen, urkkiminen, kansalaisten pitäminen erillään toisistaan ja ihmisten poliittisten toimintamahdollisuuksien heikentäminen. Mutta jokaisella tyrannian konstilla on kääntöpuolenaan se, että myös valtoimenaan vellova demokratia johtaa samaan tulokseen.

Jordović korostaa, että itse asiassa Aristoteleen ihannedemokratia oli lähellä oligarkiaa. Koska Aristoteleen ajan Ateenassa oli voimakkaita paineita sopeutua demokratiaan, Aris-

toteles kritisoi rajatonta demokratiaa tyrannian arvostelemisen suojissa. Jordovićin mukaan *Politiikka* sallii päätellä, että Ateenan demokratia oli historiallisesti ratkaisevassa osassa paitsi ehdottoman vapauden myös ehdottoman vapaudettomuuden löytämisessä. Loppupontenaan Jordović toteaa, ettei Platonin ja Aristoteleen suhde totalitarismiin siitä huolimatta ole niin selvä kuin jotkut tutkijat väittävät. Tuliko selväksi?

Kuuluuko?

Jürgen Müller pohtii *Historische Zeitschriftin* vuoden avausnumerossa, millaiset ongelmat vuottavat historioitsijaa, kun tämä yrittää tutustua historian ääniin ilman äänitteitä. Iki-vanhoja kirjoituksia ja kuvia voidaan kyllä tutkia, mutta muinaisesta Roomasta tai Kiinan keisarin hovista ei ole äänitallenteita.

Müller valittelee, ettei lääketieteellisten, fysikaalisten ja fysiologisten tietojen perusteella ole vielä kehitetty kuulemisen historiallista antropologiaa. Siksi Müller yrittää itse viitoittaa tietä historian akustiselle vaarinotolle. Kuulo tuo informaatiota, auttaa suuntautumaan, on mukana luomassa kokemusta ja mahdollistaa kommunikaation: vaikka mahdollisuudet tutkia kuuloaistia historiallisesti ovat rajal-

liset, sen painoarvo inhimillisessä kokemuksessa on eittämätön. Menneiden vuosisatojen äänet ovat suurimmaksi osaksi joutuneet samaan historian roskatynnyriin kuin nuo vuosisadatkin, mutta jäljellä on myös alkuperäisääniä, kuten Müllerin mainitsevat Magdeburgin tuomiokirkon kellojen äänet. Tällessä on myös mekaanisia kirjoituskoneita ja vanhoja soittimia, mutta puheet, huudot ja laulut on tuoni vienyt. Müller kuitenkin muistuttaa, että aina Perikleestä Martin Luther Kingiin länsimainen retoriikka on tarkoitettu ennen kaikkea kuultavaksi. Hän korostaa, että maistetun, haistetun ja kosketetun tavoin kuuluun sisältyy voimakkaampi emotionaalinen ulottuvuus kuin nähtyyn.

Artikkelinsa lopuksi Müller summaa äänihistorian ensimmäisiä askeleita: Maurizio Bettini on tutkinut antiikin kirjailijoiden tapaa kuvailla esimerkiksi eläinten ääniä, ja Horst Wenzel on analysoinut keskiaikaista kirkkoa äänitilana. Bruce R. Smith on tutkaillut esimodernin Englannin äänimaailmaa ja Richard Cullen Rath varhaisen Amerikan ääniä. Alain Corbin on puolestaan eritellyt kellojen äänen merkityksiä historiassa. Myös historiallista musiikkia on tutkittu erityisesti vapaustoiveiden ilmaisijana. Äänten tutkimus on lapsenkengissä ja polvihousuissa, mutta

Müller enteilee historiatieteiden ”äänellistä käännöstä”. Lisätietoa on tarjolla, jos historian tutkimus älyää olla kuulolla.

Poliittisen satiirin löysä ydin

Teatterissa (2/11) Markku Koski kertoo viime vuosien kotimaista poliittista satiiria sekä teatterilavalla että televisiossa, jota hän sanoo nykyajan *polikseksi*. Teatteriversiot tosin ovat viime aikoina herättäneet enemmän ärtymistä kriitikoissa kuin poliitikoissa. Myös maalinsa ohi ampuva osuu aina johonkin. Helsingin kaupunginteatterin puskafarssirytmistely *Koljatti* sai *Ilkan* kriitikon jopa pohdiskelemaan, miksi tökerö matkiminen, jota koulussa pidettäisiin kiusaamisena, herättää teatteriyhteisössä naurua, ”koska sen kuuluu niin tehdä”. Kuinka onnistuneena voimme pitää satiiria, jos tällaiset asiat askarruttavat ammatikriitikkoakin? Näytelmän tekijät vetosivat sananvapauteen ja sepitelyyn, mutta nekin kuulostavat vain koulukiusaajan ”hätäiseltä sopertelulta siitä, että leikistähän siinä oli kyse”, Koski toteaa. Ri-

vouksia, eritteitä ja kohtuuttomuuksia riittää, mutta yksi puuttuu joukosta: politiikka.

Poliittinen satiiri näyttääkin olevan pelkkää pilkkaa ilman ideologista sanomaa, siis satiiria poliitikoista. Juuri tässä se Kosken mukaan kuitenkin tavoittaa juurensa antiikin Kreikassa, Aristofaneen komedioissa. Aristofaneen mielestä ”politiikka oli ihmisen aitojen eroottisten tunteiden sublimointia”, eikä ihminen ollut ”ensisijaisesti poliittinen, vaan ruumiillinen eläin”.

Toisaalta Koski toteaa, että Aristofaneen ”hillitön liioittelu, keinojen saturaatio” saattoi olla reaktio poliitikkojen ”ylipursuilevaa retoriikkaa kohtaan”. Mutta missä on tämän päivän suomalaispoliitikkojen ”ylipursuileva retoriikka”? Eikö heitä luonnehdi paremminkin tiukkapipoinen ja harmaa, madonlukuja lateleva ja alati ilmeiltään huolestunut virkamiesmäisyys? Onko kotimaisella poliittisella satiirilla ollut mitään tekemistä retoriikan kanssa sitten ikimuistoisen *Itälypsyn*?

Jos yleisökään ei naura ja kriitikotkin mumisevat arvioissaan jotakin ”myötähäpeästä”, on pakko kysyä, puuttuuko poliittisesta satiirista myös huumori. Kun poliittisesta satiirista poistetaan politiikka, retoriikka ja huumori, mitä meille jää käteen? Sekö, mitä kukaan ei käteensä haluaisi?

Seinien läpi kävelevät kommandot

Toukokuun alussa palestiinalaisjärjestöt Fatah ja Hamas vahvistivat historiallisen yhteistyösopimuksen. Sopimus päätti vuodesta 2006 jatkuneen ryhmien valtataistelun, jonka seurauksena Hamas on pitänyt hallussaan Gazaa ja Fatah Länsirantaa. Israel on aiemmin ilmoittanut, ettei se aio jatkaa rauhanprosessia Hamasin toimet hyväksyvän hallituksen kanssa. Sopimuksesta äkämystyneenä Israel katkaisi vapunpäivänä verotulojen siirron palestiinalishallinnolle, mikä tarkoittaa 70 prosentin vähennystä palestiinalishallinnon tuloihin.

Palestiinan ja Israelin loputtoman konfliktin filosofisesti oudoimman luvun ovat kirjoittaneet Israelin erikoisjoukot. Useissa viime vuosien artikkeleissaan israelilainen arkkitehti ja tutkija Eyal Weizman on analysoinut Israelin erikoisjoukkojen kaupunkisotataktiikoita. Keskeinen doktriini kevään 2002 Nablusin taisteluista alkaen on ollut ”seinien läpi käveleminen”, mikä tarkoittaa perinteisten kulkuväylien hylkäämistä ja uusien puhkomista työkaluilla ja taktisilla räjähteillä. Weizman on osoittanut, että taktiikan perustana ovat eritoten Deleuzen, Guattarin ja Debordin teokset, jotka kuuluvat erikoisjoukkojen koulutusohjelmaan ja vakiolukemistoon. Ranskalaisen teorian avulla erikoisjoukkojen sotilaat ovat opetelleet muun muassa hahmottamaan urbaania tilaa muovattavina ja tulkinnallisina pintoina ja laskoksina.

Weizmanin tekemässä haastattelussa Hebrean yliopistosta saadulla filosofian tutkinnolla aseistautunut laskuvarjoprikaatin komentaja Aviv

Kokhavi luonnehtii skitsoanalyyttista kaupunkisotaa innostuneen moninaisesti:

”Kysymys kuuluu, kuinka kuja tulkitaan? Tulkitaanko se kauttakulkupaikkana vai paikkana, josta on kiellettyä kävellä? Tämä riippuu vain tulkinnasta. [...] Vihollinen tulkitsee tilan perinteisellä ja klassisella tavalla, enkä halua noudattaa tätä tulkintaa ja jäädä vihollisen ansoihin. [...] Sanoin joukoilleni: Ystävät, unohtakaa, että tähän asti olette tottuneet liikkumaan katuja ja jalkakäytäviä pitkin! Tästä eteenpäin me kaikki kävelemme seinien läpi!”

Nablusin taistelussa jopa puoleen vanhan kaupungin rakennuksista tehtiin epälineaarisia reittejä, joista useimmat kulkivat siviilikotien olohuoneiden ja tuuletuskanavien läpi. Näitä väyliä myöten sotilaat etenivät pienissä ryhmissä palestiinalaisten selustaan. Länsirannan tuhon näyttämöön verrattuna Deleuzen sota-koneet ja situationistien huuruiset harhailut Pariisin kujilla tuntuvat päiväkodin kevätkuulan kenraaliharjoitukselta.

Ei rantaa vettä rakkaampaa

Suomalaisen veroparatiisi on englantilaisen turvasatama veroilta, *tax haven*. Juontaneeko mielikuvaero siitä, että aikaisemmin omaisuudet, jotka vaatisivat turvaa, olivat suomalaisille paratiisiakin etäisempi pilvilinna? Verokarhukin on nimetty rakkaan itänaapurin symbolin mukaan – pelottava, mutta silti tuttu ja turvallinen. Siinä missä ulkomaan elävät siirsivät varallisuuttaan *offshore*, suomalaisten suuret rahat pakenivat tuonpuoleiseen.

Todellisuus on tietysti kaahannut lujaa ohi perinteisen mielenmaiseman, joten veroparatiisien arkkitehtuuriin kannattaa tutustua. David Runciman arvioi *London Review of Booksin* vuoden kahdeksannessa numerossa kaksi aihetta käsittelevää kirjaa¹ ja pohdiskeli pakopaikkojen syntyä. Menneen maailman luhistuvan imperiumin keskuksena Lontoo oli otollinen johtotähti, sillä se tarjosi seilaavan omaisuuden vaatimaa avoimuutta ja uskottavuutta – veroja välttelevän rahan kun pitää olla käytettävissä, laillista ja vapaata valumaan. Likviditeettiä siis tarvitaan, kirjaimellisesti.

Runciman tarkastelee britti-imperiumin vanhojen alusmaiden muuttumista käteistä kaipaaviksi lumemaiksi, jotka nauttivat emämaan loistosta mutta joista Lontoo saattoi aina pestä kätensä. Hän myös kuvaa havainnollisesti, miksi veroparatiisit ovat yleensä saaria tai muuten rajattuja yhteisöjä, joissa on vallalla melko näennäinen demokratia. Kansanvaltaisuus on rajattu epäolennaisuuksiin, ja talous on vapautettu politiikalta. Lilluva valuutta kaipaa turvaa, mutta sen pitää myös välttää kansan kouraa.

Kirjoituksen kiintoisinta antia on kuitenkin kuvaus politiikan ja talouden suhteesta. Suurvaltojen kamppailu vapaan rahan hallinnasta loi pohjaa nykyiselle järjestelmälle, jossa poliittinen päätäntä on alistainen taloudelle, mikä puolestaan on mahdollistanut tuloerojen tektonisen kasvun. Runciman näkee syyksi illuusoiden politiikan, jossa keskitytään yksinkertaisesti vääriin asioihin, kuten vaaleissa tapahtuviin siirtymiin. Siksi tulkinnat muutoksesta ovat näennäisiä:

”Amerikassa uskotaan laajalti, että äänestäjät antoivat tämän tapahtua, koska toiset asiat olivat heille tärkeitä: uskonto, kulttuuri, abortti,

aseet ja niin edelleen. Oletetaan, että monet perusamerikkalaiset ovat solmineet eräänlaisen Faustin sopimuksen republikaanipuolueen kanssa. Sopimus antaa rahat rikkaille, ja köyhät saavat tukea kulttuurisille arvoille, joista he välittävät.”

Sopimusta ei kuitenkaan ole allekirjoitettu, ainakaan tietoisesti, koska kansa ”ei yksinkertaisesti ole perillä siitä, mitä poliitikot touhuavat. He eivät saa tarpeeksi tietoa siitä, kuinka pelin sääntöjä on hiljalleen muutettu heidän etunsa vastaisiksi.” Muutos johtuu pikemminkin sitä vastustavien yhteiskunnallisten voimien kuihtumisesta.

Kenties kritisoitu tulkinta soveltuu paremmin suomalaisen monipuoluelitilanteeseen. Toisin kuin kaksipuoluejärjestelmässä, Faustin ei tarvitse tehdä sopimustaan yhden puolueen lipun alla. Moraalipoliittinen into, samoin kuin pettymys, voivat kanavoitua moraalipuolueille, ja samaan aikaan toisaalla pelin sääntöjä kirjoitetaan rauhassa uusiksi julkisen hälyn turvin.

Viite

- 1 Shaxson, Nicholas, *Tax Havens and the Men who Stole the World*. Bodley Head, London 2011; Hacker, Jacob & Pierson, Paul, *Winner-Take-All Politics*. Simon and Schuster, New York 2011.

Cambridgen kääröt

Huhtikuun lopussa *The Guardian* uutisoi löydöksestä, joka sysännee liikelle pienimuotoisen skolaarisen vallankumouksen. Toisen maailmansodan tuoksinnassa kadonnut tuhti pino Wittgensteinin käsikirjoituksia ja muistiinpanoja on mutkien ja unohdusten jälkeen päätynyt Cam-

bridgen sorteerattavaksi. Reilun 150 000 sanan aineistoa alettiin tutkia kaikessa hiljaisuudessa kolme vuotta sitten. Asia tuotiin julkisuuteen vasta vapun alusviikolla, kun Wittgensteinin kuolemasta tuli kuluneeksi 60 vuotta. Arkiston toimituksesta ja tutkimuksesta huolehtiva professori Arthur Gibson kuvailee löytöä hämmästyttäväksi: ”Kyseessä on kokonainen arkisto, jota ei ole ennen nähty ja josta suurin osa on täysin uutta [materiaalia].”¹

Yliopiston tiedotteen² mukaan aineisto koostuu Wittgensteinin sanelemista muistiinpanoista, joita hän itse on myöhemmin parannellut ja kommentoinut. Merkinnot sijoittuvat Wittgensteinin uran keskivaiheille, *Tractatuksen* ja *Filosofisten tutkimusten* välimaastoon. Vihkoihin raapustettujen alkuperäiskäsikirjoitusten joukossa on teksti, joka Gibsonin mukaan saattaa osoittautua tutkijoiden etsimäksi Vaaleanpunaiseksi kirjaksi tai Keltaiseksi kirjaksi. Aiemmin julkaisemattomien tekstien lisäksi arkisto sisältää laajennetun ja muokatun version postuumisti ilmestyneestä Ruskeasta kirjasta. Kuu- luupa joukkoon myös matemaattisia pyörittelyjä, jotka käsittelevät Fermat’n pientä lausetta. Gibson luonnehtii monikymmensivuista, katkotonta kalkkyliä laatusanalla ”omaperäinen”.

Muistiinpanojen tarkka filosofinen sisältö jää avoimeksi, mutta Gibson nostaa esiin joitain läpäiseviä teemoja, kuten kysymyksen perustieteiden itsestäänselvyyksistä. Hänen mukaansa Wittgenstein kannattaa käsikirjoituksissa näkemystä, että logiikan, matematiikan ja filosofian ytimessä on taustaoletusten itsestäänselvyden kierto. Tulevaisuudessa voidaan löytää uusia perustotuksia, joista ei vielä tiedetä mitään ja joita ei vielä osata edes ennustaa. Niinpä tieteiden ei pitäisi lukkiutua siihen, mitä luulemme tietävämmä tai ym-

märtävämmä, vaan ”etsiä tuntematonta tutuistakin asioista”, kuten Gibson Wittgensteinin kannanmuotoilee. Arkiston uumenista paljastunee myös muita kantavia juonteita, kunhan Gibsonin toimittama aineisto lopulta julkaistaan.

Arkisto valottaa myös käsikirjoitusten muotoutumisprosessia. Monet sanelluista muistiinpanoista ovat Wittgensteinin oppilaan Francis Skinnerin käsialaa. Aiemmista tiedoista poiketen Skinner ei ainoastaan kirjannut ylös luentojen sisältöä vaan myös työsti tekstejä yhdessä opettajansa kanssa. Uudet löydöt kertovat niin ikään henkilöhistoriallisista yhteyksistä, rakkaussuhteestakin. Cambridgen sivuilla Skinner esitellään Wittgensteinin ”läheisenä ystävänä”, mutta *The Guardian* puhuu kiertelemättä ”nuoresta miesrakastajasta”. Lehden mukaan rakastavaiset elivät kahdestaan ja suunnittelivat muuttavansa yhdessä Neuvostoliittoon töihin.

Myös arkiston katoaminen kietoutuu traagisesti kaksikon kohtaloon. Lapsesta asti sairastellut Skinner kuoli 29-vuotiaana polioon pommitusuhrien täyttämässä sairaalassa Cambridgessä vuonna 1941. Kuolemasta järkyttynyt Wittgenstein ajautui hermoromahduksen partaalle ja toimitti kaikki muistiinpanot sekä käsikirjoitukset entiselle oppilaalleen Reuben Goodsteinille. Matemaatikko Goodstein piti aineistoa hallussaan yli kolme vuosikymmentä, kunnes hän lahjoitti sen The Mathematical Associationille vuonna 1976. Arkiston historiallinen ja filosofinen merkitys paljastui vasta, kun paperinivaskat luovutettiin Trinity Collegeen huomiin.

Viitteet

- 1 <http://www.guardian.co.uk/books/2011/apr/26/wittgenstein-lost-archive>
- 2 <http://www.cam.ac.uk/research/features/unpublished-wittgenstein-archive-is-explored/>

Rehtoreiden ja professoreiden filosofia

”Filosofialla on yliopistossamme vankat perinteet ja kysyntää”
– rehtori Aino Sallinen

”Muutamat yksittäiset tutkijat ovat menestyneet hienosti töissään, mutta se tuskin tulee vaikuttamaan rakenteisiin, enkä näe syytä mihinkään optimismiin.”
– professori Jan von Plato

Kysyin huhtikuussa Suomen yliopistojen rehtoreilta, millaisena he näkevät filosofian oppiaineen, opetuksen ja tutkimuksen roolin yliopistonsa tulevaisuudessa. Halusin selvittää nimenomaan ylimmän johdon näkemyksen yliopistokohtaisesti. Raportti kyselyn tuloksista julkaistiin *Filosofia.fi*-portaalissa, minkä jälkeen tiedustelin myös filosofian professoreiden ajatuksia asiasta. Rehtorit eivät olleet järin konkreettisia vastauksissaan, mutta lausuntojen henki oli filosofialle suopea. Myös professorit pitivät oppiaineensa tulevaisuutta enimmäkseen lupaavana, mutta epäileviä äänenpainojakin kuultiin.

Rehtorit näkevät filosofian tieteiden yhdistäjänä ja rajojen ylittäjänä. Vararehtori Pertti Haapala toteaa: ”Tampereen yliopisto korostaa strategiassaan yhteiskunnallista vaikuttavuutta ja vastuuta. Jo siksi filosofian tulevaisuus Tampereen yliopistossa on valoisa.” Hän myös painottaa, että filosofian tutkimus on elävän ja laadukkaan opetuksen edellytys. Helsingin yliopiston rehtori Thomas Wilhelmsson puolestaan kertoo filosofian olevan ”keskeinen oppiaine” ja toivoo, ”että filosofia ylläpitäisi mahdollisimman läheistä dialogia muiden tieteenalojen kanssa”, koska ”eräs Suomen filosofian vahvuuksia on juuri kyky solmia rikastavia vuorovaikutussuhteita yli omien oppiainerajojen.”

Turun yliopiston rehtori Keijo Virtanen muistuttaa, että Turussa

on ”ainoana Suomessa erillinen lääketieteellisen etiikan professuuri, joka osaltaan vahvistaa myös muuta filosofian tutkimusta ja opetusta. Turun filosofian eräs vahvuus onkin filosofian eri osa-alueiden hyvä yhteistyö.” Myös Aino Sallinen Jyväskylän yliopistosta pitää filosofian laitosta ja siellä tehtyä tutkimusta arvossa ja korostaa filosofian merkitystä muille oppiaineille: ”tavoitteena on myös selkiyttää tieteenfilosofian, tieteen etiikan ja argumentaatioteorian opetusta filosofivoimin laitoksen ulkopuolisille opiskelijoille”. Tämä tarkoittaa ”koko yliopiston filosofisen yleissivistyksen kohentamista.” Aalto-yliopistossa filosofialla on rehtori Tuula Teeren mukaan jopa elämänfilosofinen rooli: ”Aallon filosofien toteuttamassa opetuksessa on avainasemassa filosofian vuoropuhelu käytännön toiminnan ja opiskelijoitten omien elämänratkaisujen välillä.”

Vaikka rajapintojen ylittämistä painotetaan, ajatusta ’puhtaasta filosofiasta’ ei pidetä huonona. Esimerkiksi Wilhelmsson katsoo filosofian olevan ”itseisarvo” yliopistossa. Vastauksissa kuitenkin korostetaan filosofian ja muiden tieteenalojen yhteistyötä sekä filosofian ja yhteiskunnan vuorovaikutusta.

Melkein kaikki rehtorit pitivät myös filosofian opetusta tärkeänä, ja filosofian resursseissa nähtiin enemmän kasvua kuin supistuspaineita. Pienen kysymysmerkin jättää kuitenkin Itä-Suomen yliopiston rehtoriin Perttu Vartiainen vastaus. Vartiainen nimittäin kertoo, että nyt kun Joensuussa filosofian pääainestatus poistettiin ja ”palattiin” alkuperäiseen järjestykseen, kysymys filosofian resursseista aukeaa uudestaan tiedekunnan harkittavaksi siinä vaiheessa, ”kun jompikumpi nykyisistä opettajista luopuu tehtä-

”Filosofian asema yliopistoissa näyttää ainakin puheen tasolla turvatulta.”

västään”. Yleisesti ottaen näyttää kuitenkin siltä, että filosofian asema yliopistoissa on ainakin puheen tasolla turvattu.

Professorien painotukset

Filosofian professorit pitävät rehtoreiden tapaan raja-aitojen ylittämistä tärkeänä. Professoreiden vastauksissa tosin korostuu pikemminkin filosofian sisäisten kuin tieteidenvälisen esteiden kaataminen. On hyvä muistaa, että laitoksen tai yksikön voimakas keskittyminen ”ydinalueisiinsa” saattaa kasvattaa filosofian sisäisiä muureja, vaikka toisaalta se voi rakentaa siltä filosofian ja muiden oppiaineiden välille. Jussi Kotkavirta toteaa, että Jyväskylässä ”ilmapiiri on avoin” ja ”keinotekoisia raja-aitoja ei ole”. Hänen kollegansa Mikko Yrjönsuuri täydentää, että laitospuolesta on

Jyväskylässä tiivistymässä, mikä saattaa ”tuottaa yhteiskunnallisempaa painotusta filosofian alalla, mutta pakon tuntua ei tässä asiassa tunnetta.” Jyväskylältä virkavapaalla oleva Sami Pihlström säestää: ”JY:n filosofian keskeisiä vahvuuksia on tutkimusta ja opetusta kahlitsevien tarpeettomien raja-aitojen, kuten teoreettinen vs. käytännöllinen filosofia, systemaattinen filosofia vs. filosofian historia jne., välttäminen – tai ainakin se, ettei tällaisia rajoja korosteta enempää kuin on tarpeen.” Olli Koistinen ja Eerik Lagerspetz korostavat niin ikään käytännöllisen ja teoreettisen filosofian ”saumatonta yhteistyötä” Turun yliopistossa.

Timo Airaksisen visiossa Helsingin käytännöllinen filosofia jatkaa ”etiikan, yhteiskuntafilosofian, soveltavan etiikan ja filosofian historian valtavirrassa”, eli harjoittaa

laaja-alaista käytännöllisen filosofian tutkimusta. Leila Haaparanta Tampereen yliopistosta katsoo myös, että ”filosofian tutkinto-ohjelman on tarkoitus olla laaja-alainen; tämä merkitsee, että on pidettävä huolta siitä, että opiskelijat saavat monipuolisen koulutuksen filosofiassa”, vaikka ”tutkimus tietenkin suuntautuu joihinkin teemoihin sen mukaan, mistä syntyy parhaat tutkimusideat”.

Teoreettisen filosofian professori Gabriel Sandu Helsingistä on voimakkaimmin vaatimassa tieteidenvälisyyttä:

”[T]uleeko filosofia oppiaineena vahvistumaan vai heikkenemään tulevaisuudessa, riippuu tiettyyn pisteeseen asti filosofeista itsestään: heidän onnistumisestaan pyrkimyksessä olla eristämättä filosofiaa muista tieteenaloista, sekä heidän kyvystään tehdä itsensä hyödylliseksi edistämällä sel-

laisia kognitiivisia aktiviteetteja ja tutkimusohjelmia, jotka ovat yhteisiä muiden tieteenalojen intressien kanssa.”

Timo Airaksinen näkee poikkitieteellisyydessä myös uhkia. Hän epäilee, että ”toive tieteiden rajojen ylittämisestä on monesti turhaa, ainakin jos ajatellaan filosofian olevan jonkinlainen apuaine ’oikeille’ tieteille. Filosofaa ei saa välineellistää.” Haaparanta puolestaan muistuttaa, että ”filosofin pitää tietenkin osata hyvin filosofiaa, jotta hänellä olisi jotakin annettavaa. Ja hänen on tunnettava eri tieteenaloja, jos hän haluaa kommentoida sitä, mitä erityistieteissä tehdään.” Koistinen ja Lagerspetz katsovat, että ”poikkitieteellinen tutkimus, silloin kun se on aidosti ongelmalähtöistä, on tärkeää”, joskin ”tieteen sisäisten rajojen ylittäminen on kenties sitäkin toivottavampaa.”

Professoreiden vastausten perusteella filosofian yksiköt eivät siis ole voimakkaasti profiloitumassa tiettyihin filosofian osa-alueisiin, vaan sisäisiä aitoja pidetään, ainakin osittain, ”keinotekoisina”. Vain Helsingin yliopiston teoreettisen filosofian laitos poikkeaa jossain määrin tästä linjasta. Sandun mukaan oppiaine profiloituu ”perinteisten vahvuksiensa kautta”. Vahvuusalueita ovat ”systemaattinen filosofia, erityisesti logiikka, tieteenfilosofia ja varhainen analyttinen filosofia”.

Yleisesti katsottuna professorit uskovat filosofian asemaan yliopistossaan. Tampereella ja Jyväskylässä filosofian tulevaisuus näyttää ”valoi-

salta”, ja Turussakin suhtaudutaan oppiaineen tulevaisuuteen ”luottavaisesti”. Eniten harmaita pilviä filosofian yllä näkevät professorit Helsingissä. Jan von Plato lataa:

”Muutamit yksittäiset tutkijat ovat menestyneet hienosti töissään, mutta se tuskin tulee vaikuttamaan rakenteisiin, enkä näe syytä mihinkään optimismiin. Tiedekunnan valmius tukea tutkimusta on vaatimaton: sillä ei esimerkiksi ole mitään varoja kv. yhteistyöhön. Yliopistojärjestelmämme toivoton tila kiteytyy korkeimman akateemisen opetuksen ostamiseen tuntiveloituksella.”

Sandu kertoo ottavansa rehtori Wilhelmssonin sanat filosofian tulevaisuudesta ilolla vastaan, mutta toivoo samanaikaisesti, ”että Wilhelmssoninkin kannanotossa ilmenevä optimismi muuntuisi tulevaisuudessa selvemmin myös konkreettisiksi teoiksi”:

”[O]n ollut huolestuttavaa havaita, että esimerkiksi rehtori Wilhelmssonin hiljattain nimittämä Helsingin yliopiston tutkimuksen ja tohtorinkoulutuksen arviointipaneeli ei sisältänyt ainuttakaan filosofia-oppiaineen edustajaa. Filosofia-oppiaineet eivät myöskään olleet edustettuna tiedekunnan taannoin koollekutsussa paneelissa, jonka tehtävänä oli arvioida ja/tai linjata humanististen tieteiden tulevaisuutta Helsingin yliopistossa.”

Airaksinen ei aseta toivoa hallinnon sanojen varaan: ”Helsingin yliopisto

on niin iso laitos, ettei rehtorin kanta filosofiaan tunnu mitenkään relevantilta. Kanslerina on [Ilkka] Niiniluoto, enkä usko että sekään vaikuttaa mitään. Kaikki pienet valt. tdk:n oppiaineet ovat joka tapauksessa vaikeuksissa suurlaitoksen isojen aineiden puristuksessa, jos ei vielä niin pian kuitenkin.”

Filosofian rooliin julkisena keskustelijana professorit suhtautuvat suopeasti, mutta erityistä huomiota se saa vain Åbo Akademiassa, jossa filosofinen aikakauslehti *Ikaros* sekä *Filosofia.fi*-portaalin ruotsinkielinen tuotanto on sidottu oppiaineeseen. Åbo Akademin Martin Gustafsson katsoo myös, että filosofien olisi tärkeää osallistua julkiseen keskusteluun, jonka osapuolet ovat tyypillisesti kaivautuneet poteroihinsa. Hänen mukaansa filosofien tulisi kyseenalaistaa jämähtäneet asetelmat. Osa professoreista ei kommentoinut rehtoreiden odotuksia filosofian julkisesta roolista lainkaan. Timo Airaksinen päätyi vain toteamaan: ”Jotkut filosofeista haluavat keskustella julkisuudessa, monet eivät.”

Sami Syrjämäki

Laajempi raportti rehtorien vastauksista on luettavissa Filosofia.fi-portaalissa: www.filosofia.fi/verkkoloki/#5716

Professoreiden vastaukset on julkaistu kokonaisuudessaan niin & näin -kotisivuilla numeron 2/2011 verkkoestrana: www.netn.fi/lehti/niin-nain-211

Praktiikkaseminaarissa



Maaliskuussa Tampereen yliopistossa järjestettiin seminaari filosofisesta praktiikasta. Iltapäivän mittaan kuultiin viisi esitelmää, joissa käsiteltiin filosofisen praktiikan teoreettista taustaa ja nykytilaa Suomessa. Puheenvuorojen perusteella ala ei juurikaan kehity: Ensimmäinen suomalainen vastaanotto avattiin miltei kaksitoista vuotta sitten, mutta toiminta on edelleen vähäistä, epäyhtenäistä ja taloudellisesti kannattamatonta. Myös teorian puolella tilanne pysyy jotakuinkin ennallaan. Suomessa on

vain kourallinen praktiikan pitäjiä, joista jokainen luottaa omanlaisiin toimintatapoihin. Toisistaan poikkeavat käytännöt kumpuavat ennen kaikkea erilaisista filosofiaakäsitelmistä.

Jotain on kuitenkin tapahtunut. Filosofisen praktiikan opetus rautautui Suomeen vuonna 2009, kun Kriittinen korkeakoulu käynnisti alan koulutuksen. Oppilaitoksen johtaja Eero Ojanen ei yllättäen päässyt seminaariin paikalle, mutta hänen esitelmänsä koulutuksen toteuttamisesta luettiin tilaisuudessa. Pitkään suunniteltu kaksivuotinen koulutusohjelma sisälsi filosofian

historiaa, sokraattista dialogia, filosofisen praktiikan historiaa ja teoriaa sekä sen harjoittamista käytännössä. Opiskelijoiden käynnit filosofisella vastaanotolla kuuluivat koulutuksen ytimeen. Laatuaan ensimmäiselle kurssille osallistui 14 opiskelijaa.

Tämän vuoden helmikuussa alkoi toinen kaksivuotinen koulutus. Uudessa ohjelmassa painotetaan enemmän yleisiä filosofian taitoja: argumentointia, retoriikkaa, filosofista kirjoittamista ja henkisiä harjoitteita. Itse vastaanottotoimintaa harjoitellaan vähemmän. Ajatuksena lienee pikemminkin antaa filosofian lähialoilla – kuten psykologia ja teo-

logia – työskenteleville filosofisia valmiuksia kuin kouluttaa filosofiaan jo syvemmin perehtyneitä vastaanotto-toimintaan.

Ojasen mukaan filosofisen praktiikan harjoittaminen ei viime aikoina ole lisääntynyt Suomessa, eikä näillä näkymin lisäänykään. Arvio ei yllätä: filosofiselle praktiikalle ei tällä hetkellä ole luontevaa sijaa suomalaisessa yhteiskunnassa. Kriittisen korkeakoulun opetuksen uudistuksen suunnastakin voi päätellä, että edes koulutuksen suunnittelijat eivät usko, että filosofisen praktiikan pitäminen olisi realistinen ammatti filosofille nyky-Suomessa.

Seminaarin avaussanoissa Jaana Parviainen painottikin, että puuhasteluun taipuvainen filosofinen praktiikka vaatii ammattimaistumista. Yleensä filosofit ovat tutkijoita tai opettajia – filosofinen praktiikka voisi aivan hyvin nousta vaihtoehdoksi näiden rinnalle. Esteenä kuitenkin on, että monet filosofit ja vastaanoton pitäjät ilmeisesti vierastavat ajatusta filosofian institutionalisoinnista. Filosofian ja sen praktiikan tulee heidän mielestään olla vapaata toimintaa vailla rajoittavia metodeja.

Terapeutista toimintaa

Ojasen kanssa filosofisen praktiikan koulutusta puuhaava Elli Arivaara-Ebbe pohti puheenvuorossaan filosofisen vastaanoton suhdetta muihin terapia- ja hoitomuotoihin. Hän herätti kuulijoita kysymään, mikä erottaa filosofisen vastaanottotoiminnan psykoanalyysistä. Ovatko metodologiset erot merkittäviä? Vai perustuuko alojen luokittelu vain siihen, että psykoanalyysia harjoittaa psykoanalytikko ja praktiikkaa filosofi?

Täytyy pitää mielessä, että psykoterapia on professiona ennen muuta asian osaamista, ei metodin seuraamista. Psykoterapian eri muodot ovat syntyneet yksittäisten ihmisten innovaatioista, eikä niiden tehokkuudesta ole vielä kukaan kliinistä todistus-

aineistoa. Tässä mielessä filosofinen praktiikka lähestyy psykoterapiaa. Jos filosofista praktiikkaa halutaan ammattimaista, saattaisi olla järkevää liittyä psykoterapiamuotojen monenkirjajaan joukkoon. Välttämätön edellytys tälle olisi standardisoitu koulutusohjelma, jonka muodostaminen tosin vaatisi vähintäänkin yhteisymmärrystä siitä, mitä filosofinen praktiikka ylipäätään on.

Filosofisen praktiikan perustajahahmo Gerd Achenbach oli jyrkästi metodikielinen. Suomen ensimmäisen praktiikan avannut lääketieteen tohtori Antti Mattila kertoi esitelmässään, että Achenbachin näkemys on jarruttanut filosofisen vastaanottotoiminnan kehitystä. Mattila on varmasti oikeassa: ilman yleisiä ohjenuoria – nythän asiakas (tai potilas tai vierailija) ei tiedä etukäteen, mitä tuleman pitää – filosofinen praktiikka ei pysty haastamaan valtion tukemia ja ainakin jossain määrin standardisoituja terapioida.

Yhdenmukaistaminen ei varmasti miellyttäisi kaikkia. Filosofinen praktiikka menettäisi vapauttaan ja supistuisi turhan kaavamaiseksi toiminnaksi. Ehkä olisikin syytä ymmärtää filosofinen praktiikka laajana ja heterogeenisenä yleiskäsitteenä, josta voi lohjeta itsenäisiä ja keskenään hyvin erilaisia aloja. Keskustelua ei kannata jumittaa olettamukseen, että filosofisen praktiikan tulisi olla monoliitti: joko tiettyjen metodien rajaamaa toimintaa tai mahdollisimman vapaata dialogia vailla löyhimpiäkään ohjenuoria. Päivän esitysten perusteella on varsin selvää, että yhtä ainoaa yhtenäistä filosofista praktiikkaa ei ole Suomeen syntymässä. Tämä ei ole yllättävää, toimijoiden joukossa kun on lääkäreitä, psykoterapeutteja ja täysin erilaisista lähtökohdista ponnistavia filosofi- ja hajaantuneisuutta ei tulisi ottaa takaiskuna vaan tosiasiana, joka mahdollistaa filosofisen praktiikan kehityksen moniin suuntiin.

Menetelmiä elämään

Seminaarissa puhuttiin toki myös filosofisen praktiikan sisällöllisestä puolesta. Antti Mattila keskittyi filosofisen praktiikan metodien esitelyyn. Mattila korosti, ettei filosofisen vastaanotto ole päämäärätöntä filosofista dialogia, kuten monet alan harjoittajat maailmalla tuntuvat ajattelevan, vaan hoitomuoto. Hoidon tarkoitus ei ole ihmisen hämmäntäminen, vaan kärsimyksen helpottaminen. Filosofisella vastaanotolla voidaan auttaa asiakasta esimerkiksi elämän merkityksettömyyden kokemuksen edessä, toisten ihmisten kohtaamisessa tai valintojen tekemisessä. Samalla karttuu hoidettavan viisaus, joten vastaanoton filosofisuus ei vesity liikaa.

Mattilan mukaan tarvitaan siis yhtenäisiä metodeja, joita hän luettelikin liudan. Mattila ei kuitenkaan ymmärtänyt metodeja niinkään tiukkoina ohjeina kuin keskustelun aiheina. Hän tuntuu ajattelevan, että erityisesti näkökulman vaihtamisen taito luonnehtii filosofista praktiikkaa. Epiktetosta seuraten: monet kriisit elämässä liittyvät ennemminkin käsityksiin asioista kuin asioihin itseensä. Filosofinen keskustelu vaikuttaa toimivalta keinolta päästä eroon jumiutuneista ajattelutottumuksista. Kyky nähdä asiat uudella tavalla, eri näkökulmasta, on käypä apuväline sen kokoluokan ongelmiin, joita filosofisessa praktiikassa yleensä käsitellään.¹ Vakavat mielenterveyden ongelmat ovat asia erikseen; filosofista praktiikkaa voi luonnehtia terveiden terapiaksi.

Mattilan ajatuksista merkittävin ja ajankohtaisin oli käsitys masennuksesta elämän tienhaarana. Masennus ei ole ainoastaan sairaus, vaan myös tila, jossa ihminen on filosofisimmillaan. Masentunut ihminen etsii uutta suuntaa elämälleen. Tieteen kehitys on johdannut kemialliseen ihmiskäsitykseen, jonka mukaan masennuksen syy on yksiselitteisesti aivokemioissa. Näin hoidoksikin riittää kemioiden ma-

nipulointi. Mattila sitä vastoin näki masennuksen merkinä siitä, että ihminen on tavalla tai toisella tyytymätön elämäänsä ja haluaa muutosta. Tämän peittäminen lääkkeillä ei välttämättä ole paras ratkaisu. Oireen hoito ei nimittäin poista itse ongelmaa. Lääkitys toki auttaa, mutta samalla masennuksen mahdollinen uutta luova voima saattaa hävitä.

Praktiikan *praksis*

Viimeiset puhujat lähestyivät filosofista praktiikkaa täysin erilaisilla tavoilla. Filosofian opettaja ja kirjailija Johannes Ojansuu puhui kielen keskeisyydestä: kielen käyttö on sekä ongelmien paljastaja että niiden hoitokeino. Jos ei jakanut hänen heideggerilaista filosofia-konseptiotaan, Ojansuun esitys jäi kovin vieraaksi. Timo Klemola taas korosti tietoisuustaitoja ja kehollisuutta filosofisen praktiikan lähtökohtana. Itämaisessa perinteessä alkupiste on aina harjoituksessa, ei esimerkiksi kielessä. Tyynyllä lootusasennossa istunut Klemola kritisoi länsimaista traditiota itseymmärryksen puutteesta. Luemme antiikin tekstejä liian teoreettisesti. Toisin kuin idässä, lännessä filosofian traditio on katkennut, mikä on johtanut vinoutuneeseen käsitykseen antiikin kirjoitusten tarkoituksista. Antiikin ajattelijoille filosofia ei ollut pelkästään teoreettista pohdiskelua vaan ennen kaikkea tapa elää. Ruumiillisuus ja harjoitteet kuuluivat erottamattomasti filosofiaan. Klemolan käsitys antiikin ajattelusta on hyvin lähellä Pierre Hadot'n teoksessa *Mitä on antiikin filosofia?* esittämää tulkintaa.

Klemola myönsi, ettei itämaisen tradition yhdistäminen filosofiseen praktiikkaan ole ongelmatonta. Henkisten harjoitteiden tekeminen jatkuu läpi elämän, ja moni kokee vielä kymmenen vuoden päivittäisen harjoittelun jälkeenkin olevansa

aloittelija. Tämän vuoksi praktiikan pitäjän tulee olla hyvin kriittinen sen suhteen, minkälaisia henkisen harjoittelun tapoja lyhytkestoisilla kursseilla tai kahdenkeskisissä istunnoissa kannattaa opettaa. Aihe olisi epäilemättä jäänyt hyvin epämääräiseksi ja etäiseksi, ellei Klemola olisi demonstroinut lähestymistapaansa konkreettisella esimerkillä.

Klemola kehotti yleisöä sulkemaan silmänsä, ottamaan rennon asennon, hengittämään rauhallisesti ja keskittymään muutaman minuutin ajan laskemaan sisään- ja uloshengitystään. Salillinen seminaarivieraita sai kokea, miten hankalaa on pitää ajatus koossa edes näin lyhyen aikaa ja keskittyä vain hengitykseen. Harjoitteen tuottamia mielenliikkeitä Klemola avasi neljän veijarin avulla: Ykä, Kake, Pera ja Mä. Ykä on omapäinen sisäinen ääni, joka taukoamatta löpöttelee omiaan. Kake on kehollinen minä. Pera on perusta, jolle tietoisuus rakentuu: tarkkaillessamme mielen sisältöjä havainnoimme perustan samalla tavoin kuin seurattessamme pilviä ymmärrämme taivaan olemassaolon välttämättömyyden. Mä on havainnoiva minuus, joka tarkkailee Ykän ja Kaken edesottamuksia.

Klemolan kertomus osui yksin harjoitteen tuottaman kokemuksen kanssa. Sisäinen ääni todellakin puhui aivan omiaan. Tämä pitää hyväksyä, sitä ei voi hiljentää. Ihmiset usein samaistavat itsensä sisäiseen puheeseensa, mitä Klemola piti buddhalaisen tradition pohjalta yhtenä merkittävimmistä syistä kurjuudellemme. Samoin kehollinen minuus oli helposti havainnoitavissa. Kun keskittyy hyvään asentoon ja hengitykseen, on jatkuvasti yhteydessä kehollisuutensa kanssa. Havainnoiva minuus on ilmiselvästi aktiivinen – muuten ei voisi kertoa Ykästä ja Kakesta. Perustan suora havainnointi taasen ei liene edes mahdollista. Se ilmenee negaation kautta, vaikutelmien poissaolona.

Huolimatta siitä, että länsimai-

nessa ajattelussa on tehty vastaavia havaintoja tietoisuuden rakenteesta, harjoitus oli yksi päivän kohokohdista. Metakognition käsite oman älyllisen toiminnan tiedostamisena on lähellä Klemolan huomiota, mutta samankaltaisen filosofisen ajatuksen esittäminen toisin käsittein ja eri näkökulmasta johtaa uudelleenlaiseen ymmärrykseen. Tulos oli miellyttävän kouriintuntuva. Toisin kuin monet muut harjoitteet, hengityksen seuraaminen tuottaa välittömän oivalluksen tietoisuuden rakenteesta.

Klemola onnistui osoittamaan, että filosofinen praktiikka todella on mahdollista: yksinkertaisella ja helposti toistettavalla harjoituksella voidaan saada vastaanottava ihminen huomaamaan asioita, jotka ovat samaan aikaan sekä filosofisesti että henkilökohtaisesti merkittäviä. Filosofisesti kiintoisa ajatus, etten välttämättä ole vastuussa kaikesta siitä, mitä sisäinen puheeni pulputtaa, voi olla monille varsin vapauttava. Tietenkään kaiken filosofisen praktiikan ei tule koostua kehollisista harjoituksista, eikä Klemola näin väittänytkään. Länsimaisittain perinteisemmän filosofoinnin avulla saavutettavat tulokset ovat aivan yhtä arvokkaita. Filosofisen praktiikan ei kannata asettaa kumpaakaan lähestymistapaa etusijalle. Lopulta toiminnalle on vain kaksi ilmeistä vähimmäisvaatimusta: filosofisuus ja terapeuttisuus. Filosofisuus tarkoittaa oivallusten yleisyyttä, terapeuttisuus niiden omakohtaista merkitystä.

*Risko Koskensilta &
Lauri Polvivaara*

Viite

- 1 Kaikessa laaja-alaisuudessaan kyky katseluvinkkelin siirtelyyn on kuitenkin vaarassa trivialisoitua. Ks. Tuukka Tomperi, Näkökulmien vaihtamisesta lavealla pensselillä. *niin & näin* 4/07, 63–64. Numeroiden 4/99 ja 4/07 teemapaketit piirtävät yleiskuvan filosofisesta praktiikasta.

Filosofien polulla

Väinäjoen länsipuolella, Riian vanhaakaupunkia vastapäätä sijaitsee puisto, jonka läpi puikkelehtii kävelyreitti. Paikalliset kutsuvat väylää nimellä *Filozofu aleja* tai *Philosophengang*, filosofien polku. Polun eteläpäässä, nykyisellä *Dauggriva*-kadulla seisoi aikoinaan barokkihuvila, jossa asuivat saksalaiset filosofit Johann Georg Hamann (1730–1788) ja Johann Gottfried von Herder (1744–1803). Erityisesti ensin mainittu nautiskeli kävelemisestä pajujen varjostamassa kauniissa puistossa. Tästä muistona yksi puiston halkaisevista kaduista on nimetty *Hāmana ielaksi*, Hamannin kaduksi. Herder on saanut vielä suuremman tunnustuksen. Latvian arvokkaimmalla paikalla Riian vanhan kaupungin sydämessä, tuomiokirkon kuppeessa, komeilee nimikkoaukiolla *Herdera laukumsilla* herran ylvärtälopatsas. Herderin pioneerimainen kiinnostus latvialaista kansankulttuuria ja kieltä kohtaan noteerattiin 1800-luvulla Latvian kansallisen heräämisen aikana.

Hamannin ja Herderin samoilut Riian filosofipolulla sijoittuvat kuitenkin molempien uran alkuvaiheeseen, jolloin he olivat suhteellisen tuntemattomia itäpreussilaisia oppineita. Barokkihuvila, jossa kaksikko asui, kuului Berensin kauppiashuoneelle. Berensit olivat varakas baltiansaksalainen kauppiassuku, joka tuki taloudellisin panostuksin valistusajattelua ja sovelsi sen aatteita paikalliseen kulttuuripolitiikkaan. Juuri Hamannin ja Herderin kaltaisten nuorten königsbergiläisten intellektuellien rekrytointi Riikaan oli osa tätä toimintaa.

Riikaan asettunut valistushenkkinen lukeneisto muodosti niin sanotun berensiläisen piirin, johon myös Hamann ja Herder kuuluivat. Yksi piirin keskeisistä henkilöistä oli Immanuel Kantin (1724–1804) oppilas ja Herderin opiskelu-

kaveri Johann Friedrich Hartknoch (1740–1789). Hän perusti Riikaan yrityksen, joka nousi yhdeksi saksalaisen kielialueen merkittävimmistä kustantamoista 1700-luvun jälkipuoliskolla. Hartknoch julkaisi paitsi Hamannia ja Herderiä myös muun muassa Kantin kriittisen kauden pääteokset.

Piirin perustaja Johann Christoph Berens (1729–1792) tutustui Kantiin henkilökohtaisesti opiskellessaan Königsbergin (nykyisen Kaliningradin) Albertina-yliopistossa. Yliopistovuosien aikana Berens ystävystyi myös impulsiivisen ja eksentrisen opiskelijatoverinsa Hamannin kanssa. Palavassa valistusinnossaan toverit perustivat naislukijoille kohdistetun viikkolehden *Daphne*, joka ilmestyi reilun vuoden verran. Kielellisesti lahjakas Hamann tunnettiin jo opiskeluaikoina hurjasta lukeneisuudestaan. Ehkä juuri laaja-alaisuudestaan johtuen hän ei kyennyt suorittamaan tutkintoa missään aineessa.

Oletettavasti Berensin yllätyksestä Hamann jätti opiskelunsa ja lähti kotiopettajaksi eli *Hofmeisteriksi* varakkaisiin saksankielisiin perheisiin Liivinmaalle, joka tuolloin kuului Venäjän valtakuntaan. Riika tarjosi otollisen maaston nuorelle älykölle. Kevyen työskentelyn ja kävelyretkien lomassa Hamann sai tyydyttää kyltymätöntä lukuintoaan, mikä teki hänestä yhden aikansa lukeneimmista miehistä. Ensimmäisellä Riian kaudellaan (1752–1756) Hamann perehtyi erityisesti ranskalaiseen valistuskusteluun.

Berensillä oli kuitenkin kunnianhimoisempia suunnitelmia ystävänsä varalle. Hamannin työnkuvasta ei ole tarkkaa tietoa, mutta hänen ulkomaankomennuksensa Lontooseen 1756 päättyi katastrofiin. Kauppihuoneen asioilla ollut nuori oppinut epäonnistui tehtävissään, masentui ja katosi Lontoon värikkääseen huvielämään. Hän elätti itsensä tovin luutunsoittajana, mutta lopulta

syöksykierre johti erakoitumiseen. Halvassa vuokramajassa Marlborough Streetillä Hamann koki uskonnollisen heräämisen, konversion: valistuksen käsikassarasta tuli valistusprojektin sisäinen kriitikko.

Hamann palasi Riikaan, sai harharetkensä anteeksi ja jatkoi kotiopettajan tehtäviään. Hetken aikaa vaikutti, että kävelypolulla oli kaikki hyvin. Toista Riian kautta kesti kuitenkin vain vuoden verran (1758–1759). Onnettomuudekseen Hamann iski silmänsä Berensin sisareen Katharinaan. Romantikko oli vakuuttunut, että liitto on korkeammassa käsissä siunattu. Hän pyysi Berensiltä tämän sisaren kättä, mutta kosijan suureksi järkytykseksi vastaus oli kielteinen. Julistava vanhoillinen herännäisyys, jota Hamann lietsoi ympäriinsä, ei sopinut berensiläiseen edistyskelliseen ja sekulaariin pirtaan. Murtunut mies palasi Königsbergiin, missä hän vietti lähes koko loppuikänsä.

Berens ei kuitenkaan halunnut luopua ystävydestään erikoiseen saksalaiseen. Hän matkusti Königsbergiin ja pyysi avukseen yhteisen tuttavun, juuri yliopistollisen luennoinnin aloittaneen *Privatdozent* Kantin. Eräässä illanvietossa nämä ”kaksi” (*Zwei*) – näin Hamann heitä nimitti ensimmäisen teoksensa *Sokratische Denkwürdigkeiten* (1759) omistuksessa – pyrkivät turhaan palauttamaan miestä järkiinsä; kaksikko ehdotti muun muassa *Encyclopédi*en osien kääntämistä. Epäonnistuneen illan jälkimainingeissa Hamann lähetti Kantille uskonnollista herännäisyyttään puolustavan ärhäkkään kirjeen. Hamannin ryöpytys on filosofianhistoriallisesti mielenkiintoinen, koska hän käyttää järkkikritiikkinsä lyömäaseena David Humen skeptisiä argumentteja, joihin hän oli perehtynyt Lontoon reissullaan. Tietävästi Kant törmäsi tällöin ensimmäistä kertaa ajattelijaan, joka oli herättävä hänet ”metafyysisestä horroksestaan”. Sit-



temmin Kant luki Humea juuri Hamannin käännöksinä.

Puheviasta kärsivällä, tutkinottomalla Hamannilla ei ollut asiaa akateemisiin opetusvirkoihin, mutta Kantin suhteilla hän sai leipäpuun valtion verovirastosta. Työ mahdollisti oppineen harrastukset. Aktiivisesta kirjoittajasta, kääntäjistä ja lehtimiehestä kasvoi tunnettu ja arvostettu aikalaisääni, ”pohjoisen maagi”. Niin muodollisesti kuin sisällöllisesti omintakeisessa filosofiansa Hamann korosti kielen perustavanlaatuisuutta merkitystä ajattelussa, runouden hän näki ”ihmiskunnan äidinkielenä”.

Valokuva: Kimmo Muihonen

Hamann silloitti saksalaisen varhaisromantiikan aikakautta, erityisesti opetuslapsensa Herderin välityksellä. Herder oli köyhä mutta erityisen lahjakas itseoppinut, joka oli Kantin avustuksella saanut erikoisluvan opiskella Königsbergin yliopistossa.

Juuri Hamannin suosituksesta – Hartknochin ja Berensien taloudellisella tuella – Herder matkasi Riikaan, missä hän toimi katedraalikoulun opettajana puoli vuosikymmentä (1764–1769). Tuona aikana hän julkaisi ensimmäiset merkittävät, Hamannin inspiroimat kirjoituksensa, jotka koskivat kirjal-

lisuutta, kieltä ja estetiikkaa. Nuori älykkö saavutti varsin nopeasti kansainvälistä mainetta. Herder kulki Hamannin jalanjäljissä *Philosophengangilla*, kunnes hän ajautui Lessingia koskevaan kirjallisuuskiihkaan, jonka seurauksena elo Riiaassa kävi sietämättömäksi. On tosin väitetty, että eräällä aatelisella vaimohenkilöllä olisi ollut osuus asiassa. Herder itse on todennut Riian ajastaan hieman arvoituksellisesti, että ”käyttäytyi tuolloin tavalla, jolla ei koskaan myöhemmin olisi kehdannut”.

Timo Vuorio



Yritysvastuukonferenssissa

Globalisaation myötä yritysten yhteiskunnallinen asema on muuttunut. Kansallisvaltioiden poliittisen pelitilan pienentyessä yritykset ovat ottamassa vastuulleen asioita, joita valtiot ennen hoitivat. Erityisesti monikansalliset yritykset puhuvat itsestään uusilla tavoilla painottaen vastuun ja kansalaisuuden teemoja.

Keskustelu rantautui huhtikuun alussa Suomeen, kun Hankenin tiloissa järjestettiin kaksipäiväinen yritysvastuukonferenssi teemalla ”Vastuullisuuden voima”. Kansainväliseen kokoukseen saapui yli 70 osallistujaa, mukana monia tunnettuja yritysvastuuteoreetikkoja. Myös poliittinen yritysvastuu nousi tapahtumassa näkyvästi esiin. Puhujia kiinnosti erityisesti yritysten ja valtioiden uudenlainen työnjako globaalissa taloudessa. Perinteisiä käsityksiä liberalismista ja demokratiasta punnittiin niin ikään muuttuneen työnjaon näkökulmasta.

Poliittisen yritysvastuun keskustelu voidaan jakaa karkeasti kahteen pääleiriin: *uusliberalistiseen* ja *liberalistiseen*. Näkemysten esittäjät eivät välttämättä sijoita itseään etenkin uusliberalistiseen leiriin. Sen sijaan he katsovat tekevänsä käsitteellistä työtä, jonka pohjalta poliittisen yritysvastuun keskustelu voi edetä. Erottelu on kuitenkin siinä mielessä perusteltu, että se kuvaa osapuolten erilaisia kysymisen tapoja ja painotuksia.

Uusliberalistisen näkemyksen eräänlaisena taustateorian toimii Dirk Mattenin ja Andrew Cranen kehittämä ajatus ’laajennetusta yrityskansalaisuudesta’ (*extended corporate citizenship*). Vaikka Matten ja

Crane eivät itse osallistuneet konferenssiin, heidän vaikutuksensa ilmeni monissa esitelmissä. Matten ja Crane seuraajineen puhuvat yrityskansalaisuudesta yritysmaailmasta tutuin sanakäntein. Tällöin keskittään yrityksen velvollisuuksiin ja oikeuksiin jossakin yhteisössä, tyypillisesti yksittäisen kansallisvaltion puitteissa tai globaalilla tasolla. Kirjassaan *Corporations and Citizenship* (2008) Crane, Matten ja Jeremy Moon esittelevät käsitteellisen viitekehyksen, jonka puitteissa yritykset voidaan nähdä kansalaisina samaan tapaan kuin yksittäiset kansalaiset on totuttu näkemään perinteisessä poliittisessa teoriassa. Yrityksillä on toki erilainen suhde kansalaisoikeuksiin, mutta käsitteellisen työn tarkoituksena on mahdollistaa puhetapa, jossa yritykset linkittyvät yleisempään kansalaisoikeuskeskusteluun. Yritykset voivat vaikkapa huolehtia kansalaisoikeuksista (kuten sosiaalisista oikeuksista), hallinnoida kansalaisoikeuksia tai toimia poliittisena kanavana, jonka kautta yksittäiset kansalaiset saavat äänensä kuuluviin.

Konferenssissa esiintynyt Guido Palazzo voidaan myös lukea uusliberalistiseen leiriin. Hän on soveltanut esimerkiksi Jürgen Habermasin poliittista teoriaa yritysvastuun tutkimiseen. Tilannetta, jossa yritykset, kansalaisjärjestöt ja mahdolliset muut toimijat kokoontuvat päättämään yhteisistä asioista, voidaan hänen mukaansa luonnehtia yhteisen tahdonmuodostuksen tilaksi.

Liberaalista perspektiivistä nämä ajatukset herättävät kysymyksiä. Jukka Mäkisen ja Petri Räsänen esityksen mukaan Mattenin ja Cranen malli sivuuttaa länsimaisen libera-

lismien perustavan kysymyksen työnjaosta valtion ja yritysten välillä. Perinteisesti valtion tehtävänä on ollut ohjata ja tasoittaa historiallista kehitysprosessia, jonka vapaasti toimiva, ”uusliberalistinen” sopimusyhteiskunta saa aikaan. Näin on pyritty huolehtimaan liberaalien arvojen – vapauden, tasa-arvon ja demokratian – säilymisestä. Mattenin ja Cranen tapa määritellä ’laajennettu yrityskansalaisuus’ ei huomioi tätä rakenteellisen ja käsitteellisen tason siirtymää.

Palazzon näkemys poliittisesta yritysvastuusta puolestaan jää ohueksi. Vaikka kanta ilmentää tiettyjä Habermasin tunnustamia strategisen ja poliittisen päätöksenteon piirteitä, se ei tavoita deliberatiivisen demokratiakeskustelun uutta luovia näköaloja.

Myös Martin Fougèr kritisoi esitelmässään uusliberalistista yritysvastuukeskustelua. Hän tarttui uusliberalistiseen tapaan laajentaa hallinnon näkökulma osaksi yritysvastuun toteuttamista. Yrityksiltä vaadittavan läpinäkyvyyden korostaminen ilmenee koodeissa ja ohjeissa, joita tulee noudattaa. Siirryttäessä uusliberalistiseen yhteiskuntaan tämä johtaa tilanteeseen, jossa ”hallinto syrjäyttää hallituksen”.

Akateeminen vääntö poliittisesta yritysvastuusta on ilahduttavan erimielistä. Vielä tarvitaan kuitenkin paljon käsitteellisen tason työtä, jotta näkemykset voisivat aidosti kohdata. Merkille pantavaa on, että vain osa yritysvastuukeskustelusta huomioi yritysten poliittisen roolin yhteiskunnassa. Tätä ulottuvuutta ei tarkastella monissa akateemisissakaan puheenvuoroissa.

Petri Räsänen

MARKKU LEHTIMÄKI

Vanhan mestarin valitus

J. M. Coetzee, *Huonon vuoden päiväkirja* (Diary of a Bad Year, 2007).
Suom. Seppo Loponen. Otava, Helsinki 2010. 233 s.

Eteläafrikkalainen kirjailija ja kirjallisuuden professori C, joka asuu parhaillaan Australiassa, kirjoittaa esseekokoelmaa nyky maailman menosta ja valittaa, kuinka kaikki on menossa huonompaan suuntaan. Onko tässä kysymys fiktiivisestä hahmosta vai teki-
jästä itsestään, J. M. Coetzeesta?

Huonon vuoden päiväkirja koostuu esseistä, jotka muistuttavat aihepiiriltään Coetzeen itsensä eri yhteyksissä julkaisemia tekstejä. Menetelmä on samanlainen kuin mestarillisessa teoksessa *Elizabeth Costello* (2003), joka rakentuu kahdeksasta Elizabeth Costello-nimisen kirjailijan luennosta, jotka Coetzee on itse aiemmin julkaissut esseinä, tosin samaisen Costello-hahmon suuhun pantuina polemiikkeina. Eri asia on, missä määrin todellinen tekijä jakaa fiktiivisen naiskirjailijahahmonsa käsitykset, ja tämä diskrepanssi tuo oman särmänsä teokseen.

Sen lisäksi, että *Elizabeth Costellon* tekijä-kertoja-suhde on mutkikkaampi kuin *Huonon vuoden päiväkirjassa*, jossa Coetzeen harmaa eminenssi tuntuu vain kahdentuvan, ovat Elizabeth Costellon laajat ja tiettyihin ankariin aiheisiin – eläinten kohtelu, holokausti, pahuuden ongelma – pureutuvat luennot monin verroin sykähdyttävämpiä kuin uudemman teoksen kirjailijahahmo C:n lyhyet esseepalaset mitä monituisimmista aiheista. Kaikkiaan *Huonon vuoden päiväkirja* tuntuu *Elizabeth Costelloon* verrattuna hieman pinnalliselta kat-
saukselta Coetzeen tuotannon perus-

teemaan, todellisuuden periksiantamattomaan vaikeuteen, jota filosofi Stephen Mulhall on perusteellisesti käsitellyt teoksessaan *The Wounded Animal: J. M. Coetzee & the Difficulty of Reality in Literature & Philosophy* (2009).

Vahvoja mielipiteitä

Kuten *Elizabeth Costellon* voima oli niissä vastaväitteissä, joita luentoja kuunteleva yleisö saattoi esittää Costelloille, *Huonon vuoden päiväkirjan* todellinen suola on siinä, että alussa silkaksi objektiksi kehystetty ”sihteerikko” ryhtyy kriittisesti kommentoimaan vanhan ”mestarin” esseetekstejä kiinnittäen huomiota C:n ajattelun mahdollisiin karikoihin. Molemmissa teoksissa tämä keino vetää tietenkin myös lukijan itsensä tarkastelemaan fiktiivisen kirjailijahahmon argumentteja ja kenties pohtimaan niitä suhteessa todellisen kirjailijan ajatusmaailmaan.

Elizabeth Costello on lukukokemuksena kuitenkin voimakkaampi ja moniulotteisempi siksin, että Coetzee palauttaa Costellon ajattelun ongelmat kirjailijahahmon fyysisiin ja psyykkisiin ongelmiin: väsymykseen, heikkouteen, kyllästy-
miseen, menneisyyden traumoihin. Mitään näin koskettavaa ja inhimillistä kuvaa ei synny fiktiivisestä C:stä, vaikka heti teoksen alussa hän hahmottaakin itsensä Coetzeelle ominaiseen itsenöyrytyksen tyyliin: ”Taisin itekin olla hätkähdyttävä näky: nurkassa kyhjäyttävä ukkeli, joka saattoi heti ensi silmä-

yksellä vaikuttaa kadulta luikahtaneelta kulkurilta” (10). Coetzeen uudempaa tuotantoa vaivaa tietty itsekeskeisyyden ja itsesäälin yhdistelmä, josta oli viitteitä jo hänen edeltävässä romaanissaan *Hidas mies* (2005). Ja aina löytyy kaunis nuori nainen, johon voi heijastaa oman miehisyytensä ongelmia.

Huonon vuoden päiväkirjan laajin osuus koostuu ”vankoista mielipiteistä”. Yhdessä kirjan vaikuttavimmista jaksoista C rinnastaa taiteen ja ihmiskunnan nykytilan myös suomalaisia puhuttelevalla tavalla:

”Pari päivää sitten kuulin konsertissa Sibeliuksen viidennen sinfonian. Lopputahtien lähestyessä koin sen mahtavan, pakahduttavan tunteen, jonka herättämiseksi musiikki sävellettiin. Mietin millaista olisi mahtanut olla suomalainen siinä yleisössä, kun sinfonia esitettiin ensi kertaa Helsingissä lähes sata vuotta sitten, ja tuntea se hyöky sisässään. Vastaus: olisin ollut ylpeä, ylpeä siitä että yksi meistä osasi sommitella sellaiset soinnit, ylpeä siitä että me ihmiset osaamme täysin tyhjästä luoda jotakin sellaista. Vastakohtana häpeän tunteille siitä, että me, meikäläiset, olemme luoneet Guantánamon. Toisaalta musiikkiteos, toisaalta tuskaa ja nöyryytystä tuottava koneisto: parasta ja pahinta mihin ihmiset pystyvät.” (52)

Coetzee on usein käsitellyt teoksissaan inhimillistä alennustilaa, häpeää ja nöyryytystä sekä humanististen ihanteiden törmäystä raadolliseen ja monimutkaiseen todelli-

suuteen. Kuten *Elizabeth Costello*ssa, myös *Huonon vuoden päiväkirjassa* Coetzee puhuu – fiktiivisen kirjailijahahmonsa välityksellä – siitä, kuinka häpeän, kunnian, synnin, syyllisyyden ja armon kaltaiset raskaat käsitteet ovat menettäneet merkityksensä postmodernistisen arvotyhjön ja nihilismin aikakautena.

Fiktiivinen C tölväiseekin vanhan ja kiukkuisen professorin arvovallalla postmodernistiseen ironiaan kasvaneita nykypiskelijoita, joille kaikki on vain historiatonta pintaa ja merkitysten leikkiä. Erityisesti häntä tuntuu ärsyttävän kaiken aidon ja syvällisen katoaminen jatkuvan ironian, jäljittelyn ja esittämisen alle. Sen sijaan, että annettaisiin tilaa suurten (miespuolisten) taiteilijoiden elämäntotuuksille, hukataan televisiosarjojen ja tietokonepelien lumemaailmaan.

Jonkinlaista ironiaa liittyy siihen rakenteelliseen ratkaisuun, että kirjan sivut on jaettu *split screen*-menetelmällä kahteen tai kolmeen tasoon, joita lukija joutuu seuraamaan välillä samanaikaisesti pysyäkseen edes jotenkin kärryillä Coetzeen monitasoisessa kerronnallisessa logiikassa. On kuin katsoisi televisioruudun häiritsevää kuvavirtaa, joka estää selkeiden kokonaisuuksien hahmottamisen.

Yksi *Huonon vuoden päiväkirjan* läpi kulkevista teemoista on juuri taiteen – varsinkin klassisen musiikin ja suuren romaanikirjallisuuden – merkitys nykymaailmassa. Erityisesti Dostojevski syvällisessä häpeän, nöyryytyksen, synnin ja armon tematiikassaan on Coetzeen tärkeä esikuva,

mikä näkyy myös venäläiskirjailijan tuskaisaan eksistenssiin keskittyvässä romaanissa *Pietarin mestari* (1994). Coetzeen teoksille ominainen sielun ja ruumiin vereslihainen läpivalaisu, joka on toisinaan ahdistavaa ja raastavaa luettavaa, pyrkii kuvaamaan asioita sellaisina kuin ne ovat ilman pastissin, parodian ja ironian etäännyttäviä tasoja. Pisimmälle tässä inhimillisen tuskan kuvauksessa Coetzee menee tähänastisissa pääteoksissaan *Barbaarit tulevat* (1980) ja *Häpeäpaalu* (1999), joihin verrattuna *Huonon vuoden päiväkirja* jää kevyen luokan teokseksi, heikoimmillaan sellaiseksi itsensä tiedostavaksi pastissiksi tai itseparodiaksi, jollaista Coetzee muussa tuotannossaan tuntuu halveksuvan.

Outoja ratkaisuja

Huonon vuoden päiväkirjan kerrontarakennetta voi pitää sikäli kiinnostavana, että rationaalisen ja viileän älyllisen esseetekstin alapuolella kulkee mielihyvän ja mielikuvien subteksti, ikään kuin kirjailijan synkän mietepäiväkirjan sisään upotettuna olisi omanlaisensa viettelijän päiväkirja. Kierkegaardin kirkas ehdottomuus ja ankara askeettisuus ei olekaan kaukana Coetzeen ajatusmaailmasta, ja suuren filosofin tavoin kirjailijamestari korostaa eroitiikan kestävää merkitystä.

Tämä jako esseekirjoittamisen päiväpuoleen ja eroottisen virityksen yöpuoleen näkyy myös konkreettisesti eli graafisesti sivuille aseteltuna jakona. Kenties alitajunnan pohjamujuja korostaakseen Coetzee

sijoittaa kirjailijan ja kaunottaren ensikohtaamisen tornitalon pohjakerroksen pesutupaan. Symboliikka on turhankin ilmeistä ja hengen ja ruumiin tematiikka jokseenkin pölyttynyttä.

Coetzee on merkittävä postkoloniaalinen kirjailija, mutta hänen etniset naishahmonsensa – kuten *Huonon vuoden päiväkirjan* filippiiniläinen sihteeri Anya, *Hitaan miehen* kroatialainen hoitaja Marijana tai uudehkon *Summertime*-teoksen brasilialainen tanssija Adriana – tuntuvat murtavan ankaran eettistä kirjailijakuvaa.

Tarkemmin Coetzeen uutta teosta lukiessaan huomaa, että esseet ovat itse asiassa melko laiskasti kirjoitettuja ja paikoitellen suorastaan monotonisia pohdintoja maailmasta. Lukija voi vertailla niiden tylsyyttä Coetzeen omien esseekokoelmien terävyyteen ja kummastella outoa esteettistä ratkaisua: suurin osa teoksen proosasta koostuu fiktiivisistä esseistä, joiden ei ole tarkoituskaan olla erityisen hyvää kirjallisuutta. Itsensä tiedostavuudellakin on rajansa, jos se tapahtuu taiteellisten ja temaattisten arvojen kustannuksella.

Jos Coetzee jossakin onnistuu tässä vieraannuttavassa (epä)romaanissaan, niin siinä, että hän haastaa lukijan muodostamaan jonkinlaista järjellistä ja ehyttä kokonaisuutta. Joka käänteessä Coetzee väistää juonellistamisen, henkilöhaahmojen kehityksen, psykologisen motivaation ja lukijan viihdyttämisen klassisia vaatimuksia, ikään kuin kieltäytyen antamasta lukijalleen juuri minkäänlaista tyydytystä.

MATTI KAMPPINEN

Ateismi – ihmisen asialla

Ateismi (The Cambridge Companion to Atheism, 2007). Toim. Michael Martin. Suom. & toim. Tapani Hietaniemi, Jussi K. Niemelä & Tiina Raevaara. Vastapaino, Tampere 2010. 429 s.

Ilkka Pyysiäinen, *Jumalaa ei ole*. Vastapaino, Tampere 2010. 178 s.

Ihmisen sosiaalinen lahjakkuus, kyky solmia seurustelu-, kauppa- ja juonittelusuhteita, on perustana ihmislajin menestykselle. Olemme evolutiivisista syistä viritettyjä ihmisenkaltaisten toimijoiden jäljittämiseen, ja reagoimme nopeasti pieneenkin vihjeeseen siitä, että pelaamme muita vastaan ja muiden kanssa. Eri kulttuurien jumalat ovat pääosin ihmisenkaltaisia olentoja, joita vastaan pelaaminen ja joiden intressien huomioon ottaminen on laajentanut sosiaalisen todellisuuden pelikenttää.¹

Eri uskontojen jumalat ovat olleet pääsääntöisesti yliverkaisia ihmisiä. Vain muutamassa uskontotraditiossa, kuten kristinuskossa, hindulaisuudessa ja taolaisuudessa, jumalat on saatu teologisen sofistikaation myötä abstrahoitua siihen muotoon, ettei niiden jäljittämällä tai paikantamisella ole mitään tekemistä talonpoikaisontologian tai kokeellisen ajattelun kanssa. Ihmisenkaltaiset ju-

malolennot kuten ukkosenjumala tai metsänhaltija noudattavat puolestaan pääosin talonpoikaisontologiaa: ukkosenjumala hallitsee ukkosta eli voi siihen kausaalisesti vaikuttaa, ja metsänhaltija on metsässä, ei kaikkialla. Jumalten kulttuurihistoriallinen evoluutio on vienyt kohti olioita, joiden olemassaoloa ei voi testata yhtä helposti kuin metsänhaltijoiden tai ukkosenjumalan.²

Ateismi on jumalaton maailmankatsomus, jonka mukaan ihmisenkaltaiset metsänhaltijat, Vanhan testamentin äreät luojajumalat tai hindulaisen filosofian abstrahoidut maailmanhenget eivät kuulu todellisuuden kalusteluetteloon. Tämän vuoksi jumalia postuloivat uskonnot ovat ateismin näkökulmasta väärällä asialla: koska jumalia ei ole, niiden oletettuja ominaisuuksia tai niiden antamia viestejä ei voi perustellusti käyttää maailmankatsomuksen rakentamisessa, oli kyse sitten ontologiasta (mitä on olemassa), epistemolo-

giasta (mitä voimme tietää) tai arvoteoriasta (mikä on oikein ja mikä väärin).

Ateismin muotoja

Ateismista on useita versioita. Primaaria ateismia edustavat esimerkiksi vastasyntyneet lapset, joilla ei ole käsityksiä jumalista tai muista sosiaalisista konstruktioista. Reflektoitua ateismia luonnehtii ajatus, ettei jumalia ole olemassa: ne eivät kuulu todellisuuteen. Reflektoitu ateismi esiintyy tyypillisesti osana sekulaaria humanismia, joka puolestaan on ihmiskeskeinen ja valistushenkinen maailmankuva – tiedettä, teknologiaa ja demokratiaa arvossa pitävä näkemys, jonka mukaan uskonnoilla ei ole juurikaan annettavaa todellisuuden ymmärtämiseen tai toiminnan suuntaamiseen. Sekulaarin humanismin yksi tekijä on ateistinen uskontokritiikki, jota voisi kutsua ateismin kolmanneksi versioksi.

Ateismin perusteeksi on, ettei uskonto (tukeutuminen yliluonnollisiin olentoihin) tarjoa hyviä perusteluita moraalille tai tiedonhankinnalle, vaan näillä alueilla on viisaampaa eli paremmin perusteltua edetä sekulaarin humanismin välineillä.

Uskontojen tarjoamat ajattelun ja toiminnan työkalut ovat ateismin mukaan pääsääntöisesti irrallaan ajanmukaisesta todellisuuskuvasta: koska yliluonnolliset olennot eivät kuulu todellisuuteen (ainakaan sen perusteella, mitä paras eli kollektiivisesti jalostettu ja koeteltu tieteellinen ja teknologinen kuva maailmasta kertoo), ei niitä ole syytä käyttää esimerkiksi moraalin perusteena. Toki uskonnollisilla motiiveilla syntyy myös paljon hyvää jälkeä, esimerkiksi suomalaisessa sosiaalipolitiikassa, mutta tätä toimintaa ei yleensä perustella uskonnollisilla lähtökohdilla, vaan seurausten avulla. Toiminnan motiivi ja sen oikeuttaminen ovat eri asioita.

Perusteellinen kokoelma

Michael Martinin toimittama *Ateismi*-artikkelikokoelma antaa kattavan kuvan ateismin perusteista, historiasta, suhteesta tieteelliseen uskonnontutkimukseen ja vuoropuhelusta uskonnollisten maailmankatsomusten kanssa. On verrattoman onnekasta, että tämä korkeatasoinen, alun perin Cambridge University Pressin julkaisema kokoelma on suomenennettu. Teoksen ensimmäinen osa kertoo ateismin juurista antiikissa sekä sen variaatioista ja kannatuksesta nykypäivänä. Uskonnososiologi Phil Zuckerman esittää osuvasti artikkelissaan, että monen uskontotieteilijän implisiittisesti omaksuma oletus ihmisen luontaisesta uskonnollisuudesta osoittautuu heiveröiseksi sen faktan valossa, että maailmassa on noin 500–700 miljoonaa ihmistä, jotka eivät usko jumalien kuuluvan todellisuuteen.

Kirjan toinen osa käsittelee uskontokritiikkiä, erityisesti teismin (jumalia postuloivan maailmankuvan) kritiikkiä. Tässä osassa tulee hyvin esille teologisesti sofistikoitu-

neiden jumalia koskevien teorioiden keveys: kokoelmaan on sisällytetty myös teistinen ateismin kritiikki (William Lane Craig), johon tiivistyy teistisen maailmankuvan irrallisuus tieteestä, erityisesti luonnontieteistä. Craig kirjoittaa:

”On täysin epätodennäköistä, että sokeasta evoluutioprosessista syntyisi juuri sellaisia olentoja, jotka vastaavat abstraktisti olemassa olevaa moraalis-ten arvojen maailmaa. Kun tätä asiaa tarkemmin ajattelee, niin sen täytyisi olla aivan käsittämätön sattuma. On ikään kuin moraalin maailma olisi tiennyt, että me olemme tulossa. On paljon uskottavampaa pitää sekä luonnon että moraalin maailmaa jumalallisen luojan ja lainsäätäjän alaisina kuin ajatella, että nämä kaksi toisistaan täysin riippumatonta todellisuuden järjestystä vain sattuisivat käymään yhteen.” (133)

William Lane Craig edustanee teistisen filosofian terävintä tai ainakin näkyvintä kärkeä. Lainausta osoittaa, miten kehoa filosofiaa syntyy, kun argumentti on irrallaan tieteellisen tutkimuksen tuloksista. Evoluutioteoriahan selittää juuri sen, miten tarkoituksenmukaisuus syntyy hitaiden mekaanisten prosessien myötä, joissa huonot ratkaisut karsiutuvat pois ja kelvolliset säilyvät. Tieteenfilosofi Mario Bungen ajatusta lainaten Craigin argumentti on oiva esimerkki kriisiin ajautuneesta, itsensä tuottamien pseudo-ongelmien ratkaisuun keskittyvästä auringonlaskun filosofiasta³.

Teismin kritiikki on vakuuttavaa luettavaa, ja argumentaation alkeet hallitseva opiskelija pystyy seuraamaan teististen väitteiden kumoamista. Osasta jää kuitenkin uupumaan kaksi tärkeää aihetta: varhaiskantaisten ihmisenkaltaisten jumalien olemassaolon arviointi sekä ylipäänsä ajatus jumaluskosta testattavana hypoteesina⁴. Teologisesti sofistikoituneiden uskontojen jumalat kohtaavat kriittisessä arviossa saman kohtalon kuin varhaiskantaisten uskontojen ihmismäiset, konkreettisemmat jumalat. Jälkimmäisten olemassaoloa koskeva kokeellinen

arviointi on yksioikoisempaa kuin abstraktien luojajumalien arviointi. Ateistista uskontokritiikkiä on arvosteltu kohteensa teologisoimisesta, eli uskontojen tyypistämistä oppijärjestelmiksi. Sama arvostelu voitaisiin kohdistaa etnografiseen ja antropologiseen uskontotieteeseen, joka jäljittää tutkimuskohteensa kulttuurista tietämystä, kulttuurisidonnaista ontologiaa ja epistemologiaa.

Kirjan kolmas osa käsittelee ateismin seurauksia, kuten sen suhdetta ajanmukaiseen uskontotieteeseen, variaatiota ja suhdetta uskonnonvapauteen. Michael Martin pohtii artikkelissaan ateististen uskontojen olemassaoloa. Jos teismillä ymmärretään uskoa persoonallisiin jumaliin, ovat buddhalaisuuden, jainalaisuuden ja kungfutselaisuuden eräät versiot ”ateistisiä uskontoja”. Näitä maailmankatsomuksia ei kenties kannattaisi kutsua uskonnoiksi ensinkään, vaan uskontotermin voisi säästää teistisille maailmankatsomuksille. Kuten kriittinen uskontohistoria on osoittanut, monet uskontonimitykset ovat vailla perusteita.⁵

Kirjan suomenkielisen laitoksen toimittajat Jussi K. Niemelä ja Tiina Raevaara toteavat jälkisanoina olennaisen: ”Onko kaiken sanotun valossa todennäköistä, että kristinuskon, juutalaisuuden, hindulaisuuden tai islamin jumalat ovat yhtään sen todellisempia kuin vaikkapa viikinkien, antiikin Kreikan tai muinaisen Egyptin jumalat?” (425) Relativismiin taipuvaisten kulttuurintutkijoiden ja postmodernien filosofien kannattaa esittää tämä kysymys itselleen.

Tarkennus todellisuuden kalusteluetteloon

Äärimmäinen relativismi, jonka mukaan kaikki todellisuutta koskevat käsitykset ovat samanarvoisia (koska ne ovat kulttuurisidonnaisia), voi houkutella kulttuurintutkijoita retorista syistä, mutta tieteilijällä ei ole loppujen lopuksi varaa vapaa- matkustamiseen: tieteellistä menetelmää käytetään, koska sille on paremmat perusteet; muut, esimerkiksi uskonnolliset, menetelmät jäsentää

todellisuutta ja ratkoa ongelmia ovat huomommin perusteltuja.

Todellisuuden luonne saadaan selville tieteellisen tutkimuksen avulla. Uskontotieteilijä, dosentti Ilkka Pyysiäinen käsittelee kirjassaan *Jumalaa ei ole* kriittisesti uskonnon, erityisesti kristinuskon, ajatuksia todellisuudesta. Kirja edustaa filosofista, argumentaatiokeskeistä uskontokritiikkiä, ja Pyysiäisen tavoitteena on ”osoittaa, että kristittyjen uskomukset ovat perusteettomia”.

Teoksen metodologian kannalta on erikoista, että sen takakannessa kerrotaan kirjan olevan ”keskustelu-puheenvuoro, ei tietokirja”. Pyysiäisen kirja nimittäin antaa runsaasti paitsi kristinuskoa koskevaa filosofista, argumentaatioteoreettista tietoa myös uskonnotutkimusta koskevaa tieteenfilosofista ymmärrystä. Lisäksi Pyysiäisen uskontojen tapauksia koskevat väitteet perustuvat empiiriseen tutkimukseen. On kenties suomalaiselle yliopistomaailmalle tunnusomaista pitää filosofisesti antoisia kirjoja keskustelu-puheenvuoroina, ei tietokirjoina.

Tieteen ja uskonnon välisiä suhteita Pyysiäinen kuvaa osuvasti:

”Mikäli Jumalan esimerkiksi sanotaan luoneen maailman 6000 vuotta sitten, tiede voi tietenkin osoittaa tämän erehdykseksi. Kun Joosuan sanotaan pysäyttäneen auringon, tiede voi todeta tämän virheeksi, sillä aurinko ei kierrä maata [...] Kaikki viittaa siihen, että mitään jumalaa ei ole.” (37)

Kun jumalaa ei ole, uskonnollinen maailmankatsomus menettää perustansa. Uskonnolliset rituaalit ovat esimerkiksi Suomessa tärkeitä, mutta niiden suorittaminen ei kerro todellisuudesta muuta kuin sen, mitä jo talonpoikaisjärjen perusteella tiedämme: on kivaa tehdä asioita yhdessä. Eli rituaalit eivät implikoi taustalla olevien katsomusten totuutta. Rituaalit riisuttuaan Pyysiäinen käsittelee kysymystä vakuumusten kunnioittamisesta. Laajalle levinnyt, erikoinen ja täysin perusteeton on käsitys, että vakaumusta, varsinkin uskonnollista vakaumusta, pitäisi kunnioittaa siten, että sitä

ei kyseenalaisteta. Pyysiäinen tekee kuten monet ateistit: kysyy uskonnollisen vakaumuksen perusteita. Perusteiden lisäksi Pyysiäinen käy läpi kristinuskon ja moraalien välisiä suhteita. Kristinuskon perusteet moraalille ovat lähtökohtaisesti ontot, vaikka Suomessa onkin tapana tarjolla kristinuskoa ja sen instituutioita moraalisen osaamisen keskitäytminä.

Pitkälle laitostunut ja filosofisesti sofistikoitunut suomalainen valtionkirkko oikeuttaa toimintaansa entistä harvemmin tiukasti ottaen uskonnollisilla perusteilla. Maltillinen uskonto onkin ollut ateismin yhtenä kritiikin kohteena juuri sen vuoksi, että se kuljettaa yliluonnollisia piiloelementtejä osaksi tavanomaista yhteiskunnallista keskustelua ja tekee näin – paradoksaalisesti – myös uskonnolliset ääri-ilmiöt hyväksyttävämmäksi.

Esimerkiksi käy niin sanottu minimaalinen usko, jota piispa Eero Huovinen puolusti kommentoidessaan kosmologi Kari Enqvistin kirjoitusta lapsikasteesta. Huovisen mukaan perheillä ja uskonnollisilla yhteisöillä on oikeus uskoa (yliluonnollisiin olioihin) ja toimia uskonsa edellyttämällä tavoilla. Enqvistin ydinteesi koski sitä, onko lapsikasteelle traditiosta riippumattomia uskottavia perusteita sen nojalla, mitä paras ja kriittisesti koeteltu ymmärryksemme maailmasta kertoo. Yhteisön traditiot ja niiden hyväksyttävyyden kriittisen ymmärryksen valossa ovat eri asioita⁶.

Piispa Huovisen mukaan kristinuskon ”taivas on tarjona kaikille”. Eri uskonnoissa on erilaisia asioita tarjolla. Itse olen tutkinut ikivanhaa mutta edelleen toimivaa Amazonasin kansanuskoa. Sen mukaan metsässä liikkuvan ihmisen pitää välttää metsänhaltijaa, yashingoa, joka pyrkii kidnappaamaan ihmisiä ja lisääntymään heidän kanssaan. Tämä uskonto (eli yliluonnollisia olioita koskeva kulttuurinen systeemi) oli olemassa todennäköisesti jo kauan ennen kristinuskoa, ja sen tarjonnalle uskollisille on kai saman verran perusteita kuin kristinuskon vastavalle, eli nykyisen ymmärryksen valossa ei mitään.

Myös maailman syntyä koskevat kosmogoniset myytit eroavat toisistaan. Kristinuskon mukaanhan ihmisestä tuli kuolevainen, kun hän rikkoi luojajumalan tahtoa vastaan. Toisten syntymyyttien mukaan ihmisestä tuli kuolevainen, koska maailman alussa jumalat viskelivät huvikseen toisiltaan ryövämiään peniksiä ja yksi niistä osui ihmiseen. Molemmille tarinoille on nykyisen ymmärryksen valossa yhtä huonot perusteet: ihminen on kuolevainen, koska ihminen on soluista koostuva eliö, jonka telomeerit rapautuvat ajan myötä.

Piispa Huovisen ajatus, että kirkolle instituutiona riittää mikä tahansa minimaalinen usko, on toki ymmärrettävä, koska vaatimus uskon yksityiskohdista ja sen perusteltaavuudesta karkottaisi vielä enemmän jäseniä. Huovisen peräänkuuluttama oikeus yksinkertaiseen uskoon osuu asian ytimeen – uskonto suojataan traditiolla ja lainsäädännöllä, koska sille ei ole sellaisia perusteita, joita muilta asioilta odotamme.

Pyysiäisen kirja on mainio täydennys Martinin toimittamaan *Ateismi*-kokoelmaan. *Jumalaa ei ole* etenee argumentaatioiltaan tiukkana mutta silti yleistajuisesti ja paikoin huumorilla höystettynä.

Viitteet

- 1 Guthrie, Stewart, *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*. Oxford University Press, New York 1993. Ks. myös Kamppinen, Matti, *Intentional Systems Theory as a Conceptual Framework for Religious Studies*. The Edwin Mellen Press, Lewiston 2010.
- 2 Wright, Robert, *The Evolution of God*. Little, Brown and Company, New York 2009. Wright kuvailee onnistuneesti jumalakäsitteen kulttuurihistoriaa, mutta päätyy monelle kulttuurintutkijalle tyypilliseen käsitykseen, että tieteen ja uskonnon yhteisevoluutio jättää tilaa jumalia koskeville käsityksille.
- 3 Bunge, Mario, *Philosophy in Crisis. The Need for Reconstruction*. Prometheus Press, Amherst 2001.
- 4 Stenger, Victor, *God. The Failed Hypothesis*. Prometheus Press, Amherst 2007.
- 5 Masuzawa, Tomoko, *The Invention of World Religions*. University of Chicago Press, Chicago 2005. Ks. myös Bunge, Mario, *Political Philosophy. Fact, Fiction and Vision*. Transaction Publishers, New Brunswick 2009.
- 6 *Helsingin Sanomat* 28.3.2010.

TONI KANNISTO

Kantin ja *Puhtaan järjen kritiikin* kasvutarina*Immanuel Kant – kirjeenvaihtoa 1759–1799*. Toim. & suom. Panu Turunen. Areopagus, Turku 2010. 245 s.

Panu Turusen kääntämä *Immanuel Kant – kirjeenvaihtoa 1759–1799* ei sorru olemaan pelkkä rapsodinen kirjekokoelma. Sen tarjoamat välähdykset Kantin ja hänen aikaistensa – kuten Fichten, Hamannin, Herderin, Lambertin ja Moses Mendelssohnin – elämästä, ystävydestä ja ajattelusta kietoutuvat yhtenäiseksi tarinaksi siitä, kuinka Kantista muotoutui eräs kaikkien aikojen merkittävimmistä ajattelijoista. Samalla, Turusen oivan valikoinnin ansiosta, Kantin pääteoksen *Puhtaan järjen kritiikin* (1781/1787) kasvutarina kietoo kirjeet yhteen eräänlaisena johtolankana.

Elämää ja filosofiaa – sopivassa suhteessa

Kantin elämästä kirjeet paljastavat kiinnostavia, paikoin kiusallisiakin yksityiskohtia. Opimme esimerkiksi, että uransa alkuvaiheessa hän suunnitteli Hamannin kanssa fyysiikan oppikirjaa lapsille, ja näemme, kuinka Kant kiinnostui ruotsalaisesta mystikosta Swedenborgista. Todistamme myös Kantin kamppailua

terveytensä kanssa (ja saamme lukea turhankin seikkaperäisen selostuksen hänen ulostusongelmistaan) sekä hänen järkkymätöntä haluaan saada osakseen suorapuheista kritiikkiä laiskan myötäilyyn sijaan. Populaarifilosofi Eberhardin älyllistä epärehellisyyttä ja surkeaa argumentointia pilkkaava kirje on viihdyttävä; valitettavaa puolestaan on Kantin kylmyys hänelle useita innostuneita kirjeitä kirjoittanutta Maimonia kohtaan – Kant ei paria riviä lukuun ottamatta koskaan vastannut. Kirjeet tarjoavat myös vakavaa filosofiaa riittämiin: Kantin terävimpien aikaistensa kanssa ruoditaan hänen filosofiansa olennaisimpia ajatuksia, kuten ajan ja avaruuden ideaalisuutta, analyyttinen–synteettinen-erottelua, oliota sinänsä sekä transsendentaalista deduktiota.

Kuten sanottu, kokoelman tähti on kuitenkin *Puhtaan järjen kritiikki*, jonka tulevaa suomennosta Turunen haluaakin tukea. Kirjeistä voidaan lukea, kuinka jo vuonna 1765 Kant kehitteli metafysiikalle uutta metodologiaa, joka mahdollistaisi yksimielisyyden myös filosofiassa. Samalla ilmenevät ne suunnattomat

vaikeudet, joita Kant kohtasi tätä metodologiaa luodessaan: hän kuvitteli vuosikymmenen ajan teoksen olevan ”melkein valmis” (92). *Puhtaan järjen kritiikin* julkaisun jälkeisistä kirjeistä paljastuvat ne hankaluudet, joita filosofit tuolloin (kuten nykyäänkin) kohtasivat yrittäessään ymmärtää sitä, ja katkeruus, joka sai Kantin vuonna 1783 lausumaan: ”Tuskin kukaan on ymmärtänyt minua” (149). Kantin ja hänen liittolaistensa – etenessä Beckin, Schultzen ja Reinholdin – pyrkimykset puolustaa, selventää ja osin kehittää kriittistä filosofiaa muodostavat leijonanosan kirjekokoelman filosofisesta annista.

Teoksen hyvin perusteltua valikoimaa täydentämään kaipaisi oikeastaan vain Kantin perheenjäsenilleen kirjoittamia kirjeitä. Muutoin kirjeet valaisevat olennaisia tapahtumia, kuten *Puhtaan järjen kritiikin* nimettömän arvostelun tapausta, niin kutsuttua panteismikiistaa ja kuningas Wilhelm II:n päätöstä kieltää Kantilta uskonnonfilosofinen kirjoittelu, sekä Kantin suhdetta hänen tärkeisiin seuraajiinsa Reinholdiin ja Fichteen. Kokoelman

päättääkin jo 65-vuotiaan Kantin avoin ja hämmentävänkin raju kirje, jossa hän julistaa pitävänsä Fichten *Tiedeoppia* ”täysin kestäättömänä järjestelmänä” (244).

Käännöksestä ja sen tarpeesta

Käännökset ovat sujuvaa suomea ja suurelta osin päteviä, joskin paikoin huolittelemattomia. Hämmentävänä pidän esimerkiksi ilmaisun *schlechthin unbedingt* suomentamista ”suorastaan-ehdottomaksi” – tavanomaisen ”absoluuttisen ehdottoman” sijaan. Samoin oudoksun sinänsä vaikeasti käännettävän termin *Inbegriff* kääntämistä yhdessä kappala-

leessa peräti kolmella tavalla (”kaikki sisältyvä”, ”kokonaisuus” ja ”sisältö”, 213) sekä Beckille tärkeän *Beilegung*-termin kääntämistä ensin (perustellusti) ”mukaan-liittämiseksi” mutta myöhemmin äkkiarvaamatta ”sovitamiseksi”. Lukijalle suomennosten keskinäiset yhteydet, ja sitä myötä saksaksi vielä ymmärrettävä tekstin ajatussisältö, jäävät hämäräksi. Kritisoida voisi myös *Anschauung*-termin kääntämistä suomalaisittain harhaanjohtavasti ”intuitioksi” ilman, että sitä lukijalle selitetään.

Tervetulleita ovat teoksen selitykset sekä johdanto, jossa esitellään Kant ja hänen keskustelukumppaninsa (mutta ei hämmentävästi joukon ehkä suurinta filosofia,

Fichteä). Sen enempiä johdanto kuin alaviitteet eivät kuitenkaan olennaisesti selvitä Kantin filosofiaa – jota tuntemattomalle siten irralliset, vaikkakin temaattisesti yhtenäiset keskustelut tuskin sellaisenaan avautuvat. Turusen kirjekokoelma onkin parhaimmillaan joko *Puhtaan järjen kritiikin* itsensä tai jonkin sen johdantoteoksen tukena. Yksityisten kirjeiden julkaisemisen eettisyys voidaan kyseenalaistaa (tavan yleisyydestä huolimatta), mutta nähdäkseni käsillä oleva kokoelma puolustaa paikkaansa: se on (enimmäkseen) hyvällä maulla toteutettu ja tarjoaa arvokkaan katsauksen Kantin elämään, ajatteluun sekä filosofisiin taustavaihtumiin ja tavoitteisiin.

HEIKKI KUJANSIVU Esityksiä esittämisestä

Representaatio. Tiedon kivijalasta tieteiden työkaluksi. Toim. Tarja Knuutila & Aki Petteri Lehtinen., Gaudeamus, Helsinki 2010. 388 s.

Uuden ajan filosofian epistemologisissa pyrinnoissa representaatiot toimivat potentiaalisina varman tiedon lähteinä. Kuluneen vuosisadan ja erityisesti viime vuosikymmenien aikana tähän käsitykseen on kohdistunut voimistuvaa kritiikkiä. Representaatiota on määritelty uusilla tavoilla, ja nykyään sanaa käytetään eri tieteenaloilla usein toisistaan poikkeavin tavoin. Kulttuuri- ja yhteiskuntatieteissä representaation uudelleenarvioinnit kytkeytyvät keskeisimmin niin sanottuun kulttuurintutkimukseen sekä sosiologiseen tietentutkimukseen. Tarja Knuutilan ja Aki Petteri Lehtisen toimittaman artik-

kelikokoelman alaotsikko ”Tiedon kivijalasta tieteiden työkaluksi” viittaa toisaalta tähän kehitykseen, toisaalta joidenkin kirjoittajien – ei vähiten toimittajien itsensä – haluun nähdä käsite käytännöllisenä tutkimuksen apuvälineenä.

Johdannossaan toimittajat kutsuvat käsitteeseen kohdistunutta kritiikkiä ja representaatiokäsitysten moninaistumista ”representaation kriisiksi” (8). Kriisissä on kuitenkin kyse ennen kaikkea yhden representaatiokäsityksen, ei representaation, kyseenalaistumisesta. Kritisoitu tapa ymmärtää käsite nimetään teoksessa representationalismiksi. Sen mukaan representaatiot, esimerkiksi mielteet

tai kielet, välittävät suoraan jotain alkuperäisempää todellisuutta tai viittaavat siihen. Kyse on siis yhdenlaisesta tietoteoreettisesta tai tieteellisestä realismista. Näiltä osin kokoelman tarkoituksena on hahmottaa representaation käsite ”ilman representationalistisia oletuksia” (23).

Teoksen kirjoittajien ydinjoukko kytkeytyy tavalla tai toisella Helsingin yliopiston semiotiikan oppiaineeseen. Kokoelma myös pohjautuu oppiaineessa järjestettyyn tutkimushankkeeseen, kuten toimittajat kiitoksissaan tuovat esiin. Semiootisten painotusten ohella teoksessa korostuu pragmatistinen ja uuspragmatistinen näkökulma, joita yh-

distävänä tekijänä toimii tietenkin Charles Sanders Peirce. Pragmatistiset painotukset on myös mahdollista liittää haluun ymmärtää representaatio nimenomaan (tieteiden) työkaluna. Kaikki kirjoittajat eivät kuitenkaan lähesty aihettaan semioottisista tai pragmatistisista lähtökohdista. Tätä voidaan pitää myönteisenä seikkana, koska teoksen otsikko luo vaikutelman, että kohteena on nimenomaan representaation käsite. Kirjan hieman tavanomaista leveämpi formaatti ja ytimekäs otsikointi herättävät myös mielikuvan oppikirjasta, joskaan teosta ei sellaiseksi mainosteta.

Mitä esitetään...

Kokoelma koostuu johdannon ohella kuudestatoista artikkelista, jotka on jaettu neljään osaan. Osista ensimmäinen keskittyy filosofiaan, toinen taiteisiin ja kolmas kognitiotieteisiin sekä niihin liittyvään filosofiseen keskusteluun. Neljäs osa esittelee representaation käsitettä eri tieteenaloilla ja tieteenfilosofiassa. Kaikki kokoelman artikkelit kartoittavat nykytilannetta ja lähestyvät kysymystä representaatiosta oman tieteenalansa tai kohteensa näkökulmasta.

Tämä jättää johdannon tehtäväksi ennen kaikkea representaation määrittelyn yleisesti sekä käsitteen historiallisen taustoittamisen. Toimittajat nostavatkin kirjoituksessaan esiin etymologiaan pohjaten representaation erilaisia merkityksiä ”uudelleen läsnä olevaksi tekemisestä” esittämiseen ja edustamiseen. Tässä yhteydessä representaation ja sen mahdollisten käännosten logiikkaa olisi voinut tarkastella myös laajemmin. Määrittelyä seuraava historiallinen osuus paljastaa kuitenkin, että kokoelman painopiste ei ole niinkään itse representaation käsitteessä kuin jo jonkinlaiseksi käsitteellistetyssä representaatioissa – yllä mainitussa representationalismissa. Otsikon representaatio viittaa siis yhden käsitteen tulkinnan uudelleentulkintaan ja sen mukaiseen käyttöön.

Filosofiaan keskittyvän osan

aloittaa Aki Petteri Lehtisen uuspragmatismia käsittelevä artikkeli, joka jatkaa suoraan johdannon katsauksesta representationalismiin ja sen kriisiin esittelemällä erityisesti Richard Rortyn näkemyksiä representaatiosta. Se siis tarjoaa lukijalle kokoelman suosiman representaation uudelleentulkinnan. Lahtisen artikkelia seuraa Hanne Appelqvistin erinomainen esitys representaation rajoista Wittgensteinin ajattelussa. Kirjoituksessaan Appelqvist kytkee Wittgensteinin näkemyksen maailman kohtaamisesta kielen kautta kantilaisiin tietokäytön rajoihin. Lahtisen ja Appelqvistin lisäksi osion kirjoittajat käsittelevät Peircen perseptiteoriaa (Mats Bergman), yhtiä (Peirceen pohjautuvaa) logiikan kuvallista esitystapaa (Ahti-Veikko Pietarinen) sekä Nelson Goodmanin taiteenfilosofiaa näkemyksiä (Markus Lammenranta). Bergmanin runsaasti teknistä termistöä hyödyntävä tyyli edellyttää lukijan kiinnostusta aiheeseen.

Kirjallisuutta ja taidetta käsittelevän osan aloittavaan Harri Veivon artikkeliin sisältyy mainio esimerkeihin pohjautuva katsaus erilaisiin kirjallisuudellisen representaation mahdollisuuksiin ja muotoihin. Katsaus paljastaa, ettei representaatio ole tässäkin suhteessa yksiselitteinen asia. Veivo on myös kokoelman kirjoittajista ainoa, joka toisinaan puhuu representaation yhteydessä jäljittelystä. Veivon jälkeen Timo Kaitaro tulkitsee surrealismia kirjaimellisesti ylirealismina, joka jatkaa realismin projektia laajentaen käsitystä esitettävissä olevasta todellisuudesta. Sakari Katajamäki puolestaan käsittelee erilaisia kokeellisia metamodaalisia sonetteja. Osion päättää Hanna Johanssonin kiinnostava esitys kuvataiteen haptisesta representaatiosta. Artikkelissa tarkastellaan teoreettisten esitysten ohella Heli Rekulan videoteosta *Landscape no. 20, An Tiaracht*, josta ja nimenomaan sen suhteesta kyseisen sarjan muihin osiin representaation kannalta olisi mielellään lukenut enemmänkin.

Kokoelman kolmas osa keskittyy representaatioon kognitiotieteen nä-

kökulmasta. Representaation käsite kytkeytyy selkeästi uuden ajan filosofian ajatukseen representaatiosta mieleen. Näkökulma poikkeaa kuitenkin taiteiden (tutkimuksen) tavoista käsitteellistää representaatio ja nykyfilosofian pyrkimyksestä ymmärtää representaatio suhteena. Osan ensimmäisessä artikkelissa Anna-Mari Rusanen tarkastelee representaatioiden ongelmaa kognition tutkimuksessa ja esittelee ansiokkaasti aiheeseen liittyviä filosofisia näkemyksiä hyvine ja huonoine puolineen. Toisessa artikkelissa Christina Krause esittelee aivojen sähköisen toiminnan tutkimusta ja pohtii lyhyesti tutkimustulosten merkitystä kognitiivisten prosessien kannalta. Osan lopuksi Otto Lappi tarkastelee värien havainnointia ja argumentoi värirepresentationalismiksi kutsutun näkemyksen puolesta varsin kiinnostavasti.

Kokoelman viimeisen osan aloittaa Leena-Maija Rossin artikkeli representaatioiden poliittisuudesta. Rossin näkemys kumpuaa kulttuurintutkimuksen representaatiokäsityksestä. Myös osan toinen artikkeli kytkeytyy samaan representaatiokäsitykseen. Siinä Jukka Törrönen esittelee empiirisen yhteiskuntatutkimuksen tapoja analysoida representaatioita. Törrönen keskittyy laadulliseen tutkimukseen, erityisesti diskurssianalyyysiin, ja tarkastelee myös tieteellistä kirjoittamista representaationa. Timo Honkela puolestaan tarkastelee artikkelissaan representaatiota tietojenkäsittelytieteessä ja pohdiskelee semioottisesti kyvykkäiden koneiden luonnetta. Teoksen päättää Tarja Knuutilan artikkeli, jossa hän käsittelee asiantuntevasti mallien asemaa tieteellisinä representaatioina pohjaten tarkastelunsa viimeaikaiseen tieteenfilosofiseen keskusteluun.

... ja miten edustavasti?

Kokonaisuutena teos on tervetullut lisä aiheen käsittelyyn kotimaisessa tietokirjallisuudessa. Representaatio on monilla aloilla erittäin ajankohtainen käsite, ja keskittyminen yhteen käsitteeseen mahdollistaa sen

eri käyttötapojen ja -yhteyksien koostamisen. Valittujen lähtökohtien – representationalismin kritiikki ja eri käyttötapojen esittely – valossa kokoelma on myös varsin edustava. Toisaalta representaatiota on käsitelty myös muualla ja muista näkökulmista. Esimerkiksi mannermaisessa nykyfilosofiassa aiheesta on käyty laajaa keskustelua. Lukuun ottamatta yhtä viittausta Martin Heideggeriin (22) tämä keskustelu ei näy teoksessa millään tavoin, eikä sen puuttumista myöskään selitetä mitenkään. Otsikointineen kokoelma antaa näin ainakin asiaa tarkemmin tuntemattomalle helposti kuvan, että aihepiiri tulee edustavasti käsitellyksi, vaikka siitä ei ole kyse.

Myös suurin osa kokoelman artikkeleista piirtää edustavan kuvan aiheestaan. Ne keskittyvät esittämään representaation käyttötapoja ja sen ymmärtämistä – tai sitä, miten se pitäisi ymmärtää – käsittelemillään aloilla tai ajattelijoilla. Poikkeuksen muodostaa Otto Lappi, joka argumentoi oman representationalisminsa puolesta. Joistakin artikkeleista esiteltyjen asioiden tematisointi representaationa puuttuu kuitenkin lähes täysin (esimerkiksi Krause). Joissakin otsikointi taas antaa odottaa enemmän kuin artikkeli tarjoaa (esimerkiksi

Pietarinen). Kaikilta artikkeleilta voisi myös toivoa pureutumista itse representaation käsitteen luonteeseen sekä esitellyn käytön tai käyttäjien kriittistä arviointia, joka nyt vain pilkahtelee siellä täällä (esimerkiksi Rusanen).

Edustavuuden kannalta kokoelman ehkä suurin ongelma on kuitenkin, että poliittista representaatiota käsitellään vain yhdessä artikkelissa *ja* taiteen- ja kulttuurintutkijan toimesta. Kirjoitus olisi vaatinut tuekseen vähintään toisen, politiikan tutkijan kirjoittaman artikkelin. Leena-Maija Rossi kyllä hyödyntää kulttuurintutkimuksen identiteetin ja representaation käsitteitä mallikkaasti, mutta ongelma on, että identiteettipolitiikalla on tuskin mitään tekemistä poliittisen representaation kanssa. Identiteeteillä on toki poliittinen ulottuvuutensa, mutta poliittikka sinänsä ei perustu niihin. Poliitikassa edustetaan (toivottavasti vastedeskin) erilaisia näkemyksiä yhteisestä maailmasta. Identiteettipolitiikka onkin politiikan sijaan ennen kaikkea moraalialue.

Tämä näkyy erinomaisesti esimerkiksi *Helsingin Sanomien* voimakkaassa tuessa seksuaalisille vähemmistöille ja ulkoministeri Stubbin feministiksi julistautumisessa sekä puheissa samojen vähem-

mistöjen puolesta. Jos identiteettipolitiikka uhkaisi jollain tavoin vallitsevaa taloudellis-poliittista järjestystä, jos se esittäisi nykyisestä poikkeavan poliittisen näkemyksen yhteisestä, jos se edustaisi poliittista vastarintaa millään tavoin, näitä kannanottoja tuskin esitettäisiin. Eri-laisten yksilön kannalta keskeisten vähemmistöidentiteettien suhteellisen yhteiskunnallisen aseman kohentaminen on useimmiten hyvä asia, mutta sen poliittinen merkitys ja voima on varsin rajallinen.

Representaation kaksi puolta – esittäminen ja edustaminen – sekä limittyvät toisiinsa että eroavat toisistaan. Tästä seuraa muun muassa se, että tämän perinteisen kirjarvion lukija joutuu siinä esitettyä arvioidessaan osittain vaihtamaan esittämisen ja edustamisen paikkaa. Arvioinnin kohteesta esitetty herättää aina kysymyksen edustavuudesta; edustavuus suhteessa representaation käsitteeseen ja sen eri muotoihin on puolestaan se, mistä tämän arvion oma esitys muodostuu. Tällaisen arvion tekeminen, esittämisen ketjun jatkaminen, edellyttää kuitenkin itse teoksen tutustumista, joten ei muuta kuin kaikki innolla *Representaatiota* lukemaan. Se kannattaa, sillä representaatioista ei pääse eroon.

RISTO KOSKENSILTA

Virheitä ja moraalipuheen semantiikkaa

Etiikan lukemisto. Toim. Veikko Launis, Markku Oksanen & Seppo Sajama. Suom. Seppo Sajama, Panu Turunen, Juhani Pietarinen, Markku Oksanen, Mikko Wennberg, Timo Kajamies, Jussi Haukioja, Juha Räikkä, Seppo Poutanen, Veikko Launis, Jukka Varelius, Helena Siipi & Marjo Rauhala. Gaudeamus, Helsinki 2010. 450 s.

*E*tiikan lukemisto tarjoaa ensi kertaa suomeksi kattavan valikoiman etiikan eli moraalifilosofian merkkitekstejä 1880-luvun lopulta 1990-alkuun. Niin kuin kirjan toimittajat Veikko Launis, Markku Oksanen ja Seppo Sajama johdannossa mainitsevat, se on tavallaan Panu Raatikaisen toimittaman kokoelman *Ajattelu, kieli, merkitys* (Gaudeamus 1997) sisäantologia. Raatikaisen kirja sisältää merkitykseen liittyviä analyyttisen filosofian kirjoituksia vuosilta 1892–1975 ja valaisee hyvin yhtä tärkeää puolta viime vuosisadan filosofiasta.

Lukemisto täydentää tätä kuvaa ja on osittain jopa isosisartaan onnistuneempi tuotos: Raatikainen varusti kirjansa kyllä hyvällä ja laajalla johdannolla mutta ei erityisemmin jäsentänyt yksittäisiä kirjoituksia tai niiden kontekstia, mikä tekee asiaan perehtymättömille joidenkin tekstien lähestymisen hyvin hankalaksi. Joillekin voi olla vaikeaa jopa ymmärtää, miksi jotkin kirjoitukset ylipäätään on vaivauduttu kirjoittamaan. Esimerkiksi Otto Neurathin artikkeli ”Protokollalauseet” näyttäytyy kirjaksotsaiselle filosofinalulle luultavasti enemmän huurupäisenä sekoiluna kuin filosofian merkkipaaluna – vaikkakin tämä saattaa pedagogisesti olla ihan paikallaan.

Lukemisto on jaettu viiteen teemaattisesti varsin yhtenäiseen lukuun, ja jokaisen niistä avaa oma johdantonsa. Johdannot käsittelevät yleisesti luvun teemaa ja, mikä mielestäni tärkeintä, johdattavat kuhunkin tekstiin erikseen avaamalla sen motivaatiota, sisältöä ja vaikutuksia. Näin filosofisesti hieman sivistymättömämmätkin välttyvät arvailemasta, mitä kussakin tekstissä mahdetaan ajaa takaa ja mihin kysymyksiin kirjoittajat pyrkivät

antamaan vastauksia. Toinen antologian etu on, että sen esiin tuomat monet äänet selvästi keskustelevat keskenään. Näin ne kertovat Raatikaisen kokoelman tekstien muodostamaa tarinaa huomattavasti koherentimman kertomuksen. Tästä tosin ei oikein voi syyttää Raatikaista: viime vuosisadan analyyttisen etiikan avainkirjoitukset nyt vain liittyvät tiiviimmin toisiinsa.

Toisaalta on myönnettävä, että kirjan ensimmäinen, saksalaista arvofilosofiaa käsittelevä luku ei mitenkään elimellisesti nivelly muuhun sisältöön vaan jää vain jonkinlaiseksi prologiksi. Sellaisenakin sen mukana olo on kuitenkin perusteltua, sillä 1800-luvun lopun moraalifilosofian merkkiteksteistä poimitut kohtalaisen lyhyet katkelmat Franz Brentanolta, Alexius von Meinongilta, Nicolai Hartmannilta ja Max Scheleriltä taustoittavat hyvin seuraavan vuosisadan ajattelua. Lisäksi luvun lukemista voi suositella mannermaisesta filosofiasta kiinnostuneille, sillä se avaa esimerkiksi Brentanolta periytyvää omalaatuiselta tuntuva käsitelmästä totuudesta niin, että myöhemmät, muutoin ehkä kovin kummallisilta kuulostavat fenomenologiset kannat saattavatkin alkaa näyttää etäisesti peräti tolkullisilta.

Naturalistinen virhepäätelmä

Merkittävin 1900-luvun moraalifilosofian kaari muodostui G. E. Mooren ja John L. Mackien näkemysten välille. Kirjan kolme keskimmäistä lukua kertovat, kuinka ajatuksen tiet kulkivat Mooren hahmotteleman deskriptiivisen metaetiikan puitteissa eettisestä realismista moraalikielen analyysin kautta Mackien antirealismiin. *Lukemiston* toisen, intuitionismia käsittelevän

luvun avaakin itseoikeutetusti Mooren *Principia Ethica* (1903) aloitusluku, jossa hän hahmottelee yleistä kuvaa moraalifilosofiasta: Se on ennen kaikkea metaetiikkaa, eli se ei ota suoraan kantaa enemmän tai vähemmän arkipäiväisiin moraalisiin ongelmiin (”Onko abortti väärin?”) vaan pyrkii selvittämään eettisiä käsitteitä ja niiden suhteita. Tärkeintä on löytää vastaus kysymykseen, mitä hyvä on.

Kuten tunnettua, Moore itse vastaa hyvän olevan yksinkertainen ja määrittelemätön. Se ei siis palaudu mihinkään muuhun vaan on jotain aivan perustavanlaatuaista. Naturalisteja eli filosofeja, jotka samastavat hyvän jonkin toisen luonnollisen ominaisuuden tai ominaisuusjoukon kanssa, Moore syyttää ”naturalistisesta virhepäätelmästä”. Syytöstä hän perustelee monin tavoin, muun muassa niin kutsutulla avoimen kysymyksen argumentilla, joka kuuluu jotakuinkin seuraavasti: Jos *määritellään* ”hyvä on X”, niin kysymykset ”onko hyvä todella X?” ja ”onko X todella X?” ovat samoja. Moore kuitenkin katsoo, että ensimmäinen kysymyksistä on sisällöllinen ja mielekäs mutta jälkimmäinen vain triviaali. Tästä seuraa, etteivät kysymykset sittenkään ole samoja. Näin päädytään ristiriitaan ja edelleen siihen, että mikä hyvän määritelmän X sitten onkaan, määritelmä on virheellinen. Toisin sanoen hyvää ei voi määritellä.

Mooren argumentaatio nautti jonkin aikaa laajaa kannatusta, mutta 40-luvulle tultaessa kannatusjoukot jo rakoilivat. Tähän kehitykseen vaikutti merkittävästi W. K. Franken artikkeli ”Naturalistinen virhepäätelmä”. Tässä *Lukemistoon* suomenetussa kirjoituksessa Frankena pyrkii osoittamaan Mooren olevan

väärässä ja huomauttaa, ettei naturalistinen virhepäätelmä oikeastaan ole erityisesti naturalistinen eikä itse asiassa edes virhepäätelmä. Ensimmäkin se palautuu Franken mukaan lopulta siihen, että ”kahta ominaisuutta kohdellaan ikään kuin ne olisivat yksi ja sama ominaisuus”. Hän jatkaa: ”Sillä, onko toinen näistä ominaisuuksista luonnollinen tai ei-eettinen ja toinen ei-luonnollinen tai eettinen, ei ole merkitystä” (160). Virhepäätelmä ei siis liity mitenkään erityisesti juuri naturalismiin.

Toisekseen naturalisteja ei voi suoraan päätä syyttää virhepäätelmästä vain sillä perusteella, että he ovat Mooren kanssa eri mieltä. Mooren argumentti nojaa eettiset ja ei-eettiset asiat erottavaan Humen giljotiiniin, joka kyllä nauttii laajaa kannatusta, mutta sen kieltäminen ei silti ole mikään virhepäätelmä. Naturalistien virheestä on siis syytä puhua vasta, kun heidän kantansa on osoitettu virheelliseksi.

Ei-kognitivismi, relativismi ja vähän muutakin

Antologian kolmanteen lukuun on kerätty joukko tekstejä nimikkeeseen ”ei-kognitivismi” alle. Niiden kirjoittajat katsovat, ettei moraalipuheessa esitetä väitteitä. Sanoessamme jotain hyväksi, oikeaksi, huonoksi, vääräksi tai joksikin sellaiseksi vain ilmaisemme tunteitamme tai pyrimme vaikuttamaan kuulijoihin. Näissä kirjoituksissa ehkä mielenkiintoisinta on analyttisen filosofian huojunta kielen ja asioiden sinänsä välillä: kun Moore käsitteli vuosisadan alussa

vielä hyvän itsensä määrittelyä, A. J. Ayer piti 30-luvulla moraalipuhetta merkityksettömänä ja R. M. Hare kirjoitti 60-luvulla sanan ”hyvä” semantiikasta. Tämän jälkeen päästiin taas hiljalleen itse asiaan.

Ei-kognitivismia seuraa eettistä relativismia käsittelevä luku. Sen mukaan moraaliset seikat, esimerkiksi jonkin teon hyvyys, riippuvat kunkin yhteisön kannattamista normeista. Mitään universaaleja moraalisaantöjä ei siis ole olemassa, ja niin yksi teko voi olla jossain oikein ja toisaalla taas väärin. Tässä luvussa monia kiinnostaa varmasti käänös Edvard Westermarckilta, mutta luvun ylivoimaisesti tärkein teksti – joka tosin edustaa enemmän eettistä nihilismia kuin relativismia – on eittämättä ote Mackien vuonna 1977 ilmestyneestä etiikan yleistuksesta *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Katkelmassa Mackie esittää niin sanotun virheteorian, jota voi hyvällä syyllä pitää Mooren aloittaman projektin luonnollisena päätepiteenä: se on metaeettinen teoria, joka sisältää mielekkään moraalikielen analyysin ja ottaa (omassa diskursussaan) tervejärkisesti kantaa arvojen onttimeen statukseen.

Virheteorian mukaan puhuesamme moraalisiin liittyvistä asioista (”Pekka teki väärin”) esitämme samanlaisia objektiivisiksi tarkoitettuja väitteitä kuin puhuessamme ei-normatiivisista asioista (”Pekan otti kassakaapista rahaa”), ja näin voimme olla joko oikeassa tai väärässä. Toisaalta arvot (tai mitkä ikinä määräävät moraaliarvostelmien totuusarvon) ovat sisäisesti preskriptiivisiä eli itsessään toimintaa ohjaavia

olioita. On kohtuullisen helppo hyväksyä, ettei maailmassa ole mitään sisäisesti preskriptiivistä, joten näyttää ilmeiseltä, ettei objektiivisia arvoja ole olemassa. Ja koska siis objektiivisia arvoja ei ole olemassa, vaikka kaikki moraaliväittämät ne olettavatkin, kaikki moraaliset arvostelmat ovat tarkkaan ottaen epätosia.

Mackie argumentoi varsin vakuuttavasti – tai ainakin hänen argumenttinsa voi rekonstruoida sellaiseksi –, joten virheteoria vaikuttaa ensi näkemältä hyvin uskottavalta. Tarkemmin ajatellen se osoittautuu kuitenkin ongelmalliseksi. Teoriasta seuraa esimerkiksi, ettei lasten kilduttaminen huvittelutarkoituksessa ole väärin. Tämä on epäilyttävää, sillä kaikki me tervejärkisiet ihmiset toki *tiedämme*, että se on itse asiassa aivan pöyristyttävän väärin. Näin vastakkain asettuvat uskottava, kohtuullisen abstrakti metaeettinen teoria ja toisaalta todellisuuteen perustavanlaatuisesti liittyvä yleisesti tiedetty tosiasia. Mielestäni on varsin selvää, että filosofien teoreettiset rakennelmat häviävät kiistan tällaisissa tilanteissa.¹

Ei kuitenkaan ole aivan helppo osoittaa, mikä virheteoriassa varsinaisesti on vikana. Tämä viittaa siihen, että ongelma lymyilee keskustelun taustaoletuksissa. Luultavasti vinouma palautuu ainakin Mooren ja siihen, ettei Franken ja muiden kritiikistä huolimatta ole vielä päästy eroon naturalistisen virhepäätelmän esiin manaamisen tuottamista ongelmista: Humen giljotiini veistelee arvot turhan suurpiirteisesti erilleen tosiasioista.

Viidenteen, kirjan päättävään

lukuun on koottu neljä temaattisesti Moore–Mackie-kaaren ulkopuolelle asettuvaa kirjoitusta. Harry G. Frankfurtin artikkeli osoittaa, ettei niin sanottu vaihtoehtoisten mahdollisuuksien periaate olekaan välttämättä yleisesti pätevä: henkilö saattaakin olla moraalisesti vastuullinen teoistaan, vaikkei olisi voinut toimia toisin. Tämän perään on suomennettu Michael Rusen kirjasta *Sociobiology: Sense or Nonsense?* moraalin evolutiivista perustaa ja sen sosiobiologista selittämistä kriittisesti käsittelevä luku. Kirjoituksessa ”Moraaliteoria feministisestä näkökulmasta” Virginia Held kritisoi etiikan mieskeskeisyyttä ja syyttää eetikkoja naisellisen näkökulman unohtamisesta. Lääkkeeksi hän tarjoaa hoivan käsitteen lähtökohdaksen ottavaa feminististä etiikkaa.

Kirjan päättää James Rachelsin mainio artikkeli ”Voiko etiikka antaa vastauksia?”. Mooren ja Mackien väliin asettuvien kirjoitusten piirtämä kuva moraalikiistoista muodostuu varsin yksioikoiseksi: ensin selvitetään tosiasiat ja sitten kiistellään normeista – jos se ylipäättään on mahdollista. Rachels esittää tätä huomattavasti hienosyisemmän ja luonnollisemman kuvauksen moraalikeskustelusta, jossa tosiasioiden ja normien erottaminen ei ole mitenkään mutkatonta.

Mukiinmenevää työtä

Erityisesti viimeisen luvun kirjoitusten valikoinnista voisi tietenkin olla montaa mieltä, mutta niin kuin vuosisadan alun subjektivistit jo tiesivät, makuasioista on turha

kiistellä. Todettakoon kuitenkin, että kaikki antologian tekstit ovat merkittäviä kirjoituksia ja siten puolustavat paikkaansa. Mukaan ei kuitenkaan ole otettu mannermaista filosofiaa. Johdannossa selitykseksi annetaan, että suomentamattomia erityisesti etiikkaan keskittyviä mannermaisien filosofian kirjoituksia ei oikeastaan enää ole, kun Levinasia ja Habermasiakin on jo käännetty. Pois on jätetty myös muita suomeksi saatavilla olevia ajattelijoita: Wittgenstein, Russell ja muut subjektivistit. MacIntyre ja hyve-etiikka mainitaan vain ohimennen. Mukana ei ole myöskään normatiivista etiikkaa, uskontoon liittyvää ajattelua eikä Rachelsin artikkeleita lukuun ottamatta soveltavaa etiikkaa.

Ylipäättään toimittajien valintapäätökset noudattelevat kohtuullisen tarkasti angloamerikkalaisten kollegoidensa vastaavia, mikä on varsin onnistunut ratkaisu. Paljon jää toki pois, mutta kaikki ei muutenkaan mahtuisi mukaan. On hyvä keskittyä johonkin. Nyt antologian luenut tuntee ainakin suurimman osan analyttisen etiikan kaanonin tärkeimmistä kirjoituksista. Kirjan nimi voisikin oikeastaan olla *Analyttisen etiikan lukemisto*.

Käännökset ovat pääosin hyviä, joskin paikoin anglistiset rakenteet paistavat suomennoksen läpi. Sanoille ”drastinen” ja ”prudential” olisi varmaan löytynyt hieman kohtoisimmat vastineet. Suomentajat eivät ole myöskään onnistuneet vastustamaan filosofeille ominaista tapaa kääntää suhteet ”relaatioiksi”

teknistenkin yhteyksien ulkopuolella.

Eniten suomennettaessa on luultavasti jouduttu muuttamaan Mooren ja hänen aikalaistensa kirjoitusten välimerkitystä. Näiden filosofien teksteissä kun on enemmän puolipisteitä kuin pisteitä, mikä ei oikein istu suomalaisen oikeinkirjoitukseen. Kääntäjät ovat ilmeisesti lähinnä korvanneet puolipisteet vahvemmilla välimerkeillä, ja se onkin toiminut yllättävän hyvin.

Toimitustyökin on varsin hyvää. Merkinnoissa tosin on hieman vaihtelua, ja harvakseltaan vastaan tulevat kirjoitus- ja painovirheet tökkivät lukijaa silmään, mutta mitään suurempaa huomauttamisen aihetta ei ole. Kirjan loppuun on koottu viitteiden lisäksi lista suositeltavasta syventävästä kirjallisuudesta, suppeahko sanasto ja nimihakemisto.

Valikoiman tekstit ovat suurimmaksi osaksi vaikeita, mutta ainakin Mooren, Frankenan, Mackien ja Westermarckin kirjoitukset sekä viimeinen luku kokonaisuudessaan kiinnostavat suomalaisia luultavasti myös akateemisten piirien ulkopuolella. Ei voi siis kuin kiittää Gaudeamusta, Oksasta, Launista, Sajamaa ja kaikkia suomennostyöhön osallistuneita heidän vaivannäöstään.

Viite

- 1 Tämän päättelyn on esittänyt tarkemmin ja kirkkaammin Markus Lammenranta, Voiko luonnossa olla arvoja? *Ajatus*. Fasc. 49, 1992, 101–109.

KIRJOITTAJALLE

Tarjota artikkeli-, esse-, puheenvuoro-, suomennos-, arvostelu- tai muita käsikirjoituksia lehdessä julkaistavaksi. **Artikkelin ihannepituus** on 30 000 merkkiä välilyönteineen (yli 40 000 on yleensä liian pitkä), kolumnin 7 500. Kirja-arvioiden pituus on 4500–9000 merkkiä välilyönteineen. Lehden teemakokonaisuudet koostetaan kutsuartikkeleista. Lehdelle tarjotuissa tieteellisissä artikkeleissa noudatetaan *referee*-menettelyä: ainakin yksi toimituksen ulkopuolinen asiantuntija arvioi käsikirjoituksen.

Lähetä käsikirjoitus toimitukselle sähköpostin rtf-liitetiedostona. Liitä saateviestiin nimi, osoite, sähköpostiosoitte ja puhelinnumero sekä kirjoittajatiedot (nimi, arvo ja/tai toimi, paikka) kirjoittajaluetteloa varten.

**Älä käytä mitään tekstinkäsittelyohjelmien muo-
toilutoimintoja** (ei tyylimäärityä, sarkaimia, sivunumerointia eikä tavutusta). Käytä vain *kursiivia* tekstin korostamiseen ja vieraskielisiin termeihin, ei lihavoitua tai alleviivausta. Merkitse leipätekstiin kursiiivilla myös teosten nimet, mutta artikkelien nimet lainausmerkeissä. Käytä kaksinkertaisia lainausmerkkejä sitaateissa, korostaessasi tiettyä termiä ja ironisessa tms. merkityksessä. Käytä yksinkertaisia lainausmerkkejä käsitteiden korostamiseen sekä lainauksen sisällä. (Kaikenlaisia asioita kutsutaan ”työksi”. Professori toteaa: ”Työtä se on ’vihertiipertäjien’ filosofian.” Viime aikoina ’työn’ määrittely on noussut ”syvällisen” keskustelun aiheeksi.) Toisin kuin edellä, lainausmerkkien (kuten kursiiivin) ylikäyttöä kannattaa kuitenkin välttää. Käytä vain samaan suuntaan kaartuvia lainausmerkkejä.

Laadi artikkelin alkuun 2–6 virkkeen pituinen ingressi, joka johdattaa lukijan kirjoituksen teemoihin. Vältä kuitenkin tyyliä ”Tässä artikkelissa käsitellen... Lopuksi totean...”. **Jaa teksti väliotsikoilla.** Huomaa, että lehtitekstissä hyvin pitkät kappaleet ja luvut ovat kankeita. Vältä myös liian pitkiä väliotsikoita. Jutun päätösikossa voi olla alaotsikko. **Jos haluat merkitä sitaatin**, luettelon tms. erillisenä sisennettynä kappaleena, merkitse sen alkuun [SISENNYS] ja loppuun [SISENNYS LOPPUU].

Käytä viitteisiin tekstinkäsittelyohjelman viitetointoa. Käytä vain viitenumeroituja loppuviitteitä, ei ala- eikä teksti- tai sisäviitteitä. Ilmoita loppuviitteessä kirjoittajan nimi, vuosiluku ja sivunumerot (Drakuli 2007, 14–15). Toistuvaan viitteeseen viitataan merkinällä ”sama” + tarvittaessa sivunumerot. Huom: kirja-arviossa voit kuitenkin viitata arvosteltuun teokseen tekstin sisäisellä sulkuviitteellä, mutta muihin teoksiin normaalisti loppuviitteellä.

Merkitse kirjallisuusluetteloon kirjoittajan sukunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan ko-

tipaikka ja ilmestymisvuosi. Teos kursiiivilla, artikkelin nimi ilman kursiiivia. Aikakauslehtiartikkelista ilmoita julkaisun nimi, lehden numero ja sivunumerot. Koelma-artikkeleista artikkelin nimi ensin, sitten teos kursiiivilla ja sen julkaisutiedot normaaliin tapaan. Mainitse suomennoksista myös alkuteoksen nimi, ilmestymisvuosi ja kääntäjä. Myös uudelleen julkaistuista klassikkoteksteistä on hyvä mainita alkuperäinen julkaisu-
vuosi. **Viitteissä ja lähdeluettelossa on, toisin kuin leipätekstissä, hyvä käyttää lyhenteitä (mm., esim., ks., vrt.).**

Dewey, John, *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education* (alkuteos 1916). Free Press, New York 1997.

Hacking, Ian, *Mitä sosiaalinen konstruktioismi on?* (The Social Construction of What? 1999). Suom. Inkeri Koskinen. Vastapaino, Tampere 2009.

Nagel, Thomas, What Is It Like to Be a Bat? *Philosophical Review*. Vol. 83, No. 4, 1974, 435–450.

Petman, Jarna, Pahuuden patologisesta dialektiikasta. Teoksessa *Immanuel Kant. Radikaali paha. Paha eurooppalaisessa perinteessä*. Toim. Ari Hirvonen & Toomas Kotka. Loki, Helsinki 2004, 271–288.

Simmel, Georg, Eräistä filosofian nykyongelmista (Über einige gegenwärtige Probleme der Philosophie, 1912). Suom. Olli Pyyhtinen. *niin & näin* 4/06, 42–45.

Viittaukset kokonaisuun toimitettuihin teoksiin (mutta mieluiten yksilöidysti artikkeleihin):

Visions of Value and Truth. Understanding Philosophy and Literature.

Toim. Floora Ruokonen & Laura Werner. Acta Philosophica Fennica, Vol. 79. Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2006.

Tarkempia ohjeita löytyy lehden kotisivuilla olevista laajennetuista kirjoittajaohjeista.

Laita kaikki kysymykset tai huomautukset saateviestiin. Lähetä kaaviot tai taulukot erillisinä tiedostoina. Tarkemmat muotoiluohjeet lähetetään pyydettyä.

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

Neuvoja kirjoittajille

- Tarkista, että tekstin aikamuoto ei vaihdu perusteetta.
- Vältä liian pitkiä ja koukeroisia virkerakenteita.
- Vältä tarpeettomia kankeita ilmaisutapoja (kautta, taholla, myötä, välityksellä, johdosta, toimesta, koskien, liittyen, suhteen, nähden, osalta).
- Vältä anglismeja kuten: ”Olen kiinnostunut en vain metafysiikasta vaan myös etnografiasta.”; ”Se on hankalaa, että keskustelu puuroutuu.”