

NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti nro 72 kevät 1/2012



työ

NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti nro 72 kevät 1/2012

Pääkirjoitus

3 Ville Lähde, **Pääkirjoitus**

niin vai näin

6 Tuomo Aho & Markku Roinila,
Leibniziin opastaen

n & n -haastattelu

8 Mikko Kanninen & Ville Lähde,
Uuden työn teatteri

Ulkomaailman kirjeenvaihtaja

16 Sami Syrjämäki, **Pahantekoa
pohtimassa**

16 Alan Wolfe, **Pahantekijäin
joukossa**

Kolumni

24 Susanne Dahlgren, **Arabikevään
vuodenkiertoa**

Työ

30 Ville Lähde, **Työn auvo ja tuskat**

32 Chuck Dyke, **Elämän työnjaot**

37 Marke Ahonen, **Työ antiikin filosofiassa**

44 Thorstein Veblen, **Työteliäät ja sotaisat**

52 Yrjö Haila, **Taiteen ja tieteen työt**

60 Heikki Mäki-Kulmala, **Maamme kirjasta
kilpailuvaltion**

70 Markku Mäki, **Hegel ja Marx työstä**

77 Olli-Pekka Moisio, **Marx ja unelma
vapaasta työstä**

84 Niko Noponen, **Työn aristoteeliset jäljet**

92 Lena Näre, **Holvaa syrjinnän maailmassa**

98 Jukka Peltokoski, **Prekariaatin potentiaali**

Artikkeli

102 Markku Nivalainen, **Adornon Esteettinen
teoria**

Otteita ajasta

110 Avelin & Kilpeläinen, **Lehtikatsaus**

112 Jarkko S. Tuusvuori, **Professori Cunha
demokratiasta**

116 Belt & Halttunen-Riikonen, **Sumppia
ja filosofiaa**

117 Maria Valkama, **Hölderlin-tulkintoja
tulkitsessa**

119 Anna Ovaska, **Feminismin itsetutkiskelua**

121 Elina Halttunen-Riikonen, **Levinas,
etiikka & politiikka**

122 Janne Säynäjäkangas, **Kilpaväittelyssä**

123 Aatu Koskensilta, **Dummett ja yksin
yhteisen ajattelu**

124 Ville Lähde, **Mielipiteillä politikointi**

Kirjat

126 Anna Ovaska, **Hurman ja hulluuden
mailla**

128 Petri Räsänen, **Hyvää taloutta etsimässä**

130 Heikki Kujansivu, **Sivistyksen
puolustuspuhe**

132 Arto Tukiainen, **Seneca ja itsellisyys**

134 Maria Valkama, **Badioun paavali**

136 Eero Tarasti, **Strukturalismin historiaa**

NIIN & NÄIN

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

PÄÄTOIMITTAJAT

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

ARTIKKELITOIMITTAJA

Maria Valkama, maria.seppanen@uta.fi

KIRJA-ARVOSTELUT

Jukka Mikkonen, arviot@netn.fi

TOIMITTAJAT

Mervi Ahonen, mervi@mao.fi
Elina Halttunen-Riikonen, elina.halttunenriikonen@gmail.com
Hanna Hyvönen, hanna.hyvonen@iki.fi
Tapani Kilpeläinen, tapani.kilpelainen@gmail.com
Risto Koskensilta, risto.koskensilta@gmail.com
Mikko Pelttari, pelttari.mikko@gmail.com
Petri Räsänen, E.Petri.Rasanen@uta.fi
Sami Syrjämäki, sami.syrjamaki@gmail.com
Tuukka Tomperi, tuukka.tomperi@gmail.com
Jarkko S. Tuusvuori, jarkkostuusvuori@gmail.com
Tere Vadén, tereensio@gmail.com

AJANKOHTAISTOIMITTAJA

Jaakko Belt, ajankohtaista@netn.fi

KUVATOIMITUS

Ville Lähde & Hanna Hyvönen

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, Anna Ovaska, Tuukka Perhoniemi, Sami Pihlström, Olli Pyyhtinen, Juuso Rahkola, Markku Roinila, Petri Räsänen, Milla Tiainen ja Milla Törmä

TILAUKSET Kestotilaus 12 kk 42 euroa, ulkomaille 46 euroa. Välittäjän kautta lisämaksu. Kestotilaus jatkuu uudistamatta, kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi. Määräaikaistilaus 46 euroa.

niin & näin ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

TILAUS- JA OSOITEASIAIT

040-721 48 91, tilaukset@netn.fi

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

ILMOITUSHINNAT 1/1 sivu 500 euroa, puoli sivua 300 euroa, 1/4 sivua 200 euroa. Väriilisiä sisäisivuilla +25%. Takasisäkansi 600 euroa, takakansi/etusisäkansi 700 euroa (sis. väri)

MAKSUT Osuuspankki 573274-251814

JULKAISIJA & KUSTANTAJA

Eurooppalaisen filosofian seura ry

ISSN 1237-1645

19. vuosikerta

PAINOPAIKKA Vammalan Kirjapaino Oy

Kultti ry:n jäsen

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Tuomo Aho, dosentti, Helsingin yliopisto, **Marke Ahonen**, tutkija, Helsingin yliopisto, **Jouni Avelin**, kustannustoimittaja, Turku, **Jaakko Belt**, HuK, Tampere, **Susanne Dahlgren**, akatemiututkija, Helsingin yliopisto, **Chuck Dyke**, filosofian professori, Temple university, USA, **Yrjö Haila**, ympäristöpolitiikan professori, Tampereen yliopisto, Johtamiskorkeakoulu, **Elina Halttunen-Riikonen**, fil. yo, Tampere, **Tapani Kilpeläinen**, **Aatu Koskensilta**, matematiikan opiskelija, Tampere, **Heikki Kujansivu**, Tampere, **Ville Lähde**, FT, Lempäälä, **Olli-Pekka Moisio**, Dos., YTT, Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto, **Markku Mäki**, eläkeläinen (ent. filosofian lehtori), Oulu, **Heikki Mäki-Kulmala**, FT, lehtori,

Kasvatustieteiden yksikkö, Tampereen yliopisto, **Niko Noponen**, VTT, TM, opettaja, Kuopio, **Lena Näre**, tutkijatohtori, Sosiaalitieteiden laitos, Helsingin yliopisto, **Anna Ovaska**, FM, Helsinki, **Jukka Peltokoski**, kouluttaja ja tutkija, Kansan Sivistystyön Liitto, **Markku Roinila**, FT, tutkijatohtori, Filosofian, historian, kulttuurin ja taiteen tutkimuksen laitos, Helsingin yliopisto, **Petri Räsänen**, FT, KTM, Tampere, **Janne Säynäjäkangas**, fil. yo, Ljubljana, **Eero Tarasti**, FT, professori, musiikkitiede, Helsingin yliopisto, **Arto Tukiainen**, Helsinki, **Jarkko S. Tuusvuori**, Lagos, Portugali, **Maria Valkama**, **Thorstein Veblen**, ks. s. 50, **Alan Wolfe**, johtaja, Boise Center for Religion and American Public Life, Poliitiikan tutkimuksen professori Boston College.

NIIN & NÄIN

on filosofian ammattilaisten ja amatöörien kohtauspaikka, monialainen asiantuntija-areena, yhteiskuntakriittinen debattifoorumi ja taidekyläinen kulttuurimaksasiini. Vapaaehtoisvoimin toimitettu, poikkeuksellisen laajaan avustajakuntaan luottava ja etenkin muhkeista teemanumeroistaan tunnettu neljännesvuosisulkaisu 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 verkkosyntylogopedia *Logos*. Portaali sisältää suomalaisen filosofian historian digitoituja aineistoja sekä kattavan ruotsinkielisen osion. Portaalityö on pitävä myös yllä aktiivista tiedotuspalstaa sähköpostilistoinen sekä kaikkeen puuttuvaan filosofian verkkolokkia.

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 kirjamessuilla. *niin & näin* -toiminnasta vastaa Eurooppalaisen filosofian seura (EFS) vs. toiminnanjohtajanaan Mervi Ahonen ja yhteyspäällikkönään Jukka Kangasniemi. *niin & näin* -toiminnasta saa lisätietoa tällä sivulla ja kotisivuilla olevista osoitteista ja puhelinnumeroista.

VILLE LÄHDE



Kun filosofi puhuu tai kirjoittaa, mitä häneltä odotetaan? Viisautta ja turhuutta. Filosofit ovat auttamattomasti sanan ”filosofia” panttivankeina. Sitä käytetään niin ylennyssanana kuin naureskelevana leimakirveenä. Arkisinkin pohdiskelu ylentyy saadessaan filosofian nimekkeen, ja kärkevin ja kouriintuntuvinkin kritiikki on helppo työntää sivuun tölväisemällä se filosofeerauksen karsinaan.

Filosofoiksi itseään kutsuvat ihmiset eivät liioin pääse koskaan yhteisymmärrykseen siitä, mitä filosofia on. Viisauden rakastaminen tai totuuden etsintä ovat suunnilleen yhtä uskottavia määritelmiä kuin politiikan kutsuminen yhteisten asioiden hoitamiseksi. Pintapuolinenkin tutustuminen filosofian historiaan osoittaa, että sanan ”filosofia” taustalla löytyy mitä monikasvoisin inhimillisten pyrintöjen kimara, jonka ääripäiden välillä ei ole välttämättä juuri mitään yhteistä. Filosofian ytimen määrittely onkin ollut ja on edelleen tärkeä väline akateemisissa reviirosodissa: mikä on varsinaista filosofiaa, mikä sitä etäisesti muistuttavaa reunatiedettä, jota ehkä siedetään muttei pidetä oikein kunnollisena?

Kun keskustelu rajautuu filosofian tutkijoiden joukkoon tai akateemisiin ympyröihin, väliaikaiset rajat sopimukset ovat mahdollisia. Koulukuntasankarit voivat pitää kiinni näkemyksestään siitä, mikä on oikeaa filosofiaa, kunhan tieteelliset pelikentät rajataan esimerkiksi selvien aihealueiden tai ajatteluperinteiden mukaan. Kaikenkattavaa filosofian määritelmää ei tarvita, koska kaikki tietävät, että käytännössä iso osa kollegoista tutkii aivan erilaisia aiheita kuin oma lähipiiri, ja usein aivan erilaisista lähtökohdista.

Käännöksiin ja keskusteluun rajojen yli voidaan pyrkiä. Mutta joka tapauksessa filosofien on tyydyttävä siihen, että nimekkeen ”filosofia” alla ei koskaan löydy yhteisiä vastauksia kysymyksiin ”Mitä?”, ”Miten?” ja

”Miksi?”. Toisille filosofia on omalakinen tiede, toisille erottamattomassa kytköksessä yhteiskunnalliseen elämään (tai molempia näistä ja paljon muuta). Filosofia on monikasvoista.

*

Filosofit törmäävät kuitenkin hankalampiin ymmärryksen esteisiin aivan muualla, arkisessa yhteiskunnallisessa elämässään. ”Filosofiaan” kohdistetaan epäilyksiä, mutta myös vahvoja oletuksia ja suuria odotuksia. Liekö tuskastuttavampaa tilannetta kuin kysymystä ”Mikäs on filosofin kanta tähän asiaan?” seuraava hiljaisuus? Kanta missä mielessä? Analysoidako tilannetta logiikan eväillä, käydäkö kiistelemään yhteiskuntakäsityksistä, puhuako ihmisen perusluonteesta? Olennaista on, että filosofin antamat vastaukset eivät tyydytä, jos ne eivät vastaa kysyjän käsitystä siitä, mistä filosofiassa on kysymys. Ja käsityksiä on monta sorttia.

Filosofiin saatetaan vedota puolueettomana hahmona. Filosofia, ”kaikkien tieteiden äiti” (ei kovin avulias latteus tuokaan), antaa selventäviä neuvoja, purkaa käsityksiä palasiksi, kättilöi sokraattisesti, mutta ei missään nimessä ota kantaa. Osallistuvaan ja väittävään filosofiaan suhtaudutaan tällöin epäluuloisesti. Filosofin on siis käytännössä jaettava itsensä kahdeksi hahmoksi, filosofiksi ja julkisesti osallistuvaksi ihmiseksi. Filosofina hänen oletetaan astelevan varovasti välittävässä roolissaan eräänlaisena universaalina valtakunnansovittelijana. Tässä käsityskannassa lentää tietysti romukoppaan esimerkiksi suuri osa poliittisen filosofian perinteistä. Vain harvoissa perinteissä raja filosofian, muiden tieteiden ja taiteiden tai politiikan on tarkkaan piirretty.

Joskus taas filosofeilta tivataan kirjaimellisesti totuutta tai vahvoja moraalisia kannanottoja. Yksittäiset filosofit ovat ottaneet julkisen auktoriteetin manttelin ilolla harteilleen, mutta useimmissa tämä olettamusten

toinen ääripää herättää ahdistusta. Entä kritiikin ja itse-kritiikin arvokkaat perinteet?

Tuskastelu näiden asioiden äärellä on tuttua varmasti jokaisen filosofian laitoksen kahvipöydässä, ellei laitokselle ole sattunut pesiytymään harvinaisen yksituuminen joukko, joka mieluusti puolustaa yhtä näkemystä siitä, mitä aito filosofia on. Mutta aidon filosofian etsintä on väistämättä virvatulpen tavoittelua, jos halutaan kunnioittaa lainkaan sitä ajattelun moninaisuutta, johon sana ”filosofia” on historiallisesti kiinnittynyt.

Filosofien on turha tavoitella unelmaa maailmasta, jossa heistä ei kuvitella kaikenlaista kummallista. Väärinymmärrys ja merkityksestä kamppailu on sanojen luonto, etenkin sellaisten, jotka ovat keränneet matkoillaan kaikenlaisia merkitysten kerrostumia. Siksi ”filosofian” monimerkityksisyys, sen keskellä luoviminen ja sen selittäminen yhä uudelleen on väistämättä osa filosofin elämää, ellei hän halua etsiä kotiaan samanmielisten joukosta. Ristiriitaisuudesta ja monihaaraisuudesta löytyy myös innostusta ja rikkautta. Kysymysten joukko ei ole koskaan valmis.

*

Taannoiset presidentinvaalit tarjosivat kosolti esimerkkejä sanojen elämästä ja niillä kamppailusta. Yhtäkkiä ”taktisuus” oli kaikkien huulilla. Vastakkain asetettiin oikea arvoihin perustuva äänestäminen ja taktisuus, joka alkoi saada luihua ja valheellista sivuväriä. Etenkin vasemmistoliiton ja vihreiden kannattajat näykivät ensimmäisellä kierroksella toisiaan tästä, mutta taktisuuspuhe ulottui aina vaalitudion asti.

Vastakkainasettelu luo vahvoja mielikuvia rehellisen politiikan ja reaaliolittisen pelaamisen välillä. Mutta kuvaako se itse asiassa nykypolitiikkaa kovin hyvin? Parlamentarisessa järjestelmässä yksilöiden poliittinen valta on erittäin vähäinen – ja järjestelmä on suunniteltukin niin, sitä ei ole kukaan tai mikään hiljalleen vääristänyt sellaiseksi. Parlamentarismien johtoidea on, että yksilöiden valta ei saa kasvaa joukkovallaksi, vaan se kanavoidaan poliittisten puolueiden vallaksi. Parlamentarismi on lähtökohtaisesti vallan luovuttamista. Ihanteena on luoda tarpeeksi vahva ja toimintakykyinen politiikan kenttä, joka pystyy pistämään kampoihin kaikenlaisille muille yhteiskuntien voimakeskittymille. On eri asia, miten hyvin tässä on onnistuttu – vai onko yhteiskunnalliset konfliktit lakaistun maton alle asioiden hoidon sujuvoittamiseksi.

Suomessa on melko heikot niin sanotun kansalaisyhteiskunnan perinteet. Ammattiliitot ja useimmat muut vastaavat kansalaisyhteiskunnasta ponnistavat voimat ovat omaksuneet parlamentarismia muistuttavan rakenteen, jossa valta luovutetaan, jotta päästäisiin toimimaan suurten voimien joukossa. Äänestäminen on yksilöiden pyhitetty poliittinen rooli, ja kaikki siihen kuulumaton, ehkä vaalitoimitsijan työtä ja vaalikampanjointia lukuun ottamatta, on tavallaan ylimääräistä. Kansakunnan tulee jakaa itsensä politiikaksi ja arkiseksi aherrukseksi. Äänestys on politiikan hetki.

Kun äänestäminen on lähtökohtaisesti ja tarkoituksella pieniksi palasiksi pilkottua valtaa, jonka vaikutukset ovat parhaimmillaankin epäsuoria, mitä ”arvojen mukaan” äänestäminen ”taktikoinnin” vastakohtana lopulta edes voisi tarkoittaa? Käytännössä arvo- ja puheessa vedottaneen yleensä puolueuskollisuuteen tai tiettyihin politiikan avainkysymyksiin. Näillä perusteilla on paikansa, joskin puolueiden kyky ja halu vaikuttaa äänestäjien poliittiseen maailmankuvaan – puolue myös valistajana, ei vain valmiiden mielipiteiden kanavana – on tätä nykyä nuukahtanut. Mikäli puolueet eivät rakenna politiikkaa, ajatus arvoäänestämisestä on köykäinen.

Äänestäjät tietävät, etteivät poliitikot aja vain yksituumaisesti ”edustamia arvoja” jo pelkästään siksi, että parlamentarismi tekee sen erittäin vaikeaksi, mutta myös siksi, että politiikassa toimivat ihmiset ovat monenlaisten intressien ja luotujen realiteettien ristipaineessa. Äänestäjällä on hyvin vähän valtaa vaikuttaa siihen, millaista politiikkaa valittujen äänillä tehdään. Siksi ”taktinen”, vain muutaman pelisiirron päähän vaikuttava, voi olla aivan yhtä vakava poliittinen päätös kuin niin kutsuttu arvovalinta. Sillä arvoilla äänestäminen jättää helposti politiikan sielunelämän huomiotta, ellei se satu kytkeytymään johonkin juuri sillä hetkellä akuuttiin kysymykseen. Kuten aina, puhe ”arvoista” tahtoo jäädä elämälle etäiseksi.

Vastakkainasettelu aidon tai taktisen äänestämisestä välillä ohittaakin pohdinnan siitä, onko parlamentarismien varaama tila yksilön toiminnalle riittävä. Äänestäjä on toimintavallan luovuttaja, mutta mielekkäälle poliitikalle elintärkeät uudet näkemykset, kritiikki ja yllättävät poliittiset kysymykset eivät kumpua tyhjiöstä. Ne vaativat aina ajattelua ja toimintaa, joka ylittää totunaisen vallanjaon. Arkipolitiikan kaavoihin kangistuneille ne vain tahtovat kuulostaa kiusalliselta filosofeeraukselta. Mutta uusia kysymyksiä tarvitaan.

Vuoden 2012 numeroiden teemat:

Numero 2: pelit & leikit, Nick Land
 Numero 3: talous & demokratia, Leibniz
 Numero 4: konservatismi & liberalismi, Hölderlin

Oikaisu

”Toisin kuin kirja-arvostelussa Veli-Matti Saarisen *Taiteen Elämästä ja Kuolemasta* viime numeron sivulla 122 sanottiin, teos ei ole väitöskirja. Saarinen väitteli vuonna 2007 Turun yliopistosta. Arviointi on kirjoittaja ja toimitus pahoittelevat virhettä.”

tämän numeron taiteilijat



Viljami Heinonen (s. 1986) opiskelee Kankaanpään taidekoulussa neljättä vuotta ja valmistuu keväällä 2012 maalauksen linjalta. Hän kuvaa maalauksissaan jokapäiväisiä aiheita kuten katujen näkymiä ja ohikiitäviä hetkiä. ”Pienet” asiat ovat haasteita: kuinka luoda ulkona lojuvasta roinasta erikoista ja monumentaalista? Heinonen maalaa kokemuksesta etsien itsensä ja aiheensa väliltä sidettä ja tuttavuutta. Tavanomaiset asiat voi nähdä mielenkiintoisina, kun unohtaa niihin valmiiksi leimatun luonteen ja katsoo uudemman kerran. Lennokas maalaustapa antaa mielikuvitukselle sijaa ja mahdollisuuden tarkastella teoksia myös lähes abstraktilla taajuudella. Maalaustapa on fyysinen, ja maalaus pohjien suuri koko tarjoaa mahdollisuuden pureutua työhön koko voimalla. Heinonen työskentelee akryyli- ja öljyväreillä sekä hyödyntää kierrätysmateriaaleja kollaaseissaan. Näin hylätty saa uuden elämän.



Tamperelaisen kuvataiteilijan **Teemu Saukkosen** taiteen läpikäyvä piirre on fyysisyys. Teema tulee hänen tuotannossaan esiin erilaisina kollaasiratkaisuinä sekä vaihtelevan vahvaisina väripintoina. Saukkosen hahmot ovat nimettömiä. Ikiaikaiset hahmot kielivät inhimillisestä draamasta. Fyysinen ilmaisutapa ja teosten aiheet pyrkivät saavuttamaan katsojan äkillisesti vieraannuttavana tunnetilana. Saukkosen teoksia on useissa suomalaisissa taidekokoelmissa kuten Amos Anderssonin ja Helsingin taidemuseoiden, Kiasman ja Sara Hildénin taidemuseon kokoelmissa.



TUOMO AHO & MARKKU ROINILA

Kommentteja Minna Koivuniemen arvosteluun teoksesta

G. W. Leibniz: *Filosofisia tutkielmia*¹

Kirja-arvosteluihin ei pitäisi vastata – paitsi silloin, kun niihin liittyy yleisemmin kiinnostavia näkökohtia. Tämä pätee Minna Koivuniemen arvioon toimittamastamme Leibniz-suomennosten kokoelmasta edellisessä numerossa. Kiitämme arviosta ja kirjan huolellisesta lukemisesta, mutta haluaisimme kommentoida muutamaa kohtaa.

Ensinnäkin toimituspolitiikasta. Jo varhain selvisi, että kokoelmasta on tulossa laaja. Siksi halusimme varta vasten koota laitoksen, joka voisi palvella kokonaisvaltaisena johdatuksena Leibnizin koko ajatteluun. Tosin korostimme hänen filosofista työtään. Sitä varten pyysimme akatemiaprofessori Simo Knuutilalta pitkän johdannon ja teimme bibliografian. Emme missään vaiheessa vakavasti harkinneetkaan muuta kuin kronologista tekstien järjestystä. Useimmat tekstit koskevat lukuisia aiheita, ja sitä paitsi nykyinen tutkimus korostaa juuri Leibnizin dynaamista kehitystä eri aikoina.

Toinen periaatteellinen kysymys koskee selitysten luonnetta. Pyrimme pitämään ne suhteellisen lyhyinä, joskin niistä lopulta tuli laajemmat kuin oli alkuaan tarkoitus. Päädyimme kuitenkin tietoisesti siihen ratkaisuun, että selitykset valtaosin keskittyvät ”tulkitsemaan kirjoitusten vaikeita kohtia ja osoittamaan Leibnizin yhteyksiä muihin ajattelijoihin.”² Toisin sanoen tavoitteemme oli tehdä lukijalle helpommaksi ymmärtää suomennettujen kirjoitusten sisältöä. Selitysten tarkoitus oli kohta kohdalta antaa valaistusta tekstin perusteellisempaa ymmärtämistä varten. Sellaisista selityksistä on nähdäksemme lukijalle eniten hyötyä, Aristoteles- ja Descartes-editioiden tapaan. Toivomus, että sen sijaan ”selitysten painopiste olisi ollut johdonmukaisessa käsitteanalyysissä”, merkitsee itse asiassa, että selitysten pitäisi olla tutkielmia, kontribuutioita Leibniz-tutkimukseen³.

Sitten termien käännösvastineista. Klassikoiden käsitteiden käännökset ovat toki aina kiistanalaisia, emmekä olettaneet siltä välttyvämme. Joskus termien käännökseksi on useita päteviä ratkaisuja, ja valinta on paljolti makuasia. Emme tietenkään väitä olevamme tässä erehtymättömiä, ja eri kääntäjien yhdenmukaistamisessa on voinut jäädä asioita huomaamatta. Leibniz ei myöskään itse ole termeissään niin johdonmukainen kuin voisi toivoa. Pitää muistaa myös seikka, jota Koivuniemi ei mainitse: puolet termeistä on ranskaa ja puolet latinaa. Tämä olisi tehnyt erityisen vaikeaksi laatia indeksiä käsitteiden alkukielisistä ja suomennetuista muodoista. Toisaalta tällaisessa johdannossa sitä ei tarvitakaan.

Olemme koettaneet olla uskollisia alkutekstille, mutta myös kirjoittaa luettavaa tekstiä, joka ilmaisee

tekijän ajatuksen. Ehdotus, että keskeisiä termejä kuljettaisiin mukana alkukielisinä (kai suluissa), ei meistä lainkaan sovellu luettavaan suomenkieliseen julkaisuun. Sen sijaan olemme antaneet kyseiset termit selityksissä kommenttien kera, ehkä pariinkin kertaan. Kieltämättä jää lukijan vastuulle kiinnittää huomiota niihin.

Eräs tavallinen sana on *l'esprit*. Gaston Cayroun teoksessa *Dictionnaire du français classique: la langue du XVII^e siècle* esitetään sanalle yhdeksän käyttöä, ja olemme käyttäneet sille ei-teknisissä yhteyksissä useita eri suomennoksia. (Koivuniemi toteaa tämän hieman tyytymättömään sävyyn, mutta toivottavasti hän ei sentään kannata ”sanasanaista” käännöstä, jota käännöskoneet harjoittavat.) Toisaalta teknisessä mielessä se on usein käännetty ”hengeksi”. Silloin se merkitsee substanssia, jolla on sekä muisti että järjenkäyttö. Etenkin *Monadologiassa* henki-termillä on tämä tekninen merkitys, ja samoin asia esitettiin myös Siukosen aiemmassa käännöksessä. Olemme käyttäneet ihmisolentoista tätä kieltämättä vanhahtavaa sanaa ”henki” eikä ”mieli”, sillä Leibnizin pluralismissa kaikki substanssit ovat ainakin erään koulukunnan mukaan mentaalisia, eräänlaisia mieliä.

Vielä pari sanaa termistä *l'insensible*. Pitää kyllä paikkansa, että oli uskallettua kääntää se ”tiedostamattomaksi”. Mietimme asiaa pitkään, mutta päädyimme ratkaisuun lähinnä siksi, että tarkka käännös ”havaitsematon havainto” tai ”tiedoton havainto” olisi lähes käsittämätön. Kuten Koivuniemi toteaa, Bennett kylläkin kääntää *insensible*⁴. No, miten muuten hän olisi voinut kääntää? Pitää ymmärtää, että käännös ranskasta englanttiin on kerta kaikkiaan muuta kuin käännös ranskasta suomeen.

Silti olemme mielestämme paikoitellen parempia kuin englantilaisten laitosten tekijät. Koivuniemen mainitsemassa kohdassa sivulla 292 on puhuttava juuri toiminnoista (*actions*), koska tarkoitetaan Aristoteleen kategorioteorian mukaisia aktioita, ei suinkaan aktuaalisuuksia, kuten suositeltu englantilainen käännös esittää. Toisaalta myönnämme, että lapsuksia on tapahtunut: niinpä siteeratusta sivun 291 kohdasta on tullut turhan epämääräinen.

Viitteet

- 1 Minna Koivuniemi, Taikalyhdyistä differentiaaleihin. *niin & näin* 4/11, 117–118.
- 2 Sama, 117.
- 3 Sama, 117.
- 4 Emme muuten ottaneet Bennettin hyödyllisen *Early Modern Texts* -sivuston käännöksiä lähdeluetteloon, koska ne ovat yksinkertaisesti, opiskelijoiden kurssimateriaaliksi tarkoitettuja versioita.

MENESTYSKIRJA SUOMEKSI! ILMESTYY KEVÄÄLLÄ!

Matthew B. Crawford

Elämän korjaajat

n. 250 s.

ISBN 978-952-5503-67-8

Hinta: 35 € (kestotilajille 30 €)



Työ toimistossa ja liukuhinnan äärellä katkaisee elävän yhteyden maailmaan. Kun ihminen luovuttaa arkisten tarvekalujensa korjaamisen ammattilaisille, hän luopuu samalla osasta elämönhallintaansa. Korjaava ja tuunaava ihminen tekee touhutessaan myös itsestään kokonaisen. Elämän korjaajat neuvoo, miten oma elämä otetaan omin käsin taas omiin käsiin. Se innostaa askaroimaan, ohjaa takaisin elämönhallinnan juurille.



NIIN & NÄIN

www.netn.fi/kauppa

040 721 48 91

”Uuden sukupolven Zen ja moottoripyörän kunnossapito, joka bavabduttaa kaikki ne miljoonat, jotka tuntevat etäänntyneen omasta työstään.” - Financial Times

VILLE LÄHDE & MIKKO KANNINEN

Uuden työn näyttämöillä

Haastattelussa Sami Keski-Vähälä,
Esa Leskinen & Mikko Kanninen





Sami Keski-Vähälä ja Esa Leskinen tarttuivat nykyajan työelämän muutoksiin tuoreessa näytelmätrilogiassaan. Sarjan ensimmäinen osa *Päällystakki. Komedia työelämän huononemisesta* esitettiin Ryhmäteatterissa keväällä 2009 Esa Leskisen ohjauksena. Mikko Kanninen ohjasi sen Tampereen teatteriin 2010–2011. Näytelmä perustui löyhästi Nikolai Gogolin samannimiseen novelliin vuodelta 1842. Toinen osa *Euroopan taivaan alla. Komedia työvoiman liikkuvuudesta* esitettiin Ryhmäteatterissa 2010 ja Tampereen teatterissa 2011–2012. Kolmas osa *Jatkuvaa kasvua. Komedia työn tuottavuudesta* sai kantaesityksensä Ryhmäteatterissa lokakuussa 2011.

Sami Keski-Vähälä on käsikirjoittaja, joka on kirjoittanut lukuisia näytelmiä ja elokuvakäsikirjoituksia muun muassa Mika Kaurismäen elokuviin. Esa Leskinen on ohjaaja, näytelmäkirjailija ja Ryhmäteatterin taiteellinen johtaja. Hän on ohjannut etenkin suuren joukon venäläisiä klassikoita näyttämölle. Mikko Kanninen on näyttelijä, ohjaaja, muusikko ja teatteritaiteen tutkija, joka väittelee vuonna 2012 Tampereen yliopistossa otsikolla *Teatteri kehon projektina*.

Haastattelu pohjaa kolmikon käymään keskusteluun esityssarjaan liittyvistä kysymyksistä sekä laajemmin taiteen merkityksestä yhteiskunnalliselle keskustelulle.

Minkä vuoksi näistä aiheista kannatti tehdä esityksiä juuri nyt?

Esa Leskinen: Kaikki lähti yrityksestä kuvata sellaista yhteiskuntamuotoa, jota taloudellinen liberalismi hallitsee. Trilogian ensimmäiseen osaan, *Päällystakkiin*, meidän oli tarkoitus kirjoittaa eräänlainen sodanjälkeisen kapitalismin lyhyt historia. Työ on aihe, jossa heijastuu yhteiskuntaa ohjaavan ideologian ja nykyisen muutoksen kouriintuntuva vaikutus yksittäisen ihmisen elämään. Niin työn käsitteestä muodostui eräänlainen heijastuspinta, jonka avulla pyrittiin kuvaamaan ajan henkeä laajemminkin.

Näistä aiheista kannatti tehdä esityksiä pääasiassa kahdesta syystä: ensinnäkin yhteiskunta tuntui olevan valtavan suuressa ja nopeassa muutoksessa, liikkumassa kovaa vauhtia kohti jotakin tuntematonta päämäärää. Tämä tunne oli vuoden 2005 jälkeen tavattoman vahva. Toisaalta nämä aiheet eivät näkyneet teatterissa tai yleisemmin taiteessa juuri millään tavalla. Se oli meistä kummallista, ja niinpä halusimme käsitellä nimenomaan näitä asioita. Tämä oli minulle ainoa lähtökohta, ja kaikki muu oli alisteista sille.

Mikko Kanninen: Kiihtyvä yhteiskunnallinen muutos ja vallitseva oikeistoliberalistinen ilmapiiri pakotti miettimään uutta teatterillista estetiikkaa ja toimintatapoja. Tai ei ehkä varsinaisesti mitään uutta, vaan jotain tähän ilmastoon ja käynnissä oleviin poliittisiin kamppailuihin esityksellisesti sopivaa. Olen etsinyt suuria yleisöjä ja pyrkinyt tekemään laskelmoiden esityksiä, jotka pakottaisivat mahdollisimman monet istumaan teatterissa sen kaksi tuntia ja kohtaamaan esityksistä nousevat yhteiskunnalliset teemat.

Onko tämä poliittista teatteria? Jos on, niin mikälaista?



Sami Keski-Vähälä: Kukin kolmesta esityksestä pyrkii antamaan äänen sellaisille näkökulmille, jotka eivät pääse mielestämme kuuluville vallitsevassa keskustelussa. Jo siksi esitysten tulokulma on suoraan poliittinen. Lisäksi esityssarjan satiirisen tyyliin linssi kohdentaa poliittiseen sisältöön – luoppi politisoivat sen alle joutuvan materiaalin, vihjaa ja osoittaa katsojalle, millaisia arvoja tekijät kannattavat ja mitä he pitävät naurettavana. Se alleviivaa omia näkemyksiämme. Kyllähän nämä tekstit pyrkivät aika suoraan ottamaan kantaa. Jokaisen käyttö- ja kirjoitusvoima on omakohtainen vitutus tai ahdistus.

Mikko Kanninen: Tampereen esitysten tarkoitus oli tuoda julkiseen tilaan asioita, jotka olivat muualla yhteiskunnassa joko piilossa tai joita oli esitetty tähän asti yksipuolisessa valossa. Haluttiin ensin laskea kynnyksestä tulla katsomaan ja sen jälkeen tarjota perspektiiviä ja haastaa. *Päällystakin* Tampereen esityksessä esimerkiksi tuotiin lavalle romanikerjäläinen. Tuohon aikaan kerjäläiset olivat juuri tulleet Tampereen kaduille, ihmiset näyttivät yleensä yrittävän olla lähinnä huomaamatta heitä. Ajateltiin, että kun ilmiö jätetään huomaamatta, se poistuu varmaan itsestään. Näytelmässä romanikerjäläinen esitetään jokapäiväisenä kadun elementtinä, johon ei kohdisteta erikseen mitään erityistä sääliä, mutta jolla on aito vaikutus tarinan kulkuun. Samalla teatterissa oleva yleisö tavallaan pakotetaan ”näkemään” ja varmasti myös pohtimaan näkemäänsä. Toki tamperelaisissa teattereissa on ollut viime vuosina monia ”ajankohtaisia draamoja”, mutta näissä ei mielestäni ole haastettu yhteiskunnallisesti vaan ymmärretty yhdessä sopuisasti. Tarkoitoin esimerkiksi näytelmiä huumenuorten arkipäivästä tai yksinhuoltajien arjesta.

Esa Leskinen: Pitäisi määritellä ’poliittinen’. Itse käsitän poliittisen hyvin laajana yhteiskunnallisen toiminnan kenttänä: niinpä esimerkiksi teatteriesitys, joka ehdottomasti kieltäytyy käsittelemästä mitään yhteiskun-

nallisia kysymyksiä (puhdas viihde, eskapismi, kuollut klassikko), on minun mielestäni myös poliittinen teko. Se on poliittinen halussaan olla käsittelemättä tiettyjä asioita tai tunnustamatta niiden olemassaoloa. Tällainen esitys esittää maailmasta äärimmäisen poliittisen väitteen. Thatcherin sanoin: ”yhteiskuntaa ei ole”. Eli perinteinen porvarillinen teatteri pitää sekin sisällään radikaaleja poliittisia lausumia, vaikka se pitääkin itseään täysin ”epäpoliittisena”. Meidän esityksemmekin ovat poliittisia, vaikka tietysti aivan toisin tavoin: ne tekevät yhteiskunnallisista aiheista ja yhteiskunnallisista olosuhteista kerronnan keskeisen elementin ja väittävät, että on todellakin olemassa yhteiskunta, joka on hylännyt kaikki muut arvot ja organisoitumisperiaatteet paitsi talouden ja sen kasvun.

Mitä tarkoittaa mielestänne ’työ’ tai ’uusi työ’? Miten esitykset mielestänne pureutuvat näihin teemoihin?

Sami Keski-Vähälä: Ajattelen oman työni perinteistä vaihdanta- ja alistussuhdetta laveammaksi – teen sitä, että voisin ja voisimme hyvin. Olen aina ja en koskaan työssä. Pyrin olemaan sanomatta tai ajattelematta, että ”lähdän töihin”. Tämä on tietenkin vain ihannetila, mutta taidetta tehdessä välttämätöntä ainakin itsetpetoksen tasolla. Uskon vanhaan väitteeseen, että ihminen on työtätekevä eläin. En usko, että voisin hyvin, jos alistaisin työni ja siihen kulutetun ajan kokonaan välineeksi ansaita rahaa, jonka avulla voimistaa vapaa-ajan illuusiota ”nyt teen mitä huvittaa todellisena itsenäni”. Tässä mielessä olen ’uusi työläinen’ eli alistanut itseni kokonaan työlle.

’Uusi työ’ kokonaisuudessaan on tähän turhan laaja aihe, mutta muutama huomio sisältötyöläisen näkökulmasta on paikallaan. Uusi työ on minusta ihan samaa vanhaa työtä mutta erilaisessa kilpailuympäristössä, entistä huonommin ehdoin ja liikkuvammin välinein. Käsitettä viljellään usein jonkinlaisena SITRALaisena ihannetilana, jossa työn tuottavuus on noussut aivan eri tasolle kuin vanhassa työssä, kun on irtaannuttu isoista organisaatioista ja raskaista tuotantovälineistä ja kaikki ovat ymmärtäneet ryhtyä yrittäjiksi. Autonomisoituminen ei vaadi massiivista pääomaa tai suurta velkariskiä, mikä on hyvä asia, mutta uuden työn markkinat ovat vinoutuneet, julmat ja suojaottomat, ja siten uuden työläisen autonomia on osin illuusiota.

Kun tuotantoväline mahtuu työntekijän korvien väliin, on syntynyt iso liikkuvien tieto- ja sisältötyöläisten joukko. He voivat työskennellä useiden toimeksiantajien kanssa yhtä aikaa venyttämällä omaa työaikaansa, ja he kilpailevat keskenään vapaan kilpailun periaattein. Kilpaillaan töiden laadulla (joskus kysymys laadusta on subjektiivinen, joskus ei), tekijän maineella, suhteilla ja taloudellisella pääomalla – sekä pääkopalla kestävä vähätöisiä jaksoja. Tekijän koulutuksella tai edes hinnalla ei ole aina merkitystä. Varsinkaan koulutuksella ei voi varmistaa uuden työn saantia. Koska jokainen toimeksiantaja haluaa palkata työlle omasta kulmastaan parhaan mahdollisen tekijän, kasautuvat työt alan parhaina ja joustavina pidetyille tekijöille. Näin syntyy pieni hyvin toimeentulevien joukko, joka hautautuu erilaisiin töihin,

sekä iso huonosti toimeentulevien joukko, jolla olisi työnteon tahtoa. He saavat kuitenkin viestin, että heidän työllään ei ole kenellekään mitään käyttöä tai arvoa. Osa tästä joukosta, kuten tekijänoikeustuloilla elävät, putoavat kokonaan järjestelmän ulkopuolelle – samoin työkyvyn rajoilla horjuvat ja esimerkiksi mahdollisesti raskaaksi hankkiutuvat naiset, joiden henkilökohtainen elämä voi uhata projektin valmistumista.

Ymmärrän mallin tietyt edut työllistävälle organisaatioille. En tosin tiedä, voittavatko ne haittoja. Mutta kansantaloudellisesti en näe tällaista työmarkkinamallia tehokkaana tai sosiaalisesti oikeudenmukaisena.

Onko sarjan näytelmien tavassa lähestyä poliittisia aiheita merkittäviä eroja?

Sami Keski-Vähälä: *Päällystakki* käsittelee pintatasolla työelämän muutosta historiallisessa katsannossa – miltä työelämä on tuntunut ja tuntuu nyt? *Euroopan taivaan alla* katselee työmarkkinoita ulkopuolisen mahdollisuuksien näkökulmasta, ja *Jatkuvaa kasvua* pohtii koko nykyisen järjestelmän mielekkyyttä ja tulevaisuuden mahdollisuuksia. Sen pohjimmainen väite on, että tavallinen perusinsinööri Antero ottaa ja tuhoaa maailman ellei pysäytä itseään – näin linssi käännetään edellisen osan ulkopuolisen näkökulmasta suoraan katsojaan itseensä.

Mikko Kanninen: *Päällystakki* yrittää päähenkilönsä kautta saada näkökulmaa yhteiskunnallisiin liikkaisiin. Kun päähenkilön muutoskyky on huomattavasti erilainen kuin muun yhteiskunnan, niin merkittävät käynnissä olevat muutokset eivät jää katsojalta huomaamatta. Näytelmän *Euroopan taivaan alla* henkilöt taas ovat enemmänkin ”luokkansa” edustajia kuin varsinaisia ”henkilöitä”. Yhteiskunnassa vallitsevat tavoitteet ja niiden ristiriitaisuus nousevat pintaan.

Esa Leskinen: Trilogia esittää päähenkilöidensä kautta kolme tulokulmaa aiheeseen sekä hyvin erilaiset olosuhteet. *Päällystakin* päähenkilö Akaki on radikaalin sulkeutumisen ja sivullisuutensa ansiosta eräänlainen ei-ihminen, joka alun perin elää oikeastaan kokonaan inhimillisen maailman ja yhteiskunnan ulkopuolella, niin pankkivirkailija kuin onkin. Akakin ongelma on, että hän inhimillistyy ja tulee näin temmatuksi mukaan taloudellisten suhteiden maailmaan. Nuo suhteet ottavat hänen monomaanisissa aivoissaan päällystakin hahmon. Lopulta tämä prosessi tuhoaa hänet. Hän paljastuu siksi, mitä alun perin tietämättään olikin – jonkinlaiseksi ylijäämäksi, virheeksi, maailman ulkopuolella olevaksi. Ylijäämä kuitenkin kieltäytyy kuolemasta, ja niin Akaki jää aaveena vainoamaan kaupunkia (lopullisen romahduksen uhka).

Euroopan taivaan alla -näytelmän päähenkilö Andrei taas on maailmassa kiinni oleva ihminen, jonka tahdon suunta on selvä: hän haluaa pärjätä elämässä. Andrein ongelma on, että hänet on suljettu fyysisesti ulkopuolelle – hän on maantieteellisesti ulkopuolinen, siirtolainen, jonka pärjäämis- ja työhaluja voidaan vapaasti hyväksikäyttää ja hyödyntää. Ilman häntä, ilman ulkopuolista ylijäämää, Eurooppa ei tulisikaan toimeen, vaikka se

samaan aikaan kohdistaaakin häneen suunnatonta vihaa ja halveksuntaa. Vaikka Andrei lopulta onnistuuikin toteuttamaan unelmansa, ylijäämän ongelma ei poistu hänen elämästään: menestyksen hinta on hänen parhaan (ja ainoan) ystävänsä kuolema, ja näin hänen olemassaolonsa perusta pysyy menestyksestä huolimatta edelleen uhattuna.

Akaki ja Andrei ovat siis erilaisuudestaan huolimatta molemmat marginaali-ihmisiä, ylijäämiä yhteiskunnan laidalta. Jatkuvan kasvun päähenkilö Antero on puolestaan mahdollisimman tavallinen ja keskimääräinen ihminen: hän on keskiluokkainen, keski-ikäinen, keskipalkkainen automaatioinsinööri ja tuiki tavallinen perheenisä. Hän kuuluu hiljaiseen enemmistöön. Hän ei ole ulkopuolinen vaan sisäpuolinen, ja hänen ruumiinsa on yhteiskunnan ruumis. Tästä huolimatta hänen maailmaansa ilmaantuu kammottava repeämä, johon hän putoaa suoraa päätä. Repeämän aiheuttaa häiriö olemassa olevassa maailmanjärjestyksessä, joka on *Jatkuvan kasvun* keskeinen väite: keskiluokka kokonaisuudessaan on ylijäämää.

Jatkuvan kasvun maailmassa perinteinen käsitys siitä, että sitkeä työntekeä mahdollistaa hyvän elämän ja pienten mutta tärkeiden unelmien toteuttamisen, katoaa kokonaan. Raha tai hyvä elämä ei tule sen luo, joka uurrastaa työssä, vaan sen luo, jolla niitä on jo ennestään. Tässä on porvallisen maailmankuvan syvä sisäinen ristiriita – se ylistää edelleen ahkeraa työntekeä arvoista suurimpana, vaikka samaan aikaan se on rapauttanut kaikki työn edellytykset toimia hyvän elämän lähteenä: palkkatyötä tekevä ei koskaan ole turvassa.

Samalla katoaa myös illuusio turvaverkosta eli siitä, että yhteiskunnassa olisi joku tai jokin, joka ottaa vastaan sen, joka putoaa. Antero putoaa kuiluun, eikä kukaan pysäytä hänen putoamistaan. Synkimmän pimeyden hetkellä hän kuitenkin näkee aamun koittavan. Vasta pudotuaan tyhjyyteen hän löytää keinot ”toteuttaa potentiaallinsa” ja tehdä elämästään menestystarinan. Näytelmä on eräänlainen klassisen Hollywood-kaavan parodia: sankari löytää sisäisen aarteen mutta ei pelastakaan maailmaa, vaan päinvastoin hänen löytämänsä uusi kasvupotentiaali syöksee yhteiskuntajärjestelmän lopulliseen tuhoonsa. Tämä voisi olla tragediankin aihe, mutta meidän käsittelyssämme siitä tulee komedia. Tähän on myös syvälyiset maailmankuvalliset syyt: ainakaan itse en mitenkään kykenisi vakavalla naamalla väittämään, että tämän hetkisen nihilistis-monetaristisen yhteiskuntamuodon päättyminen voisi olla tragedia.

Miksi komediallinen lähestymistapa? Auttaako se pohtimaan ajankohtaisuuksia? Onko tällöin toisaalta katsojan helppo etäännyttää ne osaksi arkea, jota ei sitten sen kummemmin problematisoida näytelmän katsomisen jälkeen?

Sami Keski-Vähälä: Tähän on monta syytä. Ensinnäkin olen naiivisti sitä mieltä, että maailmassa ja etenkin Suomessa nauretaan liian vähän. Nauraminen on mielestäni terapeutin tapa käsitellä asioita. Ei nauru ole pelkkää puolustusreaktiota tai turrutusta. Yhdessä

nauraminen tekee hyvää, ja jos teatterissa ei uskalleta edes yrittää iloita yhdessä, niin missä sitten? En koe, että nauru etäännyttää kokemuksen, jos esityksessä on naurulle myös vastapunnus, jonka tunnistaa elämän toiseksi puoleksi. Minusta teatteriin kuuluu räkä, roiske ja läsnäolo. Se on fyysinen laji, ja nauru on yksi keskeinen ihmisolon muoto vähän niin kuin viikset.

Koomisen tyylin valinta liittyy myös esityssarjan kantaesityspaikkaan. Ryhmäteatterissa, johon näytelmäsarjan kantaesitykset on tehty, on koomisten esitysten ja näyttelemisen traditio, jolle olen halunnut tehdä kunniaa.

Mikko Kanninen: Hyvä taide sisältää kaikki näkökulmat olevaan. Taide tai elämä ilman komiikkaa ei ole todellista. Komedia on aina ajatteluprosessin tuote. Se ei ole koskaan pelkkää yhtä tunnetta (esimerkiksi säälää), vaan asiat sekoittuvat, jolloin niitä joutuu pohtimaan. Tämä on mielestäni yksi komedian poliittinen ulottuvuus.

Puhuttaessa poliittisesta taiteesta Bertolt Brechtin joudutaan ottamaan jonkinlainen kanta. Millainen suhde teillä on hänen ajatteluunsa?

Esa Leskinen: Brecht on minulle oppi-isä nimenomaan komedian ja vakavan yhdistäjänä, pompöösin ja ulkoa annetun muodon rikkojana. Brechtin oma materiaali on kuitenkin vanhentunutta. Hänen näytelmänsä on kirjoitettava uudelleen, kuten hän itse kehottikin tekemään. Eräässä mielessä tämä trilogia on ollut juuri sellainen projekti – nämä näytelmät liittyvät kiinteästi traditioon, jonka Brecht omaksui Piscatorilta ja välitti eteenpäin¹.

Mikko Kanninen: Brecht on loistava esimerkki taiteilijasta, joka pystyi lukemaan yhteiskunnallisia liikkeitä ja sopeuttamaan työnsä sen mukaan. Brecht on myös ainoa teatterintekijä, jonka poliittiset pohdinnat kestävät loistavasti aikaa (toisin kuin esimerkiksi Grotowskin). Brechtin lukeminen on ehdottomasti syy siihen, miksi ylipäättään työskentelen teattereissa, jotka ovat kaupallisia ja tavoittelevat suuria yleisöjä. Brecht näkee tässä monia mahdollisuuksia, joita ei kerta kaikkiaan kannata jättää pohtimatta ja käyttämättä.

Miten teatteri on muuttunut työnä viime aikoina? Mitä yhteiskunnallista merkitystä tällä on?

Mikko Kanninen: Varsinkin kunnallisiin ja yhtiömuotoisiin teattereihin on viime vuosien aikana tullut niin sanottu ammatillinen talousjohto eli lähinnä tuottajia ja talousjohtajia. Teatterinjohtajilta ei vaadita enää taiteilijuutta tai sivistystä. Palkataan ihmisiä, joilla on kyky toteuttaa teatterin hallituksen ja talousjohdon visioita. Tämä on ollut katastrofi sekä teatterien taloudelle että varsinkin esitysten tasolle. Kun teatterien taloutta tarkastellaan pelkästään yksittäisten esitysten lipunmyynnillä, ala-asteen matematiikallakin voi tajuta, että homma ei tule näillä yleisömäärillä toimimaan.

Hyvä esimerkki erilaisesta ajattelusta on berliiniläinen teatteri Volksbühne. Siellä ymmärretään, että teatterin talouden pitää olla sellaisella pohjalla, että kaikille voidaan maksaa palkka, vaikka joidenkin esitysten täyt-

töaste olisi parinkymmenen prosentin luokkaa. Tämä on toteutettu erittäin lavealla tulosuunnittelulla: festivaaleja, projekteja, konsertteja, konferensseja ynnä muuta². Tämän voisivat Suomessakin ehkä taiteelliset johtajatkin tajuta, mutta kun teattereiden talousasioista palkataan päättämään entisiä huonekalukauppiaita, niin täydellisen katastrofin ainekset ovat kasassa. Tämä tietysti tarkoittaa myös sitä, että äärimmäisen kylmä ja kova palkkatyöläisten kohtelu on päässyt valumaan teattereihin.

Sami Keski-Vähälä: Pääsääntöisesti teatterit eivät palkkaa kirjailijoita vaan maksavat kirjailijan työstä tekijänoikeuskorvauksia, jotka pohjautuvat esityksen keräämiin lipputuloihin. Tämä käytäntö on ollut alalla jo pitkään ja on osittain synynä siihen, minkä vuoksi Suomessa on niin vähän kokopäivätoimisia näytelmäkirjailijoita. Työ on erittäin ennakoimatonta, ja näytelmäkirjailijat ovat suurelta osin työsopimusrakenteiden ja sosiaaliturvajärjestelmän ulkopuolella.

Onko teatteri kuihtuva vai kasvava foorumi etenkin yhteiskunnallisten asioiden pohdintaan?

Sami Keski-Vähälä: Suuret ikäluokat ovat käyneet paljon teatterissa, ja on meidän tekijöiden vastuulla löytää uusi yleisö ja keinot puhutella sitä. Perstuntuma kertoo, että kiinnostus yhteiskunnallisia asioita pohtiviin ja niihin kantaa ottaviin esityksiin on jatkuvassa kasvussa.

Esa Leskinen: Jossain vaiheessa näytti, että teatteri on tosiaankin kuollut yhteiskunnallisen keskustelun foorumina. Tunne osoittautui kuitenkin ennenaikaiseksi. Maailman radikaali muuttuminen muutaman viime vuoden aikana on herättänyt myös teatterin, ja yhteiskunnallista teatteria on nyt ainakin pääkaupunkiseudulla huomattavan paljon ja tulee olemaankin. Jonkinlainen konsensus on rikottu. Valtamedia tosin vastustaa tätä kehitystä tehokkaimmalla mahdollisimmalla tavalla eli sisällöstä vaikenemalla. Sillä ei kuitenkaan ole loppujen lopuksi hirveästi merkitystä, sillä keskustelua käydään lopulta aina jossain.

Mikko Kanninen: Jos teatteri kykenee pohtimaan sisältönsä ja estetiikkaansa yhä uudestaan kulloisessakin historiallisessa tilanteessa, en usko sillä olevan hätää. Ratkaisevassa asemassa on tietenkin taiteen koulutus eli taideyliopistot ja korkeakoulut. Aikaisemmin Suomessa on ollut tapana valita professuureihin taiteellisesti pätevyitä henkilöitä, joiden akateemiset, pedagogiset tai kansainväliset valmiudet ovat olleet vähintäänkin kyseenalaisia. Tällöin monet asiat ovat jääneet opiskelijoiden itsensä varaan. Taiteeseen liittyvää kriittistä katsetta pitää mielestäni opettaa ja ohjata taiteilijalle, sitä ei voi mistään hankkia tai kehittää ”luonnostaan”.

Viitteet

- 1 Erwin Piscator, saksalainen ohjaaja, 1893–1966.
- 2 Thomas Martinin haastattelu: <http://vimeo.com/34141537>

NIIN & NÄIN -KIRJOJEN MYYNTIMENESTYS



Normand Baillargeon

Älyllisen itsepuolustuksen pikakurssi

(*Petit cours d'autodéfense intellectuelle*, 2005)

Suom. Tapani Kilpeläinen
289 s.

ISBN 978-952-5503-55-5

Hinta: 35 € (kestotilajille 27 €)

Tiedätkö, miten sinua huijataan? *Älyllisen itsepuolustuksen pikakurssi* opastaa tilastollisen puljutuksen, pr-puheen harhautusten ja kaikenlaisten virhepäätelmien äärelle. Nykymaailmassa ilman tätä kirjaa ei vain pärjää.



NIIN & NÄIN

www.netn.fi/kauppa

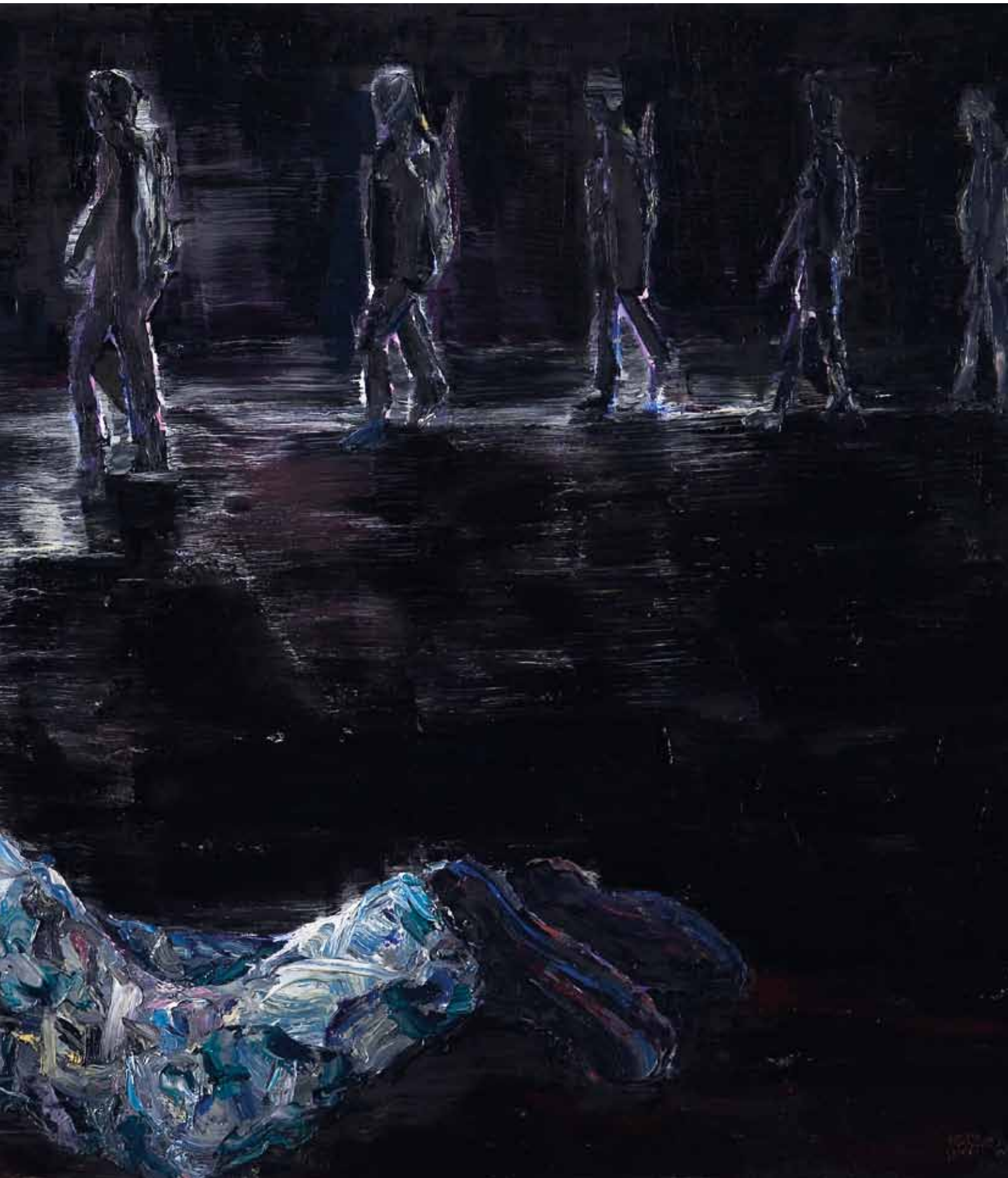
040 721 48 91

”Kirja kiteytti hyvin sen kaiken kusetuksen, mitä meidän kulttuurissa on. Se antoi avaimet käsitellä mitä tahansa informaatiota.”

(”Vavahduttavimmat lukukokemukset”, *Helsingin Sanomat*, 30.10.2011.)



Teemu Saukkonen, Vuorovesi / (2009), öljy ja akryyli kankaalle, 160x280 cm.



ALAN WOLFE

Pahantekijät ja me

Pahuuden pulma on yksi vanhimmista älyämme vaivaavista ongelmista. Monissa kirjoissa on yritetty määritellä pahuus, luetella sen kauhut, tehdä selvää sen sinnikkydestä, selittää sen vetoavuus ja kohdata sen seuraukset. Mutta heti kun esitämme kysymyksiä pahuuden luonteesta, huomaamme, miten vaikea siihen on vastata. Eräs lähtökohta tutkiskelulle on kysymyksen tarkentaminen.

Pahuutta analysoidaan aivan liian usein aivan liian abstraktilla tasolla. Jos teologit kertovat, että pahuus on sitä, mitä ihmiset tekevät, kun Jumala on heiltä kadoksissa, he kohtaavat Jumalan olemuksen määrittämisen ongelmat. Filosofit, jotka käsitteellistävät pahuuden häiriöksi universumin luonnollisessa järjestyksessä, joutuvat painiskelemaan sekä universumin luonteen että varsinkin järjestyksen merkityksen kanssa. Aivojemme viallisten kytkentöjen ongelmana pahuutta tarkastelevat aikamme neurotieteilijät eivät aina ymmärrä, mitä mielessämme on meneillään. Pahuutta käsitteleville teologisille ja metafysisille keskusteluille on aikansa ja paikkansa. Mutta ne eivät auta meitä ymmärtämään, mitä olisi tehtävä koh-

dattaessa terroristeja, jotka lentävät lentokoneilla päin pilvenpiirtäjiä, tai ihmisiä, jotka vahvistavat etnistä yhteenkuuluvuutta raiskaamalla ja tappamalla niitä, joiden maita he himoitsevat.

Jotta voimme oppia ymmärtämään näitä kohtamiamme kauhuja, kaikista tärkeintä on lakata puhumasta pahuudesta yleisellä tasolla ja sen sijaan keskittyä erityiseen poliittiseen pahuuteen. Poliittinen pahuus on tarkoituksellista, pahansuopaa ja tarpeetonta kuolemaa, tuhoa ja viattomien ihmisten kärsimystä, jota liikkeiden ja valtioiden johtajat tuottavat pyrkiessään saavuttamaan toteuttamiskelpoiset tavoitteensa noudatteleamalla omaa strategiaansa.

Emme varmaankaan ikinä hävitä pahuutta täydellisesti maapallolta. Mutta jos ajattelemme selkeämmin ja toimimme strategisesti paremmin, voimme vähentää meihin kohdistuvaa poliittisen pahuuden uhkaa merkittävästi. Niillä, jotka hautovat ja toteuttavat poliittista pahaa, on varmasti pahansuopuutta sydämässään ja häiriöitä aivotoiminnassaan. Meidän ei kuitenkaan pitäisi kiinnostua niinkään heidän sisäisestä maailmastaan kuin heidän teoistaan. Meitä ei kiinnosta rahtuakaan, ovatko

SAMI SYRJÄMÄKI

Alan Wolfe vs. pahantekijät

Bostonin yliopiston politiikan tutkimuksen professori Alan Wolfe tunnustautuu häpeilemättä intellektuelliksi. Suomessa heikosti, mutta Yhdysvalloissa hyvin tunnettu Wolfe on kantanut ajattelevan ihmisen vastuun käymällä julkista keskustelua politiikasta koko uransa ajan. Hän on kirjoittanut artikkeleita ja kolumneja laatulehtiin, joihin kuuluvat *The New Republic*, *Slate Magazine*, *The New York Times* ja *The Washington Post*. Seuraavilla sivuilla aukeava artikkeli ”Me ja pahantekijät” on lyhennelmä hänen uusimman kirjansa ensimmäisestä luvusta.

Alan Wolfen uusi kirja, *Political Evil: What It Is and How to Combat It* (Knopf), julkaistiin viime vuonna. Hän on kertonut saaneensa sysäyksen

kirjan kirjoittamiseen sähköpostista, jossa häntä pyydettiin allekirjoittamaan myöhemmin *Euston manifestina* tunnettu vetoamus. Julistuksessa vasem-

misto kehotti vasemmistoa käymään kovempaa taistelua pahuutta vastaan. Wolfe sanoo olleensa yleisellä tasolla samaa mieltä manifestin kirjoittajien

he vaikkapa kieroutuneita esimerkkejä lapsuudessa koetun hyväksikäytön turmelemasta ihmisluonteesta, ovatko he psykootikkoja tai sosiopaatteja, eivätkö he salli pelastuksen astuvan elämäänsä, kärsivätkö he suuruudenhulluudesta, onko heidän persoonallisuushäiriönsä pakkomielteisyys, ovatko he huonon geeniperimän tuotteita tai vakavasti riippuvaisia masennuslääkkeistä. Keskustelkoot terapeuttiensa kanssa, tehköt sopimuksia Mefistofeleen kanssa, jaelkoot tekojaan selitteleviä videonauhoja tai etsiköt vapahdusta kauhuista, jotka he laskivat valloilleen. Meillä ei ole juurikaan voitettavaa heidän taistelussaan omien demoneidensa kanssa. Voimme tunnistaa heidän turmeltuuneisuutensa, mutta meidän tulisi keskittyä heidän juonikkuuteensa. Meidän ei tarvitse parantaa heitä, leimata heitä tai osoittaa heille tietä pelastukseen. Meidän pitää pysäyttää heidät, ja voidaksemme tehdä sen meidän on keskityttävä niihin poliittisiin syihin, jotka vetoavat heihin ja heidän seuraajiinsa. Tekoja on helpompi muuttaa kuin ihmisiä.

Kohdatessamme poliittista pahuutta meidän on parempi reagoida ”poliittiseen” kuin ”pahaan”. Kun meitä vastaan käytetään poliittisten päämäärien saavuttami-

seksi tarkoitettuja taktiikoita, jotka tavoitteisiin pyrkimisen myötä uhkaavat elämäntapaamme, politiikka edellyttää, että meidän on vähintäänkin yritettävä ymmärtää, miksi kyseiset poliittiset päämäärät on ylipäänsä valittu. Vastaan tulee tilanteita, joissa meidän elämäntapaamme uhkaavat taktikat ovat niin julmia, että käy houkuttelevaksi ajatella niiden käyttäjien olevan keskustelun tavoittamattomissa. Mutta juuri käytettyjen menetelmien julmuuden vuoksi voimme myös päättää tehdä kaiken mahdollisen niitä vastaan, vaikka se vaatisikin poliittista kanssakäymistä oikeutetusti halveksimiemme ihmisten kanssa. Poliittinen pahuus jättää valinnanvaraa. Jos emme käytä mahdollisuuksia hyväksemme, me olemme hölmöjä emmekä läheskään niin moraalisia kuin uskotlemme itsellemme.

Niin ratkaisevaa kuin onkin käydä tehokkaasti käsiksi poliittisen pahuuteen, toimenpiteemme ovat aivan liian usein sekavia tai peräti ristiriitaisia. Totalitarismiin liitetyt pahuudet ovat hyökneet ylitemme sellaisella voimalla, että rinnastamme aivan liian monia nykyajan tapahtumia natsien ja stalinistien aikoihin. Me joko liioittelemme inhimillistä kykyä pahuuteen, kun löydämme pahuuden

kanssa, mutta tarkempi tarkastelu sai hänet kieltäytymään sen allekirjoittamisesta. Hänen mukaansa kirjoittajat ratsastivat harhaanjohtavilla analogioilla rinnastaessaan nykyiset ongelmat Stalinin ja Hitlerin kaltaisten hirmuhallitsijoiden tekoihin – he syyllistyivät yksinkertaistavaan nimeämispolitiikkaan. Manikealaisuuteen perustuva nimeämispolitiikka tarkoittaa löysien analogioiden lisäksi käsitteiden huolimattontaa, kenties tarkoitushakuista, käyttöä ja dramaattisten vastakohtaisuuksien korostamista hienovaraisten erotteluiden kustannuksella: lähes mikä tahansa konflikti, jossa ihmisiä tapetaan paljon, saatetaan nimetä kansanmurhaksi. Ih-

misten tulisi kuitenkin huomioida, että kansanmurhan ja etnisen puhdistuksenkin välillä on ero, jota ei tule häivyttää. Kadotettaessa hienovaraiset erot polarisoiva nimeämispolitiikka menettää otteensa konkreettiseen maailmaan ja käy harhaista taistelua metafyyssisen hyvän ja pahan välillä.

Wolfe keskittyy kirjassaan poliittiseksi pahuudeksi nimeämäänsä erityiseen pahuuden lajiin. Poliittiselle pahuudelle on hänen mukaansa tunnusmerkillistä, että sitä ajaa pyrkimys saavutettavissa oleviin päämääriin. Hitlerin pyrkimys tuhota kaikki juutalaiset maailmasta ei ollut saavutettavissa oleva päämäärä, mutta serbien pyrkimys

luoda etnisesti puhdistettu serbialainen valtio olisi ollut mahdollinen tavoite. Poliittinen pahuus ei ole vähemmän paha kuin muut pahuuden lajit, mutta sitä ei tule sekoittaa niihin. Wolfen mukaan länsimaisten hallitusten ongelma on viime aikoina ollut ristiretken käyminen yleistä, metafyyssistä pahuutta vastaan sen sijaa että oltaisiin keskitytty konkreettiseen. Vaikka kysymys pahuuden perimmäisestä luonteesta on filosofisella, teologisella ja psykologisella tasolla erittäin kiinnostava, Wolfe katsoo, että politiikassa pärjättäisiin paremmin, mikäli keskityttäisiin ihmisten tekoihin, ei siihen, keitä tai mitä he ovat.

”Tavoittelemme mahdotonta pyrkiessämme hävittämään pahuuden. Tulisi yrittää pitää se kurissa.”

vaanimassa kaikissa ihmisissä, tai teemme pahuudesta vaikeammin hallittavan, kun liitämme pahoihin ihmisiin lähes yliluonnollisen kyvyn toteuttaa suunnitelmansa. Yritämme ratkoa poliittisia ongelmia luottamalla humanitaarisiiin vaistoihimme ja päinvastoin. Tavoittelemme mahdotonta pyrkiessämme hävittämään pahuuden sen sijaan, että tyytyisimme mahdolliseen; pitämään pahuuden kurissa.

Uusien keinojen löytäminen pahuutta vastaan merkitsee muutakin kuin lentokenttäturvallisuuden parantamista tai parempien tietolähteiden värväämistä. Se vaatii harjaantumista poliittisessa filosofiassa ja poliittisten näkemysten tuntemusta. Poliittisen pahan luonteen vakavan puntaroinnin puute selittää, miksi länsimaiden hallitukset niin usein ennemminkin levittävät pahuutta kuin hillitsevät sitä. Varmasti näin käy silloin, kun ne ovat päättäneet ottaa kovimman mahdollisen linjan pahantekijöihin ja käyvät itse pahoihin tekoihin luottamalla kidutukseen, luopuessaan perustuslaillisista menettelytavoista tai kääntäessään katseensa toisaalle silloin, kun muut kiduttavat pahantekijöitä. Ne ovat aivan yhtä kömpelöitä julistaessaan sotia terrorismia vastaan pitääkseen terroristit kurissa tai kieltäytyvät neuvottelemasta johtajien kanssa, jotka tosiasiallisesti menestyvät sitä paremmin mitä tiukemmin heidät eristetään. Jotkut maat onnistuvat käsittelemään poliittista pahuutta paremmin kuin toiset. Yksikään ei ole löytänyt moraalisen tuotumuksen ja käytännöllisen viisauden tasapainoa. Kaksi valtiota, joita poliittinen pahuus uhkaa eniten maailmassa — Yhdysvallat ja Israel — ovat olleet erityisen kyvyttömiä tajuamaan tästä johtuvat poliittiset seuraukset eivätkä siksi ole menestyneet taistelussaan poliittista pahuutta vastaan. Poliittisen pahuuteen syyllistyvät ovat oppineet, että muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta heidän aikaansaamansa tyrmistys ja hysteria lisäävät poliittiseen pahaan ryhtymisen mahdollisuuksia.

Yleisen pahuuden sijasta poliittiseen pahuuteen keskittymisestä seuraa kaksi osittain vastakkaista lähestymistapaa — ja ne on syytä nostaa esiin saman tien. Ensiksi on kiinnitettävä huomio väärin kohdistuneeseen empatiaan. Kaikista inhimillisistä vaikuttamista alhaisin, pahuus, herättää herkästi myötätuntoon taipuvaisten

ihmisten sisuksissa voimakkaita tunteita. Kaukaisessa maassa tapahtuvasta kansamurhasta kuuleminen tai terrorismin viattomien uhrien kärsimyksen kohtaaminen saa vahvalla humanitaarisella vietillä varustetun ihmisen samastumaan uhreihin, ja mikäli hän on poliittisesti aktiivinen, hän pyrkii kampanjoimaan uhrien puolesta. Älymystön harjoittama hiustenhalonta vaikuttaa täysin epäasialliselta silloin, kun tappajat murskaavat päitä. Me olemme nähneet pahuuden voittomarssin aiemminkin, emmekä saa koskaan enää taipua sen edessä. Meidän on ajateltava ennemminkin sydämillämme kuin aivoilamme.

Humanitaarisesta alkuperästään huolimatta tällainen vaistonvarainen empatia ei valitettavasti yksin riitä poliittisen pahan todellisten syiden käsittelemiseen. Poliittista pahuutta esiintyy useissa toisistaan erotettavissa muodoissa. Sitä vastaan on taisteltava toisin kuin mihin uhreja kohtaan koettu myötätunto rohkaisee. On tehtävä vertailuja, ajateltava kriittisesti ja kyseenalaistettava oletuksia. Ennen kuin voimme toimia tehokkaasti, meidän on oltava huolellisia. Joka ainoaan poliittisen pahuuden ilmentymään on tartuttava sen omista lähtökohdista käsin. On vältettävä kaikkien niputtamista yhteen läjään, ikään kuin yhdestä oppimamme olisi automaattisesti sovellettavissa muihin tapauksiin.

Koska sekä Ruanda että Darfur sijaitsevat Afrikassa ja molemmat ovat olleet hirvittävän väkivallan näyttämöitä, olemme taipuvaisia ajattelemaan, että tapahtumat jälkimmäisessä maassa toistavat ensimmäisen tapahtumat. Ruandan tapahtumat kuitenkin osoittautuivat kansanmurhaksi, kun taas Darfurin konfliktit kehittyivät yrityksestä tukahduttaa kapina. Ero on merkittävä. Ei ole ehkä kovin hienotunteista osoittaa Hamasin ja Hizbollahin valloilleen päästämisen terrorismin israelilaisille uhreille, että jokaisella ryhmällä on omat syynsä olemassaololleen, tai peräti kysyä, olisivatko Israelin johtajien menneet ja nykyiset toimet myötävaikuttaneet Israelin kansaa uhkaavan terroriin, mutta nämä kysymykset on kysyttävä, jotta Israel voisi jonain päivänä elää rauhassa terrorismilta. Törmäämme vastaavaan välinpitämättömältä vaikuttamisen riskiin, jos päättelemme, että serbien aggression uhrien, joihin todennäköisemmin sa-

”Meidän ei tule menettää järkeämme, vaikka ihmiset menettävät henkensä.”

mastumme, käynnistämät kampanjat olivat aikeiltaan yhtä pahoja kuin serbien muita Jugoslavian liittovaltion etnisiä ryhmiä vastaan suuntaamat suunnitelmat. Tosi-asiassa yksikään entisen Jugoslavian osapuolista ei kuitenkaan ole syytön. Ne kaikki ovat syyllistyneet poliittiseen pahuuteen. Kuka välittää siitä, että kansanmurha ja alueellinen etninen puhdistus eivät ole sama asia? Mitä merkitystä on sillä, että itsemurhaiskujen tekijöiden kohdalla nousee esiin erilaisia moraalisia ja strategisia kysymyksiä kuin silloin, kun puhutaan terroristeista, jotka iskevät ja kävelevät pois vahingoittumattomina? Jos joku ampuu sinua, mitä väliä on sillä, onko ampuja ympäröivästä maailmasta piittaamaton syrjäytynyt yläasteen tai lukion oppilas vai Jumalan käskyn ohjaama harras uskova? Kysymysten esittäminen saatanallisten tekojen edessä vaikuttaa jopa maallikoiden silmissä jonkinlaiselta pyhäinhäväistyksestä.

Jos kuitenkin haluamme ymmärtää ja vastustaa poliittista paha, meidän on nimenomaan kyseltävä ja tehtävä erotteluja. Paras tapa auttaa poliittisen pahan uhreja on selvittää, miksi heistä tuli uhreja. Meidän ei tulisi menettää järkeämme, vaikka ihmiset menettävät henkensä.

Toiseksi, puhuessamme pahuudesta yleisellä tasolla teemme usein sen virheen, että käsitämme pahuuden elämää suuremmaksi. Ikään kuin massamurhaajia ajaisivat tekojensa hirveyden kokoiset syyt vain siksi, että he tekevät niin hirveitä tekoja kuin ihminen suinkin kykenee. 1900-luku oli ideologioiden vuosisata, ja siksi ei ole yllättävää, että sen jälkimainingeissa elää laajalle levinnyt taipumus selittää poliittinen pahuus sellaisilla suurilla liikkeillä kuten fasismi, kommunismi, kolonialismi, radikaali islam, sionismi tai globaali terrorismi, tarkastelijan omista poliittisista näkemyksistä riippuen. Poliittisen pahuuden käsitteleminen osana jotain suurta maailmankatsomusta näyttäisi valmistavan meitä suureen, pitkään ja kovaan taisteluun pahuutta vastaan. Uskotaan laajasti, että pohjalle vajonneet ihmiset, jotka ulottavat terrorin viattomiin ja tappavat rotuun, uskontoon tai etniseen alkuperään kohdistuvan vihan vuoksi, ovat fanatismisinaan niin sokeita, että heidän tekojensa tarkasteleminen niiden erityisissä olosuhteissa lähenee tekojen oi-

keuttamista. Tämän ajattelutavan mukaan kylmän sodan loppu ei merkinnyt mahtailvien unelmien loppua. Ainakin me todistamme jatkuvia kulttuurien yhteentörmäyksiä, joissa jonkin elämäntavan puolustamiseksi käytetty väkivalta johtaa kohtalokkaaseen törmäykseen muiden elämäntapojen kanssa.

Tämä kiusaus etsiä poliittiselle pahuudelle suuria selityksiä olisi parasta unohtaa. Tyranni Saddam Husseinilla saattoi olla fasismisympatioita, mutta hän oli irakilainen Baath-ideologian kannattaja, ei natsi. Kommunismi oli yksi aikamme suurista epäonnistumisista, mutta entisen Jugoslavian etniset puhdistukset eivät johtuneet kommunismista. Ne johtuivat ei-kommunististen itsenäisten kansojen johtajien määrätietoista pyrkimyksestä piirtää maittensa rajat uudestaan sisällyttäen niihin enemmän heidän itsensä kaltaisia ihmisiä. Länsimaiden keinokeisesti vetämät entisten siirtomaiden rajat ovat ruokineet ympäri Afrikkaa käytyjä heimosotia, mutta heimosodilla on myös kotoperäiset juurensa. Hizbollah ja Hamas eivät käänne selkäänsä terrorismille, mutta niiden militarismilla on hyvin vähän tekemistä jonkin radikaaliksi islamiksi kutsutun ilmiön kanssa. Sen sijaan sillä on hyvin paljon tekemistä ympäröivän Lähi-idän politiikan kanssa. Samoin Israelin pyrkimys vahvistaa omaa turvallisuuttaan perustuu valtion kehittämisen suunnitelmiin, ei sionistiseen pyrkimykseen hallita koko maailmaa. Nykyinen aikamme on todistanut enemmän kuin tarpeeksi törmäyksiä, mutta yksikään niistä ei ole kulttuurien yhteentörmäys. Meidän on kohdattava poliittinen pahuus siellä, missä se merkitsee eniten, siis siellä minne se asettuu asumaan. Ideologiat eivät tapa ihmisiä – paikalliset poliittiset johtajat tappavat.

Kuulun niihin amerikkalaisiin, jotka saavuttivat poliittisen täysi-ikäisyytensä samaan aikaan, kun maani ryhtyi sotaan Vietnamissa ilman ainoatakaan hyvää syytä, mikä johti lukemattomien henkien menetykseen. Kuten niin monet minun sukupolvestani, minäkin reagoin vahvasti maamme sotilasjoukkojen väärinkäyttöön ulkomailla enkä osannut kuvitella minkäänlaisia olosuhteita, joissa Yhdysvaltojen sekaantuminen muiden maiden asukkaiden elämään olisi oikeutettua. Myöhemmin käsitin, että erehdyin pahasti. Siitä, että Yhdysvaltojen so-

tilasjoukkoja käytettiin väärin Vietnamissa, ei seurannut, ettei niitä pidä käyttää lainkaan. Lopulta minua ympäröineen naiivin vasemmistolaisuuden tyrmistyttämänä erosin *The Nation* -lehden toimitusneuvostosta. Näkökulmastani katsoen se julkaisi aivan liian yksinkertaisesti hyökkäyksiä Yhdysvaltojen maailmalla ottamaa roolia vastaan, ja aloin kirjoittaa kilpailevaan jurnaaliin, *The New Republiciin*, joka tunnettiin kovemmasta ulkopoliittisesta linjastaan ja valmiudestaan puolustaa Yhdysvaltojen voimankäyttöä vapauden ja demokratian puolustamiseksi. *New Left* -liikkeessä ”kylmän sodan liberalismiksi” kutsutun ajattelutavan kriitikosta tuli itsestään eräänlainen kylmän sodan jälkeinen liberaali. Olin erityisen tyytyväinen siihen, että samastumiseni kohteena ollut lehti julkaisi artikkeleita intellektuelleilta, jotka kirjoittivat meidän vastuustamme pitää huoli siitä, etteivät totalitarismiin liittyvät kauhut jää enää ikinä huomauttamatta. Silloin he olivat minun mielestäni ajan moraalisesti tärkeimpiä ajattelijoita.

Olen tainnut tulla toisiin ajatuksiin – tai kolmansiin, jos tuntuu, etten osaa päättää kantaani – siitä, kuinka viisasta on taistella poliittista paha vastaan luottaen sotilaallisen voimankäytön erinomaisuuteen. Eristäytymispolitiikka, joka syntyi Yhdysvaltojen valtaa kohtaan yleisesti tunnetusta pelosta Vietnamin sotaa seuranneina vuosina, ei kuitenkaan ole alkanut vetää minua uudelleen puoleensa. En myöskään voi kuvitella, että minusta tulisi tunteeton realisti, joka ei usko moraalilla olevan minkäänlaista tehtävää ulkopoliitikassa. Kansanmurhien, etnisten puhdistusten ja terrorismin paljastamat kauhut veivät huomioni pois kotimaisten vaalien ja politiikan tylsyydestä moraalifilosofian ja poliittisen teologian kysymyksiin. Arvostan edelleen enemmän niiden intellektuellien ajattelua, jotka pitävät itseään varhaisen kylmän sodan liberaalin antikommunismien perillisinä kuin niiden, jotka syyttävät aina ensimmäiseksi Yhdysvaltoja, kun jokin globaali ongelma kiinnittää heidän huomionsa.

Viime vuosina minulle on kuitenkin käynyt selväksi, että todellisen moraalisuuden ja moraalisen teeskentelyn ero on usein veteen piirretty viiva. Kanssani poliittisen aidan samalla puolella olevista niiden, jotka nyrjähtivät tukemaan Bushin hallinnon hyökkäystä Irakiin, olisi pitänyt pohtia ennaltaehkäisevän sodan moraalisia seuraamuksia pitempään ja kovemmin. Kun kuulen puhetta uudesta islamistisesta maailmanvalloitukseen tähtäävästä salaliitosta, joka muistuttaa suunnattomasti 1900-luvun puolivälin natsiuhkaa, saan värityksiä tästä täysin epäasiallisesta uskon ja fanatismien rinnastamisesta. Kun syvästi ihailemani poliittiset filosofit, jotka kirjoittavat epäoikeutetuista sodista, näyttävät silti pitävän enemmän tai vähemmän oikeutettuina sympatiansa kohteina olevien maiden käymiä sotia, minusta tuntuu, kuin he olisivat menettäneet analyttiset kykynsä. Joskus on varmasti tehtävä päätös hyökätä toiseen maahan sen kansalaisten vapauttamiseksi. Mutta kun jok’ikistä mertentakaista väkivaltaista tapahtumaa käytetään esimerkkinä kansan-

murhasta, jonka vuoksi Yhdysvaltojen sotilaallista läsnäoloa on lisättävä, jokin on mennyt vakavasti pieleen sekä analyysissa että johtopäätöksissä.

Tuoreet kylmän sodan liberaalit vetosivat minuun sillä, että he halusivat vastustaa omahyväisyyttä ja kuluja latteuksia. Nykyään monet heistä ovat kaavamaisia ja sovinnaisia. Kuten he, minäkin uskon yhä, että meillä lännessä on ylitsekäymätön moraalinen velvollisuus puolustaa pahuuden uhreja riippumatta siitä, missä he elävät. Tärkeä kysymys ei ole, pitäisikö, vaan se, kuinka voidaan auttaa tehokkaasti. Teeskentely ei johda mihinkään. Kokemuksesta ei ole hyötyä, jollei siitä opita.

Vaikka meidän täytyykin pitää poliittisen pahan ongelmaa huomiomme keskipisteenä, meidän on myös oltava valmiit käsittelemään sen monimutkaisuutta. Poliittisen pahan uhreille ei ole avuksi, jos innossamme syöksyä apuun estymme ymmärtämästä, mikä tarkalleen ottaen johti heidän kärsimyksensä, ja tästä syystä autamme heitä väärillä, jopa haitallisilla tavoilla. Lähes aina, kun havaitsemme poliittista pahuutta nykymaailmassa, hyvät eivät ole välttämättä hyviä ja pahojen motiivit voivat olla jotain muuta kuin mitä me väitämme (tai he väittävät) niiden olevan. Jos emme onnistu ymmärtämään molempien osapuolten motiiveja, saatamme ajautua tekemään päätöksiä, jotka lisäävät kärsimyksiä.

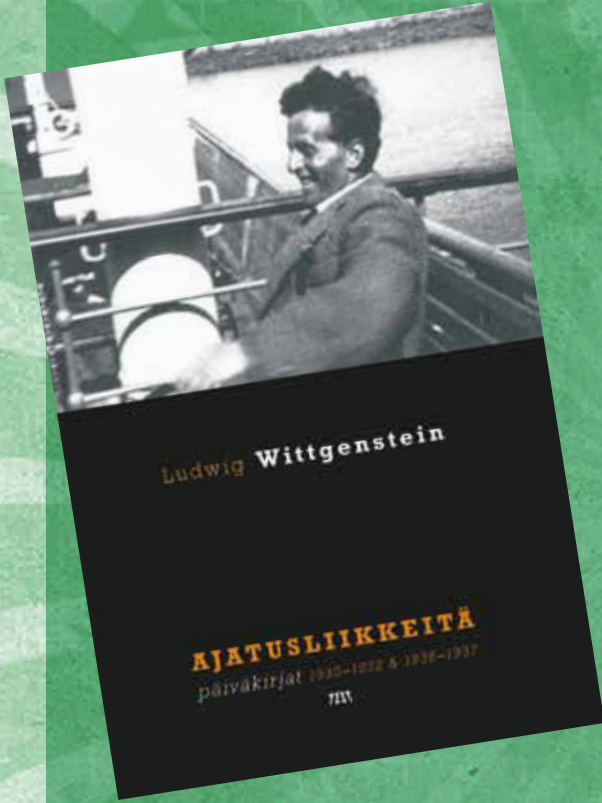
Yksi poliittisen pahuuden intohimottomaan käsittelyyn liittyvä riski on, että saattaa näyttää siltä, että pahuutta ei otettaisi vakavasti. Mutta nostamalla pahuuden kaiken keskipisteeksi me todellakin annamme sille lisää tilaa kasvaa. Paradoksit ja monimutkaisuudet eivät katoa vain siksi, että aikeemme ovat hyvät. Meidän tulisi olla tarpeeksi liberaaleja ja idealistisia, jotta voisimme tunnistaa poliittisen pahuuden ja tehdä kaiken voitavamme sen rajoittamiseksi. Meidän tulisi myös olla tarpeeksi konservatiivisia ja realisteja, jotta käsittäisimme, ettei niin toimiminen ole koskaan helppoa ja että tekemme saattavat kostautua.

Jotkut tavat käsitellä poliittista pahuutta ovat hyödyllisempiä kuin toiset. Jotkut tavat taistella poliittista pahuutta vastaan toimivat paremmin kuin toiset. Jos haluamme tehdä parhaamme poliittisen pahuuden seurausten rajoittamiseksi, me emme voi nojata löysiin historiallisiin analogioihin, amatöörimäisiin psykologisiin spekulatioihin, epäuskottaviin teologisiin apologioihin, jäykkiin ideologisiin luokitteluihin tai väsyneisiin moraalisiin latteuksiin. Olemme velkaa poliittisen pahuuden uhreille muutakin kuin myötätuntonamme. Alentamalla tavoitteitamme voimme nostaa heidän toiveitaan.

Suomentanut Sami Syrjämäki

(alun perin: Evildoers and Us. *The Chronicle Review of Higher Education*. Verkkojulkaisu 11.9.2011. Lyhennelmä kirjan *Political Evil: What It Is and How to Combat It* [Knopf, New York 2011] ensimmäisestä luvusta.)

UUTUUS



Ludwig Wittgenstein

*Ajatusliikkeitä.
Päiväkirjat 1930–1932
& 1936–1937*

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

Suom. Tommi Uschanov
156 s.

ISBN 978-952-5503-57-9

Hinta: 35 € (kestotilajille 27 €)

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



NIIN & NÄIN

www.netn.fi/kauppa

040 721 48 91

”Myrsky pubaltaa, enkä saa ajatuksiani kootuksi.” (30.11. 1936)



Teemu Saukkonen, Vuorovesi 2 (2009), öljy ja akryyli kankaalle, 160x280 cm.





neinä miljooniaan. Kun Obama asettui Saudi-Arabian kuningashuoneen rinnalle arabikevään luoman tilanteen uudelleenjärjestelyissä, hälveni into, jota Jemenissäkin tunnettiin ihmisoikeuksia ajaneen mustan ehdokkaan tultua valituksi maailman johtavan sotilasvallan johtoon. Amerikkalaisille nuorten ihmisten henki painaa hyvin vähän vaakakupissa, jossa toisella puolella on al-Qa'ida. Jemeniläisiä Bin Ladenin verkosto ei pelota. He tietävät, että oman maan presidentillä ja hänen turvakoneistollaan on ollut kätensä pelissä, kun suuri määrä jihadisteja on ”karannut” vankilasta tai kun heitä on vapautettu kesken tuomion. On lisäksi epäselvää, kuinka helposti militantit ovat päässeet valtaamiinsa kaupunkiin. Eri tietojen mukaan armeijan yksiköt oli vedetty pois suojaamasta esimerkiksi Zingibarin kaupunkia viime toukokuussa, kun islamistit valtasivat sen. Al-Qa'idan taistelijat seurasivat perästä mutta joutuivat lopulta taisteluun paikallisten islamistien kanssa ja vetäytyivät. Maailman lehdistössä aseellinen islamisti on aina ”al-Qa'ida”, eikä liikkeiden välisiä eroja viitsit sen enempää kaivella.

Salafistit hyväksyvät parlamentarismia

Nyt pidetyissä vaaleissa Tunisiassa ja Egyptissä korostuu vanha totuus: vaalit heijastavat olemassa olevia yhteiskunnallisia rakenteita – nimenomaan yhteiskunnallisia, ei poliittisia rakenteita. Poliittisia rakenteita ei valtapuolueiden ja niiden valtakoneiston lisäksi ollut vielä kehittynyt, ja entisten valtapuolueiden edustajista haluttiin näissä vaaleissa nimenomaan eroon. Egyptissä salafistit tekivät hyvän vaalin vaikka perustivat puolueensa vasta viime kesänä. Itse asiassa liike ei tätä ennen edes osallistunut politiikkaan ja sai siitä syystä nauttia koskemattomuutta Mubarakin aikana, kun Muslimiveljien jäseniä istui vankilassa. Vielä vallankumouksen alussa salafistien parissa kehoitettiin olemaan osallistumatta mielenosoituksiin. Vanhan *bay'a*-opin mukaan hallitsijaa vastaan ei saa kapinoida oli tämä kuinka mielivaltaisen tahansa, paitsi jos tämä jättää islamin. Salafistien parissa on tyypillistä suhtautua kielteisesti puoluepolitiikkaan myös siksi, että sen katsotaan häiritsevän ehdotonta kuuliaisuutta yhdelle jumalalle osana *tawhid*-oppia.

”Muutosten aikana naisten oikeudet katoavat pöydältä.”

Salafistit edustavat islamistien parissa eräänlaista syvää konservatismia. Heidän oppiensä mukaan ihmiskunta on vieraantunut ainoasta oikeasta tavasta elää muslimina, joka toteutui 1400 vuotta sitten profeetta Muhammin ja hänen aikalaistensa elämäntavassa. Ihmiskunnan historia edustaa siis totaalista vieraantumista. Salafisteille oikea emulointi koskee myös ulkonäköä: miehillä leuka-parta ja löysät nilkkoihin ulottuvat housut tai kaapu ja naisilla kasvot, kädet ja vartalon peittävät ulkovaatteet. Arvostelijat huomauttavat, ettei ole olemassa tarkkoja tietoja siitä, miten profeetta ja hänen aikalaisensa pukeutuivat. Suhtautuminen nykyajan ilmiöihin on salafisteilla myös ristiriitaista, heillä kun tapaa olla viimeisin digitaalitekniologia käytössään. Egyptin vaalituloksen selvittyä kiiruhtivat salafistien suurimman puolueen al-Nur (valo) edustajat ilmoittamaan, etteivät he tule pakottamaan naisia kasvohuntuun.

Egyptin salafistien parissa on myös väkivaltaisia jihadistisia liikkeitä kuten al-gama'a al-islamiyya, joka on syyllistynyt muun muassa turisteihin kohdistuviin iskuihin. Liikkeen johtohahmo Tareq al-Zumr vapautui viime maaliskuussa vankilasta istuttuaan 30 vuotta tuomittuna presidentti Sadatin murhan suunnittelusta. Liikkeen poliittinen siipi, al-banna' w al-tanmiyya -puolue (rakentamisen ja kehityksen puolue) pääsi puoluekisteriin vasta lokakuussa, ja marras-tammikuun vaaleissa se keräsi peräti 13 paikkaa osana salafistien Islamilaista allianssia, joka sai 25 prosenttia äänistä. Vaikka puolue ajaa *hudud*-rangaistusten kuten alkoholirikollisen ruoskinnan käyttöönottoa, se kannattaa pluralismia ja poliittisen vallan rauhanomaista kiertoa eli vaalijärjestelmää. Sen kannatuspohja on salafistien hallitsevien moskeijoiden ja niiden ympärillä tapahtuvan paikallisen hyväntekeväisyys toiminnan varassa.

Salafistit ovat huolestuttaneet erityisesti nuoria aktivisteja ja naisliikkeiden kannattajia. Siinä missä salafistien tarjoamat mallit sitovat naisen perheeseen, tuntuu Muslimiveljien piiristä Egyptissä nousseiden poliittisten

puolueiden missio jossain määrin nykyaikaisemmalta. Heidän listoiltaan nousi parlamenttiin vaaleissa valituista yhdeksästä naisesta miltei puolet. Vapauden ja oikeudenmukaisuuden puolue, veljeskunnan toukokuussa 2011 perustama poliittinen puolue, nousi Egyptin parlamentin suurimmaksi ryhmäksi ja sai 216 vaaleilla valitusta 498:sta edustajasta. Puolue nojaa veljeskunnan vanhaan järjestö rakenteeseen ja paikallisaktivismiin. Veljeskunnan vanha tunnus *Islam on ratkaisu* ei vielä tuo työpaikkoja tai pura korruptoituneen virka- ja talouskoneiston rakenteita. Veljeskunnan nuorekkaimmat ja uudistusmieliset ovat jo perustaneet oman puolueensa, al-tayyar al-masri (Egyptin liike), joka nuorisovallankumouksen tavoin ajaa maallista valtiota ja vaatii, ettei aktivisteja aseteta sotilastuomioistuimen eteen.

Naisliikkeen aktivistit sekä Egyptissä että Tunisiassa ovat esittäneet julkisuudessa huolensa islamistien noususta maidensa lainsäädäntöelimiin. Vallasta syöstyjen valtuopuolueiden estradinaispoliitikot eli femokraatit ovat erityisesti Tunisiassa syyttäneet vaalit voittaneen islamistisen al-Nahda (renessanssi) -puolueen haluavan muuttaa maan edistyksestä perhelakia ja sysäävän naiset pois yhteiskunnallisesta elämästä. Nykyaikaa ymmärtävänä muslimi-intellektuellina tunnettu Rachid Ghannouchi on kuitenkin useassa yhteydessä ennen ja jälkeen vaalien todennut, ettei hänen puolueellaan ole tällaisia tavoitteita.

Naisliikkeen historia monissa arabimaissa osoittaa, kuinka muutoksen aikoina naisten oikeudet ikään kuin katoavat pöydältä. Silti naisliikkeiden kannattaa kohdistaa huomionsa tosiasioihin, sillä muuten vaatimusten uskottavuus murenee. Naisten täytyy myös yhdistää voimiaan saadakseen edustajansa vaaleissa läpi. Tunisian uudessa perustuslakia säätävässä kokouksessa on 217 edustajan joukossa vain 49 naista, ja peräti 42 heistä pääsi läpi al-Nahdan tukemilta listoilta. Egyptissä naisille kävi vaaleissa vielä surkeammin.

Islamia joka lähtöön

Tosiasioiden ja poliittisten vaatimusten välinen epämääräisyys on muutoksiin suuntaavissa maissa ajankohdainen ilmiö. Kun islamista puhutaan, ovat vaatimukset usein abstrakteja, kuten vaatimus *shari'an* saattamisesta kaiken lainsäädännön pohjaksi. Sellaisten maiden, joissa perustuslaki säätää *shari'an* lakien pohjaksi, lainsäädäntö vaihtelee huomattavasti. Tämä johtuu siitä, että *shari'a* ei ole mikään lakikokoelma eikä siitä ole säätelmään esimerkiksi merenkulkua. On tavallista, että juuri asemaansa vahvistamaan pyrkivät poliitikot vaativat ”*shari'aa* palaamista”. *Shari'a*-vaatimuksia esittävät poliitikot saattavat yrittää luoda positiivisia mielikuvia uskonnollisten ihmisten parissa, joita Lähi-idässä kyllä riittää. Toisaalta *shari'a*-puheisiin saatetaan kätkeä vaatimus naisten ajamisesta julkisen piirin ulkopuolelle, mitä pidetään nykypäivän arabimaissa muuten poliittisesti epäkorrektina.

Shari'aa vetoavat vaatimukset voivat olla myös islamilaisesta näkökulmasta kiistanalaisia. Libyan siirtymäkauden valtiopäämies Mustafa Abdul Jalil esitti puheessaan lokakuussa 2011 lyhyen heiton, jossa hän vaati moniavioisuuden rajoitteiden purkua. Libyan vuodelta 1984 peräisin oleva avioliittolaki (laki no. 10 vuodelta 1984) säätää monivaimoisuudesta pykälässä 13. Sen mukaan miehen tulee saada tuomioistuimen lupa ottaakseen toisen vaimon. Tuomioistuimen tehtävänä on lupaa varten tutkia miehen elinolosuhteet ja tämän taloudellinen ja fyysinen kyky kustantaa ja tyydyttää kahta naista yhtä aikaa.

Monivaimoisuus on tyypillinen aihe, jossa islamilaiseen oikeuteen nojautuvien maiden lainsäädäntö vaihtelee suuresti. Naapurimaassa Tunisiassa kiellettiin moniavioisuus vuonna 1956 hyväksytyssä perhelaisissa, ja vaalit viime lokakuussa voittaneen al-Nahda -puolueen karismaattinen johtohahmo Rachid Ghannouchi on luvannut, että puolue kunnioittaa lain voimassaoloa. Nahdan johtamassa hallituksessa annettiin nais- ja perheasiain ministeriö Tasavallan kongressipuolueelle eli toiselle hallituskoalition kahdesta ei-uskonnollista liittolaispuolueesta.

Tunisiassa vedotaan islamilaisen oikeuden perustavanlaatuisen pohjaan eli *Koraaniin*, kun taas toisessa naapurimaassa samalla perusteella monivaimoisuus on sallittu. *Koraanin* ehto vaimojen tasapuolisesta kohtelusta on Algerian laissa luettu monivaimoisen avioliiton ehdoksi, kun taas Tunisiassa sama ehto tekee käytännöstä kielletyn. Vaikka Libyan väliaikaishallinnon edusnaiset kiertävät maailmaa julistaen hyväksyvänsä moniavioisuuden, he tulevat kohtaamaan vastustusta *shari'an* naismyönteisiin tulkintoihin perehtyneiltä kansalaisaktivisteilta. Libyan kansalaisjärjestöt ovat vasta heränneet pitkän sortokauden jälkeen. Eräänä osoituksena tästä on naiskiintiöiden vastustus. Libyan siirtymäkauden neuvosto esitti parlamenttiin 10 prosentin naiskiintiötä, jota kansalaisjärjestöjen muodostama Libyan ihmisoikeuksien allianssi on vastustanut naisia vähättelevänä.

Hyvinvointivaltio à la Muslimiveljet

Egyptiä pitkään seuranneet tutkijat eivät pidä minään yllätyksenä sitä, että Muslimiveljien poliittinen puolue Vapauden ja oikeudenmukaisuuden puolue (jatkoksa VOP) saattoi voittaa vaalit. Sen sijaan salafistien nopea järjestäytyminen puolueiksi ja suoranainen vaalijytky yllättivät. VOP sekä salafistien al-Nur (valo) ja muut pienemmät salafistipuolueet voisivat enemmistöllään saattaa voimaan radikaalin islamistisen perustuslain. Puolueet ovat kuitenkin keskenään pahimpia kilpailijoita, ja huuttu veljeskunnan salainen sopimus Mubarakin vallan perineen sotilasneuvoston kanssa erottaa niitä vahvasti. Salafistit ovat nuorisovallankumouksen voimien kanssa samassa rintamassa vaatimassa sotilaiden valtaa alas.

Islamistisesti mahdollisimman korrekti perustuslaki ei pragmaattikkoina tunnettujen muslimiveljien näkökulmasta ole suurin poliittinen tavoite. Ei-uskonnollisten poliittisten voimien vieraannuttaminen nähdään liian suurena riskinä epävarmojen poliittisten olojen aikana. Tärkeämpää on korruptoituneen vanhan hallinnon parissa tehtävä uudistustyö. Vahvistaakseen omaa poliittista valtarakennettaan tulee VOP:n lisäksi käydä talouden ongelmien kimppuun ja luoda uusia työpaikkoja. EU:n tarjoamiin vapaakauppaneuvotteluihin tarttuminen lienee yksi suunta, ja ulkomaisten sijoittajien houkuttelu vakautta lisäämällä toinen. Mubarakin aikana Egyptistä tuli ulkomaista pääomaa puoleensa vetävä maa, mutta talouskasvun hedelmistä pääsi nauttimaan vain pieni yläluokka. VOP on vapaan markkinatalouden kannalla mutta haluaa säilyttää vahvan valtion, joka turvaa heikoimmassa asemassa olevien väestöryhmien toimeentulon. Globaalin kapitalismin vyöryä se haluaa estää kauppapolitiikalla, joka suojelee kotimaista tuotantoa ja rajoittaa ylellisyystavaroiden maahantuontia. Talouspoliittisesti veljeskuntaa voi pitää keskustalaisena voimana, joka haluaa toistaiseksi säilyttää armeijan vahvan roolin valtiontaloudessa. Salafistien talouspolitiikka on huomattavasti heikommin muotoiltua, mutta hyvinvointivaltio ja korruption vastustus korostuvat heilläkin.

Kansalaisliikkeet varmasti vastustavat islamin nimissä tehtyjä liikkumista rajoittavia toimia varsinkin, jos ne rajoittavat samalla turismia. Egyptin taloudesta ulkomainen matkailu muodostaa merkittävän osan. Salafistit ovatkin kiirehtineet ilmoittamaan, etteivät he vaadi uimarantojen sulkemista. Islamistien poliittisesta menestyksestä huolestuneiden kannattaa nyt suunnata lomamatkansa Egyptiin tai Tunisiaan ja mennä itse tapaamaan tavallisia ihmisiä, joille islamistit tarjosivat houkuttelevimman vaihtoehdon. Ajan oloon salafistienkin taidot politiikanteossa punnitaan, ja valta tulee syömään heitä siinä missä muitakin poliittisia voimia. Suurin virhe, joka ulkomaailma voi nyt tehdä, on eristää islamistien hallitsemat maat ja romahduttaa niiden matkailulinkeino. Vaikka massaturismilla on varjopuolensa, se lisää kuitenkin kanssakäyntiä sellaisten ihmisten välillä, jotka maailmanmitassa kyräilevät toisiaan epäluuloisesti. Mielenosoitukset ja lakot tulevat arabimaissa jatkumaan, sillä vallankumous on vasta alkanut.

Kannen kuva: Viljami Heinonen, *Melko* (2011), akryyli, öljyväri, spray, kollaasi ja hiekka kankaalle, 153x139 cm.





VILLE LÄHDE

Asioiden siirtelyn kammo ja kunnia

Energia on kykyä tehdä työtä. Työtä on energian siirtäminen muodosta tai paikasta toiseen, jotta asioita saadaan tapahtumaan. Kappaleita siirrellään ja muovataan. Tämän jälkeen menee monimutkaisemmaksi, mutta periaate on sama. Vai onko? Työtä tekevä ihminen osallistuu samaan termodynaamiseen tanssiin kun kaikki muukin maailmassa mutta jaksaa myös tuskitella ja vatvoa töitään. Tieto työstä ei alkanut fysiikasta, eikä se siihen lopukaan.

”Työ on puuhaa, joka on itsessään epämieluisaa (rasittavaa) ja ainoastaan (esimerkiksi palkka)seurauksiltaan houkuttelevaa.”
- Immanuel Kant, 1790

”Jos työ seuraisi väistämättä kovasta työstä ja yritteliäisyydestä, jokainen Afrikan nainen olisi miljonääri.”
- George Monbiot, 2011

Työ on inhimilliselle elämälle välttämätöntä. Sen jakaminen ja tekniikat vaikuttavat olennaisesti yhteiskuntien järjestykseen. Työn käsittely on kuitenkin luisunut etenkin akateemisesti arvostetusta filosofiasta muihin tieteesiin tai yhteiskuntafilosofian ja filosofisen antropologian laitamille ja filosofian käsitehistoriaan. Uutta luovan filosofisen pohdinnan aiheena se tuntuu vanhahtavalta, vaikka työn luonteesta kiistellään yhä enemmän.

Ihminen on eläin ja luonnollisen maailman osa, ovat hänen suhteensa muihin eläimiin tai ympäristöön minkälaiset tahansa. Näitä yhteyksiä voidaan tarkastella Chuck Dyken tapaan termodynamiikan tai ihmisen ja muun luonnon välisen aineenvaihdamman näkökulmasta. Eläintutkimuksen ja ekologian valossa raja ihmisen ja muiden olentojen toiminnan välillä ei ole kiveen kaiverrettu vaan veteen piirretty: työn käsite voidaan ymmärtää myös ihmistyöskentelyä laajemmassa mielessä. Jokainen laji muuntaa ympäristöään rakentaakseen itselleen soveliaita maailmaa. Maailmaa muuttava työ on elämän peruspiirre. Tältä pohjalta ei kuitenkaan voi arvioida ihmisen työn vaikutuksia, sillä toteamus kertoo vain, että ihminen toimii samassa todellisuudessa muun luonnon kanssa.

Toiselta puolen ihminen on symbolien ja välineiden olento, joka todellistuu vain näiden aineellisten ja aineettomien jatkeidensa avulla, kuten Yrjö Haila teroittaa. Kaikki inhimillinen työ on tällä tavoin välittyntä, on se sitten tonkimista kourat ravassa tai hievahtamatonta pohdintaa. Arkinen aherrus aineen parissa on helposti mielletty ”eläimellisemmäksi”, mutta tällöin unohtuvat henkisen työn aine ja aineellisen työn henki. Marke Ahonen kuvailee näkemyksiä töiden eroista ja yhteyksistä antiikin filosofassa, ja Niko Noponen seurailee aristoteelisten työkasitysten merkitystä aina nykyaikaan asti.

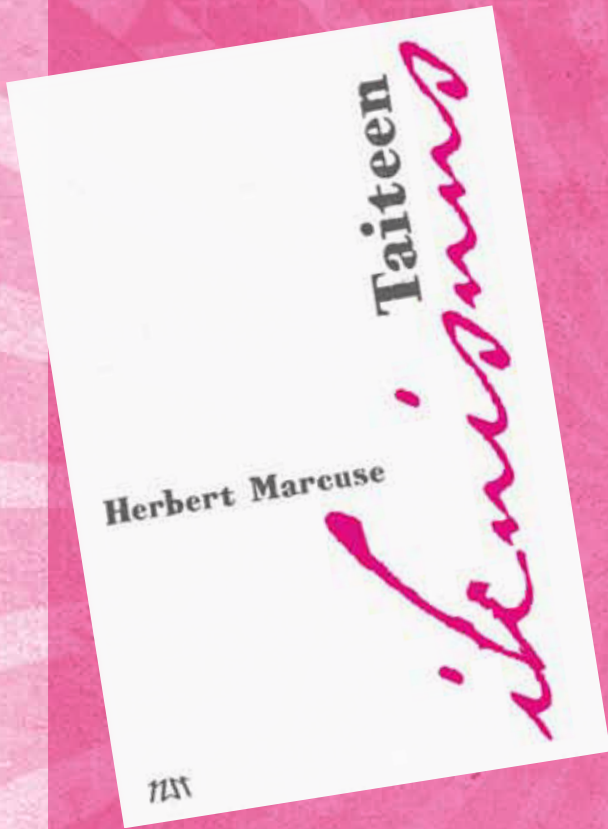
Ihmiskuva ja tietämys ihmisen luonteesta vaikuttavat työkasityksiin. Uudelle ajalle tullessa ja myöhemmin aihetta jouduttiin pohtimaan ennenkokemattomin tavoin. Thorstein Veblenin kehittelyt osoittavat, miten esiodernit myytit ja valistuksen näkemykset limityivät 1800-luvun mittaan vahvistuneeseen evoluutioajatteluun. Uutta maailmaa oli vaikea ajatella.

Työ ei ole vain puhdasta yleisinhimillisyyttä. *Antropologisen* työn käsitteen lisäksi on työstetty *kriittisiä* työn käsitteitä, joiden avulla tarkastellaan tietyn yhteiskunnan omaleimaisia työn ja sen järjestämisen muotoja. Suunta oli oraalla jo useilla valistusajattelijoilta, mutta se sai erityistä merkitystä pian syntyvässä poliittisessa taloustieteessä ja yhteiskunta-analyyseissa. Kuvasiko vallitseva työnjako työtä yleisemmin, vai oliko se harha-askel historian polulla? Vieraantuneen ja vieraantumattoman työn käsitteet ovat esimerkki tällaisesta ajattelusta, jota Markku Mäki ja Olli-Pekka Moisio ruotivat kirjoituksissaan.

Mäki tuo esiin myös tärkeät kytkökset työkasitysten ja yleisempien yhteiskuntanäkemysten välillä. Markkinoiden ja kilpailun hallitseman ”porvarillisen yhteiskunnan” ja kansalaisuutta luovan yhteiskunnan erottelusta tuli tärkeä osa modernia yhteiskunta-ajattelua. Heikki Mäki-Kulmala taas käy läpi suomalaisten työ- ja yhteiskuntakäsitysten historiaa. Lena Näre käsittelee hoivatyötä ja Jukka Peltokoski prekariaatin poliittista merkitystä.

Vaikka tietynlainen työ ja tuotanto näyttäisi katoavan yhteiskunnasta, osa siitä siirtyy muualle työn globaalin järjestyksen keikah-taessa. Vanhat unelmat teknologiasta työn hävittäjänä eivät ole toteutuneet siitä yksinkertaisesta syystä, että tehokkuus ei poista ihmis-yhteisöjen aineellisia siteitä ympäristöön. Työn tulevaisuuden kannalta myös inhimillisten tarpeiden, tarpeiden tuotannon ja resurssien käytön miettiminen onkin ohittamattoman tärkeää. Aineetonta työtä ei ole vielä keksitty.

UUTUUS



Herbert Marcuse

Taiteen ikuisuus

(*Die Permanenz der Kunst*, 1977)

Suom. Ville Lähde

96 s.

ISBN 978-952-5503-59-3

Hinta: 27 € (kestotilajalle 23 €)

Onko taiteen paikka politiikassa tai politiikan taiteessa? Herbert Marcuse puolustaa viimeisessä teoksessaan taiteen itsenäisyyttä. Taide tarjoaa kriittisen ajattelun kehkeytymiselle turvasataman yksiulotteisessa yhteiskunnassa. Marcuse kritisoi poliittisen taiteen suuntauksia, jotka tekevät taiteesta vain tämän hetken asian tulevan ja utooppisen kustannuksella.



NIIN & NÄIN

www.netn.fi/kauppa

040 721 48 91

Vapaa tekemään työtä

Varhaisten ihmisten kuvitellaan usein olleen pieniä metsästäjä-keräilijöiden joukkioita. Mies lähtee aamulla töihin vipukeihäänsä tai jousipyssyysänsä kanssa. Nainen jää hoitamaan lapsia ja etsimään syötäviä juuria, marjoja ja sen sellaista, jos aikaa riittää. Tämän mukavan porvarillisen näkymän viehätystä on puntaroitu monesti. Ihmiselämä on voinutkin olla tuollaista – jossain, joskus, hetken aikaa. Kukaan ei tiedä, mutta joitain todisteita on.

On myös todisteita sen puolesta, että ennen tuollaista elämäntapaa ihmiset tai ainakin ihmisapinat olivat raadonsyöjiä. He kyyristelivät säpsähdellen vesikuopan äärellä ja kalusivat isohampaisempien ja -kyntisempien lihansyöjien jätteitä. Nykyiset kulutusyhteiskunnat ovat aika lailla samankaltaisia, vaikka raadonsyönnin sijaan kutsummekin elämäntapaa shoppailuksi.

Shoppailevan elämäntavan kehitykselle on ominaista pitkälle kehittynyt työnjako. Jotkut ihmiset pakertavat yhden asian parissa, toiset toisten asioiden, ja keskenään he käyvät kauppaa. Me elämme erittäin monijuonteisen työnjaon määräämää elämää. Tämän elämäntavan ymmärrykseen on kaksi ahkerasti kuljettua polkua. Ensimmäistä voidaan kutsua termodynaamiseksi, toista sosioromanttiseksi. Aloitetaan termodynaamisesta.

Lähteestä nieluun

Kun tekninen tilpehööri unohtetaan, organismien termodynamiikka on erittäin suoraviivaista. Me – joihin kuuluvat monisoluiset kasvit ja eläimet sekä miljardit yksisoluiset oliot – otamme käyttöömmekin energiaa, joka on yleensä aineellisessa muodossa, käsittelemme sitä ja luovutamme prosessin tuotoksena jätteitä. Käyttöön ottamamme on sekä määrällistä että laadullista, kuten on luovuttamammekin. Eroamme toisistamme ennen kaikkea ”syötteen” ja jätteen määrässä ja laadussa. Ytimessä sanottuna me elämme sekä toisten jätteistä että toisista itsestään. Syömistä ja syödyksi tulemista kuvataan liian usein hierarkiaksi, vaikka se on oikeastaan suuri kehien järjestelmä.

Laadullisia tarpeita ja siten laadullisia eroja voidaan kategorisoida karkeasti: edellä mainitsin lihansyöjät. Niiden lisäksi on kasvinsyöjiä, ja jos olet sittisonttiainen, olet kakansyöjä, ja niin edelleen. Pääluokittelu on tuottajiin (*autotroop*) ja kuluttajiin (*heterotroop*). Tuottajien ja kuluttajien ero on laadullinen, kuten on lihansyönnin ja kasvinsyönninkin.

Tällä tavoin ajatellen voidaan nähdä, että eräänlainen työnjako on rakentunut elämän perusteisiin, kun elämä

on rakentanut planeetan ”biosfääriä”. Laadullisen riippuvaisuuden suuret kehät takaavat, että laadullisesti erilaisilla organismeilla on laadullisesti erilaisia tehtäviä toistensa elämien molemminpuolisessa ylläpidossa. Olemme kaikki kehittyneet tähän tapaan – tällä planeetalla.

Tässä kohtaa on hyvä huomata ”kelpoisimpien selviämisen” ironia. Yksikään organismi ei selviä, mutta niiden sukulinjat selviävät (tai eivät). Siksi evoluutioajattelun huolellisissa versioissa korostetaan ”selviämistä lisääntymisikään asti” eli siihen saakka, että organismi ehtii antaa panoksensa sukulinjan selviämiseen. On ensiarvoisen tärkeää ymmärtää, että energian virtaukset ovat energian vaihtoa ja että energiaa ei budjetoida vain tietyllä ajanhetkellä elävien organismien kesken vaan myös tuleville. Tämä ei ole sen vaikeampaa kuin että ”kasvit tuottavat siemeniä” tai yhtään helpompaa kuin ihmisten syntyvyyden hallinta. Joka tapauksessa biologisen työnjaon seuraukset ylittävät sukupolvien rajat.

Usein kysytään, miksi evoluutio tuotti sukupolviksi rakentuvan lisääntymisen järjestelmän eikä superorganismeja, jotka voisivat elää todella pitkään. Ihmiset väistämättä kysyvät tätä pohdiskellessaan itseään. Se on huono idea, sillä emme ole lähellekään tyypillisiä planeetan miljardien organismien joukossa. Kysymys näyttää olevan, onko energiatehokkaampaa, että on pitkäikäisiä yksilöitä, vai että on rajallinen yksilön elinkaari ja lisääntymällä korvautuminen. Tällainen näkökulma kysymykseen kuitenkin irtaantuu elämän termodynamiikasta ja jopa kieltää sen. Ensinnäkin siinä unohtuu koko kehien suuri järjestelmä. Jos kaikkea olisi vain yksi sukupolvi, kaikki syötäisiin loppuun aika äkkiä. Elämän onnettomuudet toisivat lopun vielä lähemmäs. Tietysti ei olisi myöskään evoluutiota, joka on sukupolvet ylittävä prosessi. Miten siis minkään lajin alkupopulaatio olisi voinut syntyä?

Toiseksi vuodenaikaisuus on erittäin tärkeä tämän planeetan kyvyllä kehittyä ja pitää yllä eliöstöä. Aurinvalon tuottamaa, pohjimmiltaan koko biosfääriä ylläpitävää lämpöä täytyy kuljettaa ympäriinsä, jotta suurin osa planeetasta olisi sovelias liki käsittämättömälle organismien kirjolle suurissa kehissä. Vuodenaikaisuuden seurauksena suurin osa organismeista ei elä yhtenäisissä ilmasto-oloissa vaan kohtaa muuttuvien olosuhteiden

”Me elämme sekä toisten jätteistä että toisista itsestään.”

rytmin: tavallisesti kuumaa kesällä ja kylmää talvella, tai vuoden kostean kauden ja muutoin kuivuuden, tai riittävästi auringonvaloa osan vuodesta eikä yhtään auringonvaloa loppuvuotena. Joillakin, erityisesti isoilla organismeilla, on erilaisia vasteita vuodenaikaisuuteen, kuten lepovaihe epäsuotuisina aikoina (lehtien pudottaminen syksyllä, talviuni) tai muuttovaihe.

Tyypillisemmin vuodenaikaisvaihteluun ja sen aiheuttamaan rasitukseen vastataan elämänkierrolla, jossa hyvin erilaiset muodot seuraavat toisiaan. Parhaita esimerkkejä ovat muna-, toukka- ja aikuismuoto hyönteisillä sekä siemenen ja kasvin muodot kasveilla. Kummassakin tapauksessa varhaiset muodot voivat kestää sen kylmyyden, kuumuuden, kuivuuden tai kosteuden, jota aikuismuodot eivät siedä. Planeetalla säilyvät hengissä elämänmuodot, jotka ovat kehittäneet tällaisen järjestelmän – tai joilla on ollut harvinainen onni päätyä sinne, missä vuodenaikaisvaihtelu on vähäistä ja siedettävää.

Mitä tekemistä suurten kehien termodynamiikalla on työn kanssa? Ihan kaikkea. Termodynamiikassa työn perusmääritelmä kuvaa asioiden liikkuttamista ympäriinsä. Työ on tulosta voimasta, joka liikuttaa kappaletta voiman suuntaan tietyn matkan. Nättiä. Tässä yhteydessä oleellisempaa on, että organismien työ on kasvua ja organismin eheyden säilyttämistä (kehittämällä puolustuksia, syömällä ja tietysti liikkumalla ympäriinsä). Eläimiä voisi pitää liikkuvina ja kasveja paikoillaan pysyttelevinä, mutta silloin unohdettaisiin leviävät rönsyt ja siemenet sekä monet muut tavat, joilla kasvit liikkuvat. Sitten on tietysti lisääntymistyö.

Kaikkeen työhön kuluu energiaa. Voidaan laskea energiabudjetit ja jakaa energiaa erilaisten töiden välillä. Jos kasvit eivät tekisi työtään, me eläimet kuolisimme. Jos mikro-organismit eivät tekisi työtään, kasvit kuolisivat. Ja jos mikään ei tekisi työtään, suuret kehät romahtaisivat. Tällä yleistyksen tasolla kaikki on yksinkertaista: ei magiaa, ei turhaa tilpehööriä. Vasta yksityiskohtiin mentäessä asiat käyvät monimutkaisiksi – tai pikemmin kompleksisiksi¹. Suurten kehien yhteenkietoutuva työ niiden pysyessä yllä ja kehittyessä on nimittäin kompleksisten järjestelmien paradigmaattinen esimerkki.

Termodynaamisesti ihmisillä ei ole kenestäkään muusta poikkeavaa asemaa työnjaossa. Tämä ei muutu koskaan. Pelkkä termodynamiikka ei kuitenkaan kerro koko tarinaa asemastamme biosfäärissä. Me järjestämme ja uudelleenjärjestämme työmme kudelmaa ja vaikutamme näin suuriin kehiin voimakkaammin ja laajemmin kuin mikään meitä edeltänyt laji. Me olemme kieltä käyttävä laji ja elämme kielellisen toimintamme rakenteistamassa maailmassa. Kykymme kuvitella on erottamattomasti yhteydessä kielellisiin kykyihimme, ja kuvittelemamme määrittää sitä, miten me järjestämme (luomme ja institutionalisoimme) työmme kudelmaa. On siirryttävä symboliseen avaruuteen.

Joutilasta elämää: lähdetään shoppailemaan

Sosioromanttisen polun varrella on kaksi kilpailevaa teemaa. Ensimmäisen mukaan pääsemme utopiaan, kun meidän ei enää tarvitse tehdä työtä. Toisen mukaan työkennellessämme me täydellistymme kunniaakkaasti ihmisinä.

Kumpikin teema on raamatullisesti latautunut. Ensimmäinen on nostalginen unelma Eedenistä ja toisaalta rauhoittava haavekuva tulevasta paratiisista. Toinen on käsky, jonka mukaan meidän kohtalomme, velvollisuutemme ja jopa kunniamme on raataa Luojan puutarhassa. Tämä kaksoislataus elää vallitsevissa ideologioissamme, sosiopoliittisissa järjestelmissämme ja näkemyksissä itsestämme. Molemmat voidaan ottaa helposti käyttöön tarpeen vaatiessa. Niiden rinnakkaiselosta juontuu suurelta osin valistuksen teollisten unelmien ja romanttisten haaveiden yhteenkietoutuminen.

Unelmien yhteensopivuudesta vastaa vapauden käsite. Kukin voi pohtia (tai assosoida vapaasti) näiden unelmien dialektista vuoropeliä itsekseen. RYTEIKÖN läpi on lukemattomia polkuja. Vuorenvarmasti jotkut aloittavat palauttamalla mieleen vieraantuneen ja vieraantumattoman työn käsitteet Hegelillä ja Marxilla – klassinen kohtauspiste, jossa näitä unelmia pohditaan vapauden funktiona. Toisella, tuoreemmalla polulla oppaana voisi olla Thorsten Veblenin tuotanto². Koska itse uneksin paluusta termodynamiikan maastoon, tyydyn yhteen il-

miöön esimerkkinä ja puran sotkua siitä käsin. Ilmiö on vanhuuseläkkeelle pääsy eli siirtyminen joutilaaseen elämään aiemman rehellisen rankan työelämän jälkeen.

Siirtyminen joutilalle eläkkeelle on uusi ilmiö kokonaisten sukupolvien pyrkimyksenä, vaikka ilmaisu ”levätä laakereillaan” onkin vanha. Pyrkimyksen juuret leviävät moniaalle. Yksi tärkeimmistä juurista on halu saavuttaa arvostettu asema. Joutilaisuus on etuoikeus, joka perinteisesti kuului vain aatelistolle. On kiinnostavaa huomata, että merkantilistisen ja teollisen kapitalismin varhaisvaiheissa yhteiskunnallinen asema ja arvostus kulkivat käsi kädessä haudan partaalle vievän bisnestouhuilun kanssa; eikä tämä ole oikeastaan muuttunut. Erittäin rikkaat jatkavat sitä samaa, joka teki heistä rikkaita, kunnes viikatemies kolkuttaa. Pyrkimys joutilaaseen eläkkeeseen on kehittynyt lohdutuspalkinnoksi niille, joista ei koskaan tule erittäin rikkaita ja jotka eivät koskaan saa arvostettua asemaa. Erittäin rikkaiden puoliset ovat tavallaan poikkeus, sillä heidän elämänsä ehtoon joutilaisuus on heidän puolisoitensa työn tulosta. Joutilaisuutta häiritsevät kuitenkin julkiset odotukset hyväntekeväisyydestä ja muista yhteiskunnallisista velvoitteista. Vanhuuden joutilaisuus ei olekaan suurporvariston vaan ”ryysyporvariston” ja työväenluokan aluetta, ja sitä pidetään yleensä yllä erilaisilla hyvinvointijärjestelmillä.

Toinen tärkeä juuri on moraalinen. Työntäyteisestä elämästä täytyy saada näkyvä ja kouriintuntuva palkinto. Joutilaisuuden tulee olla merkki siitä, että ihminen on elänyt hyveellisen tuottavan elämän. Vanhuuden vapaus on vain oikeutetusti ansaittu palkinto alistumisesta työn kahleisiin aiemmassa elämässä.

Kuninkaiden jumalisesti määrätystä oikeudesta on siirrytty työteliään keskiluokan jumalisesti säädettyjen oikeuksien institutionalisointiin. Locken *Two Treatises of Government* (1689) on ensisijainen profeetallinen lähde. Hänen mukaansa Luojan suoma rationaalisuus antaa ihmisille vallan maan päällä, ja (maa)työ on kaiken arvon perusta. Ricardo laajensi työnarvoteorian koskemaan teollista työtä. Adam Smith antoi sekä ideologisen että sosio-poliittisen kehyksen koko jutun järjestämiseen: markkinat.

Markkinajärjestelmä määrittelee käytännössä työn hyödykkeeksi: se on tavara, jonka työläinen tuo markkinoille. Työllä on markkinahinta, jota tarkkaillen työläiset päättävät yksilöinä, mitä työtä he tarjoavat markkinoilla. Kunhan oletetaan tiettyjä asioita markkinoiden kyvystä luoda taloudellista kasvua itsestään sekä työläisten rationaalisuudesta, syntyy työnjako, jossa markkinoille tuotu työ on riittävä sijoitus luomaan työläisille hyvinvointia. Nyt homma muuttuu hauskaksi. Perinteiset kiistat ja poliittiset erimielisyydet taloudesta alkavat hallita elämäntapaamme. Annetaan niiden jatkua, kun yritämme saada jälleen yhteyden termodynamiikkaan.

Se saadaan aikaan tarkastelemalla seuraavaa erottelua: vapaus *työhön* ja vapaus *työstä*. Markkinoiden romanttisen tarinan mukaan vapaus työhön edistyy ikään kuin näkymättömän käden ohjaamana, kunhan osallistumme kaikki rationaalisesti markkinajärjestelmään. Vastak-

kainen romanttinen tarina, joka kumpuaa Hegelistä ja nuoresta Marxista, kertoo vieraantumattomasta työstä. Jollain sopivalla tuottavuuden tasolla, johon päästään kulkemalla kapitalismin tietä kriittiseen vaiheeseen asti, työn olosuhteet voidaan mullistaa. Tällöin työtä eivät enää määrää markkinoiden vaateet vaan ihmisten valinnat tiellä itsetoteutukseen ja tyydytykseen. Työhön kannustava vaade siirtyy persoonien välisestä (joskin pitkälti persoonattomasta) työnjaosta, jota valitsevat talouden tarpeet, ihmisten omiin tarpeisiin. Ei pitäisi joutua odottamaan vanhuuden etuoikeuksia tehdäkseen mitä haluaa.

Koska kukaan ei ole koskaan keksinyt, miten luoda jälkimmäisen romanttisen tarinan vaatimat olosuhteet muille kuin marginaaliselle eliitille, tyydymme edelliseen. Emme saa tehdä sellaista työtä kuin haluamme, joten sen vastineeksi pääsemme lopulta vapaaksi työstä. Palaamme joutilaisuuteen – huolimatta siitä, että olemme myös saapuneet alueelle, jossa työn ja joutilaisuuden arvot ovat monitulkintaisia. Miten niille määritetään hinta? Monitulkintaisuus tulee peliin yhtäältä työntekijän näkökulmasta, koska on tehtävä päätöksiä eläkkeelle jäämisestä, ja toisaalta koko talouden näkökulmasta, jossa tuottavuutta lasketaan työvoiman avulla. Näyttää siltä, että jakaantuminen työelämään, jota seuraa joutilas elämä, voi olla paras kompromissi. Tiedämme myös, että tämä vaatii avustusjärjestelmän luomista: hyvinvointivaltiota. Tarkastelemalla sitä päästään lähemmäs termodynamiikkaa.

Bernie Madoffin kosto

Hyvinvointivaltio näyttää nykyään hajoavan palasiksi. Kun katselemme sitä näkökulmastamme riippuen paikoillamme tai mielissämme, on pieni pohdinta paikallaan. Ensinnäkin hyvinvointivaltio on aina ollut eräänlainen pyramidihuijaus, ja sen on täytynytkin olla sellainen. Vuonna 2008 huijauksesta pidätetty maailmankuulu Bernie Madoff teki oikeastaan ihan samaa kuin hänen hallituksensa oli tehnyt sukupolvien ajan, kunnes ihmiset alkoivat pitää sitä normaalina elämäntapana.

Pyramidihuijauksen ensimmäinen juju on, että sen on toimiakseen jatkuttava ikuisesti. Koko ajan on löydettävä uusia jäseniä, jotka haluavat ja voivat maksaa vanhoille jäsenille. Jos jäsenkanta kasvaa, on maksuihin vaadittavan rahastonkin kasvettava, jotta pyramidi pysyy pystyssä. Myöhemmät jäsenet ovat näiden olosuhteiden vallassa. Tämä tarkoittaa kahta asiaa hyvinvointivaltiolle. Ensinnäkin sen on pidettävä ihmiset ainaisen kuuliaisina hyvinvointiprojektille. Toiseksi sen on jatkuvasti edistettävä taloudellista laajentumista. Epäonnistuminen jommassakummassa johtaa siihen, että pyramidin rakentaja jää kiinni (ja usein homma päättyy loppuunmyyntiin tai konkurssihuutokauppaan, johon päästään myöhemmin).

Pyramidihuijaus voidaan tietysti pitää käynnissä myös pitämällä uusia jäseniä panttivankeina. Etuja naut-



tivassa päässä olevat sukupolvet voivat jättää lahjoittavien sukupolvien tarpeet ja toiveet röyhkeästi huomiotta ja repiä irti sen minkä saavat. Hienostuneempi strategia nojaa siihen, että osallistumisesta pyramidihuijaukseen tehdään yhteiskunnassa elämisen ennakkoehto kontrolloimalla äänestysprosessia, rahoittamalla ehdokkaita ja muodostamalla ohittamaton äänestäjien eturyhmä. Tämä strategia on onnistunut noin puolen vuosisadan ajan, mutta sen suhteellisen hyväntahtoinen menestys lepää jatkuvan ja ennustettavan talouskasvun varassa. Kovat ajat ravisuttavat yhteiskunnan rakenteita, kun lahjoittavat sukupolvet alkavat epäillä kykyään päästä nauttimaan eduista samalla tavalla kuin nykyiset nauttijat.

Loppujen lopuksi pyramidihuijaus on siis aina riippuvainen vauhdikkaan talouskasvun takaamisesta. Jos kasvun edellytyksiä uhataan peruuttamattomasti, on loppuunmyynti ainoa mahdollisuus. Pyramidihuijaus on mahtava idea niin kauan kuin se pysyy pystyssä. Bernie Madoffilla ei olisi edelleenkään huolen häivää, jos hän olisi voinut säilyttää nauttivien ja lahjoittavien sukupolviensa luottamuksen. (Siksi tällaisista huijauksista käytetäänkin englannissa nimitystä *confidence game*.) Kun luottamus rapautui, Madoff huomasi olevansa konkurssialalla, ja loppuunmyynnistä tuli kivuliaan kallis kokemus sekä hänelle että hänen asiakailleen.

Hyvinvointivaltion tasolla yleisin strategia välttää loppuunmyyntiä on kieltää, että tulevaisuudessa on ympäristöolosuhteita, jotka rikkovat pyramidihuijauksen ennakkoehtoja, eli tuudittautua unelmaan ehtymättömästä setelitukusta, joka pyörittää huijausta ikuisesti. Olen kuitenkin tarkastellut hyvinvointivaltiota pyramidihuijauksena, jotta huomattaisiin, ettei se ole vain taloudellinen, vaan myös termodynaaminen pyramidihuijaus. Taloudellinen kasvu on aivan välttämätöntä pyramidille, etenkin väestönkasvun ja pitkän vanhuuden joutilaisuuden oloissa. Tällainen kasvu rasittaa biosfäärin kantokykyä. Lähteet ja nielut ovat rajallisia. Yhtä rajallista on se, millä vauhdilla resursseja voidaan käyttää ja jätteitä käsitellä ja puhdistaa³.

Pyramidihyvinvointivaltion syyttäminen ympäristökauhuista on tietysti ironista, koska ihmislähtöisen ilmastomuutoksen kieltäminen liitetään yleensä ihmisiin, jotka mielellään luopuisivat koko avustusjärjestelmästä. He haluaisivat johtaa ympäristön loppuunmyyntiä omilla ehdoillaan. Mutta kumpikaan hyvinvointivaltion tulevaisuudesta keskusteleva puoli ei ole yhtään paremmassa asemassa, jos asiaa tarkastellaan termodynaamisesta näkökulmasta.

Kenelle teet töitä?

Mahdollisia työnjaon muotoja on kosolti, ja jotkut niistä ovat perustavanlaatuisesti erilaisia. Perustavassa erossa yhdet ovat kytkeytyneitä elämän termodynaamiseen rakenteeseen, toiset elämän sosioromanttiseen rakenteeseen. Edellisessä työnjaossa työn tehtävät ja päämäärät kytketään mainittuun erittäin suureen kehien

järjestelmään. Jälkimmäisessä työn tehtävät ja päämäärät kytketään vain ja ainoastaan näkemyksiin inhimillisestä vauraudesta, jotka luodaan politiikan ja itsekäsitysten kielellisessä pelissä.

Edellisessä työn päämäärä on suurten kehien molemminpuolinen ylläpito eli toistemme ylläpito. Jos me kaikki kasvit, mikrobit ja eläimet teemme tavanomaisen työemme, eri muodoissaan evoluution historian varrella kehkeytyvä työnjako saa pidettyä suuria kehiiä yllä hyvin pitkän aikaa, joskaan ei loputtomasti. Evoluutiokehitys tuottaa *de facto*, joskaan ei suunnitelmallisesti, työnjakoa eli laadullisesti erilaisten asemien järjestelmiä, jotka voivat pyörittää suuria kehiiä.

Tätä vastoin sosioromanttiset työnjaot eivät tarjoa moista päämäärää, vaikka ne voivat niin uskotella. Ne tuottavat *inhimillisen historian* kaaria, eivät evoluutiossa yhtenäistyneitä muunnelmia suurista kehistä. Työn päämääränä on mukavan ihmiselämän tuotanto, johon kuuluu vapautuminen työstä. Kunakin aikana mukavan elämän olosuhteet määritellään sen itsekäsitysten järjestelmän ehdoilla, joka on vaeltanut symboliseen avaruuteen⁴. Parhaimmillaan suuret kehät ymmärretään väärin ja pahimmillaan ne tuhotaan.

Näiden työnjaon muotojen välillä vallitsee jyrkkä epäsymmetria. Olemme peruuttamattomasti kytköksissä suuriin kehiiin. Ilman niitä maapallolla ei olisi elämää. Pitkän aikaan meitä oli tarpeeksi vähän ja me olimme teollisesti niin alkeellisia, että saatoimme jättää suuret kehät huomiotta. Enää emme ole, emmekä voi. Pitkän aikaa saatoimme antaa inhimillisten historian oikkujen määrittää työnjakoamme ja työroolejamme. Emme voi toimia enää niin. Itse asiassa vaikka termodynamiikka unohdettaisiin, näyttää siltä, että pelkän hyvinvointipyramidihuijauksen näkökulmasta olemme päätyneet kovin äkkiä tilanteeseen, jossa emme enää voi pitää yllä nykyisten järjestelmien sekavaa tilkkutäkkiä.

On erittäin vaikeaa muokata sosioromanttisia työnjakoa niin, että ne osuvat yksiin suurten kehien kanssa. Itsekehun aksiooma pitää meitä ihmisiä kuolettavassa otteessaan ja itsekäsitystemme lahkolaisuus tuottaa jatkuvasti tappavia kiistoja. Ehkä emme koskaan pysty siihen.

Käsikirjoituksesta suomentanut Ville Lähde

Viitteet

- 1 Ks. Chuck & Karl Dyke, Identiteetit. Monimuotoisuuden dynaamiset ulottuvuudet. Suom. Ville Lähde. *niin & näin* 2/12, 22–32.
- 2 Ks. tämän lehden sivut 44–51. Suom. huom.
- 3 Jätteiden käsittelyyn ja puhdistukseen kuuluvat tässä näkökulmassa myös ns. ekosysteemipalvelut, joista tärkeä osa on juuri luonnonjärjestelmien kyky ottaa vastaan ja hyödyntää (myös) ihmistoiminnan jätteitä. Kuten edellä todettiin, ”jätteet” kuuluvat jossain määrin kaikkeen elolliseen toimintaan, mutta luonnollisuus ei takaa ekosysteemien kykyä sietää ja hyödyntää niitä. Suom. huom.
- 4 Ks. viite 1:n artikkeli symbolisten järjestelmien tarkastelusta liikkeenä tilassa.

Vaivannäön kunnia

Työ ja antiikin filosofia

Antiikin kirjoittajien asenteet palkkatyöhön, ruumiilliseen työhön, käsityöammatteihin ja kaupankäyntiin ovat yleisesti kielteisiä tai vähintäänkin etäisiä. Työ on jotakin, mitä muut tekevät. Vapaus olla tekemättä palkkatyötä on vapaan ja arvokkaan elämän edellytys. Hyvä elämä ei kuitenkaan tarkoita joutilaisuutta, vaan mahdollisesti hyvinkin uutteraa ja kieltäymysten ryydittämää omistautumista palkkatyötä arvokkaammille asioille. Toisaalta antiikissa on myös kirjoittajia, jotka suorastaan ylistävät raskasta käytännön työtä.

Hesiodoksen *Työt ja päivät* on opetusruoelma pienviljelijän arjesta, jossa hyve (*aretē*) on ahkeruuden ja raa'an työn seuralainen¹. Tuskin voitaisiin olla kauempana Homeroksen, Hesiodoksen aikalaisen, kuvaamasta soturikuninkaiden ja sotilaskunnian maailmasta. Työ ei ole häpeä, kirjoittaja vakuuttaa, vaan peräti ainoa kunniallinen tapa elää, ja ahkeruus tuo mukanaan myös jumalien suosion. Kilpailunhalu (*eris*) ja suorainen kateus yllyttävät maanviljelijöitä työskentelemään yhä ahkerammin, laajentamaan omistuksiaan ja vaurastumaan, ja tämä on ehdottoman hyvä asia, toisin kuin sotaan ja väkivaltaan johtava kilpailunhalu. Sama kilpailunhalu kannustaa myös muiden ammattien harjoittajia yhä parempiin suorituksiin.² Hesiodoksen suhde työhön ei silti ole täysin ongelmaton. Hän kuvaa kaiholla ihmiskunnan varhaisempia sukupolvia, kulta-aikaa, hopea-aikaa ja niin edelleen, jolloin ihmiset olivat pitkäikäisiä, vapaita sairauksista ja myös työnteosta. Maa kantoi heille ravinnon itsestään tai he elivät puiden hedelmillä.³ Vasta Hesiodoksen oma sukupolvi, kurja rautainen sukukunta, on saanut kirouksekseen ja siunauksekseen jatkuvan raadannan. Työ on samalla kertaa sekä koettelemus että mahdollisuus jumalien suosion tavoitteluun omin avuin.

Vaikka antiikki ei tuntenut selvää, Raamatun luomiskertomuksen vertaista myyttiä työstä jumalien langettamana rangaistuksena, ihmisten mielissä kangasteli ajatus varhaisemmista ja viattomammista sukupolvista, jotka saivat runsaan elannon ilman vaivannäköä tekemättä väkivaltaa maalle ja merelle. Samalla hyväksyttiin väistämätön: rautaisen sukupolven lapsien on ponnistettava elämässä ja nähtävä vaivaa saavuttaakseen sen hyvän, mitä jumalat eivät enää ilman muuta tarjoa. Vaikeasti kääntyvä kreikan sana *ponos*, joka merkitsee vaivaa, ponnistelua, kärsimystä ja työntekoa (latinan sanalla *labor*, joka yhä elää monissa nykkykielissä, on paljolti samat konnotaatiot), ymmärrettiin myönteiseksi haasteeksi: *filoponos*, vaivan ystävä, tarkoitti ahkeraa, työtä pelkäämätöntä ja suoranaisten sankarillista ihmistä. Herakles, antiikin suosikkiheeros ja yleisesti hyväksytyt esikuva, tunnettiin nimenomaan kahdestatoista uroteostaan, jotka käsittivät taisteluita hirviöitä vastaan, matkustamista maailman ääriin, laskeutumisen Manalaan ja raskaita menetyksiä. Herakleen uroteoista käytettiin sanan *ponos* ohella sanoja *ergon* ("työ", samaa kantaa kuin englannin *work*) sekä *athlos* ("koettelemus", vrt. nykykielten "atleetti" ja niin edelleen). Maisen vaivan lopuksi Heraklesta odotti palkkio, kuolemattomuus ja elämä jumalien parissa.

”Vaivan tie johtaa tosi onnellisuuteen, ei Paheen tarjoamaan helppojen nautintojen elämään.”

Sokrateen oppilas Ksenofon kuvaa nuorta Heraklesta, jota houkuttelevat kaksi kaunista naista, Hyve ja Pahe. Meikattu, pulska ja komeasti pukeutunut Pahe tarjoaa sankarille helppoa ja nautinnontäyteistä elämää, kun taas kaino ja vaatimattomaan valkeaan vaatteeseen sonnustautunut Hyve suositaa työn ja vaivan täyttämää taivalta:

”Minä kerron totuudenmukaisesti, miten jumalat ovat asiat järjestäneet. Jumalat eivät anna ihmisille mitään aidosti hyvää ja kaunista ilman vaivaa [*ponos*] ja huolta [*epimeleia*]. Jos haluat jumalien olevan sinulle suojeita, pitää sinun palvella jumalia; jos haluat ystäväsi rakastavan sinua, on sinun tehtävä heille hyvää [*euergetein*]; jos haluat kaupungin kunnioittavan sinua, on sinun oltava sille hyödyksi; jos haluat koko Kreikanmaan ihailevan hyvyttäsi [*aretē*], on sinun yritettävä tehdä hyvää [*eu poiein*] Kreikanmaalle; jos haluat maan tuottavan sinulle runsaan sadon, on sinun viljeltävä sitä; jos haluat rikastua karjanhoidolla, on sinun huolehdittava karjastasi; jos tavoittelet kunniaa sodan kautta ja haluat kyetä vapauttamaan ystäväsi ja kukistamaan vihollisesi, täytyy sinun opetella sodan taidot [*tekhnē*] alan asiantuntijoiden opissa ja harjoitella käyttämään niitä oikein; ja jos haluat olla ruumiiltasi kyvykäs, on sinun totuttava ruumis palvelemaan mieltä ja harjoitettava sitä vaivalla [*ponos*] ja hiellä.”⁴

Vaivan tie johtaa lopulta tosi onnellisuuteen (*eudaimonia*), joka on aivan toista kuin Paheen tarjoama helppojen nautintojen elämä.

Edellä luonnostellut asenteet koskevat jokseenkin

kaikkia antiikin filosofeja: Palkkatyötä ja ruumiillista työtä (ehkä maanviljelystä lukuun ottamatta) vierastetaan, mutta vaivannäköä ja ponnistelua riittävän ylevän päämäärän tavoittelussa ihaillaan. Samalla tunnustetaan laiskuuden ja helpomman tien vetovoima, jonka myös tarinan Herakles kokee, vaikka pystyykin tekemään oikean valinnan. Taitoon, ammattitaitoon sekä omien kykyjen ja yhteisen tietämyksen kehittämiseen suhtaudutaan myötämielisesti, mutta taidon ja tiedon alistamiseen kauppatavaraksi ei.

Työnjako ihmisten kesken

Klassisen kauden filosofit näkivät ihmisten välisen työnjaon toimivan yhteiskunnan peruspilarina. Platonin *Protagoraan* keskustelussa hyveen opetettavuudesta ja kansanvallan oikeutuksesta hyväksytään itsestäänselvyytensä, että ihmisillä on erilaisia kykyjä ja haluja eri ammattien harjoittamiseen, mikä palvelee yhteiskuntaa kokonaisuutena⁵. Protagoras ja Sokrates ovat kuitenkin eri mieltä siitä, onko poliittinen taito erilaista vai samanaista kuin muu ammattitaito eli kuuluuko se yhtäläisesti kaikille, kuten demokratiaa kannattava Protagoras esittää, vai vain alan ammattilaisille, yhteiskunnan ja yksilön hyvää ymmärtäville henkilöille, kuten Sokrates uskoo.

Protagoraassa yhteiskunta järjestyy ikään kuin itsestään, ja yhteiskunnan säilymisen kannalta tarpeelliset tehtävät löytävät tekijänsä yksilöiden tarttuessa toimeen kukin edellytystensä mukaisesti. Platon ei näytä kuitenkaan olleen asiasta vakuuttunut. *Valtiossa* hän esittelee

kuuluisaksi tulleen työnjakomallinsa kolmen yhteiskuntaluokan kesken. Tämä valtio on tiukan hierarkkinen, ylhäältä johdettu järjestelmä, jossa työnjako on pikemminkin hallitsevan luokan päätös kuin luontainen asiointi. Silti sen taustalla ovat ihmisten synnynäiset ja kasvatuksen myötä hankitut erot, jotka määrittävät heidän kykyjään ja myös halujaan toimia eri tehtävissä. *Valtion* yhteiskunnassa alimpana ovat maanviljelijät ja käsityöläiset, siis tuottava luokka. Keskelle sijoittuvat vartijat eli sotilasluokka, joka puolustaa yhteisöä ulkoisia vaaroja vastaan. Ylimpänä ovat filosofit: hallitsijat, jotka tekevät päätökset myös alempien luokkien puolesta. Alin luokka on lukumäärältään ylivoimaisesti suurin, ylin taas pienin.

Yhteiskuntajärjestys ei nojaa lakiin vaan toisaalta hallitsevan luokan älylliseen ja moraaliseen ylivertauuteen, toisaalta siihen, että kaikkien oletetaan olevan tyytyväisiä omaan osaansa. Tyytyväisyyden takeena on Platonin usko yhteiskuntaluokkien edustajien perustavaan erilaisuuteen. Ihmissielussa on kolme osaa: ylin järki (*logos*), alin ruumiillisiin nautintoihin kohdistuva himo (*epithymia*) ja näiden keskivaiheilla kiivaus (*thymos*), joka on yhdistelmä aggressiota ja kunniantuntoa – se on voima, joka saa ihmisen tavoittelemaan valtaa ja toisten alistamista, mutta toisaalta halveksimaan alaisuutta ja karttamaan kasvojen menetystä⁶. Kuten *Valtion* kuvaus rappeutuneista poliittisista järjestelmistä osoittaa, *thymos* kannattelee yhteiskunnan moraalialloin, kun järjestä valtiota ohjaavana voimana on luovuttu: *thymoksen* läpituokema yhteiskunta on kurinalainen, miehuutta ja kunniaa arvostava timokratia (*timē*, kunnia)⁷. Nämä kolme osaa ovat läsnä jokaisessa ihmissielussa, mutta niiden voimasuhteet vaihtelevat. *Valtion* tuottavan luokan kansalaiset ovat *epithymian* hallitsemia. Näin he sopivat luonnostaan tuottajan rooliin. Materiaaliset hyödykkeet, ruoka ja juoma, kiinnostavat heitä, eikä heillä ole kykyä tai halua korkeampaan toimintaan. Vartijaluokka on puolestaan *thymoksen* hallitsemia. Vartijoiden mielenkiinto ja kyky suuntautuu valtion puolustamiseen, sotilaskunnian tavoitteluun ja kurinalaiseen elämäntyyliin. Filosofit, valtion johtajat, ovat tietysti sielun parhaan osan eli järjen ohjaamia.

Platonin käsitys ihmissielusta sellaisena kuin se esiintyy muiden muassa *Timaioksessa*, *Faidroksessa*, *Faidonissa* ja myös *Valtiossa* on perimmältään tasa-arvoinen. Kuolemattomat sielut ovat alkuperältään yhtäläisiä ja saaneet syntymässä saman osan.⁸ Mistä sitten johtuvat ihmisyksilöiden väliset erot? *Timaioksen* vastaus on yksiselitteinen: ruumiista⁹. Kuolematon sielu käsittää vain järjen, ja *thymos* ja *epithymia* yhdessä ruumiin yksilöllisesti vaihtelevien kvaliteettien kanssa määrittävät sen toimintaedellytykset yksilössä. *Timaios* esittää jopa, että sielut vaeltavat eläinten ja ihmisten ruumiiden välillä. Myös eläimillä on siten täysi järkiselä, mutta sen toiminta jää jotakuinkin olemattomaksi eläinten pitkulaisissa tai muutoin epäsuotuisissa muotoisissa päissä.¹⁰ Tätä taustaa vasten voidaan kysyä, miksei kaikkia *Valtion* kansalaisia yksinkertaisesti jalosteta ruumiiltaan ja sa-

malla sielultaan ihanteellisiksi – valtion säätelemää jalostustahan harjoitetaan joka tapauksessa vartijaluokassa¹¹. Kenties sielultaan huonompia yksinkertaisesti tarvitaan tekemään käytännön työt, jotta ihmiselämä olisi mahdollista; orjuutta *Valtiossa* ei tunneta.

Orjien työt ja demokratian turmelus

Platonin *Laeissa*, jota pidetään *Valtiota* myöhemmänä teoksena, orjuus on itsestäänselvyys, kuten se antiikissa useimmiten oli. Vapaiden väliseen työnjakoon valtio ei sen sijaan juuri puutu¹². *Lakien* valtiossa orjat huolehtivat tehtävistä, joiden hoitaminen heikentäisi vapaiden elämänlaatua. He eroavat ulkomuodoltaan ja henkisiltä ominaisuuksiltaan vapaista kansalaisista. Platon huomauttaa, että orjien on syytä edustaa eri kansallisuuksia ja puhua eri kieliä, jotta laajamittaiselta kapinoinnilta vältytään¹³. Orjia koskee oma lainsäädäntö, ja he saavat samasta rikoksesta tyyppillisesti raskaamman ja ruumiillisemmän rangaistuksen kuin vapaat¹⁴. Lait ja niiden määrämät rangaistukset, jotka dialogin yhteiskuntamallissa ovat kansalaisten moraalisia kasvattajia ja ”sielun pelastajia”, toimivat orjien kohdalla ensisijaisesti pelotteina ja siten yhteiskuntarauhan takaajina¹⁵. On ilmeistä, ettei teos tunnusta orjien täyttä ihmisyyttä, vaikka varoittaakin kohtelemasta orjia kuin ”elukoita”¹⁶.

Aristoteles esittää *Politiikassaan* eksplisiittisesti, että ”luonnolliset” (*fysei*) orjat ovat sielultaan vajavaisia ihmisiä¹⁷. Siinä missä luonto on tarkoittanut vapaat miehet järkiolennoiksi, joiden korkein olemassaolon muoto on mietiskely, orjat on tarkoitettu ruumiilliseen työhön. Heidän ruumiinrakenteensa on vantterra, kun se vapailla miehillä on sirompi, ja heidän älynlahjansa ovat vaatimattomat. Kotieläinten tavoin he ovat kykenemättömiä päättämään asioista omasta puolestaan ja heidän etunsa on olla toisen määräysvallassa, kun taas vapaat miehet tarvitsevat näitä sielullisesti vajaita olentoja huolehtimaan omien päätöstensä, suunnitelmien ja harkintansa tulosten fyysisestä toimeenpanosta: ”Isännän ja orjan etu on yhteinen.”¹⁸

Platonian ja Aristotelesta yhdistää nuiva suhtautuminen yhtäältä tuottavaa työtä tekeviin ihmisiin, toisaalta demokratiaan. Platon tuomitsee demokratian *Valtiossa* toiseksi huonoimpana valtiomuotona heti tyrannian jälkeen¹⁹. Demokratia on massojen valtaa, jossa yhteiskunta ei pysty torjumaan alempien sielunusien huonoa vaikutusta yksilöiden ja yhteisön elämään, eikä edes yritä: kun kaikki ovat tasa-arvoisia, myös sielunusien yleviä ja alhaisia pyrkimyksiä suvaitaan yhtäläisesti. Aristoteles esittää saman asian viittaamatta sielunosiin. Kansanvalta voisi toimia, hän uskoo, jos kansa muodostuisi lähinnä oman maansa omistavista pienviljelijöistä, jotka ovat ahkeria, tarvittaessa motivoituneita sotilaita ja suostuvaisia jättämään politiikan sitä paremmin ymmärtäville. Mutta koska yhteiskunnassa on runsaasti kauppiaita, käsityöläisiä ja palkkollisia, joiden työ ”ei edellytä lainkaan hyvettä”, kansanvalta on huono ratkaisu, sillä valta ajautuu näiden liikkuvaisten, ehtiväisten ja palkkatyössä sielunsa

ja ruumiinsa turmelleiden amatööripoliitikkojen käsiin²⁰. Platonin ja Aristoteleen häijyt huomiot palkkatyön turmelevasta vaikutuksesta ja sopimattomuudesta vapaille miehille voidaankin lukea ensisijaisesti kritiikiksi Ateenan demokratiaa kohtaan: valta ei sovi kaikille²¹.

Demokratia yhteiskuntamuotona sai myöhemmässä antiikissa kannatusta etenkin roomalaisten stoalaisten piirissä. Stoalaiset korostivat myös orjien täyttä ihmisyyttä. Entinen orja Epiktetos muistutti, että orja on isännän veli, yhtäläisesti Zeuksen poika²². Orjuuden lakkauttamista stoalaiset eivät silti ajaneet. He katsoivat, että jokaisella ihmisellä on paikkansa elämän suuressa näytelmässä ja jokaisen roolin voi hoitaa yhtä kunniaakkaasti²³. Orjaa saa komentaa ja tarvittaessa rangaista, mutta hyvä stoalainen suhtautuu orjaansa suojelemaan kärsivällisesti, sillä hän näkee roolijaon taakse ja ymmärtää orjan kaltaiseksi järkiolennoiksi.

Aktiivinen vai passiivinen elämä?

Platon ja Aristoteles halveksivat tuottavaa työtä ja ihannoivat ”mietiskelevää” elämäntapaa, jossa ihminen käyttää parasta ja ominta osaansa, järkeään, järjen itsensä vuoksi, ei minkään ulkoisen päämäärän saavuttamiseksi. He kuitenkin pitivät aktiivista ja osallistuvaa kansalaisuutta hyvälle ihmiselle luontaisena elämänmuotona, osana ihmisen perusolemuksen määräämän tehtävän toteuttamista. Myöhemmässä antiikin filosofiassa tämä ei ollut itsestään selvää.

Suuret hellenistiset filosofikoulut epikuroalaisuus, stoalaisuus ja skeptisismi asettivat filosofian päämääräksi sisäisen vapauden ja mielenrauhan löytämisen. Filosofian harjoittaminen osoittaa ihmiselle alueen, jonka sisällä hänen on mahdollista olla suvereeni ulkoisesta todellisuudesta riippumatta: ihmisen omat ajatukset ja tunteet. Näiden koulukuntien ihannoima *apatheia* (”apatia”) merkitsi passiivisuuden (*pathein*) eli kohteena olemisen hylkäämistä²⁴. Filosofisesti täydellistynyt yksilö on oman sielunelämänsä subjekti.

Koulukuntien käsitykset hyvän elämän sisällöstä olivat kuitenkin yhteisestä perusajatuksesta huolimatta erilaiset. Stoalaiset katsoivat, että ihminen on perusluonnoltaan ”sosiaalinen ja toimelias” (*koinōnikos kai praktikos*)²⁵. Tällaiseksi luonto on hänet tarkoittanut ja tällaisena hän on onnellinen. Hyvä ihminen perustaa perheen, kasvattaa lapsensa, on mukana politiikassa ja pyrkii vaikuttamaan yhteiskuntaan, jossa elää. Maineen, kunnian ja vallan tavoittelu on sallittua ja jopa toivottavaa, kunhan se ei ole ristiriidassa hyveen kanssa. *Lathe biosas*, sanoivat taas epikuroalaiset: ”Elä salassa”²⁶. Tämä tarkoitti pienimuotoista elämää yhteiskunnan laitamilla ja turvautumista pikemminkin yksityiseen ystäväpiiriin kuin järjestäytyneeseen yhteiskuntaan. Vaikka epikuroalaiset ovat jääneet historiaan nautiskelijoina (englannin *epicure* tarkoittaa nimenomaan herkkusuuta), koulun kannattajien elämäntapa oli lähinnä luostarimainen. Ruoka ja juoma olivat tärkeitä, sillä ilman niitä ihminen kärsii, ja epikuroalaisen elämäntehtävä on minimoida kärsi-

simys. Ruokavalion tulee kuitenkin olla vaatimatonta, sillä luksukseen totuttautuminen altistaa kärsimykselle tulevaisuudessa, kun rahat loppuvat tai luksusta ei muusta syystä ole saatavilla.

Stoalaisten ja epikuroalaisten erilaiset näkemykset hyvästä elämästä kertautuvat koulujen teologisissa käsityksissä. Epikuroalaisen opin mukaan jumalat eivät ole luoneet maailmaa tai ihmistä eivätkä puutu millään tavalla kummankaan asioihin²⁷. Luultavasti he eivät niistä mitään tiedäkään. Havaitsemisen ja tietämisen epikuroalaiset nimittäin käsittävät vaikutuksen kohteena olemisena, aistielimiin ja sielukeskuksena toimivaan sydämeen törmäilevien atomikalvojen vastaanottamisena, ja on kyseenalaista, voiko tällaista tapahtua apaattisille, äärimmäisen hienoista atomeista rakentuville jumalille. Heidän paikkansa on maailmojen rajalla, ja sieltä kuvat jumalista toisinaan saavuttavat ihmiset unien ja ilmesytysten kautta. Normaali ihminen, Epikuros korostaa, palvovat jumalia – jumalien autuas, ikään kuin jäänyt olotila herättää ihmisessä kunnioituksen ja halun olla jumalien kaltainen: apaattinen ja toimeton.

Stoalaisten jumala, kaikkeutta hallitseva järki (*logos*), on puolestaan aktiivinen (*poioun*, ”tekevä”, vastakohtana muodottomalle aineelle, joka on *paschōn*, ”tekemisen kohteena oleva”), toimiva ja luova²⁸. Stoalaiset käyttivät jumalastaan myös sanaa *dēmiourgos*, jossa yhdistyvät *dēmos*, ”kansan”, ja *ergon*, ”työ” – alkujaan sana tarkoitti käsityöläistä, julkisesti palvelujaan tarjoavaa ammattilaista, mutta vakiintui sittemmin filosofisessa ja teologisessa kielenkäytössä tarkoittamaan luojajumalaa. Maailmankaikkeuden ja siinä elävien olentojen syntyminen ja elämä on *logoksen* itseilmaisua, sillä siinä ovat kaiken olevan siemenet. *Logos* on jatkuvasti läsnä kaikkialla antaen passiiviselle aineelle muodon, kvaliteetit ja pysyvyyden. Säännöllisin väliajoin se muuttaa itsensä tuleksi ja antaa maailman palaa poroksi; tämän jälkeen *logos* lepää hetkisen aloittaakseen uuden syklin, jossa maailmankaikkeus syntyy uudestaan, täsmälleen samanlaisena kuin edellisellä kierroksella.²⁹ Ihmisjärki on pala *logosta* puhtaimmassa muodossaan, ja ihmisen moraalisen elämäntehtävänä on saattaa oma sielunsa harmoniaan maailmankaikkeuden kanssa. On helppo nähdä, että *logoksen* rooli aktiivisena luojajumalana tarjoaa mallin stoalaisen viisaan toimelialelle elämälle.

Filosofit työssä ja vapaalla

Nykynäkökulmasta tarkasteltuna antiikin filosofit tekivät työtä. He kirjoittivat kirjoja – ahkerimmat satamäärin – ja lukivat ja kommentoivat kollegoidensa kirjoituksia, tutkivat, opettivat, luennoivat, johtivat filosofikouluja, toimivat vallanpitäjien neuvonantajina ja hoitivat erilaisia poliittisia tehtäviä. Antiikin näkökulmasta taas nämä olivat toimia, joihin filosofeilla oli aikaa ja mahdollisuuksia juuri siksi, ettei heidän vapaina ja usein omaa varallisuutta omistavina miehinä tarvinnut alentua palkkatyöhön. *Skholē*, vapaa-aika, oli luksusta, johon köyhällä Sokrateellakin oli filosofisen mielenlaatunsa an-

siosta varaa³⁰. Ja kuten tunnettua, ne harrastukset, joihin nimenomaan filosofit vapaa-aikansa käyttivät, ovat välittäneet sanan *skholē* nykykieliin merkityksessä ”koulu”.

Ei kuitenkaan ollut tavatonta, että filosofi pyysi palkkaa (kreik. *misthos*) antamastaan opetuksesta. 400-luvulla retoriikkaa, väittelytaitoa ja muita politiikassa tarvittavia taitoja opettaneet sofistit ovat tulleet kuuluisiksi nimenomaan korkeista palkkatoiveistaan. Protagoras vaati palkkaa huikeat sata *minaa*³¹; Hippias väitti tienäävansa vieläkin paremmin³². Sokrates puolestaan erottautui sofisteista korostamalla, ettei milloinkaan ottanut tai vaatinut minkäänlaista palkkaa antamastaan opetuksesta ja käymistään keskusteluista. Platonin *Apologiassa* Sokrates ihastelee ironiseen sävyyn sofisti Euenosta, joka on kyllin kyvykäs ottamaan tarjoamastaan kansalaistaidon opetuksesta viisi *minaa* – Sokrateella itsellään kun ei ole hallussaan mitään rahanarvoista tietoa tai taitoa³³. Jonkinlaisen palkkion arvoisena Sokrates toki piti Ateenalle tekemiään palveluksia moraalifilosofina: hänhän esitti oikeudenkäynnissä itselleen ”rangaistukseksi” oikeutta ilmaisiin aterioihin *prytaneionissa*³⁴. Sokrateen oppilaat eivät aina seuranneet mestarinsa esimerkkiä. Aiskhines, makkarantekijän poika, piti maksullisia luentoja, kaiketikin köyhyytensä pakottamana³⁵. Kyreneläisen koulukunnan perustaja Aristippos puolestaan vaati opetuksesta palkkaa ja lähetti rahat sitten Sokrateelle, kertoo eräs antiikin-aikainen juoru³⁶.

Kyynikot, jotka myös julistautuivat Sokrateen seuraajiksi, veivät rahan halveksunnan äärimilleen. Monimos-niminen orja, joka vapautui pankkiiri-isännästään viskottuaan teatraalisesti tämän rahat menemään, sanoi rikkauten olevan Onnettaren oksennusta³⁷. Krates jakoi rahansa maanmiehilleen ja toisen tarinan mukaan heitti ne mereen³⁸. Toisaalta filosofinen karaistuminen saattoi tarkoittaa myös palkkatyöhön liitetyn häpeän ylittämistä. Stoaalaisesta Kleanteesta³⁹

”Ei ollut tavatonta, että filosofi vaati palkkaa opetuksestaan.”

Vanhan kirjallisuuden päivät
pe 29. – la 30. kesäkuuta 2012
Sylvään koulu Sastamala

RAHIA

Tilaa ilmainen esite numerosta 050 301 5547.
Tykkää Facebookissa: www.facebook.com/vanhankirjallisuudenpaivat

vanhankirjallisuudenpaivat.com

kerrotaan, että hän työskenteli yöaikaan puutarhojen kastelijana, kuokki ja kitki ja jauhoi viljaa rahoittaakseen elämänsä; päiväsaikaan hän opiskeli filosofiaa. Tästä hyvästä häntä kutsuttiin jopa ”toiseksi Herakleeksi”. Hänen väitetään joutuneen tekemään oikeudessa selkoa ansiostaan, ja kun oikeus kuuli hänen yöllisestä ahkeroinnistaan, hänelle päätettiin myöntää kymmenen *minan* stipendi, mutta Kleantheen opettaja Zenon kielsi häntä ottamasta rahaa vastaan. Zenonin kerrotaan kouluneen oppilastaan myös vaatimalla provisiota tämän tuloista⁴⁰. Kynnikoita lähellä ollut Zenon näyttää toimineen tässä samassa hengessä kuin kynnikot, jotka opastivat kannattajiaan murtamaan erilaisia sosiaalisia tabuja itsehäpäisyn kautta⁴¹.

Kynnikoiden suhde työnteekoon oli jossain määrin ristiriitainen. He pitivät suurta osaa inhimillisestä toiminnasta ja tuottavasta työstä turhanaikaisena: ihminen ei tarvinnut kenkiä, paitaa, partaveistä, ruokailuvälineitä tai erikseen rakennettua asuntoa, ei ehkä edes viljeltyä tai kypsennettyä ravintoa. Oli nurinkurista, että hyödytön taideteos maksoi tuhansia drakhmoja, mutta mitta viljaa vain muutaman kolikon.⁴² Toisaalta jotkin anekdootit viittaavat siihen, että myös kynnikot arvostivat inhimil-

lisiä taitoja ja ihmisen kykyä hallita luontoa⁴³. Luonto on järjestänyt ihmisen elatuksen halvaksi ja yksinkertaiseksi, mutta vaivatonta ei elämä ole eikä saa olla. Kynnikoille *ponos* oli tärkeä käsite, ja heidän vaivannäkönsä kohdistui ennen muuta henkisen ja ruumiillisen kestävyyyden kehittämiseen. Orjuutta kynnikot eivät näytä varsinaisesti vastustaneen, mutta he halveksuivat orjien työpanokseen nojaavien ihmisten velttoutta. ”Autuas olet vasta sitten, kun sinulta pyyhitään nenäkin”, sanoi Diogenes miehelle, jolle orja puki kengät jalkaan, ”ja se tapahtuu sitten, kun et enää osaa käyttää käsiäsi.”⁴⁴

Raakaa mustekalaa syövässä kynnikossa tiivistyy se itseriittoisuus (*autarkeia*), jonka monet antiikin filosofikoulut Sokrateen hengessä asettivat ihanteekseen sekä tunne-elämässä että suhteessa ulkoiseen hyvään⁴⁵. Jumala yksin on riippumaton muista ja lähinnä jumalaa on se, joka tarvitsee vähiten. Vaikka peripateettinen koulu poikkesi hellenistisistä kouluista myöntäessään auliisti hyvän elämän riippuvan myös tekijöistä, jotka eivät ole yksilön omassa vallassa, Aristoteleskin pitää parhaana elämää, joka on eniten jumalan olemassaolon kaltaista. Siksi maanviljelijä on parempi kuin palkkatyöläinen: hän on *autourgos* eli tekee työtä itselleen, ei muille.⁴⁶

Viitteet & Kirjallisuus

- Hesiodos eli 700-luvulla eaa, ja hänen teoksensa *Erga kai hemerai* on ilmestynyt Paavo Castrénin suomennoksena *Työt ja päivät* (Tammi, Helsinki 2004). Muista antiikin maanviljelysoppaista voidaan mainita latinankieliset M. Porcius Caton *De re rustica* (*Herrasmiesmaanviljelijän käsikirja*, Suom. Paavo Castrén, Tammi, Helsinki 2006), Vergiliuksen *Georgica* (*Maanviljelijän työt*, Suom. Teivas Oksala, Gaudeamus, Helsinki 1976), Columellan *De Re Rustica* sekä ensyklopedisti Varron esitys maanviljelyksestä. Ksenofonin *Oikonomikos* (*Talouden taito*, Suom. Ulla Tervahauta, Gaudeamus, Helsinki 2009) on puolestaan tärkeä lähde klassisen kauden tilanhoitoon ja taloudenpitoon.
- Hesiodos, *Työt ja päivät*, säkeet 24–26.
- Sama, säkeet 106–201. Vrt. kuitenkin Ovidius, *Muodonmuutoksia* 123–124 (Suom. Alpo Rönty, WSOY, Helsinki 1997), jossa maanviljelys alkaa jo hopea-ajalla.
- Ksenofon, *Muistelmia* 27–28 (suomeksi teoksessa *Sokrates*, Suom. Pentti Saarikoski, Otava, Helsinki 1960). Jakso on parafrasi sofist Prodikoksen kadonneesta kirjoituksesta. Sitaatin käännös Marke Ahonen.
- Protagoras* 320d–322d.
- Sielun kolmijaosta ks. esim. *Valtion* kirja IV ja *Timaios* 69d–71d.
- Valtio* 546a–550c.
- Esim. *Timaios* 41e.
- Vrt. esim. Christopher Gill, *The Body's Fault? Plato's Timaeus on Psychic Illness*.

- Teoksessa *Reason and Necessity. Essays on Plato's Timaeus*. Toim. M. R. Wright. Duckworth, London 2000, 59–84.
- Timaios* 91e. Vaikka järkisielu on aineeton, sen muoto on pyöreä.
- Valtion* kirja V.
- Lakien* valtiossa kullakin kansalaisella on samankokoinen pala maata, joka periytyy isältä pojalle; kukin huolehtii tästä omistuksestaan, mutta ei välttämättä viljele sitä omin käsin.
- Lait* 777c–d.
- Vrt. Trevor J. Saunders, *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*. Clarendon Press, Oxford 1991, erit. 334–348.
- Vrt. 909a.
- Vrt. 777a.
- Orjan asemaa käsitellään luvuissa I. 3–7. ”Luonnollisilla orjilla” tarkoitetaan lähinnä barbaareja, vaikka Aristoteles ei tätä selvästi sanokaan. Ks. myös P. A. Brunt, *Aristotle and Slavery*. Teoksessa *Studies in Greek History and Thought*. Clarendon Press, Oxford 1993, 343–388.
- Politiikka* I. 2, 1252a31–34
- Valtio* 557a–561e.
- Politiikka* VI. 4; vrt. myös VIII. 2, 1337b5–21.
- Catharina Lis, *Perceptions of Work in Classical Antiquity. A Polyphonic Heritage*. Teoksessa *The Idea of Work in Europe from Antiquity to Modern Times*. Toim. Josef Ehmer & Catharina Lis. Ashgate, Surrey 2009, 33–68 (40–45). Ks. myös Herbert Applebaum, *The Concept of Work. Ancient, Medieval, and Modern*. State University Of New York

- Press, Albany 1992, 60–67.
- Keskustelut* 1, 13. Vrt. myös 1, 19, 9.
- Vrt. Diogenes Laertios, *Merkittävien filosofien elämät ja opit* (= DL; Suom. Marke Ahonen. Kustannusosakeyhtiö Summa, Helsinki 2003) 7, 160.
- Apatheia* tarkoittaa erityisesti tunteista (*pathos*) vapautumista.
- DL 7, 123.
- Plutarkhos laati maksiimista pienen tutkielman, joka tunnetaan latinankielisellä nimellä *De latenter vivendo*.
- Epikurolaisesta teologiasta ja sen tulkinnoista ks. esim. Anthony Arthur Long & David Neil Sedley, *The Hellenistic Philosophers* I. Cambridge University Press, Cambridge, 1987, 139–149.
- Esim. DL 7, 134–138.
- Vrt. esim. Seneca, kirje 9, 16.
- Vrt. Ksenofon, *Pidot* 4, 44.
- DL 9, 52.
- Platon, *Hippias major* 282e.
- Platon, *Apologia* 20a–c. Vrt. myös Ksenofon, *Apologia* 16.
- Apologia* 36d.
- DL 2, 62.
- DL 2, 65.
- DL 6, 82 ja Stobaios, *Anthologium* 4, 31c, 89. Monimos eli 300-luvulla eaa.
- DL 2, 87.
- Eli 300- ja 200-lukujen taitteessa.
- DL 7, 168–170.
- Esim. DL 6, 35–36; 6, 94 ja 7, 3.
- DL 6, 35.
- DL 6, 24.
- DL 6, 44.
- Kynnikoita ja raa’asta mustekalasta ks. DL 6, 76.
- Vrt. *Retoriikka* II. 4, 1381a20–23.



Työteliäisyyden vaisto ja työnteon tympeys¹

Vallalla olevassa talusteoriassa työtä pidetään tympeänä. Monet keskustelut pohjautuvat tähän perusoletukseen: taloudellisesti tarkastellen ihmiset haluavat ennen kaikkea saada työn tuottamia hyödykkeitä ja välttää työntekoa, jonka avulla hyödykkeitä tuotetaan. Jokapäiväinen näkemys osuu tässä yleisesti yksiin nykyisen teorian kanssa. Arkisen ihanteen mukaan autuutta on hyödykkeiden pidäkkeetön kuluttaminen ilman työtä, kun taas täydellistä taloudellista kurjuutta on vastikkeeton työ. Ihminen vastustaa vaistomaisesti kaikkia ponnistuksia, joilla käy pänsä turvata elämisen edellytykset.

Kukaan ei hyväksy väittämää näin roimasti esitettyinä, vaikka se tuskin kärjistää lausumattomia oletuksia huomattavien taloustieteilijöiden kirjoituksissa. Jos moinen hyödyllisten pyrintöjen vieroksunta on olennainen osa ihmisluontoa, paratiisikäärmeen viitoittaman polun tulisi olla selvä kaikille ihmisille². Tämä on näet ihmislajin ainutlaatuinen tuntomerkki. Mikään muu eläinlaji ei taatusti karsasta johdonmukaisesti kaikkea toimeliaisuutta, jonka tarkoitus on pitää yllä lajin elämää. Lajien esiin murtautumisen ja vakiintumisen valikoitumisprosessissa ei voisi mitenkään jäädä eloon yksikään laji, joka hangoittelee oman elämänsä edistämistä vastaan. Jos ihminen on yksinäinen poikkeus luonnonvalinnan normista, jokin pahantahoton *deus ex machina* lienee ympäröinyt vieraan taipumuksen hänen rakenteeseensa.³

Väitteen ilmeisestä absurdiudesta huolimatta ihmiset kuuluttavat nykyään enemmän tai vähemmän vilpittömästi vierastavansa hyödyllistä ponnistelua. Tämä ei päde kaikkeen vaivannäköön, vaan pelkästään ponnistuksiin, joilla on jotain käyttöä, nimittäin yleisen käsityksen mukaan juuri hyödyttävään työntekoon. Vähemmän inhotaan sellaista puuhaa, joka antaa jotain takaisin tuottamatta yleisinhimillisesti käytännöllistä tuotosta, kuten ryhtymistä sotaan, politiikkaan tai sen sellaiseen. Eikä tavata ääneen vieroja urheilemista tai muuta touhua, josta ei koidu palkkaa tai käyttökelpoisia tuotteita. Askareen turhuus ei kuitenkaan säästä sitä vastenmielisyydeltä: tolkuissaan olevat ihmiset kammoavat orjatyötä kaikessa hyödyttömydessäänkin.

”Taloudellinen ihminen”, jonka klassiset taloustieteilijät luonnostelivat ja jonka hahmon heitä ilkkuneet täydensivät, on eläinmaailman kummajainen⁴. Muotokuva ei silti pahasti liioittele, vaan se mukailee suosittuja tapoja ilmaista mielitekoja. Mutta jos taloudellinen ihminen on mallinukke, jonka ylle sovitetaan talousoppien puku, tieteen on selitettävä, mitkä ovat taloudellisen ihmisen rajoitukset ja miten se vapautui luonnonva-

linnan laista. Irtautuminen valikoitumisen laista on ollut ennemminkin näennäistä kuin todellista. Ihminen ei eronnut muinaisista olemassaolokamppailun kilpakumppaneistaan siksi, että hänen taipumuksensa olisivat sopineet vähäisemmin lajin elämisen päämäärään, vaan koska ne sopivat tähän tarkoitukseen täyteläisemmin.

Hän ohitti muut tässä ajat sitten ja hankki niin suuren etumatkan, että hän voi nyt vuoroin kiinnittyä lajinsa selviämisen henkiseen perustaan ja vuoroin irrottautua siitä vaarantamatta lajin elämää.

Ihmisen, kuten muidenkin eläinten, toiminta on vastausta hänen elinympäristönsä tarjoamiin ärsykkeisiin. Muiden lajien tavoin hän on tottumusten ja taipumusten olento. Ihminen kuitenkin pystyy muita lajeja enemmän sulattelemaan häntä ohjastavien tapojen sisältöä ja ymmärtämään, mihin suuntaan kallistuu. Hän erottuu edukseen älykkäänä toimijana. Valinnan välttämättömyydestä hänelle on suotu valmius tarkoitukselliseen toimintaan. Erottelutajuisena ja määrätietoisena hänelle ei maistu mikään turhanaikainen elämässä tai toiminnassa. Tavoitteellisuuden yllä ilmenee eri yksilöillä hyvinkin erilaisissa muodoissa ja suuntauksina, mutta yksilökohtaisen sijaan se on ihmisluonnon yleinen piirre. Se ei ilmene vain harvakseltaan joillain yksilöillä. Joissain tapauksissa valmius tarkoitukselliseen toimintaan on puutteellinen tai ilmeisen vähäinen, mutta tällaiseen piittaamattomuuteen taipuvaiset ihmiset luokitellaan ”poikkeustapauksiksi”⁵. Tällä tavoin viallista ihmisluontoa kantavat sukulinjat kuihtuvat ja hapertuvat jopa nykymaailman edullisissa oloissa. Tästä seurauksesta todistavat perinnöllisesti epäheiden tai toisten varassa elävien perheiden tarinat⁶.

Olemassaolon taistelussa ihmisen suurin etu muihin lajeihin verrattuna on ollut ylivertainen helppous ympäristön voimien kääntämisessä omaksi edukseen. Hänen valmiutensa hyödyntää elämän aineellisia edellytyksiä on

tehnyt hänestä luomakunnan valtiaan. Se ei ole valmiutta vaivannäköön vaan saavutuksiin – jonkin määränpään tavoittamiseen. Hänen johtoasemansa on viime kädessä teollista tai taloudellista. Taloudellisessa elämässään ihminen toimii, ei ime itseensä. Jokaisessa toimessaan hän pyrkii saamaan aikaan jonkin konkreettisen, objektiivisen, henkilöstään erillisen päämäärän. Tämä toiminnan kaikenkattava normi ohjaa ihmisten elämää heidän käyttäessään hyödykseen aineellisia asioita. Sen täytyy siten olla lähtökohta ja ohjaava periaate tieteessä, joka yrittää olla taloudellisten elämänprosessien teoria. Taloudellisen teorian alalla minkä tahansa annetun ilmiön viimekätisen tulkinnan täytyy palautua tähän kaikkialla läsnä olevaan inhimilliseen yllykkeeseen: siirtyä tekemisestä toiseen.

Tämä kaikki tuntuu olevan ristiriidassa edellä kuvatun sovinnaisen työn vieroksunnan kanssa. Tosiasiassa ristiriita ei kuitenkaan ole niin jyrkkä kuin ensi näkemältä vaikuttaisi. Ristiriita ratkeaa siksi, että työnteon vieronta on suurelta osin vain sovinnasta. Selväpäisen itsetutkiskelun tuokioina, kun ylenmääräinen työ ei häiritse eikä rasita, maalaisjärki puhuu yksiselitteisesti työteliäisyysvaiston opastamana. Ihmiset haluavat nähdä muiden käyttävän elämänsä johonkin tarkoitukseen, ja he haluavat ajatella, että heidän omasta elämästään on jotain hyötyä. Kaikilla ihmisillä on tämä näennäisesteettinen tunne taloudellisuuden tai ahkeruuden ansiokkuudesta, eikä tämä taloudellisen ansioitumisen taju ole perso joutavuudelle tai tehottomuudelle. Myönteisessä ilmiössä se on työteliäisyyden yllykettä tai vaistoa; kielteisesti se ilmenee haaskuun harmitteluna. Tunto elämän ansiokkaasta aineellisesta edistimisestä tai sen ansiottomasta haittaamisesta suosii taloudellisesti tehokasta tekoa ja soimaa taloudellista turhuutta. Ei kannata osoittaa yksityiskohtaisesti sitä, miten taloudellisen arvon taju suhteutuu yhtäältä eettiseen toiminnan normiin ja toisaalta esteettiseen maun normiin. Se on läheisessä suhteessa molempiin sekä biologisessa perustassaan että palkitsevuutensa laajuudessa ja tavassa.⁷

Työteliäisyyden vaisto ja sovinnainen tapa karttaa hyötyponnistuksia vaikuttavan olevan ilmiriidassa keskenään. Ihmisten arjessa ne elävät riitasointuisesti rinta rinnan, mutta kun toimintaa tai tapahtumaa arvioidaan harkiten, työteliäisyysvaisto asettuu aina ensisijaiseksi. Tämä viittaa siihen, että viehtymys työskennellä on kaiken kaikkiaan yleisempi ja pysyvämpi ihmisluonnon piirre. On turha kysyä, kumpi edeltää toista. Työteliäisyyden vaisto on lajin selviämislle välttämätön ominaisuus. Työn karsastaminen taas on ajatustottumus, joka on mahdollinen vain kilpailijansa taakseen jättäneelle lajille. Työn hylkimistä voi jatkaa vain työteliäisyyden ehdoilla ja sen asettamisessa rajoissa. Niiden suhteesta voidaan kuitenkin kysyä: johtuuko työnteon vieroksunta työteliäisyyden vaistosta? Miten tuosta vaistosta erkaantuva työskentelyn tympeys on syntynyt ja vakiintunut?

* * *

Varhaisista kulttuureista kirjoittaneiden kesken on aivan viime aikoihin saakka vallinnut jonkinmoinen yhteis-

ymmärrys siitä, että ihminen oli todellisen ihmisyyden asteelle noustessaan riidanhaluinen. Hän oli kernas eristämään omat pyyteensä ja pyrkimyksensä vertaistensa hankkeista sekä ahnas kärhämöimään ja kahakoimaan. Silloinkin kun ihmisen myönnetään kallistuvan luonnostaan toimintaan, oletetaan itsestäänselväksi, että luontainen toimintavalmius on valmiutta tuhotöihin. Ihmiset otaksutaan taipuvaisiksi taistelemaan, ei työskentelemään: normaalissa tapauksessa siis toiminnan päämäärä on paremminkin vahingoittaminen kuin korjaaminen. Tästä näkökulmasta pyrkimys tarkoitukselliseen toimintaan on urheilijuuden eikä työteliäisyyden vaisto⁸. Miten hyvänsä tätä näkemystä yrittäisiinkin sovittaa evolutiiviseen kuvaukseen kulttuurista, olisi pakko olettaa esi-inhimillisessä tai varhaisessa kädellisessä vaiheessa saalistajalaji: ihmiskulttuurin alkuvaihe sekä myöhäisempi kulttuurinen kehitys olisi ollut tuhdisti petomaista laatua.

Moni asia puhuu tämän näkökulman puolesta. Jos ihminen juontuu urheilu- eikä työmiesten rodusta, ei ole tarvetta selittää sovinnasta työn vieroksumista. Työ on epäurheilullista ja siksi epämiellyttävää, eikä enää tarvitse selittää kuin yksi hämmäntävä asia: miten ihmiset ovat voineet ollenkaan sopeutua mihinkään muuhun kuin pedon elämään. Näkökannalle on välittömässä kätevytydessään myös paljon todistusaineistoa. Useimmat omaa kulttuuriamme alemmalla kulttuuritasolla olevat kansat ovat tavoiltaan meitä saalistavampia. Sovinnaisesti kirjoitettu ihmiskunnan historia on ollut historiaa petomaisista uroteoista, eikä tätä tarinaa pidetä yleisesti yksipuolisena tai virheellisenä⁹. Ja urheilijamaista taipumusta sotimiseen esiintyy melkein kaikissa moderneissa yhteisöissä. Samaan tapaan niin kutsuttu kunniantunto, olkoon se yksilöllistä tai kansallista, on urheilijuuden ilmentymä. Kunniakäsitusten yleisyyden voi katsoa viittaavan samaan suuntaan. Ja ikään kuin entisestään lujittaakseen urheilemisen vanhempaa ja määrävämpää asemaa kunniantunto on myös huomattavasti vireämpää yhteisöissä, joilla on jonkin verran entisaikaisempi kulttuuri kuin meillä.

Kulttuurihistoria ja ihmiselämän nykyiset ilmiöt tarjoavat kuitenkin kosolti todisteita, jotka vastustavat yleisesti hyväksyttyä näkemystä pääpiirteiltään urheilevaisesta ihmisestä. Kautta inhimillisen kulttuurin historian suurin osa ihmisistä on arkielämässään viipynyt työn touhussa, hämärissä mutta sitkeästi, muuttaakseen asioita ihmisten käytettäviksi. Kaiken teollisen kehityksen suora päämäärä on ollut jonkin työtoimen parempi tekeminen. Yhtäältä työn edistyminen on välttämättä perustunut paneutuvaan kiinnostumiseen tehtävästä työstä, eihän millään muulla tavalla saada aikaan jotain tehtävän päämäärätöntä täyttämistä parempaa. Toisaalta ja yhtä lailla välttämättä työn kurinalaisuus on kehittänyt työntekijämäistä asennetta. Ei riitä väittää, että työ on saatu aikaan kokonaan petomaisen hallintotavan pakottamana, sillä merkittävimmät edistysaskeleet tällä alalla on saatu aikaan silloin, kun urheilevien urotekojen pakottava voima on ollut vähimmillään.

Arkijärjen ilmaukset tukevat tätä näkökulmaa. Kuten todettiin, tavalliset aikuiset ihmiset arvostavat työteliä-

syttä enemmän kuin urheilullisuutta, aina kun he py-sähtyvät arvioimaan inhimillistä toimintaa harkitusti ja kiihottomasti. Korkeintaan he saattavat puolustella urheilevuutta. Tätä kuvastaa nykyinen yleisen mieli-piteen kuohunta toukokuun 1898 jälkeen¹⁰. Vaikka voidaan pitää varsin selvänä, että yhteisön aloittama sotaisia hyökkäys on varsinaisesti väylä urhoolliseen nostatukseen, on huomattava, että lähes kaikki sodan puolesta puhuvat yrittävät kaikin keinoin keksiä toisen-laisen peitevaikuttimen. Petomaisen urostelun ei nähdä kykenevän yksinkertaisesti oikeuttamaan itse itseään, vaikka näin tulisi käsittää jokaisen lajin, jonka luonne on ensisijaisesti petomainen. Varauksetonta hyväksyntää saa osakseen sellainen toiminta, joka edistää ihmiselämää kokonaisuudessaan, eikä suinkaan sellainen, joka edistää yhden syrjiviä tai petomaisia etuja toista vastaan¹¹.

Ihmiskunnan muinaisimmat ja sinnikkäimmät tavat tulevat parhaiten esiin, kun ihmiset eivät puhu välit-tömän ärsytyksen kiusaamina. Sellaisissa rauhallisissa oloissa ikaikainen taipumus voi jopa vahvistaa toi-minnan välittömiä sovinnaisääntöjä. Muinaisaikainen mielenlaatu, joka saa ihmiset ylistämään työteliästä pal-velusaltiutta, on tulosta siitä, että on pitkään ja joh-donmukaisesti totuttauduttu tässä taipumuksessa kuvas-tuvaan elämäntapaan.

* * *

Ihmisen elämä on toimintaa: miten hän toimiikin, siten hän ajattelee ja tuntee. Näin on väistämättä, koska toimija ihmisessä pitää huolen myös ajattelijasta ja tun-tijasta. Kuten muut lajit, ihminen on tottumusten ja taipumusten olento. Häntä ohjaavat toiminnassaan kyvyt, jotka häneen on iskostanut hänet muista lajeista erottanut valikoitumisen tapahtumakulku. Hän on so-siaalinen eläin: valintaprosessi, jossa hän on saanut so-siaalisen eläimen henkisen rakenteen, on tehnyt hänestä myös olennaisesti rauhallisen eläimen. Ihmiskunta voi olla vaeltanut kauas alkuperäisestä rauhanomaisesta asemastaan, mutta rauhallisen suuntauksen jäljet ovat edelleen päivänseiviä ihmisten arkisissa tavoissa ajatella ja tuntea. Veren näkeminen ja kuoleman läheisyys, jopa alempien eläinten veri ja kuolema, saa yleensä koke-mattomat ihmiset tuntemaan etovaa vastenmielisyyttä. Tyyneys teurastuksen äärellä on yleensä tottumus, joka on vaatinut kurinalaisuutta. Tässä mielessä ihminen eroaa saalistajista. Hän eroaa tietysti eniten yksinäisistä pedoista, mutta laumaeläimissäkään hänen lähimmät sie-lunsukulaisensa eivät ole lihansyöjien joukossa. Ihmisen vartalo on aseistamaton, hänen lihaksensa ovat puutteeli-sesti erikoistuneet taisteluun, ja hän välttää vaistomai-sesti kohtaamasta hurjia petoja. Siksi hänet on luettava niiden eläinten luokkaan, joiden selviäminen perustuu etevyyteen välttellä suoraa kiistaa kilpailijoiden kanssa, eikä suinkaan niihin, jotka selviävät päihittämällä ja syö-mällä vastustajansa.

”Ihminen on eläimistä heikoin ja puolustuskyvyt-tömin”, ja viidakon lain mukaan hänen osansa on kuulla

neuvoa, keksiä ja käyttää mitä moninaisimpia asioita hyödykseen muille käsittämättömällä tavalla¹². Ilman ki-lujaan ja kalujaan hän ei ole kovin vaarallinen eläimeksi. Hänestä tuli pelottava eläin vasta, kun hän edistyi taiste-luvälineiden keksimisessä. Ennen kuin työkalut oli otettu tehokkaaseen käyttöön – toisin sanoen ylivoimaisesti pi-simmän aikaa ihmisen evoluutiossa – ihminen ei voinut olla ensisijaisesti tuhon tuoja tai rauhanrikkoja. Olosuh-teiden pakosta hänen luonteenlaatunsa oli rauhanomainen ja vetäytyväinen. Hän sai asteittain mahdollisuuden toi-senlaiseen luonteeseen työvälineitä käyttämällä, mutta sil-loinkin riidanhaluisen asenteen kasvua suosivat olosuhteet kehittyivät vain osittain ja vaillinaisesti. Ihmiskunnan elämäntavat olivat yhä väkisinkin rauhallisia ja uutteria pikemmin kuin riittäviä ja tuhoisia. Alkuaikoina kalut ja välineet oli varmasti tarkoitettu ennen muuta muo-vaamaan olosuhteita ja esineitä ihmisten käyttöä varten eikä niinkään aiheuttamaan vahinkoa ja kipua. Tarvittiin paljon enemmän aherrusta, ennen kuin yksi ihmisryhmä saattoi elää toisen kustannuksella. Pitkällä ahkeroinnin kehityskaudella ennen tätä käännettä yhteisölliset peri-aatteet, jotka ohjasivat elämää, veivät edelleen kohti uu-rasta tehokkuutta sekä ihmisten ruumiin ja mielen omi-naisuuksissa että heidän henkisissä asenteissaan.

Ennen kuin petomainen elämä tuli mahdolliseksi, ihmisen elämä oli omiaan valinnan ja harjoituksen voi-masta kehittämään ja säilyttämään hänessä työteliäi-syyden vaistoa. Ihmiset sopeutuivat tilanteen pakot-tamaan ympäristöön toimekkaan yritteliäästi: sopeu-tuminen vaati ihmisiä hankkimaan taidot muokata asioita ja tilanteita inhimillisiin tarpeisiin. Tämä ei tarkoita asioiden muovaamista vain yksilön tai hänen perheensä käyttöön, sillä esiaikainen ihminen oli väis-tämättä ryhmän jäsen. Tässä varhaisessa vaiheessa, kun aherruksen teho oli vaatimatonta, yksikään ryhmä ei olisi voinut selvitä mitenkään muuten kuin yhteenkuu-luvuudentunnolla, joka oli tarpeeksi vahva työntääkseen omanvoitonpyynnin taka-alalle¹³. Itsekkyys on mahdol-linen hyväksyty toiminnan opas vain osana saalistajien elämää, ja saalistava elämä on mahdollista vasta, kun työ-kalujen kehitys on tarpeeksi kehittynyttä synnyttääkseen tuotannon ylijäämää eli tuottaakseen enemmän kuin mitä vaaditaan tuottajien elantoon. Toimeentulo metsäs-tämällä vaatii jotain tukevaa metsästettävää.

Varhainen ihminen kuului ryhmään, jonka selviä-minen riippui ryhmän jäsenten uurastuksen tehokkuu-desta sekä heidän yhteisestä pyrinöstään käyttää hyväksi saatavilla olevia raaka-aineita. Varhaisissa vaiheissakin oli jonkin verran kilpailua ryhmien välillä Maan antimien hallinnasta ja edullisista asuinpaikoista, mutta vihamie-lisiä yhteenottoja ei voinut olla tiuhaan; ei tarpeeksi val-litsevien ajattelutottumusten muokkaamiseksi.

Ihmiset voivat tehdä helposti sen, minkä he voivat tehdä totunnaisesti. Tämä sanelee sen, mitä he voivat ajatella ja tuntea helposti. He ovat kotonaan sillä aa-tosten saralla, joka on tuttu jokapäiväisestä toiminnasta. Tavanomainen toimintatapa muodostaa tavanomaisen ajattelutavan ja suo näkökulman, josta tosiseikat ja ta-



pahtumat otetaan haltuun ja tiivistetään tietämykseksi. Totunnaiseen toimintatapaan mukautuva sopii totunnaiseen ajattelutapaan. Tämä luo sekä vankan tiedon perustan että sovinnaisen mallin tyytymiselle ja hyväksynnälle missä tahansa yhteisössä. Kääntäen: ymmärretty ja ajatteluun omaksuttu elämän käsittelytapa kietoutuu elämän rakenteeseen ja muuttuu toiminnan ohjenuoraksi yksinkertaisesti sen vuoksi, että ajatteleva ja tietävä yksilö on myös toimiva yksilö. Vaivattomasti omaksuttu ja elämäntapaan ja tietämykseen sopiva ymmärretään siksi oikeaksi ja hyväksi. Tämä pätee vielä vahvemmin silloin, kun tavan omaksuminen ei ole yksilöllistä ja satunnaista, vaan se lujittuu ryhmässä tai rodussa sellaisten yksilöiden tai sukulinjojen karsiutumisen, jotka eivät sopeudu vaadittavaan tiedon ja toiminnan kokonaisuuteen. Tällöin hankittu valmius ei ole enää tavan asemassa, vaan se muuttuu etevyydeksi tai kyvyksi. Siitä tulee eteenpäin siirrettävissä oleva piirre, sen opastamasta toiminnasta oikeaa ja hyvää. Mitä kauemman ja mitä johdonmukaisemmin kestävä valikoiva sopeutuminen, jonka kuluessa etevyys kehkeytyy, sitä jämerämmin syntynyt etevyys vakiintuu rotuun. Kehkeytyneen toimintatapojen kokonaisuuden loukkaamattomuutta kyseenalaistetaan yhä vähemmän.

Niinpä ihmisen suhteissa elämän aineellisiin edellytyksiin hänessä lujittui tällä tavoin ajatuksen ja toiminnan kokonaisuus, jota kutsutaan tässä työteliäisyyden vaistoksi. Ennen kuin ryöstelystä tuli muotia, tämän kyvyn perusteella ihmisten kiinnostuminen taloudellisista asioista ei ollut luonteeltaan ensisijaisesti itsekeskeistä. Tätä ehkäisi ryhmän yhteenkuuluvuuden tunteen vääjäämätön ylivalta. Valikoitumisprosessin on karsittava niitä sukulinjoja, joilla on kohtuuttoman itsekeskeisyyden lahja. Silti yksilöt jäljittelivät toisiaan jonkin verran jopa kaikkein varattomimmista ja rauhanomaisimmista ryhmissä. Jäljittelyhankkeisiin päädyttiin myöhemmissä sitä suosivissa oloissa kernaasti. Luultavasti valmiutta jäljittelyyn oli myös varhaisimpina aikoina riittämiin, jotta se pääsi esiin, kun ryhmän elämisen vaatimukset sen sallivat. Jäljittely ei kuitenkaan voinut viedä kohti yksilöllistymistä, hyödykkeiden hankintaa ja kasaantumista, tai elämää, jota hallitsivat iskut ja melkkeet. Se oli samanlaista jäljittelyä kuin ylipäätään rauhallisilla laumaeläimillä. Toisin sanoen se oli ennen kaikkea ja pääasiassa seksuaalista jäljittelyä, joka toistui enemmän tai vähemmän taajaan. Tämän lisäksi vängättiin varmasti tarjolla olevien hyödykkeiden jakamisesta, mutta tämä tai kilvoittelu elannosta ei voinut olla elämän johtoajatus.

* * *

Työteliäisyyden vaiston luomassa toimintamallissa riipeys tai palvelevaisuus on suositeltavaa ja saamattomuus tai turhanaikaisuus vastenmielistä. Ihminen pohtii itsensä ja lähimmäistensä toimintaa ja arvioi niitä tyytyväisenä tai moittivaisena. Ihmisen tyytyväisyyttä itseensä ja olosuhteisiinsa määrittää pitkälti se, kuinka tehokkaasti hän itse täyttää hyväksytyt tehokkuuden vaatimuksen. Paha tai jatkuva vaillinaisuus on pysyvän henkisen tuskastelun lähde.

Näin voidaan arvostella sekä toimijan tarkoituseriä että teon kelpoutta. Tarkoitusten arvioinnissa ansio tai tuomio luokitellaan moraaliseksi; tällainen arvostelma ei ole tässä yhteydessä kiinnostava. Itse teon kunnollisuutta tai tehokkuutta arvioidessaan ihmiset eivät vain pohdi ensi kädeltä omaa toimintaansa, vaan he ovat myös herkkiä toisten paheksunnalle tai hyväksynnälle. Välitön tietoisuus päämäärän saavuttamisesta on tyydyttävää ja virkistävää, mutta ehkä yhtä tyydyttävää ja virkistävää on kanssaihminen tunnustus tehokkuudesta.

Herkistymisen nuhteelle ja kehulle on valikoitunutta välttämättömyyttä oloissa, joissa elämää eletään toinen toisiinsa liittyneinä. Ilman tätä herkkyyttä yksikään ihmisryhmä ei voisi jatkaa yhteiselämää aineellisessa ympäristössä, joka vaatii muokkausta ihmisen päämääriä varten. Tässäkin katsannossa ihmisellä on ilmeinen yhteys laumaeläimiin eikä suinkaan yksinäisiin petoeläimiin.

Kun mieltymys kunnan työhön opastaa ihmisiä, heitä vertaillaan toisiinsa ja hyväksytyihin tehokkuuden ihanteisiin: heidän kaltaisensa arvioivat ja asettavat heitä arvojärjestykseen arkijärjellään sovinnaisen arvon ja arvottomuuden kaavojen mukaisesti. Riuskaksi katsominen perustuu välttämättä asiaankuuluvaan todistusaineistoon. Yhden ihmisen näkyviä saavutuksia verrataan siten toiseen ihmiseen, ja syntyy tapa antaa arvostusta syrjävän henkilövertailun perusteella eikä sen mukaan, kuinka välittömästi kulloinenkin toimintalinja vaikuttaa kannatettuun toiminnan päämäärään. Arvostuksen perusta vaihtuu näin toiminnan suotuisuuden suorasta tarkkaamisesta eri toimijoiden kykyjen vertailuun. Hyödyllisyyden arvioinnin sijaan mittailaan kyvykkyyttä näkyvän menestyksen perusteella. Tällaisessa toimijoiden välisessä syrjävässä puntaroinnissa arvioidaan toimijan kykyä tuoda ilmi voimaansa eikä hänen toimiensa hyödyllisyyttä. Heti kun ja siinä määrin kuin hyödyllisyydelle tunnustettu arvo muuntuu syrjäväksi toimijoiden välisen kunnian arvioinniksi, toiminnassa ei haetakaan enää naiivisti suotuisuutta vaan kyvykkyyden tai voiman esittämistä. Voimakkuuden todistelusta tulee vaivannäön välitön päämäärä, eikä enää pyritäkään saavuttamaan itsestä erillistä tarkoitusta sen itsensä vuoksi, pelkästään sen inhimillisen hyödyn takia. Vaikka taloudellinen mieltymys ilmeneekin yllykkeenä työteliäisyyteen tai persoutena palvelemiseen ja nirsoutena joutavuuksille, tietyissä yhteisöllisen elämän oloissa se siis alkaa jossain määrin muistuttaa jäljittelevää pullistelua.

Koska terhakkuuden ja kunnostautumisen syrjävä määrittäminen nojaa näkyvän menestyksen todisteisiin, on vältettävä kaikin keinoin näyttäytymistä pahalta säästyäkseen moitteilta. Varhaisessa villien kulttuurissa, kun ryhmä on pieni ja petomaista elämää suosivat olot ovat vielä tulollaan, jäsenten välinen jäljittely johtaa enimmäkseen aherruksen tehokkuuteen. Missään nimessä ei haluta näyttää kyvyttömyiltä uurastukseen. Tässä suunnassa käy päinsä todistaa voimakkuutta tai kyvykkyyttä kaikkein johdonmukaisimmin ja yksilön hyvämaineisuuden kannalta tehokkaimmin. Siispä kuntoisuuden

mittapuu ja kunnan toiminnan ohjenuora kehittyvät juuri siihen suuntaan. Pieni, kouliintumaton ja rauhanomainen villien ryhmä ei kuitenkaan ole hedelmällinen maaperä edes jäljittelyn karttumiselle aivojen ja lihasten tuotannollisessa käytössä. Olosuhteet eivät suosi vireää jäljittelyhenkeä. Jotta tottumus voiman jäljittelevään esittelyyn voisi kehittyä, tarvitaan otolliset olosuhteet: 1) usein toistuvia tilanteita, jotka aiheuttavat merkittävää ja yllättävää rasitusta sekä 2) yksilön altistumista laajalle ja ennen kaikkea vaihtelevalla inhimillisellä ympäristöllä, jonka hyväksyntää tavoitellaan. Nämä ehdot eivät täyty villeyden alhaisilla asteilla, joilla inhimilliset kulttuurit ovat eittämättä olleet työkalujen käytön alkuaikoina. Niinpä yhteisöissä, jotka ovat säilyttäneet muinaisen rauhanomaisen rakenteensa tai ovat taantuneet sille korkeammasta kulttuurista, on melko vähän jäljittelyn henkeä. Tällaisissa yhteisöissä kulttuurin ja mukavuuksien taso on alhainen, ja käsillä oleviin töihin ei paneuduta riva-kasti. Kateus ja arvoasteikot loistavat melkein poissaolollaan. Käsityksiä taloudellisista arvosijoista tai ihmisten erottelemisesta omaisuuden tai mukavuuksien perusteella ei tunneta juuri lainkaan.

Kun työkalujen käyttö ja ihmisen valta ympäristön voimien yli kehittyvät edelleen, villien ryhmän elämäntavat muuttuvat. Aggressiota on todennäköisesti enemmän sekä suurriistan metsästyksessä että ryhmien välisessä kilpailussa. Kun ryhmän toimeliaisuuden tehokkuus lisääntyy ja aseet hiotaan yhä täydellisemmiksi, aggressio alkaa vaikuttaa houkuttelevammalta ja todennäköisemmältä tieltä menestykseen. Olosuhteet käyvät paljon otollisemmiksi jäljittelylle. Ahkeroinnin tehostuminen johtaa suurempaan väestötiheyteen, ja ryhmä siirtyy olosuhteiden pakosta rutiköyhän rauhanomaisuuden esiaikaisesta tilasta saalistavan elämän asteelle. Taistelun kauteen – barbarismin syntyyn – voi kuulua aggressiivista saalistamista, tai ryhmä voi yksinkertaisesti joutua puolustuskanalle. Ryhmä joutuu jompaankumpaan tai kumpaankin toimintatapaan – yleensä epäilemättä molempiin – jotta se säästyisi sukupuutolta. Tämä on ilmeisesti ollut varhaisen yhteisöllisen evoluution yleinen kulku.

Kun ryhmä saapuu kehityksensä saalistusvaiheeseen, ihmisiä askarruttavat eniten urotekoja kysyvät toimet. Ryhmän tärkein huolenaihe ja samalla yksilön paras tapa saada aikaan näyttäviä tuloksia on kamppailu ihmisten ja eläinten kanssa. Ihmisiä on helppo vertailla sattuvasti, kun heidän työnsä koostuu uroteoista kamppailussa vihollisia tai luonnonvoimien liikahtuksia vastaan. Maineen hyväksytyksi perustaksi tulee väkevän kouran näytös, voitokas ja usein tuhoisa aggressiivisuus. Ryhmän hallitsevassa elämänpyrinnössä valokeilaan otetaan ansiokas voiman ja viisauden käyttö, ja muut näkymättömämmät tavat palvella ryhmän elämää haipuvat takalalle. Ryhmän johtavasta *animus* muuttuu sotaisaksi, ja ihmisten toimia arvioidaan taistelijan katsantokannalta¹⁴. Taistelukykyisyys tunnustetaan ryhmässä pohtimatta ja epäilyksettä hyödykkääksi ja tehokkaaksi. Urotyöstä tulee yksilöiden syrjivän vertailemisen sovinnainen perusta, ja maine lepää urheuden varassa.

* * *

Kun saalistava kulttuuri kehittyy tästä eteenpäin, syntyvät toimenkuvien väliset erot. Perinne, jossa urheus on hyve *par excellence*, leviää ja vahvistuu, kunnes urheus on lähes ainut tunnustettu hyve¹⁵. Vain tätä hyvettä harjoittavat ryhtymykset ovat siten arvokkaita ja maineikkaita. Muista toimenkuvista, joissa ihmiset muokkaavat kesyesti elotonta ainetta ihmisen käyttöön, tulee arvottomia ja lopulta alentavia. Kunniakkaan ihmisen on osoitettava kykynsä petomaisissa uroteoissa, mutta hänen on myös vältettävä sotkeutumasta toimiiin, joissa urotöillä ei ole osaa. Kesyt työt, joissa elämää ei ilmiselvästi tuhota eikä itsepäisiä vastustajia kukisteta näyttävästi, joutuvat huonoon huutoon. Ne osoitetaan niille yhteisön jäsenille, joiden petomaiset kyvyt ovat puutteellisia, koska he eivät ole tarpeeksi suurikokoisia, ketteriä tai hurjia. Näissä tehtävissä toimiminen viittaa siihen, että ihminen ei yllä edes sille säädyliselle urheuden asteelle, joka sallisi hänelle hyvämaineisen ihmisen arvon. Jotta tahrattomasta maineesta voi pitää kiinni, ei voi näyttäytyä pahana. Siksi saalistajakulttuurin palveluskuntoinen barbaari, joka pitää huolta maineestaan, jättää kaiken tylsän aherruksen ryhmänsä naisille ja lapsille. Hän käyttää aikansa miehisissä sotataidoissa ja käyttää lahjojaan keksiäkseen tapoja ja keinoja rauhan häiritsemiseen. Siellä on kunnia.

Barbaarien elämänjärjestyksessä rauhalliset ja toime-
liat tehtävät ovat naisten työtä. Ne edellyttävät vaillinaista voimaa, kyvyttömyyttä vihamielisyyteen tai tihutöihin, eivätkä ne ole siis hyvämaineisia. Mutta kun jotain aletaan pitää sovinnaisesti vajeen tai paheen merkinä, se nähdään pian sisäkohtaisesti alhaisena. Näin ahkeroivaa toimekkuutta aletaan halveksua hienostuneesti ja käsittää se olenaisesti ala-arvoiseksi. Onhan se epäurheilullista. Työnteko tahraa tekijänsä, ja itseään kunnioittavat ihmiset välttelevät rahvaanomaisten toimien tartuntaa.

Kun saalistava kulttuuri on kehittynyt täyteen mitaansa, arkinen käsitys työn alhaisuudesta on jalostunut edelleen näkemykseksi, jonka mukaan työnteko on vääryyttä – niille, jotka eivät ole jo kaiken arvostelun alapuolella. Tästä juontuvat tunnetut kastin ja tabun piirteet¹⁶. Kulttuurin kehittyessä edelleen vaurautta kasaantuu ja yhteisön jäsenet jakaantuvat orjuuttuvaan ja joutilaaseen luokkaan. Tällöin työn halveksimisen perinne saa yhä enemmän merkitystä. Työnteko on paitsi vähäisen voiman merkki myös köyhien etuoikeus. Tämä on nykytilanne. Työ on moraalinen mahdollisuus, koska niin määrää muinainen, varhaisesta barbariasta meihin ulottuva perinne. Se on häpeällistä, koska se yhdistyy pahasti köyhyyteen. Se on sopimatonta.

Työn tympeys on henkinen tosiseikka. Se perustuu itse asian häpeällisyyteen. Sen tympäisyys ei tietenkään ole yhtään vähemmän todellista tai tehokasta, vaikka se onkin henkistä. Se on itse asiassa siitä johtuen vieläkin tuntuvampaa ja peruuttamattomampaa. Ruumiillista tympeyttä ja epämiellyttävyyttä voi sietää, jos vain on henkisiä virikkeitä. Tästä todistaa sodankäynnin houkutus niin barbaarisen kuin sivistyneenkin nuorison kes-

kuudessa. Tavallisimmassa tarinassa sotaretkeltä kerrataan puutteellaisuutta, vaaroille altistumista, uupumusta, syöpäläisiä, kurjuutta, sairautta ja kammottavaa kuolemaa. Sotatapahumia oheisineen sanotaan sanoinkuvaamattoman kuvottaviksi, rujoiksi, epäterveiksi. Tästä huolimatta sodankäynti on houkuttelevaa puuhaa, jos vain on saanut lahjaksi sopivan mielenlaadun. Samasta todistavat useimmat urheilulajit ja muut hienostuneet touhut, jotka ovat rasittavia mutta ansiokkaita.

Ruumiillinen tympeys on vaiva, jota ihmiset eivät ota raskaasti, ellei tympeyttä vahvista sopivaisuuden tuomio. Henkisen tympeyden kanssa on toisin, kun se kuuluu työhön, joka tuomitaan hienostuneissa puheissa. Tämä on kulttuurinen tosiasia. Tällaiseen tympivyyteen ei ole mitään muuta lääkettä kuin sen kulttuurisen rakenteen kumoaminen, johon säädyllyisyyden mittapuomme varaavat. Ainahan voidaan vedota hyvään makuun ja omaantuntoon, jotta sovinnainen työn vieroksunta voitaisiin sysätä syrjään. Hyvää tarkoittavat ja luottavaiset henkilöt esittävät tavan takaa moisia toiveita. Hetkellisiä tuloksia onkin saavutettu tällä tavalla. Tavallista arkijärkistä ihmistä sitovat tässä asiassa kuitenkin arkijärkisen sopivaisuuden vaatteet, jotka periytyvät rikkumattomana polveutumisen ketjuna hamasta alusta saakka.

Suomentaneet Ville Lähde & Jarkko S. Tuusuuri

(alun perin: The Instinct of Workmanship and the Irksomeness of Labor. *American Journal of Sociology*. Vol. 4, No. 2, 1898, 187–201.)

Suomentajien huomautukset

- 1 Norjalaiseen maahanmuuttajaperheeseen syntynyt yhdysvaltalainen filosofi, sosiologi ja taloustieteilijä Thorstein Veblen (1857–1929) väitteli tohtoriksi 1884 Yalen yliopistossa. Hän työskenteli tätä artikkelia kirjoittaessaan chicagolaisen *Journal of Political Economy*n (1892–) toimittajana ja poliittisen taloustieteen apulaisprofessorina Chicagon yliopistossa, jossa hänen tuttaviansa kuuluivat filosofi John Dewey (1859–1952) ja antropologi Franz Boas (1858–1942). Artikkelin julkaisi sosiologian laitoksen 1892 perustanut professori Albion Small (1854–1926) toimitteessaan *American Journal of Sociology* (1895–). Ala oli nuori: sosiologian lähtölaukauksena USA:ssa on pidetty Lester F. Wardin (1841–1913) teosta *Dynamic Sociology* (1883). Ominakeinen Veblen, joka muun muassa tuli vanhoilla päivillään englannintaneeksi 1200-luvulla kirjoitetun islantilaisen *Laxdæla*-saagan, jäi aikanaan yhteiskuntatutkimuksen marginaaliin, mutta hänen analyysijaan kapitalistisen yhteiskunnan kehitymisestä on sittemmin luettu tiiviisti.
- 2 Vrt. *Vanhan testamentin* luomiskertomuksen syntyinlankeemusjako 1. Moos. 3: 1–15, jossa kavala käärme vientelee ihmiset syömään pahan tiedon puusta vastoin Jumalan kieltoa: ”Mutta Jumala tietää, että niin pian kuin te syötte siitä, teidän silmänne avautuvat ja teistä tulee Jumalan kaltaisia, niin että tiedätte kaiken, sekä hyvän että pahan.” Tästä hyvästä Jumala rankaisi käärmettä: ”Koska tämän teit, olet kirottu. Toisin kuin muut eläimet, karja ja pedot, sinun on madeltava vatsallasi ja syötävä maan tomua niin kauan kuin elät.”
- 3 *Deus ex machina*, lat. ”jumala koneesta”, outo juonenkäänte, ulkopuolinen tekijä, selittämätön voima. Evoluutiobiologiasta intohimoisesti kiinnostuneen Veblenin suhteesta Charles Darwinin (1809–1882) teoriaan lajien kehityksestä ja luonnonvalin-

- nasta ks. esim. Rick Tilman, *Thorstein Veblen and the Enrichment of Evolutionary Naturalism*. University of Missouri Press, Columbia 2007, luku 8. Vrt. Darwin, *Lajien synty luonnonvalinnan kautta eli luonnon suosimien rotujen säilyminen olemassaolon taistelussa* (On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, 1859). Suom. Pertti Ranta. Vastapaino 2009.
- 4 *The economic man* tai *homo oeconomicus* yhdistetään tyyppillisesti skottilaisen kansantaloustieteilijän Adam Smithin (1723–1790) ajatteluun. Itse termi yleistyi kuitenkin vasta 1800-luvun puolimaista alkaen. Ks. esim. Gerhard Kirchgässner, *Homo oeconomicus. The Economic Model of Individual Behavior and Its Applications in Economics and Other Social Sciences*. Springer, New York 2008.
 - 5 Termi *defective subjects* on pysynyt eksperimentaalisen tieteen sanastossa pitkään: se tarkoittaa ”viallisia” koehenkilöitä, jotka osoittautuvat tutkimuksissa epänormaaleiksi kulloinkin selvittävissä kyvyssä (esimerkiksi värisokeita värinäkötesteissä). Myöhemmin Veblenin tekstissä defektiivisyys esiintyy ironisesti rauhanomaisuuden puutteena sotaisissa yhteisöissä.
 - 6 Nuoren Veblenin suhde ihmisjalostuksen tapaisiin oman aikansa tieteellisiin ja yhteiskunnallisiin muutoksesmyksiin on monimutkainen, mutta uransa loppupuolella hän monista kollegoistaan poiketen vastusti selvästi eugeniikkaa. Ks. Charles Camic & Geoffrey M. Hodgson, General Introduction. Teoksessa *Essential Writings of Thorstein Veblen*. Toim. Camic & Hodgson. Routledge, New York 2011, erit. 16. Vielä varhaistuotantoon luettavassa ja samalla Veblenin yhä tunnetuimmassa, vauraan yläluokan elämää viiltävästi erittelevässä teoksessa *Joutilas luokka* (The Theory of the Leisure Class, 1899). Suom. Tiina Arppe & Sulevi Riukulehto. Art House, Helsinki 2002, luku 5, avainsana *defective* esiintyy esteettisessä merkityksessään, kun kommentoidaan kirpeästi John Ruskinin (1819–1900) ja William Morrisin (1834–1896) kaltaisten kirjoittajien tapaa ylistää käsityössä syntyviä ”viallisia” tuotteita teollisesti täydellistettyjen tuotteiden kustannuksella.
 - 7 Veblenin *Joutilas luokka* on niittänyt kuuluisuutta juuri kulutusyhteiskunnalle tyyppisten taloudellisten, esteettisten ja eettisten piirteiden kartoituksena. Ajatukset toimekkaan ahkeruuden ja uutteran yritteliäisyyden, sanalla sanoen industriöösiyden ja ekonominen säästäväisyyden hyveistä, jotka ovat vahvistuneet ajan oloon lajihistoriassa ja saaneet erityisiä muotoja teollisen yhteiskunnan kehityksessä, pohjustavat eritellyä kerskan, korskan ja haaskuun noususta.
 - 8 Sotaisista uro(s)teoista juontuvat suomen ”urheilu” ja ”urheilullisuus” sopivat näennäisestä anakronistisuudestaan huolimatta asiayhteyteen jopa englannin kisaveikkousta tarkoittavaa *sportsmanshipiä* paremmin. *Sports* kuitenkin on Veblenillekin kirjaimellisesti tärkeä käsite: myöhäiskeskiaikaisen mainaisranskan *desport* tarkoitti juuri vaivasta ja uurastuksesta irtautuvaa huvitusta ja joutilasta nautintoa.
 - 9 Veblen käyttää tässä sanaa *exploits*, joka kääntyy urheilusanastonkin vuoksi luontevimmin sanalla ”uroteko”. Vanhastaan mainaisranskassa ja -englannissa lähes neutraalia tekoa tarkoittaneessa sanaperheessä olennaisinta Veblenin teorian kannalta on sen etymologinen yhteys latinapohjaiseen eksplisiittisyyteen: *exploit* alkoi uudelle ajalle tullessa tarkoittaa yhä useammin erityisen näyttävää saavutusta, esimerkiksi urotöitä esillepanoineen kaikkineen. Se on yhä nimisanan yleisin merkitys. Veblenin tekstissä on mukana myös johdos *exploitation*, jonka merkitys on ollut 1800-luvun puolitiestä lähtien erottamattomissa hyväksikäytön ja riistämisen kaltaisesta tuomittavasta omaneduntavoittelusta. Vaikka artikkeli ei tässä keskitykään *exploitationiin* taloudellisenä hyväksikäyttöä tai riistona, tätä ulottuvuutta ei voi eristää pois tarkastelusta. Veblenin ihmiskäsityksen ja yhteiskunnallisten teorioiden suhde marxilaisiin tulkintoihin ja selitysmalleihin muodostaa kokonaan oman laajan kommentaarikirjallisuutensa. Ks. esim. E. K. Hunt, The Importance of Thorstein Veblen for Contemporary Marxism. *Journal of Economic Issues*. Vol. XIII, No. 1, 1979, 113–140. Eksploitaation päätehtävänä käsillä olevassa artikkelissa on kuitenkin tunnusmerkitä eroa rauhanomaisen yhteisön ja ryöstöretkien tapaisia aggressiivisia tai sotaisia, näyttämiseen nojavia urotöitä arvostavan yhteisön välillä.

- 10 Toukokuun ensimmäisenä 1898 käyty Manilanlahden meritaistelu Filippiinien edustalla oli alkulaukaus Yhdysvaltain ja Espanjan sodalle sekä yhdysvaltalaiselle imperialismille.
- 11 Veblenin *Leisure-Class*issa (luku 12) keskitytään ahkerasti toimeliaan (*industrious*) ja tuhlailevasti toimettoman luokan väliseen eroon heimoyhteisöistä modernien liikemiesten ilmaantumiseen saakka. Samalla tehdään selkoa yhteisistä ja erityisistä eduista ja näiden pyyteiden kehityksestä. Veblenin käyttämät termit *invidious* ja *non-invidious* viittaavat kirjaimellisesti ”kateutta herättävään” ja ”kateutta herättämättömään”. Teorian ytimessä ei kuitenkaan ole kyökkipsykologia. Joutilaan, uusimmissa ilmenemismuodoissaan näyttävästi aikaa haaskaavan ja rahaa törssäävän luokan kehittymissä Veblen tähdentää monimutkaista ja monimielistä irtautumista ei-erottavasta yhteisyydestä eroa hakevan keskinäisen vertailun tottumukseen. Myös sietämättömyyttä ja pahantahtoisuutta tarkoittava laatusana *invidious* suomentuu tässä luontevimmin sanalla ”syrjivä”.
- 12 Ks. Rudyard Kipling, *Viidakkokirjat* (*The Jungle Book*, 1894; *The Second Jungle Book*, 1895). Suom. Eila Penna-

- nen & Juhani Jaskari. WSOY, Helsinki 1965, luku 1.
- 13 Tässä Veblen koskettaa aikansa sosiologian suurta teemaa eli yhteisöä yhdyntävän solidaarisuuden syntyä ja muotoja. Ks. Émile Durkheim (1858–1917), *Sosiaalisesta työnjaosta* (*De la division du travail social*, 1893). Suom. Seppo Randell. Gaudeamus, Helsinki 1990. Solidaarisuudesta oli ennen Durkheimia puhuttu etenkin oikeudellisessa keskustelussa, mutta Charles Fourierin (1772–1837), Pierre Leroux’n (1797–1871) ja Pierre-Joseph Proudhonin (1809–1865) tapaisten radikaalien ajattelijoitten ansiosta se sai myös yhteiskuntakriittistä merkitystä. Nykymuotoisena yleisenä moraalisenä, sosiaalisenä, taloudellisenä ja poliittisena käsitteenä solidaarisuuden on arvioitu tulleen esille vaikutusvaltaisimmin Auguste Comten (1798–1857) filosofisissa kirjoituksissa. Ks. Andreas Wildt, *Solidarity. Its History and Contemporary Definition*. Teoksessa *Solidarity*. Toim. Kurt Bayertz. Kluwer, Dordrecht 1999, 209–221; erit. 212–213. Yhdysvalloissa termin otti ennen Veblenia esille yhteiskunnallisena

- kysymyksenä esimerkiksi skotlantilaissyntyinen pastori George C. Lorimer (1838–1904), *Studies in Social Life. A Review of the Principles, Practices, and Problems of Society*. Belford & Clarke, Chicago 1886.
- 14 *Animus*, lat. ”sielu, elämänvoima”.
- 15 *Par excellence*, ransk. ”parhaimmillaan, ensisijaisesti, erinomaisimpana esimerkkinä”.
- 16 Tässä on kaksi muuta Veblenin ajan sosiologian ja sosiaaliantropologian peruskäsitettä. Tongan saarella tunnetun *tabu*n oli tehnyt länsimaissa tutuksi jo brittiläinen merikapteeni James Cook (1728–1779) muistelmissaan Tyynenmeren-purjehdukseltaan. Kansa- ja yhteiskuntatieteilijät löysivät XIX vuosisadalta alkaen paljon käyttöä tälle yhteisön koskemattomissa tai kajoamattomissa olleita pyhiä, kiellettyjä, vaiettuja tai harvoille tarkoitettuja asioita tarkoittavalle sanalle. Latinan erilleen irrotettua tarkoittavasta *castus*-sanasta juonnettu kasti taas tuli 1600-luvulta alkaen käyttöön erityisesti intialaisen luokkayhteiskunnan kuvauksissa, mutta termi laajeni 1800-luvun loppupuolella esityksiin muistakin sosiaalisista järjestelmistä.

messut

JYVÄSKYLÄN
PAVILJONKI
MESSU- JA KONGRESSIKESKUS

Kirja-
viisautta ja
vihdettä

Jyväskylän
Kirjamessut

Jyväskylän Paviljonki 30.3.–1.4.2012

Samaan aikaan ja samalla lipulla:

 **Ruoka 2012**  **Viini 2012**

www.jklpaviljonki.fi/kirja2012

JYVÄSKYLÄN
MESSUT
JYVÄSKYLÄN PAVILJONKI

Tampereen Messut
Tampere Trade Fairs

13.–15.
huhtikuuta
2012

**Tampereen
Kirjamessut**

13.–15.4.2012
Tampereen Messu- ja Urheilukeskus

Tampereen Kirjamessuilla voit tehdä kirjahankintoja ja löytää olkalaukun täydeltä kirja-aarteita sekä tavata kirjailijoita ja uppoutua kuuntelemaan mielenkiintoisia keskusteluja, unohtamatta uutuuksien julkistamistilaisuuksia.

facebook Kirjamessut myös Facebookissa!

www.tampereenkirjamessut.fi

Samaan aikaan Puutarha-messut, Kotimaan Matkailumessut, Tampereen Viinimessut ja Keräily-tapahtuma.

YRJÖ HAILA

Hengenviljelyn kentät ja puutarhat

Hengenviljelyn keskeiset alueet ovat tiede ja taide, inhimillisen kulttuurin pisimmälle eriytyneet työskentelyn alat. Tieteellisessä ja taiteellisessa työssä fyysiset ja henkiset ainekset kietoutuvat toisiinsa. Tiede ja taide luovat uutta tässä ja nyt. Siten ne tuottavat kuvia tulevan muutoksen mahdollisuuksista. Molemmilla on kuitenkin omaleimaisia sidoksia maailmaan. *Puutarha ja kenttä* ovat metaforisia ilmauksia niille sisäisille edellytyksille ja ulkoisille rajoitteille, jotka määräävät hengenviljelyn mahdollisuuksia.

Alussa oli teko; vasta teon perässä seurasivat ajatukset ja sanat. Inhimillisen historian ovat tuottaneet teot, jotka ovat luoneet, kantaneet ja muuntaneet kulttuurisia merkityksiä ihmisyhteisöissä. Teko on elävä sekä tapahtumana että tuottamana tuloksena, mutta lisäksi siinä, miten sen merkitystä jälkikäteen arvioidaan sekä uusina tekoina että tulkitsevinä ajatuksina ja sanoina. Tavot arvioida tekoja ovat aikojen myötä muuttuneet. Ajatukset ja sanat ovat ottaneet yliotteen. Tavoitteeni on palauttaa tiede ja taide hengen sfääristä aineellisille perustoilleen. Käytän käsitettä hengenviljely kunnianosoituksena menneiden aikojen näkemyksille inhimillisen kulttuurin voimavaroista; itsensä Ciceron sanotaan käyttäneen sanaa ensimmäisenä¹.

Hengenviljelyn alat kuten tiede ja taide edellyttävät työtä, joka on useimmiten raskasta, voimia ja teknisiä taitoja vaativaa ponnistelua – ei suinkaan hengen vapaata lentoa. Kiinnostukseni kohteena ovat tieteellisen ja taiteellisen työn yhtäläisyydet ja erot. Työn valmiit tulokset saattavat näyttäytyä henkisinä, mutta niiden taustalla on suuri määrä näkymätöntä fyysistä ja henkistä työtä: opettelua, harjoittelua, valmistamista ja valmistautumista sekä tietenkin niin tekijöiden kuin tekemisen edellytystenkin huoltoa ja ylläpitoa.

Käytän seuraavassa tieteellistä ja taiteellista työtä yleisinä kategorioina siitäkkin huolimatta, että eri tieteen- ja taiteenhaarojen välillä on tavattomasti merkityksellistä vaihtelua. On hyvin mahdollista, että tieteen ja taiteen eri alojen väliset yhtäläisyydet ja erot ovat saman sukuisia

kuin tieteen ja taiteen yhtäläisyydet ja erot, mutta sitä ei ole tässä yhteydessä mahdollista pohtia.

Taustat

Varhaisvaiheissaan tiede ja taide olivat yhtä. Kun inhimilliset kulttuurit alkoivat perustaa pysyviä ja paikoilleen kiinnittyneitä asuinsijoja runsaat 10 000 vuotta sitten, ne käyttivät kaikkia mahdollisia keinoja luodakseen eron ympäröivän maailman kotoisan (tutun) ja vieraan (villin) aineksen välille². Tuttua kotoista maailmaa edustivat asumukset, lähiympäristön metsästys-, keräily- ja viljelymaat sekä arkielämän kulkuun kiinnittyneet esineet ja roipheet. Toimintojen, esineistön ja ympäristön symboliset merkitykset tihentyivät ja tuottivat uskonnot – rituaalit, myyttiset tarinat – jotka vahvistivat yhteisöjen yhteenkuuluvuutta ja tarjosivat ainekset kosmologisille käsityksille ihmisen asemasta maailmassa. Artefakteihin kiteytyneillä ja yhteisesti jaetuilla symbolisilla merkityksillä oli yhteisöjen jäsenten käytännön toimia ohjaavaa voimaa.³ Varhaisissa kaupunkivaltioissa merkityksiä tulivat kantamaan yhä monimutkaisemmat rakennelmat ja laitteet kuten temppelit ja aurinkokellot, joiden alkuperä palautui alkuperäiseen luojaan, demiurgiin. Klassisen Kreikan kirjallisuuden Daidalos periytyy Kaksoisvirtain maan varhaisista kaupunkikulttuureista⁴. Symbolisesti latautunut esineistö tuotti asumuksille ja niiden lähiympäristölle uudenlaisen esteettisen hahmon.

Mistä ovat peräisin tieteen ja taiteen erot? Hiukan yksinkertaistaen: tieteellinen ja taiteellinen työ ovat kas-



vaneet yhteiskunnallisessa työnjaossa erilleen. Tekemisen taidot tosin ovat säilyneet tieteen ja taiteen eri aloilla saman sukuisina lähes nykyaikaan asti. Eroja on pikemminkin syntynyt siitä, että työn tuloksilla on erilainen luonne. Taiteellisen työn tuotteet muuttuivat vähitellen itsenäisiksi taideteoksiksi eli irtautuivat tekijöistään esineiksi, joita ryhdyttiin arvioimaan erityisin esteettisin perustein. Tekijöiden työ ja taito hävisivät taustalle. Tiede sen sijaan eli tukevasti kiinnittyneenä erityisiin tekniisiin ja taloudellisiin maailmoihin kuten talojen ja laivojen rakentamiseen, aseistuksen ja esineistön valmistamiseen, tuotannon ja kaupankäynnin tehostamiseen ja niin edelleen.

Lopulta tieteen ja taiteen erotti erillisiksi toiminnan piireiksi Kantin ensimmäisen ja kolmannen kritiikin välinen käsitteellinen jännite: *Kritik der reinen Vernunft* vastaan *Kritik der Urteilkraft*, todenmukaista tietoa tavoitteleva puhdas järki vastaan maailman ilmiöiden arvoa määrittelevä arvostelukyky. On monasti todettu, että Kantin kritiikit liittyvät näennäisestä erillisyydestään huolimatta läheisesti toisiinsa. *Urteilkraft*, arvostelukyky, on kritiikin kategorioista perimmäisin: siltä puuttuvat selvät itsenäiset kriteerit, joten se paljastaa epäsuorasti ihmisyyden ehtojen ambivalenssin. Jos arvostelukyvyllä ei ole muuta perustaa kuin inhimillisen päättelyn luomat kategoriat, sekä ensimmäisen kritiikin puhdas järki että yhtä lailla toisen kritiikin käytännöllinen järki menettävät transsendentaalisen tukensa.⁵

Sekä tieteellä että taiteella on biologiset juuret. Molempien alkumuotoja esiintyy runsaasti muun eliökunnan piirissä. Kaikkien eliöiden on tarpeen tietää ympäristöstään (tiede itumuodossaan), ja kaikkien eliöiden on tarpeen muuttaa ympäristöään itselleen tutuksi, miellyttäväksi ja turvalliseksi (taide itumuodossaan). Tieteen itumuodot ilmenevät eliöiden kognitiivisina kykyinä. Hermofysiologi Rodolfo Llinás on korostanut, että liikkuvat organismit kohtaavat edessään jatkuvasti uudenlaisia, ennakoimattomia ilmiöitä, joihin niiden tulee reagoida. Erottaakseen uuden vanhasta ne tarvitsevat muistin.⁶ Taiteen itumuodot ilmenevät käyttäytymisvoissa, joilla eliöt lisäävät oman ilmiönsä tai välittömän ympäristönsä tuttuutta ja houkuttelevuutta: saalistus- ja ravinnonhakureitit, suojaisat ja koristeelliset pesärakennelmat, pariutumista edistävät kosiomenot kuten laulu, värikkäät asut sekä moni-ilmeinen liikehdintä, ja niin edelleen.⁷

Ympäristön tuttuus ja turvallisuus on ensisijaista. Kaikki eläimet tarvitsevat ”arvostelukykyä”, jota kokemuksen tuottama tietämys joko vahvistaa tai muuttaa. Oman taiteenlajinsa muodostavat eläinkunnassa opettelu ja leikki: nisäkkäiden pennut harjoittelevat keskinäisten painiensa temmellyksessä saalistustaitoja, varislinnut harjoittelevat lentotaitoja ilmavolteillaan syksyisen myrskytuulen pyörteissä, ja niin edelleen. Leikissä esteettiset ja tiedolliset ainekset ovat erottamattomasti kietoutuneina yhteen.

Itsenäisinä kognitiivisina ja yhteisöllisinä toimintoina tiede ja taide rajoittuvat kuitenkin ihmislaajiin. Mikä

inhimillinen ominaislaatu selittää tämän? Antropologi André Leroi-Gourhan piti ihmistymisen historian erityispiirteinä muihin eläinlajeihin verrattuna ihmisorganismien ja ympäristön keskinäisyyksien ulkoistumista, jota ovat ilmentäneet esimerkiksi työkalujen käyttö sekä muistin kiinnittyminen ihmiskehon ulkopuolella oleviin artefakteihin ja merkkeihin. Leroi-Gourhan kuvasi termillä ”grafismi” inhimillistä kykyä ”ilmaista ajatuksia materiaalien symbolien avulla”.⁸

Leroi-Gourhanin grafismi kiteyttää tieteen ja taiteen yhteiset lähtökohdat. Grafismin avulla ihmisorganismi tuottaa ympäristöön uudenlaisia merkityksellisiä aineksia, joilla on symbolisesti määrittynyttä toiminnallista voimaa. Kuten arkeologi Clive Gamble on todennut, symbolinen voima toimii matemaattisen siirtofunktion tavoin: symbolisesti voimakkaan esineen ja esineen vaikutuspiiriin joutuvan ihmisen yhdistelmä (”yhteenlasku”) tuottaa toiminnallisen tuloksen, joka joko vahvistaa vanhaa tai luo uutta. Symbolinen voima tulee ilmi symbolisesti merkittävän esineen ja kokijan keskinäisessä suhteessa. Se ei edellytä funktion jäseneksi joutuvalla ihmiseltä tietoista tulkintaa.⁹

Työt

Hengenviljelyn olemukseen kuuluu henkisen työn kiteytyminen merkityksellisiksi aineelliseksi toiminnoksi ja esineiksi. Tämän perusmalli on kehämäisesti toistuva liike, jota Leroi-Gourhan kuvasi termillä *chaîne opératoire*, ”ketjuuntunut toimintamalli”. Varhainen esimerkki ketjuuntuneen toimintamallin käytännöstä on ollut kivikautisten työkalujen valmistus.¹⁰

Toistuvuutensa ansiosta ketjuuntuneet toimintamallit voivat muuntua. Inhimillisten kulttuurien kehitykselle ominainen perinteen ja uutuuden välinen jännite sai alkunsa kiviesineiden ja -aseiden kehityksessä satoja tuhansia vuosia sitten¹¹. Muutoksen vauhti on tavattomasti nopeutunut. Esimerkiksi metallien jalostamisen ja muokkaamisen perustaidot ja -tekniikat kehittyivät ajanlaskun alkua edeltäneiden muutaman tuhannen vuoden kuluessa. On hyvin uskottavaa, että nopeutumisen on tehnyt mahdolliseksi ihmisyyhteisöjen sosiaalisen kiinteyden lisääntyminen ja väkiluvun kasvu. Metallien sisäistyminen inhimilliseen aineelliseen kulttuuriin edellytti laaja-alaisia teknisiä ja sosiaalisia verkostoja kuten esimerkiksi runsasta organyttövoimaa, joka piti yllä esimerkiksi Suurvalta-Ateenan hopeakaivoksia. Metalliesineiden kuten korujen ja koristeellisten aseiden valmistaminen oli taidetta, käsityötä ja metallurgiaa samanaikaisesti.

Kaiken tieteellisen ja taiteellisen työn ehtoja ovat määränneet materiaalit, jotka ovat antaneet työn tuloksille aineellisen hahmon, sekä sosiaaliset verkostot. Historia on elänyt sekä materiaaleissa että verkostoissa. Taiteessa läsnä oleva perintö ulottuu vuosituhansien taakse symbolisesti merkityksellisiin rakenteisiin. Omassa perinteessämme tätä ilmentävät kreikkalaiset pylvää. Luulisin, että eri kulttuurien väliset esteettisten katso- musten erot ovat peräisin kussakin kulttuurissa varhain

vakiintuneiden symbolisesti tärkeiden rakenteiden ja muotojen vaihtelusta. Symbolit elävät historiallisesti vakiintuneiden syvärakenteiden päällä. Uutuus on merkityksetöntä, ellei se rinnastu mielikuvitusta ja toimintaa virittävällä tavalla traditioon.

Bruno Latour on ottanut käyttöön uudissan *faitiche* (englanninkielisenä käännöksenä *factish*) kuvaamaan niitä käsitteellisiä materiaalisia konstruktioita, jotka ovat kiinnittäneet tieteellisen työn kullakin ajanjaksoilla paikoilleen. Uudissan juurena ovat *fait* ja *fétiche* (englantilaisittain *fact* ja *fetish*): edellisen viitepiste on ulkoisen maailman objektiivisen todellisuuden asiantila ("tosiasia"), jälkimmäisen taas kulttuurisesti konstruoitu ja alkeelliseksi harhaluuloksi leimautunut uskomus. Asetelman perustana on toisin sanoen usein kuviteltu kuilu modernin, objektiiviseen tietoon perustuvan maailmankuvan ja primitiivisiin uskomuksiin perustuvan maailmankuvan välillä, jota Latour on vastustanut erityisesti teoksessaan *Emme ole koskaan olleet moderneja*¹². Latourin kielenkäytössä *faitiche* viittaa "siihen lujaan varmuuteen, joka antaa käytännön muuttua toiminnaksi ilman, että sen harjoittaja hetkeäkään uskoo konstruktion ja todellisuuden tai immanenssin ja transsendenssin välillä olevan eroa."¹³

Käytän seuraavassa suomalaisen kieliasuun sovitettua muotoa "faktissi" (fakta + fetissi). Faktissi on todellinen nimenomaan siksi, että se on konstruktio. Tieteen historia rakentuu konstruktioista, jotka ovat aineellisia ja käsitteellisiä samanaikaisesti ja joiden voima ilmenee tutkimuksen aineellisissa käytännöissä sekä niiden avulla rakentuneissa inhimillisen maailman artefakteissa. Hehkulamppu on nykyihmisten arkea olennaisesti rakentava artefakti, jonka merkityksen tuo osuvasti ilmi vuoden pimeimpään aikaan sattuva sähkökatko. Hehkulamppuja ei olisi olemassakaan ilman sähkömagneettisia ilmiöitä koskevan fysiikan käsitteellisiä ja materiaalisia faktisseja.

Filosofi ja tieteenhistorioitsija Isabelle Stengers on käyttänyt hyväkseen faktissin ideaa eritellessään tieteellisen työn käytännöllisiä ehtoja¹⁴. Faktissit ovat vaateilaita. Ne ovat tieteellisten tutkimuskäytäntöjen kiinnekohtia. Yksikään faktissi ei ole syntynyt mielivaltaisesti. Päinvastoin, niistä jokaisen vakiintuminen on vaatinut suotuisat edellytykset, jotka on luonut aiempi tieteellinen työ. Sähkömagnetismin vakiinnuttaneita faktisseja loivat etenkin Michael Faraday (1791–1867) laboratoriokeilla ja James Clerk Maxwell (1831–1879) käsitteellisiä-matemaattisilla malleilla, mutta eivät tyhjästä vaan aiemman tutkimustyön perinteitä kehittäen. Tietyllä tutkimusalalla merkityksellisten faktissien tunnistaminen on empiirinen kysymys.

Toisaalta faktissit asettavat tutkijoita sitovia veloitteita. Niitä ei voi kohdella miten tahansa. On toki tavanomaista, että myöhemmän tutkimustyön seurauksena näkemys tärkeiden faktissien luonteesta muuttuu. Fysikaalisten tieteiden historiassa paradigmaattisia esimerkkejä ovat "flogiston" ja "eetteri". Yksi tieteellisen työn vaativimmista ongelmista on löytää hedelmällinen

”Uutuus on merkityksetöntä, ellei se rinnastu mielikuvitusta ja toimintaa virittäen perinteeseen.”

suhde tiettyä tutkimusalaa vakauttavien faktissien ja uudenlaisten ideoiden välillä. Tässä suhteessa tieteellinen työn muistuttaa taiteellista työtä, jossa vallitsevat tekniikat, taidot ja konventiot rajoittavat uutuutta yhtä lailla.

Maailmat

Hengenviljelyn edellytyksiä määrittävät kasvualusta ja ulkoiset ehdot. Kasvualustasta käytän nimitystä "puutarha". Puutarha tuottaa hengenviljelyn voimavarat. Ulkoisista ehdoista käytän nimitystä "kenttä". Kentällä käydään valta- ja määrittelykamppailuja, joiden tuloksista riippuu tieteellisen ja taiteellisen työn liikkumapailla.

Puutarhan syntyehdoista ovat sovelias määrä oikeanlaatuista ravitsevia aineksia, hyvin muokattu maapohja, sopivat työkalut ja tekemisen taidot. Vastaavanlaisia aineksia vaaditaan, jotta tieteellinen ja taiteellinen työ voisivat tuottaa tuloksia. Puutarha ei synny hetkessä. Se säilyy puutarhana vain sukupolvesta toiseen jatkuvan kollektiivisen työn välityksellä. Historiallisena ilmiönä puutarha on aina ollut yhteisöön sitoutunut yhteiskunnallisten ja poliittisten ihanteiden kantaja. Yksityiset puutarhat alkoivat yleistyä vasta 1800-luvun urbanismin myötä. Sitä ennen puutarha ja puisto olivat julkisia taideteoksia. Ihanteet ulottuivat antiikin Roomaan, saivat uuden muodon renessanssin aikana ja muuntuivat ruhtinain ja hallitsijoiden mahtia symboloiviksi poliittisiksi näyttämöiksi varhaisen uuden ajan Euroopassa.

Termi "kenttä" on peräisin sosiologi Pierre Bourdieulta. Kenttä kuvaa sellaista yhteiskunnallisen toiminnan aluetta, jolla vallitsevat omat instituutioiden sekä yksilöiden toimintatapojen määrittämät sääntönsä. "[K]enttä on erillinen sosiaalinen universuminsa, jolla on omat,

”Taiteen eri aloille syntyneet maailmat ovat hyvin erilaisia.”

vallan ja talouden laeista riippumattomat toiminnalliset lainalaisuutensa.”¹⁵ Rinnastus pelikenttään on tarkoituksellinen: kuten urheilukentillä, myös yhteiskunnallisilla kentillä käydään kamppailua pyrkien tiettyjä sääntöjä noudattaen saavuttamaan kyseiselle kentälle ominaisia tavoitteita. Samoin pelaaminen tietyllä kentällä edellyttää tietynlaisia taitoja.

Kulttuurinen tuotanto eli sekä tiede että taide tarjosivat Bourdieulle tärkeitä kohteita, joiden perusteella hän analysoi kentällä käytyjä määrittelykamppailuja. Kulttuurisen tuotannon kenttä sijoittuu vallan kentälle ja on sille alisteinen, mutta sillä on kuitenkin suhteellisen autonominen asema. Tieteen ja taiteen kenttien suhteellinen autonomia perustuu siihen, että niiden arviointiin sovelletaan eri kriteerejä. Kulttuurinen tuotanto on kuitenkin alttiina vallan kentän hierarkian väliintulolle. Vallan kentän vaikutusta lisäävät erityisesti kulttuurisen tuotannon symbolinen ja ideologinen merkitys sekä kulttuurin tuotteilla käyty kauppa. Symbolista merkitystä kulttuurinen tuotanto voi saada esimerkiksi sosiaaliseen erottautumiseen tähtäävän kilpailun ansiosta. Taloutta koskevat päätökset vaikuttavat tietyksi kulttuurisen työn reunaehtoihin ja itsenäisyyteen. Vastaavasti vallan kentältä saadun tuen avulla on mahdollista saavuttaa suuri vaikutusvalta tietyllä kulttuurin kentällä. Tällöin myös kulttuurin kentän autonomia heikkenee, joskin tavallaan epäsuorasti.

Bourdieuin mukaan kulttuurisen tuotannon kenttä itsenäistyi Ranskassa 1800-luvun kuluessa sen jälkeen kun taiteilijat ja kirjailijat olivat vapautuneet suoranaista taloudellisesta riippuvuudesta nimettyihin mesenaatteihin tai tilaajiin. Itsenäistyminen ilmeni ensisijai-

sesi siinä, että taiteelliset ilmaisukeinot vapautuivat ennalta annetuista malleista kuten hierarkkisen auktoriteettijärjestelmän akatemismista. Kuvataiteissa pioneeri oli Manet, kirjallisuudessa Flaubert¹⁶. Taiteellisen tuotannon piiriin syntyi uudenlaisia toimijoita kuten kustantamoita, kirjapainoja, gallerioita ja niin edelleen. Kulttuurisen tuotannon itsenäistyminen johti myös kulttuurisen tuotannon kenttien monipuolistumiseen.

Vastaavanlainen murros tapahtui tieteellisen työn yhteiskunnallisissa ehdoissa suunnilleen samaan aikaan. Tosin eri tieteenhaarojen välillä oli käyty jo paljon aiemmin kamppailua yhteiskunnallisesta arvo- ja vaikutusvallasta. Kant esitti eurooppalaisen valistuksen ajalta klassisen analyysin teoksessaan *Der Streit der Fakultäten* (1798)¹⁷. Keskeinen jakolinja kulki ylimpien tiedekuntien ja alemman tiedekunnan välillä; edellisiin kuuluivat teologia, oikeustiede sekä lääketiede, alemman muodosti filosofia siihen tuolloin luettuine käytännöllisine aloineen. Myöhemmin vastaavanlainen arvovaltakamppailu siirtyi alojen sisään esimerkiksi perustutkimuksen ja soveltavan tutkimuksen välisenä rajalinjana. Tieteenhistorioitsija Thomas Gieryn on käyttänyt termiä ”rajatyö” (*boundary work*) aktiivisesta pyrkimyksestä ylläpitää eroa. Arvovaltakamppailua edustavan rajatyön mallin loi Yhdysvalloissa John Tyndall, joka 1800-luvun puolimaissa kehitti moninaisia retorisia keinoja korostaakseen fysiikan perustutkimuksen arvovaltaa soveltavien ”insinööritieteiden” rinnalla.¹⁸

Kenttiä määrittää myös se, että tuloksina ilmenevän työn takana ja perustana on moninaisille tahoille haarova näkymätön työ. Sitä tekevät kaikki ne toimijat, jotka tekevät tietynlaisen tieteellisen tai taiteellisen toiminnan mahdolliseksi. Sosiologi Howard Becker toi tämän suhteen näkyviin käsitteellä ’taidemaailma’¹⁹. Taiteen eri aloille syntyneet maailmat poikkeavat suuresti toisistaan. Olennaisia eroja muodostuu esimerkiksi siitä, kuinka yksilöllistä tai kollektiivista työskentely on. Yhtä ääripäätä taiteen aloilla edustavat tavallaan kirjallisuus ja kuvataide: toimijana on (tai voi periaatteessa olla) yksilö, ja työ tuottaa materiaalsen hahmon saaneen teoksen, joka voidaan pitää pysyvästi nähtävillä tai saatavilla. Toista ääripäätä edustaa orkesterimusiikki: tarvitaan ammattitaitoiset soittajat, soittimet, esitystilat sekä yleisö, joka on läsnä yhdessä paikassa samanaikaisesti.

Tavallaan taidemaailma yhdistää toisiinsa jokaiselle alalle ominaiseen tapaan puutarhan ja kentän. Taidekriitikko Sarah Thorntonin teos *Seven Days in the Art World* tuo kuvataiteen osalta ilmi sen moniulotteisen koneiston, joka määrää nykytaiteen taiteilijoiden toimintaehtoja ja kentän valtasuhteita²⁰. Teos rakentuu seitsemästä kuvaelmasta, joiden subjekti on taidekriitikko Thornton itse. Ne esittävät nykytaiteen maailmaa eri näkökulmista. Kuvaelmien teemoina ovat (1) huutokauppa, (2) taidekoulu, (3) taidemessut, (4) palkinto, (5) taidelehti, (6) studiokäynti ja (7) biennaali. Jokaisessa kuvaelmassa taiteellisen työn sisäiset edellytykset (puutarha) ja ulkoiset ehdot (kenttä) nivoutuvat yhteen, mutta niiden välille hahmottuu samalla radikaali ero. Puutarhan yksityiskoh-

dissa heijastuvat taiteilijoiden henkilöhistorian vaiheet, kun taas kenttää määräävät taloudelliset intressit ja taidekentän arvovaltakamppailut.

Taidekenttää ja -maailmaa on suhteellisen helppo lähestyä Bourdieun ja Beckerin luomin analyttisin käsittein. Sen sijaan taiteellisen työn puutarhasta on hankalaa ellei mahdotonta esittää eri taiteenalojen – tai edes yhden alan eri aikakausien – rajat ylittäviä yleistyksiä. Verrattakoon toisiinsa vaikkapa Suomen kuvataiteen 1900-luvun murroksia kuten irtaantumista nationalistisesta ihanteellisuudesta vuosisadan alussa ja konkretismin vakiintumista toisen maailmansodan jälkeen²¹.

Tieteen maailmat ovat taidemaailmalle rinnakkaisia. Tosin tiede on sitoutunut tutkimuslaitosten ja yliopistojen kaltaisiin instituutioihin paljon tiukemmin kuin taide, ja toisaalta tieteen tulokset eivät taiteellisen työn tuotteiden tavoin muodostu itsenäisiksi ”tiedeteoksiksi”, joilla olisi itsenäistä taloudellista arvoa. Tieteen sidos talouteen muodostuu pääasiassa innovaatioiden ja niiden patentoimisen välityksellä. Taloudellisesti merkityksellinen tiede muuntui yksilökeskeisestä kollektiiviseksi jo 1800-luvulla, erityisesti kemianteollisuuden kytkeytyneiden laboratorioden kautta. Valtiollisesti rahoitettu tutkimus muuttui yhä enemmän suuren mittakaavan tieteenksi (*big science*) toisen maailmansodan jälkeen. Nykyisin taloudellista tuottoa vaaditaan jokseenkin joka alalla, ja instituutioiden kuten yliopistojen rakenteita muutetaan vastaavasti.

Sidokset

Taide- ja tiedemaailmat luovat hengenviljelyn alueiden ja muun yhteiskunnan välille kiinnekohtia, joita puutarhan ja kentän metaforat valottavat eri näkökulmista. Välittömiä sidoksia hengenviljelyn ja koko yhteiskunnan välille luo julkisuus. Tiede ja taide ovat aina eläneet kulttuurisessa julkisuudessa, joskin vaihtelevissa muodoissa. Taide on selvemmin kuin tiede riippuvainen journalistisesta julkisuudesta, koska se on aina ollut suunnattua jollekulle ja jotakin tarkoitusta varten. Taide, josta kukaan muu kuin tekijä ei tiedä mitään, ei ole olemassa taiteena. Myös tieteelle on toki ominaista julkisuus, mutta omanlaatuisesti ja suppeassa piirissä. Kokeellisen tutkimuksen täytyy olla hyvin dokumentoitua ja toistettavissa. 1900-luvulla vakiintunut tieteen ihanne käsittää julkisen kritiikin yhtenä ulottuvuutenaan.

Journalistinen julkisuus voi vaikuttaa taiteen alalla tapahtumien kulkuun paljon olennaisemmin kuin tieteessä. Toimittajat ja kriitikot toimivat portinvartijoina ja keskustelun ohjaajina taiteen kentällä, kuten mainitut Bourdieun analyysit 1800-luvun Ranskasta ja yhtä lailla Olli Valkosen ja Tuula Karjalaisen analyysit 1900-luvun Suomesta osoittavat. Nyky-Suomessa journalistinen valta on taiteen aloilla tavattoman keskittynyt: *Helsingin Sanomat* on hallitseva kanava, jota kaikki muut seuraavat. Tästä seuraa ilmeisiä ongelmia. Lehti voi pitkälti määrittellä julkisen keskustelun asialistan. Lehden kulttuuritoimituksen kattava tuki Guggenheim Helsinki -hankkeelle

on tuore esimerkki. Kun suunnittelua koskeva esipöytä tuli julkisuuteen tammikuussa 2011, toimituksella oli valmiina Guggenheimin Bilbaon taidemuseota esittelevä mainoskirjoitus. Kun suunnitelma valmistui tammikuussa 2012, suuri osa lehden esseistiseen tyyliin kykenevistä toimittajista eri toimituksista koottiin kirjoittamaan hanketta puoltavia tekstejä. *Helsingin Sanomien* monopoliasemasta seuraa myös, että sen kriitikoiden hampaisiin joutuminen on kenelle tahansa paha paikka. Puolustautuminen on vaikeaa, koska on varottava toimittajien kaunaista kosta. Itsesensuuri muuttuu yhden tiedotuskanavan maassa kollektiiviseksi todellisuudeksi.

Pienen maan pientä julkisuutta voi rajoittaa erityisesti taiteessa se, että sisällöllisen kritiikin kansainvälinen vertailuusta on ohut. Tämä on näkynyt myös Guggenheim-museota koskevassa keskustelussa. Hyvin vähän on puututtu kysymykseen, onko Guggenheim-säätiöllä arvovaltaa taideinstituutioiden kansainvälisellä kentällä. Pelkään, että kulttuuritoimittajat eivät yksinkertaisesti tunne taideinstituutioiden kansainvälistä kenttää. Toisaalta riittävän määrätietoiset suomalaiset toimijat, joilla on hyvät yhteydet alansa kotimaisiin toimittajiin, ovat voineet luoda katteetonta mielikuvaa omasta kansainvälisestä asemastaan. Tieteen alueella tämä on selvästi vaikeampaa, koska arvostuksen kriteerit ovat läpinäkyvämpiä.

Erityisen tärkeä hengenviljelyn yhteiskunnallisten sidosten kimppu syntyy siitä, että tieteellinen ja taiteellinen työ luovat ja pitävät yllä kulttuurien eettis-moraalista perustaa. Eettisessä suhteessa sekä tiede että taide ovat epäonnistuneet 1900-luvun suurissa testeissä: suhtautumisessa fasistiseen ja kommunistiseen totalitarismiin. Tämän tosiasian arviointi on edelleen kesken, paljolti varmasti siksi, että aihe on perin tuskallinen, mutta asiaa ei varmasti helpota arvioinnin sekoittuminen ajankohtaiseen poliittiseen retoriikkaan. Aihepiirin raskeuden tuo ilmi sosiologi Wolf Lepeniesin tuore analyysi siitä, miten vaikeaa monille saksalaisen kulttuurin merkittäville persoonallisuuksille oli sanoutua irti kansallissosialismista.

Thomas Mann on Lepeniesin analyysin keskuksena. Perinteistä saksalaisen näkemystä toistaen Mann erotti alun perin kulttuurin ja politiikan jyrkästi toisistaan: Saksan kansakunnan historiallista olemusta hallitsi kulttuurinen henkevyys, jonka rinnalla politiikka oli vähemmän merkityksellistä. Mann puolusti jyrkkää erottelua useissa ensimmäisen maailmansodan jälkeen kirjoittamissaan esseissä. Natsien nousu valtaan mursi tämän perisaksalaisen myytin. Mann emigroitui vuonna 1933 aluksi Sveitsiin, sittemmin Yhdysvaltoihin. Natsipuolueen sisäisen valtataistelun tuottama murha-aalto kesä-heinäkuun taiteessa 1934 osoitti Mannille, että palaaminen Saksaan oli mahdotonta. Monet muut reagoivat kuitenkin paljon hitaammin. Esimerkiksi Nürnbergin puoluepäivien mahtipontiset speaktaakkelit omasivat ideologiset rajat ylittävää lumovoimaa, joka vetosi myös ulkomaisiin kulttuurihenkilöihin, muiden muassa moniin suomalaisiin.²²

Tieteen koetinkiveksi 1900-luvun aikana muodostui

Neuvostoliitto ja leninismi–stalinismin ”tieteellinen poliitiikka”, joka herätti runsaasti vastakaikua läntisessä maailmassa sekä tieteen että taiteen piireissä. Varsinaisesti konseptin onttonuden toi ilmi itäisen Keski-Euroopan kansandemokratioiden pysähtyneisyys toisen maailmansodan jälkeisinä vuosikymmeninä. Terävimmät analyysit ovat peräisin Puolasta ja silloisesta Tšekkoslovakiasta.

Ei ole mitään takeita, että hengenviljely valtaisi itselleen sijan puolustamisen arvoisten eettis-moraalisten arvojen puolustajana. Tieteen ja taiteen kenttien autonomisuudella on pimeä puolensa: inhimillinen arvostelu kyky (*Urteilskraft*) ei tuota itsestään autonomian turvin vaalimisen arvoisia tuloksia. Tieteen ja taiteen eettis-moraaliset perinteet ovat ambivalentteja; molempien tarinat tuovat tämän ilmi yhtä lailla. Tieteen lähihistoriaa rasittaa monien tutkijoiden sidonnaisuus alkeellisiin poliittisiin ennakkoluuloihin kuten rotujen ja sukupuolten eriarvoisuutta koskeviin käsityksiin. Taiteen perinnön ristiriitaisuudesta antaa hyvän kuvan kirjallisuuden tutkija John Carey toteamalla, että kysymykseen ”What good are the arts?” ei ole annettavissa selvää vastausta²³.

Hengenviljelyn yhteiskunnallinen sokeus ei kuitenkaan kuvasta koko totuutta. Hengenviljelyn selvänäköinen sankari on myyttinen kuvitelma samalla tavoin kuin klassisen maailman demiurgi ja Daidalos. Tieteellisen ja taiteellisen työn sidoksia koko muuhun yhteiskuntaan on juuri tästä syystä tärkeää arvioida. Historiallisesti optimistinen näkemys on, että hengenviljelyn moninaiset muodot lisäävät inhimillistä kriittistä kapasiteettia arvioida kulttuurista ja poliittista kehitystä. Cornelius Castoriadis’n näkemyksen mukaan erityisen tärkeitä kriittisen kapasiteetin kasvua tukevia vaiheita läntisten yhteiskuntien historiassa ovat olleet antiikin *polis* ja Euroopan varhaisen uuden ajan kaupungit²⁴. Kuten Castoriadis korostaa, merkityksellinen kriittikki on kohdettaan ymmärtävää ja kunnioittavaa, hermeneuttisena kehänä etenevää ajattelun ja työn liikettä.

Koska tiede ja taide luovat uutta, ne tuottavat uudenlaisia kuvia inhimillisen kulttuurin mahdollisista tulevaisuuksista. Tieteen ja taiteen tekemisen täytyy olla autonomista, mutta tiede ja taide eivät itse voi toimia itsensä kriitikkoina. Hengenviljelyn autonomia avautuu moninaisiksi yhteyksiksi ja sidoksiksi koko ympäröivään yhteiskuntaan.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 *Animi cultura* oli Ciceron termi. Ks. Raymond Williams, hakusana ”Culture”. Teoksessa *Keywords. New Edition*. Oxford University Press, New York 1984.
- 2 Ian Hodder, *The Domestication of Europe. Structure and Contingency in Neolithic Societies*. Blackwell, Oxford 1990.
- 3 Jacques Cauvin, *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture* (Naissance des divinités, naissance de l’agriculture, 1994). Käänt. Trevor Watkins. Cambridge University Press, Cambridge 2000. Teos esittää hyviä sekä empiirisiä että teoreettisia perusteluja sille, että uskonnollisilla käsityksillä oli olennainen merkitys pysyvien asumusten synnylle.
- 4 Sarah Morris, *Daidalos and the Origin of Greek Art*. Princeton University Press, Princeton, NJ 1992.
- 5 Tärkeimmät opettajani tässä kysymyksessä ovat olleet Marjorie Grene ja Cornelius Castoriadis.
- 6 Rodolfo Llinás, *I of the Vortex. From Neurons to Self*. The MIT Press, Cambridge, MA 2001.
- 7 Ben-Ami Scharfstein, *Of Birds, Beasts, and Other Artists. An Essay on the Universality of Art*. New York University Press, New York 1988.
- 8 André Leroi-Gourhan, *Gesture and Speech* (Le Geste et la parole, 1964). Käänt. Anna Bostock Berger. The MIT Press, Cambridge, MA 1993.
- 9 Clive Gamble, *Origins and Revolutions. Human Identity in Earliest Prehistory*. Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- 10 Termi on vakiintunut alkuperäisessä ranskankielisessä asussaan myös englanninkieliseen kirjallisuuteen. Työkäluksimerkistä ks. Clive Gamble, *The Palaeolithic Societies of Europe*. Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- 11 Ks. Robert Foley & Clive Gamble, *The Ecology of Social Transitions in Human Evolution. Philosophical Transactions of the Royal Society (Biological Sciences)*, 364 (1533), 2009, 3267–3279. Kirjoittajat esittävät varhaisimpien kivityökäluksien syntäjäkohdaksi 2,6 miljoonaa vuotta ennen nykyisyyttä.
- 12 (Nous n’avons jamais été-modernes. Essai d’anthropologie symétrique, 1991). Suom. Risto Suikkanen. Vastapaino, Tampere 2006.
- 13 Bruno Latour, *On the Modern Cult of the Factish Gods*. Nimiessen On the Cult of the Factish Gods käänt. Catherine Porter ja Heather MacLean. Duke University Press, Durham 2010, 22.
- 14 Isabelle Stengers, *Cosmopolitics I* (Cosmopolitiques I, 2003) & *Cosmopolitics II* (Cosmopolitiques II, 2003). Käänt. Robert Bononno. University of Minnesota Press, Minneapolis 2010 & 2011.
- 15 Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production*. Toim. Randal Johnson. Columbia University Press, New York 1993, 162. Ks. myös *Järjen käytännöllisyys* (Raisons pratiques. Sur la théorie de l’action, 1994) Suom. Miika Siimes, Vastapaino, Tampere 1998.
- 16 Édouard Manet (1832–1883) oli ranskalainen taidemaalari, joka sijoittui tyyllillisesti realismiin ja impressionismin välimaastoon. Gustave Flaubert (1821–1880) oli ranskalainen realistinen suuntauksen kirjailija. (Toim. huom.)
- 17 Alkuteos 1798. Tekstin alkua: Tiedekuntien riitely. Filosofisen tiedekunnan riita teologisen tiedekunnan kanssa. Suom. Heikki Kirjavainen. *Tiede & edistys* 3/98, 173–185.
- 18 Thomas Gieryn, *Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-science. Strains and Interests in Professional Interests of Scientists. American Sociological Review*. Vol. 48, No. 6, 1983, 781–95.
- 19 Howard S. Becker, *Art Worlds*. University of California Press, Berkeley 1982.
- 20 Sarah Thornton, *Seven Days in the Art World*. Granta Publications, London 2008.
- 21 Edellisestä Olli Valkonen, *Maalaus-taiteen murros Suomessa 1908–1914. Uudet suuntaukset maataloustäiteessä, taidearvostelussa ja taidekirjoittelussa*. Jyväskylä Studies in the Arts 6, 1973; jälkimmäisestä Tuula Karjalainen, *Uuden kuvan rakentajat. Konkretismin läpimurto Suomessa*. WSOY, Helsinki 1990.
- 22 Wolf Lepenies, *Kultur und Politik. Deutsche Geschichten*. Carl Hanser Verlag, München 2006.
- 23 Stephen J. Gould, *The Mismeasure of Man*. W.W. Norton, New York 1981; John Carey, *What Good are the Arts?* Faber and Faber, London 2005.
- 24 Cornelius Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy. Essays in Political Philosophy*. Oxford University Press, New York 1991.



Muutoksia työn kuvassa

Työ ei ole vain toimeentulon hankkimista vaan myös kunnian kenttä, jolla ihmiset koettavat hankkia tunnustetun aseman niin omissa kuin ympäristönsä silmissä. Muiden areenoitten kuten suku-, paikallis- tai uskonyhteisöjen piirissä saavutetun arvostuksen merkitys on vähäinen ja kutistuu edelleen. Kaikki ne liikkeet, jotka ovat parin viime vuosisadan aikana jättäneet näkyvämpiä jälkiä maamme historiaan, ovat korostaneet työn arvoa. Sen kyseenalaistaminen on koettu jopa moraalittomaksi, eikä sitä ole moni tohtinut tehdä. Mieleemme perukoilla asustaa yhä Martti Lutherin haamu, jonka mukaan säntillinen työ on paras turva sielunvihollisen juonia vastaan.

Suomalaisen työn ideologian historia on luontevaa aloittaa Zacharias Topeliuksesta. Hänen takanaan kohoaa tietenkin J. W. Snellmanin jyrkävähahmo ja hieman etäämpänä kenties Henrik Gabriel Porthan ja Anders Chydenius. Snellman oli kuitenkin useimmille pelkkä nimi ja juhlallinen rintakuva. Sen sijaan Topeliuksen monet sadut ja tarinat tulivat tutuiksi ainakin niille, jotka saivat nauttia kansakoulun opetusta. Oma lukunsa oli hänen vuonna 1875 ilmestynyt *Maamme kirja*, joka toimi kansakoulujen lukukirjana aina viisikymmentäluvulle saakka. Topeliuksen aatemaailmassa sulautuivat yhteen luterilaisen kristillisyyden, kansallisuusaate sekä niiden mukaisesti sävyttynyt hegeliläinen valtio- ja historianfilosofia.

Yksi Topeliuksen ”alkusymboleista” oli koti. Siihen tukeutuen hän aloitti *Maamme kirjan* ensimmäinen varsinainen lukukappaleen:

”Tämä kirja kertoo Suomesta. Tämä kirja kertoo isänmaasta. Mikä on Suomi? Maa monien maiden joukossa. Mikä on isänmaa? Se on meidän suuri kotimme.

Minulla on pieni koti, jota rakastan enemmän kuin mitään muuta paikkaa maan päällä. Isäni taloa en saata milloinkaan unohtaa. Siellä olen kotonani, siellä parhaiten viihdyn. Enköpä tuntisi tietä ja veräjätä! Enköpä taloa ja tupaa muistaisi! Kaikki siellä on minulle perin tuttua. Näitä portaita olen niin monesti astunut. Tämän oven olen niin monesti avannut. Ikkunasta olen pihalle katsellut. Takkavalkaan ääressä olen lämmitelty. Pöydässä olen syönyt. Vuoteessa olen maannut. Jokaisen istuimen tunnen, jokaisen kivan ja polun. Siellä en eksyisi, en yön pimeydessäkään.”¹

Topeliuksen moraalinen kosmos muodostuu sisäkkäisistä, keskenään yhdenmuotoisista kehistä. Niistä sisin on ”pieni koti”, missä *Maamme kirjan* teksti asettaa lukijansa lapsen asemaan. Hänen kuuluu rakastaa kotiaan, olla kiltti ja tottelevainen sekä osallistua voimiensa mukaan sen askareisiin. Seuraavan kehän muodostaa isänmaa, ”meidän suuri kotimme”, missä kokonaisen kansan tulee elää ja asua kuin yksi suuri perhe. Suuressa kodissa tavallinen kansa on lapsen ja esivalta vanhempien asemassa. Kaikkein laajimman kehän muodostaa koko ihmiskunta – tai ainakin sen kristitty osa. Tämän suurimman huoneen haltija on Jumala, josta Topelius saattaa käyttää myös nimitystä Kaitseminen. Jos pienessä kodissa kaikilla perheen jäsenillä on paikkansa ja tehtävänsä, niin sellainen on kaikilla myös isänmaassa ja vielä ”ihmissuvun suuressa yhteiskunnassa”.²

Itsekkyiden ongelma

Sekä Snellman että varsinkin Hegel olivat perehtyneet brittiläiseen taloustieteeseen ja he hyväksyivät tiettyyn rajaan asti myös Adam Smithin ajatuksen markkinoiden näkymättömästä kädestä, jonka ansiosta yksilöiden oman edun tavoittelu saattoi kanavoitua koko yhteisön hyväksi. Tosin ilman valtion ja sen sivistyneen virkamiesluokan näkyvien kätten töitä se ei tapahtunut.

Snellmanista ja Hegelistä poiketen Topelius ei suvainnut moraalikosmoksensa minkäänlaisia ristiriitoja tai itsekkyyttä. Ne olivat pahuuden ilmauksia ja kaaoksen voimia, jotka piti sulkea idyllin ulkopuolelle. Hän rakensi työn etiikkansa ilman minkäänlaisia välityksiä *Uuden testamentin* ”rakkauden kaksoiskäskyn” ja lute-

rilaisen kutsumuskäsityksen varaan: työ tuli aina ymmärtää lähimmäisen palvelemisena. Työtelias ja hyödyllinen egoisti, tuo liberaalin talousajattelun kulmakivi, oli Topeliukselle määritelmällinen mahdottomuus, kuin tulikuuma jää.³

Maamme kirjan luku *Kuninkaan lahjat* päättyikin seuraavaan opetuspuheeseen:

”Joko maata kynnet tai merellä purjehdit tai käsilläsi työtä teet tai taloutta hoidat tai tiedoilla hyödytät tai jollakin muulla kunniallisella tavalla leipäsi ansaitset, niin katso, että teet hedelmälliseksi sen, mikä ennen oli autiota! Katso, että jälkeesi jätät jotakin parempaa kuin se, minkä itse sait haltuusi! Kun näin teet, niin teet työtä maasi hyödyksi. Ei mikään työ ole niin vähäarvoista, ettei se Jumalalle kelpaisi tai isänmaata hyödyttäisi. Mutta se on tehtävä rakkaudella ja uskollisella ahkeruudella. Kun hyvä työntekijä kuolee ja hänen nimensä unohtuu, jäävät hänen työnsä hedelmät hänen jälkeensä. Kaikki, mikä hyvänä ja hyödyllisenä nyt meitä ilahduttaa ja hyödyttää, on tulos monien tuhansien ennen meitä eläneiden työstä. Me siunaamme heitä, tuntemattomissa haudoissaan makaavia. Mutta ahnas työntekijä ei jätä jälkeensä mitään. Hän on tehnyt työtä omaksi voitokseen eikä kuitenkaan voi ottaa saavutuksiansa mukanaan hautaan. Mitä varten hän on elänyt?”⁴

Topeliuksen mukaan ihmisen ei tullut tehdä työtä vain turvatakseen jokapäiväisen leipänsä. Kaitselmus oli tarkoittanut hänet työtoverikseen, luomistyön jatkajaksi tai täydentäjäksi. Niinpä jokaisen sukupolven velvollisuus oli jättää jälkeensä tuleville hieman parempi maailma.

Liberaalien ja konservatiivien välille ei meillä muodostunut niin suurta juopaa kuin monissa muissa maissa, vaikka Suomalainen puolue jakaantuikin nuor- ja vanhasuomalaisiin. Isänmaan, suomalaisuuden ja edistyksen asia oli yhteinen, ja vastakohta ruotsinkielisiin saatettiin kokea tärkeämmäksi. Vasta 1900-luvun alussa topeliaaninen diskurssi sai kaksi todellista haastajaa, marxilaisen työväenliikkeen ja maahenkisen agrarismien.

Itsenäinen talonpoika ja agrarismi

Vuonna 1929 maassamme oli 299 809 maatilaa, joista suurin osa (232 115) oli alle kymmenen peltohehtaarin perheviljelmää. Niiden luku oli kasvanut voimakkaasti 1920-luvun maareformien myötä. Silloin suurimmasta osasta torppia tuli itsenäisiä tiloja ja myös tilattomalle väestölle avautui mahdollisuuksia hankkia omaa maata kohtalaisen edullisin ehdoin. Vuonna 1908 perustettu Maalaisliitto kasvoi itsenäisyytemme alkuvuosina nopeasti suurimmaksi ei-sosialistiseksi puolueeksi.⁵

Maalaisliittoa lähellä olivat maamiesseurat, nuorisoseurat sekä pellervolainen osuustoimintaliike. Ne olivat puoluepoliittisesti sitoutumattomia, mutta niitä yhdisti ideologia, jota voidaan kutsua agrarismiksi. Se ei ollut kovin yhtenäinen tai tarkkarajainen, mutta kuitenkin selvästi tunnistettavissa ideologiaksi. Suomessa sen ikonina pidetään Maalaisliiton perustajaa, Santeri Alkiota.⁶

Agraristisen ideologian perusteisiin mukaan maatalous on koko ihmiskunnan peruselinkeino, tuottihan se ihmisille tuiki välttämättömän ravinnon. Maatalouden ja sen sivuelinkeinoksi mielletyn metsätalouden tuotteita olivat tuolloisessa maailmassa myös useimmat tekstiilien raaka-aineet sekä asumustemme rakennus- ja poltopuu. Näin muut elinkeinot, esimerkiksi teollisuuden ja kaupan, agraristi näki vain maataloutta palvelevina toimialoina.

Mutta maatalous ei ollut peruselinkeino vain sanan materiaalisessa mielessä. Alkion mukaan se oli ainoa elinkeinohaara, jossa ihmisen suhde luontoon, tai koko todellisuuteen, oli vääristymätön. Toisin kuin teollisuus, maatalous näki luonnon elävänä ja aktiivisena kanssatoimijana, ei passiivisena, mielin määrin muokattavana aineksena. Niinpä agraristit halusivat myös kaupunkien asukkaiden harrastavan ainakin pienimuotoista puutarhanhoitoa – ellei peräti jonkinlaista maanviljelyä.⁷

Maatalous saattoi Alkion mukaan joskus vieraantua omasta olemuksestaan. Näin kävi antiikin Roomassa, missä orjatyöhön perustuvat suurtilat ja niiden halvemmat tuotteet tekivät pienemmistä suku- tai perheviljelmistä kannattamattomia. Alkion mukaan samantyyppinen vaara uhkasi maanviljelyä hänen omana aikanaan kapitalismin tai sosialismin kaltaisten mekanististen ja urbaanien ideologioiden muodossa.

Alkion mukaan maatalouden tuli perustua itsenäisille perheviljelmille. Tilojen piti olla kohtuullisen kokoisia siten, ettei palkattuun työvoimaan tarvinnut juurikaan turvautua. Tällaisilla tiloilla uskottiin myös päästävän parhaaseen yksikkökohtaiseen tuottavuuteen, mikä saattoi pitää paikkansakin ennen koneellistumisen aikakautta.

Yksityisomistuksen täydentäjänä agraristit suosivat osuustoimintaa, jolle monet maaseudun yhteistoiminnalliset perinteet olivat luoneetkin voimakkaan kasvualustan. Näin perheviljelmät ja niistä muodostuva kylä tai pitävä osuuskuntineen ja muine yhteisyrityksineen oli sitä perussolukkoa, josta koko valtakunnan tuli muodostua. Tämän talonpoikaisyhteisön oli määrä luoda pohja myös kulttuurille, niin koulutukselle, tieteelle kuin taiteellekin.

Matka topeliaanisesta kodista, sen työn ja kutsumuksen etiikasta agraristien itsenäiseen viljelijäperheeseen ei ollut kovin pitkä. Kertomus kuninkaan lahjoista istui viimeistä kirjainta myöten kumpaankin ideologiaan. Selvä painotusero oli kuitenkin suhteessa esivaltaan: Maalaisliitto oli koko historiansa ajan hyvin johdonmukaisesti tasavaltalainen puolue. Monet puolueen kunnianarvoisista äänenkannattajista oli nimetty kapinointsijan (*Ilkka*) tai jopa oman aikansa terroristin (*Lalli*) mukaan.

Työväenliike ja työ

Marxilainen työväenliike rantautui Suomeen 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa. Tärkeä historian rajapää oli kesällä 1903 pidetty Suomen työväenpuolueen Forssan

kokous, jossa se muutti nimensä Suomen sosialidemokraattiseksi puolueeksi ja hyväksyi ”ortodoksimarxilaisen” periaateohjelman.

Työväenliikkeen alkuvaiheen eetosta ilmentävät *Köyhälistön marssin* sanat:

”Ken maasta hyisen hallan
loi pellot viljivat?
Ken nosti tehdasvallan
ja linnat korkeat?
Ken riuut rikkahille luo,
vaan kyynelmaljan itse juo?
Se joukko köyhälistön,
työn raskaan raatajat.”

Marx itse näyttää omaksuneen klassisen taloustieteen (Smith, Ricardo) työarvoteorian, jonka mukaan tavarain arvo määräytyi sen mukaan, miten paljon ”yhteiskunnallisesti välttämätöntä keskimääräistä” sen tuottaminen vaati. Työn näkeminen kaikkien arvojen synnyttäjänä vahvisti tietenkin tietoisuuteen heräävän ja tunnustusta kaipaavan työväenluokan ja -liikkeen itsetuntoa.

Vielä työarvoteoriaakin kuumempi opinkappale oli teoria lisäarvosta. Sen mukaan työpalkka ei ollut korvaus työstä, vaan hinta siitä ainoasta tavarasta, jota työläinen saattoi työläisenä myydä – siis työvoimasta. Työvoiman kapitalisti osti käyttöönsä aina määrääjäksi ja tämän kaupan hän teki vain siinä tapauksessa, että työvoima tuotti uutta arvoa vähintään oman hintansa verran – mutta tavallisesti paljon enemmän. Lisäarvo on nyt suure, kun työvoiman luomasta uudesta arvosta vähennetään työvoimatavarain arvo, jonka kapitalisti maksaa työläiselle palkkana.

Kapitalistiluokan koko pääoma näytti siis syntyneen työväenluokan työstä, siitä lisäarvosta, joka siltä oli riistetty. Tämä moraalinen ja looginen ristiriita ”työn yhteiskunnallisen luonteen ja omistuksen yksityisen muodon välillä” oli jatkuvasti kärjistävä ja siksi kestämaton. Sen ainoa mahdollinen ratkaisu oli, että yhteiskunta otti pääoman, tuotantovoimat, finanssilaitokset ja niin edelleen, haltuunsa. Silloin työ vapautuisi palvelemasta pääoman itsetarkoituksellista arvonlisäysprosessia ja tavoitteeksi tulisi tyydyttää mahdollisimman oikeudenmukaisesti ihmisten ”todellisia tarpeita” – mitä ne sitten olisivatkaan.

Työn vapaus ja vapaus työstä

Mutta merkitseekö työn vapautuminen myös vapautumista työstä, niin että ihmiset kuluttaisivat työntekoon entistä vähäisemmän osan ajastaan ja voimistaan? Marxilaisten – ja jopa Marxin itsensä antamat vastaukset – lyövät toisiaan pahoin korville. *Gothan ohjelman arvostelussaan* Marx visioi:

”Kommunistisen yhteiskunnan korkeammassa vaiheessa, sen jälkeen, kun on tehty loppu yksilön orjuuttavasta alistamisesta työntekoon ja samalla myös henkisen ja ruumiil-

lisen työn vastakohtaisuudesta; kun työ ei ole enää vain toimeentulokeino, vaan siitä on tullut ensimmäinen elämäntarve; sen jälkeen kun rinnan yksilöiden kaikinpuolisen kehityksen kanssa ovat kasvaneet myös tuotantovoimat ja kun yhteiskunnallisen rikkauden kaikki lähteet pulppuavat täydellä voimallaan, vasta silloin voidaan astua lopullisesti ahtaan porvarillisen oikeuspiirin ulkopuolelle ja yhteiskunta voi kirjoittaa lippuunsa: Jokainen kykynsä mukaan, jokaiselle tarpeittensa mukaan!”⁸

Mutta toisaalta esimerkiksi *Pääoman* kolmannessa osassa hän toteaa:

”Vapaus tällä alueella saattaa muodostua ainoastaan siitä, että yhteiskunnallistunut ihminen, yhteen liittyneet tuottajat sääntävät rationaalisesti tätä aineenvaihtoaan luonnon kanssa, saattavat sen yhteiseen valvontaansa sen sijaan että se hallitsisi heitä sokeana mahtina; tekevät sen vähimmällä voimankäytöllä sekä heidän inhimillisen luontonsa kannalta arvokkaimpien ja sitä eniten vastaavien ehtojen valitessa. Mutta siltikin tämä säilyy aina välttämättömyyden valtakuntana. Sen tuolla puolen alkaa inhimillisten voimien kehitys, joka on itsetarkoitusta, tosi vapauden valtakunta, joka voi kuitenkin puhjeta kukoistukseen ainoastaan tuon välttämättömyyden valtakunnan ollessa perustana. Perusedellytyksenä on työpäivän lyhentäminen.”⁹

Vaikka Marx on tässä teoriansa varsin oleellisessa kohdassa ristiriitainen, niin työväenliikkeen kannalta kysymys oli pitkään täysin akateeminen. Ensimmäiset merkit tämän ristiriidan aktualisoitumisesta ilmaantuivat vasta 1900-luvun lopulla.

Taloukasvu ja hyvinvointivaltio

Viimeistään kuusikymmentäluvulla tapahtuneen suuren muuton myötä Suomi muuttui talonpoikien tasavallasta maaksi, jonka normikansalaisia olivat palkkatyöläiset. Maalaisliitto (Keskusta) joutui luovuttamaan valtiohoitajapuolueen asemansa sosialidemokraateille vuoden 1966 eduskuntavaalien jälkeen. Agrarismien aikakausi oli kulunut loppuun ja eräs dramaattinen merkki tästä oli vuonna 1969 voimaan astunut pellonvarauslaki. Sen mukaisesti viljelijälle voitiin maksaa korvausta siitä, että hän joko metsitti peltonsa tai jätti ne määrääjäksi viljelemättä. Monille agrarismien aikakauden arvoihin kiinni kasvaneelle tämä oli järkytys.

Pekka Kuusta ja hänen teostaan *60-luvun sosiaalipoliitikka* (1961) voi ainakin leikkimielisesti verrata itseensä Snellmaniin ja hänen *Valtio-oppunsa*. Sen yksi keskeinen ajatuskulku näytti ensi katsomalta topeliaanisten ihanteiden antiteesiltä, koska se alleviivasi eri kansalaisryhmien pyrkimysten ja etujen ristiriitaisuutta: maidontuottaja haluaa tuotteestaan mahdollisimman korkean hinnan, kun taas kuluttaja toivoo sen maksavan mahdollisimman vähän; metsänomistajan haaveena ovat korkeat kantohinnat, kun taas sahatavarain tai paperin tuottaja toivoo niiden pysyvän alhaisina ja niin edespäin. Ja mikä

”Oma soppi, kissa, kahvi ja keinutuoli eivät enää riitä vanhalle Santralle. Elinvoimaisen vanhuksen tavoitteena on tänään jo oleva televisio.”

hätkähdyttävintä: Kuusi ei millään tavoin paheksu tällaista itsekkyyttä eikä ”materialismia”.¹⁰

Mutta tämä samainen itsekkyyks johtaa vääjäämättä kuitenkin kaikille yhteiseen tavoitteeseen, talouden kasvuun. Sen myötä kaupungin kuluttaja pystyy maksaamaan maitolitrastaan enemmän, mikä on myös tuottajan etu. Niinpä:

”Meidän on täälläkin havahduttava tajuamaan, että nykyaikainen yhteiskunta ei ole enää keskenään kamppailevien herrojen ja työmiesten, tuottajien ja kuluttajien, maalaisten ja kaupunkilaisten taistelutanner, vaan se on kansalaisten yhteisyrittys. Nykyaikaisessa yhteiskunnassa kansalaiset menestyvät yhdessä ja joutuvat yhdessä vaikeuksiin. Yhteinen menestys on kypsän kansalaisajattelun tunnus.”¹¹

Kun eri ryhmillä oli oikeus ajaa omia etujaan, niin etujärjestöt tuli tunnustaa osaksi toimivaa yhteiskuntaa. Niinpä palkansaajien ammattiyhdistysliike, joka oli talonpoikien tasavallassa ollut heikko ja puoluepoliittisten ristiriitojen vuoksi myös hajanainen, eheytyi vuosikymmenen jälkipuoliskolla, ja sen painoarvo kasvoi. Mutta eturistiriitojen tunnustamisen vastapainona painotettiin myös niiden hallinnoinnin ja sovittelun merkitystä. Tätä oli jo korostanut sosiologi Erik Allardt vaikutusvaltaisessa teoksessaan *Yhteiskunnan rakenne ja sosiaalinen paine*. Hänen mukaansa etu- ja arvouristiriitojen kieltäminen ja yksioikoinen yhtenäisyyden vaatimus (”mekaaninen solidaarisuus”) eivät sopineet moderniin yhteiskuntaan. Pakotetun yksituumaisuuden sijasta Allardt nosti esiin Émile Durkheimilta peräisin olevan idean organisaation solidaarisuudesta. Sen perustana oli yhtäältä ristiriitojen, moniarvoisuuden ja erilaisuuden tunnustaminen sekä toisaalta ymmärrys ihmisten ja yhteiskunnan eri osien

syvenevästä keskinäisestä riippuvuudesta. Niinpä hyvinvointivaltion rakentamisen myötä syntyi meillä myös kolmikantainen (työntekijä- ja työnantajajärjestöt, valtiovalta) sopimusjärjestelmä. Sen piirissä ei päätetty vain työehdoista, vaan tehtiin myös monia tärkeitä sosiaali- tai yhteiskuntapoliittisia ratkaisuja.¹²

Myös asenne kulutukseen muuttui. Säästäväisyys oli siihen asti ollut korkealle arvostettu kansalaishyve. Mutta vaurastuneessa yhteiskunnassa kasvun esteeksi saattoi muodostua riittämätön kysyntä, kuten jo Keynes oli todistellut. Niinpä Kuusi julisti myös kuluttamisen ilosanomaa:

”Taloudelliseen kasvuun pyrkivällä yhteiskunnalla ei ilmeisesti ole varaa siihen, että tuotantoelämän ulkopuolella olevat vanhukset, työkyvyttömät, sairaat, lesket toisaalta ja tuotantoelämään osallistuvat vähätuloisimmat toisaalta saavat jättäytyä niin oloihinsa, etteivät he edes pyri kulutus-tasoaan kohottamaan.

[...]

Sosiaalipolitiikan tehtävänä on siis mobilisoida jatkuvasti kaikki mukaan taloudelliseen kasvupyrkimykseen. Vähään tyytyvät maan hiljaiset eivät ole nyky-yhteiskunnassa enää kantakansalaisia. Oma soppi, kissa, kahvi ja keinutuoli eivät enää riitä vanhalle Santralle. Elinvoimaisen vanhuksen tavoitteena on tänään jo oleva televisio.”¹³

Pyrkimys jatkuvaan taloudelliseen kasvuun ei ollut sinällään uutta, sehän oli ollut tavoitteena jo topeliaanisella ajalla. Mutta nyt työ alkoi irrota konkreettisista viitekehyksistään – kodista, isien raivaamasta maasta ja käyttöarvoista – ja muuttua toden teolla klassisen taloustieteen abstraktioksi, ”työksi yleensä”, josta puhuttiin vain tilastonumeroina tai tuotantofunktion muuttujina.

Hyvinvointivaltion kriisi ja vaihtoehtoliikkeet

Hyvinvointivaltion menestystarina jatkui aina seitsemänkymmentäluvun puoliväliin saakka. Kansantulokehityksen kannalta oleellinen työn tuottavuuden vuotuinen kasvu vuosina 1960–1973 oli Suomessa 4,1 prosenttia, mikä oli tosin hieman alle eurooppalaisen keskitason. Sekä työnantaja- että työntekijäpuoli pitivät laajoja tulo- ja yhteiskuntapoliittisia ratkaisuja kasvua tukevin, maan edun mukaisina.

Aikavälillä 1973–1980 tuottavuuden kasvu putosi 2,8 prosenttiin, mutta muualla Euroopassa lasku saattoi olla paljon jyrkempi. Englannin ja Ruotsin vastaavat luvut olivat 3,0 ja 0,4 sekä 4,7 ja 1,0. Samoihin aikoihin alkoi myös vaikuttaa siltä, etteivät keynesiläisen makroteorian mukaiset elvytystoimet enää tehonneet entiseen tapaan.¹⁴

Taloustieteellisissä ja -poliittisissa kannanilmaisuissa vaadittiin kysynnän aktivoimisen sijasta tuotannon tehostamista. Sen mukaisesti hyvinvointivaltio alettiin yhä useammin mieltää enemmän taloudellisen toimeliaisuuden esteenä kuin välineenä, jolla voitiin mobilisoida ”kaikki mukaan taloudelliseen kasvupyrkimykseen”. Alettiin puhua hyvinvointivaltion rahoitus-, tehokkuus- ja legitimaatiokriiseistä.

Ideologinen johtoasema ei kuitenkaan siirtynyt välittömästi rakentajilta ”uusliberalistisen” kilpailuvaltion arkkitehteille. Melkein koko kahdeksankymmentäluku muodostaa eräänlaisen välitilan, jolloin julkisen keskustelun aloite oli erilaisilla vaihtoehtoliikkeillä. Hyvinvointivaltion purkua tapahtui tosin kulisissa, virkamies-työnä ja ilman laajempaa julkista keskustelua. Näin vapautettiin esimerkiksi valuuttamarkkinat.

Vaihtoehtoliikkeet, erityisesti vihreät, kyseenalaistivat ajatuksen jatkuvasta taloudellisesta kasvusta ja siihen tuketun yhteiskuntapolitiikan. Tietoisuuteen kasvun ekologisista rajoista oli alettu heräillä jo edellisellä vuosikymmenellä Rooman klubin raporttien ja ensimmäisten öljykriisien myötä. Monet marxilaiset tutkijat pitivät taloudellisen kasvupyrkimysten yhtenä ongelmallisena seurauksena taas yhteiskunnan ”läpikapitalisoitumista”, joka merkitsi yhä uusien elämänalueiden alistamista markkinataloudelle ja sen ”mykille pakoille”.¹⁵

Toisaalta taloudellisen kasvun pysähtymisen tiedettiin melkoisella varmuudella johtavan työttömyyden nopeaan kasvuun kaikkine hankaline seurauksineen. Niitä ei yksikään poliittinen päättäjä tohtinut ottaa tunnonleen. Ongelmaa kärjistikivät entisestään mikroprosessorin kaltaiset tekniset innovaatiot, joiden aavistettiin lisäävän työn tuottavuutta tavalla, joka antoi aiheen puhua uudesta teollisesta vallankumouksesta. Jotkut kokivat tilanteen absurdiksi, taloudellista kasvua kun ei tarvittakaan hyödykkeiden vaan työpaikkojen luomiseksi.

Mutta oliko korkeaan työllisyyteen pyrittävä ekologisten katastrofien ja ”läpikapitalisoitumisen” uhallakin – vai oliko kyseenalaistettava työn asema ihmisen ”olenaisimpana funktiona”.

Työn jakaminen, kansalaispalkka, duaalitalous

Yksinkertaisimmalta ratkaisulta näytti työn uudelleen jakaminen lyhentämällä työssä olevien työaikaa. Se olisi ollut luontevaa jatkoa kehitykselle, jonka etappeja olivat olleet vaikkapa kahdeksan tunnin työpäivä, neljänkymmenen tunnin työviikko tai lait vuosilomista. Tämä ei olisi myöskään murentanut työyhteiskunnan perusteita, sitä että täysivaltainen kansalaisuus saavutettiin työn tekemisen kautta. Keskustelu johti myös konkreettisiin toimiin, lakiin vuorotteluvapaasta.

Kansalaispalkka (kansalaistulo) oli astetta radikaalimpi ratkaisu, ja se ravisteli jo syvemältä työyhteiskunnan perusteita purkaessaan kansalaiseksi tunnistamisen ja työelämään osallistumisen välistä kytköstä. Oireellinen oli erään työ- ja kansalaispalkkakeskusteluun liittyneen kokoomateoksen nimi, *Kansalaispalkka: Ken elää, sen syömänkin pitää*. Tosin kansalaispalkkaakin voitiin perustella myös työkeskeisillä argumenteilla: Yhteiskunnassahan tehdään paljon hyödyllistä tai jopa tuiki välttämätöntä työtä, joka ei kuitenkaan näy kansantalouden kirjanpidossa, ei palkkoina eikä yrittäjätulona. Tätä oli ensinnäkin kotityö, naapuri- tai sukulaisapu ja vapaaehtoistyö. Kansalaispalkkaa voitiin ajatella korvauksena tällaisesta toiminnasta – tai kannusteena siihen.¹⁶

Koska kaikki välttämätöntäkään työ ei näkynyt kansantalouden kirjanpidossa, nosti se esiin vision duaalitaloudesta tai ”seeprataloudesta”, joksi Eero Paloheimo sitä kutsui. Markkinatalouden logiikan mukainen, rahavälitteinen talous olisi seepran musta ja yhteisöllinen, konkreettiseen vaihdantaan perustuva talous taas valkea. Ihmiset voisivat nyt itse päättää, kummanko raidan asukkaaksi he ryhtyisivät. Mahdollista piti tietenkin olla myös jakaa aikansa niiden kesken.¹⁷

Aristoteles, Harva, Wilenius...

Antiikin tai keskiajan hallitsevat ajattelun suuntaukset pitivät työtä vain elämälle välttämättömien tai sellaisiksi kuviteltujen hyödykkeiden valmistamisena. Se oli raadantaa, mikä ei ihmeemmin kehittänyt ihmistä ihmisenä. Inhimillisen ihmisen tai viisaan ihmisen (*homo humanus, homo sapiens*) asuinsijat löytyivät valmistavan työn (*poiesis*) tuolta puolen: eettis-poliittisesta toiminnasta (*praxis*), mietiskelevästä elämänmuodosta (*theoria*) tai kristityssä maailmassa hiljentymisestä ja hartauden harjoittamisesta. Tällaista käsitystä työstä voidaan kutsua myös aristoteeliseksi.

Työkeskeisen ihmiskäsitys murtautui esiin uuden ajan alussa. Siitä pitäen hyödykkeiden tuottamista ei pidetty enää pelkkänä valmistamisena, vaan siinä nähtiin myös uuden luomisen ja ”ihmisen itsensä toteuttamisen” mahdollisuus. Näihin uusiin painotuksiin kytkeytyi myös pelastusopillinen juonne: Jumala olikin karkottanut ihmisen paratiisista, mutta antanut samalla kyvyn tehdä työtä. Hänen tahtonsa oli myös, että ihminen tekisi maailmastaan aina paremman ja paremman, kuten



”Pääomassa Marx pohdiskeli, kuinka hämähäkki ei koskaan suunnittele kutomaansa verkkoa. Sen ei tarvitse liioin pakottaa itseään työhön. Ihminen voi vain kadehtia toiminnan tulosta ja pakottomuutta.”

Topeliuksenkin käsityksissä. Kun työ sai tällaisia merkityksiä, niin oli ymmärrettävää, että sekä *praxis* että *theoria* alkoivat vuorostaan muuttua sille alisteisiksi: palvelijasta (*poiesis*) tuli hallitsija ja entisistä vapaaherroista (*praxis, theoria*) palvelijoita.¹⁸

Viime vuosikymmeninä kiinnostus paljolti Aristoteleeseen pohjautuvaa hyve-etiikkaa kohtaan on lisääntynyt erityisesti anglosaksisessa maailmassa. Tämän suuntauksen näkyvimpiä edustajia ovat olleet Alasdair McIntyre ja Martha Nussbaum. Heitä voidaan pitää työ-, yksilö- ja talouskeskeisen yhteiskunta- tai ihmiskäsityksen (*homo economicus*) kriitikoina, joskin varsin maltillisina.

Meillä tällaista aristotelismia edusti todennäköisesti ensimmäisenä Urpo Harva. Aikuiskasvatuksen professorina hän painotti erityisesti vapaata sivistystyötä, jonka tavoitteena ei ollut ihmisen kehittyminen työntekijänä vaan kasvu ihmisenä. Harva kirjoitti *Ihminen hyvinvointivaltiossa* -teoksensa vastineeksi Kuusen *60-luvun sosiaalipolitiikalle*. Opus oli sikäli hieman epäonnistunut, että yleisö näki siinä vain topeliaanisen maailman haikailua ja elähtänyttä idealismia. Tällainen arvio ei ollut täysin perusteeton, mutta toisaalta kirjassa oli myös taloudellisen kasvuideologian osuvaa kritiikkiä: kuinka se yksinvaltaiseen asemaan päästessään orjuuttaa ihmistä ja samalla muodostaa yhä vakavamman uhan luonnolle. Aristotelismin ohella hyväntahtoisimmat lukijat voivat nähdä tuossa teoksessa yhtymäkohtia jopa itsensä Herbert Marcusen *Yksiuotteiseen ihmiseen*, muitakin kuin saman ilmestymisvuoden 1964.¹⁹

Harvan ohella myös Reijo Wilenius painotti ihmisen henkisen kasvun itsearvoisuutta. Rudolf Steinerin ideoiden ohella hänenkin ajattelussaan olivat keskeisiä monet aristoteeliset teemat. Wileniuksen nuoremmat

kollegat (esimerkiksi Matti Juntunen, Kari Palonen ja Tampereelle siirtynyt Lauri Mehtonen) puhuivat mieluummin 1800-luvun uushumanistien ja heidän seuraajiensä tavoin sivistyksestä (*Bildung*) ja siinä luvussa sivistysyliopistosta.²⁰

Aikaa myöten merkittävimmäksi aristotelismin keskuksiksi muodostuivat kuitenkin Helsingin yliopiston filosofian ja myös teologian yksiköt, erityisesti Simo Knuuttilan ja Juha Sihvolan ympärille muodostuneet tutkijaryhmät. Niiden piirissä tehdyt tutkimukset valottavat perusteellisesti, miten uuden ajan työ- ja yksilökeskeinen ihmiskäsitys muodostui ja murtautui esiin. Aristoteleen teosten saattaminen suomen kielelle on myös luettava heidän ansiokseen. Kahdeksankymmentäluvun kuluessa alkoivat myös Hannah Arendtin, erityisesti hänen *Vita activa* -teoksensa työkritiittiset ajatukset tulla tunnetuksi ainakin osassa yliopistoväkeä.

Marx uudelleen luettuna

Useimpien marxilaisten mieliä oli meillä hallinnut seitsemänkymmentäluvun lopulle saakka erittäin työkeskeinen neuvostomarxismi. Eräs sen slogan Brezhnevin valtakaudella oli ”tieteellis-tekninen vallankumous”, jonka myötä tieteestä oli tullut yhä tärkeämpi ja tärkeämpi tuotantovoima. Niinpä esimerkiksi sosialistisen opiskelijaliiton *Taisteluohjelmassa* tämän katsottiin merkitsevän sitä, ettei tiede ollut enää mitään sivistyneen eliitin puuhastelua vaan totista ja aina vain ”proletaarisempaa” työtä. Tutkijan ja opiskelijan paikka oli siis työväenluokan rinnalla. Neuvostomarxismi halusi uskotella, että sosialistisessa järjestelmässä yksilön ja yhteiskunnan edut olivat täysin yhteneväiset: työskennellessään sankarillisesti saa-

vuttaakseen kulloisenkin viisivuotissuunnitelman suurenmoiset tavoitteet ihminen toteutti myös todellisinta itseään. Tällaiset utopiat vetoavat usein nuoren lukeineiston idealismiin, erityisesti niiden, jotka voivat seurata noita ponnistuksia hieman etäämmältä.²¹

Kun neuvostomarxismien asema alkoi äkisti murentua – ja itse Neuvostoliiton tila kaikessa surkeudessaan paljastua – alettiin myös Marxin työn filosofiassa nähdä toisenlaisia painotuksia. Marx oli tosin (Hegelin tavoin) korostanut työn merkitystä ihmisen ”ihmistymisessä”, mutta tästä ei ollut oikeastaan kiittäminen työtä sinänsä. Ihmisen työtoiminnassa oli erityistä ja muusta eläinkunnasta poikkeavaa nimenomaan se, että sen päämäärät saattoivat olla tietoisesti asetettuja ja että hän pyrki niihin kurinalaisesti.

Pääomassa Marx pohdiskeli, kuinka hämähäkki ei koskaan suunnittele, millaisen verkon se mihinkin kutoisi, eikä sen tarvitse liioin pakottaa itseään työhön. Tulos, kuten myös toiminnan pakottomuus, ovat kuitenkin jotain, jota ihminen voi vain kadehtia. Mutta toisaalta hämähäkki on ikuisiksi ajoiksi suljettu omaan elämänpiiriinsä, eikä se edes tiedä kutoivansa verkkoa. Marx näyttää nyt puhuneen työstä tarkoittoa sillä milloin päämääriä asettavaa toimintaa (*die teleologische Setzung*), milloin taas ”tavallista” tuotavaa työtä (*Arbeit*), joka oli usein vain uuvuttavaa raadantaa. Teleologinen *Setzung* saattoi puolestaan olla myös Kantin tarkoittamaa vapaata, esteettistä leikkiä (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*). Ahkera työnteko ei siis ollut ainakaan ihmisen ainoa ilo!²²

Yksi neuvostomarxismien otteen hellittämisen merkki oli, että Kansan Sivistystyön liitto julkaisi Paul Lafarguen mainion kirjaisen *Oikeus laiskuuteen*. Tämä Karl Marxin väyn pamfletti oli ilmestynyt suomeksi jo vuonna 1907 nimellä *Laiskuuden evankeliumi*, mutta vallankaan neuvostomarxismien valtakaudella siitä ei juuri puhuttu.²³

Kilpailuvaltio, yrittäjät ja huippuosaajat

Keskustelu kansalaispalkasta tai työn uudelleenjakamisesta loppui miltei tykkäänään 1990-luvun alun suureen lamaan, sen kaksinumeroisiin työttömyyslukuihin, julkisten menojen leikkauksiin ja valtion velan nopeaan kasvuun. Pienoisena akanvirtana voi tosin mainita Jeremy Rifkinin vuonna 1995 ilmestyneen teoksen *The End of the Work* ja sen herättämän keskustelun. Kirjan huomioarvoa lisäsivät vielä presidentti Martti Ahtisaaren sen suomenkieliseen laitokseen (*Työn loppu*, ilm. 1997) kirjoittamat saatesanat, joilla hän halusi avata keskustelua kolmannen sektorin merkityksestä.²⁴

Mutta muuten työn arvostus nousi ja kansakunnan sankareiksi kohosivat Martin Saarikankaan tai Jorma Ollilan tapaiset yritysjohtajat. Vaikka palkkatyö on yhä suuren enemmistön toimeentulon lähde, mallikansalainen miellettiin yhä useammin yrittäjäksi: yrittäjyyden tai yrittävyyden toivottiin tulevan jokaisen kansalaisen elämänsenteeiksi, olipa hän sitten palkansaaja, yrittäjä

tai vaikkapa koululainen. Yhdeksänkymmentäluvun puolivälissä yrittäjyys ilmaantui myös yhdeksi aihekokonaisuudeksi sekä peruskoulun että lukion opetussuunnitelman perusteisiin.²⁵

Hyvinvointivaltiossa tuloeroja pyrittiin tasaamaan tai kohtuullistamaan, ainakin periaatteessa. Hyvinvointi nähtiin yhdessä tehdyn työn tuloksena, missä jokaisen pidettiin tärkeänä. Uudessa kilpailuvaltiossa painotus muuttui: kansakunnan menestyksen väitettiin nyt riippuvan paljon enemmän vain harvojen huippuosaajien aikaansaannoksista. Palkka-, vero- ja myös koulutuspolitiikkaa haluttiin muokattavan enemmän huippuja suosivaksi ja tuottavaksi.²⁶

Nykyisen kilpailuvaltion työn ideologiassa on korostunut moni sellainen seikka, joka oli ominainen myös neuvostomarxismille. Molemmat korostavat ensinnäkin sitä, että maailma on ankaran kilpailun ja selviytymiskamppailun areena. Kilpailuvaltion ideologiassa luodaan myös mielikuvaa työstä ihmisen itsensä toteuttamisen, luovuuden ja vapauden kaikkein olennaisimpana alueena. Tätä koetetaan perustella sillä, ettei työ nykyisellään ole enää pelkkää suorittamista vaan suunnittelua, keksimistä ja ”innovointia”. Kovin toisenlainen kuva työelämän arjesta piirtyy Juha Siltalan perusteellisesti dokumentoidusta teoksesta *Työelämän huonontumisen lyhyt historia*.²⁷

Lopuksi

Alussa viitattiin mieleemme perukoilla asustavaan Martti Lutherin haamuun, joka saa meidät vieläkin kavahattamaan työn vieroksunta kaikkien paheiden alkuna. Mutta tuolla haamulla on myös muuta, omaan aikaamme ehkä paremmin istuvaa sanottavaa. Ensinnäkään hänen ja Jean Calvinin työetiikkaa ei pitäisi sekoittaa keskenään, sillä itsetarkoituksellinen taloudellinen kilvoittelu oli Lutherille kohtalaisen vierasta.

Työ oli hänen mukaansa ennen muuta lähimmäisen palvelemista, kuten Topeliuskin korosti. Perisynnistä vapautunut ihminen palvelee lähimmäistään puhtaasta palvelemisen ilosta, mutta suurin osa meistä on kuitenkin itsekkäitä syntisäkkejä ja lähimmäisemme palvelemisen sijasta tekisimme mielellämme jotain muuta. Niinpä meidän täytyy tavan takaa patistella itseämme ja toinen toisiamme työn ääreen.

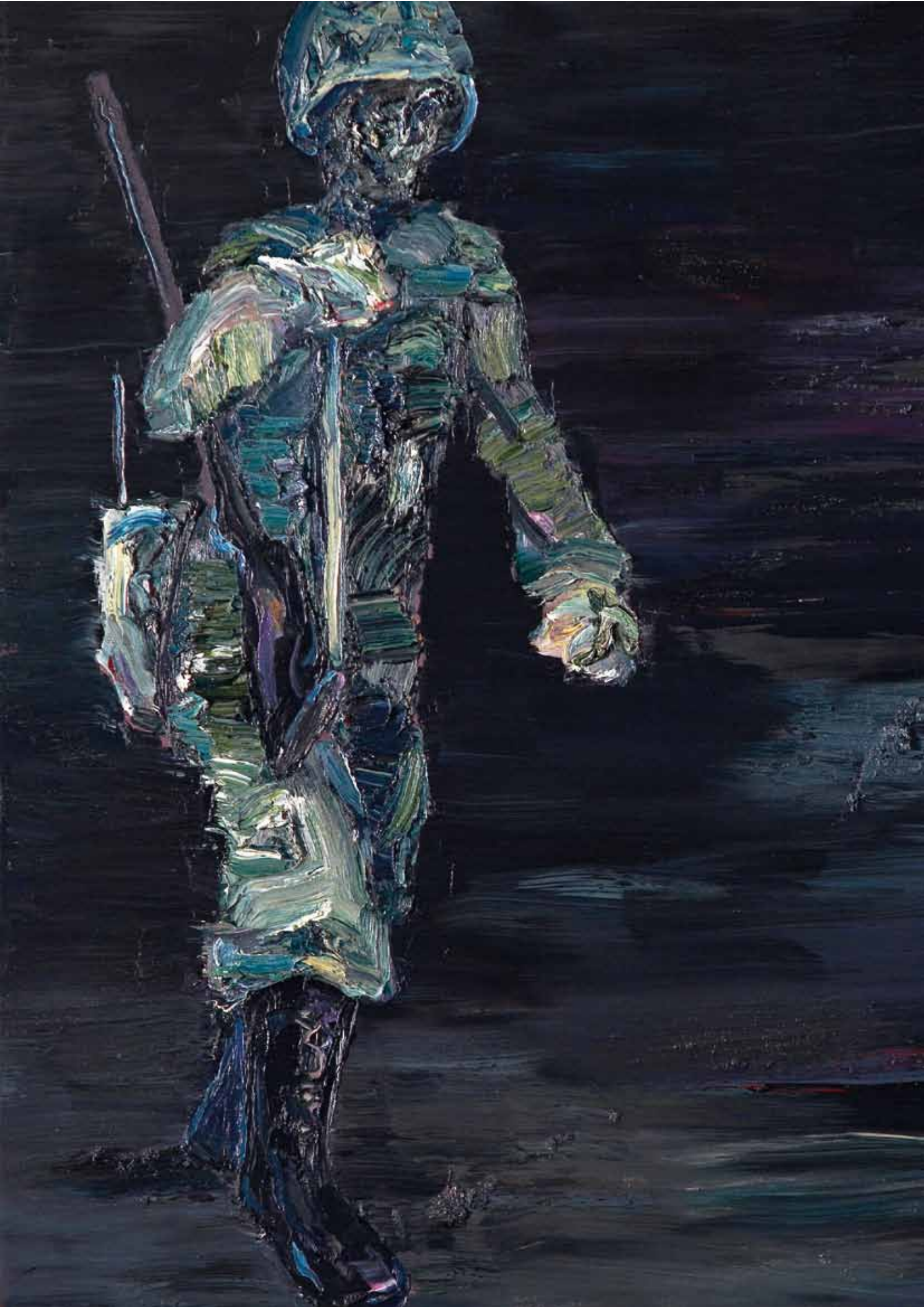
Työ ei siis edes Lutherille ollut itsetarkoitus. Hänen mukaansa meidän ei myöskään tarvitse kuvitella työtä aina iloiseksi, ihmistä itseään kehittäväksi tai vapaaksi tekeväksi (sic!) asiaksi. Se voidaan reilusti tunnustaa myös tylsänpuoleiseksi puurtamiseksi. Viisas ihminen voi vieroksuja sitä hyvin perustein, vallankin jos siitä ei ole apua lähimmäiselle ja jos haitat luonnolle näyttävät ilmeisiltä. Ja lopuksi vielä Marx -kertaus: ”Sen [työn – HMK] tuolla puolen alkaa inhimillisten voimien kehitys, joka on itsetarkoitus, tosi vapauden valtakunta, joka voi kuitenkin puhjeta kukoistukseen ainoastaan tuon välttämättömyyden valtakunnan ollessa perustana.”

Viitteet

- 1 Topelius 1932, 7.
- 2 Noro 1968.
- 3 Klinge 1998, Noro 1968.
- 4 Topelius 1932, 14–15.
- 5 Suomen taloushistoria 3, 74. Tilojen määrä kasvoi viisikymmentäluvun alkuun asti, jolloin niitä oli lähes puoli miljoonaa. Vain vajaalla yhdellä viidesosalla oli peltoa enemmän kuin kymmenen hehtaaria.
- 6 Kuisma & Niemelä 1983.
- 7 Alkio 1983, 33–58.
- 8 Marx 1979, 538.
- 9 Marx 1980, 818.
- 10 Kuusi 1961, 20–21.
- 11 Kuusi 1961, 25.
- 12 Allardt 1964.
- 13 Kuusi 1961, 37.
- 14 Kosonen 1987, Uotila & Uusitalo 1984, 21.
- 15 Rooman klubin ensimmäinen raportti *The Limits to Growth* ilmestyi vuonna 1972 ja sen suomennos 1973. ”Läpikapitalisoinnista” ks. Ottomayer 1977.
- 16 Kansalaispalkka: Ken elää, sen syömänkin pitää 1988, kansalaispalkkakeskustelun historiasta ks. Lahtinen 1992.
- 17 Paloheimo 1978, Talouden kahtiajako: mykät pakot ja vapauden visiot 1985.
- 18 Knuutila 1983 & 1998.
- 19 Harva 1964 ja myös 1978.
- 20 Wilenius 1967 ja 1975. Sivistysyliopistoidean ”pää-äänenkannattaja” oli jyväs-kyläläisten opiskelijoiden ja nuorten tutkijoiden julkaisema *Genesis*-lehti.
- 21 SOL:n taisteluohjelma Suomen opiskelijoille 1973.
- 22 Lukács 1984, 7–20.
- 23 Lafargue 1982, ks. myös Rahkonen 1983.
- 24 Rifkin 1997.
- 25 POPS 1994, 18–30.
- 26 Alasuutari 2004, Kantola 2002.
- 27 Erityisesti Himanen 2010, Siltala 2004.
- Allardt, Erik, *Yhteiskunnan rakenne ja sosiaalinen paine*. WSOY, Helsinki 1964.
- Himänen, Pekka, *Kukoistuksen käsikirjoitus*. WSOY, Helsinki 2010.
- Harva, Urpo, *Hyvä ja paha. Praktisen etiikan ongelmia*. Otava, Helsinki 1978.
- Harva, Urpo, *Ihminen hyvinvointivaltiossa*. Kirjayhtymä, Helsinki 1964.
- Kantola, Anu, *Markkinakuri ja managerivalta*. Loki-kirjat, Helsinki 2002.
- Kasvun rajat. Ihmiskunnan kohtalontilannetta koskevaan Rooman klubin tutkimussuunnitelmaan liittyvä raportti* (The Limits to Growth, 1972). Toim. Donaella Meadows et al. Suom. Kyösti Pulliainen, Pertti Seiskari, Hannu Taanila. Tammi, Helsinki 1973.
- Klinge, Matti, *Idylli ja uhka. Topeliuksen aatteita ja politiikkaa*. WSOY, Porvoo 1998.
- Knuutila, Simo, Tiede, luonto ja ihminen keskiajalla. Teoksessa *Ihminen ja luonto*. Toim. Auvo Kostiaainen. Turun yliopiston historian laitos, Turku 1983, 35–59.
- Knuutila, Simo, Uuden ajan alun filosofisten ihmiskäsitysten uutuuksista. Teoksessa *Järjen ja tunteen kerrostumat*. Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, Helsinki 1998, 9–41.
- Kosonen, Pekka, *Hyvinvointivaltion haasteet ja pohjoismaiset mallit*. Vastapaino, Tampere 1987.
- Kuisma, Juha & Niemelä, Seppo, Santeri Alkion aatteiden tausta ja yhteydet. Teoksessa Santeri Alkio, *Irtuja*. Toim. Juha Kuisma & Seppo Niemelä. Kirjayhtymä, Helsinki 1983.
- Kuusi, Pekka, *60-luvun sosiaalipolitiikka*. WSOY, Helsinki 1961.
- Lafargue, Paul, *Oikeus laiskuuteen* (The Right To Be Lazy, 1883). Toim. Keijo Rahkonen. Kansan Sivistystyön Liitto, Helsinki 1981.
- Lahtinen, Ilpo, *Kansalaispalkka*. Hanki ja jää, Helsinki 1992.
- Lukács, Georg, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins I. Erster Halbband*. Luchterhand, Darmstadt 1984.
- Marx Karl, *Pääoma osa I. Kansantaloustieteen arvostelua* (Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie: Erster Band: Der Produktionsprozess des Kapitals, 1867). Suom. Antero Tiusanen. Kustannusliike Edistys, Moskova 1974.
- Marx Karl, *Pääoma osa III. Kansantaloustieteen arvostelua* (Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie: Dritter Band: Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion, 1894). Suom. Antero Tiusanen. Kustannusliike Edistys, Moskova 1980.
- Marx, Karl, Gothan ohjelman arvostelua. Teoksessa *Karl Marx & Friedrich Engels, Valitut teokset 6 osaa, osa 5*. Suom. Antero Tiusanen ym. Kustannusliike Edistys, Moskova 1979.
- Noro, Mauri, *Kaitselmusaate Topeliuksen historianfilosofiassa*. WSOY, Porvoo 1968.
- Ottomayer, Klaus, *Ökonomische Zwänge und Menschliche Beziehungen. Soziales Verhalten im Kapitalismus*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1977.
- POPS 1994. Peruskoulun opetussuunnitelman perusteet*. Opetushallitus, Helsinki 1994.
- Rahkonen, Keijo, *Mitä? ”Työ”*. Ymmärtäköön tämän ken taitaa. Kansan Sivistystyön Liitto, Helsinki 1983.
- Rifkin, Jeremy, *Työn loppu : teknologia, työpäivät, tulevaisuus*. (The End Of Work: The Decline Of The Global Labor Force And The Dawn Of The Post-Market Era, 1995). Suom. Ritva Liljamo. WSOY, Helsinki 1997.
- Siltala, Juha, *Työelämän huonontumisen lyhyt historia. Muutokset hyvinvointivaltioiden ajasta globaaliin hyperkilpailuun*. Otava, Helsinki 2004.
- SOL:n taisteluohjelma Suomen opiskelijoille*. Sosialistinen Opiskelijaliitto, Helsinki 1973.
- Suomen taloushistoria 3. Historiallinen tilasto*. Toim. Kaarina Vattula. Tammi, Helsinki 1983.
- Topelius, Zacharias, *Maamme kirja. Lukukirja Suomen alimmille oppilaitoksille* (36. korjattu painos). WSOY, Porvoo 1932.
- Uotila, Jaakko & Uusitalo, Paavo, *Työttömyys, laki ja talous*. Tammi, Helsinki 1984.

Kirjallisuus

Alasuutari, Pertti, Suunnitelmataloudesta kilpailutalouteen. Miten muutos oli ideologisesti mahdollinen? *Yhteiskuntapolitiikka* 1/04 3–16.



Työn käsite Hegelillä ja Marxilla

Hegelin ja Marxin emansipaatioteorioiden välillä on tiivis yhteys, jota voidaan ymmärtää rinnastamalla filosofien työn käsitteitä. Yhteistä Hegelille ja Marxille on työn käsitteen ankkuroiminen modernin maailman työnjakoon. Samalla voidaan ymmärtää heidän teorioidensa luonteenomaisia eroja. Marx soveltaa termiä ”työ” laajemmin. Hegelille vapauden valtakunta on niin kutsutulle porvarilliselle yhteiskunnalle rinnakkainen, mutta Marxille sille tuonpuoleinen.

Vuonna 1807 ilmestyneessä *Hengen fenomenologiassa* Hegel määritteli työn luonnetta sekä yleisesti että tunnetun herran ja palvelijan suhteen erityisestä näkökulmasta.

”Halu on pitäytynyt kohteen puhtaaseen kieltämiseen ja sen välityksellä sekoittamattomaan itsetunteeseen [*Selbstgefühl*]. Tämä tyydyttyminen on kuitenkin itse vain katoavaa, koska *kohteellisuus* eli *pysyvyys* puuttuu siitä. Työ sen sijaan on *ehkäistynyt* halu, *viivytetty* katoaminen, eli se *muotoaa* [*sie bildet*]. Negatiivisesta suhteesta kohteeseen tulee [tässä tapauksessa – MM] tämän *muoto* ja *pysyvä*, koska juuri työtä tekevälle kohteella on itsenäisyytensä. Tämä *negatiivinen* välittävä [*Mitte*] eli muotoava *tekeminen* on samalla *individaalisuutta* eli tietoisuuden puhdasta itselleenolemista [*Fürsichsein*], joka asettuu nyt työssä sen ulkopuoliseen pysyvyyden elementtiin; työtä tekevä tietoisuus päätyy siis tämän välityksellä tajuamaan [*zur Anschauung*] itsenäisen olemisen *omaksi olemisekseen*.”¹

Halu ilmentää herran ”nauttivaa” asemaa. Työ kääntää asetelman. Sen välityksellä herran alussa itsenäinen oleminen ilmenee riippuvaiseksi ja palvelijan riippuvainen oleminen itsenäiseksi olemiseksi. Samalla ilmenee, että *itsetietoisuus* saavuttaa ”tyydytyksensä” (*Befriedigung*) vasta toisessa itsetietoisuudessa vastavuoroisen tunnustuksen (*Anerkennung*) välityksellä. Tunnustus hävittää herran ja palvelijan suhteen. Itsetietoisuus on ”minä, joka on me ja me, joka on minä”².

Hegelin *Oikeusfilosofian* mukaan kaikki oikeus nojaa tunnustukseen. Vapautta, joka on oikeuden välitön peruste, ei näet ole ilman sitä⁴.

”[...] sillä koska tämä [vapaus – MM] muodostuu identtisydestäni toisen kanssa, olen todella vapaa vain, jos myös toinen on vapaa ja on minun vapaaksi tunnustama. Tämä yhden vapaus toisessa yhdistää ihmiset sisäisellä tavalla, kun taas tarve ja puute saattavat heidät yhteen vain ulkoisesti.”⁵

Työtä määrittää välittömän halun estyminen ja kurinalaisuuden syntyminen. Tämä teema toistuu ”ihmiskunnan sivilisaation filosofisissa historioissa” Rousseusta ja Adam Smithistä John Stuart Milliin⁶. Sitaatin kuvaus ei sinänsä ajoita työtä mitenkään, mutta työn yhdistäminen tunnustukseen viittaa moderniin. Ystävyys on ikivanha esimerkki tunnustuksesta, mutta tunnustuksen universaalisuus kuuluu moderniin yhteiskuntaan. Tunnustus on reaalinen peruste kaikessa keskustelussa, jota käydään vapaudesta ja yhdenvertaisuudesta. Sillä on kuitenkin enemmän kuin vertaisensa vastustaja, nimittäin moderni egosentrisyys. Kummankin reaali-perusta on rahataloudessa.

Hegelin filosofisilla ja Marxin taloudellisilla käsitteillä on aristoteelinen luonne⁷. Sen mukaan niillä on määrätty erityiset objektiivisuutensa, joiden historiallinen kypsyminen on edellytys sille, että käsite voidaan asianmukaisesti tulkita esiin⁸. Hegelille filosofinen idea on käsitteen ja sen objektiivisuuden ykseys. Marx taas soveltaa ajatusta muun muassa juuri työn kategoriaan.

Grundrissen (Vuosien 1857–1858 taloudelliset käsikirjoitukset) johdannossa Marx tutkii poliittisen talouden tieteen metodia. Hän käyttää työtä esimerkkinä historiallis-sosiaalisen kategorian helposti pettävästä luonteesta. Näennäisesti työllä voidaan tarkoittaa eri historian vaiheiden mitä erilaisimpia toimintoja, jotka siten ovat työtä ”yleensä”. Mutta Marxin mukaan on pidettävä mie-

lessä, että kategorioiden objekti, tässä tapauksessa porvarillinen yhteiskunta, on annettu, ja että työ yleensä on siten tämän määrätyn yhteiskunnan olemassaolon muoto (*Daseinsform*) eikä pelkkä kategoria.⁹

Työn ”sinänsä” on siis ympärillä oleva todellisuus abstrahoinut taloustieteilijän käytettäväksi hänen tiedostamattaan. Se ei ole taloustieteen historian lahja, vaan työn yleensä on abstrahoinut taloustieteilijän yleensä sitä tiedostamatta se seikka, että modernissa rahataloudessa vaihtoarvo asettaa työn tuotteiden välityksellä työtkin yhteismitallisiksi, laadultaan ”yhdeksi ja samaksi”.

Hegelin *Oikeusfilosofian* työn käsite tuo mukanaan modernin porvarillisen yhteiskunnan¹⁰ materiaalisen perustan, *tarpeiden systeemin*. Tämän hän liittää välittömästi moderniin poliittiseen talouteen ja sen ”täysin uuteen” tieteeseen nimeltä *Staatsökonomie*. Tässä tieteessä ”ajatus löytää aluksi kohtaamastaan lukemattomasta yksittäisten asioiden joukosta kohteen yksinkertaiset perinnot”¹¹. Hegel tunsi työarvoteorian ja vaihtoarvon käsitteen sen ricardolaisessa muodossa: ”se on erityisessä eksistensissään aivan erilaisten esineiden (*Sache*) sisäinen samuus”¹².

Työn käsite Hegelillä

Hegelin työ on toimintaa mainitussa tarpeiden systeemissä. Modernille maailmalle on luonteenomaista tarpeiden, niiden tyydyttämisen tapojen ja työn itsensä loputon osittuminen. Kuten määrätty tuote kootaan usein monista erillisistä puolivalmisteista, samoin tarpeita voi tyydyttää myös etapeittain, joista sitten voi muodostua ”abstraktimpia” tarpeita. Rahan haalimisesta tulee lopulta kaikkein abstraktein tarve, polttava kaikessa verettömydessään. Moderni työn tapa edellyttää sekä käytännöllisen että teoreettisen sivistyksen kehittymisen. Käytännöllisen työn välityksellä edistyvä sivistys on tarpeiden itsekehittymistä. Samalla se on kouliutumista ja kykyä sovittaa toiminta asian luonteen ja toisten toimijoihin mukaan.

Taustalla tässä työn välityksellä sivistymisessä on keskeistä pyrkimys ja kyky yleispätevään sekä ajatuksissa että teoissa:

”Sivistyneiksi ihmisiksi voidaan ensi sijassa sanoa niitä, joille ei tuota tuskaa tehdä niin kuin toisetkin tekevät. He eivät sovelle erityisyytään toisiin ihmisiin, niin kuin tekevät sivistymättömät. Nämä eivät kykene orientoitumaan kohteen yleisiin ominaisuuksiin.”¹³

Tarpeiden ja työnjaon kehitykseen kuuluu tarpeiden jalostuminen ja se, että ihmiset tyydyttävät yhtä vähemmän ulkoista ja yhä enemmän itse tehtyä välttämättömyyttä. Tämän Hegel katsoo emansipaatioksi, mutta vain osittaiseksi, koska tarkoitusten sisältö ei ole yleinen, vaan erityinen.¹⁴ Erityinen viittaa porvarillisen yhteiskunnan minä- ja ryhmäkeskeiseen asennoitumiseen, jonka puitteissa vapaus ei toteudu täydessä merkityksessään. Sen toteutumiseen tarvitaan yhteisö, jossa vapaus perustuu vastavuoroiseen tunnustukseen, yhteisö,

jossa Marxin sanoilla ”jokaisen vapaa kehitys on kaikkien vapaan kehityksen edellytys.”¹⁵

Marx arvioi *Taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksissaan* Hegelin *Hengen fenomenologiaa*. Hän toteaa Hegelin olevan työn ymmärtämisessä modernin poliittisen taloustieteen kannalla. Mutta hän sanoo myös, että Hegelille työ oli vain abstraktia henkistä työtä.¹⁶ Koska kyse on käsikirjoituksesta, olisi Marx tietyksi voinut palata tähän lauseeseen, joka on ilmeisellä tavalla epätoisi.

Lause kohdistuu tosin *Hengen fenomenologiaan* eikä *Oikeusfilosofiaan*. Mutta *Hengen fenomenologia* ensimmäisessä jaksossa lainattu sitaatti puhuu selvästi työstä maailman materiaalisen muovaamisen merkityksessä. *Hengen fenomenologia* teemana on osoittaa, että tietoisuuden hahmot eivät lopulta ole sille ulkoa annettuja, niin kuin fenomenologinen asetelma aluksi antaa ymmärtää, vaan tietoisuuden omia konstruktioita. Mutta tästäkään ei millään tavoin seuraa, että asiat, joista objektit koostuvat, olisivat näitä konstruktioita.

Työn historialliset yhteiskunnat Marxilla

Tiiviissä *Grundrissen* tekstin katkelmassa käy ilmi Marxin käsitys yhteiskuntamuotojen historiasta pelkistyneimmässä ja siten juuri ja vain olennaisimman sisältävässä muodossaan¹⁷. Hän jakaa yhteiskuntamuodot kolmeen tyyppiin. Vanhin on *esiporvarillinen* yhteiskuntamuoto. Siinä ihmiset ovat suuressa määrin luonnon armoilla ja heidän tuottamiskykynsä kehittymätön ja hajallaan. Näitä Marx luonnehtii *keskinäisten persoonallisten riippuvuussuhteiden yhteiskunniksi*. Niihin kuuluvat kaikenlaiset patriarkaaliset yhteiskunnat, orjayhteiskunnat ja feodaalinen yhteiskunta.

Tämän jaottelun toinen yhteiskuntamuoto on *porvarillinen*. Se on *persoonallisen riippumattomuuden, mutta esineellisen (sachlich) riippuvuuden yhteiskunta*. Ymmärrämme helposti, mitä tarkoittaa persoonallinen riippuvuus esiporvarillisissa yhteiskunnissa, esimerkiksi orjantai feodaalisyhteiskunnassa. Se on äärimmäistä vapauttomuutta, pakottamista yhden isännän elinikäiseen tai määräämättömän kestoiseen palvelukseen. Esineellinen riippuvuus viittaa puolestaan vieraantumiseen (*Entfremdung*)¹⁸.

Kehkeytyessään kapitalistiseksi porvarillinen yhteiskuntamuoto mullistaa ihmisen elinolot, sivistyksen ja ihmisen itsensä. Marx luonnehtii usein mullistuksen tuloksia sanoilla ”universaalisuus” ja ”universaalisesti kehittyneet yksilöt”¹⁹. Rahatalous yhdistää taloudet toisiinsa yhdeksi suureksi systeemiksi. Se vaatii kaikkia omaksumaan määrätty yleispätevät, kurinalaiset sekä objektiivisuutta ja asiakeskeisyyttä korostavat toimintatavat persoonakeskeisen oikkuilun ja piittaamattomuuden sijasta²⁰.

”Se kykyjen kehityksen aste ja universaalisuus, joka tekee tämän yksilöllisyyden mahdolliseksi, edellyttää juuri vaihto-
arvojen pohjalla tapahtuvaa tuotantoa, joka sitten vasta synnyttää paitsi yksilön yleisen vieraantumisen [*Entfremdung*]

”Porvarillisen yhteiskunnan toimija ei saata nähdä yleisyyttä muuna kuin häntä estävänä harmina tai muiden puoltajana.”

itsestään ja muista, myös hänen suhteidensa ja kykyjensä yleisyyden ja kaikinpuolisuuden.”²¹

Kannattaa panna merkille, että Marx ei *Grundrissessa* mitenkään kaihdakaan sanan ”vieraantuminen” käyttöä lähes samoin kuin vuoden 1844 *Taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksissa*. Olennainen ero on toki siinä, että *Pääoman* Marx kytkee vieraantumisen lisäarvon teoriaan. *Grundrissessa* esiintyvät myös termit *Gattungswesen* (sukupuolemus²²) ja *Wesen des Menschen* (ihmisolemus), jotka erään varsin vaikutusvaltaisen tulkintatradition mukaan ilmensivät vieraantumispuheen ohella Marxin epäkypsää antropologista vaihetta. Tradition vaikutusvalta ei suinkaan vähentynyt vielä vuosikymmeniä *Grundrissen* ilmestymisen jälkeen 1939 ja 1941.

Hegelin rinnakkaisteoria

Hegelilläkin voimme erottaa periodisoinnin esiporvarilliseen, porvarilliseen ja porvarillisen ylittävään yhteiskuntaan. Porvarillinen yhteiskunta ei kuitenkaan Hegelin *Oikeusfilosofiassa* eliminoidu, vaan ylittäminen on sille rinnakkainen instituutio, moderni kehkeytyvä oikeusvaltio.

Esiporvarillinen yhteiskunta tarkoittaa Hegelillä patriarkaalista ”luonnonyksinkertaisuutta”, johon henki on aluksi upoksissa. Yksilöllinen persoonallisuus ei tällöin toteudu. Porvarillinen sivistys kohottaa ihmiset muodolliseen yleisyyteen. Tämä on saavutus kovasta työstä, jossa subjekti vapautuu subjektiivisista mielivallasta ja halun välittömyydestä²³. Todellinen yleisyys on Hegelin mukaan yksilöllisen ja yleisen yhteyttä, johon muodollinen yleisyys ei yllä porvarillisen yhteiskunnan egosentrisyyden vuoksi. Sen vuoksi por-

varillisen yhteiskunnan toimija ei kykene näkemään yleisyyttä muuten kuin harmina, joka rajoittaa hänen tekemisiään, ja puoltajana, joka rajoittaa muita. Todellinen vapaus, johon siis kuuluu yleisen ja yksilöllisen yhteyttä, voi toteutua Hegelin mukaan vain valtiossa, johon persoonalla on mahdollisuus osallistua kansalaisena.

Porvarillisen sivistyksen suuri arvo on ilmaistavissa seuraavasti. Sivistys (*Bildung*) on porvarillisen yhteiskunnan avainkategoria, jota Hegel nimittää milloin yleisyyden muodoksi, milloin ymmärrykseksi erotukseksi järjestä:

”Sivistys [...] on [...] absoluuttisessa määrittelyssään vapautusta ja korkeamman vapautuksen työtä, nimittäin absoluuttinen siirtymäkohta [*Durchgangspunkt*] siveellisyyteen, joka ei ole enää välitöntä ja luonnollista, vaan äärettömästi subjektiivista ja substantiaalista.”²⁴

Valtiossa subjektiivinen ja substantiaalinen (individuaalinen ja yleinen) ovat yhtä, mikä on vapauden täysin kehittyneen muodon edellytys²⁵. Porvarillisen yhteiskunnan sivistys on siis *edellytys* todelliselle vapaudelle, ja siinä tapahtuva toiminta on siis emansipaatiota, joka johtaa kuitenkin vain varsinaisen, ”absoluuttisen”²⁶ sivistyksen portille (*Durchgangspunkt*).

Hegelin ja Marxin työn käsitteiden erot ja yhteydet

Hegelin ja Marxin käsityksissä työn luonteesta on siis suurta läheisyyttä. Porvarillinen yhteiskunta ilmenee kummallakin universaalisuuden ja yleispätevyyden yhteisönä. Sellaisena se on kummallakin ratkaiseva ja vält-

tämätön emansipaation askel matkalla todelliseen vapauteen. Juuri työ tässä yhteiskunnassa välittää tietä vapauteen.

Vasta valtio on Hegelin mukaan vapauden tosi realisaatio. Koska Hegel ei kannattanut modernia parlamentaarista demokratiaa ja hyväksyi määrätyin perustein sananvapautta rajoittavan valtiollisen sensuurin, ei monikaan tulkitsija ole nähnyt kovin paljon mieltä tässä Hegelin väitteessä. Mutta voi kysyä, miksei sitten John Stuart Millia, jota perustellusti pidetään vapauden sankarina ja joka ei vielä nelisenkymmentä vuotta *Oikeusfilosofian* ilmestymisen jälkeen hyväksynyt yleisen ja yhtäläisen äänioikeuden periaatetta, ole juuri tästä moittittu²⁷?

Miten Hegel itse ymmärsi valtion toteuttavan todellisen vapauden? Tässä yhteydessä täytyy tyytyä suppeaan luonnokseen. Koska vapaus voi toteutua vain yleisen ja individuaalisen ykseydessä, se edellyttää kansalaisia, joille yleiset asiat ovat tärkeitä. Toisaalta tarvitaan valtio, joka asettaa kansalaistensa ne intressit suojelukseensa, jotka eivät riko yleisiä asioita vastaan. Tässä suhteessa Hegel tavoittelee sellaista, mikä ei ole kaukana Rousseauin yleisestä tahdosta valtion perustana. Erona heillä on tietenkin se, miten yleinen tahto muodostuu.

Kansalaiset eivät siis osallistu yleisiin asioihin äänestämällä yleiseen ja yhtäläiseen äänioikeuteen perustuvissa vaaleissa. Lainsäädäntään osallistuva edustus on säätyperusteista ja kaksikamarista. Niin kutsuttu substantiaalinen sääty, maataloussääty, saa yhden kamarin, ja ansaintasääty (*Erwerbstand*) toisen. Kolmas sääty, virkamiessääty, osallistuu valtiotahdon muodostamiseen suoraan virkatehtäviensä välityksellä. Käsittelem vain ansaintasäädyn tapausta, koska substantiaalisen säädyn edustuksellinen aseman perusteet olivat Hegelin aikana ja hänen tietämällään tavalla menettämässä kokonaan merkityksensä.

Ansaintasäädyn edustus tapahtuu ammatillisten ynnä muiden organisaatioiden edustuksena. Tämän lisäksi Hegel käsittelee julkista mielipidettä (*öffentliche Meinung*) *instituutiona*, jonka välityksellä yleisen tahdon on tarkoitus erityisesti muodostua²⁸. Muodostumiseen kuuluu lisäksi edustuskokousten julkisuus ja tärkeä tiedon välittyminen ansaintasäädyn edustuksen mukana. Edustuskokous saa käsityksen porvarillisen yhteiskunnan eri piirien oloista, ja ammateissa työskentelevät tulevat ymmärtämään työnsä yleisen merkityksen yhä paremmin. En voi mennä tässä yhteydessä näitä vihjeitä pitemmälle, mutta lainaan tähän osia parista sitaatista Gries-

Uusi KOSMOPOLIITTINEN AIKAKAUSILEHTI!

HYVÄ
NIIN & NÄIN
LUKIJA,
**TILAA ILMAINEN
NÄYTENUMERO!**

myynti@mondediplo.fi

TAI TILAA!

34 €/vuosi,
kestotilaus 30 €

Suomenkieliset taskukirjat *Novaja Gazeta* ja *Le Monde diplomatique* yhdistyvät kuusi kertaa vuodessa ilmestyväksi lehdeksi. Ensimmäisessä numerossa mukana mm. Artemi Troitskin haastattelu *Putinin voodoo on ohi* ja kuvaliite *Arabikevästä venäläiseen sydäntalveen*.

www.monediplo.fi



heimin luentomuistiinpanoista Oikeusfilosofian luennoilta lukuvuonna 1824/5:

”Julkinen mielipide on kansan tahdon epäorganinen olemistapa. Valtiossa todellisen täytyy kuitenkin toteutua organisaalisella tavalla. Niin on konstituutiossa.”²⁹

”Julkinen mielipide on kunnioitettavinta ja pyhintä, sillä siinä tulevat tietoon kaikki ne henkiset määritykset, kategoriat ja maksiimit, jotka ovat johtavia, hallitsevia, ihmisessä, yksilössä kansan piirissä. Julkinen mielipide on tapa, jolla kansa käsittää ihmisen ja itsensä, siveellisen välttämättömyyden. Siihen ei sovi kajota, sillä se on itsensä tietäväksi tekevä henki.”³⁰

On sanomattakin selvää, että julkaistussa *Oikeusfilosofiassa* ei ole vastaavissa kohdissa tällaista tekstiä. Mikään siinä ei tosin ole ristiriidassakaan tämän kanssa. Mutta laajaan julkisuuteen ei sopinut enää päästää kaikkea näinä aikoina, jolloin Karlsbadin (Karlovy Vary) päätökset (1819) ja Metternichin vaikutus alkoivat tuntua Preussissa sen yliopistolaitosta myöten³¹.

Hegelille työ porvarillisessa yhteiskunnassa on yleiseltä olemukseltaan välineellistä niin kuin *poiesis* Aristoteleella. Vasta valtiossa toiminta saavuttaa Aristoteleen praksikseen rinnastuvan itsetarkoituksellisen luonteen³². Se on näet emansipaatiota, jossa vapaus on toiminnassa itsessään realisoituvaa päämäärää. Vaikka Hegel mielellään käyttää termiä ”työ” ajattelusta ja puhuu ihmiskunnan ja hengen työstä, hän varoo käyttämästä sitä poliittisesta toiminnasta. Nähdäkseni tämä johtuu juuri siitä, että hän haluaa pitää ilmeisenä Aristoteleen erottelun. Vapauden valtakunnassa ei tehdä työtä, vaan tämä kuuluu välttämättömyyden valtakuntaan, porvarilliseen yhteiskuntaan.

Marxille työ on porvarillisessa yhteiskunnassa välttämätöntä kahdessa mielessä. Ensinnäkin sitä on tehtävä otsa hiessä hengen pitimiksi samoin kuin kaikissa aiemmissakin yhteiskunnissa. Toiseksi se on palkkatyötä ja sellaisena kehittyneessä porvarillisessa yhteiskunnassa lisäarvon tuottamista. Tämä on pakkotyötä, joka alistaa ihmisen toiminnallisen olemuksen vieraaseen tarkoitukseen, pääoman arvonlisäyksen vaativaisen mahdin alaiseksi. Vapauden valtakunta on vapautta kummastakin, mutta edellisestä välttämättömyydestä ei ole mahdollista vapautua kokonaan. Jälkimmäisestä sen sijaan on mahdollista vapautua, ja se on vapauden valtakunnan mahdollisuuden välttämätön ehto. Marx luonnehtii kommunismissa avautuvaa vapauden valtakuntaa seuraavasti:

”Vapauden valtakunta alkaa toden teolla vasta silloin, kun lakkaa työ, jonka määrittää puute ja ulkoinen tarkoitus. Se on siis asian luonteen mukaan varsinaisen materiaalisien tuottamisen tuolla puolen. Niin kuin villin on kamppailtava luonnon kanssa tyydyttääkseen tarpeensa, säilyttääkseen elämänsä ja tuotantokykynsä, niin täytyy sivilisoituneenkin tehdä. Ja niin täytyy olla laita kaikissa mahdollisissa tuotantotavoissa. Hänen kehityksensä mukana kasvaa tämä luonnonvälttämättömyyden valtakunta, koskapa laajenevat tarpeetkin. Mutta samalla kasvavat näitä tyydyttävät tuo-

tantovoimatkin. Vapaus voi tässä elämänpiirissä olla vain siinä, että yhteiskunnallistunut ihminen, toisiinsa yhdistyneet tuottajat, säätelevät tämän aineenvaihdon luonnon kanssa rationaalisesti, saattavat sen yhteiseen kontrolliinsa sen sijasta, että ne hallitsevat häntä sokeana mahtina, toteuttavat sen hänelle pienimmällä voiman käytöllä ja sellaisen ehtojen vallitessa, jotka ovat mahdollisimman suuresti inhimillisen luonnon arvon mukaisia ja sille sopivia. Mutta aina jää olemaan välttämättömyyden valtakunta. Sen tuolla puolen alkaa inhimillisten kykyjen kehitys, joka on itsetarkoitus, todellinen vapauden valtakunta, joka kuitenkin voi kukoistaa vain tämä välttämättömyyden valtakunta perustanaan. Työpäivän lyhentäminen on perusedellytys.”³³

Kommunismissa työ on yhtäältä vapaata itsekehitystä ja toisaalta välttämätöntä työtä tuottajien yhteisen yhteisen suunnitelman mukaisesti. Lisäarvon tuottamista ei enää ole, koska ei ole voittoperiaatteeseen orientoituvaa tuotantoakaan. Vapaata itsekehitystä ei voi luonnehtia konkreettisesti edeltä käsin. Sen sisältö määrittyy jatkuvasti uudella tavalla, jota ei voi ennakoita.

Kommunismiin ihmisiltä häviävät Marxin mukaan monet porvarillisessa yhteiskunnassa yleiset tarpeet, jotka on virheellisesti kuviteltu yleisinhimillisiksi, kun niiden yhteyttä kapitalismin käytäntöihin ei havaittu. Siksi ja vain siksi on mahdollista, että ihmiset tuottavat kykyjensä mukaan ja nauttivat tarpeittensa mukaan. Millainen rakenne ja teknologia kommunismissa olisi, siitä ei Marx sano paljon muuta kuin että se nojaisi tieteeseen. Tieteen ja teknologian suhde on joka tapauksessa intiimi jo siitäkin syystä, että tieteen empiirinen puoli on sidoksissa teknologiaan. Siksi Marxin huomautus ei sano paljonkaan.

Työn käsitteen laaja soveltaminen Marxilla

Toisin kuin Hegel ja moni muu teoreetikko, Marx haluaa käyttää sanaa ”työ” siitä ihmisen olemusta määrittelevästä itsekehityksellisestä toiminnasta, jonka kommunismissa on määrä toteutua. Yksi perustelu tälle on siinä, että Marx katsoo tämän toiminnan olevan perusluonteeltaan yhä ponnistelevaa. Marx kritisoi Smithiä siitä, että tämä olettaa työssä tapahtuvan ponnistelun siksi asiaksi, joka pakottaa ihmisen hylkäämään levon ja joka siksi vaatii korvaamista. En tiedä, tulkitseeko Marx näin Smithiä oikein, mutta hän on oikeassa sanoessaan, että normaalitilassa ihmisellä on levon menettämisen tarve. Hän sanoo, että todella vapaa työ, esimerkiksi säveltäjän työ, on samalla vihoviimeisen vakava asia, kaikkein intensiivisintä ponnistelua³⁴.

Ponnistelu lienee siten eri aikakausien töiden yhteinen nimittäjä. Ainakin se on kaikille yhteistä. Tämän yhteyden säilyttäminen voi olla yksi Marxin peruste säilyttää termi kommunismiakin varten. Vielä yksi tärkeä peruste tälle terminologiselle valinnalle on Marxin keskeisimpään ohjelmaan kuuluva ruumiillisen ja henkisen työn välisen työnjaon poistaminen. Hän tahtoo yhtäläistä oikeutta niin käsille kuin mielellekin.



Viitteet

- 1 Hegel 1986a, 153–.
- 2 Sama, 144.
- 3 Sama, 145.
- 4 Hegel 1986b, 46.
- 5 Hegel 1986c, 220. Koska tämä sisäinen suhde on oikeussuhde, on näkyvissä perustava ero liberalistisen tradition ja Hegelin välillä. Tämän eron jakaa hänen kanssaan Rousseau.
- 6 Vrt. Pocock 2006, 275–.
- 7 Vrt. esim. Pike 1999, 33–, 69–.
- 8 Vrt. Hegel 1986b, 27; Hegel 1986d, 483.
- 9 Marx 1986, 53–.
- 10 Sekä Hegelin että Marxin termin *bürgerliche Gesellschaft* asianmukainen käännös on ”porvarillinen yhteiskunta” eikä ”kansalaisyhteiskunta”. Kummassakin tapauksessa on kyse pitkälti samasta asiasta, ja yhteiskuntaa hallitsee kummassakin tapauksessa porvarin eikä kansalaisen hahmo. En suostu tässä tapauksessa kunnioittamaan muunlaisia käännöspainteita (vrt. esim. Hegel 1986b, 348 ja erityisesti Griesheim 1974, 472).
- 11 Hegel 1986b, 346–.
- 12 Sama, 194.
- 13 Hegel 1986b, 345. On varsin helppo nähdä tässä sitaattissa tiiviissä muodossa ne perusteet, joihin klassinen ja erityisesti Durkheimin sosiologia nojaa perinteisen ja modernin yhteiskunnan erottelun.
- 14 Sama, 350.
- 15 Marx 1998, 63.
- 16 Marx 1973, 574.
- 17 Marx 1986, 105–.
- 18 Vieraantumisen teoriaan ei voi tässä paneutua. Yksinkertaisimmin ilmaistuna: palkkatyön ja lisäarvon erityisen tuottamisen vieraannuttava vaikutus on siinä, että ihmisen olemuksellinen luovuus asetetaan raskaalla elinvoimasta pääosan nielevällä pakolla palvelemaan ulkkoa määrättyä tarkoitusta. Tässä näkyy samalla Marxin emansipaatiokäsitteen ydin: juuri tästä pakosta kommunismi vapauttaa ja vapauttaa samalla luovaan itsekehitykseen.
- 19 Esim. Marx 1986, 105.
- 20 Vrt. viite 13.
- 21 Marx 1986, 109.
- 22 Sanan ”Gattungswesen” kääntäminen ei ole helppoa. Paneutumatta tähän kysymykseen enempää totean, että se pikemminkin erottaa ihmisen elävistä olennoista erilleen kuin yhdeksi lajiksi muiden joukossa. ”Sukuolemus” on tästä näkökulmasta huomattavasti parempi kuin aiemmin usein käytetty ”lajinolemus”.
- 23 Hegel 1986b, 345.
- 24 Sama, 344–.
- 25 Sama, 399.
- 26 Uskon, että tällaisessa tapauksessa ja usein muutenkin Hegelin teksteissä sana ”absoluuttinen” on ymmärrettävä alkuperäisen etymologiansa mukaisesti. Sen mukaan on kyseessä sivistyksen emansipaatio I. *ab-solutio* asteelta toiselle. Ei siis tulisi ajatella, että sana tarkoittaa tässä ”tyhjentävän täydellistä” tms.
- 27 Mill 1991, 299. *Considerations on Representative Government* ilmestyi ensimmäisen kerran 1861.
- 28 Julkisen mielipiteen asema instituutiona instituutioiden joukossa erottaa sen siitä, mitä yleensä tarkoitetaan yleisellä mieliteellä.
- 29 Griesheim 1974, 723.
- 30 Sama, 724.
- 31 Vrt. Manninen & Wahlberg, 35–.
- 32 Aristoteles, 1140b7.
- 33 Marx 1974, 828.
- 34 Marx 1986, 94. Koska tämä työ on ihmiselle olemuksellista, on selvää, että Marxin lause on avain myös hänen vapauden käsitteeseensä. On ainakin näkyvissä se, että vapauden olemus ei ole nk. negatiivisessa vapauden käsitteessä, jonka mukaan vapaus on siinä ja vain siinä, että ihminen ei ole estynyt toteuttamasta haluaan. Voidaan osoittaa, että Hegelin ja Marxin vapauden käsitteissä on läheinen sukulaisuus.

Kirjallisuus

- Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka. Teokset VII*. Suom. Simo Knuuttila. Gaudeamus, Helsinki 1989.
- Griesheim, K. C. v., Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K. C. v. Griesheims 1824/25. Teoksessa Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831*. Teil IV. Toim. Karl-Heinz Ilting. s.e., Stuttgart-Bad Cannstadt 1974, 67–752.

- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes* (1807). Werke 3/20. Toim. Michel & Moldenhauer. Nomos, Baden-Baden, 1986. (1986a)
- Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820) Werke 7/20. Toim. Michel & Moldenhauer. Nomos, Baden-Baden, 1986. (1986b)
- Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* (1830). Werke 10/20. Toim. Michel & Moldenhauer. Nomos, Baden-Baden, 1986. (1986ac)
- Hegel, G. W. F., *Geschichte der Philosophie*. Werke 20/20. Toim. Michel & Moldenhauer. Nomos, Baden-Baden, 1986. (1986d)
- Manninen Juha & Wahlberg, Markus, G. W. F. Hegelin oikeusfilosofian synty ja asema. Teoksessa Hegel, G. W. F. *Oikeusfilosofia*. Suom. Markus Wahlberg. Kirjapaino Osakeyhtiö Kaleva, Oulu 1994, 7–53.
- Marx, Karl, *Vuosien 1857–1858 taloudelliset käsikirjoitukset* (Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, 1939). Osa 1. Suom. Antero Tiisanen. Progress, Moskova 1986.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Kommunistinen manifesti* (Manifest der kommunistischen Partei, 1848). Suom. Juha Koivisto, Markku Mäki ja Timo Uusitupa. Vastapaino, Tampere 1998.
- Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. Teoksessa *Marx/Engels Werke, Ergänzungsband, Erster Teil*. Berlin 1973, 465–588.
- Marx, Karl, *Das Kapital, Teil 3*. Marx/Engels, Werke (MEW). Teil 25. s.e., Berlin 1974.
- Mill, John Stuart, *Considerations on Representative Government*. Teoksessa John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays*. Toim. John Gray. Oxford University Press, Oxford 1991, 203–467.
- Pike, Jonathan E., *From Aristotle to Marx. Aristotelianism in Marxist Social Ontology*. Ashgate, London 1999.
- Pocock, P. G. A., *Adam Smith and History*. Teoksessa *The Cambridge Companion to Adam Smith*. Toim. Knud Haakonssen. Cambridge University Press, Cambridge 2006, 270–287.

OLLI-PEKKA MOISIO

Työn antropologia ja Karl Marx

”Raskas työ on pakopaikka niille, joilla ei ole parempaakaan tekemistä.”¹

”Mutta koska *koko niin sanottu maailmanhistoria* ei ole sosialistiselle ihmiselle mitään muuta kuin ihmisen syntymistä ihmistyön kautta, muuta kuin luonnon tulemistä ihmiselle, niin hänellä on siis havainnollinen, kumoutumaton todiste omasta *syynnystään* itsensä kautta, *syntyprosessistaan*.”²

”Samassa määrässä kuin työn tymeys kasvaa, työpalkka vähenee.”³

Työ tai sen puute puhuttaa ihmisiä. Miksi ylipäänsä pitäisi käydä töissä? Todennäköinen vastaus on, että töissä pitää käydä perustarpeiden tyydyttämiseen tarvittavan palkan vuoksi. Samalla työtä pidetään pakonomaisena raatamisena; pelkkänä keinona joidenkin päämäärien saavuttamiseksi. Se on epämiellyttävää ja siitä haluttaisiin päästä eroon, jos se suinkin olisi mahdollista. Karl Marx kirjoitti työstä kapitalistisen tuotantotavan puitteissa. Hänen analyysinsä työn käsitteestä antoi ehkä ensimmäisen modernin käsityksen työn roolista ihmiselämässä. Se myös sisälsi edellä kuvatun ristiriidan: työ on välttämätöntä, mutta samalla siitä toivotaan päästävän eroon. Mitä tämä ristiriita kertoo ihmisluonnosta?

Karl Marxin työtä koskevien huomioiden pohjalta rakentuva työn antropologia on omaperäinen ja paikoin haastava tulkinta monista jopa keskenään ristiriitaisista lähteistä. Kuten lukuisat kommentaattorit⁴ ovat osoittaneet, Marx seisoo ristiriitaisten ja monimutkaisten eurooppalaisten ajatteluperinteiden risteyksessä: saksalainen idealismi, ranskalainen poliittinen filosofia ja englantilainen poliittinen taloustiede. Näiden lisäksi neljänneksi risteäväksi perinteeksi voidaan ajatella Constanzo Preven nostama epikurolainen vapauden materialismi.⁵

Marx itsekkin tulkitsi omaa ajatteluaan sarjaksi katkoksia⁶. Ilmeisestä, kielen tasolla selkeänä näkyvästä katkoksellisuudesta huolimatta on mielekäästä tarkastella

hänen nuoruuden kirjoituksiaan alkuna jatkuvalla kysymyksenasettelulle. Erityisesti Marxin koko tuotannon ytimeen osuvissa, työn antropologiaa koskevissa huomioissa ei olekaan järkevää pitää kiinni radikaalista jaotelusta nuoren ja kypsän Marxin välillä⁷.

Työn antropologialle voidaan kuitenkin antaa kohdallisen tarkka sijainti Marxin ajattelun kehityksessä. Tällöin keskeiseksi nousee vuodesta 1843 alkanut ajanjakso, jolloin Marx alkoi lukea poliittista taloustiedettä – erityisesti Adam Smithiä, David Ricardoa, Jean-Baptiste Sayta ja James Millia. Hänen kiinnostuksensa aiheeseen syveni entisestään, kun Friedrich Engels julkaisi vuonna 1844 teoksensa *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* (Ääri viivoja kansantaloustieteen arvosteluksi). Nämä poliittisen taloustieteen keskeiset ajattelijat sekä

työtoverin avaukset tarjosivat moninaisine tuotantoa koskevine näkemyksineen Marxille *työn* avainkäsitteeksi, jonka avulla hän kykeni uudelleen jäsentämään opettajansa Bruno Bauerin ja muiden nuorhegeliläisten näkemyksiä. Marx hahmotti poliittisen taloustieteen kritiikissään siirtymän filosofis-poliittisesta kritiikistä yhtäältä yhteiskunnallistaloudelliseen kritiikkiin ja toisaalta toiminnan poliittiseen ohjelmaan.

Työ ja ihmisen olemus

Marxin koko tuotannon läpäisevänä ajatuksena oli, että työ on ihmisen olemus: ”työ on ihmisen tulemistä itseksensä”⁸. Voidaan jopa esittää, että talouden monista erilaisista ulottuvuuksista juuri työ on olennaisin ja pysyvä muuttuja ihmistä koskevassa ymmärryksessämme. Ilman tuotannollisen toiminnan aikaansaamaa muutosta luonnossa emme kykenisi täysin käsittämään inhimillistä olemassaoloa koko laajuudessaan. Työ ihmisen olemuksen osana nousee esiin ensimmäistä kertaa Pariisissa kirjoitetuissa muistivihkoissa, jotka myöhemmin julkaistiin nimellä *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (Taloudelliset-filosofiset käsikirjoitukset 1844; ns. Pariisin käsikirjoitukset). Näissä muistiinpanoissaan Marx irrouttui selvästi saksalaisen idealismin traditiosta (erityisesti Hegelistä ja Bauerista) ja alkoi loitontua Ludwig Feuerbachin filosofiasta, johon hän oli aikaisemmin tuntenut voimakasta mieltymystä. Tämä ilmenee tekstissä ensinnäkin ihmisen olemuksen ankarana historiallisena analyysinä uudessa yhteiskunnallisessa tilanteessa, sekä toisaalta ilmiöperustaisena analyysinä vuokraan, palkkoihin, pääomaan sekä muihin työnjakoon perustuviin yksityisomistuksen muotoihin sisältyvästä vieraantuneesta työstä.

Porvarillisessa yhteiskunnassa työläinen ei kohtaa työnsä tulosta omana luomuksenaan tai aistimellisen ruumiinsa ja voimansa laajentumana, vaan toisen omaisuutena. Työn tulos, objektivoituminen (*Vergegenständlichung*), on hänelle vihamielinen vieras voima, joka kilpailee hänen kanssaan. Tämä hirviö on tavara, jossa ”hänen [työläisen] oma työnsä on yhä suuremmassa määrin häntä vastassa vieraana omaisuutena”. Tavarassa paljastuu myös, että ”hänen olemassaolonsa ja toimintansa välineet keskittyvät yhä enemmän kapitalistien käsiin”.⁹ Työ on työläisen inhimillinen olemus. Tästä seuraa, että tavaraksi ulkoistetussa (*Entaeussern*) työssä ihminen ei ole ainoastaan vieraantunut (*Entfremden*) työnsä tuloksesta, vaan myös kanssaihmisistään, ihmisluonnostaan ja omasta itsestään. Tämän vieraantumisen seurauksena ihminen ”painetaan henkisesti ja ruumiillisesti koneeksi, jolloin hän muuttuu ihmisestä abstraktiseksi toiminnaksi ja mahaksi”¹⁰.

Objektivoitumisen, ulkoistamisen ja vieraantumisen kieli paljastaa Marxin velan Hegelin filosofialle, jota hän nyt tulkitsee poliittisen taloustieteen edustajana. Hegeliä on kiittäminen siitä, että työn rooli ihmisen olemuksessa tunnustettiin. Hegel kuitenkin kykeni Marxin mukaan tunnustamaan ainoastaan henkisen työn, mistä syystä hän

ymmärsi työn ainoastaan positiivisessa mielessä, objektivoitumisena, ilman sen negatiivista luonnetta ulkoistamisena ja vieraantumisenä¹¹.

Hegel on yksi avainlähde Marxin vieraantumista koskevilla huomioilla. Sen sijaan Hegelin filosofian taustalla vahvasti vaikuttanutta poliittisen taloustieteen klassikkoa Adam Smithiä Marx sai kiittää työn keskeisen roolin paljastamisesta. Marx seuraa Engelsiä nimeämällä Smithin ”kansantaloustieteen Lutheriksi”, joka aloitti poliittisen taloustieteen uskonpuhdistuksen tajutessaan tavaroiden arvon subjektiivisen lähtökohdan inhimillisenä työnä¹². Smith asettui tällä siirrollaan heidän mielestään kaikkia epäjumalan palvojia, fetisistejä ja katolilaisia vastaan, jotka aikaisemmin uskoivat, että tavaroiden arvo on jotain inhimillisestä toiminnasta irrallaan olevaa.

Ihmisen itsetuotanto

Vaikka Marxin käsitys työstä alkaakin erityisen historiallisen tilanteen eli kapitalistisen tuotantotavan tarkasta analyysistä, työteoria näyttäisi olevan myös antropologisesti merkittävä. Marxin mukaan juuri erityinen historiallinen tilanne mahdollistaa tämän käsittämisen. Nuoruuden teksteissä tämä on selvästi näkyvillä, kun Marx käsikirjoituksissaan kirjoittaa, että työ erottaa ihmisen eläimistä:

”Tietoinen elämäntoiminta erottaa ihmisen välittömästi eläimellisestä elämäntoiminnasta [...] Luodessaan, tuottaessaan käytännössä *esineellistä maailmaa, muokatessaan epäorganista luontoa ihminen todistaa itsensä tietoiseksi lajinolennoksi.*”¹³

Marx tunnistaa, että myös eläimet ovat tuottavia viitaten ampiaisten, muurahaisten ja majavien ’poliittisen filosofiaan’, mutta nämä tarkastelut johdattelevat hänet analysoimaan entistä tarkemmin juuri työn käsitettä: eläimet tuottavat yksipuolisesti, kun taas ihmiset tuottavat universaalisti. Eläimet tuottavat ainoastaan välittömien tarpeittensa pakottamina, kun taas ihminen tuottaa vapaasti välittömien fyysisten tarpeiden ylitse. Marx ajattelee, että eläin tuottaa ainoastaan itsensä, mutta ihminen uusia koko luonnon.

Marx ei ajattele mitä tahansa puuhastelua tai työskentelyä vaan nimenomaan tuotannollista, hyödyllistä, muuntavaa työtä: meihin kätkeytyy sekä *homo laborans* että *homo fabricans*. Olemme sekä työskentelijöitä että tekijöitä ja luoja.¹⁴ Erityisesti inhimillistä ei määritä omien tarpeittensa tyydyttämiseen liittyvä raataminen ja työ, joka on kaikelle elolliselle ominaista, vaan nimenomaan ”vapaa” työ, tuotanto, joka on välittömät tarpeet ylittävää ja joka luo jotain enemmän kuin pelkästään uusia meitä. Tämän luontoiseen työhön sisältyy myös esteettinen ulottuvuus, jota Marx päätyy korostamaan tarkastelunsa lopussa:

”Eläin muoaa materiaa ainoastaan oman lajinsa mitan ja tarpeen mukaan, kun taas ihminen osaa tuottaa jokaisen

lajin mitan mukaan ja osaa kaikkialla soveltaa esineeseen siihen kuuluvaa mittaa: täten ihminen muovaa materiaa myös kauneuden lakien mukaan.”¹⁵

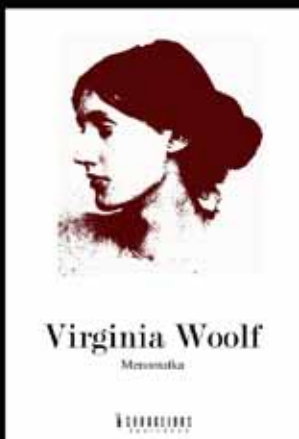
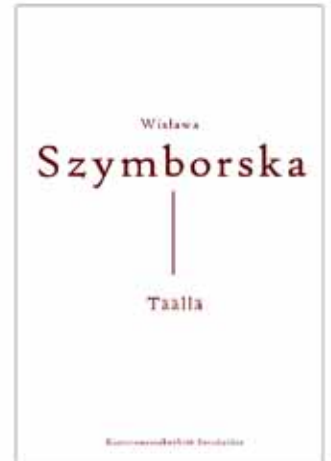
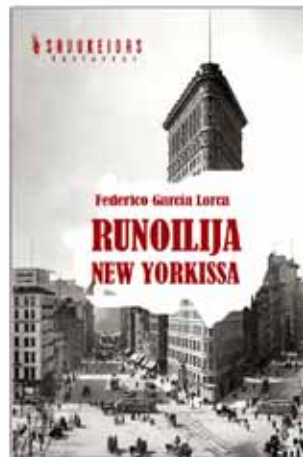
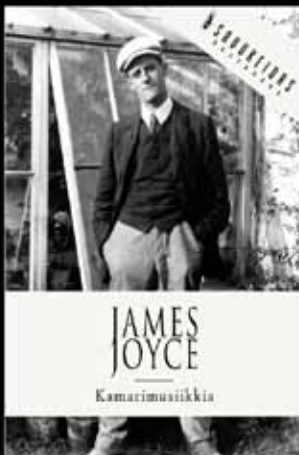
Inhimillinen työ tuottaa enemmän kuin perustarpeemme, ja työn tuloksilla on itsenäinen arvo käyttöarvon ylittävänä kauneutena. Tätä välttämättömän ylittävää määrää Marx kutsuu myöhemmissä teksteissään lisäarvoksi, mutta sillä on edelleen sama merkitys: tämä ylittävä osa on työn erityinen arvokkuus, pelkän eläimellisen olemisen ylittävä inhimillinen oleminen. Samalla välttämättömän ylittävä osa altistaa riistolle, koska lisäarvona ylittävä osa tekee ihmisen työläiseksi, jonka työvoima on hyödyllistä toiselle. Kapitalismissa tämä työvoima muuttuu voiton lähteeksi.

Ihmisyys on Marxille erottamattomasti historiallista, koska muuttaessamme ja muokatessamme luontoa muutamme ja luomme samalla itseämme ja työmme ehtoja. Jokaisen sukupolven lähtökohdat ovat aikaisempien sukupolvien työn tuloksessa, siis näiden sukupolvien lisätyössä. Työssä ihmiskunta ei tee ainoastaan tavaroita, vaan myös maailman ja itsensä. Kuten Marx kirjoittaa: ”ihminen tuottaa ihmisen, itsensä ja toisen ihmisen [...] samoin kuin itse yhteiskunta tuottaa [ihmisen] ihmisenä, samoin yhteiskunta on ihmisen tuottama.”¹⁶ Koska yh-

teiskunta ja jopa inhimillinen luonto ovat ihmisen luomuksia, niitä voidaan tutkia ainoastaan historiallisesti – ei koskaan ajattomina olemuksina: ”Historia on ihmisen tosi luonnonhistoria”¹⁷. Tässä Marxin esittämässä ajatuksessa Hegelin käsitys ihmisen luonnosta intellektuaalisena itsetuotantona saa muodokseen taloudellisen ja yhteiskunnallisen historian.

Työn estetiikka

Marx käyttää voimakasta esteettistä kuvastoa ihmislunnon historiallisuuden kuvauksessaan. Hän muun muassa kirjoittaa, kuinka luomamme objektit itse tuottavat meihin aistimellisuuden osasia, joiden kautta voimme nauttia näistä objekteista: ”vasta musiikki herättää ihmisen musiikintajun, kuten kauneimmallakaan musiikilla *ei ole* mitään mieltä, merkitystä epämusiikilliselle korvalle”¹⁸. Hän laajentaa tämän ajatuksen koskemaan myös henkisten ja käytännöllisten aistien (tahto, rakkaus ja niin edelleen) kehitystä ja päätyy esittämään, että ”viiden aistin *muodostuminen* on koko tähänastisen maailmanhistorian tekoa”¹⁹. Romanttista filosofiaa muistuttavalla tavalla Marx jopa puhuu luonnosta ihmisen ’epäorgaanisena ruumiina’. Yhteiskunta on ”täysin kehittynyttä ihmisen olemuksen yhteyttä luonnon kanssa,



Savukeitaan 16 uutuutta! Lorca! Szymborska! Woolf! Joyce! Lady Warren! Alfred de Musset! Ivan Barkov! Voltaire! Sheridan le Fanu! Mikko Myllylahti! Mitä essee tarkoittaa! jne.

Teokset edullisimmin www.savukeidas.com ja Tulenkantajain kirjakauppa (Hämeenpuisto 25, Tampere). Helsingissä Kirjakauppa Kirja Lasipalatsissa sekä Akateeminen.

”Vain kapitalismi voi tuottaa ylittämisensä vaatimat tuotantovoimat ja teknologiat.”

luonnon tosi henkiinheräämistä, ihmisen loppuun saatettua naturalismia ja luonnon loppuun saatettua humanismia²⁰. Tällaisten vahvojen ilmaisujen sävy saattaa heikentyä Marxin myöhemmässä tuotannossa, mutta niiden sisältö kuitenkin säilyy esimerkiksi Marxin kirjoittaessa *Kommunistisessa manifestissa* uusien tarpeiden luomisesta, tai *Grundrissessa*, kun Marx käyttää taiteen kykyä luoda yleisöjä analogiana sille, miten kulutus muovaa tuotantoa²¹.

Edellisen kaltaisessa työn estetisoinimisessa on kuitenkin ongelmana, ettei tällainen kuvaus osu kokemuksellisesti kohdalleen, jos ajattelemme konkreettista työtä. Työ vaikuttaa olevan jotain aivan muuta kuin pelkkää vapaata itsensä toteuttamista: työhön tuntuu kuuluvan moninaisia orjuuttavia ominaisuuksia. Marx huomauttaakin kommentoidessaan Hegeliä, että työn esteettinen ulottuvuus on vain puolet koko kuvasta. On siis kysyttävää, mistä Marx löytää perusteen sille, että juuri tietty osa työtä on sen todellinen luonne. Miksei työn todellinen luonne voisi olla juuri vieraantumisen ja raatamisen?

Työn tragedia

Vastatakseen edellä esitettyyn kysymykseen Marx ei voi tähtyä menneeseen ja siellä oletettavasti vallinneeseen luonnontilaan. Paratiisin kaltaisen luonnontilan Marx kieltää kritisoidessaan poliittisen taloustieteen edustajia juuri tällaisten menneiden paratiisien rakentamisesta. Tämän vuoksi hän joutuu tarkastelemaan historiaa monimutkaisena totuuden ilmenemisen prosessina. Ajatus ei missään mielessä ole naiivin optimistinen, kuten usein Marxia politisoitaessa päädytään esittämään. Marx ajattelee, että vapauden lisääntyminen on suoraan verrannollinen alistamisen, kärsimyksen ja orjuuden lisääntymisen kanssa. Tämä käsitys on avain Marxin kapitalismia ja porvaristoa koskevan monitulkintaisuuden ja epäselvyyden ymmärtämiseen: kapitalismi on absoluuttisesti välttämätön omalle ylitettyä kumoutumiselleen. Marxin

mukaan ainoastaan kapitalismi voi tuottaa ylittämisensä edellyttämät tuotantovoimat ja kommunikaatioteknologiat. Marx suhtautui porvaristoon erittäin kielteisesti, mutta juuri porvarilliset vapauden ja tasa-arvon ihanteet raivasivat tietä porvariston hajoamiseen.

Edellisen kaltainen traaginen visio on myös Marxin työtä koskevan ajattelun ytimessä. Työssä ihminen ensinnäkin toteuttaa itsensä tehdessään luonnosta oman ruumiinsa jatkeen, mutta toisaalta samanaikaisesti juuri tässä samaisessa prosessissa menettää itsensä tai vieraantuu työnsä tuotteesta, toisista, itsestään ja lajinolemuksestaan. Tämä ei ole Marxista vain sattumaa, vaan työhön elimellisesti sisältyvä seikka: ”elämänilmauksensa [*Lebensäußerung*] on hänen elämänsä luovuttamista [*Lebenstäußerung*], ja hänen toteutumisenensa on hänen toteutumisenensa menetystä, vierasta todellisuutta²².

Näyttäisimme päätyvän jälleen samaan ongelmaan. Jos ihmisen itsetuotannon historia on ihmisen vieraantumisen historiaa, miten voimme väittää, että jokin työ olisi todellisempaa, aidompaa, vähemmän vieraantunutta kuin jokin toinen? Ongelman ratkaisemiseksi on etsittävä Marxin tuotannosta näkökulmaa, joka purkaisi traagisen asetelman kaikenkattavuuden. Tämä näkökulma löytyy ajatuksesta, että ihmiskunnan esihistoria päättyy ja historia sanan varsinaisessa mielessä alkaa. Tämän jälkeen itsensä luominen ei välttämättä tuottaisi vieraantumista vaan olisi aidosti inhimillistetysti yhteiskunnallista, vapaata. Inhimillisen vapautumisen jälkeen ihmiskunta vapautuisi historian immanentista dialektiikasta.

Marx erottelee kirjoituksessaan *Zur Judenfrage* poliittisen ja inhimillisen vapautumisen²³. Poliittinen vapautuminen oli hänelle ensi sijassa liberaalien vapauksien ja oikeuksien myöntämistä yksilöille. Tekstissä Marx vastustaa Bruno Baueria, joka oli väittänyt ateistisesta näkökulmasta käsin, että uskonto on ollut juutalaisten ja kristittyjen vapautumisen ensisijaisena esteenä. Marx esitti Bauerille väitteen, että poliittinen vapautuminen saattaa olla edelleen yhteensopiva uskonnon kanssa. Hän

etenee tekstissään vielä astetta syvemmälle ja väittää, että poliittisen vapautumisen ollessa riittämätön tuottamaan inhimillistä vapautumista se saattoi myös olla suoranaisten este tälle. Liberaalit vapaudet ja oikeudet perustuvat eristämiseen. Ne suojaavat yksilöitä muiden tuotantalalta haitalta. Liberaalissa vapautumisessa onkin kyse vapautumisesta toisten tuottamasta uhasta, kun taas inhimillinen vapaus on jotain aivan muuta. Marx ajatteli, että poliittisen vapautumisen näkökulma jättää huomiomatta mahdollisuuden, että todellinen vapaus löytyisi juuri niistä suhteista, joita meillä on toisiin ihmisiin. Todellinen vapaus löytyy ihmisyyhteisöstä, ei siitä vapautumisesta.

Marx ei kuitenkaan vastustanut poliittista vapautumista vaan näki, että aidon inhimillisen vapauden ehtona on, että poliittinen vapautuminen tulee ylitettynä kumoutuneeksi. Marx ei oikeastaan missään tekstissään systemaattisesti kehittele vastausta kysymykseen, mitä tämä inhimillinen vapautuminen oikeastaan on. Hän liittyy sen ehkä selkeimmin ei-vieraantuneeseen työhön, mutta sekin jää hänen teksteissään systemaattista käsittelyä vaille. Ei-vieraantuneen työn käsite onkin mielekästä lukea Marxin teksteistä vieraantuneen työn negaationa. Kuitenkin Pariisissa 1844 muistiin kirjatuissa James Millin koskevista tiiviissä huomioissaan (*Auszüge aus James Mills Buch "Éléments d'économie politique"*) Marx tarjoaa luonnehdinnan tämän käsitteen sisällöstä. Hän ajattelee, että työn ollessa ei-vieraantunutta sille on ominaista välitön tuottajan nautintaoikeus työnsä tulokseen. Oman työn tuloksesta nauttimisen oikeus vahvistaa ihmisen omia kykyjä ja voimia. Ei-vieraantuneelle työlle on myös olennaista se, että tuotanto vastaa toisten tarpeita ja näin vahvistaa ihmisolemuksenne lajinolemuksena, vastavuoroisena riippuvaisuutena²⁴. Tässä paljastuvat molemmat puolet olemuksestamme: yksilölliset inhimilliset kykymme ja jäsenyytemme ihmisyyhteisössä.

Vapautunut työ

Kuten edellä todettiin, Marx esitti essentialismia vastaan historistisen kritiikin: ei tule tähtyä historian ulkopuolelle etsittäessä todellista ihmisluontoa, josta olisi vieraannuttu. Tätä vastoin hän ajatteli, että ihmisolemus toteutuu ja sen tuleekin toteutua ainoastaan historiassa. Feuerbachilaisiin äänenpainoin Marx ja Engels esittivät *Saksalaisessa ideologiassa*, että olemus tulee tehdä ihmisen olemukseksi, koska nämä kaksi eivät ole tällä hetkellä identtisiä²⁵. Tässä muodostuu ongelma, joka koskee Marxin ajattelun mahdollista eskatologista rakennetta: koska edellä mainittu ihmisolemus ei ole vielä toteutunut, meillä ei voi olla mitään keinoa suoraan kokea sitä. Mitä sitten Marxin lukuisat huomiot asiasta ovat luonteeltaan? Koska huomiot eivät voi olla empiirisiä, ovatko ne sitten tieteellisiä ennusteita, moraalisia vaatimuksia vai performatiivisia ilmauksia?

On esitetty, että nämä huomiot eivät olisi kovinkaan kaukana kristillisestä toivosta ja odotuksesta, ja tässä mielessä onkin aivan mielekästä puolustaa ajatusta Marxin

teorian eskatologisesta luonteesta. Esimerkiksi ajatukset vapaasta ihmiskunnasta, todellisesta ihmisestä ja ei-vieraantuneesta työstä ovat toistuvia mutta parhaimmillaan epä tarkkoja. Tämä on tietenkin aivan selvää, jos henkilö väittää olevansa profeetta ja pyrkii aktiivisesti luonnostelevaan olemassa olevan yhteiskunnan ja tuotantotavan ylittävää horisonttia. Erityisesti vieraantuneen työn kumoutuminen ylitettynä ilmenee Marxin proosassa kaikkein esteettisimmässä muodossa. *Pariisin käsikirjoituksissa* on varmasti eräs kauneimmista muotoiluista:

”Yksityisomaisuuden kumoaminen on näin ollen kaikkien inhimillisten aistien ja ominaisuuksien täydellistä *vapauttamista*. Mutta se on tätä vapauttamista nimenomaan siksi, että nämä aistit ja ominaisuudet ovat tulleet *inhimilliseksi* sekä subjektiivisesti että objektiivisesti. Silmä on tullut *inhimilliseksi* silmäksi, samoin kuin sen *kobde* on tullut yhteiskunnalliseksi, *inhimilliseksi*, ihmisen ihmistä varten luomaksi kohteeksi. Näin ollen *aistit* ovat välittömästi käytännössään kehittyneet *teoreetikoiksi*. Aistit suhtautuvat *esineeseen* sen itsensä tähden, mutta itse esine on *esineellistä inhimillistä* suhtautumista esineeseen itseensä sekä ihmiseen ja päinvastoin. Tästä johtuen tarve tai nauttiminen ovat menettäneet *egoistisen* luonteensa ja luonto on menettänyt pelkän *hyödyllisyytensä* hyödyn tultua *inhimilliseksi* hyödyksi.”²⁶

Lainauksesta käy selväksi, että Marx seuraa aikaisempia inhimillisen aistimellisuuden historiallisuutta koskevia löydöksiään kuvittelemalla ja odottaen aistimellisuuden vapautumista. Vapautuminen on tulosta yksityisomaisuuden kumoutumisesta seuraavasta työn vapautumisesta. Inhimillinen vapautuminen on inhimillisen subjektiivisuuden sovittamista yhteen luonnon ja teknologian objektiivisuuden kanssa sekä egoismin ja hyödyn ylittämistä inhimillistämisen, yhteiskunnallistamisen ja kontemplaation kautta. Edellisessä lainauksessa on paljon kaikuja Hegelin ja Schillerin romantisesta protestista. Schillerin esteettinen vapautuminen aistimellisuudesta eräänlaiseen kantilaiseen intressittömyyteen saa tässä kuitenkin Feuerbachilaisen käännyksen aistien kaiken kattavana vapautumisena²⁷. Marx ajattelikin, ettei socialismissa ole enää tarvetta todellisten tarpeiden puritaanisille rajoituksille ja kutistamisille, vaan inhimillisten tarpeiden rikkaudelle ja inhimillisen olemuksen uudelle rikastumiselle²⁸.

Vieraantuneen työn ylittävän esteettisen yhteiskunnan visio sisältää ajatuksen myös individualismin ylittymisestä. Yhteiskunnallistumisessa tapahtuva individualismin ylittyminen ei kuitenkaan tuhoa yksilöllisyyttä, vaan Marx näkee sen täydellistyvän tässä prosessissa: ”kommunismi [...] on [...] *inhimillisen olemuksen* todellista *omaksumista* ihmisen kautta ja häntä varten [...] ihmisen paluuta itseensä *yhteiskunnallisena*, toisin sanoen inhimillisenä ihmisenä”²⁹. Paluu seuraa yksityisomaisuuden kumoutumisesta, jonka vuoksi ihmisten intressit eivät ole lähtökohtaisesti ristiriidassa ja asetu

toisiaan vastaan. Yhden saama hyöty ei ole toiselta pois, vaan päinvastoin myös hyödyttää toista. Marx kuvaa tätä tarpeiden inhimillistymisenä: ”missä määrin ihmisen *tarve* on tullut *inhimilliseksi* tarpeeksi, siis missä määrin *toinen* ihminen ihmisenä on tullut hänelle tarpeeksi, missä määrin hän yksilöllisemmässä olemisessaan on samalla yhteiskunnallinen olento”³⁰.

Kommunismi ei ratkaise Marxin mukaan ainoastaan subjektin ja objektin tai yksilön ja yhteiskunnan välistä ristiriitaa, vaan se on ”ihmisen luontosuhteen ja ihmissuhteen välisen ristiriidan *todellista* ratkeamista, olemassaolon ja olemuksen, esineellistymisen ja itsevahvistuksen, vapauden ja välttämättömyyden sekä yksilön ja lajin välisten riitojen ratkeamista. Se on historian ratkaistu arvoitus ja tietää olevansa tämä ratkaisu.”³¹

Marxin muotoilut ovat paljon velkaa Rousseaulle ja Hegelille, mutta vielä enemmän varmasti romanttisen materialismin edustajalle Feuerbachille, josta Marx ei ollut vielä 1844 muistiinpanojaan kirjoittaessaan jyrkästi irrottanut. Marx kuitenkin antaa tekstissään esimerkin, jossa hän menee Feuerbachin filosofian yli:

”Kun kommunistiset *työläiset* kokoontuvat, heidän tähtämissään ovat ennen kaikkea teoria, propaganda ja niin edelleen. Samaan aikaan he kuitenkin omaksuvat sen ansiosta itselleen uuden tarpeen, kanssakäymisen tarpeen, ja se mikä näyttää välineeltä, on tullut päämääräksi. [...] Tupakoiminen, syöminen ja niin edelleen eivät enää ole yhdistymisen välineenä tai yhdistävänä välineenä. Heille riittää kanssakäyminen, yhdistys ja keskustelu, jonka tarkoituksena jälleen on yhteiskunta. Ihmisten veljeys ei ole heidän keskuudessaan mikään fraasi, vaan totuus, ja ihmisyyden jalous säteilee meihin työn kovettamista hahmoista.”³²

Edellinen lainaus kaikessa proosallisuudessaan ilmaisee, mitä Marx tarkoittaa työn vapautumisella. Keinot muuttuvat päämääräksi, modernin teknologian ja teollisuuden välineellinen logikka kumotaan ylittämällä. Kommunismissa asioita tehdään niiden itsensä vuoksi, pelkästä aistimellisen toimeliaisuuden ilosta, ei jonkin muun kuten elossa pysymisen, palkan vuoksi tai voiton maksimoimiseksi ja kasvattamiseksi. Tällaisesta työstä Marx antaa esimerkiksi lehdimiehen tai kirjailijan työn. Hän ajattelee, että kirjailijan työssä työn tulokset ovat ”päämäärä itsessään; niin vähän ne ovat ’keinoja’ itsellensä ja toisille, että hän on valmis, jos on pakko, uhraamaan oman olemassa olonsa niiden olemassa ololle.”³³ Ei ole kovinkaan erikoista, että Marx käyttää vapaasta työstä esteettisen nautinnon kuvauksia esimerkkeinä, koska taiteellinen nautinto ja taide ylipäänsä ovat tyyppillisesti luonteeltaan itseriittoista.

Jälleen kerran Marx pyrkii irrottautumaan edellä esitetystä idealistisesta käsityksestä, että taiteellinen työ olisi erillään käytännöllisestä työstä. Tätä vastoin hän pyrkii purkamaan juuri tämän vastakkaisuuden materialistisessa käsityksessään. Marx ajattelee, että taide ja työ eivät ole toistensa vihollisia, vaan kommunismissa ne sulautuvat toisiinsa. Tämä kanta paljastuu hänen kritisoidessaan Stirnerin elitististä taidekäsitystä, jonka mukaan taide

on ainoastaan harvojen sen erityisyyttä arvostamaan kykenevien saavutettavissa. *Saksalaisessa ideologiassa* Marx kirjoittaa:

”Erityinen taiteellisen osaamisen tiivistyminen joiksikin erityisiksi yksilöiksi, ja tähän liittyen sen tukahduttaminen laajoilta massoilta, on seurausta työnjaosta. [...] Kommunismisessa yhteiskunnassa ei ole taidemaalareita vaan ihmisiä, jotka harjoittavat maalausta muiden toimien ohessa.”³⁴

Varhaisissa teksteissään Marx olettaa, että työn yhteiskunnallistuminen ja inhimillistymisen kommunismissa perustuisi vieraantumiselle keskeisen työnjaon purkamiseen. Työnjakoon perustuva yhteiskunta tulisi korvata ”renessanssi-ihmisen” yhteiskunnalla, jossa jokainen inhimillisissä kyvyissään täyttynyt ihminen tekisi harrastuksen kaltaisena työhönään mitä haluaisi. Tällaisen tilan kuvauksena voidaan pitää muun muassa kuuluisaa katkelmaa *Saksalaisesta ideologiasta*:

”Kommunistisessa yhteiskunnassa, jossa kenelläkään ei ole mitään yksinomaista toimintakehää, vaan kukin voi täydellistyä mille alalle tahansa, yhteiskunta sääntelee yleistä tuotantoa ja juuri sen kautta luo mahdollisuuden tehdä tänään tätä, huomenna tuota, aamupäivällä metsästää, iltapäivällä kalastaa, illalla hoidella karjaa ja syönnin jälkeen kritisoida, aivan kuten mieleni tekee, ilman että olisin aina metsästäjä, kalastaja, paimen tai kriitikko.”³⁵

Näihin samoihin aikoihin Marx puhui jopa koko työn ylittämisestä, ainakin sen tunnistettavissa muodoissa. Työ korvautuisi ”kokonaisten ihmisten itse-aktiivisuudella”, joka poistaisi ”kaikenlaiset luonnolliset rajoitteet”³⁶. Tämä alkuaikeiden optimismi katoaa pikkuhiljaa Marxin teksteistä, kun hän ryhtyy kritisoiamaan Owenin, Fourierin ja Saint-Simonin utopianismia 1800-luvun puolenvälin jälkeen. Marxin käsitys alkaa muuttua työnjaon poistamisen ja työn taiteeksi muuntamisen toiveesta kohden maltillisemmaksi tavoitteeksi vähentää työhön tarvittavaa aikaa ja lisätä vapaa-aikaa. Tästä huolimatta hän edelleen uskoo, että pelkästään tämä muuttaisi työläisten tietoisuutta, kun he kehittäisivät muita kykyjään laaja-alaisesti vapaa-ajallaan. Siten se muuttaisi epäsuorasti heidän työnsä luonnetta. Tässä vaiheessa kritisoidessaan Foueria Marx väittää, ettei työstä voi tulla leikkiä. *Pääomassa* Marx tekee entistä selvemäksi, että vaikka työtä voidaan kehittää, siitä ei voida koskaan poistaa kokonaan raatamisen ulottuvuutta:

”Vapauden valtakunta alkaa tosiasiaa vasta siellä, missä puutteen ja ulkopuolisen tarkoituksenmukaisuuden sanelema työnteko loppuu, siis asian luonteesta johtuen se on *varsinaisen aineellisen tuotannon alueen tuolla puolen*. Kuten villi-ihmisen täytyy tyydyttääkseen tarpeensa, säilyttääkseen ja uusintaaksen elämänsä kamppailla luonnon kanssa, siten täytyy sivistyneenkin ihmisen tehdä, ja hänen täytyy tehdä se kaikissa yhteiskuntamuodoissa ja kaikkien mahdollisten tuotantotapojen kohdalla. Ihmisen kehityksen myötä laa-

jenee tämä luonnonvälttämättömyyden valtakunta, koska ihmisen tarpeet laajenevat; mutta samalla laajenevat tarpeita tyydyttävät tuotantovoimat. Vapaus tällä alueella saattaa muodostua ainoastaan siitä, että yhteiskunnallistunut ihminen, yhteen liittyneet tuottajat säättävät rationaalisesti tätä aineenvaihtoaan luonnon kanssa, saattavat sen yhteiseen valvontaansa sen sijaan että se hallitsisi heitä sokeana mahtina: tekevät sen vähimmällä voimankäytöllä sekä heidän inhimillisen luontonsa kannalta arvokkaimpien ja sitä eniten vastaavien ehtojen vallitessa. Mutta siltikin tämä säilyy aina välttämättömyyden valtakuntana. Sen tuolla puolen alkaa inhimillisten voimien kehitys, joka on

itsetarkoitusta, tosi vapauden valtakunta, joka voi kuitenkin puhjeta kukoistukseen ainoastaan tuon välttämättömyyden valtakunnan ollessa sen perustana. Perusedellytyksenä on työpäivän lyhentäminen.”³⁷

Edellä olleesta lainauksesta ei kuitenkaan tule päätellä hätköidysti, että Marx olisi luopunut inhimillisen kukoistuksen esteettisestä ihanteesta. Enemminkin näyttäisi, että hän kieltää työn perustavan luonteen muuttamisen mahdollisuuden. Tätä vastoin Marx etsii realistisemmin mahdollisia kohtia ja ylipäänsä rajoja tälle ihmisen kokonaisvaltaiselle kukoistukselle.

Viitteet

- 1 Wilde 2009.
- 2 Marx 1978b, 261.
- 3 Marx & Engels 1978b, 342–343.
- 4 Erityisesti Engels, Hess, Kautsky, Lenin ja viimeaikaisena Harvey 2010.
- 5 Ks. Balibar 1995, 7.
- 6 Marx 1978c, 8–11. Olen tässä artikkelissa täsmäntänyt viitteet niiltä osin kuin on ollut mahdollista Marxin suomen-
nettuihin teoksiin suomalaista lukijaa ajatellen.
- 7 Ks. Henry 1983; Mészáros 1986; Lash 1981; Balibar 1995.
- 8 Marx 1978b, 295.
- 9 Sama, 180.
- 10 Sama, 180.
- 11 Vrt. Moisio 2011.
- 12 Marx 1978b, 241; ks. Engels 1978, 145.
- 13 Marx 1978b, 225.
- 14 Adams 1991, 249.
- 15 Marx 1978b, 255.
- 16 Sama, 251.
- 17 Sama, 300.
- 18 Sama, 255.
- 19 Sama, 256.
- 20 Sama, 251.
- 21 Marx & Engels 1978b; Marx 1986, 43.
- 22 Marx 1978b, 253.
- 23 Marx 1978a.
- 24 Marx 1990, 462–463.
- 25 Marx & Engels 1978a, 105
- 26 Marx 1978b, 254.
- 27 Eagleton 1990, 203; Schiller 1967.
- 28 Marx 1978b, 362.
- 29 Sama, 248.
- 30 Sama, 249.
- 31 Sama, 249.
- 32 Sama, 270–271.
- 33 Marx 1978d, 71.
- 34 Marx & Engels 1969, 378–379.
- 35 Marx & Engels 1978a, 91–92.
- 36 Sama, 98, 141.
- 37 Marx 1976, 807–808. Kursivointi O-P M.

Kirjallisuus

Adams, William, *Aesthetics. Liberating the senses*. Teoksessa *Cambridge Companion to Marx*. Toim. Terrell Carver. Cambridge, London 1991, 246–274.

Balibar, Etienne, *The Philosophy of Marx*. Verso, London 1995.

Eagleton, Terry, *The Ideology of the Aesthetic*. Blackwell, Oxford 1990.

Engels, Friedrich, *Ääriuvioja kansantaloustieteen arvosteluksi* (Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie, 1844). Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels, *Valitut teokset 1*. Editys, Moskova 1978, 139–170.

Harvey, David, *A Companion to Marx's Capital*. Verso, London 2010.

Henry, Michele, *Marx. A Philosophy of Human Being* (Marx I. Une philosophie de la réalité, 1976; II. Une philosophie de l'économie, 1976). Käänt. Kathleen McLaughlin. Indiana University Press, Bloomington 1983.

Lash, Nicholas, *A Matter of Hope*. Darton, Longman & Todd, London 1981.

Marx, Karl, *Pääoma. Osa III (Das Kapital. Kritik der politischen ökonomie dritter band 1894)*. Suom. Antero Tiusanen. Kustannusliike Edistys, Moskova 1976.

Marx, Karl, *Juutalaiskysymyksestä* (Zur Judenfrage, 1833). Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels, *Valitut teokset 1*. Suom. Antero Tiusanen. Edistys, Moskova 1978a, 66–100.

Marx, Karl, *Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset 1844* (Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre, 1844). Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels, *Valitut teokset 1*. Suom. Antero Tiusanen. Edistys, Moskova 1978b.

Marx, Karl, Poliittisen taloustieteen arvostelua (Zur Kritik der politischen Ökonomie, 1859). Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels, *Valitut teokset 4*. Editys, Moskova 1978c, 5–185.

Marx, Karl, Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags. Von einem Rheinländer. Erste Artikel. Debatten über Pressfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen (1842). Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels, *Werke. Band. 1, 1839–1844*. Dietz, Berlin 1978d, 28–77.

Marx, Karl, *Vuosien 1857–1858 taloudelliset käsikirjoitukset* (“Grundrisse”). Osa 1 (Ökonomische Manuskripte, 1857/1858). Suom. Antero Tiusanen.

Edistys, Moskova 1986.

Marx, Karl, Auszüge aus James Mills Buch “Éléments d'économie politique” (1844). Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels, *Werke. Band 40, Schriften/Briefe Nov. 1837 bis Aug. 1844*. Dietz, Berlin 1990, 443–463.

Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (1846). Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels, *Werke. Band 3, 1845–1846*. Dietz Verlag, Berlin 1969, 9–532.

Marx, Karl & Engels, Friedrich, Feuerbach. Materialistisen ja idealistisen katsantokannan vastakkaisuus [Saksalaisen ideologian ensimmäinen luku]. (Feuerbach. Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung, Die deutsche Ideologie. 1846) Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels, *Valitut teokset 2*. Editys, Moskova 1978a, 67–147.

Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Kommunistisen puolueen manifesti* (Das Manifest der Kommunistischen Partei, 1848). Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels, *Valitut teokset 2*. Editys, Moskova 1978b, 321–371.

Mészáros, István, *Marx's Theory of Alienation* (1970). Merlin, London 1986.

Moisio, Olli-Pekka, Ihminen, työ ja vieraantuminen. Karl Marxin Taloudelliset filosofiset käsikirjoitukset 1844. *Tiede & Edistys* 1/11, 19–32.

Schiller, Friedrich, *On the Aesthetical Education of Man* (Über die ästhetische Erziehung des Menschen, 1795). Käänt. Elizabeth Wilkinson & L. A. Willoughby. OUP, Oxford 1967.

Wilde, Oscar, *Onnellinen prinssi ja muita tarinoita* (The Happy Prince and Other Tales, 1888). Suom. Jaana Kapari-Jatta. Teos, Helsinki 2009.

NIKO NOPONEN

Työ aristoteelisena *praksiksena*

Työn tekemistä ajateltaessa ei voida ohittaa työn tuottavuutta tai tuotannollisuutta eikä tapoja, joilla työn tekeminen koetaan. Ajatus työn tuottavuuden yleispätevästä arvioinnista saattaa kuitenkin osoittautua ideologiseksi haaveeksi, jos työn tekemistä lähestytään vallitsevan tavan mukaan yksilöllisenä ja välineellisenä toimintana. Tämä epäily nousee esiin, kun tuotannollista toimintaa käsitellään aristoteelisesti *praksiksena*.

Eräs vaikutusvaltaisimmista ihmisen toiminnallista elämää ja työtä 1900-luvulla tutkineista ajattelijoina on Hannah Arendt. Tutkimuksissaan Arendt ammentaa paljon niin Aristoteleelta kuin yleisemminkin klassisesta perinteestä. Hänen käsittelyssään tuotannollisuus ja kokemusellisuus nivoutuvat toisiinsa. Arendt tekee valaisevan erottelun työn (*labor*) ja valmistamisen (*work*) välillä, mutta sivuuttaa kuitenkin perusteetta aristoteelisen *praxis-poiesis*-erottelun. Alasdair MacIntyre sen sijaan on mukauttanut aristoteelista erottelua ja käsitteellistämistapaa siten, että myös tuotannollista toimintaa voidaan pitää *praksiksena*: on olennaista, että välineelliseksi aiottu ja koettu toiminta on erotettava yhteistoiminnallisista ja itsessään hyviksi koetuista käytännöistä (*practices*). Suh-

teuttamalla MacIntyren aristoteeliseen erotteluun pohjaava käytäntöjen käsite Karl Polanyin tutkimukseen voidaan hahmottaa paremmin toiminnallisuutemme luonnetta ja ehtoja sekä nyky-yhteiskuntamme vieraannuttavia tekijöitä. On syytä epäillä, että tuotannon toimeliaisuuden välineellistymisen ei ole johtanut vain työn kokemiseen epätydyttäväksi, vaan myös tehottomuuteen.

Ero työn ja valmistamisen välillä

Arendt hyödyntää yleisluontoisten teosanojen *labor* ja *work*, *laborare* ja *facere* sekä *arbeiten* ja *werken* tavanomaisia ja historiallisia käyttötapoja tehdäkseen näkyväksi kahden erityyppisen tuottavan toimintatavan vä-

lisä eroja. Hän pyrkii lähestymään aihetta antamatta filosofiselle perinteellemme ominaisen *vita contemplativan* ja *vita activan* erottamisen vääristä ymmärrystä aktiivisen, ruumiillisen tuotantotoiminnan luonteesta – tai pikemminkin erilaisista luonteista: intellektuaalisen tutkimuksen ja kontemplaation harjoittajat ovat antiikista lähtien tavanneet jättää tuotantotoiminnan vaille tarkempia käsittelyjä ja jaotteluja. Tuotannon toimeliasuutta on ylipäätään pidetty älylliseen elämään nähden vähempiarvoisena ja välineellisenä. Arendtin mukaan työn tekeminen uurastamisen tai puurtamisen mielessä on kuitenkin vanhastaan tavattu erottaa valmistamisesta tai työstämisestä¹. ”Uudella ajalla työtä on alettu ylistää teoreettisesti, ja koko yhteiskunta on tosiasiallisesti muuntunut työyhteiskunnaksi.”² Mutta on hämmästyttävää, ettei uudella ajallakaan ole tullut esiin ”yhtään teoriaa, joissa *animal laborans* ja *homo faber*, ’ruumiin työ ja käsien aikaansaannokset’ olisi selvästi erotettu toisistaan.”³

Juuri elämän välttämättömyyksiä tuottava ja kulutukseen erottamattomasti liittyvä työ siis on saanut länsimaisissa yhteiskunnissamme korostuneen aseman ja käsitykset erilaisista ihmistoiminnan muodoista ovat hämmäytyneet: ”työ ja kuluttaminen ovat vain saman prosessin kaksi eri tasoa, joihin ihmisen on alistanut elämän välttämättömyys.”⁴ Ruumiin työ, puurtaminen, ei näet tule ”koskaan päätökseen niin kauan kuin elämää riittää” sen tuottaessa ”kulutushyödykkeitä ja työn tekemisen ja kuluttamisen ollessa ainoastaan kaksi eri astetta aina toistuvan biologisen elämän kierrossa.”⁵

Sen sijaan ”käsiemme työskentely [*work*], erottettuna ruumiidemme työstä [*labor*], valmistaa loputtoman moninaisesti asioita, jotka yhdessä muodostavat sen inhimillisen tuotoksen [*the human artifice*], maailman, jossa elämme”. Käsiemme työn tuotokset eivät Arendtin mukaan olekaan ”kulutushyödykkeitä vaan käyttöesineitä, joiden asianmukainen käyttö ei saa niitä häviämään”. Valmistamiemme esineitä emme kuluta, vaikka ne tapaavatkin vähitellen kulua käytössä.⁶

Sulkevatko *praxis* ja *poiesis* toisensa pois?

Arendt väittää pystyvänsä valaisemaan esifilosofista hierarkiaa puurtavan työn ja valmistamisen sekä näistä erillisen toiminnan (*action*) välillä. Aristoteleen keskeistä *praxis-poiesis*-erottelua hän ei kuitenkaan tunnu pitävän tärkeänä tuotantotoiminnan ajattelemisen kannalta. ”Huolimatta tarmokkaista yrityksistään erottaa toisistaan toiminta ja valmistaminen, *praxis* ja *poiesis*” ajattelee Aristoteles Arendtin mukaan ”toimintaa valmistamisena ja sen tulosta, ihmisten välisiä suhteita, loppuunsaattettuna tekona”⁷. Arendt kiinnittyy Aristoteleen tapaan kytkeä tuotantotoiminta erotteluunsa. Arendt kuitenkin sivuuttaa kokemuksen osuuden erottelussa. Osaksi syynä lienee, että hän katsoo aristoteelisen lähestymistavan, *praxis-poiesis*-erottelu mukaan lukien, olevan juuri intellektuaalisen *vita contemplativan* näkökulman väärinä.⁸

Arendt väittää, että Aristoteles ja kreikkalaiset ylipäätään lähestyivät poliittista toimintaa virheellisesti asioita valmistavana *poiesiksena*, jonka suhde varsinaiseen intellektuaaliseen tai järjelliseen elämään on lähinnä välineellinen. Itse Arendt esittää *praksiksena* ainoastaan poliittisen toiminnan. Siitä hän kuitenkin hahmottelee eksistentialistista näkemystä, joka nimenomaisesti mutta epäaristoteelisesti sulkee vaikuttimien, tarkoitusperien ja saavutusten tarkastelun toiminnan luonteen ymmärtämisen ulkopuolelle.⁹

Sen sijaan MacIntyren mukaan esimerkiksi eri käsityöalojen harjoittajien ja maanviljelijöiden keskinäistä tuotannon yhteistoimintaa omista käytännöissään (*practices*) on mahdollista pitää *praksiksena* aristoteelisessa mielessä. MacIntyre ei siis ajattele Aristoteleen tavoin, että itse omana päämääränään oleva toiminta ei voisi samalla valmistaa toiminnasta erillisiä ulkoisia tuotoksia eikä pyrkiä siihen. MacIntyren mukaan valmistava tekeminen voi päämääriltään ja kokemuksellisesti olla *praxis*-luonteista, ja vastaavasti esineellisiä tai erillisiä aineellisia tuotoksia aikaansaamaton tekeminen voi olla *poiesis*-luonteista välineellisen toiminnan mielessä¹⁰. Painottaessaan Aristoteleen erottelun tuotannollista puolta Arendt sivuuttaa olennaisen kokemuksellisen seikan eikä hahmota, että myös valmistava toiminnallisuus (*work*) voidaan kokea itsessään hyvänä *praksiksena*.

Arendt katsoo, että teoreettisen tai intellektuaalisen elämän korostaminen väärästi Aristoteleen näkökulmaa toimintaan. Lisäksi Aristoteleen kanta *vita activan* osuuteen hyvässä elämässä on tunnetusti häilyvä. Cary Nederman ja Kelvin Knight ovat täydentäneen MacIntyren argumentaatiota esittämällä, että johdonmukaisen ja perustellun aristoteelisen näkemyksen olisi itse asiassa kallistuttava *vita activan* kannalle. Aristoteleen *praxis-poiesis*-erottelu on mitä tarpeellisim, mutta hän vei aristokraattisten, ruumiillista toimintaa hyljeksivien ennakkoluulojensa vuoksi erottelun liian pitkälle¹¹. Aristoteleen eksplisiittinen väite, että käsityötä ja muuta ruumiillista työtä tekevä ihminen (*banauos*) on kykenemätön kansalaisuuden vaatimaan järjelliseen hyveellisyysyteen, osoittautuu Nedermanin ja Knightin mukaan epäjohdonmukaiseksi hänen laajempaan teoriaansa nähden. Tämänkään vuoksi ei vaikuta perustellulta, että Arendt sivuuttaa aristoteelisen *praxis*-näkökulman käsitellessään tuottavaa toimintaa.

Nedermanin mukaan Aristoteleen mallissa ”tuotannolliset tieteet” asettuvat järjestyksessä ”teoreettisten” ja ”käytännöllisten” vastineidensa alapuolelle, aivan kuten ”käytännöllinen tieto” on alisteista ”teoreettiselle”. Toisaalta Aristoteles itsekin katsoo, että tuotannolliset tieteet eli taidot (*tekhnai*) eivät tuota ainoastaan hyödyllisiä tuloksia, vaan niillä saavutetaan aitoa ymmärrystä todellisista syistä ja periaatteista. Aristoteles ei myöskään kiistä ainakaan musiikkiin liittyvien tuotannollisten taitojen yhteyttä luonteenhyveisiin ja käytännölliseen järkeen. Jos Aristoteles olisi ollut johdonmukaisempi tietämisen luokittelun järjestelmänsä soveltamisessa, jossa kaikkien kolmen tiedon lajien välillä on yhteydet, hän olisi ku-

katies lakannut väittämästä, että 'tuotannolliseen' tietoon yhdistettävien käsityön ja muiden taitojen harjoittamisen ei tarvitse olla yhteen sopimattomassa suhteessa sen kanssa, miten kansalaisuus tulisi asianmukaisesti käsittää."¹² Tätä kuvastaa, että useat myöhäiskeskiaikaiset aristoteelikit (kuten Marsilius Padovalainen) olivat avoimesti eri mieltä kuin Aristoteles käsityöläisten kykenemisestä hyveisiin ja siten myös poliittiseen osallistumiseen¹³.

Käytännöt tuotannollisena ja käsityöläisenä *praksiksena*

Ei siis tarvitse ajatella, että *praxis* on vain tuotantoon liittymätöntä intellektuaalista, poliittista tai vaikkapa musikaalista toimintaa. Vaikka MacIntyren perusesimerkki, shakkipeli, on luonteeltaan intellektuaalinen ja tuotantoon liittymätön, hän lähestyy *praksista* lähtökohteisesti tavalla, johon sisältyy *praksiksen* tuottavuuden, ruumiillisuuden ja käsityöläisyyden mahdollisuus. Kirjassaan *Hyveiden jäljillä* (*After Virtue*, 1981) MacIntyre selvittää tarkoittavansa käytännöllillä "määrätynlaisia johdonmukaisia ja monimutkaisia sosiaalisesti vakiintuneita inhimillisiä yhteistoiminnan muotoja"¹⁴. Jokainen käytäntö myös "vaatii tiettyjen teknisten taitojen harjoittamista, vaikka käytäntö tässä mielessä ei "ole koskaan vain joukko teknisiä taitoja"¹⁵. MacIntyre ei näin ollen missään tapauksessa jaa Aristoteleen näkemystä, että *praxis* ei koskaan vaadi teknisiä taitoja eikä koskaan ole tuottavaa toimintaa.

Kirjansa *Hyveiden jäljillä* työstämisen aikoihin MacIntyre esitti toisaalla hyvin arendtilaisesti, että vallitsevan näkemyksen "mukaan ihmiset ovat ensisijaisesti kuluttajia, ja he työskentelevät voidakseen kuluttaa". Hän tähdeni tämän olevan itse asiassa luonnotonta:

"Tämän kilpailevan näkemyksen mukaan oleellisesti ihmisyyteen kuuluvaa on nimenomaan järjellinen toiminnallisuus. Kuluttaminen palvelee toiminnallisuutta, eikä niin, että toiminnallisuus palvelisi sitä. Meidän tulee syödä työskennelläksemme, eikä päinvastoin. Tämän ajatuksen klassinen ilmaus on peräisin Aristoteleelta, mutta kaikki taiteilijat, useimmat professorit ja jotkut sosialistitkin siihen uskovat."¹⁶

MacIntyre ei itse asiassa käytäntöjä luonnehtiessaan mainitse suoraan aristoteelista erottelua *poiesiksen* ja *praksiksen* välillä. Mutta erottelu on pohjana käytäntöjen käsitteen kannalta tärkeälle erottelulle sisäisesti ja ulkoisesti hyvien asioiden välillä. Toimintaa, joka tähtää vain tai ensisijaisesti toimintaan itseensä nähden ulkoisesti hyviin asioihin (*external goods*), kuten raha tai maine, voidaan kutsua välineelliseksi tekemiseksi. Sen sijaan jonkin käytännön harjoittamisen tavoitteena ovat ainakin osaksi kyseiselle käytännölle sisäisesti hyvät asiat (*internal goods*).¹⁷

On olennaista, että käytännöissä toiminta on itsessään oma päämääränsä. Näin on siitäkkin huolimatta, että joissakin käytännöissä toiminnan tavoitteena voi

olla erillisiä valmistettuja objekteja (kuten kutomisessa tai piirtämisessä) tai tarpeellisia kulutettavia hyödykkeitä (kuten verkkokalastuksessa). Ne voivat myös olla sellaistenkin arvioitsijoiden nautittavissa ja tunnistettavissa, jotka eivät suoranaisesti osallistu senhetkisen toiminnan tuottamiseen (kuten kalakeiton keittämisessä tai teatterissa). Tiukasti aristoteelisesti ajatellenhan filosofisen keskustelun, yhteissoiton tai shakkipelin aktiivisen *praksiksen* hyvyys toteutuu ainoastaan niille, jotka niitä kulloinkin varsinaisessa aktiivisessa mielessä harjoittavat. MacIntyre kuitenkin lisää käytäntöihin ei-aristoteelisen historiallisen ulottuvuuden: käytännöt eivät pysy muuttumattomina, ja niiden harjoittajajoukko on ajateltava laajemmaksi kuin vain tietynä hetkenä aktuaalisesti kyseistä *praksista* toteuttavat ihmiset¹⁸. Tätä voi verrata Jussi Vähämäen sanoihin Marxin *General Intellectin* ja yhteiskuntayksilön käsitteistä: "Tuotanto ja työ ovat yhteistyötä, osallisuutta yhteiseen (kieleen) eikä tätä yhteistä (kieltä) voi erottaa sitä käyttävistä, siinä työskentelevistä ihmisistä."¹⁹

Käytännöt ovat harjoittajilleen jaettuina ja toiminta niissä on yhteisöllistä vahvassa mielessä:

"Kun alan harjoittaa jotakin käytäntöä, hyväksyn sen mittapuiden arvovalan eli hyväksyn ne auktoriteetiksi ja ymmärrän niiden valossa arvioitujen omien suoritusteni riittämyyden. [...] Käytäntöjen maailmassa niin hyvien asioiden kuin mittapuiden auktoriteetti toimii niin, etteivät minkäänlaiset subjektivistiset [...] analyysit arvostelmista tule kysymykseen."²⁰

Minkä tahansa käytännön harjoittaminen edellyttää harjoittajilta myös mukautumista tiettyjen hyveiden, kuten ainakin rehellisyyden, rohkeuden ja oikeudenmukaisuuden vaatimuksiin²¹. Hyveiden kehittyminen yksilön luonteenpiirteiksi on siis edellytyksenä sille, että voi "saavuttaa käytännöille sisäisesti hyviä asioita", ja niiden puuttuminen "taas estää tehokkaasti saavuttamasta niitä"²².

MacIntyre mainitsee esimerkkeinä tuottavista käytännöistä myös maanviljelyksen ja kalastamisen. Käsityöläisten yhteisöjä tai perinteitä voi kuitenkin pitää paradigmaattisina tapauksina tietyistä käytännöistä, joita harjoitetaan sukupolvesta toiseen ja jotka vähitellen myös muuttuvat ja kehittyvät²³. Kuten käytännöissä yleensä, myös tuotannollisissa käytännöissä aloittelevat tai ylipäätään uutta oppivat harjoittajat tunnustavat osavampien käytännön harjoittajien suoritukset ja taidot esimerkillisiksi ja tunnustavat näiden mallin, harjoittelumenetelmät ja neuvot ohjenuorikseen. Mestari–kisällisuhteessa opetetaan teknis-tuotannollista osaamista, mutta tuotannon käytäntöjen voi ajatella siirtävän hiljaisesti eteenpäin myös hyveitä vaativaa yhteistoimintaa. Knightin mukaan "MacIntyre esittää, että käytäntöjä opittaessa taitojen oppiminen toteutuu käsi kädessä hyveiden oppimisen kanssa pitkälti siksi, että kurinalaisen käytännöllisen harkinnan voi katsoa syntyvän taitoon kouluttautumisen myötä"²⁴.

”Mestari välittää kisällille osaamista, mutta käytäntöjen ohella siirtyy hiljaisesti eteenpäin myös hyveitä vaativa yhteistoiminta.”

Työn välineellistymisen ja vieraantumisen

Tuotannon teollistamisella ja toimeliaisuuden kaupallistamisella oli suuria ja kauaskantoisia vaikutuksia. Tuotavan toimeliaisuuden päämuodoksi tuli palkallinen työ, ja perinteiseen tuottavaan työhön ja valmistamiseen liittyvät käsitykset alkoivat käydä yhä vieraammiksi vallitseville käyttäytymistavoille. Teollisissa markkinayhteiskunnissa perinteiset tuotantokäytännöt marginalisoituivat. Ihmisen toiminta alettiin käsittää yhä enemmän yksilölliseksi ja välineelliseksi²⁵.

MacIntyren aristoteelisella käsityksellä käytännöistä on myös yhteys marxilaiseen vieraantumiskäsitykseen ja modernin yhteiskunnan kritiikkiin. Nuori Marx pääsi pitkälle monisyisessä käsityksessään ihmisten vieraantumisen omasta toiminnallisuudestaan kapitalistisessa markkinayhteiskunnassa²⁶. Hän ei kuitenkaan tuonut esiin vieraantumiskäsityksensä taustalla ollutta näkemystä siitä, millaista on ”vieraantumaton” tai vieraantumisen ylittänyt ihmiselle luonteenomainen toiminta ja miten ihmisten yhteinen aktiivinen toiminta toteuttaisi ihmisten todellista luonnollista olemusta²⁷. Marxin analyysi, jossa palkkatyötä välineellisesti tekevä ihminen vieraantuu omasta toiminnastaan ja yleisinhimillisestä olemuksestaan, oli hedelmällinen mutta alustava. Hän ei nimittäin kyennyt osoittamaan, mistä tällöin varsinaisesti vieraannutaan. Toiminnan välineellinen keskittyminen saavuttamaan ulkoisesti hyviä asioita vieraannuttaa yhteisistä käytännöistä. Näin vieraannutaan sellaisesta itsessään hyvästä toiminnasta, joka on perustana inhimilliselle *eudaimonialle* eli hyvälle ja hyväksi koetulle elämälle.

Arendt käsittelee Marxin yhteydessä silmiinpistävän vähän tämän näkemystä itsevieraantumisesta²⁸. Tämä

näyttäisi olevan yhteydessä siihen, ettei Arendt osaa MacIntyren tavoin tarkastella tuottavaa toimintaa *praksiksena*.²⁹

Suuri murros käänteinä kohti luonnotonta

MacIntyren argumentaatio aristoteelisen ihmiskäsityksen ja etiikan puolesta sisältää ajatuksen sen suhteellisesta yleispätevyydestä. Aristoteelinen käsitteellistämistapa sopii hyvin erilaisissakin kulttuureissa elävien ihmisten hyödynnettäväksi: vaikka inhimilliset kulttuurit ovat moninaisia ja myös muuttuvat, ihmisten yhteiselämässä ja keskinäisissä toimintasuhteissa voi olla vaihtelevuudesta ja muutoksista huolimatta riittävästi yhtäläisyyksiä. Aristoteelisen käytännöllisen filosofian muokatut versiot, käytäntöjen käsite mukaan lukien, sopivat tällaisten ylikulttuuristen yhtäläisyyksien pätevään käsitteellistämiseen.³⁰ Tällöin on kuitenkin myös ajateltava, että nyky-yhteiskuntamme eroavat ihmiskulttuurien suuresta enemmistöstä niin paljon, ettei muokattukaan aristotelismi sovi niiden sosiaalisten suhteiden ja vallitsevien toiminnan muotojen käsitteellistämiseen.

MacIntyre on selvittänyt tiettyjä tähän tilanteeseen johtaneita historiallisia kehityskulkuja tutkimuksissaan. Sekä kirjassaan *Hyveiden jäljillä* että sitä seuranneessa kirjassa *Whose Justice? Which Rationality?* hän viittaa Polanyin tutkimukseen suuresta murroksesta, tuosta ”ihmiskunnan historian suuresta vedenjakajasta”, jonka yksi ulottuvuus oli tuotannon siirtyminen ”kotitalouksien ja sukutilojen ulkopuolelle”³¹.

Polanyin *Suuren murroksen* (1944) argumentaatioon sisältyy katsaus vertaileviin antropologisiin ja sosiaalhistoriallisiin tutkimuksiin esimodernien ja ei-länsimaisten

yhteiskuntien tuotantomuodoista. Polanyin mukaan ”nykyiset kansatieteilijät ovat [...] yhtä mieltä tiettyjen asioiden puuttumisesta: voitontavoittelu ei toimi motiivina, työtä ei tehdä siitä saadun korvauksen tähden, eikä vähimmän vaivannäön periaatetta tunneta.”³² Ihmisyhteisöille luonteenomaisen taloudellisen toiminnan kolmesta pääperiaatteesta tärkein on kotitaloudellisuus (*householding*), eli tuottaminen omaan käyttöön.³³

Moittiessaan voittoa tavoittelevan tuotannon periaatetta rajattomaksi ja äärettömäksi, ”ihmiselle luonnottomaksi”, Aristoteles oli Polanyin mukaan ”erään ratkaisevan seikan jäljillä, – nimittäin sen, että taloudelliset vaikuttimet tulee erottaa kaikista konkreettisista sosiaalisista suhteista, jotka luontonsa tähden asettaisivat rajat noille vaikuttimille.”³⁴ MacIntyrella ja Polanyilla on siis jokseenkin yhtenevät näkemykset modernien yhteiskuntien anomaalisuudesta ja aristoteelisen käsitteellistämisen pätevydestä.

Polanyi selvittää, kuinka ”taloudellinen liberalismi pyrki epärealistisesti synnyttämään itsesääntelevän markkinajärjestelmän”³⁵, jossa uudet ”kuvitteelliset tavarat” työ, maa ja raha alistettiin markkinakaupan piiriin. Mutta työn, maan ja rahan ”suhteen ei todellakaan pidä paikkaansa se oletamus, että kaikki, mitä ostetaan ja myydään, on pakostakin tuotettu myyntiä varten.”³⁶

”Vain 1800-luvun sivilisaatio oli taloudellinen siinä erityisessä ja muista poikkeavassa mielessä, että se päätti valita perustakseen voittomotiivin, vaikuttimen, joka on hyvin harvoin tunnustettu päteväksi ihmisyhteisöjen historiassa ja jota ei koskaan ennen todellakaan ollut korotettu jokapäiväisen elämän toiminnan ja käyttäytymisen oikeuttajaksi. Itsesääntelevä markkinajärjestelmä pohjautui ainutkertaisesti tälle periaatteelle.”³⁷

Polanyi nostaa esille markkinainstituutioita tietoisesti luoneiden liberalististen poliittisten toimien perusteettomuuden ja niiden aikaansaaman ”saatanallisen myllyn” tuottamat taloudellis-aineelliset seuraukset. Lisäksi hän korostaa kulttuurisesti ja moraalisesti rappeuttavia vaikutuksia, joita suuri murros saa aikaan paikallisyhteisöissä. Suuri murros muutti ja muuttaa huomattavan osan ihmisten tuottavasta toiminnasta välineelliseksi ja kokemuksellisesti epätydyttäväksi. Polanyin mukaan ”perikadon välitön syy” ei ole niinkään tai välttämättä ”taloudellinen, vaan syynä ovat kuolettavat vahingot, joita aiheutetaan uhrin yhteiskunnallista olemassaoloa ruumiillistaville instituutioille”, ja ”seurauksena on itsekunnioituksen ja moraalien menetykset”³⁸.

Millaista tuotannollinen toiminnallisuus sitten oli, ennen kuin työ alettiin käsittää pääosin myytävänä hyödykkeenä? Polanyi peilaa perinteisemmän tuotannon piirteitä uuden ajan kuluessa kehittyneeseen uudentyyppiseen tuotannollisuuteen seuraavasti:

”[nyt t]uotteiden valmistamiseen ei liittynyt molempuolisen avun vastavuoroisuutta, ei perheenpään huolta huollettavistaan, ei käsityöläisen ylpeyttä ammattinsa har-

joittamisesta eikä myöskään julkisen kiitoksen suomaan tyydytystä – kyse oli pelkästä voitontavoittelusta, tuttuakin tutummasta vaikuttimesta ihmiselle, jonka toimi on ostaa ja myydä”³⁹.

Suuri murros marginalisoi yhteisölliset tuotantokäytännöt, joissa opittiin, harjoitettiin, kehitettiin ja välitettiin eteenpäin tuotannollisia taitoja ja samalla hyveitä⁴⁰.

Kokemuksellisuus, tuotannollisuus ja tuottavuus

Millaisia tuottavuusongelmia piilee välineellisessä ja yksilöllisessä suhtautumisessa tuottamiseen? Kapitalistisessa yhteiskunnassa tuottavan toiminnallisuuden vaikuttimet ovat lähtökohtaisesti ulkoisia. Kun tuotantotoiminnan vallitsevaksi muodoksi tulee työn tekeminen ulkoista vastiketta vastaan, toiminta itse muuttuu toimijalle toisarvoiseksi ja välineelliseksi: jotta työtä tehtäisiin, siitä on saatava palkkaa, mainetta, ansioita, valtaa tai kenties jonkinlaista ”sosiaalista pääomaa”.

Toimijalle pelkkä oletus ulkoisen vastikkeen saamisesta ei silti välttämättä riitä vaikuttimeksi työhön käymiselle, jos toimija voi olettaa, ettei hänen toimintaansa valvota ja toimimattomuuttaan sakoteta tehokkaasti. Jotta tehtäisiin sitä, mitä palkkatyötehtävässä edellytetään, palkkakustannusten lisäksi työn teettäjän on varauduttava muun muassa suoritusten valvontaja arviointikustannuksiin. Jos valvonnan ja arvioinnin kustannuksia pyritään vähentämään, niiden laatuakin oletettavasti huononee. Tämä taas lisää mahdollisuuksia pinnaamiseen tai työskentelyn teeskentelemiseen. Toinen työn tuottavuutta vähentävä tekijä liittyy osaamiseen tai taitavuuteen: näiden kunnollinen arviointi lienee mahdollista viime kädessä vain vertaisyhteisössä. Jos ulkopuolinen arvioi osaamista, arvio ei joko ole pätevää tai arvioitsijoille on puolestaan maksettava näiden suorituksista. Jälkimmäisessä tapauksessa seurauksena on arvioitsijoiden suoritusten laadunvalvontaongelma: Onko taas palkattava arvioitsijoita arvioimaan arvioitsijoiden työtä? Kuinka voidaan luottaa siihen, että nämä tekevät työnsä kunnolla? Palataan mainittuun valvontaongelmaan.⁴¹

Väitän siis työn tuottavuuden tarkastelun ja arvioinnin olevan väistämättä sidoksissa kysymyksiin työn kokemuksellisuudesta: mikäli nyky-yhteiskunnissamme työksi kutsuttu koetaan laajamittaisesti epätydyttäväksi, on syytä vahvasti epäillä, ettei työn tuottavuus voi olla kovinkaan suurta – jos nyt ”työn” tekemiseksi nimitettyä toimintaa tai toiminnan varjokuvaa voi edes monessa tapauksessa kutsua tuottavan työn tekemiseksi. Usein olisi nimittäin paikallaan puhua pikemminkin työn tekemisen teeskentelystä kuin tuottavan, aikaansaavan työn tekemisestä. Tämä syytös ei ole tietenkään kohdistettu yksittäisiin pinnareihin, jotka sentään tiedostavat teeskentelevänsä ja pinnaavansa, vaan siihen, että aikamme ja yhteiskuntiemme vallitseva välineellinen työideologia

TULOSSA

Tapani Kilpeläinen

Itsemurhan filosofia

n. 250 s.

Hinta: 35 € (kestotilajalle 27 €)

1. itse 2. murha

Tapani Kilpeläinen

NIIN

Albert Camus'n mukaan itsemurha on ainoa todella vakava filosofinen ongelma. Mutta totisuuteensa nähden itsemurhasta on kirjoitettu filosofiassa hämmästyttävän vähän; olemassaolon perusteita ravisuttava probleema on pikemminkin vaiettu kuoliaaksi kuin kohotettu erittelyn esineeksi.

Itsemurhan filosofia on ensimmäinen suomenkielinen yleisesitys itsemurhasta filosofisena ja käsitteellisenä ongelmana. Se esittelee filosofianhistorian klassikoiden näkemykset itsemurhasta ja tekee selkoa itsemurhaan liittyvästä filosofisesta keskustelusta.

NIIN

NIIN & NÄIN

www.netn.fi/kauppa

040 721 48 91

jo sisältää ajatuksen työn tekemisen epätyytyväisyydestä ja siten myös mainituista ongelmista.⁴²

Tällaiset seikat vihjaavat, ettei tuotanto voi oikeastaan olla kovinkaan tuottavaa palkkatyöyhteiskunnassa. Kuinka sitten on selitettävissä kapitalististen yhteiskuntiemme suuri tuottavuus? Teolliset yhteiskuntamme *sekä* tuottavat *että* kuluttavat paljon. Suuri osa tuotannosta on järjestetty koneellisesti ja suuri osa luonnonvarojen muuttamisesta toisenlaisiksi – joko kulutushyödykkeiksi tai käyttötavaroiksi – hyödyntää energiaa ja harvojen am-

mattilaisten suunnittelema koneita, ei ensisijaisesti ihmimillistä tuotannon osaamista eli taitoja. Kun helposti käyttöön otettavan energian saanti vähenee⁴³, ei avun voi siis olettaa tulevan ihmisten osaamisesta. Kapitalistisessa markkinataloudessa piileekin mitä ilmeisimmin virheoletus, joka on jäänyt huomaamatta erityisesti ”halvan” energian vuoksi: oletetaan, että yli kaksisataa vuotta jatkunut tuotantomäärien kasvu johtuisi markkinatalouden kyvystä saada ihmiset toimimaan yleisesti tehokkaasti ja kekseliästä.

Viitteet

- 1 Arendt 2002, 84–85; 2000, 171.
- 2 Arendt 2002, 12.
- 3 Sama, 90.
- 4 Sama, 130.
- 5 Arendt 2000, 171.
- 6 Sama, 173; ks. myös Arendt 2002, luvut I.1, III ja IV.
- 7 Arendt 2002, 199.
- 8 Sama, 20–25; Arendt 2000, 167–168.
- 9 Ks. esim. Arendt 2002, 208. Heideggerin ja Arendtin edustaman ”aristotelismin” kritiikistä ks. Knight 2007, 88– ja 2008, 35–39.
- 10 MacIntyre 2004, luku 14; yhden ja saman teon erilaisista mahdollisista vaihtumista ja tulkintatavoista ks. 242–.
- 11 Vrt. Applebaum 1993, 34–37.
- 12 Nederman 2008, 25.
- 13 Sama, 18–19, 25–29; ks. myös Knight 2007, 12–34, 51–58.
- 14 MacIntyre 2004, 221.
- 15 Sama, 228.
- 16 MacIntyre 1998, 55.
- 17 MacIntyre 2004, 221–229.
- 18 Sama, 223–225, 228–229, 260–262.
- 19 Vähämäki 2009, 47. Vähämäki myös viittaa tässä yhteydessä wittgensteinilaiseen ajatukseen ”yksityisen kielen mahdottomuudesta” ja toteaa, että ”kielen riisto ja privatisoiminen tuhoavat *General intellectin*”. MacIntyren käytäntöjen käsitteen hegeliläisistä ja wittgensteiniläisistä yhteyksistä. Vrt. Noponen 2004, 2007 ja 2010 sekä Knight 2007, 39–40, 137–146.
- 20 MacIntyre 2004, 224–225
- 21 Sama, 225–230.
- 22 Sama, 178, 225.
- 23 Ks. esim. Applebaum 1992, 69, 116–, 141–46, 267–; ks. myös Noponen 2008.
- 24 Knight 2007, 153; ks. MacIntyre 2004, luku 14; 1967, 53; 1988, 105, 110, 140–141; sekä Noponen 2004, 2007 ja 2010.
- 25 Samalla ymmärrys moraalisuuden luonteesta ja perustasta muuttui ensin välineelliseksi ja sitten subjektivistiseksi, joko emotivistiseksi tai eksistentialistiseksi: MacIntyre 1967, 24–27; 2004, luvut 2, 3 ja 9.
- 26 Marx 1978, esim. 256–257.
- 27 Noponen 2011; ks. myös Vähämäki 2009, 41, 54, 68–69.
- 28 Arendt 2002, 94 n. 1, 165, 258 n. 1.
- 29 Arendtinkin kirjoituksissa on toki kohtia

- (esim. 2002, 63, 209–214), joissa hänen luonnehdintansa ihmisten yhteisestä toiminnallisuudesta ja kokemisesta tulevat lähelle MacIntyren luonnehdintoja käytännöistä.
- 30 Ks. esim. MacIntyre 2004, 74–75, 175–177, 196.
- 31 Sama, 280–281; MacIntyre 1988, 211, 311, 118; ks. myös McMylor 1994, 77–86, 97–108.
- 32 Polanyi 2009, 99–100.
- 33 Sama, 100–111.
- 34 Sama, 110.
- 35 Sama, 73.
- 36 Sama, 135.
- 37 Sama, 74.
- 38 Sama, 261; ks. myös 136–137, 260–269 ja 449–452.
- 39 Sama, 138.
- 40 Ks. Noponen 2011.
- 41 Vrt. MacIntyre 2004, luku 8 ja 1998.
- 42 Vrt. Vähämäki 2009, 16–17, 29–30, 35–38, 52.
- 43 Vadén 2009.

Kirjallisuus

- Applebaum, Herbert, *The Concept of Work: Ancient, Medieval, and Modern*. State University of New York Press, Albany 1992.
- Arendt, Hannah, *Vita activa. Ihmisenä olemisen ehdot* (The Human Condition, 1958). Suom. Eija Virtanen ym. Vastapaino, Tampere 2002.
- Arendt, Hannah, *Labor, Work, Action* (1964). Teoksessa *The Portable Hannah Arendt*. Toim. Peter Baehr. Penguin Books, New York 2000, 167–181.
- Knight, Kelvin, *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*. Polity, Cambridge 2007.
- Knight, Kelvin, *After Tradition? Heidegger or MacIntyre, Aristotle and Marx*. Teoksessa *Revolutionary Aristotelianism: Ethics, Resistance and Utopia (Analyse & Kritik, Vol. 30, No. 1)*. Toim. Kelvin Knight & Paul Blackledge. Lucius & Lucius, Stuttgart 2008, 33–52.
- MacIntyre, Alasdair, *Secularization and Moral Change*. University of Newcastle upon Tyne Publications & OUP, London 1967.
- MacIntyre, Alasdair, *Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority* (1979). Teoksessa *The*

- MacIntyre Reader*. Toim. Kelvin Knight. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1998, 56–68.
- MacIntyre, Alasdair, *Hyveiden jäljillä. Moraaliteoreettinen tutkimus* (After Virtue, 1981). Suom. Niko Noponen. Gaudeamus, Helsinki 2004.
- MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?* Duckworth, London 1988.
- McMylor, Peter, *Alasdair MacIntyre. Critic of Modernity*. Routledge, London 1994.
- Marx, Karl, *Taloudelliset- filosofiset käsikirjoitukset 1844* (Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre, 1844). Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels, *Valitut teokset 1*. Suom. Antero Tiisanen. Edistys, Moskova 1978.
- Nederman, Cary J., *Men at Work: Politics and Labour in Aristotle and Some Aristotelians*. Teoksessa *Revolutionary Aristotelianism: Ethics, Resistance and Utopia (Analyse & Kritik, Vol. 30, No. 1)*. Toim. Kelvin Knight & Paul Blackledge. Lucius & Lucius, Stuttgart 2008, 17–31.
- Noponen, Niko, *Kielteiset suhtautumisemme toisiin henkilöihin*. Teoksessa *Persoona*. Toim. Jussi Kotkavirta & Petteri Niemi. SoPhi 84, Jyväskylä 2004, 282–292.
- Noponen, Niko, *Auktoriteetti ja kasvatus*. *Tiede & edistys* 2/07, 151–165.
- Noponen, Niko, *Keväisen työnjuhlamme karnevalismij ja rituaalit*. *Tiede & edistys* 1/08, 66–75.
- Noponen, Niko, *Oikeuden tekeminen yhteis-toiminnan ehtona*. Teoksessa *Oikeus*. Toim. Kristian Klockars ym. Filosofisia tutkimuksia Helsingin yliopistosta 33, Helsingin yliopisto, Helsinki 2010, 103–116.
- Noponen, Niko, *Käytännöistä vieraantumisen kapitalistisessa yhteiskunnassa*. *Tiede & edistys* 1/11, 33–63.
- Polanyi, Karl, *Suuri murros. Aikakautemme poliittiset ja taloudelliset juuret* (The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time, 1944). Suom. Natasha Vilokinen. Vastapaino, Tampere 2009.
- Vadén, Tere, *EROEI-fantasia eli kysymyksiä tulevaisuuden filosofeille*. *niin & näin* 4/09, 46–54.
- Vähämäki, Jussi, *Itsen alistus. Työ, tuotanto ja valta tietokapitalismissa*. Like & Tutkijaliitto, Helsinki 2009.



LENA NÄRE

Hoivatyön uudet paradoksit

Mitä on hoiva? Missä hoivan ja työn rajapinnat kulkevat? Miten hoiva tulisi arvottaa yhteiskunnassa? Vaikka hoivaan liittyvät kysymykset ovat olleet yhteiskunnallisen ja filosofisen, erityisesti feministisen, keskustelun ytimessä puolisen vuosisataa, ne eivät ole menettäneet ajankohtaisuuttaan. Hoivatyöhön liittyy sekä vanhoja että globalisaation tuomia uusia paradokseja.

Hoiva liittyy niin läheisesti elämän kokonaisvaltaiseen uusintamiseen ja huolenpitoon, että sen määrittely on hyvin vaikeaa. Hoiva erottuu esimerkiksi lääketieteellisestä hoidosta ja varhaiskasvatuksesta. Eräät hoivan määritelmät korostavat, että hoivan on kohdistuttava ihmisiin, jolloin esimerkiksi siivoaminen rajautuu hoivan ulkopuolelle, vaikka se sisältyykin usein käytännön hoivatyöhön. Itse ymmärrän hoivan työksi, jolla pyritään vastaamaan huolenpidosta riippuvaisten aikuisten ja lasten emotionaalisiin ja fyysisiin tarpeisiin¹.

Hoiva on verrattain uusi käsite, joka vakiintui vasta 1980-luvulla arki- ja tutkimuskieleen². Feministinen liike toi hoivan yhteiskunnalliseen ja poliittiseen keskusteluun. Hoivatyötä onkin pitkään lähestytty sukupuolieron kautta. Hoiva on kuitenkin myös muiden yhteiskunnallisten erojen kuin sukupuolen lävistämää. Hoivatyö on yhä enemmän globaalia ja kansallisvaltioiden rajat ylittävää. Tätä kautta se liittyy myös globaalissa uusliberalistisessa talousjärjestelmässä lisääntyneeseen prekaariuteen eli työelämän lisääntyneeseen epävarmuuteen ja työurien sirpaloitumiseen, pätkätyöläisyyteen⁴.

Tarkastelen tässä artikkelissa hoivaa sukupuolen, luokka-aseman sekä maahanmuuttajuuteen liittyvien erontekojen kautta⁵. Tukeudun etupäässä kahteen etnografiseen tutkimukseen, joita olen tehnyt hyvin erilaisissa ympäristöissä. Ensimmäinen tutkimusaineisto tulee Napolista, Italiasta, jossa tutkin 2000-luvun puolivälissä siirtolaisten yksityiskodeissa epävirallisesti tekemää hoivatyötä. Toinen tutkimusaineisto on 2010-luvun Suomesta: teen paraikaa etnografista tutkimusta vanhusten hoidon globalisoitumisesta ja yksityistymisestä. Hoivan tutkiminen erilaisissa paikoissa eri aikoina on avannut näkökulmia hoivan paradokseihin. Ensimmäinen paradoksi juontaa hoivan yhtäaikaiseen universaaliuteen ja paikallisuuteen.

Ensimmäinen paradoksi: universaalit ja erityiset hierarkiat

Kysymykset siitä, kuka hoivaa, ketkä ovat oikeutettuja hoivaan ja millä perusteilla, ovat keskeisiä yhteiskuntapoliittisia kysymyksiä, joiden ratkaisut ovat ajallisesti ja paikallisesti erityislaatuista. Yksi hoivan universaaleista piirteistä on hoivatyön sukupuolittuneisuus. Hoivaaminen

on äitiyden vuoksi yhdistetty naiseuteen luonnollisesti kuuluvaksi. Hoivan luonnollisuuden purkaminen ja hoivan työksi osoittaminen onkin ollut feministisen kriiikin keskipisteessä 1950-luvulta lähtien. Toisen aallon angloamerikkalaisen feministisen liikkeen tärkeimpiä saavutuksia oli naisten kodeissa palkatta tekemän hoivatyön taloudellisen merkittävyyden esiin tuominen. Pohjoismaisessa ympäristössä hoivatyötä analysoitiin alusta alkaen hyvinvointivaltion kehityksessä, jolloin se kytkettiin myös palkalliseen hoivatyöhön.

Toisen aallon feministisen liikkeen keskiluokkaiselle ja valkoiselle valtavirralla oli tyypillistä sukupuolieron nostaminen kaikkein keskeisimmäksi sosiaalisesti eroksi sekä yleismaailmallinen naisten välisen sisaruuden korostaminen. Sisaruuden aate peitti alleen naisten väliset rodulliset, etniset ja luokka-aseman erot. Kodin piiri osoittautui valkoisille keskiluokkaisille naisille keskeiseksi syrjinnän sfääriksi, vaikka afroamerikkalaisille naisille se saattoi merkitä turvapaikkaa rasistiselta yhteiskunnalta⁶. Valkoinen keskiluokkainen feminisismi unohti myös, että hoivatyön ulkoistamisella työväenluokkaisille ja mustille naisille on pitkät historialliset juuret. Hoivatyö ei siis milloinkaan ole ollut luonnollisesti äitien työtä, vaan aina moninaisten yhteiskunnallisten erojen jakamaa. Riittää, kun palauttaa mieliin entis- ja nykyaikojen hoivatitteleitä: imettäjä, lapsenhoitaja, piika, kotiapulainen, palvelija, keittäjä, *au pair*, kodinhoitaja, ja niin edelleen.

Monet entis- ja nykyajan hoivatitteleistä ja hoivaammateista ovat sukupuolittuneita ja luovat yhä miellelyhtymiä pääasiassa naisiin⁷. Vaikka omaishoitajina toimiikin Suomessa myös miehiä ja isillä on yhä suurempi vastuu lastenhoidosta, naiset kantavat suurimman osan hoivatyövastuusta. Hoiva-alalla työskentelevistä suurin osa on yhä naisia. Vastaavasti Italiassa naisten työssäkäynnin lisääntyessä miesten vastuu hoivasta kodin piirissä on pysynyt marginaalisena, ja naisten palkatonta hoivaa ovat tulleet korvaamaan koteihin palkatut maahanmuuttajat. Heistä suurin osa on naisia. Erityisesti Etelä-Aasian maista tulee kuitenkin myös miehiä, jotka tekevät kodeissa palkattua hoivatyötä.⁸ Myös maissa, joissa hoivasiirtolaisista on tullut tärkeä vientituote, kuten Filippiineillä, yhä useampi hoiva-alalle koulutautuva on mies.

Globaalista maahanmuuttajuudesta on tullut uudenlainen hoivatyötä hierarkisoiva yhteiskunnallinen jako. Maahanmuuttajuus on noussut nyky-yhteiskunnissa sukupuolen ja sosiaaliluokan rinnalle keskeiseksi sosiaalisiksi kategoriaksi. Erityisen selvästi tämä näkyy hoivan ja kodinhoidon työntekijäkunnassa. Esimerkiksi Italiassa 1980-luvun alussa kuutisen prosenttia kodeissa virallisesti työskentelevistä siivoajista ja hoivatyöntekijöistä oli maahanmuuttajataustaisia, mutta vastaava luku on nykyisin jo 80 prosenttia. Arviot Italiassa kodeissa virallisesti ja epävirallisesti työskentelevien maahanmuuttajien lukumääristä vaihtelevat puolentoista ja kahden miljoonan välillä. On arvioitu, että maahanmuuttajille ulkoistetun hoivatyön arvo on kuusi miljardia euroa, jonka Italian valtio säästää vuosittain. Hoiva- ja kotitaloudesta onkin

tullut Italiassa yksi tärkeimmistä maahanmuuttajia työllistävistä aloista.

Toinen paradoksi: näkymättömän ja itsestään selvän työn erityisvaatimukset

Hoivan toinen paradoksi juontuu hoivatyön luonteeseen: hoivatyö näyttäytyy näkymättömänä. Kuten monissa muissakin likaisiksi kutsutuissa ja uusintavissa töissä, hoivatyössä tulokset näkyvät selvimmin vasta, kun työ jää tekemättä. Vaikka hoivatyön edellyttämä tieto ja taito on jäänyt vaille yhteiskunnallista ja kulttuurista tunnustusta, hoiva on vaativaa työtä, joka edellyttää tekijältä niin fyysisiä, tiedollisia kuin emotionaalisia kykyjä.

Omassa Italiaa koskevassa tutkimuksessani koti- ja hoivatyötä tekevien srilankalaisten miesten haastattelussa korostuivat työhön liittyvät moninaiset taidot ja tiedot. Amal kuvaa ensimmäistä työpaikkaansa lasten- ja kodinhoitajana napolilaisessa kodissa seuraavasti:

”Aiheutin täydellisen sotkun tekemättä mitään. He jättivät minut keittiöön ja antoivat minulle viisi, kuusi makkaraa lapselle laitettavaksi. En tiennyt, kuinka laittaa ruokaa. Joka tapauksessa paistoin makkarat jotenkuten ja annoin ne lapselle. Hän söi vähän ja jätti kaiken. En tiennyt, että pitää säästää kaikki, joten heitin loput menemään. [...] Ja siivous, en osannut mitään. En osannut edes käyttää imuria. Joten *signora* piti minut kaksi kuukautta, ja sitten hän sanoi riittää, en voi pitää sinua, maksaa sinulle, jotta sotkisit kodisani.”

Amalin kuvaus kyseenalaistaa hoivatyön luonnollisuuden ja itsestäänselvyden. Se myös korostaa hoiva- ja koti-työhön liittyviä kulttuurisidonnaisia kykyvaatimuksia. Sri Lankassa ei käytetä imuria eikä juuri syödä makkaroita. Suomalaista vanhustenhoitoa koskevassa tutkimuksessa olen vastaavasti havainnoinut vanhainkodin osastolla, kuinka eri maista kotoisin olevat hoitajat joutuvat opettelemaan ruokiin liittyviä julkilausumattomia kulttuurisia koodeja. Ei ole itsestään selvää, että puuroon lisätään voinappi tai että pinaattilettujen kanssa tarjotaan hilloa.

Koska hoivatyö on henkilökohtaista, toiseen ihmiseen kohdistuvaa työtä, siihen liittyy hoivan vastaanottajan yksilöllisiin mieltymyksiin ja tarpeisiin kohdistuvaa tietoa. Vanhainkodissa hoitajien edellytetään ottavan huomioon, kuka juo kahvinsa sokerilla tai ilman, mutta myös kenen ruoan tulee olla sosemaista, jottei aiheudu tukehtumisvaaraa. Hoitajien toivotaan oppivan tuntemaan asukkaiden harrastukset ja mieltymykset: kuka lukee aamun lehden, tai kuinka asukas toivoo hiuksensa kammattavan. Hoitajan on myös tiedettävä, ettei demen-toituneelle Parkinsonin tautia sairastavalle asukkaalle saa välttämättä antaa leipää hänen jatkuvista pyynnöistään huolimatta, sillä hän ei ehkä pysty nielemään sitä. Hoivatieto ei olekaan vain kulttuurista vaan myös pitkälti yksilöllistä tietoa ja edellyttää herkkää tilannetajua.

Hoivatyöhön liittyvien tieto- ja taitovaateiden koros-

taminen herättää pohtimaan hoivan käsitettä lähemmin. Arkisesti hoivaan liittyy usein automaattisesti positiivisia määreitä. Brittiläinen hoivatutkija Julia Twigg on esittänyt, että ulkoapäin hoiva voi näyttäytyä hyvin samanaikaisena, on se sitten laadukasta huolenpitoa tai hoivaa, joka lähestyy hyväksikäyttöä. Hoiva olisikin ymmärrettävä jatkumoksi, johon voi kuulua niin hyvää kuin huonoa hoivaa.⁹ Vaikuttaa siltä, että pyyteettömyys ja kutsumus ovat usein hyvän hoivan kriteereitä.

Kolmas paradoksi: altruistisen hoivan ihanne palkkatyössä

Italiaa koskeva tutkimukseni osoittaa monien muiden aihetta käsitelleiden tutkimusten¹⁰ tavoin, että kotona tehdyn palkallisen hoivatyön ihanteena on palkatta ja pyyteettömästi suoritettu hoiva – toisin sanoen perheenjäsenten keskinäinen hoiva. Kodeissa tehtyä palkattua hoivatyötä jäsentää moraalitalouden logiikka¹¹, mikä hämärtää työntekijän ja työnantajan välistä sopimuskäsitteistä suhdetta. Työnantajat pyrkivät määrittelemään työsuhteen perhesuhteen kaltaiseksi. He esimerkiksi kutsuvat työntekijöitä tyttäriksi ja pojiksi tai sisariksi ja veljiksi.

Kun työsuhteet määritellään moraalitaloudellisissa kehyksissä ja käyttäen fiktiivisen sukulaissuhteen terminologiaa, työntekijöiden odotetaan tekevän työnsä ilman palkankorotusvaateita tai sunnuntaikorvauksia. Joissakin tapauksissa työnantajat jopa antavat ymmärtää, että he toimivat tosiasiallisina hyväntekijöinä palkatessaan paperittoman siirtolaisen kotiinsa. Moraalitalouden logiikan mukaisesti ei ole tärkeää, millaisia ammatillisia taitoja tai aikaisempaa kokemusta työntekijällä mahdollisesti on, vaan se, että hän on kunnollinen, hyvä ihminen. Erityisesti työntekijöiden, jotka asuvat työnantajiansa luona ja tekevät niin sanottua ”yötä päivää -työtä”¹², oletetaan omaksuvan työnantajiansa elämäntavan täydellisesti. Työnantajat saattavat määrätä työntekijöiden elämää työasuista ruokavalioon ja henkilökohtaiseen hygieniaan asti.

Äärimmäisen prekaarissa ja haavoittuvaisessa asemassa olevat paperittomat siirtolaistyöntekijät ovat *de facto* riippuvaisia työnantajistaan. Ilman yhteiskunnallista suojaa useimmat eivät voi esittää vaatimuksia työehtoistaan, ja hyvän työpaikan tärkeimmäksi kriteeriksi muodostuukin tapa, jolla heitä kohdellaan työssä. Työsuhteissa korostuvat näin ammatillisuuden ja muodollisten pätevyysien sijaan moraalikysymykset ja henkilökohtaiset suhteet.

Italiaa koskevassa tutkimuksessani kuvaan tapauksia, joita voisi kutsua goffmanilaisittain totaaliseksi työsuhteeksi¹³, sillä niissä työsuhteet kolonisoivat työntekijän elämän kaikkia osa-alueita. Väitän, että totaaliset työsuhteet ovat tavanomaisempia hoivatyössä kuin muilla aloilla johtuen hoivan kokonaisvaltaisesta luonteesta ja siitä, että se edellyttää toisen laaja-alaista kohtaamista. Nämä piirteet hallitsevat erityisesti kodeissa tehtävää kokopäiväistä hoivatyötä.

Myös yhteiskunnallinen eriarvoisuuden kerrostu-

minen vauhdittaa totaalisten työsuhteiden syntymistä. Tutkimustulokseni ovatkin samansuuntaisia muiden prekaareissa ja matalan statuksen töissä työskenteleviä siirtolaisia koskevien tutkimusten kanssa¹⁴. Nykyisessä tutkimuksessani olen tavannut Suomessa kotiapulaisena työskennelleitä maahanmuuttajia, joiden kokemukset ovat hyvin lähellä Italiassa haastattelemani siirtolaisten kokemuksia.

Neljäs paradoksi: Kokonaisvaltainen ja vastavuoroinen hoiva tulospaineissa

Hoivatyön ”tuotteena” sekä hoivan laadun mittarina käytetään suhdetta, joka syntyy hoivaajan ja hoivan vastaanottajan välille¹⁵. Hoiva, johon ei liity hoivasuhdetta, ymmärretään usein huonoksi hoivaksi sekä hoivaajan että hoivan saajan kannalta¹⁶. Tällainen hoiva on supistunut vain välttämättömistä hoivatarpeista huolehtimiseksi. Se on Raija Julkusta lainatakseni ”köyhää hoivaa”¹⁷.

Vanhusten hoiva Suomessa on hyvä esimerkki siitä, kuinka hoivatyö saattaa köyhtyä sisällöllisesti kustannus- ja tehokkuuspaineissa. Vanhusten kotihoidossa, joka on pilkottu hoivasuoritteiksi, hoivatyö organisoidaan taylorilaisittain kokonaisuudesta irrotetuiksi osiksi. Kotihoidossa hoivaa mitataan usein minuuttilleen niin, että pienin suorite on 15 minuutin mittainen, sillä tässä ajassa ehtii juuri antaa lääkkeitä. Aikaa ei jää itse hoivasuhteen luomiselle ja ylläpitämiselle. Seuraavat kotihoidon ammattilaisten kuvaukset vanhusten kotihoidosta Suomessa vuonna 2010 ovat esimerkkejä suoriteperustaisesta köyhyydestä hoivasta¹⁸.

”Hoitaja käy pikaisen käynnin ja vanhus kysyy kyynel silmässä. Että pitääkö minun taas jäädä yksin. [...] Kotihoitopaikat ovat lisääntyneet. Mutta käytettävä aika ei ole lisääntynyt, eikä hoitajien lukumäärä. Asiakkaan luona ei kerkeä tekemään suoraan sanottuna mitään, katsot vain onko lääkkeitä otettu ja onko ruokaa. Ei kerkeä istahtamaan ja katsomaan asiakasta, hänen olotilaansa, ei kuulostelemaan, painaako jokin asia. Ei kerkeä olemaan ihminen toiselle ihmiselle.”¹⁹

Kun hoivatyö suoritetaan kovassa ja jatkuvassa tehokkuus- ja aikapaineissa, inhimillisestä vuorovaikutuksesta tulee käytännössä mahdotonta. Hoivan pilkkominen osiin merkitsee hoivan vastavuoroisuuden sivuuttamista, jolloin hoiva ei tunnu enää hoivalta vaan suoritteelta. Suoriteperusteinen, tayloristinen hoiva asettuu hoivajatkumon huonon hoivan päähän.

Samalla kun vanhusten kotihoitoa tehostetaan tayloristiseen suuntaan, monissa kunnallisissa vanhainkodeissa on tavoitteena ”kodinomaisen” hoito. Vanhainkotien kodinomainisuus tarkoittaa haastattelemani suuren kunnallisen vanhainkodin osastonhoitajan mukaan hoivakäytäntöjä, joilla pyritään ”rutiineista pois” ja ”hoito- ja pesukulttuurista pois”. Hoito- ja pesukulttuurilla osastonhoitaja tarkoittaa sitä, että hoitaja pesee ja syöttää asukkaan aamuisin mahdollisimman nopeasti ja

”Työnantajat kutsuvat työntekijöitään tyttäreiksi ja pojiksi tai sisariksi ja veljiksi.”

rutiininomaisesti ja kokee sen jälkeen tehneensä päivän työt. Sen sijaan kodinomaisessa vanhainkodissa korostetaan, että paikka on asukkaiden koti, jossa eletään verkkaaisesti asukkaiden ehdoilla.²⁰ Kotihoidon varassa elävät vanhuksat joutuvat kuitenkin sinnittelemään kodeissaan hoito- ja pesukulttuuriin perustuvan hoivan avulla.

Hoiva köyhtyy nyky-Suomessa myös muualla kuin julkisella sektorilla. Vanhusten hoivasta on tullut sijoitustoimintaa.²¹ Suomalaiset ja ulkomaalaiset riskisijoitusrytukset ovat ostaneet yksityisiä hoivayrityksiä, ja hoivan tuottaminen on osoittautunut hyvinkin tuottoisaksi toiminnaksi²². Haastattelemani maahanmuuttajataustaisen lähihoitajan mukaan riskisijoitusfirman omistaman hoivakodin arjessa uudenlainen ajattelu näkyy hoivakulttuurina, jota määrittävät raha ja tuloksellisuus asukkaiden hyvinvoinnin tai hoivan laadun sijaan. Uusi hoivakulttuuri on vieraannuttanut talon pitkäaikaisia työntekijöitä ja johtanut henkilökunnan suureen vaihtuvuuteen ja henkilöstöpulaan. Tilanteesta kärsivät työntekijöiden lisäksi asukkaat, jotka kokevat turvattomuutta alati vaihtuvien hoitajien ja jatkuvan minimimitoituksen takia.

Riskibisnes-hoivaan liittyvät ongelmat osoittavat jo varhain angloamerikkalaisessa kirjallisuudessa todetun seikan, että hoiva sopii hyvin huonosti kapitalistiseen aikatalouteen²³. On jopa esitetty, että hoiva ei voisi olla lainkaan markkinoitava tuote, sillä se koskettaa ihmisten intiimeimpiä tarpeita²⁴. Hoivan tuotteistaminen osakkeenomistajille voittoa tuottavaksi hyödykkeeksi vaikuttaakin hyvin ongelmalliselta. Alkaako hoivakoti, jonka hoivakulttuuri perustuu voiton tavoittelulle, karkottaa työntekijöiden lisäksi myös asukkaita eli asiakkaita?

Hoivatyön tulevaisuuden näkymiä Suomessa

Italiassa tekemäni tutkimus on avannut näkymiä moraalitalouden jäsentämään hoivatyöhön ja siihen liittyviin totaalisiin työsuhteisiin. Käynnissä oleva Suomessa

tehtävä tutkimukseni on puolestaan nostanut esiin hoivatyön uusia paradokseja, jotka liittyvät taylorisoituneeseen vanhusten kotihoitoon ja toisaalta kodinomaisuuteen laitoshiitoon sekä riskibisnesshoivaan. Esimerkit ovat valottaneet hoivatyön keskeisiä paradokseja, jotka kiteytyvät hoivan ja työn logiikan välisiin ristiriitoihin. Hyvän hoivan ideaalit – pyyteettömyys, kokonaisvaltaisuus ja vastavuoroisuus – istuvat kutsumusammattin kehukseen, eivät välineelliseen ”työ työnä” -ajatteluun, totaalisiin työsuhteisiin ja työntekijöiden riistoon, eivätkä varsinkaan taloudellisen tuottavuuden ja kvartaalikapitalismin logiikkaan²⁵.

Suomen nykykehitykseen kuuluvat huoltosuhteen heikkeneminen, kasautuva eriarvoisuus ja kasvaneet tuloerot, julkisten hyvinvointivaltiopalveluiden rapautuminen, uuden julkisjohtamisen mukanaan tuomat joustavuus- ja tehokkuusvaatimukset, kilpailuttaminen sekä tilaaja-tuottajaketjujen pidentyminen ja laatukontrollin vaikeus, hoivatyön ammatillisen pohjan murentaminen ja laadukkaan työvoiman rekrytointiongelmat. Tämä pakottaa miettimään, millaisia mahdollisuuksia Suomella on ratkaista ikääntyvän väestön hoivatarpeet. Tavoitteena on, että suurin osa vanhuksista hoidetaan tulevaisuudessa kotona, ja laitospaikkojen vähentäminen jatkuu. Hoivatyö luultavasti siirtyy yhä enemmän yhteiskunnalta perheiden ja yksilöiden vastuulle. Omaishoitajien määrä varmasti lisääntyy, mutta myös kotiin palkattuja yksityisiä hoivatyöntekijöitä tarvitaan yhä enemmän, kun julkinen kotihoito tarjoaa vain välttämättömintä hoivaa.

Hoivan eriytyminen ja eriarvoistuminen on jo tosiasia. Tämä trendi uhkaa vahvistua niin, että laadukkaasta, sisällöllisestä hoivasta tulee varakkaiden etuoikeus. On paineita tuottaa hoivaa yhä enemmän yksityisesti, edullisesti ja epävirallisesti, vaikkapa Italian mallin mukaisesti. Tulevaisuuden näkymät eivät kuitenkaan ole luonnonlakeja, vaan niihin on mahdollista vaikuttaa aktiivisella politiikan suunnanmuutoksella.

Viitteet

- 1 Ks. myös Waerness 1980, 7.
- 2 Anttonen & Zechner 2009, 16–19.
- 3 Ks. esim. Hochschild 2000; Ehrenreich & Hochschild 2003; Näre 2008; Parreñas 2001.
- 4 *Hoivaajien kapina*.
- 5 Intersektionaalinen, eli samanaikaisia eroja (kuten sukupuolen, yhteiskuntaluokan, etnisyyden, ”rodun”, jne.) huomioiva, tutkimusote on keskeinen lähtökohta feministisessä ja nykyisin laajemminkin yhteiskuntatutkimuksessa.
- 6 Esim. Davis 1981; hooks 1991; Hurtado 1989.
- 7 Henriksson & Wrede 2008.
- 8 Näre 2010.
- 9 Twigg 2000, 1–2.
- 10 Esim. Anderson 2000; Rollins 1985; Romero 1982.
- 11 Moraalitaloudella tarkoitetaan sitä, kuinka moraaliset järjestykset ja normit vaikuttavat ja määrittävät taloudellista toimintaa (Sayer 2004, ks. myös Kauppinen 2004). Palkatun koti- ja hoivatyön tapauksessa kyse on siitä, kuinka perhe-suhteisiin liittyvät moraaliset järjestykset ja normit määrittävät palkkatyösuhdetta.
- 12 Yötä päivää -työ, italiaksi *lavoro notte e giorno*, tarkoittaa työsuhdetta, jossa työntekijä asuu työnantajan luona ja hänellä on yleensä vain yksi iltapäivä ja yksi päivä vapaata viikossa. Italialainen ilmaus kuvaa tällaista työtä paremmin kuin englannin vastaava termi *live-in work*. Varsinkin tapauksissa, joissa työnkuvaan sisältyy huonokuntoisten vanhusten ja pienten lasten hoitoa, työntekijä joutuu työskentelemään myös öisin.
- 13 Goffman puhuu totaalisista instituutioista (1961), jotka ottavat hallittavakseen ihmisen elämän kokonaisuudessaan.
- 14 Esim. Cole & Booth 2007; Preibisch 2008. Myös Suomessa maahanmuuttajien tekemään marjanpaimintaan liittyy samanlaisia moraalitaloudellisia ja totaalisen työsuhteen piirteitä (Mika Helander, henkilökohtainen kommunikatio 22.8.2011).
- 15 Tronto 2000.
- 16 Ks. esim. Ahnlund 2008.
- 17 Julkunen 2006.
- 18 Erkkilä 2010. Esimerkit ovat Suomen lähi- ja perushoitajaliitto SuPerin kotihoitajille suunnatusta kyselystä.
- 19 Erkkilä 2010, 16.
- 20 Vanhainkodin osastonhoitajan haastattelu 5.10.2011.
- 21 Kehitys on alkanut jo vuosia sitten Iso-Britanniassa. Suomi ja Pohjoismaista myös Ruotsi ovat sittemmin seuranneet Britannian mallia.
- 22 Esimerkkejä yksityisen hoiva- ja terveysalan tuottoisuudesta, joka osaltaan liittyy yritysten verosuunnitteluun, on käsitelty syksyllä 2011 laajasti mediassa (ks. esim. HS 23.11.2011 A9; HS 24.11.2011 B3).
- 23 Geissler & Pfau-Effinger 2005, 6.
- 24 Bettio & Prechal 1998, 43.
- 25 Samansuuntaisista analyyseistä ks. myös Henriksson & Wrede 2004.

Kirjallisuus

- Ahnlund, Petra, To Organise for Care Work. Work Environment and Relational Aspects of Care Work in Sweden. Teoksessa *Care Work in Crisis. Reclaiming the Nordic Ethos of Care*. Toim. Sirpa Wrede & Lea Henriksson & Håkon Host & Stina Johansson & Bettina Dybbroe. Studentlitteratur, Malmö 2008, 303–322.
- Anderson, Bridget, *Doing the Dirty Work? The Global Politics of Domestic Labour*. Zed Books, London 2000.
- Anttonen, Anneli & Zechner, Minna, Tutkimuksen lähestymistapoja hoivaan. Teoksessa *Hoiva. Tutkimus, politiikka ja arki*. Toim. Anneli Anttonen & Heli Valokivi & Minna Zechner. Vastapaino, Tampere 2009, 16–53.
- Cole, Jeffrey & Booth, Sally S., *Dirty Work: Immigrants in Domestic Service, Agriculture, and Prostitution in Sicily*. Lexington Books, Plymouth 2007.
- Daly, Mary & Lewis, Jane, The Concept of Social Care and the Analysis of Contemporary Welfare States. *The British Journal of Sociology*. Vol. 51, No. 2, 2000, 281–298.
- Davis, Angela, *Women, Race & Class*. Random House, New York 1981.
- Erkkilä, Sari ”Usein joutuu miettimään mikä on heitteillejätettyä, mikä ei.” *Selvitys laitospaikkojen vähentämisen vaikutuksista kotihoitoon*. SuPer ry, Helsinki 2010.
- Global Woman. Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*. Toim. Ehrenreich, Barbara & Hochschild, Arlie. Granta Books, London 2003.
- Goffman, Erving, *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Aldine, Chicago 1961.
- Henriksson, Lea & Wrede, Sirpa, Care Work in the Context of a Transforming Welfare State, Teoksessa *Care Work in Crisis. Reclaiming the Nordic Ethos of Care*. Toim. Sirpa Wrede & Lea Henriksson & Håkon Host & Stina Johansson & Bettina Dybbroe. Studentlitteratur, Malmö 2008, 121–130.

- Hochschild, Arlie, Global Care Chains and Emotional Surplus Value. Teoksessa *On the Edge. Living with Global Capitalism*. Toim. Will Hutton & Anthony Giddens. Jonathan Cape, London 2000, 130–146.
- Hoivaajien kapina. Tutkimusmatkoja prekaarisuuteen*. (A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina, 2003.) Suom. Laura Böök & Riie Heikkilä & Eeva Itkonen & Anna-Reetta Korhonen & Eetu Virén. Toim. Precarias a la deriva. Like, Helsinki 2009.
- hooks, bell, *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Turnaround, London 1991.
- Hurtado, Aida, Relating to Privilege. Seduction and Rejection in the Subordination of White Women and Women of Color. *Signs*. Vol. 14, No. 4, 1989, 833–855.
- Hyvinvointityön ammatit*. Toim. Lea Henriksson & Sirpa Wrede. Gaudeamus, Helsinki 2004.
- Julkunen, Raija, *Kuka vastaa? Hyvinvointivaltion rajat ja julkinen vastuu*. STAKES, Helsinki 2006.
- Kauppinen, Ilkka, Esipuhe. Teoksessa *Moraalitalous*. Toim. Ilkka Kauppinen. Vastapaino, Tampere 2004, 5–20.
- Näre, Lena, Ylirajaiset hoivajärjestykset. Puolalaisten naisten kokemuksia koti- ja hoivatyöstä Napolissa. Teoksessa *Yhteiskuntaluokka ja sukupuoli*. Toim. Tarja Tolonen. Vastapaino, 274–299.
- Näre, Lena, Sri Lankan Men as Cleaners and Carers. Negotiating Masculinity in Naples. *Men and Masculinities. Special Issue on Male Domestic Workers*. Vol. 13, No. 1, 2010, 65–86.
- Parreñas, Rhacel S., *Servants of Globalization. Women, Migration and Domestic Work*. Stanford University Press, Stanford 2001.
- Rollins, Judith, *Between Women. Domestic and Their Employers*. Temple University Press, Philadelphia 1985.
- Romero, Mary, *Maid in the U.S.A.* Routledge, New York 1992.
- Sayer, Andrew, Moral Economy. Lancasterin yliopiston Sosiologian laitoksen verkkojulkaisu <http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/sayer-moral-economy.pdf>, 2004, haettu 10.9.2006.
- Twigg, Julia, *Bathing. The Body and Community Care*. Routledge, London 2000.
- Waerness, Kari, Omsorgen som lönearbete. En begreppsdiskussion. *Kvinnovetenskaplig tidskrift*. Vol. 1, No. 3, 1980, 6–17.
- Waerness, Kari, The Rationality of Caring. Teoksessa *Economic and Industrial Democracy*. Toim. Marten Söder. Sage Publications, London 1984, 185–211.



JUKKA PELTOKOSKI

Luokka luokkaa vastaan

Prekariaatti on uusi proletariaatti. Vaikka läpi keskustelun on korostettu, ettei kyse ole pätkätyöläisyydestä, hallitsee pätkätyö mielikuvia. Prekariaatti on poliittinen käsite.

Prekariaatti on liikkeiden luoma käsite, jonka tarkoituksena ei ole vain kuvata maailmaa, vaan mobilisoida ihmisiä muuttamaan sitä. Käsitettä ei ole luotu sosiologisia mittauksia, vaan vastarinnan rakentamista varten. Sen tehtävänä on tutkia ja tunnistaa yhteiskunnallisiin olosuhteisiin liittyvää rakenteellista väkivaltaa sekä tuoda valoon olemassa olevia vastarinnan muotoja.

Prekariaatin käsite ei myöskään pyri antamaan kollektiivista identiteettiä. Tarkemmin sanoen prekariaatti voidaan kyllä tunnistaa identiteettinä jaetuissa, negatiivisissa olosuhteissa, mutta kuten Antonio Negri ja Michael Hardt ovat korostaneet, yhteiskunnallisen liikkeen strategia ei voi perustua minkään tällaisen identiteetin tunnustamiselle.¹ Tehtävänä on identiteettiä tuottavan tilanteen tuhoaminen rinnan identiteetin tuhoamisen kanssa. Kyseessä on siis *luokkakäsite luokkaa vastaan*.

Prekariaatin vappu

Tietotyö ja palvelut ovat tänään kaikkien huulilla. Vaikka teollisuus, kuten paperin ja selluloosan tuotanto, tuottaa edelleen Suomen bruttokansantuotteesta merkittävän osan, ei raskas teollisuus työllistä juurikaan ihmisiä, eivätkä näkymät ole ainakaan kasvamaan päin. Uutta työllisyyttä syntyy tieto- ja palvelualoilla, erityisesti pk-sektorilla (eli pienten ja keskisuurten yritysten kentällä).

Tieto- ja palvelualat ovat alkaneet hallita yhteiskunnan tulevaisuuden näkymiä. Yhteiskunnalliset instituutiot järjestyvät palvelemaan alojen kasvutarpeita. Vihreät teknologiat ovat uusi mahdollisuus myös teollisuudelle, mutta nekin edellyttävät voimakasta innovaatiotyötä ja uusia palvelumalleja. Tuskinpa uudet automatisoidut tehtaat ja konepajat tulevat työllistämään samantaisia massoja kuin teollisen työväenluokan kulta-aikoina.

Luovan luokan unelmat ovat kuitenkin vain harvojen herkkua. Uusi työvoima jakautuu huippusaajiin, koulutettuihin ketjutyöläisiin sekä uuteen palveluluokkaan, jonka osaksi erityisesti monet niin sanotut *macjobit*

eli paskaduunit tulevat. Uhkaksi prekaarisuus koetaan tämän työnjaon keski- ja alaportailla eli siinä päässä hierarkiaa, jossa työelämän joustavuus ja vaihtelevuus tarkoittaa myös toimeentulon katkonaisuutta ja köyhyyttä.²

Ranskassa prekaarisuudesta on puhuttu jo vuosikymmeniä viitaten erilaisissa epätyypillisissä ja epävarmoissa työsuhteissa toimiviin työntekijöihin, mutta vasta 2000-luvulla sanasta on tullut varsinaisesti liikekäsite, kun sen tiimoilta on alettu mobilisoida protesteja. Keskeisimpiä ovat olleet EuroMayDay-mielenosoitukset, jotka alkoivat Milanosta vuonna 2001 ja kiersivät lähes vuosikymmenen ajan eurooppalaisia kaupunkeja.

Suomessa prekariaatti nousi valtamedioihin vuonna 2006, kun Helsingin EuroMayDay-mielenosoituksen päätteeksi VR:n makasiineilla kahakoitiin ja julkisuuteen nousi sana paskaduuni. Sitten EMD:t ovat loppuneet, mutta esimerkiksi keskustelu perustulosta jatkuu vilkkaana.³ Leimallisesti karnevaalihenkinen EuroMayDay erottautui vanhan työväenliikkeen tyylistä ja korosti erilaisten yhteiskunnallisten marginaalien, opiskelijoiden ja uuden työvoiman kulttuurien. Teollisen työväenluokan kuvaston tilalle se nosti uuden tietotyön maailman, ”toisen polven autonomisen työn”, jossa työntekijän subjektiivisuus on merkittävällä sijalla.⁴

Uutta vappuperinnettä ei syntynyt, mutta prekariaatti jäi kummitelemaan Euroopan ylle.

Miljoonan marginaali

Sana prekariaatti tulee latinan sanasta *precarius*. Se viittaa turvattomuuteen, muiden armoilla olemiseen ja aneluun. Prekaari on se, joka joutuu rukoilemaan olemassaolonsa oikeutusta. Suomenkielinen vastine sille voisi olla *oikunalaisuus*, joka viittaa hyvin siihen, että prekaari elämä tarkoittaa vaikeuksia suunnitella omaa tulevaisuuttaan ja tehdä pitkälle kantavia päätöksiä. Prekaarius on toimeentulon epävarmuutta.

Prekariaattikeskustelussa on pyritty korostamaan, että pätkätyöt ovat vain osa ilmiötä. Tämä asia näyttää

ilmeiseltä jo puhtaasti sosiologisesta näkökulmasta. Pätkätyöhön suuntautunut näkökulma on liian suppea kuvaamaan nyky-yhteiskunnan epätyypillisen työn muotojen moneutta, esimerkiksi itsensä työllistämistä ja yksinyrittämistä tai vaikkapa paperittoman siirtolaisen asemaa.

Eroa on myös poliittista strategiaa koskevissa näkemyksissä. Pätkätyökeskustelu määrittää ongelmaksi vakituisen työn puutteen, kun taas prekariaattikeskustelu toimeentulon. Työn vaatimisen sijaan vaaditaan taattua toimeentuloa.

Maurizio Lazzaraton sanoin yhteiskunnallisten liikkeiden mobilisoituminen ilmaisee yhtä aikaa sekä väkijoukkojen kokemusta joidenkin tiettyjen yhteiskunnallisten olosuhteiden muuttumisesta ”sietämättömiksi” että avautunutta kokemusta uusista elämisen mahdollisuuksista. Liikkeet eivät ole jonkin valmiin subjektin tahdon ilmausta vaan subjektiivisuuksien tuleamista, ja ne käynnistyvät usein jonkin yllätyksellisen tapahtuman seurauksena.⁵ Tai kuten Paolo Virno muotoilee, liikkeet ovat pakoa, eksodusta, jossa ei ole kyse symmetrisestä vastakkainasettelusta ja yhteisistä panoksista jonkin toisen ihmisryhmän kanssa, vaan annettujen mahdollisuuksien haastamisesta ja asettumisesta konfliktiin niitä puolustavien tahojen kanssa.⁶

Miten sitten voidaan kuvailla prekariaatin sietämättömiä olosuhteita? Prekariaatin määräästä Suomessa saadaan jonkinlainen arvio tilastoista, kun katsotaan ryhmiä, joiden voidaan olettaa kokevan säännönmukaisesti taloudellista epävarmuutta. Luvuksi tulee lähes miljoona ihmistä. Se on yli kolmasosa kaikesta suomalaisesta työvoimasta, kun mukaan lasketaan myös itsensä työllistävät ammatinharjoittajat ja yksinyrittäjät.

TAULUKKO I: PREKAAREJA LUKUJA

| | 2008 | 2009 | 2010 |
|---|----------------|----------------|----------------|
| Työttömiä | 174 000 | 221 000 | 250 000 |
| Määräaikaisissa työsuhteissa | 332 000 | 310 000 | 322 000 |
| Vuokratyöntekijät | 31 000 | 23 000 | 29 000 |
| Yksinyrittäjät (pl. maa- ja metsä- ja kalatalous) | 154 000 | 160 000 | 143 000 |
| Osa-aikatyö (jatkuva) | 196 000 | 201 000 | 201 000 |
| Yhteensä | 885 000 | 915 000 | 945 000 |

Lähteet: Työvoimatutkimus 2009 ja 2010; Pärnänen & Sutela 2011; Koivulaakso, Kontula, Peltokoski, Saukkonen & Toivanen 2010.

On kuitenkin vaikea sanoa tarkasti, kuinka moni eri ryhmässä kokee toimeentulon epävarmuutta. Huippuosaaaja voi surffata hankkeissa, kun taas jonkun tilanne saattaa olla turvattu puolison tulojen tai perinnön ansiosta. Osa-aikaeläkeläinen puolestaan voi olla pesämunan päällä lepuutteleva *downshifteri*.

Toisaalta taulukosta puuttuu lähes sata tuhatta piilotyötöntä, jotka ovat aktiivisten työvoimapolitiittisten toimenpiteiden kohteena. Ulkopuolelle jää myös se laaja opiskelijoiden massa, joka elättää itseään pelkällä opintorahalla tai sitoo tulevaisuuttaan markkinakorkoiseen lainaan. Mahdollisesti miljoona on siis hyvinkin kuvaava luku.

Selvää on myös, etteivät pätkätyöt ja vakiduoit muodosta sellaista vastinparia kuin joskus yritetään esittää. Suomalainen irtisanomissuoja on eurooppalaisittain melko heikko, ja vaikka työllistäminen onkin kallista, niin irtisanominen ei ole. Moni organisaatio on käynyt läpi useammatkin yt-neuvottelut. Kenenkään posti ei ole suojattu ”tuotannollisilta tai taloudellisilta syiltä”.

Työsuhteita koskevien tarkastelujen lisäksi olisi hyvä kiinnittää huomiota pienten yritysten elinkaariin ja koko pk-sektorin luovaan kaaokseen. Tieto- ja palvelutaloudessa pienet ja keskisuuret yritykset ovat nousseet keskeiseen asemaan sekä työllistäjinä että uusien innovaatioiden ja paikallisten ratkaisujen kehittäjinä. Huomattava osa yrityksistä päättyi kuitenkin konkurssiin ensimmäisinä vuosina samalla, kun erilaiset alihankkijayritykset elävät täysin emoyritysten strategisten päätösten varassa.

Kokoaikatyön asema ei ole uhattuna, mutta epätyypillisestä on silti tullut tyypillistä. Se ei ole enää mikään poikkeus vaan muodostaa ison osan kokonaiskuvasta. Uusista työsuhteista yli puolet solmitaan määräaikaisina⁷. Jos kyse on joidenkin mielestä marginaalista, niin ainakin marginaalit ovat hiton leveät.

Velallisten vankilassa

Prekariaatin rinnalla voidaan puhua yhteiskunnan *prekariaattista*, jolla tarkoitetaan elämän taloudellisen riskialttiuden lisääntymistä. Viime aikoina kotitalouksien velkaantumistaso on noussut kohisten niin Suomessa kuin läpi Euroopan. Suomalaisten velkaantumistaso on tänään jo yli 100 prosenttia, mikä kuuluu eurooppalaiseen keskikastiin⁸. Samaan aikaan julkiset hyvinvointipalvelut on ajettu resurssipulaan. Velkaannuttaminen ja yhteiskunnallisten palvelujen siirtäminen yksityisen kulutuksen piiriin ovatkin tehokkaita prekarisoinnin keinoja samalla, kun erilaiset *rationalisoinnit* ja uudet valvontajärjestelmät kiristävät ruuvia työpaikoilla.

Keskustelun jumittaminen pätkätyöiden käsitteessä on johtanut vastahuomautuksiin siitä, ettei pätkätyöiden määrä ole räjähtänyt käsiin, eikä niitä ole dramaattisesti enempää kuin 1980-luvulla⁹. On kuitenkin täysin eri asia puhua pätkätyöistä lähes täystyöllisyyden olosuhteissa, korkean sosiaaliturvan ja toimivien hyvinvointipalvelujen

”Joukkojen äly kaapataan palvelemaan yksityistä voittoa.”

aikana. Osa pätkätöistä on myös talouden taantumana myötä kääntynyt numeroiksi työttömien joukoissa.

Prekariisaatio sitoo ihmiset paitsi yhä kovempiin tuottavuuspaineisiin myös pakonomaiseen itsensä kehittämiseen. Jäykän ja mekaanisen työnjaon teollinen yhteiskunta on purkautunut elämänlaajuiseksi oppimiseksi, jossa vain jatkuva kirittäminen ja tuhannen taidon hallitseminen antavat suojaa työmarkkinoiden luovaa tuhoa vastaan. Määrällisten paineiden lisäksi työn laadulliset vaatimukset varsinkin tieto- ja palvelutyön aloilla syövät voimia. Kun työ on subjektiivista eli vaatii oman persoonan ja sosiaalisten kykyjen käyttämistä, se alkaa helposti viedä kaikki ajatukset ja energian. Työstä ei pääse irti, oli muodollinen työaika mitä tahansa.

Asetelma kääntyykin nurin. Työttömyyden ja työn puutteen sijaan ongelmana on ennemminkin vapauttaa elämää työelämästä ja elintilaa yhteiskunnalta, jossa köyhin on se, jolla ei ole varaa edes velkaan.

”Työelämäntyö”

Kokemus oman ajan muuttumisesta pelkäksi työajaksi vastaa Hardtin ja Negrin käsitystä kapitalismin siirtymisestä niin sanotun *realisubsumption* eli todellisen alistuksen aikaan. Ei riitä, että ihmiset ovat riistettävissä muodollisen työajalla, vaan palvelukseen on saatava kaikki muukin aika.¹⁰ Työt kulkevat koko ajan mukana samalla kun jo pelkkä työllistyminen vaatii jatkuvaa kouluttautumista, verkostoitumista ja ideointia. Itsensä työllistäjien työaika lankeaa luonnollisesti yhteen elämän ajan kanssa.

Työn muutoksesta kertoo sekin, että yhä useampi yritys alkaa hyödyntää avoimen innovaation strategiaa.

Sisäistä tutkimus- ja tuotekehittelyä karsitaan asiakaspalutteen ja *crowdsourcingin*¹¹ hyväksi, ja ideoita metsätetään myös suoraan kuluttajayhteisöistä ja kansalaisyhteiskunnan verkostoista. Jos teollisen tuotannon keskiössä oli tehdaskone, niin nyt keskeistä on yhteiskunnallinen kommunikaatio ja sen voimavarojen kaappaaminen.

Tilanne on kuitenkin myös valtavan potentiaalinen. On eri asia, että ihmisiä komennetaan liukuhinnan ääreen kuin että heitä komennetaan organisoimaan itseään, kuten Virno sanoo.¹² Uusia töitä ei tehdä koneen tahdissa, vaan töissä on kyettävä synnyttämään ”yhteinen sävel”. Työn tuottavuus syntyy yhteisen autonomisesta organisoinnista, vaikka sillä onkin vastattava markkinoiden ulkokohtaisiin vaatimuksiin ja abstrakteihin tuulosmittareihin.

Gilles Deleuzen mukaan tunnemme olevamme vapaita kuin moottoritillä, vaikka kaikki liikkeemme ovat täydellisen kontrolloituja. (Työ)aikoihin ja (työ)paikkoihin sidottu teollinen kuriyhteiskunta on muuttunut avoimen tilan kontrolliyhteiskunnaksi, jossa Deleuzen sanoin ”ei ikinä lopeteta mitään”¹³.

Tietokapitalistinen yhteiskunta alleviivaa yhteistointimintaa, kooperaatiota, mutta antaa sille tilaa vain ”pidätettynä”. Niin sanottu luova talous koostuu niin yksilöiden kuin yritystenkin välisistä opportunistisista kilpailustrategioista, joilla parvien ja joukkojen äly kaapataan palvelemaan yksityistä voittoa. Samalla joukkojen toisessa päässä jonotetaan kansainvälisen ravintolan tai hoivaketjun työhaastatteluun yhdessä kymmenien muiden oikunalaisten kanssa.

Prekariaatin perustulo olisi vastaus taatun toimeentulon varmistamiseksi tilanteessa, jossa palkkatyötä ei yhtäältä ole ja jossa se toisaalta avautuu yhteiskunnalliselle

kommunikaatiolle tuottavuutensa lähteenä. Perustulo olisi subjektiivinen lakkokassa, joka antaisi tilaa olla ottamatta vastaan mitä tahansa töitä sekä nostaa kytkintä niin halutessaan. Se myös tarkoittaisi suoraa investointia ihmisten omaan elämään. Melko varmasti perustulo vahvistaisi merkittävästi erilaista kulttuuritoimintaa ja järjestöelämää sekä yhteiskunnallista yrittäjyyttä ja itsenäistä ammatinharjoittamista.

Prekariaatti on tässä vastarinnan hahmo, joka ei organisoidu työpaikkakohtaisesti tai ilmennä ykseyttä. Prekariaatti on ennemminkin *multitudo*, eli moneus tai ”väki”, kuten Hardtin ja Negrin käsite on suomennettu¹⁴. Prekariaatti on *väen ilmaus* tietokapitalismissa. Se on tuottava siinä merkityksessä kuin tuottava tarkoittaa kapitalismissa onnettomuutta. Sen tuottavuus perustuu kuitenkin avoimelle yhteistoiminnalle ja jakamiselle. Siten se on välttämättömästi myös toisenlaisen maailman rakentaja.

Yhteinen

Prekarisaatiota on nimitetty siirtymäksi *welfaresta workfareen*. Kuvaus on sikäli harhaanjohtava, että ainakin suomalainen sosiaaliturva ei koskaan ole ollut

kovin ”pohjoismainen” tai ”universalistinen”, toisin kuin usein annetaan ymmärtää. Sosiaaliturva on alun perinkin rakennettu kokoaikaisen palkkatyön normin varaan ja sen ylläpitämiseksi. Kun tieto- ja palvelualojen työn mallin myötä työmarkkinoille syntyy vahvasti uudenlaista kysyntää, hyvinvointivalttiollinen järjestelmä alkaa tuottaa mielivallan ja alistuksen kokemuksia.

Jotkut näkevät tilanteessa yhtymäkohtia kapitalismin ”alkuperäiseen” proletaariseen tilanteeseen, mutta tilanne on kuitenkin monin tavoin erilainen. Traditionaalisten yhteisöjen suoja ei enää ole, eikä teollisuus toimi kasvavana työllistäjänä. Teknologinen ympäristö on täysin eri, kuten myös kokemus luonnonvarojen rajattomuudesta ja ihmisyhteisön kasvun mahdollisuuksista. Emme elä kansallisen heräämisen vaan globaalien tietoverkkojen aikaa.

Ihmiset ovat itsekin muuttuneet kohentuneen elintason, koulutusjärjestelmän kehittymisen ja aiempien yhteiskunnallisten kamppailujen myötä. Prekariaatti on uusi proletariaatti, joka ei hae tunnustusta vaan asettaa kysymyksen yhteisestä.

Viitteet

- 1 Hardt & Negri 2009, 325–327.
- 2 Jakonen, Peltokoski & Vähämäki 2006; Korhonen, Peltokoski & Saukkonen 2009; vrt. myös Newfield 2010.
- 3 Ks. <http://fi.wikipedia.org/wiki/EuroMayDay>, *A-talk*-ohjelma, jossa paskaduunin käsite nousi keskusteluun, on yhä katsottavissa YLE Areenasta, Verkossa: http://yle.fi/elavaarkisto/artikkelit/vrn_makasiineilla_mellakoi-tiin_37008.html#media=37017
- 4 General Intellect 2008, 28–29.
- 5 Lazzarato 2006, 9–11; 15–17.
- 6 Virno 2006, 80–81.
- 7 Työvoimatutkimus 2010.
- 8 Kangas 2010.
- 9 Ks. Uusitalo 2008; Alasoini 2010.
- 10 Hardt & Negri 2001.
- 11 Käsite, jolla kuvataan toimintaa, jossa työ, jonka tekemiseen on perinteisesti palkattu työntekijä, ulkoistetaan määrittelemättömälle, suurelle joukolle ihmisiä useimmiten avoimen kutsun kautta. toim. huom.
- 12 Virno 2006, 66–67.
- 13 Deleuze 2005, 121.
- 14 Hardt & Negri 2000 & 2005.

Kirjallisuus

Alasoini, Timo, *Mainettaan parempi työ*. Elinkeinoelämän valtuuskunta, Helsinki 2010.

Deleuze, Gilles, *Haastatteluja* (Valikoima alkuteoksista *Pourparlers*, 1990 ja *Dialogues*, 1977). Suom. Anna Helle, Vappu Helmisari, Janne Porttikivi ja Jussi Vähämäki. Tutkijaliitto, Helsinki 2005.

General Intellect, *Vasemmisto etsii työtä*. Tutkijaliitto, Vasemmistofoorumi & Like, Helsinki 2008.

Jakonen, Mikko, Peltokoski, Jukka & Vähämäki, Jussi, Paskaduunit ja työkyvyn yhteiskunta. *Verkkolehti Megafoni* 13.7.2006. Verkossa: <http://megafoni.kulma.net/index.php?art=357>

Kangas, Olli, Kotitalouksien velkataakka kasvanut Suomessa vauhdilla. *Tieto&trendit* 2/2010. Verkossa: http://www.stat.fi/artikkelit/2010/art_2010-04-14_002.html

Koivulaakso, Dan, Kontula, Anna, Peltokoski, Jukka, Saukkonen, Miika & Toivanen, Tero, *Radikaaleinta on arki*. Into kustannus, Helsinki 2010.

Korhonen, Anna-Reetta, Peltokoski, Jukka & Saukkonen, Miika, *Paskaduunista barrikadille. Prekariaatin julistus*. Into kustannus, Helsinki 2009.

Lazzarato, Maurizio, *Kapitalismin vallankumoukset* (Les révolutions du capitalisme, 2004). Suom. Leena Aholainen, Anna Helle, Mikko Jakonen, Juuso Paaso ja Jussi Vähämäki. Tutkijaliitto, Helsinki 2006.

Hardt, Michael & Negri, Antonio, *Empire*. Harvard University Press, Massachusetts 2000.

Hardt, Michael & Negri, Antonio, *Imperiumi* (Empire, 2000). Suom. Arto Häilä, Mika Ojankangas, Taina Rajanti, Olli Sinivaara, Akseli Virtanen ja Jussi Vähämäki. WSOY, Helsinki 2005.

Hardt, Michael & Negri, Antonio, *Commonwealth*. Harvard University Press, Massachusetts 2009.

Newfield, Christopher, Kognitaraatin rakenne ja hiljaisuus. Suom. Tere Vadén. *niin & näin* 2/10. Verkossa: <http://netn.fi/lehti/niin-nain-210/kognitaraatin-rakenne-ja-hiljaisuus>

Pärnänen, Anna & Sutela, Hanna, Työn tekemisen uudet muodot ja tilastot. *Hyvinvointikatsaus* 4/2011. Verkossa: http://www.stat.fi/artikkelit/2011/art_2011-12-12_002.html?s=0

Työvoimatutkimus 2009. Tilastokeskus, Helsinki 2009. Verkossa: <http://www.stat.fi/til/tyti/2009>

Työvoimatutkimus 2010. Tilastokeskus, Helsinki 2010. Verkossa: <http://www.stat.fi/til/tyti/2010>

Uusitalo, Roope, Onko päätösoittien yleistyminen totta vai tilastoharhaa? *Yhteiskuntapolitiikka* 1/08. Verkossa: <http://yp.stakes.fi/NR/rdonlyres/97136919-5B39-492D-8E9D-C2EE6E1C765A/0/uusitalo.pdf>

Virno, Paolo, *Väen kielioppi* (Grammatica della moltitudine, 2002). Suom. Inkeri Koskinen. Tutkijaliitto, Helsinki 2006.

Esteettisen teorian esteettinen teoria: Theodor Adornon dialektinen estetiikka

Theodor W. Adornon (1903–1969) *Esteettinen teoria* ei ole teoria estetiikasta vaan pikemminkin teoria esteettisen kritiikin ehdoista ja mahdollisuuksista. Teoksen tavoitteena on asetella kysymys taiteen ja yhteiskunnan suhteesta alistamatta taidetta millekään ulkoiselle päämäärälle, mutta samalla typistämättä sitä vain itseensä viittaavaksi peliksi. Tavoite heijastelee Adornon filosofian tärkeää pyrkimystä säilyttää kohteen ensisijaisuus: tutkimuksen kohdetta ei tule pakottaa ennalta annettuun muottiin, vaan teorian on säilytettävä jatkuva itsereflektiivinen liike kohteen ja metodin välillä.

Esteettisen teorian dialektisesta metodista

Adornon dialektiikassa, kuten dialektiikassa yleensä, yksi keskeisistä oletuksista on, ettei ole olemassa ”perusprinsiippiä, ei alkuperää, ei *arkhea* eikä Arkhimedeiden pistettä, josta filosofia voisi lähteä liikkeelle”¹. Mikään ensisijaiseksi asetettu ei voi olla ensisijaista jo siitä yksinkertaisesta syystä, että asettamisen tapahtumassa asettaminen edeltää aina asetettua. Asettamiseen sisältyy siis aina oletus subjekti–objekti–jaottelusta eli havaittajan ja havainnon kohteen erottamisesta, joka on Adornon mukaan idealistinen harha².

Mikäli haluttaisiin kiistää asettaminen subjektin aktiivisena objektiin kohdistuvana toimintana, olisi oletettava jokin ylihistoriallinen ja subjektista täysin riippumaton peruseriaate, joka voitaisiin tavoittaa ilman metodia. Näennäisen yksinkertaiseen metodin ongelmaan kätkeytyy kuitenkin koko relativismin ongelman ydin: oletamalla tilanne, jossa valinta tehdään samanarvoisten objektien välillä, tullaan samalla olettaneeksi selvä subjekti–objekti–jaottelu. Jaottelun ongelmallisuus piilee Adornon mukaan siinä, että niin subjektit kuin objektitkin ovat historiallisia ja keskenään välittyneitä. Kaikki periaatteet ovat syntyneet jonain historian hetkenä.

Subjekti–objekti–jaottelun kieltäminen vaikuttaa merkittävästi metodologiaan. Kuten Adorno toteaa:

”Kyse on yksinkertaisesti siitä, että teoreemastani, ettei minkäänlaista ensimmäistä filosofiaa ole, seuraa, ettei ole mahdollista rakentaa tavanomaista askelittaista argumentaatiota; kokonaisuus on pikemminkin rakennettava osittaisten kokonaisuuksien sarjoista, jotka ovat ikään kuin samanarvoisia ja samalle tasolle keskitetyksi järjestettyjä; idea tulee ilmaista niiden konstellaation, ei niiden seuraannon avulla.”³

Tästä seuraa dialektisen alun paradoksi: mistään ei voi aloittaa, mutta jostain on aloitettava.

Filosofinen kokemus ja kognitiivinen tieto

Adornoon suuresti vaikuttaneessa Walter Benjaminin teoksessa *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928) esitellään kaksi erilaista käsitystä kokemuksesta. Ensimmäinen määrittelee kokemuksen tietämiseksi. Tietämisessä kokemus vastaa tieteellistä kognitiivista metodia, joka pilkkoo todellisuuden osiin voidakseen ottaa sen haltuun ymmärryksen käsitteillä. Tällainen kokemuksen muoto on Benjaminin mukaan ensisijainen ennen kaikkea kantilaisessa idealismissa. Benjamin peräänkuuluttaa kuitenkin erilaista, filosofista kokemusta, joka keskittyisi todellisuuden haltuunoton sijaan totuuden ilmenemiseen subjektille.⁴

Subjekti käsitteellisine rakenteineen ei ole tiedon perusta, vaan se tulisi nähdä ilmiöiden määrittelemää eli objektiivista rakennetta heijastavien ideoiden esittäjänä. ”Käsitteellistävä subjekti toimii välittäjänä järjestäen fenomenaliset osatekijät [...] tavalla, jossa niiden väliset suhteet tulevat ymmärrykselle näkyviksi muodostaen mentaalisesti havaittavia ideoita.”⁵ Näin käsitteille siis jää tehtäväksi välittää empiirisesti annettuja ilmiöitä ja niistä muodostettavia ideoita.

Kognitiivinen tieto kohtelee objektia hallitsevalla, luokittelevalla ja yhdenmukaistavalla tavalla. Abstrahoiva yleiskäsite nielaisee yksilöoliot hävittäen näiden erityisluonteen. Filosofisessa kokemuksesta yksilöoliot joko palaavat näkyviin ideoissa käsitteellisesti välittyneinä tai muodostavat käsitteellisesti järjestäytyneitä ideoita. Benjamin kutsui tällaisia käsitteiden kytköksiä konstellaatioiksi. Konstellaatioissa ideat ovat enemmän kuin ilmenneiden osatekijöidensä summa: ilmiöt ilmenevät niissä

totuutena. Ne tuovat näkyviin sen yhteiskunnallis-historiallisen todellisuuden, jossa totuus on muodostunut. Konstellaatiot siis mahdollistavat kokemuksen objektista alistamatta ilmiötä ideoille.

Eksakti fantasia

Benjaminin teoria filosofisesta kokemuksesta muodostui ratkaisevaksi lähtökohdaksi Adornon muotoillessa teoriasa suuntaviivoja. Shierry Weber Nicholosenin mukaan yksi Adornon tärkeimmistä oivalluksista on ajatus järkipärisyydestä, joka sopii pyrkimykseen säilyttää objektin ensisijaisuus. Tämä järkipärisyyden muoto ei ole käsitteellistä eikä kielellistä, vaan vaihtoehto täydellisesti hallinoidun yhteiskunnan alistavalle ja systematisoivalle järkipärisyydelle.⁶ Tässä on nähtävissä selviä kaikuja Benjaminin muotoiluista, sillä objektin ensisijaisuus on nähtävissä myös vaateena toisen kohtelemisesta ”ei-hallitsevalla, ei-luokittelevalla, ei-homogenisoivalla tavalla”⁷.

Todellisuutta käsitteellistävä, ontologisesti ensisijainen subjekti on siis moderni idealistinen harha. Todellisuudessa yhteiskunta muovaa kokemuksen ehtoja, mikä vähentää kokemuksen yksilöllisyyttä ja vaikuttaa sen voimakkuuteen. Martin Jay toteaa esteettisen kokemuksen olevan Adornon käsityksen mukaan ”väistämättä epäpuhdas, koska sen ovat turmelleet taiteen ulkopuoliset muutokset”, kuten ”moderni sodankäynti, narraation korvaaminen informaatiolla, vieraannuttava teknologia ja kapitalistinen teollistuminen”⁸. Nämä ovat asioita, jotka edesauttavat kokevien subjektien muuttumista keskenään samankaltaisiksi.

Adorno itse pitää modernina sellaista taidetta, ”joka kokemistapansa mukaan ja kokemuksen kriisin ilmauksena imee itsensä sen, minkä teollistuminen on kehittänyt tietyissä tuotantosuhteissa”⁹. Lisäksi hän toteaa, että esimerkiksi esteettisessä luontokokemuksessa piilee aina lopulta koko yhteiskunta¹⁰. Toisin sanoen ei ole olemassa pyyteetöntä kokemusta eikä itsenäistä, riippumatonta subjektia. Vaikka kokemus ei voi olla täysin puhdasta ja viatonta, Adornon estetiikka edellyttää silti Nicholosenin mukaan mahdollisuutta ”autenttiseen subjektiiviseen kokemukseen”, joka vastaa kohteen ensisijaisuutta ja on siis totalisoimattoman tiedon ehto¹¹. Tieto, kokemus ja esteettinen muoto kohtaavat ”eksaktissa fantasiassa”, mikä merkitsee, että totuutta koskevat väitteet ja kuvittelukyky välittävät kokemuksen¹². Juuri eksakti fantasia paljastaa kokemuksen epäpuhtaudet.

Adornon filosofiselle tulkinnalle antama rooli kiteytyy ”vaatimukseksi vastata yhä uudelleen olemassa olevan todellisuuden kysymyksiin sellaisen fantasian avulla, joka ryhmittelee kysymyksen elementit siirtymättä niiden ulkopuolelle”¹³. Filosofin tulee muodostaa ”historiallisia kuvia”, jotka saavat oikeutuksensa ”viime kädessä ainoastaan siitä, että todellisuus kiteytyy niiden ympärille kiistattomalla evidenssillä”¹⁴. Filosofian tehtävä muistuttaa taiteen tehtävää, mutta eroaa siitä kriittis-diskursiivisen kykynsä vuoksi. Filosofia muodostaa historiallisia kuvia ja taide esteettisiä kuvia, mutta ”esteettisen

kokemuksen totuussisältö on tuotava esille täydentämällä sitä filosofisella sekä yhteiskuntateoreettisella analyysillä, joka tarjoaa taiteelta väistämättä puuttuvat kriittis-diskursiiviset työvälineet”¹⁵.

Negatiivinen dialektiikka

Kuten Karl Marx aiemmin, myös Adorno pyrki omassa kritiikissään kääntämään Hegelin jaloilleen. Hegelin mukaan ainut keino saavuttaa totuus filosofian avulla on järjestelmällisesti ”säilyttäen kumota” osatotuudet. Adornolla yhteiskuntakritiikki on kulttuuristen ilmiöiden eli osittaisten epätotuusien järjestelmällistä kumoamista. Hegelin käsitys on positiivinen, Adornon negatiivinen. Adornon käsitys on negatiivinen, koska hän määrittelee totaliteetin eli kokonaisuuden epätodeksi, eikä hänen käsityksensä mukaan ristiriitojen kumoaminen tarkoita niiden poistamista. Kokonaisuus on epätosi, koska se on luonteeltaan illusorinen ja ainoastaan seurausta ristiriitojen kieltämisestä.

Filosofian on tyytyminen ristiriitojen osoittamiseen, sillä säilyttäen kumoaminen edellyttäisi kokonaisuuteutta, jota ei todellisuudessa ole olemassa. Ristiriitojen säilyttäen kumoaminen on Adornon mukaan käytännössä ainoastaan silmäkääntötempu: se on keino häivyttää epämiellyttävät ristiriidat näkyvistä piilottamalla vallitsevat valtasuhteet, jotka kuitenkin todellisuudessa jatkavat olemassaoloaan kritiikin tavoittamattomissa. Aito säilyttäen kumoaminen poistaisi ristiriidat todellisuudesta ja loisi näin historiallista jatkuvuutta. Tällöin yhteiskunta olisi itseään korjaava kokonaisuus, joka rakentuisi yksittäisten ratkaistujen ristiriitojen varaan suureksi kertomukseksi ja muistuttaisi näin tieteen meta-subjektin luonnetta.

Kuten Lambert Zuidervaart *Esteettistä teoriaa* käsittelevässä teoksessaan toteaa,

”Adornon argumentit ovat siten dialektisia, että ne korostavat välttämättömiä ristiriitoja sellaisten vastakohtien välillä, joiden vastakohtaisuus toimii perustana niiden yhteydelle luoden historiallista muutosta. Dialektiikka on negatiivista, sillä se ei myönnä vastakohtien välille sovittamisen vaatimaa identiteettiä ja kieltää näin lopullisen synteessin mahdollisuuden.”¹⁶

Tämä jännitteisyys ilmenee esimerkillisesti pakossa käyttäen yleiskäsitteitä yksilöoloiden kuvaamiseen. Benjaminin tapaan myös Adornolla konstellaatioiden tarkoitus on paljastaa yksilöoloiden yhteiskunnallis-historiallinen olemus pakottamatta niitä yleiskäsitteiden muotoon ja säilyttäen ideoiden ja ilmiöiden erilaisuus.

Identtisten yleiskäsitteiden ja ei-identtisten ilmiöiden suhteessa piilee valtarakenne, jonka osoittamiseen konstellaatioiden avulla voidaan pyrkiä. Tämä valtarakenne on toisinto myöhäiskapitalistisen yhteiskunnan valtarakenteesta, joka ilmenee todellisuudesta vieraantumisenä.

”Jos todellisuutta ajateltaessa objektin annetaan hallita subjektia, tuloksena on tietoisuuden esineellistyminen ja vallitsevan asiantilan passiivinen hyväksyntä. Jos subjekti hallitsisi objektia, tuloksena olisi luonnon alistaminen ja vallitsevan asiantilan ideologinen oikeutus.”¹⁷

Negatiivisen dialektiikan on siis pitäydyttävä jatkuvassa liikkeessä ääripäiden välillä nojaamatta yksinomaan kumpaakaan. Aiemmin mainitussa kokemuksen epäpuhtaudessa on kysymys objektin alistamisesta subjektille, mikä johtaa helposti ylilyön-teihin tilanteissa, joissa subjektilla on mahdollisuus hallita objektia. Tämän seurauksena ne, joilla on mahdollisuus hallita, myös hallitsevat, ja heillä on siihen paitsi ”ideologinen oikeutus” myös ”passiivisella hyväksynnällä” luovutettu mandaatti.

Dialektinen estetiikka

Adorno kuvaa taideteoksen ja yhteiskunnan suhdetta toteamalla taideteoksen olevan ”yhtä lailla prosessin tulosta kuin itse tämä prosessi paikalleen jäähmettyneenä”¹⁸. Taideteos muistuttaa monadia, jonka rationalistinen metafysiikka julisti kulta-aikoinaan maailman periaatteeksi, sillä se on ”yhtäaikaa voimakas ja esine”¹⁹. Esteettisen tarkastelun kohteet asettuvat siis objekteina (artefakteina) objektia (yhteiskuntaa) vastaan; ne ”luopuvat empiirisestä maailmasta ja asettavat sitä vastaan omanlaisensa maailman, ikään kuin sekin olisi olevaista”²⁰.

Taiteen on siis luotava illuusio ”kaikenkattavasta ja sulkeutuneesta kokonaisuudesta”, totaliteetista, ja näin tehdessään se ”antaa mielikuvan maailmastakin tällaisena”²¹. Totaliteettiluonteen omaksuminen edellyttää sen myöntämistä objektille. Näin moneus väistämättä vahvistaa ykseyttä samalla tavalla kuin empirian hylkääminen ”siunaa empirian ylivallan”²². Empirian hylkääminen on ehto taiteen aina vaillinaiseksi jäävälle irtautumiselle läpikotaisin organisoidusta yhteiskunnasta – taide ei voi olla objektiivista²³. ”Taideteokset kommunikoivat hylkäämänsä empirian kanssa silti juuri artefakteina, yhteiskunnallisen työn tuloksina, saaden empiriasta myös sisältönsä.”²⁴ Juuri ero empiirisestä todellisuudesta mahdollistaa taiteen korkeamman olemisen, ”minkä eron avulla taide voi muokata kokonaisuuden ja osien suhdetta tarpeittensa mukaisesti”²⁵.

Tämä uudelleenjärjestely repäisee todellisuuden ainesosat alkuperäisestä asiayhteydestään sekä muuntaa niitä ja niiden välisiä suhteita, kunnes ne kykenevät jälleen muodostamaan yhtenäisen kokonaisuuden. Tämä uusi kokonaisuus on kuitenkin autonominen eli omalakinen, toisin kuin aiempi heteronominen eli ulkoa annettu yhtenäisyys. Autonominen taide jäljittelee luonnonkauneutta, joka on luonteeltaan autonomista. Taiteen ja luonnonkauneuden suhde ilmaisee luonnonkauneuden ja estetiikan yhteensovittamattomuutta. Taiteen ”objekti määräytyy negatiivisesti, määrittelemättömänä. Tästä syystä taide vaatii filosofiaa, joka tulkitsee sitä sanoakseen mitä taide ei voi sanoa, kun taas taide kykenee puhumaan vain olemalla hiljaa.”²⁶ Nimenomaan

kieltäytyminen kommunikaatiosta on taideosten tapa kommunikoida taiteenulkaisen kanssa.

Taideteokset ”ovat aikansa tiedostamatonta historiankirjoitusta”²⁷, ja yhteiskunnallis-historiallisen prosessin jälki on luettavissa niistä: ”Yleisen ja erityisen vuorovaikutus, joka tapahtuu taideteoksissa tiedostamattomasti ja joka estetiikan olisi nostettava tietoisuuteen, on perimmäinen syy taiteen dialektiseen tarkasteluun.”²⁸ Kyseessä on pyrkimys vastustaa vieraantumista: artefaktina taideteoksen voidaan sanoa sijaitsevan subjektiivisen ja objektiivisen leikkauspisteessä, samanaikaisesti sekä vieraantuneena subjektista että asettuneena yhteiskuntaa vastaan. Toisin sanoen taideteos artefaktina sisältää mahdollisuuden yhteiskuntakritiikkiin yhteiskunnan omilla aseilla.

”Mikäli estetiikan haluttaisiin olevan muutakin kuin vain taiteelle vieraita kuvauksia tai käsillä olevan materiaalin voimatonta luokittelua, sen tulisi olla dialektista; dialektista metodia voi kuvata sattuvasti sanomalla, että se kieltäytyy tyytymästä esineellisesti kovettunutta ajattelua hallitsevaan kahtiajakoon deduktiivisen ja induktiivisen välillä [...]”²⁹

”Dialektisella metodilla” Adorno tarkoittaa negatiivista dialektiikkaa ja ”estetiikalla” teoriaa, joka palauttaa taideteokset porvarillisten *l'art pour l'art* -tyyppisten ideologisten taidekäsitysten piiristä osaksi kriittistä yhteiskuntateoriaa. Tähän tarkoitukseen tarvitaan dialektista estetiikkaa, sillä deduktiivinen eli yksityistapauksista yleisyyteen etenevä estetiikka merkitsee ”teoreettista pakkoapaitaa”, kun taas induktiivinen eli yksittäisen merkityksen yleisestä johtava estetiikka vesittää taiteen ”merkityksettömäksi abstraktiksi.”³⁰

Deduktiivisen taidekäsityksen kritiikin taustalla on jatkuvan uudistumisen vaatimus, joka sisältyy Adornon taiteelle antamaan tehtävään. ”Taiteen käsite piilee sen momenttien historiallisesti muuttuvissa konstellaatioissa; se vastustaa määrittelyä.”³¹ Määrittely pakottaisi ei-identtistä esittävät taideteokset valmiisiin muotteihin alistaen ilmiöt jälleen kerran ideoille. Muuttuvat konstellaatiot koostuvat taideosten lisäksi yhteiskunnallis-historiallisista tekijöistä: ”Taiteet polveutuvat laajemmista yhteiskunnallisista prosesseista, vastustavat niitä ja osoittavat niiden tuolle puolen ollen samanaikaisesti osa prosessia.”³²

James Martin Hardingin mukaan Adornon estetiikassa ”taiteen autonomisuus on seurausta esteettisen teoksen kyvyttömyydestä säilyttää kumota vastustamansa yhteiskunnallis-historialliset ulottuvuudet”³³. Autonomian edellytyksenä ovat toisin sanoen ratkaisemattomat jännitteet, joita yhteiskunta ei kykene sovitamaan³⁴. Näiden jännitteiden kuvaajana taide uusintaa itseään historiallisten kehityskulkujen myötä ja asettuu samalla omia aikaisempia ilmenemismuotojaan vastaan.

Taideteosten autenttisuudesta

Adorno kutsuu aidosti autonomisia taideteoksia autenttisiksi³⁵. Yksi autenttisuuden ehto on teoksen ai-



”Ainutlaatuisen teoksen ominaisuuksista ei tule tehdä yleistyksiä.”

nutlaatuisuus: taideteosten ominaisuuksien perusteella ei tule tehdä yleistyksiä. ”Kysymykselle siitä, mitä taide on, luodaan kylläkin ääriiviivat sen kautta, mitä taide on joskus ollut, mutta taide tulee oikeutetuksi vain sen kautta, miksi se on muodostunut, ja sen tulee olla avoin sille, miksi se haluaisi ja kenties voisi tulla.”³⁶ Toisin sanoen päättelyminen konstellaatiosta konstellaation ulkopuolelle johtaa ei-identtisen samastamiseen ja ominaisuuksia kuvaavien käsitteiden esineellistymiseen. Tästä seuraa edellä mainittu ”teoreettinen pakkopaita”, joka määrittelyllä tukahduttaa olevan ja lisäksi rajoittaa tulevaa.

Taiteesta tulee taidetta siksi, että se ilmaisee aseman, jota hyväksytyt eli ”yhteiskunnallis-historiallisen momentin” piirissä vakiintuneet käsitteet eivät kykene selittämään. Ilmaisemalla tämän poissuljetun taide paljastaa käsitteellisen ykseyden alistavuuden ja näennäisyyden. Käsitteellistä ykseyttä ei lunasteta synteessin avulla vaan tukahduttamalla sisällyttämätön voimakkeinoin. Sisällyttämättömän tukahduttamiseen ovat käytettävissä myös kriittiset käsitteet, jotka ovat vakiintuneet osaksi näennäiseen synteessiin pakottavaa kieltä. Taideteoksen kriittinen ulottuvuus ei ole nimettävissä tai edes tavoitettavissa muuten kuin konstellaation osana ja tuloksena. Taideteoksen ominaisuuden nimeäminen kriittiseksi luo käsitteen, joka näyttäytyy ristiriidan ratkaisuna ja tunnustaa ristiriidan olemassaolon sekä sisällyttää itseensä sen jännitteisyyden.

Tällainen synteessi on kuitenkin aina illuusio. Taide on siis yhteiskunnan yhteiskunnallinen kielto ja määriteltävissä ainoastaan negatiivisesti. Adorno tiivistää taidekäsityksensä *Esteettisen teorian* alkusivuilla seuraavasti:

”Taiteen muuttuva luonne johtaa taiteen käsitettä sinne, mikä ei ole vielä taidetta. Estetiikalle on perustavaa taiteellisten motiivien jännitteinen suhde taiteen menneisyyteen. Taide on tulkittavissa vain liikelakiensa, ei vakioiden kautta. Se määrittäytyy suhteessa siihen, mitä se ei ole. Taiteen taiteellisuus täytyy kyetä johtamaan sisällöllisesti siitä, mikä ei ole taidetta; vain tällainen taidekäsitys voi koskaan kyetä toteuttamaan materialistis-dialektisen estetiikan vaatimuk-

set. Taide määrittäytyy sen kautta, jonka avulla se eriytyy siitä, josta syntyi; taiteen liikelaki on sen muotolaki. Taide on olemassa vain suhteessa siihen, mikä on sille toista; se on tähän liittyvä prosessi.”³⁷

Taiteen oikeutus on haettava nykyisyydestä, joka määrittää kaikkia tulevaa käsitteellistämistä. Käsitys taiteesta on taiteen historian muokkaamaa, eikä mitään kulttuurista ilmiötä ”ole mahdollista tulkita ilman uuden osittaista käännöstä vanhaan”³⁸. Taideteoksen tekee taideteokseksi se, mitä se ei itse ole, mutta mihin se välttämättä perustuu. Tämä toiseus on luonteeltaan historiallinen ja totalisoiva. Sitä vastaan asettuvien ”taideteosten velvollisuutena on ymmärtää yleinen erityisessä”³⁹.

Illuusio ja utopia

Taideteokset syntyvät ja kuolevat koetun todellisuuden muutosten mukana: ”Tärkeimmistä teoksista tulee jatkuvasti esiin uusia kerroksia, ne vanhenevat, kylmenevät ja kuolevat.”⁴⁰ Historiassa ei ole kyse ideaalisesta tiedon kasaumisesta, vaan ennemminkin päinvastoin: historiallisessa kehityksessä ratkeamattomat jännitteet keräytyvät tukahduttavan näennäissynteessin alle. Näiden jännitteiden nostaminen esiin on taiteen ja esteettisen teorian yhteinen tehtävä.

Moderni taide on yhteiskunnallisesti välttämätön illuusio ja luonteeltaan näennäistä kahdella tavalla. Yhtäältä sen ykseys on epätäydellistä ja siten näennäistä, toisaalta näennäinenkin ykseys kätkee sisäänsä yhteiskunnallisia jännitteitä, joista yksi on taiteen ja yhteiskunnan vastakkaisuus. Taiteen (esteettisenä objektina) on muodostettava (illusorinen) ykseys ja säilytettävä samalla yksilöolioiden yksilöllisyys. Taideteosten ykseys ei voi muuttua todeksi niin kauan kuin ympäröivä yhteiskunnallinen todellisuus on ristiriitainen. Toisin sanoen taideteos lakkaa olemasta taideteos yhteiskunnan muuttuessa sen välittämän mahdollisuuden kaltaiseksi.

Ristiriitaista yhteiskuntaa kritisoivan autenttisen taiteen tosiasiallisen jakautuneisuuden vuoksi ykseys,

jonka taide paljastaa, on pelkkä mahdollisuus. ”Taide-
teokset pitävät sisällään vihjeitä dialektiikan ja utopian
sekä antagonistisen yhteiskunnan ja ikuisen rauhan vä-
listen jännitteiden ratkaisemiseksi, mutta ne pysyvät vas-
takkaisina kunnes jännitteet on todella ratkaistu.”⁴¹ Taide
on vastine yhteiskunnalliselle todellisuudelle, ja yhteis-
kunnallis-historiallinen todellisuus toimii sekä alustana
että materiaalina taiteelle.

Taide vastustaa yhteiskunnan tukahduttavia
voimia puhuessaan yksilöoloiden puolesta yleiskäsit-
teitä vastaan. Näin taide auttaa pitämään yllä utoop-
pista toivetta vapautumisesta osoittaessaan, ettei täydelliseen hallintaan pyrkivä yhteiskunta kykene täysin hävittämään yksityistä. Tulee kuitenkin muistaa, ettei taiteessa ”ole mitään, mikä ei olisi peräisin tästä maailmasta”⁴². Utooppisinkin lupaus sovituksesta rakentuu jo olemassa olevista elementeistä, sillä ”taide haluaa sitä, mikä ei ole vielä ollut, mutta kaikki mitä se on, on jo ollut”⁴³.

Utopialta tuntuva tuntuu utopialta siksi, että se ”on negatiivista suhteessa olemassaolevaan ja samalla siitä riippuvaista”⁴⁴. Utopia on, taiteen tavoin, ”yhteiskunnan yhteiskunnallinen vastakohta”, joka rakentuu siitä itsestään

käsin asettamalla sitä itseään vastaan⁴⁵. Taide osoittaa vaihtoehdon eli tavan, jolla todellisuus voisi järjestyä – tai vähintäänkin näyttää, miten asioiden ei pitäisi olla. Asialla on kuitenkin myös kääntöpuolensa, sillä todellisuuden kieltö johtaa utopian paradoksiin, joka ilmenee siinä, että ”taiteen täytyy ja se haluaa olla utopiaa, sitä päättäväisemmin, mitä kiivaammin todellinen funktionaalinen järjestys purkaa utopioita; samalla se ei voi olla utopiaa, jotta se ei pettäisi sitä lumeella ja lohdutuksella”⁴⁶.

Lume ja lohdutus edellyttävät silmien ummistamista todellisuudelta. Esimerkki sovituksen illuusiosta on kehitysromaani, jossa vastuu muutoksesta on lopulta yksilöllä. Tällä yksilöllä vain on yhteensopivuusongelma pohjimmiltaan virheettömän todellisuuden kanssa.⁴⁷ ”Affirmatiivinen taide” sulkee pois utooppisen ulottuvuuden, kritiikin. ”Selviytyäkseen todellisuuden äärimmäisyydestä ja synkyydestä täytyy taideteosten saattaa itsensä samantyyppiseksi kuin todellisuus, elleivät ne halua myydä itseään pelkkänä lohdutuksena”⁴⁸.

Todellisuus ei ole homogeeninen siloteltu ykseys muuten kuin yksityisen ja yleisen vastakkainasettelussa, jota taide ilmentää. Todellisuus on ristiriitainen, ja sen ”ratkaisemattomat vastakohtat ilmenevät taideteoksissa



Avajaistarjouksina

Voltaire: Suvaitsevaisuudesta 15€

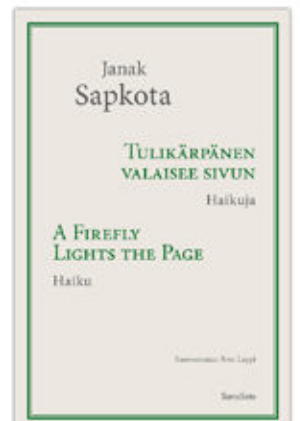
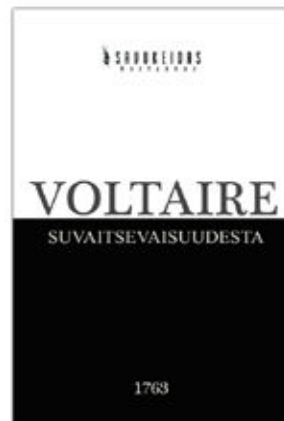
Janak Sapkota: Tulikärpänen valaisee sivun 15€

ja kymmenen muuta tarjousta.

Runokauppa Kattila vaihtuu **Tulenkantajain kirjakaupaksi**. Kaikki Niin & näin -kirjat, Suomen paras runovalikoima, matkakirjallisuutta, Eeva-Liisa Mannerin kirjoituskone, paljon kulttuuri- ja mielipidelehtiä, kirjallisia tilaisuuksia, väittelyitä, keskusteluja, ilmaista kahvia ja teetä.

Ainoastaan hyviä kirjoja.

Hämeenpuisto 25, Tampere
ark. 12-17.30, la 12-15.



muodon ongelmina⁴⁹. Silotellut teokset sortuvat affirmatiiviseen valheeseen, jossa todellisuus otetaan vastaan sellaisena kuin se väkisin pyrkii itseään ilmentämään. Tällöin sen ristiriitaisuus jätetään huomioimatta, kiistetään. Näin tapahtuu, kun todellisuuden osista koostuva artefaktuaalinen taideteos tyytyy taiteen luonteen synnyttämän todellisuussilluusion jäljentämiseen todellisuuden jäljentämisen sijaan.

Toinen taideteoksen kriittinen ulottuvuus on tekninen, sillä ”metafyysisesti epätosi ilmenee taideteoksissa teknisenä epäonnistumisena”. Tekninen epäonnistuminen on todennäköisintä nimenomaan silloin, kun taide on luonteeltaan affirmatiivista lohdutusta. Tekninen onnistuminen tarkoittaa todellisuuden jäljentämistä, tekninen epäonnistuminen näennäisen ykseyden kritiikitöntä hyväksyntää. Muodon ja teknisten aspektien problematisointi on Adornon mukaan rehellisintä modernissa abstraktissa taiteessa, kuten esimerkiksi hänen arvostamillaan Beckettillä, Schönbergillä ja Kafkalla, sillä ”uusi taide on yhtä abstraktia kuin minkälaisiksi ihmisten suhteet ovat tosiasiansa kehittyneet”⁵¹.

Lopuksi

Todellisuuden totaliteettiluonteen myöntäminen on välttämätön osa taidetta. Autenttinen taide kykenee kuitenkin näkemään totaliteettilumeen taakse ja jäljentämään (ei-identtistä) todellisuutta itseään. Autenttinen taide on todellisuuden negaatio ja sellaisena kriittistä, vaikka se rakentuukin todellisuuden elementeistä. Taide osoittaa, miten asiat voisivat olla; miten todellisuuden aidosti olemassa olevat elementit voitaisiin järjestää toisin. Tästä syystä ”todellisuuden tulisi jäljitellä taideteoksia”⁵².

Käsitteet ovat luonteeltaan totalisoivia ja yhdenmu-kaistavia, ne käyttävät yleisen valtaa yksityisen yli. Käsitteille ei silti ole olemassa vaihtoehtoa. Myös taide on luonteeltaan loogista ja käsitteelliseen analyysiin taipuvana myös, tavalla tai toisella, käsitteellistä. Aikansa tiedostamattomana historiankirjoituksena taideteokset kokoavat yhteen erilaiset kerrostumat, joissa yksityinen on dialogissa yleisen kanssa. Taideteokset ovat eräänlaisia yhteiskunnallisten kehityskulkujen pysäytyskuvia, joiden filosofinen tarkastelu mahdollistaa totuuden ilmenemisen asettamalla erilaiset historialliset momentit toisiaan vasten⁵³.

Viitteet

- 1 Zuidervaart 1991, 47.
- 2 Ks. Adorno 1978.
- 3 Adorno 2006, 562.
- 4 Buck-Morss 1977.
- 5 Sama, 91–92.
- 6 Nicholnsen 1999, 3.
- 7 Jay 1999, 187.
- 8 Sama, 186.
- 9 Adorno 2006, 87.
- 10 Sama, 149.
- 11 Nicholnsen 1999, 4.
- 12 Adorno 1999, 32–33.
- 13 Sama, 33.
- 14 Sama, 32.
- 15 Jay 1999, 187.
- 16 Zuidervaart 1991, 48–49.
- 17 Buck-Morss 1977, 186.
- 18 Adorno 2006, 350.
- 19 Sama.
- 20 Sama, 28.
- 21 Sama.
- 22 Sama.
- 23 Sama, 131.
- 24 Sama, 34.
- 25 Sama, 33.
- 26 Sama, 157.
- 27 Sama, 355.
- 28 Sama, 352.
- 29 Sama, 523–524.
- 30 Zuidervaart 1991, 49.
- 31 Adorno 2006, 29.
- 32 Zuidervaart 1991, 56–57.
- 33 Harding 1997, 4.

- 34 Adornolla ristiriitojen ylläpitäminen on myös kritiikin edellytys. Ks. Vainikkala 1993.
- 35 Autonomisten teosten vastakohtana Adornolla ovat heteronomiset eli ulkoisten tekijöiden määrittämät teokset, joiden olemassaolon taustalla on jonkinlaisia, esimerkiksi kaupallisia, pyyteitä.
- 36 Adorno 2006, 30.
- 37 Sama, 30–31.
- 38 Sama, 61.
- 39 Sama, 178.
- 40 Sama, 33–34.
- 41 Zuidervaart 1991, 180.
- 42 Adorno 2006, 276.
- 43 Sama, 268.
- 44 Sama, 84.
- 45 Sama, 39.
- 46 Sama, 84.
- 47 Ks. Vainikkala 1993.
- 48 Adorno 2006, 97.
- 49 Sama, 35.
- 50 Sama, 258.
- 51 Sama, 82.
- 52 Sama, 264.
- 53 Ks. Helmling 2003.

Kirjallisuus

- Adorno, Theodor W., Subject and Object (Zu Subjekt und Objekt, 1969). Käänt. Andrew Arato & Eike Gebhardt. *Essential Frankfurt School Reader*. Toim. Andrew Arato & Eike Gebhardt. Basil

- Blackwell, Oxford 1978.
- Adorno, Theodor W., Filosofian aktualisuus (Aktualität der Philosophie, 1931). Suom. Jussi Kotkavirta. Teoksessa *Konstellatioita*. Toim. Jussi Kotkavirta & Ilona Reiners Vastapaino, Tampere 1999, 15–38.
- Adorno, Theodor W., *Esteettinen teoria* (Ästhetische Theorie, 1970). Suom. Arto Kuorikoski. Vastapaino, Tampere 2006.
- Buck-Morss, Susan, *The Origin of Negative Dialectics*. The Harvester Press, Hassocks 1977.
- Harding, James Martin, *Adorno and "A Writing of the Ruins"*. State University of New York Press, Albany 1997.
- Helmling, Steven, Constellation and Critique. *Postmodern Culture*. Vol. 14, No. 1, 2003. Verkossa: <http://muse.jhu.edu/journals/pmc/v014/14.1helmling.html>
- Jay, Martin, *Onko kokemus yhä kriisissä?* (Is Experience Still in Crisis, 2004). Suom. Olli-Pekka Moisio. Teoksessa *Kritiikin lupaus*. Olli-Pekka Moisio. Minerva Kustannus, Jyväskylä 1999, 177–179.
- Nicholnsen, Sherry Weber, *Exact Imagination, Late Work*. The MIT Press, Cambridge, Mass. 1999.
- Vainikkala, Erkki, Lukács ja Adorno. Teoksessa *Oppinut taikina*. Erkki Vainikkala. JYY, Jyväskylä 1993, 199–216.
- Zuidervaart, Lambert, *Adorno's Aesthetic Theory*. The MIT Press, Cambridge, Mass. 1991.



TAPANI KILPELÄINEN & JOUNI AVELIN

England's Green and Pleasant Land

Viime vuoden viimeisellä viikolla filosofi Jonathan Rée arvioi filosofi Roger Scrutonin tuoreen teoksen *Green Philosophy: How to Think Seriously About the Planet*. *The Guardian*issa julkaistussa arvostelussaan Rée osoitti jaloa mieltä, sillä hän ei vetänyt mattoa Scrutonin alta tämän patakonservatiivisten kannottojen vuoksi. Päinvastoin Rée myönsi, että Scruton on yksi johtavista brittifilosoifeista ja poikkeuksellisen oppinut mies.

*Green Philosophy*ssa Scruton pyrkii todistamaan, että konservatismi on itse asiassa paras tapa suojella luontoa. Hän ei hyväksy konservatiivisuuden liittämistä pidäkkeettömään kapitalismiin ja pelkkään voitontavoitteluun vaan korostaa konservatiivisuuden alkuperäistä ”säilyttämisen” merkitystä. Suurliiketoiminnan kanssa naimisiin menneet päättäjät ovat hänen mukaansa unohtaneet, että ihmiselämässä olennaista on paikalleen asettuminen eikä liikkuminen, ja ennen kuin tämä tosio sisäistetään, ekokatastrofin ratkaisusta on turha puhua. Kaikkea vasemmistolaisuudelta hajahtavaa kohtaan allerginen Scruton katsoo kuitenkin, että vasemmistolainen ympäristöpolitiikka on pahinta, mitä maapallolle voisi tapahtua. Siksi lajinsäilytysasiat tulisi antaa ”oikofileille”, kodin ra-

kastajille, joita konservatiivit hänen mielestään pohjimmiltaan ovat. Scrutonin katsannossa maailmanlaajuiset ympäristöongelmat on jätettävä vapaaehtoisten kansalaisjärjestöjen ja asiantuntijoiden vastuulle. Muutoin ajaudutaan katastrofin.

Rée myöntää, ettei hän ymmärrä ihmisten jakamista ”oikofileihin” ja ”oikofobeihin”, mutta mustavalkoinen vastakkainasettelu auttaa häntä osoittamaan lukijalle Scrutonin heikkouden. Scrutonin maailmankuvaan kun ei mahdu muuta kuin mustavalkoisia vastakkainasetteluja. Yhtäällä ovat kahelit vasemmistolaiset, joilta ei ole odotettavissa mitään hyvää, ja toisaalla täysjärkiset konservatiivit, joiden harteille Scruton säilyttää koko sivilisaation tulevaisuuden. Rée huomaa, että ollakseen filosofi Scruton on poikkeuksellisen keho sietämään moniselitteisyyksiä. Siksi Scruton kaikkien totuutta hokavien hahmojen tavoin maalaa itsensä intellektuaaliseen nurkkaan: kun kaikki epäilyttävät ainekset on leimattu postmoderneiksi relativisteiksi, nihilisteiksi, multikultikahjoiksi tai sosialisteiksi, järjen yksinäiseksi ääneksi jää enää Scruton itse. Rée toteaa, että Scrutonin kannattaisi kiinnostua vähemmän ideologisesta puhtaudesta ja enemmän itse asioista. Silloin hän luultavasti olisi näkemyksineen myös vähemmän yksin.

Vanha vitsi

Amerikastudien/America Studies julkaisi ikää käsittelevässä teemanumerossaan Nathan Carlinin ja Thomas R. Colen analyysin Mickey Rourken ja Marisa Tomein ikääntyvistä kehoista Darren Aronofskyn elokuvassa *The Wrestler*. Elokuvan ja vanhenemisen yhteys ei ollut täysin tuulesta temmattu. Carlin ja Cole huomauttavat, että gerontologia ja elokuva ovat kulkeneet historiallisesti yhtä jalkaa: gerontologian eli vanhuuden tutkimuksen noustessa itsenäiseksi alaksi 1950-luvulla ilmestyi myös kolme merkittävää elokuvaa, joiden pääosassa oli vanhus – Vittorio De Sican *Umberto D – elämän vanki* (1952), Akira Kurosawan *Ikiru – tuomittu* (1952) ja Ingmar Bergmanin *Mansikkapaikka* (1957).

Carlinin ja Colen erittelyn keskipisteessä on ajatus siitä, että ikä on sosiaalinen konstruktio. He eivät kuitenkaan tunnu huomaavan, että sosiaalisen iän rakentuneisuus näkyy jo heidän tarkastelemissa elokuvan *castingista*. Aronofskyn vuonna 2008 ensi-iltansa saaneen elokuvan pääosissa nähtävät Rourke (s. 1952) ja Tomei (s. 1964) eivät varsinaisesti kuulu kansaneläkeosastolle. Rourke esittää showpainijaa ja Tomei stripparia, ja roolihahmojen uran kannalta heillä on ikää, mutta he eivät ole vastaavassa mielessä fyysisesti vanhoja kuten *Umberto D*:ssä esiintynyt Carlo Battisti tai *Mansikkapaikan* Victor Sjöström. Carlinin ja Colen analyysissä keski-ikäisten esittäminen vanhoina mahdollistaa

kuitenkin *The Wrestler* -elokuvalle eräänlaisen kaksoisstrategian: yhtäältä Rourken ja Tomein roolihahmot antavat katsojille luvan vanhentua, mutta toisaalta näyttelijät kuuluvat kirjoittajien sanoin ”Hollywoodin seksiohjeeseen” ja edustavat siten viime kädessä katsojille saavuttamattomaa ihannetta. Juuri jälkimmäinen seikka kavaltaa Carlinille ja Colelle, ettei länsimainen kulttuuri ole päässyt sinuiksi rappeutuvien kehojen ja vanhenevien ihmisten seksuaalisuuden kanssa. Analyysin yleistettävyydessä on vain yksi vika: Hollywood-elokuvan ihmiskuva ei ehkä ole jäänöksettömästi yhtäläisyysmerkittävässä länsimaisen kulttuurin ihmiskuvan kanssa.

Kuukasvoisen radikaalifeministin paluu

Tälläkin palstalla on ällistelyerinäisiä kertoja suomalaisen kulttuurilehdistön julkaisupolitiikkaa. Vaikka kuinka painaisi villaisella ja suuntaisi katseensa muualle, eteen osuu ja sattuu kaikenmoista, joka saa kielenkantimet soimaan.

Lumoojassa (4/2011) julkaistiin Tiia R. Junnonahon ”poleeminen kirjoitus feminismistä, identiteettipolitiikasta ja Jari Tervosta”. Tämä ”söpö, kuukasvoinen hellyttävä tv-esiintyjä” esitellään ensin miten kuten, voileipätottumuksineen kaik-

kineen, kunnes seuraa hämmennys, sillä *Laylassa* Tervon kertojanääni (lue: Tervo) onkin ”eettisesti kantaaottava, pahuuden nimeävä ja hyvyyttä peräänkuuluttava” – siis hyvien puolella pahoja vastaan. Eikä Tervo edes autoile.

Miksi Junnonaho häkeltyy? Koska ”olemme tottuneet siihen, että naisten asioista kirjoittavat naiset”. Tervo on siis radikaali, kuukasvoinen sellainen.

”Meillä on lukemattomia nälkäpalkalla hiljaisina puurtavia naiskirjailijoita. Etulinjassa meillä on palkittu kenraalimme Sofi, soturitukkainen Oksanen, jonka lahtaamiseen käyville stiletikoroilla voisi viiltää sikamiesten kurkkuja auki. Meillä on kruusaileva [ei siis kruusaileva] mutta karkäs ja pitkään palvellut rintamalottamme Anja Snellman.”

Sofi Oksanen, nälkäkurkien kuningatari? Etulinjoja, lahtaamista, stiletikoroilla viiltelyä, rintamalottia, kenraaleja... kielikuvat ovat väkivaltaisia vaan eivät väkeviä. Asiaa hetken pohdittuaan Junnonaho kuitenkin ilmoittaa, ettei Tervo ylitä ”valtuuksiaan” kirjoittaessaan naisen näkökulmasta, sillä hän ei ”asemoi noita alisteisia positiotoita”. Varpaille astuminen ja toisen tontille työntyminen suotakoon, sillä kuukasvoinen Tervo ”on luonut hahmoja mielikuvituksensa ja taustatutkimuksen avulla, ei lihasta, verestä ja kyyneleistä, kokemalla” – kuten naiset? Kun Tervon kirjalliset ”pyrinnöt” on punnittu, seuraa palkinto: ”Haluaisin suudella häntä.”

Varmimmaksi vakuudeksi Junnonaho muistuttaa, että ”feminismi on helppo ymmärtää väärin”, vaikka sitten tahallaan. ”Akateeminen teorianmuodostus ja julkinen keskustelu vallasta, identiteetistä ja yksilöllisyydestä on yritetty typistää miehiä vihaavien hörhöjen vallankumouspuuhasteluksi tai miesalistussalaliitoiksi”, ja mainitaan ne vanhat kunnan tiskivuorotkin, ”absoluuttisen sodan” (von Clausewitz?) ohella.

Tarinan ja palkinnon jälkeen seuraa moraalinen opetus: ei saa yleistää. Opetusta taasen seuraa komiteanmietintöjen ylättyä tapaileva manifesti:

”Feminismejä on epäilemättä erilaisia, mutta sen [ei siis niiden] kannatettavin muoto ei lopulta agitoi mitään sen pelottavampaa kuin ihmisoikeuksia ja tasa-arvoa erilaisille ihmisille, jotka se [ei siis ne] mieltää ennen kaikkea yksilöiksi eikä sukupuolensa edustajiksi. Tämä ei kuitenkaan tarkoita rakenteellisten ja sukupuolittuneiden syrjivien käytänteiden sivuuttamista vaan niiden selittämistä sitoutumalla humaaniin arvopohjaan, demokraattiseen tiedonintressiin ja rakentavaan dialogiin.”

Tuliko selväksi? Mikä? Lopuksi Junnonaho tulkitsee *Laylan* ”akanvirran kaanoniin” ja haluaa nimittää Tervon ”uuden feministisen kirjallisuuden kummisedäksi. [...] Tervetuloa narttokerhoon! Tee sinä Jari voileivät, niin minä panen kossun pakkaseen.”

JARKKO S. TUUSVUORI

Salat julki, professori Cunha

”Nyt on käyty selvästi demokratian kimppuun. [...] Perustuslaki suojaa syrjinnältä ja takaa omantunnon- sekä yhdistymisvapauden. Paraikaa hyökätään päin luovuttamattomimpia oikeuksia, eikä kukaan nouse vastustamaan tätä skandaalimaista perustuslain rikkomista.”¹



Sanat lurahtavat yllättävästä suusta. Äänessä on talousvaikuttaja António Neto da Silva, joka puhuu Portugalia kuohuttaneen Mozart-ryhmän perustajana. Yhdistys ei ole soitoseura vaan vapaamuurarilooši, jonka jäsenistö vilisee maan mahdollisimpia teollisuuden ja politiikan nimiä. Jouluna paljastui, että kerhon kokouksissa käy myös turvallisuusviranomaisia.

Yksi oletettu jäsen, keskustaoikeistolaisen päähallituspuolueen PSD:n eduskuntaryhmän johtaja Luís Montenegro, selitteli paksusti: ”Minulla ei ole mitään erityisintressiä, joka voisi haitata ensisijaista ja ainutlaatuista omistautumistani yleiselle pyyteelle ja kansalliselle edulle.”² Hän kuitenkin myönsi osallistuneensa salavihkaa veljien kera käytyyn ”rakentavaan ja vakavaan pohdintaan yhteiskunnallisista kysymyksistä ja arvoista”. Asiassa asiaankuuluvinta eli *relevanttissimoo* oli tämä: ”Mikään, ankarasti mikään ei ole vaikuttanut poliittisiin päätöksiini.”³

Yliampuvat, oireellisesti muotoillut vakuuttelut ovat kehnoin tapa rauhoitella vedätykseen kyllästyneitä portugalilaisia. José Sócrates, kahta edellistä hallitusta 2005–2011 luotsannut keskustavasemmistolaisen PS:n ex-johtaja, näyttäytyy viime vuosina esiin tulleiden todisteiden valossa varsinaisena hämäherrana. Jahka hän oli ostanut it-

Valokuva: Professorin kotiaibumista

”Skandaali- uutisoinnilla myydään mediatuotteita.”

selleen korkeakoulututkinnon, hän osoittautui ehtiväiseksi veronkierto-, lahjonta- ja rahanpesupiireissä⁴. Pari vuotta sitten Sócrates yhdistettiin myös nimellä Face Oculta eli Piilonaama kutsuttuun poliitikkoja ja bisnesmiehiä lähentäneeseen korrup-tioverkostoon⁵. Hävittyään eduskun-tavaalit alkukesästä 2011 Sócrates luopui puheenjohtajuudesta ja sanoi lähtevänsä poikansa kanssa Pariisiin opiskelemaan filosofiaa⁶. Sen jälkeen PS on opetellut oppositiopoliitikkaa laatimalla esimerkiksi kaikkien puolueiden ja asiantuntijoiden moit-timan lakialoitteen korrup-tion suit-simisesta⁷.

Hyvin ei ole mennyt edeltäjil-läkään hallitusvastuussa. Nykyisen EU-kipparin José Manuel Barroson 2004–2005 johtaman kabinetin yksi konservatiivi- ja kaksi kristil-lisdemokraattista ministeriä olivat parlamenttivaalien edellä valtuut-taneet toimekkaan Portucal-firman rakentamaan turistikeskusta Lis-sabonin lähelle Benaventeen. Sen tieltä kaadettiin muutama tuhat muillekin kuin risupartaisimmille lusitanialaisille rakasta korkki-tammaa. Kuten poliisitutkinta sit-temmin osoitti, metsuri- ja muura-rihommia siivitti yritysmaailman, pankkisektorin, virkamiesten ja poliitikkojen salamyhkäinen ja kai-kille osapuolille tuottoisa sopupeli.⁸ Yhden härskiysennätyksen teki kui-tenkin Sócrates hahmottelemalla Portugalin valtion yhä enemmistö-omistaman uutistoimiston Lusan

johdon kanssa sopivaa tapaa tie-dottaa hallitukseen kohdistuvista tutkimuksista⁹.

Päivänvaloa kestävämmät yh-teydet vallasväen kesken ovat järkyt-täneet ja puuduttaneet kansalaisia. Rituaaleissa luurailu tuntuu olevan portugalilaisen vaikuttajan lempi-harrastus, olipa taskussa miltei mikä puoluekirja tahansa. Räikeimpänä, jo koomisiin ulottuvuuksiin kar-kaavana tapauksena uutisoitiin hil-jattain, että Sócratesin toisen halli-tuksen oikeusministeri, kommunisti PS-mieheksi sukeutunut José Magalhães oli sisustuttanut neuvot-teluhuoneen vapaamuuraritemppe-liksi 7 500 veronmaksajaeurolla¹⁰.

Joku muistaa *maçonien* olleen varsinkin katolisissa maissa jonkin-laisia vapaussankareita, liberaalien ajatusten esitaistelijoina¹¹. Kun haas-tattelijat kysyvät looši-isäntä Neto da Silvalta, eivätkö moiset sala-seurat ole kansanvaltaisessa maassa nykyajalle vieraita anakronistisia kummajaisia, PSD:n riveissä poli-i-tikkonakin vaikuttanut mies vetoaa salaisia [*secretas*] vaan yksityisyyttä vaalivia [*discretas*].”

Ei voi moittia lymyilyn puolus-tajan retorisia taitoja kaikkien kat-seiden keskipisteessä. Jos Neto da Silvaa on uskominen, ei-julkinen vehkeily on jaloa. Siitä älähtä-minen sen sijaan loukkaa kansan-valtaa, perusoikeuksia ja yksityi-syyttä.

Professori Cunhaa kuulemassa

Onko portugalilaisen lehdistön ra-portointi Mozart-menoista ollut sitten sitä oikeaa demokratian juhlaa? Coimbran yliopiston vies-tinnän professori Isabel Maria Ri-beiro Ferin Cunha julkaisi 2008 tiiviin perusesityksen *Jornalismo e Democracia*. Kysytään häneltä.

”Julkisuudessa puidaan aika ajoin vapaamuurariasioida, koska demo-kraattisissa instituutioissa on yhtä niukasti läpinäkyvyyttä kuin hallitus-poliittisissa asetelmissa on valinnan-varaa. Pakonomaisissa paljastuksissa yritetään osin salaliittojen kaltaisilla suhteilla selittää tiettyjä poliittisia ja taloudellisia päätöksiä, joiden kan-salaiset ja journalistit tai kilpailevat tiedotusvälineet näkevät myötäilevän vallanpitäjien erityisintressejä. Koska Portugalissa ei tunneta virallista lobbaamista, vapaamuurarius ajaa asian, joskin salaisesti. Skandaaliuutisoin-nista on kolmenlaista etua. Tunnis-tetaan lobbaus ja keskenään neuvoa pitäneiden lomittaiset edut. Voidaan ehkäistä tai arvostella ja tuomita kor-ruptiotapauksia. Luodaan synergiaa mediatuotteiden myyntiin aina uutisista sanomalehtiin, television ajan-kohtaisohjelmiin ja niin edelleen.”

Vastaus on viittä vaille kyyninen. Se muistetaan, että sanoma-lehti *Publicon* vaikuttimia epäiltiin, kun siinä puitiin Sócratesin siimes-

puuhia. Olihan toimitteen julkaisija ja maan suurin yksityinen yritys, monialakonserni Sonae, epäonnistunut hankkeessaan vallata kansallisesta puhelinyhtiöstä maansa soneraksi kehkeytnyt Portugal Telecom. Yhtä lailla Mozart-porukan repostelussa on nähty kaupallista SIC-televisiokanavaa ja viikkolehti *Expressoa* kustantavan Impresa-talon kampanja vaikutusvaltaista ja muuraripeuhauksiin mielistynyttä sijoitusyhtiötä Ongoingia vastaan. Silti Cunhan näkemys saattaa tuntua synkältä hyvätasoisten lehtien sekä energisten radio- ja televisiodebattiohjelmien maassa. Professori sen kuin lisää löylyä:

”Tiedotusvälineet suurelta osin Euroopassa ja eritoten Portugalissa ovat itse vaikuttaneet vahvasti nykytilanteeseen. Ne ovat vältäneet painokkaita keskusteluja ja suosineet pinnallisia aiheita. Lehdistön esittämä kritiikki kumpuaa systeemin sisältä. Se tapaa edustaa yhden osapuolen pyyteitä, ei kollektiivista etua.”

Vapaamuurarilaitoksen Cunha sanoo muuttuneen. Uusmuotoiset loosit ovat tavoitteiltaan suorasukais-äkkivääriä (*imediatistas*). Ja ne saatavat toimia valtion sisärakenteissa. Mutta julkinen keskustelu muureista on kahta kouraisevampaa, jos ja kun kähmintöjen lisäksi täytyy epäillä loppuun saakka myös niiden selostamisen vaikuttimia ja vaikutuksia. Vaan minkäs teet, juuri sitä taitaa olla kriittinen ajattelu, jonka

”puute johtuu viestintäolosuhteista. Sopii kysyä, ketkä pitävät valtaa tiedotusyrityksissä jos jonkinlaisine puoluekytkentöineen. Yhtä paljon on vikaa portugalilaisten kyvyssä järjestäytyä ja esittää vaihtoehtoja. Toiselta puolen kommentaattoreita

on liiankin kanssa: aina samoja tyypejä samoin pyytein. Ensisijaiseen uutisaineistoon ei useinkaan päästä käsiksi, kun väyliä tukkivat suuriin taloudellisiin ryhmittymiin limittyvät uutis- ja tiedotusalan toimijat. Omasta näkökulmastani katsottuna julkinen tila kaventuu: käynnissä on yleinen kansalaisten liikekannalta-pano.”

Yhteisen piiri

’Julkista tilaa’ ei Portugalissa ajatella pelkästään Habermasin merkeissä¹². Esimerkiksi Porton yliopiston filosofianprofessori Paula Cristina Pereira ammentaa Platonin, Aristoteleen ja Augustinuksen lisäksi eksistentiaali-eksperteiltä Buberilta, Heideggerilta ja Mounierilta, kun hän jäsentelee julkista, poliittista ja fyysistä sfääriä. Pereira pohtii ”yhteisyyden rakentumista” aikana, jolloin ”suhdetta paikkaan” ei noin vain synny. Yhtäältä julkista tilaa jäytää kokemus jaettuutta tuottamattomasta ”ei-seudusta”, joka avautuu kaikkialla eikä missään. Toisaalta sen puutetta lientää lupaus ”kansallisen kentän” osittaisesta korvautumisesta ”maapallonlaajuisella julkisella torilla”.¹³

Cunha taas sanoo mieltävänsä julkisen tilan ennen kaikkea Habermasin ja Woltonin avulla. Sitäkin yllättävämpää on hänen lohduton näkemyksensä sen nykyjamasta, sillä ainakin Wolton jaksaa uskoa viestinnän lupaukseen korjata eturistiriitojen muokkaamaa tai intressitaitelun vinouttamaa tietoa maailmasta. Mutta teoreetikoksi ryhtyessään Cunhakin täsmentää pökkana, että hän käsittää julkisen tilan ”mielipiteenmuodostuksen ja poliittisen tahdonmuodostuksen pökkana”, vallan legitimitietin lähteenä ja liberaalin demokratian tunnusmerkinä. Vai-kuttaisi siltä, ettei hänen teoriassaan huomioida kriittisen julkisuuden

huonontumista tai sen historiallista rakentumista enemmän tai vähemmän dialektisessa suhteessa kaupankäyntiin ja salassapitioon.¹⁴

Cunha kumminkin alleviivaa kriisiaikoina kärjistyvää politiikan rappiota. Hän viittaa selvityksiin, joiden mukaan nykyeurooppalainen korruptio juontuu EU-alueen poliittisista muutoksista, elinkeinoelämän ja finanssisektorin volyymien ja vaikutusvallan kasvusta sekä kulutusyhteiskunnan laajentumisesta. Tyypillisessä tapauksessa maalta tulleet, vallanjanoiset ja rahanhimoiset untuvikkopoliitikot ovat yhdistäneet kapitalistisiin arvoihin omissa paikallisyhteisöissään oppimansa isäntävaltaiset ja sukulaisia tai muita läheisiä suosimaan pyrkivät tavat (klientelismien, nepotismien ja familiarismien) pärjätäkseen mahtikeskuksissa¹⁵.

Tässä Cunha myöntää olevansa samoilla linjoilla kuin historioitsija-poliitikko José Pacheco Pereira tam-mikuisessa sanomalehtiesseessään. Siinä kuvaillaan tyypillistä käytäntöä, jolla portugalilainen poliitikko koulitaan (sosiaalistetaan, initioidaan ja fasilitoidaan) päättäjäksi luomalla ja lujittamalla ”mikrovallan piirejä” sekä leipomalla entistä tiiviimpiä mediasuhteita. Itse koko matkan ääri-vasemmistosta PSD:n toisinajattelijaksi tehnyt Pacheco Pereira puhuu siekai-lematta ”portugalilaisesta mafiaa”, jonka pystyttämiseksi ja ylläpitä-miseksi ei näy vastavoimaa ”opposi-tiossa, oikeuslaitoksessa, julkisessa sanassa eikä missään muuallakaan”.¹⁶

Antautumista & antaumusta

Vaan eikö tuokin tuiki kriittinen juttu ilmestynyt suuren päivälehden sivuilla! Kaipa julkisessa keskustelussa joskus muutakin nähdään kuin omien osakkeitten kerryttämistä. Ehkä portugalilaiset intellektuellit osallistuvat yleiseen kiistelyyn ker-

naimmin ja parhaimmin silloin, kun jo perinteenkin velvoittamina vaikeoivat olojen hirvyyttä ja kohtalon karmeutta¹⁷. Tiedonvälityksen tutkijoilla ei silti ole Cunhan mukaan pahemmin pääsyä laajaan ajankoh-taisjulkisuuteen, joka pysyy ammat-tijournalistien ja -poliitikkojen peli-kenttänä: ”Tv:ssä ei tykätä, että sitä tai sen tekijöitä eritellään suorassa lähetyksessä. Suositaan vaikutelmien suoltamista, teoriasta puhdistettua raportointia, menetelmiä kyselemä-töntä otetta.”

EU:n tapa rimpuilla ulos euro-kriisistä köyhiä köyhdyttämällä ei lupaa hyvää Euroopan tulevaisuu-desta¹⁸. Cunha tosin viittaa julkista tilaa perinteisesti kannattelevan keskiluokan kurjistamiseen¹⁹. Hän suree, että hänen opiskelijansa ovat lamaantuneita. Jotkut kyllä mielivät toden teolla perehtyä monimut-kaisiin yhteiskunnallisiin ongelmiin, siinä missä useimmilla on päällim-mäisenä halu muuttaa pois maasta ja saman tien maanosasta, joka men-nettää ihanteensa ja vastuuntuntonsa taantuessaan ”vain yhdeksi Euraasian alueeksi [uma mera região da Euro-Ásia]”.

Ehkä osa oppii opettajansa ko-toisesta aikalaiskriittikistä, osa tämän löytöretkistä. Cunha kertoo havah-tuneensa Brasiliassa 1979–1992 joukkotiedotusvälineiden merki-tykseen. São Paulon yliopistosta tuli hankituksi maisterin ja tohtorin paperit. Cunha julkaisi 90-luvulla kirjoja siirtolaisten sopeutumisesta Portugaliin sekä afrikkalaiskäsit-tyksistä maan mediassa. Sittemmin hän on tullut tunnetuksi eritoten tut-kimuksistaan naisille suunnattujen brasilialaisten ihmissuhdesarjojen (telenovelas) luonteesta ja vastaanot-tohistoriasta. Cunha sanoo latina-laisamerikkalaisen koulutuksensa nä-kyvän siinä, että tutkimusongelmiksi valikoituvat sosiaalisesti painokkaat

viestintäilmiöt. Hän on saippuasar-jojakin setviessään tarkannut, kuinka ”huimasti ne ovat vaikuttaneet por-tugalilaisten käyttäytymiseen ja kat-somuksiin, etenkin naisten vapautu-miseen kuuluvissa kysymyksissä”.

Näitten arkikokemuksen va-kavasti ottavien urakoitten jälkeen Cunha on siirtymässä varsinaisen vonkaleen pyyntiin. Ei voi muuta kuin pitää peukua:

”Nykyinen työni keskittyy Portuga-lin poliittiseen korruptioon ja sitä käsittelevään journalismiin viime vuosien aikana. Kumppaneita on Brasiliassa, Mosambikissa ja Kap Verdessä. Tarkoituksena on tehdä vertailevaa tutkimusta Espanjan kanssa. Hankkeellemme vain ei ole helppoa saada julkista rahoitusta Por-tugalissa.”

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Barbara Reis & Maria José Oliveira, Fundador da Mozart diz que querem isolar a loja para destruir a Ongoing. *Público* 14/i/12.
- 2 *Diário de Notícias* 3/i/12.
- 3 *Expresso* 7/i/12.
- 4 *Correio de Amanhã* 18/iv/07; *Jornal de Notícias* 27/xii/09.
- 5 *Jornal de Negócios* 18/ii/10.
- 6 *Expresso* 10/vi/11.
- 7 *Público* 14/xiii/11, äänessä mm. Trans-parência e Integridade -yhdistyksen nokkamies Luís de Sousa.
- 8 *Diário Económico* 24/vii/07.
- 9 *Público* 17/i/12.
- 10 *Diário de Notícias* 14/i/12.
- 11 Tätä itseymmärrystä vapaamuurarit va-livat mielellään. Ks. esim. Elias Mansur Neto, *O que você precisa saber sobre maçonaria*. Universo dos Livros, São Paulo 2005, erit. 64.
- 12 Jürgen Habermasin klassikko *Julki-suuden rakennemuutos. Tutkimus yhdestä kansalaisyhteiskunnan kategoriasta* (Strukturwandel der Öffentlichkeit, 1962). Suom. Veikko Pietilä. Vasta-paino, Tampere 2004, ei ole käännetty portugaliksi.
- 13 *Condição humana e condição urbana*. Afrontamento, Porto 2011, erit. 13–20 & 74–77. Pereira mainitsee Habermasin

viitatessaan ”järkipäraseen kommuni-kointiin” (22), mutta hänen analyysinsa maapallon ihmisten lisääntyvästi ”urbaa-nista osasta” pohjautuu toisenlaisiin perinteisiin ja puntarointeihin. Kreikka-laisen suoramokratian tunnuskuva, *agonan*, tapaan käsite *praça pública* tarkoittaa julkista paikkaa ja kansa-laistoria: portugalinkieliset kaupungit ovat täynnä *praça*-nimellä kutsuttavia aukioita. Käsite ’ei-paikka’ on lainattu ranskalaiselta etnologilta Marc Augéltä, *Non-Lieux. Introduction à une anthro-pologie de la surmodernité*. Seuil, Paris 1992.

- 14 Ranskalaisen sosiologin Dominique Woltonin pääteos *Penser la communica-tion*. Flammarion, Paris 1997, käännet-tiin 2001 portugaliksi. Vaikka Habermasia on haukuttu naiiviksi, epärealistiseksi ja utopistiseksi, hänen teoriaansa (ks. yllä viite 12) tuo suhdetta ja tuo huonon-tuminen syineen kaikkineen sisältyvät vakuuttavasti.
- 15 Vrt. *Démocratie et corruption en Europe*. Toim. Donatella Della Porta & Yves Meny. Découverte, Paris 1997.
- 16 A construção da Máfia portuguesa (1) & (2). *Público* 14/i/12 & 21/i/12.
- 17 Vrt. esim. filosofi Matias Aires Ramos da Silva de Eçan (1705–1763) laa-jamittaista turhamaisuutta ruotiva moraliteetti *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens* (1752) sekä litteratööri Fernando Pessoa (1888–1935) hapan esse portugallilaisten mielenvikaisuudesta (1932) ja hänen kirjailijakaverinsa Raul Lealin (1886–1964) puheenvuoro yleismaailmallisesta mielettömyydestä. Ks. yhteisnide *O caso mental português de Fernando Pessoa seguido de A loucura universal de Raul Leal*. Padrões Culturais, Lisboa 2007.
- 18 *Públicossa* uutisoitiin 9/i/12 kansainväli-sestä vertailututkimuksesta: Portugalissa leikkaukset, joilla sopeudutaan *troikan* – EU:n, EKP:n ja IMF:n – vaatimaan talouskuriin, olivat pahimmin iskeneet kaikkein köyhimpiin.
- 19 Vrt. coimbralaisen sosiologin Elísio Estanquen tuore kirja *Classe Média. Ascensão e Declínio*. FFMS, Lisboa 2012, joka kuuluu *niin & näin* 4/11:ssä esiteltyyn julkaisusarjaan. *Públicon* haas-tattelussa (29/i/12) Estanque myöntää, että *Keskiluokan nousun ja laskun* sijaan voi jo puhua nopeasti proletariaaristuvan keskiluokan kaatumisesta.

Käsitteet kahvilla

Keskustellaanko nykyään muuallakin kuin nettifoorumeilla? Tampereella kulttuurikahvila

Hertassa syksyn mittaan käydyt filosofiset rupattelutuokiot ainakin loivat uskoa kommunikaation mahdollisuuksiin. Käsittekahvilan nimellä kulkeneiden sessioiden taustavire tiivistettiin mainostekstissä laittamattomasti: ”Seisomme jalat maassa korkealentoisten asioiden äärellä ja pyrimme ratkaisemaan maailman ongelmat.”

Idea oli simppelempi: ensin kuullaan alustus tietystä käsitteestä, sitten antaudutaan vapaampaan yleisökeskusteluun. Tai ehkei kannata puhua yleisöstä, sillä yksinapaisen esitelmöinnin sijaan pyrittiin moniväkyiseen ajatustenvaihtoon. Tässä mielessä Käsittekahvila muistutti epämuodollista keskustelupiiriä tai filosofisesti tuunattua kapakkaväentöä, jossa joku lyö alkutahdit.

Olli Herrasen ja Mikko Niemelän johdatteleman sarjan olikin määrä vastata ”syvälisten kansankeskusteluiden tarpeeseen”. Avausanoissa piikiteltiin erityisesti yliopistoväkeä: ”Hölisivätkö tieteilijät keskenään, kyvyttöminä tai haluttomina ottamaan kantaa sosiaaliseen todellisuuteen?” Norsunluutornien elitisteille siis piruilittiin ansiokkaasti, mutta tilalle ei tarjottu mitään löppöä populismia. Sen sijaan väittely haluttiin tuoda kampuksilta takaisin kuppiloihin. Eetoksena oli palauttaa teoria julkiseen tilaan liudentamatta itse asiaa.

Kansankeskustelullinen tavoite toteutui ehkä parhaiten ensimmäisessä sessiossa, jossa tartuttiin luonnollisesti ’käsitteen’ käsitteeseen. Kuivakasta otsikosta huolimatta aktiivisia debatoijia piisasi, ja keskustelu virtasi ajankohtaisesta aiheesta toiseen. Turhaan metaviisasteluun ei sorruttu, vaan Herranen ja Niemelä haastoivat koko ravintelin

pohtimaan, mitä käsitteillä tehdään käytännössä. Herkullisimmat täkyt poimittiin poliittisesta keskustelusta, jossa käsitteen merkitykset järjestään kiistetään tai otetaan haltuun. Vai mitä pitäisi ajatella, kun hyvinvointivaltion sijaan keksitäänkin puhua paremminvointivaltiosta? Tai kun kielen performatiivisuuden sisäistäneet marxilaiset vaihtavat ”työnantajan” tilalle ”työnostajan”?

Ajankohtaisuudet johdattivat kuin varkain yleisempiin filosofiin pulmiin ja oivalluksiin. Esimerkiksi maailman tiedeyhteisöä syksyllä järkyttäneet havainnot yli valonnopeutta kulkevista neutriinoista johdattivat kielenkäytön ja tieteenfilosofian solmukohtiin. Joudutaanko fysiikan peruskäsitteistöä päivittämään vai luodaanko kokonaan uutta terminologiaa? Muuttuvatko prosessissa ainoastaan teoriat, fyysikaalinen käsitys todellisuudesta vai koko maailmankuva?

Ajankohtaisen kakkosen taannoisesta vihaillasta saatiin puolestaan sytykettä ’vihapuheen’ käsitteellistykien purkamiseen. Ensiksi todettiin, että yleensä käsitteelle löytyy mielekkäitä käyttötapoja ja sovelustilanteita, vaikkei tarkkaa määritelmää saataisikaan aikaan. Samoin kuin vaikkapa ’taiteesta’ puhuttaessa rajatapaukset aiheuttavat päänvaivaa, mutta selvän vihapuheen tunnistaa useimmiten helposti. Toiseksi huomattiin, että vihapuheen kaltaisten käsitteiden normatiivinen tehtävä nousee monesti tärkeämmäksi kuin termin täsmällinen merkitys. Kutsumalla asioita ”vihapuheeksi” ilmaistaan paheksuntaa ja vastustetaan tiettyä ajatusmaailmaa tai kommunikaatitapaa. Näin kamppaillaan keskustelun reunaehdoista, yleisesti hyväksyttävän puheen rajoista.

Syksyn kuluessa kävi selväksi, miten aihevalinta vaikuttaa osallistujien määrään ja keskustelun kehkeytymiseen. Astetta tai pariakin akateemiseen suuntaan viit-

toiltiin otsakkeen ”Konstruktiviset koneet – tuottavat tuotteet” alla käydyssä sessiossa. Tapani Laine käsitteli vakiintuneiden Marx-tulkintojen rajoitteisuutta neuvostoliittolaisen, mutta ei perinteisessä mielessä marxilaisen, ajattelun valossa. Tässä traditiossa Marx oli nähty ennen kaikkea proto-fenomenologina. Alustuksen ydinteesi oli, että ihmisen toiminta riippuu yhteiskunnallisten artefaktien konstruktioista. Laineen pohjustus avasi mielenkiintoista keskustelua esimerkiksi siitä, miten todellisuutemme on aina erilaisten käsitteellistysten rakentama, mutta alustuksen seuraaminen vaati suhteellisen laajaa filosofista esitietämystä.

Käsittekahvilaformaatti osoitti oivallisuutensa viimeistään ’ei-minkään’ ympärille nivoutuneessa istunnossa. Antti Salmisen perusteellisessa alustuksessa liikuttiiin sujuvasti ei-minkään etymologiasta termin dialektiseen tulkintaan ja aatehistoriaan. Tulkintavaihtoehdot tiivistyivät pitkälti kysymykseen, nähdäänkö ei-mikään passiivisena olemattomuutena vai olemisen dynaamisena ja luovana kääntöpuolena. Käsitteen vipuvoimaa mittailtiin jälleen poliittisella rintamalla. Anonyymit (virtuaaliset) naamaripäät ja arabikevään johtajattomat kansanjoukot havainnollistivat, miten eikukaan voi toimia aktiivisesti. Salminen muistutti myös zapatistien iskulauseesta: ”Kaikille kaikkea, meille ei mitään.”

Keskustelutarjan loputtua janoaa lisää kollektiivista käsitteepallottelua, polemisoitajia ja yhdessä luomista. Onneksi Käsittekahvila saa jatkoa. Hertassa kokoonnutaan keväällä Psykokahvilan merkeissä setvimään, mitä ihmisestä saa selville sukeltamalla mielen syövereihin.

*Jaakko Belt &
Elina Halttunen-Riikonen*

Politiikkaa Hölderlinin kiertoradalla

Teatterikorkeakoululla järjestettiin joulun alla konferenssi Friedrich Hölderlinistä. Seminaarikutsussa lupailtiin, että päivän kuluessa perehdyttäisiin runoilijan näkemyksiin rytmin, mitan ja taideteoksen poliittisuudesta. Esitelmissä keskityttiin kuitenkin pikemmin Heideggerin Hölderlin-tulkintaan, Kantin ja Badioun vallankumousajatteluun sekä Brechtin teatteriteorian poliittisuuteen. Vaikka Hölderlinin tarkastelu jäi monin paikoin harmittavan kursoriseksi, monilukuiselle yleisölle piisasi hyvin esitettyjä ja yllättäviä ajattelun aiheita.

Suomalaisessa filosofiasa Hölderlin-seminaari on odottamaton ellei suorastaan anomaalinen tapahtuma. Vaikka Esa Kirkkopellon suomennos *Huomautuksia Sofokleen kääntämisestä* (2001) onkin lisännyt runoilijan tunnettuutta, Hölderlin on Suomessa varsin marginaalinen runoilija. Siksi kokoontuminen ylipäänsä ja erityisesti puheenvuorojen tiivis kytkeytyminen filosofiaan riemastuttivat saksalaisen ajattelun harrastajaa. Yllättävää oli myös, että paikalla oli koko seminaarin ajan viittisenkymmentä varsin eri-ikäistä ihmistä: moinen yleisömenestys ei vastaa käsitystä Hölderlinin suhteellisesta tuntemat-

tomuudesta Suomen akateemisessa maailmassa.

Esitelmät eivät liittyneet Hölderliniin itseensä kovin kiinteästi, mutta se ei riittänyt kumoamaan seminaarin merkitystä. Oli silti pettymys tajuta, kuinka vähän puheenvuorot täyttivät seminaarikutsussa annettuja lupauksia: Tavoitteeksi oli mainittu pohdiskella Hölderlinin mitan (*das Maß*) yhteiskunnallis-historiallista ulottuvuutta, runoilijan poliittisia ajatuksia ja niiden vaikutusta hänen tuotantoonsa sekä taideteoksen komposition mahdollisuutta merkitä poliittisesti. Oli myös luvattu miettiä, ”onko taiteellisen muotoilun ja poliittisen muotoilemisen välillä mahdollista löytää yhteistä mitta”

ja jopa ”millä tavoin rytmi ja mitta kohtaavat toisensa nykyisissä taiteellisissa, poliittisissa ja filosofisissa käytännöissä”.

Ainoa puheenvuoro, joka liittyi alusta loppuun Hölderliniin, oli seminaarin toteutuksesta vastanneen Esa Kirkkopellon erinomainen avausesitelmä. Kirkkopelto puhui taideteoksesta yhteiskunnallisen muutoksen suunnannäyttäjänä ja runoilijan tehtävästä tulkita vallankumouksen epäonnistumista ”puutteen aikoina” (*in dürftiger Zeit*). Varsin tekstilähtöisessä esitelmässä nostettiin esiin Hölderlinin Sofokleskirjoituksissa puitu ajatus kesuurasta katkoksenä, joka tasapainottaa yhteismitattomia osia. Toisaalta ko-

rostettiin mahdollisuutta ymmärtää kesuura historiallisena ja tulkinnallisena vallankumouksena.

Eniten ajatuksia herätti Hölderlinin Sofokles-tekstien avulla kehitetty viittaus, että kesuuran paikka voisi olla ikään kuin vasta jälkikäteen ymmärretty leikkauspiste. Se voisi sijoittua mihin tahansa historialliseen hetkeen, palauttaa mitattomuuteen eksyneelle ihmiselle ymmärryksen aina vaikuttaneesta kohtalokkaasta ihmisyyden mitasta. Ajatuksen voi tulkita, kuten Hölderlin itse teki, sekä poliittista että eettis-teologista historiaa koskevana. Rytmien katkos paljastaisi tällöin kenties rytmien eli olemismahdollisuuksien tai kohtalon todellisuuden.

Kesuuran kumouksellisuus

Samuel Weberin puheenvuoromaanpäällisestä mitasta (Hölderlinin kysymys *Gibt's auf Erden ein Maas?*) oli taitavasti johdateltu. Esitelmöitsijällä oli kuitenkin vähintään ajankäytöllisiä ongelmia päästä yli Heideggerin Hölderlinistä ja toisesta maailmansodasta, sillä runoilijan itsensä tulkintaan tartuttiin kunnolla vasta esitelmän viimeisten minuuttien aikana. Hölderliniä analysoitiin joka tapauksessa perustellusti ja tiiviisti. Käsittelyaikojen epäsuhta kuminkin turhautti jossain määrin, koska Weberin ilmeinen nerokkuus olisi takuulla paljastanut vaikka mitä Hölderlinin suhteesta historiaan, kansaan ja kohtaloon. Puheenvuoron herättämät kysymykset mitan singularisuudesta ja kesuuran tai poliittisesti kumouksellisen tapahtumisen negatiivisuudesta ennätti onneksi esittää kahvitauolla.

Mitan singularisuuden sekä kaikille yhteisenä että yhteisyyden kautta yksilöivänä Weber pystyi selittämään muutamalla lauseella. Hän vertasi mittaa kuolemaan, joka on kaikille yhteinen rajallisuus mutta joka toisaalta kohdataan aina jakamattoman omana ja yksilön toisista erottavana. Weber kuitenkin pitäytyi väittämässään, että kesuuran mieltäminen negatiivisuudeksi tai hiljaisuudeksi kumoaisi rytmien tai tapahtumisen dynaamisuuden. We-

berin tulkinnan mukaan historian ja kielen rytmien katkoksellisuus ei ole negatiivisuutta, koska negatiivisuus on kiinnostavaa ja staattista, kun taas historia ja rytmi ovat olemuksellisesti liikkeessä ajassa. Tätä negatiivisuus- ja kesuurakäsitystä vastaan olisi helppo viskata koko Hegelin ajattelu ja erityisesti *Wissenschaft der Logik* (1812–1816), mutta myös Hölderlinin oma huomautus: ”Traaginen *transport* [ts. kesuura] on näet itse asiassa tyhjä ja kaikkein sitoutumattomin.”

Nikolaus Müller-Schollin esitelmä avautui kokonaisuutena helpommin kuin Weberin. Näin oli siitä huolimatta, että keskiöön nousi Hölderlinin sijaan Brecht. Brecht-tulkintana esitys oli mainio: erityisen hyvin konkretisoitui ajatus, että käännoistä ja kumouksellista näytelmää jäsentää ratkaisematon ristiriita ja epäsuoruuksisuus, joka vertautuu Sofokleen Antigonen toimintaan. Müller-Scholl vastasi niin ikään seminaarin ainoasta rytmien merkityksen havainnollistuksesta verratessaan Brechtin katkoksellista Shakespeare-käännöstä aiempaan sulavan jambiseen käännökseen. Kiinnostusta herätti myös Hölderliniltä peräisin oleva ajatus radikaalista kääntämisestä eli kielen käännoksestä, joka itsessään vaatii muutosta myös siihen kieleen, johon käännoös tehdään.

Müller-Schollin mukaan Brechtin Shakespeare-käännös osoittaa elävästi, kuinka hengen pidättäminen – juoksevan hengityksen katkoksellisuus ja hätäisyys – kuvaa näytelmän esittämässä historiallisessa tilanteessa valkenevaa poliittista repressiota. Jambisten runomittojen kaltainen sujuva mitta puolestaan kätkee alistamisen esteettisesti pönkitettyyn totalitarismiin. Nämä mainiot tulkinnat sekä Müller-Schollin ilmeinen ja sympaattinen innostus hänen vastatessaan yleisön kysymyksiin saivat toivomaan, että puhuja olisi keskittynyt myös esitelmässään enemmän Hölderlinin kuin Brechtin tulkittamiseen. Samoin kuulijaa jäi ehkä vaivaamaan se, että Brechtin politiikka jätti täysin varjoonsa Hölderlinin poliittisuuden.

Hölderlinin näkemys historiasta ja politiikasta on joka tapauksessa huomattavasti monitulkintaisempi, moniulotteisempi ja vaikeampi hahmottaa kuin Brechtin teatteripolitiikka.

Artemi Magun avasi puheenvuoronsa hyvillä Kant- ja Badiou-kontekstualisoinneilla. Näitä miehiä käsiteltiin varsin viihtyvästi ja antoisasti, mutta tunnin esitelmäajasta tuhrautui jälleen suurin osa muuhun kuin Hölderliniin. Täytyy toki myöntää, että pohjustuksen ideat olivat tärkeitä. Magunin mukaan Kant näki vallankumouksen laittomana ja mitattomana (Hölderlinin *Unmaß*) tapahtumana, jonka merkityksen kiinnittää vasta jäljessä tuleva historiallinen ymmärrys. Vallankumous on kantilaisittain ajateltuna siis tulkinta, joka seuraa vallankumousta ja määrittää sen tapahtumat kumouksellisiksi, nimeää kumouksen. Magunin mukaan aika on tapahtumallista juuri siksi, että se voi (ehkä juuri Hölderlinin kesuuran tyhjässä pisteessä tai leikkauskohdassa) kääntyä takaisin itseensä ja vaatia itsensä uudelleenlukemista kohtalokkaasti.

Päällimmäiseksi kokemukseksi seminaarista jäi ajatusten ja tulo-kulmien suuri määrä. Hölderlin lienee siitä harvinainen tapaus, ettei hänen tuotantoaan ole saatu tulkittua selvähahmoiseksi, ratkaistuksi ajatusmonoliitiksi parissa sadassa vuodessa. Seminaarin esiintyjien huomattavan erilaiset lähtökohdat ja painotukset todistivat, ettei Hölderlinin ajattelua ole pureksittu loppuun.

Hölderlin-tulkintoissa ja niistä ponnistavassa historian ja politiikan ajattelussa olisi varmasti päästy paljon pitemmälle, jos käsittely olisi rajattu tiukemmin. Mitä enemmän seminaarista saa irti, sitä enemmän jää toivomaan. Keskustelu toki jatkuu viimeistään loppuvuodesta, kun *niin & näin* palaa asiaan Hölderlin-teemassaan. Samoihin aikoihin julkaistaan myös Hölderlinin koottujen runojen sekä teoreettisten fragmenttien käännoökset.

Maria Valkama

Feministinen filosofia tänään

Sukupuolentutkimuksen ja feministisen teorian piirissä kysytään tasaisella taajuudella, onko olemassa feminististä filosofiaa – ja jos on, mitä se on. Kun otetaan huomioon, minkälaista taistelua feministinen tutkimus usein käy julkisuudessa, ei ole ihme, että itseymmärrystä ja historiaa pitää aika ajoin kerrata.

Filosofian ja feminismin suhde lähti alun perin liikkeelle kritiikistä, jossa ensimmäisen ja toisen aallon feministiset ajattelijat kyseenalaistivat filosofian tradition miesvaltaisen kaanonin sekä tavat, joilla sukupuolta ja seksuaalisuutta on ajateltu. Sittemmin monet historian ja vielä useammat nykyajan naisfilosofit ovat asettuneet kohtuullisen mukavasti osaksi kaanonia. Myös näkemykset feminiinisuudesta ja maskuliinisuudesta, sukupuolen merkityksestä ja vaikutuksista sekä esimerkiksi naisten asemasta tiedeyhteisössä ovat muuttuneet radikaalisti. Kysymys 'feministisestä filosofiasta' on samalla kuitenkin entistä hankalampi.

Ongelmakohtia on erityisesti kaksi. Ensinnäkin feminismi liittyy poliittiseen taisteluun sukupuolten ja seksuaalisuuksien välisestä tasa-arvosta, kun taas filosofian ajatellaan yleensä vain teoretisoivan käsitteitä

kuten 'sukupuoli', 'seksuaalisuus' tai 'tasa-arvo'. Toiseksi feministinen tutkimus on paljon monitieteisempää kuin nykyfilosofia. Se kytkeytyy vahvasti yhteiskuntatieteisiin ja ammentaa esimerkiksi psykoanalyttisesta teoriasta. Näin feministinen tutkimus liukuu muun muassa psykologian, sosiologian ja oikeustieteiden alueille.

Feministisen teorian ja filosofian tradition suhdetta pohdittiin joulukuun alussa Helsingissä järjestetyssä tutkijasymposiumissa. Rajapintoja hahmoteltiin palaamalla juuri ajatteluperinteiden lähtökohtiin ja itseymmärryksen eroihin. "Filosofia on syvästi kiinnostunut omasta oppialastaan, kun taas feminismi ei ole oikeastaan oppiala lainkaan", tiivistä Stella Sandford Lontoon Kingstonin yliopistosta. Helsingin yliopiston sukupuolentutkimuksen professori Tuija Pulkkinen puolestaan esitti, että juuri näistä syistä "feministisen filosofian" sijaan

olisi parempi puhua "feministisestä teoriasta".

Filosofian piirissä tehdään kuitenkin paljon sukupuolen ja seksuaalisuuden ilmiöihin liittyvää tutkimusta, joka voidaan hyvin mieltää feministiseksi. Esimerkiksi Sandfordin esitelmä tarjosi näytteen filosofisesta sukupuolentutkimuksesta. Samalla se tuli paljastaneeksi, että sukupuolesta puhuttaessa myös monitieteisyys ja poliittisuus liittyvät luontevasti, ja oikeastaan vääjäämättä, yhteen filosofisen tarkastelun kanssa. Toisten alojen erityistieto on tarpeen filosofisen tutkimuksen rinnalla, ja sukupuolen analyysilla on aina myös sosiaalisia vaikutuksia – tosin Sandford näyttää, että kiinnostavaa on myös vaikutusten vähäisyys.

Sukupuoli teoriassa – ja käytännössä

Sandfordin filosofinen analyysi kohdistuu biologisen ja sosiaalisen suku-

puolen käsitteiden merkityksiin ja niiden rooliin feministisessä tutkimuksessa. Tämän *sex-gender*-jakona tunnetun erottelun ylittäminen on ollut feminististen teorioiden keskeinen päämäärä viimeisen neljänkymmenen vuoden ajan. Voidaan jopa sanoa, että feministisestä näkökulmasta biologisen ja sosiaalisen sukupuolen käsitteet on dekonstruoitu jo parikymmentä vuotta sitten. Myös Sandford totesi allekirjoittavansa täysin Judith Butlerin lanseeraaman ajatuksen biologisesta sukupuolesta sosiaalisen tuottamana konstruktiona. Hänen mielestään Butler on ”perustavanlaatuisesti oikeassa” siinä, että biologinen sukupuoli ei ole luonnollinen ilmiö vaan eri diskurssien muodostama rakennelma, joka ainoastaan hahmotetaan luonnollisena.

Pelkkä Butlerin teorian toistaminen ei ollut kuitenkaan Sandfordin esitelmän tarkoitus. Hänen tärkein huomionsa oli hyvin yksinkertainen, feminististä teoriaa järjestyttävä havainto, että jostakin syystä tieto biologisen sukupuolen sosiaalisesta rakentumisesta ei ole kantautunut juuri kenenkään muiden kuin sukupuolentutkimuksesta kiinnostuneiden tutkijoiden ja aktivistien korviin. Sekä *sex* että *gender* elävät iloisesti tutkijankammioiden ulkopuolella, eivät teoreettisina termeinä vaan arkisina, populaareina käsitteinä, joiden analyysin feministinen tutkimus on sivuuttanut. Sandford onkin itse päätyneet kysymään biologisen sukupuolen merkityksiä ihmisten arjessa.

Käsitys sukupuolieron luonnollisuudesta elää voimakkaana – jopa voimakkaampana kuin yksikään toinen kategorinen erottelu. ”Valtion käsitteellä on luja ote nationalisteista ja rodun käsitteellä rasisteista, mutta sukupuolen käsite hallitsee meitä kaikkia”, Sandford kiteyttää. Emme tahdo kyetä ajattelemaan sukupuolen kategorian ulkopuolella. Kuten symposiumissa puhuttiin, jopa pienten lasten kohdalla huomio kiinnittyy sukupuoleen. Jako biologisesti maskuliinisiin ja feminiinisiin yksilöihin hallitsee arkea myös

silloin, kun ”biologialla” ei pitäisi olla mitään merkitystä.

Sandfordin mukaan nykypäivän feministisen tutkimuksen tehtävänä onkin selvittää, miksi tällainen ”naiivi” käsitys sukupuolen kaikkivoipuudesta pitää ajattelua sitkeästi otteessaan. Feministinen teoria ei voi hylätä biologisen sukupuolen analyysia, vaan tarvitaan paitsi filosofiaa myös muita tieteenaloja pohtimaan, mihin kaikkiin kysymyksiin näkemys sukupuolieron luonnollisuudesta vastaa. On siis tutkittava biologisen sukupuolen sosiaalista roolia sen sijaan, että tyydytään analyysiin, joka kumoo koko käsitteen. Tutkimuksen seuraukset ovat puolestaan poliittisia. Vaikka sukupuolen taipumus hallita elämää ei edelleenkään katoaisi, olisimme lähempänä sen arjen merkitysten ymmärtämistä. Kuten sanotaan: henkilökohtainen on poliittista.

Feministisestä näkökulmasta sukupuolen käsitteen ongelmallisuus ei piilekään ruumiiden fysiologisissa ominaisuuksissa: kromosomien, solujen, hormonien tai ruumiin muotojen eroissa. Olenaisempaa on, minkälaisia *merkityksiä* kulttuurissa annetaan esimerkiksi kyvyille synnyttää jälkeläisiä ja miten yksilöt näin jaotellaan lisääntymiskyvyn mukaan. ”Biologia” saa valtavan painolastin kulttuurisia määritteitä. Ja syvin ongelma on siinä, ettei tätä kulttuurista määrittämyyttä tunnusteta. Erityisesti representaatiot, joissa naiseus samastetaan äitiyteen ja mieheys isyyteen, naulaavat yksilöt kovin ahtaalle paikoille yhteiskunnassa.

Sandfordin oma analyysi biologisen sukupuolen vallasta perustuu Kantin käsitykseen transsendentaalisesta illuusiosta. Hän ehdottaa, että sukupuoli voidaan nähdä ajattelua jäsentävänä ideana, jota ilman emme osaa toimia. Kantin *Puhtaan järjen kritiikkiin* nojaten sukupuoli olisi näin subjektiivinen illuusio, jota erehdymme luulemaan todelliseksi, materiaaliseksi ja luonnolliseksi objektiksi johtuen järjen tarpeesta tavoitella tiedon kokonaisuuksia. Sukupuoli on illusorinen, mutta todellinen siinä määrin kuin sen vaiku-

tukset ovat todellisia. Analogia sopii myös Butlerin ajatuksen biologisen sukupuolen luonnollisuuden illusoriisuudesta.

Kritiikin jäljillä

Sandfordin tapa käsitellä sukupuolta Kantin ajattelun pohjalta ilmentää samalla nykypäivän feministisen teorian suhdetta filosofiseen traditioon: siirtymää kritiikistä kohti analyttistä dialogia. Erityisen hyvä esimerkki tästä on feminististen filosofien suhde Hegelin ajatteluun. Keskustelu käy vilkkaana huolimatta Hegelin sukupuolikäsityksen ongelmakohdista. Hegel toisti ajalleen tyyppillistä näkemystä feminiinisen liittymisestä kodin ja perheen piiriin, julkisen ja poliittisen toiminnan ulkopuolelle, mutta hänen näkemyksensä teorian ja yhteiskunnallisen muutoksen suhteesta on silti feministisestä näkökulmasta hedelmällinen.

Tuija Pulkkinen huomauttikin, että ”Hegelin ajattelu ei sisällä juuri mitään hyödyllistä sukupuolen käsitteestä, mutta hänen näkemyksensä ajattelun prosessinalaisuudesta on tuttu feministiselle teorialle”. Hegelin filosofian tavoin myöskään feministinen filosofia ei tee jyrkkää eroa deskriptiivisen ja preskriptiivisen tai kuvailevan ja poliittisen välille; pikemminkin myönnetään, että ajattelulla on aina mahdollisuus muokata todellisuutta.

Symposiumissa osoitettiin, että ”kolmannen aallon” feminismi on loitonnut aikaisempien vaiheiden historiallisesta kritiikistään. Samalla feministinen tutkimus on lähentynyt filosofista kritiikkiä, joka pyrkii käsitteiden analyysiin. Analyysin avulla tavoitellaan kuitenkin myös sosiaalista kritiikkiä ja muutosta. Tällainen tutkimus voi hyvinkin olla linjassa esimerkiksi tasa-arvoon tai erilaisuuden hyväksymiseen tähtäävien poliittisten päämäärien kanssa – ja samalla avointa omasta poliittisuudesta.

Anna Ovaska

Eläköön Levinas

Tampereen yliopistossa järjestettiin lokakuun lopulla *Totalité et infini*-teoksen puolivuosisaitaisen taipaleen kunniaksi Levinas-konferenssi, jonka kunnianhimoisena tavoitteena oli kommentoida etiikan suhdetta politiikkaan eli ottaa osaa siihen pitkäliseen vääntöön, jossa on selvitetty Levinasin poliittisuuden, esipoliittisuuden ja epäpoliittisuuden mitta ja muotoa.

Susanna Lindberg loi avauspuheenvuorossaan yleissilmäyksen *Totalité et infinin* synnyttämän kiinnostuksen ja kritiikin reaktiiviseen kenttään aina feministisestä teoriasta ja dekonstruktioista marxilaiseen ja liberalistiseen politiikan teoriaan. Levinasin ajatus etiikan perustasta minun ja toisen välisessä pohjattomassa epätasa-arvossa iskee selvästi johonkin jälkimoderniin kipukohtaan. Onhan toiseudesta tullut laajamittaisen ulkofilosofisen kiinnostuksen kohde sitten *Totalité et infinin* julkaisun muun muassa identiteettipoliittisten kamppailujen kautta. Levinasin toiseuden analyysi ei kuitenkaan ole käynyt yhtään helpommaksi. (Voisi jopa väittää päinvastoin: jatkuva puhe toiseudesta saa unohtamaan kysymyksen vaikeuden, mikä helposti johtaa eettisyyden trivialisointiin.)

Konferenssin esitelmien keskinäinen hajonta oli suurta: päivän mittaan risteiltiin Levinasin ja Ernst Blochin kuolemakäsityksistä Levinasin etiikan ja *mindfulness*-meditaatioon yllättäviin yhteyksiin. Moninaisuudesta huolimatta suuri osa esitelmistä liikkui seminaarin otsikolle uskollisesti politiikan ja etiikan jännitteisessä välimaastossa, jokseenkin loppumattomalla muttei suinkaan hedelmättömällä alueella. Keskustelu palautuikin kerta toisensa jälkeen kysymykseen etiikan ja politiikan määrittelystä. Fenomeno-

logian hengessä uppouduttiin tietysti myös elettyyn kokemukseen, joka mahdollistaa eettiselle ja edelleen poliittiselle alueelle saapumisen.

Toisesta, aistisuudella

Miten Levinas sitten ymmärtää toisen eettisen kohtaamisen? Sekä Irina Poleschuk että Marke Europaeus painottivat puheenvuoroissaan ruumiillisen, affektiivisen suhteen eettistä merkitystä. Poleschukin mukaan *Totalité et infinin* eettinen projekti epäonnistuu, koska Levinas ei huomioi sitä. Tilanne korjautuu vasta *Autrement qu'êtres* (1974), jossa Levinas perustaa eettisen subjektuuden aistiseen kohtaamiseen toisen kanssa. Europaeus vuorostaan muistutti, ettei Levinasin ajattelussa ole käytännöllistä tai pedagogista puolta, mutta kysyi perään, auttaako toiseuden etiikka toisen kohtaamisen opettelussa. Ruumiillisen harjoittamisen tärkeys korostui, katoaahan toisen kohtaamisessa perinteinen erottelu teorian ja käytännön välillä.

Seminaarin pääpuhujaksi kiinnitetty Danielle Cohen-Levinas alleviivasi äänen (äänen soinnin tai sonoriteetin) merkitystä Levinasin kuvauksessa eroottisesta suhteesta. Sanomisen (*le dire*) äänellisyys ei ole palautettavissa sanan merkitykseen, vaan se on ikään kuin jotain ylimääräistä, joka rikkoo odotetun ja mahdollistaa toisen ilmestymisen maailmani ulkopuolelta. Cohen-Levinas muistutti myös Levinasin rakkauskäsityksen ei-hierarkkisuudesta. Harmi vain, että ranskalaiseen ekstravaganssiin totuttautuneellekin esitelmä oli kokonaisuutena vaikeasti seurattava, eikä rakkaussuhteen ja etiikan yhteys (tai ”erotiikan eettisyys”) välttämättä aukea ensi-istumalta. Selvää kuitenkin on, ettei aluetta ole syytä torjua yksityisenä, eettisen sfäärin ulkopuolisena.

Puutteellinen etiikka vai uuden politiikan alku?

Suorempia vastauksia tarjosi Mika Ojakangas, joka tarkasteli aihepiiriä omantunnon käsitteen historiallisen muotoutumisen näkökulmasta. Ojakangas korosti oivallisesti Levinasin ajattelun syvää samankaltaisuutta kristillisen traditiomme kanssa: kummassakin omatunto ”itselle ulkopuolisena” mahdollistaa eettisyyden. Levinas ei kuitenkaan seuraa Kantin tai Fichten tavoin kehittelyä, jossa omatunto lopulta takaa nousun yhteisölliselle (ja samalla eettiselle) tasolle, vaan omatunto jää Levinasilla sosiaaliseksi suhteeksi itseän. Levinas ei ikään kuin suorita viimeistä askelta ihmisten keskuuteen. Ojakankaan tulkinnassa Levinas ei siis tavoita poliittisuudelle olemuksellista yhteisöllisyyttä, ylyksilöllisyyttä, vaan sulkee tasa-arvoisuuden pois. Näkemys herätti vilkasta keskustelua siitä, voiko Levinasia lähestyä etiikan ja politiikan vakiintuneiden rajanvetojen puitteissa.

Viimeisenä esitelmämyöntäjä Janne Porttikivi etsi Alain Badioun tapahtumaontologiasta ratkaisua Levinasin ajattelun väitettyyn poliittisuuden puutteeseen. Badiou kuvaa apostoli Paavalin inspiroimana poliittista tapahtumaa jonkin uuden asian tuottamiseksi maailmaan. Porttikiven mukaan tällainen käsitys politiikasta ei välttämättä eroa juurikaan levinasilaisesta. Poliitiikkaa ei tarvitse ymmärtää tavalliseen tapaan jo olemassa olevien asioiden hoitona. Päinvastoin: politiikka on universaalien luomista yksittäisissä tilanteissa. Seminaarin summaukseksi tulikin, ettei Levinasin etiikka ole välttämättä vavaista, vaan se paljastaa politiikan ymmärryksemme rajallisuuden.

Elina Halttunen-Riikonen

Sokrateen perilliset

Ajatus muutenkin nenäkkäänä pidetyistä lukiolaisista haastamassa toisiaan retoriikan taidoissa voi nostaa monen niskavillat pystyyn. Kasvatetaanko tässä uutta pintanokkelilla sutkauksilla briljeeraavien sofistien sukupolvea, joka hallitsee taidon olla ja pysyä oikeassa totuudesta piittaamatta? Matkataan Sokrates-väittelykilpailuun katsomaan, turmeleeko dialektiikka nuorison vai varttuuko verbaalisissa medioissa valveutuneita kansalaisia.

Helsingin Paasitornin hulleissa puitteissa järjestettiin tammi-kuussa Nuorten filosofiatapahtuma Nuftin yhteydessä Sokrates-väittelykilpailu, johon osallistui yhtenä tuomareista. Kaksipäiväiseksi laajentuneessa kisassa kolmisenkymmentä lukiolaisten joukkuetta otti toisistaan mittaa kansallisella tasolla. Tapah- tumaa puuhasivat perinteiseen tapaan Filosofian ja elämäntutkimustiedon opettajien liitto Feto ja Helsingin filosofianopiskelijoiden ainejärjestö Dilemma, mutta järjestäjäkaartiin kuului ensi kertaa myös Nuoren Voima Liitto, jonka syksyllä käynnistämässä väittelykoulutushankkeessa oli mukana viisi kilpaan osallistunutta lukiota.

Finaalia lukuun ottamatta jokaiseen erään arvottiin aihe valmiiden teesien listasta. Koska Nuftin teemana oli tänä vuonna kauneus, myös väittelyissä liikuttiin aihepiirin ympärillä. Purtavaksi valikoitui klassisia lausahduksia kuten ”Populaarikulttuuri ei ole taidetta” ja ”Kauneus on katsojan silmässä”. Tasapuolisuuden nimissä jokaisen kamppailun alussa päätettiin arvalla, kumpi joukkue puolustaa ja kumpi vastustaa väitettä.

Rima korkealla

Väittelyssä parhaiten pärjänneet joukkueet olivat yllättävänkin tasokkaita. Kun ottaa huomioon tiiviin argumentointitahdin, debatoijat osoittivat parhaimmillaan hämmästyttävää terävyyttä ja sanavalmiutta yleisön luomasta paineesta huolimatta. Esimerkiksi Lumon ja Kausitisen lukiot marssittivat melkoisen litanian argumentteja teesin ”Valtion ei tule tukea taidetta” puolesta ja vastaan. Kehässä puitiin niin taiteen

tukemisen yhteiskunnallisia seurauksia (jos taidetta ei rahoiteta, ympäristömme rumentuu) kuin julkisen tuen vaikutuksia taiteen sisältöihin (kuinka aikaisin kubismi olisi keksitty, jos vapaata taidetta olisi pönkitetty valtiollisesti).

Finaalissa Resson ja Salon lukioiden edustajat pohtivat, pitääkö sivistyneen ihmisen tuntee taiteen klassikot. Vaikka ajoittain ajaututtiin sivuun itse asiasta ja eksyttiin sanoista vänkäämiseen, sivistyksen ja taiteen käsitteiden monimerkityksisyys havainnollistettiin oivallisesti. Toisaalta terminologinen tarkkuus kieli myös siitä, että etevimmät olivat todella sisäistäneet käsitteiden määrittelyn tärkeyden filosofiasa. Tasaväkisen taiston voitto lankesi Salolle.

Voitontahto oli useimmilla kova, mutta tunnelma pysyi varsin rentona. Mallia näyttivät Linnavuoren lukion ja Turun lyseon joukkueet, jotka rupattelivat ystävällisessä hengessä väännettyään vain hetkeä aikaisemmin ankarasti väitteestä ”Taide paljastaa totuuden”. Itse debatissa kosketettiin kiehtovasti kysymystä subjektiivisesta ja objektiivisesta totuudesta. Linnavuori vetosi puolustavassa kannassaan siihen, että taiteellinen kokemus on itsessään tosi niin sen tekijän kuin kokijankin osalta, kun Turun lyseo taas perusti vasta-argumenttinsa totuuden korrespondenssteoriaan. Turkulaiset löysivät mieleenpainuvan vastaesimerkin myös politiikan historiasta: Ronald Reagan käytti vaalikampanjassaan Bruce Springsteenin Vietnamin sotaa vastustavaa biisiä ”Born in the U.S.A.” härskisti omiin tarkoituksiinsa.

Tolkun tiellä

Tapah- tuman nimeäminen juuri Sokrateen mukaan kuulostaa tietoiselta vastavedolta syytöksiin sofismin eli totuu-

dettoman retoriikan suosimisesta. Maa- lataanhan Platonin dialogeissa Sokra- teesta kuva totuudesta piittaamattomien relativisti-sofistien arkkivihollisena. Onkin virheellistä pitää lukiolaisten väittelykilpailuja olemuksellisesti nuorisoa turmelevina käytänteinä, ellei sel- laisia perinteisiä filosofisia hyveitä, kuten kriittistä ajattelua ja käsitteiden selkeää jäsentämistä nähdä virstanpylväinä kohti tapainturmelusta. Kaikki riippuu lopulta siitä, millaisilla avuilla kisassa pärjää. Jos kilpailun säännöt ja tuomaristo suosivat retorista harhauttamista, siihen varmasti turvaudutaan. Paasitornissa menestyttiin sen sijaan kriittisen ajattelun osoittami- sella, filosofisten teorioiden tuntemuk- sella, yleissivistyksellä ja käsitteellisesti selkeällä ilmaisulla.

Nuorten väittelykilpailuja voidaan kritisoida tyhjään retoriikkaan kan- nustamisesta myös siksi, että osanot- tajat joutuvat puolustamaan kantoja, jotka eivät välttämättä ole heidän omiaan. Tällöin jää kuitenkin huomaamatta näkökulmien vaihtelun pe- dagoginen ja eettinen merkitys. Kuten Leena Kurki ja Tuukka Tomperi vas- taavat tähän kritiikkiin teoksessaan *Väittely opetusmenetelmänä*: ”Monien erilaisten arvomaailmojen ymmär- täminen – toisen ihmisen asemaan eläytyminen – on yksi kriittisen ajat- telun peruselementtejä.”¹ Sokrates- väittelykisa tukee lukioiden filosofian opetusta, sillä mittelo motivoi epis- kelijoita kriittiseen ajatteluun ja ar- gumentaatio- taitojen harjoitteluun. Näille taidoille on nykymaailmassa yhä enemmän tarvetta.

Janne Säynäjäkangas

Viite & Kirjallisuus

¹ *Väittely opetusmenetelmänä*. niin & näin, Tampere 2011, 117.

Yksityisajattelun paradoksi

Huomioita Dummettin muistoksi

Sir Michael Dummett kuoli 86-vuotiaana 27. päivänä joulukuuta. Muistokirjoituksissa häntä luonnehditaan lähes järjestään yhdeksi vaikutusvaltaisimmista tai merkittävimmistä 1900-luvun analyyttisistä filosofeista. Kuolleista on toki tapana puhua hyvää, mutta Dummett-kehuissa kyse ei ole pelkästä kohteliaisuudesta. Jo hänen ulkofilosofinen ansioluettelonsa on vaikuttava: johtava tarot-tutkija, rasismin vastainen aktivisti, äänestysteoreetikko, harras katolilainen, kielipoliisi, filosofian historioitsija.

Kaikkea Dummettin puuhailua yhdistää tietty asenne tai lähestymistapa, jota voisi kuvata sanalla ”yksityisajattelu” – kysymykset, argumentit, käsitykset ja vastaukset ovat syvästi henkilökohtaisia, todellisia kysymyksiä. Ajattelu on vastaavasti intohimoista, jyrkkää, ehdotonta, vakavaakin. Dummett ”ajatteli itselleen”, niin hyvässä kuin pahassakin. Dummett uskoi, että frege-läinen merkityksen teoria tarjoaa filosofialle perustan, josta lähtien keskeiset metafysiset ongelmat voidaan ratkaista. Joitain seuraajia, kuten Crispin Wrightia ja Neil Tennantia, lukuun ottamatta Dummett ei tosin onnistunut vakuuttamaan tästä kuin itsensä. Hänen merkittävytensä löytyy toisaalta.

Dummettin kirjoituksia ja kieltä pidetään yleisesti vaikealukuisena ja raskassoutuisena. Tunnuksomaisia piirteitä ovat ylettömän monimutkaiset lauserakenteet, vaikeasti hahmottavat päättelyketjut ja pitkät poikkeamat sivuraiteille. Dummettin tyylillä on puolustajansakin. Heidän mukaansa virkkeiden kimuranttius vain heijastaa esitettyjen ajatusten monimutkaisuutta ja ajatuskulkujen ajoittain hämärä monipolvisuus niiden syvällisyyttä ja perinpohjaisuutta.

Totta onkin, että kaikki on aivan selkeää, kun sen oikein ymmärtää, myös Dummettin proosa. Lukiessa

täytyy vain pitää mielessä, ettei Dummettin ensisijainen tavoite ollut osoittaa virheelliseksi jonkun filosofin esittämää argumenttia tai punnita puolueettomasti joidenkin positioiden ansioita ja ongelmia. Hän pyrki omista lähtökohdistaan ymmärtämään ja saamaan selkoa itseään kiinnostavista asioista ja pulmista. Silloinkin kun Dummett tarkasteli yksityiskohtaisesti filosofisia argumentteja, häntä kiinnosti pääasiassa se, mitä ne kertovat erilaisista näkemyksistä ja tavoista, jotka Dummett mielsi luonnollisiksi tai houkutteleviksi. Tämä luenta tekee ymmärrettäväksi joitakin turhauttavia omituisuuksia. Mutta ellei satu olemaan Dummett tai hänen filosofinen sielunkumppaninsa, miksi välittää tästä kaikesta?

Ludwig Wittgenstein, kiistatta 1900-luvun filosofian kuuluisin yksityisajattelija, vaikutti keskeisesti Dummettin ajatteluun. Mutta toisin kuin Frege, jota Dummett piti lähes pyhimysmäisenä oikeaoppisen filosofian perustajaisänä, Wittgenstein toimi ainoastaan innoituksen lähteenä, jolta saattoi eksegeettisistä hienouksista piittaamatta poimia hyvää ajatusruokaa. Slogan ”merkitys on käyttö” oli hyödyllinen oivallus, merkitysholismi ja ajatus, että filosofia jättää kaiken ennalleen, puolestaan eivät. Ja joskus, kuten realismin ja idealismin suhteen, Wittgenstein yksinkertaisesti erehtyi.

Mikään ei estä suhtautumasta Dummettiin itseensä samalla tavoin. Dummettin pähkäilystä kannattaakin välittää siksi, että aivan kuten Wittgenstein myös hän selvensi hämääriä erotteluja ja esitti monia itsessään tärkeitä huomioita. Niiden merkitys ja merkityksellisyys eivät riipu siitä, mitä ajattelemme Dummettin filosofiakäsityksestä tai ajaako meitä ajattelussamme sama tuli, joka Dummettin rintaa korvensi.

Dummett ei, luojaan kiitos, muutoin erityisesti muistuttanut Wittgensteinia. Vanha Witters pelkäsi jättävänsä jälkeen vain joukon ma-

neereja ja šibboleeteja, niin kuin valitettavasti jossain määrin kävikin. Wittgensteinille filosofia oli taistoa omia demoneita vastaan, eikä hän pitänyt tarpeellisena liittää oraakkelimaisia aforismejaan laajempaan akateemiseen filosofiseen keskusteluun saatikka tutustua teknisiin tuloksiin, joita epäpätevästi kommentoi. Dummett puolestaan ymmärsi Fregen jälkeisen filosofian yhteisenä ja yhteisöllisenä projektina, jossa tarkoin argumentein ja huomioin on saavutettavissa yksimielisyys ja yhteisymmärrys. Tässä hengessä hän filosofiaa harjoitti, ja käteen jäävät argumentit, kysymyksenasettelut ja huomiot ovatkin kertaluokkaa selkeämpiä ja teknisesti mehukkaampia kuin Wittgensteinin vastaavat.

Yksituumainen filosofointi jäi unelmaksi, kuten tuppaa käymään. Dummett ei elätellyt tästä mitään harhakuvitelmia. Historiaa tuntevana kaverina hän tiesi hyvin, ettei ollut ensimmäinen joka luulotteli jonkun filosofin – Kantin, Descartesin, Husserlin – ajatuksista löytyneen systemaattisen metodin ja avaimen filosofian arvoituksiin:

”Varmasti turvallisin veikkaus on, että väitteeni Fregestä perustuu samanlaiselle harhalle. Tähän voin vastata vain banaalisti kuten aina profeetta skeptikolle: aika näyttää.”¹

Aatu Koskensilta

(Jutusta on julkaistu laajempi versio niin & näin -kotisivuilla numeron 1/2012 verkkoelekstrana: www.netn.fi/lehti/nain-naim-112)

Viite

- 1 Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to Be? Teoksessa *Truth and Other Enigmas*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1978, 436–458 (458).

Demokratia ja omat mielipiteet

Presidentinvaalien ensimmäisen kierroksen keskusteluissa Timo Soini korosti useaan otteeseen, että kenenkään mielipide ei ole väärä, jos se on hänen omansa. Lähtöjään tämä kuulostaa mukavalta ja vastaansanomattomalta näkemykseltä. Jokaisella on oikeus omaan mielipiteeseen. Soini onkin käyttänyt tätä lausumaa kuvatakseen perussuomalaisten kannattajia väärinymmärrettynä ja vainottunakin joukkona.

Soinin vastakritiikki ei olekaan tuulesta temmattu. Tiettyjen perussuomalaisten riveissä toimivien aktiivien touhut ovat saaneet aikaan moraalipaniikkia, ja perusteltu kritiikki heitä kohtaan tahtoo pursuta yli äyräiden koskemaan ketä tahansa perussuomalaista. Ei vaadita ruudinkeksijää ymmärtämään, että huitova kritiikki on omiaan vahvistamaan yhteisyydentuntoa myös siellä, missä olisi aitoja mielipide-eroja. Huolimaton perussuomalaisten kritisointi voi siis kääntyä itseään vastaan.

Soinin retorinen johtopäätös ”oma mielipide ei voi olla väärä” hyppää kuitenkin toisella tavalla yli laidan. Lausunto rinnastuu toiseen perussuomalaisten aivo-riihen oivallukseen, joka on uudelleenlämmitetty klassikko sananvapaus- ja suvaitsevaisuuskeskustelusta ympäri maailman. Soini on toistuvasti valittanut, että hänen abortti- tai seksuaalisuuskantojensa kritiikki on osoitus suvaitsemattomuudesta, samoin kuin perussuomalaisen ”maahanmuuttokriittisyyden” kritiikki. ”Suvaitsevaiston fasismi ja darvinismi kukkivat”, kuten hän totesi blogissaan 3. tammikuuta¹. Tiettyjä ihmisryhmiä kritisoivat kannatkin ovat ”omia mielipiteitä”, joita ei saa kutsua vääriksi suoralta kädeltä. Näin Soini kuvaa itsensä demokratian ja

vapauden puolustajaksi ja syyttää muita niiden loukkaamisesta.

Mielipiteet ja maailma

Nämä väitteet ovat kuitenkin lähtökohtaisesti ongelmallisia, sillä poliittiset mielipiteet eivät voi olla koskevatmattomia ja muuttumattomia, vaan kiistely ja näkökantojen koettelu kuuluvat politiikkaan. Kyllähän ihmisten tulisi muuttua elämänsä aikana, niin ihmissuhteissaan ja kasvatuksen vaikutuksesta kuin yhteiskuntaan osallistuessaankin. Poliitiikka ei ole vain mielipiteiden nokittelua.

Ja tietysti jos on sitä mieltä, että toiset ihmiset ovat alempiarvoisia, elämä yhteiskunnassa hankaloituu. Kun ei suvaita ominaisuuksia, joille ihmiset eivät voi mitään (toisin kuin vaikka poliittisia mielipiteitä), ollaan vaarallisella alueella. Kaikkien ihmisten arvoa korostavan Soinin luulisi tämän hyväksyvän, mutta silti hän puolustaa kaikkien mielipiteiden oikeellisuutta.

Asiaa voisi ehkä selvittää purkamalla mielipiteen käsitettä. ’Mielipiteeseen’ liitetään vahva henkilökohtaisuus ja yksilön oikeus muodostaa oma näkemyksensä asioista. Mutta käytännössä mielipiteistä puhutaan usein silloinkin, kun käsitellään tiedollisia perusteluja vaativia näkemyksiä. Ihmislähtöisen ilmastonmuutoksen todellisuus ei ole vain mielipidekysymys, vaan ilmiötä on puntaroitava suhteessa käynnissä olevaan tutkimustyöhön ja tiedeyhteisöjen lähes rikkumattomaan konsensukseen. Kriittisen näkemyksen perusteeksi ei riitä pelkkä epäily luonnontiedettä kohtaan tai ”oma mielipide”. Siksi ilmastonmuutoskeskustelu ei voi typistyä mielipiteiden kädenväänöksi, vaan debatti vaatii tiedon tulkintaa ja ymmärtämistä.

Onko itse asiassa edes olemassa

mielipiteitä, jotka olisivat erillisiä maailmaa koskevasta tiedosta? Suvaitsevaisuudesta ja muukalaisuudesta käydyssä keskustelussa korostuu ajatus oikeista ja vääristä mielipiteistä (tai pelkästään oikeista, kuten Soini peräänkuuluttaa). Mutta mielipiteitä ei synnytetä tyhjiössä, vaan ne perustuvat muiden asioiden ohella toisia ihmisiä koskevaan tietämykseen – tietoon maailmasta. Koska tietoa tulkitaan ja siitä kiistellään aina, tiedosta ei ole viimekätiseksi tuomariksi. Mutta se kumoo ajatuksen mielipiteiden perimmäisestä henkilökohtaisuudesta.

Any Publicity Is Good Publicity

Tämä kritiikki ei kuitenkaan liene Soinille kovin merkityksellistä. Perussuomalaiset ovat strategiassaan ymmärtäneet hyvin politiikan *any publicity* -puolen: tärkeintä on pitää huomio itsessä ja hallita keskustelua. Vaikka keskeiset kannat ammuttaisiin täyteen reikiä, kritiikin kohteenakin perussuomalaiset säilyttävät huomioarvonsa. Tässä vaiheessa se vaikuttaa olevan tärkeintä, kun asema suurena puolueena halutaan vakiinnuttaa.

Valittaminen toisten suvaitsemattomuudesta osuu myös hyvin nykytilanteeseen. Jos on ihmisryhmiä, jotka kokevat, että heidän maailmankuvansa on ollut piilossa tai ”kielletty”, poliittisen korrektiuden peittävä, tällaiset kannanotot vetoavat heidän loukkauksen tunteisiinsa. Johdonmukaisuus ei ole tärkeintä vaan samanmielisten löytäminen. Soinin mainittu blogiteksti osuu näihin tuntoihin taitavasti:

”Älä unohda epäonnistunutta ihmistä. He haluavat olla mukana, kunhan kokevat kelpaavansa. Siinä

oli suvaitsevaisuusoppia selvällä suomella sanottuna. Ihmiselämä on pyhä. Elettävä se on – jokainen elämä. Ja sillä on luovuttamaton arvonsa.”²

Tässä on taiten taottu yhteen ”suvaitsevaiston” kritiikki, omien mielipiteiden oikeus ja ihmisarvo. Mutta mitä tällainen kanta tarkoittaa lopulta politiikalle? Kannatettavalta kuulostavan pienen ihmisen puolustuksen rinnalle on liitetty näkemys politiikasta, joka on vastuuton minkä tahansa puolueen johtajalta.

Kannanotoissaan Soini nimittäin lopulta vastustaa kriittistä keskustelua. Perussuomalainen retoriikka maalaa kuvan omista näkemyksistä puhtaina ja alkuperäisinä ja vaatii niiden täydellistä loukkaamattomuutta. Ihmiset ovat siten joukosakin mielipiteineen yksin. Puoluekaan ei ole mielipiteitä muuntava ja kasvattava yhteisö – miten se voisi olla, jos jokaisen mielipide on oikea? – vaan pelkkä mielipiteitä puolustava elin. Tällainen puolue tai kansanliike ei voi kehittää omaa ääntä.

Demokratian ulottuvuuksia

Demokratia ei tarkoita sitä, että kaikki mielipiteet ovat yhtä hyviä ja että kaikkien kukkien tulee antaa kukkia. Se tarkoittaa, että mielipiteitä ei saa tukahduttaa väkivalloin, eikä valtiovalta saa hallita niitä.

Jokaisella on oikeus ja vapaus omiin mielipiteisiinsä. Mutta vaikka mielipiteeseen on oikeus, se ei ole automaattisesti oikea. Kuka tahansa ymmärtää, että nämä ovat kaksi eri asiaa. Demokratiaan vapauden kumppanina – itse asiassa kaikkeen elämään – kuuluu, että mielipiteitä pyritään muuttamaan, toisiin koetaan vaikuttaa. Miksi?

Koska politiikkaan täytyy sisältyä

ajatus, että toisilla on väärä mielipiteitä, joiden halutaan muuttuvan. Poliitiikka on kamppailua näkemysten välillä, kamppailua ihmisten kannatuksesta. Näinhän on oltava: muutoin politiikka kutistuisi vain valmiiden jääräpäisten eturyhmien väliseksi mittelöksi, jossa ei opita, kehitytä eikä kasveta. Maailma muuttuisi, mutta näkemykset siitä eivät.

Presidentinvaalien ensimmäisellä kierroksella etenkin Paavo Lipponen, Paavo Arhinmäki ja Eva Biaudet hyökkäsivätkin Timo Soinin mielipideretoriikkaa vastaan juuri näillä linjoilla³. He korostivat demokratian keskustelevuutta sekä politiikkaan väistämättä kuuluvaa kiistelyä ja omien näkemysten kritiikkiä. Pekka Haavisto painotti vaalikeskusteluissa entisestään demokratian dialogista ulottuvuutta. Tämän puolen ylikorostaminen kuitenkin luo helposti liian ruusuisen kuvan demokratiasta, joka kumpuaa vain äänestämisestä ja rationaalisesta keskustelusta.

Yhteiskunnissa on aina ristiriitoja, niin näkyviä kuin piileviäkin. Demokraattisten instituutioiden tarkoituksena on ratkoa niitä rauhanomaisesti ja antaa kaikille mahdollisuus vaikuttaa asioihin. Nämä instituutiot saavat kuitenkin aina vastaansa asioita, jotka vetävät toisiin suuntiin. Esimerkiksi kasvavat luokkaerot, taloudellisen vallan ja politiikan yhteydet sekä julkisen keskustelun monopolit estävät yhteiskunnallista vapautta ja demokratiaa. Myös erot etnisten tai uskonnollisten ryhmien oikeuksissa ja sukupuolten välinen epätasa-arvo vaikeuttavat osallistumista poliittisiin kamppailuihin. Demokraattinen yhteiskunta ei synny vain äänestysmenetelmistä ja edustamisen tavoista, vaan se pitää synnyttää – kipeästikin – vapauden, demokraat-

tisten käytäntöjen ja tasa-arvon kolmiyhteydessä.

Ja täytyy muistaa, ettei tämä tie vie väistämättä rauhaisaan lintukotoon, koska inhimillisessä elämässä sekä ihmisen ja luonnon välisissä suhteissa piilee kosolti ongelmien siemeniä. Se vain takaa, että yhteiskunnallisia konflikteja ei ratkaista väkivalloin. Tosin mikäli ihmisten keskeisiä tarpeita ei kyetä täyttämään, yhteiskunnat natisevat liitoksissaan, vaikka demokratian ja vapauden puitteet olisivatkin kunnossa⁴.

Joka tapauksessa demokratian ennakkoodellytys on, että mielipiteet ja perustellutkin näkemykset joutuvat koetukselle.⁵ Jotkut näkemyksistä pääsevät valtaan, mutta on tärkeää, että pelin säännöt eivät tue yhtäkään kantaa valmiiksi. On siis lähtökohtaisesti epädemokraattista valittaa kritiikistä ylipäänsä. Kritiikin tavoista ja sisällöistä sopiikin valittaa.

Mutta keskustelua ja kiistelyä ei pidä vastustaa. Niiden puutteesta kärsisi koko suomalainen politiikka. Tällaisesta ylimalkaisesta mielipiteiden puolustamisesta seuraa vain arvojen teatteria, jossa roolit ja näyttelijät ovat valmiita.

Ville Lähde

Viitteet

- 1 <http://timosoini.fi/2012/01/olen-ylpea-perussuomalaisuudesta/>
- 2 Sama.
- 3 Ks. erityisesti FST:n suuri vaalikeskustelu 10.1.2012.
- 4 Nykyisten kehityneiden yhteiskuntien suurin ongelma on ”keskeisten tarpeiden” vaatiman kulutustason kestäättömyys, kuten Chuck Dyke esittää tämän numeron artikkelissaan.
- 5 Esimerkiksi taloudellisen tietämyksen haastaminen on tärkeää, ettei asiantuntijatietoon voida vedota vailla kriittistä keskustelua.

ANNA OVASKA

Moskovassa, Saatanaa odotellessa

Mihail Bulgakov, *Morfini ja muita kertomuksia*. Suom. & jälkisanat Mika Rassi. Savukeidas, Turku 2011. 202 s.

Bulgakovin kokoelma lyhytproosaa sijoittuu 20-luvun Moskovaan ja Neuvostoliiton alkuvaiheen myllerryksiin. Välillä käydään Ukrainan sisällissodassa ja syrjäisissä kylissä kaukana suurkaupungin elämästä ja iloista. Bulgakov rakastaa Moskovaa, muttei epäröi näyttää sen kadotettua puolta. Kertomukset ovatkin eräänlainen alkusoitto hänen pääteokselleen *Saatana saapuu Moskovaan*. Yksinäiset kirjailijahahmot, yhteisasunnot ja kommunistihallinnon järjestömyydet ovat niiden yhteisiä elementtejä. Itsenäisinä teksteinä kertomukset ovat riemastuttavia välähdyksiä kokeellisen modernismin ja venäläisten klassikkojen rajamailta.

Bulgakovin kuvaukset nuoren valtion sisäisestä epävarmuudesta, kansalaissodasta ja pohjoisen kylmyydestä kuljettavat yhdessä Mika Rassin kauniisti kulkevan suomenoksen kanssa lukijan samankaltaisiin maisemiin kuin 20-luvun suomalaisen kirjallisuuden Diktoniukset, Lehtoset ja Sillanpää. Luen tämän aikaan kääntymisen kääntöksen erityiseksi ansioksi. Myös suomentajan jälkisanat avaavat hyvin tarinoiden maailmaa.

Kokoelman helmiä ovat Bulgakoville tyypilliset satiirit sekä omasta elämästä ammentavat yksinäisyyden ja epätoivon kuvaukset. Viinanhuuruinen ilakointi ja opportunismi kulkevat teksteissä köyhyyden ja

luopumisen rinnalla, ja yritykset taistella paremman maailman puolesta näyttävät Neuvosto-Venäjällä ja Neuvostoliitossa enemmän tai vähemmän turhina.

Lääkäreitä, hulluja ja kirjailijoita

Bulgakov oli koulutukseltaan lääkäri, ja lääkärin hahmo liikkuu kokoelmassa tarinasta toiseen. Lääkärin työ on vaikeaa. Hän ei näytä mahtavan mitään kansan parissa vellovalle syfilikselle eli ”tähti-ihottumalle”, väkivallalle, eikä varsinkaan omalle epätoivolleen. Kertomus ”Olen tappanut” paljastaa keskeisen ongelman: ”Et ole yhtään hullumpi lääkäri, mutta lestissäsi et silti ole. Sillä sinun pitäisi olla nimenomaan kirjailija” (74).

Ollako lääkäri, joka ei voi mitään ympäröivälle kärsimykselle ja sorrolle mutta jonka ammattivelvollisuutena on auttaa, hintana etäännyminen muista ihmisistä? Vai kirjailija, joka voi kertoa ja jakaa tarinoita ja siten helpottaa kärsimystä mutta joka samalla vajoaa yksinäiseen epätoivoon? Bulgakov tuntuu puntaroivan teksti toisen jälkeen tätä valintaa kahden ammatin ja elämäntavan välillä.

Kokoelma alkaa pitkällä kertomuksella ”Morfiini”, jota Mika Rassi kuvaa jälkisanoinaan omakohtaiseksi vaihtoehtoisen todellisuuden kuvauk-

seksi: myös Bulgakov työskenteli nuoruudessaan syrjäisen kylän lääkärinä ja ajautui käyttämään morfiinia. Kertomuksen päiväkirjamerkinnoissa kuvataan narkomaanin tuskaa, itseinhoa ja lopulta päätymistä itsemurhaan.

Lääkärin ammatin ja sairaiden välillä on selvä katkos. Bulgakovin kertojina ovat toinen toisensa jälkeen hahmot, joihin hän ei liene itse samastunut: neutraalit lääkärit, jotka katselevat maailmaa ammatinsa valossa. Kertomusten kohteina ovat puolestaan ”heikommat” yksilöt: mielisairaajat ja yksinäiset, jotka voidaan lukea kirjailijan *alter egoiksi* ja joiden tarinoiden kertominen tuntuu olevan kirjoittamisen päämäärä. ”Morfiinissa” kehystarinaa kertova lääkäri tavoittaa hetkeksi sairastuneen kollegan kokemuksen ja päättää julkaista tämän päiväkirjamerkinnot: ”En ole psykiatri, en osaa varmasti sanoa, ovatko ne opettavaisia tai onko niistä hyötyä. Minusta niistä on” (53). Samalla tarjoutuu paikka kirjallisuuden merkityksen myöntämiselle, mikä näyttää monesti olevan Bulgakovin tarkoitus.

Sodan kuvaus

Kolmessa Ukrainan sisällissodasta kertovassa tekstissä Bulgakov kuvaa sodan todellisuutta. Rassi ehdottaa, että tarina ”Punainen kruunu” on ”Morfiinin” tavoin vaihtoehtoisen

todellisuuden kuvaus. Siinä järkensä menettänyt kertoja kuvaa veljensä kuolemaa ja omaa syyllisyydentuntoaan. Bulgakovin veli selvisi sodasta, mutta fiktiossa kertoja löytyy hullujenhuoneelta veljen haamun kummittelemana.

Muissa sotakertomuksissa päähenkilöt säilyvät hengissä ja järjissään, mutta kovalla hinnalla. ”Olen tappanut” kertoo lääkäristä, joka ottaa sodassa oikeuden omiin käsiinsä. ”Rynnäkkö” taas esittää juutalaisen Abrammin, joka pahoinpidellään lähes kuoliaaksi ilmeisen sattumanvaraisesti: vastapuolen sotilaita ei edes näy pimeydessä ja lumipyryssä (eivätkä he näe Abrammissa ihmistä).

Epäinhimillinen raakuus nousee esiin sotatarinoissa. Tietoisuudet heilahtelevat kivun ja syyllisyyden painossa ja Bulgakov kuvaa hyvin fyysisesti elämän murtumista. Julmuudestaan huolimatta psyykkisestä romahduksesta kertova ”Punainen kruunu” sekä invalidisoivan pahoinpitelyn kuvaava ”Rynnäkkö” ovat ehdottomasti kokoelman hienoimmat tekstit.

Byrokratiaa ja terroria

Kokoelman muut kertomukset kuvaavat elämää kommunistihallinnon alaisuudessa. Yritykset kiertää todellisuutta muodostavat tarinoihin koomisen rytmin. Bulgakov näyttää,

miten yhteisasunnossa on vaikea asua, saatikka kirjoittaa. Tarinassa ”Pontikkajärvi” minäkertoja kirjoittaa suurta romaania sillä aikaa kun muut asukkaat ryypäävät aivojaan turriksi. Lopussa kirjailijan vaimo toteaa, että täältä on lähdeittävä: ”En minä itseni takia. [...] Mutta sinä et koskaan saa romaaniasi valmiiksi. Et koskaan.” (148)

Asuinpinta-alan ongelmat lievenvät pienimpiä absurdin byrokratian ja valtiokoneiston tyranniassa eläville, mutta niiden perustalle Bulgakov usein rakentaa sanomansa. ”Kohtauksia Moskovasta” ja ”Kaanin tuli” kertovat satiirin keinoin siitä, millaisiin outoihin toimiin varakkaat ryhtyvät omaisuutensa säilyttääkseen. ”Kohtauksia Moskovassa” -tarinassa entinen valamies varustaa asuntoaan katselmuksia varten: kirjasto on piilotettu romun taakse, maalta on tuotu serkut asumaan tyhjiin huoneisiin ja tavarakasoista töröttävät naulat ja piikit tekevät asunnossa liikkumisesta mahdotonta. Kaani puolestaan päättää polttaa koko omaisuutensa ennemmin kuin luovuttaa sen ”kansalle”.

Muutama kertomus omistetaan luonnollisesti myös sattumanvaraiselle terrorille, joka Bulgakoville edustaa hallintoa syvimmillään. ”Elämän malja” kertoo keinotellijasta, joka viimeiseksi teokseen tuhoaa myös ystäviensä elämät. ”Päivä elämästämme” taas kuvaa

työläisen arkea pelkkien hajanaisten repliikkien avulla. Otsikosta ja dialogeista voi päätellä, että liikutaan yhden päivän aamusta iltaan, töistä juhlaan. Ennen nukahtamista päähenkilö päättää: ”Aloitin uuden elämän... Huomenna...” Mutta toinen ääni lopettaa mietinnän: ” – Niin niin. Nuku.” (157) Muutos on kaikkien mielissä, mutta sen mahdollisuus näyttäytyy kaukaisena.

Bulgakov kuvaa yhteiskunnallista murrosta, köyhyyttä ja epätoivoa eri tyyllilajeilla kokeillen. Sisäisen monologin ja teatraalisten dialogien yhdistelmissä on syvää ilmaisuvoimaa, jolla hahmot avautuvat ymmärrettäväksi, ja myös rakastettaviksi.

Bulgakovin kertomusten maailma on yhtä aikaa absurdi, pelottava ja hauska. Kurjista oloista huolimatta ihmiset enimmäkseen selviytyvät – tavalla tai toisella. Moraali rakoilee vastoin käymisten edessä, kuin psyykkinen tila olisi niin kutistunut, ettei toisten ajatteleminen enää sovi yhtälöön. Silti jonkinlainen yhteisöllisyys pilkahtaa esiin aina välillä. Moskova on opporunistien, sortajien ja hullujen kaupunki ja sinne näyttää oikein hyvin sopivan yksi tuleva Saatana.

PETRI RÄSÄNEN

Demokraattisen talouden puolesta

Teppo Eskelinen & Ville-Pekka Sorsa, *Hyvä talous*. Like, Helsinki 2011. 347 s.

Talous on politiikkaa. Jotta voisimme muodostaa näkemysten hyvästä taloudesta, meidän täytyy ensin ymmärtää talouden poliittiset sidokset. Sen jälkeen meidän tulee demokraattisesti määritellä uudelleen nämä sidokset.

Talouden tulkinnoista

Hyvän talouden kirjoittajien Teppo Eskelisen ja Ville-Pekka Sorsan mukaan taloudelle ei voi antaa yhtä ja ensisijaista määritelmää. Talous voidaan ymmärtää rahallisena vaihtona tai tuotannon prosesseina. Toisaalta huomio voidaan kiinnittää niihin instituutioihin, jotka mahdollistavat taloudellisen vaihdannan, tai marxilaisittain taloudessa ilmeneviin yhteiskunnan valtasuhteisiin. Myös kotitalouksien ja muiden yhteisöjen taloutta ylläpitävä ja uusintava työ on tärkeä näkökulma talouteen. Hyvän talouden lähtökohtana on ajatus tulkinnan merkityksestä talouden ymmärtämisen kannalta.

Tulkinnallisena ongelmana kysymys talouden luonteesta ei voi olla neutraali tai poliittisesti riippumaton. Filosofiasa tämänkaltaista lähestymistapaa voidaan kutsua tiettyssä mielessä hermeneuttiseksi, joskaan kirjoittajat eivät tätä käsitettä käytä. Sen mukaan tutkittavan kohteen ymmärtäminen edellyttää aina joitakin lähtökohtia mutta ei ole tiukasti sitoutunut mihinkään tiettyyn lähtökohtaan. Talouden luonteen määrittely on avoin ja aina

keskeneräinen kysymys, joka sisältää myös ja erityisesti poliittisia kappailuja. *Hyvä talous* hakee ratkaisua ongelmaan, miten voitaisiin yleistajuisella ja konkreettisella tavalla avata keskustelua talouden ymmärtämisen lähtökohdista. Tässä tavoitteessa kirja onnistuu. Ja aiheuttaa samalla mielihapaa niille erityistieteilijöille, jotka eivät hyväksy kirjalle ominaista – ja joissakin kohden myös epätarkkaa – pyrkimystä naittaa yhteen taloustieteellinen tai poliittinen puhetapa ja filosofinen käsiteanalyysi.

Kirjoittajien mukaan meidän käsityksemme taloudesta vaikuttaa eniten kaksi lähtökohtaa. Ensinnäkin taustalla vaikuttaa valtavirran taloustieteilijöiden omaksuma niin sanottu uusklassinen taloustiede. Sen perusteisiin kuuluvat esimerkiksi ajatukset kuluttajien preferenssien tyydyttämisestä ja taloudellisesta tehokkuudesta, jotka molemmat määrittävät käsitystämme ihmisten hyvinvoinnista ja sen ehdoista. Tätä kapeaa lähtökohtaa kirjoittajat haluavat laajentaa myös Nobel-palkitun taloustieteilijän Amartya Senin ajatusten avulla. Toisaalta talouspoliitikkojen käsissä talousteoreettiset näkemykset sulautuvat eri tavoin ajatuksiksi talouden reunaehdoista ja ”välttämättömyyksistä”. Enin osa kirjan tarkasteluista kohdistuu tälle alueelle ja siihen liittyvään talouspuheeseen.

Talouspoliittinen puhe

Kirjoittajat tarkastelevat kolmea vaikutusvaltaista talouspoliittista

asiakirjaa: Suomen valtiovarainministeriön julkaisemaa *Julkinen talous tienhaarassa* (2010), Euroopan komission julkaisemaa *Eurooppa 2020 – älykkään, kestävä ja osallistavan kasvun strategia* (2010) ja konsulttitoimisto McKinsey & Companyn raporttia *Suomen talous – saavutukset, haasteet ja prioriteetit* (2007). Tiettyjen painotuserojen ohella kaikissa raporteissa toistuvat samankaltaiset käsitteet: ”toiminnan pakko, yhteisymmärrys, vakaus, kasvu (ja sen laatu), kilpailu, tuottavuus, asennemuutokset, kannustimet tietoteknologia, innovaatiot ja niin edespäin” (235). Kaikki raportit myös mieltävät itsensä neutraaleiksi arvioiksi talouden tilasta ja kehityksestä.

Talous ei kuitenkaan koskaan ole neutraalia toimintaa vaan aina sidoksissa monenlaisiin moraalisiin ja poliittisiin lähtökohtiin. Tämä koskee myös taloustieteellisiä ja talouspoliittisia analyyseja, joiden lähtökohdat samaan aikaan sekä edesauttavat talouden ymmärtämistä että peittävät alleen talouteen kuuluvia näkökulmia. *Hyvä talous* haastaa taloustieteilijät ja -poliitikot keskusteluun talouden poliittisesta luonteesta. Mikäli taloudellinen toiminta nähdään perustaltaan moraalisesti ja poliittisesti latautuneeksi, on luontevaa, että myös näiden perusteiden määrittäminen asetetaan poliittisen päätöksenteon tehtäväksi. Tämä johtaa kysymykseen talouden luonteen ja sen reunaehtojen demokraattisesta määrittämisestä.

Demokraattisen talouden ehdoista

Kirjoittajat ehdottavat talouden perushyveeksi sen demokraattista oikeutusta: ”[...] kaikissa talouden arkipäivän käytännöissä pitäisi [...] edistää ihmisten mahdollisuuksia vaikuttaa omiin asioihinsa ja päättää toivottavista toimintatavoista yhdessä” (241). Koska ei ole olemassa yhtä neutraalia taloudellisen toiminnan viitekehystä, ihmisten on saatava itse päättää, millaisessa taloudessa he elävät. Demokratiakäsityksessään kirjoittajat nojaavat Heikki Patomäen ja Teivo Teivaisen teoksessa *Globali demokratia* (2003) esittämään luonnehdintaan demokratian neljästä ulottuvuudesta: 1) päätöksentekoon osallistuvien ihmisten määrä, 2) niiden elämänalueiden määrä, jotka ovat demokraattisen päätöksenteon piirissä, 3) demokraattisen päätöksenteon konkreettisuus, tietoisuus ja sitovuus ja 4) demokratiaan sitoutuminen. Tämän kontekstin avaaminen on laaja tehtävä, eikä sitä Eskelisen ja Sorsan kirjassa pyritä tietenkään täysin hoitamaan. Tärkeintä on kuitenkin ajattelun ja keskustelun avaus: Millä eri tavoilla talous ja politiikka ovat kietoutuneet toisiinsa? Miten perustellusti julkisoikeudelliset ja yksityisoikeudelliset vastuut jakautuvat? Miten talouspolitiikan rajat ja mahdollisuudet määrittyvät? Kenellä näistä asioista tulisi olla päätösvalta? Mikä tulisi

olla asiantuntijavallan rooli taloudellisen toiminnan suuntaviivoista päätettäessä?

Hyvän talouden päähuomio on taloudellisessa puhutavassa, joka ei usein ole avoin niille demokratian ulottuvuuksille, joita kirjoittajat haavevat. Talouspuhe ei monestikaan ole ymmärrettävää. Puhutaan talouden ”pakoista” kyseenalaisin perustein eikä kiinnitetä huomiota erilaisiin (piileviin) vallankäytön ja riippuvuussuhteiden muotoihin. Ei myöskään avata niitä tasa-arvon käsitteen tulkintoja, jotka kyseenalaistaisivat ajatuksen muodollisen ja (eri tavoilla tulkitun) taloudellisen tasa-arvon riittävydestä inhimillisten toimintakykyjen toteutumisen kannalta. Tässä kirjoittajat viittaavat Amartya Senin sekä Martha Nussbaumin vaikutusvaltaisiin kirjoituksiin aiheesta. Samaan tapaan yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden käsittely jää yleisessä talouspuheessa vajaan. Harvoin kuulee pohdittavan vaikkapa sitä, miten taloudellisten instituutioiden avulla voidaan sekä uusintaa että purkaa epäoikeudenmukaisiksi koettuja luokka- ja valtasuhteita.

Tästä eteenpäin

Kirjoittajien keinot demokraattisemman talouden saavuttamiseksi ovat moninaiset. Taloudellisissa kysymyksissä valtaa käyttävien instituutioiden ja toimijoiden – sekä julkisten virkamiesten että yksi-

tyisten pankkien ja luottoluokittajien – vastuita ja tilivelvollisuuksia on selkeytettävä. Taloudellinen asiantuntijavalta on oikeutettava siten, että virkamiesten luottamus tarkistetaan säännöllisesti vaaleilla. Keskuspankkien mandaatit tulee täsmentää niin, että pankkien tehtävistä ja valtuuksista voidaan päättää demokraattisesti ja tehtyjä päätöksiä voidaan tarvittaessa muuttaa. Keskuspankkien johtohahmot tulee valita demokraattisesti. Ylikansallista demokratiaa täytyy toden teolla ryhtyä rakentamaan. Minkä tahansa globaalin demokraattisen tilan luominen toimikoon tässä lähtökohtana. Koska valtioiden nykyiseen asemaan liittyy ongelmia – kuten yritysten suhde kansallisiin valtioihin – on syytä korostaa aiempaa enemmän sekä globaalin että ihmisiä lähelle tulevan arkipäivän tason demokratian, kuten työpaikkademokratian, kehittämistä. Pöytä on katettu näiden ajatusten kritiikille ja jatkokehittelylle.

Kuten kirjoittajat huomauttavat, demokratiassa ei ole kyse pelkästään ja ensisijaisesti joistakin hallinnollisista ratkaisuista. Keskeistä on ihmisten kokemus siitä, että he kuuluvat johonkin mielekkääseen poliittiseen yhteisöön, jossa heillä on aitoja mahdollisuuksia vaikuttaa asioihin ja muodostaa yhdessä toisten ihmisten kanssa näkemys hyvästä taloudesta ja elämästä. Tästä on hyvä lähteä.

HEIKKI KUJANSIVU

Humanistisen sivistyksen puolustus

Martha C. Nussbaum, *Taloukasvua tärkeämpää. Miksi demokratia tarvitsee humanistista sivistystä?* (Not for Profit, 2010). Suom. Timo Soukola. Gaudeamus, Helsinki 2011. 191 s.

Chicago'n yliopiston professori ja yksi Suomen ulkomaalaisista akateemikoista Martha C. Nussbaum on tunnetuin antiikin filosofiaa käsittelevistä tutkimuksistaan ja siihen – erityisesti aristoteeliseen ajatteluun – pohjautuvista käytännöllisen filosofian kysymyksiä käsittelevistä teoksistaan. Alun perin 2010 ilmestynyt ja nyt tuoreeltaan sujuvasti suomennettu *Taloukasvua tärkeämpää* on kuitenkin laajemmalle yleisölle suunnattu kasvatusfilosofinen ja koulutuspoliittinen puheenvuoro. Teoksessa Nussbaum tarkastelee aiemmissa teoksissa esittämiensä näkemysten pohjalta kasvatuksen ja koulutuksen ajankohdaisia ilmiöitä ja pyrkii vaikuttamaan niiden tulevaisuuteen. Näkemysten osalta teos ei Nussbaumin jo tunteville sisällä paljonkaan uutta. Se kuitenkin tarjoaa kelpo johdannon hänen humanistiseen moraali- ja kasvatusajatteluunsa. Lisäksi teoksen pääasia – humanististen arvojen ja oppiaineiden kohtalo taloudellisten arvojen hallitsemassa nykyisyydessä – on erittäin ajankohtainen myös meillä Suomessa. Tuloksellisuusajattelun myötä yliopistoista ollaan karsimassa pieniä, usein humanistisia oppiaineita ja/tai niiden resursseja. Ammattikorkeakouluista puolestaan ollaan lakkauttamassa juuri kulttuuri- ja taidealojen aloituspaikkoja työllistävyyteen vedoten.

Nussbaumin mukaan olemme keskellä maailmanlaajuista koulutuksen kriisiä, joka uhkaa demokraattisten valtioiden tulevaisuutta. Kriisi ilmenee humanististen ja taideaineiden osuuden vähentämisenä kaikilla koulutustasoilla niiden taloudellisen hyödyttömyyden perusteella. Taloudellista hyötyä korostavaa kehi-

tystä vastaan Nussbaum asettaa moraalialueita kehittävien tunteiden voimistamisen avulla tavoitellun demokratiaan kasvattamisen. Demokratiaan kasvatetaan erityisesti humanististen ja taideaineiden avulla sokraattista pedagogiaa noudattaen. Kasvatuksen tavoitteena on maailmankansalainen, jolla on empaattinen mielikuvitus. Teoksen lopuksi Nussbaum vielä erittelee demokraattisen koulutuksen tilaa joidenkin maiden korkeakoulujärjestelmissä.

Yleissivistävän koulutuksen puolesta

Vuonna 1997 julkaistussa teoksessa *Cultivating Humanity* Nussbaum puhui perinteisen vapaille omistavan luokan miehille suunnatun yleissivistävän (*liberal*) kasvatuksen korvaamisesta uudella yleissivistävällä kasvatuksella, joka tuottaa kansalaisia, joiden vapaus perustuu omaan ajatteluun sekä argumentointi- ja puhekykyyn, ei omaisuuteen tai syntyperään. Jo tuolloin uhkana toimi liiallinen keskittyminen ammatilliseen (*vocational*) koulutukseen ja siten taloudellisen hyödyn (tai vain toimeentulon) varmistamiseen kouluttautumisen avulla.

Nyt suomennettu teos jatkaa tätä ajatusta. Kyse on ennen kaikkea yleissivistävän humanistisen kasvatuksen puolustuspuheesta. Nussbaumin mukaan humanististen ja taideaineiden opiskelu tuottaa demokratian vaatimaa toisten ihmisten kunnioittamista ja huomioimista nimenomaan kanssaihmisinä. Nämä aineet opettavat kriittistä ajattelua ja edellyttävät toisten asemaan asettumista sekä heidän tilanteensa ymmärtämistä paikalliset rajat ylit-

tävästä maailmankansalaisen näkökulmasta. Taloudellinen hyödyn tavoittelu puolestaan johtaa toisten ihmisten kohtaamiseen välineinä tai esteinä. Nussbaumin näkökulmasta taloukasvu ei siten edistä demokratiaa. Se ei myöskään tuota kaikille hyvää tervettä elämää, takaa heidän koulutustaan tai edistä heidän sitoutumistaan yhteiskuntaan. Talous voi toimia vain keinona tavoitteiden saavuttamiseksi, ei itse päämääränä. Näin ollen kasvatuksen ja koulutuksen päämääräksi on otettava laajemman humanistisen ihmiskäsityksen omaksunut maailmankansalainen.

Nussbaumin yleissivistävää kasvatusta korostavan näkemyksen taustalla on poliittinen liberalismi. Tavoitteena on toisiaan suvaitsevien ja ymmärtävien kansalaisten kasvattaminen tavalla, joka empatian ja vastavuoroisuuden tärkeyttä painottamalla pyrkii heikentämään ennakkoluuloja ja stereotyyppioita. Kasvatuksen keskeiseksi haasteeksi tässä suhteessa asettuu sekä yhteiskuntien perinteiset kulttuuriset ja muut erot että nykyään voimistuva yhteiskuntien monikulttuurisuus. Nussbaumin vastaus haasteeseen on kaikille pakollinen opetusohjelma, jossa maailmankansalaisuuteen tähdätään maailmanhistoriaa, kansantaloutta, yhteiskuntaoppia, maantiedettä, eri kulttuureja, vieraita kieliä sekä filosofiaa opiskelemalla. Taidekasvatuksen tehtävä puolestaan on lisätä kykyä leikkiin ja empatiaan sekä valaista mahdollisia kulttuurisia ennakkoluuloja. Samalla opiskelijoille on opetettava kriittistä ajattelua sokraattiseksi kutsutun, kysymistä ja omaehtoista (toisin)ajattelua korostavan menetelmän sekä yleensä toiminnallisten menetelmien

avulla. Nussbaum kohdistaa ehdotuksensa niin varsinaisille kouluille kuin yliopistoille.

Kasvatusfilosofiaa Amerikan kansalle

Suomalaisittain Nussbaumin opetusohjelma tuntuu tutulta kauralta. Meillä kaikkea ehdotettua opetetaan pakollisena jossain määrin jo peruskoulussa ja/tai lukiossa. Myös konstruktivistinen oppimiskäsitys ja sen mukaiset menetelmät on omaksuttu laajalti. Kenelle Nussbaumin puheenvuoro siis on suunnattu? Vastaus on ilmeinen: universalistisesta perusväitteestään huolimatta teos on kirjoitettu erityisesti amerikkalaiselle lukijakunnalle.

Nussbaumin väite humanististen ja taideaineiden kriisistä osuu Suomea paremmin Yhdysvaltain peruskoulutusjärjestelmään jo siitä yksinkertaisesta syystä, että Yhdysvalloissa noudatetaan usein suppeaa perusopetussuunnitelmaa (neljä oppiainetta), minkä lisäksi koulusta alkaen eri hallinnon tasoilla on suuri vapaus päättää muista vaatimuksista ja tarjottavista oppiaineista. Vastaavasti maailmankansalaisen opetusohjelma pyrkii selkeästi muuttamaan juuri Yhdysvalloissa tyypillistä keskittymistä oman maan historian ja rakenteiden sekä äidinkielen opiskeluun.

Myös muilta osin teos on selvästi suunnattu amerikkalaiselle lukijakunnalle. Nussbaum sijoittaa argumenttinsa suoraan kotimaansa sisäpoliittiseen kahtiajakoon; toistuva oppimistulosten mittaamisen ja tilastoinnin kritiikki heijastaa laajaa standardoiduista testeistä Yhdysvalloissa käytyä keskustelua; teoksen alkukielinen nimi (*Not for Profit*) viittaa yleisen voiton tavoittelun lisäksi taloudellista voittoa tavoittelevien (*for-profit*) yliopistojen määrän viimeaikaiseen kasvuun, ja niin edelleen. Yleisempi taustatekijä on Yhdysvaltojen yliopistopiireissä jo pitkään keskustelua herättänyt humanististen oppiaineiden kriisi. Kyse on paitsi humanististen aineiden arvostuksen puutteesta opiskelijakunnassa, opiskelut maksavien vanhempien keskuudessa ja yliopistohallinnoissa,

myös siitä seuraavasta konkreettisesta oppiaineiden supistamisen ja lakkauttamisen uhasta.

Tätä taustaa vasten tulee ymmärrettäväksi myös Nussbaumin teoksensa lopussa esittämä eurooppalaisten yliopistojen kritiikki sekä hänen pehmyytensä Yhdysvaltain yliopistolaitosta kohtaan. Amerikkalaisten yliopistojen yleissivistävien opintojen ainutlaatuisuutta korostaessaan Nussbaum esimerkiksi jättää mainitsematta, että osasy näihin pakollisiin yleisopintoihin on peruskoulutusjärjestelmän puutteissa. Toisaalta teoksen antama kuva eurooppalaisista yliopistoista on vääristynyt (tai vanhentunut) ja varsin yleistävä. Britanniassa tapahtuneen kehityksen todetaan kuvastavan koko Euroopan tilannetta. Nussbaum myös pysyy vaiti eurooppalaisten ja amerikkalaisten yliopistojen erilaisesta rahoitus pohjasta. Tarkoitus on vahvistaa omia hyviksi koettuja käytäntöjä ja esittää uhat ja kritiikki Euroopassa (ja Intiassa) tapahtuneiden muutosten avulla.

Joka tapauksessa Nussbaumin huomiot pitävät selkeästi paremmin paikkansa Suomen korkeakoululaitoksen kuin peruskoulutuksemme osalta. Myös meillä turhina rönsyinä pidettyä opetusta on lopetettu. Esimerkiksi Tampereen yliopistossa on luovuttu taidehistorian opetuksesta ja karsittu ylimääräistä vieraiden kielten opetusta. Meillä ei kuitenkaan vielä ole lakkautettu kokonaisia vieraiden kielten laitoksia, kuten Albanyn yliopistossa (SUNY) Yhdysvalloissa.

Miten humanistisen sivistyksen kriisi ratkeaa?

Nussbaumin puolustamien humanististen arvojen ja yleissivistävän kasvatuksen merkitystä tai humanististen ja taideaineiden kriisiä korkeakoululaitoksissa ei voi kiistää. Myös talouden logiikan ja yritysmaailman käytäntöjen laajeneminen koulutusjärjestelmiin on yleinen tosiasia. Onnistuakseen Nussbaumin puolustuspuheen pitäisi kuitenkin vakuuttaa myös ne, jotka eivät näin ajattele tai pitävät kehitystä tervetulleena.

En usko, että teos kykenee siihen. Nussbaum pääsisi lähemmäs tavoitettaan ottamalla tarkasteluun koulutuksen päämäärän lisäksi myös sen saavuttamisen keinot (muutenkin kuin opetusohjelman osalta) sekä edellytykset ja luopuisi yksinkertais-tavasta hyötyyn tähtäävän talouden ja humanismin vastakkainasettelusta.

Toisin kuin Nussbaum esittää, päämääristä ei tarvitse olla täysin selvillä ennen kuin löydetään keinot ongelmien ratkaisemiseksi ja edellytysten turvaamiseksi. Pelkkä päämäärä ei vielä muuta mitään, jos edellytyksiä sen saavuttamiseksi ei ole. Päämääristä ja keinoista voi ja ehkä myös pitää keskustella samanaikaisesti, ja päämääriä voi olla useita. Nussbaum kuitenkin rajaa nämä keinot ja edellytykset teoksensa ulkopuolelle. Kaikilla ei välttämättä ole taloudellisia tai muita mahdollisuuksia humanistisen sivistyksen hankkimiseen. Toisaalta yksin humanistinen sivistys tuskin kykenee tuottamaan tervettä, sitoutunutta ja koulutettua väestöä ja hyvää elämää kaikille kansalaisille sen enempää kuin pelkkä talouskasvuakaan. Tässä näkyy Nussbaumin ajatteluun yleisemmin kätkeytyvä elitismi. Humanistisen sivistyksen tai myötätunnon ja hyväntahtoisuuden parantavaan voimaan on varaa vain niillä, joilla on jo taloudellisesti varaa siihen. Vain he voivat ajatella talouden toissijaiseksi keinoksi ja asettaa sen vastakkain humanistisen sivistyksen kanssa. Vakuuttavampaa jälkeä syntyisi, jos Nussbaum tarkastelisi talouden ja humanistisen sivistyksen yhteenkietoutumisia ja keskinäistä suhdetta ja pohtisi niiden pohjalta myös humanistisen sivistyksen edellytyksiä sekä nykyisen talouden logiikan muutostarpeita.

Suomennokseen sisältyy Pauliina Remeksen kirjoittamat jälkisanat, joissa hän esittelee selkeästi Nussbaumin ja tämän perusväitteet sekä yhdistää lyhyesti teoksen teemoja ajankohtaisiin suomalaisiin ilmiöihin. Suomennos olisi luonteestaan johtuen kuitenkin kaivannut teoksen koulutuspoliittisia ja muita yhteiskunnallisia taustatekijöitä laajemmin esittelevän esseen.

ARTO TUKIAINEN

Seneca riippumattomuuden jäljillä

Lucius Annaeus Seneca, *Kirjeet Luciliukselle* (Epistulae morales ad Lucilium, n. 65 jaa.).
Suom. Antti T. Oikarinen. Basam Books, Helsinki 2011. 464 s.

Luin Senecan kirjeitä Luciliukselle ensimmäisen kerran filosofian opintojeni alkuvaiheessa vuoden 1990 tietämällä, ja ne ovat siitä saakka kuuluneet suosikkikirjoihini. Iloni olikin suuri, kun sain kuulla uudesta käännöshankkeesta – enkä joutunut pettymään, sillä tämä on hienosti soljuva suomennos. Kaikkia 124 kirjettä ei ole aiemmin suomennettu, ja Oikarinen on täydentänyt käännoistään ytimekkäällä johdannolla, runsaslukuisilla alaviitteillä sekä nimien ja filosofisten suuntausten hakemistolla.

Senecan kieli on suomennoksensakin selkeää, riuskaa ja iskulauseenomaista. Vaikka kirjeissä on paljon argumentaatiota stoalaisten näkemysten puolesta, ne ovat silti yleensä luontevan jutustelevia. Tuntuu tosiaan siltä kuin Seneca olisi kirjoittanut ne pitkässä kirjeenvaihtoketjussa, vaikka todennäköisesti hän kyllä jo alun perin tarkoitti kirjeensä myös laajempien lukijakuntien ojenukseksi.

Filosofia hyveiden harjoittamisena

Seneca neuvoo ystävänsä Luciliusta sinnikkääseen filosofiseen elämäntapaan. Oikeastaan kirja on laaja vastaus kysymyksiin: ”Millaista on filosofinen elämä, ja miksi sitä kannattaa harjoittaa?” Yleispiirteinen vastaus on se, että filosofia on vii-

sauden tavoittelua eikä ihminen voi elää onnellista tai edes siedettävää elämää ilman viisautta.

Seneca sanoo kirjoittavansa reseptejä, jotka on havainnut toimiviksi omassa elämässään. Filosofia ja eritoten filosofinen neuvonta on hänen mukaansa analogista lääketieteelle: siinä missä lääketiede hoitaa ruumista, filosofia edistää mielenterveyttä. Monet hoitokeinoista on jo esitetty aiemmassa filosofisessa kirjallisuudessa, johon Seneca kehottaakin meitä paneutumaan. Vaikka hän itse katsoo kuuluvansa stoa-laisiin, kirjeissä lainataan lukemattomia muiden hellenistisen kauden ja Rooman suurruuden ajan pääsuuntausten edustajia, erityisesti Epikurosta. Seneca suhtautuu filosofian historiaan avoimielisesti ja omaksuu sieltä sen, mitä pystyy käyttämään hyväkseen.

Senecan mukaan viisaan elämän tärkein asia on hyve, ja filosofia on siis hyveen harjoittamista eli ajattelua ja toimintaa hyveitä noudattaen sekä niiden vaikutusta syventäen. Filosofia on paitsi opiskelua, kirjoittamista ja keskustelua myös oma-kohtaista reflektiota, oikeanlaisen asenteen hakemista ja luonteen kehittämistä. Seneca varoittaa toistuvasti vaarasta jäädä pelkälle sanojen pyörittelyyn ja muiden ihmisten kirjoitusten tutkimisen tasolle: oikea filosofia ”muokkaa ja rakentaa sieluumme, panee elämämme järjestykseen, viitoittaa tekomme” (50).

Usein Seneca mainitsee kardinaali-lyhyet eli oikeudenmukaisuuden, kohtuullisuuden, järkevyyden ja rohkeuden. Toisinaan hän taas puhuu kunniallisuudesta: ”Mikset sinä, hyvä Lucilius, pitäisi onnellisen elämän tärkeimpänä välineenä sitä vakaumusta, että hyvää on yksin se, mikä on kunniallista?” (189). Ehkäpä kaikki hyveet voidaan nähdä kunniallisuuden muodoiksi.

Seneca antaa monenlaisia neuvoja kunniallisuuden edistämiseksi. Kannattaa esimerkiksi välttää ahneita, himokkaita, karkeita, äkkipikaisia ja ihailunkipeitä ihmisiä, koska heidän paheensa tarttuvat ja saastuttavat. Kääntäen olisi järkevää hakeutua sellaisten ihmisten seuraan, jotka ovat kiinnostuneita samanlaisista asioista kuin me itse ja joilta voimme saada hyviä vaikutteita. On löydettävä esikuvia ja neuvonantajia. Täytyy myös tarvittaessa jättää liikeasiat vähemmälle huomiolle, jotta voi keskittyä itseään ja muita hyödyttäviin kirjallis-filosofisiin harrasteisiin.

Maailma ei ole hyvä eikä paha

Hallitseva kunniallisuuden muoto on Senecalla riippumattomuus vaikutusmahdollisuuksiemme ulkopuolisen maailman asioista, kohotautuminen kohtalon ja onnettaren iskujen ulottumattomiin. Tarvitaan

lujaa mieltä, joka ei antaudu valittelemaan vaikeuksista ja menetyksistä. Elämä ei ole Senecan mukaan pehmeää tyynyillä kellumista vaan koettelemusten sarja, jossa kysytään jatkuvasti: ”Kestätkö tämän, entä vielä tämän?” Vaikka Oikarinen kiirehtii huomauttamaan Senecan filosofian sopivan myös naisille, teoksessa on kuitenkin paljon miehekkäitä sotilaselämän metaforia: vihollisten uhkaavia keihäitä ja linnoitusten vahvistamista. Olemme turvassa vain, jos kykenemme vahvistamaan sisäistä linnoitustamme.

Vahvistamisen ytimessä on ajatus siitä, että emme pidä asenteistamme riippumattoman maailman asioita hyvinä emmekä pahoina. Emme ylistä emmekä kiroa niitä. Tämä on hiljaisen hyväksyvää suhtautumista siihen, mihin emme kykene vaikuttamaan: annetaan asioiden olla niin kuin ne ovat ja tapahtua niin kuin ne tapahtuvat.

”Jokainen suuressa määrin sattuman antimille antautunut on valmistanut itselleen suunnattoman, loppumattoman mielenhäiriölähteen. Turvaan kulkevalla on vain tämä yksi tie: ulkoisten asioiden halveksunta ja kunnialliseen tyytyminen” (190)

Niin kauan kuin ihminen asettaa toivonsa maailman asioihin, hänen tyytyväisyytensä on niiden armoilla. Hän odottaa rauhattomana, sat-

tuvatko hänen tavoitteensa toteutumaan; hän pelkää saavuttamiensa asioiden menetystä. Filosofian päämääränä on mielenrauha, joka ei riipu siitä, miten asiat sattuvat sujumaan.

Kohottautuminen onnettaren ulottumattomiin onnistuu paremmin, jos tekee ennakoivia henkisiä harjoituksia mahdollisia vastoinkäymisiä varten. Yllättävät iskut suistavat mielen raiteiltaan, ja siksi on jo ennalta arvattava, mitä kaikkea meiltä saatetaan riistää ja millaisille onnettomuuksille olemme alttiita. Järkevä ihminen ei Senecan mukaan ylläty mistään koettelemuksesta, sillä hän on varautunut mielessään kaikkeen. Ennakoiva mietiskely myös tekee meistä kiitollisempia nykyisiä olosuhteitamme kohtaan: asiat saattavat olla nyt jossain suhteessa huonosti, mutta ne voisivat olla vielä paljon kehnommin. Seneca yrittää varmasti rauhoitella itseäänkin samalla kun neuvoa Luciliusta. Hänen kirjoituksissaan on uhoa ja nyrkin puiamista etenkin lähestyvän kuoleman suuntaan. Senecahan oli kirjeitä kirjoittaessaan jo yli 60-vuotias, ja poliittinen tilanne oli hyvin vaarallinen.

Toisinaan Seneca suosittelee myös vapaaehtoista koettelemuksille altistumista, esimerkiksi vaatimattoman ruokavalion noudattamista köyhyyden varalta. Kun tutustuu siihen, mitä pelkää, saattaa huomata, että sitä voi sietää vallan hyvin.

Riippumattomuus luonnehtii kaikkia hyveitä. Ne ovat ihmisen omassa vallassa ja sanan varsinaisessa mielessä hänen omaansa. Edes ruumiimme ei ole kokonaan omamme. Tulemme sairaiksi ja kätemme saattavat tärstä tai kasvomme punastua toiveidemme vastaisesti. Ylpeitä meidän kannattaa olla Senecan mukaan vain siitä, mikä on aidosti omaamme. Kaikella muulla ylpeily on alhaista ja houkkamaista.

Stoalaisten erottelu onnellisuutta tuottavaan hyvyyteen ja ”valinnan arvoisiin yhdenentekevyyksiin” on vaikuttanut monista keinotekoisesta jyrkältä. Ainakin ruumiin terveyttä täytynee pitää onnellisuutta edistävänä hyvänä asiana, vaikka se on osittain onnettaren vallassa. (Ja ehkäpä myös ruumiin terveyttä edistävät fyysiset harjoitukset voidaan nähdä filosofisen elämän osiksi siinä missä henkiset – sikäli kuin fyysisiä ja henkisiä harjoituksia edes aina voidaan erottaa toisistaan. Joka tapauksessa Seneca itse tekee fyysisiä harjoituksia ja suosittelee niitä lukijoilleen.) Tämä varaus ei juuri vähennä Senecan ansioita. Hänen ylevät kirjoituksensa kannustavat meitä tavoittelemaan asenteita, joita muuten saattaisimme pitää liian vaikeina. Ne myös lohduttavat ja rohkaisevat meitä, jos esimerkiksi häpeämme huonoa asemaamme tai suuremme menetyksiämme.

MARIA VALKAMA

Alain Badioun subjektiivinen Paavali

Alain Badiou, *Apostoli Paavali. Universalismin perustaja* (Saint Paul. La fondation de l'universalisme, 1997).
Suom. Janne Porttikivi. Gaudeamus, Helsinki 2011. 168 s.

Janne Porttikiven käännös Badioun *Apostoli Paavalista* on hyvä ja sujuva, ja myös kannen graafinen asu on selkeä ja tyylikäs. Muuta positiivista sanottavaa kirjasta on vaikea keksiä. Huolimatta kirjan osakseen saamasta huomiosta Badioun *Paavalissa* tyrmistytävä karkeus, asiantuntemattomuus ja ylenkatse yhdistyvät sumeaan epämääräisyyteen ja ylimalkaisuuteen. Badiou toki myöntää itsekin, ettei pyri Paavalin tekstien uskolliseen tulkintaan. Sen sijaan hän tekee ohueksi kauhtuneen sunnuntaisaarnatempun ja käsittelee Paavalia ikään kuin aikalaisenaamme.

Badioun kirjan tavoitteena on tulkita Paavalin ajattelua kumouksellisenä politiikkana. Paavalilaisessa politiikassa hahmotetaan Badioun mukaan uudella tavalla subjektin totuussuhde, joka perustaa tasa-arvon ja sitä kannattelevan universaalisuuden ajatusta. Kirjan agenda liittyy kokemukseen, että 1990-luvun Ranskassa tasa-arvo toteutuu huonosti tai provinsiaalisesti. *Apostoli Paavalissa* esitetty korjaus ehdotus on Paavalin kirjeistä johdettu pyrkimys muotoilla yhteisön – tai Badioun yleistämänä yhteiskunnan – sisäiset suhteet uudelleen sellaisen totuuden kautta, joka koskettaa kaikkia yhtäläisesti mutta yksilöllisinä subjekteina. Tämä perusajatus ei toki ole huono eikä edes olennaisesti huonoa Paavalin tulkintaa, mutta kun universaalisuuden, subjektuuden, totuusprosessien ynnä muiden määrittämättä jäävien käsitteiden jargoninen vyyhti kierretään auki, jäljelle jää vaatimaton määrä triviaalia ainesta.

Apostoli Paavali on täynnä asiavirheitä ja huolimattomia tulkintoja. Badiou näyttää suhtautuvan aineistoonsa vihamielisesti tai vähintään halveksivasti. Jo johdannon ensimmäisellä sivulla hän

toteaa kristinuskon olevan olemuksellisesti ”tarunomainen”, koska sen perustava tapahtuma eli Kristuksen ylösnousemus ei voi olla todellinen. ”Tarunomainen” kristinuskko on Badiouille filosofisesti samaa sarjaa kuin iltasatu, joten ei ole yllättävää, että hän tämän jälkeen kuittaa koko kristillisen filosofian ja eksegetiikan perinteen olankohautuksella. Lisäksi hän kokee epäilyttävän toistuvasti tarpeelliseksi vakuutella olevansa ateisti; uskonto ei merkitse hänelle mitään eikä Paavali kiinnosta häntä kristillisenä ajattelijana, apostolina tai pyhimyksenä, vaan ”subjektiivisena hahmona” (7), ihmisenä. Paavalia enemmän Badiouta tuntuu kiinnostavan rutiininomainen kapitalismikritiikki ja toiseuden syleileminen syrjityn maahanmuuttajan hahmossa. Valitettavasti Paavali ei luontevasti taivu tällaiseen epämääräiseen tunnelmointiin, joten teos on varsinkin Paavalin kirjeisiin verrattuna ympäröivä, epätydyttävä ja haalea.

Keksityn lain kumous

Badioulla on ikioma, itse järkeily, psykologisoitu ja kerronnallistettu subjektiivinen paavalinsa. Badioun paavalin rakennusaineiksi huolitaan vain muutama kirje – myös Apostolien teot ja Paavalia koskeva historiallinen ja tekstikriittinen tutkimus sivuutetaan Badioun oman paremman arvostelukyvyn varassa. Hän esimerkiksi päättelee uusiksi Paavalin kuolinvuoden ja apokryfisoi nykytutkimuksen yleisesti autenttiseksi hyväksymän kirjeen Filemonille. Parempana todistusaineistona hän pitää Pier Paolo Pasolinin 60–70-luvuille sijoitettavaa elokuvakäsikirjoitusta, jonka päähenkilönä on Paavali; tämä käsikirjoitus, jota hän tulkitsee ja esittelee neljän sivun verran, on

ainoa teoksessa referoitu lähde. Tietysti Badioun paavali on myös huolellisesti desinfioitu kaikesta teologisesti substanssista – tilalle on tosin *ad libitum* sijoitettu epämääräisiä harhaoppisuuksia.

Tärkein käsite, jonka tulkinnessa Badiou tekee kömpelöä vääryyttä kaikkiin mahdollisiin suuntiin, ”niin juutalaisille kuin kreikkalaisille” ja ennen kaikkea itse Paavallille, on ’laki’. Teoksen alussa Badiou sanoo keskittyvänsä ”yhteyteen, joka liittää subjektin ja lakia koskevan kysymyksen toisiinsa” (12). Sitäkin häiritsevämpää on hänen lakitulkitsemansa epämääräisyys ja luokattomuus. Teoksessa ei tunnuta viime kädessä sanottavan mitään, mikä olisi sekä vakuuttavaa ja totuudenmukaista että ylittäisi kenen tahansa rippikoululaisen tai rutiinisaarnaajan tuntemat triviaaliudet.

Badiou kuitenkin katsoo Paavalin olevan juutalaista lakia vastaan, ja hänen mukaansa tämän käsittämää Kristus kumoaaakin juutalaisen auktoriteetti- ja isäuskoisen lain. Tämä on tietenkin sekä Paavalin omien että evankeliumien Jeesuksen sanojen vastaista: ”Älkää luulko, että minä olen tullut lakia tai profeettoja kumoamaan. En minä ole tullut kumoamaan, vaan toteuttamaan. Totisesti, laista ei häviä yksikään kirjain, ei pieninkään piirto [...]” (Matt. 5:17–18) Myös Paavali sanoo suoraan lain olevan pyhä, oikea ja hyvä, vaikka ihminen itse onkin kykenemätön toteuttamaan sitä (Room. 7:7–25). Paavali pitää lakia juutalaisille annettuna erityisenä suosiosoituksena jo siksi, että se tuo tietoisuuden synnistä ja elämän kumouksen tarpeesta.

Lisäksi on olennaista, että Paavali kritisoi ainoastaan keinoimpia ja yksinkertaistavimpia juutalaisia käsityksiä laista – varsinkaan juu-

talaiset oppineet eivät käsittäneet lakia lainkaan Paavalin kritisoimalla tavalla, ja Paavali näyttäisi teksteissään olevan hyvin tietoinen tästä. Paavali tahtoo kumota ainoastaan käsityksen, että lakia noudattava ihminen voisi itse saada aikaan oman pelastuksensa ja olisi tällöin oman toimintansa ansiosta riippumaton Jumalasta ja varsinkin armosta. Lain täyttävien, vanhurskauttavien tekojen sijasta Paavali argumentoikin tätä korostusta syvempään käyvän lain tulkinnan puolesta. Lain funktio Paavalille on ihmisen heikkouden ja syyllisyyden tosiasiallisen (vaikkakaan ei loogisen) välttämättömyyden esiin tuominen.

Turhauttava on myös Badioun Paavalille sysäämä tulkinta Kristuksen suhteesta lakiin. Hänen mukaansa ”laki on hylättävä” (109); Kristuksen ylösnousemus mitätöi lain ja ikään kuin paljastaa isän käskysanan velvoittavuuden huijaukseksi. Badioun paavalin mukaan ylösnousemuksessa Jumala ”teh[dä]n] tyhjäksi ja hänen jälkeläisensä tasa-arvoiseksi” (88) ja ylösnousemus ymmärretään laittomaksi kapinaksi (121). ”Emmekä tarvitse [...] mitään kaikkivaltiasta” (96), koska ”viime kädessä ylösnousemus koostuu *ihmisen itsensä* keksimästä uudesta elämästä” (103). Kaikki tämä on todella yksiselitteisesti koko *Raamatun* ja kaikkein erityisimmin Paavalin ja evankeliumien hengen ja kirjaimen vastaista. Tämän havaitsemiseksi riittää, että lukee myös *Apostoli Paavalissa* lainatun Roomalaiskirjeen kohdan (Room. 7:7–23), jossa kerrotaan, kuinka synty ottaa itsessään hyvää ja pyhästä laista tekosyyntä ja muodon rikkomukselle. Badiou ottaakin tämän kohdan kursorisesti esille ja viittaa myös Kristukseen lain täyttäjänä. Näin hän osoittaa jotenkuten havainneensa

Paavalin lakikäsitteilyn olennaisen paradoksin, mutta latistaa sen käsitelyntyngässään tulkitsemalla Kristuksen täyttävän ja Paavalin kunnioittaman lain metaforisesti ”rakkauden laiksi” (127).

Käsitteiden universaali pyöreys

Kaiken edellä mainitun ohella Badioun ajatus laista on kyhätty kokoon täysin puusilmäisesti: hän katsoo esimerkiksi Kantin edustavan täysin vastakkaista lakikäsitystä kuin Paavali (joka siis hänen mukaansa suhtautuu lakiin välinpitämättömästi). Kantin ”laki” eli ihmisessä itsessään oleva välttämätön ja olemuksellinen moraalinen perusta, kategorinen imperatiivi, on hänelle nimenomaan ihmisen suurimman vapauden ja autonomisuuden tie, ei suinkaan jokin toisaalta tyrkätty sääntökokoelma. Badiou siis niputtaa yhteen (missään määrittelemättömään) käsitteeseen yhdessä sivulauseessa, täysin surutta ja reflektiivimättä, oman käsityksensä juutalaisesta laista ”isän käskyn” ulkoisena valtana, sekä Kantin käsittämän vapauttavan ja subjektin vapauden perustavan moraalilain. Tämän vuoksi on kovin vaikea käsittää, mitä Badiou voi tarkoittaa lailla – onko se mikä tahansa kielessä muotoiltavissa oleva periaate, joka säätelee toimintaa? Muuta yhteisyyttä Badioun kuvittelemalla pseudojuutalaisella ja *Käytännöllisen järjen kritiikin* kantilaisella lakikäsitteillä tuskin on.

Jotta Paavalin ymmärtäminen olisi vielä hankalampaa, lain käsitteen yhteydessä Badiou harrastaa koko teokselle leimallista oikomista. Badioun itsensäkin siteeraamassa Roomalaiskirjeen kohdassa Paavali sanoo, että lain herättämä synty ajaa ihmisen syyllistymään rikkomuksiin

mutta että laki itse on kuitenkin hyvä ja pyhä. Badiou kuitenkin lohkaisee heti perään tulkinnan, että Paavalin käsityksen mukaan ”ainoastaan laki kykenee syntyä” (120). Paavali näkee itse asiassa kovasti vaivaa selittääkseen, että laki tai Jumalan käsky ei suinkaan ole ihmisen heikkouden ja syyllistymisen alkuperä eikä siis vapautta ihmistä olemaan vastaamatta rikkomuksistaan. Badiou vähät välittää tästä, vaan päättelee, että juuri laki ”halvaannuttaa subjektin erottaessaan hänen ajattelunsa kaikesta kyvystä tai voimasta” (121).

Rehellisyyden nimissä on todettava, että *Apostoli Paavali* ei ole kategorisesti kelvoton, vaan joitakin Paavalin ajatuksia on myös ymmärretty ja tulkittu asianmukaisesti – esimerkkinä käsitys kuolemasta, heikkouden diskurssista ja omien tekojen riittämättömyydestä pelastukseksi. Teos sisältää näistä muutamista sivuista huolimatta pääasiassa asian- tunteuttomia möläytyksiä, parin tuhannen vuoden tasokkaasta historiallis-eksegeettisestä perinteestä piittaamatonta yksityisajattelua, selkeitä tulkinta- ja asiavirheitä, karkean aggressiivista ja ennalta lukkoon lyötyä ateismia huolellisen luennan paikalla sekä rankkaa oikomista ja monimutkaisuusien suoristelua oman valmiin ajatuskehikon kuvitukseksi. Teoksen arvostettu osa lie- neekin sen epämääräinen viimeinen neljännes ja muut sumeat kohdat, joissa myllytetään tyhjillä tai mitä tahansa tarkoittavilla subjektin ja universalismin käsitteillä ja ympäripyöreillä sanakäänteillä Paavalin teksti homogeeniseksi, yksitotisen mitään- sanomattomiksi litteiksi hiutaleiksi. Niistä keitetty teos on sekoitus oma- hyväisyyttä, ryhdittömällä ajattelun epäselvyydellä briljeeraamista ja piittaamatonta tietämättömyyttä.

EERO TARASTI

Strukturalismin mestarit – älyn juhlaa Pariisissa

François Dosse, *Strukturalismin historia. Osa 1. Ohjelman synty 1945–1966 (Histoire du structuralisme. Le champ du signe 1945–1966, tome 1, 1991)*. Suom. Anna Helle. Tutkijaliitto, Helsinki 2011. 465 s.

*L*e Point -viikkolehden *Références*-julkaisussa ilmestyi syksyllä 2011 teemanumero otsakkeenaan ”Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Derrida, Bourdieu, Deleuze, Barthes... Nos derniers maîtres”. Numeron johdantosoissaan Catherine Golliau luonnehtii otsikon joukkoa:

”Poikkeavia [*bors normes*] ajatteli-joita, palvottuja, matkittuja, kadehdittuja, inhottuja, vähäteltyjä... heidän sanansa, nimensä ovat alati läsnä lainauksina tutkimuksissa, keskusteluissa. Mutta kuka on todella lukenut heitä?”

Kyseessä on siis juuri strukturalistien ”klaani”, jonka lehti myös aivan oikein nimeää uudelleen: ”Mestareita *made in France*.”¹

François Dossen kaksiosainen teos *Histoire du structuralisme 1. Le champ du signe 1945–1966, 2. Le chant du cygne. 1967 à nos jours* ilmestyi jo vuosina 1991–1992. Teoksen alaotsake sisälsi hauskan sanaleikin: merkkien kenttä/joutsenlaulu, eli äännettynä sama merkittäjä, mutta kirjoitettuna kaksi eri merkittäjää. Se oli viittaus kirjoituksen, *écriture*en, tärkeyteen, yhteen strukturalistien lempikäsitteeseen – tai Greimasin teorian mukaan ”kompleksiin isotopiaan”.

Vähintään parinkymmenen

vuoden viive tuntuu olevan sääntö, kun kyseessä on kontinentaalisten ajattelijoiden tulo Suomeen; Lévi-Straussin *Tristes tropiques* (1957) saatiin suomeksi tosin vasta vuonna 1997, mutta Algirdas Julien Greimasin *Sémantique structurale* (1966) sentään ”jo” 1982. Dossen teoksen suomentaja on Anna Helle. Kyseessä on hieno työ, jopa vaikeat semiotiikan erityistermit ovat oikein, toisin sanoen Suomessa vallitsevan käytännön mukaisia.² Dossen teoksen ilmestyminen suomeksi on viiveestä huolimatta tärkeää. Meilläkin strukturalistien teoriat ovat yhä monien huulilla, mutta vain harvat ovat päässeet kokemaan näiden ajatusten syntyä niiden omassa kontekstissaan. Dosse on haastatellut kymmeniä aikalaisiaan ja valottaa ennen kaikkea Pariisin intellektuellipiirien henkilö- ja mikrohistoriaa.

Strukturalismi vai semiotiikka?

Dossen kirja esittelee myös keskeiset teoriat selkeästi ja populaaristi uppoamatta syvempiin tieteenteoreetisiin taustoihin ja periaatteisiin. Kaiken kaikkiaan teoksen otsakkeeksi sopisikin paremmin vaikka ”Ranskalaisen strukturalismin historia”. Aitopariisilaisittain ei älyllistä maailmaa juuri ole sen ulkopuolella,

Dossenkaan teoksessa. Näin oikeastaan yksi perusongelmia jää vaille käsittelyä, nimittäin strukturalismin suhde semiotiikkaan. Strukturalismin kannalta semiotiikka on vain sen yksi aspekti, enemmän tai vähemmän bisarri ja dekoratiivinen merkkien teoria, kun taas semiotiikan kannalta strukturalismi oli vain sen yksi ilmentymä ja kehitysvaihe. Semiotiikka on se suuri ajattelun perinne, joka omassa kulttuurissamme alkaa jo antiikista ja jatkuu keskiajan skolastiikan läpi John Lockeen ja lopulta klassikoihin de Saussureen ja Peirceen 1800-luvulla ja sieltä edelleen Venäjän formalisteihin, lingvistiikan koulukuntiin, narratologiaan, strukturalismiin antropologiassa, ja vielä pariisilaisen muoti-ilmion laannuttua postmodernismiin, kognitiotieteisiin, biosemiotiikkaan, dekonstruktioon, eksistentiaalisemiotiikkaan ja muihin uusiin suuntauksiin. Itse asiassa semiootikot muun muassa anglosaksisessa osassa maailmaa haluaisivat mieluiten unohtaa koko strukturalismin. Torontolainen Marcel Danesi puhui viime elokuussa semiotiikan kesäkoulussa Virossa, Palmessa – ja syytti poststrukturalisteja semiotiikan maineen pilaamisesta Yhdysvalloissa ja Kanadassa; heidän takiaan ei hänen mukaansa semiotiikkaa enää oteta siellä vakavasti.

Mutta on päinvastaisiakin kantoja: amerikkalainen mediatutkija John Fiske pitää semiotiikkaa päinvastoin strukturalismin osana ja vaiheena³.

”Antihumanismia” eli Lévi-Straussin varjossa

Dossen teos pyrkii sijoittamaan strukturalismin ilmiönä ranskalaisen filosofian kontekstiin: isä, joka sen tuli ensiksi tappa, oli tietenkin Jean-Paul Sartre, jonka filosofia korosti subjektia, valintaa, historiaa, situaatiota, politiikkaa. Se oli joka suhteessa se oppirakennelma, jonka strukturalistit kyseenalaistivat ja kielisivät. Kun Sartre kirjoitti esseensä, jonka mukaan eksistentiaalimikini oli humanismia, ei kukaan edes yrittänyt sanoa samaa strukturalismista. Se oli avoimen antihumanistista monestakin syystä. Strukturalismin taustavoimiin, joita ei Dossen teoksessa paljoa mainita, kuuluivat informaatioteoria, tietokoneiden ja kybernetiikan kehitys ja niiden edustama ankan formaali tieteenihanne. Ajatus formaalista metakielestä ja analyysista ei siis tullut yksinomaan lingvistiikasta ja Saussurelta.

Ranskassa humanismi katsottiin 1800-luvun porvarillisen ajattelun tuotteeksi. Pariisilaisintellektuellien suuri mörkö oli *bourgeoisie* ja sen ideologiat. Jos subjekti oli huma-

nismin keskeinen idea, tuli siitä nyt *ex-centré*: ihminen katosi keskiöstä. Ehkä parhaiten ajatuksen muotoili Foucault teoksessaan *Sanat ja asiat*: ihminen on vasta äskenen keksintö ja katoaa niin pian kuin tiedon konfiguraatio jäsenyy uudestaan. Mutta tämä idea kiteytyi myös Lacanin iskulauseeseen *Ça parle*, ”Se puhuu” ihmisessä, ei ihminen itse; tai Lévi-Straussin *Mythologiquesin* sanoin *Comment les mythes se pensent dans les hommes et à leur insu*, joista viimeksi mainittua virkettä Dosse ei kertaakaan lainaa suoraan. Sen suomentaminen olisikin hankalaa: *se pensent* on ehkä käännettävissä: myytit ajatteluttavat ihmistä. Lacanin yhteydessä tosin mainitaan, että ”ihminen ei ajattele, häntä ajatellaan”, joskin tässä on ehkä hieman eri nyanssi, ja jos ’häntä’ ajatellaan, niin ’hän’ eli subjekti on siis yhä olemassa.

Subjektin hajottamisen jälkeen semiotiikan projekti on ollut optimistisempi: se on uskonut, että sen tutkijat merkityksen rakenteet ovat universaaleja ja että tulkitsemalla mitä tahansa ilmiöitä tällä uudella metakielellä eri tutkijat voivat ymmärtää toisiaan. Yksi seuraus tälle on ollut relativismi: objektiivisuudesta seuraa, ettemme voi etnologeina ryhtyä tuomitsemaan tai arvioimaan toisia kulttuureja. Toisin sanoen yksikään yhteiskunta ei ole täydellinen

– ja toisaalta yksikään yhteiskunta ei ole absoluuttisen paha. Tosin strukturalismissa on toinenkin relativisaation lähde, jota puolestaan Dosse käsittelee Saussuren yhteydessä tekemättä kuitenkaan siitä laajempia johtopäätöksiä, nimittäin merkin ja arvon käsitteet. Yksikään merkki ei kannata arvoa yksinään, vaan ainoastaan osana laajempaa merkkien jatkumoa. Itse asiassa tämä Saussuren prinssiippi on nyt levinnyt kommunikaation ekstaasin kaudella koskemaan kaikkia arvoja ja yhteisöjä: arvoja ovat vain ne, jotka joku yhteisö on päättänyt, eikä mitään absoluuttisia arvoja ole. Taiteessa on vain erilaisia makuja ja käyttäytymisiä, joista mitään ei voi väittää muita paremmiksi. Tämä kaikkine kohtalokkaine seurauksineen on ongelmallinen esimerkiksi *Bildungin* käsitteelle ja taidekasvatukselle.

Silti strukturalismissa on aina ollut myös emansipatorinen funktio. Tutkimalla arvoja strukturalistit johdattivat yhteiskunnan kohti vaihtoehtoisia arvojen paradigmoja. Näin strukturalismista tuli eräänlaista yhteiskuntaterapiaa. Lévi-Straussin ja muiden teesinä oli läntisen yhteiskunnan epähumanisuus, massayhteiskunnan epätasa-arvoisuus. Kulttuuridiversiteetin säilyttäminen voisi pelastaa monotonialta ja yksioikoisuudelta. Kun tapasin Lévi-Straussin

ensimmäisen kerran kasvokkain vuonna 1972 nuorena opiskelijana ja sanoin, ettei sellaisen pienen maan kuin Suomen strukturalismi voinut olla kuin heijastusta sellaisesta suuresta keskuksista kuin Pariisista, hän torjui heti päättäväisesti: ”Ei, erehdytte, keskus on aina siellä, missä olette itse.” Tässä ilmeni siis hänen ’antihumanisminsa’ pohjimmainen humanistinen vire, toisen kunnioittaminen.

Dossen teos kerää Lévi-Straussin teosten reseptiota hienosti yhteen, ja samoin Lévi-Straussin varjoon jääneitä tutkijoita valaistaa George Dumezilista Luis Dumontiin (Intian tutkimus), George Balandieriin (Afrikka) ja Andre Leroi-Gourhaniin (arkeologia) ja Roger Cailloisiin (mytologia).

Varsinainen Greimas

Yleensä lähes kaikissa antologioissa ja ensyklopedioissa Greimasin kuvaus ja esittely ovat virheellisiä. Paras keino eristää hänet semiotiikan laajemmasta kehityksestä on kuvata hänet Winfried Nöthin tapaan narratiivisen kieliopin kehittäjäksi tai kutsua häntä vähättelevästi, kuten Sebeok, ”pelkäksi leksikografiksi”.⁴ Myös Dossen kirja kuvaa Greimasin intohimoiseksi strukturalistiksi, joka kehitti semioottista projektiaan

aina vain formaalimpaan ja esoteerisempaan suuntaan. Ja kuitenkin Greimas oli yksi harvoja karismaattisia koulukunnan muodostajia Pariisissa. Toisin kuin monet muut strukturalistit, häntä ei ”löydetty” suureen suosioon Yhdysvaltoihin eikä median kiinnostuksen kohteeksi Ranskassa, vaan sen sijaan hän muodosti uskollisten kannattajiensa koulukunnan, joka yhä vieläkin dominoi monien maiden semiotiikkaa, erityisesti Italiaa (Umberto Ecoستا huolimatta) ja monia latinalaisen Amerikan maita.

Dossen teos ei mainitse Greimasin uran alkua Liettuassa, Kaudasin yliopistossa, eli sitä, että hän opiskeli jo tuolloin logiikkaa suomalaisen filosofin Wilhelm Sesemannin johdalla. Näin Greimasin lingvistinen strukturalismi kehittyi myöhemmin filosofiseen suuntaan, kun hän keksi semiotiikan kolmannen vallankumouksen eli modaliteetit. Tästäkään ei sanota Dossen teoksessa mitään (lunttasin jo etukäteen teoksen II niteestä). Kuitenkin kyseessä oli olennainen strukturalismin parannus, intressin siirtyminen pelkästä tekstistä objektina subjektiin ja siihen tapaan, jolla subjekti tuottaa tekstiä ja diskurssia.⁵ On myös virheellistä tyhjentää Greimasin metodi semioottiseen neliöön. Totta on, että semioottinen neliö on eräille

greimaslaisille eräänlainen mystinen merkityksen syntymisen ontologinen lähtökohta. Mutta useimmille se on pikemmin hyödyllinen työväline, jolla aluksi kaoottisten tekstien ja ilmiöiden rakenne alkaa hahmottua. Kun Dosse puhuu Chomskysta, hän ei mainitse, miten myös Greimas puki systeeminsä generatiivisen kulkuun. Sittemmin Cerisyn kollokviossa vuonna 1983 Paul Ricœur arvosteli Greimasin generatiivista mallia siitä, ettei se ollutkaan täysin aksiomaattinen vaan että uusia elementtejä salakuljetettiin sisään generatiiviseen prosessiin matkan aikana. Merkityksen liikkeellepanevat syvätasot olivat kuitenkin isotopiat. Ne olivat ennemmin syvällä piileviä immateriaalisia merkitystasoja, joiden ansiosta näennäisesti hajanainenkin teksti, mikä tahansa runo, romaani, rakennus, sävellys tai esitys, näyttäytyy koherenttina ja merkityksellisenä.

Foucault, Lacan ja marxilaiset

Foucault ja Lacan saavat kumpikin luonnollisesti keskeisen aseman Dossen teoksessa. Lacan oli Pariisissa 70-luvulla suuri tähti, joka esiintyi vaikuttavasti televisiossa sanoen: *Je dis toujours la vérité – mais pas toute!* (Kerron aina totuuden – mutten

kaikkeal). Vuorovaikutus Lacanin ja Lévi-Straussin välillä oli tiivis. Dosse väittää, että Lacan omaksui tiedostamattoman käsitteen juuri Lévi-Straussilta. Hän olisi myös lainannut Monique Lévi-Straussin idean, että ”lähettäjä vastaanottaa viestinsä nurin päin kääntyneessä muodossa” (157). Siitä tulikin lacanilaisten klassinen teesi.⁶

Foucaultin väitöskirjan (*Hulluuden historia*) suhteen Dosse vaikeenee hienotunteisesti siitä ruotsalaisen akateemisen maailman skandaalista, että tämä nerokas teos hylättiin Uppsalan yliopistossa, jolloin Foucault sitten väitteli Pariisissa. Tosin Foucault kuului Barthesin rinnalla niihin strukturalisteihin, jotka kokivat kääntymyksen siitä jälkistrukturalismiin eli uudelleen kantaaottavaan ja sosiaaliseen postmodernismiin. Hänen strukturalistisen kautensa perusteokset *Sanat ja asiat* ja *Tiedon arkeologia* lanseerasivat kuitenkin antoisan käsitteen ’episteemit’ kulttuurin syvätason yksikkönä, hieman samaan tapaan kuin Greimasin isotopiat.

Althusser ja marxilaiset ovat tietenkin päässeet Dossen historiikkiin, olihan marxilaisuus yksi lähtökohta strukturalisteille. Monelle marxilaiselle intellektuellille strukturalismista tuli keino päästä irti

liiasta dogmaattisuudesta ja ideologisuudesta, eräänlainen pelastuslautta, joka tuli apuun, kun marxilaisuus ideologiana alkoi paljastaa yhä enemmän todellisia kasvojaan. Silti myös joku marxilainen sanoi, että strukturalismi oli tyypillistä Amerikan etelävaltioiden tilanomistajien filosofiaa. Ja toinen, että Hegel oli lopultakin hyväksyttävää vain marxilaisen keikauksen jälkeen. Strukturalismin antihistoriallisuus taas liittyy sen suhteeseen aikaan. Lévi-Straussille niin myytti kuin musiikki olivat *machines à arreter le temps*, koneita ajan pysäyttämiseksi, ei sentään *lakkauttamiseksi*, kuten suomennos ehdottaa (312). Jo Saussuren opeissa diakronia väistyi synkronian tieltä.

Kaiken kaikkiaan Dossen teoksen suomennos voi olla yhdelle nostalgista luettavaa ja toiselle avaus ehkä hieman outoon ranskalaisen älymystön maailmaan. Kun loppujen lopuksi suomeksi ei ole saatavana likimainkaan edes kaikkia keskeisiä strukturalismin teoksia, tämä työ paikkaa tilannetta – ja kenties rohkaisee jotakuta jatkamaan tästä eteenpäin. Olisi ehkä jo syytä kirjoittaa suomalaisen strukturalismin ja semiotiikan historia.

Viitteet

- 1 Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Derrida, Bourdieu, Deleuze, Barthes... Nos derniers maîtres. Les textes fondamentaux. *Le Point. Références*. Septembre–Octobre 2011.
- 2 Saussuren luomista käsitteistä *langue-parole*-parille on yleistynyt suomennos kielisysteemi–puhunta (Auli Hakulinen aikoinaan suositteli sitä). *Signifiant–signifié* on käännetty merkitsijä–merkitty; siitä kyllä ymmärtää mistä on kyse. Toisaalta on käytetty sanoja ilmaisu–sisältö, mutta se menee liian helposti sekaisin Louis Hjelmslevin *expression–contenu*-käsitteparin kanssa, joka on myös käännettävä noin.
- 3 Fiske, John, *Merkkien kieli. Johdatus viestinnän tutkimiseen* (Introduction to Communication Studies, 1990). Suom. Veikko Pietilä, Risto Suikkanen, Timo Uusitupa. Vastapaino, Tampere 1992, 150.
- 4 *The Semiotic Sphere. Topics in Contemporary Semiotics*. Toim. Thomas A. Sebeok & Jean Umiker-Sebeok. Plenum Press, New York & London 1986.
- 5 Greimas, Algirdas Julien, *Strukturaalista semantiikkaa* (Sémiotique structurale: recherche et méthode, 1966). Suom. Eero Tarasti. Gaudeamus, Helsinki 1982.
- 6 Itse asiassa tätä ajatusta kehittivät folkloristiikassa jo suomalainen Elli-Kaija Köngäs-Maranda, Lévi-Straussin läheinen kollega, ja hänen puolisonsa kanadalainen Pierre Maranda laajassa esseessään ”Structural Models in Folklore” (*Midwest Folklore*, 1962).

KIRJOITTAJALLE

Tarjota artikkeli-, esse-, puheenvuoro-, suomennos-, arvostelu- tai muita käsikirjoituksia lehdessä julkaistavaksi. **Artikkelin ihannepituus** on 30 000 merkkiä välilyön- teineen (yli 40 000 on yleensä liian pitkä), kolumnin 7 500. Kirja-arvioiden pituus on 4500–9000 merkkiä välilyön- teineen. Lehden teemakokonaisuudet koostetaan kutsuartikkeleista. Lehdelle tarjotuissa tieteellisissä artikkeleissa noudatetaan *referee*-menettelyä: ainakin yksi toimituksen ulkopuolinen asiantuntija arvioi käsikirjoituksen.

Lähetä käsikirjoitus toimitukselle sähköpostin doc-liitetiedostona. Liitä saateviestiin nimi, osoite, sähköpostiosoite ja puhelinnumero sekä kirjoittajatiedot (nimi, arvo ja/tai toimi, paikka) kirjoittajaluetteloa varten. Yhteensopivuusongelmista johtuen toimitus toivoo, että OpenOffice-ohjelmalla tehtyjä tiedostoja ei lähetetä tai toimitukseen otetaan ainakin yhteyttä etukäteen tarvittavien muutosten takia.

Älä käytä mitään tekstinkäsittelyohjelmien muo- toilutoimintoja (ei tyyliäärittelyä, sarkaimia, sivunumerointia eikä tavutusta). Käytä vain *kursiiv*ia tekstin korostamiseen ja vieraskielisiin termeihin, ei lihavoitua tai alleviivausta. Merkitse leipätekstiin kursii- villä myös teosten nimet, mutta artikkelien nimet lainausmerkeissä. Käytä kaksinkertaisia lainausmerkkejä sitaateissa, koros- taessasi tiettyä termiä ja ironisessa tms. merkityksessä. Käytä yksinkertaisia lainausmerkkejä käsitteiden koros- tamiseen sekä lainauksen sisällä. (Kaikenlaisia asioita kutsutaan ”työksi”. Professori toteaa: ”Työtä se on ’vih- piipertäjien’ filosofian.” Viime aikoina ’työn’ määrittely on noussut ”syvällisen” keskustelun aiheeksi.) Toisin kuin edellä, lainausmerkkien (kuten kursii- vin) 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 kan- keita. Vältä myös liian pitkiä väliotsikoita. Jutun päät- sikossa voi olla alaotsikko. **Jos haluat merkitä sitaatin**, luettelon tms. erillisenä sisennettynä kappaleena, mer- kitse sen alkuun [SISENNYS] ja loppuun [SISENNYS LOPPUU].

Käytä viitteisiin tekstinkäsittelyohjelman viiteto- mintoa. Käytä vain viitenumeroituja loppuviitteitä, ei ala- eikä teksti- tai sisäviitteitä. Ilmoita loppuviitteessä kirjoittajan nimi, vuosiluku ja sivunumerot (Drakuli 2007, 14–15). Toistuvaan viitteeseen viitataan merkin- nällä ”Sama” + tarvittaessa sivunumerot. Huom: kirja- arvioissa voit kuitenkin viitata arvosteltuun teokseen tekstin sisäisellä sulkuviitteellä, mutta muihin teoksiin normaali- listi loppuviitteellä.

Merkitse kirjallisuusluetteloon kirjoittajan suku- ja etunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan ko- tipaikka ja ilmestymisvuosi. Teos kursii- villä, artikkelin nimi ilman kursii- via. Aikakauslehtiartikkelista ilmoita julkaisun nimi, lehden numero ja sivunumerot. Ko- koelma-artikkeleista artikkelin nimi ensin, sitten teos kursii- villä ja sen julkaisutiedot normaaliin tapaan. Mai- nitse suomennoksista myös alkuteoksen nimi, ilmes- tymisvuosi ja kääntäjä. Myös uudelleen julkaistuista klassikkoteksteistä on hyvä mainita alkuperäinen julkai- suvuosi. **Viitteissä ja lähdeluettelossa on, toisin kuin leipätekstissä, hyvä käyttää lyhenteitä (mm., esim., ks., vrt.).**

Dewey, John, *Democracy and Education. An Introduction to the Philoso- phy of Education* (1916). Free Press, New York 1997.

Hacking, Ian, *Mitä sosiaalinen konstruktio- nismi 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 *Imma- nel 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 Pyyh- tinen. *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 Fen- nica, Vol. 79. Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2006.

Tarkempia ohjeita löytyy lehden kotisivuilla olevista laajennetuista kirjoittajaohjeista.

Laita kaikki kysymykset tai huomautukset saate- viestiin. Lähetä kaaviot tai taulukot erillisinä tiedostoina. Tarkemmat muotoiluohjeet lähetetään pyydettyäessä.

Julkaistavaksi hyväksytyt kirjoitukset voidaan jul- kaista samalla tai myöhemmin myös lehden verkkosi- vuilla.

Neuvoja kirjoittajille

- Tarkista, että tekstin aikamuoto ei vaihdu perusteetta.
- Vältä liian pitkiä ja koukeroisia virkerakenteita.
- Vältä tarpeettomia kankeita ilmaisutapoja (kautta, ta- holla, myötä, välityksellä, johdosta, toimesta, koskien, liittyen, suhteen, nähden, osalta).
- Vältä anglismeja kuten: ”Olen kiinnostunut en vain metafysiikasta vaan myös etnografiasta.”; ”Se on han- kalaa, että keskustelu puuroutuu.”