

NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti nro 81 kesä 2/2014

Pääkirjoitus

3 Jaakko Belt

niin vai näin

6 Antti T. Oikarinen & Maija-Leena Kallela,
Senecan tragedioista

9 Maria Valkama, **Vastauksen vastaus**

n & n -haastattelu

12 Tytti Rantanen,
Pilvi Takala ja poikkeamat päiväjärjestyksestä

Ulkomaailman kirjeenvaihtaja

17 William James, **Mitä sodan tilalle**

Kolumni

26 Jakke Holvas, **Työn kurimus**

Artikkeli

29 Olli-Pekka Vainio, **Hyvietetoteoriaa**

Esseet

38 Aki Suokko & Rauli Partanen,
Taloukasvu resurssiniukkuudessa

44 Fredrik Lång,
Duchamps perspektiv och dimensioner

Saksalaista kirjeenvaihtoa

52 Asko Nivala, **Varhaisromantiikasta
mielenfilosofiaan – äänessä Manfred Frank**

60 Johan L. Pii, **Kolme kaverusta**

61 Hegel, Hölderlin & Schelling, **Posti kulkee**

66 Panu Turunen, **Schillerin julkiset kirjeet**

68 Jarkko S. Tuusvuori, **Elon yltäkylläisyydestä**

70 H. K. Riikonen, **Kansainvälinen Koskenniemi**

73 Jaakko Vuori, **Kielikriisin lähteillä**

75 Hugo von Hofmannsthal, **Kirje Francis Baconille**

Kolumni

80 Marjo Kaartinen, **Kohtuuden ystävästä**

Dialektiikka, logiikka, elämä

83 Johan L. Pii & Antti Salminen,
Dialektiikan alkuhämmä

91 Susanna Lindberg, **Kun kettu metsälle lähti**

101 Vesa Oittinen, **Kiellon kielo**

Elokuvat

112 Tytti Rantanen, **Lyhytfilmejä Ruhrinmaalla**

117 Harri Laakso, **Varrella kauniin Tonavan**

Otteita ajasta

121 Tapani Kilpeläinen, **Lehtikatsaus**

122 Saara Hacklin,
Simon Critchley ja tragedian arvo

124 Jaakko Vuori, **Filopraktiikka**

126 Erika Laamanen, **Eläintutkimuspäivillä**

127 Tere Vadén, **Bifon kierto-radalla**

130 Jaakko Vuori, **Kantin kolmas kritiikki**

132 Heikki Ikäheimo, **Filosofiaa Down Under**

Kirjat

136 Teemu Ikonen, **Voltairen valistus**

138 Tytti Rantanen, **Senegallialaiset voimanaiset**

140 Pekka Mäkelä, **Keynes ratsastaa jälleen**

142 Jarkko S. Tuusvuori,

HS-päätöimittajien tilinpäätös

143 Tapani Kilpeläinen, **Yksilön kuolema**

s. 144
niin & näin
-kirjoittajaohjeet

NIIN & NÄIN

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

PÄÄTOIMITTAJAT

Jaakko Belt, päätoimittaja@netn.fi
Antti Salminen, anttie@gmail.com

TOIMINNANJOHTAJA

Ville Lähde, ville.lahde@villeshde.fi

ARTIKKELITOIMITTAJA

Ville Lähde, ville.lahde@villeshde.fi

KIRJA-ARVOSTELUT

Jukka Mikkonen, arviot@netn.fi

TOIMITTAJAT

Mervi Ahonen, mervi@mao.fi
Elina Halttunen-Riikonen, elina.halttunenriikonen@gmail.com
Tapani Kilpeläinen, tapani.kilpelainen@gmail.com
Tytti Rantanen, tytti.p.rantanen@uta.fi
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

AJANKOHTAISTOIMITUS

Risto Koskensilta & Anna Ovaska, ajankohtaista@netn.fi

KUVATOIMITUS

Jaakko Belt, Anna Ovaska & Antti Salminen

ULKOASU

Mirkka Hietanen, mirkka.hietanen@voima.fi

TOIMITUSNEUVOSTO

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

TILAUKSET Kestotilaus 12 kk 45 euroa, ulkomaille 49 euroa. Välttämättä kautta lisämaksu. Kestotilaus jatkuu uudistamatta, kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi. Määräaikaistilaus 49 euroa. *niin & näin* ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

TILAUS- JA OSOITEASIAT

040-721 48 91, tilaukset@netn.fi

ILMOITUKSET

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

ILMOITUSHINNAT 1/1 sivu 500 euroa, puoli sivua 300 euroa, 1/4 sivua 200 euroa. Väri-ilis sisäisivuilla + 20 %. Takasisäkansi 600 euroa, takakansi/etusisäkansi 700 euroa (sis. väri). Hintoihin lisätään ALV 24 %.

MAKSUT

Osuuspankki 573274-251814

JULKAISIJA & KUSTANTAJA

Eurooppalaisen filosofian seura ry

ISSN 1237-1645 (painettu)

ISSN 2341-5916 (verkkojulkaisu)

21. vuosikerta

PAINOPAikka Vammalan Kirjapaino Oy

Kultti ry:n jäsen

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Jaakko Belt, FM, päätoimittaja, Tampere, **Saara Hacklin**, FT, Helsinki, **G.W.F. Hegel** (1770–1831), ks. s. 60, **Hugo von Hofmannsthal** (1874–1929), ks. s. 73–74, **Jakke Holvas**, FT, toimittaja, Vantaa, **Friedrich Hölderlin** (1770–1843), ks. s. 60, **Teemu Ikonen**, yliopistonlehtori (ma.), Tampereen yliopisto, **Heikki Ikäheimo**, vanhempi lehtori, Australian Research Fellow, UNSW Australia, Sydney, **Antti Immonen**, tiedetoimittaja, suomentaja ja kustantaja, Siuntio, **William James** (1842–1910), filosofi ja psykologi, **Marjo Kaartinen**, kulttuurihistorian professori, Turun yliopisto, **Maija-Leena Kallela**, lehtori emerita, Kangasala, **Tapani Kilpeläinen**, **Harri Laakso**, visuaalisen kulttuurin ja taiteen professori, taiteen laitos, Aalto-yliopisto **Erika Laamanen**, tohtorikoulutettava, Helsingin yliopisto, **Susanna Lindberg**, filosofian professori, Tampereen yliopisto,

Fredrik Lång, författare, FD, **Pekka Mäkelä**, FT, sosiologia, Helsinki, **Asko Nivala**, FM, tohtorikoulutettava, Turun yliopisto, **Antti T. Oikarinen**, FM, Tampere, **Vesa Oittinen**, FT, tutkimuspäällikkö, Aleksanteri-instituutti, Helsingin yliopisto, **Rauli Partanen**, tietokirjailija, Asikkala, **Johan L. Pii**, TSN, **Tytti Rantanen**, tohtorikoulutettava, Tampereen yliopisto, **H. K. Riikonen**, yleisen kirjallisuustieteen professori, Helsingin yliopisto, **Antti Salminen**, vapaa tutkija, Tampere, **Friedrich Schelling** (1775–1854), ks. s. 60, **Aki Suokko**, kestävän kehityksen konsultti, DI, FT, Vantaa, **Panu Turunen**, erikoiskirjastonhoitaja, Turun yliopiston kirjasto, **Jarkko S. Tuusvuori**, Helsinki, **Tere Vadén**, professori (ma.), Aalto yliopisto, **Olli-Pekka Vainio**, TT, ekumeniikan dosentti, ekumeniikan vt. yliopistonlehtori, Helsingin yliopisto, **Maria Valkama**, tutkija, Tampere, **Jaakko Vuori**, työtön, Turku

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

Kotisivut: www.netn.fi

NIIN & NÄIN on vuonna 2002 aloittanut kirjasarja, jossa on tähän mennessä julkaistu yli 70 nidettä. *niin & näin* -kirjat on Suomen ainoa filosofian keskittynyt kustantamo. Sarjassa ilmestyy klassikkokäännöksiä, aikalaisanalyysejä, 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 ajankohtaisen tiedon välittäjänä, yhteydenpitokanavana, tienä verkkofilosofiaan, johdatuksena suomalaisen filosofian historiaan sekä digitaalisen arkistona. Portaali palvelee sekä tutkijoita että laajaa yleisöä. Sen ovat tuottaneet EFS, *niin & näin* sekä Åbo Akademin filosofian oppiaine.

*Filosofia.fi*n osana toimii jatkuvasti laajeneva filosofian verkkosyklopedia Logos. Portaali sisältää suomalaisen filosofian historian digitoituja aineistoja sekä kattavan ruotsinkielisen osion. Portaalin toimitus pitää myös yllä aktiivista tiedotuspalstaa sähköpostilistoinen sekä kaikkien puuttuvaa filosofian verkkokolonia.

Portaalin päätoimittajat ovat Yrsa Neuman ja Tuukka Tomperi. Portaalin toimittaja on Elina Halttunen-Riikonen ja Logos-ensyklopedian päätoimittaja on Kalle Puolakkala.

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

JAAKKO BELT

Suuren laman aikaan kirjoittamassaan esseessä ”Economic Possibilities for Our Grandchildren” John Maynard Keynes (1883–1946) puhalsi eloa hiipuvaan tulevaisuudenuskoon. Maailmantalouden taantuma, poikkeuksellisen korkea työttömyys ja talouspolitiikan virheet eivät antaneet aihetta antautua ”taloudelliselle pessimismille”. Synkistä suhdannenäkymistä huolimatta Keynes katseli kehityksen suuntaa pitkällä aikavälillä: elintaso nousee, talous kasvaa ja hyvinvointi lisääntyy. Talouden taantuma ei estänyt häntä hahmottelemasta yhteiskuntaa, jossa askeleittain vapaudutaan kuormittavan työn ikeestä, ”rahan rakkaudesta” ja taloudellisesta välttämättömyydestä. Keynes otaksui, että hänen kuvaamansa ’talouden ongelman’ ratkaisuun kuuluu kenties vuosisata, kenties kauemmin. Ennen pitkää koittaa kuitenkin niin moraalisesti, yhteiskunnallisesti kuin elämäntaitojen kultivoinnillekin otollisempi aika, jolloin taas ”arvostetaan päämääriä enemmän kuin keinoja ja hyvää enemmän kuin hyödyllistä”.¹

Optimisminsa lujikkeeksi Keynes varoitteli kahdenlaisen aikalaispessimismin vaaroista. Vallankumoukselliset pessimistit näkevät vallitsevan tilanteen niin huonona, että ainoa ratkaisu on väkivaltainen murros. Taantumukselliset pessimistit puolestaan pitävät taloudellista ja sosiaalista tasapainoa niin hauraana, ettei riskialttiisiin yhteiskunnallisiin kokeiluihin kannata lähteä. Keynesin ajatuskulkua jatkaakseni kummatkin erehtyvät, mutta päinvastaisista syistä. Ensin mainitut tavoittelevat muutosta kertarysäyksellä, jälkimmäiset eivät näe edes asteittaisen edistyksen mahdollisuutta.

Keynes saattoi kuitata oman aikansa ongelmat teknologian ja elintason liian nopean kehityksen aiheuttamina ”kasvukipuina”, talouden siirtymäkauden vaatimana sopeutumisenä. Ainakin mielikuvissa nyky-Euroopan riesana ovat sitä vastoin ”vanhuuden vaivat”, Keynesin vertausta edelleen lainatakseni. Viime vuosina on annettu loputtomasti diagnooseja: instituutioiden valuviat, finanssisääntelyn epäonnistuminen, kroonistuva velkaongelma, kangistuva kilpailukyky, hevoskuurien komplikaatiot, korkea työttömyys, heikko kokonaiskysyntä, poliittinen päättämättömyys, sosiaaliset ongelmat ja rapistuva hyvinvointivaltio.

Keynes pelkäsi pessimismin johtavan siihen, ettei markkinatalouden lupausta varallisuuden luomisesta ja köyhyyden poistamisesta lunasteta. Sodasta toipuvan ja



sotaa pelkäävän 1930-luvun yhteiskunnallisessa tilanteessa Keynes ymmärrettävästi väisteli sekä ristiriitojen kärjistämisen että tekemättä jättämisen karikoita. Tämän päivän talouspessimismi on sen sijaan kapitalismin kultakauden ohittaneen ajan illuusiottomuutta: talouden vakaus, jatkuva kasvu ja tuloerojen kaventuminen näyttää päättyneen. Talouselämän perusvirettä sävyttää näköalattomuus: ainakin lähitulevaisuudessa on odotettavissa menetettyjä ikäluokkia, kituuttavaa kasvua ja voimistuvaa eriarvoistumista

Keynesin utopian lastenlasten sijaan nyt elää ensimmäinen sukupolvi, joka ei usko koskaan saavuttavansa vanhempiensa vaurautta ja elintasoja.

*

Pariisiin kauppakorkeakoulun taloustieteen professorin Thomas Piketty (s. 1971) *magnum opuksen* eng-

lanninnos *Capital in the Twenty-First Century* (2014) otettiin keväällä vastaan kiitoksin, jos kiistelyinkin. Berliinin muurin murtumisen '89-sukupolvea edustavan ranskalaisen taloustieteilijän varovainen optimismi sopii pessimistisen ajan pirtaan.

Teoksen sanoma on suoraviivainen. Massiiviseen historialliseen aineistoon tukeutuen Piketty esittää, että pääomien tuotolla on taipumus ylittää kansantulon ja palkkojen kasvuvauhti. Tämän takia tulo- ja varallisuuserot jatkavat kasvuaan eli varallisuus kasautuu nyt ja tulevaisuudessa yhä harvempien käsiin. Sen seurauksena perimisen merkitys korostuu, pääomatulojen varassa elävien ja huippujohtajien luokka voimistuu, työntekijöiden palkkakehitys laahaa perässä ja ”meritokraattinen” demokratia rapistuu.

Tapaustudkimuksellisten ansioitten ohella Pikettyn vetovoima on kyvyssä paikantaa ajan henki yhteen ilmiöön ja antaa sille käsitteellinen, empiirinen ja normatiivinen tulkinta. Siinä missä esimerkiksi antropologi David Graeber osui kriisiajan hermoon velan syntyhistoriaan pureutuvalla teoksellaan *Debt. The First 5 000 Years* (2012), Piketty nostaa julkisen keskustelun ytimeen tulo- ja varallisuuserojen historiallisen kehityksen. Nobel-palkittu emeritusprofessori Robert M. Solow (s. 1924) tiivistää Pikettyn kuvaaman dynamiikan toteavasti sanapariin ”rikkaat rikastuvat”².

Teoksen perusteellisesti argumentoitu mutta pelkistetty viesti herättää toivoa patistamalla toimintaan. Varallisuuden keskittymisen itseään ruokkivaa kierrettä on demokraattisesti suitsittava, jos eriarvoistuminen halutaan pysäyttää odotettavissa olevan hitaan talouskasvun aikana. Ratkaisuehdotukseksi kirjassa tarjoillaan ennen muuta globaalia progressiivista varallisuusveroa, joka voitaisiin ensin ottaa käyttöön EU-tasolla. Toisin kuin Keynesin kahden sortin pessimistit, Piketty välttää sekä järjestelmän romahduttamisen että ennallaan säilyttämisen yhtä lailla koruttomat tulevaisuudenkuvat. Samalla hän myös ottaa etäisyyttä antikapitalistiseen retoriikkaan ja globalisaation vastustajiin.

*

Empiirisen datan lisäksi julkisuudessa on taitettu peistä Pikettyn politiikkasuosituksista. Ensi silmäyksellä ranskalaisen optimismi tiivistyykin juuri kansainväliseen varallisuusveroon. Ehdotus jakaa teoksen tieteellistä arvoa ylistävienkin keskustelijoiden mielipiteitä. Rintamalinjat ovat vähemmän yllättäviä. Markkinaliberaalina tunnettu Aalto-yliopiston professori Paul Lillrank näkee Pikettyn verohahmotelman ajatuskokeen kaltaisena ”hyödyllisenä utopiana”, joka on kuitenkin mahdoton toteuttaa. Puoluevasemmistolainen maailmanpolitiikan professori Heikki Patomäki puolestaan pitää sitä toteutuskelpoisena ”konkreettisena utopiana”, lähitulevaisuuden poliittisena tavoitteena.³

Pikettyn normatiivinen panos talousajatteluun ei kuitenkaan pelkisty tähän tai tuohon yksittäiseen vero-

malliin. Kirjassaan ja esiintymisissään hän myös määrittelee uudelleen taloustieteen omakuvaa ja taloustieteilijöiden vastuuta julkisina intellektuelleina. Pikettylle taloustiede on yksi yhteiskuntatieteistä, jonka rajapintana ja keskustelukumppaneina ovat (talous)historia, sosiologia, antropologia ja filosofia. Taloustieteilijän tulee loputta vakuuttaa kollegoidensa ja lähialojen edustajien rinnalla myös viestimet ja kansalaiset.

Tilastollisten ja matemaattisten menetelmien lisäksi Piketty sitoutuu perinteisen poliittisen taloustieteen hyveisiin: hän pohtii, mitä pitäisi tehdä ja millainen on oikeudenmukainen yhteiskunta merkityksellisenä päämääränä. Tutkimusmottonsa ja *égäliten* ihanteensa Piketty ammentaa näyttävästi suoraan Ranskan vallankumouksen ihmisoikeuksien julistuksesta: ”Yhteiskunnalliset erot eivät saa pohjautua muuhun kuin yhteis-työtyyn.”⁴

Pikettyn rakentamalla yleisintellektuellin tyypillä on talouskeskustelussa tilausta ja paikkansa. Viesti- ja sanavalmiin poikkitieteellisen intellektuellin auraa pönkittää pariisilainen viehtymys oman maan profettoihiin: nuori maestro kun pokkana kertoo ihailevansa Claude Lévi-Straussin ja Pierre Bourdieun kaltaisia ranskalaisteoreetikkoja enemmän kuin oman alansa oppi-isiä.

Kansalaisuuden, demokraattisen debatin ja yhteisen edun painottamisella on Pikettylle kulttuuriylpeyttä perustavampikin motiivi. Julkinen keskustelu nimittäin haastaa välineellisen käsityksen taloudesta ja kapean näkemyksen taloustieteestä muusta yhteiskunnasta erillisenä oppialana. Pikettyn pyrkimyksenä on tuoda päämäärien pohdinta takaisin talouskeskusteluun tässä ja nyt:

”Nähdäkseni on harhaanjohtavaa uskotella, että tieteen-tekijä ja kansalainen eläisivät erillisissä moraalisisissa maailmoissa – että yksi olisi kiinnostunut keinoista ja toinen päämääristä. Vaikka tällainen kanta on varsin ymmärrettävä, se vaikuttaa minusta pohjimmaltaan vaaralliselta.”⁵

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 John Maynard Keynes, *Economic Possibilities for Our Grandchildren*. Teoksessa *Essays in Persuasion*. Norton, New York 1963, 358–373. Keynesin taloustieteen normatiivisesta taustasta ks. myös Teppo Eskelinen, J. M. Keynes, taloustieteen identiteetti ja moraaliteoria. *Tiede & Edistys* 1/14, 34–46.
- 2 Thomas Piketty Is Right. Everything You Need to Know About 'Capital in the Twenty-First Century'. *New Republic* 22.4.2014. Verkossa: <http://www.newrepublic.com/article/117429/capital-twenty-first-century-thomas-piketty-reviewed>
- 3 Lillrank ja Patomäki keskustelivat aiheesta Ylen Aamu-tv:ssä 4.6.2014.
- 4 Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistus (La déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789). Suom. Jarkko S. Tuusvuori. *niin & näin* 3/13, verkkoe-kstrat: <http://netn.fi/node/5291>
- 5 Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century* (Le Capital au XXIe siècle, 2013). Käänt. Arhur Goldhammer. The Belknap Press, Cambridge, Mass. 2014, 574.

tämän numeron taiteilijat

Valokuva: Aino Jääskeläinen



Aino Jääskeläinen (s. 1980) on helsinkiläinen kuvataiteilija, joka valmistui Lahden Taideinstituutista 2005 ja Kuvataideakatemiasta 2008.

Jääskeläinen on monipuolinen tekijä, mutta työskentelee enimmäkseen monotypian parissa. Monotypia on painaen tehty ainutkertainen kuvateos, ja tekniikka mukautuu työn niin vaatiessa. Viime vuosina Jääskeläinen on painanut grafiikkaa savelle. Savea voi muotoilla, ja siitä voi tehdä suuria kokonaisuuksia seinille.

Kummatkin tekniikat ovat sattumaherkkiä. Kaikkea ei voi hallita. Se kiehtoo Ainoa. Viime aikoina hänen teostensa aiheena on ollut yksilön historia suvun silmin nähtynä, ihmisen hauraus sekä muistojen ja muistin katoavuus.

Valokuva: Miikka Vaskola



Helsinkiläinen taidemaalari **Miikka Vaskola** (s. 1975) on valmistunut Kuvataideakatemiasta vuonna 2008. Keskeiseksi teemaksi työskentelyssään hän mainitsee kuvan merkityksen yhtenä yhteiskuntamme tärkeimmistä tiedonsiirtoa ja todellisuutta ohjaavista sekä tulkitsevista välineistä. Vaskolaa kiinnostaa, mitkä ovat meidän jaettuina mielikuviamme tässä ajassa.

Vaskolan teoksia on muun muassa Kiasman, Helsingin taidemuseon ja EMMAn kokoelmissa. Seuraavaksi hänen maalauksiaan voi nähdä Turun taidemuseon ja Helsinki Contemporaryn yksityisnäyttelyissä 2016.

ANTTI T. OIKARINEN & MAIJA-LEENA KALLELA

Tragedia keisariajan Roomassa ja Senecan stoalainen paatos

Antiikin kirjallisuus, sivistyksemme pohja ja perusta, ei oikein kuulu median lempilapsiin nyky-Suomessamme. Olikin erittäin ilahduttavaa havaita, että suomentamistamme Lucius Annaeus Seneca nuoremman (n. 4 eaa.–65 jaa.) kahdesta tragediasta – *Medeiasta* ja *Thyesteestä*¹ – ilmestyi jopa kolmen sivun mittainen kirja-arvio *niin & näin* -lehdessä². Kiitämme arvion kirjoittajaa Maria Valkamaa työhömmme kohdistuneesta mielenkiinnosta sekä kiintoisista Seneca-tulkintoista. Koemme kuitenkin tarpeelliseksi oikaista muutamia arvioon valitettavasti epähuomioissa lipsahaneita lapsuksia sekä esittää joitakin Senecan näytelmien tulkintoihin liittyviä eriäviä näkemyksiämme.

Asiavirheitä

Senecaa nimitetään arvioissa kahteenkin otteeseen ”vapautetun orjan pojaksi”. Tässä Seneca on ilmeisesti sekoitettu toiseen merkittävään roomalaiseen runoilijaan, Quintus Horatius Flaccukseen (65–8 eaa.), jota keisari Augustus arvosti suuresti. Senecan isä sitä vastoin oli hyvin varakas reetori ja kirjailija Lucius Annaeus Seneca vanhempi (n. 54 eaa.–39 jaa.), joka kuului niin sanottuun ”toiseen säätyyn” eli ritareihin (*equites*) – näiden yläpuolella oli senaattorisääty. Senecan isä ei ollut koskaan palvelnut orjana.

Toisin kuin suomentajat, arvioitsija Valkama löytää tragedioiden puhuvien henkilöihahmojen joukosta orjia. Ilmeisesti hän tarkoittaa Medeian imettäjää (*nutrix*) ja Atreuksen henkivartijaa (*satelles*). Kumpikaan ei kuitenkaan mitenkään välttämättä ole orja. Valkama epäilee, ettei näitä ”orjia” voi edes pitää näytelmien henkilöihahmoina vaan – kuten hän jokseenkin pilkallisen kuuloisesti kirjoittaa – ”vapautetun orjan pojan opetusten äänitorvina” tarkoittaen tällä oppimestari Senecaa itseään. Ikään kuin orjien ja orjien poikien ajatukset olisivat jotenkin muiden ajatuksia vähempiarvoisia! Horatiuksen runous lienee paras vastaesimerkki. Platon sanoo, että jokainen kuningas on syntyisin orjista ja jokainen orja kuninkaista³. Varsinkin *nutrix* oli roomalaisessa kulttuuri-

traditiossa erittäin arvostettu äitihahmo. Vergilius kertoo Rooman kansalliseepokseksi kohonneessa *Aeneis*-runoelmassaan, kuinka Aeneas oli ottanut pakomatkalleen mukaan imettäjänsä Caietan, jonka Italian rannikolla tapahtunutta kuolemaa hän suri raskaasti. Nimeämällä kaupungin imettäjänsä mukaan Aeneas huolehti siitä, että rakkaan ihmisen maine säilyi tuleviin aikoihin asti.⁴

Kolmas, sinänsä vähäinen virhe arvioissa on viittaus roomalaiseen kuruuliseen kunniaavirkauraan termillä *cursus honoris*, kun oikein olisi ollut monikollinen muoto *cursus honorum*.

Neljäs sekaannus on se, että Senecan *Medeiaa* ja *Thyesteestä* sanotaan arvioissa ainoiksi Rooman keisariajalta kokonaisuudessaan säilyneiksi tragedioiksi. Kuitenkin mainitsemme jopa suomennoksemme alkusanoissa joukon muita kyseiseltä ajalta kokonaan meille säilyneitä Senecan tragedioita.

Toimituksellisia ja tulkinnallisia näkemyseroja

Toimituksellisia muotoseikkoja ruotiessaan Valkama olisi halunnut alaviitteet mieluummin loppuviitteiksi: Suomentajat päätyivät tietoisesti alaviitteisiin, jotta kirjaa ei tarvitsisi pitää auki yhtä aikaa kahdesta tai jopa kolmesta kohdasta. Koulukuntia on tässä kaksi, mutta jokaisenhan voi halutessaan jättää alaviitteet myös kokonaan lukematta, jos pitää niitä liian häiritsevinä.

Tulkinnallisiin näkemyksiin tultaessa Valkama kokee Senecan tragediat jumalattomiksi. ”Dionysos maanpaossa” on hänen arvionsa otsikkokin. Senecalla jumalat ovat hänen mukaansa kuihtuneet ”tyhjiksi nimiksi”, ”takanreunuskoristeiksi” ja ”puutarhatonttujumaliksi”, joita ”invokoidaan opinnäytetyömäisesti”. Tähän käsitykseen Valkama päätyy vertaamalla Senecan tragedioita Kreikan suuriin tragediakirjailijoihin, jotka elivät reilut viisisataa vuotta ennen Senecaa. Onkin totta, että Senecalla jumalat eivät vaikuta näytelmien tapahtumiin samassa mitassa ja samalla tavalla kuin monilla kreikkalaisilla edeltäjillään. Toisaalta voi näyttää hivenen oudolta käyttää sanaa ”jumalaton” näytelmistä, jotka ovat

”Senecan henkilöhahmot itse pettävät tai hylkäävät jumalat, minkä seurauksena jumalat hylkäävät heidät.”

täynnä jumaltarustoa ja ”barokkisen” runsaita viittauksia jumaliin. Suomentajat haluavatkin ehdottaa kokeeksi vaihtoehtoista tulkintaa: Näkisimme, että Senecan henkilöhahmot itse pettävät tai hylkäävät jumalat, minkä seurauksena jumalat hylkäävät heidät. Medeia haluaa maagisilla voimillaan alistaa jumalat palvelemaan omia päämääriään saaden aikaan jumaltyhjiön, ”epikurolais-kaaoksen”, kaikkialle missä liikkuu. Atreus ajaa hirmuteoillaan jumalat pakoon: ihmiskunta menettää sekä tähdet että auringon, joita pidettiin jumalina. Vaikka Senecan näytelmässä Thyestes epäilee jumalten olemassaoloa, Senecan oma kanta ei ole lainkaan niin yksiselitteinen kuin näiden tragedioiden pohjalta ehkä voisi päätyä ajattelemaan⁵. Asiasta enemmän kiinnostuneita kehotamme tutustumaan esimerkiksi hänen kirjeisiinsä Luciliukselle⁶. Roomalaisten uskonnollisuuden syvyys ja aitous on muutenkin sellainen kysymys, jonka kohdalla tutkijat ovat hivenen ymmällään ja pidättäytyvät siksi hätiköidyistä kannanotoista. Arkeologiset esinelöydöt vaikkapa Pompejista ja Herculaneumista kuitenkin osoittavat, että jumalat olivat läsnä kaikkialla roomalaisten jokapäiväisessä elämässä. Keisari Augustus vaali erityisesti Apollonin (lat. *Apollo*) kulttia, mikä näkyy myös Vergiliuksen *Aeneis*-teoksessa.

Valkaman arvion mukaan myös Senecan pahojen päähenkilöiden uskottavuus kompastelisi ollen pikemminkin retorista kuin psykologista: ”Medeia ja Atreus ylvästelevät pahuudellaan samalla, kun väittävät toimivansa oikeudenmukaisesti.” Suomentajat haluavat ilmaista olevansa tässä toista mieltä: heidän näkemyksensä mukaan Seneca onnistuu tavoittamaan jotain hyvin olennaista tunne-elämältään kylmien tyrannien ja kierojen psykopaattien sielunelämästä ja sen ristiriitaisuudesta. Roomassa osattiin toki erottaa julkinen poliittinen persoona yksityisestä persoonasta, ja voidaan epäillä, että psykopaatit tietävät vallan hyvin olevansa pahoja, vaikka ulospäin pyrkivät esittämään hyveellistä ja oikeuttamaan tekonsa toisten silmissä. Eivätkö vihan sokaisemat sitä paitsi usein vaikuta toimivan normaalin ”arkiminänsä” vastaisesti? Eivätkö vihaiset ihmiset loukkaantumisensa takia koe kostotekonsa oikeutetuiksi, vaikka ne olisivat

kuinka vääriä? Moni lienee myös törmännyt inhimilliseen tarpeeseen oikeuttaa ja rationalisoida omat tekonsa jälkikäteen? Seneca panee Medeiansa lausumaan tuskaisen ristiriitaiset ja hyvinkin uskottavalta vaikuttavat tunteensa julki seuraavasti:

”Miksi horjut, sieluni? Miksi kyyneleet kastelevat kasvoni ja viha vetää epävakasta mieltäni ensin yhtäälle, rakkaus heti toisaalle? Vastakkaiset virrat riuhtovat minua epätietoista raukkaa. Juuri niin kuin silloin, kun rajut tuulet käyvät raivoisaa sotaansa, vihamieliset tyrskyt myllertävät merta molemmilta suunnilta ja ulappa velloo vaarallisena, samalla tavalla sydämessäni kuohuu: vihani karkottaa äidinrakkauden ja äidinrakkaus vihan. Anna periksi rakkaudelle, oi tuskan!”⁷

Valkama pitää Thyestestä näiden kahden tragedian ai-noana traagisena hahmona: eikö traaginen ole Medeia, joka intohimojensa ristiaallokossa ja vihansa takia mielletään sairaana päätyy tappamaan lapsensa, joita rakastaa? eikö traaginen ole Iason, joka menettää näin lapsensa, elämänsä valon, ja tajuaa omien valintojensa ajaneen Medeian kyseiseen hirmutyöhön? eivätkö traagisia ole Thyesteen pojat, jotka hyväuskoisina kävelevät suoraan Atreuksen ansaan?

Lisäksi Valkama moittii Senecan tragedioita ”monotonisiksi”, ”osittain rahvaanomaisiksi” ja ”yksitoikkoisiksi”. Vuorosanoja on hänen mielestään tekstin asettelusta huolimatta ”vaikea erottaa toisistaan, koska sävy ei mainittavasti vaihtelee”, ”[k]aikki hahmot tuntuvat vieläpä puhuvan miltei samalla tavoin” ja ”[runo]mitan puuttuminen saattaa korostaa monotonisuuden vaikutelmaa”. Runomitallinen suomennos olisi vaatinut niin suuren lisätyön, ettei sellaiseen nykymaailmassa monella ole aikaa, sekä lisäksi pakostakin jonkin verran latistanut Senecan runsaana vyöryvää, suurten vertauskuvien elävöittämää kielellistä ilmaisua. Siksi päädyimme tällä kertaa julkaisemaan proosakäännöksen, jonka sanamuotoa ja tyyliä olemme huolellisesti harkinneet. Yhtäkään Senecan tragediaa ei ole aiemmin suomennettu, ja Vergiliuksen työtappaa seuraten myös Goethe katsoi, että runomuotoisten teosten käännöstyö on hyvä aloittaa

juuri proosakäännöksellä. Olemme näin jättäneet työ-sarkaa vielä tuleville suomentajasukupolvillekin.

Valkaman katsannossa Senecalle koituu kalliiksi hänen ”tyylitön” virheensä, että hän sortuu molemmissa tragedioissa viljelemään ”latteita” juonireferaatteja. Olisi ollut mukava kuulla selkeämmin, mitä Valkama tällä tarkoittaa. Nyt hän viittaa vain hiukan epäselvästi Hölderlinin sinänsä mielenkiintoiseen kesuura-teoriaan, jonka relevanssi Senecaan nähden ei kuitenkaan oikein aukene suomentajille ja joka ei varmastikaan ole ainoa mahdollinen klassisten tragedioiden tulkinta-avain. Voisiko *Thyesteessä* Valkaman tarkoittama ”lattea” juonipaljastus olla tämä?

”Mielessäni kuohuu jotakin suurempaa, tavanomaista kauaskantoisempaa, jotakin, joka ylittää inhimillisen elämäkokemuksen rajat, ja se kihelmöi saamattomissa käsissäni. En tiedä, mitä se on, mutta jotakin valtavaa se on! Olkoon niin. Käy käsiksi siihen, henkeni! Ilkityö on Thyesteen arvoinen, ja se on Atreuksen arvoinen, molemmat tehkööt sen! Odrysialainen talo näki sanoin kuvaamattoman aterian – myönnän, että tuo rikos on kammottava, mutta se on jo tehty: keksiköön katkeruuteni sitäkin suurempaa. Te daulislaiset, äiti ja sisko, puhaltakaa henkenne minuun; tämä tapaus on samanlainen kuin teidän: seisokaa rinnallani ja pankaa käteni liikkeelle. Ahnaasti ja ilmielin raadelkoon isä lapsiaan ja syököön omaa lihaansa. Näin on hyvä, suorastaan ylenpalttista: tämä rangaistustapa miellyttää minua – toistaiseksi.”⁸

Suomentajien korvissa tämä Atreuksen itsesuggestiivinen kostonhalun nostatus ei kuulosta lattealta, päinvastoin. Kun Valkama sitten epäilee kyseisten juonipaljastuksen tarpeellisuuden johtuvan siitä, että ”Rooman väki ei tuntenut myyttejä”, hän erehtyy, sillä Rooman kirjallisuus suorastaan pursuaa myyttejä. Edellä lainatut säkeet jäävät sitä paitsi myyttejä tuntemattomille ylipäänsäkin täysin hämäräksi – ilman selittäviä alaviitteitä. Joka tapauksessa Thyesteen tarina oli roomalaisille läpikotaisin tuttu, sillä Senecan lisäksi siitä oman versionsa oli kirjoittanut ainakin kuusi roomalaista tragediakirjailijaa – kahdeksan kreikkalaisen ohella! Samoin Medeiasta oli ennen Senecaa kirjoitettu ainakin tusina eri näytelmää sekä suuri määrä muita runoja. Kun Valkama kaiken tämän jälkeen päätyy toteamaan, että ”Rooman valtakunnassa ylevä ei ollut muodissa”, hänen väitettään ei voi kuin ihmetellä. Tällä kertaa vastaesimerkkinä voisivat toimia vaikkapa Senecan *Kirjeet Luciliukselle*. Aristoteelista *katharsistakaan* ei Valkama Senecalta löydä, mutta saattaisiko synnä olla vaikkapa se, että Seneca kirjoittaa stoalaista tragediaa?

Senecan roomalaisen tragedian vertailu Kreikkaan on sinänsä mielenkiintoista, mutta helposti myös epärealua – ja valitettavasti sitä juuri tässä tapauksessa. Rooman kulttuuria on tulkittava ja tutkittava sen omista lähtökohdista käsin: eihän kukaan tyrmää Väinö Linnaa tai Minna Canthiakaan sillä perusteella, että nämä eivät noudata samoja konventioita tai kirjoita samalla kielellä ja samaan aikaan samalle yleisölle kuin vaikkapa Shake-

spare. Vergiliuksen ja Homeroksen välillä on paljon aikaa. Senecan roomalainen tragedia on psykologisten yksilöiden – kuten Valkamakin hyvin huomaa – ja kommunikaation epäonnistumisen tragediaa, ei jumalallisen oikeudenmukaisuuden ja ihmiskokemuksen yhteentörmäyksen kohtalokasta tragiikkaa, kuten kreikkalaisilla. Molemmat Senecan tragediat perustuvat vahvasti siihen, että lukija odottaa ja pitää sovintoa mahdollisena lähes viimeisiin säkeisiin asti eikä millään tahdo uskoa pahimman toteutumiseen. Olisikin ollut mielenkiintoista kuulla Valkamalta muutama sananen lisää aiheesta, mikä Senecan tragedioissa ja roomalaisuudessa kirjallisine perintöineen on hyvää ja miten niiden vaikutus näkyy vahvoina kaikuina varsinkin Shakespearen tragedioissa heijastuen jopa J. L. Runeberginkin näytelmäkirjallisuuteen⁹. Seneca halusi osoittaa oman aikansa pahuuden pukemalla sen niin ravisteleviin myyttisiin asuihin, että ne vaikuttaisivat verisiin näytelmiin tottuneisiin roomalaisiin¹⁰. Ehkä hän halusi jopa saattaa keisari Neron pohtimaan tekojensa seurauksia. Pahan olemus on ikaikainen ongelma: julmin tavoin se ilmentää itseään meidänkin aikanamme. Toisaalta tämän vastapainoksi Senecan tragedioista, etenkin niiden kuoro-osuuksista, on löydetty myös paljon valoa ja positiivisuutta sekä stoalainen (ilo)sanoma, jonka mukaan onni on saavutettavissa kaikkialla ja pelko pelkkää fiktiota.

Iloksemme panimme merkille, että Valkamalla ei ollut mitään kielteistä sanottavaa käännöksestämme, sillä hänen kritiikkinsä kohdistui pelkästään Senecaan ja roomalaiseen tragediaan sekä muutamisiin toimituksellisiin seikkoihin. Esittämistämme kriittisistä huomioista huolimatta oli erittäin mukava havaita, että antiikki – muukin kuin huonekaluantiikki – kiinnostaa ja saa edelleen julki-suutta ja huomiota maassamme.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Lucius Annaeus Seneca, *Kaksi tragediaa. Medeia & Thyestes* (Medea & Thyestes, n. 65 jaa). Suom. Antti T. Oikarinen & Maija-Leena Kallela. Basam Books, Helsinki 2012.
- 2 Maria Valkama, Dionysos maanpaossa. *niin & näin* 1/14, 151–153.
- 3 Platon, *Theaitetos* (Theaitetos, n. 387–355 eaa.). Suom. Marja Itkonen-Kaila. *Teokset III*. Otava, Helsinki 1999, 174e–175b; vrt. Lucius Annaeus Seneca, *Kirjeet Luciliukselle* (Epistulae morales ad Lucilium, n. 65 jaa.). Suom. Antti T. Oikarinen. Basam Books, Helsinki 2011, 44.4.
- 4 Vergilius, *Aeneis. Aeneaan taru* (Aeneis, 19 eaa.). Suom. Päivö & Teivas Oksala. WSOY, Porvoo 1999, 7.1–7.
- 5 Seneca, *Thyestes*, 407.
- 6 Seneca, *Kirjeet Luciliukselle*.
- 7 Seneca, *Medeia*, 937–944.
- 8 Seneca, *Thyestes*, 267–280.
- 9 Shakespeare *Hamlet*-tragediassaan (n. 1599–1602) antaa Poloniuksen mainita Senecan jopa suoraan nimeltä (*Hamlet*, Act II, Scene II): *Seneca cannot be too heavy, nor Plautus too light. For the law of writ and the liberty, these are the only men*. Ks. myös Johan Ludvig Runeberg, *Kuningas Fjalar* (Kung Fjalar, 1844). Suom. Teivas Oksala. Artipictura, Espoo 2005.
- 10 Ajan henkeen johdattavat myös esimerkiksi Tacituksen ja Suetoniuksen historiateokset.

MARIA VALKAMA

Seneca ja tragedian kompositio

Tragedian tulkinnasta pääsee kiistelemään harvoin. Niinpä olen yllätynyt ja iloinen, että juuri tämä kritiikkini provosoi keskusteluun. Senecan syntyperää ja virkojen seuraannon taivutusta koskevista asiavirheistä olen sanomattoman pahoillani ja nolona. Lipsautin myös, että *Medeia* ja *Thyestes* olisivat ainoat latinankielisen antiikin kokonaisuudessaan säilyneet roomalastragediat, vaikka ainoita säilyneitä ovat Senecan nimissä kulkevat kymmenen tragediaa. Jää kuitenkin tärkeitä asioita esitettäväksi uudelleen.

Ensiksi haluan vakuuttaa, etten kritisoinut Senecan apuhenkilöhahmojen merkityksellisyyttä minkäänlaisen herrastelumoraalin hengessä. Kannanottoni ei liittynyt politiikkaan saati etiikkaan, vaan ainoastaan näytelmien kompositioon. Kritisoin Senecan kykyä rakentaa tragediailleen vahva perusta esimerkiksi teoksen rakenteessa tai psykologisessa uskottavuudessa; pelkkänä didaktisena äänenkannattajana, oikeuden ja kohtuuden äänenä, käytetty sivuhahmo on epäuskottava ja ennen kaikkea yksitoikkoinen dramaturginen ratkaisu.

Kutsuin imettäjää ja henkivartijaa palvelijoiden sijaan orjiksi lähinnä siltä pohjalta, että käsittäkseni palvelusväki vielä keisariaikaankin oli orjan asemassa. Heidän säädylään ei ole väitteideni kannalta väliä. Parempi perustelu orjaksi nimeämiselle olisi, että kreikkalaisessa tragediassa vastaavien henkilöihahmojen funktiona oli antaa tietoa poissaolevista tapahtumista tai kommentoida tapahtunutta. Näin hahmot veivät eteenpäin tapahtumien kulkua ja tekivät sitä ymmärrettäväksi. Tähän näytelmän rakenteelle alistaiseen, ”ancillaariseen” (*ancillāris*), tehtävään valittiin tietenkin monesti orja- tai palvelijahahmoja. Näiden henkilöihahmojen psykologialla ei ole merkitystä näytelmän rakenteelle, olkoon komposition *servus* säädyltään orja, palvelija tai muu alainen, tai toimittakoon tuota tehtävää itse Juppiter. Orjan sanomiset eivät ole vähäarvoisempia kuin herransa – paitsi jos puhutaan elämän sijaan tekstistä, jossa kirjoittaja valitsee yhden päähenkilöksi ja toisen sivuosaan.

Senecan esikuvana olivat antiikin tragediat, mikä on ilmeistä jo vaikkapa vertailtaessa *Medeiaa* Euripideen samannimiseen näytelmään. Näin ollen en katso täysin kohtuuttomaksi peilata Senecan näytelmiä esikuviansa. Ei pitäisi myöskään olla kohtuutonta, että tarkastelen *Medeiaa* ja *Thyestestä* myös kertomusten alkuperäistä kreikkalaista kulttuurihorisonttia vasten.

Mitä jumalattomuuteen tulee, pyrin nimenomaan sanomaan, että mitä enemmän ja korusanaisemmin ju-

malia huudellaan, sitä kauempana he ovat. Pitkät ja loisteliaat invokaatiot eivät riitä tuomaan jumalia tragediaan, elleivät he ole läsnä sen kohtalokkaassa rakenteessa. Dionysos ei pyhitä pitoja, joissa Thyestes juo lastensa verta viiniin sekoitettuna, vaikka *kyliksin* pohjaan olisi maalattu kuinka monta Dionysoksen kuvaa. Edelleen kritisoidessani jonkin Senecan tragedian välittämää kokemusta jumalista en ota kantaa Senecan henkilökohtaiseen uskonnollisuuteen.

Olette epäilemättä oikeassa huomauttaessanne, että Medeian ja Atreuksen sielulliset ristiriidat ovat itsessään uskottavia ja että Seneca on myös tavoittanut jotain olennaista tyranniin ja psykopaattien sielunelämästä. Väitteeni koskee lähinnä sitä, että Seneca ei teksteissään ole onnistunut rakentamaan siltaa näistä inhimillisyyden rajoja koettelevista hirmumyrskyistä tavallisiin ihmisiin. Koen, että Seneca ei onnistu myöskään tuomaan kauheuden ja inhimillisyyden rajaa näytelmiensä kompositioon ristiriitana, sopusointuna saati sopusointuisena ristiriitana – hän tuskin edes pyrki siihen, toisin kuin hänen hyödyntämänsä kreikkalaiset tragediat. Raivolle ja avuttomuudelle ei ole Senecan tragediaoissa riittävää rakenteellista vastapainoa eikä pakopistettä. (Esimerkiksi Sofokleen *Oidipuksessa* ja *Antigonessa* henkilöihahmojen ristiriitaisuudesta nouseva kokonaiskomposition sopusointu luo tällaisen pakopisteen.) Niinpä pahimmillaan *katharsiksen* sijasta jää vallitsemaan turtunut horisonttittomuus, neuroottinen epäluulo, ihmisen pelko.

Olisiko tällainen ollut ajankohtaista Kreikassa? Sanoitte vastineessanne Senecan halunneen pukea sanoiksi oman aikansa pahuuden. Tämä juuri oli arvioni eräs argumentatiivinen ydin: roomalaisajan poliittinen kauhun monotonia välittyy Senecan tragediaoista monin tavoin. En moiti Senecaa sanoessani, että hän onnistuu pyrki-
myksissään.

Väitteeni keisariajan roomalaishengestä ja Senecan tragediaoista ovat retorisesti tarkoituksellisen kärjistettyjä. Roomalaisessa kulttuurissa ja kirjallisuudessa on mittamattoman paljon kaikkea erinomaista, merkittävää ja myöhempiä aikoja innoittavaa. Tuo kulttuuri kuitenkin muistuttaa omaamme kiusallisesti ja epämiellyttävissä rakenteellisissa piirteissään.

Antiikin tragediat, niiden tulkitseminen ja nämä hyvät uudet käännökset ansaitsevat keskustelua. Halusin osoittaa, että *Kaksi tragediaa* on ansiokas työ, joka nostaa pintaan monenlaisia ja olennaisia sielullisia ristiriitoja.

Aino Jääskeläinen, *Alkuhuuto* (2013), sawi ja oksidit, 20 x 15 x 20 cm





TYTTI RANTANEN

Outojen tilanteiden nainen

Haastattelussa Pilvi Takala

Kuvataiteen valtionpalkinnon 2013 pokanneen Pilvi Takalan (s. 1981) työtä ja taidetta on tehdä näkymätön näkyväksi. Hänessä itsessään ei ole mitään silmiinpistävän kummaa, mutta taiteen ja tosielämän rajankäyntiä luovasti hämmentävissä teoksissaan Takala sysii yhteisöä reagoimaan vaihtuvaan pieneen vinksahdukseen – ja samalla paljastamaan kirjoittamattoman käyttäytymiskoodiston: sen, miten täällä ollaan ihmisiksi. Taiteen painopiste ei ole niinkään lopputuotoksessa (oli se sitten lyhytelokuva tai lapsiryhmän ideoima luksuspompulinna) vaan alati kehkeytyvässä tapahtumassa ja sen tarkastelussa.



A lun perin kuvataiteilijaksi mielinnyt Takala innostui Lahden Taideinstituutin vuotenaan ensin video- ja sitten performansitaiteesta. Performanssi ei tarkoita hänelle perinteistä esiintymistä yleisölle vaan intervention keinoa. Kuvataideakatemiassa opiskellessaan Takala lähti vaihtoon kohteenaan Glasgow'n School of Art, jossa ympäristötaide vahvistui omaksi alaksi. ”Opiskeluaikana alkoi tuntua, että studiossa työskentely ja teosten esittely taidegallerioissa on turhaa touhua, että pitäisi olla joku yhteys yhteiskuntaan. Siitä tuli kiinnostus julkiseen taiteeseen”, muistelee Takala Oberhausenin lyhytelokuvapäivillä toukokuussa 2014. Hänen viimeisin työnsä, *Drive with Care* (2013), esitettiin festivaalin kansainvälisessä kilpailusarjassa. Yhdysvaltalaisen eliittisäoppilaitoksen opettajien kokemuksia luotaava lyhyt dokumenttielokuva on edustava esimerkki Takalan tuotannosta, jossa taide limittyy tutkimukseen niin täysvaltaisesti, että kenttätyö on taustoituksen sijaan jo osa teosta. Tutkimusote on performatiivinen:

”Käytän omaa kehoa tutkimukseen: menen johonkin ja katson, millaista siellä on. Minulle on tärkeää olla josain paikassa itse. Olen haastatellut *Drive with Care* -työtä varten sisäoppilaitoksen opettajia, mutta en mitenkään muodollisesti. Olen vain ollut paikan päällä ja jutellut. Kaikki työni lähtevät kiinnostuksesta johonkin tiettyyn ilmiöön, tilanteeseen tai sosiaaliseen kontekstiin. Välillä on kiinnostavia asioita, joista ei kuitenkaan seuraa mitään teosta. En ikinä pääätä etukäteen, millaisen videon seuraavaksi teen. Aina aluksi on todella epäselvää, millainen teoksesta tulee. Työ ja tutkimus käynnistyvät, jos on tilaisuus päästä tai vahingossa joutuu johonkin tiettyyn paikkaan tai jos tulee vastaan jotain kiinnostavaa.”

Joskus ympäristö itsessään on erityinen, joskus taas kummastelun lähde kumpuaa jokapäiväisestä. Teoksessa *The Real Snow White* (2009) Takala yritti astua Lumikiksi pukeutuneena Disneylandiin, mutta vartijat epäivät

Valokuva: Lewis Roland

”Sen tuntee omassa kehossaan, että kauppakeskuksessa käyttäytyy eri tavalla kuin ulkona kadulla, metsässä tai jossain ihan muualla.”

pääsyn, koska sisällä puistossa on jo ”oikea” Lumikki, johon potentiaalisesti arvaamatonta indie-Lumikkia ei saa sekoittaa. Performanssissa *Bag Lady* (2006) nainen taas käyskenteli berliiniläisessä ostoskeskuksessa muutoin täysin neutraalisti, vailla prinsessakostyymiä, mutta tällä kertaa hän kylvi levottomuutta ympärilleen kantamalla rahojaan läpinäkyvässä muovikassissa. Lumikkinakin hän pyrki olemaan käyttökseltään ”kiva ja mukava ja helppo”, kuin kuka tahansa huvipuistoasiakas, sillä olennaista on saattaa näkyviin se jokin yksi pieni asia – vääränlainen puku tai rahansäilytystapa – joka paljastaa ympäristön reaktiot kuin lakmestesti:

”Sitä ei huomaakaan, miten käyttäytyminen ohjautuu intuitiivisesti. *Bag Lady*’n idea tuli oudon rajoittuneesta olost, joka valtaa kauppakeskuksessa. Siellä ei ole mitään sääntöjä, mitä saa tai ei saa tehdä, siellä voi liikkua vapaasti. Mutta sen tuntee omassa kehossaan, että siellä käyttäytyy eri tavalla kuin ulkona kadulla, metsässä tai jossain ihan muualla. Ihminen aistii sen tunnelman.”

Siinä missä alaston ruumis – joko kärsivä tai leikkisä – on edellisten sukupolvien (nais)performanssitaitelijoiden työväline, Takala ei tilallisen ruumiillisuuden tutkielmisinaan riisuudu. Paljastavampia ovat univormut, asut ja asusteet; se, mitä yhteisö odottaa ihmisen ulkomuodollaan ja olemuksellaan ilmaisevan.

Opettajatulokkaan huolellinen sisäänajo

Osittain tutkimusmatkailevan työskentelymetodinsa vuoksi Takala on asettunut ulkomaille pysyvähkösti. On tärkeää päästä pois jokapäiväisestä ympäristöstä, mutta toisaalta outouden perässä ei kannata lähteä liian eksoottiseen ja kaukaiseen ympäristöön. Jos kaikki on liian erikoista, jäävät nyanssit helposti havaitsematta. Sisäoppilaitos on hyvä esimerkki paikasta, joka on jokaiselle tuttu elokuvista ja romaaneista, mutta joka toisaalta on oma esoteeristen perinteiden sävyttämä

suljettu kulttuurinsa, johon vain marginaalinen eliitti vihkiytyy. *Drive with Care* keskittyy opettajan näkökulmaan: millaista on, kun vaativat oppilaat odottavat omistautumista vapaa-ajallakin ja pyytävät vaikkapa hautaamaan rakkaan kultakalansa. Takalalle tarjoutui tilaisuus tutkia koulun elämää opettajana työskentelevän ystävänsä avustuksella, ensin apuopettajana, sitten vain oleilemalla ja tutustumalla ystävänsä kollegoihin. Lyhytelokuvassa taiteilija esittää niin opettajia kuin oppilaitakin emblemaattisissa kuvaelmissä, mutta paljon koulun maailmasta välittyy materiaalien yksityiskohtien, kuten hiuspantojen, avulla:

”Katsoin todella paljon sisäoppilaitoselokuvia, ja koulut ovat niissä aina joko aivan kaameita tai sitten ihanan turvallisia paikkoja, joissa syntyy kuolleiden runoilijoiden seuroja. Mutta opettajan näkökulmasta koulu on todella arkinen, mikä tulee esiin todella harvoin, itse en ainakaan löytänyt tällaisia kuvauksia, vaikka opettaja hahmona elokuvissa esiintyykin.”

Takala kuitenkin itse keskittyi kuvaamaan ja kuvittamaan opettajien kokemuksia työympäristöstään ottamatta kantaa suuntaan tai toiseen:

”Kun ihmiset näkevät *Drive with Care*’n, he usein ajattelevat, että omasta mielestäni sisäoppilaitokset ovat hirveitä ja että kritisoin sitä kulttuuria. Katsojat reagoivat teokseen omista lähtökohdistaan laajalla skaalalla, ja on hyvä merkki, että syntyy vahvoja omituisia tulkintoja. Tiedän itse, etten ole sanonut jotain tiettyä asiaa, mutta se sekoittuu katsojan omiin ajatuksiin ja käsityksiin siitä, mitä voi tehdä ja sanoa.”

Vaikka teos pyrkii neutraaliin tuntemusten dokumentointiin, se ei ole vailla kuivaa huumoria. Tämä käy ilmi varsinkin ”tarkoituksellisesti tökeröissä” lavastetuissa kohtauksissa kampusalueella. Takalan lakoninen tyyli antaa kuitenkin paljon tilaa katsojalle, se on tyhjä taulu,

jonka tulee epäilemättä helposti täyttäneeksi omilla ennakkoasenteillaan.

”Elokuvassa oli ensin amerikkalainen *voice-over*-selostus, mikä tuntui helpotukselta. Päädyin kuitenkin käyttämään omaa ääntäni, koska tuntui siltä, että minun täytyy suodattaa kokemus enemmän omakseni – enhän väitä, että tiedän totuuden. Aksenttini on omituinen, joten sitä on vaikeampi paikantaa. Se ei ole väite jostain asemasta, vaan se on taiteilijan ääni, tavallaan neutraali muttei kuitenkaan.”

Sisäoppilaitoksissa muhii monta skandaalinpoikasta, mutta Takalaa ei kiinnostanut kaivella sensaatioita. Hän etsi kyllä tarinoita ja löysikin niitä. Arjen draamat ovat pienimuotoisia, mutta merkittäviä:

”Minua kiinnosti, miten yksilö löytää tuollaisessa yhteisössä oman paikkansa, kaikki ne pienet asiat, joilla elämästä neuvotellaan. Suurin osa elokuvasta on yhden opettajan kertomusta. Ystäväni kollega osoittautui henkilöksi, jonka kertomissa tarinoissa näyttäytyvät ne konfliktit ja pienet vaikeudet. Monet valittivat samoista asioista, mutta kellään muulla ei ollut niin hyviä juttuja.”

Vaikka *Drive with Care* kuvaa paljon samaa epämuikkuuden ja kiusaantuneisuuden tuntua kuin teoksissa *Bag Lady* ja *The Real Snow White*, suunta vaihtuu: tällä kertaa yhteisö herättää yksilössä nihkeitä olotiloja.

”*Bag Lady*ssa on selvä raja: tiedetään jo, miten kauppaeskuksessa pitää käyttäytyä, ja interventio tekee tämän sisäisen tiedon vielä selvemmäksi. Mutta kun uusi opettaja saapuu sisäoppilaitokseen, on pitkä prosessi tajuta, miten siellä voi olla, mitä vapauksia voi ottaa. Ja niitä vapauksia löytyy, vaikka alussa tuntuu, ettei niitä ole. Oli kiinnostava prosessi katsoa, miten kauan siinä kestää. Se ei ole jotain, minkä muut voivat kertoa tulokkaalle. Koko sisäoppilaitoksen juttu on se siellä olemisen kokemus, joka asettaa oppilaan tiettyyn luokkaan. Opeilla ja opetuksella ei ole niin paljon väliä kuin salaseuratunnelmalla ja rituaaleilla. Sitä kaikkea ei voi iskeä A4-arkkina uuden opettajan käteen. Työpaikkana se on aika totaalinen, mitä se tietysti on opiskelijallekin, viettäväthän he koulussa neljä tärkeää vuotta nuoruudestaan 13–14-vuotiaasta lähtien.”

Lapsikin sen osaa

Yhteisö on sekä tarkastelun alla että toimijana myös Takalan toisessa tuoreessa teoksessa, kansainvälisen uutiskynnyksen ylittäneessä projektissa *The Committee* (2013). Lontoossa vuosittain järjestettävien Frieze-aidemessujen yhteydessä jaetaan Emdash-palkinto, jonka saajan tulee toteuttaa palkintosummalla (10 000 puntaa) uusi taideteos tapahtuman yhteyteen. Vuoden 2013 Emdash-palkittuna Takala varasi osan summasta projekti- ja dokumentointikuluihin, mutta antoi jäljelle jääneiden 7 000 punnan kohtalon ja käyttötarkoituksen 8–12-vuotiaiden lontoalaislasten komitean päätettäväksi.

Komitea päätti hankkia rahoilla viiden tähden pompulinna naapurustonsa lasten käyttöön ja toisaalta eteenpäin vuokrattavaksi. Raha ja siihen liittyvät asenteet ovat olleet läsnä Takalan töissä aiemminkin. Hollannin lasten biennaaliin hän toteutti teoksen *Castle* (2011), jossa oli rahaa pöydällä. Kolikoista sai rakennella mitä vain, mutta pöytä oli vaaka, joten jos yksikin kolikko otettiin pois, se näkyi.

”Hollannissa ollaan rentoja, mutta Britanniassa lapsiin liittyvä toiminta on kireämpää. Kun konteksti on taidemessut eli myyntitapahtuma, raha on tärkeää. Taidemarkkinoiden arvo määritellään kovin monimutkaisesti: on toisaalta symbolista arvoa ja sitten rahallista, ja ne tukevat jotenkin toinen toistaan. Jotta taidemessut näyttäisivät hyvältä, tarvitaan myös jotain muuta kuin ei-selkeästi myytävää sisältöä. Halusin, ettei Emdash-teokseni jää vain messujen sisään. Jos sinne tekee projektin, se on vain taidemaailman sisäinen tapahtuma. Pysin siihen, että se arvo syntyy jossain muualla.”

Takala keksi, että lapset ovat ryhmä, jolla ei ole yleensä laillista valtaa, ja halusi kokeilla projektin toteuttamista heidän kanssaan. Samalla hän tuli kytkeytyneeksi taidikasvatuksen lisäksi myös kasvatusta käsittelevään taiteeseen, johon enemmän tai vähemmän sattumalta myös *Drive with Care* kasvatustaitoksen kuvauksena kytkeytyy. Kasvatus ei kuitenkaan saanut olla komitean kaitsemista:

”Ehkä ne trendit pyyhkivät taiteen läpi. Oli huvittavaa huomata tekevänsä kasvatustaitoisia projekteja, vaikka koko ajan näin suurimman vaivan sen varmistamisessa, ettei hanke näytä joltain kivalta lasten taide-*workshop*ilta, vaan on eri asia. Lapset ovat teokseni sisällä eivätkä pääse sieltä pois, mutta sitä vastaan he saavat vapaasti päättää, mitä rahoilla tehdään. Se on vaihtokauppa.”

Eniten hämillään olivat kuitenkin toiset aikuiset, varsinkin järjestävä taho, sillä alaikäisten kanssa sopimusten solmiminen on arkaluontoinen asia. Takala kuvaa huvittuneesti Friezen tiedottajien ja hallinnon paniikkia itse valitsemansa projektin äärellä – ehkä toiveissa oli sittenkin ollut harmiton taidetyöpaja eikä räväkkä, ennakkoluuloton kokeilu. Rahaa ei annettu lapsille suoraan, vaan heidän piti yhdessä päättää ja kertoa, mitä sillä tulee hankkia.

”Friezen väki pelkäsi, että lapset ostavat ruokaa tai pesukoneen. Se näyttäisi taidemessuilla vähän huonolta, mutta oli kuitenkin epätodennäköistä. Vaikka lasten vanhemmilla olisi taloudellisia vaikeuksia, tuskin lapset keskenään nuorisotalolla miettivät äidin ruokarahaa tarvetta. He keskustelivat kyllä siitä, mikä on huonosti siinä naapurustossa ja yhteisössä. Mutta kukaan ei ajatellut, että jos kulmilla on liian vähän poliiseja, niillä rahoilla voitaisiin palkata niitä lisää. Poliisin voisi palkata sillä summalla viikoksi tai kahdeksi, ja se siitä. Lapset tajusivat, että näillä rahoilla ei

rakenteellisia ongelmia niin vain korjata, vaikka he olivat tietoisia siitä, että kaikki ei ole heidän naapurustossaan hienosti.”

Ryhmädynamiikkaan toi omat haasteensa 8- ja 12-vuotiaiden erilaisuus. Vain vanhemmista lapsista koostuva komitea olisi Takalan mukaan ollut todennäköisesti organisoituneempi, mutta toisaalta yhteistyökumppanina toimivan nuorisotalon ideologiaan kuului, että kaikki pitää ottaa mukaan ja päätökset tehdään yhdessä. Ryhmässä alkoi muodostua erilaisia rooleja. Toiset puhuivat paljon eivät niinkään omia ehdotuksia esittääkseen vaan muokatakseen yleistä mielipidettä. Toisilla oli paljon ideoita, joista he olivat myös valmiita luopumaan. Joku taas osasi ilmaista itseään erityisen hyvin piirtämällä. Takalaa kiinnosti nähdä, kuinka paljon lapsia pitää auttaa puuttumatta kuitenkaan heidän omaan ideointiinsa:

”En ole aikaisemmin tutkinut lasten päätöksentekoa, mutta intuitiivisesti tuntui, että jos olisin itse kymmenvuotias lapsi, organisoituisin jotenkin, jottei syntyisi täyttä kaaosta, kun tarjolla on tuollainen määrä rahaa. Lapsikin tajuaa, että kannattaa yrittää yhdessä keksiä jotain. Tuntui, ettei haaste ole mitenkään liian iso, vaikka on vaikea tietää, ymmärtävätkö lapset rahan suuruutta. Yritin koko ajan hillitä muita aikuisia, mutta paljon lasten kanssa työskentelevien koko ruumiinkieli pyrkii tilanteen hallintaan, mikä on tietenkin hyvä taito. On hyvä, ettei synny riitaa ja tappelua, mutta minimalistina yritin estää aikuisia ilmaisemasta mielipidettä edes sanaattomasti. Myöhemmin tulin siihen tulokseen, että lapset ovat kuitenkin niin fiksuja, että tietävät sen olevan heidän rahaansa. Vaikka aikuiset ilmaisivat mielipiteitään, niitä ei tarvitse ottaa huomioon.”

Lapsilla oli Takalan mukaan vahva ajatus siitä, että niin kauan keskustellaan ja ideoidaan, kunnes kaikki viimeistään vastarannankiiskeä myöten ovat lopputulokseen tyytyväisiä. Äänestystä käytettiin menetelmänä, jonka avulla saatiin tietoa ja kartoitettiin tilannetta, mutta päätöksiä sen perusteella ei tehty. Aikuiset voisivat oppia lasten komitealta paljon ennakkoluulottomuudesta:

”Se tehtävä on aika vaikea: *mitä tahansa*, ja siitäkin valittiin, että pitäisi antaa lapsille jotain vaihtoehtoja tyhjän paperin sijaan. Totta kai se on vaikeaa, mutta ei sitä tarvitse kymmenessä minuutissa keksiä, vaan lopputulos voi nousta hitaasti esiin. Aikuiset voisivat oppia myös luovuutta. Lapsilla ei ollut mitään ongelmaa siitä, mitä on taide, ei valmiita formaatteja ja huolta kliseisyydestä. Mitä vanhemmaksi tulee, sitä vähemmän on vaihtoehtoja, kun jäädytään kiinni odotuksiin ja oletuksiin. Lisäksi aikuisilla on jo mietittynä valmiiksi lista, mihin laittaisi 7 000 punttaa, jos saisi. Tuntuu, että lapsille vapaus on luonnollista. Tuo lopputulos on kuitenkin aika taiteellinen, uniikki juttu, jossa toteutuvat taiteentekemisen arvot. Lapsilla tuntui olevan halu tehdä jotain, mitä ei ole muualla ja mikä on niiden

omaa kädenjälkeä. Nämä eivät olleet mitään itse esittämiäni vaatimuksia, mutta se tuntui arvokkaimmalta. Luulen, että aikuisille täytyisi selittää erikseen, että tällä kertaa ei makseta asuntolainaa, nyt mietitään jotain muuta, ja se tuntuisi ekstralta, joltain leikkijutulta. Lapsille oli normaalia mennä suoraan asiaan.”

The Committee liikkuu Takalalle tutulla harmaalla alueella: harmainta on hänen mukaansa epätietoisuus siitä, mitä kaikkea lapset, näkymätön ryhmä, voivat keksiä. Lopputulos on kuitenkin värikäs, kuten myös projektin herättämät monet reaktiot. Viiden tähden pomppulinnan avajaisia ei haastattelun aikoihin ollut vielä vietetty, sillä se oli vasta tuotannossa monine yksityiskohtineen. Osana projektia Takala palkkasi lasten ja pomppulinnan valmistavan yrityksen välille asiainhoitajan, jotta lasten toiveet varmasti toteutuisivat mahdollisuuksien rajoissa.

Hautakivisopimus

Lapsista ja nuorista Takala on siirtymässä pohtimaan kuolemiseen liittyvää liiketoimintaa. Hänen tekeillä olevan hankkeensa taustalla on hänen hollantilaisen ystävänsä kiperä tilanne: 37-vuotiaan ystävän eronneet vanhemmat ovat kumpikin tahoillaan hankkineet lapselleen maassa yleisen hautajaisvakuutuksen ja sijoittaneet tähän rahaa vuosikausia. Niinpä nyt olisi luvassa kahdet valmiiksi maksetut hautajaiset eri firmoista. Takala ja hänen ystävänsä selvittävät, voiko vakuutuksesta hyötyä mitenkään vielä elävien kirjoissa, varsinkin kun ystävä haluaa lahjoittaa ruumiinsa tieteelle eikä tule tarvitsemaan valtaosaa hautajaistoimistojen palveluista. Sen sijaan tämänpuoleisessa elämässä pitää vankasti kiinni taiteilijan viisikuinen lapsi, joka voi avata uusia mahdollisuuksia yksilön ja yhteisen välisen rajankäynnin koeteluun ja tutkimiseen.

”En itse ollut ajatellut niin paljon tätä aiemmin, mutta lapsi tuo uuden sosiaalisen kontekstin tullessaan. Lapsi on toinen kansalainen, eri kuin minä itse, mutta minä olen vastuussa siitä, että lapsella on kaikki hyvin. Niinpä minun toimintaani voi vapaasti arvostella. Jos teen itsekseeni mitä vain, ei haittaa, jos pilaan elämäni, ja se on oma mokani, mutta jos olen vanhempi, kaikki tekemiseni ovat äkkiä todella tärkeitä ja muilla on oikeus puuttua niihin välittömästi.”

Myös kulttuurierot ovat kosmopoliitin Takalan havaintojen mukaan suuria. Manner-Euroopassa – varsinkin festivaalikontekstissa – tuore äiti voi nauttia viinilasillisen. Turkissa puututaan herkemmin kaikkeen, kun taas Suomessa on suurempi kynnys paheksua ääneen.

Takalan tuotanto leikittelee ihmisten reaktioilla, jotka pyrkivät palauttamaan järjestyksen. Kenties ne kertovat länsimaisen ihmisen turvattomuuden tunteesta, joka syntyy herkästi, kun arkiympäristössä jokin asia on niin kuin ei pitäisi. Takala itse kokee kestävänsä paremmin nolostumisen ja epä mukavuuden hetket, koska on harjoitellut oudoissa tilanteissa olemista.



WILLIAM JAMES

Moraalinen vastine sodankäynnille

Kun ryhdyimme sotaan sota vastaan, odotettavissa ei ole mitään lomailua tai huvireikeilyä. Sotaisat tunteet ovat juurtuneet niin syvään ihanteisiimme, etteivät ne väisty, ellei meillä ole tarjota niiden tilalle parempia korvikkeita kuin kunniaa ja häpeää, joita kansakunnille ja yksilöille koituu politiikan melskeistä ja talouselämän ailahduksista. Nykyihmisen suhde sodankäyntiin on jollain lailla hyvin risti-riitainen. Kysykääpä Yhdysvalloissa kaikilta pohjoisen ja etelän miljoonilta asukkailta, haluaisivatko he nyt (jos sellainen olisi mahdollista) pyyhkiä koko sisällissodan historiasta ja korvata sen marssit ja taistelut rauhanoimaisella siirtymällä nykyaikaan. Luultavasti vain kourallinen erikoisuudentavoittelijoita vastaisi myöntävästi. Esivanhempamme, heidän ponnistuksensa, kaikki muistomme ja sankaritarinamme ovat yhteistä henkistä pääomaamme ihanteellisimmillaan, pyhää henkistä pääomaa, joka on arvokkaampaa kuin kaikki kansakuntamme yhdistymisen puolesta vuodatettu veri. Mutta kysykääpä noilta samoilta ihmisiltä, aloittaisivatko he kylmäverisesti toisen kansalaissodan tuon henkisen pääoman vuoksi, eikä yksikään mies tai nainen kannataisi moista ehdotusta. Niin arvokkaita kuin tuollaiset sodat ovatkin olleet, nykyajan näkökulmasta sotaan ei tule ryhtyä yksinomaan ihanteiden kerryttämiseksi. Nykyisin sodankäynti katsotaan hyväksyttäväksi vain pakon edessä – vain jos vihollisen epäoikeudenmukaisuus ei jätä muutakaan vaihtoehtoa.

Ammoin asiat eivät olleet näin. Muinaisihmiset olivat metsästäjiä, ja naapuriheimon kimppuun käyminen, sen miesten tappaminen, kylän tuhoaminen ja

naisten ryöstäminen oli sekä kannattavin että jännittävin tapa elää. Tällä tavoin jäivät henkiin sotaisimmat heimot. Päälliköiden lisäksi kokonaisissa kansoissa alkoi puhdasta maineenkipeyttä ja riidanhalua sekoittua niitä perustavampaan ryöstövimmaan.

Nykyaikainen sodankäynti on niin kallista, että meistä kaupankäynti on parempi tapa rosvoja. Nykyihminen on kuitenkin perinyt kaiken esivanhempiansa toraisuuden ja voitontahdon. Sodan järjettömyyden ja kauhujen osoittamisella ei ole ollut mitään vaikutusta häneen. Juuri sodan kauhistuttavuudessa on sen kiehtovuus. Sota on väkevää elämää: se on elämää äärimillään, *in extremis*. Sodan vaatimat verot ovat ainoita veroja, joita ihmiset eivät maksa vastentahtoisesti, mikä käy ilmi joka ainoan kansakunnan budjeteista.

Historia on silkkaa verilöylyä. *Ilias* on yhtä pitkää kertomusta siitä, kuinka Diomedes ja Aias, Sarpedon ja Hektor *tappoivat*. Heidän veriteoistaan kerrotaan yksityiskohtaisesti, ja tarina kävi hengenravinnoksi kreikkalaisille. Kreikan historia on kauttaaltaan kansalliskiihkoista ja imperialistista – sota käytiin sen itsensä vuoksi, jokainen kansalainen oli soturi. Kaikkine järjettömyyksiineen Kreikan historia on karmivaa luettavaa, vaikka siinäkin vain ”tehdään historiaa” – siirretään historiaan täysin tuhottuna sivilisaatio, joka ylsi älyllisesti ehkä korkeammalle kuin yksikään sitä ennen tai sen jälkeen.

Kreikkalaisten sodat olivat puhtaasti rosvoretkiä. Niiden ainoat liikkeellepanijat olivat ylpeys, kulta, naiset, orjat ja jännitys. Esimerkiksi *Peloponnesolaisodassa* ateenalaiset vaativat puolueettoman Meloksen (saari, jolta Milon Venus löydettiin) asukkaita tunnustamaan heidän herruutensa¹. Osapuolet kohtaavat, ja heidän väittelynsä,

jota Thukydides monisanaisesti kuvailee, kelpaisi kaikessa muodollisessa järkiperäisyydessään jopa Matthew Arnoldille². ”Väkevämpi toteuttaa mitä voi”, sanovat ateenalaiset, ”ja heikompi siihen myöntyy.” Kun meloslaiset toteavat, että he luottavat jumaliin enemmän kuin ryhtyvät orjiksi, ateenalaiset vastaavat:

”Me näet uskomme jumalien, todennäköisesti, ja ihmisten, aivan varmasti, luontonsa pakosta aina hallitsevan sikäli kuin heillä on valtaa. Tätä lakia emme ole säättäneet emmekä ensimmäisinä sen mukaan toimineet; olemme saaneet sen valmiiksi säädettyinä [...] [M]yös te ja kaikki muut, jotka kenties tulisivat yhtä mahtaviksi kuin me, tekisivät samoin. Meidän ei siis suinkaan tarvitse pelätä, että jumalat sallisivat meidän joutua tappiolle.”

Meloslaiset kuitenkin vastustelevat edelleen, joten heidän kaupunkinsa vallataan. ”Ateenalaiset”, toteaa Thukydides, ”surmasivat kaikki Meloksen miehet, jotka saivat vangiksi, ja myivät naiset ja lapset orjiksi. He asuttivat sitten paikan itse lähettämällä sinne viisisataa siirtolaista.”³

Aleksanterin elämäkin oli pelkkää rosvoilua, silkkää voimankäytön ja ryöstelyn orgiaa, jota on romantisoitu esittämällä hänet sankarihahmona. Millekään järkiperiaatteelle se ei perustunut. Heti kun Aleksanteri kuoli, hänen kenraalinsa ja komentajansa kävivät oikopäätä toistensa kimppuun. Nuo ajat olivat julmuudessaan käsittämättömiä. Kun Rooma lopulta valloitti Kreikan, Rooman senaatti kehotti Paullus Aemiliusta palkitsemaan sotilaansa ponnistuksistaan ja ”antamaan” näille Epiruksen vanhan valtakunnan. Sotilaat ryöväisivät seitsemänkymmentä kaupunkia ja alistivat niiden sataviisikymmentätuhatta asukasta orjiksi. En tiedä, kuinka monta ihmistä he kaikkiaan surmasivat, mutta pelkästään Aetoliassa he tappoivat kaikki senaattorit, joita oli viisisataaviisikymmentä. Brutus oli ”jaloin heistä kaikista”, mutta rohkaistessaan sotilaitaan Filippiissä hänkin lupasi antaa heille Spartan ja Thessalonikin kaupungit hävitettäväksi, jos he voittaisivat taistelun.⁴

Sellainen oli tuo raaka kasvattaja, joka koului yhteiskuntia pysymään koossa. Sieltä periytyy sotainen luonteemme. Juuri julmaa historiaamme saammekin enimmäkseen kiittää siitä sankarillisuudesta, jota ihmislajissa ilmenee. Kuolleet eivät kerro tarinoita, ja jos on ollut olemassa muunkinlaisia heimoja, niistä ei ole säilynyt ainuttakaan jälkeläistä. Esivanhempamme ovat juurruttaneet sotaisuuden luihimme ja ytimiimme, eivätkä edes tuhannet rauhan vuodet saa sitä kitkettyä meistä pois. Kun yleinen mielipide äityy riittävän taistelunhaluiseksi, yksikään hallitsija ei pysty vastustamaan sitä. Toisessa buurisodassa molemmat hallitukset aluksi bluffasivat, mutta eivät pystyneet jättämään asioita vain siihen – sotilaallinen jännite oli niille liikaa⁵. Vuonna 1898 taas kansakuntamme sai lukea sanan SOTA kissankorkuisilla kirjaimilla jokaisesta sanomalehdestä kolmen kuukauden ajan. Lehtien sotaintoilun vuoksi McKinley joutui luopumaan maltillisesta politiikastaan ja ryhtymään viheläiseen Espanjan vastaiseen sotaan.⁶

Tänä päivänä sivistynyt mielipide on merkkillinen sekoitelma ajatuksia. Sotaisat vaistot ja sotilaalliset ihanteet ovat edelleen yhtä voimissaan kuin ennenkin, mutta ne ovat joutuneet perusteltujen arvostelujen kohteeksi, mikä pahasti rajoittaa niiden entistä vapautta. Luke-mattomat kirjoittajat ovat osoittaneet asepalveluksen raadollisuuden. Pelkkä halu varastaa ja alistaa ei vaikuta enää moraalisesti hyväksyttävältä vaikuttimelta, ja onkin keksittävä tekosyitä, joiden avulla sen kaltaiset motiivit voidaan liittää yksinomaan viholliseen. Englannin ja Yhdysvaltain armeijoiden ja merivoimien johto hokee lakkaamatta varustautuvansa yksinomaan ”rauhaan” – Saksa ja Japanihan ne ovat varustus- ja valloitusvimmaisii. ”Rauha” tarkoittaa sotilaiden kielellä ”sotaa odotettavissa”. Koko sanasta on tullut silkkaa härnäystä, eikä yhdenkään vilpittömästi rauhaa toivovan hallituksen pitäisi ikimailmassa painaa sitä sanomalehtiinsä. Jokaisen ajan tasalla olevan sanakirjan tulisi todeta, että ”rauha” ja ”sota” tarkoittavat samaa asiaa, välillä *in posse*, toisinaan taas *in actu*⁷. Voidaan jopa aivan mielekkäästi sanoa, että kansakuntien tavattoman kiivas kilpailu sotaan *valmistautumisessa* on todellista, loputonta ja tauotonta sota, ja että taisteluilla vain tavallaan todennetaan ”rauhan” aikana hankittu sotilaallinen herruus.

On selvää, että tältä osin sivilisoituneelle ihmiselle on kehittynyt jonkinlainen kaksoispersoonallisuus. Jos ajattelemmme Euroopan maita, yhdelläkään niistä ei ole hyväksyttävissä olevaa etua, joka tuntuisi oikeuttavan (tuon intressin aiheuttaman) sodan väijäämättä aiheuttamat valtaiset tuhot. Vaikuttaisi siltä, että jokaisessa rehellen pyyteitten eripurassa pitäisi yhteistunnon ja arkijärjen avulla löytää tapa päästä yhteisymmärrykseen. Itse katson velvollisuudeksemme uskoa kansainväliseen järkiperäisyyteen mahdollisimman pitkälle. Mutta käsitan kyllä, kuinka epätoivoisen vaikeaa on nykytilanteessa lähentää rauhantahtoisia ja sodanhaluisia osapuolia. Uskon, että juopa heidän välillään johtuu määrätysti pasifismin ohjelman heikkouksista, jotka saavat militaristin vastustamaan rauhanaatetta voimakkaasti ja osin myös oikeutetusti. Koko keskustelussa perusongelma on se, että osapuolet nojautuvat lähinnä mielikuviin ja tuntemuksiin. On vain utopia toista vastaan, ja kaikkia toisen osapuolen sanomisia pidetään ilman muuta sekavina oletuksina. Koska itseänikin on arvosteltu ja osoiteltu sillä tavoin, yritän nyt luonnehtia yleisesti noita kuvitteellisia vastavoimia ja osoittaa, mikä omasta erehtyväisestä mielestäni vaikuttaisi parhaalta utopistiselta hypoteesilta, luopaavimmalta rauhan rakentamisen tavalta.

Vaikka olenkin pasifisti, kieltäydyn puhumasta sodankannattamisen raa’asta puolesta (jota ovat ruotineet erinomaisesti jo varsin monet kirjoittajat) ja arvioin ainoastaan sotatuntoisuuden ylempiä kerroksia. Isänmaallisuutta kukaan ei pidä halveksittavana. Kukaan ei liioin kiellä, etteikö sota lisää historiankirjoituksen kiehtovuutta. Mutta isänmaallisuus perustuu olennaisesti aina hillittömään kunnianhimoon, ja kiehtovaksi sen tekee väkivaltaisen kuoleman mahdollisuus. Sosiaalisen evoluution kannalta ohimeneväksi ilmiöksi sota

”Missä olisivat elämän kohokohdat? Jos sotiminen olisikin joskus lakannut kokonaan, heidän näkemyksensä mukaan sota olisi keksittävä uudestaan, jotta elämä ei noin vain rappeutuisi.”

eivät myönnä edes vahingossa sen enempää sotaiset isänmaanystävät kuin sotaiset romantikkomieletkään, saati ammattisotilaat. Ajatus jonkinlaisesta lampaiden paratiisista on heidän mielestään paremman tietomme vastainen. Missä olisivat elämän kohokohdat? Jos sotiminen olisikin joskus lakannut kokonaan, heidän näkemyksensä mukaan sota olisi keksittävä uudestaan, jotta elämä ei noin vain rappeutuisi.

Kaikki sodankäynnin ajattelevaiset puolustajat, jotka pitävät sotimista myönteisenä asiana, suhtautuvat siihen nykyisin kuin uskontoon. Se on kuin jonkinlainen sakramentti, josta on muka etua niin voitetuille kuin voittajalle. Lisäksi saamme kuulla, että täysin riippumatta eduistaankin sodankäynti on ehdottoman hyvä asia, sillä sodassa ihmisluonto on dynaamisimmillaan. Sodan ”kauhut” ovat halpa hinta maksettavaksi sen ainoasta otaksutusta vaihtoehdosta, maailmasta, joka muodostuu toimistotyöläisistä ja opettajista, yhteiskoulutuksesta ja eläinsuojelusta, kuluttajajärjestöistä, hyväntekeväisyys-hankkeista, yleisestä yrittäjähenkisyydestä ja häpeämättömästä naisasialiikkeestä. Sellaisessa maailmassa ei ole minkäänlaista ylvyttä, ei jämäkkyyttä eikä arvokkuutta! Oikein hävettää moinen maailma, eletään kuin siat pellossa!

Ydinolemukseltaan tämän tunteen jakavat nähdäkseni kaikki tervehenkiset ihmiset jossain määrin. Sisukkuus on ihanne, jota militarismi suurelta osaltaan pitää yllä, ja ihmiselämä ilman sisukkuutta olisi surkuteltavaa. Olisi ikävää, ellei historia tarjoaisi uskalkoille riskejä tai palinkintoja. On olemassa sotilasluonnetyyppi, jota ihmislajin ei kenenkään mielestä pitäisi jättää synnyttämättä, sillä kaikki ovat yhtä mieltä sen ylivertauudesta. Ihmiskun-

nalla on velvollisuus pitää sotilaallisia luonteita varastossa (ellei nyt varsinaisesti käyttöä varten, niin ainakin päämäärinä sinänsä, malliesimerkkeinä), jotta Rooseveltin surkimuksien ja vellihousujen takia kaikki muu ei katoaisi maan päältä⁸.

Luullakseni perimmältään armeijakirjoitusten taustalla vaikuttaa juuri tämä luonnollinen tunne. Militaristisilla kirjailijoilla on tietääkseni poikkeuksetta mystinen näkökulma aiheeseensa, ja he pitävät sotaa biologisena tai sosiologisena välttämättömyytenä, jota eivät pidä aisoissa tavalliset psykologiset estot tai vaikuttimet. Kun aika on kypsä, sodan on syyttävä, oli se järkevää tai ei, sillä kaikki esitetyt oikeutukset ovat poikkeuksetta pinnallisia. Sota on lyhyesti sanottuna ihmisen pysyvä *velvollisuus*. Kenraali Homer Lea liikkuu viimeisimmässä kirjassaan *The Valor of Ignorance* suorasukaisesti tällä maaperällä⁹. Hänen mielestään valmius sotaan on kansallisuuden olemus ja sotimiskyky on paras tapa mitata kansakunnan terveyttä.

Kansakunnat eivät ole kenraali Lean mielestä koskaan vakaita – niiden on välttämättä joko laajennuttava tai kutistuttava sen mukaisesti, ovatko ne elinvoimaisia vai heikkoja. Tämän kohtalokkaan luonnonlain nojalla on mahdotonta, etteikö paraikaa paisuvan Japanin valtiojohto olisi jo kauan sitten käynnistänyt poikkeuksellisen kaukonäköisesti laajamittaisen valloituspolitiikkansa – pelin, jossa ensimmäiset siirrot olivat sen sodat Kiinaa ja Venäjää vastaan ja sen sopimus Englannin kanssa, ja jossa lopullinen päämäärä on miehittää Filippiinit, Havaiji-saaret, Alaska ja koko rannikko Sierra Nevadasta länteen. Tämä antaa Japanin haltuun sen, mitä Japanin väistämätön kutsumus valtiona ehdottomasti pakottaa

”Havaiji, Alaska, Oregon ja Etelä-Kalifornia menetettäisiin lähes ilman vastarintaa, San Francisco antautuisi parissa viikossa, ja koko sota hävittäisiin muutamassa kuukaudessa.”

sen vaatimaan – koko Tyynenmeren aluetta – ja näiden perimmäisten kuvioiden vastustamiseen meillä amerikkalaisilla ei ole kenraali Lea mukaan mitään muuta kuin omahyväisyytemme, tietämättömyytemme, kaupahenkisyytemme, turmeltuneisuutemme ja akkamaisuutemme. Kenraali Lea vertaa teknisiä yksityiskohtia myöten omaa nykyistä sotilaallista voimaamme Japanin sotavoimiin ja päätelee, että Havaiji-saaret, Alaska, Oregon ja Kalifornian eteläosa menetettäisiin lähes ilman vastarintaa, että San Franciscon olisi antauduttava parissa viikossa japanilaisten saartamina, ja että koko sota olisi ohi kolmessa tai neljässä kuukaudessa. Silloin maamme – kykenemättä saamaan takaisin, mitä ei ollut huolinut riittävästi puolustaa – ”hajoaisi”, kunnes joskus hamassa tulevaisuudessa nousisi joku Caesarin tapainen hallitsija, joka yhdistäisi Yhdysvallat jälleen kansakunnaksi.

Aikamoisen synkkä ennuste! Aivan epäuskottava se ei ole, jos Japanin poliitikkojen mentaliteetti on todella sellaista caesarmaista laatua, josta historia tuntee turhankin monta esimerkkiä, ja muita kenraali Lea ei näy pystyvän kuvittelemaankaan. Ei ole kuitenkaan mitään syytä ajatella, etteikö muka enää syntyisi ja varttuisi napoleon- tai aleksanterimaisia hahmoja. Jos heitä ilmaantuu Japaniin ja jos he saavat tilaisuutensa, saatamme vielä hyvinkin kohdata juuri *The Valor of Ignorancen* maalailemia yllätyksiä. Niin huonosti kuin vielä tunnemmekin japanilaisen mentaliteetin sisimpiä sopukoita, olisimme ajattelemttomia, elleimme ottaisi sellaisia mahdollisuuksia huomioon.

Toiset sota-aatteen kannattajat ovat mietteissään vaikeaselkoisempia ja moraalisempia. S. R. Steinmetzin *Philosophie des Krieges* on hyvä esimerkki¹⁰. Steinmetzin

mukaan sota on koettelemus, jonka Jumala on asettanut punnitakseen sen vaa’assa kansakunnan paikan muiden joukossa. Se on valtion olennainen muoto ja ainoaa toimintaa, jossa ihmiset käyttävät kaikkia kykyjään yhteisten pyrkimysten hyväksi. Jokainen voitto on seurausta hyveiden kokonaisuudesta ja jokainen tappio jostakin paheesta tai heikkoudesta. Uskollisuus, yksituumaisuus, sitkeys, sankaruus, omatunto, kasvatatus, kekseliäisyys, talous, vauraus, fyysinen terveys ja elinvoima – mikä tahansa moraalinen tai älyllinen huipentuma vihjaa Jumalasta jakamassa oikeutta ja usuttamassa kansoja toisiaan vastaan. *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*: tohtori Steinmetz ei usko sattuman ja onnen vaikuttavan aikojen saatossa näihin asioihin millään lailla¹¹.

On huomattava, että vallitsevat hyveet ovat joka tapauksessa hyveitä, paremmuuksia, joilla on merkitystä niin rauhanomaisissa kuin sotilaallisissakin mittelöissä, mutta sotaolot pingottavat niitä äärettömästi tiuhempaan, mikä tekee sodasta koetuksena äärettömästi läpitukevampaa. Steinmetzin mielestä sodan iskuvoimaan verrattuna millään muilla koettelemuksilla ei ole merkitystä. Sodan hirvuihin vasara takoo kansat yhtenäisiksi valtioiksi, ja vain sellaisissa valtioissa voivat ihmisluonteen kyvyt kehittyä kunnollisesti. Ainoa vaihtoehto tälle on ”rappio”.

Tohtori Steinmetz on sääntillinen ajattelija, ja hänen kirjansa on lyhykäisyydestään huolimatta sangen kattava. Nähdäkseni sen sanoman voisi tiivistää Simon Pattenin sanoihin: ihmiskunta on kasvanut kipuillen ja peläten; siirtyminen ”nautintotalouteen” saattaa olla kohtalokasta olennotle, joka ei ole oppinut suojautumaan sen rappeuttavilta vaikutuksilta¹². Sanonnaksi sorvattuna militaristista asennetta leimaa *pelon vallasta vapautumisen pelko*.

Vanhan vihollisten pelkäämisen sijaan alamme nyt pelätä itseämme.

Vaikka pyörittelen pelkoa mielessäni miten päin tahansa, se vaikuttaa johtavan kahteen vastentahtoisuuteen, joista toinen on esteettinen ja toinen moraalinen. Ensinnäkään ei tahdottane kuvitella tulevaisuutta, jossa sotilaselämä monine viehätöksineenkin olisi ikuisesti mahdotonta ja kansojen kohtalot eivät enää koskaan saisi loppuratkaisua nopeasti, jännittävästi ja traagisesti voimankäytöllä vaan ainoastaan vähittäisenä ja valjuna ”evoluutiona”. Toisekseen työntänee luotaan näky ihmillisen sinnikkyuden yliveraisen näytelmän päättymisestä, jolloin ihmisten loistavat sotilaskyvyt kävisivät pysyvästi piileviksi tulematta ikinä esiin itse teossa. Mielestäni näitä itsepintaisia vastahakoisuuksia, jotka eivät ole vähäisempiä kuin muutkaan esteettiset tai eettiset itsepintaisuudet, pitää kuunnella ja kunnioittaa. Niitä ei voida kuitata pelkästään sillä, että vastustetaan sodan kalleutta ja kauhuja. Juuri kauhujen vuoksi sodassa on jännitystä, ja jos kerran ihmisluonnosta otetaan sodassa äärimmäistä ja yliveraista mittaa, puhe kustannuksista on alentavaa. Sodan pelkästään kielteinen arvostelu jää ilmeisen vaisuksi: pasifismi ei saa käännyttäviä militaristeista. Sodankäynnin puoltajathan eivät kiellä sotimisen raakuuksia, kauhuja tai kustannuksia. He sanovat vain, että nuo asiat ovat mitalin toinen puoli. He sanovat, että sota on noiden asioiden *arvoista*: kun ihmisluonto käsitetään kokonaisuudeksi, sodat ovat paras suoja sen heikkoja ja pelkurimaisia piirteitä vastaan. Sen vuoksi ihmiskunnalla ei ole *varaa* rauhantalouteen.

Pasifistien pitäisi perehtyä paremmin vastustajiensa esteettiseen ja eettiseen näkökulmaan. J. J. Chapman¹³ kehottaa tähän kiistassa kuin kiistassa: kun vasta sitten *etenee pääasiaan*, kiistakumppani seuraa mukana. Niin kauan kuin antimilitaristeilla ei ole tarjottavanaan sodankäynnin kurinalaisuudelle jotakin moraalista vastinetta, kuten fysiikassa liike on lämmön mekaaninen vastine, he eivät tajua tilanteen täyttä merkitystä. Ja pääsääntöisesti he tässä epäonnistuvatkin. Heidän utopioissaan kuvatut veloitteet, rangaistukset ja sanktiot ovat kaikki liian laimeita ja kesyjä, jotta liikuttaisivat sotamielisiä. Tolstoin pasifismi on ainoa poikkeus tästä säännöstä, sillä se suhtautuu läpeensä pessimistisesti kaikkiin tämän maailman arvoihin ja asettaa jumalanpelon moraaliseksi kannustimeksi, joka muualla korvautuu vihollisen pelolla. Mutta sosialistiset rauhanpuolustajamme uskovat kaikki ehdottomasti tämän maailman arvoihin, ja jumalan ja vihollisen sijaan he pelkäävät ainoastaan laiskuuden aiheuttamaa köyhyyttä. Kaikki sosialistinen kirjallisuus, johon olen tutustunut, kielii tästä heikkoudesta. Jopa Lowes Dickinsonin hienossa dialogissa korkeat palkat ja lyhyet työpäivät ovat ainoita herätteitä, jotka saavat ihmisen voittamaan inhonsa vastenmielisiä työn muotoja kohtaan¹⁴. Samalla ihmiset yleisesti ottaen elävät yhä kuten aina ennenkin, tuskan ja pelon talouden alaisuudessa – sillä ne meistä, jotka elävät mukavuustaloudessa, ovat kuin saarella keskellä myrskyävää merta – ja vaikuttaapa elämän kitkerämpiä makuja yhä erottavista koko

nykyinen utopiakirjallisuus äitelältä ja vesitetyltä. Totta tosiaan, sehän antaa ymmärtää, että kaikkialla on vain alemmuutta.

Huonomuus meillä on aina keskuudessamme, ja sitä sotaisia mielenlaatu armottomasti halveksii. ”Senkin koirat, ikuisestiko te haluatte elää?” kysyi jo Fredrik Suuri¹⁵. ”Kyllä”, vastaavat utopistimme, ”eläkääme ikuisesti ja nostakaamme tasoamme vähin erin”. Parasta nykypäivän ”alemmisamme” on, että he ovat raudanlujia ja fyysisesti ja moraalisesti lähes yhtä tunnottomia. Utopianismi näkisi ne pehmeinä ja yliherkkinä, kun taas militarismi säilyttäisi niiden känsäisyyden, mutta muuntaisi sen laadultaan ansiokkaaksi, jota tarvitaan, kun astutaan riviin ja pelastutaan arveluttavalta huonommuudelta. Ihmiset alkavat nähdä kaikki ominaisuutensa arvollisiksi, kun he tietävät, että ryhmä, jota he palvelevat, tarvitsee heitä. Yhteisöstään ylpeä ihminen osaa olla ylpeä itsensäkin. Sellaista ylpeyttä ei ruoki mikään yhteisö niin kuin armeija. Myönnettäköön, että sitä vastoin ainoa tunne, jonka mielikuva rauhanomaisesta maailmankansalaisten yritteliäisyydestä herättää lukuisten kunnan ihmisten rinnassa, on häpeä siitä, että he kuuluvat *moiseen* yhteisöön. On selvää, että nykyisellään Yhdysvallat näyttää kenraali Lean kaltaisesta henkilöstä pelkältä rupusakilta. Missä on terävyys ja suorasekäisyys, oman tai muiden elämän kunnioitus? Missä on sydäimestä kumpuava velvollisuudentuntoinen ”kyllä” tai ”ei”? Missä on värvätyminen? Missä verivelka? Missä kunnia johonkin kuulumisesta?

Sanottuani näin paljon alustukseksi ja koettamalla ymmärtää joukkoa, johon en itse lukeudu, tunnustan nyt oman utopiani. Uskon vakaasti rauhan lopulta voittavan ja jonkinlaisen sosialistisen tasapainon vähitellen koittavan. Minusta näkemys sodan kohtalonomaisuudesta on hölynpölyä, sillä tiedän, että sotia käydään määrättyistä vaikuttimista, ja että sotaan, kuten muunlaisiinkin pyrkimykseen, vaikuttavat harkitut pidäkkeet ja punta-roinit. Kun kokonaisia kansakuntia muutetaan armeijoiksi, ja kun tuhotiede kilpailee tuotantotieteen kanssa älyllisessä jalostuneisuudessa, näen sodan muuttuvan oman hirviömaisyytensä tähden järjettömyydeksi ja mahdolltomuudeksi. Kohtuullisten vaatimusten on korvattava ylettömät kunnianhimot, joita kansakuntien täytyy ottaa yhteiseksi asiakseen vastustaa. En näe mitään syytä, miksi kaikki tämä ei päätisi niin kelta- kuin valkoihosiinkin kansoihin, ja uskon, että sotatoimet tullaan julistamaan tulevaisuudessa sivistyskansojen keskuudessa virallisesti laittomiksi.

Nämä kaikki uskomukseni tekevät minusta ilman muuta antimilitaristin. Mutta en usko, että rauhan pitäisi olla tai että se tulee olemaan pysyvää maapallolla, elleivät rauhanomaisesti järjestyneet valtiot säilytä joitakin armeijakurin vanhoista aineksista. Pysyvä rauhantalous ei voi olla vain nautintotaloutta. Tulevaisuudessa, joka on enemmän tai vähemmän sosialistinen ja jota kohti ihmiskunta vaikuttaisi kulkeutuvan, meidän täytyy yhtä kaikki paneutua yhdessä ankariin asioihin, jotka vastaavat todellista asemaamme tässä vain osaksi ystävällisissä



maailmassamme. Meidän on luotava uutta tarmoa ja sisukkuutta sen miehekkyyden jatkeeksi, josta sotilaallinen ajattelu niin uskollisesti pitää kiinni. Voimme perustaa ne sotilaselämän pysyville hyville: urheus, velttouden vieroksunta, yksityisestä edusta luopuminen ja komentojen totteleminen muodostavat yhä peruskallion, jolle valtiot rakentuvat – tai muuten on totisesti odotettavissa vaarallisia iskuja joitakin halveksittavia ja hyökkäyksiin houkuttavia valtioita vastaan, aina kun niiden lähistölle muotoutuu jokin sotahenkisen toiminnan keskittymä.

Sota-aatteen kannattajat ovat varmasti oikeassa vakuuttaessaan yhä uudelleen, että alkuaan sotimalla hankitut sotilashyveet kuuluvat ihmiskunnan ehdottomiin ja pysyviin hyveisiin. Isänmaallinen ylpeys ja valloitus halu ovat sotilaallisissa muodoissaan lopulta vain erityistapauksia yleisemmästä ja kestävämmästä kilpailullisuudesta. Ne ovat sen ensi muoto, mutta ei ole mitään syytä olettaa, että ne olisivat sen viimeinen muoto. Nykyään ihmiset ovat ylpeitä kuuluessaan valloittajakansaansa ja luopuvat mukisematta persoonastaan ja varallisuudesta, jos he siten välttävät alistamisen. Mutta kuka voi olla varma, etteivät ihmiset ala nähdä *valtionsa muut piirteet* samalla lailla ylpeyden ja häpeän valossa ajan, kasvatuksen ja uusien vaikutteiden myötä? Mikseivät ihmiset voisi jonain päivänä tuntea, että veren tai hien arvoista onkin kuulua johonkin *missä tabansa* ihanteellisessa mielessä parempaan yhteiskuntaan. Eivätkö he voisi tuntea tyrmistynyttä häpeää, jos heidän yhteisönsä onkin millä hyvänsä tavalla keho? Tällaista kansalaispaloa tuntevat joka päivä yhä useammat yksilöt. Tarvitsee vain puhalttaa kipinään, niin koko väestössä roihahda liekki ja kansalaiskunnian vakaa moraalijärjestelmä nousee vanhan sotilaskunniamoraalin raunioille. Yksilön saa otteeseensa koko yhteiskunnan usko. Sotatoimi on tähän saakka pitänyt meitä kuin ruuvipuristimessa, mutta rakentavammat pyyteet saattavat tulevaisuudessa käydä yhtä velvoittaviksi ja saada ihmiset ottamaan yksilöinä yhtä raskaan taakan kannettavakseen.

Koetan esittää ajatukseni konkreettisemmin. Ei pidä närkästyä pelkästä elämän kovuudesta, eikä ihmisen pakosta raataa ja kärsiä. Planeettamme olot ovat mitkä ovat, ja meidän on tultava niiden kanssa toimeen. Mutta että niin monet joutuvat vain sattumalta, syntyperänsä ja olosuhteiden vuoksi elämään elämää, joka muodostuu yksinomaan tauottomasta raadannasta, kärsimyksistä, kovasta osasta ja alemmuudesta, kun taas toiset syntyperänsä ansiosta, yhtä syyttään, eivät joudu maistamaan vaikeaa elämää lainkaan – *tämä* saa ajattelevan ihmisen suuttumaan. Meidän kaikkien kannalta saattaa olla lopulta häpeällistä, että joidenkin meistä on kamppailtava koko ajan ja toiset elävät epämiehekkään mukavasti. Tässä ajatukseni: sen sijaan, että värvätään väkeä sodankäyntiä varten, voitaisiinkin värvätä koko joukko nuoria ja muodostaa heistä joiksikin vuosiksi armeija taisteluun *luontoa* vastaan, jolloin epäoikeudenmukaisuus tasaantuisi ja valtiolle koituisi lukuisia muitakin etuja. Sotilaallisen sisukkuuden ja kurinalaisuuden ihanteet kutoutuisivat kehittyvään kansankudokseen. Keltään ei jäisi

huomaamatta, kuten ylellisiltä luokilta nykyisin jää, ihmisen todelliset suhteet elinpaikkaansa maapalloon sekä korkeamman elämänsä pysyvästi lujiin ja tukeviin perustuksiin. Hienoja nuorukaisia valikoitaisiin omien toiveidensa mukaisesti töihin hiili- ja rautakaivoksiin, rautatijuniin ja joulukuisiin kalastajalavueisiin, tiskaamaan, pyykkäämään ja ikkunoita pesemään, teitä rakentamaan ja tunneleita poraamaan, terästehtaisiin ja voimalaitoksiin sekä pilvenpiirtäjien rakennustelineille: jotta heistä karsiutuisi lapsekkuus, ja jotta he voisivat palata yhteiskuntaan tervein mielin ja selväpäisin ajatuksin. Näin he ikään kuin maksaisivat verellään, osallistuisivat ihmisen ikaikaiseen sodankäyntiin luontoa vastaan: he voisivat astella maan kamaralla ylväämmin, ansaitsisivat naisten arvostuksen ja olisivat parempia isä ja opettajia seuraavalle sukupolvelle.

Sellainen värväystoiminta ja sitä edellyttävä yleisen mielipiteen tila ja sen kantamat moraaliset tulokset säilyttäisivät rauhanomaisessa sivilisaatiossa miehekkäät hyveet, joiden sodankäynnin puolestapuhujat niin kovasti pelkäävät katoavan rauhan aikana. Karaistuisimme ja ryhdistyisimme mahdollisimman vähällä paatumuksella ja ankaralla, iloisesti tehdyllä työllä. Palvelusaikahan olisi vain väliaikainen eikä uhkaisi pilata koko yksilön loppuelämää, kuten asepalvelus nykyisin. Tämä olisi ”moraalinen vastine” sodankäynnille. Tähän saakka sota on ollut ainoa voima, joka saa kokonaisen yhteiskunnan puhaltamaan yhteiseen hiileen, ja kunnes tilalle saadaan järjestettyä jokin korvaava voima, uskon sodankäynnin jatkuvan tavalla tai toisella. Mutta epäilemättä sosiaalinen ihminen tavallisine, aikanaan tietyn vahvuiseksi kehittyneine ylpeyden ja häpeän aiheineen pystyy kehittämään luonnostelemani kaltaisen tai jonkin toisenlaisen, yhtä tepsivän moraalisen vastineen, joka olisi yhtä lailla miehekäs. Vaikka utopiani tuntuukin tällä hetkellä äärettömän kaukaiselta, ajan ja taidokkaan mielipiteenmuokkauksen myötä ihmiset kyllä tajuavat historialliset mahdollisuutensa.

Sotilasluonnetyyppejä voidaan kasvattaa ilman sotaakin. Kunnianhimo ja pyyteettömyys versovat muualakin. Papit ja lääkärit ovat tavallaan kasvatetut siihen, ja meidän tulisi kaikkien tuntea jossain määrin velvoitusta, jos katsomme työmme palvelevan valtiota. Meidän tulisi olla *omistautuneita*, kuten sotilaat armeijassa, jolloin ylpeytemme kasvaisi. Voisimme olla häpeilemättä köyhiä samalla lailla kuin armeijan upseerit. Meidän pitää vain saada syyttymään kansalaistunto samoin kun tähänastinen historia on onnistunut leimahduttamaan vain sotilastuntoa.

”Armeijalaitos”, Sanoi H. G. Wells, ”on monin tavoin kaikista organisaatioista rauhanomaisimpia. Kun nykyihminen astuu valehtelun, tönimisen, petkutuksen, pötypuheiden ja kaikenlaisen hajanaisen touhuilun hälisevältä kadulta kasarmiaukealle, hän astuu samalla korkeampaan sosiaaliseen suunnitelmaan, palveluksen, yhteistyön ja äärettömästi kunnioitettavamman kilvoittelun ilmanalaan. Kasarmilla ihmisillä ei teetetä työtä, jossa he rappeutuisivat, koska siellä heidän tehtäväkseen ei ole mitään vä-

litöntä työtä. Heitä ruokitaan, harjoitetaan ja koulitaan parempia tehtäviä varten. Täällä ihmisen oletetaan yleisemmän epäitsekkyden eikä itsekkyyden avulla.”¹⁶ Niin karua kuin elämä kasarmilla kenties onkin, se soveltuu melko hyvin ihmisen ikivanhalle luonteelle, ja sillä on korkeammat puolensa, joita Wells mainiosti kuvailee. Wells lisää, että hänen mielestään järjestyksen ja kurin käsitteet, palveluksen ja omistautumisen sekä fyysisen kunnan, uupumattoman harjoituksen ja universaalien vastuun perinteet, joita yleinen asevelvollisuus opettaa nykyisin Euroopan valtioissa, säilyvät pysyvinä luonteenpiirteinä vielä silloinkin, kun lopullista rauhaa juhlistavissa ilotulituksissa on ammuttu vihoviimeinen raketti¹⁷. Näin uskon itsekin. Olisi yksinkertaisesti tolkutonta, jos ainoa voima, joka pystyisi työstämään kunnian ihanteitamme ja tehokkuusnormejamme englantilaisiin tai yhdysvaltalaisiin luonteesiin, olisi pelko tulla saksalaisten tai japanilaisten tappamaksi. Pelko on mahtava voima. Se ei kuitenkaan ole, kuten sotaintoilijat uskovat ja ko-

ettavat saada meidätkin uskomaan, ainoa tunnettu heräte, joka terävöittää ihmisten henkisiä voimavaroja. Utopiani vaatima yleisen mielipiteen muutos on valtavasti vähäisempi kuin se kuilu, joka erottaa toisistaan niiden mustien sotureiden mielenlaadun, jotka rhyttivät Stanleyn joukkion Kongossa kannibalistisine ”Lihaa! Lihaa!” -sotahuutoineen, ja minkä tahansa sivistysvaltion ”kenraalikunnan” mielenlaadun¹⁸. Historia on osoittanut, että rivimiesten ja johtajien välinen juopa on ylitettävissä. Minun utopiani ja nykyisen mielipideilmaston välinen kuilu on paljon helpommin ylitettävissä.

Suomentanut Antti Immonen

(alun perin: *The Moral Equivalent of War* (1906).
Teoksessa *The Works of William James*. Toim.
Frederick Burkhardt, Fredson Bowers & Ignas K.
Skrupskelis. Harvard University Press, Cambridge,
Mass. 1982, IX, 162–173)

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Yleisesti ”Milon Venuksena” (n. 130–100 eaa.) tunnettu naishahmoinen veistos on kreikkalaiselta nimeltään Meloksen Afrodite. – Suom. huom.
- 2 Matthew Arnold (1822–1888) oli brittirunoilija ja tiukka kirjallisuuskriitikko, joka ihaili kreikkalaisten kirjailijoiden pelkistettyä ja hyvin jäseneltyä tyyliä. – Suom. huom.
- 3 Thukydidēs, *Peloponnesolaissota* I–II. Suom. J. A. Hollo. WSOY, Helsinki 1964, 2.89, 2.104, 2.105, 2.116. – Suom. huom.
- 4 ”Paullus Aemilius” tarkoittaa Lucius Aemilius Paullus Macedonicusta (229–160 eaa.), roomalaista sotapäällikköä ja valtiomiestä. Jamesin näkemys Aleksanterista ja Paulluksesta lienee peräisin Plutarkhoksen antiikin merkkihenkilöitä käsittelevistä elämäkertoista (osa Plutarkhoksen teksteistä on ilmestynyt suomeksi teoksessa Plutarkhos, *Kuuluisien miesten elämäkertoja*. Suom. Kalle Suuronen. WSOY, Helsinki 1955). Sitaatti Brutuksen jaloudesta, ks. William Shakespeare, *Julius Caesar*. Suom. Lauri Sipari. WSOY, Helsinki 2006, 5.5.74 (s. 171). – Suom. huom.
- 5 Toinen buurisota käytiin Etelä-Afrikan alueella 1899–1902. James puhuu tässä briteistä ja afrikaaneista. Sotaan osallistuivat myös Uusi-Seelanti, Australia ja Kanada. – Suom. huom.
- 6 William McKinley (1843–1901), Yhdysvaltain presidentti vuosina 1897–1901. Vuonna 1898 käytiin Espanjan ja Yhdysvaltain välinen sota, jonka voitetaan Yhdysvallat sai haltuunsa Espanjan siirtomaat Karibiassa ja Tyynellämerellä. – Suom. huom.
- 7 *In posse* (lat.), mahdollisesti; *in actu*, aktuaalisesti, todellisuudessa. – Suom. huom.
- 8 Theodore Roosevelt (1858–1919) oli Yhdysvaltojen presidentti vuosina 1901–1909. Hän oli kannattanut aiemmin Yhdysvaltojen pyrkimyksiä laajentua ja ottaa alueita Aasiasta haltuunsa, mutta alkoi presidentiksi nimittämisen jälkeen epäillä näiden linjausten mielekkyyttä. Hän sai myös vuonna 1906 rauhanpalkinnon toimittuaan rauhanvälittäjänä Venäjän–Japanin sodassa. – Suom. huom.
- 9 Yhdysvaltalainen kenraali Homer Lea (1876–1912) kirjoitti lukuisia teoksia maailmanpolitiikasta. Tässä mainittu teos on tarkemmin *The Valor of Ignorance*. Harper & Brothers, London 1909. – Suom. huom.
- 10 Sebald Rudolf Steinmetz (1862–1940), alankomaalainen etnologi ja sosiologi, *Die Philosophie des Krieges*. Barth, Leipzig 1907. – Suom. huom.
- 11 ”Maailman historia on maailman tuomio.” Lausuma on Friedrich Schillerin (1759–1805) runosta ”Resignation” (1786). – Suom. huom.
- 12 Simon Nelson Patten (1852–1922) oli yhdysvaltalainen taloustieteilijä, joka ennusteli ensimmäisten joukossa talouden painopisteen siirtymistä pelkästä perustarpeiden tyydyttämisestä ylen-
- 13 määräiseen kuluttamiseen. Siirtymästä ”kiputaloudesta nautintotalouteen” ks. *The Theory of Social Forces*. American Academy of Political and Social Science, Philadelphia 1896, luku IV. – Suom. huom.
- 14 John Jay Chapman (1862–1933), yhdysvaltalainen kirjailija. – Suom. huom.
- 15 Goldsworthy Lowes Dickinson (1862–1932), englantilainen historioitsija ja tunnettu pasifisti. James viittaa Goldsworthyyn teoksen *Justice and Liberty*, Houghton Mifflin Company, Boston 1909. – Suom. huom.
- 16 *Ihr verfluchten Racker, wollt ihr denn ewig leben?* Näin kerrotaan Fredrik Suuren (1712–1786) huudahtaneen miehilleen Kolinin taistelussa 18.6.1757. Ks. esim. Christopher Duffy, *Frederick the Great. A Military Life*. Routledge & Kegan Paul, London 1985. – Suom. huom.
- 17 *First and Last Things, A Confession and a Rule of Life*. G. P. Putnam’s Sons, New York 1908, 215. [Herbert George Wells (1866–1946), englantilainen kirjailija. – Suom. huom.]
- 18 Sama, 226.
- 19 Sir Henry Morton Stanley (1841–1904) mainitsee sattumuksen teoksessaan *Through the Dark Continent, or, The Sources of the Nile around the Great Lakes of Equatorial Africa and down the Livingstone River to the Atlantic Ocean*, I–II. Vol. 2. G. Newnes, London 1899, 156–157. – Suom. huom.



JAKKE HOLVAS

Ekonomiakriittistä itsereflektiota eli Yle-pestiläisen pieni post doc



En ole sanojeni mittainen. Kirjoitin väitöskirjan siitä, kuinka kaikki ei ole taloutta. Elämässäni olen kuitenkin piinallisen kiinni talousasioissa. En kestä taloudellista epävarmuutta, tarvitsen jatkuvuutta. Nykyään työskentelen kuukausipalkkaisena radiotoimittajana Ylessä. Täytyyhän lapset elättää. Nietzsche totesi teollisesta kulttuurista, että se on olemassaolon muodoista halpa-arvoisin. Siinä vaikuttaa hänen laki: pitää elää ja on pakko myydä itsensä.

Joskus väitöstilaisuuden jälkimainingeissa, nelisen vuotta sitten, ajattelin, että nyt on filosofiaan vihkiydytty. Kunpa saisi vielä lottovoiton, voisi jättää leipätyön ja vetäytyä maaseudun huomaan keittelemään pannukahveja ja lueskelemaan kirjallisuuden ja filosofian klassikkoja. Sitä olisi onni. Mutta eihän onni määrity ajallisesti, saavutetun päämäärän kautta. Aina voi keksiä uusia päämääriä. Tyytyväisyys ja tasapainoisuus tulee asenteesta, siitä miten suhtautuu elämään, myös talousasioihin. Asennekaan ei ole valintakysymys, mutta toisaalta tunnen ihmisiä, joilla on velkoja moneen suuntaan, eivätkä talousasiat juurikaan stressaa heitä. Minua rahan riittävyys huolettaa, ja tiedostan

sen. Tiedostan senkin, että joillakin tutuillani on minua huonommat tulot, mutta he ovat vähemmän pingottuneita kuin minä. Käytännössä tyytyväisimpiä ovat ne, joilla on kohtuulliset mutta ennen kaikkea säännölliset tulot.

Nietzschen mukaan filosofille riittää vähäinen omaisuus. Hänen talousajattelussaan on thoreaulaisia ja emersonlaisia vaikutteita: joka omistaa, se omistetaan. Zarathustra sanoo: ”Ylistetty olkoon pieni köyhyys!” Kyse ei ole kristillisestä vaatimattomuudesta, marttyuriksi tekeytymisestä. Esimerkiksi nälän näkeminen totuuden tähden osoittaisi huonoa makua. Pateettisuus jääköön ”kunnianhimoisille hengen näyttämösankareille”. Filosofin köyhyys on käytännöllistä. Käytäntö on osoittanut, että vähäinen omaisuus kuuluu korkeamman henkisyuden edellytyksiin ja sen luonnollisimpiin seuramuksiin.

Rikkaat ovat Nietzschen mukaan köyhiä, koska he osaavat haalia, mutta heiltä on tuhoutunut vastaanotokyky. Sokeanraivokas ahkeruus hankkii rikkautta ja kunniaa, mutta samalla riistää elämältä sen hienouden, jonka varassa rikkaudesta ja kunniaasta voitaisiin nauttia. Rikkauden hankkiminen tekee aistit tylsiksi. Kulutta-

Valokuva: Sami Syrjämäki

minen edellyttää enemmän taitoa kuin hankkiminen, sanoo Nietzsche.

Tulepa mieleen väitöskirjassa pyörittelämäni Aristoteleen arvio rikkauten hankkimistaidosta. Se on pienieluista, tyhmänylpeää, kunniantonta. Se on eettisestä vaihdosta tietämätöntä ja huonotapaista toimintaa.

Tulepa mieleeni myös lukemani Björn Wahlroosin kirjallinen testamentti *Markkinat ja demokratia*. Uuvuttava. Satoja sivuja, mutta ei sanaakaan hengestä. Ei merkkiäkään kirjoittajan vastaanottokyvystä, ei nautinnosta, ei edes kuluttamisen ilosta. Vapaudesta Wahlroos kyllä kirjoittaa, mutta vangitumpaa ajattelua saa etsimällä etsiä. Onko laskukone vapaa? Nietzschen mukaan modernina aikana ihmiset ovat kuin tehtaassa olevia koneen osia, joita käytetään kunnes ne kuluvat loppuun. Wahlroos on finanssikeinottelussa oivallinen koneen osa. Järjestelmä käyttää häntä aikansa ja heittää pois.

Nietzschen mukaan vapaahenkiset ihmiset kuluttavat mahdollisimman vähän energiaa talousasioihin. Modernilla ajalla puhutaan jatkuvasti taloudesta, mutta itse asiassa kyse on tuhlaamisesta: nykyaika tuhlaa arvokaimman asian, hengen.

Täytyisi olla erityisen valppaana sen suhteen, kuinka suuressa määrin luovutaan sisäisestä arvosta, jotta saavutettaisiin ulkoinen päämäärä, varakkuus. Nietzschen mukaan tehdastyöläistenkin pitäisi hylätä uskomus, että parempi palkka kohottaa heidät kurjien olosuhteiden yläpuolelle. Se kun ei muuta sitä tosiasiaa, että ihminen kuitenkin hinnoittelee itsensä vaihdettavana epäpersoonallisena koneiston osana.

Henkilökohtaisesti en enää välitä siitä, että olen koneiston osa. Joskus tosin ihmettelen niitä, jotka myös ovat ja jotka ovat kuitenkin mielestään säilyttäneet sisäisen arvonsa. Oma sisäistä arvoaan saattavat kiivaimmin korostaa juuri ne, jotka sen täydellisimmän ovat menettäneet.

Nietzschen mukaan orja on kuka tahansa, joka ei käytä kahta kolmasosaa päivästä itselleen. Hän on orja, vaikka olisi valtiomies, bisnesmies tai oppinut.

Entisaikojen orjien olot olivat turvatummat kuin modernien työntekijöiden. Orja myös teki vähemmän töitä kuin moderni ylityöhön tottunut ihminen, joka saa hyvän omantunnon vain töitä tekemällä. ”Täytyy ajatella joskus terveyttänsä”, perustellaan, jos huviretkellä oltaessa tavataan akkiarvaamatta joku tuttava. Ystävien ja ajatusten kanssa ei voida lähteä edes kävelyllä omantunnonvaivoja tuntematta. Nietzsche kirjoittaa:

”Niin! Muinoin oli laita päinvastoin: tunnonvaivat rasittivat sitä, joka teki työtä. Hyväskuinen ihminen *salasi* työnsä, jos häntä pakotti hänet työtä tekemään. Orja työskenteli mielessään painostava tunne, että hän teki jotakin halveksuttavaa – itse tekeminen oli halveksuttavaa.”

Selitä nyt sitten tuollaista saivartelua toimituksen aamukokouksessa, jossa täytyy minuuttien aikana keksiä kiinniottopuhelu MTK:hon, THL:ään tai EK:hon.

Se ei kuitenkaan muuta sitä tosiasiaa, että pidän eri-

tyisen hyvänä perusteluna tätä Nietzschen lausumaa: työtä voi kunnioittaa vain jos itse olemassaololla, johon työ on kuitenkin vain riuduttava väline, on enemmän arvokkuutta. Olemassaololla tulee olla huomattavasti enemmän arvoa kuin sillä on tähän mennessä näyttänyt olevan asiaa vakavasti pohtineille filosofiille ja uskonnoille. Moderni ihminen kavahtaa sanaa orja, mutta käyttäytyy siitä huolimatta orjamaisesti, koska kysymystä oman elämän tarkoituksesta ei työnteon kiireessä yksinkertaisesti ehditä esittää, tai vastauksia haetaan yritysfilosofeilta ja konsulteilta. ”Jos seuralämä ja taiteet vielä tuottavat huvia, niin huvi on sellaista, jonka työstä uupuneet orjat itselleen järjestävät. Oi kuinka vähään ’iloon’ sivistyneemme ja sivistymättömämme tyytyvätkään!”

Mutta onko työ ainoastaan väline? Nietzschen mukaan tehdastyöläisille se on väline. He tekevät työtä palkan takia ja kokevat, että työn ei tarvitse olla kovinkaan uljasta, kunhan se tuo voittoa. On kuitenkin myös harvinaisempia ihmisiä, jotka tahtovat mieluummin tuhoutua kuin tehdä työtä siitä iloitsematta. Tähän ’harvinaiseen ihmislajiin’ kuuluvat taiteilijat, mietiskelijät ja tyhjäntoimittajat. Jos työhön liittyy iloa, he ovat valmiita vaivaan, kaikkein raskaimpaan ja kovimpaankin työhön. Nämä valikoivat ihmiset eivät ole kiinnostuneita voitosta, ellei itse työ ole voittojen voitto.

Käsittäkseni Nietzsche sanoo ’harvinaisesta ihmislajista’ samaa kuin nykynuorisoi erilaisissa kyselyissä: huonollakin palkalla töitä voi tehdä, mutta työn on oltava mielekästä. Kutsumusammatti tuottaa parhaimmillaan itseriittoisuuden tunteen. ”Joka on aina työhönsä syventynyt, se ei tunne mitään pulaa”, Nietzsche sanoo.

Toisaalta työelämän ’harvinainen ihmislaji’ ei muistuta nykynuorisoa, jos nuorisoi ajatellaan lyhytjanteiseksi ja tylsistyväksi. Taiteilijat ja mietiskelijät eivät pelkää ikävystymistä, vaan suorastaan tarvitsevat sitä työnsä onnistumiseen. Nietzschen mukaan ikävystymisen karkottaminen keinolla millä hyvänsä on alhaista. Voittoa takaa-ajava elämä painostaa toisten edelle ehättämiseen. On muka hyveellistä tehdä jotakin lyhyemmässä ajassa kuin joku muu. Nietzsche sanoo, että meluava työteliäisyys riehuu kuin tauti sillä seurauksella, että asioihin ei ehditä enää tutustua. ”Koska enää ei ole aikaa ajattelulle, eikä lepoa ajattelussa, poikkeaville näkökulmille ei panna painoa: niitä on taipumus vihata.”

Kiireinen ihminen pitää yleisnäkemyksensä ja mieliteksteensä lähes muuttumattomina, hän on lojaali vakauksilleen, yhdelle idealleen, koska hänen on pakko. Kyseenalaistamiseen ei ole aikaa, tylsistymiseen ei ole aikaa. Mutta ajattelun edellytys on ikävystyminen. ’Harvinaiselle ihmislajille’ ikävystyminen on ”sielun epämielilyttävä ’tyven’, joka käy onnellisen matkan ja iloisten tuulien edellä; hänen täytyy se sietää, täytyy odottaa, miten se häneen vaikuttaa.”

Tällainen oli toimittajan pieni post doc -seustus. Nyt palaan tuonne työni ääreen, ja pimitän kollegoiltani sen, että osoitin ymmärrystä vapaamatkustajia, mietiskelijöitä ja tyhjäntoimittajia kohtaan. Mitä lie filosoofeja.



OLLI-PEKKA VAINIO

Luonteella on väliä

Johdatus hyveisiin ja niille pohjaavaan tietoteoriaan

Miksi hyveet pitäisi sotkea osaksi tietoteoriaa? Miksi perusteltu tosi uskomus ei takaa tietoa? Hyvetietoteoriat ovat synnyttäneet luovia ja osin hyvin radikaalejakin avauksia tieto-opissa.

Länsimaisessa akateemisessa filosofiassa on viimeisen kolmenkymmenen vuoden aikana kiinnostuttu uudelleen hyveistä. Hyveellä tarkoitetaan arvokasta luonteenpiirrettä, joka auttaa haltijaansa saavuttamaan esimerkiksi hyvän elämän, koeteltua tietoa tai moraalisesti korkeatasoisia tekoja. Hyveteorioita on sovellettu muun muassa etiikkaan, tieto-oppiin ja politiikkaan. Puhtaasti akateemisen kontekstin ulkopuolella hyveisiin viitataan myös erilaisissa *self help* -oppaissa ja johtamistaitokirjallisuudessa.¹ Seuraavassa luodaan yleiskatsaus hyveteorian ympärillä käytyyn keskusteluun.

Klassinen tiedon määritelmä, jonka mukaan tieto on ”perusteltu tosi uskomus”, on osoittautunut monella tapaa ongelmalliseksi. On näet mahdollista joutua tilanteeseen, jossa määritelmän ehdot täyttyvät, vaikkei meillä olekaan oikeasti tietoa. Näin voi käydä, jos tietomme perustuu esimerkiksi onnekkaaseen sattumaan (tällaisia tilanteita kutsutaan Gettier-tapauksiksi²). Hyveteoriat siirtävät tutkimuksen painopisteen tapaan, jolla hankimme tietoa ja pyrkivät tarjoamaan näin eheämmän tiedon määritelmän.

Tiedollinen hyveellisyys on väljästi määriteltynä toimintaa, jota voi odottaa ihanteelliselta tiedonhankkijalta³. Tiedolliseksi hyveiksi on ehdotettu sellaisia luonteenpiirteitä kuin huolellisuus, avoimuus, kriittisyys, itsenäisyys, rohkeus, nöyryys, lujuus ja rehellisyys. Tiedollisiksi paheiksi taas luokitellaan usein huolimattomuus, itsepäisyys, epäkriittisyys, epärehellisyys, pelkuruus, kyvyttömyys ottaa vastaan palautetta, sokeus omille virheille, mielenkiinnon kapea-alaisuus ja niin edelleen.⁴

Hyveteorian taustaa

Antiikin ja keskiajan teksteissä hyveisiin kiinnitettiin huomiota vaihtelevilla tavoilla. Aristoteleen tiedonmääritelmä perustui hyveille, jotka takasivat havainnon to-

tuuden. Tällaisia hyveitä olivat esimerkiksi näköaisti, intuitio ja muisti.⁵ Hieman myöhemmin hyveen merkitys laajeni koskemaan henkilön koko luonnetta. Keskiajalla esimerkiksi Tuomas Akvinolainen tarjosi monimutkaisen tiedon määritelmän, joka yhdisteli aiempia Aristoteleen huomioita laajempaan ja kokonaisvaltaisempaan kontekstiin. Tiedon saavuttamiseksi tarvittiin harjaantumista (habituatiota) sekä monenlaisten hyveellisten luonteenpiirteiden harjoittamista.⁶

Aristoteelisessa hyveteoriassa käytännöllinen viisaus (*fronēsis*) on eräänlainen metahyve, joka säätelee muita hyveitä. Henkilöllä ei voi olla todellisia moraalisia eikä tiedollisia hyveitä ilman käytännöllistä viisautta. Tuomas Akvinolaisen mukaan käytännöllinen viisaus ”koskee ihmisen koko elämää ja sen päämäärää”⁷. Se on taito löytää kultainen keskitie kahden ääripään väliltä, mikä onkin hyveen perusmääritelmä (esimerkiksi rohkeus on keskitie tyhmänrohkeuden ja pelkuruuden välissä). Keskitietä ei voi kuitenkaan löytää seuraamalla jotakin formaalia ohjetta, vaan se edellyttää kokemusta ja tasapainottelua.

Valistuksen jälkeen huomio alkoi vähitellen siirtyä tietäjistä ja hänen ominaisuuksistaan tietäjän uskomuksiin ja niiden ominaisuuksiin. Samaan aikaan etiikassa tapahtui vastaava siirtymä. Sen seurauksena syntyi kaksi tunnettua eettistä perusteoriaa, deontologismi (Kant) ja utilitarismi (Mill), jotka nekin kohdistivat huomionsa tekijän sijasta tekoon. Tullessaan 1900-luvun puoleen väliin hyveet olivat jo lähes kadonneet etiikan ja tietoteorian tutkimuksesta. Kuitenkin samaan aikaan filosofit alkoivat kiinnittää huomiota deontologismiin ja utilitarismin ongelmiin. Merkittävä muutostekijä oli Elisabeth Anscomben essee ”Modern Moral Philosophy” (1958), jossa hän arvioi senhetkisen eettisen teorian puutteita ja päätyi ehdottamaan hyveteorioita mahdollisena tienä eteenpäin⁸. Anscomben essee oli lähtölaukaus modernille hyve-etiikalle.

”Hyveellä Sosa tarkoittaa luontaista tai hankittua kykyä, joka luotettavasti auttaa meitä saavuttamaan totuuden.”

Kesti kuitenkin parikymmentä vuotta ennen kuin Anscomben esiin nostamia ajatuksia alettiin soveltaa myös tietoteoriassa. Ernest Sosa julkaisi vuonna 1980 käänteentekevän artikkelin ”The Raft and the Pyramid”, jossa hän kritisoi kahta kilpailevaa ja tuolloin vallitsevaa episteemisten teorioiden mallia, fundamentalismia ja koherentismia⁹. Koherentismin mukaan uskomuksemme ovat oikeutettuja, jos ne ovat yhteensopivia muiden uskomustemme kanssa. Sen muodostama kuva uskomusjärjestelmästä on siis ikään kuin merellä seilaava lautta, jonka kukin osa makaa vain muiden lautan osien varassa. Sosan mukaan koherentismin ongelma on siinä, ettei se voi tarjota keinoja selvittää esimerkiksi niitä tilanteita, joissa jotkin uskomuksemme perustuvat havaintoihin mutta ovat ristiriidassa muiden uskomustemme kanssa. Lisäksi on mahdollista muodostaa koherentti uskomusjärjestelmä, joka ei kuitenkaan vastaa asioiden todellista laitaa. Näin ollen pelkkä koherenttius ei riitä oikeuttamaan uskomuksiamme.

Tietoteoreettisen fundamentalismin mukaan uskomuksemme ovat oikeutettuja, jos ne ovat perususkomuksia tai perustuvat perususkomuksiin. Perususkomukset ovat jollain hyvin varmalla tavalla oikeutettuja uskomuksia: ne perustuvat esimerkiksi suoriin havaintoihin. Näin fundamentalismi esittää uskomusjärjestelmämme ikään kuin pyramidina, jolla on tukeva, perususkomuksista muodostuva perusta. Tämän mallin ongelma on kyetä tarjoamaan jonkinlainen yhdistävä tekijä erilaisille fundamentalistisille periaatteille ilman, että pyramidin pohjaa kaivetaan koko ajan syvemmälle. Pyrkinessään oikeuttamaan perususkomusten olemassaolon fundamentalismi uhkaa vajota äärettömään regressioon.

Kumpikin malli johtaa siis vakaviin ongelmiin. Sosa ehdottaa, että hyveet voivat auttaa meidät yli tästä dilemmasta. Hyveellä Sosa tarkoittaa luontaista tai hankittua kykyä, joka luotettavasti auttaa meitä saavuttamaan totuuden. Tämän määritelmän mukaan tieto on tosi us-

komus, joka syntyy tiedollisten hyveiden harjoittamisen tuloksena. Sosan ehdotuksissa näkyy edellä mainittu siirtymä uskomusten ominaisuuksien tarkastelusta tarkastelijan itsensä ominaisuuksiin. Tämä näkökulmanvaihdos auttaa myös ratkaisemaan aikaisempia malleja vaivanneet ongelmat. Toimijakeskeinen perspektiivi sitoo yhteen erilaiset oikeuttamisen tavat ja todistusaineiston eri variaatiot. Myös koherenttius voidaan pitää yhtenä hyveenä.¹⁰

Feministifilosofi Lorraine Code pyrkii viemään Sosan ideaa vieläkin pidemmälle. Coden mukaan ei riitä, että tietoteoriassa jäädään kykyjen tasolle, vaan huomio tulee kiinnittää laajemmin persoonan toimintaan. Tietämissä on keskeistä tiedollinen vastuullisuus, joka ohjaa kaikkien kykyjen ja muiden hyveiden toimintaa. Tämä johtuu tietoa hankkivan agentin aktiivisuudesta. Pelkästä passiivisesta havainnosta puhuttaessa aistien ja muiden kykyjen luotettava toiminta olisi aivan riittävää. Suurin osa tiedosta kuitenkin edellyttää monimutkaisempaa prosessointia, jolloin on olennaista, että tällainen aktiivinen toiminta on luotettavaa. Code huomauttaa myös, että tiedonhankinta ja sen arviointi ovat eri tavoin riippuvaisia sosiaalisesta kontekstista ja historiasta. Tämä luonnollisesti vie tietoteoriaa sotkuisempaan suuntaan. Sen sijaan, että tietoteoria pyrkisi tarjoamaan universaaleja määritelmiä, sen tulee kiinnittää enemmän huomiota inhimillisen elämäntodellisuuden monitahoisuuteen.¹¹

Mihin hyvietetoteoria pyrkii? Neljä mallia

Sosan ja Coden alulle laittama keskustelu näkyy tämänhetkessä hyvietetoteoriassa kahdessa eri tyyppisessä perusteoriassa. Hyvereliabilistien mukaan hyveet ovat nimenomaan kykyjä, kun taas hyveresponsibilistit korostavat koko persoonan merkitystä. Toisinaan tämä jako ilmaistaan puhumalla kykyhyveistä (*faculty virtues*) ja luonteenpiirrehyveistä (*character/trait virtues*). Tyypillisiä

”Tyypillisiä kykyhyveitä ovat tarkka näkökyky ja hyvä muisti. Luonteenpiirrehyveistä puhuttaessa korostetaan esimerkiksi huolellisuutta, rohkeutta, kestävyyttä ja avaramielisyyttä.”

kykyhyveitä ovat esimerkiksi tarkka näkökyky ja hyvä muisti. Luonteenpiirrehyveistä puhuttaessa korostetaan esimerkiksi huolellisuutta, rohkeutta, kestävyyttä ja avaramielisyyttä. Tarkkaa jakoa eri hyvetyyppien välillä ei ole kuitenkaan syytä tehdä. Toimiakseen ihanteellisella tavalla monet kykyhyveet edellyttävät luonteenpiirrehyveitä. Tarkkanäköisyys ei ole hyödyksi, jos samalla olet laiska ja huolimaton, ja toisaalta monet luonteenpiirrehyveet realisoituvat käytännössä erilaisten kykyjen kautta.¹²

Reliabilistien ja responsibilistien välinen vastakkainasettelu nostaa esiin erilaiset tehtävät, joita tietoteorialla ja erityisesti hyvietetoteorialla nähdään olevan. Jason Baehr on luokitellut hyvietetoteoriat neljään eri ryhmään, joiden avulla hyveteorian erilaisia käyttötapoja on helppo selventää.¹³

Hyvietetoteorian erilaisia suuntauksia voidaan analysoida vertaamalla niitä aiempiin tapoihin harjoittaa tietoteoriaa. Perinteinen tietoteoria on kiinnostunut sellaisista teemoista kuin skeptisismi, tiedon määritelmä ja tiedollinen oikeuttaminen, ja osa hyvietetoteorioista jatkaa näiden kysymysten tarkastelua hyveiden avulla. Autonomisiksi hyvietetoteorioiksi kutsutaan malleja, jotka näkevät hyveet sellaisenaan filosofisen analyysin kohteina sekä korostavat eri muodoissaan, että perinteistä näkökulmaa tulisi laajentaa.

Ensinnäkin niin sanotun *vahvan perinteisen hyvietetoteorian* mukaan hyveet tarjoavat ratkaisun perinteisen tietoteorian ongelmiin, kuten esimerkiksi Gettier-tapauksiin. Tyypillinen tämän suuntauksen edustaja on Linda Zagzebski. Hänen mukaansa hyveiden tulisi olla perinteisen tietoteorian ytimessä ja muodostaa siten myös olennainen ja välttämätön osa tiedon määrittelmää. Zagzebskin hyvietetoteoria koostuu kahdesta komponentista. Ensinnäkin tiedon tulee olla tiedollisen hyveen motivoimaa ja toisekseen sen tulee perustua sellaiseen hyveelliseen toimintaan, joka luotettavasti tuottaa

tosia vastauksia.¹⁴ Tällainen vaatimus on kuitenkin liiallinen. Useissa tilanteissa meillä voi olla tietoa ilman, että olemme motivoituneita oikealla tavalla. Voin esimerkiksi muodostaa sinänsä oikean uskomuksen ”dekaani seisoo Senaatintorilla” ilman, että minua kiinnostaa tippaakaan, missä dekaani on tai kuka Senaatintorilla seisoo. Lisäksi Zagzebskin teoria ei kata sellaisia Gettier-tapauksia, joissa henkilö uskoo jotain virheellisesti, vaikka toimiikin hyveellisesti niin uskoessaan. On näet mahdollista, että olemme tilanteessa, jossa meidän ei ole mahdollista muodostaa tosia uskomuksia, vaikka kuinka pinnistelimme kykyjemme ja hyveidemme ääri rajoilla. Esimerkiksi monet aiemmin yleisesti hyväksytyt ja tieteellisinä pidetyt mutta lopulta virheelliseksi osoitetut teoriat ovat tällaisia tapauksia.¹⁵

Heikon perinteisen hyvietetoteorian mukaan taas hyveet korkeintaan tarjoavat tukea perinteiselle tietoteorialle mutta eivät suoranaisesti mullista tietoa oppia. Tämän suuntauksen edustajia ovat muun muassa Ernest Sosa, Duncan Pritchard, John Greco ja Jason Baehr¹⁶. Hyveiden rooli on siis vahvistaa perinteistä tiedon määrittelmää. Esimerkiksi Duncan Pritchard esittää seuraavan määrittelmän, joka hänen mukaansa kykenee selviämään suurimmasta osasta tiedon määrittelmää kohtaavista haasteista:

S tietää, että *p*, jos ja vain jos (i) S:n tosi uskomus, että *p*, on luotettavan kognitiivisen luonteenpiirteen tuottama siten, että hänen kognitiivinen menestyksensä on olennaisella tavalla riippuvainen hänen omasta kognitiivisesta toiminnastaan ja (ii) S:n uskomus että *p* on turvallinen.¹⁷

Pritchardin määrittelmässä tukea antaa hyveiden (jotka hänen mukaansa voidaan käsittää niin kykyhyveinä kuin luonteenpiirrehyveinäkin) lisäksi myös niin sanottu turvallisuusperiaate (*safety principle*). Tämän periaatteen mukaan ei saisi olla olemassa aktuaaliselle maailmalle lä-



heistä mahdollista maailmaa, jossa uskomus on epätosi. Toisin sanoen turvallisuusperiaate vaatii, että uskoessaan p henkilö ei saa olla helposti väärässä.¹⁸ Tämä periaate on yksi tapa vahvistaa Zagzebskin alkuperäistä teoriaa, jossa ei ollut mahdollista kieltää henkilöiltä tietoa sellaisissa tilanteissa, joissa tietoa ei selvästi ole (kuten edellä mainituissa tapauksissa)¹⁹.

Vahvan autonomisen hyvetietoteorian mukaan modernin tietoteorian ongelmat ovat niin syviä, että perinteinen teoretisointi tulisi hylätä tai ainakin sitä pitäisi suuresti muokata hyveiden avulla. Esimerkiksi tiedon käsitteen määrittely on tästä näkökulmasta melko lailla turhaa ja toivotonta; sen sijaan paljon kiinnostavampaa on esimerkiksi kysyä, miten voimme kehittyä kohti ihanteellista tietäjää tai miten voimme arvioida erilaisten tiedollisten yhteisöjen meriittejä. Vahvan teesin esittäjiksi lasketaan yleensä vain Jonathan Kvanvig²⁰. Kvanvigin mukaan tietoteorialta tulisi edellyttää ”sellaista kognitiivisen toiminnan kuvausta, joka on uskollinen kognitiiviselle kokemuksellemme ja auttaa meitä parhaiten käyttämään mahdollisuuksiamme löytää totuus ja välttää erheitä”²¹. Kvanvigin radikaali teesi perinteisen tietoteorian puutteista on kuitenkin melko helposti kritisoi-tavissa. Vaikka esimerkiksi tiedon käsitteen analyysi voi olla hyvin puisevaa, se ei tarkoita, että tällainen analyysi olisi käytännölliseltä kannalta turhaa. Vaikka haluaisimmekin maksimoida tietoteorian käyttöarvon, ei tästä seuraa, että esimerkiksi käsitteelliseen selkeyteen pyrkivä analyysi olisi hyödytöntä silloinkaan, kun se hyödyttää vain harvoja (eli niitä, jotka kykenevät ymmärtämään näitä analyyseja).

Jos Kvanvigin teesi karsitaan radikaalista perinteisen tietoteorian kritiikistä, se lieventyy *heikoksi autonomiseksi hyvetietoteoriaksi*. Tällöin hyveet nähdään sellaisenaan kiinnostavina ja hyödyllisinä mutta ilman radikaalin muutoksen suositusta. Hyveet tuovat sekä komplementaarisen lisän perinteiseen tietoteoriaan että joukon omalakisista kysymyksiä, jotka ovat aidosti episteemisiä mutta jotka myös eroavat perinteisen tietoteorian käsittelemistä kysymyksistä²². Tyypillisiä tämän kannan edustajia ovat esimerkiksi Lorraine Code sekä Robert Roberts ja William Wood²³.

Relevantteja kysymyksiä, jotka täyttävät edellä mainitut ehdot, on paljonkin. Baehr jakaa nämä viiteen luokkaan. Ensinnäkin voidaan kiinnittää huomiota tiedollisen hyveen ja muiden kykyjen suhteeseen. Mikä on moraalisten ja tiedollisten hyveiden suhde? Entä kuinka kyvyt, hyveet ja muut persoonallisuuden piirteet, kuten temperamentti, liittyvät yhteen? Toiseksi voidaan tutkia sitä, mikä tekee jostakin kyvystä tai piirteestä tiedollisen hyveen. Onko merkittävä sen tehokkuus tai luotettavuus totuuden löytämisessä? Kolmanneksi on mahdollista tarkastella hyveitä psykologian filosofian näkökulmasta. Ovatko jotkin kognitiiviset tilat edellytyksiä hyveelliselle tietämiselle? Mitä ”tiedon rakastamisella” tarkalleen ottaen tarkoitetaan? Neljänneksi tarkastelun kohteeksi voidaan ottaa jokin yksittäinen hyve tai pahe. Mikä on esimerkiksi viisauden tai avaramielisyyden

merkitys? Viidenneksi voimme tutkia hyveiden erilaisia sovelluksia (*applied virtue epistemology*). Mitä edellyttää menestyksekkäs tiedonhankinta ja -analysointi jossakin tiettyssä kontekstissa (esimerkiksi journalismissa, lakitieteessä tai teologiassa)? Voiko ja saako hyveitä opettaa?

Gettier-ongelman kiertäminen ja todistuksen asema

Edellä esitetty läpileikkaus hyvetietoteorian erilaisista ilmenemismuodoista osoittaa, kuinka laaja-alainen hyvetietorioiden joukko on. Monista eroistaan huolimatta eri hyvetietoteorioilla on kuitenkin olennaisia yhdistäviä piirteitä. Ensinnäkin hyvetietoteoriat ovat luonteeltaan normatiivisia ja näin vastakkaisia esimerkiksi Quinen ehdotukselle naturalisoida tietoteoria siten, että se käsittelee vain tietoon liittyviä ei-normatiivisia puolia²⁴.

Toisekseen hyvetietoteoriassa ymmärretään tiedon syntyvän tiedollisen hyveen vaikuttamana. Toisin sanoen hyveen täytyy olla olennainen osa sitä kausaalista ketjua, joka tuottaa meille tietoa. John Greco määrittelee asian näin:

S tietää, että p , jos (i) p on totta, (ii) S uskoo, että p , ja (iii) S uskoo p :n todeksi, koska S:n uskomus on tiedollisen hyveen tuottama.²⁵

Sana ”koska” ilmaisee edellisessä lauseessa kausaalisen selityksen. Tämä esimerkki auttaa ymmärtämään, kuinka hyvetietoteoria pyrkii kiertämään Gettier-ongelmat. Gettier-tapauksissahan uskomus syntyy sattumalta, mikä poistaa uskomukselta tiedon statuksen. Hyvetietorioiden mukaan tietoon tarvitaan henkilön kognitiivisten kykyjen menestyksekkästä käyttöä. Toisin sanoen uskoessaan, että p , S:ää voidaan pitää ansiokkaana, koska hänen oikein toimivat kognitiiviset kykynsä ovat olennainen tekijä uskomuksen muodostumisessa. Kausaalinen ”koska” erottaa oikean tiedon Gettier-tapauksista, jossa henkilö myös käyttää kognitiivisia kykyjään, mutta näissä tapauksissa tiedollinen kyky tai hyve ei ole olennainen tekijä tiedon muodostumisessa.²⁶

Nykytietoteoriassa käydään myös toista tärkeää keskustelua, joka on johtanut monet filosofit hyveiden jäljelle. Tämä keskustelu koskee luottamussuhteiden ja silminnäkijäläusuntojen (*testimony*) roolia tietämisessä. John Hardwig huomautti vuonna 1985 julkaistussa artikkelissaan, että meidän on pakko hyväksyä tiedollinen riippuvuutemme toisista²⁷. Toisin sanoen, vain poikkeustapauksissa on mahdollista muodostaa uskomus itsenäisesti, riippumatta muista. Näin ollen valistuksen korostama tiedollinen autonomia on sangen ongelmallinen vaatimus. Mutta keneen tahansa ei tietenkään pidä luottaa. Yksi tapa toimia tällaisessa tilanteessa on arvioida todistuksen antajaa tiedollisten hyveiden näkökulmasta. Ilmentääkö hänen aiempi toimintansa huolellisuutta ja tasapuolisuutta vai kenties tiedollisia paheita, kuten epärehellisyyttä tai epäkriittisyyttä? Vastaavasti jos ei ole pääsyä sen enempää varsinaiseen todistusaineistoon kuin



tietoon todistuksen antajasta tiedollisena toimijana, tiedollisesti hyveellinen toimintapa on pidättäytyminen kannanotoista.

Ovatko hyveet mahdollisia?

Ehkä kaikkein perustavin kritiikki hyveteorioita vastaan on, hieman yllättäen, väite niiden pragmaattisesta toimimattomuudesta. On empiirinen tosiasia, että hyveet ovat jokseenkin harvinaisia: ihmiset eivät useinkaan toimi hyveellisesti, ja täydellisen hyveen löytäminen inhimillisestä elämänpiiristä lienee lähes mahdotonta. Tästä syystä niin sanotut situationistit ajattelevat, että puhe hyveistä on ensinnäkin turhaa (koska ihmiset eivät kuitenkaan toimi hyveellisesti) ja toisekseen harhaanjohtavaa ja mahdollisesti jopa vaarallista (koska hyvepuhe estää havaitsemasta, mistä ongelmat todella johtuvat eli sosiaalisesta kontekstista ja rakenteista).²⁸ Kritiikissä on näin poliittinen vire. Situationistit korostavat vasemmistolaiseen tapaan rakenteita, ja he näkevät hyveiden roolin korostamisen väärläisena yksilön vapauden ja vastuun painottamisena.

Situationistien kritiikki on olennaista mutta ei kuitenkaan kohtalokasta hyveteorioille. Ensinnäkin on selvää, että maailma ei ole täydellinen ja hyveet ovat usein harvinaisia²⁹. Tästä huolimatta on esimerkkejä viisaasta ja harkitsevasta toiminnasta. Tällainen toiminta on hyveteorioiden mukaan jäljiteltävä ideaali. Toisin sanoen ei ole olennaista, että kaikki ihmiset pystyisivät ihanteelliseen toimintaan. Hyvetietoteorioiden toimimiseksi riittää, että niiden perusteella voidaan määritellä ihanteellisen tiedonhankinnan keskeiset piirteet.

Aiemmin kiinnitin huomiota Zagzebskin tiedon määritelmään, joka on saanut osakseen aiheellista kritiikkiä. Siitä huolimatta Zagzebskin teoriolla on toinen, hedelmällisempi ulottuvuus. Hän kiinnittää huomiota modernin tietoteorian kiinnostuksen aiheiden ohuuteen ja pitää tätä valitettavana. Muiden hyveteoreetikkojen lailla hän huomauttaa, että on monia eri tyyppisiä tiedollisia arvoja, joiden tavoittelemisen on arvo sinänsä³⁰. Tällaisia arvoja ovat esimerkiksi ymmärrys (*understanding*) ja käytännöllinen viisaus (*fronēsis*)³¹.

Kreikankielen sanan *epistēmē* paras suomennos olisi ”tiedon” sijasta juuri ”ymmärrys”; tämä on esimerkiksi Platonin tarkoitus hänen käyttäessään käsitettä. Toisin kuin tieto, ymmärrys ei kohdistu johonkin yksittäiseen propositionaaliseen väitteeseen. Tämä ei tarkoita, etteikö ymmärrykseen sisältyisi myös tietoa, mutta ymmärryksen kohteena on aina useiden eri väitteiden joukko tai verkosto. Kyky ymmärtää asioiden välisiä yhteyksiä on taito, jota tarvitaan kaikilla olennaisilla ihmiselämän tasoilla. Esimerkiksi toisen ihmisen tuntemisessa on kysymys nimenomaan ymmärryksestä. Sama pätee myös itsetuntemukseen.

Miranda Fricker on soveltanut hyveteoriaa erilaisten tiedollisten paheiden näkökulmasta. Frickerin mukaan on olemassa tiedollista epäoikeudenmukaisuutta (*epistemic injustice*), joka ilmenee sekä testimoniaalisessa että hermeneuttisessa muodossa. Testimoniaalinen epäoikeudenmukaisuus sulkee joiltakin yksilöiltä tai ryhmiltä

pääsyn tietoon. Tämä estäminen voi ilmetä esimerkiksi vähättelynä, tietoisena väärintulkintana tai hiljentämisenä, joka nousee esimerkiksi erilaisista ennakkoluuloista. Esimerkkinä Fricker käyttää tapauksia, joissa afroamerikkalaisia ei pidetty luotettavina todistajina yhdysvaltalaisissa oikeusistuimissa. Hermeneuttisessa epäoikeudenmukaisuudessa jokin tai ennakkoluulo estää kuulijaa ymmärtämästä tai ottamasta toisen sanomaa vakavasti, koska jokin tekijä vääristää viestiä. Lääkkeeksi Fricker suosittaa ”testimoniaalista herkkyyttä”, joka on kirjoitetavissa auki sellaisina tiedollisina hyveinä kuin avaramielisyys ja viisaus.³²

Esimerkiksi tämän kaltaisten teemojen käsittely laajentaa filosofian kenttää, tässä tapauksessa erityisesti tietoteoriaa. Näin alaa tuodaan lähemmäs sekä arkitodellisuutta että sellaisia klassisia filosofian muotoja, jotka näkivät filosofian nimenomaan elämäntaitona. Osa hyveteoreetikoista seuraakin tätä suuntausta, mutta osa pyyttelee varsin perinteisen analyttisen tradition piirissä. Kuitenkaan näitä ei liene syytä pitää toisensa poissulkevinä projekteina.

Viitteet

- 1 Etiikasta ks. *Cambridge Companion to Virtue Ethics* 2013; poliittikan filosofiasta ks. Thiele 2006; johtamistaidosta ks. Harvard 2009.
- 2 Gettier-tapausten luonne on seuraavanlainen. Kuvittele, että olet ajelemassa USA:n halki ja saavut maaseudulle, jossa on joka puolella kauniita latoja. Muodostat välittömästi uskomuksen: ”Tuossa pellolla on kaunis lato.” Tietämättäsi olet kuitenkin saapunut alueelle, jonka nimi on Fake Barn County. Nimi tulee siitä, että tuolla alueella pelloille on pystytetty feikkilatoja turistien iloksi. Sattuukin kuitenkin niin, että lato, jota juuri sillä hetkellä katsot, sattuukin olemaan ainut oikea lato koko piirikunnassa. Sinulla on nyt siis perusteltu tosi uskomus, mutta ei kuitenkaan tietoa. Miksi? Koska uskomuksesi on riippuvainen tuurista. Gettier-tapauksissa tuuri astuu kuvaan mukaan kahdesti. Ensin sinua kohtaa huono tuuri tietämättömyyden muodossa. Et ole koskaan kuullutkaan ovelista maajusseista, jotka rakentelevat latoja huijausmielessä. Sitten huonoa onnea seuraa sattumalta hyvä onni: ainut oikea lato sattuukin juuri sillä hetkellä olemaan silmiesi edessä.
- 3 Määritelmästä ks. Zagzebski 1996, 126–137.
- 4 Hyvetietoteoreetikoiden erilaiset näkemykset tiedollisten hyveiden kriteereistä tekevät tällaiset listat kuitenkin kyseenalaisiksi. Yksi ehdotetuista kriteereistä on, että tarkasteltavan hyveen mukaan toimiminen tuottaa useimmissa tilanteissa melko suurella todennäköisyydellä tosia uskomuksia. Mutta tämäkin kriteeri on kiistanalainen: on mahdollista painottaa esimerkiksi sellaisia hyveitä, jotka kokonaisvaltaisesti tekevät kantajastaan ihanteellisen tiedonhankkijan.
- 5 Aristoteles 2005, 1139b.
- 6 Ks. esim. Hütter 2005.
- 7 *Summa Theologiae* I-II, q. 57, a. 4, o.3.
- 8 Anscombe 1981.
- 9 Sosa 1980.
- 10 Sosa 2007; 2009. Fundamentalismi ja koherentismi ovat nimenomaan internalistisia tietoteorioita vaivaavia ongelmia. Sosan ehdotus onkin radikaali, koska ratkaisuksi esitetään internalismista luopumista kokonaan. Myös John Greco (2010) on argumentoinut voimakkaasti internalismia vastaan ja pyrkinyt osoittamaan sen ongelmallisuuden.
- 11 Code 1987. James Montmarquet (1993) on pyrkinyt mallintamaan tiedollisia hyveitä moraalisten hyveiden mukaisesti, jolloin ero kykyjen ja luonteenpiirteiden välillä tulee erityisen selväksi. Tällöin tiedollinen hyve on (i) hankittu ominaisuus, (ii) tahdon

- alainen (iii) ja sen käyttö tai käyttämättä jättäminen johtaa joko moraaliseen kiitokseen tai syyllisyyteen. Myöskään Coden mukaan intellektuaalisia ja moraalisia velvoitteita ei voi erottaa toisistaan.
- 12 Erityyppisten hyveinen yhteyden puolesta on argumentoinut mm. Baehr 2011.
- 13 Sama, 192–205.
- 14 Zagzebski 1996, 270: *An act of intellectual virtue A is an act that arises from the motivational component of A, is something a person with virtue A would (probably) do in the circumstances, is successful in achieving the end of the A motivation, and is such that the agent acquires a true belief (cognitive contact with reality) through these features of the act.*
- 15 Zagzebskin ja Baehrin keskustelusta tästä aiheesta ks. luku VI teoksesta *Contemporary Debates in Epistemology* 2013.
- 16 Sosa 2007, 2009; Pritchard 2009; Greco 2010; Baehr 2011.
- 17 Pritchard 2009, 74.
- 18 Turvallisuusperiaatteesta tarkemmin ks. Williamson 2000, 114–134.
- 19 Turvallisuusperiaatteessa on oma hankaluutensa määrittellä, milloin puhutaan läheisestä mahdollisesta maailmasta ja milloin ei. Näin turvallisuusperiaate ei välttämättä ratkaise kaikkia ongelmia, vaan ainoastaan siirtää keskustelun painopisteen toisaalle.
- 20 Kvanvig 1992, 170–186.
- 21 Sama, vii.
- 22 Näistä kysymyksistä laajasti ks. esim. Adams 2006.
- 23 Code 1987; Roberts & Wood 2007.
- 24 Greco 2010, 4–7.
- 25 Sama, 12, 71–90.
- 26 Greco 2002, 308–311. Tältä pohjalta voidaan yrittää antaa myös vastaus skeptismin ongelmaan. Greco (2010, 125–146) pyrkii osoittamaan, kuinka reliabilistinen tietoteoria kykenee uskotavalla tavalla kyseenalaistamaan perinteisten skeptisten argumenttien lähtöoletukset. Esimerkiksi ei ole pakottavaa syytä hyväksyä väitettä, jonka mukaan uskomusten muodostuminen nojaa perusteluketjuihin (jotka ovat välttämättä kehämäisiä). Meillä voi nimittäin olla tietoa jo pelkän välittömän havainnon perusteella.
- 27 Hardwig 1985. Ks. myös Hardwig 1991, 699–700. Todistuksen episteemisestä asemasta tarkemmin ks. *The Epistemology of Testimony* 2006. Zagzebski 2012. Tätä kysymystä käsitellään erittäin laajasti, joten keskustelua voidaan tässä yhteydessään ainoastaan sivuta.
- 28 Yksi tunnetuimmista kriitikoista on Gilbert Harman (1999).
- 29 Hyveteoreetikot yleensä tunnustavat tämän. Esimerkiksi niin sanotun positiivisen psykologian perusteos (Peterson & Seligman 2004) tarjoaa kattavan kuvauksen hyveitä ja niiden oppimista käsittelevästä empiirisestä tutkimuksesta. Nopeana koosteena voidaan sanoa, että hyveiden oppiminen on vaikeaa mutta silti mahdollista, jos ympäristö on suotuisa. Silti on selvää että monien hyveiden oppiminen on monille käytännössä mahdotonta. Tämä huomio koskee luonnollisesti luonteenpiirrehyveitä.
- 30 Esimerkiksi Alston (2005) kannattaa moniarvoista lähestymistapaa tietoppiin: oikeutus (*justification*) on vain yksi monista tiedollisista arvoista (*desiderata*).
- 31 Zagzebski 1996, 43–51. Ks. Myös Kvanvig 2003, 185–203.
- 32 Fricker 2007.

Kirjallisuus

- Adams, Robert Merrihew, *A Theory of Virtue. Excellence in Being for the Good*. OUP, Oxford 2006.
- Akvinolainen, Tuomas, *Summa Theologiae*. CUP, Cambridge 2006.
- Alston, William. *Beyond "Justification". Dimensions of Epistemic Evaluation*. Cornell University, Ithaca 2005.
- Anscombe, Elisabeth, *Modern Moral Philosophy*. Teoksessa *Ethics, Religion and Politics*. The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Vol. 3. University of Minnesota, Minneapolis 1981, 26–42.
- Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*. Suom. Simo Knuutila. Gaudeamus, Helsinki 2005.
- Baehr, Jason, *The Inquiring Mind. On Intellectual Virtue and Virtue Epistemology*. OUP, Oxford 2011.
- Cambridge Companion to Virtue Ethics*. Toim. Daniel C. Russell. CUP, Cambridge 2013.
- Code, Lorraine, *Epistemic Responsibility*. University Press of New England, Hanover 1987.
- Contemporary Debates in Epistemology*. 2nd edition. Toim. Matthias Steup, John Turri & Ernest Sosa. Wiley, Oxford 2013.
- DePaul, Michael & Zagzebski, Linda, *Intellectual Virtue. Perspectives from Ethics and Epistemology*. OUP, Oxford 2003.
- Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press, Oxford 2007.
- Greco, John, *Virtues in Epistemology*. Teoksessa *The Oxford Handbook of Epistemology*. Toim. Paul K. Moser. OUP, Oxford 2002, 287–315.
- Greco, John, *Achieving Knowledge. A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*. OUP, Oxford 2010.
- Hardwig, John, *Epistemic Dependence*. *The Journal of Philosophy*. Vol. 82, No. 7, 1985, 335–349.
- Hardwig, John, *The Role of Trust in Knowledge*. *The Journal of Philosophy*. Vol. 88, No. 12, 1991, 693–708.
- Harman, Gilbert, *Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error*. *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. 99, No. 3, 1999, 315–331.
- Havard, Alexander, *Hyvejohtajuus (Virtuous Leadership. An Agenda for Personal Excellence)*, 2007). Suom. Jason Lepojärvi. Proventia, Helsinki 2009.
- Herdt, Jennifer, *Putting on Virtue. The Legacy of Splendid Vices*. University of Chicago, Chicago 2008.
- Hütter, Reinhard, *The Directedness of Reasoning and the Metaphysics of Creation*. Teoksessa *Reasons and the Reasons of Faith*. Toim. Paul J. Griffiths & Reinhard Hütter. T&T Clark, New York & London 2005.
- Kvanvig, Jonathan, *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind*. Rowman and Littlefield, Savage 1992.
- Kvanvig, Jonathan, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*. CUP, Cambridge 2003.
- Montmarquet, James, *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*. Rowman & Littlefield, Lanham 1993.
- Peterson, Christopher & Seligman, Martin, *Character Strengths and Virtues. A Handbook and Classification*. OUP, Oxford 2004.
- Pritchard, Duncan, *Knowledge*. Palgrave MacMillan, London 2009.
- Roberts, Robert C. & Wood, William J., *Intellectual Virtues. An Essay in Regulative Epistemology*. OUP, Oxford 2007.
- Sosa, Ernest, *The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge*. *Midwest Studies in Philosophy*. Vol. 5, No. 1, 1980, 3–25.
- Sosa, Ernest, *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I*. OUP, Oxford 2007.
- Sosa, Ernest, *Reflective Knowledge. Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume II*. OUP, Oxford 2009.
- The Epistemology of Testimony*. Toim. Jennifer Lackey & Ernest Sosa. OUP, New York 2006.
- Thiele, Leslie Paul, *The Heart of Judgment. Practical Wisdom, Neuroscience and Narrative*. CUP, Cambridge 2006.
- Williamson, Timothy, *Knowledge and its Limits*. OUP, Oxford 2000.
- Zagzebski, Linda, *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. OUP, Oxford 1996.
- Zagzebski, Linda, *Epistemic Authority. A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. OUP, Oxford 2012.

FILOSOFISTA PRAKTIIKKAA

moneen käyttöön

FILOSOFI TAVATTAVISSA

Ajatuksia filosofisesta elämästä

TOIM. PIA HOUNI & PERTTU SALOVAARA

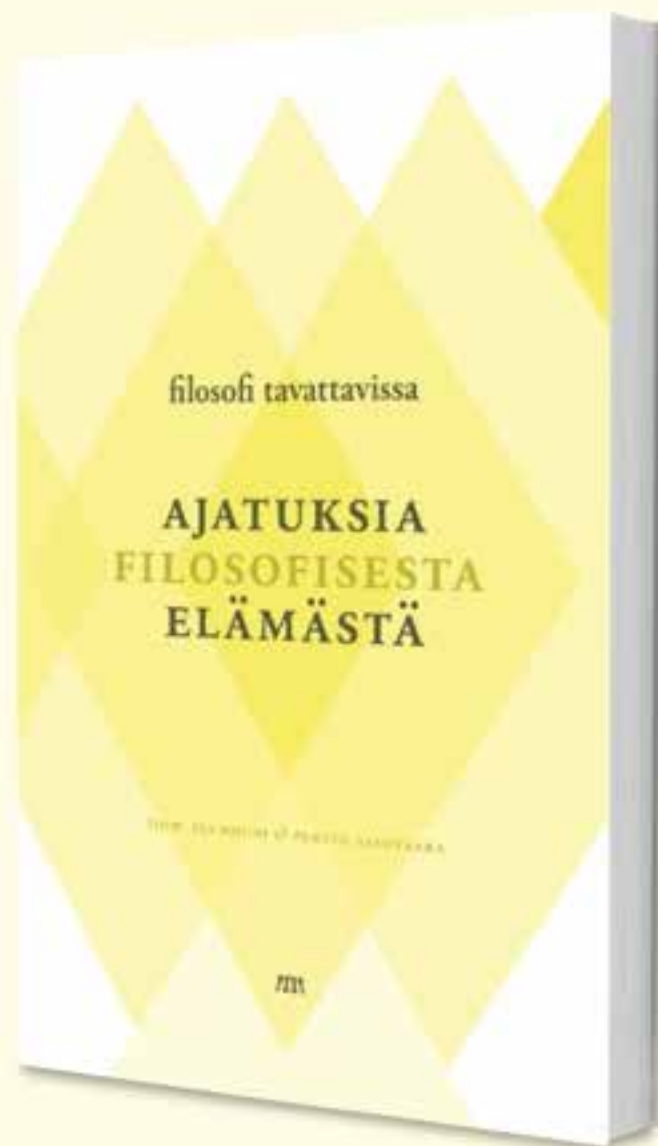
niin & näin -kirjat 2014

175 sivua

ISBN 978-952-5503-80-7

35 €

kestotilaaajalle 31 €



Filosofia on tutkimisen ja todistelemisen mutta myös tekemisen ja tukemisen perinne. Kun elämässä kiikastaa ja arki askarruttaa, jäsentenvälinen viisaus ei riitä. Filosofista praktiikkaa harjoittavan täytyy tuntea filosofiaa ja käytännön neuvontaa.

Uutuuskirja hahmottelee filosofisen vastaanottotoiminnan historiallisia ääriviivoja ja nykymuotoisen elämänskysymysten

käsittelyn koko kirja käytännön filosofoimisen kiehtovana muotona. *Filosofi tavattavissa* sisältää Elli Arivaara-Ebben, Pia Hounin, Jukka Laajarinteen, Aila Latvalan, Johannes Ojansuun, Eero Ojasen, Juha Romppasen, Perttu Salovaaran, Risto Suvannon, Arto Tukiaisen ja Anu Virtasen puheenvuorot kaikkien avuksi ja avarrukseksi.

Vallitseva talousteoria on neuvoton resurssiniukkuuden edessä

Hyvinvointivaltion antama hyvinvointilupaus edellyttää perinteisen talouspolitiikan mukaan talouskasvua, ja tätä kasvua lähes kaikki päättäjät myös peräänkuuluttavat hinnalla millä hyvänsä. Perinteisen, uusklassisen taloustieteen kasvumallit eivät pysty huomioimaan energiankäytön ja sen tehokkuuden mittavia hyötyjä talouskasvulle. Tästä johtuen nykyisten talouskasvun ongelmien todellinen syy ei pääse keskustelussa esille. Suomalainen hyvinvointiyhteiskunta on haasteiden edessä, kun sen mahdollistanut talouskasvu törmää niukkenevien resurssien maailmaan.

Valtioneuvosto julkaisi hiljan tulevaisuus-selonteon, jonka sanoma on, että hyvinvointivaltiota ei voida pitää yllä ilman talouskasvua¹. Selonteko ei huomioi lainkaan Suomessakin viime aikoina käytyä keskustelua, jossa on nostettu esille talouskasvun mahdollinen törmääminen niukkeneviin luonnonvaroihin². Fossiilisen energian ja muiden uusiutumattomien luonnonvarojen suuri rooli teknologisessa kehityksessä ja sen myötä elintasossamme on jäänyt sokeaksi pisteeksi ainakin uusklassisessa taloustieteessä ja filosofiassa³.

Vallalla oleva uusklassinen taloustiede mallintaa talouskasvua kansantaloutta kuvaavan tuotantofunktion avulla⁴. Tuotantofunktiossa muuttujina ovat pääoma ja työvoima. Talouskasvusta noin 75 prosenttia ei voida kohdistaa kumpaankaan näistä. Tämä osa on nimetty ”teknologiseksi kehitykseksi”. Uusklassisen taloustieteen mukaan talouskasvulla ei ole fyysisiä rajoja. Fyysinen niukkuus ei päädy taloudelliseksi niukkuudeksi, koska niukkenevaa tuotannontekijää voidaan rajatta korvata pääomalla.⁵

Pieni vähemmistö taloustieteilijöistä kuitenkin kyseenalaistaa tuotantofunktiomallin käytön talouskasvun mallintamisessa⁶. Vallitsevan uusklassisen taloustieteen

rinnalle on noussut myös ekologisia reunaehtoja huomioiva taloustiede, mutta taloustieteen valtavirtaan ja talouspoliittiseen keskusteluun tällainen kritiikki ei ole noussut⁷. Talouskasvun tutkimuksessa työhön ja pääomaan perustuva malli onkin ollut hallitsevassa asemassa aina nobelisti Robert Solowin ajoista 1950-luvulta⁸. Uuden vuosituhannen alku on kuitenkin ollut kehittyneissä maissa hitaan tuottavuuskasvun aikaa. Varteenotettava selitys tälle tulee perinteisen taloustieteen ulkopuolelta.

Energian merkitys talouskasvulle – vaihtoehdot mallit

Uusklassisen taloustieteen mukaan energian osuus kansantalouden tilinpidossa on niin pieni, ettei sillä ole merkitystä talouskasvussa. Kuitenkin toinen 1970-luvun öljykriiseistä aiheutti 1900-luvun jälkipuoliskon syvimmän taantumaa. Toisen maailmansodan jälkeisistä 11 taantumasta vain yhtä ei edeltänyt öljyn hinnannousu.⁹ 1970-luvun öljykriisien myötä useat fyysikot ja ekologit kiinnostuivat taloustieteestä. He ovat sittemmin tuoneet luonnontieteellistä lähestymistapaa perinteisiin talousmalleihin. Heidän tutkimustensa perusteella voidaan osoittaa, että valtaosa teknologisesta kehityksestä johtuu

Uutuus!

Luiz Ruffato
**RUTOSTI
HEVOSIA**

Hypnotisoiva yhdenpäivänromaani São Paulon vimmaisesta metropolista on moneen kertaan palkittu, yksi brasilialaisen kirjallisuuden käänteentekevästä teoksesta.

Vain
22€
(ovh 25 €)



Uutuus!

Teppo Eskelinen &
Inari Juntumaa (toim.)
**KAPITALISMIN
SANAKIRJA**

Kapitalismin sanakirjassa eri alojen tutkijat ja kansalaisaktivistit selittävät kapitalismin keskeiset käsitteet. Mistä ne ovat peräisin, mitä ne merkitsevät, miten niitä voisi ajatella toisin?

Vain
25€
(ovh 29 €)



Totta vai satua?

Vain
22€
(ovh 25 €)

Uutuus!

Jussi Förbom
**VÄKI, VALTA
JA VIRASTO**

Maahanmuuttovirasto ja suomalainen turvapaikkapolitiikka

Miten suomalainen turvapaikkapolitiikka ja sitä ohjaavat linjaukset ovat syntyneet? Miksi politiikka on niin tiukkaa ja mikä on ollut vuonna 2008 perustetun Maahanmuuttoviraston rooli?



Uutuus!

Anna Kontula
**KIRJEITÄ
OIKEALLE**

Anna Kontulan uutuusteos on kuvitteellinen romanttinen kirjeenvaihto vasemmistopoliitikon ja oikeistovaihtajan välillä. Se on kirja vasemmiston ja oikeiston eroista – ja vähän yhtäläisyyksistäkin.

Vain
22€
(ovh 25 €)



Uutuus!

Johannes Ojansuu
**KATOAVAISUUDEN
AINEISTO**

Johannes Ojansuun aforismit tutkivat luonnon ja ihmismielen järjestystä katoavaisuuden peiliä vasten.



Vain
22€
(ovh 25 €)

Uutuus!

Marjut Hjelt
**LAPSUUDEN
SADUT JA
SEIKKAILUT**

Kaunis ja runsaasti kuvitettu tietokirja kertoo elävästi klassisista satukirjoista ja -hahmoista, satujen kirjoittajista ja keräilijöistä. Kirjassa seikkailevat rakastetuimmat satuhahmot aina Punahilkasta Muumeihin ja Jörö-Jukasta Tarzaniin.

Vain
26€
(ovh 29 €)



**Tilaa
nyt!**

Hintoihin lisätään toimituskulut 3–5 €.

into

Tilaa netistä www.intokustannus.fi tai kurvaa Kurvin Kirjaan, Hämeentie 48, Helsinki!

aineellisten resurssien, kuten fossiilisen energian, lisäntyneestä käytöstä.¹⁰ Kun huomioidaan energiankäytön hyötysuhde, teknologисelle kehitykselle jää kasvusta vain noin 10 prosentin osuus. Uusista muotoiluista kehitynein on Ayresin malli, jossa energian ja materiaalien kulutus otetaan huomioon eksnergian eli energian hyötökäyttöön päätyvän osuuden avulla.¹¹

Ayresin mallin tulos on, että valtaosa talouskasvusta voidaan selittää tehokkaamman energiankäytön myötä energian hinnan halpenemisena. Esimerkiksi kivihiihisähkön hyötysuhde kymmenkertaistui 1900-luvun aikana¹². Halventuva energia johtaa edelleen lisääntyneeseen energiankulutukseen ja siten kasvavaan talouteen. Mallin tulokset viittaavat siihen, että 1900-luvulla fossiilisen energian osuus elintasossa oli yli kymmenkertainen verrattuna sen kansantalouden tilinpitoarvoon. Vastaavasti työn osuus on ollut pienempi. Tämä vääristymä on johtanut luonnonvarojen haaskaamiseen, kun verotusta on kohdistettu työhön eikä uusiutumattomien luonnonvarojen käyttöön. Viimeisten vuosikymmenten aikana sähköntuotannon hyötysuhde ei ole enää juurikaan noussut, koska useimmat voimalaitokset toimivat jo suhteellisen lähellä teoreettista maksimiaan. Myös hyötysuhteen parantamisen rajakustannukset ovat kasvaneet.¹³ Joillakin teollisilla prosesseilla ja koneilla on vielä rutkasti tehostamisen varaa, mutta monen niin sanotun kypsän teknologian kohdalla näin ei ole.

Ayresin lähestymistapa on ajankohtainen. Talouskasvun trendi kehittyneissä maissa on hidastunut samalla kun raaka-aineiden ja energian hinnat ovat nousseet rajusti. Suurimpana yksittäisenä tekijänä voidaan nähdä öljy, jonka varassa lähes koko reaali-talous pyörii. Öljyn hinta on nelinkertaistunut ja lannoitteiden hinnat kolminkertaistuneet 2000-luvun alusta. Monien metallien, mineraalien ja elintarvikkeiden hinnat ovat nousseet merkittävästi. Uusklassisessa taloustieteessä käytettyjen mallien puutteiden vuoksi tämä on jäänyt liian vähälle huomiolle, ja siten keskustelu aiheesta on ollut vähäistä.

Yhdysvalloissa maissinviljelijän työn tuottavuus lähes seitsenkertaistui perinteisesti mitattuna vuosien 1940 ja 1970 välillä¹⁴. Samalla tuotannossa käytettyjen energiain-tensiivisten tyypilannoitteiden määrä kuusinkertaistui ja sähkönkulutuskin kolminkertaistui¹⁵. Tämä ei ollut ongelma halvan energian aikoina, mutta se on ongelma nyt, kun halvat luonnonvarat ehtyvät.

Resurssien korvaamattomuus

Uusklassisen taloustieteen mukaan ehtyvät resurssit voidaan aina korvata toisilla, jolloin fyysinen niukkuus ei realisoitu taloudelliseksi niukkuudeksi¹⁶. Valasöljy korvattiin maaöljystä jalostetulla kerosiinilla ja luonnon nitraattiesiintymät vaihdettiin maakaasusta valmistettuun ammoniakkiin. Mutta millä halpa öljy, maakaasu, kivihiihi ja vaikkapa ravinteena korvaamaton fosfori korvataan, kun ne ehtyvät ja kallistuvat? Heikompilaatuiset korvikkeet ovat huomattavasti kalliimpia tuotantokus-

tannuksiltaan. Esimerkiksi paljon puhutun liuskekaasun markkinahinta on viime vuosina jäänyt suurelta osin alle tuotantokustannusten¹⁷. Kun tämä markkinahäiriö lähi-vuosina korjaantuu, tulee myös kivihiihien hinnalle nousupaineita. Liikennepolttoaineiden raaka-aineena käytetyn öljyn korvaaminen on huomattavasti vaikeampaa kuin sähköntuotannossa käytettyjen fossiilisten polttoai-neiden.

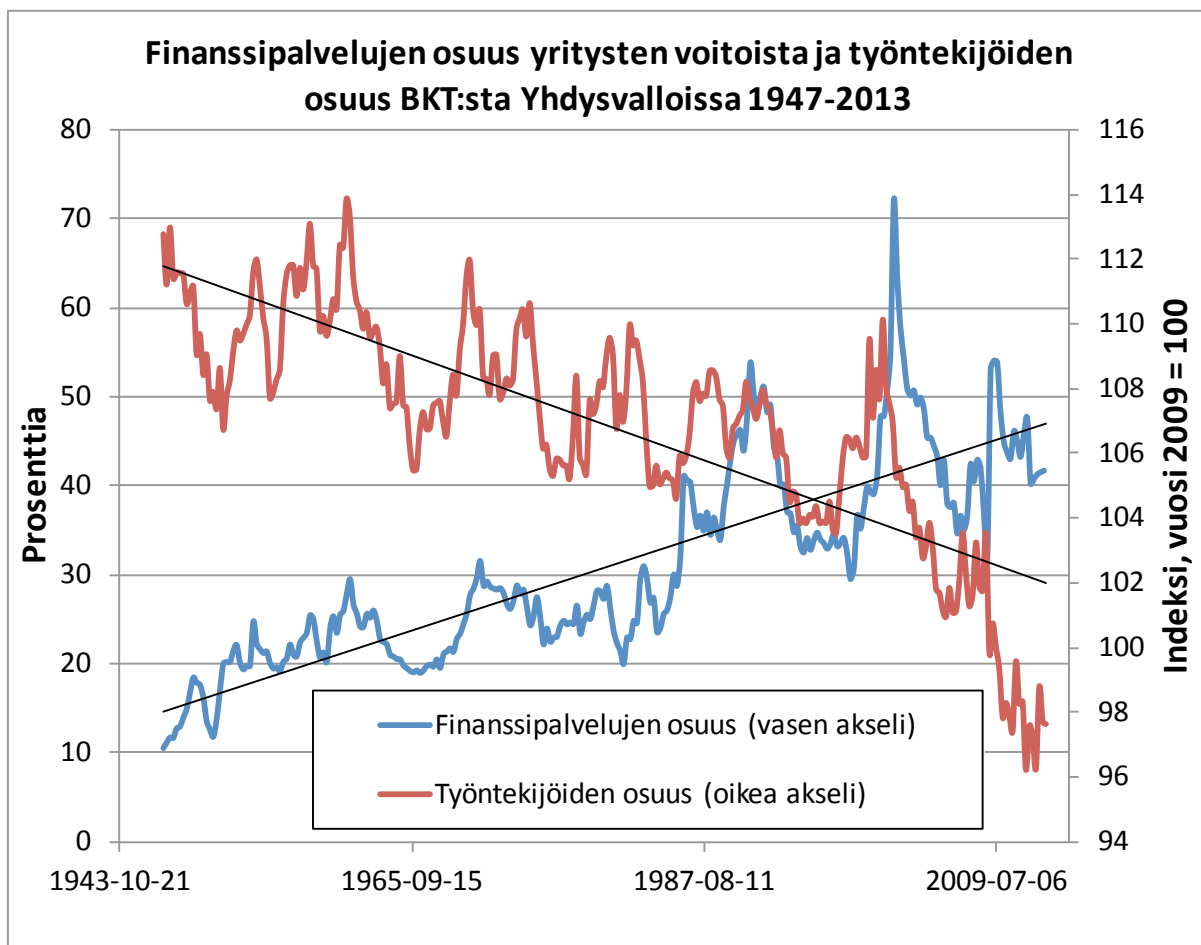
OECD-maiden öljyn- ja sähkönkulutus kääntyi laskuun vuoden 2005 paikkeilla, samalla kun öljyn hinta nousi voimakkaasti¹⁸. Finanssikriisillä lienee osuutensa tässä, mutta kuten Larry Summers totesi, finanssikriisi loppui jo neljä vuotta sitten¹⁹. Vähälle huomiolle on jäänyt myös se, miksi vuosituhannen vaihteen tekno-buumista jouduttiin vain muutamaa vuotta myöhemmin Yhdysvaltain asuntokuplaan. Suuntautuiko talouskasvu vuosituhannen vaihteen jälkeen kuplille alttiiseen finans-sitalouteen, koska reaali-talouden kasvun mahdollisuudet olivat kehittyneissä maissa rajoittuneet?

On vielä aikaista sanoa, miten pysyvä talouskasvun ja energiankulutuksen trendin käänne OECD-maissa on. On kuitenkin runsaasti merkkejä siitä, että olemme länsi-maissa siirtyneet talouskasvun lopun aikaan, ainakin reaali-talouden osalta. Kansainvälisestä taloudesta on tulossa nollasummapeliä, koska korkeista hinnoista huolimatta monia kriittisiä energia- ja raaka-ainevirtoja ei voida ehtymisen vuoksi enää kasvattaa. Jatkossa on merkittävää, mihin kyseiset virrat ohjautuvat ja mistä puolestaan aineellisen talouden kysyntää tuhoutuu. Viime aikoina energia ja materiaalit ovat virranneet yhä enemmän kehittyviin maihin.²⁰

Öljy on yhtenä syynä myös eurokriisimaiden ongelmis-sa²¹. Irlannin, Kreikan, Portugalin ja Espanjan öljyn-kulutus on muutamassa vuodessa pudonnut keskimäärin 26 prosenttia. Siitä huolimatta näissä maissa öljyn osuus energiapaletista on kolmanneksen suurempi kuin EU:ssa keskimäärin.²² Musertavan velkataakan lisäksi öljyn korkeat hinnat varmistavat, että näissä maissa tuskin nähdään talouskasvua vielä vuosiin.

Talouskasvun riippuvuus energiankulutuksesta

Monet koettavat lohdutautua sillä, että kasvu länsi-maissa siirtyy reaali-taloudesta aineettomaan talouteen. He kuitenkin unohtavat, että aineetonkin talous on mahdollista rakentaa ainoastaan reaali-talouden päälle. Lisäksi aineettomalla taloudella on taipumus pikem-minkin siirtää vaurautta paikasta toiseen kuin synnyttää sitä. Talous- ja rahoitusjärjestelmän rakenteesta johtuen aineetonta taloutta on kasvatettu esimerkiksi erilaisilla hintakuplilla. Muun muassa näiden kuplien myötä vaurautta siirretään tavallisilta ihmisiltä harvojen rikkaiden taskuihin. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, että finanssisek-torin osuus yritysten voitoista on Yhdysvalloissa kasvanut jo 30 vuotta ja vaihdellut yli 30 ja 72 prosentin välillä (kuva 1). Samaan aikaan työntekijöiden osuus kansan-tuotteesta on laskenut.



Finanssipalvelujen osuus yritysten voitoista ja maatalouden ulkopuolisten työntekijöiden osuus kansantuotteesta Yhdysvalloissa neljännesvuosittain 1947/I–2013/I. Suorat viivat ovat lineaarisia trendejä. Lähde: Federal Reserve Bank of St. Louis.

Trendinomainen, voimakas talouskasvu on alle 200 vuotta vanha ilmiö²³. Ihmiset ovat kuitenkin totuneet pitämään sitä normaalina – onhan se kestänyt koko heidän elinikensä. Talouskasvu ei kuitenkaan ole mikään luonnonlaki. Päinvastoin loputon talouskasvu sotii luonnonlakeja vastaan. Valmistusprosessien materiaali- ja energiatehokkuuden parantaminen auttaa, mutta se vaatii itsessään energiaa, materiaaleja ja investointeja. Toki talouskasvun taustalla on luonnonvarojen kulutuksen kasvun ohella myös sosiaalisia tekijöitä, kuten koulutustason nousu ja naisten mukaantulo työelämään²⁴. Sosiaaliset talouskasvun tekijät ovat kuitenkin

kertaluontoisia, joten niitä pitäisi jatkuvasti löytää lisää²⁵. Niitä on löydetty esimerkiksi johdannaismarkkinoilta, jonne kipeästi reaalityöelämässä tarvittavat investoinnit ovat ainakin lyhyellä tähtäimellä saatavan paremman tuoton perässä siirtyneet.

Uusklassisessa taloustieteessä sitkeästi istuva uskomus, että kallistuvaa energiaa voidaan rajatta korvata pääomalla tai työllä, rikkoo fysiikan lakeja.²⁶ On viipymättä aloitettava varautuminen siihen maailmaan, jossa niukenevien luonnonvarojen vuoksi talous tuskin kasvaa enää entiseen malliin. Keskeinen kysymys jatkossa on, miten säilytämme hyvinvointivaltion oleelliset osat ja mitä ne ovat.

Viitteet

- 1 Hjelt 2013.
- 2 Ks. Keskitalo 2011; Laitinen 2012; Partanen ym. 2012; Lähde 2013.
- 3 Salminen & Vadén 2013.
- 4 Ks. esim. Romer 1994; Aghion & Howitt 1998; Barro & Sala-i-Martin 2003.
- 5 Smulders 2013.
- 6 Ks. esim. Harcourt 1972; Felipe & Fisher 2003.
- 7 Daly & Farley 2004.
- 8 Ks. Solow 1956; 1957.
- 9 Hamilton 2003.
- 10 Esim. Cleveland ym. 1984; Kümmel 2011; Ayres & War 2005.
- 11 Ayres & War 2005.
- 12 Smill 2010.
- 13 Salminen & Vadén 2013.
- 14 Cottrell 2009.
- 15 Cleveland ym. 1984.
- 16 Aghion & Howitt 1998.
- 17 Mearns 2013; Anderson 2013.
- 18 *BP Statistical Review of World Energy 2013*.
- 19 Krugman 2013.
- 20 *BP Statistical Review of World Energy 2013*.
- 21 Murray & King 2012.
- 22 *BP Statistical Review of World Energy 2013*.
- 23 DeLong 1998.
- 24 Gordon 2012.
- 25 Sama.
- 26 Kumhof & Muir 2012.

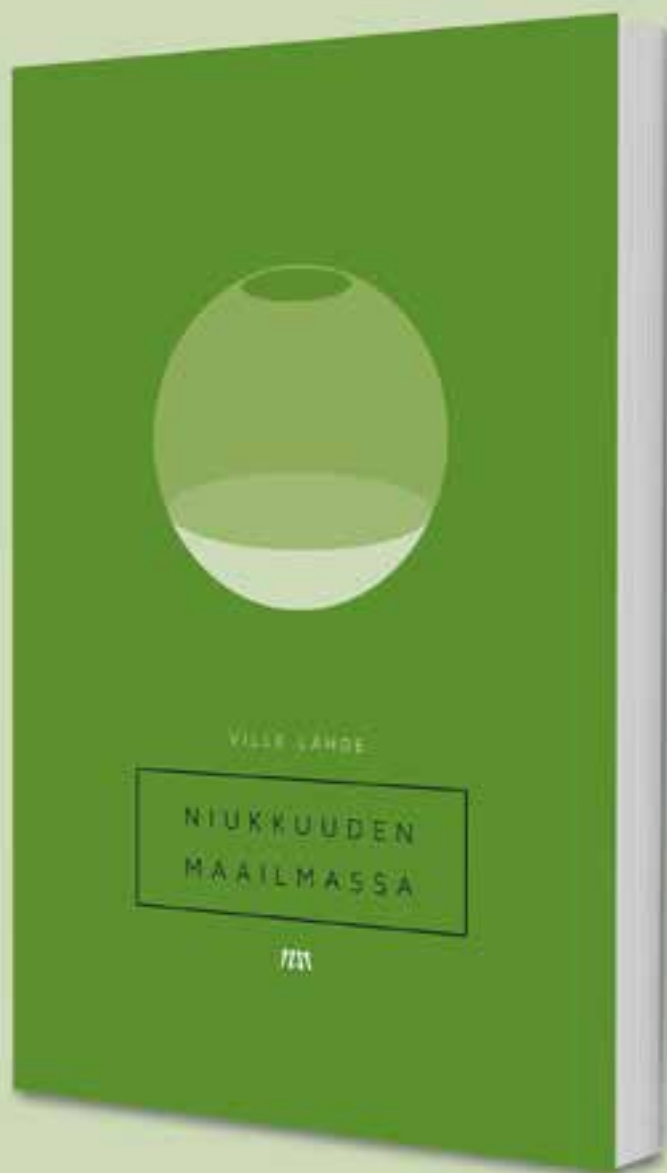
Kirjallisuus

- Aghion, Philippe & Howitt, Peter, *Endogenous Growth Theory*. The MIT Press, Cambridge 1998.
- Anderson, Jared, How Much Does a Shale Gas Well Cost? 'It Depends'. 6.8.2013. Verkossa: <http://breakingenergy.com/2013/08/06/how-much-does-a-shale-gas-well-cost-it-depends/>, tarkastettu 25.4.2014
- Ayres, Robert U. & Warr, Benjamin, Accounting for Growth, The Role of Physical Work. *Structural Change and*

- Economic Dynamics*. Vol. 16, No. 2, 2005, 181–209.
- Barro, Robert J. & Sala-i-Martin, Xavier, *Economic Growth*. The MIT Press, Cambridge 2003.
- BP Statistical Review of World Energy 2013*. Verkossa: <http://www.bp.com/en/global/corporate/about-bp/statistical-review-of-world-energy-2013.html>, tarkastettu 25.4.2014
- Cleveland, Cutler J. & Costanza, Robert & Hall, Charles A. S. & Kaufmann, Robert, Energy and the United States Economy. A Biophysical Perspective. *Science*. Vol. 225, No. 4665, 1984, 890–897.
- Cottrell, Fred, The Industrialization of Agriculture. Teoksessa *Energy & Society (Revised). The Relation Between Energy, Social Change, and Economic Development*. Greenwood Press, Westport 2009, 169–204.
- Daly, Herman E. & Farley Joshua, *Ecological Economics, Principles and Applications*. Island Press, Washington 2004.
- DeLong, J. Bradford, *Estimating World GDP, One Million B.C. – Present*. University of California, Berkeley 1998.
- Felipe, Jesus & Fisher, Franklin M., Aggregation in Production Functions, What Applied Economics Should Know. *Metroeconomica*. Vol. 54, No. 2 & 3, 2003, 208–262.
- Gordon, Robert J., Is U.S. Economic Growth Over? Faltering Innovation Confronts the Six Headwinds. NBER Working Paper, No. 18315, 2012. Verkossa: <http://www.nber.org/papers/w18315>, tarkastettu 25.5.2014
- Hamilton, James D., What Is an Oil Shock. *Journal of Econometrics*. Vol. 113, No. 2, 2003, 363–398.
- Harcourt, G. C., *Some Cambridge Controversies in the Theory of Capital*. Cambridge University Press, Cambridge 1972.
- Hjelt, Mari, *Valtioneuvoston tulevaisuusselonteko. Kestäväällä kasvulla hyvinvointia*. Valtioneuvoston kanslia, Helsinki 2013.
- Keskitalo, Jorma, *Ihmiskunnan energiakriisi*. Gaudeamus, Helsinki 2011.
- Krugman, Paul, A Permanent Slump? *New*

- York Times*. 17.11.2013. Verkossa: http://www.nytimes.com/2013/11/18/opinion/krugman-a-permanent-slump.html?_r=0, tarkastettu 25.5.2014
- Kumhof, Michael & Muir, Dirk, Oil and the World Economy, Some Possible Futures. IMF Working Paper No. 12/256, 2012. Verkossa: <http://www.imf.org/external/pubs/cat/longres.aspx?sk=40066.0>, tarkastettu 25.5.2014
- Kümmel, Reiner, *The Second Law of Economics. Energy, Entropy, and the Origins of Wealth*. Springer, New York 2011.
- Laitinen, Jussi, *Valomerkki. Energiapula ja makean elämän loppu*. Atena, Helsinki 2012.
- Lähde, Ville, *Niukkuuden maailmassa*. niin & näin, Tampere 2013.
- Mearns, Euan, What is the Real Cost of Shale Gas? 28.11. 2013. Verkossa: <http://euanmearns.com/what-is-the-real-cost-of-shale-gas/>, tarkastettu 25.4.2014
- Murray, James & King, David, Oil's Tipping Point Has Passed. *Nature*. Vol. 481, No. 7382, 2012, 433–435.
- Partanen, Rauli, Paloheimo, Harri & Waris Heikki, *Suomi öljyn jälkeen*. Into, Helsinki 2012.
- Romer, Paul M., The Origins of Endogenous Growth. *Journal of Economic Perspectives*. Vol. 80, No. 1, 1994, 3–22.
- Salminen, Antti & Vadén, Tere, *Energia ja kokemus*. niin & näin, Tampere 2013.
- Smil, Vaclav, *Energy Transitions. History, Requirements, Prospects*. Praeger, Oxford 2010.
- Smulders, Sjak, Endogenous Technological Change, Natural Resources and Growth. Teoksessa *Scarcity and Growth in the New Millennium*. Toim. R. David Simpson, Michael A. Toman & Robert U. Ayres. RFF Press, Boston 2013.
- Solow, Robert M., Technical Change and the Aggregate Production Function. *Review of Economics and Statistics*. Vol. 39, No. 3, 1957, 312–320.
- Solow, Robert M., A Contribution to the Theory of Economic Growth. *The Quarterly Journal of Economics*. Vol. 70, No. 1, 1956, 65–94.

EKOLOGIA EI OLE MIELIPIDEKYSYMYS.



HINTA 35 €
(kestotilajalle 31 €)



Ville Lähde
NIUKKUUDEN
MAAILMASSA

niin & näin -kirjat 2013
192 sivua
ISBN 978-952-5503-79-1

Öljy, makea vesi, viljelysmaa ja ruoka ehtyvät. Jotkut povaavat nykyisen sivilisaation romahtamista, toiset muistuttavat ihmisen kekseliäisyydestä ja kyvystä luoda uusia resursseja ja teknologioita. Niin tai näin, kysymys niukkuudesta on nyt polttavampi kuin ikinä.

Niukkuuden maailmassa haastaa pohtimaan, millaista politiikkaa ja elämää niukkuuden maailmassa voisi olla. Juuri nyt on välttämätöntä miettiä, millaiseen maailmaan halutaan olla menossa ja millaisella politiikalla sinne voitaisiin päästä. Pelkät faktat eivät koskaan sanele politiikkaa. Poliitiikan aika ei ole koskaan ohi.

FREDRIK LÅNG

Duchamps landskap?

”Mina landskap börjar där var da Vincis slutar”, avslöjade Marcel Duchamp (1887–1968) en gång för en intervjuare nån gång på 60-talet. Då var hans karriär som bildkonstnär sedan länge avslutad – trodde man, i själva verket hade han ännu en överraskning att bjuda på – medan hans inflytande alltjämt steg för varje år och han på konstscenen ännu en tid roat kunde följa med konsekvenserna av det han en gång hade åstadkommit. Men... Leonardo da Vinci (1452–1519) målade väl inga landskap?

I bland skönjer man visserligen några blånande berg i bakgrunden på Leonardos få färdigställda verk, sterila alplandskap som avslöjar att han föreställt sig att personerna han avbildat befunnit sig i tunn luft, uppe på hög höjd. Men inga egentliga landskapsmålningar. Däremot finns det i de bevarade manuskripten några hastigt tillkomna skisser som föreställer det vi kunde kalla landskap, närmast kommer väl en teckning över Arnodalen från 1473. Men för det mesta är hans landskapsstudier utkast för att illustrera det ena eller det andra naturfenomenet: stormar, översvämningar, katastrofer; växters växt och fåglars flykt. Samt några utsökta kartor; översiktsbilder.

Och Duchamp gjorde väl heller inga landskap? Så vad menade han med sitt svar? Ville han ge sin samtid ännu en gåta att grubbla på? Eller är det här gåtans lösning finns? Eftersom ingen av dem var landskapsmålare men båda lidelsefullt intresserade av seendet, av visuell representation och visuella effekter, borde man kanske formulera om satsen en smula: ”Mina perspektiv börjar där da Vincis slutar.” Var det så Duchamp menade?

Eller menade Duchamp att han på det andliga planet bara hade en beaktansvärd föregångare, för vilken bildmässig avbildning inte bara handlade om det omedelbart synliga utan även innehöll en intellektuell uppgift att förstå det sedda? Att förstå det underliggande, naturens och fysiologins principer, all slags rörelse och verksamhet. Menade Duchamp kanske alltså att han med Leonardo delade en ambition att snarare verka på ett intellektuellt än ett visuellt plan? Ty Leonardo uppfattade uttryckligen måleriet som *una cosa mentale*. Medan Duchamp i en intervju lär ha sagt att *I wanted to put painting once again at the service of the mind*.

Är det med andra ord tillvarons *sanning* det handlar om? Om att skapa galleri för tillvarons fjärrskådare, eller för oss efterkommande. Kunde Duchamp liksom Leonardo inte längre finna njutning enbart i *ögonens fröjd*, utan var likt sin kollega tvungen att slå upp intellektuella riktmärken för sanningen i en framtida, väsensfrämmande värld?

Duchamp gjorde emellertid några kortfattade anteckningar om något han kallade *landskapism*, och som lyder så här: *A geographic 'landscapism' – 'in the manner' of geographic maps – but: The landscapist from the height of an aeroplane – [...] The geographic landscape (with perspective, seen from above like maps) could record all kinds of things, have a captation, take on a statistical look*² Anteckningen får mig att genast tänka på en av Leonardos allra märkligaste teckningar: kartan över Imola (1502). (Bild 1)

Bild 1



”Det är en avbildning så som staden ter sig oändligt långt borta ifrån, eller staden så som den skulle te sig om tusen ögon från olika punkter över staden skulle resonera sig samman till en och samma grafiska version.”

Subjektivt – objektivt

Det förefaller som om Leonardo för att rita sin Imola-karta stått uppe i klocktornet, det som i dag ligger i korsningen mellan Via Appia och Via Emilia. Från den punkten har han riktat in de fyra huvudväderstrecken, de fyra mellanliggande väderstrecken, och mellan dessa ytterligare definierat åtta lika stora sektorer. Med hjälp av linor, eller med hjälp av sin självuppfunna hodometer (som visserligen enligt Vitruvius (ca. 80/70–ca. 15 e.v.t.) redan användes i en liknande konstruktion av romarna) bestämdes de polära koordinaterna (avstånd och vinkel från nollpunkten) för varje viktig punkt, så att varje gatuhörn, varje viktigare byggnad, varje fixpunkt skalentligt kunde avbildas på kartan med en aldrig tidigare skådad noggrannhet. Leonardos karta kunde kallas en verklighetsåtergivning i fågelperspektiv, men så är det inte. Det är en avbildning så som staden ter sig oändligt långt borta ifrån, eller staden så som den skulle te sig om tusen ögon från olika punkter över staden skulle resonera sig samman till en och samma grafiska version. Vilket på det visuella planet är detsamma som på det intellektuella är verkan hos den sanningsfunktion som efter det att Descartes (1596–1650) förlagt kunskapssökandets utgångspunkt till den enskilda vetenskapsmannen eller -kvinnan gjorde det vetenskapliga samfundet till den resonerande instans som avgjorde vad som vetenskapligt sett var sant. Jag återkommer strax till det.

Enligt medeltida kosmologi var härskaren över allt, Gud, en allseende gud, och människan en ständigt sedd människa. I den bildmässiga, ikonologiska representationen upprepades detta så att i ikonmålningen kunde bilden till och med äga andlig kraft att ingripa i människornas liv. Kraften och blickriktningen hos ikonerna,

liksom kraften och blickriktningen hos Gud gick uppifrån och ner, medan vetandet i huvudsak var en gång för alla givet.

I och med centralperspektivet i konsten och den med det nya naturintresset förbundna nominalismen i vetenskapen vändes det skolastiska bild- och kunskapsförhållandet till sin motsats. Nu var det människan, individen som var utgångspunkt för det seende som skapade konst och bilderna blev ett slags fönster mot den levande världen och naturen. Likaså var det inte längre religiösa dogmer utan enskilda människors nyfikenhet på den faktiska naturen som formulerade ett radikalt nytt vetande om densamma. Begreppen för förståelsen tog ur existerande verkstadspraxis, 'arbete', 'motstånd', 'effekt', 'energi' blev de kategorier tolkningen använde sig av, och mätbarhet och matematisering det intellektuella verktyg som medgav exakt, interpersonell kommunikation. De faktiska redskapen för upptäckterna inom naturläran utgjordes av tekniska mät- och observationsinstrument. Subjektiviteten blev objektivitetens utgångspunkt, jaget grundval för såväl vetandet som för det avbildande seendet – konsten, men för att uppträda som objektiv *sanning* krävdes att den subjektiva hypotesen, den personliga synvinkeln fick ett kollegialt erkännande. Descartes, som använde sig av gudsbegreppet som garant för att det fanns en orubblig sanning, kanske inte förstod 'Gud' så att Den kunde substitueras med "det vetenskapliga samfundet", men verkningen av Descartes epistemologiska omsvängning av kunskapsperspektivet blev just detta. Efter Descartes blev vetandet en världslig angelägenhet. Som matematikern Laplace (1749–1827) senare uttryckte det: hypotesen 'Gud' behövdes inte längre.

*

Varje tids symboliska former uttrycker som idéer eller bilder mer eller mindre tydligt de metafysiska fundament som tänkandet kräver för att underbygga sin tids optimala livsformer. Konsten och vetandet avbildar inte enbart 'det verkliga', utan framställer i lika stor eller större utsträckning de underliggande krav, d.v.s. de inskränkningar och betoningar som upprätthållandet av denna verklighet ställer på intellektet för att dess interpretationer skall framstå som koherenta och enhetliga. Det egyptiska 'maktperspektivet' som avbildade mäktiga varelser större än andra; det grekiska disjunkta sättet att avbilda naturen; medeltidens ikoner, naturalismens centralperspektiv – alla är de sådana tolkningar av tillvaron som står och som måste stå i samklang med samhällshelhetens sätt att verka. Och alla fyra, för sin tid typiska reduceringar i den visuella representationen av tillvarons mångfald, uppfattades som lika "naturliga"; de uppfattades som den naturliga bilden av 'den sanna naturen'.

Centralperspektivet, som under renässansen helt förändrade villkoren för visuellt avbildad sanning, verkar förutsätta att tre utomestetiska villkor är uppfyllda – villkor som för övrigt inte är oberoende av varandra (och som även uppfylls av det moderna vetenskapsidealet):

1. Att en reciprok individualism är etablerad; det vill säga att jag är lika med du, att mitt perspektiv är likvärdigt med ditt för att vi båda skall kunna godkänna varandras bild av världen som en sann bild av världen.³

2. En nominalistisk ontologi, vilket kanske är det samma sak som Panofskys (1892–1968) krav på en substantiell värld.

3. En kontinuerlig rums- och kunskapsuppfattning med en oändlig kunskapshorizont. Centralperspektivet är alltså ett barn av sin tid, och berättar för oss att människan intagit en ny och centralare plats i världen. Att hon inte längre är det som ikonmåleriet förmedlar, en underdånig Herrens skapelse och tjänare, utan att hon själv, genom sin aktivitet, sitt tekniska kunnande, sina redskap och sin egen skapande verksamhet placerat sig i händelsernas centrum och aktivt omskapar villkoren för sitt liv.

*

Som konstnärligt teknik är centralperspektivet en geometrisk metod att på ett sätt som faller inom det normala seendets toleransvärden projicera ett tredimensionellt rum på en tvådimensionell yta. Teorin utarbetades av konstnärerna Brunelleschi (1377–1446) och Alberti (1404–1472), medan Tommaso Masaccio (1401–1428), samt de något yngre kollegorna Leonardo da Vinci och Albrecht Dürer (1471–1528) framgångsrikt använde sig av den nya tekniken. Den sammanställning av Leonardos iakttagelser om målarkonsten som går under namnet *Trattato della pittura* och som trycktes första gången på 1600-talet, handlar främst om perspektivet, om den så kallade synpyramiden, om seendet och om ljus och skuggor. Den lilla skriften lästes flitigt av Duchamp i fransk översättning⁴. Likaså läste Duchamp och hans bröder den 24-årige Paul Valéry's (1871–1945) poetiska *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, i vilken vi bl.a. kan läsa att "enskilda former kan förvandlas till rörelser, om man tillför tidsperspektivet". Det kan ses som en programförklaring för den konst som Duchamp skapade efter *Nu descendant un escalier* (1912).

Det är välkänt att Duchamp och hans bröder följde med det förnyade intresset för perspektivet som bland annat kubismen hade fört med sig. Men nu handlade det inte endast om det tredimensionella rummet och dess avbildning, utan om möjligheten att vår tillvaro kunde ses under aspekten av ännu en dimension: lägesförändring i tiden. Det handlade om PASSAGER – ett mycket viktigt ord för Duchamp. Hans första *ready made*, *Cykelhjulet* från 1913, kan ses som ett första försök att gestalta mångdimensionaliteten: om en endimensionell linje (såsom ekern i ett cykelhjul) sätts i hastig rörelse förefaller den att generera en tvådimensionell yta.

Den matematiska teorin för fyr- eller ännu flerdimensionalitet är inte svår att generalisera ur det sedvanliga x ; y ; z ; koordinatsystemet. Det hade gjorts redan i början på 1800-talet av den ryske matematikern Lobatjevskij (1792–1856). Fysikern Henri Poincaré (1854–1912), vars essäer Duchamp också läste, presenterade år 1904 ett berömt topologiskt antagande med avseende

på fyrdimensionaliteten. Året därpå lade Albert Einstein (1879–1955) fram sin speciella relativitetsteori, i vilken kroppars rörelsehastighet (som kvoten mellan tillryggalagd sträcka och tid) som en fjärde dimension infördes i förståelsen av rummet. Även populärkulturen tog upp det nya temat. I sin sci-firoman *The Time Machine* (1895) skrev H. G. Wells (1866–1946) att *there is no difference between time and any of the three dimensions of space except that our consciousness moves along it* samt att *any real body must have extension in four directions: it must have Length, Breadth, Thickness, and Duration.*

”Den fjärde dimensionen” sade Duchamp i sitt samtal med Cabanne (1921–2007),⁵ ”var något som alla talade om [omkring 1910, anm.], utan att veta vad det innebar.”

Problemet är förstas att fyrdimensionalitet visuellt inte kan gestaltas i ett tredimensionellt rum. Ifall man inte använder sig av den konstnärliga metoden med perspektivisk reducering och förkortning. Ty det var så Duchamp tänkte. På samma sätt som det tredimensionella rummet med hjälp av perspektivisk projektion kan återges på en tvådimensionell yta, borde det alltså vara möjligt att projicera den fyrdimensionella rumtiden på en tredimensionell rymd. (Ifall det inte är så att det som vi i allmänhet betraktar som ”världen” redan är den projektionen.) Det antagandet är utgångspunkten för Duchamps viktigaste verk, det *Stora glaslet* (1915–1923). (Bild 2)



Bild 2

Det finns otaliga tolkningar av vad *Glaslet* faktiskt *handlar om*. De är alla sinnrika, intressanta, roande och enligt Duchamp alla lika riktiga. Ty *Glaslet* är vad tolkningsmöjligheterna beträffar ett nära nog outtömligt verk. Jag föredrar att se Duchamps rumsliga installation så att han eftersträvade en projektion av den fyrdimensionella rum-tid-upplevelsen på ett tredimensionellt rum. I *Glaslet* är det tredimensionella rummet då så att säga placerat ortogonalt mot betraktarens, d.v.s. vi ser endast ett tvärsnitt av det ”naturliga” rummet, (så som man ser ett pappersark som en linje när man svänger det 90°) och ser det som kanten av tre olikfärgade glasskivor, som tvärs igenom verket avskiljer den fjärde dimensionens två utsträckningar (förfluten och tillkommande tid) från varandra. Med andra ord: det vi ser inom verkets massiva ramar är inte avbilder av oss själva eller våra gelikar i någon form – vi ser det som rör oss i tiden. Det vill säga att vi ser en omvändning till Duchamps kvickhet att: *When a clock is seen from the side (in profile) it no longer tells the time.* Vi ser konstnärens tolkning av den varaktighet i tiden som präglar oss som människor.

Tidsdimensionen, som alltså visas *en face*, framställs i *Glaslet* även på ett annat sätt. Den allmänna tiden, som inte är en reversibel fysikalisk tid, utan en framåtskridande klocktid, representeras av en *Dammavling* (1920) (Bild 3) om vilken Duchamp antecknar följande: *To raise dust On Dust-Glasses for 4 months, 6 months. Which you close up afterwards hermetically.* Leonardo hade tänkt sig

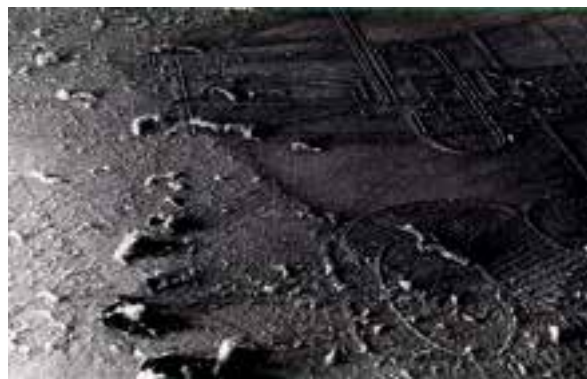


Bild 3

Bild 4



tiden på samma långsamma, sig själv materialiserade sätt med tanke just på nedfallet av damm.⁶

Några andra Leonardocitat som kunde ha fångat Duchamps intresse är till exempel följande: "Perspektivet är en rationell demonstration med hjälp av vilken erfarenheten bekräftar att varje föremål sänder sin likhet till ögat i en pyramid av linjer. [...] Men en pyramid av linjer förstår jag sådana som startar från en kropps yta och kontur och som på grund av avståndet konvergerar och möts i en enda punkt."⁷

Eller: "Perspektivet är ingenting annat än som att se ett rum som befinner sig bakom ett genomskinligt, plant glas avteckna sig på dess yta med alla de saker och kroppar som finns bakom glaset."⁸

I en förstudie till *Glaset* iscensätter Duchamp Leonardos beskrivningar ovan nästan ordagrant. (Bild 4)

Verket med den långa titeln *To Be Looked at (from the Other Side of the Glass) with One Eye Close to for Almost an Hour* (1918) innehåller såväl blickpunkten som pyramiden och horisonten, och dessutom, i och med bruksbeskrivningen som ingår i verket, tidsdimensionen *varaktighet*. Sätter man ögat till den lilla obeliskan kan man även tänka sig att glaset är en variant av Dürers perspektivmaskin (Bild 5) som även för tankarna och blicken fram till Duchamps sista verk, titthålsinstallationen *Étant donné* (1945–1966)⁹ (Bild 6)

Det är inte heller otänkbart att ett av de centrala bildelementen i *Glaset*, den så kallade *Glidaren* med tillhörande vattenhjul, vattenfall och saxar, har en förebild i en teckning hos Leonardo. (Bild 7) Likheten är alltför uppenbar för att vara tillfällig. Hos Leonardo har den enorma konstruktionen med kraftverk och lyftpumpar ingen annan funktion än att spruta vatten ur en liten fontän¹⁰.

Hur som helst, vi går in i *Glaset*, där en privat uppfattad tid råder. Symboliken är genomgående teknisk (mekanisk, elektrisk, pneumatisk) och topologin är följande: nertill, i ungarlarnas domän, finns *erfarenheten*, som är trist, onanistisk, fylld av åtrå. Där finns, enligt Duchamps anvisning, "ungarlarna som mal sin choklad själva". I den tidsuppfattning som Augustinus (354–430) introducerade, och som vi fortfarande strukturerar vår tillvaro efter, tillhör den domänen *memoria*, minnet. Minnet eller erfarenheten. I mitten, origo, inne i 3D-rummets tre vertikala glasskivor finns nuet, där det ryms mycket väl, eftersom nuet är en punkt utan dimensioner, och alltså inte stjälar någon plats. Upp till finns brudens kammare. Dit riktar sig erfarenhetens förväntningarna, åtrå. Där är framtiden, Augustinus *expectatio*. Det är dit vi är på väg, och det är den förväntade händelsen, den PASSAGEN (som Duchamp aldrig fullbordade) genom nuet *Glaset* eventuellt anspelar på i titeln *Bruden avklädd av sina ungarlar, till och med*. Även om Duchamp också säger att det inte finns någon inlagd mening, ingen baktanke i *Glaset*, ingenting att tolka. Så får vi väl tro det också.

"**Duchamp:** *Det Stora Glaset* gav upprättelse åt perspektivet, vilket fullkomligt nonchalerats och för-



Bild 5



Bild 6

ringats. För mig blev perspektivet en hel vetenskap.

Cabanne: Det handlande inte längre om det realistiska perspektivet.

Duchamp: Nej ett matematiskt, vetenskapligt perspektiv. [...] Det var inte kärleken till vetenskapen som fick mig till detta, tvärtom, det var snarast tvivel på densamma; att avslöja dess ringa betydelse. Med ironins hjälp. [...] Det som intresserade oss den gången var den fjärde dimensionen.¹¹⁷

Förhållandet mellan bild och motiv var från renässansens fram till 1800-tals naturalismen reversibelt, så att det i princip kunde ha gått att återskapa en landskapsbild eller rentav ett porträtt till sin ursprungliga, naturliga gestalt (Jean-Luc Godard (f. 1930) gjorde visst något sådant i en av sina filmer) utgående från vilken landskapsbilden eller porträttet i princip kunde målas på nytt. Det reversibla tidskeendet mellan urbild och bild var alltså av samma slag som den fysikaliska tid som samtidigt blev norm för vetenskaplig verifikation: För att bekräfta en hypotes måste den kunna upprepas. Om inte förr, så åtminstone i och med kubismen blev det här ogörligt. Urbilden för en kubistisk målning (ifall vi tänker oss en sådan) måste vara en artefakt. Och vad som är ännu viktigare: bildens relation till *sanningen* gick in i ett nytt skede. Ifall urbilden är en artefakt kan man lika gärna väl ställa fram en artefakt som konst? En flaskorkare, eller en urinoar. I så fall återskapas konstens

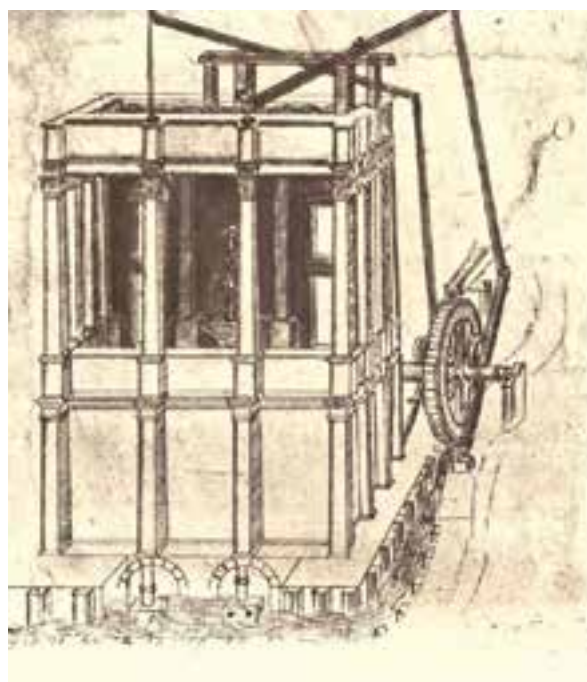


Bild 7

relation till urbilden, samtidig som ett annat förhållande uppdragas.

Den förnekade naturalismen eller idoliseringen av instrumentet

Hur intrikat och intelligent verk *Stora Glaset* än är, var det inte det som för alltid förändrade konsten och gjorde naturalismen till en naiv konstform. *Glaset* var länge tämligen okänt, förbehållet de få; det var Duchamps verk och manifestationer i Dadas anda som omskapade konstens villkor. Eftersom de dadaistiska verken och upptågen inte kan analyseras med estetikens traditionella instrument – ordet skönhet i förhållande till konst har förlorat mening – har konstvetarna inte längre några estetiska kriterier i förhållande till konsten, allra minst normativa, utan har mer eller mindre gett upp: konst är det som anses vara konst.

Däremot har filosoferna av tradition tagit mera för sig, och hävdar att konst innehåller något utöver det visuella: konst innehåller och har alltid innehållit även ett uttryck för samtidens sanning. ”Konsten är sanningens sättande i verket”, är Heideggers (1889–1976) upprepade credo i *Konstverkets ursprung* (1935–1936), ja ”i konstverket har det varandes sanning satts i verket”. Hegel (1770–1831) säger att konsten är en förmedlare av en *ontologisk* vision. Och går vi ända tillbaka till Kant

”Duchamp drev såväl med vetenskapen som med begäret – genom att ställa ut dem.”

(1724–1804) finner vi att han inte heller såg konsten som enbart ett autonomt estetiskt fenomen, utan som en integrerad del av en större helhet, vars ytterpunkter kan omskrivas som t.ex. Nödvändighet och Frihet, eller Natur och Moral. Hos Kant är Konsten den förmedlande instansen mellan Nödvändigheten/Naturen och Friheten/Moralen/Samhället. Naturbegreppet och Frihetsbegreppet hos Kant står i absolut motsättning till varandra, men Konsten som förmedlare och rapportör står i förhållande till dem båda. Det fria förhållandet till Naturen gestaltas som skönhet, men detta är inte nog för att skönheten skall vara skön. Skönheten måste också ha ett naturligt förhållande till Friheten och detta översinnliga förhållande förutsätter att ”skönheten är symbol för det sedligt goda”, skriver Kant.

I en terminologi som är visserligen är äldre än Augustinus med som fick sin auktoritativa tolkning av kyrkofadern kan man säga att det är med dennes nya tidsuppfattning friheten som *målsättning* placeras in på de mänskliga handlingarnas scen. Men på samma sätt som flyktpunkten inom en centralperspektivisk konstruktion vilar friheten någonstans på den oändligt avlägsna kunskaps- och handlingshorisonten. Friheten, som för grekerna varit själva förutsättningen för deras verksamhet och självförståelse, blir nu det hägrande målet för mänsklighetens föreställningar. Enligt den kristna metafysiken skulle friheten, efter ett liv i fromhet och tjänande, realiseras först i ett tillkommande, överjordiskt rike. I den moderna föreställningen skapas frihetens förutsättningar här och nu, av det samfälliga tekniska arbetet och av de därtill anpassade politiska handlingarna.

Så länge motsatsförhållandet mellan Friheten och Naturen kunde upprätthållas (det vill säga så länge människan kunde skapa sig mera frihet genom ett allt större utnyttjande av naturresurserna) fungerade det naturalistiska skönhetsbegreppet i konsten som en avspegling av människans suveräna övermakt i förhållande till naturen. Som förståelse är naturalismen alltså en idolisering av det naturvetenskapliga paradigmet och människans utnyttjande av naturen. Men genast när den ifrågasattes, när det med andra ord inte längre var obetingat ’sedligt gott’ att frihet och bekvämlighet för människan skapades ur ett betvingande av naturen, förändrades skönheten i samma stund. Den blev naiv som hos naivisterna och för det mesta omöjlig.

Men även de övriga begreppen i triaden Frihet–Konst–Natur grumlades i samma övergripande process. Människan blev till en del natur (som hos till exempel Darwin (1809–1882) eller Freud (1856–1939)) medan naturen till en del tillerkändes frihet (eller fick subjektstatus som i senare ekologisk filosofi). Konsten förändrades totalt. Den blev med ens uppmärksam på de normer och de instrument som upprätthållit motsättningen Frihet–Natur. Känslan för det sköna, som i Kants estetik utgjort mellanledet mellan kunskapen (friheten) och begäret (naturen), vände Duchamp i ironi mot dem båda. Han drev såväl med vetenskapen som med begäret – genom att ställa ut dem. Han gjorde kunskapen irrelevant och fri, till exempel genom att skapa en vetenskap om slumpen, eller genom sina slumpmässigt definierade geometriska normaler och måttenheter, samtidigt som han mekaniserade begäret (t.ex. Ungkarlsmaskinen i alla dess varianter).

I och med Duchamp och Dada började premisserna som upprätthållit det estetiska systemet alltså motsäga varandra. Om både A och icke-A samtidigt gäller inom ett och samma normsystem, är allt så att säga tillåtet inom systemet. Inom bildkonsten hade naturalistisk likhet i avbildningen varit den gällande normen och i det närmaste synonymt med skönhet. Men i och med att Duchamps & Dadas provokationer smälte in i konstbegreppet kunde konsten efter det omfatta framställningar av såväl natur som onatur, vilket gjorde att naturalismen som estetisk norm förlorade sin giltighet. Flaskorkaren och Fontänen som estetiska manifestationer hade exponerat motsättningen mellan det i Kants mening sköna (konstverket) och det ur-sköna (naturen) eftersom Duchamp på konstens plats hade insatt ett för konsten (ännu) väsensfrämmande objekt som inte hänvisade till natur och därför inte kunde göra anspråk på att vara skönt. Det krav på överensstämmelse mellan natur och verk som redan hos Bonaventura (1598–1647) vävts in i grammatiken för naturalismens bildspråk och i likheten sett en synonym för skönhet, gällde med ens inte längre. Verket blev själva saken och likheten ingenting annat än verkets likhet med sig självt. Naturalismen som estetisk norm upplöstes därmed och allt blev möjligt.

Duchamp illustrerar, kan man säga med en term

lånad från Nietzsche (1844–1905), det *maskinella existenssättets* metafysik, och uttrycker indirekt (som den *Glada vetenskapen* (1882/1887)) att vi i vår strävan att bli fria och oberoende i förhållande till naturen, har skapat ett bindande beroende av tekniken. Genom att idolisera mekanik och maskineri formulerar Duchamp visuellt ett dilemma som är av samma genomgripande slag som det antika samhället enligt stoikerna stod inför: att det var omöjligt att både godkänna sakernas tillstånd (slaveriet) och dess lösning (d.v.s. att upphäva slaveriet).

Det är som ”symbol för det sedligt goda”, som ”ontologisk vision”, som uttryck för ”det varandes sanning”, och inte minst i förhållande till den rådande vetenskap sidén och tekniken som Leonardos och Duchamps konst står nära varandra, och ändå så långt ifrån. Där Leonardo står vid ingången till en industriell epok som suverän introduktör i bildform av dess produktiva strategier, står Duchamp vid dess utgång och betraktar med ett spefullt ironiskt leende resultatet.

”Cabanne: Ni har också sagt att konstnären är omedveten om sitt verks djupaste innebörd – att betraktaren fyller i, ger det en mening genom sin tolkning, sin upplevelse av det.

Duchamp: Exakt så.”

Hänvisningar & Referenser

- 1 Intervju med James Johnson Sweeney (1946). Se *Marcel Duchamp. Artist of the Century*. Red. Rudolf Kuenzli & Francis M. Naumann (1987). The MIT Press, Cambridge, Mass. 1991, 6.
- 2 Linda Dalrymple Henderson, *Duchamp in Context*. Princeton University Press, Princeton 1998, 177.
- 3 Varför kräver centralperspektivet reciprocitet, ömsesidighet mellan människorna? För att i bilden bekräftas att min synvinkel är lika värdefull som din. För att mitt landskap är som ditt, befolkat av människor som är som vi, befintliga i landskap där vi båda är lika hemma. Den politiska enhet som växte fram i de norditalienska handelsstäderna, kallad *nostro comune*, vår kommun; denna samverkan innanför stadsmurarna mellan bankirer, handelsmän och hantverkare, vilka alla behövde varandra och var beroende av varandra, möjliggjorde den interaktion inom kommunen där de ömsesidiga värderingarna fick dess medlemmar att även se på tillvaron på samma sätt. Synvinkelavbildningen blev möjlig.

- 4 Förhållandet mellan Leonardo och Duchamp har ännu inte fått den uppmärksamhet det förtjänar. I någon mån har det behandlats av Theodor Reff, Duchamp & Leonardo L.H.O.O.Q. – Alikes. *Art in America*. No. 1, 1977, 83–93. Se också Dalrymple Henderson 1998 och Dalia Judovitz, *Unpacking Duchamp. Art in Transit*. University of California Press, Berkeley 1995.
- 5 Pierre Cabanne, *Dialog med Duchamp* (Entretiens avec Duchamp, 1967). Övers. Jan Östergren. Cavefors, Lund 1977, 24.
- 6 Marcel Jean & Árpád Mezei, *The History of Surrealist Painting* (De la peinture surréaliste, 1959). Trans. Simon Watson. Grove, New York 1960, 101: *In the Notebooks of Leonardo da Vinci, one finds the same humorous idea of the utilization of the fall of dust as a mesure of time; Duchamp's procedure is almost identical to that which Leonardo formulated [...].*
- 7 *Prospettiva è ragione dimostrativa per la quale la sperentia cōferma tutte le cose mādare all'occhio per linie piramidali la lor similitudine [...] linie piramidali intēdo essere quelle le quali si partono da superficiali stremi de corpi e per distāte concorso si*

cōducono a un solo pūto. I *Scritti letterari di Leonado da Vinci*. Red. Jean Paul Richter (1883). Phaidon, London 1970, 50.

- 8 *Prospettiva non è altro che vedere uno sito dirieto uno vetro piano e ben' trasparente, sulla supertitie del quale siano segniate tutte le cose che som da esse vetro idirieto* (ibid. 83).
- 9 Detta har uppmärksamats även av Dalia Judovitz, *Rendezvous with Marcel Duchamp: Given*. I *Marcel Duchamp. Artist of the Century*, 184–201, även om hon gör en märklig tolkning av Duchamps gravyr efter Courbet (1819–1877) (*Selected Details After Courbet* (1968)) i det att hon gör den lilla duvan i förgrunden till en falk, varför de homonymer hon därefter konstruerar blir irrelevanta.
- 10 *Petit Larousse illustré* från år 1912 definerar pissoaren som ”en fontän som ger ifrån sig lite vatten”. Se Dalrymple Henderson 1977, 76.
- 11 Cabanne 1977, 47–50.

ASKO NIVALA

”Oleminen edeltää ajattelua”

Haastattelussa Manfred Frank

Tübingenin yliopiston filosofian emeritusprofessori Manfred Frank (s. 1945) tunnetaan vaikutusvaltaisten varhaisromantiikan tulkintojensa lisäksi välitystyöstään nykyaikajattelussa. Filosofian historian tutkimuksissaan Frank on perehtynyt suurten nimien ohella vähemmän tunnettujen ajattelijoiden kirjeenvaihtoon ja muistikirjoihin. Saksalaisprofessori on kehittänyt aikalaikeskustelussa omaperäisen realistisen position ja luovii niin yhdysvaltalaisen mielenfilosofian ja saksalaisen hermeneutiikan kuin ranskalaisen jälkistrukturalismin karikkojen välillä. Turussa kevätkesällä esitelmöinyt Frank avaa haastattelussa pitkän uransa vaiheita ja kantavia teemoja.



Professori Manfred Frank, teidät tunnetaan Heidelbergin koulukunnan kasvattamana nykyfilosofina, mutta myös saksalaisen varhaisromantiikan johtavana asiantuntijana. Väitöskirjaanne *Das Problem "Zeit" in der deutschen Romantik* (1972) kuten myös perin laajamittaista tutkimustanne *"Unendliche Annäherung"* (1998) voidaan pitää oikeutetusti tämän alan klassikoina.¹ Millaisia filosofisia kysymyksiä työstätte nykyisin? Tutkitteko edelleen aktiivisesti saksalaista varhaisromantiikkaa?

En haluaisi mieluiten tulla luokitelluksi ”varhaisromantiikan tutkijaksi” *tout court*. Toki se on ollut väitöskirjastani saakka historiallisten tutkimusteni painopiste, mutta olenhan pohtinut ja kirjoittanut enemmän tietoisuuden sekä itsetietoisuuden kysymyksistä ja aiemmin myös hermeneutiikasta sekä (jälki)struktuurialismista. Sidoksena näiden kolmen aihealueen välillä on toiminut aina itsetietoisuuden teema, jota varhaisromantiikka laajassa mielessä ymmärrettynä avasi teoreettisesti vielä nykyäänkin pätevällä ja usein unohdetulla tavalla.

Olen aina ymmärtänyt itseni sillanrakentajaksi. Kahden vuosikymmenen ajan olen etsinyt siltaa Dieter Henrichin ajatteluun kytkeytyvän Heidelbergin koulukunnan sekä analyyttisen mielenfilosofian välillä. Tässä suhteessa tärkeintä on ollut keskustelu niin sanotun *self-representationalism*in edustajien kanssa. Tarkoitin erityisesti Terry Horgania, Uriah Kriegeliä, Ken Willi-

Valokuva: Manfred Frank

”Englanninkielisessä maailmassa kukaan ei enää seuraa saksankielisiä julkaisuja.”

fordia, Charles Siewertiä ja niin edelleen. He olettavat, että kaikki intentionaalinen tietoisuus rakentuu itserekisteröinnin mekanismeille: kaikki tietoisuus *jostakin* olisi olemuksellisesti samalla itsetietoisuutta. Näin myös minä ajattelen. Epäilen vain, onko ’representaatio’ kaikkein sopivin peruskäsite itsetietoisuuden teorialle.²

Muutamia vuosia sitten kiistelitte yhdysvaltalais-tutkija Frederick C. Beiserin (s. 1949) kanssa siitä, tulisiko saksalaista varhaisromantiikkaa tarkastella osana saksalaista idealismia vai pikemminkin itsenäisenä filosofisena suuntauksena. Oletteko jatkaneet tätä keskustelua teoksenne *Auswege aus dem Deutschen Idealismus* (2007) jälkeen?

Olen julkaissut sarjan artikkeleita puolustaakseni teesiäni ja pitänyt aiheesta myös esitelmiä useissa englanninkielisissä maissa. Frederick Beiseria pidän suuressa arvossa, onhan hän tehnyt merkittävän työn tehdessään jälkikantilaista filosofiaa tunnetuksi englanninkielisessä maailmassa ymmärrettävillä mutta korkeatasoisilla esityksillään. Kukaan ei seuraa siellä saksankielisiä julkaisuja enää nykyisin. Beiserin näkemyksen mukaan varhaisromanttiset ajattelijat eivät varmastikaan ole idealisteja *sensu stricto*, koska he jättivät taakseen Fichten tietoteoreettisen refleksion, jota Schelling oli kuvannut filosofian subjektivoimiseksi. Sikäli he muodostaisivat oman ”objektiivisen idealismin” fraktion.

Minä olen kuitenkin sitä mieltä, että varhaisromantikot (kuten myös heidän ystävänsä, Reinholdin oppilaat

Niethammer, Forberg ja Erhard) ottivat Kantin teesin olemisesta vakavasti ja sijoittivat ’eksistenssin’ [*Existenz*] täysin kaikkien käsitteellisten suhteiden ulkopuolelle.³ Kantin sanoin oleminen [*Sein*] ei ole reaalin käsite eli sellainen käsite, jolla luonnehdimme kohteen *mikyyttä* [*das Was*] (*realitas*)⁴. Sen sijaan oleminen, kuten myöhäinen Schelling totesi, on ajattelua edeltävää [*unvordenklich*]⁵. Sille ei voida ajatella edeltä mitään käsitettä perustaksi: se edeltää jokaista käsitettä. Tämä eksistentiaalinen oleminen jää myös niin sanotulle objektiiviselle idealismille käsittämättömäksi.

Beiser on kritisoinut minua toistamiseen tästä näkemyksestä. Ajattelua edeltävä [*das Unvordenkliche*] vaikuttaa hänestä ei-analysoitavalta ja mystiseltä, jopa postmodernilta. Tätä vastaväitettä en voi lainkaan käsittää. Ajattelematon ei toki liity mihinkään teologis-metafyyseen tai, kuten Derrida sanoo, ”ultrametafyyseen” mielettömyyteen vaan pelkästään tietoisuudesta tai teorioista riippumattoman todellisuuden olemassaolon tunnistamiseen. Eksternalismia tai representationalismia edustavat nykyajattelijat kuten Tyler Burge, Gilbert Harman, Fred Dretske tai Michael Tye eivät taatusti ole mitään postmodernisteja tai mystikkoja!

Teoksessanne *Was ist Neostukturalismus?* (1983) käsittelette kriittisesti esimerkiksi Gilles Deleuzen (1925–1995) filosofiaa. Deleuze on noussut 2000-luvulla jälleen vahvasti esille. Onko varhaisromantiikan monistisella luonnonfilosofialla mitään yhteistä ny-

”Schellingin teoria luonnon ja hengen identtisuudesta on moderni ja omaperäinen, ei naturalistinen eikä idealistinen.”

kyisen uusmaterialismin tai posthumanismin kanssa? Lähteekö romanttinen luonnonfilosofia liikkeelle ei-inhimillisestä positioista vai polveutuuko se sittenkin pikemminkin kantilaisesta tietoisuusfilosofiasta?

Deleuzen tuotanto on varsin monimuotoinen ja kattaa historiallisesti useita alueita. Monia puolia hänestä on otettu vastaan tai löydetty vasta nyt. Vuoden 1983 julkaisussani polemisoin erityisesti yhteistyössä Félix Guattarin kanssa laadittuja teoksia *Anti-Edipe* (1972) ja *Mille Plateaux* (1980) vastaan. Perustelin kritiikkini paljon tarkemmin kuin monet Deleuze-fanit perustelevat nykyisin yksimielisyytensä Deleuzen kanssa. Muotien seuraajat ja faniyhteisöt voivat yksinkertaisesti tukeutua profেettansa saamaan yleiseen hyväksyntään ja uskovat itse olevansa vapautettuja perustelutyöstä.

Romanttisesta, erityisesti schellingiläisestä ”materialismista” olen puolestani julkaissut luennon, joka on valitettavasti saatavilla vain italiaksi⁶. Osoitan siinä yksityiskohtaisesti, että Schellingin teoria luonnon ja hengen identtisuudesta on moderni ja sangen omaperäinen⁷. Olen verrannut hänen positiotaan Donald Davidsoniin ja Peter Geachin teoriaan ’suhteellisesta identiteetistä’. Ydinkohta on, että Schelling ei tarkastele luontoa Hegelin tavoin hengen esiasteena, jonka tämä ”ylittäisi”, vaan hän ymmärtää identiteetin symmetrisenä suhteena. Kun kutsun luontoa ja henkeä identtiseksi, teesi ei voi olla sen enempiä naturalistinen kuin idealistinenkaan. Henki ei tällöin ole filosofian periaate vaan eräästä pe-

riaatteesta lähtien tarkasteltu filosofian aspekti. Osoittaakseni, miten Schelling perustaa teoriansa, olen tuonut esiin lähteitä, jotka tutkimus on jättänyt huomiotta ja jotka vasta tuovat esiin Schellingin varsinaisen saavutuksen ja moderniuuden. Tähän kuuluu erityisesti ope- rointi ajatusmuodolla, jota kutsutaan ”reduplikaatioksi”: henki *henkenä* ei ole identtinen luonnon kanssa, ja luonto *luontona* ei ole identtinen hengen kanssa⁸. Mutta molemmat ”tulevat ’olemaan’ absoluutista” [*werden vom Absoluten ’gewesen’*], kuten Schelling asian ilmaisee, ja vain tämä absoluutti on ankarassa mielessä itsensä kanssa yhtenevä.

Schellingin kanta on silti kaukana anti- tai posthumanismista. Sehän kuitenkin kunnioittaa juuri hengen autonomisuutta ja palautumattomuutta. Emme voi käsitellä tietoisia elämyksiä vastaavia fyysisiä prosesseja tietoisina (eikä niitä lisäksi ole vielä tutkittu lainkaan riittävästi). Sikäli ne eivät ole meille ilmeisellä tavalla saavutettavissa ja selittävät siis puheen ”selityksen puutteesta”.

Teoria luonnon ja hengen identtisuudesta nousee parhaaseen selitykseen perustuvasta päätelmästä. Se ei tee tästä identiteetistä hengelle ilmeistä.

Mannermaisen filosofian uusimpiin suuntauksiin kuuluu ”spekulatiivinen realismi”. Sen klassikkona voi pitää Alain Badioun (s. 1937) oppilaan Quentin Meillassoux’n (s. 1967) teosta *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* (2006). Oletteko perehtynyt Meillassoux’n ajatteluun? Uskotteko, että

Romantiikan aikalaisverkosto

Frankin Turun-vierailun ensimmäinen luento käsittelee varhaisromantiikaksi (*Frühromantik*) kutsuttua saksalaisen ajattelun ajanjaksoa Ranskan suuresta vallankumouksesta 1789 aina 1790-luvun loppupuolelle saakka. Frank toi esiin saksalaisen idealismin – erityisesti Johann Gottlieb Fichten (1762–1814) sekä G. W. F. Hegelin – varjoon jääneitä romantiikan filosofeja. Esimerkiksi Friedrich Hölderlin (1770–1843), Novalis (Friedrich von Hardenberg, 1772–1801) ja Friedrich Schlegel (1772–1829) tunnetaan nykyisin niin Suomessa kuin Saksassakin pikemminkin kirjailijoina kuin filosofeina huolimatta Martin Heideggerin syvälististä Hölderlin-tulkinnosta. Tämä johtuu pitkälti puutteellisista tekstieditoista: heidän puhtaan filosofisia kirjoituksiaan on löydetty ja toimitettu vasta 1960-luvulta alkaen. Frankin provokatiivisen väitteen mukaan esimerkiksi Novalis oli itse asiassa jopa omaperäisempi filosofina kuin runoilijana. Hänen tulkintansa perusajatuksena on lukea romantiikan filosofeja realisteina erona saksalaisen idealismin valtavirrasta.

Frank on seurannut filosofian historian tutkimuksissaan Dieter Henrichin (s. 1927) kehittämää konstellatiotutkimuksen menetelmää. Kirjeenvaihtoa sekä aiemmin julkaisemattomia henkilökohtaisia muistikirjoja tutkimmalla hän ja hänen oppilaansa, kuten Violetta Waibel sekä Guido Neschert, ovat rekonstruoineet unohtunutta 1790-luvun saksalaisten aikalaisajattelijoiden verkostoa. Tätä romantikkojen ja heihin läheisesti liittyneiden henkilöiden ryhmää yhdisti johdonmukainen ja filosofisesti hyvin perusteltu kritiikki Fichten sekä Karl Leonhard Reinholdin (1757–1823) peruslauseläfilosofiaa (*Grundsatzphilosophie*) vastaan. Frank ei näin ole tyytynyt käsittelemään pelkästään Hölderlinin, Novaliksen ja Schlegelin kaltaisia ”suurmiehiä”. Lisäksi hän on pitänyt merkittävänä nykyisin unohtuneita henkilöitä kuten Friedrich Niethammer (1766–1848), Friedrich Karl Forberg (1770–1848) ja Johann Benjamin Erhard (1766–1826). Tällainen konstellatiotutkimus ei tyydy ratkaisemaan jonkin yksittäisen ajattelijan filosofista painoarvoa tämän nimen tuttuuden perusteella, vaan keskittyy

pelkästään heidän esittämiensä argumenttien ja keskinäisen vuorovaikutuksensa rekonstruointiin. Frankin mukaan varhaisromantikkojen filosofisten saavutusten nykymerkitys paljastuu vasta, kun tämä aikalaisajattelijoiden konstellatio on kokonaisuudessaan selvitetty.

Varhaisromantikkoja käsittelevän luentonsa jälkeen Frank piti seminaarin viimeisimmän teoksensa *Ansichten der Subjektivität* (2012) luvusta ”Zeit und Selbst”. Seminaari käsittelee ajan fenomenologian yhteyttä itsetietoisuuden käsitteeseen, ja Frankin tavoitteena oli jäljittää jatkumo Franz Brentanosta (1838–1917) ja Edmund Husserlistä (1859–1938) aina Jean-Paul Sartreen (1905–1980) saakka. Hänen pääteesinään oli Sartren esirefleksiiivisyyden käsitteen tärkeys ajan fenomenologian tutkimukselle. Sen mukaan itsetietoisuus ei ole suinkaan inhimillisen käsitteellisen ajattelun korkein piste vaan pikemminkin ”primitiivinen” ilmiö ja tajunnan esikäsitteellinen perusta.

Vierailunsa toisena päivänä Frank toi niin 1790-luvun romantikkojen kuin 1900-luvun fenomenologienkin tutkiman itsetietoisuuden ongelman 2000-luvun filosofiseen keskusteluun. Frankin mukaan erityisesti representaation käsite ei saa otetta itsetietoisuuden ongelmasta. Vedoten edellisenä päivänä perusteleksiinsa tulkintoihin Novaliksen itsetunteen (*Selbstgefühl*) sekä Sartren esirefleksiiivisyyden käsitteistä Frank pyrki osoittamaan, että teoria itsetietoisuuden representaationaalisuudesta on ongelmallinen ja kehämäinen. Jo Novalis huomautti, että reflektiivinen tietoisuus tietoisuudesta itsestään helposti vääristää tutkittua ilmiötä tekemällä itsetietoisuudesta jotakin objektuaalista eli esineellisen kohteen kaltaista. Itsetietoisuutta koskevilla tutkimuksilla on näin taipumus tuottaa virheellinen dualismi, jossa tajunta jakaantuu kahtia tarkasteltavaan tajuntaan ja tarkastelemaan tajuntaan, vaikka tutkitun ilmiön tulisi muodostaa pikemminkin ykseys. Täten itsetietoisuuden täytyy olla pohjimmiltaan jotakin esirefleksiiivistä ja kohdetietoisuutta edeltävää.

Asko Nivala

hän on kyennyt jättämään tietoisuusfilosofisen paradigman osin taakseen, kuten hän väittää?

Ihmettelen, mihin hämäriin lähteisiin te viittaatte realismiin paikkaansapitävyyden perustelemiseksi – en ole varsinaisesti suuntautunut mainittuihin ranskalaisiin ajattelijoihin. Myös Saksassa puhutaan paljon ”uudesta realismista” (Markus Gabriel). Mutta eikö meitä tyydytä anglosaksisessa filosofiassa laajasti kannatettu näkemys, jonka mukaan todellisuus on riippumaton meidän mielestämme ja kaikista teorioista? Hilary Putnam oli tässä vaikutusvaltainen hahmo. Hänen ajatteluunsa pohjautuvaa eksternalismia kannattavat representationalistien (Fred Dretske, Michael Tye) ohella yllä mainitut angloamerikkalaiset filosofit – mukaan lukien Donald Davidson myöhäisvaiheessaan. Eksternalismi on nykyfilosofian laajimmin levinnyt ja perusteiltaan tunnustetuin kanta. Mihin tarvitsemme ”uutta” realismia, spekulatiivisesta puhumattakaan?

Luonnollisesti voidaan puolustaa antirealistista kantaa, esimerkiksi monien aivotutkijoiden kannattamaa konstruktivismia. Tälle porukalle suosittelisin Paul Boghossianin pientä ja helppotajuista kirjaa *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism* (2009).

Saitte 1970-luvulla paljon vaikutteita esimerkiksi Friedrich Schleiermacherilta hermeneutiikan ajankohtaisten kysymysten kehittelyyn. Millä filosofian osa-alueella saksalaisen varhaisromantiikan vaikutus olisi teidän mielestänne tärkeintä nyt 2000-luvulla?

Puolustin tuolloin Schleiermacherin alkuperäistä käsitystä sekä Gadamerin laajalle levinnyttä väärintulkintaa

että Gadamerin vaikutushistorian ylittävää neostruktuuralistista antisubjektivismia vastaan. Tämä perustui rekonstruktioon, joka tekee ylipäätään hänet meille käsiteltäväksi.

Schleiermacherin mukaan tulkinta huipentuu ’tyylin’ ymmärtämiseen. Tyyllillä hän tarkoittaa yksilöllistä tapaa, jolla kirjailija (tai ylipäätään kuka tahansa puhuja tai kirjoittaja) rakentaa puheensa. Perinteet ja säännöt eivät voi tehdä tätä yksilöllisyyttä ymmärrettäväksi, sillä tyyli ylittää perinteen muunnellen sitä luovasti. Tässä tarvitaan ”arvaava” hyppy. Juuri tätä menetelmää Sartre hyödynsi suuressa Flaubert-tutkimuksessaan.

Mikä varhaisromantiikassa ei ole ”menettänyt arvoaan”? Kaksoisperspektiivi olemisen transsendenssiin (ja sitä kautta absoluuttisen idealismin pätemättömyys) ja tähän liittyvä vaatimus subjektin riippuvuuden tunnustamisesta. Jos subjekti ei ole periaate vaan pikemminkin lukuisista ennako-oletuksista riippuvainen, se säilyttää kuitenkin mitä suurimman merkityksen. Tämän takia vaikkapa Novaliksen tai Friedrich Schlegelin pohdiskelut itsetietoisuudesta ovat mitä hedelmällisimpiä. He osoittavat, että täysin kehittyneellä itsetietoisuudella on eikäsenteellinen perusta (avainsana on ”itsetunne” [*Selbstgefühl*]). Näin he näyttävät meille, että itsetietoisuus ei ole mikään marginaalinen erityisasiantuntijoiden teema, vaan se koskettaa eksistentiaalisesti ydintämme: *Tua res agitur*.¹⁰ Itselleen sokea olento ei tulisi koskaan suhteutaneeksi tosiasioita itseensä ja ottaneeksi niitä toiminnan perusteiksi.

Viitteet

- 1 Parhaan suomenkielisen yleisesityksen Frankin tutkimuksesta ”*Unendliche Annäherung*” sekä hänen ajattelunsa taustasta Dieter Henrichin perustamassa Heidelbergin koulukunnassa sekä tämän myöhemmin johtamassa Jena-projektissa tarjoaa Oittinen 2001.
- 2 Ks. Frank 2012, 369–397.
- 3 Vrt. Kant 2013, A 225 = B 272.
- 4 Kant 2013, A 598 = B 626.
- 5 Frankin omaksuma Schellingin käsite *Unvordenkliche* viittaa ajattelemattomissa olevaan eli kaikkea ajattelua, käsitteitä ja teorioita edeltävään olemiseen. Siten se liittyy läheisesti myös Sartren esirefleksiivisen käsitteeseen. Vaikeasti suomennettava termi esiintyy myös mm. Hans-Georg Gadamerin teksteissä, joissa Ismo Nikander on kääntänyt sen ”ajatteltavan edelläkävijänä”. Gadamer 2004, 56. Kiitän tästä huomiosta FL Sakari Ollitervoa. Ks. myös Frank 2014, 22.
- 6 Frank 2010.
- 7 On syytä huomata, että saksan *Geist* voi viitata toisinaan myös mieleen (*mind*), mutta se tavataan kääntää erityisesti 1800-luvun alun saksalaisen idealismin yhteydessä ’hengeksi’.
- 8 Frank viittaa tässä reduplikaation eli kahdenmuksen käsitteeseen, jonka Schelling omaksui keskiajan filosofiasta. Proposition subjektista voidaan puhua

- monessa mielessä, mutta reduplikaation tehtävänä on rajata kulloinkin käsiteltävä kohdealue. Esimerkiksi sairaana olevan ihmisen parantaa lääkäri, mutta syntisenä olevan ihmisen parantaa pappi. Ks. tark. Frank 2007, 349–351.
- 10 ”Se on sinunkin asiiasi.” Frankin käytämän fraasin taustalla on Horatiuksen lause: *Nam tua res agitur, paries cum proximus ardet*. ”On näet sinunkin asiiasi, jos naapurisi seinä palaa.” *Epistularum liber primus*. I:xviii, rivi 84.

Kirjallisuus

- Beiser, Frederick C., Romanticism and Idealism. Teoksessa *The Relevance of Romanticism. Essays on German Romantic Philosophy*. Toim. Dalia Nassar. Oxford University Press, New York 2014, 30–46.
- Frank, Manfred, *Das Problem ”Zeit” in der deutschen Romantik. Zeitbewusstsein und Bewusstsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tecks Dichtung* (1972). Schöningh, Paderborn, München 1990.
- Frank, Manfred, *Was ist Neostrukturalismus?* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983.
- Frank, Manfred, ”*Unendliche Annäherung*”. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.

- Frank, Manfred, *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007.
- Frank, Manfred, *Natura e Spirito. Lezioni sulla filosofia di Schelling*. Toim. Emilio Carlo Corriero. Rosenberg & Sellier, Torino 2010.
- Frank, Manfred, *Ansichten der Subjektivität*. Suhrkamp, Berlin 2012.
- Frank, Manfred, What is Early German Romantic Philosophy? Teoksessa *The Relevance of Romanticism. Essays on German Romantic Philosophy*. Toim. Dalia Nassar. Oxford University Press, New York 2014, 15–29.
- Gadamer, Hans-Georg, Klassinen ja filosofien hermeneutiikka (Klassische und philosophische Hermeneutik, 1968). Teoksessa *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*. Suom. Ismo Nikander. Vastapaino, Tampere 2004, 40–76.
- Kant, Immanuel, *Puhtaan järjen kriittikki* (Kritik der reinen Vernunft, 1781/1987). Suom. Markus Nikkarla & Kreetta Ranki. Työryhmän johtaja Olli Koistinen. Gaudeamus, Helsinki 2013.
- Oittinen, Vesa, Jenan romantikkojen filosofia – uusia tulkintoja, uusia kysymyksiä. Teoksessa *Romantinen moderni. Kirjituksia runouskäsitteistä*. Toim. Tuula Hökkä. SKS, Helsinki 2001, 26–44.

UUTUDET

H. D. Thoreau

Kolme matkaa erämaahan

Kanoottiretkiä intiaanien mailla

Matkakirjallisuuden klassikko ja Pohjois-Amerikan villin luonnon ylistys. Thoreausta ei ole paljoa apua melojana tai kanootin kantajana, mutta turpaansa hän kyllä osaa soittaa.

24,90 e



Gillian Philip

Tulimieli

Nämä keijukaiset eivät epäröi tappa

Skottilaista historiaa ja mytologiaa yhdistävä aikuisten fantasiaromaani. Seth on päähänpotkittu äpärapoika. Conal on velipuoli, jota Seth ensin vihaa ja sitten palvoo. Keijut ovat omalla iluoluntuotuksella tavallaan ihan järkevää porukkaa.

29,00 e



Horacio Quiroga

Viidakkotarinoita

Eteläamerikkalainen "Viidakkokirja"

Viidakkotarinoiden kahdeksassa sadussa Horacio Quiroga kuvaa humoristisella otteella elämää Argentiinan sademetsäalueella. Eläimet eivät jää järjessä ja järjettömyydessä jälkeen ihmisistä.

24,90 e



TULOSSA KESÄKUUSSA

Fariba Nawa

Oopiumin maa

Erään naisen matka lapsimorsianten ja huumekeisareiden Afganistaniin

Afganistanista pikkutyttönä paennut Fariba palaa sota-toimittajana synnyinmaahansa ja raportoi näkemästään. 12-vuotias pikkutyttö Darya nousee Afganistanin toivon ja toivottomuuden symboliksi.

29,90 e



Andrew Blackwell

Aurinkoloma Tšernobylistä

Matkoja maailman surkeimpiin loukkoihin

Tekijä hakeutuu varta vasten maailman pilatuimpiin paikkoihin ja löytää niistä tuoretta viehätystä. Rumisakin paikoissa voi saada hyvät kiksit. Myös ympäristöongelmia muistetaan välillä pohtia. Itseironia lisää uskottavuutta.

29,90 e



Alligaattori Kustannus Oy • www.alligaattorikustannus.fi
info@alligaattorikustannus.fi • 09 493 981

Tilaa kirjat meiltä emailitse ilman postikuluja!



Aino Jääskeläinen, *Etuperin (aruu)* (2013), monotypia, 80 x 110 cm



JOHAN L. PII

Kirjeitä saksalaisen romantiikan sarastuksesta

Friedrich Hölderlin (1770–1843) ja G. W. F. Hegel (1770–1831) kirjautuivat Tübinger Stiftiin 1788 ja päätyivät huonetovereiksi. Yhteistä heille oli henkinen korkealentoisuus, perehtyneisyys Kantin ajatteluun sekä syvä kunnioitus Ranskan suuren vallankumouksen aatteita kohtaan. Hölderlinin pohjavireenä oli filosofinen ja poliittinen vapausajattelu sekä antiikin hengen, Schillerin ja Klopstockin kaunokirjallisten töiden ihailu. Kummankin ajattelua muotoili tuolloin Rousseau'n poliittisten ajatusten omaksuminen. Tunteita herätti myös Friedrich Heinrich Jacobin (1743–1819) tietoteoreettis-poliittis-metafyysinen rationalismikritiikki: Jacobi painotti muun muassa tiedon intuitiivista perustaa sekä ajattelun ja olemisen ykseyttä.

Hegelistä ja Hölderlinista tuli läheisiä ystäviä ja ajattelukumppaneita. Kaksi vuotta myöhemmin he saivat huoneeseensa Friedrich Schellingin (1775–1854), tuolloin viisitoistavuotiaan ihmelapsen, joka oli pitkäsytynyt puolikuoliaaksi tavanomaiseen tahtiin etenevässä koulutuksessa. Schellingiä yhdisti Hölderliniin ja Hegeliin kokonaisvaltainen vallankumouksellinen henki, inho laitostunutta uskontoa kohtaan ja intohimoinen suhtautuminen filosofiaan ja taiteisiin. Huonetoverukset muodostivat nopeasti erottamattoman kolmikon.

Hegel, Hölderlin ja Schelling lukivat yhdessä tiukkaan tahtiin filosofiaa ja pappiseminaarissaan kiellettyjä vallankumouksellisia tekstejä. Ennen kaikkea he keskustelivat ja kirjoittivat niin tiiviissä keskinäisessä yhteydessä, ettei heidän ajatuksiaan ole helppo erottaa toisistaan. Tämä ajatteluyhteys oli juurtunut syvään: vaikka kolmikko hajosi 1793 Tübingenistä valmistumisen jälkeen, on edelleen mahdotonta nimetä vain yhtä heistä kuuluisan manifestin, ”Saksalaisen idealismin vanhimman systeemiohjelman” (*Der älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus*, 1797), kirjoittajaksi.

Filosofiselta kannalta toverusten tuolloisessa ajattelussa oli tavalla tai toisella olennaista subjektin hegemonian kritiikki, joka vastasi heidän poliittista vapausajatteluaan tai jopa kasvoi heidän vastahangastaan itsevaltiutta kohtaan. Toinen filosofisesti merkittävä ulottuvuus oli spinozalaisen monismin kehittäminen, joka yhtyi Herakleitokseltakin tuttuun ajatukseen kaikkikykydestä (*Ἐν καὶ Πᾶν, ἡν καὶ πᾶν*). Yksinvaltiuden vastustus ja kaikkikykyisyys eivät suinkaan olleet ristiriidassa, sillä toisin kuin subjekti, kaikkikykyisyys ei herastele, vaan vallitsee. Ennemminkin nämä ajatukset tuntuivat tukevan ja jopa edellyttävän toisiaan.

Tähän liittyi elimellisesti vielä kolmikon taide- ja uskontoajattelu. Filosofia, kirjallisuus, taiteet ja uskonto olivat kumppanusten ajattelussa olemuksellisesti yhtey-

dessä toisiinsa. He eivät myöskään lähestyneet ajattelunsa aiheita joko puhtaasti teoreettisesti tai vain käytännön toiminnassaan; noita jaotteluja ei ollut olemassa heille. Vielä *Systemprogrammista* välittyy sama kokemus koko henkisen elämän olemuksellisesta ykseydestä: tekstin horisontissa siintää aika, jolloin ”kehitetään *tasapuolisesti kaikkia* kykyjä; jokaista kykyä siinä missä jokaista yksilöä”.

Sittemmin Hegelistä ja Schellingistä tuli ansioituneita ammattifilosofoja, mutta Hölderlin keskittyi yhä enemmän kaunokirjallisuuteen. Ura akateemisena filosofina vei puolestaan Hegeliltä ja Schellingilta innon kaunokirjalliseen työhön ja kumoukselliseen toimintaan. Tübingenistä lähdön jälkeen heidän ajatusyhteytensä vähitellen heikkeni ja he päätyivät kieltämään osan lähtökohdistaan: Hegel oli moittinut Kantia kuivakkaasta käsitteepölytyksestä jo Stiftin-vuosinaan, mutta sittemmin myös Hölderlin ja Schelling vieraantuivat Kantista. Kaikki kolme olivat pitäneet Fichteä jopa filosofian uuden perustan luoja, ja Fichte vaikuttikin heistä jokaiseen ratkaisevasti ja pysyvästi. Jokainen heistä päätyi kuitenkin suhtautumaan fichteläiseen ajatteluun omalla tavallaan.

Hölderlinin suomi Fichten ajattelua ankarasti jo 1795 kirjoittamassaan tekstikatkelmassa ”*Urtheil und Seyn*” ja kritisoi ennen kaikkea Fichten käsitystä itsensä asettavasta Minästä. Fichten vaikutus ei kuitenkaan ollut vähäinen, sillä Hölderlinin teoreettiset tekstit perustuvat suurelta osin fichteläiseen kysymyksenasetteluun, olkoonkin että hänen väitteensä on suunnattu Fichteä vastaan. Schellingiä voidaan edelleen pitää eräänlaisena uusfichteläisenä ajattelijana, joka ei pyrkinyt niinkään kumoamaan kuin kriittisesti korjaamaan Fichten järjestelmää spinozalaiseen suuntaan. Hegel puolusti Schellingin pesäeroa Fichten subjektiivisesta idealismista, vaikka itse vähitellen vaikuttaa etäännyneen fichteläisestä kysymyksenasettelusta.

Hölderlinin henkinen romahdus hajotti kolmikon lopullisesti. Vuonna 1804 Hegelille kirjoittamassaan kirjeessä Schelling julisti Hölderlinin omalaatuiset mutta ohjelmalliset Sofokles-käännökset osoituksiksi Hölderlinin järkkyyneestä mielestä. Schellingin identiteettifilosofia ei ollut sijaa Hölderlinin pyrkimykselle järkyttää kielen ja historian ykseyttä, eikä murtunut Hölderlin jaksanut enää huomioida vanhoja ystäviään. Hölderlinin päädyttyä mielisairaalaan 1806 Hegel tapasi häntä ainoastaan kerran.

Tässä julkaistavat kirjeet kuitenkin muistuttavat, että näillä saksalaisen varhaisromantiikan ajattelijoilla on vahva yhteinen perusta. Heidän kirjeenvaihtonsa osoittaa myös, kuinka kauas joistain nuoruutensa lähtökohdista kukin ajattelija päätyi – ja toisaalta myös, kuinka syventyvän uskollisina he pysyivät ajattelunsa olennaisuuksille.

”Paljon puhutut filosofian synkät ajat ovat nyt ohitse!”

Schelling Hegelille

Tübingen, loppiaisenä 1795

Muistat siis sentään vielä vanhat ystäväsi? Luulin melkein, että olet unohtanut minut ja meidät kaikki. Vanhat tuttumme eivät ylipäätään näytä enää tuntevan meitä. Renz¹ asuu lähellä, mutta emme näe häntä emmekä kuule hänestä mitään, ja – Hölderlin? – Hänen mielentilansa vuoksi ymmärrän, että hän ei ole lainkaan ajatellut meitä. Tässä on käteni, vanha ystävä! Älkäämme enää koskaan vieraantuko toisistamme! Uskon jopa, että olemme tulleet tällä välin uudensiksi toinen toisellemme: sen parempi uuden alun kannalta!

Haluatko tietää, mitä meille kuuluu? – Hyvä Jumala, tänne on tunkeutunut *ἀρχμός*², joka pian auttaa vanhan rikkaruohon uuteen kasvuun. Kuka kitkee sen pois? – Filosofialta me odotimme kaikkea ja uskoimme, ettei sysäys, jonka se oli tuonut myös tübingeniläisten ajateluun, olisi lopahtanut niin nopeasti. Valitettavasti niin kävi! Filosofinen henki on saavuttanut täällä jo lakipisteensä: Ehkä se kulkee vielä jonkin aikaa korkeuksissa laskeakseen sitten aina vain nopeammin. Kantilaisia on nyt kylläkin suuri joukko – lasten ja imeväisten suusta saa filosofia kuulla itse valmistamansa kiitoksen – mutta suuren vaivan nähtyään ovat filosofimme nyt lopultakin selvittäneet, miten pitkälle tällä tieteilä on lupa mennä, (kun kerran se ei enää lainkaan suostu etenemään ilman ikävää filosofiaa). Tähän pisteeseen he ovat jämähtäneet, asettuneet asumaan ja rakentaneet majoja, joissa heidän kelpaa asua ja joista he kiittävät Herraa Jumalaa! Kukapa tällä vuosisadalla karkottaisi heidät sieltä? Nykyisiltä asemapaikoiltaan heidät voi johtaa pois vain – –!

Oikeastaan on sanottava, että he ovat irrottaneet Kantin järjestelmästä (tietenkin pinnallisesti) joitakin aineksia, joista nyt keitetään *tamquam ex machina*³ minkä hyvänsä uskonkappaleen avulla niin vahvoja filosofisia liemiä, että teologia, joka oli jo alkanut hätäntyä,

astuu kohta esiin terveempänä ja voimakkaampana kuin koskaan. Kaikki mahdolliset dogmit on jo leimattu käytännöllisen järjen postulaateiksi, ja missä teoreettis-historialliset todistukset eivät riitä, käytännöllinen (tübingeniläinen) järki iskee solmun rikki. On silkkää riemua olla mukana katsomassa näiden filosofisten sankareiden voittokulkua. Paljon puhutut filosofian synkät ajat ovat nyt ohitse! –

Kirjoitat artikkelistani⁵, joka ilmestyi Pauluksen⁶ *Memorabilien*-julkaisussa. Se on jo melko vanha, kiireessä tehty, mutta ehkä ei kuitenkaan ihan turhaan kirjoitettu. Teologisista tutkimuksistani minulla ei ole paljontaan kerrottavaa. Melkein vuoden ajan ne ovat olleet minulle sivuseikkoja. Tähän mennessä minua ovat kiinnostaneet ainoastaan historialliset tutkimukset *Vanhasta ja Uudesta Testamentista* ja ensimmäisten kristillisten vuosisatojen hengestä – näillä aloilla on vielä eniten tutkittavaa. Mutta tämäkin kiinnostus on lopahtanut jo jonkin aikaa sitten. Kuka voisikaan hautautua muinaisuuden pölyyn, kun *oman* ajan riento raastaa ja tempaisee mukaansa yhä uudestaan?

Tällä hetkellä elän vahvasti filosofiassa. Filosofia ei ole vielä lopussa. Kant antoi tulokset; premissit puuttuvat vielä. Ja kuka voi ymmärtää tuloksia ilman premissijä? Joku Kantin vertainen, mutta mitä virkaa niillä on suurelle yleisölle? Viimeksi täällä käydessään Fichte sanoi, että Kantin ajattelun ytimeen pääseminen vaatisi Sokrateen neroutta. Tätä pidän päivä päivältä entistä enemmän totena. – Meidän täytyy viedä filosofia vielä pitemmälle! Kant on raivannut pois tieltä *kaiken* – mutta miten ihmiset huomaisivat sen?

Kaikki on lyötävä heidän silmiensä edessä säpäleiksi, jotta se tulisi heille käsin kosketeltavaksi! Voi innokkaita kantilaisia, joita on nyt kaikkialla! He ovat juuttuneet kirjaimelliseen tulkintaan ja kehuvat näkevänsä vielä paljon edessään. Olen vahvasti vakuuttunut siitä, että useimpien ihmisten mielessä sekä positiivisen että

niin sanotun luonnollisen uskonnon vanha taikausko yhdentyy kantilaisiin opinkappaleisiin. – On hupaisaa katsoa, miten he osaavat kiskaista oikeasta narusta saadakseen moraalisen todistuksen. Ennen kuin kukaan huomaakaan, hyppää esiin *deus ex machina* – persoonallinen, yksilöllinen olento, joka istuu ylhäällä taivaassa!

Fichte tulee nostamaan filosofian niin korkealle tasolle, että useimpien tähänastisten kantilaisten päätä alkaa huimata[...]

[Kirje on repeytynyt tästä kohdasta.]

Saan Fichten esityksen alkuosan, *Tiedeopin perusteet*⁷, häneltä itseltään. (Olet varmaan lkenut ilmoituksen siitä *Allgemeine Literaturzeitungin* liitesivuilta. Se ei kuitenkaan tule kirjakauppoihin, vaan sen on tarkoitus olla vain käsikirjoitus Fichten kuulijoille.) Luin sen ja havaitsin ennakoineeni oikein. – Nyt teen työtä Spinozan

tyyppisen etiikan parissa. Sen tarkoituksena on asettaa koko filosofian korkeimmat periaatteet, joissa teoreettinen ja käytännöllinen järki yhdistyvät. Jos minulla on rohkeutta ja aikaa, se valmistuu pääsiäismessuun mennessä tai viimeistään ensi kesäksi. – Olen kyllin onnellinen, jos olen yksi ensimmäisistä, jotka tervehtivät totuuden valtakunnan uutta sankaria, Fichteä! – Siunattu olkoon tuo suurmies! Hän on tekevä työn valmiiksi! Sivumennen sanoen: oletko lkenut kirjoituksen ”Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas”⁸? Ellet ole, tilaa se Jenasta. Sieltä sen voi ostaa. – Kukapa erehtyisi tuon kirjoituksen kirjoittajasta? – Kirjoitus on uudistajan[...]

[Kirjeen loppuosa on hävinnyt, koska kirjoituspaperin alaosa on repeytynyt irti. Vain seuraavat sanat ovat luettavissa: ”...ellen aivan erehdy, niin...”]

Hegel Schellingille

Tammikuun lopussa 1795

Rakas ystävä!

Minun ei tarvitse laajemmin kertoa, kuinka paljon iloa kirjeesi on tuottanut minulle. Vielä ystäväsi kohtaan osoittamaasi uskollisuutta enemmän olin kiinnostunut polusta, jolle henkesi on astunut aikoja sitten ja jota se seuraa vielä nykyäänkin. Ystävinä emme ole koskaan vieraantuneet toinen toisestamme. Vielä vähemmän olemme toinen toisellemme vieraita siinä, mistä jokaisen järkevän ihmisen suuri mielenkiinto rakentuu ja jonka edistämiseksi ja levittämiseksi hän pyrkii vaikuttamaan niin paljon kuin pystyy.

Jokin aika sitten aloin taas tutkia Kantin filosofiaa opiakseni soveltamaan hänen tärkeitä tuloksiaan moneen meille tuttuun ideaan ja työstääkseni näitä ideoita Kantin tulosten perusteella. En vielä tunne uudempia pyrkimyksiä porautua perimmäisiin asioihin sen enempää kuin Reinholdin filosofiaakaan, koska nämä spekulatiot näyttävät olevan ennemminkin hyödyllisiä teoreettiselle järjelle kuin käytettävissä yleisiin käsitteisiin. Sen takia en tunne tarkemmin näiden pyrkimysten tarkoituksiperää. Aavistan sen vain hämärästi. Mutta huolesi postimaksun kalleudesta ei olisi pitänyt estää Sinua lähettämästä minulle kirjoituksesi painoarkkeja. Älä lähetä kirjoitustasi kirjepostina, vaan anna postivaunujen kuljettaa se! Tulen pitämään sitä mitä suurimmassa arvossa.

Siinä, mitä kerroit filosofian teologis-kantilaisesta kehityksestä (*si diis placet*⁹) Tübingenissä, ei ole ihmettelmistä. Puhdasoppisuus ei ole horjutettavissa, niin kauan kuin heidän ammattikuntansa maallisine etuisuuksineen

on kietoutunut valtion kokonaisuuteen. Tämä intressi on niin vahva, ettei siitä voida kovin nopeasti luopua, ja se vaikuttaa, vaikkei siitä ollakaan kaiken kaikkiaan selkeästi tietoisia. Toistaiseksi sillä on puolellaan koko (yhä monilukuisempi) joukko ajatuksettomia, korkeampia tavoitteita vailla olevia perässätoistelijoina ja -kirjoittelijoina. Kun nämä ihmiset lukevat jotain, mikä on vastoin heidän vakaamustaan (mikäli heidän sanahelinälleen halutaan suoda vakaumuksen arvonimi) ja minkä totuutakin he kenties osin aavistelevat, he sanovat: ”Niin, se on kaiketi totta.” Sitten he menevät nukkumaan, juovat aamulla kahvinsa ja kaatavat kahvia muillekin, aivan kuin mitään ei olisi tapahtunut. Muuten he tyytyvät kaikkeen, mitä heille tarjotaan ja mikä pitää heidät kiinni laiskassa puuhastelussa.

Mutta uskon, että olisi kiinnostavaa häiritä mahdollisimman paljon teologeja, jotka muurahaisen innolla hankkivat rakennusaineita goottilaistempeliään varten, vaikeuttaa heidän kaikkia toimiaan, piiskata heidät ulos jokaisesta lymyapaikastaan, kunnes he eivät enää löytäisi suojaajaa ja heidän täytyisi näyttää päivänvalossa koko heikkoutensa. Niiden rakennusaineiden mukana, jotka he pelastavat kantilaiselta polttoroviolta estääkseen dogmatiikan suuren tuhopalon, he kantavat kuitenkin aina myös hehkuvia kekäleitä pesiinsä; näin filosofiset ideat leviävät laajalle.

On kiistatonta, että Fichte on teoksellaan *Kritik aller Offenbarung*¹⁰ avannut ovet ja ikkunat pötypuheelle, josta kirjoitat. Kirjeesi perusteella voin hyvin kuvitella, millä tavalla tuo puhe päättyy. Fichte itse on ollut maltillinen. Mutta jos hänen perusväittäämänsä otetaan todesta, teologiselle logiikalle ei voida asettaa enää mitään tavoitetta eikä mitään rajaa. Hänen päättelynsä lähtökohtana on Jumalan



KESKEISIMMÄT YKSISSÄ KANSISSA.

”

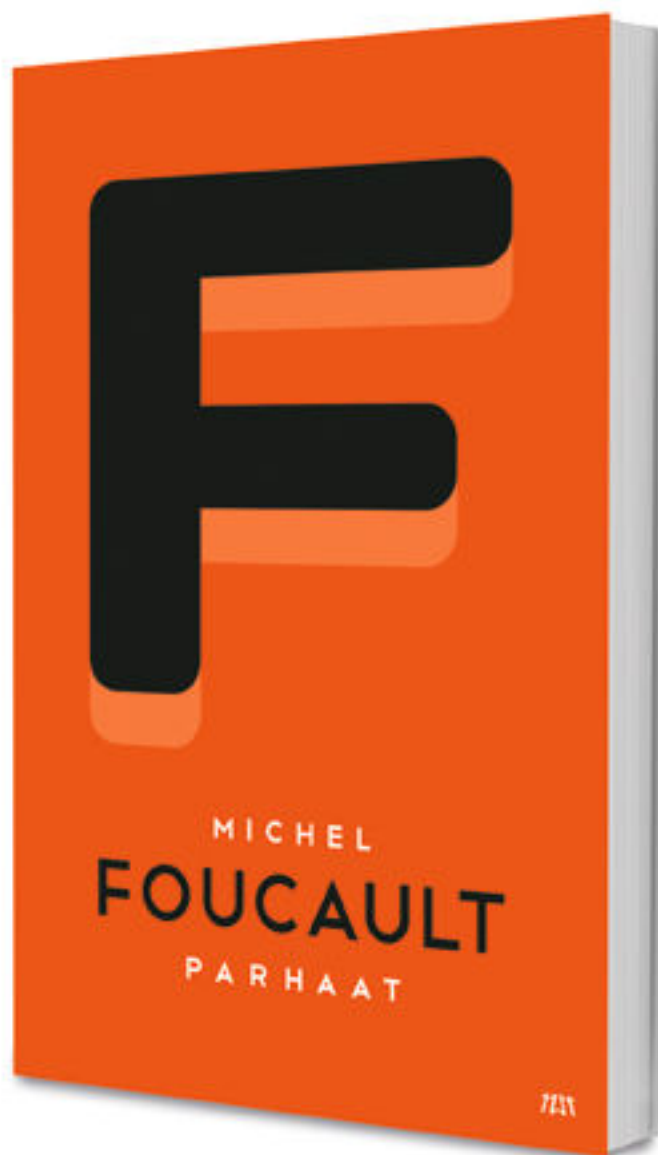
AJATTEMINEN EI
LOHDUTA EIKÄ TEE
ONNELLISEKSI.”

MICHEL FOUCAULT PARHAAT

SUOMENTANEET TAPANI KILPELÄINEN,
SIMO MÄÄTTÄ & JOHAN L. PII

NIIN & NÄIN -KIRJAT 2014
342 SIVUA
ISBN 978-952-5503-78-4

HINTA 39 €
(KESTOTILAAJALLE 34 €)



Parhaat on valikoima Michel Foucault'n etevimpiä esseitä ja havainnollisimpia haastatteluja. Kirjan teksteissä Foucault porautuu oman ajattelunsa taustoihin, erittelee vaikutteitaan ja selvittää pyrkimyksiään. Samalla teos antaa valaisevan kuvan Foucault'n poikkeuksellisen vaikutusvaltaisesta intellektuaalisesta urasta ja harvinaisen monipuolisesta oppineisuudesta.

Ajallisesti Parhaat kattaa Foucault'n uran 1960-luvun puolivälistä aina hänen kuolemaansa saakka. Temaattisesti kokoelma ulottuu historiankäsityksistä Deleuzeen ja tiedon arkeologiasta itsetekniikoihin. Kotimaiselle lukijakunnalle räätälöitynä Parhaat sopii mainiosti myös johdatusteokseksi Foucault'n ajatteluun. Vältä halpoja kopioita – nyt puhuu Michel Foucault.

NIIN & NÄIN

WWW.NETN.FI/KAUPPA

040 721 4891

pyhyys. Näin Jumalan täytyy toimia puhtaasti moraalisen luontonsa nojalla ja niin edelleen. Siten hän seuraa taas vanhaa dogmaattisen todistamisen käytäntöä. Ehkä maksaisi vaivan valaista tätä yksityiskohtaisemmin. Jos minulla olisi aikaa, koettaisin määritellä tarkemmin, missä määrin me, moraalisen uskon vahvistamisen jälkeen, tarvitsemme Jumalan legitimoitua ideaa takautuvasti, esimerkiksi selittäessämme tarkoituksellisuutta jne. Viemme tuon idean nyt mukanaamme etikoteologiasta fysikoteologiaan, jonka voisimme ottaa haltuun sen avulla.

Ylipäänsä on mielestäni menty tähän suuntaan suhtautumisessa kaitselmukseen – sekä yleisesti ottaen että myös puhuttaessa ihmeistä ja (kuten Fichte) ilmoituksesta. – Mikäli kehitelen näkemystäni laajemmin, tulen alistumaan Sinun kritiikiksi kohteeksi, mutta anon ymmärtämystä jo etukäteen. – Vieraantumiseni monenlaisista kirjoista ja aikani rajallisuus estävät minua työstämästä monia kantamistani ideoista. Ainakaan en tee paljonkaan vähemmän kuin mitä voin. Olen vakuuttunut siitä, että merkittävää vaikutusta voidaan lopulta toivoa vain ravistelemalla jatkuvasti joka suunnasta; jotain tarttuu aina mukaan. Ja vaikkei se sisältäisikään mitään uutta, jokainen noista uusista panostuksista on omalla paikallaan hyödyksi – ja uudistaa ja vahvistaa ilmaisuja ja yhteistyötä. Toistakaamme usein kehotuksesi: ”Älkäämme jääkö jälkeen!”

Mitä tekee Renz? Hän tuntuu olevan jotenkin vaurautunut eikä kerro syytä ja työskentelee vain itseksensä,

tai ei näe vaivan arvoiseksi tehdä jotain toisten hyväksi, tai pitää sairautta liian parantumattomana. Sinähän olet hänen ystävänsä, joten etkö saisi häntä tarttumaan toimeen ja esittämään polemiikkia nyt vallalla olevaa teologiaa vastaan? Tuon teologian olemassaolo paljastaa, ettei polemiikki ei ole turhaa vaan välttämätöntä.

Hölderlin kirjoittaa joskus minulle Jenasta. Aion moittia häntä siitä, ettei hän kirjoita sinulle. Hän kuuntelee Fichten luentoja ja puhuu innokkaasti Fichtestä titaanina, joka taistelee ihmiskunnan hyväksi ja jonka vaikutuspiiri ei takuulla tule jäämään luentosalin seinien sisäpuolelle. Hänen kirjoittamattomuudestaan et saa päätellä hänen ystävyytensä kylmenneen, sillä se ei varmasti ole heikentynyt ja hän tuntuu olevan yhä kiinnostuneempi maailmankansalaisuuteen liittyvistä ajatuksista.

Tulkoon Jumalan valtakunta, ja älkööt kätemme olko toimettona sylissä!

Yhtä kirjeesi ilmausta moraalisesta osoituksesta en ymmärrä täysin: ”jota he osaavat käsitellä niin, että yksilöllinen, persoonallinen olemus hyppää esiin”. Uskotko, ettemme lopultakaan pääse järin pitkälle? Näkemiin!

Järki ja vapaus pysyvät meidän tunnussanoitamme ja kohtaamispaikkanamme näkymätön kirkko¹¹.

H.

[Reunahuomautus:] Vastaa minulle pian! Kerro terveisiä ystävillemme!

Hölderlin Hegelille

Jena, 26. tammikuuta 95

Kirjeesi oli minulle iloinen tervetuloitovotus nyt, kun saavun Jenaan toisen kerran. Joulukuun lopussa matkustin Weimariin seurani majurinrouva von Kalb ja oppilaani, jonka kanssa olin viettänyt täällä kaksi kuukautta, enkä itse olettanut palaavani näin pian. Moninainen surkeus, jota jouduin kasvattajan työssä kokemaan tiettyjen oppilaaseeni liittyvien olosuhteiden vuoksi, johti päätökseeni (jo ennen lähtöäni Jenaan) ilmoittaa majurin rouvalle toive irtisanoutua työstäni. Päätökseni syynä olivat myös heikentynyt terveyteni ja täällä oleskellessani yhä vain kasvanut tarve elää ainakin jonkin aikaa itsekseen. Annoin rouvan ja Schillerin yli puhua itseni yrittämään vielä kerran, mutta en voinut sietää tuota hupia pitempään kuin neljätoista päivää, koska se muun muassa pilasi minun yöneni melkein täysin. Sitten palasin Jenaan aivan rauhassa ja riippu-

mattomana. Itse asiassa nautin ensimmäistä kertaa elämässäni riippumattomuudesta, joka toivottavasti ei jää hedelmättömäksi. Luova toimintani suuntautuu melkein kokonaan romaanini¹² aineiston muokkaamiseen. *Thaliassa* julkaistu katkelma on yksi näistä raaka-aineista. Uskon saavani työn valmiiksi pääsiäiseen mennessä; sallithan, että vaikenen siitä toistaiseksi. Olen muokannut uuteen uskoon runon *Genius der Kühnheit*, jonka ehkä vielä muistat. Olen antanut sen julkaistavaksi *Thaliassa* muutamien muiden runojen kanssa. Schiller osoittaa suurta kiinnostusta minua kohtaan ja on kannustanut minua kirjoittamaan uuteen aikakauslehteensä *Die Horen* sekä tulossa olevaan julkaisuunsa *Musen Almanach*.¹³

Olen puhunut Goethen kanssa. Veli hyvä! Elämämme kaunein nautinto on nähdä niin paljon inhimillisyyttä ja niin paljon suuruutta liittyneinä yhteen. Hän keskusteli kanssani niin lempeästi ja ystävällisesti, että sydämeni nauroi oikein kunnolla ilosta ja nauraa vieläkin, kun ajattelen sitä. Myös Herder oli sydämel-

linen, kätteli minua, mutta esiintyi kyllä enimmäkseen maailmanmiehenä ja puhui usein aivan allegorisesti; tunnethan sinä hänet. Kaiketi tapaam hänet vielä joskus. von Kalbin perhe jäänee Weimariin (mistä syystä poika ei enää tarvinnut minua ja jäähyväisiä voitiin nopeuttaa), ja erityisesti majurin rouvan ja minun välinen ystävyys antaa minulle mahdollisuuden vierailla tässä talossa useamminkin.

Fichten spekulatiiviset kirjoitukset – *Tiedeopin perusta* – kuten myös hänen painetut luentonsa oppineiden kutsumuksesta kiinnostavat Sinua varmaankin suuresti. Aluksi epäilin häntä vahvasti dogmatismista. Jos saan otaksua, niin hän näyttää todellakin seisonen ja seisovan edelleen tienhaarassa – hän haluaisi ylittää *teorian* sisältämän tietoisuuden tosiasian. Hyvin monet hänen lausuntonsa osoittavat tämän, ja tämä on yhtä varmaa ja vielä huomiota herättävämmän transsendenttia kuin tähänastisten metafysikkien yritykset ylittää maailman olemassaolo. Hänen absoluuttinen Minänsä (= Spinozan substanssi) sisältää kaiken reaalisuuden; se on kaikki ja sen lisäksi ei ole mitään. Tälle absoluuttiselle Minälle ei siis ole olemassa objektia, sillä muuten kaikki reaalisuus ei olisi siinä; tietoisuus ilman objektia ei kuitenkaan ole ajateltavissa, ja vaikka olisin itse tämä objekti, niin olen sellaisenaan välttämättä rajoittunut, olkoonkin että Minä olisi ajallinen, siis ei absoluuttinen. Siis absoluuttisessa Minässä ei voida ajatella olevan tietoisuutta, ja sikäli kuin minulla ei ole tietoisuutta, sikäli minä en ole (itselleni)

mitään, eli absoluuttinen Minä on (minulle) Ei-mitään.

Tuolla tavalla panin ajatukseni paperille vielä Waltershausenissa lukiessani hänen ensimmäisiä kirjoituksiaan, välittömästi Spinozaa luettuani. Fichte vahvistaa minulle [...]

[Tästä puuttuu viisi riviä.]

[...] Minän ja Ei-minän vuoromäärään asettaminen (hänen kielellään) on varmasti kummallista; myös pyrkimisen idea jne.

Minun täytyy keskeyttää ja pyytää Sinua suhtautumaan tähän kaikkeen niin kuin sitä ei olisi kirjoitettu. Paneutumisesi uskonnon käsitteisiin on varmasti monessa suhteessa hyvää ja tärkeätä; kaitselmuksen käsitettä tarkastelet kai aivan rinnakkain Kantin teleologian kanssa. Tapa, jolla hän yhdistää luonnon (siis myös kohtalon) mekanismin sen tarkoituksenmukaisuuteen, näyttää minusta oikeastaan sisältävän koko hänen järjestelmänsä hengen; sehän on sama kuin hänen tapansa sovitella kaikki antinomat. Fichtellä on antinomioista eräs hyvin merkillinen ajatus, josta kuitenkin kirjoitan Sinulle mieluummin toisella kerralla. Olen jo pitkään pohtinut kansansivistyksen ihannetta, ja koska Sinä käsittelet parhaillaan osaa siitä, uskontoa, valitsen ehkä Sinun kuvasi ja ystävyytesi ohjaamaan ajatuksiani ulkoisessa aistimaailmassa ja kirjoitan *sopivalla hetkellä* Sinulle lähteisiin kirjeisiin sellaista, mitä olisin kirjoittanut ehkä myöhemmin, arvioitavaksesi ja oikaistavaksesi. –

[Loppu puuttuu.]

Suomentanut Panu Turunen

(alun perin: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe. Briefe von und an Hegel. Band I, 1785–1812. Toim. Johannes Hoffmeister. Meiner, Hamburg 1952, 13–20*)

Suomentajan huomautukset

- 1 Karl Christoph Renz, Hegelin, Hölderlinin ja Schellingin kun-nioittama opiskelutoveri Stiftissä; Renz jäi Tübingeniin ja antautui pappisuralle.
- 2 Suom. ”lika, törky”.
- 3 Suom. ”Kuin koneesta konsanaan”.
- 4 Alkutekstissä latinaksi *quemcunque locum theologicum*.
- 5 Friedrich Schelling, Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt. *Memorabilien*. No. 5, 1795, 1–68.
- 6 Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761–1851) oli valistushenkkinen evankelinen teologi, joka toimitti ja kirjoitti joitakin filosofis-teologisia julkaisuja. Myöhemmin Schellingin ja Pauluksen välille kehittyi syvä vihamielisyyttä.
- 7 Johann Gottlieb Fichte, *Tiedeopin perusta* (Grundlage der gesamten Wis-

- senschaftslehre, 1794–1795). Suom. Ilmari Jauhainen. Gaudeamus, Helsinki 2006.
- 8 Fichten vallankumoushenkinen kirjoitus *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten* ([”Vaatimus Euroopan ruhtinaille palauttaa ajattelun vapaus, jonka he ovat aiemmin tukahduttaneet”,] 1793). Reclam, 1957.
- 9 Suom. ”Jos jumalat suovat”.
- 10 Johann Gottlieb Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* ([”Tutkimus kaikkien ilmestysten kritiikiksi”], 1792). Toim. Hansjürgen Verweyen. Meiner, Hamburg 1983.
- 11 Evankelisen tulkinnan mukaan kristillinen kirkko jakautuu näkyvään ja näkymättömään yhteisöön: näkyvä on maallinen kirkko kaikkine puutteineen ja tapakristillisyyksineen, näkymätön

- taas on ihmisten ja Jumalan taivaallisten joukkojen esoteerinen yhteisö, jonka tunnustavat vain siihen kuuluvat. Hegelin, Hölderlinin ja Schellingin yhteydessä ’näkymätön kirkko’ tosin voisi tuskin olla elitistinen valittujen sisäpiiri; oletettavasti se oli tübingeniläisen teologian ulkokultaisuuden kritiikkiä.
- 12 Keskenäreäiseksi jäänyt kirjeromaani *Hyperion*, joka vaikutti olennaisesti saksalaisen romantiikan kirjallisuuteen ja ajatteluun.
- 13 Friedrich Schiller (1759–1805), runoilija, historioitsija ja filosofi, toimitti ahkerasti aikakauslehtiä ja albumeita. Näistä kuuluisimpia lienevät mainitut kaunokirjallisuuteen, runouteen ja teatteriin keskittyvät *Die Horen*, *Thalia* ja *Musenalmannach*.

PANU TURUNEN

Unelma kauneuden tuomasta vapaudesta

Friedrich Schiller, *Kirjeitä ihmisen esteettisestä kasvatuksesta* (Über die ästhetische Erziehung des Menschen, 1795). Suom. Pirkko Holmberg. Tutkijaliitto, Helsinki 2013. 160 s.

Suomessa Schillerillä ei ole elävän klassikon asemaa niin kuin Saksassa, mutta täälläkin esitetään hänen näytelmiään. Esimerkiksi helsinkiläisen Valtimonteatterin *Rosvot* sai ensi-iltansa vuonna 2005. Verdin ooppera *Don Carlos* oli Suomen Kansallisoopperan ohjelmistossa vuonna 2012. Sen libretto pohjautuu Schillerin näytelmään *Don Karlos*.

Monet kirjallisuuden ja teatterin ystävät eivät ehkä ole tienneet, että Schillerin kirjalliseen tuotantoon kuuluu runojen ja näytelmien lisäksi myös teoreettisia kirjoituksia. Siksi onkin ilahduttavaa, että Tutkijaliitto on tehnyt tunnetuksi myös teoreetikko-Schilleriä julkaisemalla ensin Henriikka Tavin suomentaman *Naiivista ja sentimentaalisesta runoudesta* (2008) ja nyt Schillerin kirjeet esteettisestä kasvatuksesta.

Yhteiskuntakritiikkiä

Näytelmissään ja esteettisissä kirjeissään Schiller pohtii ihmisen vapauden kaipuuta. Miksi ihminen tavoittelee vapautta ja mitä vapaus oikeastaan on? Ensimmäisessä kirjeessään Schiller tunnustaa, että hänen pohdintansa ”nojautuvat suurimmaksi osaksi kantilaisiin periaatteisiin” (28). Siksi on hyvä palauttaa mieleen Kantin kolmas antinomia.

”Väittämä. Maailmassa on syitä, jotka juontuvat vapaudesta. Vastaväittämä. Ei ole mitään vapautta, vaan kaikki on luontoa.”¹

Tämä antinomia on selvästi vaikuttanut Schillerin pohdintaan. Schillerin mukaan tarpeet pakottavat ihmistä ja johtavat mielihaluihin. Siksi ihminen ei ole vapaa. ”Mielihalu” on Holmbergin onnistunut suomennos Schillerin (ja Kantin) käsitteelle *Neigung*, jonka sanakirjamerkityksiä ovat muiden muassa ’taipumus’, ’alttius’ ja ’mielitymys’. Mutta toisaalta: vapaus on mahdollinen, ja ihminen voi tulla tietoiseksi vapaudestaan. Schillerin kirjeiden äärellä lukijan valtaa aluksi hämmästys. Kirjan otsikossa puhutaan esteettisestä kasvatuksesta, mutta otsikko tuntuu väärin valitulta, koska kirjan alkupuolella estetiikka mainitaan vain ohimennen. Pikemminkin Schiller kritisoi aikansa yhteiskuntaa.

Schillerin yhteiskuntakritiikki tuo paikoitellen mieleen Frankfurtin koulukunnan ideologikritiikin: ”Kulttuuri ei aseta meitä vapauteen, vaan kehittää jokaisen meissä kasvattamansa kyvyn myötä vain uuden tarpeen [...]” (43). Tässä Schiller näyttää suuntaa kriittiselle teorialle, joka suomii kulutusyhteiskuntaa turhien tarpeiden synnyttämisestä.

Taustalla on antiikin Kreikan kulttuurin ihannointi. Schiller väittää, että kreikkalaiset onnistuivat yhdistämään muodon ja täyteläisyyden; he olivat samalla kertaa herkkiä ja energisiä. ”Me näemme heidän yhdistävän mielikuvituksen nuorekkuuden ja järjen kypsyyden ihanaksi ihmisyydeksi”, Schiller hehkuttaa (45). Modernissa yhteiskunnassa tuollainen ihmisyyys ei ole enää mahdollinen, koska työnjako vaatii ihmisten erikoistuvan eri aloille ja kehittämään vain tiettyjä valmiuksiaan mahdollisimman pitkälle. Schiller suree tätä muutosta,

mutta myöntää sen olleen välttämätön yhteiskuntien kehityksessä yhä monimutkaisemmiksi. Ihmisestä on tullut sirpale (*Bruchstück*), eikä hän kehitä olemuksensa sopusointua.

Aistivietti, muotovietti ja esteettinen vire

Yhteiskuntakritiikin jälkeen Schiller siirtyy käsittelemään estetiikkaa, mutta ihmisen vapauden pohdiskelusta hän ei luovu. Siirtymä estetiikkaan tapahtuu viettiteorian esittelyn avulla. Schillerin mukaan vietit ovat ihmistä liikuttavia voimia. Aistivietin kohteena on elämä, ja sitä sitovat luonnonlait. Muotovietin kohteena on hahmo, ja sitä sitovat järjen lait. Aistivietti toimii sillä alueella, jossa ihmistä ohjaavat edellä mainitut mielihalut. Muotovietti on toiminnassa siellä, missä ihminen toimii rationaalisesti, maailmaa hahmottaen. Nämä kaksi viettiä pitää saada keskenään sopusointuun. Vapaus on mahdollinen vasta sitten, kun ihmisen molemmat vietit ovat kehittyneet ja hänestä on tullut kokonainen (*vollständig*).

Kauneus ja taide mahdollistavat ihmisen eheytyksen kokonaiseksi. Tie vapautteen kulkee vain kauneuden kautta. Schillerin mukaan tämä edellyttää tietynlaista mielentilaa, jolle hän antaa nimen *ästhetische Stimmung*. Holmberg suomentaa sen onnistuneesti ”esteettiseksi viireeksi”. Schiller toteaa mahtipontisesti, että esteettistä viirettä on pidettävä ”korkeimpana kaikista lahjoista, ihmisytyksen lahjana”. On syytä huomata, että Schillerin teoria koskee niin taiteen tekijöitä kuin kokijoita: kaikkia ihmisiä. Taiteen ja kauneuden ansiosta aisti- ja muotovietti ovat tasapainossa, ja ihmisestä tulee elävä hahmo. Esteettisen vireen ansiosta vapaus tulee mahdolliseksi ihmiselle.

Suomennoksesta

Pidän Holmbergin suomennosta onnistuneena. Schillerin 27 kirjettä ovat taitavaa, sujuvaa filosofista esseistiikkaa, ja suomentaja on tavoittanut alkuteoksen innostuneen tyylin hyvin. Schillerin teksti on huomattavasti lukijaystävällisempää kuin vaikkapa Kantin ja Hegelin kirjoitukset, mikä nähdään myös suomennoksessa. Löysin kuitenkin jonkin verran huomautettavaa.

Saksan kielen sana *sinnlich* esiintyy Schillerin kirjassa monissa taivutusmuodoissa. Tämän sanan sanakirjamerkityksiä ovat muun muassa (1) ’aistien välittämä, aisti-’; (2) ’aistillinen’. Suomennos on monissa kohdissa onnistunut, esimerkiksi *sinnlicher Trieb* on käännetty luontevasti ’aistivietiksi’. Suomentaja on tarkistanut asiayhteydet, joissa Schiller puhuu aistillisuudesta. Esimerkiksi sivulla 155 kirjoitetaan ihmisen olemuksen aistillisesta ja henkisestä puolesta. Tämä on oikea käänнос, koska muutaman rivin jälkeen Schiller toteaa: ”aisti-iloista nautimme pelkinä yksilöinä”.

Sinnlich aistillisuuden merkityksessä on Schillerin tekstissä kuitenkin poikkeustapaus. Filosofisten tekstien suomennoksissa saksan kielen sanan *sinnlich* vastineeksi

valitaan yleensä ”aistimellinen”. *Sinnlichkeit* suomenetaan yleensä ”aistimellisuudeksi”. Näiden sanojen kantasana on ”aistimus”. Suomennoskäytännön vakiintuneisuuden voi huomata Kantin *Puhtaan järjen kritiikin* käännöksen keskeisten termien sanastosta. ”Aistimellinen” ja ”aistimellisuus” ovat tuon sanaston ensimmäiset sanat.

Siksi en ymmärrä, miksi Holmbergin suomennoksessa puhutaan jatkuvasti ”aistisuudesta” ja ”aistisesta”. Vaikka ero ei ole suuri, ainakin minun korvaani ”aistisuus” kuulostaa fysiologis-anatomiselta sanalta, jonka kantasana on aisti, kun taas ”aistimellisuus” on filosofiaa tai psykologiaa ja sopii sen takia paremmin Schillerin (ja Kantin) suomennokseen. Myös Schiller-suomennoksessa on hyödyllinen keskeisten termien sanasto. On yllättävää, että Holmberg ei ole ottanut listaan sanoja *Sinnlichkeit* ja *sinnlich*. Nehän ovat Schillerin tekstissä tärkeitä. Suomentaja olisi voinut perustella ratkaisuaan, joka poikkeaa vakiintuneesta käytännöstä.

Kirjan esipuheessa Holmberg kertoo Schillerin ja Fichten sananvaihdosta. Esipuheen kirjallisuusluettelossa ei kuitenkaan mainita Gaudeamusin julkaisemaa Ilmari Jauhaisen suomennosta Fichten *Tiedeopin perustasta* (2006). Schillerin alaviitteissä viitataan Fichten alkuteokseen *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, ja suomentaja kääntää kirjan nimen, mutta ei kerro, että se on saatavana suomeksi. Schiller käyttää Fichten terminologiaa, esimerkiksi käsitettä *Tathandlung* (106), jonka Holmberg suomentaa ”teontoimeksi”. Holmberg ei kuitenkaan sano, että asiasta kiinnostunut lukija saa tarkempaa tietoa ”teontoimen” merkityksestä Jauhaisen Fichte-käännöksestä ja sen selityksistä. Sama koskee myös Fichten käsitettä ’vuoromääre’ (joka mainitaan Holmbergin esipuheessakin).

Lopuksi

Schillerin kirjaa voidaan suositella kaikille taiteen tekijöille ja kokijoille. Onko niin, että taide ja kauneus mahdollistavat vapauden alueen ihmisille, jotka muuten ovat epävapaita?

Schillerin kirjeet antavat ajattelemisen aihetta myös filosofisesta ihmiskäsityksestä kiinnostuneille. Mikä on taiteen ja kauneuden rooli ihmisen kohtaloissa? Filosofian historiasta kiinnostuneille Schillerin kirja on herkkupala: Schiller on kantilainen, mutta viitoittaa tietä hegeliläiseen ajatteluun. Väitteen ja vastaväitteen kautta edetään uuteen tilanteeseen, kahtiajakautuneisuuden kumoamiseen.

Viite & Kirjallisuus

- 1 Immanuel Kant, *Prolegomena eli, Johdatus mihin tahansa metafysiikkaan, joka vastaisuudessa voi käydä tieteestä* (Prolegomena zu einer Jeden Künftigen Metaphysik, 1783). Suom. Vesa Oittinen. Gaudeamus, Helsinki 1997, 165.

JARKKO S. TUUSVUORI

Köyhyyden filosofiasta

Ludwig Tieck, *Elämän yltäkülläisyys* (Des Lebens Überfluss, 1833). Suom. Markku Manila. Faros, Turku 2013. 100 s.

” [J]os ihmiset useammin nostaisivat öiset kokemuksensa mukaan päivittäiseen elämäänsä, he eivät kokisi niin sanottua todellista elämäänsä niin unenomaiseksi ja horteiseksi.” Näin virkkoo päähenkilö Clara. Hän elää rakastettunsa Heinrichin kanssa sulkeutuneena kaupunkiasuntoonsa. Tai paremminkin he käpertyvät onneensa, varattomuuteensa ja Jean Paulin, Chaucerin, Shakespearen, Defoen, Goethen, Tschokken ja ikkunaansa piirtyvien jääkukkien kirjallisuuteen. Heinrich itsekin on kirjoittaja, mutta hänellä ei ole paperia, kynää, mustetta eikä kirjastoa, vain päiväkirjansa, jota hän lukee takaperin. Kuten todellisuuden tajuusemmaksi tyypiteltä Clara muotoilee, ”köyhyydestä on tullut yhtä meidän rakkautemme kanssa, ja tämä pikkuinen huone, meidän keskustelumme, meidän katseemme, jotka kohtaavat rakastetun katseen, on meidän elämämme”. Katkeroitumisriskin sisältävältä ”köyhyyden filosofialta” he pelastuvat vasta satumaisen käänteen turvin.

Ranskan vallankumous kuului saksalaisen varhaisromantiikan liikkeellepaneviin syihin. Puolalaistutkija Jozéf Retinger (1888–1960) hahmotteli Sorbonnessa valmistuneessa nuoruudentyössään maukkaan suruttomasti teutoniaromanttisen fabuloiminnan pääakselin. E. T. A. Hoffmannia (1776–1822) rakastettiin Ranskassa, koska hänellä kertomus oli aina kertomus eikä väittämän esitys saati puolustus: hän suolsi outoa mutta charmanttia, kummaa mutta kokemusvastaavaa tarinaa kuin soljuvaa unta. Ludwig Tieck (1773–1853) taas oli Jean Paulilta (1763–1825) oppinut tavan katkoa kerrontaa huomautteluilla ja allegorioilla: kirjallisuusfilosofiset sekaluomukset koettiin Retingerin mukaan Reinin länsipuolella epäselväksi ajatteluksi ja tylsäksi pölinäksi. Asiassa ei auttanut päteoreetikko Friedrich Schlegelin (1772–1829) tapa rankata juuri Tieck metarunoilevan runouden, runouden runouden, virmoimmaksi ratsuksi. Kuinka vain, ydinromantikoista Tieck piti parhaiten pintansa vielä mullistusten jälkeenkin.

Elämän yltäkülläisyydestä tutkailee ajantapahtumista irrottautumisen mieltä. Suomenokseen hyvät oheissanat kirjoittaneen kulttuurihistorian doktorandin Asko Nivalan mukaan Tieckiä onkin viisainta sovitella romantiikan ja realismin tai uuteen yhteiskuntakritiikkiin kurrottaneen nuorsaksalaisuuden välihahmoksi. Kun takakansi kuvaa kirjallisessa *Urania*-almanakassa (1810–1848) alun perin 1838 ilmestynyttä tekstiä ”romantiikan helmeksi”, Nivala täsmentää sitä – esimerkiksi Saulin tapaan – ”siirtymäkauden teoksena”: tekijä ”ironisoi yhtä lailla niin ymmärtämätöntä yhteiskuntaa, joka ei salli eri luokista tulevien rakastavaisten elää yhdessä, kuin myös rakastavaisten keskinäistä suljettua idylliä ja Heinrichin romantista jääräpäisyyttä. Tarkan yhteiskunnallisen kuvauksensa vuoksi

novelli merkitsi jäähyväisten jättämistä täysromanttiselle suuntaukselle ja siirtymää poliittisempaan restauraatioajan *Vormärz*-kirjallisuuteen.”

Jollei teos olekaan aivan korukivi eikä yhteiskunnallinen täsmäluotaus, sitä kelpaa lukea. Schofieldin eväillä sen sosiaalisista jännitteistä saa ehkä eniten irti. Mutta (hännekin sopien häntä mainitsematta) Nivala huomauttaa aiheellisesti, että nuoren Tieckin sanotaan turhaan palvoneen keskiaikaa. Jos hän toverineen jotakin ihannoii, ”se oli ehdottomasti saksalainen 1500-luvun renessanssi”. Sen sijaan Nivala alleviivaa tarpeettomasti Tieckin ”poikkeuksellisen vaatimattomia” lähtökohtia. Kuten vaikkapa Paulin selvittää, hänen köydenpunoja-isänsä oli sangen vauras ja sivistynyt berliiniläisporvari, joka saattoi lähettää poikansa korkeatasoiseen opintajoon. Tieckin kansanrunkousrakkaus ei siis ole oman luokkaidentiteetin lujitusta, mutta hänen novelliikkansa sen sijaan onnistui puhuttelemaan laventuvassa keskiluokassa monia porvariudessaan viihtyviä ja kärsiviä.

Tekstistä ja käännöksestä

Elämän yltäkülläisyys on Klusmannin sanoin Tieckin myöhäiskauden lyhytproosatöistä kuuluisin. Žmegačin historiikissa siihen viitataan tekijänsä ”rakastetuimpana” luomuksena. Scheck kehuu sitä lämpimän ironiseksi ”runouskokeeksi”, jossa testataan romanttisen rakkauden elin ehdot. Kuten Pöschel muistuttaa, Tieck itse luonnehti sitä ”yhdeksi onnistuneimmista pikkutöistäni”. Hölder lisää, että Heinrichin uppoutuminen kirjallisuuteen ja kyky nähdä huutokauppaluettelotkin sanataiteena kuvastavat Tieckin omaa elämän- ja ajattelutapaa. Böhn väittää kirjoitelman yhdistävän väistyvän idyllin ja nousevan novellin lajityypit. Kremer tulkitsee sitä itserreflektiivisenä romantiikan uusluentana ja takaisinkelauksena.

Kannattaa katsoa myös aikalaisvastaanottoa. Leipzigin *Blätter für literarische Unterhaltung*issa (1826–1896) arvioitiin tuoreeltaan, että dresdeniläinen Tieck oli käänntynyt pois ”romanttis-runollisesta tunnekatsomuksesta” kohti modernin ”elämänmenon pyyteitä”. *Elämän yltäkülläisyys* oli kaikesta vakavuudesta riisuttu ja ”työstetty ilveilyksi”: salaiva söi tunteilevuuden. Tämä jättäisi vielä tilaa romanttiselle ironialle, mutta *Blätter* oli jo 1833 kertonut suopeasti uudesta ranskalaisesta *La revue théâtrale*sta, joka ilmoitti olevansa ei-romanttinen – ja pian muutti nimensä jopa *L'anti-romantique*ksi. Ensi töikseen pariisilaistoimite valitteli ranskan muuttuneen käänntetyksi saksaksi ja julisti kampanjan modernia romanttista kirjallisuutta vastaan: näyttämö tarvitsee moraalista puhdistamista. Tässä asetelmassa siis Tieckiä kehuittiin konservatiivisen tai oikeisto-

laisen vastaromantiikan hengessä irtautumisesta romantisuudesta haihattelevaisena kumousliikkeenä. Kysymys Tieckin romanttisuudesta on saksanpähkinä purtavaksi.

Suomennos kulkee mukavan luontevasti. Lukija saa iloita mojovuuksista mallia ”näjä”, ”sielunsointi” ja ”liimarihma”. Huolekkuus jättää kuitenkin toivomisen varaa: ”ilman että” -rakenteet olisi pitänyt kotoperäistää infinitiivimuodoilla ja ”kautta”-ilmaiset sijamuodoilla. Vapaahko ote tuottaa myös merkityksen katoa tai ohentumista taikka outoa joutokäyntiä. Lähtökielen *genügend Bescheid* on ”selitys”, siinä missä ”riittävä syy” vaikuttaisi paremmalta. Alkutekstin *ohne dass man den Zusammenhang begriff* kääntyy ”ilman että mikään olisi ollut järkipäisesti selitettävissä”, kun vaikkapa ”eikä asiain keskinäistä yhteyttä käsitetty” puolustaisi paikkaansa. *Wohlgebildet* lipsahtaa ”sivistyneeksi”, vaikka se viittaa Heinrichin sopusuhtaiseen ruumiinrakenteeseen. Alkukielen *Ich aber habe mich abgestreift und abgelebt* muuntuu jo perin kömpelösti lauseeksi ”Samalla tavoin olen minäkin kuluttanut ja kuihduttanut itseäni ulkoisten asioiden suhteen”, vaikka ”Olin kuitenkin kuluttanut ja riuduttanut itseni” ajaisi asian. Epämukavasti Claran ja Heinrichin tapa omaksua (*zu eigen machen*) köyhyselämänsä kiertyy tuon filosofian ”soveltamiseksi”.

Nämä ovat verraten vähämerkityksisiä ja monitulkintaisia seikkoja. Valitettavammin suomentuu yksi tarinan tunnetuimmista termeistä. Heinrich ihannoit rakkautta vaalivaa (*schonend*) otetta. Tähän hän saa herätteen Claralta, joka lainaa Goethen *Torquato Tasson* säettä ystävien tavasta iloita toisistaan. Suomentaja seuraa näytelmän aikoinaan kääntäneen Juhani Siljon tapaa käyttää ”säästää”-verbiä. Ratkaisu tekee Heinrichin lemmenmieteistä kitsauden ideologiaa tai liioiteltua rakastetun varjelua rakastavalta. Kuten Scheck esittää, *Schonung* tekstin ”avainkäsitteenä” merkitsee huomaavais-ajattelevaista, luottavaa, arvostavaa ja suvaitsevaa suhtautumista toiseen ja elämään. Hän tulkitseekin kauniisti, että Tieckin synkeissä novelleissa hahmot kaatuvat kyvyttömyyttään tällaiseen asennoitumiseen, kun taas Clara ja Heinrich ansaitsevat onnenkantamoisensa yltaessään rakkautensa herkkään ja ymmärtävään toisen toistensa kunnioittamiseen ja kuuloilemiseen.

Päätös

Elämän yltäkylläisyyden kiehtovimman käsitteellisen muodosteen tapaa kuitenkin esimerkiksi Dortmannin avulla kirjoitelman nimestä. Sanaparilla näyttää olleen hengellistä hajakäyttöä ennen saksalaisia varhaisromantikkoja: sen alkuperäiseksi mieleksi voi ehdottaa uskoa luonnonantimien ehtymättömyyteen ja kaitselmuksen rajattomuuteen. Käsitteeksi *Lebens Überfluss* hahmottui kertaheitolla vuosisadanvaihteessa Friedrich Hölderlinin (1770–1843) sinämuotoisessa oodissa ”Rousseau”. Puhuteltu ”rohkea henki” – sveitsiläinen valistusfilosofi, yhteiskuntakriitikko ja mietekäyskijä Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) – yrittää siinä turhaan tajuta ympärillään tulvivaa ääretöntä elämää, joka kuitenkin vaikuttaa hänen sisällään. Hölderlin lisäsi kierroksia nimittämällä romaanissaan *Hyperion*

(1797–1799) kieltä ”suureksi *Überflussiksi*”. Teoksessa tavataan myös ”sydäntemme *Überfluss*”. Saman ajan runossa ”Emilie vor ihrem Brauttag” (1799) puhutaan puitten ”kukkeuden *Überflussista*”.

Romantiikan avainkäsitteeksi kelpaava termi pääsi pian Zacharias Wernerin (1768–1823) ”romanttiseen tragediaan” *Wanda* (1808/1810), jossa sankari Rüdiger antaa sarmaattikuningatarnimihenkilön tappaa hänet ja hyvästelee surmaajansa sanomalla kuolevansa ”elämän yltäkylläisyyteen”. Myös itävaltalaisen Friedrich Halmin (1806–1871) myöhäisromanttisessa tragediassa *Der Adept* (1836) välähtää ajatus kuolemasta ja elämän yltäkylläisyydestä. Tieckillä ’elämän yltäkylläisyys’ porvarillistuu ja arkistuu turhan luksuksen vastineeksi. Kun kirjallisuus julkisuuteen aukeavana tarinavarantona ja kulutustavaramarkkinana pelastaa pääparin, avautuu myös käsitteen radikaali luopaavuus hyötyä hylkivänä elämänhallinnattomuutena.

Kirjallisuus

- Anonymi, Die Taschenbücher für 1839 I & II. *Blätter für literarische Unterhaltung*. 20 & 27/x/1838, 1189–1192 & 1217–1220.
- Böhn, Andreas, *Das Formzitat. Bestimmung einer Textstrategie im Spannungsfeld zwischen Intertextualitätsforschung und Gattungstheorie*. Schmidt, Berlin 2001.
- Dortmann, Andrea, *Winter Facets. Traces and Tropes of the Cold*. Lang, Bern 2007.
- Geschichte der deutschen Literatur von 18. Jahrhundert bis zum Gegenwart I* (1979). Toim. Viktor Žmega . 4. p. Beitz Athenäum, Weinheim 1996.
- Halm, Friedrich, *Der Adept. Trauerspiel im fünf Aufzügen*. Gerold, Wien 1838.
- Hölderlin, Friedrich, *Sämtliche Werke*. Toim. Friedrich Beissner. Cotta, Stuttgart 1943–1985.
- Hölter, Achim, Tiecks Bibliothek. Teoksessa *Ludwig Tieck. Leben, Werk, Wirkung*. Toim. Claudia Stockinger & Sebastian Scherer. de Gruyter, Berlin 2011, 314–322.
- Klussmann, Paul, Ludwig Tieck. Teoksessa *Deutsche Dichter des 19. Jahrhunderts. Ihr Leben und Werk*. Toim. Benno von Wiese. Schmidt, Berlin 1969, 15–52.
- Kremer, Detlef, Späte Prosa. Teoksessa *Ludwig Tieck. Leben, Werk, Wirkung*. Toim. Claudia Stockinger & Sebastian Scherer. de Gruyter, Berlin 2011, 568–587.
- Paulin, Roger, Zur Person. Teoksessa *Ludwig Tieck. Leben, Werk, Wirkung*. Toim. Claudia Stockinger & Sebastian Scherer. de Gruyter, Berlin 2011, 3–12.
- Pöschel, Burkhard, ”Im Mittelpunkt der wunderbarsten Ereignisse”. *Versuche über die literarische Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Moderne im erzählerischen Spätwerk Ludwig Tiecks*. Aisthesis, Bielefeld 1994.
- Retinger, J.-H. [Jozéf Hieronim], *Le conte fantastique dans le romantisme français*. Grasset, Paris 1909.
- Saul, Nicholas, Aesthetic Humanism (1790–1830). Teoksessa *The Cambridge History of German Literature*. Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Scheck, Ulrich, Tales of Wonder and Terror. Short Prose of the German Romantics. Teoksessa *The Literature of German Romanticism*. Toim. Dennis F. Mahoney. (Camden House History of German Literature; 8). Camden House, Rochester 2004, 101–123.
- Schofield, Benedict, *Private Lives and Collective Destinies. Class, Nation and the Folk in the Works of Gustav Freytag*. MHRA / IGRS, London 2012.
- Schwarz, Martina, *Die bürgerliche Familie im Spätwerk Ludwig Tiecks. ”Familie” als Medium der Zeitkritik*. Königshausen & Neumann, Würzburg 2002.
- Werner, Friedrich Ludwig Zacharias, *Wanda, Königin der Sarmaten. Eine romantische Tragödie mit Gesang in fünf Akten*. Cotta, Tübingen 1810.

H. K. RIIKONEN

Levertin, Goethe ja Koskenniemi

Reunamerkitöjä elämäkertaan

Martti Häikiön (s. 1949) kaksiosainen *V. A. Koskenniemi. Suomalainen klassikko* (2010) täytti huomattavan aukon suomalaisessa biografisessa kirjallisuudessa. Kohde oli hankala ja pelkästään Koskenniemen sekä pitkän että monitahoisen ja myös kiistanalaisen toiminnan takia. Elämäkerta saikin runsaasti huomiota; sillä oli sekä ihailijansa että kriitikonsa. Kaikkine ansioineenkin biografiaan voidaan kohdistaa erilaisia vastaväitteitä sekä myös täydentää sitä eri kannoilta. Täydennyksille on sijaa etenkin tarkasteltaessa Koskenniemen suhdetta ulkomaisiin kirjailijoihin. Aihepiiri on ymmärrettävästi myös Häikiöllä esillä.

Levertinin merkitys

Pariin otteeseen Häikiö mainitsee ruotsalaisen Oscar Levertinin (1862–1906). Kuten biografi muistuttaa, viimeinen Koskenniemen hänen elinaikanaan julkaistu kirjoitus käsitteli juuri Levertiniä. Nimenomaan Koskenniemen suhtautumista ruotsalaiseen runoilijaan voidaan kuitenkin tarkastella vertailukohtana lähemminkin. Sekä Levertin että Koskenniemi olivat runoilijoita, esseistejä ja kirjallisuudentutkijoita; molemmat toimivat lisäksi yliopistoissaan professoreina. Sekä Levertin että Koskenniemi kutsuttiin virkaansa, joka käytännössä oli lahjoituksen turvin perustettu heitä varten. Kuten Häikiö mainitsee, Koskenniemi pani suurta painoa *Roomalaisia runoilijoita* -kokoelmansa (1919) Lucretius-esseelle. Mainitsematta on kuitenkin jäänyt, että myös Levertin kirjoitti esseen samasta runoilijasta, mikä olisi selvinnyt esimerkiksi

Häikiön lähdeluettelossa olevasta Tellervo Krogeruksen (s. 1944) Anna-Maria Tallgrenia (1886–1949) kriitikkona käsittelevästä monografiasta (1988) tai Lauri Viljasen (1900–1984) Koskenniemi-elämäkerrasta (1935). Koskenniemen ja Levertinin Lucretius-esseissä on paljon yhtäläisyyksiä. Molemmat esseet ovat samantapaisten esteettisten ja ideologisten ihanteitten tuotteita – latinalaisen sanan *nequiquam* (turhaan) siteeraamisesta alkaen. Levertinin tavoin Koskenniemi kirjoitti myös Brüggestä.

Erityisen tärkeää olisi kuitenkin huomata Koskenniemen kiitollisuudenvelka Levertinille runoilijana. Tähän viittasi lyhyesti Tallgren 1909 *Valvojassa*, kuten myös Häikiö mainitsee. Mutta asiassa voidaan mennä pitemmällekin. Työhuoneessani Helsingin yliopiston päärakennuksessa on Werner Söderhjelmin (1859–1931) Levertin-elämäkerta. Siinä on professori J. V. Lehtosen (1883–1948) reunamerkitöjä. Pariin otteeseen Lehtonen on kirjoittanut Koskenniemen nimen Söderhjelmin siteeraamien Levertinin runojen viereen. Ei voi välttyä käsitykseltä, että näissä Levertinin yksinäisyyttä ja hiljaisuutta huokuvissa kaupunkikuvissa on lähtökohta Koskenniemen esikoiskokoelman (1906) runoille ”Keskiyön kaupunki”, ”Öinen katu” ja ”Yli vaikenevain kattoin”. Levertinin lähempi vaikutus Suomessa ansaitsisi laajemmankin selvityksen. Hänestä kirjoitti Tallgrenin ohella Gunnar Suolahti (1876–1933), joka sai rokokooaikaa käsitteleviin esseisiinsä virikkeitä Levertinin teoksesta *Rococo-noveller* (1899), minkä lisäksi ensimmäinen suuri Levertinin elämäkerta oli suomalaisen Söderhjelmin kirjoittama – siitä myös Koskenniemi kirjoitti artikkelin.

Koskenniemen ohella myös ruotsalainen kirjallisuudentutkija Fredrik Böök (1883–1961) oli suuri Levertinin ihailija. Omassa Levertin-kirjassaan (1944) Böök painotti runoilijan yhteyksiä ranskalaisen uskonnonfilosofin Ernest Renanin (1823–1892) ajatteluun. Suomessa Renanin huomattavaksi tulkiksi nousi Eino Kaila (1890–1958), joka kirjoitti Renanista pienen monografian Merkkimiehiä-elämäkertasarjaan (1917) ja suomensi tämän teoksen *Lapsuuden ja nuoruuden muistoja* (1921; *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, 1833). Renanin tunsivat myös Koskenniemi, vaikka se ei elämäkerrasta käykään ilmi.

Häikiön mukaan Koskenniemen valitus, että hän ei ole etäisestikään Oscarin näköinen, viittaisi Ruotsin kuninkaaseen Oskar I:een (1799–1859; vallassa 1844–1859). Kyseessä on kuitenkin ilman muuta Levertin, kuten myös Krogeruksen Tallgren-monografiasta olisi ilmennyt. Mainittakoon myös, että eräissä Koskenniemi-biografian kuvassa sanotaan Koskenniemen skoolaavan Unto Kupiaisen (1901–1961) kanssa; Kupiaisen asemesta kuvassa on kuitenkin Koskenniemen arvostama suomenruotsalainen runoilija, esseisti ja kääntäjä, professori Emil Zilliacus (1878–1961).

Kaksi saksalaista

Häikiö on omistanut oman lukunsa niin Koskenniemen Goethe-elämäkerran edelliselle (*Nuori Goethe*, 1932) kuin jälkimmäisellekin (*Goethe. Keskipäivä ja elämänilta*, 1944) osalle. Biografi painottaa aiheellisesti näissäkin teoksissa Koskenniemen humanismia. Elämäkertaa, joka perustuu toisaalta J. W. von Goethen (1749–1832) alkuteosten tuntemukseen sekä toisaalta sekundaarikirjallisuuteen ja joka on valtavat mittasuhteet saanut esseepikemminkin kuin omakohtaiseen arkistotutkimukseen pohjautuva tieteellinen teos, ei Häikiö suhteuta muuhun tuolloin olemassa olleeseen tutkimukseen. Esimerkiksi Koskenniemi itse antoi suuren painon Friedrich Gundolfin (1880–1931) Goethe-teokselle (1916), joka on ”tekijänsä syvällisen esteettisen intuitsionin perusteella syyllä saanut suurta huomiota osakseen” ja jota hän myös erikseen on käsitellyt *Runouden kuvastimessa* -teoksessaan (1925). Historian ironiaa on siinä, että juutalainen Gundolf oli Joseph Goebbelsin (1897–1945) akateemisia opettajia. Gundolfia Häikiö ei lainkaan mainitse. Viljanen sen sijaan on ollut täysin tietoinen Gundolfin merkityksestä Koskenniemelle ja on sitä paitsi noudattanut gundolfilaista menetelmää omissa Koskenniemi-elämäkerrassaan (1935), mikä selviää myös Yrjö Hosiaisuusluoman (s. 1947) Viljas-elämäkerrasta (2000).

Häikiö tyytyy referoimaan Rafael Koskimiehen (1897–1977) arvostelua *Nuoresta Goethesta*. Kiinnostavampi olisi kuitenkin saksalaisen lukijan arvio. Helsingissä Uusfilologisen yhdistyksen aikakausjulkaisussa *Neuphilologische Mitteilungen* (1899–) oli nimittäin suomea taitavan saksalaisen Heinrich Schlückingin (1891–1947, saksan kielen lehtori Helsingin yliopistossa 1920–1947) saksankielinen kritiikki. Se vuodatti mo-

nenlaista kiitosta teokselle, mutta siinä oli myös kiinnostavia kriittisiä huomautuksia. Schlücking oli tyytyväinen siihen, että Koskenniemi esitti runokäännöstensä yhteydessä myös saksankielisen alkutekstin, mutta eräiden esimerkkiensä valossa Schlücking myös katsoi, että Goethen lyriikka oli mahdotonta käännettäväksi. Metodisesti huomattava oli Schlückingin arvio siitä, että Koskenniemen näkemyksiin Goethen ensimmäisistä Strassburgin ja Elsassin vaikutelmista oli liikaa vaikuttanut se kuva, jonka Goethe paljon myöhemmin antoi *Dichtung und Wahrheit* -teoksessaan (1811–1833). Schlücking muistutti myös Koskenniemen Gundolfin Goethe-teoksen arvostelusta esseekokoelmassa *Runouden kuvastimessa*. Alaviitteessä Schlücking luetteli joukon virheitä *Nuoren Goethen* yksityiskohdissa.

Goethe oli sodan lopulla ja pian sen jälkeen varsin näyttävästi esillä Suomessa. Sotasairaalassa kuolleen saksalaisen Hans Grellmannin (1898–1945) jälkeensä jääneen tutkimuksen *Goethes Wirkung in Finnland von Porthan bis Lönnrots Tod* (1948) julkaisi suomalainen tiedeakatemian jäsen Irja Maliniemi (1902–1967) laati siihen liittyen pari täydentävää tutkielmaa 40- ja 50-lukujen vaihteissa. Monista eri kulttuurihistoriallisista aiheista kirjoittanut Gunnar Mårtensson (1907–1975) julkaisi 1944 Yrjö Hirnille (1870–1952) omistetun viehättävän teoksen *Friederike Brion. Goethes ungdomsälskade*¹. Filosofin Kaila kirjoitti 1945 *Kirjallisuudentutkijain seuran vuosikirjaan* (n:o 8, Koskenniemen juhla-kirja) dialogimuotoisen vision ”Goethe ja Newton. Kohtaus Elysiumissa”. Vuonna 1949 vietettiin Goethen syntymän 200-vuotisjuhlaa. Kuten Häikiön elämäkerrasta ilmenee, Koskenniemi piti juhlaesitelmän tilaisuudessa, josta vastasivat Helsingin yliopisto ja Suomen Akatemia, jonka jäsen Koskenniemi oli. Mainitsemisen arvoista on sekin, että tilaisuudessa puhui myös Åbo Akademin germaanisen filologian professori Werner Wolf (1906–1967), jonka saksankielinen esitelmä ilmestyi seuraavana vuonna *Neuphilologische Mitteilungen*issä. Koskenniemen puheenvuoro on julkaistu hänen *Kootuissa teoksissaan*. Tavallaan suomalaisen Goethe-ihailun huipentuma sattuu siis sodan loppuun ja sitä seuraaviin vuosiin.

Goethen *Valitut teokset* julkaistiin kolmena niteenä 1956 (uusi p. 1965). Sen jälkeen on Goethe-suomenoksia ilmestynyt satunnaisesti, merkittävimpana Sinikka Kallion (1919–2002) toimittama ja suomentama valikoima *Italianmatka päiväkirjoineen* (1992, *Italianische Reise*, 1816–1817).

Entä millainen oli Koskenniemen Goethe-ihailun ja Kolmannen valtakunnan suhde? Siinä on jälleen palattava Viljaseen, hänen 1938 esittämänsä näkemykseen, jota myös Hosiaisuusluoma on siteerannut. Viljasen mielestä Koskenniemen ajatus Hitlerin Saksan perustumisesta Saksan menneisyyden ja Goethen ja Schillerin pohjalle oli kohtalokas. ’Faustin etsintä’ ei Viljasen mielestä tullut kysymykseen maassa, joka ”johtajansa komennuksesta ammentaa *Kraft durch Freude*”. Myös esimerkiksi Olavi Paavolainen (1903–1964) oli pannut merkille, miten Goethea suvaittiin Adolf Hitlerin (1889–1945) johta-

massa maassa vain vaivoin (Friedrich Schiller (1759–1805) ehkä pikeminkin tuli kysymykseen).

On kiinnostava yhteensattuma, että samana vuonna Koskenniemen Goethe-elämäkerran jälkimmäisen osan kanssa ilmestyi Suomessa myös toinen laaja saksalaista merkkimiestä tarkasteleva teos. Kansanopistonjohtaja (sittemmin piispa) Olavi Karesen (1903–1988) *Luther. Henkilökuva ja kehitysaika* oli Koskenniemen teoksen tapaan WSOY:n kustantama. Sattumuksen, jota Häikiö ei mainitse, Koskenniemi oli itse pannut merkille. Kirjeessään Karekselle hän totesi, että *Luther*-kirjalle ei olisi voinut ajatella sopivampaa ilmestymisaikaa; juuri sillä hetkellä oli Koskenniemen mielestä pidettävä kunniaa niitä siteitä, jotka yhdistävät suomalaiset

Keski-Euroopan ”suureen kulttuurikansaan, joka on ollut meidänkin suuri opettajamme”². Kares on kertonut myös tapaamisesta Koskenniemen kanssa Turussa, jolloin asia oli tullut esille. Pitkäksi aikaa Koskenniemen *Goethe* ja Karesen *Luther* jäivät viimeisiksi laajoiksi vanhojen saksalaisten merkkihenkilöiden esittelyiksi Suomessa. Niiden lähes samanaikaiseen ilmestymiseen ei Kai Häggman (s. 1956) WSOY:n historiassaan kiinnitä huomiota. Goethe-teos mainitaan vain ohimennen – sitä enemmän puhutaan Koskenniemen esittelystä Hitlerin *Mein Kampfista* (1925; *Taisteluni*. Suom. Lauri Hirvensalo, 1941) ja hänen Helvi Hämäläisen (1907–1998) *Säädyllyistä murhenäytelmää* (1941) koskevista käsityksistään. Sitä paitsi Häggman sivuuttaa WSOY:n

kustannustoiminnassa Karesen koko tuotannon, vaikka sodan aikana ja pian sen jälkeen ilmestyi *Lutherin* ohella Karesen moniosainen *Heränneen kansan vaellus* (1941–1952).

Kertoessaan muistelmateoksessaan *Luther*-kirjansa vastaanotosta Kares tulee antaneeksi myös sattuvan kuvan siitä, miten saksalaista kulttuuria Suomessa seurattiin. Silmätautiopin professori Mauno Vannas (1891–1964), tunnettu Saksan ystävä, kiitteli Karekselle lähettämässään kirjeessä tämän teosta, josta hän oli pannut merkille *Luther*-tutkija Rudolf Thielin. Vannas mainitsi tavanneensa Saksassa kollegansa, oftalmologi Rudolf Thielin eikä ollut lainkaan tiedostanut tämän kirjoittaneen myös *Lutherista*. Kareksaan ei tullut tätä *Luther*- ja silmäsairaustutkijan yhteyttä tarkistaneeksi. Nämä olivat kuitenkin kaksi eri henkilöä: kirjailija-opettaja Rudolf Thiel (1899–1981) ja oftalmologi Rudolf Thiel (1894–1967).

Vaikka Häikiö sivuuttaa Karesen *Luther*-kirjan, hän nimeää osuvasti kaksi sodan lopulla ilmestynyttä merkittävää ja laajaa kirjallisuushistoriallista esitystä, Koskimiehen *Elävä kansalliskirjallisuus I* (1944; 2. osa 1946, 3. osa 1949) ja Viljasen *Runeberg ja hänen runoutensa I* (1944, 2. osa 1948). Kiinnostavasti juuri 40-luvun jälkipuoliskolla, jolloin monenlaista uutta alettiin julkaista ja katseet suuntautuivat modernismiin (ruotsalainen *fyrriotialism*, anglo-amerikkalainen modernismi), valmistui joukko suuria kansallista kulttuuria ja klassista keskieurooppalaista kirjallisuutta ja kulttuuria koskevia tutkimuksia.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Mårtensonin teoksesta ja Goethen ja Brionin suhteesta ks. Matti Klinge, *Rooma, Moskova, Sesenheim. Päiväkirjastani 2004–2005*. Otava, Helsinki 2005, 105–112.
- 2 Ks. Olavi Kares, *Myrskyä ja tyventä. Muistelmia vuosilta 1939–1952*. WSOY, Helsinki 1978, 169.



ravintola

Telakka



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

JAAKKO VUORI

Hugo von Hofmannsthalin *Kirjeestä*

Itävaltalaisen kirjailijan Hugo von Hofmannsthalin (1874–1929) fiktiivistä kirjettä on kutsuttu tekstiksi, joka tuo esiin modernin aikakauden perustuntoja. Mitä berliiniläisessä sanomalehdessä vuonna 1902 ilmestynyt *Kirje* kertoo meille modernista?

Nykykielellä Hofmannsthalia voisi luonnehtia kulttuurivaikuttajaksi. Hän oli runoilija ja näytelmäkirjailija, joka kirjoitti libretot useisiin Richard Straussin oopperoihin, ja lisäksi esseisti ja vuosisadan vaihteen wieniläisen modernismin keskeinen hahmo. Elämänsä viimeisinä vuosina Hofmannsthal tuli tunnetuksi ennen muuta kulttuurikonservatismistaan. Tutkimuksessa Hofmannsthal on liitetty joukkoon kulttuuri-intellektuelleja, jotka kannattivat niin kutsuttua ”konservatiivista vallankumousta” Weimarin tasavallan aikaisessa Saksassa¹.

Tässä suomennettu, varsin lakonisesti nimetty *Kirje* tai *Chandos-kirje* ilmestyi 1902 berliiniläisessä *Der Tag*-sanomalehdessä. Se on fiktiivinen, vuoden 1603 elokuulle päivätty teksti, jossa kuvitteellinen lordi Philipp Chandos vastaa Francis Baconin (1561–1626) kirjeeseen.

Kielikriisi

Kirjallisuudentutkimuksessa Hofmannsthalin teksti on verrattain kuuluisa. Maineensa *Kirje* on luonut eräänlaisen kielikriisin kuvauksena. *Kirjettä* on luonnehdittu kirjallisuushistorian puitteet ylittävän epookkikokemuksen ilmaukseksi, modernin kieliskeptisismien dokumentiksi ja tekstiksi, josta käy ilmi modernin aikakauden perustunto. Onpa sitä kutsuttu jopa ”kieltä pohtivan modernin *definiitiviseksi* dokumentiksi”². Mutta millainen on *Kirjeen* välittämä modernin ajan perustunto? Mitä lordi Chandosin kielikriisi merkitsee?

Kirjeen kirjoittaja vaikuttaa käyneen läpi syvällisen kirjallisen ilmaisun, puheen sekä kielen kriisin, jonka myötä hänen kykynsä ajatella tai puhua jostakin johdonmukaisesti on ”kaiken kaikkiaan kadonnut”. Baconille lordi Chandos pahoitteleekin luopumistaan kaikesta kirjallisesta toiminnastaan.

Chandosin oman todistuksen mukaan hänen kirjoituksensa ”Uusi Pariisi”, ”Daphnen uni” ja ”Epithalamium” ovat jopa tulleet ”erään korkean kuningattaren” huomioimiksi. Myös hänen kirjalliset suunnitelmansa ovat olleet sängen suurisuuntaisia: hän kertoo haaveileensa ensyklopedisesta teoksesta, johon olisi koonnut yhteen ”antiikin ja Italian mestareiden teosten kauniit

lauseet ja mietteet” sekä kuvaukset upeista ”juhlista ja kulkueista, erityislaatuisista rikoksista ja raivokohtauksista”. Nuo suunnitelmat *Kirjeen* kirjoittaja katsoo nyt joutuvansa jättämään taakseen.

Ensin Chandosin kävi mahdottomaksi puhua mistään korkealentoisesta tai yleisestä, koska abstraktit käsitteet hajosivat hänen suussaan. Vähitellen samanlaiset koettelemukset alkavat kuitenkin vaivata häntä myös tuuissa ja arkipäiväisissä keskusteluissa.

Kokonaan vailla merkitystä ei *Kirjeen* kirjoittajan elämä kuitenkaan ole, vaikkei hän enää kykenekään kirjallisiin ponnisteluihin. Yhtäkkiä aivan mitätön ja arkipäiväinen esine tai sattumus voi ottaa hänet täysin valtaansa kuin ilmestys. Milloin tahansa saattaa ”korkeamman elämän ylitsevirtaava vuoksi täyttää jonkin arkielämän ilmiön kuin astian”. Juuri näille ilmestyksen hetkille ei Chandos kuitenkaan kykene löytämään sanoja.

Olioiden syyttömyys

Jonkinlainen kyvyttömyys ottaa kielellistä etäisyyttä välittömästi kohdattuun näyttää olevan Chandosin kielikriisin painavin syy. Toisaalta samainen läheisyys mykkiin ja elottomiin olioihin ja asioihin näyttää olevan hänen ilmestystensä perusta. Miksi hänen kokemuksensa tulisi silti ymmärtää jopa modernin aikakauden perustunnoksi? Mitä tekemistä sillä on ”kieltä pohdiskelevan modernin” kanssa?

Voidaan tuskin väittää, ettei kielen rajoja koskeva pohdinta olisi leimallista modernille aikakaudelle ja filosofialle. Riittänee vain mainita sellaiset nimet kuin vaikkapa Ludwig Wittgenstein tai Martin Heidegger³. Pikemmin kuin kielen rajoihin, näyttää Chandosin kielikriisi kuitenkin viittaavan kokemukseen olioiden esikielellisestä läsnäolosta.

Chandosin ilmestyksissä keskeistä on kokemus asioiden ja olioiden silmiinpistäväydestä: kastelukannu, pelolle unohtunut äes tai mikä tahansa arkipäiväinenkin olio saattaa *Kirjeen* kirjoittajan mukaan muuttua tälle ilmestyksen kantajaksi. Hofmannsthalin *Kirje* korostaa siis ennen kaikkea arkipäiväisten, mykkien, elottomien olioiden silkkaa aistittavuutta. Kielikriisistä voidaan puhua vain sikäli, että ilmestyksen hetkellä lordi Chandosin

kokema asia erkaantuu esimerkiksi kielellisen ymmärrystapahtuman horisontista – ja ainoastaan silloin tulee havaituksi itsessään, itsenäisenä ”jonakin”⁴.

Samankaltainen ajatus ei suinkaan ole tavaton 1900-luvun alkupuolen modernismissa ja ajattelussa. Eräs Rainer Maria Rilken (1875–1926) runo kuuluu seuraavasti:

”Minua pelottavat ihmisten sanat,
he kaiken niin selvästi ilmoittavat:
tässä on talo, ja koira tuossa,
ja tässä on alku, ja loppu tuossa.
[...]
Minä varoitan ja varon: Pysykää loitolla.
Minä esineiden laulua haluan kuunnella.
Te mykiksi ja jäykiksi kosketatte ne.
Te kaikki minun esineeni surmaatte.”⁵

Samoin kuin lordi Chandos, ajattelee Rilken runon puhuja, ettei yksikään sana tai käsite kykene tavoittamaan ”olioiden hahmotusta edeltävää ydintä tai sydäntä”⁶. Samoin toteaa Chandos kirjeensä lopuksi, ettei ainutkaan olemassa oleva kieli voi vastata sitä, jolla mykät asiat välillä puhuvat hänelle.

Performatiivinen ristiriita ja kielen materiaalisuus

Toisaalta *Kirje* sisältää eräänlaisen performatiivisen ristiriidan⁷. Chandos kun kuvailee kielikriisistään äärimmäisen aistivoimaisella ja monipuolisella proosalla. Mihin Hofmannsthalin *Kirjeen* omalaatuinen performatiivinen ristiriita sekä toisaalta Chandosin kokema olioiden aistimellisen läsnäolon täyteys saattaisivat viitata?

Kuten saksalaisfilosofi Günter Figal toteaa, kulttuuri ei koostu yksinomaan tavoista, rituaaleista ja käytännöistä sekä erilaisista kommunikaation muodoista vaan myös ”olioista” tai ”esineistä” (*Dinge*): käyttöesineistä, asioista, rituaaliesineistä tai palvontamenojen kohteista⁸. Erityisen leimallisesti tämä kulttuurin piirre tulee koettavaksi silloin, kun kohtaamme menneitä kulttuureita, Figal toteaa⁹. Menneet kulttuurit ovat nykymaailmassa usein läsnä vain niiden jälkeensä jättämien esineiden hahmossa. Usein nämä materiaaliset esineet – olipa kyseessä sitten palanen rikkoutunutta ruukkaa tai enää vaivoin luettavissa oleva papyrus – ovat kokonaan irronneet alkuperäisestä merkitysympäristöstään ja antautuvat juuri sen tähden puhtaalle tarkastelulle.

Tässä mielessä materiaalisia esineitä ovat myös kaikki menneiden kulttuurien jälkeensä jättämät tekstit. Kenties materiaalisia ovat lopulta myös kaikki tekstit, niiden ilmestymisajankohdasta riippumatta. Esimerkiksi kielikeskeistä hermeneutiikkaa kohtaan Figal esittää syytöksen: hermeneutiikka on laiminlyönyt ymmärrettävänä olevan asian ”havaittavan ja aistittavan oliollisuuden” analyysin¹⁰. Figalin teesiä mukaillen voisi siis väittää, että esimerkiksi filosofinen hermeneutiikka ei ole ottanut kyllin huomioon kielen materiaalisuutta merkitystapahtumaa pohtiessaan.

Ehkä myös Hofmannsthalin *Kirjeen* voi lopulta ymmärtää samansuuntaiseksi vihjaukseksi. Näin tulkittuna *Kirjeen* sisältö ja performatiivinen ristiriita viittaisi siis ”tekstiin” jonakin sellaisena, joka ei jäännöksettä redusoidu sen kulloiseenkin ymmärtämiseen. Tämä taas on ytimeltään moderni kokemus, jonka voisi kuvitella toimineen esimerkiksi dekonstrukttiivisen filosofian alkusäyksenä.

Viitteet & Kirjallisuus

1. Syynä on Hofmannsthalin vuonna 1927 pitämä puhe ”Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation”, jonka hän päättää ”konservatiivisen vallankumouksen” käsitteen esittelyyn. Käsite itsessään ei tosin ollut Hofmannsthalin keksintöä. Hugo von Hofmannsthal, *Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation* (1927). Teoksessa *Der Brief des Lord Chandos. Schriften zur Literatur, Kultur und Geschichte*. Reclam, Stuttgart 2000, 226–245 (245).
2. Luonnehdinnat on poimittu Rudolf Helmstetterin esseestä, joka kartoittaa *Kirjeen* vaikutushistoriaa. Rudolf Helmstetter, *Entwendet*. Hofmannsthal *Chandos-Brief, die Rezeptionsgeschichte und die Sprachkrise*. *Deutsche Viertel-*
3. *jahrschrift für Literatur und Geistesgeschichte*. Vol. 77, No. 3, 2003, 446–480.
4. Wittgensteinin varhaisen kielifilosofian mystisyydestä ks. esim. Sami Pihlström, Wittgenstein ja mystiikka. *niin & näin* 3/09, 64–69. Vrt. Martin Heidegger, Sana (Das Wort, 1958). Suom. Jussi Backman. *Tuli & Savu* 3/04, 52–60.
5. Ute Guzzoni, *Unter anderem. Die Dinge*. Verlag Karl Alber, Freiburg 2008, 95.
6. Rainer Maria Rilke, *Hetkien kirja. Runoja vuosilta 1899–1908*. Suom. Anna-Maija Raittila. WSOY, Helsinki 1992, 21.
7. Vrt. Arthur Schopenhauer, jota Friedrich Nietzsche siteeraa *Tragedian synnyssä*: ”[K]äsitteet sisältävät vain havainnoista abstrahoituja muotoja eli olioiden päältä riisuttuja ulkokuoria ja ovat siten varsinaisia abstraktioita; sitä vastoin musiikki lahjoittaa sisimmän, kaikkea hahmotusta edeltävän ytimen tai olioiden sydämen.” Friedrich Nietzsche, *Tragedian synti* (Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, 1872). niin & näin, Tampere
8. Tämän tulkinnan esitti Günter Figal luennoillaan Martin Heideggerista Freiburgin yliopistossa. <http://podcasts.uni-freiburg.de/philosophie-spracheliteratur/philosophie/heidegger-in-der-moderne>
9. Günter Figal, *Sichtbar verständliche Dinge*. Teoksessa *Life, Subjectivity and Art. Essays in Honor of Rudolf Bernet*. Springer, Dordrecht 2012, 145–156 (145).
10. Sama, 146.
11. Sama, 148–149.

Kirje

Tämä on kirje, jonka lordi Philipp Chandos, Bathin jaarlin nuorempi poika, kirjoitti Francis Baconille, myöhemmälle lordi Verulamille ja St. Albanin varakreiville, pahoitelakseen täydellistä luopumistaan kaikesta kirjallisesta toiminnasta.

On suopeaa teiltä, korkeasti arvostettu ystäväni, jättää kaksivuotinen vaikenemiseni huomiotta ja kirjoittaa minulle. Vieläkin suopeampaa on, että annatte kepeän ja leikillisen ilmiäsuun huolellenne minusta ja hämmästyksellenne henkisen pysähtyneisyyden tilasta, johon teistä näytän vaipuneen; moisen suhtautumisen hallitsevat ainoastaan suuret ihmiset, jotka ovat lannistumatta kokeneet täydelleen elämän vaarallisuuden.

Te päätätte kirjeenne Hippokrateen aforismiin *Qui gravi morbo correpti dolores non sentiunt, iis mens aegrotat*¹ ja tarkoitatte, etten tarvitse lääkintää vain sairauteeni, vaan ennemminkin saadakseni tarkemman käsityksen henkisestä tilastani. Tahtoisin antaa teille ansaitsemanne vastauksen ja paljastaa sisimpäni teille, mutten tiedä, kuinka pitäisi aloittaa. Tuskin edes tiedän, olenko se ihminen, jolle kallisarvoinen kirjeenne on osoitettu; olenko tuo nyt kaksikymmentäkuusivuotias, joka yhdeksäntoista vanhana kirjoitti ”Uuden Pariisiin”, ”Daphnen unen”, ”Epithalamiumin”, nuo sanakoreutensa painon alla huojuvat pastoraalit, joita eräs korkea kuningatar ja muutamat ymmärtäväiset herrat ovat yhä kyllin armollisia muistelemaan?

Olenko edelleen se, joka kaksikymmentäkolmevuotiaana Venetsian suuren *Piazzan* graniittipylväiden katveessa löysi itsestään latinan aikojen kaikupohjan, jonka henkinen perusta ja rakenne koskettivat hänen sisintään enemmän kuin merestä kohoavat Palladion ja Sansovinon monumentit²? Ja mikäli muutoin olen yhä se sama ihminen, olenko voinut menettää tavoittamattomasta sisimmästäni kaikki keskittyneimmän ajatteluni synnyin jäljet ja arvetkin niin täysin, että edessäni olevassa kirjeessä, tuossa pienessä traktaatissa, jo otsikko tuijottaa minua niin vieraana ja elottomana, etten kyennyt tavoittamaan sitä sujuvana sanakytkösten muodostamana näkymänä, vaan minun oli tavattava se sana sanalta, ikään kuin näkisin nämä yhteen liitetyt latinankieliset sanat ensimmäistä kertaa?

Yhtä kaikki minä olen tuo sama ihminen ja kysymyksissäni on retorisuutta, tuota aikanamme kovin yliarvostettua voimakkeina, joka kylläkin sopii naisille ja parlamentin alahuoneeseen, muttei onnistu tavoittamaan asioiden sisintä.

Minun on kuitenkin paljastettava teille juuri sisimpäni, henkeni omituisuus, kehnous – tai mikäli halutaan, sairaus – jotta ymmärtäisitte, että minut erottaa

näennäisesti edessäni olevista kirjallisista töistä yhtä ylitseväsemmätön kuilu kuin menneistä töistä; töistä, jotka kuulostavat minusta niin vierailta, että tuskin uskallan kutsua niitä omikseni.

En tiedä, ihmettelisinkö enemmän hyväntahtoisuutenne itsepintaisuutta vai muistinne uskomatonta terävyyttä, kun palautatte mieleeni nuo monet pienet suunnitelmat, joita haudoin yhteisinä, suloisen innoituksen täyttämänä päivinämmen. Todellakin – suunnittelin esittäväni kertomuksen edesmenneen kuninkaamme, suurenmoisen Henrik kahdeksannen ensimmäisistä hallitusvuosista!

Isoisäni, Exeterin herttuan, jälkeensä jättämät muistiinpanot hänen neuvotteluistaan Ranskan ja Portugalin kanssa olisivat olleet minulle jonkinlaisena perustana. Ja noina autuaan eloisina päivinä muodontaju virtasi Sallustiuksesta³ minuun kuin ikiavoimista huokosista – ymmärrys syvästä, todesta sisäisestä muodosta, joka voidaan aistia ja tuntea vasta retoristen taidonnäytteiden tuolla puolen ja jonka ei enää voida sanoa vain antavan ainekselle hahmon, koska se läpäisee ja korottaa aineensa luoden sekä runoutta että totuutta, ikuisten voimien leikkiä, joka on yhtä suloista kuin musiikki ja algebra. Tällainen oli mielisuunnitelmani.

Mikä onkaan ihminen suunnitelmia tehtailemaan!

Leikittelin myös muilla suunnitelmissa. Hyväntahtoinen kirjeenne manaa nekin esiin. Ne ovat kuin surullisia itikoita; niistä jokainen on imenyt itsensä täyteen pisarasta vertani ja ne tanssivat edessäni kuin kolkolla muurilla, jota onnellisten päivien kirkas aurinko ei enää valaise.

Maalarit ja kuvanveistäjät ammentavat loputonta ja tiedotonta mielihyvää muinaisten jälkeensä jättämistä taruista ja myyttisistä kertomuksista; minä halusin avata ne hieroglyfeinä salaisesta ja ehtymättömästä viisaudesta, jonka henkäyksen luulin toisinaan aistivani kuin hunnun takaa.

Muistelen tätä suunnitelmaani. En tiedä, mikä aistillinen ja henkinen mieliteko oli sen taustalla. Kuin vainottu kauris veteen, kaihosin näihin alastomiin, loisteleviin ruumiisiin, näihin seireeneihin ja dryadeihin, Narkissokseen ja Proteukseen, Perseukseen ja Aktaioniin: halusin kadottaa itseni näihin hahmoihin ja heidän kauttaan puhua kielillä. Tätä tahdoin. Tahdoin myös paljon muuta. Ajattelin laatia *apophthegmata*-kokoelman kuten Julius Ceasar: muistanette siitä mainitun eräässä Ciceron kirjeessä.

Tässä teoksessa kuvittelin tuovani yhteen erityislaatuisimmat mietelauseet, joita minun oli määrä olla kirjannut kohdatessani matkojeni varrella aikamme oppineita miehiä, henkeviä naisia, tai merkittäviä kansan-

miehiä, tai sivistyneitä ja oivallisia henkilöitä. Niihin tahdoin yhdistää antiikin ja Italian mestareiden teosten kauniit lauseet ja mietteet ja muut henkevät ja koristeelliset ilmaukset, joita kohtaisin kirjoissa, käsikirjoituksissa ja keskusteluissa; niiden lisäksi kerrottaisiin erityisen upeista juhlista ja kulkueista, erityislaatuisista rikoksista ja raivokohtauksista, kuvattaisiin Alankomaiden, Ranskan ja Italian suurenmoisimpia ja omaperäisimpiä rakennuksia ja monumentteja, ja vielä paljon muuta. Teoksen oli kuitenkin määrä kantaa otsikkoa ”Nosce te ipsum”⁴.

Lyhyesti sanottuna: olin tuolloin eräänlaisen jatkuvan juopuneisuuden tilassa, jossa koko olemassaolo vaikutti olevan yhtä suurta ykseyttä. Henkinen ja ruumiillinen maailma eivät näyttäneet asettuvan toisiaan vastaan, kuten eivät myöskään eläinkunta ja ihmiskunta, taide ja ei-taide, yksinäisyys ja seura. Tunsin luonnon kaikessa, yhtä lailla hulluuden houreissa kuin espanjalaisen hovietikin äärimmäisissä hienostuneisuuksissa; maalaisnuorkaisten kömpelyyksissä yhtä lailla kuin suloisimmissa vertauskuvissa; ja koko luonnossa tunsin oman itseni. Kun metsästysmajassani join vaahtoavaa ja lämpöistä maitoa, jonka pörröpäinen maalainen oli lypsänyt puukiuluun lempeäsilmaisesta lehmän uhkuvista utareista, koin samaa kuin istuessani työhuoneeni ikkunasyvennyksen penkillä imien itseäni jostain folioarkkikirjasta suloista ja kuohuvaa hengenravintoa.

Kokemukset olivat toistensa kaltaiset, kumpikaan ei hävinnyt toiselle unenomaisessa ylimalaisuudessaan sen paremmin kuin ruumiillisessa väkevyydessään, ja tämä koski koko elämän kirjoja ympärilläni, niin vasemmalla kuin oikealla; kaikkialla olin sen keskellä havaitsematta koskaan minkäänlaista näennäisyyttä. Toisin sanoen aavistin, että kaikki asiat vertautuvat toisiinsa ja jokainen olento on avain toisiin, ja minä tunsin olevani se, jonka oli mahdollista tarttua niistä yhteen toisensa jälkeen avatakseni kunkin avulla niin paljon muista kuin vain mahdollista. Näin siis oli ymmärrettävä otsikko, jonka aioin ensyklopediselle kirjalleni antaa.

Tuollaisiin mielentiloihin taipuvaisesta saattaisi vaikuttaa jumalallisen kaitselmuksen suunnitelmalta, että henkeni oli vajottava moisesta ylenpalttisesta suuriluloisuudesta tähän äärimmäiseen arkuuteen ja voimattomuuteen, joka nykyään on sisimpäni pysyvä tila. Tuollaisilla uskonnollisilla aatteilla ei kuitenkaan ole vaikutusta minuun; ne ovat hämähäkinseittejä, joiden läpi ajatukseni syöksyvät tyhjyyteen, vaikka monen muun ajatukset jäävätkin niihin riippumaan ja tyyntyvät. Minulle uskon salat ovat kiteytyneet yleväksi vertauskuvaksi, joka viipyy elämäni kenttien yllä kuin loistava sateenkaari, aina tavoittamattomassa kaukaisuudessa ja valmiina vetäytymään, mikäli mieleeni tulisi kiirehtiä tavoittelemaan sitä takinliepeeseeni.

Mutta, kunnioitettu ystäväni, myös maalliset käsitukset pakenevat otteestani. Kuinka saattaisin kuvailla teille tätä outoa henkistä kidutusta, tätä hedelmäpuun oksien väistymistä kurrottavien käsieni ulottuvilta, tätä solisevan veden vetäytymistä janoavien huulieni edestä?

Tilani on lyhykäisyydessään seuraava: kykyäni ajatella tai puhua mistään johdonmukaisesti on kaiken kaikkiaan kadonnut.

Ensin minulle kävi vallan mahdottomaksi puhua mistään korkealentoisesta tai yleisluontoisesta aiheesta ja sen myötä käyttää sanoja, joita useimmat sen kummemmin ajattelematta hyödyntävät sujuvasti. Olin selittämättömän kiusaantunut, kun vain lausuinkin sanat ”henki”, ”sielu” tai ”ruumis”. Minun oli sisäisesti mahdotonta esittää arvostelmia hoviasioista, tapahtumista parlamentissa tai muusta sellaisesta. Tämä ei johtunut minkäänlaisesta hienotunteisuudesta – tähän tunnette kevytmielisyyttä lähentelevän avoimuuteni; sen sijaan abstraktit sanat, joita kielen on valjastettava luontevasti palvelukseensa ajankohtaisista aiheista puhuttaessa, hajosivat suussani kuin ummehtuneet sienet.

Sattuipa niinkin, että halusin moittia nelivuotiaasta tytärtäni Catarina Pompiliaa syyllistymisestä lapselliseen valheeseen ja opastaa hänet ainaisen totuudenmukaisuuden välttämättömyyteen. Tuolloin kuitenkin kielelleni tulevat käsitteet alkoivat valaista liikaa ja sekoituivat toisiinsa niin täysin, että latelin kiireesti loppuun kovin mainion lauseeni ja kalpenin kuin äkillisen sairaskohtauksen yllättämänä raskaan paineen puristaessa otsaani. Jätin lapsen yksin, pauskasin oven kiinni perässäni ja tokenin vasta yksinäisellä lautumella kunnan kyytiä laukkaavan hevosen selässä.

Vähitellen nämä koettelemukset kuitenkin lisääntyivät kuin leviävä ruoste. Jo tuttavallisissa ja arkipäiväisissä keskusteluissa useimmiten huolettomasti, unisakävelijän varmuudella esitettävät arvostelmat alkoivat epäilyttää minua niin, että jouduin lopettamaan sellaisiin keskusteluihin osallistumisen.

Häidin tuskin kykenin kätkemään selittämättömän vihan, joka valtasi minut aina kun esimerkiksi kuulin joltakulta, että tämä asia on päätynyt hyvin tai huonosti tämän tai tuon henkilön kannalta; sheriffi N. on paha, saarnamies T. hyvä ihminen; vuokratilallista M. käy sääliksi, sillä hänen poikansa ovat tuhlaajia; jotakuta toista on kadehtiminen, sillä hänen tyttärensä hallitsevat taloudenpidon; jokin perhe on kohonnut arvoasteikossa, jokin toinen on rappiolla. Tämä kaikki vaikutti minusta niin mahdottomalta todistaa, niin valheelliselta ja hataralta kuin vain voi olla. Henkeni pakotti minut katselemaan tuollaisissa keskusteluissa esiin tulevia asioita hirvittävän läheltä. Olin kerran nähnyt, kuinka suurennuslasin lävitse katsottuna pikkusormeni iho oli kuin vaoille kynnetty kuoppainen pelto; samalla tavoin näin nyt ihmiset ja heidän toimensa.

En enää kyennyt näkemään heitä tottumuksen pelkistämästä näkökulmasta. Kokonaisuus hajosi edessäni osiinsa, osat jakautuivat yhä edelleen osiinsa eikä mitään enää voinut tavoittaa yhdellä käsitteellä. Yksittäiset sanat sumenivat ympärilläni; ne kiteytyivät silmiksi, jotka tuijottivat minua ja joiden tuijotukseen minun on vastattava: ne ovat tyhjyyteen johtavia, lakkaamatta pyöriäviä kurimuksia, joihin katsominen huimaa minua.

Yritin pelastautua olotilaltani antiikin henkiseen

”On vaikea kuvailla teille näitä hyviä hetkiä, sillä sanat jättävät minut jälleen pulaan. Korkeamman elämän ylitsevirtaava vuoksi täyttää jonkin arkielämäni ilmiön kuin astian, ja tuolloin minulle tekee itsensä tiettäväksi jokin, jolle ei ole nimeä ja jolle nimeä voi tuskin löytää.”

maailmaan. Platonia vältin, sillä hänen lennokkaiden vertauskuviansa vaarallisuus kammotti minua. Aioin piitäytyä enimmäkseen Senecan ja Ciceron parissa. Näiden rajattujen ja säännönmukaisten käsitteiden sopusoinnun parissa toivoin parantuvani. Mutta en kyennyt löytämään tietäni niiden luo. Ymmärsin toki nämä käsitteet: näin niiden suurenmoisen yhteisleikin kuin ihastuttavina suihkulähteinä, joiden yllä kultaiset pallot kisailivat. Kykenin kiertelemään noiden käsitteiden ympärillä ja näkemään niiden keskinäisen leikin; niillä oli kuitenkin tekemistä vain toistensa kanssa, eikä ajatteluni syvimmälle ja omakohtaisimmalle ulottuvuudelle ollut sijaa niiden piirileikissä. Tässä seurassa minut valtasi hirvittävä henkisen yksinäisyyden tuntu; tunsin olevani teljetty puutarhaan, jossa oli pelkkiä silmättömiä patsaita, ja niin pakenin jälleen vankilastani.

Siitä lähtien elämäni on kulkenut kulkuaan niin hengettömästi ja ajatuksettomasti, että pelkään Teidän tuskin kykenevän sitä käsittämään. Elämäni ei tosin juurikaan eroa siitä, mitä viettävät naapurini, sukulaiseni ja tämän valtakunnan maataomistavan aatelin valtaosa, eikä se myöskään ole vailla iloisia ja elähdyttäviä hetkiä. On vaikea kuvailla teille näitä hyviä hetkiä, sillä sanat jättävät minut jälleen pulaan. Noilla hetkillä nimittäin korkeamman elämän ylitsevirtaava vuoksi täyttää jonkin arkielämäni ilmiön kuin astian, ja tuolloin minulle tekee itsensä tiettäväksi jokin, jolle ei ole nimeä ja jolle nimeä voi tuskin löytää.

En voi olettaa teidän ymmärtävän minua ilman esimerkkiä, mutta joudun pahoittelemaan esimerkkieni

avuttomuutta ja arkipäiväisyyttä. Ilmestykseni täyttämä astia voi olla kastelukannu, pellolle unohtunut äes, aurin-gossa kylpevä koira, ankea hautausmaa, raajarikko mies, pieni maatalo; mikä tahansa näistä. Mikä tahansa näistä esineistä ja tuhannet samankaltaiset, joihin luonnollisestikin luodaan tuskin silmäystäkään, saattaa yhtäkkiä, millä tahansa tahdostani riippumatta koittavalla hetkellä saada niin ylevän ja koskettavan hahmon, ettei mikään sana riitä kuvailemaan sitä.

Tuo käsittämätön valinta saattaa osua jopa jonkin poissaolevan asian mielikuvaan, joka sitten täytyy joko lempeästi tai yhtäkkisesti ääriään myöten jumalallisella tunnolla. Olin esimerkiksi äskettäin antanut tehtäväksi myrkyttää erään lypsykarjatilani maitokellareissa asustavat rotat. Illan tullen ratsastin pois enkä enää uhrannut ajatustakaan tuolle asialle, kuten arvata saattaa. Kun sitten ratsuni kulki käyntiä alavalla peltoaukealla enkä nähnyt lähelläni mitään uhkaavaa, vain lentoon hättämäni viiriäispoikueen ja kaukaisuudessa lainehtivien peltojen yllä suuren laskeutuvan auringon, avautui sisimpäni yhtäkkiä kuva tuosta rottajoukon kuolinkampailun täyttämästä kellarista.

Tunsin itsessäni kaiken: myrkyn makeanpistävän tuoksun täyttämän kylmän kellari-ilman, kuolinhuutojen kaiut, jotka murtuivat tunkkaiseen seiiniin, nuo toisiinsa kietoutuvat avuttomat kouristukset; sikin sokin syöksiähtelevän epätoivon; mielettömän ulospääsyn etsinnän; kylmän silmäyksen täynnä raivoa, kun kaksi rottaa kohtasi toisensa tukitun rakosen äärellä. Mutta miksi olen taas tapilemassa sanoja, joista olen jo luopunut!

Muistanette, ystäväni, Liviuksen verrattoman kuvauksen hetkistä ennen Alba Longan hävitystä⁵? Kuinka kaupunkilaiset vaeltelivat kaduilla, joita eivät enää koskaan tulisi näkemään... kuinka he jättivät hyvästit kiville jalkojensa alla. Ystäväni, vakuutan Teille kantaneeni tuolloin sisälläni tätä kaikkea ja vielä palavaa Karthagoakin. Mutta tämä oli enemmän: se oli jumallaisempaa, eläimellisempää; ja se oli läsnä olevaa nykyhetkeä, totisinta ja ylevintä nykyisyyttä.

Siinä oli äiti, joka oli kiskonut kuolevat lapsensa ympärilleen, eikä se luonut silmäystä menehtyviin, ei myöskään säälimättömiin kiviseiniin, vaan tyhjään ilmaan tai sen läpi äärettömyyteen, ja tuota katsettaan se säesti hampaidensa nirskeellä! Nioben kivetymistä⁶ voimattoman kauhun vallassa seurannut orja koki varmasti saman kuin minä, kun sieluni silmin näin tämän eläimen, joka paljasti hampaansa hirvittävän kohtalonsa edessä.

Pyydän anteeksi tätä selvitystäni, mutta älkää ajatelko, että tunteeni olisi ollut myötätuntoa. Niin teidän ei pidä luulla, sillä muutoin olisin valinnut esimerkkinä suotta. Tunsin paljon enemmän ja samalla paljon vähemmän kuin myötätuntoa: hirvittävää osallisuuden tuntoa, sulautumista noihin luontokappaleisiin tai tunnetta, että elämän ja kuoleman, unen ja valveillaolon koko säteily olisi hetkeksi virrannut niihin – mutta mistä?

Nimittäin, tavanomaisin inhimillisin miellehytymien ajateltuna, kuinkapa myötätunto liittyisi siihen, kun eräänä toisena iltana havaitsin pähkinäpuun alla puolitäyden kastelukannun, jonka puutarhurin kisällä oli sinne unohtanut?

Tai että kun silloin kastelukannu, sitä varjostavan puun tummaksi värjäämä vesi ja kuoriainen, joka meloi veden peilipintaa tummalta rannalta toiselle – tämä kokoelma pikkuseikkoja – sai minut värisemään kiireestä kantapäähän äärettömyyden läsnäolon tuntoa, niin että olisin halunnut puhjeta sanoihin, jotka, mikäli olisin ne kyennyt löytämään, olisivat pakottaneet polvilleen kerubitkin, joihin en usko? Tai siihen, että tuo tunne saa minut vaieten poistumaan paikalta, ja että yhä viikkojenkin jälkeen kuljen tämän pähkinäpuun ohi katsahtaen sitä vain arasti sivusilmällä, sillä en tahdo karkottaa pois muistoa tuota puunrunkoa kietovasta ihmeellisyydestä; en tahdo säilyttää tiehensä tuota ylimaallista väristystä, joka yhä viipyilee pensaikon tienoolla.

Näinä hetkinä vähäpätöinen olento – koira, rotta, koppakuoriainen, käppyräinen omenapuu, kukkulan yli kiemurteleva kärrytie, sammaleen peittämä kivi – on minulle arvokkaampi kuin ihaninkaan antautuvainen rakastettu onnellisimpana yönä. Nämä mykät ja usein elottomat olennot kohoavat edessäni sellaisen runsauden täyttämänä, sellaista rakkautta olennoivina, etteivät autuaat silmäni näe missään kuollutta kohtaa.

Kaikki olevainen, kaikki muistamani, kaikki häkellyttävimpien mietteideni aiheet näyttävät minusta olevan jotain. Siltä näyttää jopa kantamani paino; tunnen it-

sessäni riemullisen, suorastaan loputtoman vastavoimien leikin, ja mieluusti sulautuisin mihin tahansa noista keskenään leikkivistä aineksista.

Silloin minusta tuntuu kuin ruumiini olisi silkka joukko salakirjoitusmerkkejä, jotka avaavat minulle kaiken. Tai kuin olisi mahdollista suhtautua koko olemiseen aivan uudella, aavistusten täyttämällä tavalla, jos vain alkaisimme ajatella sydämillämme. Kun tämä erikoinen lumous sitten raukeaa, en lainkaan kykene kertomaan siitä. En osaa järkeenkäyvästi selittää, mitä on tämä minut koko maailman kanssa yhteen kietova sopusointu tai kuinka se voi tulla minulle tietäväksi, sen enempiä kuin voisin tehdä selkoa sisäelinteni liikkeistä tai verenkiertoni sykäyksistä.

Pois lukien nämä oudot sattumukset, joista en edes tiedä, ovatko ne henkisiä vai ruumiillisia, elän sisäisesti miltei uskomattoman tyhjää elämää ja joudun näkemään vaivaa salatakseni vaimoltani sydämeni liikuttamattomuuden ja palvelusväeltäni välinpitämättömyyteni omaisuutta koskevista asioista. Minusta näyttää, että vain hyvä ja ankara kasvatus, josta saan kiittää edesmennyttä isääni, sekä varhainen tottumus olla jättämättä hetkeäkään hyödyntämättä, pitävät yllä elämäni näennäisesti tyydyttävää tilaa ja asemalleni ja henkilölleni sopivaa ulkoista ilmiä.

Uudistan erästä taloni siipeä ja silloin tällöin onnistun keskustelemaan arkkitehdin kanssa hänen työnsä etenemisestä. Huolehdin taloudestani ja vuokratilalliseni ja palveluskuntani saattavat pitää minua niukkasanaiseimpana, mutta tuskin vähemmän hyväntahtoisenä kuin aiemmin. Kukaan heistä, jotka paljastetuin päin seisovat kotioviensa edessä ratsastaessani iltaisin heidän kotiensa ohitse, tuskin voi kuvitella, että minun katseeni, johon he ovat tottuneet vastaamaan kunnioittavasti, mittailee täynnä hiljaista kaipausta tuvan edustan lahonneen lankkulattian, jonka alta maalainen tapaa etsiä kastematoja onkeensa; tai että katseeni suuntaa läpi pienen ristikoikkunan hämärään tupaan, jossa nurkassa oleva matala vuode värillisine lakanoineen näyttää aina vain odottavan kuolevaa tai syntyvää.

Yhtä vähän voi kukaan aavistaa, että katseeni viipty kauan rumassa koiranpenikassa tai kissassa, joka notkeasti hiipii kukkien lomassa, tai että etsin näiden niukkojen ja karkeiden maalaiselämään kuuluvien asioiden joukosta sitä yhtä, jonka vaatimaton muoto, huomaamaton läsnäolo tai mykkä olemus saattaisi tulla tuon arvoituksellisen, sanattoman ja rajattoman riemun lähteeksi.

Sillä nimetön autuas tunteeni syttyy ennemminkin yksinäisestä paimentulesta kuin katseesta tähtitaivaalle; pikemmin viimeisen, jo kuolemaisillaan olevan heinäsirkan sirityksestä syystuulen jo kuljettaessa talvisia pilviä aution pellon ylle kuin urkujen majesteettillisesta pauhusta. Joskus mielessäni vertaan itseäni kuuluisaan puhujaan, Crassukseen⁷, jonka kerrotaan rakastuneen niin kovin erääseen koristelampensa kesyyn mureenaan, mykkään punasilmäiseen kalaan, että hänen rakastumisestaan puhui koko kaupunki. Kerrotaan, että Domitius⁸ muistutti senaatille Crassuksen vuodattaneen kyyneleitä kalan kuoleman

vuoksi ja halusi siten tehdä hänet naurunalaiseksi. Crassuksen kerrotaan vastanneen: ”Niinpä olen kalani kuollessa tehnyt jotain, mitä te että tehneet ensimmäisen ettekkä toisenkaan vaimonne kuoleman vuoksi.”

En osaa arvioida, kuinka usein Crassus murenoineen tulee vuosisatojen kuilun halki mieleeni omana peilikuvanani. Näin ei tosin ole tapahtunut Domitiukselle annetun vastauksen vuoksi. Tuo vastaushan vain toi naurajat hänen puolelleen, niin että koko asia lyötiin leikiksi. Minua sen sijaan koskettaa itse asia, joka pysyi samana riippumatta siitä, oliko Domitius vuodattanut vilpittömän tuskan verisiä kyyneliä vaimojensa vuoksi. Joka tapauksessa häntä vastaan asettuisi Crassus murenansa vuoksi vuodatettuine kyynelineen.

Hänen hahmostaan, niin naurettavalta ja viheliäiseltä kuin se yleviä asioita ratkaisevan ja koko maailmaa hallitsevan senaatin keskellä näyttääkin, minuun tavallaan tunkeutuu jotain nimetöntä, joka minusta alkaa näyttää aivan typerältä siinä silmänräpäyksessä, kun yritän ilmaista sen sanoin.

Toisinaan öisin Crassus on mielessäni kuin sisäänkasvanut kynsi, jonka ympärillä kaikki märkii, sykkii ja kuumenee. Silloin minusta vaikuttaa, että alan itsekin kuohua, syöstä kuumia henkäyksiä, velloa ja kipinöidä. Ja tämä kaikki on eräänlaista kuumeista ajattelua, mutta silti ajattelua aineessa, joka on välittömämpi, juoksevampi ja hehkuvampi kuin sanat konsanaan. Kyse on yhtä lailla kurimuksista, mutta toisin kuin kielen kurimukset, nämä eivät vie tyhjyyteen, vaan jollain tapaa minuun itseeni ja rauhan syvimpään helmaan.

Arvoisa ystäväni, olen vaivannut sinua jo liiaksi tällä pitkällä selvityksellä selittämättömästä tilastani, jonka tavallisesti kätken sisimpääni.

Olitte ystävällinen ilmaistessanne tyytymättömyytenne sen johdosta, etten ole lähettänyt Teille ainuttakaan laatimaani kirjaa ”hyvittääkseni ystävyysuhteemme katkeamisesta johtuvan menetyksen”. Tällä osin tuskallisellakin hetkellä tunsin, etten tulevina tai niitä seuraavina enkä myöskään minään elämäni vuosina tule kirjoittamaan ainuttakaan englannin- tai latinankielistä kirjaa: siihen on yksi, kiusallisen eriskummallinen syy, jonka jätän avoimin mielin äärettömän henkisen etevämyytenne asetettavaksi omalle paikalleen teille sopusointuisena avautuvassa henkisten ja ruumiillisten ilmiöiden valtakunnassa: nimittäin kieli, jolla minun tulisi kirjoittaa ja ehkä myöskin ajatella, ei ole latina, ei englanti, italia eikä espanja, vaan kieli, jolla mykät asiat välillä puhuvat minulle ja jolla tulen aikanaan haudassa ottamaan vastuuni tuntemattoman tuomarin kasvojen edessä.

Tahtoisin, että minun olisi suotu tiivistää tämän luultavasti viimeiseksi jäävän Francis Baconille kirjoittamani kirjeen viime sanoihin kaikki rakkaus ja kiitollisuus, koko mittamaton ihailu, jota vaalin sydämessäni tuota henkeni suurta hyväntekijää, aikani merkittävintä englantilaista kohtaan – ja tulen vaalimaan, kunnes kuolema sydämeni murtaa.

A. D. 1603, elokuun 22. päivänä
Phi. Chandos

Suomentanut Jaakko Vuori

(alun perin: Ein Brief. Teoksessa *Der Brief des Lord Chandos. Schriften zur Literatur Kultur und Geschichte*. Stuttgart, Reclam 2000, 46–59)⁹

Suomentajan huomautukset

- 1 ”Se, joka vakavan taudin iskiessä ei tunne tuskaa, on sairas mieleltään.” Hippokrates-läinaus tunnetaan Francis Baconin ylenpalttisen oppineesta teoksesta *The twoo bookes of Francis Bacon, of the proficience and aduancement of learning, diuine and humane*. Henry Thomas, London 1605, XXII. 1.
- 2 Jacopo d’Antonio Sansovino (1486–1570) ja Andrea Palladio (1508–1580) olivat italialaisia renessanssin ajan arkkitehtejä.
- 3 Gaius Sallustius Crispus (86–34 eaa) kirjoitti elävästi Rooman tuolloisesta lähihistoriasta. Hänen tuotannostaan on säilynyt kaksi teosta, *Catilinae coniuratio* ja *Bellum Iugurthinum*. Teok-

- set on suomennettu otsikolla *Catilinan salaliitto. Jugurthan sota*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Gaudeamus, Helsinki 1980.
- 4 ”Tunne itsesi.”; kr. *gnōthi seauton*. Kerrotaan, että tämä teksti oli kaiverrettu Apollon temppelin portiikkiin Delfoissa.
 - 5 Titus Livius Patavinuksen (59–17 eaa) Rooman historiaa käsittelevässä teoksessa *Ab Urbe Condita Libri*.
 - 6 Kreikkalaisen mytologian Niobe ylpeili seitsemästä pojasta ja seitsemästä tyttärestään jumalatar Letolle, joka oli kantanut Zeukselle vain kaksi lasta, Apollon ja Artemiksen. Kostaakseen äitinsä puolesta Apollo ja Artemis surmasivat Nioben lapset. Loputtomasti itkävän Nioben kerrotaan muuttuneen Lyydian vuorilla

- 7 kiveksi, josta vuorelta virtaava lähdevesi tihkuu.
- 8 Oletettavasti Marcus Licinius Crassus Dives (114/115–53 eaa), valtiomies ja sotapäällikkö, joka vaikutti Roomassa sisäpoliittisesti levottomina aikoina. Toinen vaihtoehto on hieman myöhemmin elänyt puhuja Lucius Licinius Crassus.
- 9 Luultavasti Lucius Domitius Ahenobarbus, Marcus Crassuksen poliittinen vihollinen ja Rooman tasavallan kannattaja. Mureenatarinan mainitsevat teoksissaan Aelius, Plutarkhos ja Macrobius. Kiitän Maria Valkamaa käännökseni huolellisesta toimitustyöstä ja parannuksista.

MARJO KAARTINEN

Antautuneista, keskitien kulkijoista



Isoimpia tulevaisuudenpelkojani oli ennen se, että minuakin kohtaisi vanhuus ja viisaus. Kohtalaisen radikaalille, mutta jälkiviisaasti katsoen varsin kesylle kahdeksankymmentälukulaiselle vihjekään siitä, että nuoruuden hulluus tasoittuisi, ei ollut mairitteleva ajatus. Pikemmin luulin, että kompromissi on kuolema. Kaikki tai ei mitään. Ei sentään täysillä päin puuta mutta kuitenkin armoa tuntematta. Ajatus tulevaisuudesta, jossa ehdottoman kaunis mustavalkoisuus vaihtuisi harmaan sävyihin, kauhistutti ja puistatti.

Harmaille sävyille on vain ollut antautuminen. Se ei ole käynyt aivan vapaaehtoisesti, ja prosessi on epäilemättä vielä kesken. Mielelläni yhä löisin useinkin nyrkkiä pöytään, mutta antautuminen on jo opettanut, että se ei olisi rakentavaa. Siinäpä muuten adjektiivi, joka olisi saanut kahdeksankymmentälukulaisten kippittämään kirkuen karkuun. Ellen pitäisi varaani, saattaisin yhä liittää tällaisen mielleyhtymän lukemattomiin muihinkin sanoihin: kompromissi, rauhoittuminen, keskustelu, harkitseminen, neuvottelu, ymmärtäminen.

Jos saan elää vanhaksi, toivon meneväni hautaan nostellen vieläkin hattua niille matkakumppaneille, jotka eivät antaneet periksi. Sellaisiakin suurenmoisia tapauksia on, joiden pää ei pehmene eikä mieli lempeydy aikojen saatossa. He eivät ryhdy sovitteluun, mutta selviävät silti täysjärkisinä tämän maailman houkutuksissa. Sellaisiakin on, jotka eivät koskaan opi, että ”ehdoton” on muutakin kuin ylistyssana.

On myönnettävä, että antautuminen tuo elämään uusia värejä: muukin on kaunista kuin musta. Tarvemmin: muukin on mahdollista kuin musta! Jos puuhun ei suoraan törmää, sen vierustoilta löytää mitä mielenkiintoisinta fluraa ja faunaa. Nämä löydökset eivät kukaties ole yhtä komeita kuin itse puu, mutta antautumiseen kuuluu, että moninaisuus on mahtavuutta kuttavampaa, että pieni on somaa ja että armo on muutakin kuin teologinen abstraktio.

Kun äitini tuli tiettyyn hetkeen elämässään, hän alkoi jossain määrin pitää kauniista tilpehööristä. Tämä tosiasia hiipi hänen tajuntaansa pikkuhiljaa. Ensin se kauhistutti häntä, koska hän tiesi, mitä se merkitsi. Sitten meitä nauratti tämä tulevan vanhuuden merkki. Minä pysyin ylväästi hyvän maun puolella, mutta nyt huomaa olevani samassa pisteessä: kun ennen värilliset jouluvalot olivat mauttominta mitä tiesin (paitsi

Valokuva: Otto Larva

”Keskikohta voi olla kaikkein jännittävin paikka.”

tietysti vilkkuvat värivalot), näen niissä nyt suorastaan jotain viehättävää. Ehkä ensi talveksi saadaan uusia kauniita väriyhdistelmiä, joita voisin kivasti ripustella kaikkialle? Ehkä parin talven päästä jo virittelen niitä vilkkumoodille? Huomaan toivovani, että rohkeus olla aivan mauton ei olisi huonoa rohkeutta. Voisin jekuttaa: hyvä rohkeus ei ole erityisen keskitiemäistä.

Silti keskellä on kuljettava. Kevyenliikenteenväylään on toisinaan merkitty puoliväli. Juuri tätä usein kovin kulunutta viivaa pitkin taivaltaminen konkretisoi keskikohdan mahdollisuudet: voi yhä elää myös riskillä. Tai Suomen mutkaiset maantiet, silloin ja nyt taas soraiset. Isäni oli erityisen loistava sorateillä, etsi erehtymättä millintarkkoja ajolinjoja ja hyödynsi vastaantulijan puolta, kun tie kaartoi vasempaan. Sora rapisi ja paukkui, ja mäet tuntuivat vatsanpohjassa. Vastaantuliija yllätti joskus harvoin, jolloin tehtiin äkkiliike oikealle, mutta pian palattiin ajolinjalle eli keskelle tietä. Keskikohta voi olla kaikkein jännittävin paikka.

Antautuminen ei vie kaikkia ihanteita. Sankarit pyysyvät, mikä vihjaa, että antautuneen hibernoiva kapinaperusminä ei välttämättä ole tuhoutunut. Jo aivan nuorena tutkijana yksi suurista sankareistani oli Margaret Cavendish, Newcastlen herttuatar. Hän syntyi Margaret Lucasina vuonna 1623 yläluokkaiseen perheeseen ja eli viidenkymmenen vuoden kypsään ikään. Sanoisin, että Cavendish on niitä, jotka eivät antautuneet. Hänellä oli missio ja hänellä oli asema olla luovuttamatta.

Margaret Cavendishin elämän tärkein tavoite oli olla filosofi ja kirjailija. Näitä hän myös oli. Hänelle nautettiin: nainen! Miesmäisesti ja itsetuntoisesti hän silti tavoitteli kuuluisuutta – ja sai sitä. Naisfilosofi, vieläpä vitalisti, joka julkaisi omia ajatuksiaan omissa nimissään 1600-luvun Lontoossa, tarvitsikin herttuattaren aseman ja ylivertaisen omanarvontunnon. Tämä loistava prinsessa, kuten hänen useat teoksensa hänet esittelevät, on minun silmissäni omaääninen, reipas, rohkea ja hauska ihminen.

Cavendishin monipuolisuus esittäytyy komeasti teoksessa *Nature's Picture Drawn by Fancies Pencil to the Life* (1656). Se osoittaa hänen ymmärtäneen myös keskikohdan arvon, niin osaavasti hän muotoili antiikinai-kaiset periaatteet omansalaisiksi. Teoksen jälkimmäisen osan loppuun sijoittuu kiinnostava dialogi ”The She-Anchoret”. Dialogin otsikko tulee tietenkin sen päähenkilöstä, jonka suomennan Naisanakoreetiksi. Hän on kes-

kustelun aluksi isänsä hurskaaksi ja viisaaksi kasvattama, orvoksi jäävä tyttö, joka päättää ryhtyä askeesiin harjoittajaksi. Vaikka hänellä on riittämiin rikkaita, kunniallisia ja kaikin puolin sopivia kosijoita, hän asettuu siveys- ja yksinelolupauksen tehneenä asumaan ristikon taakse.

Yksinäisyys käy nopeasti suhteelliseksi. Ristikon takaa Naisanakoreetti vastaanottaa vieraita, joita riittäkin jonoksi asti huhun kerrottua, että hän vaikuttaa tiedoillaan, argumentoi rationaalisesti, neuvoo viisaasti ja suostuttelee hurskaasti. Ensimmäisenä viisasta ristikon takana eläjää tulevat tapaamaan luonnonfilosofit, jotka kysyvät hänen mielipidettään muun muassa ihmisen sielusta, ajasta, valosta, ilmasta ja pimeydestä. Seuraavaksi tulevat lääkärit, moraalifilosofit, teologit, kirkkoisät, tuomarit, oraattorit, valtiomiehet, kauppiat, talonisännät, avioparit, imettäjät, lesket, neitsyet, rakastajat, runoilijat ja seitsemänneksitoista tulevat ikääntyneet ihmiset. Tähän pysähdyn, mutta huomattakoon, että lista jatkuu vielä sotilailla ja historioitsijoilla.

Ikääntyneille Naisanakoreetti vastaa ensiksi kysymykseen siitä, missä iässä kuoleminen on tuskaisinta. Hänen vastauksensa on keskinen ikä, koska silloin ihmiskeho on valmis ja luja, täysin maustunut, joten kuolemalla on kovin työ saada se kumoon. Tarkkana kuitenkin on oltava, sillä ruumiin huolimaton käsittely avustaa kuolemaa. Antautumisen vastustajalle on kova pala hyväksyä Naisanakoreetin kehoitus, että on pikkuhiljaa lakkattava hupsuttelemasta. Mutta, hän lohduttaa, mieli ei välttämättä virty ruumiin mukana. On vain huolellisesti luovuttava murheista, kipeistä töistä, raskaista matkoista, pitkistä puheista, turhanpuhujien kuuntelemisesta ja kovista sohvista.

Margaret Cavendish pohtii ikää myös toisaalla samassa teoksessa. Täällä iän tuoma täydellistyminen puकेutuu suotuiseen muotoon. Nyt hän perustelee sitä, miksi juuri vanha on nuorta parempi aviomies. Ikä totta tosiaan tuo viisauden, ja tällainen mies ymmärtää arvostaa vaimoan, ihailee ja palvoo tätä. Hänelle vaimon silmät ovat taivas. Nuori mies sen sijaan pitää vaimoan orjana, ja tällainen avioliitto on haaksirikko, johon kaikki onni katoaa. Vanhempi osaa arvostaa hyvettä enemmän kuin katoavaista kauneutta. Hän on kunnioitettava, vakaa, kohtelias ja tekee puolisostaan kuningattaren, jumalattaren ja oraakkelinsa. Tällainen ihminen on Cavendishin mukaan väistämättä viisas ja kohtuullinen – minun mielestäni keskitielle antautunut, mutta kelpo tyyppi.



JOHAN L. PII & ANTTI SALMINEN

Titanomakhia dialektiikan juurilla Esisokraattinen luonnonperusta liikkeessä

Platonilla dialektiikka (*διαλεκτική τέχνη, dialektikē tekhnē*) on tunnetusti tapa ratkaista keskustelun ristiriitoja perustellusti ja mielekkäästi ja siten lähestyä yhteistä lopputulemaa, totuutta. Platonin dialektisessa dialogeissa totuuteen pyritään löytämällä eriävien näkemysten yhtymäkohtia. Yleisemmässä mielessä dialektiikkaa voi ajatella metodisena totuuteen pyrkimisenä, joka etenee ristiriitojen kautta.

Vielä keskiajalla dialektiikka tarkoitti useimmiten retoriikan ja argumentaation metodia. Viimeistään G. W. F. Hegelin *Logiikan tieteen* myötä dialektiikka alettiin kuitenkin tulkita ennen kaikkea käsitteellisen logiikan rakenteeksi¹. Dialektiikassa keskustelun metodina ja logiikan rakenteena on kuitenkin jotain olennaisesti yhteistä. Toisaalta dialektista ajattelua ei ole syytä rajata määritelmällisesti vain näille alueille ja häätää sitä esimerkiksi runoudesta. Sen merkitystä ja mahdollisuuksia voi hahmottaa laajemmin harkitsemalla esisokraattisen dialektiikan eetosta.

Looginen dialektiikka ja esisokraattinen luonnonfilosofia tuntuvat olevan kaukana toisistaan.

Sopiikin kysyä, raastaako looginen tulkinta dialektiikan kreikkalaisilta juuriltaan, ja millaiset nuo juuret lopulta ovat. Esimerkiksi Hegelin loogisen dialektiikan toinen ulottuvuus on historian (ja siis absoluuttisen hengen) dialektiikka. Näiden dialektiikkatulkintojen vankka perusta ei ole Platonin dialogeissa. Hegelin objektiivinen logiikka on juurtunut ennemminkin esisokraattisen ajattelun henkeen: Herakleitoksen ohella nimenomaan ”luonnonfilosofoina” tunnettujen ajattelijoiden

käsitykseen ”elementistä” (lat. ”perusteet”, *elementa*) eli kreikkalaisittain perustasta (*στοιχείον, stoikheion*) tai juurista (*ρίζωματα, rhizōmata*). Esisokraattisissa hahmoissaan dialektiikka vallitsee ennen kaikkea perustan, ihmisten ja jumalten välisissä yhteyksissä, yhtenemisissä, eroissa ja muutoksissa.

Todellisuuden todellisuus

Dialektiseksi tulkittuna esisokraattinen luonnonfilosofia ei pelkisty materialistiseksi (saati luonnontieteelliseksi) opiksi aineen olomuodoista. Jokainen marxilainen muistaa myös varmasti huomauttaa, että dialektiikkaa ei tule ymmärtää abstraktiona tai aineettomana aivokummituksena. Myös Hegel korostaa, että dialektinen logiikka on *objektiivista*, elävää logiikkaa². Tällä hän tarkoittaa, että jo loogisessa dialektiikassa (historian dialektiikasta puhumattakaan) kysymys on mitä todellisimmista, konkreettisimmista asioista, viime kädessä totuudesta. Tämän dialektiikkakäsityksen ulottuvuuden hän jakaa Platonin kanssa.

Hegelin dialektiikan käsitteet eivät ole muodostelmiin aseteltavia rakennuspalikoita vaan todellisuuden

jäsentymisen, liikkeen ja tulemisen hahmoja. Abstrakteja rakennuspalikoita eivät ole myöskään luonnonfilosofien ”elementit”. Niihin voisi viitata oikeammin esimerkiksi *luonnonperustana*, koska ne eivät toimi kuin elementtitalon valmiit, riveihin ja pinoihin kasattavat järkähtämättömät yksiköt. Sekä Hegelin että esisokraattikkojen juurissa ja perustoissa merkitsevää ja todellista on nimittäin ennen kaikkea niiden yhteistoiminta, liike, muutos, rajautuminen toisiinsa, tuhoutuminen toisissaan ja syntyminen toisistaan.

Todellista dialektisessa todellisuudessa ei siis ole niinkään jokin järkähtämätön alkuaine tai -käsite tai sellaisen joukko, johon kaikki haluttaisiin palauttaa. Jo tällä perusteella voidaan väittää, että esimerkiksi Herakleitos, Empedokles ja Epikharmos olivat dialektisia ajattelijoita, kun taas Parmenides oli miltei raivokkaan antidialektinen. Parmenides laahaa perässään pitkää järkeilijöiden häntää: Melissoksen kaltaiset antidialektikot suhtautuivat luonnonperustaan yhtä essentialistisesti kuin heidän henkinen isänsä. Antidialektisten esisokraattikkojen ajattelu suostui juurtumaan vain nominaalisiin käsitteisiin, mutta koska materiaallinen todellisuus on jatkuvassa muutoksessa ja alttiina tuholle, varman tiedon saattoi perustaa ainoastaan kokonaisvaltaisiin ajatushahmoihin kuten Herakleitoksen *Logokseen*.

Useimpien luonnonfilosofien näkökulmasta olevan juurten paljastaminen ja kaiken palauttaminen niihin ei kuitenkaan riittänyt selittämään olevaa eikä sen olemista. Luonnonfilosofien ajattelussa olevan olemisen on sen liikettä: Anaksimandroksen mukaan todellisuus on eriytymistä äärettömästä ja paluuta takaisin siihen; Anaksimeneen ajattelussa ilman liike henkistää kaiken kuin hengitys ihmisruumiin; Ksenofaneella maan ja veden yhdistyminen, sekoittuminen ja erottuminen on ja kuvaa todellisuudessa tapahtuvaa muutosta, ja niin edelleen.

Herakleitos ja Empedokles taas ajattelivat, että kaikella on monta juurta, mutta muutoksella on oma mielensä ja lakinsa. Kaikki tulee jatkuvasti toisekseen ja asettuu toistaan vastaan, ja juuri tämä jatkuva ero ja muutos on heille todellisuuden ykseyden yksi ja sama periaate, sen ominaisin olemisen tapa. Esimerkiksi Empedokleella dialektiikka tapahtuu olevien rajapinnalla, jatkuvassa ristiriidassa ja jumalallisessa kilvassa, jossa sekä Eros että Eris, ristiriidan jumalatar, vallitsevat kuin yhtenä jumaluutena³.

Dialektisesti ajattelee myös Anaksagoras väittäessään, että olevan puurosta eroaa ainoastaan henki. Muutoin oleva olisi vailla mitta. Henki on Anaksagoraan mukaan puhtain ja väkevin, olevan pyörteen liikevoima ja erottava, erittelevä, määrittävä tekijä. Henkinen, erittelevä tietoisuus tiedostaa olevan pyörrettä. Anaksagoraalle aineellisen maailman synty on henkistymistä: merkitysten eriytymistä ja tiivistymistä.⁴

Dialektiikka ei siis ole maailman analysoimista osiksi (elementaarilauseiksi, peruskäsitteiksi, alkuaineiksi tai atomeksi) ja kaiken palauttamista niihin. Mutta se ei myöskään ole ontologista synkretismää, yksitoikkoisesti vellovaa Kaiken puuroa. Kuten Herakleitos muistuttaa,

oleva on Yksi ja kaikki pelkistymättä kumpaankaan ja tyyntymättä lopulta olemaan edes pelkästään sopuisoitusriitaisena vallitseva muutoksen yksey⁵. Vaikka tulemisen dialektinen liike on yksi ja jäsentää koko todellisuuden todelliseksi, se on samalla ristiriitaista tempomista, kokonaisuusien sisäisiä repeytyviä, jakautumista, ykseyden juurten ja perustan jatkuvaa järkkymistä, jossa mikään ei pysy itseidenttisesti samana.

Sekä Herakleitos että Epikharmos pohtivat, miten ihminen voi pysyä samana siitä huolimatta, että lisääntyy ja vähenee, on nuori ja vanha, tietämätön ja oppinut, unessa ja hereillä. Hegelin vastaus esisokraattiseen kysymykseen on *Aufhebung*, kumoten kohottaminen: dialektisessa tulemisessaan eli ajallisuudessaan ihminen sekä kumoutuu ja tulee toiseksi että säilyy muuttuneena, tavallaan todellisempänä, koska on myös jotain toista kuin ennen. Lähes kaikki esisokraattikot muistavat korostaa, että vain ja juuri tämä kohtalokas vaihtelu ja muutos on ihmiselämässä pysyvää. Juuri näin oleva lepää muutoksessaan⁶.

Ykseys ja moneus

Voi vaikuttaa, että luonnonfilosofit olivat eri mieltä vain siitä, kuinka monesta palikasta luonnonperusta koostuu. Thaleella on vesi, Anaksimandroksella rajaton (*ἄπειρον*, *apeiron*), Anaksimeneellä ilma, Ksenofaneella maa ja vesi, Empedokleella tuli, vesi, maa ja ilma (tai kenties vain niissä vallitseva rakkaus ja riita), Epikharmoksella tuuli, vesi, maa, aurinko, tuli, tähdet, ja niin edelleen. Herakleitos mainitsee Empedokleelta tutut perustat, mutta sanoo niissä vallitsevan ristiriitaisen sopuisoinnun olevan yksi yhteinen *Logos* ja mitta⁷.

Esiplatonilaista filosofiaa tulkitessaan Friedrich Nietzsche ei kuitenkaan tee Herakleitokselle oikeutta esittäessään, että Herakleitos näkee viime kädessä kaiken ainoastaan tämän yhden logoksen vaihtelevina hahmoina ja huutelee yhtä ja samaa iskulausetta ”Yksi on monta!”⁸. Varhaisessa tulkinnassaan Nietzsche essentialisoi muutuvan luonnonperustan todellisen ristiriidan ja vastakohtaisuuden ja palauttaa eron ja muutoksen prosessin ykseydeksi⁹. Herakleitos itse pikemminkin toistelee muutoksen ja eron jatkuvaa radikaaliutta, yhä vain etenevää paradoksia ja yhteen sovittamattomia yhdistävää poissulkevuutta.

Onko dialektinen luonnonperusta siis yksi vai monta? Ulkokohtaisesti ajatellen näyttää toki siltä, että elementaarinen moneus on dialektisempi lähtökohta kuin ajatus luonnonperustan ykseydestä, mutta tämä ei välttämättä pidä paikkaansa. Esisokraattikkojen dialektisuutta tai dialektiikanvastaisuutta ei voi päätellä perustojen määrästä. Olennaisempaa on tulkita, onko kysymys peruseriaatteista järjestelmän osina vai peruseriaatteista luonnonperustan muutoksen ilmiönä.

Dialektiikan ja antidialektisen ontologian ero ei lopulta vastaa moneus- ja ykseysajattelun, puhtauden ja epäpuhtauden eikä rationaalisen ja intuitiivisen ajattelutavan eroa. Ratkaisevaa on, jäsenyykö ajattelijan kosmos



itsessään muuttumattomien osien järjestelmäksi vai ta-
pahtumia ja yhteyksiä säätelevien voimien ja muutosten
toiminnaksi. Palautuuko kaikki itsessään liikkumat-
tomaan, ontologisesti jähmeään yksi- tai monijuureen?

Mikäli ilmenevä todellisuus muutoksineen ja risti-
riitoineen on palautettavissa järjeltyyn, käsitteellisesti
puhtaaseen ”tosiolemaan” juurakkoonsa, ajattelun dialek-
tisuus on kuollut, kuivunut, lahonnut. Esisokraattikko-
kirjoituksessaan Nietzsche leimaa tyhjänpäiväiseksi ja vai-
keaselkoiseksi allegoriseksi höpinäksi teorian maailmasta
puuna: Ferekydes ”tohtii verrata maata siivekkäaseen
tammeen, joka pysyttelee ilmassa paikoillaan levitettyjen
siipien varassa. Kronoksen kukistumisen jälkeen Zeus
puki tammen upeaan juhla-asuun, johon hän oli kutonut
omin käsin maat, vedet ja joet.”¹⁰

Esisokraattisen luonnonfilosofian näkökulmasta
Nietzsche on kenties väärässä moittiessaan Ferekydesta:
myytti kuvaa dialektista todellisuutta yksinkertaisesti,
kauniisti ja täsmällisesti. Se on kylläkin juurtunut ja elää
juurtensa varassa ja voimasta, mutta pyrkii myös kor-
keammalle siipiensä jatkuvassa liikkeessä ja lehvästönsä
hengityksessä. Maanpäälliset asiat ovat sen hahmo: ihmi-
selle todellisuus paljastuu juuri luonnossa.

Toisin kuin Nietzsche väittää, esisokraattiset filosofit
eivät siis suinkaan kaihtaneet myyttistä hahmotustapaa,
sillä todellisuuden tulkintaan pyrkiessään myytti tähtää
samaa kuin dialektinen filosofia.¹¹ Tällaista suhtautu-
mista todellisuuteen voi ennemminkin pitää jopa dia-
lektisuuden kriteerinä: kumoaako ajattelija Parmenideen
tavoin todellisuuden todellisuuden, vai pitääkö hän
todellisuuden uskollista tulkintaa ajattelunsa mittana?
Kaikki esisokraattikot tuntuvat olleen yhtä mieltä siitä,
että maailma on jatkuvaa muutosta, liikettä, syntymistä
ja häviämistä, toisin sanoen tulemistä. Mikäli todellisuus
palautetaan kelottuneisiin tai kivettyneisiin juuriinsa, se
ei voi olla dialektinen, koska tuollaisessa todellisuudessa
tuleminen on mahdotonta.

Dialektisen ajattelun on välttämättä otettava todesta
muutoksen todellisuus: sen luonnonperustan on oltava
liikkeessä. Lisäksi dialektisen ajattelun on hyväksyttävä
ristiriidan ja negatiivisuuden todellisuus, sillä juuri ne
ovat dialektiikan energia (*ἐνέργεια, energeia*) ja liikuttava
voima. Ristiriidan kunnioittamisessa useimmat esisokraat-
tikot ovat vailla vertaa: Herakleitokselle sota on kaiken
isä ja hallitsija, Empedokleen kosmosta liikuttaa Eris,
Homeroksen kirjoittaa vaikuttavan eepöksensä yksinomaan
taistelusta ja Akhilleen vihasta, ja jopa Hesiodos ylistää
”toista” Eristä, joka luo ihmisten välille kilpailun ja
johtaa suuriin saavutuksiin¹². Sivumennen sanoen sopii
Eriksen hahmoon, ettei hän ihmisenäkökulmasta käy
yksiin edes itsensä kanssa, vaan on kaksihahmoinen ja
tempoo maailmaa eri suuntiin.

Mikäli ilmenevä muutos mieltyy satunnaiseksi,
toisarvoiseksi lumeeksi, tosiolevien elementtien pinta-
kuohuksi, todellisuuskäsitys ei voi olla olennaisesti dia-
lektinen. Tuolloin painoarvo on järkähtämättömäksi
sementoidussa luonnonperustassa ja muutoksen ilmiöt
jäyvät epätodellisiksi. Nietzsche oli armollinen Thaleelle

tulkitsessaan hänen ainoaa elementtiään. Nietzsche ym-
märsi Thaleen veden eläväksi, itsessään muuttuvaksi ja
vaihtelevaksi ykseydeksi todellisuuden moninaisuudessa:
”Thales katsoi olevien ykseyttä, ja kun hän tahtoi jakaa
kokemuksensa, hän puhui vedestä!”¹³ Thaleen ainoasta
säilyneestä fragmentista tätä ei tosin voi vielä päätellä.

Yksi vastaan Yksi ja kaikki

Parmenides tulkitaan useimmiten yhdeksi luonnonfio-
sofiasta. Hänen ajattelunsa eroaa kuitenkin elementaa-
risesta luonnon ajattelusta, vaikka hän puhuukin kos-
muksesta ja ensimmäisestä perustasta (*ἀρχή, arkhē*). On
dialektiikalle olennaista, että Herakleitos ja Parmenides
kasvoivat samasta kokemuksellisesta perustasta. Heidän
erossaan vallitsee kreikkalaisen ajattelun ristiriitainen
kahtiajakaisuus: pyrkiminen kohti loputtomasti muo-
toutuva, jatkuvassa liikkeessä olevaa moneutta, mutta
toisaalta myös kohti selkeintä, kirkkainta ja vakainta
ykseyttä. Herakleitoksen fragmenteista voi johtaa miltei
kaiken, mikä dialektiikkaa liikuttaa, mutta Parmenides
on dialektiikan ankarin vastustaja luita ja ytimiä myöten:
hänen todellisuudessaan voi vallita vain järkähtämätön
ykseys. Parmenideen ajattelun ”ontologinen käänne”
onkin Nietzschen mukaan Kreikan traagisen aikakauden
epäkreikkalaisin tapahtuma¹⁴.

Parmenides perässähiittäjineen päätti lopulta luottaa
ristiriidattomuuden periaatteeseen enemmän kuin koke-
muksensa todellisuudesta. Ristiriidattomuuden vaati-
muksesta Parmenides päätyi siihen lopputulokseen, että
todellisuuden on oltava välttämättä ja muuttumatta:
oleva on Yksi, yhteistä ja yhtenäisyyttä¹⁵.

Parmenideen mukaan on kaksi polkua, yksi olevan
ja toinen ei-olevan. Oleva on välttämättä, ei voi erota
itsestään eikä raueta. Toiselle polulle lähtevän olisi aja-
teltava välttämättömäksi, että oleva ei ole. Ei-minkään
oleminen on kuitenkin mahdotonta. Ei-olevasta ei voida
mitään tietää eikä mitään sanoa, kuten Parmenides ju-
listaa (vaan mitä olisi oleminen, ellei *olisi* ei-olemista,
kysyisi Hegel¹⁶). Parmenideen mukaan ei-olevan hyväk-
symisen polku on pimeä, ja sille lähtevä on kaksipäinen,
avuton, neuvoton, koska hänen tietonsa ei voi olla
varmaa.¹⁷

Parmenideelle ei siis kelpaa epävarma, suhteellinen
tieto. Hän hyväksyy vain absoluuttisen varmuuden.
Nietzschen mukaan Parmenideen rukous voisi kuulua
seuraavasti (mikäli Parmenides olisi jumalista piitannut):

”Jumalat, antakaa minulle vain varmuutta, vaikka se olisi
pelkkä laudankappale, mutta edes niin leveä, että sen
varassa pysyisi epätietoisuuden meren pinnalla! Ottakaa
itsellenne kaikki tuleva, ylellinen, värikäs, kukoistava, pet-
tävä, piristävä ja elävä, kunhan vain jätätte minulle viheliäi-
sen ja onton varmuuden!”¹⁸

Yksi olennainen ero Parmenideen absoluuttisen esionto-
logian ja esisokraattisen dialektiikan välillä on suhtautu-
minen tietoon ja varmuuteen. Parmenides seuraajineen

uskoo, että varma tieto on saavutettavissa ihmisjärjellä. Useimmat esisokraattiset ajattelijat ovat toista mieltä sekä epistemologisesti että eettisesti: Alkmaionin mukaan varma tieto kuuluu ainoastaan jumalille, kun taas ihmisten on elettävä epävarmuudessa¹⁹. Ihmistiedon suhteellisuus ja rajallisuus on esisokraatikkojen dialektisen ajattelun perusehto. Herakleitos muistuttaa, että suolavesi on kaloille elämän edellytys, mutta ihmisille kuolemaksi, aurinko on ihmisen jalan levyinen, jumalallinen tunnetaan inhimillisillä ehdoilla – ja kuka moittisi aseja siitä, että ne valitsevat ennemmin arkisen appeensa kuin kullan?

Kuka tahansa esisokraatikkojen aikalainen olisi voinut todeta, että yrittäessään järkeillä todellisuuden todellisuutta kumoon ihminen onnistuu järkeilemään kumoon enintään itsensä. Niinpä kreikkalaiskaskuissa tähtiä tuijottanut Thales kävelee kaivoon ja Herakleitos järkeilee itsensä lantakan alle koirien syötäväksi. Ksenofaneen ajattelussa ihminen ei tunnista jumalallista, vaikka se kävelisi vastaan kadulla²⁰. Esisokraattisen dialektiikan toistuva painotus on ihmisen mitan suhteellisuus ja rajallisuus jumalallisen mitan rinnalla.

Dialektiikan ruumis

Kun puhe oli kehollisuuden, lääketieteen ja ruumiillisen materiaalisuuden kaltaisista asioista, jopa Parmenides joutui turvautumaan miehen ja naisen eroon sekä ruumiin jäsenten ja aineiden tasapainoon. Todellisuuden todellisuuden kielto ulottuu vain absoluuttiseen tietoon, johon useimpien muiden esisokraatikkojen mukaan ihmisellä ei ole pääsyä eikä asiaa. Esisokraattinen dialektiikka ei abstrahoidu ruumiittomaksi periaatteeksi. Itse asiassa monet luonnonfilosofeista tuntuvat osoittavan, että aineellinen ja konkreettinen maailma itse on jäsentynyt ruumis, jonka elinvoima, olemus (tai jopa henki) on dialektinen liike ja tuleminen.

Platonin valtiuruumis kuitenkin jää metaforan tasolle, koska sen jäsenet ovat yhteydessä toisiinsa mekaanisesti ja hierarkkisesti, eivät orgaanisesti saati dialektisesti. Mekanistinen, erillisiksi ymmärrettyjen osien keskinäisiä vaikutuksia selittävä jäsenitys on dialektisen ymmärryksen vastakohta. Dialektinen kritiikki Platonin metaforiselle valtiolle voisi kuulua seuraavasti:

”[T]ahdon osoittaa, ettei ole olemassa *valtion* ideaa, koska valtio on *mekaaninen*. Valtion idea on yhtä mahdoton kuin koneen idea. [...] [J]okaisen valtion on välttämättä käsiteltävä vapaita ihmisiä kellokoneistona; ja näin sen ei tule tehdä; niinpä sen on lakattava olemasta.”²¹

Jo Alkmaionilta on kuitenkin luettavissa syvemmin dialektinen ruumis: terveys on luonnonperustan tasapainoa ruumiissa, jonka voi tulkita yhtä lailla ihmisen kuin kosmoksen ruumiiksi. Kosmos on ruumiiden ruumis, jonka tasapaino on yhtä herkästi viritetty kuin ihmisruumiin²². Anaksagoraalle olevainen on mahtava ruumis, jossa syntyy johtaa tuhoon ja tuhoa vastaa synty; siksi se on kuole-

maton ja juuri siksi myös paljosta tietoinen. Anaksagoraan mukaan ihmissielu on ilmaa ja kokoaa ihmisen yhteen, mutta yhtä lailla on myös koko maailmanjärjestys hengitystä ja ilmaa.²³ Maailma jäsentyy hengityksen tavoin vaihtelun liikkeeksi, hajaantumiseksi ja koontumiseksi. Ilma kuitenkin tunnetaan ainoastaan sen liikkeestä, kuten vain hengitys, dialektinen tapahtuma, pitää hengissä.

Hengitys on jokaisen ihmisen omassa ruumiissaan elämää vaihtelua, kääntymistä, sisäpuolen ja ulkopuolen kumoutumista ja vaihtumista toisikseen. Hengitys pysyy aina samana mutta myös muuttaa aina ja tuo aina uutta mukanaan. Se sekä tekee ihmisen ja maailman rajasta aistittavan (ilman tuoksuissa, lämpötiloissa, aineissa ja hengitysilman puuttuessa) että yhdistää ihmisen maailmaan sisä- ja ulkopuolen jatkuvassa aaltoliikkeessä ja sekoittumisessa. Hengittämätön ihminen on hengetön, ja dialektiikka on inhimillisen henkisyuden muoto: olla elementaarisen virran rajalla ja rajana, sen tuntevana elimenä.

Hengittävä, dialektinen ruumis ei kuitenkaan ole ainoastaan yksilöruumis tai olevan ruumis vaan myös yhteisöruumis. Saksalaisen idealismin nuorten radikaalien mukaan heidän projektinsa, ”järjen mytologian”, oli määrä muodostaa vastaavanlainen henkistynyt ruumis. Sen oli määrä yhdistää kaikki kyvyt yhtä lailla kuin kaikki yhteisön jäsenet keskinäiseen kiistaan ja vuorovaihtukseen:

”Lopulta siis valistuneiden ja valistumattomien on ojennettava kätensä toisilleen, mytologian on tultava filosofiseksi järvevöittäkseen kansan ja filosofian on mytologisoiduttava tehdäkseen filosofit aistillisiksi. [...] Vasta tuolloin kehitetään tasapuolisesti kaikkia kykyjä; jokaista kykyä siinä missä jokaista yksilöä. Yhtäkään kykyä ei enää tukahduteta, vallitsee henkien yhtäläinen vapaus ja yhdenvertaisuus!”²⁴

Ruumis on jäsentynyt ykseys, eroavien osien orgaanista toiminnan ykseyttä, jossa käden voi pestä vain sen vastakappale, toinen käsi, kuten Epikharmoksen fragmentti kertoo²⁵. Hänen mukaansa maailman todellisuudella on orgaanisesti jäsentynyt ruumis. Tuossa ruumiissa maa ja taivas ovat luoneet kaiken tulen ja veden sekoituksesta. Ruumiin henki ja ohjaaja on ilma, jota Zeukseksikin kutsutaan. Epikharmos myös todistaa, että koska maa luonnonperustana on jumalallinen, myös ihminen on jumalallinen, koska on maasta peräisin ja palaa maaksi.²⁶

Dialektiselle ymmärrykselle todellisuus voi siis hahmottua monin tavoin ruumiillisena. On kuitenkin muistettava, että kosmoksen dialektinen ruumis ei voi olla ontologisesti puhdas. Epikharmoksen maavertausta jatkaen ruumis on kylläkin orgaaninen, mutta kuten maa, se on perustaltaan epäorgaaninen, sisältää mineraalisia rakenteita ja ottaa itseensä myös vieraan epäorgaanisen aineksen, muuntaa sitä vähitellen ja muuttuu sen myötä itse. Toisin sanoen ruumiiksi ymmärretty dialektinen todellisuus ei ole suljettu oman jäsentyneisyytensä (orgaanisuutensa) vastaiselta vaikutukselta. Pikemminkin dialektinen vuorovaikutus ja taistelu jäsentyneen ja jäsen-

tymättömän, orgaanisen ja epäorgaanisen välillä käydään sen ytimessä, luonnon sydämessä.

Titaanit, jumalat ja ihmiset

Koska dialektiikka on nimenomaan muuttuvan, aina itsekin muutoksessa eletyn todellisuuden jäsentämistä, sitä ei ole mieltä rajoittaa käsitteelliseen filosofiaan tai retoriikkaan. Esisokraattinen ajattelu tarjoaa luonnonfilosofian ohella dialektiikan todellisuudesta myös toisenlaisen esityksen: titaanien taistelun (*τιτανομαχία*, *titanomakhia*).

Varhaisissa kreikkalaiskirjoituksissaan Nietzsche moittii esisokraattikojen aikaa taikauskoisuudesta ja ihmiskeskeisyydestä. Ensimmäiseksi luonnonfilosofiksi mainitun Thaleen ansioksi hän lukee, että tämä kertoo jotain olioiden alkuperästä perustamatta sanomaansa kuviin tai satuihin²⁷. Näin ollen luonnonfilosofi ei enää kuulu häntä ympäröivien ”uskonnollisten ja taikauskoisten ihmisten seuraan”. Lisäksi Nietzschen mukaan tuon ajan ihmiset

”uskoivat, että vain ihmiset ja jumalat ovat todellisia. He näkivät koko luonnon eräänlaisena jumalihmisten valepukuna, naamiaisina ja muodonmuutoksena. Heidän mielestään ihminen oli olioiden totuus ja ydin, ja kaikki muu pelkkää lumetta ja petollista leikkiä. Juuri siksi heillä oli suunnattomia vaikeuksia ymmärtää käsitteet käsitteiksi; he personifioivat toistuvasti kaikkein abstrakteimmatkin asiat [...]”²⁸

Thaleen ansioksi Nietzsche laskee pyrkimyksen irtautua mytologisesta hahmotuksesta ja halun jäsentää luontoa järjestelmällisesti²⁹.

Nämä väitteet ovat huteralla pohjalla. Ensinnäkin fragmenttien perusteella kukaan esisokraatikoista (kenties parmenidelaista laukoa lukuun ottamatta) ei kieltänyt jumalia eikä halveksunut myyttejä. Monet heistä kritisoivat ennemminkin juuri liian antropomorfista ja -sentristä jumaluuskäsitystä pyrkien täten ehkä paremminkin syventämään jumalten merkitystä. Nietzsche päätelee, että mikäli myyttejä ei otettu pelkkinä metaforina, niiden tulkinnan on välttämättä ollut oltava kirjaimellinen. Tällöin jumalilleen puhuvat ihmiset toden totta puhuisivat kuin seinille, kuten Herakleitoskin huomauttaa tyhjäpäistä taupauskoa kritisoidessaan³⁰.

Kieli ja ajattelu ei kuitenkaan ole aina joko metaforista tai kirjaimellista. Jo Hesiodoksen *Jumalten synnyssä* Zeus on sekä ihmishahmoinen jumaluus että ukkonen, myrsky ja taivaan ilmiöt kaikissa aspekteissaan, ennakoimattomuudessaan ja hahmottomuudessaan³¹. Ei joko–tai vaan sekä–että vailla alistussuhdetta.

Esisokraatikot myös elivät täysin luonnon ja kotalon armoilla. Hesiodoksen mukaan ensimmäisenä kaikista jumalista syntyy vastaansanomaton ja käsittämätön Khaos³². Antiikin tragedioista voidaan lukea, ettei luonto ollut kreikkalaisille naamiaisjuhla, kuten Nietzsche väittää, vaan mitä ankarinta ja selittämättömintä todelli-

suutta: kukaan tunnetuista klassisista tragediakirjailijoista ei ratkaise asetelmaansa ykskantaan vetoamalla jumalten interventioon, eikä kukaan heistä jätä korostamatta kotalon tietymättömyyttä ja sen ylivoimaa, jota voidaan yhtä hyvin kutsua luonnon ja ajan olemiseksi³³.

Ei myöskään ole oikeutettua väittää, että luonnonfilosofit pyrkivät selittämään maailmaa järjellisesti, tai ylipäätään selittämään sitä. Heidän päämääränsä rinnastuu paljon suuremmalla syyllä myyttien tavoitteeseen *tulkita* todellisuuden vaihteluita, syntymistä, tuhoa, tulemistä. Dialektisin ja elementaarisiin näistä myyttis-teoreettisista hahmotuksista on *τιτανομαχία*, olympolaisten jumalten taistelu esi-isiä, Gaian ja Uranoksen lapsia eli titaaneja vastaan.

Vastapuolina ovat titaanit, joihin myös Zeuksen isä Kronos lukeutuu, ja olympolaiset jumalat, joiden päämies on Zeus. Myyttisessä tulkinnassa olympolaiset ovat ihmisten jumalia: he järjelevät, suunnittelevat, juonivat ja toimivat ihmisenäkökulmasta katsottuna ymmärrettävien vaikuttimien perusteella. Titaanit ja vanhemmat jumalat sen sijaan tuntuvat olevan mykkiä: he eivät juurikaan esiinny aktiivisina hahmoina vaan edustavat luonnonvoimia ja -perustaa; Kronos itse on aika.

Hesiodoksen mukaan titaanien taistelun lopputulos on, että Zeus syöksee isänsä ja muut titaanit Khaoksen tutkimattomaan syöveriin, joka on Tartarostakin syvemmällä maailman juurissa oleva loputon kuilu. Kuolematomia titaaneja ei kuitenkaan voi tuhota, vaikka he ovatkin tietymättömissä. Niinpä he vaikuttavat jatkuvasti luonnonperustasta käsin (tai elementaarisuutena) kreikkalaisessa todellisuudessa ja kirjallisuudessa.

Τιτανομαχία siis jatkuu. Ihmiset ja ihmisten jumalat käyvät jatkuvaa taistelua omaa elementaarista, titaanista perustaansa vastaan, ovat sen armoilla ja saavat siitä voimansa ja aineellisuutensa, mutta muokkaavat sitä taivollaan ja järjellään, pakottavat sitä, tekevät siitä toisen tai pyrkivät tukahduttamaan sen.

Titaanien myytti on myös saksalaisen varhaisromantiikan peräänkuuluttamaa järjen uskontoa: dialektista, kokemuksellista ja selitysvoimaista myyttiä. Kuka tahansa voi tuntea sen dialektisessa ruumiissaan, kun kuokkii savista peltoa henkensä pitimiksi.

Ihme ihminen

Dialektiikan kreikkalaiset juuret ovat ihmisten, jumalten ja luonnonperustan vuorovaikutuksessa. Kreikkalaisessa hahmotuksessa ihminen on yhtäältä jumalallinen, koska on juurtunut luonnonperustaan, jumalallisen maan peruja³⁴. Toisaalta hän on kuitenkin perustaansa järjelevä, hahmottava, muokkaava, ja käyttää sitä hyväkseen. Ihminen itse on siis kaksilahmoinen, ja tämän esisokraatikot muistavat. Itse asiassa antidialektinen Parmenides moitti niitä, joille oleva sekä on että ei ole kutsumalla heitä kaksipäiksi, huojuviksi ei-minkään-tietäjiksi, arvostelukyvyttömiksi kisälleiksi, joille oleminen ja ei-oleminen ovat yhtä ja kaikelle on vastakohtansa³⁵. Ihmisen kaksilahmoisuus on epäilemättä traagista.

Elämä dialektisessa todellisuudessa ei ole helppoa käytännössä, eikä myöskään eksistentiaalisesti. Kaksihakmoisuutta ihmisessä on myös kuolevaisuus. Muutoksen ongelmaa pohtineet (esimerkiksi Herakleitos ja Epikharmos) kysyvät, kuinka ihminen voi pysyä samana, vaikka muuttuu jatkuvasti: kasvaa, kuihtuu, vanhenee ja kuolee. Alkmaionin mukaan ihminen kuolee, koska ei osaa yhdistää loppua alkuun³⁶. Mutta ihminen rajallisena olentona ei ole suljettu, ikuinen kehä, kuten kenties Herakleitoksen katoamatta vaihteleva luonnonjärjestys. Kuten Herakleitoksen jumal-oksymoronissa kuolemattomat ovat kuolollisia ja kuololliset kuolematomia yksien eläessä toisten kuolemaa ja toisten kuollessa näiden elämää³⁷. Ihmisen olemus on, että hänen elämässään alku ja loppu eivät käy yksiin, ja että tuo elämä on jatkuvaa muutosta ja tulemista toiseksi.

Esisokraattisiin dialektisiin ajattelijoihin voitaneen lukea myös Sofokles, joka *Antigonen* kuoro-osuudessa tiivistää kreikkalaisen tunnon ihmisen kaksinaisesta luonteesta. Kuoro-osuus alkaa ylistämällä ihmisen taitavuutta ja viisautta, joka selittää jopa luonnonvoimat. Teksti kuitenkin jatkuu kuvaamalla, miten ihmisen taito alistaa luonnonperustan väkivalloin ja toimii jopa sitä vastaan. Osuus päättyy kuoron täydelliseen kieltäytymiseen tuolaisten ihmisten seurasta:

”Niin viisas ja kekseliäs hän on,
tiedon unelmien tuolla puolen,
hän kulkee milloin pahaan, milloin hyvään.
Kun hän liittää maansa lait
jumalien oikeuteen ja vannoo valat,
niin kaupunki kukoistaa, lujana ja vahvana.
Mutta hän on maaton,

kun uhmaten hyvää
Hän elää pahan kumppanina.
Kunpa en joutuisi saman lieden ääreen,
en ajattelisi samoja ajatuksia
miehen kanssa joka moista mietti.”³⁸

Pöytätoveruudesta kieltäytyminen on moniselitteinen: se saattaa viitata pahan miehen lisäksi kaksijakoiseen ihmiseen ylipäätään. Aluksi kuoro luonnehtii ihmistä sanalla *deinon* (δεινόν) ja lähtee sitten tulkitsemaan luonnehdintaansa kahtalaisella tavalla. *Deinon* voitaisiin kääntää oudoksi tai kammottavaksi. Kuoro-osuus on kohdassa, jossa Kreon alistaa jumalallisen lain varassa toimivan Antigonen pitääkseen yllä *poliksen* (πόλις) ihmimillistä lakia. Näytelmässä jää epäselväksi, kenen väkivaltaisesta seurasta kuoro haluaa kieltäytyä. Sofokleen mestariteoksessa kaksihakmoisuus ja ratkaisemattomuus jää voimaan, kuten se välttämättä jää myös dialektisessa todellisuudessa.

Niin ikään ihmisen kaksihakmoisuus rinnastuu Eris-jumalattaren kaksihakmoisuuteen. Kosmosta liikuttavan Eriksen kaksinaisuuden tavoin juuri ihmisen ristiriitaisuus tekee ihmisestä ihmisen: katoavan, muuttuvan, kohtalokkaan olion, joka on sekä jumalallinen että jumalten vastakohta, sekä Gaiaa että Uranosta eikä pelkästään mitään näistä, vaan jatkuvaa tulemisen liikettä. Sisäinen *πιτανομαχία* on ihmisen sieluttava voima, eikä ihminen voi siksi tuntea parastaan oikein, kuten sanoo Hölderlin³⁹. Dialektiikka on kreikkalaisen traagisen ihmiskäsityksen ytimessä. Siksi kreikkalainen henki ei lakkaa katsomasta itseään sekä kauhuissaan että ihmeissään.

Viitteet & Kirjallisuus

- | | | | | | |
|----|---|----|---|----|--|
| 1 | Georg Wilhelm Friedrich Hegel, <i>Logiikan tiede. Ensimmäinen nide, oppi olemisesta</i> (Wissenschaft der Logik. Erster Band, Lehre vom Sein, 1812–1816). Suom. Ilmari Jauhainen. Summa, Helsinki 2011. | 11 | Myyttien mukanaolo käy hyvin nopeasti ilmeiseksi, kun lukee esimerkiksi Empedokleen fragmentteja. Ks. D 313–323. | 24 | Hölderlin 2012, 432. |
| 2 | Tästä todistaa Susanna Lindbergin artikkeli tämän lehden sivulla 91–98. | 12 | <i>Ilias</i> jopa alkaa säkeellä ”Laulaos, oi runotat, viha Peleun poian, Akhilleun”. Homeros, <i>Ilias</i> . Suom. Otto Manninen (1919). Helsinki, WSOY 1990, 1. Käy selväksi, että eepos käsittelee ennen kaikkea ristiriitaa. Hesiodos, <i>Työt ja päivät</i> . Suom. Paavo Castrén. Tammi, Helsinki 2004, 18. | 25 | D 94. |
| 3 | <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> (D). Toim. Hermann Diels. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1906, 177–215. | 13 | Nietzsche 2006, 69. | 26 | D 97–100. |
| 4 | D 313–323. | 14 | Sama, 94. | 27 | Nietzsche 2006, 64; on otettava huomioon, että nämä varhaiset kirjoitukset eivät tee oikeutta Nietzschen tulkinnaalle kreikkalaisesta ajattelusta. |
| 5 | D 64. | 15 | D 116. | 28 | Sama, 66. |
| 6 | D 74. | 16 | Hegel 2011, 86–88. | 29 | Sama, 63–69. |
| 7 | D esim. 64, 67–68, 70, 73. | 17 | D 116–120. | 30 | D 62. |
| 8 | Friedrich Nietzsche, <i>Kirjoituksia kreikkalaisista</i> . Suom. Pekka Seppänen. Summa, Helsinki 2006, 75–89; erit. 83. | 18 | Nietzsche 2006, 106. | 31 | Hesiodos, <i>Jumalten synty</i> . Suom. Päivi Myllykoski. Tammi, Helsinki 2002, erit. 37 & 43. |
| 9 | Myöhemmissä teksteissään Nietzsche tosin tulkitsee kreikkalaista henkeä myös toisin. | 19 | D 103. | 32 | Sama, 10. |
| 10 | Nietzsche 2006, 67. | 20 | D 48–52. | 33 | Nietzsche 2006, 66. |
| | | 21 | Friedrich Hölderlin, <i>Teokset</i> . Suom. Johan L. Pii. niin & näin, Tampere 2012, 430. | 34 | D 94. |
| | | 22 | D 116. | 35 | D 117. |
| | | 23 | Sama, 21. | 36 | D 103. |
| | | | | 37 | D 71. |
| | | | | 38 | Sofokles, <i>Antigone</i> . Suom. Kirsti Simon-suuri. Like, Helsinki 2011, 29–30. |
| | | | | 39 | Hölderlin 2012, 242. |



Elämän logiikka

Ilmaisu ”elämän logiikka” tuntuu paradoksaaliselta. Eikö ”elämä” ole juuri se, mistä ”logiikka” ei voi saada kiinni? Eikö elämä ole logiikalle liian epämääräistä – eivätkö syntymän ja kuoleman, luomisen ja tuhoutumisen kaltaiset ilmiöt ole pikemmin ihmeitä kuin loogisia selviöitä? Eikö elämä ole vieläpä olennaisesti ajallisena ilmiönä aivan muuta kuin logiikan käsittelemä ajaton todellisuus?

Jos logiikka käsittelee vain sitä, mistä logiikan johdantokursseilla puhutaan, eli päättelyn ja todistamisen muodollisia sääntöjä, se jää elämästä etäälle. G. W. F. Hegel on kuitenkin antanut vastaesimerkin tällaiselle logiikan tulkinnalle. Hän tulkitse käsitteiden sisältöä ja mieltä siten, että esimerkiksi ’elämän logiikka’ tarkoittaa ’elämän’ käsitteellisen sisällön määrittämistä – ja vieläpä niin, että elämään kuuluvaa ihmeellisyyttä ja ristiriitaisuutta ei selitetä *pois*, vaan se nimenomaan *selitetään*.

Logiikan tieteen esipuheessa Hegel toteaa, ettei perinteinen koululogiikka tarjoa muuta kuin ”järjestelmätömän kasan kuolleita luita”¹. Hänen mukaansa logiikka on pysynyt Aristoteleesta Kantiin samana, muuttumattomana muodollisen ajattelun sääntöjen kokoelmana, jonka säännöt voi kyllä oppia ulkoa, mutta johon ei mahdu aitoja kysymyksiä². Logiikka on ”varjojen valtakunta”, verettömien haamujen ja kuivien luurankojen kansoittama filosofian Haades³. Vaikka kärsivällinen työskentely tässä varjojen valtakunnassa onkin filosofille välttämätöntä, hänen tavoitteenaan on viime kädessä (Jeesusta lainaten) ”antaa kuolleiden haudata kuolleet” ja herättää logiikka henkiin perustamalla se kokonaan uudelleen.

Hegelille perinteinen logiikka on kuoleman valtakunta, mutta hänen uuden logiikkansa voi ajatella päinvastoin avaavan filosofialle ”elämän valtakunnan”. Koululogiikan ylittäminen ei siis tarkoita heittäytymistä epäloogiseksi vaan uuden, korkeamman logiikan etsimistä – elämän logiikan artikuloimista.

1700–1800-lukujen vaihteessa oli ajankohtaista kysyä, miten filosofian ja vieläpä logiikan saisi herätettyä sananmukaisesti eloon ja henkiin. Muiden muassa Fichte, Schelling ja Novalis pitivät tavoitteenaan elävää ajattelamista ja elämän ajattelamista. *Logiikan tieteesä* kysymykseen annetaan poikkeuksellisen viimeistelty vastaus⁴.

Systeemin elävä logiikka

Elämän käsite on loogisen haastavuutensa ohella Hegelille myös systemaattisesti tärkeä, sillä se muodostaa saranakohdan, jossa järjestelmän eri osat kohtaavat. Ensinnäkin teologinen elämän käsite on Hegelin filosofiassa sekä tutkimusongelma että esikuva filosofialle itselleen.

Hegel tutkii teologis-filosofista elämän käsitettä jo varhaisessa kirjoituksessaan *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (”Kristinuskon henki ja kohtalo”)⁵. Ajatuskulkua huipentuu varhaisen pääteoksen *Phänomenologie des Geistes* (”Hengen fenomenologia”) kuvaukseen siitä, miten Jumalan ikuisuuden todellistuminen Jeesuksen elämän, kuoleman ja kuolemanjälkeisen elämän dialektiikkana toimii parhaana tai jopa ainoana mahdollisena esityksenä (*Vorstellung*) itsensä absoluuttisen hengen käsitteellisestä liikkeestä⁶. Myös *Logiikan tieteen* viimeisessä luvussa Hegel selittää absoluuttisen idean Johanneksen evankeliumiin viitaten tienä, totuutena ja elämänä. Päävalia mukaillen hän myös toteaa: ”yksin absoluuttinen idea on *oleminen*, katoamaton *elämä*, *itsensä tietävä totuus* ja *kaikki totuus*”⁷.

Toiseksi elämän käsite on Hegelin luonnonfilosofian ydin. Teoksen *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* toinen osa *Naturphilosophie* (”Luonnonfilosofia”) esittää, miten elämä nousee vähitellen esiin näennäisesti kuolleesta fysikaalisesta luonnosta ja huipentuu elävän olennon ja viime kädessä eläimen käsitteeksi⁸. Hegelin mukaan koko luonto on liikkuva, muuttuva, elävä. Tämä ajatus on peräisin Schellingin luonnonfilosofiasta ja etenkin hänen teoksestaan *Von der Weltseele* (1798), jossa luonto kuvataan elävänä organismina ja elämän voimana ylipäätään. Hegel kääntyi nuoruudenystävänsä vastaan jo kirjassaan *Phänomenologie des Geistes*, mutta sisällyttää silti vähin äänin lukuisia Schellingiltä peräisin olevia tieteilis-filosofisia käsityksiä omaan luonnonfilosofiaansa.⁹

Kolmanneksi elämän käsitettä tarvitaan pohdittaessa ihmisen vapautta ja ihmisyhteisön historiallisuutta. Voidakseen olla vapaa ihmisen on ensin oltava elävä, sillä ellei hän olisi, muutos olisi hänelle mahdottomuus: ihmisen ei kykenisi mitteleämään kuoleman kanssa eikä varsinkaan kehittymään ja sivistymään. Myös historiallinen yhteisö on elävä, sillä sekin syntyy, kukoistaa ja kuolee¹⁰.

Logiikan tieteen luku ”Das Leben” (”Elämä”) on ymmärrettävä tätä taustaa vasten: loogisen elämän käsitteen on kyettävä selittämään sekä luonnon, ihmisen että hengen elämää. Elämän käsite on siis yksi systeemin osa, mutta se on samalla myös koko systeemin panos ja periaate. Elämä luonnehtii koko systeemiä yhtä lailla kuin kuuluisa *Aufhebung* (säilyttävä kumous) ja negatiivisuus.

Toisaalta elämä muodostaa myös oman momenttinsa ja on näin negatiivisuutta ja *Aufhebungia* selvemmin käsite, ei vain operatiivinen väline.

Elämän käsitteen ytimessä on samaa puhtaan muutoksen hetkeä luonnehtivaa levottomuutta kuin *Aufhebungissa* ja negatiivisuudessa. Itse asiassa elämän ambivalentti liike selittää viimeksi mainittuja. Elämää on ajateltava liikkeenä, jossa negatiivisuuden (kuoleman) tuhoama todellisuus säilyy (tai syntyy) jatkuvasti uudestaan ja uutena (*ist aufgehoben*). Elämä on tuhoamisen ja luomisen liike, jossa hengen tuskin käsitettävissä oleva *energeia* ilmenee.¹¹

Logiikan tieteestä näkee heti ensi silmäyksellä, että elämä on hyvin rikas käsite. Luku ”Elämä” sisältyy *Logiikan tieteen* kolmanteen kirjaan eli sen toiseen osaan, jonka nimi on ”Subjektiiivinen logiikka tai oppi käsitteestä”. Elämä siis kuuluu olemisen ja olemuksen jälkeen tulevaan subjektin logiikkaan. Näin ollen sitä on tarkasteltava subjektiiivisuuden periaatteena.

Hegel korostaa subjektin elävyyttä: hän esittää subjektikäsitöksensä vastaväitteenä Kantin ajattelulle, joka nerokkuudestaan huolimatta on hänen mukaansa elotonta. Kantin subjekti jää Hegelin mukaan kartesiolaiseksi. Subjekti kylläkin ajattelee, on ja seuraa representaatioita¹². Mutta itsessään se on kuitenkin tyhjä representaatio, josta ei voi tietää mitään¹³. Hegel itse ymmärtää subjektin toisin. *Logiikassa* tarkasteltu subjekti ei ole tyhjä muodollinen instanssi, jonka sisäinen rakenne jää tutkimattomaksi, koska siinä ole mitään tiedettävää. Päinvastoin juuri subjektia on tutkittava. Kantin subjekti on ilmiöiden synteesin mahdollisuus (*Möglichkeit*). Hegelin subjekti sen sijaan on todellista (*wirklich*), konkreettista käsittämistä, jossa ”subjekti ottaa kohteet haltuunsa”¹⁴. Subjekti jättää kohteisiinsa käsittämisen jäljen, mutta samalla se tulee itse kohteidensa merkitsemäksi.

Subjekti on vain ja ainoastaan tällaisen konkreettisen käsittämisen liike, ei niinkään tästä liikkeestä erillinen puhdas minä, ja se voi tarkastella omaa käsittämistään itsereflektion avulla. Edelleen, toisin kuin kartesiolais-kantilaisessa perinteessä, Hegelin subjekti ei ole inhimillinen minä vaan absoluuttinen subjekti: Hegelin hypoteesin mukaan olevan kokonaisuus, tai tarkemmin sanoen siinä vaikuttava rationaalisuus, on muodoltaan subjektiiivinen.

Hegel näkee Aristoteleen ajatuksessa *psykhestä* enemmän spekulatiivista totuutta kuin kartesiolais-kantilaisessa ajatuksessa *egosta*¹⁵. Niinpä hänen subjektikäsitöksensä esikuvana onkin ennen kaikkea Aristoteleen teos *De anima*. Aristoteleen määritelmän mukaan sielu on ”luonnollisen kappaleen aktualisuus.”¹⁶ Sielu on siis Aristoteleelle elävän ruumiin *entelekheia*, sen liikkeen periaate, kyky. Tämän takia Aristoteles pitää juuri elämän käsitettä niin tärkeänä.

”Subjektiiivinen logiikka tai oppi käsitteestä” jatkautuu kolmeen päälukuun: ”Subjektiiivisuus”, ”Objektiiivisuus” ja ”Idea”. Ensimmäisessä luvussa eritellään loogisia perusmääreitä: käsitettä, arvostelmaa ja päätelmää.

Nämä puhtaan loogiset käsitteet muodostavat subjektin intiimin sisäisyyden. Luvun ”Objektiiivisuus” aiheena ovat mekanismi, kemismi ja teleologia. Ne selittävät ennen kaikkea fyysikaalisen maailman käsitteellistä perusrakennetta, joka näkyy aurinkokunnan liikkeissä, putoamisliikkeessä, kemiallisissa prosesseissa ja muissa vastaavissa ilmiöissä.

Hegel puhuu luonnosta mekaniikan, kemian ja teleologian näkökulmasta myös luonnonfilosofiassaan, mutta *Logiikan tieteessä* hän selittää saman todellisuuden puhtaan käsitteellisen perusrakenteen. Teleologialla on *Logiikassa* tärkeämpi ja yleisempi asema kuin *Naturphilosophiassa*, sillä se selittää myös reaaliilosofiaa. *Logiikan tieteessä* teleologia on jo melkein sama asia kuin elämä, mutta siltä puuttuu elämälle ominainen, ilmeinen itsereflektiivisyys. Siksi se jää vain objektiiiviseksi, ei vielä ideaaliseksi käsitteeksi.

Elämä liikkeessä

”Elämä” kuuluu *Logiikan* rikkaimpaan vaiheeseen, ”Ideaan”, ja se on idean ensimmäinen, köyhin muoto. Elämä on siis Hegelille idea, mutta sama toimii myös kääntäen: idea on perustaltaan elävä. Hegelin idean esikuvana on pikemminkin aristoteelinen *entelekheian* periaate kuin platonilainen *eidos*: elämä on muutoksen ja liikkeen laki, ei muuttumattoman olion ikuinen esikuva. Väitän myös, että kuten Aristoteleella, Hegelillä elämän idea on syytä ymmärtää liikkeenä, jossa idea nousee yksittäisistä elävistä olioista.

”Elämä” on teoksen kokonaisuudessa erittäin kiinnostava luku, koska se näyttää, miksei *Logiikan tiedettä* pidä ymmärtää pelkkänä abstraktien ideoiden taivaana, loogisten ajatusten itseliikuntana. Sen sijaan sitä on tulkittava lähtökohtaisesti kontingentin ja äärellisen todellisuuden elämän rationaalisuutena: rationaalisuus nousee reaalisuudesta itsestään, sitä ei paineta reaalisen päälle jostakin ylhäisestä platonilaisesta taivaasta käsin.

Elämän logiikassa näytetään yleisesti, kuinka elämälle ominainen idean muoto, *laji*, nousee elävien olioiden elämästä: niiden yksilöllisestä ja keskinäisestä toiminnasta. Laji on elävien olioiden oman toiminnan tulos, ei vain ihmisymmärryksen tuottama käsitys luonnosta. *Logiikan tieteen* seuraava jakso, ”Tiedon idean” aloittava ”Toden idea”, kuvaa puolestaan tiedon prosessia. Aluksi siinä esitetään, miten ihmistieto alkaa yrityksestä tavoittaa luonnosta lajit, ensin jonkinlaista ”hämärää tunnetta” seuraten ja sitten ”olennaisia asioita aavistaen”¹⁷. Näin ’lajit’ ovat luonnon omia muodostelmia, jotka ihmismieli vaivoin hahmottaa ja tavoittaa, eivät tiedemiesten keksimiä kategorioita, elävän aineksen kahleita.

Luvun ”Elämä” alaluvut ovat ”Elävä yksilö”, ”Elämän prosessi” ja ”Laji”. Hegelin äärimmäisen abstraktin kehityksen motiivina ja päämääränä on saman elävän olennon ymmärtäminen kuin *Naturphilosophien* kolmannessa osassa (joka sekin seuraa mekanismia ja kemismia). *Naturphilosophiasta* opitaan, että elävän luonnon täydellisimpänä muotona on eläin – ja voidaan myös todeta,

”Ei ole elämää ylipäänsä, on vain singulaarisia eläviä olentoja.”

ettei Hegel erota eläintä ja ihmistä radikaalisti toisistaan. Hegelin mukaan inhimillisen tietoisuuden vieriäminen eläimelle ominaisesta vaistonvaraisesta elämästä on hidaskäyttöprosessi, jossa elämä tulee vähitellen tietoiseksi itsestään. Niinpä se, mitä hän sanoo elämästä ylipäänsä, pätee osin myös ihmiseen (ja etenkin ilmiöihin, joita nykyään kutsutaan ruumiillisuudeksi ja seksuaalisuudeksi).

Mitä itse elämän käsite pitää sisällään? Käsite on erittäin vaikea, koska se sisältää paradoksin: se on lähtökohtaisesti idea yksittäisestä olennoista, siis universaali kuvaus singulaarisuudesta, vaatimus ajatella yksittäisyydessä vaikuttavaa yleisyyttä. ”Yksinkertaisen [elämän idean] läsnäolo moninaisessa ulkoisuudessa [ajan ja tilan määrittämässä ulkoisessa maailmassa] on reflektiolla abstraktin ristiriita [...] ja käsittämätön arvoitus.”¹⁸

Paradoksaalisuus heijastuu myös kielen tasolle. Hegelin teksti on äärimmäisen abstraktia. Toisin kuin ”Objektiivisuuden” alueella, hän ei anna edes viitteellisiä esimerkkejä. Havainnollistukset on etsittävä muista systeemin osista ja kohdista, joissa puhutaan elämästä sinänsä ennen itsetietoisuuden kehittymistä (tällainen kohta on etenkin *Naturphilosophien* loppu). *Logiikassa* elämä on idea eli jotakin sinänsä totta. Siksi kehittelyn lähtökohtana ei voi olla luonnonelämä eikä hengenenelämä, joita havainnoitaisiin ja jotka toimisivat näin ollen elämän käsitteen ennakoedellytyksinä – esityksen on oltava puhtaasti käsitteellinen. Siitä huolimatta elämän käsite *todellistuu* nimenomaan eläimessä, ja sikäli sen on selitettävä eläimen oleminen.

Paradoksi on kuitenkin ennen kaikkea looginen: mitä tarkoittaa ajatus, että looginen elämä on singulaaristen olentojen universaalisuutta? Elämä ei ole itsenäinen sielun *substantssi*, joka olisi toisesta näkökulmasta katsoen mo-

diensa kokonaisuus (kuten Spinozan *deus sive natura*, jota Hegel kommentoi todellisuuden käsitteen muttei enää elämän käsitteen yhteydessä). Elämä on *subjektivoitumisen* periaate, jonka mukaan elämä todellistuu vain elävän olennon yksittäisyytenä tai singulaarisuutena (*Einzelnheit*). Teoksessa *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* asia ilmaistaan suoraan näin: ”Elämä on olennaisesti yksittäinen elävä olento, välittömästi tarkasteltuna joku *tämä* elävä olento”¹⁹. *Logiikassa* täsmennetään:

”Yksinkertainen elämä [...] on olennaisesti singulaarinen olento, joka suhtautuu objektiiviteettiin kuin johonkin itselleen toiseen, kuin elottomaan luontoon. Elävän olennon alkuperäinen arvostelma on se, että se leikkaa itsensä yksilöllisenä subjektina irti objektiivisuudesta ja asettuu sitä vastaan [...]”²⁰

Elämä on ajateltavissa vain yksittäisen olennon ja sen läpikotaisin negatiivisen ruumiillisuuden kautta. (Ruumiillisuus on yhtä negatiivista kuin *Phänomenologie des Geistesin* alussa tarkasteltu aistivarmuuden kohde.) Tässä mielessä ei ole elämää ylipäänsä, on vain singulaarisia eläviä olentoja.

Jokainen singulaarinen elävä olento on hyvin paradoksaalinen: se sekä asettaa itsensä että ei voi sitä tehdä. Se ei voi asettaa itseään sikäli, että se ei ole oman olemassaolonsa *syynä*, se ei voi päättää syntyä. Toisaalta se voi asettaa itsensä sikäli, että se tuottaa itse oman yksilöllisen erityislaatunsa: sen koko elämä on sen (yleensä tiedostamatonta) itsensä määrittämistä. Elämän käsite saa jokaisen olennon kääntymään ulkomaailmaa vastaan tekemällä itse kullekin mahdolliseksi kieltäytyä osasta,

”Elämä on halu elää, elämän telos on halu itse.”

jonka luonnonvälttämättömyys sille määrää. Näin elävät olennot määrittävät itsensä yksilönä objektiivista maailmaa vastaan.

Negatiivisuus elämän ytimessä

Elävän olennon määrittää singulaariseksi eläväksi olenoksi yksi ainoa periaate, joka onkin elämän käsitteen keskeisin sisältö: olla elossa ja olemassa, siis elää elämänsä, pysyä hengissä ja toteuttaa itseään. Elämä on halu elää, elämän *telos* on elämä itse. Tämän ajatuksen taustalla kaikuu biologi Xavier Bichat'n kuuluisa määritelmä, jonka mukaan ”elämä on niiden funktioiden kokonaisuus, jotka vastustavat kuolemaa”²¹.

Tämän singulaarisuuden lisäksi elävälle olennot on Hegelin *Logiikassa* ominaista, että se määrittelee itse itsensä: se on subjekti, negatiivinen ykseys, joka suhtautuu vain itseensä ja josta on tullut itse (*selbstisch*), jotakin subjektiivista (*subjektiv*).

”Tämä subjekti on idea *singulaarisuuden* muodossa yksinkertaisena, joskin negatiivisena itseidentiteettinä, *elävänä yksilönä*. Yksilö on ensinnäkin elämä *sieluna*, siis itse itsensä periaatteena, joka on läpikotaisin määräinen, alkava, itseään liikuttava periaate. [...] Ruumiillisuudessaan sielu yhtyy objektiivisuuteen.”²²

Elävä olento on etenkin ruumiillisuutensa ansiosta reaalinen (*wirklich*) olento, mutta se on myös enemmän, koska sillä on lisäksi *teloksensa*, johon se suhtautuu omana päämääränään. Elävän olennon määrittävä perusta, sen elämänperiaate, on *psykhe*, jonka lakina on puolestaan sisäinen päämääräha-

kaisuus, *innere Zweckmäßigkeit*. On syytä huomata, ettei *sisäinen* teleologia koskaan toteuta mitään ulkoista, esimerkiksi Jumalan antamaa päämäärää, vaan se luo ja toteuttaa itse oman päämääränsä. Lisäksi elävän olennon perimmäinen päämäärä on pysyä elossa (keinolla millä hyvänsä), ei suinkaan mukauttaa itseään johonkin valmiiseen ideaalityyppiin. Elävä olento kykenee näin vapautumaan pelkkää objektiivista luontoa säätelevästä mekaanisesta, kemiallisesta ja teleologisesta kausaalisuudesta ja toimimaan oman sisäisen finaalisuutensa voimasta.

Kun luontoa tarkastellaan syy–seuraussuhteiden näkökulmasta, kukin olento on maailmassa vaikuttavien mekaanisten, kemiallisten ja muiden kausaalisten prosessien alainen objekti. Mutta kun elävää olentoa tarkastellaan subjektina ja niin muodoin omana päämääränään (*als Selbstzweck*), se irtautuu samaisesta ulkoisesta maailmasta, pitää sitä jonakin negatiivisena, epäitsenäisenä, pelkkänä välineenä omille tarpeilleen:

”Se on konstruoinut itsensä itsenäisenä olentona, jota vasten ulkoinen maailma saa vain negatiivisuuden ja epäitsenäisyyden arvon. Samalla kun elävä olento tuntee itsensä, se saavuttaa varmuuden siitä, että sitä vastassa seisova toisintoleminen on mitätön.”²³

Tämän takia elävän olennon halut voivat selittää olion itsensä. Ensinnäkin siinä vaikuttaa yksi kaiken muun yli käyvä periaate: minä elän, minun elämäni on kaikkein ensimmäinen tarve, jolle kaikki muut tarpeet ovat alisteisia. Toiseksi elävä olento päättelee tästä, että se voi suhtautua ulkomaailmaan tämän elämisen tarpeen tyydyttäjänä. Yksinkertaisimmillaan tämä tarkoittaa, että

”Hegel ei suinkaan pidä tarpeiden tyydyttämistä liian halpa-arvoisena aiheena filosofiselle pohdinnalle vaan päinvastoin syvästi spekulatiivisena tapahtumana.”

elävän olennon on ravittava itseään, se suhtautuu ulkomaailmaan ravintona, se syö maailmaansa.

Hegel ei suinkaan pidä tarpeiden tyydyttämistä liian halpa-arvoisena aiheena filosofiselle pohdinnalle vaan päinvastoin syvästi spekulatiivisena tapahtumana. Tarkastellaan tarpeen prosessia hiukan yksityiskohtaisemmin syömisen tapahtumana. Prosessin lähtökohdan voi ilmaista vaikkapa niin, että kun elävällä olennolla on nälkä, maailma yrittää negeerata sen. Vaikkapa nälkäiselle ketulle metsä voi näyttäytyä paikkana, joka ei tee sen oloa mukavaksi ja joka suorastaan kieltäytyy auttamasta sitä hädässä.

Mutta elävän olennon luontoon kuuluu uskoa, että sen oma halu olla olemassa on yhtä arvokas kuin luonnollisten prosessien halu tuhota se. Näin elävä olento määrittyy *tarpeena*: se on tarve, puute, halu ”kumota” maailman työkeä vetäytyminen sen ulottumattomiin. Niinpä se tekee kaikkensa syödäkseen, ottaakseen maailman haltuunsa ja suorastaan osaksi itseään sen sijaan, että se alistuisi maailman työkeydelle, voipuisi, menehtyisi ja hajoaishi lopulta osaksi epäorgaanista maailmaa. Tässä, sanoo Hegel, näkyy ”absoluuttinen ristiriita”²⁴.

Elämänviettänsä toteuttaessaan elävä olento on ”luonnostaan hyvä”²⁵. On hyvä elää, on mahdotonta ajatella toisinkaan. Mutta tämä samainen elämäntarve johtaa tuskaan: ensin nälän tuskaan, kun maailma ei taivu elävän olennon tahtoon vaan haluaa päinvastoin hajottaa sen, ja sitten julmuuden tuskaan, kun elävä olento assimiloii (syö) maailmansa. Ehkäpä kettu syö jäniksen ja katu julmuuttaan – mutta on sen kuitenkin syötävä. Absoluuttinen ristiriita on juuri tämä elävän olennon jakautuminen niin, että sen sinänsä hyvä halu johtaa välttämättä pahaan.

”Elävä olento on itselleen tällä tavoin jakautunut, ja se tuntee sen, ja *tuskassa* [*Schmerz*] sillä on tunne ristiriidasta. Siksi *tuska* on elävien olentojen etuoikeus. [...] Sanotaan, että ristiriitaa ei voi ajatella, mutta on päinvastoin niin, että elävän olennon tuskassa ristiriidalla on reaaliinen eksistenssinsä.”²⁶

Elämä on luonnon korkein taso, ei koko luonto. Elävässä olennossa ja sen maailmassa vaikuttavat myös alemmat mekaaniset ja kemialliset tasot. Kun elävä olento syö, vaikuttaa sen ruuansulatuksessa myös kemiallisia prosesseja. Sen syötyä saattavat mekaaniset syyt tuhota sen (puu voi kaatua jänistä syövän ketun päälle ja tappaa sen, minkä jälkeen sen ruumis kemiallisesti hajoaa). Elävä olento on kaikin puolin ristiriitainen olento, ja niinpä se on myös äärellinen (kuolevainen). Hetkeksi se saattaa kääntyä luonnon alempia prosesseja vastaan ja voittaa ne oman sisäisen teleologiansa voimin, mutta lopulta se toki kuolee ja alemmat prosessit hajottavat sen: ”Prosessin mekaaninen ja kemiallinen puoli on elämän hajoamisen alku.”²⁷

Hengen elämä luonnon rajoissa

Elävä olento on liikettä ja tulemista, tarvetta ja negatiivisuutta, ”levottomuutta”²⁸. Se muotoutuu jatkuvassa vuorovaikutuksessa ulkomaailman kanssa²⁹. Tässä mielessä elävä olento ”luo” itse itsensä ja oman ainutlaatuisen muotonsa. Elämän idea konkretisoituu kuitenkin lajina, ei yksilönä. Jos olion hahmo syntyy sen elämästä eikä ennalta-annetusta lajimääritteestä, mistä laji on peräisin?

Alaluvussa ”Laji” Hegel esittää, että vaikka elämän käsite toteutuukin välttämättä elävässä yksilössä, tämä ei singularisuutensa takia voi koskaan olla lajin ideaalisen määrittelyn mukainen. *Enzyklopädiassa* Hegel selittää:



”Elävä olento kuolee, koska se on ristiriita, joka muodostuu siitä, että se on itsessään universaali, laji, ja kuitenkin se on välittömästi olemassa vain yksilönä. Kuolemassa laji osoittaa mahtinsa yli yksilön välittömyyden.”³⁰

Hegel jatkaa: ”[V]älittömän, yksittäisen elävän olennon kuolema on hengen esiintulemista.”³¹ Miten on ymmärrettävä ristiriita, että elämän käsite on yhtäältä olemassa vain yksilössä, vaikka toisaalta yksilö ei koskaan ole lajin veroinen?³²

Tulkintani mukaan Hegel vastustaa ennen kaikkea ajatusta, jonka mukaan lajeilla tai muilla vastaavilla partikulaarisilla muodoilla olisi oma, erillinen ontologinen statuksensa. Ne eivät ole olemassa missään muualla kuin elävissä olennoissa itsessään – eivät Platonin taivaassa eivätkä myöskään tutkijoiden teorioissa. Jos laji toteutuu elävissä olennoissa itsessään, se ei voi toteutua missään ulkoisen hahmon kaltaisissa piirteissä vaan eliöiden tavassa elää. Laji ei ole elämästä irrallinen normi vaan elämän prosessin tulos.

Edellä tarkasteltiin itesäilytystä osana elämisen toimintaa. Luvussa ”Laji” esitellään elämisen toiminnan toinen puoli, nimittäin eläimen suhde toisiin eläimiin ja sen välityksellä syntyvä suhde itseän. Hegel selittää hieman hankalasti, että elävä olento saavuttaa eräänlaisen tuntemuksen itsestään, kun se tarkastelee itseään toisessa yksilössä. Toisessa yksilössä se tunnistaa itsensä; samalla kahdentumisesta kahdeksi lajitoveriksi syntyy ristiriita; tämä ristiriita kehittyy edelleen sukupuolivetiksi ja lisääntymisen prosessiksi, jossa kahden olennon välinen ristiriita yritetään kumota ensin yhtymällä toiseen ja sitten tuottamalla uusi olento³³. Lopulta vasta ”yksilön kuolema on hengen tulemista esiin”³⁴. Niin yksilöt kuin sukupuolierokin sortuvat viimein lajin käsitteeseen (tämä on tietysti vain kuvaus tietämisen prosessista, ei mistään reaalisesta tapahtumasta).

Tämä selitys ei vakuuta, ellei ajattele käsitteiden dialektisen etenemisen riittävän perusteluksi. Itse ajattelen kuitenkin, että dialektisen kehittelyn mieli paljastuu vain, jos se jäsentää jotain todellista prosessia³⁵. Niinpä tulkitsen, että ”Lajissa” eläinlaji muodostuu eräänlaisissa primitiivisissä, esitietoisissa tunnustuksen prosesseissa. Lähtökohtaisesti eläin pitää ulkomaailmaa itsessään mitättömänä (*nichtig*) välineenä omien tarpeittensa tyydyttämiseksi: näin kettu voisi katsella kuusta jonka juurella nukkua, jänistä jonka syödä illalliseksi ja myös sutta, joka saattaisi ahmia sen suihinsa.

Kun kettu sitten tapaa toisen ketun, tapahtuukin jotakin muuta: lajitoveri ei olekaan pelkkä mitätön (*nichtig*) väline vaan alku erilaiselle prosessille, joka tyydyttää aivan toisenlaisen nälän kuin tarve. Toisessa ketussa kettu tunnistaa ketun: se kohtaa kaltaisensa ja alkaa haluta jotakin ihan muuta kuin pelkkää omakoh-taisen tarpeen tyydyttämistä, nimittäin sukupuolisuutta ja suvunjatkamista, jotka voivat johtaa jopa omien tarpeiden ylenkatsomiseen toisen tarpeiden vuoksi. Näin syntyy laji: se syntyy positiivisesti toiminnasta, jossa ketut yhtäältä tunnistavat lajikumppaninsa (elinkump-

panit ja pennut), ja negatiivisesti toiminnassa, jossa ne eivät tunnusta jäniksiä ja susia lajikumppaneikseen.

Lajin syntyyn sisältyvä toiminta on jo potentiaalisesti teoreettisesta (vaikkeivät ketut siitä mitään teoreettista nimitystä käytä). Ihmisyhteisöissäkin vaikuttaa vastaava prosessi, joskin tietysti paljon monimutkaisempi. Niiden jäsenet tunnustavat toisensa ”kaltaisikseen” ja jotkut muut ”muukalaisiksi”, vaalivat yhteisön historiaa ja rakentavat sille yhteistä tulevaisuutta. Eri kansojen nimenomaiset muodot eivät tietenkään eroa toisistaan luonnollisesti niin kuin eläinlajit, mutta ne syntyvät yhtä lailla jäsentensä tunnustustoiminnasta ja ne elävät samankaltaisina, pikemminkin tosiasiallisina kuin missään erityisessä mielessä rationaalisina partikulaarisina muodostelmina (”kettu” tai ”jänis” lajeina eivät ilmaise mitään varsinaista loogista ideaa vaan pelkästään maailman tosiasiallista jäsenystä).

Tässä mielessä lajin käsite syntyy suoraan luonnon-elämästä itsestään ja etenkin sen spekulatiivisimmista hetkistä: kuolemasta, sukupuolisuudesta ja syntymästä. Kettulaji syntyy kettujen paritellessa ja lisääntyessä; filosofinen lajin käsite syntyy, kun luonnonoloiden pelkän hajanaisuuden tilalle ilmaantuu partikulaarisia ryhmiä, joita kuoleman, syntymän ja sukupuolisuuden spekulatiiviset tapahtumat jäsentävät.

Absoluuttinen subjekti

Logiikan tieteseen sisältyy vielä yksi, äärimmäinen kysymys elämästä, nimittäin ajatus absoluuttisen subjektin omasta elämästä. Absoluuttinen subjekti ei tietenkään ole mikään yksittäinen elävä olento vaan ”oleminen, katoamaton elämä, itsensä tietävä totuus ja kaikki totuus”, kuten edellä nähtiin. Vaikka sen elämä onkin näin katoamatonta, se on silti yhä *elämää*. Se ei ole kuolevainen muttei kuolemasta tietämätönkään, vaan elämä, joka kohtaa kuoleman säikkyä ja yltyä vain tämän ansiosta kuolematomuuteen. Se ei ole äärellistä ja ajallista muttei myöskään tietämättömyyttä ajallisuudesta, vaan ajallisuuden kautta välittyntä ikuisuutta. Se voittaa luonnon kontingenssin vain vapautuakseen lopulta takaisin luonnoksi³⁶.

Absoluuttinen subjekti on näin ollen ”elävä”. Tämä ei johdu siitä, että se olisi ”itsensä itsestään synnyttävä ja liikkeessään itsessään pitäytyvä olemista” eli olemista, joka käsitetään ”itsessään pitäytyvänsä itsenäisyytenä” ja niin muodoin stabiliteettina, kuten Heidegger ajattelee³⁷. Pikemminkin absoluuttinen subjekti on elävä, koska se on äärimmäinen muutoksen periaate, kyky oman itsensäkin tuhoamiseen ja luomiseen.

Absoluuttinen subjekti on ainutlaatuisella tavalla elävä: ei niin, että se olisi hyvin suuri eläin, jolle kaikki vieras olisi vain mitätöntä (*nichtige*) välineellisyttä, vaan niin, että kuten elävä olento ainakin, se on aina vierauden läpitunkema. Samoin se on suhde omaan alkuunsa, jonka se ”muistaa” absoluuttisen muistin (*Erinnerung*) hitaassa liikkeessä. Se taistelee oman negatiivisuutensa kanssa ja seuraa vain omaa sisäistä tarkoituksenmukaisuuttaan, jonka päämäärää ei ikinä ole määrätty ennalta.

Viitteet

- 1 Hegel 2011, 43.
- 2 W5, 45–46. Viittaa Hegelin teoksiin Suhrkampin *Werke*-edition mukaan. W viittaa tähän editioon, numero osaan.
- 3 Hegel vertaa perinteistä logiikkaa säännöllisesti luurankoihin ja kuolleiden haamuihin (esim. W5 41, 48, 55) ja rinnastaa oman logiikkansa uuteen syntymään (W5, 16, 52). Selitän tämän metaforistiikan kvasikäsitteellistä asemaa Hegelillä kirjassani *Heidegger contre Hegel. Les irréconciliables*. Ks. Lindberg 2010b, 27–42. Hegelin loogisen elämän käsitteestä ks. myös Lindberg 2006, 107–120 ja 2011.
- 4 Toisaalta voidaan myös ajatella, että Hegelin *Logiikan* tarjoama vastaus on suorastaan liian viimeistelty ja että etenkin Schellingin ajattelun luonnosmaisuus tavoittaa lopulta elämän peruslaadun paremmin.
- 5 Elämän käsitteestä mainitussa tekstissä, ks. Taminaux 1976. Kristillisen mallin väistämättömyyttä sekä sen seurauksia Hegelin systeemille pohtii kriittisesti Jacques Derrida. Ks. erit. Derrida 1981, 41 & *passim*.
- 6 W3, 551–575.
- 7 W6, 549; vrt. Ap.t. 17:28; Joh. 14:6.
- 8 W9.
- 9 Hegelin luonnonfilosofiasta ja sen suhteesta Schellingin luonnonfilosofiaan ks. Bonsiepen 1997; Renault 2001; Richards 2002. Ks. myös Lindberg 2010a.
- 10 W12, 100–101. Loogisen elämän yhteyttä inhimilliseen historiallisuuteen on korostanut jo Herbert Marcuse 1932.
- 11 Elämä noudattaa tulemisen logiikkaa sikäli kuin tämä on ymmärrettävä syntymisenä ja tuhoutumisena. Ks. ”Olemisen” alaluku ”Tulemisen momentit” (W5, 111–112).
- 12 W6, 254–.
- 13 W6, 488–.
- 14 W6, 255.
- 15 W6, 491–492.
- 16 Aristoteles, *Stelusta* 412a.
- 17 W6, 517.
- 18 W6, 472–473.
- 19 §216, W8, 373–374.
- 20 W6, 473.
- 21 Bichat 1994, 57.
- 22 W6, 475.
- 23 W6, 480.
- 24 W6, 481.
- 25 Sama.
- 26 Sama.
- 27 W6, 483.
- 28 W6, 478.
- 29 *Das Individuum gestaltet sich in sich*. W6, 480.
- 30 §221, W8, 376.
- 31 §222, W8, 377.
- 32 Ongelma esitetään selvästi Vesa Oittisen artikkelissa ”Hegel ja looginen elämä”. Ks. erit. Oittinen 2005, 90–92.
- 33 W6, 484–486.
- 34 W6, 486.
- 35 Uskon Emmanuel Renault’n tavoin, etteivät Hegelin luontoa koskevat pohdinnat ole sen paremmin tieteenfilosofiaa kuin puhdasta spekulatiotakaan, vaan yritys välittää tieteellinen tieto ja puhdas järki keskenään. Renault 2001, 95.
- 36 W6, 572.
- 37 Heidegger 1988, 207.

Kirjallisuus

- Aristoteles, *Stelusta*. Suom. Kati Näätäsaari. *Teokset V*. Gaudeamus, Helsinki 2006.
- Bichat, Xavier, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1822). Flammarion, Paris 1994.
- Bonsiepen, Wolfgang, *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel. Mathematische versus spekulative Naturphilosophie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997.
- Derrida, Jacques, *Glas. Que reste-t-il du savoir absolu?* Denoël/Gonthier, Paris 1981.
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes* (W3). Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.
- Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik I* (W5). Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.
- Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik II* (W6). Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.
- Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* (W8). Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970.
- Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II* (W9). Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (W12). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.
- Hegel, G. W. F., *Logiikan tiede. Ensimmäinen osa, Objektiiivinen logiikka. Ensimmäinen nide, Oppi olemisesta* (Wissenschaft der Logik I, Objektive Logik I, Lehre vom Sein, 1812). Suom. Ilmari Jauhainen. Summa, Helsinki 2011.
- Heidegger, Martin, *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Teoksessa *Gesamtausgabe* 32. Klostermann, Frankfurt am Main 1988.
- Lindberg, Susanna, *Vivant à la limite. Les Études philosophiques* 1/2006, 107–120.
- Lindberg, Susanna, *The Remains of Romantic Philosophy of Nature. Being as Life, or the Plurality of Living Beings? The New Centennial Review*. Vol. 10, No. 3, 2010a, 37–54.
- Lindberg, Susanna, *Heidegger contre Hegel. Les irréconciliables*. L’Harmattan, Paris, 2010b. Verkossa: https://www.academia.edu/6890155/Susanna_Lindberg_Les_irreconciliables_Heidegger_avec_Hegel.
- Lindberg, Susanna, *Entre Heidegger et Hegel. Écllosion et vie de l’être*. L’Harmattan, Paris, 2011. Verkossa: https://www.academia.edu/6890155/Susanna_Lindberg_Les_irreconciliables_Heidegger_avec_Hegel.
- Marcuse, Herbert, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Klostermann, Frankfurt am Main 1932.
- Oittinen, Vesa, Hegel ja looginen elämä. Teoksessa *Elämän merkitys. Filosofisia kirjoituksia elämästä*. Toim. Jussi Haukioja & Juha Räikkä. UniPress, Kuopio 2005.
- Renault, Emmanuel, *Hegel. La naturalisation de la dialectique*. Vrin, Paris 2001.
- Richards, Robert J., *The Romantic Conception of Life. Science and Philosophy in the Age of Goethe*. The University of Chicago Press, Chicago & London 2002.
- Taminaux, Jacques, Préface. Teoksessa G. W. F. Hegel, *Système de la vie éthique*. Payot, Paris 1976.





Hegel ja negaation negaatio

Nicolai Hartmann kirjoitti aikoinaan varsin tunnetussa saksalaisen idealismin historiassaan Hegelin ”spekulatiivisen ajattelun ihmeestä”. Tämä ihme oli, että spekulatio kykenee harppaamaan yli omien rajojensa, tekemään ”loikan tyhjiyteen, päätyen näin pelkän uuden positiivisuuden sijasta samalla myös muuttamaan itseään ja laajentamaan piiriään”.¹

”Ihmeellä” Hartmann tietenkin viittasi Hegelin kuuluisaan negaation negaatioon eli kieltämisen kieltöön. Se onkin Hegelin filosofian tunnetuimpia, mutta samalla myös hämärimpiä kohtia. Vielä tänä päivänäkään ei ole saavutettu täyttä yksimielisyyttä siitä, miten Hegelin kuvaama negaation negaatio tulisi ymmärtää². Hegelillä ei selvästikään ole mielessään muodollisen logiikan kaksoisnegaatio a , $-a$, $-(-a)$, jossa kolmannessa vaiheessa palataan takaisin alkuperäiseen asetukseen. Muodollisen logiikan kaksoisnegaatiossa lopputulos on nimittäin identtinen lähtöoletuksen kanssa:

$$a = -(-a).$$

Dialektinen kieltämisen kieltäminen sen sijaan ei Hegelin mukaan palaa takaisin lähtökohtaansa sellaisenaan. Kehä kyllä sulkeutuu, mutta ”korkeammalla tasolla”, uudessa, rikastetussa muodossa. Negaation negaatio on Hegelillä sekä ontologinen että tietoteoreettinen kaiken läpäisevä periaate. Sen formalisointi on vaikeaa tai liki mahdotonta, mutta Hegel antaa logiikassaan ja reaaliilosofiansa periaatteen toiminnasta lukemattomia konkreettisia esimerkkejä. Muuan sovellutus – tai metafora – esiintyy hänellä moneen otteeseen, luonnonfilosofian ja estetiikan lisäksi myös aivan *Logiikan tieteen*³ alussa. Koska tämä metafora valon (*das Licht*)⁴ ja pimeyden (*die Finsternis, das Dunkle*)⁵ suhteesta on varsin havainnollinen, negaation negaation toimintaa voidaan tarkastella sen avulla. Jos lähdemme liikkeelle valosta ensimmäisenä affirmaationa, niin pimeys on sen negaatio. Mutta pimeyden negaatio ei ole kuitenkaan enää alkuperäinen valo vaan väri:

”[H]avaitaan helposti, että absoluuttisessa kirkkaudessa nähdään yhtä paljon ja yhtä vähän kuin absoluuttisessa pimeydessä, että toinen näkeminen on yhtä hyvä kuin toinenkin ja että puhdas näkeminen on ei-minkään näkemistä. Puhdas valo ja puhdas pimeys ovat kaksi tyhjiyttä, jotka ovat samoja. Vasta määrättyssä valossa – ja valoa määrittää pimeys – siis samennetussa valossa, samoin vasta määrättyssä pimeydessä – ja pimeyttä määrittää valo – valaistussa pimeydessä, voi erottaa jotain, koska vasta samennetulla valolla ja kirkastetulla pimeydellä on niissä itsessään ero [...]”⁶

Hieman selkeämmin muotoiltuna sama kuva tulee esiin *Enzyklopädiën*⁷ ”Luonnonfilosofia”-osan fysiikkaa käsittelevän jakson alussa⁸, jossa Hegel toteaa pimeyden olevan valon negaatiota (*das Negative des Lichts*). Ne ovat molemmat toisilleen ”Toisia”: kun valo osuu pimeään kappaleeseen, se näyttää sen pinnan, ja näin voi sanoa kummankin ilmenevän toisessaan (*am Andern erscheinen*). Tämä on edelleen epätydyttävää, koska valo ja pimeys eivät ole vielä läpäisseet toisiaan.

Jotta yleensä jokin voisi tulla näkyväksi, vaaditaan vielä yksi askel: ei riitä, että valo lankeaa pimeään kappaleeseen, vaan sen on siitä reflektoiduttava vielä takaisin itseensä. Näin syntyvät erilaiset valaistuksen sävyerot ja värit. Juuri väri on Hegelille negaation negaatiota: alkuperäinen positiivinen (valo) negeerataan (pimeys), ja kun tämä vuorostaan negeerataan, saadaan lopputulokseksi väri. Valo ja pimeys ovat vielä abstrakteja määreitä, vasta väri on jotakin. Hegel toteaaakin, että ”Jokin [*das Etwas*] on ensimmäinen negaation negaatio”.⁹ Hegelin teoria värien synnystä on ilmeisessä ristiriidassa Newtonin optiikan kanssa, mutta Hegel nojaakin valon ja pimeyden

dialektiikassaan Goethen värioppiin, joka puolestaan oli poleemisessa suhteessa Newtoniin¹⁰.

Edellä esimerkinomaisesti kuvattu negaation negaation periaate tuottaa Hegelin logiikan ja realifilosofian dialektisen, kolmitahtisen rytmin, kuuluisan ”triplisiteetin” (*Triplizität*), jossa kategoriat ryhmittyvät kolmen jäsenen kuvioiksi: *oleminen – olemus – käsite; kvaliteetti – kvantiteetti – mitta; olemus – ilmiö – todellisuus; subjektiivisuus – objektiivisuus – idea* ja niin edelleen, lähes loputtomasti. Kolmikannan ensimmäinen jäsen ilmaisee aina affirmaatiota, keskimäinen negaatiota ja kolmas negaation negaatiota, jota toisaalta voi tarkastella uutena affirmaationa, mistä kiertä alkaa jälleen. Dialektinen metodi antaa näin Hegelin mukaan kouriintuntuvia tuloksia. Sillä on, kirjoittaa hän *Enzyklopädiens* §:ssä 82,

” [...] *positiivinen* tulos, koska sillä on *määrätty sisältö*, tai koska sen tulos todellakaan ei ole *tyhjä, abstrakti ei-mikään*, vaan tiettyjen määreiden negaatiota, määreiden, jotka säilyvät tuloksessa juuri siksi, että tämä tulos ei ole mikään *välitön ei-mikään*, vaan tulos.”¹¹

Vastaavanlainen *Triplizität* esiintyi jo Johann Gottlieb Fichten ajattelussa, jossa Minä asetti Ei-minän ja kolmas jäsen oli näiden synteesi. Hegelin mielestä Fichte ei kuitenkaan kyennyt viemään periaatettaan loppuun saakka. Filosofianhistorian luennoissaan Hegel myöntää, että Fichtellä kylläkin deduktion kolmas askel oli se, missä Minä asettaa itsensä puitteissa sekä Minän että Ei-minän, ja sikäli tämä operaatio muistuttaa negaation negaatiota Hegelillä. Fichte ei kuitenkaan ylitä riittävästi Kantin dualismia, jossa Minä edustaa tiedon muotoa, Ei-minä taas sen sisältöä, tiedon materiaa. Muodon ja sisällön dualismi jää edelleen vaikuttamaan, Minä ja Ei-minä pysyvät toisilleen ulkoisina eikä Fichte kykene osoittamaan toisinoleminen (Ei-minän) paluuta absoluuttiseksi itsetajunnaksi. Hegel kritisoi edeltäjänsä siitä, että dualismi ei Fichtellä ratkea korkeamman tason sisäisenä itsesuhteena, johon sen osapuolet sisältyisivät kumottuina momentteina, vaan sen ylittäminen jää jatkuvaksi veloitteeksi: *das Letzte ist nur ein Sollen, Bestreben, Sehnen*. Minä ja Ei-minä vaihtavat loputtomasti paikkaa keskenään ja tulos on se, mitä Hegel toisissa yhteyksissä on kutsunut ”huonoksi äärettömyydeksi”, koskaan päättymättömäksi sarjaksi.¹²

Hegelinäinen negaatio – spekulatiivista huijausta?

Vaikka Hegel omasta mielestään pani paremmaksi kuin Fichte, jälkimaailma on yleensä suhtautunut hänen oppiinsa negaation negaatiosta vähintäänkin epäilevästi, jos ei täysin torjuvasti. Vain harvat ovat yhtyneet Nicolai Hartmannin ihasteleeviin sanoihin ”spekulatiivisesta ihmeestä”. Päinvastoin Hegelin negaatiokäsityksessä on nähty varottava esimerkki spekulatiivisen harhapoluista.

Olenaisimmat kritiikkikohdat muotoiltiin jo varsin pian mestarin kuoleman 1832 jälkeen.

1839 ilmestyi Ludwig Feuerbachin nuorhegeliläisyyden kehityksen kannalta käännteentekevä artikkeli ”Zur Kritik der Hegelschen Philosophie”. Siinä Feuerbach osoitti, että se, mitä Hegel kutsui negatiiviseksi tai negaation tulokseksi, on todellisuudessa yhtä lailla positiivista ja jotain reaalisesti olemassa olevaa kuin affirmaatiokin ja affirmaation tulosta. ”Ei-mikään”, *das Nichts*, ei Hegelillä todellisuudessa ole puhdasta olemassaolon negaatiota, vaan päinvastoin eräänlaista ”näennäisainetta”, ”muka-materiaalia” (*Quasi-Stoff*), josta dialektiikan rakennelmat kudotaan.¹³ Feuerbachin mukaan tämä johtuu siitä, että todellisuus on Hegelille pohjimiltaan ajatusta. Koska myös ei-mikään ajattelemisen on ajatusta, ei-mikään on kaikesta huolimatta olemassa – ajatuksena:

”Ei-mikään on [Hegelillä] absoluuttinen itsepetos, *pröton pseudos* [...] Ei-mikään ajattelemisen on *itsensä kumoavaa* ajattelua. Joka ei ajattele mitään, ei nimenomaan ajattele. Ei-mikään on ajattelun negaatio; sitä voidaan siis ajatella vain siten, että se tehdään *joksikin*. Sinä hetkenä kun ei-mitään ajatellaan, sitä *ei* ajatella, sillä ajattelen aina ei-mikään vastakohtaa [...] Ajattelen siis ei-mitään vain sen kautta, mikä *ei* ole ei-mitään. Liitän ei-mikään siihen, jolla on sisältöä, mutta missä muodostan näitä yhteyksiä, asetan määreitä. Ajattelu on siinä määrin pelkästään määräävää, toisin sanottuna *affirmatiivista* toimintaa, että kun ajatellaan absoluuttisen määreetöntä, sitä ajatellaan määrättyinä”.¹⁴

Feuerbachin mielestä Hegel siis ”salakuljettaa” negaatioon positiivista sisältöä tarkastelemalla sitä ajatuksena, jonka täytyy tietyllä tavalla olla olemassa.

Hyvin samansuuntaista, mutta vielä tarkemmin dialektisen negaation yksityiskohtiin menevää kritiikkiä esitti Karl Trendelenburg lähes samanaikaisesti Feuerbachin artikkelin kanssa ilmestyneessä teoksessaan *Logische Untersuchungen*¹⁵. Trendelenburg katsoi voivansa osoittaa, että Hegelin dialektiikka kaatuu omaan mahdollomuuteensa ja dialektinen metodi on hylättävä. Hän muotoili useita argumentteja Hegelin projektia vastaan. Keskeisin vastaväite on hyvin lähellä Feuerbachin kantaa: Trendelenburgin mukaan Hegelin dialektiikka väittää olevansa oppia puhtaasta ajattelusta, mutta ei todellisuudessa ole sitä, koska dialektiikan ajatuskuvioita ”kannattelee havainnointi” (*Anschauung*, sanan kantilaisessa mielessä, toisin sanoen puhtaan intellektuaalisuuden vastakohtaksi ymmärretty havainnollisuus, tiedon ”materia”).

Hegelin dialektiikkaa salaa ohjailevana havainnointina Trendelenburg piti ennen kaikkea niin sanottua konstruktivisen liikkeen (*konstruktive Bewegung*) miellettyä. Se oli dialektisten abstraktioiden kulissien takana hääreävä tosiasiallinen näyttämöestari. Hegel esimerkiksi johtaa *Logiikan tieteen* alussa ”tulemisen” asettamalla ensin puhtaan olemisen (*das Sein*), sitten sen Toisena ja negaationa puhtaan ei-mikään (*das Nichts*), kunnes kolmanneksi saadaan negaation negaationa ”tu-

”Dialektisen logiikan näennäisesti puhtaisiin ajatusmääreisiin on todellisuudessa salakuljetettu aistimellis-havainnollista sisältöä.”

leminen” (*das Werden*). Trendelenburgin mielestä koko tämä triadinen kuvio on täysin näennäinen. Sekä oleminen että ei-mikään ilmaisevat pelkkää lepoa ja liikukumattomuutta, eikä niistä ”milloinkaan voi syntyä itsessään liikkuvaista, alati elävää tulemisen havainnointia [*Anschauung des Werdens*]” – ellei ”tulemisen” mielletä ole jo ennakolta kätketty olemisen ja ei-minkään mielteisiin.¹⁶ Edelleen ”Luonnonfilosofiansa” mekaniikkaa koskevassa jaksossa Hegel johtaa esimerkiksi paineen, sysäyksen ja gravitaation käsitteet ”dialektisesti” puhtaista ajatusmääreistä. Trendelenburgin mukaan Hegel kuitenkin ottaa tässä vaivihkaa taustaksi avaruudellisen liikkeen mielteen, joka antaa näennäisesti puhtaille ajatusmääreille tosiasiaassa määrätyn sisällön.¹⁷

Kantilaisittain muotoiltuna Trendelenburgin Hegel-kritiikki tiivistyy väitteeseen, että Hegel rakentaa oman, muka puhtaasta ajattelusta koostuvan dialektisen *logiikkansa* tosiasiaassa *estetiikan* varaan (kun estetiikka ymmärretään Kantin sille antamassa alkuperäisessä merkityksessä, oppina aistimellisuudesta)¹⁸. Tällöin dialektisen logiikan näennäisesti puhtaisiin ajatusmääreisiin on todellisuudessa salakuljetettu aistimellis-havainnollista sisältöä. Näin ollen myöskään negatio ei Hegelillä ole puhtaan looginen operaatio. Loogisen muodon lisäksi se koskee myös sisältöjä, minkä seurauksena negatiostakin tulee jotain ”substantiaalista”: negatiivinen on olemassa yhtä lailla kuin positiivinenkin.

Trendelenburgin Hegel-kritiikin toinen ydinajatus onkin, että dialektisen logiikan negatio ei todellisuudessa ole looginen negatio:

”Mikä on tämän dialektisen negaation luonne? Se voi olla kahtalainen. Joko se ymmärretään puhtaasti loogisessa mie-

lessä, niin että se yksinkertaisesti kieltää sen, mitä ensimmäinen käsite myönsi, korvaamatta sitä millään uudella; tai se voidaan ymmärtää reaalissa mielessä, jolloin affirmatiivisen käsitteen kieltää uusi affirmatiivinen käsite [...] Ensimmäistä tapausta kutsutaan loogiseksi negaatioksi, jälkimmäistä taas reaaliseksi vastakohtaisuudeksi.”¹⁹

Trendelenburgin mukaan siis on virheellistä tarkastella dialektista negaatiota loogisena ristiriitana; se ei voi olla muuta kuin reaalinen vastakohtaisuus²⁰. Mutta tässä tapauksessa dialektinen negatio ei voi olla puhtaan ajattelun logiikkaa²¹. Missään nimessä se ei näin ole Jumalan esitystä sellaisena kuin Hän oli ennen maailman ja äärellisen hengen luomista, kuten Hegel itsevarmasti logiikkansa johdannossa julistaa.

Huijaus on paljastettu, dialektiikan temppelin esirippu on haljennut: metodin syvimmäksi salaisuudeksi onkin paljastunut logiikan ja ontologian, intellektuaalisen ja aistimellisen pätevyysalueiden luvaton sotkeminen, *vitium subreptionis*, kuten Kant olisi sanonut.

Vai onko sittenkään? Jälkimaailman tuomiolle on vahvat perusteensa, mutta silti Hegelin motiiveja on syytä tarkastella vielä lähemmin. Kyse ei ole vain Trendelenburgin Hegel-kritiikin epätarkkuuksista. Hegelin dialektisia operaatioita kannatteleva peruste ei ensinnäkään näytä vastaavan Kantin aistimellista *Anschauungia*, enemminkin se on sukua Schellingin intellektuaaliselle havainnoinnille²². Tämä ei vähennä Hegelin epäjohtomukaisuutta – Hegelhän oli aina korostanut Schellingiä vastaan ”käsitteen ponnistelun” ensisijaisuutta logiikassa, mutta nyt hän yllättäen näyttäisikin hyväksyvän vähintään intellektuaalisen *Anschauungin*. Jos Trendelenburg on Hegel-kritiikissään edes osittain oikeassa, vai-

kuttaisi siitä seuraavan, että Hegel ei sittenkään ole onnistunut tekemään omassa filosofiansa riittävän selvää pesäeroa Schellingiin.

Lisäksi Hegel on tietoisesti ja ohjelmallisesti, suorastaan uhmakkaasti yhdistänyt omassa filosofisessa projektissaan logiikan ja ontologian. Pinnallisesti katsoen hän on tässä palannut esikriittiseen, Christian Wolffin edustamaan traditioon. Trendelenburgin havainto on siis oikeastaan itseäänselvyys, johon ovat yhtyneet kaikki myöhemmät, myös Hegeliin myönteisesti suhtautuvat tutkijat. Niinpä Dieter Henrich kirjoittaa uudempaan Hegel-tutkimukseen suuresti vaikuttaneessa teoksessaan *Hegels Logik der Reflexion*, että Hegelin negaatiokäsite on nimenomaan ontologinen, ei formaalis-looginen. Heinrich mainitsee Platonin (muun muassa *Parmenides*-dialogissaan) kehittelemän samuuden ja toiseuden dialektiikan sen eräänä lähteenä²³.

Logiikan ja ontologian erottelu palautuu Kantiin, joten Hegeliä arvosteltaessa ei riitä vedota Kantiin ikään kuin filosofian viimeisenä sanana. Sen sijaan on kysyttävä Kantin oman opin perusteita. Hegelin dialektiikkaprojekti on näin nähtävä eräänlaisena ”kriittikin kritiikkina” – se on Kantin kriittistä kumoamista. Jos Kant negeerasi vanhan ontologian ja metafysiikan, niin Hegelin systeemi on tämän negaation negaatiota: vanhan ontologian kysymyksenasetteluihin palataan, mutta uudella, korkeammalla tasolla.

Hegelin dialektiikan ja siis myös hänen negaatiota koskevan oppinsa ymmärtämiseksi onkin välttämätöntä oivaltaa, että se on kehitelty vahvasti, joskin usein julkilausumattomasti, Kantin transsendentaalifilosofiaa ja subjektiteoriaa vastaan. Kant-kritiikki on syvä motiivi, josta Hegelin dialektiikan projekti kumpuaa.

Vastakohtien kumoamisen tarve

Ei ole sattuma, että ajatus negaation negaatiosta välhtää ensi kerran jo 1802 Hegelin varhaisessa työssä *Glauben und Wissen*, jossa Hegel pitää tehtävänä juuri taistella ”refleksiiofilosofiaa” vastaan. Koko valistusta ja vielä Ranskan vallankumouksen jälkeistäkin aikakautta luonnehti Hegelin mielestä *Reflexions-Kultur*, joka oli ”tavallisen ihmisymmärryksen kulttuuria” ja jonka filosofisina kuoronjohtajina esiintyivät Kantin ohella Fichte ja Friedrich Jacobi.²⁴ Refleksiiofilosofiaa ja -kulttuuria piti vastustaa, koska se ymmärryksellisyyden puitteissa pysytellen asetti maailman täyteen ylittämättömiä vastakohtaisuuksia, subjektin ja objektin vastakohtaisuudesta alkaen.

Hegel katsoi, että refleksiiofilosofia jumiutui äärellisen ja äärettömän, reaalisen ja ideaalisen, aistimellisen ja yliaistimellisen vastakkaisuuksiin kykenemättä ylittämään niitä. Mikä vielä turmiollisempaa, sama kahtiajakautuneisuus ja kyvyttömyys synteisiin leimasi myös yhteiskuntaelämää ja moraalista maailmaa. Nuoresta pitäen Hegelin jatkuvana pyrkimyksenä oli voittaa maailmaa pirstova *Entzweiung*, jonka hän tulkitsi vieraantumisen seuraukseksi, ja tavoitella synteisiä ja sovitusta. Se on

hänen filosofiansa perussävel ja itse asiassa yllättävänkin lähellä Rousseauin yhteiskunta- ja kulttuurikritiikkiä.

Glauben und Wissen -teoksessa Kant on (Fichten ohella) tärkein ”refleksiiofilosofi”, ja Kantin arvostelulla on tässä työssä tärkeä sija. Kant edustaa Hegelille refleksiiofilosofian ”objektiivista puolta”²⁵. Tätä vastaavasti Kantin puutteena on, että hän käsittää subjektiviisuuden liian abstraktisti. Subjekti, Minä, on Kantille kylläkin viime kädessä absoluuttista spontaanisuutta. ”Inhimillinen ymmärrys on [Kantilla] moninaisen yhdistämistä itsetajunnan ykseyden kautta; analyysi antaa tulokseksi subjektiviisuuden, joka on yhdistävää toimintaa”²⁶.

Tämä aluksi niin lupaavalta vaikuttanut ”spekulaatiivinen idea” subjektista kuitenkin menettää abstraktin järjen käsittelyssä nopeasti teränsä ja ”vaipuu täysin formaaliseksi identtisyudeksi”²⁷. Kantin subjekti ei ole muuta kuin tyhjää, formaalista identtisyttä luovaa toimintaa, pelkkä ”Minä ajattelen”. Se on vain regulatiivinen periaate, joka ei tuota ajatustensa sisältöä vaan ainoastaan tajunnan ykseyden. Näin Kant on edelleen täysin refleksiiofilosofian pääsynnin, kahtiajakautuneisuuden, pauloissa. Yhtäältä Kantilla on ajattelun antama tyhjä muoto, toisaalta ajatusten sisältö, joka on haettava empiirisestä todellisuudesta:

”Itsetajunnan ykseyteen, joka samalla on objektiivista ykseyttä, kategoria, formaalista identiteettiä – tähän ykseyteen on empiirisen lisäyksen liittyvä käsittämättömällä tavalla, jonakin vieraana, ja tätä B:n lisäämistä puhtaaseen minuuteen kutsutaan kokemukseksi [...] Kaavassa $A + B$ merkitsee A itsetajunnan objektiivista ykseyttä; B, empiirinen tekijä, kokemuksen sisältöä, joka moninaisena on A:n muodostaman ykseyden sitomaa. Mutta A:lle B on vierasta, jotain A:han sisällyttämättä, ja tuo lisäys itse, nimittäin tuon yhdistävän tekijän ja tuon moninaisen yhdistyminen, on käsittämättömyyttä [...]”²⁸

Sama ”absoluuttinen dualismi” luonnehtii myös Kantin kuuluisia antinomioita. Kant ei tosiasiaa ratkaise niitä, vaan sitä vastoin lyö ne lukkoon ja toteaa, että pidemmälle ei järki voi päästä. Analyysinsa tulokseksi Hegel saa, että kaiken refleksiiofilosofian, siis myös Kantin opin, yleispiirteinä on ”subjektiviisuuden täydellinen tyhjyys, eli äärettömän käsitteen puhtaus”. Tämä johtaa siihen, että ”tosi idea jää absoluuttisen subjektiviiseksi maksimiksi”²⁹.

Glauben und Wissenin loppusivuilla Hegel nostaa esille vaatimuksen vastakkaisuuksien ”integraatiosta”. Se käy mahdolliseksi, kun luovutaan refleksiiofilosofian vahingollisesta periaatteesta, että vastakohtien yksi puoli on jotain täysin muuta kuin toinen puoli. Kantilla, Fichtellä ja Jacobilla vallitsee ideaalisen ja reaalisen *absolute Entgegensetzung*, joka voidaan esittää kaavalla $0 = +1-1$. Siinä vastakohtien kummatkin puolet kumoavat toisensa ja tulokseksi saadaan nolla. Ideaalinen ei ole sitä, mitä reaalinen on, ja kääntäen. Tämä ideaalisuuden muoto, jatkaa Hegel, on nyt kumottava niin, että $+1$ ja -1 eivät anna lopputulokseksi pelkkää nollaa, vaan osoitetaan ideaalisen reaalisuus. Joko–tai–vastakkainasettelun sijasta on



”Kirves on jo tässä vaiheessa pantu dualismin puun juurelle.”

löydettyä kolmas.³⁰ Hegel ei vielä vuonna 1802 vastaa suoraan, miten tämä toteutuisi, mutta kirves on jo tässä vaiheessa pantu dualismin puun juurelle. Refleksiofilosofia asettaa esimerkiksi äärellisen ja äärettömän ylitsekäymättömiksi vastakohtaisuuksiksi, mutta

”[...] ideassa äärellinen ja ääretön ovat yhtä, ja siksi äärellinen sellaisenaan on hävinnyt, sikäli kun sillä pitäisi sinänsä ja itsessään olla totuus ja reaalisuus; kuitenkin vain se, mikä siinä on negaatiota, on tullut negeeratuksi, ja on siis asetettu tosi affirmaatio.”³¹

Negaation negaatio subjektiviisuuden logiikkana

Vuonna 1802 ei Hegel vielä ollut muotoillut lopullista järjestelmäänsä. Kuitenkin jo tässä vaiheessa systeemin perusajatus, negaation negaation periaate, alkoi kiteytyä. Sen ongelmahistoria osoittaa, että lähtökohtana on ollut subjektiviisen ja objektiviisen keskinäissuhteen ongelma. Hegeliä on häirinnyt se, että subjekti ja objekti, käsite ja sen sisältö, ovat siihenastisessa filosofiasa olleet toisilleen vieraita ja astuneet toisiaan vastaan – näin ennen kaikkea ”refleksiofilosofiasa”, mutta itse asiassa jo Descartesin kuuluisasta reaalidistinktiosta alkaen. Ajattelu on olemisen negaatiota. Jonkin asian ajattelu merkitsee määreiden antamista sille, ja Hegel allekirjoittaa Spinozan lauseen *Determinatio est negatio* lisäten vielä sen eteen merkitsevän sanan *omnis*. Ajattellessani oliota annan sille määritteitä, jotka samalla merkitsevät muiden määritteiden poissulkemista eli niiden negaatiota (esimerkiksi ruusu on punainen, siispä se ei ole keltainen, sininen tai muunkaan värinen).

Hegelin dialektiikan ydin ei suinkaan ole formaalisen logiikan kritiikissä eikä ristiriidan lain kumoamisessa, kuten monet näyttävät vieläkin ajattelevan. Pikkemminkin on aihetta kutsua dialektiikkaa ”subjektiviisuuden logiikaksi”. Sen perustavoitteena on subjektin ja objektin vastakohtan ylittäminen, mistä johtuen Hegelin ohjelma saa ilman muuta objektiviis-idealisten luonteen ja kääntyy sekä materialismia että kantilaista dualismia vastaan. Subjektiviisuuden logiikka se taas on siksi, että loogisen liikkeen varsinainen *movens* on subjekti, joka dialektisesti kumoaa kantilais-refleksiofilosofisen abstraktiutensa.

Jo Kantilla – ja kartesiolaisessa traditiossa – subjektiviisuuden erityisenä rakenteellisenä tunnuspiirteenä on itesuhde: subjekti voi tehdä myös itsensä omaksi objektikseen. Fichte yritti jo tämän periaatteen avulla voittaa Kantin dualismin: Minä asettaa itsensä ja Ei-minän, jolloin hankala ”olio sinänsä” saatiin eliminoitua. Fichten Minän ja Ei-minän dialektiikka ajautui kuitenkin loputtomaan regressioon. Siinähan subjekti, Minä, tekee itsestään objektin asettamalla itsensä. Kun subjekti tekee (introspektiossa tai käytännön toiminnassa) itsensä objektiksi, siihen täytyy aina jäädä ei-objektiviinen osatekijä, ”residuumi”. Kun tämä subjektiviinen jäännös otetaan puolestaan objektiksi, sama kuvio toistuu loputtomasti. Lyhyemmin Fichten dilemman voi kuvata toteamalla, että subjekti toimijana (*agens*) ei mitenkään voi olla samalla objekti (*patiens*)³². Näin fichteläisen Minän yritykset tematisoida itesuhdetta johtavat Hegelin mielestä loputtomaan toistoon, ja dualismi jää edelleen voimaan. Minä ei Fichtellä kykene sulauttamaan objektia, Ei-minää, itseensä.

”Henki on (äärellisen) subjektiivisuuden ja objektiivisuuden yläpuolella, niiden yhteinen nimittäjä.”

Päästäkseen pidemmälle kuin Fichte on Hegelin muotoiltava itsesuhde, joka ei tuota loputonta toistoa. Millainen se olisi? Jos puhumme subjektista ja objektista, toisteisuuden kumoavassa itsesuhteessa objektista on saatu poistettua kaikki vierauden ja riippumattomuuden jäljet. Objekti ei toisin sanoen voi olla subjektin yksinkertainen negaatio, kuten se vielä Kantilla on. Toisaalta ollakseen objekti objektin on säilytettävä tietty itsenäisyytensä: se ei voi täysin samaistua subjektiin (jos näin kävisi, päädyttäisiin Berkeleyn *esse est percipi* -teesiin, jonka mukaan objektiivisuus on vain subjektin tajunnansisältöä). Hegelin ratkaisuna on juuri negaation negaatio. Negaation negaatiolla ylitetään se loputon affirmaatio–negaatio-toisteisuus, johon vielä Fichte juuttui, koska affirmaation ja negaation vastakohtaisuutta ei lyödä absoluuttisesti lukkoon, vaan mahdollistetaan niiden siirtyminen toisikseen.

Hegelin tehtävänasettelu alkaa selvitä, mutta kysymykset eivät lopu. Miten vastakohtat voivat siirtyä toisikseen? Miten Hegel voi väittää, että affirmaatio ja negaatio ovat ”olemista Toisessa”? Että valo on pimeyden toisinolemista ja päinvastoin? Se onnistuu ainoastaan etsimällä molempien yhteinen nimittäjä, *kolmas*, joka muodostaa niiden yhteisen substanssin. Descartesilla ajattelu ja ulottuvaisuus ovat eri substansseja – kumpikin on sitä, mitä toinen ei ole: ajattelu on ei-ulottuvaisuutta ja ulottuvaisuus ei-ajattelua. Jos affirmoitu ja negeerattu asia kuitenkin olisivat kaksi eri substanssia, niin vastakohtien toisekseen siirtyminen olisi mahdotonta. Tämä seuraa ilman muuta substanssin määritelmästä: Descartesin mukaan substanssi on se, mikä ei olemassaoloonsa tarvitse mitään itsensä ulkopuolista.

Substanssi on Descartesilla näin absoluuttisen itseriittoinen, ja kahden substanssin välillä vallitsee *dis-*

inctio realis, suurin mahdollinen eroavaisuus. Hegel voi siis kumota dualismin vain osoittamalla, että maailmassa ei vallitse reaalistintioita, vaan kaikki olemassa oleva mahtuu yhden substanssin puitteisiin. Tämä substanssi on Hegelille *henkeä*, subjektiivisen ja objektiivisen ykseyttä. Koska sekä subjektiivinen että objektiivinen ovat hengen momenteja, niiden vastakkaisuus ei voi olla absoluuttista; sen ylittämisen, korkeamman synteessin, on oltava mahdollinen.

Kaikkien maailmassa vallitsevien vastakkaisuuksien alistaminen substantiaalisen hengen momenteiksi on Hegelin objektiivis-idealistic sitoumuksen ydin, jota ilman negaation negaatio ei toimisi. Materialismi tekee tiukan eron ajattelun ja olemisen, subjektiivisen ja objektiivisen välille, joten mikäli halutaan toteuttaa erityinen, Hegelistä riippumaton materialistisen dialektiikan ohjelma (sellaistahan on tunnetusti yritetty), negaation negaatiosta tulee ongelmallinen ajatus. Ei olekaan ihme, että esimerkiksi marxilaisen dialektiikan edustajat ovat käyneet kärkeviäkin keskusteluja siitä, onko ’negaation negaatiolla’ mitään järkevää teoreettista käyttöä.

Hegel toteaa ensyklopediansa §:ssä 440, että henki on ”substantiaalisen, yhtä vähän subjektiivisen kuin objektiivisen totaliteetin tietämistä”³³. Se on (äärellisen) subjektiivisuuden ja objektiivisuuden yläpuolella, niiden yhteinen nimittäjä. Hengen tunnusomaisin piirre on näin yleisyys, joka ei ole vain abstrakti vaan sellainen, jota Hegel on kutsunut ”ylitsekäyväksi yleiseksi” (*das übergreifende Allgemeine*). Vaikka termi esiintyy hänellä eksplisiittisesti vain pari kertaa,³⁴ sen kuvaama asiointila käy rakenteellisesti yksin negaation negaation kanssa.

Abstraktin yleisen vastakohtaksi asetuu yksityinen, mutta ylitsekäyvä yleinen on oman itsensä ja vastakoh-



tansa identiteettiä, ja vieläpä niin, että abstrakti yleinen itse alenee näin yksityisen erityistapaukseksi. Jos konkreettis-yksityinen on aina positiivinen ja abstrahoiva ja yleistäminen on (konkreettisten määreiden) negaatiota, ylitsekävyä yleinen on tämän negaation negaatiota. Sisällyttäessään yksityisen itseensä se kumoaa abstraktion negatiivisuuden.³⁵ Näin "[...] yleinen on [...] käsitteen totaliteettia, se on konkreettista, se ei ole tyhjä, vaan sillä päinvastoin on oman käsitteensä kautta *sisältö*"³⁶.

Hegelin hengen käsitteessä näkyy selvästi hänen objektiivis-idealistsien sitoumuksensa keskeinen merkitys dialektiikan teorialle. Henki voi toimia subjektiivisen ja objektiivisen välittäjänä vain, koska se aina "käy yli" vastakohtansa, materiaalsen, ikään kuin ottaa sen haltuun ja "idealisoii" sen. "Ylitsekävyä yleisyys" suorittaa negaation negaation operaation: hengelle vastakkainen, hengen negaationa näyttävä aineellisen maailman ulkoisuus subjektiin nähden kumotaan. Se, mikä alun perin oli hengestä riippumatonta objektiivisuutta, näytetään nyt hengen omana momenttina.

Tälle ajatuskululle voidaan toki antaa hyvinkin rationaalisia tulkintoja. Esimerkiksi monet marxilaiset Hegeltulkitsijat ovat tarkastelleet työn ja tuotannon prosessia tämän idean valossa. Työprosessissa subjektista alun perin riippumaton objektiivinen aines muokataan ihmiselle hyödylliseksi tuotteeksi, subjekti painaa siihen oman leimansa ja kumoaa näin sen alkuperäisen vierauden. Marxilaisissa dialektiikkatulkinnoissa työn tuotteiden materiaallinen itsenäisyys kuitenkin säilyy, mutta Hegel väittää "ylitsekävyä yleisyyden" kokonaan kumoavan toisnolemisen vierauden. Materiaalisuus kumoutuu hengessä.

Kuten sanottu, tällainen operaatio on mahdollinen ainoastaan, mikäli jollakin asiaintilalla ja sen toisnolemisella (eli negaatiolla) on lähtökohtaisesti yhteinen, ideaalisesta, hengestä koostuva substanssi. Onkin yhdyttävä Christa Hackeneschin arvioon, kun hän Hegelin logiikan luonnetta koskevan tutkimuksensa päätteeksi joutuu toteamaan:

"Hegel [...] ajattelee Toista yksinomaan yhtenäisyyden perspektiivistä käsin, sen momenttina [...] Toinen ei milloinkaan ole refleksiolle todellinen Toinen, ja sen integrointi refleksioyhteyteen vahvistaa vain sen, mitä se aina jo on ollutkin [...]"³⁷

Hegelin negaation negaation arvoitus näyttäisi siis ratkenneen. Se ei ole koskaan ollut mikään oikea negaatio, koska se ei milloinkaan ole kieltänyt kaiken substanssina olevaa henkeä. Aristoteelisen logiikkatradition näkökulmasta voitaisiin Trendelenburgin tavoin sanoa, että Hegel pyrkii dialektiikassaan alati muuttamaan kontradiktoriset käsitteet kontraarisiksi³⁸. Aristoteleen mukaan kontraarisiiin vastakohtiin liittyy jokin "välissä oleva", kontradiktorisiin taas ei³⁹. Hegelillä juuri henki on tämä välijäsen, jonka ansiosta kontradiktorisuuksia ei synny.

Kantilainen synteesi

Ehkä ei silti pitäisi kiirehtiä julistamaan negaation negaation salaisuuden lopullista selviämistä. Hengen

substantiaalisuuden loogisen roolin osoittaminen siinä voi olla korkeintaan välitavoite. Selvittämättä jää edelleen suuri joukko asioita, muun muassa Hegelin loogisen esityksen emergenttisyys. Miten on mahdollista, että logiikan alun äärettömän laihoista ja abstrakteista lähtökohtakäsitteistä, olemisesta ja ei-mistään, voi kehkeytyä niin loputtoman rikas ja monitahoinen kudelma? Tuleeko se *ex nihilo*, vai onko kaikki ollut jo valmiina hengessä? Edellinen vaihtoehto tuntuu mahdottomalta, jälkimmäinen taas panee kysymään, mihin ihmeessä koko vaivalloista dialektista deduktiota ja johtamista tarvitaan. Mitä Hegel tarkoittaa sanoessaan, että asioiden olemus on niiden toteuttamisessa (*Ausführung*)?

Negaation negaation ongelmaan liittyy vielä yksi seikka, jota tässä yhteydessä vain kosketella valitettavasti vain ohimennen. Kysymys on negaation negaatiosta nimenomaan subjektiivisuuden logiikan ilmentymänä ja samalla eräiden Kantin teemojen jatkokehittelynä. Yksi Kantin suurimmista teoreettisista saavutuksista oli osoittaa, että tajunnassa tapahtuu synteesi, jossa aistimellisuuden antama "materia" yhdistyy subjektin apriorisiin tiedonmuotoihin. Kant nimenomaan korosti tämän olevan *Synthesis des Ungleichartigen*, alkuperältään ja luonteeltaan aivan erilaisten asioiden yhdistämistä – niin erilaisten, ettei sen pitäisi lainkaan onnistua. Descartesin päivistä lähtien on tiedetty, ettei immateriaalista ajattelua ja materiaalista substanssia voi mitenkään liittää toisiinsa. Silti tajunta suorittaa tätä synteesiä koko ajan. Kant ei kyennyt selittämään tätä ja onkin todennut alistuneesti, että se on meidän sielumme syvyyksissä toteutuva prosessi, josta emme tiedä sen enempää.

Tajunnan synteesi Kantilla on siis vähintäänkin yhtä hämähä tapahtumakulku kuin negaation negaatio Hegelillä. Niillä näyttää kuitenkin olevan enemmän yhtymäkohtia kuin prosessin "läpinäkymättömyys" – kyse näyttää lopulta olevan samasta asiasta. Täsmällisemmin: negaation negaatio suorittaa Hegelillä juuri samoja tehtäviä kuin tajunnan synteesi Kantilla. On heterogeenisia elementtejä: yhtäältä käsitteitä (jotka ovat subjektista), toisaalta aistikokemusta (jotka oliot sinänsä, objektit, antavat meille). Hegelin termein ne ovat toistensa negaatioita eli toistensa Toisia. Oliot sinänsä ovat tästä näkökulmasta ajattelun negaatioita. Syntetisoidessaan olioiden sinänsä antaman kokemusmateriaalin osaksi tajunnansisältöään subjekti siis negeeraa olioiden sinänsä muodostaman ajattelun negaation.

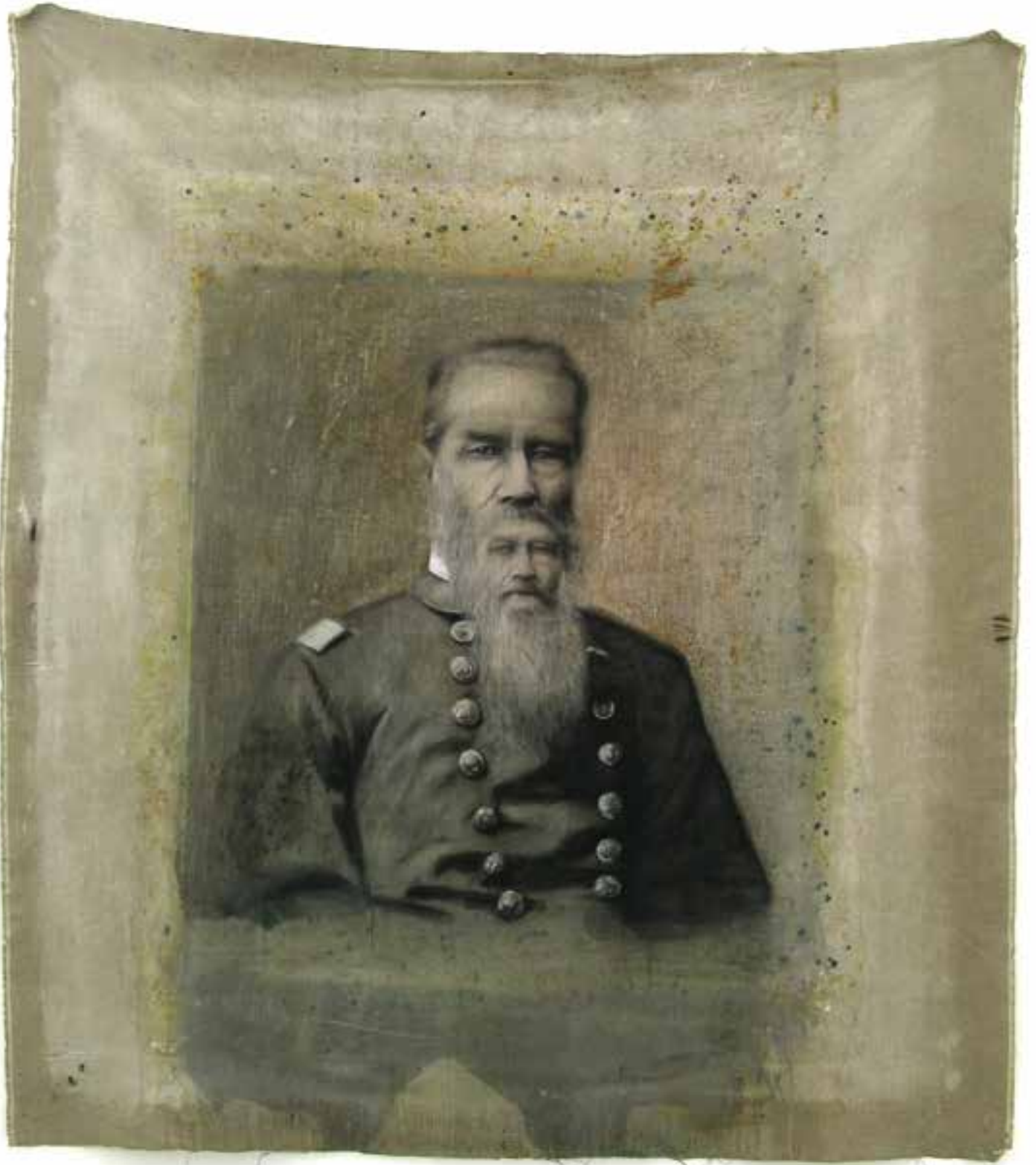
Mikäli Hegelin logiikka todella on subjektiivisuuden logiikkaa, tämän logiikan keskeinen operaatio, negaation negaatio, palautuu Kantin oppiin tajunnan synteestistä. Onkin aivan odotettua, että arvostellessaan *Logiikan tieteessä* Kantin olion sinänsä käsitettä Hegel toistaa jo 1802 *Glauben und Wissen* -teoksessaan tekemänsä hyökkäykset "ulkoista refleksiota" vastaan⁴⁰. Negaation negaation operaatiolla on siis tarkoitus ylittää pysyviin vastakohtaisuuksiin juuttunut refleksiofilosofia nojautumalla kuitenkin tuon filosofian parhaisiin saavutuksiin. Kantin oppi tajunnan synteestistä kuului Hegelin ajattelussa näihin huippukohtiin.

Viitteet

- 1 Hartmann 1929, 175.
- 2 Hyvä suomenkielinen yleiskatsaus uudemmassa keskustelusta, ks. Väyrynen 1984.
- 3 Hegel 2011.
- 4 Olen lyhyesti analysoinut valon metafoorikkaita Hegelillä väitöskirjassani. Oittinen 1994, 189–194.
- 5 *Das Dunkle, die Dunkelheit* käännetään yleensä ”hämärydeksi”, mutta itse asiassa sana merkitsee myös ”pimeää” valoisian vastakohtana. Hegel käyttää sitä tässä selvästi jälkimmäisessä merkityksessä.
- 6 Hegel 2011, 95.
- 7 Hegel 1999, HW 6.
- 8 Sama, 277, 278.
- 9 Hegel 2011, 113; kurssiivi alkup.
- 10 Hegel näyttää koko ikänsä seuranneen tiiviisti Goethen väriopin kehittymistä. Melko äskettäin on ilmennyt, että Hegel oli laatinut omiakin tutkielmia väriopista. Jaeschke 2003, 285–.
- 11 Hegel 1999, HW 6, 120.
- 12 Hegel 1984, 413; 414. Nämä Hegelin huomautukset koskevat ennen kaikkea Fichten ensimmäistä, 1790-luvulla muotoiltua filosofiaa. Hegel kiittää aluksi Fichteä siitä, että tämä on tavoittanut absoluuttisen muodon, absoluuttisen negatiivisuuden, joka on itselleen-olemista (*Fürsichsein*). Näin absoluuttia ei enää voitu ajatella substanssina, kuten vielä vanhemmassa metafysiikassa. Jatko oli Fichtellä kuitenkin yksipuolista, hänen periaatteensa – Minä – oli vain objektiivisuutta vastaan asetettu subjektiivisuus, eikä Fichte pääse siitä Hegelin mukaan myöhemminkään irti. *Das Gewisse ist das Subjektive, es soll der Grund bleiben; so bleibt das Weitere auch das Subjektive, diese Form kann nicht weggebracht werden*. Sama, 409.
- 13 Feuerbach 1980, 54–.
- 14 *Das Nichts ist eine absolute Selbsttäu-schung, das präton pseudos [...]. Das Denken des Nichts ist ein sich selbst widerlegendes Denken. Wer nichts denkt, denkt eben nicht. Das Nichts ist die Negation des Denkens; es kann daher nur dadurch gedacht werden, dass es zu etwas gemacht wird. Es wird also in demselben*
- Momente, wo es gedacht wird, nicht gedacht, denn ich denke immer das Gegenteil des Nichts [...]. So sehr ist das Denken eine schlechthin determinierende, d. h. affirmative Tätigkeit, dass das absolut Bestimmungslose, indem es gedacht wird, als ein Bestimmtes gedacht wird*. Sama, 55–56.
- 15 Trendelenburg 1840. Trendelenburgin Hegel-kritiikkiin on meillä taannoin kiinnittänyt huomiota Risto Vilkkio väitöskirjassaan (Vilkkio 2000, 58–). Aivan äskettäin on ilmestynyt myös Frederick C. Beiserin esittely *Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze*, jossa Trendelenburgin argumentteja tarkastellaan laajemmassa saksalaisen ”jälki-idealism” kontekstissa.
- 16 Trendelenburg 1840, 25.
- 17 Sama, 29.
- 18 Trendelenburgin omat lähtökohdat olivat Aristoteleen ohella vahvasti Kant-tissa.
- 19 Trendelenburg 1840, 31.
- 20 Sama, 61.
- 21 Sama.
- 22 Puhun aiheesta enemmän väitöskirjassani, ks. Oittinen 1994, 195–.
- 23 Henrich 1978, 203–324, erit. 262.
- 24 Hegel 1999, HW 3, 321.
- 25 Sama, 321.
- 26 Sama.
- 27 Sama, 335.
- 28 Sama, 343.
- 29 Sama, 346.
- 30 Sama, 401.
- 31 Sama, 324.
- 32 Termit *agens* ja *patiens* olen ottanut Descartesin mielenliikutusopista (Descartes 1677, *Articulus* I, 1–26). Fichte itse ei viittaa Descartesiin, ja olenkin halunnut osoittaa, kuinka Fichten problematiikka itse asiassa palautuu jo varhaisen modernin filosofiaan.
- 33 Hegel 1999, HW 6, 434.
- 34 Esimerkiksi *Wissenschaft der Logik*in käsitelögiikan alussa: *Das Allgemeine ist daher die freye Macht; es ist sich selbst und greift sein Anderes über*. Hegel 1999, HW 4, 35.
- 35 Sama, 34.
- 36 Sama, 35.
- 37 Hackenesch 1978, 231.
- 38 Trendelenburg 1840, osa I, 31–.
- 39 Aristoteles 1990, *Met.* X.4, 1055b: *antifásēs dē mēdén esti metaksú, tón dē enantiôn endékhetai*.
- 40 Hegel 1999, HW 3, 331–.

Kirjallisuus

- Aristoteles, *Metafysiikka*. Suom. Tuija Jatakari, Kati Näätäsaari & Petri Pohjanlehto. Gaudeamus, Helsinki 1990.
- Beiser, Frederick C., *Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze*. Oxford University Press, Oxford 2014.
- Descartes, René, *Passiones animae*, Daniel Elsevirius, Amsterdam 1677.
- Feuerbach, Ludwig, *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Akademie Verlag, Berlin 1980.
- Hackenesch, Christa, *Die Logik der Andersheit*. Athenäum, Frankfurt am Main 1978.
- Hartmann, Nicolai, *Die Philosophie des deutschen Idealismus. II: Hegel*. De Gruyter, Berlin 1929.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Bd. III. DEB, Westberlin 1984.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Hauptwerke in sechs Bänden* (HW 1–6). Meiner Verlag, Hamburg 1999.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Logiikan tiede. Ensimmäinen nide, oppi olemisesta*. (Wissenschaft der Logik. Erster Band, Lehre vom Sein, 1812–1816). Suom. Ilmari Jauhiainen. Summa, Helsinki 2011.
- Henrich, Dieter, *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*. Hegel-Studien/Beiheft 18. Bouvier, Bonn 1978.
- Jaeschke, Walter, *Hegel-Handbuch*. Metzler Verlag, Stuttgart 2003.
- Oittinen, Vesa, *Spinozistische Dialektik*. Peter Lang, Frankfurt am Main 1994.
- Trendelenburg, Karl, *Logische Untersuchungen I–II*. Gustav Bethge, 1840.
- Vilkkio, Risto, *A Hundred Years of Logic and Philosophy. Reform Efforts of Logic in 19th Century Germany*. Helsinki University Press, Helsinki 2000.
- Väyrynen, Kari, Ristiriita ja sen ”ratkaaminen” Hegelin refleksiologiikassa. Teoksessa *Tutkimuksia Hegelistä*. Toim. Marja-Liisa Kakkuri & Ilkka Patoluoto. Tutkijaliitto, Helsinki 1984.



TYTTI RANTANEN

Mielen näkymättömät kristalliveistokset

Mara Mattuschkan haastattelu

Nainen syö tiensä ulos sukkahousuista, muuntaa itsensä kuulakärkikynäksi, onanoi ja kiittää suuresta mielihyvästä, synnyttää keisarinleikkauksella aakkoset, yhtyy Eiffel-torniin, muuttuu hirviöksi rullaportaissa, laulaa minuutin verran Yön kuningattaren aariaa. Paljas takamus on näkymä uudesta kosmologiasta. Tässä joitain veikeitä hetkiä Mara Mattuschkan (s. 1959) 1980-luvulla alkaneesta lyhytelokuvatuotannosta, josta osia oli nähtävillä Oberhausenin lyhytelokuvajuhlien retrospektiivissä. Tampereen filkkareillakin pari vuotta sitten vierailleen Mattuschkan *alter ego* on tähdistä tähän maailmaan pölähtänyt Mimi Minus, mutta minus ei löydy negatiivisen itseruoskinnan voimin – sitä siivittää noitanauru.



Kuten maannaisensa Julia Kristevan tuotannossa, myös Mara Mattuschkan taiteessa kieli ja ruumiillisuus ottavat mittaa toisistaan. Kielitiedettä ja etnologiaa opiskellut Mattuschka muutti Bulgariasta Itävaltaan 1970-luvun puolivälissä. Uudessa kieliympäristössä hän joutui etsimään uuden identiteetin ja ilmaisukeinot, mutta myös tutkailemaan suhdettaan ruumiiseen:

”Kun kielen myötä menettää kaiken, ruumis on lopulta ainoa omaisuus, tärkein työkalu. On ihmisiä, jotka mieltävät itsensä ensisijaisesti ruumiillisesti ja vasta sitten henkisesti, ja sitten on ihmisiä, joille mieli tulee ensin ja vasta sen jälkeen ällistellään ruumista. Kuulun pikemminkin jälkimmäisiin. Vaikka varsinkin nuorempana hyväksikäytin ruu-

mistani jopa eksessiivisyyteen saakka, se johtui ehkä siitä, että mielsin sen aina työkaluksi – en identifioitunut siihen.”

Näyttelemisen ja performatiiviset elokuvat lienevät olleet vapauttava väylä, sillä Mattuschka kieltää suhtautuneensa kartesiolaiseen kaksinaisuuteen traagisesti tai patologisesti. Vaikka elokuvassa *Kugelkopf Ode an IBM* (1985) ihmiskuulakärkikynän muste on pään viiltöhaavoista valuvaa verta, teoksista huokuu riehakas punkenergia, joka loistaa poissaolollaan edeltävän sukupolven naisperformanssitaiteilijoiden vakavissa, jopa ankarissa teoksissa. Mattuschka arvelee Vietnamin sodan bruttaaliuden raskauttaneen vielä 60–70-luvun performanssi-ilmapiiirin. Itse hän tasapainoilee säilyttääkseen teoksissaan huumorin, sillä ihminen on hänen katsannossaan tragikoominen olento. Jokainen on tuomittu lopulta kuolemaan, mutta ”ihmiset ovat niin herttaisia pyrkimyksissään tehdä hyvää, vaikka se ei aina päättyisikään hyvin”, hykertelee hirtehin ohjaaja.

Kokonaan irrallaan ihmiskontekstista on 1990-luvulla Mattuschkan teoksissa seikkaileva Mimi Minus. Omassa leikkikehässään elävä hahmo ei voi olla näyttelemättä, koska ei osaa muutakaan tehdä selviytyäkseen tässä maailmassa. Ihmisetkin voivat olla toisilleen avaruusolentoja, sillä tavoitamme heistä vain pinnan:

”En ole dokumentaristi enkä realistinen ohjaaja. Minulle tärkeintä on ilmaista jotain näkymätöntä, jotain abstraktia tunnetilaa, oli se sitten epäilystä, rauhattomuutta tai iloa. Tietenkään sitä ei voi kuvata abstraktisti, kukaan ei voi nähdä mielen sisälle. Jos voisi, näkymä muistuttaisi ehkä jotain kristalliveistosta, eikä kukaan ymmärtäisi sitä. Kuten havaintomme, kamera ja filmi tallentavat vain pinnan ympärillämme. Jotta voisi ilmaista jotain, se täytyy toisintaa

elokuvat

jollain tavoin – käyttämällä välinettä, aikaa, taiteellista tai ruumiillista ilmaisua tai rytmiä, ilmaisun koko kirjoa.”

Ilmaisukeinoja kysytään eritoten mielikuvituksellisten metamorfoosien kuvaamiseen. Mattuschka ei usko, että psykellä on pysyvyyttä tai edes muotoa. Siksi hän etsii väylää sen muutosten, moodien, värien ja nyanssien esittämiseksi:

”Suurin kauhu on tietenkin vanheneminen ja kuolema, se on kauhuelokuvien hirmuisin metamorfoosi. Se on pelottavaa, koska normaalissa ihmiselämässä siihen menee 70–90 vuotta, kun taas elokuvassa se voidaan tyypistää yhteen minuuttiin. Elokuvassani *Comeback* (2005) vanha oopperadiiva palaa tulevaisuudesta opastamaan nuorempaa minäänsä, mutta tämä on totta kai tieteisfiktion vanha paradoksi: tulevaisuudesta käsin ei voi vaikuttaa menneeseen, koska muuten tulevaisuuskin olisi eri. Myös elämässä tämä on paradoksaalista – kun on todella kokenut ja haluaisi ilmaista asioita helpommin, tietää että ruumiis heikentyy ja nuhjaantuu.”

Yhteyden pitelyä

Mattuschka painottaa, että varmintä on olla läsnä siinä hetkessä, jota elää. On pyrittävä säilyttämään emotionaalinen yhteys omaan tekemiseensä, oli se mitä hyvänsä: maalausta, ohjausta tai näyttelemistä. Muuten taiteen transsendentaalisessa tulkkausprosessissa vastaanottaja jää tyhjin käsin, tunteettomaksi:

”Jopa leikatessani materiaalia virittäydyn samaan tilaan, jossa olin kuvauksissa. Jälkikäteen sillä ei ole niin merkitystä, sitä voi mennä vaikka saunaan. Mutta jos huomaa maalatessani muuttuneeni mekaaniseksi, keskeytän, koska en ole enää kosketuksissa työhöni. Silloin kun olen, maalaus alkaa ajatella itse. Muutoin vain liikuttaa kättä ylös ja alas, se ei toimi.”

Yhteyden säilyttäminen on pulmallista varsinkin elokuvan kaltaisessa ryhmätyössä, koska sen tulee ulottua jokaiseen ryhmän jäseneseen. Yksinkertaista se ei ollut edes Mattuschkan varhaisissa teoksissa, joissa hän ohjaa itseään esittämässä Mimi Minus -hahmoaan. 2000-luvulla hän on ryhtynyt yhteistyöhön Liquid Loft -ensemblea johtavan koreografin Chris Haringin kanssa. Taide on aina sovittamista ja kääntämistä, mutta ylimääräinen kerros syntyy, kun alun perin näyttämölle toteutettu performanssi muunnetaan elokuvan kielelle.

Työryhmän lisäksi elokuvaan tuo toki oman panoksensa katsoja. Mattuschka kaivaa laukustaan festivaalilukemisensa, Umberto Econ Harvardin luentoihin perustuvan kokoelman *Six Walks in the Fictional Woods* (1994). Ecosta innoittunut ohjaaja muistuttaa, että katsoja joka tapauksessa muodostaa tarinan omassa päässään, mutta taiteilija voi yrittää myös paeta kerronnan valtaa. Dissosiativisesta nyrkkeilijästä kertovaa pitkää elokuvaa *Voices* valmistelevalta Mattuschka on innoissaan tv-sarjojen lipu-

misesta eepin, pitkiä kaaria kehittelevän tarinankerronnan tontille. Se voi hänen mukaansa vapauttaa pitkän näytelmäelokuvan suoraviivaisen kerronnan ja todellisuudenkuvauksen vaatimuksesta:

”Puolestoista tunnissa voi seurata useita hahmoja tai kertoa romaanimaisen kertomuksen. Mutta kokonaisen perheen tarinan kattaminen kolmen vuosikymmenen ajalta ei oikein toimi. Sen sijaan nyt on mahdollista esittää elämän emotionaalisia puolia, se on poeettista. Ennen se oli kokeellisten ja lyhytelokuvien etuoikeus.”

Kiimaisia kontrasteja

Emotionaaliset aspektit ovat hallitsevia myös Oberhausenissa nähdyissä teoksissa. Elokuvassa *Danke, Es Hat Mich Sehr Gefreut* (1987) ja muissa 1980-luvun töissä on runsaasti autoeroottista ilakointia. Wittgenstein-viritteisessä episodielokuvassa *Loading Ludwig* (1989) katsojan mieleen hiipii kysymys, ovatko häpykielen rajat myös maailman rajat. Eroottinen voima kääntyy piinaavaksi ja possessoivaksi Liquid Loftin kanssa tehdyssä, kauhua, kitschiä ja ilmapanoja sekoittavassa teoksessa *Burning Palace* (2009).

”Olen jälleen kiinnostunut näkymättömästä, en seksistä. Seksi on näkyvä osuus, ja sen elokuvaaminen ei näytä miltei. Eroottinen jännite on sen sijaan se näkymätön, joka täytyy kuvittaa. *Burning Palacessa* hahmot eivät edes kosketa toisiaan, silti elokuva on kauttaaltaan eroottinen. Se sisältää myös kuolemaviitteitä, joten Eros ja Thanatos ovat jälleen yhdessä.”

Elokuva rakentuu kontrasteille: näemme paksuun karvamattoon verhoutuneen miehen vilvoittelemassa tuuletin alla. Naisen orgastinen nauru vaihtuu itkunpurskahduksiin. Melankolia vaanii aina täyttymyksen varjossa. Kerron Mattuschkalle liikuttuneeni 1970-luvun bisarrin pehmoporno-ohjaaja Joe Sarnon urasta kertovan dokumenttielokuvan *The Sarnos. A Life in Dirty Movies* (2013) kohtauksesta, jossa kesken nuhjuista skandipornoa onanoiva nainen puhkeaa kyyneliin. Mattuschka löydän ymmärtäjän, sillä hän näkee vastakohtat aina kosketuksissa toisiinsa – keskellä voikin sitten olla laajempi skaala mitä vain:

”Orgasmi on hyvin fysiologinen ilmiö – se on yhteydessä sympaattiseen hermostoon, kun taas itku on parasympaattisen hermoston toiminto. Jos toista puolta ärsytetään äärimmilleen, myös toinen aktivoituu. Orgasmin jälkeinen itku ei ole vain psyykkistä, se on myös fysiologista. Annetaan kyynelten tulvia ja naurujen purskahdella ja luovutaan kontrollista, sillä nämä ilmiöt ovat osa meitä.”

Mattuschkan elokuvien vuoroin muikeat, vuoroin melankoliset masturboijat viittovatkin kenties tietä esikielelliseen tilaan, jossa ruumiin ja mielen välillä ei vallitse niin suuri hämmennys.

TYTTI RANTANEN

Elokuvallisia ja -ttomia puutostiloja

Mika Taanilan kuratoiman esityssarjan *Film Without Film* nimi kääntyy monimerkityksellisesti suomeksi. Toukokuussa Oberhausenin lyhytelokuvajuhlilla koettiin ennen kaikkea elokuvaa vailla *filmiä* – sarja lienee kokonaisuutena kommentti viime vuosien digitalisaatiokeskusteluun¹. Yhtä hyvin osallistuja saattoi tosin saada hypisteltäväkseen 16 millimetrin filminauhaa, nähdä kuvaa ilman ääntä tai kuulla ääntä ilman kuvaa. Performanssit ja projektiot sisälsivät myös elokuvaa ilman tarinaa ja tarinaa ilman elokuvaa. Pysyvin elokuvallinen osatekijä oli esitystila, elokuvateatteri, mutta tämänkin tyhjyyden täyttää kokeva yleisö, niin hyvässä kuin pahassa.²

Toisin kuin voisi luulla, negatiivisuus ja tyhjyys herättävät usein hilpeyttä niin taiteen parissa kuin tosielämässä. Elämäni absurdeimman keskustelun kävin viitisen vuotta sitten Pariisin Boulevard Saint-Michelin Starbucks-kahvilassa, kun barista tuli kertomaan, että olin saanut vahingossa kahvia ilman kahvia. Ihmeellistä makusiirappikermavaahtohöttöä täynnä olevan mukin painosta sitä ei voinut päätellä. Monelle taas on tuttu Internet-sarjakuva *Karvinen ilman Karvista*, joka on kaikesta Eskon *ennuista* huolimatta hervoton³.

Leikillä ja vitsikkyydellä on olennainen sija myös elokuvattomassa elokuvassa. Tämä käy heti kättelyssä selväksi Oberhausenin lyhytfilkkarien erikoisteemassa *Memories Can't Wait – Film Without Film*. Sarjan avauskunnian saa Ernst Schmidt nuoremman *Hell's Angels* (1969), tuottaja-lentäjä-legenda Howard Hughesille omistettu ”värielokuva”. Leonardo DiCaprion ei tarvitse vaivautua paikalle esittämään ilmailijaa, sillä koko yleisö heittelee ilakoiden keltaisista, kaupallisen levityksen elokuvaohjelmiston viikkoesitteistä taiteltuja paperilennokkeja, joiden suihkimat varjot heijastuvat projektorin valaisemalle valkokankaalle.

Vitsikäs on myös Ernst Schmidt nuoremman toinen teos, *Nothing* (1968), joka eksistoi vain ohjelmatiedoissa. Tätä ei-mikyyttä ei kehystetä esitykseksi yhtikäs mitenkään, joten sitä voi nimittää elokuvaksi vain tietyin varauksin. Muissa teoksissa on ei-minkään lisäksi tai sijasta sentään *jotain*. Useat elokuvattomista elokuvista sisältävät aimo annoksen läsnäoloa, niin niitä yhdessä kokevan yleisön kuin eri tavalla esitystapahtumaa ja -tilaa manipuloivan taiteilijankin. Osa teoksista koostuu pelkästä äänestä, kuten Walther Ruttmannin elokuvakameralla äänittämiä urbaani kuunnel-

madokumentti *Weekend* (1930) tai modernimpaa kaupunkidraamaa taltioiva Ian Helliwellin *May 2nd 2004, 3:30 AM* (2004). Kaunis lisä olisikin ollut Marguerite Durasin lähes kauttaaltaan ”musta” elokuva *L'homme Atlantique* (1981).

Slovenialainen Tobias Putrih on tehnyt Taanilan tilauksesta ohjelmistoon elokuvan *Negative Inspection* (2014), mutta ohjaaja ei ollut tyytyväinen kuvattuun materiaaliin eikä oikein tiennyt, miten leikata sitä. Niinpä hän avustajineen jakaa 16 millimetrin filminauhan kiertelemään ristiin rastiin yleisöä. Vastoin kaikkia odotuksia *Film Without Film* on ensimmäinen tilaisuus, jossa tämä kirjanoppinut cinéfiili saa omin käsin kosketeltavakseen vanhaa kunnan analogista filmiä. Esityssarjan paneelikeskustelussa media-ärkeologi Erkki Huhtamo kuitenkin aiheellisesti muistuttaa, ettei filmiä materiaalina pitäisi nostaa fetišsin asemaan: analoginen filmi on vain yksi välivaihe, pieni palanen laajempaa liikkuvan kuvan eloisaa historiaa. Huhtamon oma luentospektaakkeli ”Panoramas in Motion” käsittelee liikkuvien maisemakuvien miltei unhoitetun tradition kytköstä länsimaiseen konservatiiviseen kolonialismiin.

Mediamaiseman murros näkyikin teemassa. Juha van Ingenin värikäs *Web Safe* (2008) ja vinkeän eteläkorealaisen Young-Hae Chang Heavy Industries -kaksikon nokkelan sanataiteelliset vyörytykset *Hyperbole on My Mind* (2013) ja *End Credits* (2007/2014) sijoittuvat ehkä pikemmin Internet- kuin elokuvataiteen puolelle⁴. Paneelissa medianväliset rajapinnat ja niiden tylstyminen puhuttavat. Valtaosa elokuvista on verkossa helposti saatavilla, mutta virikkeistä turpea ihminen ei millään kykene katsomaan kaikkea. Brittiläinen kokeellinen elokuvantekijä Chris Petit luonnehti digivallankumouksen räjäyttäneen elokuvallisen pankin. Jälkicinemaattisessa tilassa kuvat kumuloituvat ja kulttuu-

rinen työläännys kasvaa. Petitiä kiehtovat eritoten YouTube-videot, joilla on nolla katsojaa tai se kipukynnys, joka saa katsojan lähtemään elokuvista kesken pois.

Keskihakuinen kokija elokuvan tilassa

Chris Petit huomauttaa paneelikeskustelussa, että Oberhausenin festivaaliyleisö on jopa liiankin kuuluaista ja motivoitunutta: yleensä performanssiyleisö käyttäytyy kärsimättömämmin. Miten kokeellisen ei-elokuvan yleisön tulisi olla ja asennoitua? Vihkiytyäkö ei-mikkydelle oletusarvoisen ylevöityneesti vai antaako tilaa sisäisen poroporvarinsa taivastelulle? Jos provosoivan performanssin yleisö on jo valmiiksi vastaanottavaista ja myöntämielistä, meneekö provokaatio hukkaan? Elokuvallisten tyhjyyksien äärellä Oberhausenin yleisö osoitautuu lopulta varsin keskiahakuiseksi ja antroposentriiseksi. DocPointissa tänä talvena vierailleen itävaltalaisen VALIE EXPORTin *Abstract Film n:o 2* (2014) vastustaa tekijyyttä: kuka tahansa voi toteuttaa teoksen, jossa erivärisiä nesteitä kaadellaan peilin pintaa pitkin ja näkymä heijastetaan valkokankaalle. Vaikka nesteiden mustavalkoisena välkehtivä meri on näkymänä dekoratiivinen ja hypnoottinenkin, huomaan silti seuraavani enemmän EXPORTia itseään ja hänen assistenttiaan sekä ennen kaikkea ”alkuperäisiä” nesteitä, jotka ovat ”todellisempia” kuin heijastuksensa.

Tuskallisimmin yleisön tyhjän tilan kauhu tiivistyy William Rabanin viikon aikana kehkeytyvän teoksen *2'45"* (1973–2014) toisessa näytöksessä. *2'45"* on teos, jota voi esittää ainoastaan uusintamalla sen. Teos alkaa, kun ohjaaja selostaa valkokankaan reunassa:

”2'45” Oberhausenin elokuvajuhlilla 2.5.2014 Lichtburg-elokuvateatterissa. Kamera kuvaa yleisöä katsomassa eilisen päivän yleisöä katsomassa tyhjää valkokangasta. Kaikki yleisön reaktiot nauhoitetaan.”

Ensimmäisessä kokemassani näytöksessä osa yleisöstä tuntee vastustamatonta tarvetta täyttää hiljaisuus erilaisella infanttiililla ulinalla ja viheltelyllä. Nolostun omaa ärsyynnystäni, varsinkin kun se aktivoituu uudelleen myöhemmissä näytöksissä. Joudun kuulemaan kerrostuneet, nyt ikään kuin teoskynnyksen ylittäneet hälinät yhä uudelleen⁵. Yleisöllä on tila reagoida, miksei se käyttäisi sitä? Raban itse arvelee, että tekijä rajautuu toistojen myötä pois kuva-alasta, mutta viimeisessä näytöksessä ohjaajan kumuloituva alkuselostus päinvastoin lopulta peittää aiempien yleisöjen äänet alle.

Sandra Gibsonin ja Luis Recorderin installaatio *Stations of Light* (2014) pyrkii saamaan yleisön leikkaamaan teosta jaloillaan. Kahdessa vierekkäisessä teatterissa esitetään kahta eri elokuvaa tunnistamattomaksi



Hans Scheugl: ZZZ: Hamburg Special (1968)

projisoituna. Salista toiseen vuorottelee musiikkisäestys, yleisön on tarkoitus vaellella vapaasti. Joko musiikki- tai ihmishahmo-orientoituneesti lähes kaikki kuitenkin siirtyvät aina kun muusikotkin siirtyvät. Kenties sinänsä hypnoottisen repaleisten, matissemaisesti tanssivien värin ja valon muodostamien hahmojen leikkiin tarvitaan joku lihallisempi kiintopiste. Gibson ja Recorder kannustavat tilan haltuunottoon tai jopa sen hylkäämiseen. Katsojan ei tarvitse olla apparatuurin lumoihin nautittu parkalainen. Itseni *Stations of Light* saattelee sopivasti yöpuulle, ei niinkään aktivoi.

Chris Petit summaakin paneelissa elokuvatilalla olevan toisaalta kertova tila, toisaalta kuluttamisen tila. Tila muodostuu juonta tärkeämmäksi samalla kun tämän päivän mediakuluttajasta tulee valintoja tekevä oman virikeympäristönsä kuraattori. Oberhausenin erikoisohjelmaan Petit on Emma Matthewsinkin kanssa toteuttanut

performanssin *Museum of Loneliness Presents Lee Harvey Oswald's Last Dream* (2014). Innoituksena on lähihistoriallinen jännitysnäytelmä, jossa John F. Kennedyn ampuja Lee Harvey Oswald otettiin kiinni elokuvateatterissa hänen paettuaan kahden sotaelokuvan yhteisnäytökseen. Petitin lausumaa proosarunoo seuraa elokuvateatterissa äänikollaasi, joka koostuu mainoksista, vanhasta iskelmästä ja päivänpopista, *Patarouva*-opperasta ja poliisien selostuksesta Oswaldin pidätyksestä. Valkokankaalle heijastuu lämpökameran kuvaa yleisöstä, lopussa poliisit ryntäävät sisään ja vievät katsomossa istuvan ”Oswaldin”.

Materiaalisuus vai tarina?

Elokuvatapahtuman materiaaliset olosuhteet nousevat päärooliin monessa esityksessä. Gibsonin ja Recorderin neljän projektorin valopalapelissä *On/Off* (2004) korostuu erityisesti äänimaisema räpsymiseen ja hurinoineen. Hans Scheuglin *ZZZ: Hamburg Special* (1968) hylkää filmin ja ajaa projektorin läpi lankarullan. Elokuva voi silti olla ilman koneita: VALIE EXPORTin provosoiva teos *Tapp und Tastkino* (1968) on valitettavasti ohjelmistossa vain vanhana arkistopätkänä. Teoksessa nuoren EXPORTin rinnat olivat kenen tahansa kopeloitavissa pienen verhotun laatikon uumenissa. Kevytmielisesti spekuloidimme suomalaisdelegaatiossa, miksei *Frau* toista teostaan ”oikeasti” – ikääntyyhän filmimateriaalikin. Vitsailu paljastaa silti seksuaalipoliittisen tabun: miksi ajatus ikääntyneiden rintojen koskettelusta on hädäkähdyttävä ja sopimaton?

Film Without Film -sarjan teokset ovat lähtökohdaisesti kokeellisia joko muodoltaan tai sisällöltään tai sekä että. Jos Roland Barthesin *lisible-scriptible*-jaottelu tuodaan kirjallisuudentutkimuksesta elokuvan puolelle, useat teoksista asettuvat valmiiksi-pureskellun, passiivoivan *lisible*n sijaan lukija-kirjoittaja-katsojan aktiivista uudelleenjärjestelyä edellyttävää *scriptible*ä kohti⁶. Jotkut teoksista ulottuvat kirjoittamiseen vertautuvan osallistumisen yli suoraan ruumiillisuuteen. Lettristi Roland Sabatier'n elokuva *Respirez* (1968) toteutuu katsoja-kokijansa hengittäessä – esitysnopeutta voi kukin hönkäilijä säädellä itse. Volker Zanderin performanssi *Helmholtz Kino* (2014) innostaa yleisöä tökkimään omaa silmäänsä valoilmion aikaansaamiseksi.

Joissain teoksissa taas materiaallinen erikoisuus tekee erityiseksi tarinan, joka itsessään saattaa olla kaikkea muuta kuin kokeellinen. Julien Mairen *Demi-pas* (2002) kertoo erään miehen työnteon ja autonpesun täyttämästä arkisesta elämästä, mutta teoksen erityispiirre on sen esineellinen esitystapa. Elokuva rakentuu kolmeulotteisten, huolellisesti kyhättyjen miniatyyrien projektiossa. Tilpehööri vie ansaitusti huomion tarinalta, joka on vain tekosyy mielikuvituksellisille väsäyksille.

Rajoitukset ja leikki

Film Without Film kattaa monta vuosikymmentä ja tyylisuuntaa lettristeistä strukturaaliin elokuvaan. Monet

teoksista tuovat mieleen ranskalaisen kirjallisen avant-garden OuLiPo-ryhmän, joka myös teki rajoituksista ja puutteista taidetta. Onko Oberhausenissa nähtävillä mahdollista vai mahdotonta elokuvaa?

François Le Lionnais summaa ryhmän toisessa manifestissa, ettei oulipolaisia kiinnosta niinkään semantiikka, tunteet ja ideat kuin rakenne ja syntaksi⁷. Kuten Mikko Mankinen kiteyttää OuLiPon unisuhdetta luotaavassa esseessään, valintaan, käsityöläisyyteen ja menetelmällisyyteen keskittyminen tuo esiin poettisen kielen kommunikoivuuden ongelmallisen luonteen⁸. ”Laajennettu” elokuva (*expanded cinema*) on itse asiassa rajoitettua, kun jotain osa-aluetta konventionaalisesta elokuvan tuotanto- tai esityskontekstista häiritään ja muunnellaan. Hitaan ja vaikean sekä välittömän ja helpon tyydytyksen suhteeseen pureutuu nokkela ”vanhan koulun uusmediaheppu” Vuk Ćosić keskeneräisellä projektillaan ”Very deep ascii”. Ćosić toteutti ensin pornoelokuvaklassikko *Syvän kurkun* (Deep Throat, 1972) katkelman ascii-tokoneanimaationa, mutta nyt hän yrittää tehdä saman savitauluun kaiverretulla nuolenpää-asciilla. Pornon tarjoama nopeaa paineiden purkua saanee odotella turhautukseen asti, kun alusta viedään nyky maailman heikkydestä katsoen jurakaudelle.

Jotkut Oberhausenissa koetuista teoksista ovat nähtävillä verkossa. Sabatier'n *Respirez* taas kulkeutui mukanani Suomeen hengityksessäni sekä värikkäinä pahvilappuina. Kokonaisuutena esityssarjassa mieleenpainuvinta oli silti muiden kanssa samassa tilassa oleminen viehtymyksineen ja ärsytyksineen: rajoituksen, puutteen ja leikin kokeminen yhdessä. Siksi kirjaamistaan odottaneiden muistojen muotoilu tähän tuntuu vajaalta: *Film Without Film without Film Without Film*.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Keskustelua on käyty tämänkin lehden sivuilla, ks. erit. *niin & näin* 2/13:n teemapaketti ”Elokuva, todellisuus, dokumentaarisuus”.
- 2 Taanila pohjusti Oberhauseniin tilaustyönä kuratoimaansa teemaa jo edellisnumerossa julkaistussa haastattelussaan ”Yksilöpoliittisen historian äistikas sirkus”. *niin & näin* 1/14, 132–134. Oberhausenin valikoima projektioita, performansseja ja muita elokuvattoman elokuvallisia töitä on laajennettu versio edesmenneellä Avanto-festivaalilla vuonna 2004 nähdystä samannimisestä pienemmästä esityssarjasta.
- 3 <http://garfieldminusgarfield.net/>, tarkistettu 27.5.2014.
- 4 <http://www.yhchang.com/>, tarkistettu 27.5.2014.
- 5 Samaa epämääräistä myötähäpeää tunsin Matthew Akersin ja Jeff Dupren dokumenttielokuvan *Marina Abramovic: The Artist is Present* (2012) äärellä. New Yorkin MoMA:ssa ihmiset jonottivat päästäkseen eleettömän Abramovicin eteen suorittamaan jonkin oman banaalin riisuutumisperformanssinsa.
- 6 Roland Barthes, *S/Z* (1970). Seuil, Paris 2000, 10.
- 7 François Le Lionnais, *Le second manifeste*. Teoksessa *La littérature potentielle. Créations re-créations récréations*. Toim. Oulipo. Gallimard, Paris 1973, 23–27.
- 8 Mikko Mankinen, Mistä tulevat unet, joita Jumala ei lähettänyt? Potentiaalisen kirjallisuuden perustamattomasta ontologiasta. *niin & näin* 4/13, 107–113.

HARRI LAAKSO

Joen pienoismalli

Kirjassaan *The Remembered Film* (2004) brittitaiteilija Victor Burgin (s. 1941) kirjoittaa elokuvallisista muistikatkelmista. Ne voivat valloittaa mielen äkkiarvaamatta ja luoda hallitsemattomia yhdistelmiä ja uneksuntaa. Hän päättää kirjansa sanoihin: ”Tietoisuudet saattavat olla synkronoituja jaettuna katsomisen hetkenä, mutta elokuva, jonka *me* näimme, ei ole koskaan elokuva, jonka *minä* muistan.”¹ Fragmentaariset muodosteet ovat subjektiivisuudessaan harvoin yhteismitallisia ja tuskin koskaan systemaattisia, mutta ovatko ne lähempänä elokuvien ydintä kuin arvaammekaan? Tarjoavatko ne kokonaisista taideteoksista jonkinlaisen pienoismallin?

Muutama viikko sitten eräs filmimuisto alkoi kalvaa tajuntaani: yllättäen mieleeni palasi David Barisonin ja Daniel Rossin ohjaaman elokuvan *The Ister* (2004) eräitä jaksoja. Dokumenttielokuvan inspiraationa toimivat Martin Heideggerin (1889–1976) luennot runoilija Friedrich Hölderlinin (1770–1843) runosta ”Der Ister” (1803), joka oli vanha nimitys Tonavalle. Elokuva kulkee jokea ylävirtaan, kohti alkuperäisiä lähteitä, samalla sekä maantieteellisesti että historiallisesti Euroopan halki, myös kohti Heideggerin ja Hölderlinin ajattelua. Näine tarkoitusperein elokuvassa haastatellaan monia historioitsijoita ja filosofiä – muun muassa Bernard Stiegleriä, Philippe Lacoue-Labarthea ja Jean-Luc Nancya – ennen kuin se huipentuu Heideggerin lausumaan runoon. Myös elokuva *itse* virtaa joen lailla myötäillen Tonavan ja samalla myös Hölderlinin runon liikettä – se on ajattelua liikkeenä ja kuvina. Ehkä tätä kaikkea voisi olla taiteellinen tutkimus.

Mieleissäni kummitteli elokuvan loppupuolen jakso. Iäkäs herrasmies ryppyisessä vaaleassa puvussaan kiihuhtaa hieman kumarassa ulko-ovesta rehevöityneelle pihalle luonnoskirja kainalossaan. Muutaman hetken päästä hän istuu pöydän ääressä ja alkaa kertoa, kädet ristissä, paidan ylänappi kiinni, kesken lauseen: ”[...] ja Hölderlin on kiinnostava. Minusta hänellä on musiikki [*the music*] sanoissaan [...]”

Tunnen elokuvan hyvin. Jostain syystä vain olin aiemmilla katsomiskerroilla sivuuttanut vähällä huomiolla koko jakson, jossa saksalainen elokuvaohjaaja Hans-Jürgen Syberberg (s. 1935) puhuu. Arvostuksen puutteesta se ei johtunut. Esimerkiksi hänen elokuvastaan *Hitler, a Film from Germany* (1977) olen samaa mieltä Susan Sontagin kanssa: se on omaa luokkaansa oleva ”jalo mestariteos”, joka vaatii ja herättää ”vasallin kuuliaisuutta”². Sontag myös vihjaa, että teoksen ideaali vastaanottaja olisi joku, joka voisi omistaa sille koko elämänsä. Sama monumentaalisuus, lopettamisen ja haluttuuton halveksunta, läpäisee Syberbergin koko tuo-





tannon, yhä edelleen, aina hänen rönsyileville verkkosivuilleen saakka³.

Syberbergin parikymmenminuuttisen haastattelun elokuvassa *The Ister* olin kuitenkin ohittanut jonkinlaisena sympaattisena ja aforistisena, jopa vähämerkityksisenä jutusteluna. Ohjaajan lempeät kasvot ja kauniit sanat johtivat minut harhaan, kuten hänen äänensäkin – sillä myös Syberbergin sanoissa on musiikki. Syberberg puhuu englantia, mutta elokuva on myös tekstitetty englanniksi⁴. Näin on todennäköisesti tehty selvytyden vuoksi: Syberberg puhuu saksalaisella aksentilla ja paikoin kuin oraakkeli. Minulle hänen sanoillaan, juuri siten kun hän ne sanoo, on erityinen merkitys. Syberberg jatkaa samassa kohtauksessa:

”[...] ja Wagner tarvitsi nuotit ja instrumentit. Mutta, minä ajattelen, että myös Hölderlin tarvitsee instrumentteja. Ääntä, puhuvaa ääntä. On hyvin köyhää vain lukea sitä. Kuuntelen hänen runonsa mieluummin Heideggerin kuin näyttelijän, tavallisen näyttelijän, lukemana.”

Jo tässä mitättömässä katkelmassa kiteytyvät salakavalina alkutahteina ne keskeiset teemat, joiden sivuuttaminen tuntuu nyt anteeksiantamattomalta: Syberbergin suureen luottamus kielen eleganssiin, herkkyyden tunnistaa kielen instrumentti ja paikantaa kielen kerroksellinen näyttämö.

Pienoismalli läsnäolon välittäjänä

The Isterin kohtausta jatkuu Syberbergin pohdintoilla Hölderlinin näyttämöllepanosta. Hän selailee aiemmassa kohtauksessa puutarhaan kantamaansa luonnoskirjaa.

Luonnoskirjassa on vanhoja valokuvia esityksistä, joissa Syberbergin pitkäaikainen yhteistyökumppani, näyttelijätär Edith Clever, lausuu lavalla Hölderlinin tekstejä⁵. Kuvissa taustalla näkyy jonkinlainen pieni rakennelma:

”Näyttämö oli tyhjä, ja keskellä näyttämöä oli vain antiikin Kreikan teatterin pienoismalli. Yhtä iso kuin tämä pöytä tässä. Näin korkea [näyttää kädellään]. Me olimme rakentaneet sen. Se oli rakennettu lavaste Delfoista. Ja se oli yksin lavalla, niin että hän saattoi kulkea sen ympäri. Pysyä tässä, pysyä siellä, katsoa sitä, sen takana, edessä.”

Syberberg pitää tällaista esillepanoa toimivana runouden lausumiseen:

”Se on nuotti [note]. Ja kaikki se Hölderlinin kirjoittama teksti on nuotti [tai muistiinpano] jollekin muulle. Sen kanssa pitäisi tehdä jotain. Mutta se on eri asia. Se on vaikeaa. Kuinka? Kuka? Missä?”

Näyttämöllepano, mittakaava, välineet ja erilaiset käännökset (paitsi eri kielten myös kuvien ja sanojen sekä eri taiteenlajien välillä) ovat yhteen nivoutuvia alueita. Niiden väliset vastaavuudet yhtä lailla kuin ”epäsopiavuudetkin” ovat taiteelliselle tutkimukselle tärkeitä. Todellisuuden ja poeettisen kuvan välille tarvitaan (pienois) malli, se on Syberbergille välttämätön. Yhteys ei välity, jos pyritään yhdenmukaisuuteen tai samapaikkaisuuteen. *The Ister* -elokuvassa käsitellään Hölderlinin esittämisen lisäksi myös kahta muuta samanlaista ”näyttämöllepanon” ongelmaa: sitä, kuinka antiikin Kreikka olisi mahdollista esittää ja (elokuvan itsensä lähtökohdille vielä keskeisemmin) kuinka Tonavan kaltainen joki voisi nykyhetkessä vielä virrata runollista voimaa.

Syberbergin mielestä esimerkiksi Baijerin kuninkaan Ludvig I:n (1786–1868; vallassa 1825–1848) Saksan maaseudulle Regensburgin lähelle 1830–40-luvuilla rakennuttama Walhalla, Parthenonin mallin mukainen massiivinen temppeli, ei voi kyetä siihen, mitä se tavoittelee: ”Minusta se on myös tietynlainen vääryydenmäisyys. Luulen niin. Sen on hyvin yksinäistä olla siellä.” (Tekstitetystä käännöksestä puuttuu sana *that* lauseesta *I think it's very lonesome that to be there*, mikä muuttaa merkityksen.) ”Jos sen rakentaa meidän maisemaamme, se ei voi tapahtua, koska se on niin erilainen.” Syberbergille antiikin temppeli, pois paikaltaan Saksan maaseudulla, voisi korkeintaan olla sovelias paikka jännityselokuvalle tai murhamysteerille. Se ei kuitenkaan onnistu tuomaan antiikkia yhtään lähemmäs nyky maailmaamme, kuten ei sekään, että runot nyt vietäisiin Kreikkaan. Runon Kreikka on *projektiio*, ei todellinen asia.

Syberbergin mielestä myöskään suuret joet (ne joista Hölderlinkin kirjoitti) eivät enää kannata poeettista voimaa. Jokapäiväisen elämäme ja tekniikkaamme osana ne ovat likaantuneet ja menettäneet lämmön ja myyttisen painoarvonsa⁶. Ne eivät enää ole suotuisaa

materiaalia taiteilijoille. Lempeän huomaamattomasti Syberberg patoaa samalla myös *The Isterin* itsensä ratkaisevan lähtökohdan: näin eräänlainen impotenssi tai menetys tulee myös sen omaksi kohtaloksi. Jokea ei voi ymmärtää Hölderlinin tarkoittamassa mielessä kuvaamalla sitä nykyaikana, kuten elokuvassa itsepintaisesti tehdään. *The Ister* kääntyy siis tavoittelemaan mahdotonta ja kuvaamaan menetettyä – kuvia maailmoista, joita ei enää ole. Tämä epäonnistuminen, tai romahdus, on tietysti myös sen saavutus. Jos Syberberg itse olisi ollut ohjaajassa vastaavaa yritystä hän olisi (näin annetaan elokuvassa ymmärtää) tuonut installaatioon lasillisen vettä, keskelle huonetta, jonka seiniä koristaisivat valokuvat Hitlerin ajoista. Lasissa katsoja näkisi luonnon ja voisi miettiä kaikkea seinillä olevaa ja sitä, mitä lasissa on nyt.

Pienoismalli, sen *läsnäolo näyttämöllä* – fyysinen esine tai rakennelma ja sen lisäksi ele – saa melkoisen painoarvon. Tämä pätee antiikin teatteriin ja joessa virtaavaan veteen. Taiteellisen tutkimuksen kannalta on mielenkiintoista miettiä, millaisena välittäjänä pienoismalli oikein toimii. Claude Lévi-Straussin mielestä taide oli puolimatassa tieteellisen tiedon ja myyttisen tai maagisen ajattelun välillä. Hänelle taiteilija oli tiedemies ja *bricoleur* ja pienoismalli tai miniatyyri kaiken taiteen ”universaali” muoto.⁷ Suurikokoinenkin taide (vaikkapa Sikstuksen kappelin freskot tai uskonnolliset monumentit) on vain pienikokoinen ”malli” aiheensa valtavuudesta. Näin on jopa luonnollista kokoa suuremmassa ratsastajapatsaassa (joka oikeastaan on kallion mittasuhteiden pienentämistä ihmisen mittakaavaan) tai silloin, kun kuva tehdään yksi yhteen (mikä aina tarkoittaa jonkin ulottuvuuden karsimista, välineestä riippuen). Lévi-Straussin mukaan taide olisi siis aina jonkinlainen reduktio mittakaavassaan tai ulottuvuuksissaan ja ominaisuuksissaan.⁸ Tämä puolestaan johtuu jonkinlaisesta ympärikkäntymisestä ymmärtämisen prosessissa. Kun koetamme ymmärtää jonkin todellisen asian kokonaisuutta, aloitamme yleensä osista. Näin pelkistetty kokonaisuus ei enää olekaan niin suunnaton tai mykistävä. Sitä pystyy hallitsemaan helpommin, kuten lapsi nukkeaan. Pienoismalleissa tieto kokonaisuudesta edeltää tietoa osista. Tämä illuusio – sellaiseksi Lévi-Strauss sen myöntää – tuottaa älyllistä ja esteettistä nautintoa: siinä taiteen perimmäinen viehätys.⁹

Hallinnan harha hajoaa

Jo tässä vaiheessa huomaa, ettei taiteellinen viehätys voi kattavasti kuvata Syberbergin mieltymystä pienoismalleihin (ja esimerkiksi mallinukkeihin). Myös Lévi-Strauss nostaa esiin pienoismallien toisen piirteen: ”Ne ovat ’ihmisen tekemiä’, ja vielä enemmän, käsin tehtyjä. Ne eivät siis ole vain projektioita tai passiivisia objektin homologioita: ne ovat sillä tehty todellinen koe.”¹⁰ Koska pienoismalli on tehty käsin, on myös mahdollista ymmärtää, kuinka se on tehty. Samalla voi tulla tietoiseksi niistä yksittäisistä valin-



noista, joita tuo tekeminen on edellyttänyt, sekä kaikista niistä valinnoista, jotka tekemisessä on suljettu pois. Tämä tieto toteutuneista (ja toteutumattomista) valinnoista lisää pienoismallin kokemiseen uuden kerroksen ja tekee katsojasta aktiivisen osallisen uudella tavalla, huomaamatta. Näin ”pionoismalli kompensoi aistittavista ulottuvuuksista luopumista lisäämällä ymmärrettäviä ulottuvuuksia”.¹¹

Epäilemättä Syberbergin elokuvissa pienoismalleihin tiivistyy suuria kokonaisuuksia, jotka saattavat hetken olla hallittaviakin. Sitten pienoismallit, nuket, projisoinnit ja muut yksityiskohdat kasautuvat erilaisen informaation runsaudeksi, jonka osat nivELYTYVÄT yhteen mitä erilaisemmin tavoin, vailla hallinnan mahdollisuutta. Gilles Deleuzen (1925–1995) mielestä Syberbergin elokuvien yksi erityispiirre onkin tarjota koettavaksi tämä anarkistisen ’informaation tilan’ kompleksisuus, jossa kulttuurinen, yleinen ja yksityinen tieto asettuvat suhteisiin ja muodostavat verkoston ja jossa on vain vähän syy-seuraussuhteita.¹² Tällaisessa oikosulussa ei enää viestitä tai välitetä informaatiota – joka on Deleuzen mukaan ”joukko käskyjä” – ellei sitten vastainformaatiota ja vastarintaa. Kommunikaatiolla ei viime kädessä muutenkaan ole Deleuzen mukaan minkäänlaista suhdetta taideteokseen.¹³

Pienoismallit ovat siis hallittavia ”pienennyksiä”, oman logiikkansa paljastavia käsin tehtyjä erikoistapa-uksia tai rakennusaineita ylitsevuotavassa informaatio-ruksaudessa. Niiden neljäs ja tärkein ulottuvuus on kuitenkin se ajallinen, tilallinen ja tyylillinen epäjatkuvuus, jossa ne ovat osallisia. Syberberg on yksi niistä elokuvaohjaajista, joiden teoksissa näkeminen ja puhuminen on usein tiukasti erotettu toisistaan. Deleuzen mukaan

juuri se on perimmäinen 'elokuvallinen idea' – jotain sellaista, mitä mikään muu taidemuoto ei oikeastaan voi saavuttaa. Jotain puhutaan, jotain muuta näytetään ja edelleen jotain muuta on sen ”*alla*, mikä näkyy”.¹⁴ Elokuvan omin idea toimii repeämässä, jossa äänet irtoavat lausujistaan, tulevat vieraiksi ruumiille ja tiloille, joita niille on tarjolla paikoiksi olla (ihmishahmot, nuket, mallit, projisoinnit), ja joskus äänet kilpailevat samoista ruumiista ja paikoista. Näyttämöllä esiintyjät yhdistyvät erilaisiin asioihin, ja kuitenkin siitä ei muodostu yhtä ”kokonaisuutta” tai edes eheitä henkilöitä. Tuntuukin, että Syberbergillä pienoismalli hajottaa sisältä sen hallinnan illuusion, jonka pienoismallit Lévi-Straussin mukaan lupasivat. Siitä aukeaa taiteelle uudenlainen viihätys tai väsytytys – kuten kalastaja väsyttää saalistaan joen äärellä.

Pienoismallit – ja mielestäni myös ne alussa mainitsemani muistin syövereistä äkillisinä ilmaantuvat elokuvalliset näyt – ovat välittäjiä. Näissä välittäjissä mikään ei tule välitetyksi, mutta niissä jokin *alla oleva kääntyy* esiin. Sikäli ne ovat siis käännöksiä, kunhan ymmärtää kääntämisen Walter Benjaminia (1892–1940) myötäillen pääsytään kielen itsensä kokemukseen, joka resonoi omaa mieltään, ei viestin viemisenä kielestä toiseen. Tämä on taiteelliselle tutkimukselle tärkeää, kuten Mika Elo on esittänyt. Taiteellisen tutkimuksen piirre, figuuri ja varanto on sen kyvyssä asettaa näyttämölle (ja nähdäkseen myös tunnistaa) liikkahduksia eri medioiden, kielten ja artikulaatiomuotojen välillä.¹⁵

Mistä silloin oikein on kysymys, kun elokuviin alkaa näin kerrostua ironisia, tarkoituksellisen keinotekoisia ja paatoksellisia (*pathos*) assosiaatioita, malleja, nuotteja ja projisointeja? Ehkä elokuva silloin turvautuu ennen kaikkea irrationalisuuteen, olihan irrationalisuus Syberbergillekin elokuvan ”äärettömyyden äärimmäinen periaate”.¹⁶ Siinä missä tieto, tilastot ja sosiologiset analyysit ovat usein kyvyttömiä vaikuttamaan maailmamme tilaan, jokapäiväisen banaaliuden absurdeihin mittasuhteisiin vievä elokuvallinen kuvittelu voi avata reitin uudenlaisten maailmojen luomiseen. Samalla palaa luotamus (katsojankin) omiin mielikuviin, jonkinlaiseen lapsenomaiseen naiiviuteen – kuten Syberberg on elokuvilta edellyttänyt – joka ”perustuu muistoon itsestämme ja kulttuurimme menetetyistä elämästä”.¹⁷

Viitteet

- 1 Burgin 2010, 110.
- 2 Sontag 1982, xvi.
- 3 <http://www.syberberg.de>
- 4 Elokuvan lopputeksteistä käy ilmi, että tekstityksen ovat tehneet ohjaajat Barison ja Ross itse.
- 5 Valokuvat vilahtavat elokuvassa nopeasti, eikä niiden alkuperää mainita tarkemmin. Clever (s. 1940) on lausunut Hölderliniä useassakin eri yhteydessä, ”Hölderlin Solo für 3 Stimmen”, Hebel-teatterissa, 25. helmikuuta 1993, sekä esimerkiksi elokuvassa *Die Nacht* (1985; ohj. Syberberg).
- 6 *The Isterin* tekstitystä tässä suoraan lainaten: *See we can make our poems today, and have our music today, but of course not with the camera in the water closet, that the people see on screen what other people do at the same moment in the water closet. That's not the spirit of our machines.*
- 7 Lévi-Strauss 1966, 22–23.
- 8 Sama, 23.
- 9 Sama, 24.
- 10 Sama.
- 11 Sama.
- 12 Deleuze 1989, 268–269.
- 13 Deleuze 2005, 68 & 71.
- 14 Sama, 67.
- 15 Ks. Mika Elo, *What Calls for Thinking? Ruukku 2* (2014). Taiteellisen tutkimuksen verkkojulkaisu.
- 16 Syberberg 1978, 10. Kirjaan käännetty johdantoteksti perustuu Syberbergin esseeseen ”Die Kunst als Rettung aus der deutschen Misere” (1978).
- 17 Sama, 20.

Kirjallisuus

- Burgin, Victor, *The Remembered Film* (2004). Reaktion Books, London 2010.
- Deleuze, Gilles, *Cinema 2 – The Time-Image*, (Cinéma 2. L'image-temps, 1985). Käänt. Hugh Tomlinson & Robert Caleta. University of Minnesota Press, Minneapolis 1989.
- Deleuze, Gilles, *Mitä on luomisteko? (What Is a Creative Act?, 1987)* Teoksessa
- Haastatteluja*. Suom. Jussi Vähämäki. Tutkijaliitto, Helsinki 2005.
- Lévi-Strauss, Claude, *The Savage Mind* (La pensée sauvage, 1962). Käänt. anon. Weidenfeld and Nicolson, London 1966.
- Sontag, Susan, Preface. Teoksessa Hans-Jürgen Syberberg, *Hitler, a Film from Germany* (Hitler, ein Film aus Deutschland, 1978). Käänt. Joachim Neugroschel. Farrar, Straus & Giroux, New York 1982, ix–xvi.
- Syberberg, Hans-Jürgen, Introduction. Teoksessa *Hitler, a Film from Germany*.

TAPANI KILPELÄINEN

Sukupuoli- pulumia

Maaliskuun alussa *Boston Globe* pestasi Ranskan historian professori Robert Zaretskyn erittelemään, miksi Judith Butlerin teoriat ovat aiheuttaneet mielenosoituksia Ranskassa. Helmikuun alussa ranskalaisen pöyristys Butlerin genderteorioita kohtaan kasvoi nimittäin niin suureksi, että gallit lähtivät kadulle pannakseen lopun angloamerikkalaiselle hapatukselle.

Samaa sukupuolta olevien avioliitto laillistettiin Ranskassa viime vuonna, mutta uskonnolliset ja perinteisiä arvoja kannattavat piirit eivät ole pystyneet nielemään uutta tilannetta. Kuvittelemalla, että maan sosialistihallitus on hurrahtanut genderteoriaan, on luotu kätevä pelon ja inhon kohde, ja viaton sivullinen Butler on leimattu intellektuaaliseksi gangsteriksi, jonka sukupuoliteoriat hävittävät kaiken hyvän, kauniin ja ennen kaikkea luonnollisen. Zaretskyn mukaan asetelma on sitäkin ällistytävämpi, koska Yhdysvalloissa genderteoria on pysynyt vaikeatajuisena akateemisena erikoisalana, joka ei ole vaikuttanut valtakulttuuriin käytännöllisesti katsoen lainkaan.

Ranskassa Butlerin teorioita on sen sijaan reposteltu *L'Humanité*n tai *Magazine Littéraire*n kaltaisissa *mainstream*-julkaisuissa. Koska journalistit eivät ole vaivautuneet otamaan selvää Butlerin tuumista, genderteoria on muuttunut julkisessa keskustelussa kaiken uhkaavan

ja vaarallisen synonyymiksi. Se ei enää ole älyllinen pyrintö vaan hanke kansakunnan pyhimpien perinteiden rappeuttamiseksi. Tavalliselle perhearvoja kannattavalle ranskalaiselle genderteoria on yhtä kuin Hannibal porteilla.

Butleria tilanne tuntuu lähinnä vaivaannuttavan, sillä tosiasiat eivät ole olleet mielenosoittajien tiellä. Ranskassa käynnistettiin viime vuoden lopulla alakoulukokeilu, jossa lapsia kehoitettiin pohtimaan sitä, että sukupuoliset stereotyyppit ovat sosiaalisesti rakentuneita. Arkikonservatiivien mukaan opettajat yrittävät nyt tehdä tytöistä poikia ja pojista tyttöjä, puhumattakaan siitä, että alakoululaisia muka rohkaistaan masturboimaan luokassa. Ei rohkaista. Mutta kauhukuva kuin kauhukuva.

Pop pop pop

Vaikka filosofian yliopistolinen asema muuttuu alati tukalammaksi, popfilosofit kuuluvat edelleen päivälehtien kulttuurisivujen vakiohaastateltaviin. *El País* jututti huhtikuun alussa Juan Arnauta ja noin viikkoa myöhemmin *Die Zeit* sai audienssin Fernando Savaterilta. Espanjalaisilla oli tarjota kaksi erilaista näkökulmaa elämänfilosofiaan muttei sentään omaperäisiä ajatuksia.

Hiljattain teoksen *Manual de filosofia portátil* julkaissut, aiemmin merimiehenä ja astrofyysikkona vaikuttanut Arnau tahtoi vapauttaa filosofian akateemikkojen ja kirjanoppineiden käsistä. Hän korosti,

että ”filosofia tapahtuu elämässä, elämä ei tapahdu filosofiassa”. Se, että elämässä sattuu riittämään aikaa filosofialle, on ”nasta juttu”, koska filosofin elämä on täyttä elämää jos mikä. ”Kannettavassa filosofian käsikirjassa” tämä pyritään osoittamaan kertomalla iskevimmät ulkoiset seikat esimerkiksi Herakleitoksen ja Plotinoksen elämästä. Siitä, mitä mieltä nämä miehet mahdollisesti itse olivat elämänsä täyteydestä, Arnau sentään ymmärtää vaieta.

Savater puolestaan on päässyt jo siihen ikään, jossa kaikki maanantaaamukolumnit voidaan myydä lukevalle yleisölle toiseen kertaan koviin kansiin koottuina. Koska ihminen on kuolevainen, Savater sanoo puhuvansa onnen sijasta mieluummin vain ilosta, mutta enimmäkseen hän sentään on huolestunut. Hän on huolestunut siitä, että Espanjan koulutusjärjestelmä muuttuu koko ajan lyhytjänteisemmäksi. Hän on huolestunut siitä, ettei kukaan kohta enää edes muista Shakespearea tai Cervantesia, ja hän on huolestunut siitä, että kansalaiset kouliutuvat silkkaa tottumustaan samoja toimintatapoja toisteleviksi roboteiksi, koska filosofia ei ole alinomaa muistuttamassa heille, ettei pohdinnaton elämä ole elämisen arvoista.

Yhteistä Arnaun ja Savaterin pohdinnoille on se, että kumpikin antaa filosofialle yhtä suhdattomia tehtäviä. Filosofia kuvitellaan kumman vaikutusvaltaiseksi, jos sen pitäisi onnellistuttaa ihmiset, pelastaa länsimainen kulttuuriperintö ja vielä pystyttää humaani yhteiskunta. Tarjoaisipa se lisäksi vielä pul-lakahvit.



SAARA HACKLIN

Filosofian Kanye West?

Simon Critchley ja tragedian filosofia

New Schoolissa New Yorkissa filosofian professorina työskentelevä Simon Critchley (s. 1960) avasi Kuvataideakatemiaan kevään keskiviikkoluento-sarjan. Critchley on kirjoittanut laajalti mannermaisesta filosofiasta, ja lisäksi hän on aktiivinen yhteiskunnallinen keskustelija, joka muun muassa vetää *The New York Times* -lehden filosofian kysymyksiin keskittyntä ”The Stone” -palstaa.

Aikaisemmissa julkaisuissaan, kuten *Infinately Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance* (2007), Critchley on pohtinut poliittisen sitoutuneisuuden mahdollisuutta aikana, jota leimaa pettymys politiikkaan ja uskontoon. Hahmotellessaan siirtymää eettisestä sitoutuneisuudesta poliittisen vastarinnan mahdollisuuteen Critchley kääntyi anarkismin puoleen. Tämä kirja synnytti filosofin ja Slavoj Žižekin välille debatin: Žižekin näkökulmasta Critchleyn tulkinta vastarinnasta, josta esimerkkinä vaikkapa Irakin iskua vastustavat mielenosoitukset, on itse asiassa luovuttamista. Vapaus osoittaa mieltään vain pönkittävä valtaapitävien asemaa. Debatti näkyy myös Critchleyn uudemmassa teoksessa *The Faith of the Faithless* (2012), jossa

hän kehittää edelleen ajatuksiaan vastuullisesta anarkismista.

Maaliskuisena iltana Critchley luennoi lähes täydessä Kiasman teatterissa otsikolla ”Tragedy’s philosophy”. Edellisen kerran britti puhui samaisessa tilassa vuonna 2009 jalkapalloilija Zinédine Zidanesta. Intohimoiseksi jalkapallofaniksi tunnustautuva Critchley esitti luennan Douglas Gordonin ja Philippe Parrenon *Zidane. A 21st Century Portrait* -elokuvasta. Hän pohti, onko Zidane nukke vai jumala, ja hyödynsi tulkinnassaan ristiriitaista tragedian sankarihahmoa.

Myös tuoreen vierailuluennon aiheena oli tragedia, mutta jalkapallon sijaan esitelmä keskittyi nimenomaan antiikin tragediaan ja erityisesti Oidipuksen hahmoon. Populaarimmilta viittauksiltakaan ei välttytty, kun filosofi

Valokuva: Tuukka Haapakorpi

”Tragedia on oman aikamme hätäjarru.”

haki vertauskohtia tragedian kulkuihin muun muassa *Breaking Bad* -televisiosarjasta tai hip hop -artisti Kanye Westin hahmosta. Ja mikseipä Oidipusta voisi ymmärtää *Breaking Badin* Walter Whiten ja Westin hahmojen kautta – tai toisin päin?

Kohti tietämättömyyttä

Koko luennon voisi tiivistää vanhaan tuttuun viestiin: lukekaa klassikkonne. Kuten Critchley totesi: ”Tyhmyyden voi välttää lukemalla.” Tällä ei kuitenkaan tarkoiteta mitä tahansa lukemista vaan nimenomaan antiikin tragedian paikan puolustamista. Filosofi esitti, miten juuri tragedia on oman aikamme hätäjarru. Se asettuu vastustamaan nykyistä kiirettä ja jatkuvaa vimmaa kohti uutta. Vastakohtana pakkomielteisen uuden luomisen ideologialle tragedia pakottaa kääntämään katseen menneisyyteen.

Miksi menneisyys sitten on merkityksellinen? Critchley viittasi P. T. Andersonin *Magnolia*-elokuvaan (1999): *We may be through with the past, but the past is not through with us*. Tragedialla on kyky ohjata ihmisiä kohtaamaan omasta historiastaan jotain, mitä tämä ei muuten halua kohdata.

Tragedian erityisasema on yhteydessä myös filosofian perinteeseen, joka on Critchleyn mukaan suhtautunut tragediaan epäluuloisesti. Platonista lähtien filosofia on pyrkinyt torjumaan tragedian. Tämä perustuu siihen ajattelutapaan, että toisin kuin filosofiassa, tragediassa – ja taiteessa yleensä – on kyse petoksesta. Taide siis kutsuu katsojaa uskomaan jotakin, mikä ei ole totta. Kuten Critchley tiivisti: *Art makes shit up. We know it*. Kuitenkin, kuten Critchley huomautti, meillä on voimakas tunne siitä, että taiteessa on jotain arvokasta.

Valottaakseen taiteen ja filosofian monimutkaista suhdetta Critchley muistutti katsojaa Aristoteleen ajatuksesta teatterista toiminnan imitaationa, *mimesis praxeos*. Siinä missä filosofia on kontemplaatiota, tragedia on puolestaan ajattelua toiminnassa. Ja samaan aikaan teoria kietoutuu olennaisella tavalla katsomiseen (*thea*), katsojaan (*theoros*) ja ennen kaikkea teatteriin (*theatron*).

Näin teatteri siis avaa vanhan kysymyksen teorian ja käytännön, ajattelun ja toiminnan välisestä suhteesta uudella tavalla. Itse asiassa tuo kysymys on nimenomaan teatterin kysymys.

Tragedia pakottaa kohtaamaan epä tietoisuutta ja ahdistusta. Critchley ei tällä tulkinnalla osallistu nykyään suosittuun ”hyvinvointia taiteesta” -mantran hokemiseen. Taide, joka perustuu huijaukseen, tuottaa usein kokijassaan pahaa oloa. Taide ei tee meille hyvää vaan pahaa. Se on yhtä aikaa sairasta ja kaunista. Juuri näyttämänsä ahdistuksen ja surun välityksellä taide avaa kokijalleen uuden näkökulman. Ehkä se myös muuttaa sitä, miten ajattelemme.

Critchleyn luennassa tragedian sankari etenee tiedosta kohti syvempää tietoa: sitä, ettei tiedäkään. Critchley tiivisti tämän kehityskulun ilmeiseen esimerkkiin, Oidipuksen hahmoon. Näytelmän alussa Oidipus astelee kansansa eteen kuninkaana. Filosofi vertasi tätä tragedian alun Oidipusta Kanye Westin hahmoon, joka voi yksinkertaisesti todeta: *I am great*. Kuningas tietää, kuka hän on – kingi! – ja kaikki ihmiset tietävät kuka hän on. Kuitenkin tragedian myötä tuo ylpeys rikotaan, ja tämä näennäisesti itsensä tunteva kuningas etenee kohti syvempää tietoa ja omaa tuhoaan.

Critchley pohti luennossaan sitä, miten oraakkelin ennustus vaikuttaa Oidipukseen. Oraakkelin mukaan tämä tulee tappamaan oman isänsä ja naimaan äitinsä. Miten tämän tiedon valossa elävä ihminen, joka näennäisesti pyrkii välttämään kohtalooaan, saattoi toimia kuten Oidipus toimi? Tappaa tuntemattoman vanhemman miehen? Naida naisen, joka kuvaa ex-miestään uuden miehensä näköiseksi? Critchley korosti, ettei kyseessä ole vain väistämätön kohtalon voima, vaan Oidipus yhtä aikaa tietää ja ei tiedä totuutta itsestään. Juuri tästä ongelmasta, tiedon ja ei-tietämisen aporiasta tragediassa on kyse. Tragedia tuo katsojien eteen ahdistuneita, epä tietoisia, omaa menneisyyttään pakenevia sankareita. Siinä sankarit joutuvat tilanteisiin, joissa oikeata vastausta ei ole. Tragedian äärelle pysähtymällä esiin saattaa putkahtaa jotain epämieluisaa, kuten vaikkapa se, että olemme koko ajan tienneet, mitä teemme.

Timo Purjo (vas.) ja Henning Herrestad käyvät dialogia.



JAAKKO VUORI

Sokraattinen dialogi®

”[F]ilosofia oli elämäntapa, niin harjoituksessa kuin pyrkimyksenä viisauden saavuttamiseen, sekä päämääränä, itse viisautena. Sillä todellinen viisaus ei ainoastaan saa aikaan tietoa: se tekee olemisestamme erilaista.”¹

Näin kiteytti antiikin filosofian ytimen edesmennyt ranskalainen filosofian historian tutkija Pierre Hadot (1922–2010). Saman sokraattisen ihanteen nimeen vannoo myös erityisiä filosofisia vastaanottoja ympäri maailmaa perustanut liike. Se sai alkunsa 1981, kun saksalainen Gerd Achenbach (s. 1947) perusti filosofisen praktiikkansa. Ideana oli käsitellä erilaisia elämänskysymyksiä ja -ongelmia filosofin ja ei-filosofin välisissä keskusteluissa.

”Liikkeestä” puhuminen saattaa tosin olla ilmiön kohdalla liioiteltua. ”Mitään yhtä filosofiaa tai työskentelytapaa, joka yhdistäisi kaikki filosofisen praktiikan harjoittajat, ei ole eikä tarvita”, toteavat tuoreen teoksen *Filosofi tavattavissa* toimittajat Pia Houni ja Perttu Salovaara².

Samainen vaikutelma jäi päällimmäisenä mieleen Helsingissä huhtikuussa järjestetystä neljännessä yhteis-pohjoismaisesta filosofisen praktiikan seminaarista. Sen teemana oli ”merkityksellinen elämä”. Esitelmien aiheet vaihtelivat stoalaisesta filosofiasta itävaltalaisen Viktor Franklin (1905–1997) logoterapiaan ja psykiatrisen hoidon sekä filosofisen praktiikan vuorovaikutukseen.

Yliopistosta filosofia pääaineenaan valmistuneesta vaikutti toisinaan siltä kuin olisi eksynyt jonkin vieraan heimon pariin. Kuullun kielen sanat olivat etäisesti tuttuja mutta silti vieraita. Useissa puheenvuoroissa liikuttiinkin akateemisen filosofian ja siitä esitelmöimisen raja-alueilla.

Tuntemus saattoi olla asianmukainen. Filosofin vastaanottotoiminta kun ”ei pyri korvaamaan sen enempiä akateemista filosofian tutkimusta kuin psykoterapiaakaan, vaikka osa sen luonteesta saattaakin selittyä tietoisesta irtiotosta näistä kummastakin”, Houni ja Salovaara toteavat³.

Vaikka filosofisen praktiikan harjoittajat korostavatkin menetelmättömyyttä, joitakin metodia muistut-tavia käytäntöjä on muodostunut. Tunnetuimpiin näistä kuuluu ’sokraattinen dialogi’, jonka olemuksesta kuultiin useita esitelmiä. Tässä ryhmäkeskustelumudossa py-

ritään jonkin yhteisen teeman tai filosofisen käsitteen käsitteilyyn ja keskusteluun osallistujien oman elämäkoke-muksen pohjalta.

Sari Mattila kertoi seminaarilaisille sokraattisesta dialogista kulttuurien välisen kommunikaation mene-telmänä, siinä missä Ferdinand Garoff tarkensi katseen merkityksen muodostumiseen porukalla keskustelemisen kuluessa. Sitten Bernt Österman sattui vastaamaan re-portterin mielessä pyörineeseen kysymykseen. Sokraattinen dialogi tai jotkin muut filosofisen praktiikan muodot saattavat olla oivia apuneuvoja ryhmädyna-miikan ongelmien setvimiseen tai tarjoavat keinoja itseymmärryksen lisäämiseen, mutta miksi niitä pitäisi kutsua ennen muuta ”filosofiseksi”?

Alustuksessaan Österman onnistui osoittamaan, että kaikki sokraattista dialogia parhaimmillaan määrittävät arvot ovat luovuttamattomia myös filosofialle ylimalkaan. Hänen mukaansa esimerkiksi vapaus, luovuus ja itse-ilmaisu ovat jotakin, jotka muodostavat myös filosofoinnin arvon ja merkityksen elämälle.

Seminaarissa antoisaa oli myös pyrkimys saada osallistujat vaihtamaan ajatuksia keskenään pelkän yksinpuhe-lukavalkadin sijaan. Yhtä vilpittöntä halua vuoropuheluun tapaa harvassa filosofian tapahtumassa, vaikka niistä jokaisessa taatusti vannotaan keskustelun, vuorovaiku-tuksen ja tieteidenvälisyyden nimiin. Ehkä lopulta on niin, että jotakin filosofian olemuksesta tavoittaakseen on välttämätöntä kokeilla filosofisia käytännön harjoituksia myös liiemmittä akateemisitta kehyksittä.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life* (Exercices spirituels et philosophie antique, 1981). Käänt. Michael Chase. Blackwell, Oxford 1995, 265.
- 2 Pia Houni & Perttu Salovaara, Lukijalle. Teoksessa *Filosofi tavattavissa. Ajatuksia filosofisesta elämästä*. Toim. Pia Houni & Perttu Salovaara. niin & näin, Tampere 2014, 7–11 (8).
- 3 Pia Houni & Perttu Salovaara, Filosofinen praktiikka. Historiasta ja käsitteestä nykykäytäntöihin. Teoksessa *Filosofi tavattavissa*. niin & näin, Tampere 2014, 21–56 (27).

ERIKA LAAMANEN

Eläimistä puhuminen

Kysymykset eläimien kielestä ja mentaalista kyvyistä ovat mitä ilmeisimmin aina mietittyäneet ihmistä. Kieltä on käytetty perusteena ihmisen yliverlaisuudelle. Toisaalta kieli paljastaa ihmisen: tapamme puhua eläimistä kertoo, miten heihin suhtaudumme. Onko eläimistä puhuminen aina eettistä tai epäeettistä?

Yhteiskunnallisen ja kulttuurisen eläintutkimuksen seuran ja Suomen soveltavan etologian seuran yhteiset eläintutkimuspäivät pidettiin huhtikuussa Helsingissä teemalla ”kommunikaatio ja kokemus”. Eläintutkimusta harjoitetaan poikkeuksellisen monilla eri tieteenaloilla, minkä huomasi myös vilkaisemalla päivien esiintyjälistaa: puhujia oli muun muassa filosofian, kulttuurin ja taiteiden aloilta, biologian laitokselta sekä maa- ja metsätalouden tutkimuskeskuksesta.

Esitelmistä sai hyvän käsityksen siitä, miten eläimen, ihmisen ja kielen problematiikka on eri aikoina ilmennyt. Yhteenvetona voisi sanoa: kaikki muuttuu, eikä mikään.

Jo antiikissa ajateltiin ihmisen vastuuta suhteessaan eläimeen. Yksi tunnetuimmista eläinten puolestapuhujista lienee Plutarkhos, joka esitti perusteita kasvisvyyntönsä puolesta, vaikka hänen aikansa käytännöt olivat hyvin toisenlaiset verrattuna nykyisten tehotuotantolaitosten toimintaan.

Eläimen kykyjen mittapuuna on totuttu pitämään ihmistä. Mitä tulee kieleen, ilmapiiri vaikuttaisi antiikissa olleen suhteellisen vapaa. ”Varhaisessa kreikkalaisessa ajattelussa vallitsi moniarvoinen maailma. Eläinten kieli oli yksi monista”, totesi Tua Korhonen esitelmässään antiikin käsityksistä eläinten kielestä. ”Eläinten kieli oli vieras kieli, jota emme vain ymmärrä. Ajateltiin, että yhtä lailla kielivaikeuksia esiintyy barbaarien ja kreikkalaisten kesken.”

Vaikka Korhonen huomautti, ettei edellä mainittu ole koko kuva antiikista, tuntuu että olemme kulkeneet tuosta moniarvoisesta maailmasta pahasti väärään suuntaan.

Kreeta Ranki puolestaan esitteli Descartes’n, Kantin ja Humen ajatuksia eläimen ja ihmisen kielellisistä ja mielellisistä ominaisuuksista. Ranki toi kiinnostavasti esiin, että nykyisten tutkimustulosten puuttuessa nämä filosofit joutuivat todella miettimään, kuinka asianlaita voisi olla. Kolmikosta vain Hume ei joutuisi ongelmiin nykytutkimuksen kanssa. Hume nimittäin ajatteli, että eläimillä on ajatuksia ja järki siinä missä ihmiselläkin. ”Ihmisen ja eläimen erona on se, että eläin on sidottu aisti-impresioihin, joista ihmisen on kielen ja abstraktin ajattelun kautta mahdollista irrottautua.” Ero on kuitenkin vain aste-ero.

Kantkin myönsi, että eläimillä on mieli, mutta mielen kyvyistä hän myönsi eläimille ainoastaan aistimellisuuden – ymmärrys ja järki kuuluivat vain ihmiselle. Kant piti mielen kykyjä totaalisina, mutta jos nykyiset tutkimukset olisivat olleet mahdollisia, hänenkin olisi ollut myönnettävä asteittaisuus.

Descartes’n suhtautuminen eläimiin lienee jyrkin. Hänen mukaansa eläimillä ei ole mieltä: eläimet eivät ilmaise ajatuksia, joten ne eivät ajattele. Ranki kuitenkin lisäsi, ettei Descartes’n metafysiikasta seuraa mitään eläineettistä kantaa. Descartes’n ajattelun mahdolliset eläineettiset kiistanalaisuudet ovatkin monesti myöhempää perua.

Darwinin *Lajien synty* (1859) merkitsi käännekohtaa länsimaisessa ajattelussa; tätä aihetta käsittelevä esitelmässäni Lauri Viidasta ja modernistisesta kirjallisuudesta. Ihmisen – ja valkoisen miehen – suvereniteetin perusta, eli ero eläimiin, todistettiin epäpäteväksi. Jos ennen mietittiin, miten eläin eroaa ihmisestä tai muistuttaa tätä, evoluutioteorian myötä jouduttiin pohtimaan, millainen eläin ihminen on.

Taiteen ja kirjallisuuden eläinesiihtymät heijastavat ajankohtansa asenteita, vaikka eivät suoraan pyrkisikään eettisiin kannanottoihin. Tähän tulokseen tuli myös Janna Kantola, joka puhui kauhukirjallisuuden tappajaeläimistä. Hänen kohdeteksteinään olivat Robert Calderin *Dogs* (1976), James Herbertin *Rats* (1974) ja Michael Ledwidgen *Zoo* (2012). Esimerkiksi Herbertin romaanin taustalla oleva ydinvoiman uhka herättää Kantolan mukaan kysymyksiä ihmisdominanssista.

Kantola määritteli teosten yhteiseksi piirteeksi sen, että teoksissa eläimet edustavat ihmisjoukoille uhkaa, joka horjuttaa ihmisen asemaa yliverlaisena lajina. ”Todellisessa maailmassa ihminen uhkaa monin tavoin erilaisia eläinlajeja, mutta teoksissa asia on päinvastoin.”

Miksi ihminen enää pitää itseään yliverlaisena lajina?

Kirjoitettu eläin

Jotkut käsitykset eivät muutu silloinkaan, kun niiden pitäisi. Esimerkiksi riista- ja kalatalouden tutkimuslaitoksen Juha Hiedanpää puhui esityksessään suden suojelemisen hankaluuksista, jotka johtuvat negatiivisista asenteista sutta kohtaan. Susi on aina mielletty haittaeläimeksi ja pedoksi, eikä lainsäädäntö susien suojelemiseksi

ole tätä muuttanut. Kuten Sari Salin sanoi puhuessaan Paasilinnan *Jäniksen vuodesta*: ”Peto on mielikuvissamme jo valmiiksi hirviö.” Ei ole yhdentekevää, millä nimillä sutta kutsumme.

Hiedanpään mukaan Suomessa ei ole mekanismeja, jotka auttaisivat ihmisen ja suden yhteiseloa. Aina on vain pyritty pääsemään sudesta eroon: ”Uudenlaiset lähestymistavat ovat välttämättömiä. Ihmisten käyttäytymistä ja asennetta pitäisi muuttaa.”

Suuri kysymys on tietenkin, miten.

Semioottisesti, tutkimalla suden eri nimiä ja rooleja, Hiedanpää kertoi pyrkivänsä ymmärtämään, ”miksi suden kanssa on niin vaikeaa”. Yhdeksi ratkaisuksi hän ehdottaa käyttäytymistiedettä: ”Vaikutetaan ihmisen käyttäytymiseen muuttamalla ympäristöä.”

Ihmiseen kirjaimellisesti sisäänkirjoitettujen käsitysten muuttaminen tuntuu silti aika haastavalta tehtävältä. Niin kuin yleisöstä eräs kirjallisuudentutkijaksi ilmoittautunut kysyi: miten muutos on mahdollinen, kun suden pahuus on kirjoitettu historiaan, myytteihin ja tarinoihin? Pitäisikö kirjoittaa valtava määrä toisenlaisia tarinoita?

Mitään universaalia ratkaisua Hiedanpää ei toki tavoittele. Pienistä teoista voi kuitenkin tulla suuria – hyvässä ja pahassa.

Lea Laitinen puhui päivillä otsikolla ”Hän vai se? Pronominien käyttö eläimistä”. Laitisen mukaan hän-pronominin eläimistä puhuttaessa on vanha piirre suomen kielessä, mutta se hävisi 1800-luvun lopussa, jolloin sanojen ”hän” ja ”se” välinen valinta problematisoitui. Topeliuksen *Maamme kirja* oli tässä suhteessa vedenjaka-

jalla. Teoksen ensimmäisessä suomennoksessa käytettiin hän-pronominia, mutta toisessa, Cajanderin käännöksessä pronominiksi oli vaihdettu järjestelmällisesti se. Teoksella on ollut miljoonia lapsilukijoita, jotka ovat oppineet käytänteeseen.

Laitinen esitti, että pronominin valinnalla on väliä. Viittaamalla esimerkiksi laumaan tai karjaan sanalla ”he”, tehdään lauman jäsenistä yksilöitä. Tämä toimii toisinkin päin: Lauri Viita halusi kyseenalaistaa ihmisen yksilöllisyyden, ja runoissaan hän käyttää ihmisjoukosta sanoja ”karja” ja ”lauma”.

Voiko eläimistä puhuttaessa välttää moraalisia ase-
telmia?

Yhteiskunnallisen ja kulttuurisen eläintutkimuksen seuran esittelyssä aktiivit Jouni Teittinen ja Outi Ratamäki huomauttavat:

”Kaikissa tutkimuksissa on omat eläinpoliittiset taustasi-
tousmuksensa, vaikka niitä ei aina tiedosteta tai tuoda esille.
[...] Erityisesti kriittisen eläintutkimuksen tekijät haluavat
kuitenkin muistuttaa, että on usein yhtä poliittista sivuuttaa
eläineettiset näkökulmat kun ottaa ne huomioon.”¹

Viimeisen voisi yleistää: nykyään tiedämme liikaa, jotta eläineettiset kysymykset voisi naiivisti ohittaa.

Viite & Kirjallisuus

- 1 Jouni Teittinen & Outi Ratamäki, Outi, Seuraesittely. Yhteiskunnallisen ja kulttuurisen eläintutkimuksen seura huomaa eläinsuhteidemme monet puolet. *ELORE*. Vol 20, No. 1, 2013, 210–213. Verkossa: http://www.elore.fi/arkisto/1_13/teittinen_ratamaki.pdf

TERE VADÉN

Happy End?

Mediateoreetikko ja filosofi Franco ”Bifo” Berardi piti Aalto-yliopistolla huhtikuussa kolmen päivän seminaarin otsikolla ”And – Phenomenology of the End”. Berardi osutti analyysinsä kysymykseen, miksi tulevaisuususkko yleensä ja joukkoliikkeiden vapautta ja tasa-arvoa luova voima erityisesti ovat tulleet tiensä päähän punkin profetallisen julistuksen *no future* mukaisesti.

Berardin perusasetelma on suoraviivainen. Kyberavaruus – tietoverkkojen ja digitaalisten laitteiden varassa tapahtuva informaation välitys, muokkaus ja luominen – on kooltaan jo nyt valtava, oikeastaan yksittäiselle ihmiselle ääretön. Sen tapahtumat ovat epäinhimillisen nopeita. Algoritmissen hallinnan myötä kybera-

varuus laajenee ja kiihtyy yhä. Sen sijaan kyberaika, jossa ihmiset tulkitsevat ja työstävät kyberavaruuden merkityksiä, on rajallinen ja sidottu ihmiskehojen nopeuksiin. Näiden kahden kasvava yhteismitattomuus on Berardin mukaan juurena psykososiaalisen maailman muutokseen ja sisäisen kokemuksen (*inner touch*) mutatoitumiseen, joka oirehtii monenlaisina psykopatologioina.

Samaan syssyyn tulee vielä talouden finansialisaatio. Yhä suurempi osa yritysten toiminnasta ja erityisesti voitoista syntyy finanssimarkkinoilla, joiden yhteys reaalityönteeseen on ohut. Semiokapitalismissa arvonmuodostus perustuu erilaisiin merkkeihin: pörssikurssi-tickereihin, indekseihin, osto- ja myynti-ilmoituksiin, uutissivustoihin.

Kapitalismin kehityksessä Berardi näkee kolme abstraktion vaihetta, jotka erottavat työn ja tuotannon tekijöistään. Ensimmäinen on Marxin klassisesti tunnistama abstraktio, jossa työaikaa määrittää lisäarvon tuotanto, ei käyttöarvo. Toinen askel on työn irtautuminen paikkaan ja aikaan sidotuista yhteisöistä tuotannon globalisoituessa. Nyt on meneillään kolmas vaihe, kun pääoman tuotto irtautuu fyysisestä tuotannosta finanssikapitalismissa: kierto ei enää ole marxilainen ”raha–tuote–enemmän rahaa” vaan ”raha–toisenlaista rahaa–enemmän rahaa”. Seurauksena ”pääoma ei enää puhu työläissubjektille maailmassa olevana kehona vaan kutsuu käytettäväkseen sosiaalisen ajan fragmentteja.”

Erityisesti Berardi haluaa kiinnittää huomiota prekarisaation seuraavaan vaiheeseen. Vakaat työsuhteet olivat lyhyt poikkeus. Kyberavaruuden kiihtymisen ja semio-kapitalismin myötä työntekijät eivät ainoastaan myy lyhyitä pätkiä työaikaansa epävarmoilla markkinoilla, vaan yritykset jopa ostavat yhteen liitettäviä työ-fragmentteja, jotka eivät tekijälleen ole edes palkkatyötä. Koska työntekijät eivät kohtaa säännöllisesti toisiaan kehoina vaan kyberavaruuden *avatareina*, heidän välilleen ei kasva yhteyttä, solidaarisuutta. Työnantaja puolestaan saa haluamansa fragmentit globaaleilta markkinoilta, joten sen ei tarvitse huolehtia työntekijöiden maallisesta hyvinvoinnista. Ja vielä: fragmentit koostuvat suurelta osin tulkintatyöstä, tiedoista, taidoista, tunteista ja affekteista. Ne on muokattava yhteensopiviksi, ennalta määrätyn koodin ja rajapinnan mukaiseksi, muuten ne eivät ole käytettävissä eikä niillä ole markkina-arvoa. Yhteen soveltamisen paineessa kognitiivinen ja affektiivinen työ menettää kehollisuutta, ajallisuutta ja kykyä lukea rivien välistä. Tilalle tulee muokattavuutta, sopeutuvuutta ja kertakaikkista kommunikaatioon osallistumista tai osatomuutta.

'68 ennen ja nyt

David Graeber toteaa 2007 kirjoittamassaan ilkikurisessä tapahtumaraportissa, että esitelmöitsijöistä Berardilla on kaikista synkin sanoma ja kaikkein optimistisen ja eläväisin tapa esittää se¹. Sama päti edelleen: tulevaisuutta ei ole, ei varsinkaan edistyksellisille joukkoliikkeille, mutta Berardi esittää asiansa hyväntuulisesti ja lämminhenkisesti.

Pähkinänkuoressa diagnoosi kuuluu, että 1968

koettiin valtava kyseenalaistamisen ja luovuuden purkaus, mikä jo itsessään herättää nostalgiaa. Tapaus on erityisen nostalginen, koska samalla horjutettiin sosiaalisia ja epistemologisia varmuuksia. Mutta nostalgiaa on tullut Graeberin mukaan ansa: toistuva palaaminen '68-vallankumouksen jälkeisen filosofian oivalluksiin moneuksista ja tapahtumallisuudesta on eräänlaista ”radikaalia konservatismia”, koska älyllisestä toimivuudestaan huolimatta se ei tarjoa kouriintuntuvia ja yksityiskohtaisia vaihtoehtoja neoliberalismille. Deskriptio toimii profetaalisesti, mutta preskriptio lupaa lisää samaa.

Ehkä yllättävintä Berardin huhtikuuisessa seminaarissa olikin, että hän hyväksyi graeberilaisen käsityksen *post-68*-teorian puutteista. Teoksessaan *Félix Guattari. Thought, Friendship and Visionary Cartography* (Palgrave, 2008) Berardi huomauttaa, että 1968 vallankumouksen itseymmärrys ei ollut ”deleuzelainen”, rihmastollinen ja singulaarinen. Pikemminkin se katsoi itseään hegeliläisen dialektiikan valossa. Deleuzen ja Guattarin kuuluisa ajattelu syntyy jälkeensä osoittamaan, että hegeliläinen totaliteetti ei toteudu historiassa, tai jos toteutuu, niin nimenomaan vihattavina totalitarismeina. Mutta lisäksi Berardi toteaa nyt, että deleuze-guattarilainen kuvaus – joka pyrkii ja pääsee ulos hegeliläisistä totaliteeteista kiinnittämällä huomionsa singulariteettien monistumiseen aina uudelleen – on yhtä aikaa sekä kapina hegelismistä vastaan että kuvaus neoliberalismin toiminnasta, ei niinkään kartta ulos neoliberalismista.

Näiden kahden umpikujan edessä Berardi päätyy lopputulokseen: tulevaisuus on kuollut. Vain jonkinlainen neuroplastinen mutaatio, jossa ihmisen sensitiviteetti ja sensibilititeetti muuttuisi, antaisi Berardin mukaan mahdollisuuden ajatella vapautumista uudelleen. Pohjalla on kuitenkin yksi kantava teema: solidaarisuus syntyy kohtaamisista ja yhteiselämästä. Berardin luonnehtimat kehityskulut ovat mustia estäessään yhteenliittymisen vaatiman kosketuksen. Mutta kenties säännöt eivät olekaan muuttuneet Google-silmälaseista ja hyperkompleksisesta immateriaalisesta tuotannosta huolimatta. Solidaarisuus syntyy edelleen kuten ennenkin, samoin kuin inhimillinen nautinto. Tähän tuntuu viittaavan myös Berardin hahmon säteilemä performatiivinen ristiriita, josta Graeber huomauttaa.

Viite & Kirjallisuus

- 1 Graeber kommentoi italialaisen post-operaismo-koulukuntaan pohjannutta seminaaria, joka järjestettiin Lontoossa Tate Modern -museossa. Berardin lisäksi paikalla olivat Toni Negri, Maurizio Lazzarato ja Judith Revel. Ks. David Graeber, *The Sadness of Post-Workerism*. Teoksessa *Revolutions in Reverse*. Minor Compositions, New York 2011.

NIIN & NÄIN

Ensimmäiset 20 vuotta



Tilaa nyt *niin & näin* ja saat **kaksi** vapaavalintaista vanhaa numeroa kaupan päälle.

Vuosikertaklassikot, kestopuosikit ja kadonneet helmet osoitteessa: www.netn.fi/lehti
Kestotilaus 45 € / vuosi (ulkomaille + 4 €) | *niin & näin* ilmestyy neljä kertaa vuodessa
www.netn.fi/kauppa tai tilaukset@netn.fi | Puhelintilaukset: 040 721 4891

JAAKKO VUORI

”Torailevien ystävysten leikki”

– *Arvostelukyvyn kritiikistä*

Kauniin pyyteetön tarkastelu, taideteoksen merkityksellinen partikulaarisuus, estetiikka yleisenä taiteenteorianana, taide makuarvostelmien kohteena – kaikki nämä ”kantilaiset” seikat määrittävät yhä edelleen arkikäsitystämme taiteesta. Sitä yllättävämpää on, että Immanuel Kantin kolmatta kritiikkiä eli *Arvostelukyvyn kritiikkiä* (1790) ei nimenomaan tule ymmärtää taiteen filosofiana. Tämä huomio toistui Tampereella huhtikuussa järjestetyssä symposiumissa ”Reflektion rajat, estetiikka ja teleologia”. ”Mikä siis olikaan *Arvostelukyvyn kritiikin* aihe?” Hemmo Laiho aloitti kysymällä. ”Onko Kantin kolmas kritiikki ylipäänsä yhtenäinen ja arkkitehtoninen kokonaisuus?”

”Teoksen ytimessä on arvostelukyky itse, sen kohteesta riippumatta”, Laiho toteaa. Tällainen vastaus herättää tietysti useita jatkokysymyksiä. Ovathan arvostelukyky sekä arvostelmamuoto tärkeitä aiheita myös Kantin kahdessa muussa kritiikissä, *Puhtaan järjen kritiikissä* (1781/87) ja *Käytännöllisen järjen kritiikissä* (1788). Kuten Susanna Lindberg totesi, arvostelukyvyllä on kolmannessa kritiikissä kuitenkin varsin erityislaatuinen rooli ja merkitys. *Arvostelukyvyn kritiikki* keskittyy suurelta osin niin kutsutun reflektiivisen arvostelukyvyn luonteen selvittelyyn.

Kantin mukaan reflektiivisen arvostelukyvyn avulla yksittäisille kohteille pyritään löytämään yleisiä sääntöjä. Reflektiivisen arvostelukyvyn kohteita ei siis arvioida ainoastaan yksittäistapauksina jostakin yleisestä, toisin kuin määrittävässä arvostelukyvyyssä. Aistein havaittavassa maailmassa tapaamme erityisiä, ikään kuin itsessään merkityksellisiä kohteita, jotka ”pakottavat reflektoimaan”, kuten Ari Korhonen totesi.

Kantilaisten dualismien ylittäminen

”Toisistaan eriytyneet alueet kuten luonto ja vapaus, aistimellisuus ja spontaanisuus sekä tietäminen ja toiminta on määrä sovittava keskenään. [...] Tarkastelemalla arvostelukykyä Kant ottaa aiheekseen kahden perustavasti erilaatuisen elementin, aistimellisuuden sekä spontaanisuuden, välillä vallitsevan yhteyden.”¹

Kuten Kant-tutkija Otfried Höffe lainauksessa antaa ymmärtää, *Arvostelukyvyn kritiikin* analyysien on määrä silloittaa kuilua erilaisten kantilaisten ”dualismien” välillä. Tällaiset dualismit taas perustuvat Kantin tapaan esittää tiedolle kaksi lähdettä tai juurta, aistimellisuus

ja spontaanisuus, sekä hänen tapansa erottaa toisistaan luonnon alue siten kuin teoreettinen järki sitä tarkastelee ja moraalien alue eli käytännöllisen järjen kohde.

Siksipä Hanne Appelqvistin esitelmän otsikko ”Torailevien ystävysten leikistä” oli kovin osuvasti valittu. Tässä kun tunnustetaan sekä kahden keskenään ristiriitaisen elementin välinen eripura että väline näiden sovinnon muodoksi: leikki. Esimerkiksi kauneuden merkityksen Kant näkee juuri siinä, että kauneuden kokemuksessa mielen kykymme ”leikkivät vapaasti”. Voisi ehkä sanoa, että tällöin jokin todellisuudessa koskettaa meitä kokonaisvaltaisesti, ei ainoastaan jotain määrättyä osaa tai puolta meistä.

Eripurasta sovituksen ja rajariitaan

Esteettinen suhteemme todellisuuteen poikkeaa perin juurin muissa kritiikeissä tarkastelluista asennoitumisavoista. ”Kauneusarvostelman” ja kauneuden kokemuksen myötä alamme irtaantua ”tarpeiden pakosta ja moraalista velvollisuudesta, huolesta, rakkaudesta ja kunnioituksesta. Sen alueella ikään kuin otetaan askelia takaisin kohti leikkiä tai paratiisia”².

Tällaisen asennoitumisen mahdollisuus taas perustuu siihen, että Kant liittää kauneuteen käsitteettömyyden ja pyyteettömyyden. Kantin ajattelussa ”kauneusarvostelmat eivät perustu teoreettiseen tietoon ja käsitteisiin vaan erityiseen mielihyvän tunteeseen, joka subjektiivisuudestaan huolimatta vaatii kaikilta tietokykyisiltä olioilta välttämättä yksimielisen tunnustuksen”³.

Mutta kuinka *intressitön* kauneuden kokemus voi silloittaa esimerkiksi luonnon ja vapauden välille jääneen kuilun? Millä maaperällä deterministisesti käsitetty luonto ja vapauden alue voivat kohdata? Erään vastauksen esitti Lauri Mehtonen. Mehtosen mukaan ”Kant irrotti intressin kauniista vain liittämiseen sen siihen uudelleen”. Toisin sanoen Mehtosen mielestä Kant ei halunnut missään nimessä väittää, että kauneus olisi kokonaan moraalista riippumaton. Kauniista Kant ottaa kolmannessa kritiikissä esimerkikseen luonnonkauneuden.

Luonnonkauneus herättää ihmisessä erityisen *moraalisen* intressin. Tällainen intressi perustuu ennen muuta ajatukseen siitä, ”että luonto on saattanut esiin tuon kauneuden”. Jos ihmisellä on intressi luonnonkauteen, hänellä on Mehtosen sanoin ”moraalinen taipumus hyvään”. Tämä ilmenee vähintäänkin taipumuksena hyvään moraaliseen luonteenlaatuun. Kant tuntuu näet

”Ylevä rikkoo mielenkykyjen harmonian ja sopusoinnun, joka kauniin kokemuksessa saavutetaan.”

väittävän, että kauneus voi herättää ihmisen ”mielenkiinnon” ainoastaan seurassa (*in der Gesellschaft*), ehkä juuri siksi, että kauneusarvostelmaan sisältyy subjektiivisuudesta huolimatta yleisyyden elementti⁴.

Aistimellinen luonto näyttäytyy kauniina *meille* ja osoittautuu tarkoituksenmukaiseksi *tietokykyihimme nähden*. Näin luonto antaa meille ”vinkkejä” (*Wink*) siitä, että olemme luomisen viimekätinen päämäärä. Kantin erikoislaatuinen tyyli irrottaa intressi kauneudesta sekä ”liittää se siihen uudelleen” korostaa siis aistimellisen luonnon merkitystä moraalille tavalla, joka ylittää kahden edellisen kritiikin jaottelun.

Kauniista ylevään

Toisin on puhuttaessa *Arvostelukyvyn kritiikissä* analysoidusta ylevän käsitteestä, jota Markku Lehtinen sekä Sami Santanen käsittelivät esitelmissään. Jos kauneus ikään kuin ilmentää luonnon tarkoituksenmukaisuutta eli moraalien toteutumista luonnossa ja siten toimii sovittajana, ylevä ilmenee suorastaan ”väkivaltaisena kuvittelukykyymme nähden”. Markku Lehtisen mukaan nykykeskustelussa onkin siksi väitetty, että ylevä rikkoisi sillan, jota kauneutta koskevan arvostelun avulla oli määrä rakentaa.

Ylevän tunne saa aiheensa tietynlaisista suuruuden määrittämistä luonnon kohteista: ”tulivuoret kaikki tuhoavassa väkivoimassaan, pyörremyrskyt niiden jälkeensä jättämässä voimassaan, rajaton meri”⁵. Tällaiset kohteet muistuttavat meitä aistimellisen luontosuhteemme rajoista. Tunne ylevästä viittaa siis luonnon äärettömän suuruuden esittämisen rajoihin.

Näin ylevä viittaa Kantin analyysissa aistimellisuuden

sekä järjen yhteismitattomuuteen. Asettaessaan rajan luonnon aistimellisen esittämisen mielikuvituskyvyille ylevä auttaa samalla tiedostamaan, että ihmisen järjen kyky on ääretön ja sellaisena esittämätön. ”Ylevä antaa aiheen ajatella kykyjen konfliktia ja yhteismitattomuutta, erialkuperäisyyttä”, Markku Lehtinen totesi. Ylevä näyttäisi rikkovan mielenkykyjen sopusoinnun ja harmonian, joka kauniin kokemuksessa saavutetaan. Siispä ylevään yhdistyy Kantin analyysissa erityinen tietoisuus rajasta.

Kant tarkastelee kauniin ja ylevän avulla *Arvostelukyvyn kritiikin* arvoituksellista aihetta, reflektiivistä arvostelukykyä. Kantin kolmannen kritiikin erityislaatuinen asema juontuu kenties siitä tavasta, jolla teos tematisoi ehkä kantilaisen filosofian keskeisintä motiivia. ”Inhimillinen näkökulma on väistämättä äärellisen olennon näkökulma, jolla on aina rajansa”, kuten Ilmari Jauhiainen tämän ilmaisee⁶. Toisinaan järjen ääretön vaatimus edistyä ei käy yksin äärellisen olennon järjen kanssa.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Otfried Höffe, *Immanuel Kant*. Verlag C.H. Beck, München 2007, 267–269.
- 2 Lauri Mehtonen, *Moderniteetin jäljillä. Tekstejä aistisuudesta, tiedosta ja sivistyksestä*. niin & näin, Tampere 2005, 99.
- 3 Velimatti Saarinen, *Täiteen elämä ja kuolema. Kirjoituksia kahdesta modernista taidekäsitteestä*. Kuvataideakatemia, Tampere 2011, 20.
- 4 Vrt. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790). Frankfurt am Main, Suhrkamp 1977, § 41.
- 5 Sama, § 28.
- 6 Ilmari Jauhiainen, Fichte kantilaisuuden täydentäjänä. Teoksessa *Immanuel Kantin filosofia*. Toim. Vesa Oittinen. Gaudeamus, Helsinki 2013, 317–332 (332).

HEIKKI IKÄHEIMO

Australialainen kiista filosofian hyödyllisyydestä

Kun Westminster-tyylinen vastakkainasetteluille viritetty parlamenttijärjestelmä yhdistetään australialaiseen suupalttuuteen ja kuvia kumartelemattomuuteen, tuloksena on poliittinen keskustelukulttuuri, joka suomalaisen konsensushakuisuuteen ja luterilaiseen itsekuriin tottuneesta muistuttaa ajoittain kapakkatappelua. Ja kun tähän muuttumattomaan perusasetelmaan yhdistetään vielä Rupert Murdochin suurimmaksi osaksi (2/3) omistama päivälehdistö sekä niin teollisuuden kuin ay-liikkeenkin massiivinen panostus poliittiseen lobbaukseen, ei ole yllättävää, että australialaisissa vaalikamppailuissa lentää kuraa.

Filosofia ja humanistiset tieteet päätyivät kurapaakun lentoreitille viime syksyn eli Australian kevään parlamenttivaaleissa, kun liberaalipuolueen edustaja Jamie Briggs nosti Australian Research Councilin toiminnan esimerkiksi silloisen hallituspuolue Laborin väitetystä tuhlailevuudesta. Hänen mukaansa Suomen Akatemiaa vastaava Research Council jakaa rahaa enenevässä määrin ”hyödyttömille” ja ”naurettaville” tutkimusprojekteille.¹ Esimerkeiksi oli valittu neljä projektia, joista mainittiin vain otsikko tai projektin abstraktista napattu lause, jotka ilmeisesti oletettiin naurettaviksi tarkoitettun yleisön silmissä.

Yhdessä projektissa tutkittiin ”islamilaista tulkintoja seksuaalisuudesta ja seksuaalilääketieteestä Egyptissä”. Toisessa puolestaan kysyttiin, ”kuinka kaupunkimedia kykenee vastaamaan ilmastonmuutoksen haasteisiin”. Kaksi muuta projektia olivat filosofian alalta: ensimmäi-

sessä päämääränä oli rakentaa ”parempi käsitys itseystestä” ja toisessa otsikkona ”Jumala Hegelin post-kantilaisessa idealismissa”. Jokainen projekteista oli helposti yhdistettävissä yksilöitävissä oleviin tutkijoihin, jotka joutuivat näin henkilökohtaisen julkisen hyökkäyksen kohteiksi – hyökkääjänä todennäköinen tuleva hallituspuolue.

Yliopisto poliittisten kamppailujen kenttänä

Osittain kyse oli vain poliittisesta *dog-whistlingistä*, jonka aiheena olisi voinut olla mikä hyvänsä pintapuolisesti katsottuna tuhlailevalta vaikuttava ja oletettavasti röhönaurut nostattava verovarojen käyttökohde. Toisaalta tässä vaaliretorisessa tempussa oli kaikuja syvemmistä asioista, jotka monet australialaiset filosofit, humanistit ja näitä aloja opiskelleet hyvin tunnistivat ja joihin he myös reagoivat voimallisesti lukuisissa lehti- ja nettikirjoituksissa. Ainakin kolme ilmiötä voidaan erottaa.

Ensinnäkin Australiaa määrittää Suomen tavoin vahva egalitaristinen eetos, jonka eräs kääntöpuoli on sen helppo käännettävyyden populistisessä poliittisessä retorikassa anti-intellektualistiseksi tieteen ja oppineisuuden pilkaksi. Tiedeväki nauttii muiden tavoin egalitarisesta pökkuroimattomuudesta ja mahdollisuuksien avoimuudesta mutta on samalla aina uudelleen pehmeä maali häikelemättömälle vaalipuheelle.

Toiseksi tiede ja erityisesti humanistiset tieteet ovat Australiassa Suomea näkyvämmiin politisoituja – jopa siinä määrin, että oikeisto- ja vasemmistohallitusten vuorottelulla katsotaan käytäväpuheissa yleisesti olevan

”Vanhoillisissa katolilaispiireissä elää vahva epäily filosofian ja humanististen tieteiden roolista väitetyssä länsimaisen (lue: kristillisen) sivilisaation alasajossa.”

vähintäänkin epäsuoraa vaikutusta Australian Research Councilin rahoituspäätöksiin. Julkisuudessa olleiden väitteiden mukaan John Howardin johtaman edellisen oikeistohallituksen opetusministeri perui verhojen takana veto-oikeudellaan rahoituksen useammalta humanististen alojen tutkimusprojektilta – väitetyksi sen vuoksi, että ne olivat hänen silmissään liian vasemmistolaisia. Briggsin mutapaakku ei siis voinut olla herättämättä ikäviä muistoja ja epäilyksiä. Ja kun liberaalien johtama oikeistokoalitio voitti nyt jälleen vaalit, yliopistoilla eletään tätä kirjoittaessa odotuksen tilassa sen suhteen, mitä seuraavilla rahoituskiirroksilla tapahtuu.

Kolmanneksi, ja edelliseen liittyen, liberaalien puoluejohtaja ja pääministerikandidaatti (nyttemmin siis pääministeri) Tony Abbot tunnetaan nuoruudestaan vaikutusvaltaisen australialaisen katolisen intellektuellin, B. A. Santamarian (1915–1998), oppipoikana. Santamaria oli katolisen antikommunistisen työväenliikkeen voimahahmo, joka myöhemmällä iällään piti yliopistoja kommunismin vastaisen taistelun tärkeimpänä rintamana. Vanhoillisissa katolilaispiireissä elää vahva epäily filosofian ja humanististen tieteiden roolista väitetyssä länsimaisen (lue: kristillisen) sivilisaation alasajossa. Opiskeluaikanaan Sydneyn yliopistossa 70- ja 80-luvuilla papinuraa suunnitellut Abbot nähtiin eräänlaisena Santamarian soturimunkkina, joka onnistui tehokkaasti sabotoimaan vasemmistolaisen opiskelijaliikkeen järjestäytymistä yliopistolla. Abbot on myöhemmin tunnustautunut Santamarian lähipiiriin kuuluneen Sydneyn ääri- vanhoillisen katolisen arkkipiispan George Pellin lähei-

seksi ystäväksi, eikä hän ole julkisesti ottanut etäisyyttä poliittiseen nuoruuteensa.

Briggsin heitto assosioitui näin vääjäämättä epäilyksiin, että poliittisesta menneisyydestään vaikeneva puoluejohtaja Abbot tarkastelee yliopistoja edelleen vuosikymmenten takaisista taisteluhaidoista. Yksityiskohtana mainittakoon, että Santamariaa lähellä olleet katoliset piirit vastustivat muutama vuosi sitten menestyksellä aloitetta tehdä filosofiasta yleinen kouluaine New South Walesin osavaltiossa. Keskeisenä perusteluna oli ajatus, ettei filosofia opeta, mikä on hyvää ja oikein, vaan pelkästään kyseenalaistamaan käsitykset hyvästä ja oikeasta.

Miksi filosofiaa?

Positiivisena tuloksena jupakasta ovat edelleen internetistä löytyvät lukuisat filosofien ja humanistien sekä näitä aineita opiskelleiden puheenvuorot, joissa he puolustavat filosofian merkitystä demokraattiselle yhteiskunnalle. Parhaiden joukkoon kuuluvat edellä mainitun ”Jumala Hegelin post-kantilaisessa idealismissa” -projektin johtajan, kansainvälisesti arvostetun Hegel-asiantuntija Paul Reddingin, sekä hänen entinen oppilaansa Daniel Stacey kirjotukset.²

Redding puolustaa filosofiaa ”työnä käsitteiden parissa”. Käsitteet määrittävät ajatuksia ja niiden yhteyksiä, ja siten järkevä ajattelu ja puhe, niin yksityinen kuin julkinen, edellyttävät käsitteiden reflektiota, joka syvimmillään on filosofiaa. Filosofit työskentelevät tyyppillisesti jumalan kaltaisten perustavanlaatuisien käsitteiden pa-

rissa. Juuri tässä mielessä filosofia on useimmiten pikemminkin ”puhdasta” kuin ”soveltavaa” tutkimusta. Kuka aivan vakavissaan väittää, ettei ole tarpeen selvittää jumalan käsitettä ja siihen liittyviä ajatuskulkua yhteiskunnassa, jossa uskonto ja käsitys jumalasta ovat tärkeässä asemassa ja kansakuntaa jakavien syvien kiistojen kohde? Tai ettei kannata tutkia perusteellisimmin aihetta pohtineiden filosofien jäsennyksiä asiasta ja ottaa niistä oppia nykypäivään?

Reddingin kirjoitus noudattaa Kant-vaikutteisen nykyyhegeliläisen teorian (Robert Brandom, Terry Pinkard, Robert Pippin, Redding itse) ydinajatusta kollektiivisesta autonomiasta tai itsehallinnasta. Ihmisyhteisöt organisoivat elämänsä käsittein. Tullakseen mahdollisimman täysivaltaisiksi ja vastuullisiksi yhteisöjen on kyettävä riittävästi selvittämään itselleen niitä käsitteitä ja käsitteiden välisiä yhteyksiä, jotka jäsentävät elämää ja ajattelua kyseisessä yhteisössä tai yhteiskunnassa. Filosofia on tästä syystä välttämätöntä aidosti itseään hallitsevalle demokraattiselle elämänmuodolle.

Stacey muotoilee saman asian käytännöllisemmästä näkökulmasta. Jokaisen poliittisen *sloganin* takana on (yleensä ääneen lausumaton) filosofinen argumentti, ja sen takana filosofinen teoria sosiaalisesta tai poliittisesta todellisuudesta, moraalisisista periaatteista, inhimillisestä motivaatiosta ja niin edelleen. Stacey viittaa Abbotin itsensä taustaan yhtäältä Santamarian sosiaalisesta katolilaisuudesta ja toisaalta thatcherismissä. Margaret Thatcherin poliittinen maailmankuva nojasi Friedrich Hayekin kaltaisiin talousfilosofeihin. Santamaria puolestaan ammentaa katolisen filosofian keskeisistä lähteistä, kuten Aristoteleelta ja Tuomas Akvinolaiselta.

”Melkeinpä kaikkien merkittävien poliitikkojen taustalta paljastuu filosofeja, kun hieman rapsuttaa pintaa”, Stacey kirjoittaa ja jatkaa, että filosofia on koulutusta johtajuuteen. Modernissa demokraattisessa politiikassa selviytyminen edellyttää filosofisen ajattelun taitoja. Reddingiä seuraten tämä ilmenee kykyä hahmottaa käsitteitä ja perusteita, joiden varassa itse kukin yksin tai muiden kanssa jäsentää ja organisoii ajatteluaan ja toimintaansa. Joka ei onnistu selvittämään oman ajattelunsa ja toimintansa periaatteita ja taustaoletuksia, ei pysty kantamaan aikuisen vastuuta niistä. Poliitiikan ammattilaisilta, jos keiltä, filosofista itsekritiikkiä on edellytettävä. Niinpä onkin Stacey mukaan outoa, että poliitikot kääntyvät ”nöyriä ja viisaita vanhempiaan” eli filosofiaa vastaan.

Ajattelu ja hyöty

Suomalaisillakin saattaa olla Australian filosofijupakasta ja sen synnyttämästä keskustelusta jotakin opittavaa. Filosofit ovat perinteisesti päässeet Suomessa suhteellisen vähällä oman työnsä yhteiskunnallisen merkityksen julkisessa perustelemissa. Niinpä ei ole ehkä yllättävää, ettei

asia ole aina kovin selvä heille itselleenkin. Yliopistojen kahvipöydissä kuulee joskus kovin yksioikoisen torjuvaa suhtautumista ajatustyön ”hyödyllisyyteen” ja tähän liittyen yksinkertaistavia ja idealisoivia ajatuksia filosofian ja humanististen tieteiden ”itseisarvosta”.

Filosofia voidaan käsittää Reddingin ja Stacey tavoin inhimillisen elämänmuodon itsereflektioksi, jonka avulla yksilöt, yhteisöt ja yhteiskunnat jäsentävät oman ajattelunsa, toimintansa, organisaatiomuotojensa, yhteistyönsä, luontosuhteensa, intressiensä, erimielisyyksiensä ja niin edelleen taustaoletuksia. Näin päästään paljon pidemmälle kuin turvauduttaessa yksinkertaisesti kahtiajakoihin ”hyöty vastaan hyödyttömyys” tai ”välinearvo vastaan itseisarvo”. Kenties seuraava Himas-jupakka tai vastaava voitaisiinkin hyödyntää sen kirkastamiseen – niin yliopistoissa kuin niiden ulkopuolella – miksi valistunut demokraattinen yhteiskunta ilman filosofiaa ja humanistisia tieteitä on mahdottomuus ja miksi tämän yhteiskunnan puolustaminen kuuluu filosofien ja humanistien keskeisiin tehtäviin.

Tämä on erityisen tärkeää nykytilanteessa. Toisaalta akateemisen tutkimuksen poliittinen ohjaus on Suomessakin selvästi valtiovallan tavoitteissa, ja toisaalta politiikan kentällä esiintyy monenlaista ääriaikehdintää, johon osallistujat harvoin täysin ymmärtävät mihin he ovat ryhtymässä tai mikä heitä täsmälleen liikuttaa. Filosofian anti demokraattiselle yhteiskunnalle ei voi rajoittua tämän tai tuon hallituksen asettamien tavoitteiden toteuttamiseen, mutta tämä ei tietenkään tarkoita, etteikö se palvelisi monilla korvaamattomilla tavoilla tätä yhteiskuntaa.³

Viitteet & Linkit

- 1 Jamie Briggsin pressitiedote:
<http://www.liberal.org.au/latest-news/2013/09/05/ending-more-labor%E2%80%99s-waste>
- 2 Paul Redding, filosofian professori, Sydneyn yliopisto:
<http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/sep/17/defence-philosophy-abbott>
Daniel Stacey, journalisti ja Reddingin entinen oppilas:
<http://www.dailylife.com.au/news-and-views/dl-opinion/how-philosophy-can-transform-you-20130909-2tem3.html>
Patrick Stokes, filosofian lehtori, Deakinin yliopisto:
<https://theconversation.com/waste-not-want-not-the-politics-of-why-philosophy-matters-17894>
Diego Bubbio, filosofian vanhempi lehtori, Länsi-Sydneyn yliopisto:
<http://www.newphilosopher.com/articles/is-philosophy-useful/>
Robert Sinnerbrink, filosofian vanhempi lehtori, Macquarieren yliopisto:
<http://www.theaustralian.com.au/higher-education/opinion/philosophys-contribution-to-society/story-e6fr-gcko-1226713506686#>
- 3 Kiitän Petteri Niemeä hyödyllisistä kommentista tekstin varhaisempaan versioon.

TÄRKEIMMÄT VALMIU-
DET OVAT YHTEISIÄ.
AJATTELUTAIDOT OVAT
KRIITTISEN YKSILÖN
KANSALAISTAITOJA.

EETTISET ONGEL-
MAT OVAT VAIKEITA.
EETTINEN AJATTELU EI.
SIIHEN TARVITAAN VAIN
KUNNON VÄLINEET.

AVAIMET AJATTELUTAIDOIHIIN

AJATTELUN PIKKUJÄTTILÄINEN

on korvaamaton käsikirja rik-
keettömästä ajattelusta kiin-
nostuneille. Se tekee selkoa
järkiperäisyyden perusteista
ja esittelee julkisen järjenkäy-
tön kestävimät perinteet.
Kansainvälinen myynti- ja
arvostelumenestys yhdistää
yleistajuuden ilmaisun tinki-
mättömän tiukkaan ajattelu-
taitojen kartoitukseen.



Julian Baggini & Peter S. Fosl AJATTELUN PIKKUJÄTTILÄINEN

(The Philosopher's Toolkit, 2010)
Suom. Tapani Kilpeläinen
niin & näin -kirjat 2013, 364 sivua
ISBN 978-952-5503-76-0

ETIIKAN PIKKUJÄTTILÄINEN

tuottaa moraalipulmien
pohdiskelun kaikkien ulot-
tuville ja tarjoaa lukijalleen
työkalut visaisimpienkin
päänvaivojen valottamiseen.
Puhutaan sitten abortista,
omastatunnosta tai oikeute-
tusta sodasta, teos selvittää
käsitteitä, avittaa täsmen-
tämään ja luo keskustelulle
edellytykset.



Julian Baggini & Peter S. Fosl ETIIKAN PIKKUJÄTTILÄINEN

(The Ethics Toolkit, 2007)
Suom. Tapani Kilpeläinen
niin & näin -kirjat 2012, 345 sivua
ISBN 978-952-5503-73-9

YHTEISHINTAAN

55€

NIIN & NÄIN

WWW.NETN.FI/KAUPPA

040 721 4891



TEEMU IKONEN

Kritiikin valo välähtelee

Voltaire, *Filosofinen sanakirja eli järki aakkosissa* (Dictionnaire Philosophique, 1764).
Suom. Erkki Salo. Vastapaino, Tampere 2013. 526 s.

”Kritiikki on kymmenes muusa, joka valaisee yhdeksän muuta.”

– Voltairein muistikirjasta

Dictionnaire philosophique on yksi viidestä aakkosellisesti järjestetystä tekstikokoelmasta Voltairein tuotannossa. Oxfordin yliopiston Voltaire-säätiön koottujen teosten alkuperäisessä suunnitelmassa kokoelmat niputettiin yhteen, mutta lopulta 1760-luvun *Dictionnaire* ja 1770-luvun laaja *Questions sur l'Encyclopédie* päätettiin julkaista omina kokonaisuuksinaan. Pitkään on odotettu kriittistä laitosta teoksesta *L'Opinion en alphabet*, joka jäi Voltairelta kesken. Tähän teosluonnokseen sisältyviä tekstejä on julkaistu läpi viime vuosisatojen epäperäisissä kokoelmissa, joita markkinoidaan usein harhaanjohtavalla nimellä *Dictionnaire philosophique*.

Nyt käsillä oleva suomennos perustuu *Dictionnaire philosophique* kuudenteen ja viimeiseen tekijän tarkastamaan laitokseen vuodelta 1769. Alkutekstin valinta on perusteltu ja käännöksen toteutus muutenkin järkevä. Sanakirjojen ja ensyklopedioiden vuosisadalla Voltaire kannatti tiivyyden ihannetta, ja alun perin teos olikin taskukirjaksi suunniteltu, *portatif*. Yksiin kansiin mahdutettu *Filosofinen sanakirja* toteuttaa alkuteoksen henkeä tältä kannalta paremmin kuin Voltairesäätiön virallinen versio, joka on lihotettu viitteillä kahteen osaan.

Filosofisen sanakirjan nimi ja rakenne luovat vaikutelmaa systemaattisesta tietoteoksesta, mutta pikaisellakin silmäyksellä saa selville, että aiheiden valikointi ja käsittelytapa tekevät Voltairein tiedon puusta kaikkea muuta kuin sopusuhtaisen. Teologian ja metafysiikan termit jätävät esimerkiksi yhteiskunnalliset ja



taiteen aiheet varjoonsa, valistuksen peruskäsitteet alkaen edistyksestä, historiasta ja järjestä loistavat pois-aolollaan, eikä tekijän mielipiteiltä pääse karkuun.

Filosofista sanakirjaa voisi moittia puutteelliseksi ja kömpelöksi hakuteoksena, elleivät nämä ominaisuudet olisi niin päälle-käyvän tarkoituksellisia. Tekstin aukkoisuudella, keskeneräisyydellä ja sumeilemattomalla puolueellisuu-della Voltaire usuttaa lukijaa ”uskaltamaan tietää” itse:

”Hyödyllisimmät kirjat ovat puoliksi lukijoittensa tekemiä. He kehittäevät ajatusta, joka teoksessa on idullaan, korjaavat sitä, mikä näyttää virheellisesti, sekä pohdinnoillaan vahvistavat sitä, mikä vaikuttaa heikolta.” (24)

Vastauksia tähän ohjeeseen on sittemmin voitu kuulla niin Voltairein teosten kriittisissä laitoksissa, hänen tekstejään villisti yhdistelevissä kompilaatioissa kuin kirjallisten hakuteosten traditiossa Novaliksesta Nummelaan, Nuopposeen ja Viikilään.

Kritiikin valokeila

Katariina Suuren ostamassa Voltairein kirjastossa on 6 814 kirjaa. Kuulemma rahallista arvoa kirjoista on vain niillä parilla tuhannella, joihin Voltaire on kirjannut ivallisia reuna-huomautuksiaan.

Se mikä pätee kirjoihin esi-neinä, ei päde *Filosofisen sanakirjan* sisältöön. Kirjailijan kultaisesta kosketuksesta huolimatta osa kritiikin kohteista on kalvennut modernisaation myötä; Voltaira voi pitää jopa osasyllisenä tähän arvonmenetykseen. Toisaalta tieteiden kehitys on vienyt kritiikiltä arvoa myös Voltaira vähemmän mairittelevilla tavoilla: esimerkiksi nykyaikaisen raamatuntutkimuksen valossa valistus-filosofi näyttää nyt karkealta siellä, missä hän aikanaan esiintyi erityisen nokkelana.

Ehkä vanhentuneinta teoksessa on kuitenkin siitä huokuva kirjailijan onni. Roland Barthesia seuraten Voltaira voi kutsua viimeiseksi onnelliseksi kirjailijaksi siinä mielessä, että hänen vastustajansa olivat vielä mahtavia, helposti tunnistettavia ja kömpelöitä yhtäaika. Mikäs niitä oli ilkkueissa.

Erkki Salon luotettavasta suomennoksesta käy hyvin ilmi Voltairein tasapainoilu klassisen ki-teytävän tyylin ja tökeryyden, suvaitsevaisuutta henkivän ivan ja pakkomielteisen ilkeyden välillä. Jälkimmäisistä esimerkiksi käyvät lukuisat ”juutalaista kansaa” käsittelevät kohdat teoksessa. Voltaire valjastaa koko historiallis-kriittisen terävyytensä ja ilmaisun ilkeytensä pudottamaan valitun kansan ihmiskunnan opettajan jalustalta: Mooses ei ollut filosofi vaan moraalin saarnamies, ja ”tuo alkeellinen kansa oli kaukana kaikista järjestelmistä. [...] he eivät olleet edes kuulleet geometriasta, ja heidän ainoa tie-

teensä’ oli keinottelu ja koronkiskonta” (189). Antiikin Kreikan taruihin verrattuna *Raamatun* kertomukset ovat ”kömpelöitä jäljitelmiä”, ”turmeltuneita muunoksia tai vilkkaan mielikuvituksen tuotetta” (264).

1700-luvun *philosophen* taitoa oli paljastaa auktoriteettien seuraamisen ongelmat henkevästi ja leikkisästi. Diderot teki sen paradokseillaan, Voltaire ironiallaan, joka osoitti ”epäselvien tapausten” säännönmukaisuuden auktoriteettiuskon tukirakenteissa. *Filosofisessa sanakirjassa* on lukuisia lyhytproosan klassikoita, joissa kuva epäselvästä tapauksesta rakennetaan tavalla, joka innoittaa jatkokehittelyihin. Esimerkiksi käy puolitoistasivuinen ”Baabel”, joka vinoilee ristiriidoille Baabelin tornin kuvauksissa ja päättyy pohdintaan siitä, miksi aikoinaan Jumalan kaupunkia yleisesti tarkoittava nimi vakiintui sittemmin merkitsemään kielten sekaannusta; mistä tämä sekaannus erisnimen ja yleisnimen välillä? Voltairin kysymyksessä oli Jacques Derridalle pohdittava vielä 1980-luvulla.

Ranskalaista valistusfilosofiaa ei kuitenkaan hyvällä tahdollakaan voi luonnehtia uuden filosofisen järjestelmän esiinmarssiksi, ja siksi Voltairin juutalaiskritiikissä voi nähdä jonkinlaisia mimeettisen väkivallan piirteitä. Voltairea voisi kutsua valistuksen Moosekseksi siinä mielessä, että hänen käsityksensä moraalista tuntuu kiveen hakatulta:

”On vain yksi moraalit [...] samoin kuin on vain yksi geometria. [...] dogmit eroavat toisistaan, moraalit taas on yksi ja sama kaikille, jotka käyttävät järkeään. Moraali tulee siis valon lailla Jumalasta.” (410–411.)

Keskittyessään irvailemaan aikalaiskömpelyksille Voltaire ei vaivautunut ottamaan vakavasti merkittäviä ajattelijoita omassa ajassaan tai lähimenneisyydessä. ”Ihmislunnon” ja historian suhde oli kuitenkin osoitettu mutkikkaaksi niin monin tavoin ja niin moneen kertaan 1760-luvun loppuun mennessä, Pascalista Rousseau’hon.

Poliittisiin auktoriteetteihin Voltaire suhtautui tunnetusti kuninkaallisen historioitsijan kunnioituksella. Kertomuksessa *L’homme aux quarante écus* (1768) Pietari Suurta verrataan lainsäätäjäksi Soloniin; *Filosofisen sanakirjan* kidutusta käsittelevässä artikkelissa Voltaire nostaa Katariinan vielä korkeammalle: tämä on

”antanut suurvallalle lakeja, jotka olisivat kunniaksi Minokselle, Numalle ja Solonille, jos he olisivat olleet tarpeeksi viisaita laatiakseen niitä. [...] Oikeudentunto ja ihmisyyden ovat ohjanneet keisarinnaa kynää. Hän on muuttanut kaiken.” (501)

Toimiakseen satiirisena kontrastina Ranskalle Venäjä oli riittävän etäällä Voltairin lukijakunnan todellisuudesta. Sama pätee muihinkin valistuksen Onneloihin, niin Pennsylvanianaan abbe Raynalin siirtomaahistoriassa (1780) kuin Eldoradoon *Candidessa* (1759).

Fiktio rajalla

Filosofisen sanakirja tarjoaa yksityiskohtaisen kuvan siitä, millaista on valistuksen paljonpuhuttu myyttikritiikki. Voltaire käyttää paljon tilaa vertaillakseen, historiallistaakseen ja näin suhteellistaakseen kertomuksia, joista on tullut maailmankatsoimuksen perusta. Keskeinen purkutyön kohde on harhainen käsitys juutalais-kristillisten uskomusten ja myyttien homogeenisesta kokonaisuudesta. Voltaire haluaa paljastaa epähistoriallisuuden esimerkiksi uskomuksissa tuonpuoleisesta elämästä, enkelten lankeemuksesta ja Saatanan saapumisesta Tellukselle. tarinat ovat laajalle levinneitä, mutta sitä ei ole tieto Saatanan hahmon pohjatekstistä apokryfisessa Henokin kirjassa. Valistuneen kertomustutkimuksen tehtäväksi asetuu selvittää ihmiskunnan fabulointitaidon polveilu aikakaudesta ja kulttuurista toiseen.

Rousseau’n kielteiseen näkemykseen Pietari Suuren ansioista Voltaire vastasi kutsumalla aikalaisensa avuksi ”kymmenettä muusaa”, kokonaisvaltaista kritiikkiä. Eleessä

oli hurskastelun makua, sillä Voltairilla ei itsellään ollut malttia varsinaiseen lähdekriittiseen historian-tutkimukseen. Tätä puitiin viime vuosisadalla riittävästi juuri Voltairin Pietari-historiikin (*Histoire de l’empire de Russie sous Pierre le Grand*, 1759–1763) kohdalla.

Voltairin 1760-luku oli alkanut *Candiden* menestyksellä. Siitä eteenpäin, tuotantonsa loppuun asti, hän pohti ja kokeili fiktion mahdollisuuksia. Pietari-historiikin yhteyteen liitetyissä, anekdootteja ja spekulatiota hyödyntävissä teksteissä ei paista niinkään Voltairin leipääntyminen virallisen historiankirjoituksen vaatimuksiin vaan pyrkimys ajatella historiankirjoituksen muotoa uudestaan. Näissä teksteissä (esimerkiksi *Anecdotes sur le czar Pierre le Grand*) fiktio ei ole koriste varsinaisen asian ohessa eikä satua ja tarua, josta pitäisi päästä eroon; siinä tuntuu olevan jotain olennaista. Tutkimuksessa on kiinnitetty huomiota siihen, että Voltairin tarve dramatisoida historiaa ja filosofiaa ei hakeutunut tragedian tai muiden vakiintuneiden kirjallisuudenlajien pariin¹. Sen sijaan myöhäistuotannossa diskurssien kohtaamispaikaksi nousivat nimenomaan proosakertomukset. Niistä Voltaire käytti *conten* sijaan mieluiten sanaa *histoire*, ehkä juuri sen monimielisyyden takia.

Filosofisen sanakirjan esipuheessa teos lavastetaan kollektiivin kirjoittamaksi. Tämä ei välttämättä ole pelkkää leikinlaskua tai sensuurin pakoilua, kuten usein on tulkittu, vaan vihje siitä, että Voltaire on hakemassa erilaisia ”entusiasmin ja järjen liittoja” (248) diskurssien dramatisointiin. Seuraavalla lukukerralla kiinnittäkäämme tarkemmin huomiota fiktion muusain kohtaamispaikkana *Filosofisessa sanakirjassa*.

Viite & Kirjallisuus

- 1 Esim. John Leigh, *Voltaire. A Sense of History*. Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 2004/5. Voltaire Foundation, Oxford 2004.

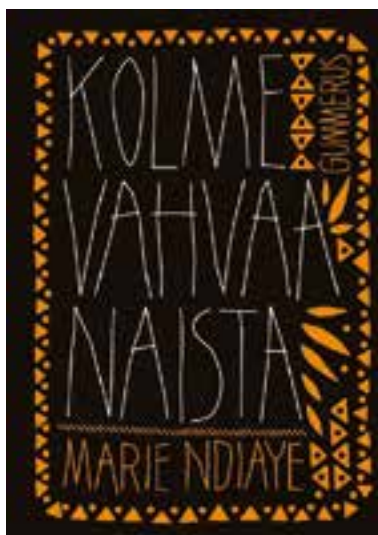
TYTTI RANTANEN

Kyvykkyyden ja kiusaantuneisuuden triptyyksi

Marie NDiaye, *Kolme vahvaa naista* (Trois femmes puissantes, 2009).
Suom. Anna-Maija Viitanen. Gummerus, Helsinki 2013. 279 s.

1980-luvulla uransa aloittanut, sittemmin Nicolas Sarkozyn politiikkaa Berliiniin paennut Marie NDiaye kuuluu Ranskan merkittävimpiin nykykirjailijoihin. Silti kirjailijan toiseksi uusin romaani *Kolme vahvaa naista* on vasta ensimmäinen suomennettu teos hänen runsaasta, teatterin ja elokuvankin puolelle ryöpsähtelevästä tuotannostaan. Nykytilanteessa, jossa laadukas, kenties haastavakin ulkomainen kaunokirjallisuus joutuu taistelemaan elintilasta pomminvarmojen, pikakäännätettävien myyntivalttien kanssa, ei ole sattumaa, että kustannuspäätös on kohdistettu juuri tähän teokseen. *Kolme vahvaa naista* palkittiin ilmestymisvuonnaan Ranskan merkittävimmällä kirjallisuuspalkinnolla, Goncourtilla. Palkinto sai medianäkyvyyttä Suomessa asti paitsi NDiayen kärkevien poliittisten lausuntojen ja niitä seuranneen myrskyisän keskustelun ansiosta, myös siksi, että NDiayesta tuli ensimmäinen Goncourt-palkittu afrikkalaistaustainen kirjailija.

NDiaye ei silti ole yksiselitteisesti mikään *Mama* (tai edes *Madame*) Africa, sillä ranskalaisäitinsä hoteissa pariisilaislähiössä vartunut tapasi senegalilaisen isänsä kunnolla vasta aikuisena ja omaksui pikemminkin gallialaisen kulttuurin ja koulutuksen. NDiaye on pitäytynyt aiemmassa romaanituotannossaan Ranskan maaperällä, mutta *Kolme vahvaa naista* käsittelee monensuuntaista liikennettä Senegalin ja vanhan emämaan välillä. Ranska näyttyy luokkaretken mahdollistajana mutta myös pettymysten tuottajana. Romaani ei silti alleviivaa postkolonialistista eetosta, vaikka sen kuvaamat vääryydet liittyvät vallankäyttöön.



Ulkoista kurjuutta ja sisäistä voimaa

Pohjimmitaan väkivalta palautuu ihmisten kyvyttömyyteen kohdata toisiaan: sanoa oikeat asiat silloin kun pitäisi ja olla sortumatta lähimmäisen satuttamiseen joko vaikenemisellä tai kitkerillä sanoilla. Vaikka enimmänsä osan teoksesta fokus säilyy perhe- ja parisuhteissa, väkivalta on myös rakenteellista. Tämän saa tuta nuori leski Khady Demba, joka ysätään yhteisön turvaverkon ulkopuolelle, taivuttamaan laittoman siirtolaisen tuskasta matkaa Eurooppaan miten kuten. Hieman William Faulknerin *Villipalmujen* (Wild Palms [If I Forget Thee, Jerusalem], 1939) tapaan NDiayen romaani ei ole alusta loppuun yhtenäinen tarina vaan kolmen naisen elämän käännekohtia kuvaava triptyyksi. Osien välillä on enemmän temaattinen kuin kiinteän juonellinen yhteys, eivätkä naiset pysty tukeutumaan toisiinsa, vaan kukin joutuu kohtaamaan koetelemuksensa yksin.

Sanapari ”vahva nainen” herättää naistenlehtiemansipatorisia

mielleyhtymiä, mutta NDiayen naiset eivät ole *self help* -oppaiden voimaannuttamia *kung fu* -prinsessoja. Vahvaa, voimakasta ja mahdollista tarkoittava ranskan kielen sana *puissant* johdattaa etymologisesti pohtimaan kyvykkyyttä. Triptyykin ensimmäisen osan päähenkilö Norah on länsimaisessa katsannossa kyvykkäin nainen: pariisilainen asianajaja, joka palaa isänsä taloon Senegaliin ja ryhtyy auttamaan pahaan pinteeseen joutunutta veljeään. Kaikista pinnistelyistä huolimatta Norah ei pysty hallitsemaan alkukantaista kauhua, jonka kohtaaminen entisen perheensä elämää toiselta mantereelta asti myrkyttäneen isän kanssa nostattaa pintaan. Toisen tarinan nainen, Fanta, hallitsee poissaolollaan. Koko episodi kerrotaan hänen surkuhupaisan ranskalaisen aviomiehensä Rudy Descas’n näkökulmasta, eikä Fantaa kohdata kuin ohimennen puhelimitse, vaikka miehen ajatukset alati pyöriivät hänen vaimolleen aiheuttamansa mielipahan ympärillä. Naisista kolmannen, Khady Demban, vahvuus kulkee kaksisuuntaista reittiä: sitä mukaa kun hänen ulkoinen asemansa kurjistuu alle ihmisarvon, hänen sisäinen täyteytensä, oman arvontunto, voimistuu. Hänen tyytymätön mielensä on askaroinut länsimaisen naisen ongelmissa eli sikiämisen vaikeudessa. Lapsettomana leskenä Khady jää ensin miesvainoansa suvun armoille ja sitten menettää kaiken mutta saavuttaa vihdoin minuuden:

”Muutamat asiakkaat purnasivat, valittivat että heihin oli sattunut, että tyttö oli sairas.

Ja Khady ajatteli hämmästyneenä: Se tyttö olen minä, ja häntä melkein

huvitti, että hänestä käytettiin selaista sanaa, hänestä, joka oli Khady Demba, yksi ja ainoa.” (267)

Naiseus ja ihmisyyys voivat hiutua jäljettämiin, mutta lopulta olemassaolon kamppailu tuntuu todellisemmalta kuin edellisen elämän aviohuolet.

Rivo ihmisluonto

Hallitsevin liikkeellepaneva voima on kaikkialle ympäristöön – niin ranskalaiseen kuin afrikkalaiseen – leviävä kiusallisuus ja kiusaantuneisuus. Se tekee pesänsä perheiden keskelle ja saa henkilöhahmot tuottamaan pettymyksiä ja petoksia itselleen ja lähimmäisilleen, kuten kitkerimmissä Tšehovin novelleissa tai jo mainitun Faulknerin degeneraatiokuvauksissa. Vanhemmat eivät osaa kohdata lapsiaan, puoliset väistelevät toisiaan. Siinä missä Norahin ja hänen isänsä välinen mittelö muodostuu trilleriksi ja Khady Demban tuskallinen vaellus yleväksi tragediaksi, sekoittuu Rudy Descas'n yhden hikisen iltapäivän ajatuksenjuoksuun mustaa huumoria. Kaiken vain vaivoin tukahdutetun raivon ja häpeän ohella lukio-opettajasta keittiökalustekau-pustelijaksi alennut Descas joutuu päivittäin näkemään rakenteilla olevan suihkulähteen, jonka patsas muistuttaa häntä – paitsi valtaisan sukuelimen osalta:

”Mutta aina välillä häijy refleksi suuntasi hänen katseensa kivikasvoihin, jotka olivat hänen omansa, kookkaaseen vaaleaan hahmoon, joka näennäisestä viriilydestään huolimatta seisoi pelokkaasti kumarassa, sitten suhteettomiin kiveksiin, ja hän oli alkanut tuntea kaunaa, miltei vihaa, Gauquelainia kohtaan, joka päälle päätteeksi, niin oli Rudy lehdestä lukenut, oli onnistunut myymään teoksensa kaupungille suunnilleen sadallatuhannella eurolla.

Se tieto masensi häntä.” (86–87)

On kuvaavaa, että Rudyn päivänmittaan kasvava epämukavuus kiteytyy juuri sukuelimeen, sillä koko

romaanin maailma on perin ruumiillinen. Kiusaantuneisuus sekoittuu triptyykin eri osissa eritteisiin ja ruumiintoimintoihin, alleen laskeamiseen, polttelemaan peräaukkoon, märkivään, tulehtuneeseen viiltohaavaan. Niin ympäröivä kuin ihmisloukko on groteski ja rivo, hajoavaa ja vanhenevaa kudosta, mädäntyvää ja löyhkäävää kasvillisuutta. Kenties viimeistä osaa lukuun ottamatta NDiaye ei kuitenkaan šokeeraa itsetarkoituksellisesti rujouksilla, vaan elämän kuvottava eltaantuneisuus on aistimus siinä missä pakahduttava riemu vanhan painolastin hylkäämisestä.

Kuten NDiayen läpimurtoteoksessa *La sorcière* (1996), suvereeni voima yhdistyy linnun lailla lentämiseen, mutta valitettavan usein ihminen epätäydellisyytään räpiköi kömpelösti. Kiusaantuneisuus ja laiminlyönnit johtavat epämääräiseen syyllisyydentuntoon ja luumisteluun, ja kysyykin erityistä, jokapäiväisestä kohtalokkaammaksi nousevaa vahvuutta ravistautua siitä irti ja suoristaa selkänsä. Vahvuus on syrjään astumista ennalta tuomituista askelkuvioista, omien vanhempien sukupolven vajavaisuudesta, kohti omia virheitä ja niistä oppimista.

KIRJAN JA KIRJALLISUUDEN PUOLESTA

Sastamalassa, Syvään koululla 27.-28.6.
Ennakotilaisuuksia jo 26.6.!

Esilntymässä mm. kansanedustaja Timo Soini,
Turun kirjamesujen ohjelmapäällikkö Jenni Haukio,
kirjailija Tommi Melender, europarlamentaarikko Eija-Riitta Korhola,
tohtori Martti Häikiö, toimittaja Aarno ”Loka” Laitinen,
kirjailija Karo Hämäläinen, kirjailija Minna Lindgren,
professori Outi Paloposki, kirjailija Arno Kotro,
kirjailija Kaari Utrio ja professori Kari Enqvist.

*niin&näin -lehden 20-vuotisjuhlaseminaari
Suomalaisen kirjan museo Pukstaavissa torstaina 26.6.
*Kaj Chydeniuksen Keskustelevat runot -konsertti perjantaina 27.6.,
*Lasten omat kirjapäivät lauantaina 28.6.
*Uutuutena! Vanhan & uuden runouden klubi lauantaina 28.6.

Lisäksi paikalla on noin 60 antikvaarista kirjanmyyjää ja
yli 50 esittelypistettä!



VANHAN KIRJALLISUUDEN PÄIVÄT 30 VUOTTA

www.vanhankirjallisuudenpaivat.com

PEKKA MÄKELÄ

Tarvitaanko Keynesiä taas kapitalismin pelastajaksi?

Keynes 2013. Toim. Paavo Järvensivu. Mustarinda-seura ry, Hyrynsalmi 2013. 60 s.

John Maynard Keynesiin (1883–1946) keskittyvä Mustarinda-seuran teemajulkaisu valaisee taloustieteilijä-filosofin vähemmän tunnettuja puolia. Keynesiläisyydellä ymmärretään yleensä kokonaiskysynnän, täystyöllisyyden edellytysten, rahoitusmarkkinoiden vakauttamisen ja makrotaloudellisen tasapainon kysymyksiä. Keynesin paluu hyvän taloudenpidon agendalle tarkoittaa kuitenkin myös ”merkityksen paluuta” tai sellaisia kysymyksiä kuin ”miten talous tukee hyvää elämää”, Teppo Eskelinen huomauttaa artikkelissaan. Keynes oli Adam Smithin tapaan ennen muuta moraalifilosofi. Kumpikin pohti hyvän elämän edellytyksiä ja näki taloudella siihen nähden väli-neellisen arvon. Taloustieteen kuva molemmista ajatteliijoista on torso.

Utopisti ja taiteen rakastaja

Eskelisen mukaan esimerkiksi Keynesin utooppinen puoli on unohdettu. Aristokraattinen filosofi uskoi, että ”taloudellinen ongelma” voidaan ratkaista sadan vuoden kuluessa: se ei ole ihmisrodun pysyvä ongelma. Keynesin utopiassa kehitys etenee evolutionistisesti. Riittävä vaurastuminen tarvitaan, jotta ihminen vapautuu jokapäiväisen leivän huolesta: rahanahneus väistyy ja aidon moraalin ja elämän runsaudesta nauttimisen aika koittaa.

Lauri Holappa katsoo Keynesin rakkauden taidetta, filosofiaa ja estetiikkaa kohtaan leimaavan hänen talousteoriaansa. ”Taloudellinen ongelma” on kuitenkin ratkaistava ehtona elämän todellisen tarkoituksen saavuttamiselle. Keynesin ’tuotannon rahateorian’ lähtökohtana Holappa näkee epävarmuuden pitkän aikavälin kehityksestä. Yritykset on saatava investoimaan ja ihmiset käyttämään ostovoimaansa epävakauden uhan torjumiseksi.



Vakaa kehitys edellyttääkin valtion aktiivista talouspolitiikkaa. Tasapaino voidaan saavuttaa ylemmällä tai alemmalla tuotannon tasolla: verotulot ylittävällä varainkäytöllä luodaan kysyntää korkeammalle tuotannolle, ja varaintarpeen ylittävällä veronkannolla taas voidaan supistaa kysyntää, jolloin tuotantokin asettuu alemmalle tasolle.

Holapan mukaan keskuspankkirahoitus synnyttäisi uusia tulovirtoja vähentäen työttömyyttä ilman pelättyä hyperinflaatiota. Alijäämäisillä budjeteilla kasvatettava yksityisen sektorin kulutusvoima saisi yritykset laajentamaan tuotantoaan. Nyt sen sijaan ’taloudesta’ huolehtimisen logiikka edellyttää ”jatkuvaa kurjistumista: leikkauksia, palkanalennuksia ja jokaiselle elämänalueelle työntyvää markkinalogiikkaa”. Holappa uskoo, että keynesiläisen politiikan toteuttaminen olisi edelleen mahdollista.

Craufurd Goodwin kertoo taiteilijoista ja intellektuelleista koostuvan Bloomsbury-ryhmän vaikutuksesta Keynesin ajatteluun. Vapautta painottava Maynard – kuten häntä piirissä kutsuttiin – oli aito liberaali. Vapaus voitaisiin parhaiten toteuttaa ”heilahduksitta toimivassa kilpailu- ja markkinataloudessa”. Tavoitteen

kannalta välttämätön puuttuminen verotukseen ja julkiseen kulutukseen oli hänelle vastahakoista. Bloomsbury-ryhmässä vahvistui Keynesin epäily taloustieteilijöiden ’rationaalisen toimijan’ hypoteesia kohtaan. Myös Freudin lukeminen avasi hänelle ihmisluonnon irrationalisuutta. Keskittyminen markkinoiden kysyntäpuoleen sai niin ikään sysäyksen taiteilijaystävien piiristä: ongelmana ei ollut saada taiteilijoita tuottamaan vaan ”suostutella kysyjä ostamaan”. Keynes hylkäsi kuvan ihmisistä ”homogeenisina ja arvatavina hyödyn maksimoijina”. Taiteilijaystävät auttoivat taloustieteilijää ymmärtämään markkinatalouden monimutkaisia häiriöitä.

Filosofi Keynesin ajattelua taustoitti eetikko G. E. Mooren antiikin perua oleva käsitys perimmäisten arvojen toteutumisesta ”mielentilassa, joka seuraa totuuden, kauneuden ja rakkauden tavoittelua”. Keynes torjui utilitaristisen näemyksen henkeä kohden lasketusta hyödykkeiden ja palvelujen kulutuksesta onnistumisen mittarina: ”siitä puuttui ihmisen saavutusten ydin”. Tämä tarkoitti hänelle pitkää hyppyä pois päin tieteilijäkollegoistaan kohti bloomsburylaisia taiteilijaystäviään.

Kapitalistisesta realismista keynesiläiseen hyvinvointiin

Paavo Järvensivu arvioi artikkelissaan keynesiläisen ajattelun mahdollisuuksia vaikuttaa talouskasvusta luopumiseen. Taustalla on huoli niukkenevista resursseista, minkä takia ”nykyinen kulutustaso ei ole mahdollinen pitkään”. Kiihtyvä tuotteiden ja palvelujen sykli ei tuo elämään merkitystä: hyvinvointi rakentuu laajalti markkinoiden ulkopuolella. Holapan tavoin Järvensivu katsoo julkisten palvelujen rahoituksen hoituvan yhteistyössä keskuspankin kanssa ilman talouskasvun

vaatimusta. ”Niukkuutta on, mutta se on muualla kuin valtion kirstussa – päinvastoin kuin nyt annetaan ymmärtää.”

Järvensivu toteaa uusliberaalin politiikan haluttomuuden esittää kysymystä hyvästä elämästä ja sen perusteista. ”Se olettaa parhaaksi, että kukin yksilö huolehtii hyvinvoinnistaan tarjoamalla työvoimaansa ja ostamalla hyödykkeitä markkinoilta.” Uuteen elämäntapaan tuskin siirrytään markkinoitten aloitteesta. Järvensivu huomauttaa, että vähentäessään tuotantoaan tai kulutustaan yritys tai yksilö vain vähentää vaikutusvaltaansa markkinoilla. ”Tarvitaan väistämättä markkinoiden ulkopuolisia, poliittisia päätöksiä.” Järvensivun mukaan keynesiläisessä ajattelussa on mahdollista ottaa resurssien niukkuus vakavasti. Tämä tukee myös ”eitalousellista elämää”. Hän uskoo, että modernin rahateorian mukaisen politiikan avulla talouskasvusta voidaan luopua.

Provoisoivan haastattelun Järvensivu on tehnyt Mark Fisheristä, jonka teosta *Capitalist Realism. Is There No Alternative?* (2009) monet pitävät yhtenä parhaista aikalaisdiagnooseista. ’Reaalikapitalismi’ torjuu kaikki fundamentaaliset muutokset suvaitsemalla, käyttämällä hyväksi ja samalla suhteellistamalla kaiken. Taistelu kumouksellisuuden ja kesyttämisen välillä on käyty katkeraan loppuun. Kapitalismista on tullut ainoa kuviteltavissa oleva järjestelmä. Kapitalistisen realismin uutta tasoa kuvaa lannistunut tunne siitä, että asiat vain huononevat, eikä sille voida mitään: ”Nyt kohtaamme oikeastaan nihilismin, uusliberalismin nihilistisen muodon.” Uusliberalismin mekaanisesti toistettujen fraasien takaa puuttuu vakaumus: ”Emme tarvitse enää kapitalismia tai luokan käsitteitä ollenkaan.” Hyvinä strategeina uusliberalistit ovat vallanneet myös Britannian työväenpuolueen. Fisherin mukaan hampaattoman ay-liikkeen pitäisi jatkossa perustua prekaariin työntekijään vakinaisessa palkkatyössä olevan miestyöläisen sijaan.

Kontroversaalinen kokonaisuus

Heikki Turusen lapsuudenkuvaus 1950-luvun maaseutumiljöössä ei jätä epäilyn sijaa, missä ja milloin elettiin ennen Paratiisista karkottamista. ”Kestävä kehitys” on siis taakse jäänyttä elämää, kuten otsikosta voi päätellä: ”Harmaantuva maalaiskirjailija muistelee: kestävän kehityksen silminäkijänä”. Julkaisijan edustaja on katsonut parhaaksi kommentoida Turusen jutustelua täysin vastakkaisilla mielikuvilla sodanjälkeisestä ajasta ”aikamoisena helvetinä” sodista palaavine alkoholisoituneine miehineen, väkivallan uhkineen ja raskaine töineen. Kirjailijalle on kuitenkin annettu hövelisti viimeinen sana: ”Höpö höpö...”

Keynes 2013 on sisällöltään osittain ristiriitainen julkaisu: aina ei käy ilmi, mihin kukin kirjoittaja tähtää. Yhtäältä ollaan etsimässä keinoja saada talous uudelleen kasvu-uralle keynesiläisillä metodeilla. Haikaillaan täystyöl-

lisyyden perään julkisen sektorin työpaikkoja lisäämällä, mutta ei välitetä kommentoida kasvavan byrokratian ongelmaa. Toisaalta Keynesin ajatuksista haetaan tukea *degrowth*-idealle. Keynesiä ikään kuin houkutellaan matkappaaksi eri suuntiin. Tässä juuri on suuren ajattelijan monitulkintaisuuden ongelma. Erilaiset fraktiot painottavat asioita eri tavoin. On keynesiläisiä, uuskeynesiläisiä, usklassisia keynesiläisiä, jälkeynesiläisiä...

Elvyttävän keynesiläisen politiikan on sanottu pelastaneen tuotantokapitalismin suuren laman kourista. Nykyinen kulutuskapitalismi syntyi talouskasvun myötä ja edellyttää sen jatkuvan vailla kattoa. Siksi ’taloudellisen ongelman’ ratkaisu uhkaa kadota näköpiiristä. Keskustelu vaihtoehtoista onkin elintärkeää.

Laajennettu versio tekstistä on julkaistu niin & näin 2/14:n verkkosivuilla osoitteessa: www.netn.fi/lehti/nain-nain-214

Työväenkirjallisuuden päivä

HYVINVOINTI
30.8.14 klo 10-18
TYÖVÄENMUSEO VÄINÖ LINNAN WERSTAS & AUKIO

Mukana
Claes Andersson, Hannu Salama,
Mathias Rosenlund, Li Andersson,
Heikki Hiilamo ja paljon muita!

JARKKO S. TUUSVUORI

Pomoseurasta johtajuushöttöön

Janne Virkkunen, *Päivälehdän mies*. WSOY, Helsinki 2013. 328 s.

Mikael Pentikäinen, *Luottamus*. Otava, Helsinki 2014. 383 s.

»Lipposessa on myös herttaisia piirteitä. Hän on hyvin kiinnostunut siitä, mistä hän ja hänen sukunsa tulevat.» Entinen *Helsingin Sanomat* -päätoimittaja kuvaa entistä pääministeriä ja jatkaa: ”Olimme kerran lounaalla, ja olin luvannut tuoda mukani Snellman-suvun kartan, josta selviää, mistä Snellmanin suku on peräisin. Sukukartta ulottuu aina 1600-luvun alkuun. Omat sukujuureni löytyvät Oulun Snellmaneista [...] Päätelimme siis olevamme keskenämme kaukaisia sukulaisia.” (209)

Läheisempää sukua miehet ovat oikeistososiaalidemokraattisina teknokraatteina. Mutta jos genealoginen viehtymys pehmentää Paavo Lipposta (s. 1941), Janne Virkkusen (s. 1948) se panee ranttaliksi: ”On kiintoisaa, että sekä Aho että Järnefelt, mutta myös Erkköjen suku kytkeytyvät melko läheisesti omaan sukutaustaan, joka ulottuu Järnefelteihin.” (9)

Virkkunen päätoimitti *Hesaria* 1991–2010. Hänen seuraajansa Mikael Pentikäisen (s. 1964) kausi hytyi vuosiin 2010–2013. Virkkunen oli hesarilainen koko uransa Sanomien toimittajakoulusta eläköitymiseensä saakka. Pentikäinen valmistui 1991 metsänhoitajaksi, pääsi *HS*:n politiikan toimittajaksi, käväisi konserniin kuuluvan *Etelä-Saimaan* päätoimittajana 1996–1999, vieraili STT:n päätoimittajana ja toimitusjohtajana 1999–2004, kunnes palasi jälleen Sanomiin, ensin toimitusjohtajaksi 2004, siltä postilta päätoimittajaksi ja potkujen jälkeen kokeili keskustan listoilta Euroopan parlamenttiin. Konjunktuurit ja temperamentit poikkeavat. Ynsä työrukanen Virkkunen oli omistajasuvun luottomies sanomalehtien viimeisellä jättipottikaudella, mairea urahjus Pentikäinen oli puumarkkinaselvityksistä ponnistanut ulkopuolinen rationalisoija, jonka toivottiin luotsaavan vanhan välineen läpi laman ja ICT-mullistuksen tuoman kriisin.



Virkkunen on jäänne patruunavallan, yritys vastuun ja sosiaaliliberaalin oikeudenmukaisuusajattelun maailmasta, Pentikäinen on oire jenkkityylisestä sentimentaalista johtamis- ja kehittämishapatuksesta. Omapäisestä perheytyksestä tehtiin EK- ja EVA-yhteensopivampi.

Pentikäinen kertoo koonneensa kaikki hesarilaiset sanankuuloon helmikuussa 2010 ei ainoastaan kehuakseen Virkkusen tapaa puolustaa toimitusta ja lehden riippumattomuutta. Hän sanoo myös teroittaneensa luottamuksen tärkeyttä. Luottamuspuolan vuoksi erotettuna hän selittää nyt samalla avainkäsitteellä kaiken vastasyntyneen tarpeista Mandelan kautta Nokian syöksyyn.

Lajityypitkin eroavat. Virkkunen muistelee haluttomasti, Pentikäinen pyrkii luennoisijataivaan tähdeksi. Viidennen valtiomahdin edustusroolia he jatkavat silottelemalla tehtyä ja tekemätöntä. *Helsingin Sanomat* on täynnä hyviä kuvaajia ja kirjoittajia, joten päätoimittajat saavat rauhassa seurustella valtapiireissä. Mutta kiitettävän raikkaasti ja uskottavasti kirjoissa piirretään tympeitä omakuvia. Pentikäisellä ei ole mitään häpyä: pyrkiessään liikuttamaan lukijaa hän fantasioi jopa omista hautajaisistaan. Virkkusta taas liikuttavat vain pomo Aatos Erkon (1932–2012) ja mentori Max Jakobsonin (1923–2013) kuolemat.

Virkkusen yllätyksettömät muistelmat on lukemisenarvoinen katsaus hänen vuosiinsa mediasatodonttina. Pentikäisen vaalikirja on tuubaa. Niin mieluusti kuin Vir-

kunen käyttääkin arvosanaa ”sivistynyt” ja niin kerkeästi kuin Pentikäinen lainailee kaikkea mahdollista Spinozasta Gandhiin, teoksissa on vain ohut yhteys *HS*:n syntyyn ja yhä välähtelevään luonteeseen kulttuurijulkaisuna. Virkkunen tyytyy mainitsemaan – sukuyhteensä ohella – Juhani Ahon yhtenä *Päivälehti*-perustajana. Sutkimpi Pentikäinen lainaa Ahon *Rauhan erakkoa* (1918) esi-EU:llisena Eurooppa-visiointina (346). Pentikäisen tunneälypökareihin ja managerimanuaaleihin nojaava näennäistietokirja sivuuttaa tietenkin muun muassa Olli Lagerpetzin väitöskirjan luottamuksesta. Eklektismissään hänellä ei ole estoja myötäillä edes nietscheläistä ajatusta faktojen olemattomuudesta pelkkien tulkintojen maailmassa. Pentikäinen kehottaakin:

”Viestinnässä on tärkeää ymmärtää symboleja ja kertoa tarinoita. Kulttuuria johdetaan symboleilla ja tarinoilla, joilla voi olla suuri emotionaalinen voima. Tarinat pysyvät mielessä, ja niitä on helppo kertoa eteenpäin. Tarinoilla voi maalata mielikuvia. Ne ovat tehokasta viestintää, kun ne luovat tunteita ja tehoavat siksi monin verroin paremmin kuin *business bullshit*.” (217)

Pahinta lienee sellainen *business bullshit*, joka osaa sanoa vieroksuvaansa *business bullshit*itä. Siihen verrattuna nousee arvoonsa Virkkusen nyreä ja tyyli asenne niin naamakolumnikeskeisen nykyjournalismin löpöryyteen kuin konsulttivetoisen organisaatorukailun höpöryyteen. Epäsuorasti hän yhdistää nämä uuden ajan ihmeet seuraajaansa. Viisastelua välttävä Virkkunen myös yllättää. Hän lainaa pitkän pätkän toimituksensa esimieskokouksessa syksyllä 2009 pitämänsä jäähyväispuhetta, jossa hän ohjeistaa hesarilaisia ihmettelemään – vetoamalla itsensä Cartesiuksen *Sielunliikutuksiin*.

TAPANI KILPELÄINEN

Kuolema ilmoittaa lehdessä

Christopher Hitchens, *Kuolevaisuus* (Mortality, 2012). Suom. Hannu Poutiainen. Basam Books, Helsinki 2013. 127 s.



Kun tasoa lasketaan riittävästi, laadun taju häviää. Silloin tulee kiusaus selvittää tilanteesta laskemalla tasoa entisestään. Christopher Hitchensin *Kuolevaisuus* alkaa Hitchensin päätoimittaja Graydon Carterin kehuilla muisteloilla ja päättyy Hitchensin puoliso Carol Bluen kehuviin muisteluihin. Kustantaja tuntuu ajatelleen, ettei Hitchensin teksti pysy pystyssä omin avuin. Kustantaja on ajatellut aivan oikein, mutta se on ratkaissut ongelman panemalla pönkiksi lisää lahoa.

Kirjan pääosa muodostuu Hitchensin syöpäpotilasaikanaan *Vanity Fair* -lehteen kirjoittamista teksteistä. Ne osoittavat, että journalismin ja kirjallisuuden kuilu on suuri. Liian suuri. Lehtikirjoittajalla on vastuksinaan kiire ja kangistavat rutiinit, ja kun lehtitekstit kootaan yhteen, kiireessä kirjoitettu paljastuu kiireessä ajatelluksi. Tilapäateksti ei muuksi muutu vaikka siinä olisi kovat kannet ja Gustave Dorén kuvitus.

Eikä Hitchensilla ole edes Dorén kuvitusta. Kolumnismi saattaa tätä nykyä olla kirjoittamisen valtalaji, mutta kuningaslaji se ei ole.

Kuoleman kielissä

Pääsyy Hitchensin kolumnien julkaisemiseen kirjana on hänen maineensa. Tämä ei ole kyynisyyttä: kirjoittajana Hitchens on sujuvakynäinen lehtimies, ajattelijana yksitotinen oikeassaolija. Ainoastaan hänen hahmonsä tunnettuus erottaa hänen terminaalisepitelmänsä niistä, joita nimettömät syöpään kuolleet ovat ehkä pöytälaatikkoon kirjoittaneet. Lausetta, tyyliä, hänellä ei ole.

Syynä lienee se, ettei hän ymmärrä, mitä kirjoittaminen on. ”Kun myöhemmin opetin kirjoittamista, tapasin aloittaa kurssini toteamalla että kuka tahansa joka osaa puhua osaa myös kirjoittaa”, hän valaisee (68). Hän kertoo neuvoneensa kuulijoitaan lukemaan kirjoittamansa ääneen.

Mutta jo puheen rytmi on eri kuin kirjoituksen. Kirjoituksella, silloin kun se ei ole pelkkää ääneen lausuttavaksi tarkoitettua muistiinmerkitsemistä, ei ole mitään tekemistä puhumisen kanssa. Kun kirjoitus muutetaan puheen alalajiksi, se henkilöidään. Se lakkaa olemasta kirjoitusta, sillä kirjoitus ei ole henkilökohtaista. Siinä ei ole mitään omaa.

Hitchensin kirjoituskäsitys kielii siitä, että kirjoittajan persoonasta on tullut tärkeämpi asia kuin se, mitä hän kirjoittaa, vaikka jo ”kirjoittajan persoonan” pitäisi olla käsitteellinen ristiriita. Kirjoitus saattaa olla julkista, mutta sillä ei ole persoonaa. Kirjoitus muistuttaa kuolemaa. Hitchensin kirjassa kieli ja kuolema hahmottuvatkin kirjoittavan subjektin vihollisiksi, sillä niillä on valta ja voima panna tuo subjekti ensin puhumaan ja olemaan väärin, sitten lopullisesti pois viralta. Hitchens on yksilö, joka pitää omastaan kiinni, mutta ihmisyksilön tragedia on siinä, ettei taistelu todellisuutta vastaan ole hankkeista onnistumiskelpoisin.

Subjektin saattohoito

Kuolema on paras subjektikriitikko, sillä se panee yksilön mielivallalle rajat. Siksi tappava sairaus näyttäytyy Hitchensille vieraana, toisena: hänelle syöpä on ”muukalainen”, joka ohjaillee ”sotatoimia” (20), syöpä ”sotii” (46) häntä vastaan, ja hän kehottaa tenäämään lääketieteellistä apua vastustavia ”uskonnollisia sekopäitä”, jotta itse kukin voisi ottaa osaa ”sotaan” syöpän voittamiseksi, kuten myös muidenkin kamalien sai-

rauksien” (54). Kun Hitchens kertoo ”kamppailusta” kuntonsa huononemista vastaan, hän sanoo, että hän olisi ”pettänyt itse[nsä] ja antanut periksi” (86) ilman vaimoiaan ja ystäviä. Hän tietää sodan vertauskuvan klišeeksi, mutta toisaalta hän myöntää rakastavansa sitä, vaikkei voimattomuudessaan tunnekaan itseään taistelijaksi. Hän haluaa panna syöväälle ”hanttiin” (25).

Kysymys ei ole siitä, ettei potilaan mielialalla olisi omaa liikutustaan sairauden etenemiselle. Kysymys on siitä, miten vaikeaa kuolevaisuus yksilösubjektille on. Ihmisen kehkeytyminen yksilöksi merkitsee kuoleman kieltämistä. Minuus kuvitellaan pysyväksi, ja niin minuus kieltäytyy hyväksymästä, että viime kädessä kaikki on yhtä molekyyliä, joka ei inhimillisiä subjekteja tunne eikä tunnusta. Näin on ymmärrettävää, että vielä kuoleman edessä Hitchens tekee parhaansa pysäköidäkseen omana itsenään, pestäkseen kätensä mahdollisista ei-suotavista muutoksista, joita sairaus saattaa hänessä aiheuttaa. Uskontokriittikkona hän tekee kuolemastaankin uskontokritiikkiä: ”Kauhistuneena, puoliksi tajuttomana imbesillinä saattaisin jopa päivän päättyessä huutaa pappia apuun, mutta nyt vielä ollessani selväjärkinen teen täten tietäväksi, että tuo itseään nöyryyttävä olento en itse asiassa olisi ’minä’” (30).

Hitchens on sinänsä oikeassa, ja hänen fyysisen tilansa vuoksi käy järkeen, ettei hän pohdi, mikä tuo minä on ja miksi tuo minä on tärkeä. Vastaus kuuluu, ettei minä ole tärkeä. Se vain kuvittelee itsensä tärkeäksi. Tämän tähden Hitchens ei koskaan pääse kirjan nimessä luvattuun kuolevaisuuteen: kuolema ei ole Christopher Hitchens -nimisen yksilön asia, se ei ole kenenkään yksilön asia. Se on yksilön ulkopuolella ja siksi yksilö ei voi siitä kirjoittaa. Yksilön ei pitäisi edes yrittää.

KIRJOITTAJALLE

Tarjota artikkeli-, essee-, 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* tekstin korostamiseen ja vieraskielisiin termeihin, ei lihavoitua tai alleviivausta. Merkitse leipätekstiin kursii- valla myös teosten nimet, mutta artikkelien nimet lainausmerkeissä. Käytä kaksinkertaisia lainausmerkkejä sitaateissa, korostaessasi tiettyä termiä ja ironisessa tms. merkityksessä. Käytä yksinkertaisia lainausmerkkejä käsitteiden korostamiseen sekä lainauksen sisällä. (Kaikenlaisia asioita kutsutaan ”työksi”. Professori toteaa: ”Työtä se on ’vihertiipertäjien’ filosofian.” Viime aikoina ’työn’ määrittely on noussut ”syvällisen” keskustelun aiheeksi.) Toisin kuin edellä, lainausmerkkien (kuten 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 kankeita. Vältä myös liian pitkiä väliotsikoita. Jutun päätös- sikossa voi olla alaotsikko. **Jos haluat merkitä sitaatin**, luettelon tms. erillisenä sisennettynä kappaleena, merkitse sen alkuun [SISENNYS] ja loppuun [SISENNYS LOPPUU].

Käytä viitteisiin tekstinkäsittelyohjelman viitetoi- 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- arviossa voit kuitenkin viitata arvosteltuun teokseen tekstin sisäisellä sulkuviitteellä, mutta muihin teoksiin normaalisti loppuviitteellä.

Merkitse kirjallisuusluetteloon kirjoittajan suku- ja etunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan kop- tipaikka ja ilmestymisvuosi. Teos kursii- valla, artikkelin nimi ilman kursii- via. Aikakauslehtiartikkelista ilmoita julkaisun nimi, lehden numero ja sivunumerot. Ko- koelma-artikkeleista artikkelin nimi ensin, sitten teos kursii- valla 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- nuel 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.”