

NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti nro 83 talvi 4/2014

Pääkirjoitus

3 Antti Salminen

n & n -haastattelu

6 Noora Tienaho,
Hassan Blasimin Suomi ja Irak

Ulkomaailman kirjeenvaihtajat

13 Immanuel Kant,
Pöllöpäisyydestä raivopäisyyteen

20 John Clare,
Kirje laitoksesta

Kolumni

22 Marke Ahonen,
Häiriöitä antiikissa

Hulluus & kuolema

27 Mikko Mankinen,
Demokritos ja luonnon hulluus

37 Jyrki Nissi,
Halu kuolla keskiaikaan

43 Tommi Kakko,
Brittiromanttisia hallusinaatioita

51 Johan L. Pii,
Hölderlin yöllä

57 Oulanne, Ovaska, Sneitz, Telakivi, Telakivi,
Vesterinen & Yli-Tepsa
Käsikirja mielen mielestä

63 Tuomas Vesterinen,
Häiriöiden luokittelusta

69 Annina Ylä-Kapee,
Rotupsykiatrian näyttämö

74 Mari Stenlund,
Psykoosi ja ihmisoikeudet

77 Saara Jäntti,
Ketään kotona?

81 Hannu Poutiainen,
Kuolema, korvaus, Jarmusch

88 Friedrich Nietzsche,
”Minä olen perimmältään jokainen
historian nimi”

91 Tuulikki Poutiainen,
Kuolemantaudin kiroissa

95 Vesa Kyllönen,
P. Pyllkö suomalaisesta hulluudesta

Klinikan synnystä

103 Mikko Jauho,
Uuden lääketieteen kynnyksellä

105 Sanna Karkulehto,
Tasa-arvottomuutta klinikalla

108 Raimo Puustinen,
Unohtakaa *Klinikan* syntä

110 Heini Hakosalo,
Klinikan kriitikoille

Kolumneja

114 Leena Krohn,
Kuoleman jälkeläiset

116 Petri Räsänen,
Taloustieteen ideologisuudesta

Elokuva

118 Mikael Leskinen,
Herra Greenaway, oletteko nihilisti?

Otteita ajasta

122 Jouni Avelin & Tapani Kilpeläinen,
Lehtikatsaus

123 Toimitukselta,
Otteita hullutuksistamme

125 Essi Syrén,
Utopioiden avantgarde

127 Noora Tienaho,
Kesäkoulussa

Kirjat

130 Anna Ovaska,
Bernhardin häikäät

131 Jarkko Toikkanen,
Lovecraft & oudon realismi

133 Maria Salminen,
Hegel ja taiteet

136 Risto Koskensilta,
Muistutuksia kuolevaisuudesta

138 Olli-Pekka Tennilä,
Gurdjieffin tieto

140 Petri Riukula,
Odotettu Saussure

142 Olli Kaarakka,
Oppikirja rikoksen rankaisusta

s. 144
niin & näin
-kirjoittajaohjeet

NIIN & NÄIN

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

PÄÄTOIMITTAJAT

Jaakko Belt, paatoimittaja@netn.fi
Antti Salminen, anttiee@gmail.com

TOIMINNANJOHTAJA

Ville Lähde, ville.lahde@villelahde.fi

ARTIKKELITOIMITTAJA

Ville Lähde, ville.lahde@villelahde.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.prantanen@uta.fi
Petri Räsänen, E.Petri.Rasanen@uta.fi
Maria Salminen, johan.ludwig.pii@gmail.com
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@gmail.com

TOIMITUSNEUVOSTO Antti Arnkil, Saara Hacklin, Kaisa Heinlahti, Ilona Hongisto, Julian 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. Välittäjän kautta lisämaksu. Kestotilaus jatkuu uudistamatta, kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaikaiseksi. 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 (verkkopainettu)

21. vuosikerta

PAINOPAikka Vammalan Kirjapaino Oy

Kulutti ry:n jäsen

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Marke Ahonen, FT, Helsingin yliopisto, **Jouni Avelin**, kustannustoimittaja, Turku, **Heini Hakosalo**, akatemiautkija, Aate- ja oppi-historia, Oulun yliopisto, **Elina Halttunen-Riikonen**, FM, tohtorikoulutettava, Helsingin yliopisto, **Mikko Jauho**, erikoistutkija, Kuluttajatutkimuskeskus, **Saara Jäntti**, tutkijatoh-tori (SA), Jyväskylän yliopisto, **Olli Kaarakka**, projektipäällikkö, Kriminaalihuollon tukisäätiö, **Tommi Kakko**, FT, Lontoo, **Sanna Karku-lehto**, kirjallisuus, Jyväskylän yliopisto, **Tapani Kilpeläinen**, **Risto Koskensilta**, **Leena Krohn**, kirjailija, Helsinki, Hämeenkyrö, **Mikael Leskinen**, vapaa toimittaja, Buenos Aires, **Mikko Mankinen**, TSN, Tampere, **Friedrich Nietzsche**, ks. s. 88, **Laura Oulanne**, FM, tohtorikoulutettava, Helsingin yliopisto, **Anna Ovaska**, FM,VTM, tohtori-koulutettava, Helsingin yliopisto, **Johan L. Pii**, TSN, **Hannu Poutiainen**, väitöskirjatutkija, Itä-Suomen yliopisto, **Tuulikki Poutiai-**

nen, jatko-opiskelija, Itä-Suomen yliopisto, **Raimo Puustinen**, yleislääketieteen prof. (ma.), Tampereen yliopisto, FT (lääketieteen semiotikka), PhD (lääketieteen käsitehisto-ria), **Petri Riukula**, FM, opettaja, Helsinki, **Petri Räsänen**, Tampere, **Antti Salminen**, Tampere, **Maria Salminen**, TSN, Tampere, **A. F. Sneitz**, FM, tohtorikoulutettava, Helsingin yliopisto, **Mari Stenlund**, TT, sosionomi(-dia-koni) AMK, Helsingin yliopisto, **Essi Syrén**, FM, tohtorikoulutettava, Turun yliopisto, **Pii Telakivi**, FM, tohtorikoulutettava, Helsingin yliopisto, **Timo Telakivi**, filosofi, Helsinki, **Olli-Pekka Tennilä**, runoilija, Jyväskylä, **Noora Tienaho**, HuK, filosofia, Tampereen yliopisto, **Jarkko Toikkanen**, dosentti, Tampereen yliopisto, **Jarkko S. Tuusvuori**, Helsinki, **Tuomas Vesterinen**, FM, tohtori-koulutettava, Helsingin yliopisto, **Hermann Yli-Tepsa**, FM, tohtorikoulutettava, Helsingin yliopisto, **Annina Ylä-Kapee**, FT, Tampere

NIIN & NÄIN on filosofian ammattilaisten ja amatöörien kohtauspaikka, monialainen asiantuntija-areena, yhteiskuntakriittinen deba-tifoorumi ja taidekyläinen kulttuurimaksiini. 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 filosofiaan keskittynyt kustantamo. Sarjassa ilmestyy klas-sikkokäännöksiä, aikalaisanalyyssejä, 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 suomalai-sen filosofian historiaan sekä digitaalisen arkistona. Portaali palvelee sekä tutkijoita että laajaa yleisöä. Sen ovat tuottaneet EFS, *niin & näin* sekä Åbo Akademin filosofian oppiaine.

Filosofia.fin osana toimii jatkuvasti laajeneva filosofian verkkoensyklopedia *Logos*. Por-taali sisältää suomalaisen filosofian historian digitoituja aineistoja sekä kattavan ruotsinkielisen osion. Portaalityö on ollut myös yllä aktiivista tiedotuspalsta sähköpostilistoinen sekä kaikkeen puuttu-va filosofian verkkokolokita.

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

www.filosofia.fi

NIIN & NÄIN on myös muuta toimintaa. *niin & näin* -väki on vuosia työsken-nellyt uuraasti vapaan filosofisen sivistys- ja valistustoiminnan saralla. *niin & näin* järjestää filosofian tutkimuksen ja opetuksen seminaareja sekä filosofiaa keskustelu- ja yleisötilaisuuksia. *niin & näin* tekee yhteistyötä Kultin, SFY:n, Feton, muiden kustantajien ja kulttuuritoimi-joiden 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.

ANTTI SALMINEN

”Talvivaara”. Kenties kadonneen muumikirjan käsikirjoitus, tai ehkä pahantahtoinen boreaalinen tekoöly.

Kaavailtuna toiminta-aikanaan laitos olisi tuottanut jättekiveä yhtä paljon kuin kaikki Suomen kaivokset ovat viimeisen 500 vuoden aikana tuottaneet yhteensä.

*

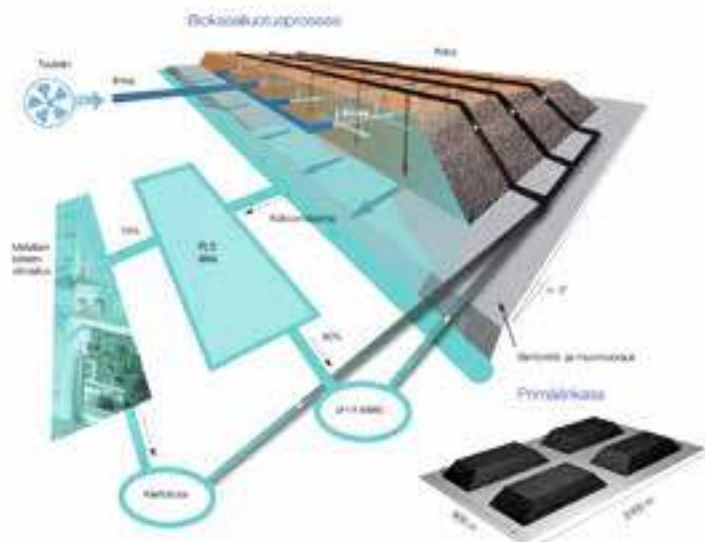
Alueen malmit löydettiin jo 1970-luvulla, mutta vasta viime vuosina kaivannaisteknologian arveltiin pystyvän tuottamaan riittävästi lisäarvoa pörssiyrityksille. Talvivaara on aneinltaan ”epäkonventionaalinen”, koska malmipitoisuudet ovat pieniä (nikkeli 0,22 %, sinkki 0,50 %) ja jatkojalostus on vähintäänkin työlästä. Epäkonventionaalisten luonnonvarojen hyödyntäminen on teknologisesti ja taloudellisesti koko ajan kintaalla, ja siksi laitosten kannattavuus riippuu täysin maailmanmarkkinahinnoista. Kaivannais- ja öljyteollisuus ovat siirtyneet viime vuosina enenevässä määrin epäkonventionaalisille lähteille. Tämä vaihtaa alkutuotannon paradigmat ja naittaa sen saumattomasti finanssikapitalismin arvomuodostukseen.

Esimerkiksi epäkonventionaalisen öljyn tuotanto (liuskeöljy ja öljyhiekka) joutui syksyn kuluessa historialliseen pinteeseen. Kun öljyn maailmanmarkkinahinta on laskenut rajusti, epätyypillisten lähteiden tuotanto ei juuri kannata. On arvioita, että liuskeöljyn kannattavuus edellyttää vähintään sadan dollarin barrelihinnan. Seuraukset ovat pimennossa ja arvaamattomissa, vastaavasta hintatilanteesta ei ole juuri näyttöä. Energiatutkija Gail Tverberg arvioi tilanteen johtavan globaaliin deflaatiokierteeseen.

*

Kaivoslaki on vähintäänkin kummallinen jäännöksen Suomen teollistumisajasta ja nousevan raskaan teollisuuden pohjattomasta resurssinälästä. Teoriassa kuka tahansa voi Suomessa tehdä haluamansa valtauksen. Käytännössä nämä hulvattomat jokamiehenoikeudet ovat nykyisellään vain suuryhtiöillä, mieluiten kansainvälisillä sellaisilla.

Talvivaara ei ole poikkeus vaan raskaan teollisen nihilismin metonymia. Tällä hetkellä yli kymmenesosa Suomen pinta-alasta on varattu tai vallattu kaivosteollisuudelle. Niin ikään luonnonsuojelualueilla on varauksia noin 4 900 neliökilometriä, kertoo Tukes. Metallijalosteet ovat siellä missä täysteollistunut sivilisaatio. Viimeistään patojen murtuessa on selvää, että mitään jälkiteollista yhteiskuntaa ei ole koskaan ollutkaan. Raskas



alkutuotanto ja teollisuus ovat vain sopivan kaukana kaupungeista, etenkin pääkaupungeista.

Siksi Talvivaaran tapauksen ei tarvitse muistuttaa niinkään taloudellisesta hybriksistä tai siitä, että teknologia voi pettää. Paremminkin: jos kaivannaisteknologia ei olisi pettänyt, ongelma ei edes olisi päässyt pintautumaan.

*

Hallitus on haasteesta innoissaan, korkeintaan pikkuisen huolissaan. 14.11. Alexander Stubb twiittasi klassikon:

”Kiitos #Talvivaara! Vastoinkäymisistä huolimatta hienoa toimintaa. Oli hienoa kuunnella ja keskustella. Täysi tuki hallitukselta...”

Paineen alla pääministeri toki nopeasti korjasi tarkoittavansa työntekijöiden parasta ja muuta kivaa. Ei silti voi välttyä ajatukselta, että Stubb oli hetken rehellisesti tuhohalun ukkosenjohdatin.

Tuhohalua, toisin sanoen: uusia rohkeita yrittäjiä, ennakkoluulottomia hankkeita. Teollisuuden toiminta-edellytyksien parantamista. Uutta osaamista ja teknologiaa. Suomalaista työtä.

*

Kuusilammen avolouhusta ja bioliuotuskasaa voi seurata web-kameroilla. Aavemaisen autiossa marraskuussa valossa voi nähdä välillä vilahtavan ihmishahmon tai

huoltoauton. Maisema on kuollut. Mikä massiivinen hautuunmaa. Viimeinen ihminen kävelee bioliuotuskasan reunalla ja pysähtyy.

Muistuu mieleen Juno uhoamassa Vergiliuksen *Aeneis*-eepoksen seitsemännessä kirjassa: *Acheronta movebo*, ”siirrän manalaa”. Kuusilammen avolouhos todella näyttää siltä kuin jokin idioottijumaluus olisi myllännyt syvyyksiä puolihuolimattomasti ja jättänyt sitten silleen.

Yhtiö kertoo, että pintamaa on otettu talteen ja varastoitu odottamaan aikaa, jolloin aluetta aletaan entisöidä. Tuntuu mustanhupaiselta kuvitella, että jossakin on käsittelemättömät määrät humusta, joka odottaa kärsivällisesti, että kallioperästä poistetaan malmi. Kenties alueen kasvitkin on lajiteltu siististi steriiliin tehdashalliin Ikean ruukuissa ja työntekijät villieläimet on sijoitettu työntekijöiden perheisiin.

*

Viimeistään Tšernobylin onnettomuudesta alkaen on ollut selvää, että pikatahtiin maallistuneessa lännessä kirkot ja temppelit ovat enää turisteille, ja väkevä pyhyden kokemus löytyy luonnontuhon merkkipaikoilta. Durkheimilaisittain tämä tarkoittaa kokemuksellisen pyhyden akselilla siirtymistä kontemplatiivisesta ”oikean käden” pyhästä ”vasemman käden” arvaamattomaan, likaiseen ja tuhoavaan pyhään. Talvivaara on saastumisen kirkko.

*

Talvivaaran kaivosalue jakaa pyhän paikan tuntomerkit. Se on ei-inhimillisen vaarallinen. Tuota vaaraa ihmiset yrittävät hallita ja kanavoida. Ulkopuolisilla ei ole asiaa alueelle. Vain harvoilla on tarkka tieto siitä, mitä paikalla tapahtuu. Väkiältä on hädin tuskin pinnan alla, ja uhrauksia tarvitaan. Jollain tavalla paikka on silti äärimmäisen tarpeellinen, mutta koska kukaan ei täsmälleen tiedä miksi, sen olemisen oikeutusta on pakko puolustaa dogmaattisesti.

*

Jokainen pyhä paikka varjelee aarteenaan mätänemisen salaisuutta. Talvivaara pervertoi nyrkkisäännön omaperäisesti. Laitoksen kotisivut kertovat:

”Rautaa ja rikkiä hapettavat bakteerit, joita Talvivaara käyttää biokasaliuotusprosessissa, kasvavat luonnostaan malmissa. Ne ovat alueen kotoperäisiä mikrobeja ja siksi

ne ovat hyvin sopeutuneet vallitseviin ympäristöolosuhteisiin.”

Vielä 1970-luvulla saatettiin olla analyyttisen huolissaan poliittisen mielikuvituksen miehittämisestä. Nykyinen biotaloudellinen pääoma rekuperoi yhdellä virkkeellä jo pieneliötkin. Miten olisi ollut hienoa uskoa, että kainuulaiset bakteerit ovat viimeinen puolustuslinja, vaan ei, ne ovat koko laitoksen ensisijainen edellytys.

*

Nikkeliä ja sinkkiä, kuparia ja kobolttia. 61 neliökilometriä raskasmetallipitoista kallioperää louhittu auki. Talvivaaran kotisivuilla lukee, että kaivosalue on edelleen ”ylösajovaiheessa”, vaikka se on vajonnut monessa merkityksessä pohjalle. Samoin kuin vaikkapa fissioreaktoreita, Talvivaaran kokoisia laitoksia on hyvin hidasta ja hankalaa pysäyttää. Kun maanalainen on kerran saatu liikkeelle, se on töin tuskin enää ihmiskäsissä.

Kuten niin moni teknologian filosofi on muistuttanut, konetta voidaan ymmärtää vasta, kun se on rikkoutunut ja pysähtynyt. Vasta patojen murtumisen ja konkurssin jälkeen laitos paljastaa totuutensa: ”eettinen kaivostoiminta”, ”vihreä kasvu” ja ”kestävä kehitys” ovat poliittisia sumuverhoja, joiden moralistinen onka kietoo kainuulaista maisemaa. Johdonmukaista kyllä ”eettinen kulutus” on pääosin samaa vihreän kapitalismin käsittearsenaalia ja etiikkalaastaria.

*

Toisin kuin toisteltu, Talvivaarasta ei pidä ottaa opikseen ja rakentaa parempia talvivaaroja, joissa ”hyvät käytännöt” tai ”kestävän kehityksen periaatteet” toteutuvat. Unelma talouskasvusta ja universaalista materiaalisesta hyvästä tarvitsevat yöpuolekseen luonnontuhon. Toisinaan tämä materiaallinen tiedostamaton pääsee hetkeksi purkautumaan päivätajuntaan ja poliitikko huolestuu. Ongelmaa ratkotaan sitten paremmalla sääntelyllä tai hetkellisellä paheksunnalla.

Talvivaara ja sen kaltaiset rakenteelliset rikokset ovat suvereeniututtane etiikkattomia, lähellä pyhän kokemuksellisia rakenteita. Talvivaaroja on siksi turha puolustaa tai kumota eettisin argumentein. Kainuun korvessa on tiedostaen ja tiedostamatta kajottu luonnonperustoihin, jotka sekoittavat ihmisveren nopeasti ja syvältä. Kuroutumaton haava aukeaa moraalin tuolle puolen. Mutta siitä voi kesiä poliittinen filosofia, jonka toivoisi etsivän liittolaisuuksia uskontotieteistä geologiaan.



Julia Weckman

Julia Weckman (s.1977) on espoolainen valokuvataiteilija ja Taiteen maisteri. Hän on pitänyt yksityisnäyttelyjä Suomessa ja ulkomailla sekä osallistunut moniin yhteis- ja ryhmänäyttelyihin viimeisen kymmenen vuoden aikana. Weckman keskittyy maisemakuvaan, sen kokemisen kuvaamiseen ja maiseman ihmeeseen. Hän kuvaa maisemaa ja sieltä löytyviä elementtejä muuntaen ne oman elämänsä merkistöiksi ja kommentoi teoksillaan silloin tällöin myös taiteen historiaa.

”Henkilökohtainen suhteeni maisemaan, sen näkemiseen, elämiseen ja hengittämiseen alkoi herätyksellisestä maisemakokemuksesta 15 vuotta sitten ja jatkuu näköjään edelleen. Maiseman tunteminen, tulkitseminen, tallentaminen ja siitä pelaaminen tuntuu olevan välttämätöntä ja olennaista. Löydän ympäriltäni jatkuvasti tulkin-toja tunnemaailmastani.”



Ville Löppönen

”Maalaus on minulle aina alkuperäinen ja ensimmäinen kuva ja tila liikkeessä olevasta elämästä ja tapahtumasta. Maalaus monena eli jatkumona ja sarjallisena tapahtumana, joka koostuu yksittäisistä teoksista ja kuitenkin kokonaisuuden sisältäen. Mikään idea-maailma ei omi maalauksiani. Maalaus luo uutta todellisuutta, ei pelkästään kuvaa sitä. Ihmisyys on ikuista kasvua Jumalassa kohti Kristusta tai ikuista pois päin hajoamista Jumalasta. Samoin maalaus on sitä ajallisena tapahtumana. Maalauksen luonne on siis syvenevä ja liikkuva. Maalaus on aina liikkeessä, se ei ole missään vaiheessa staattinen, vaikka sen tekemisen lopettaisi. Lopettaminen ei tarkoita liikkeen loppumista. Ilman maalausta eli inkarnoitumista maalarin todellisuus jää kasvamatta ja kokematta. Maalarista tulee tarpeeton ja maalarin liike alkaa vetäytyä. Maalarin persoonallisuus tapahtuu maalauksessa ja tulee esiin kaikkien vaikuttimien keskellä.”



NOORA TIENAHO

Maailmaa ei saa muuttaa runoksi

Haastattelussa Hassan Blasim

Mielikuvituksemme ei tunnu riittävän Lähi-idän tulehtuneen tilanteen tai Euroopan rajasotien selvittämiseen. Omaa napaansa tuijottava länsi ratkaisee kaiken pommein, ja media jättää uhrin ilman tarinaa tai kasvoja. Hassan Blasimille kirjallisuus on osa ihmisyyttä. Sen tulee haastaa väkivaltainen todellisuus: ei riitä, että olemme huolissamme ja peloissamme, jotakin olisi myös tehtävä. ”Tämä on meidän pieni paikkamme ja lyhyt elämämme.” Irakilaissyntyinen, sittemmin tampereelaistunut kirjailija-elokuvaohjaaja Blasim vierastaa ”kuka olet, mistä olet kotoisin” -kulttuuria eikä taivu maahanmuuttajille karsinoituun tilaan. Kaukainen Suomi tarjoaa toisaalta näköalapaikan Irakiin, toisaalta vastahakoiseen suomalaiseen kulttuuriin.

Kuinka päädyit Tampereen Pispalaan kirjoittamaan tarinoita sodasta ja painajaisista?

Olen kirjoittanut koko elämäni ajan, en aloittanut vasta Pispalassa. Kirjoitin jo Irakissa, jo teini-ikäisenä. Monet ajattelevat, että vasta Suomessa minusta tuli kirjailija, mutta näin ei ole. Päätin muuttaa pois Helsingistä, ja olen aina pitänyt Tampereesta, sen atmosfääristä ja ihmisistä, joten päätin tulla tänne. Pispalaan päädyin sattumalta. Löysin työtä Pispalan kumppanuuden ja PAUHOUSE:n kulttuuriprojekteista, ja he antoivat minulle myös pienen huoneen, jossa saatoin asua. Opittuani myöhemmin tuntemaan pispalalaisia, sain vuokralle paremman paikan. Paikat ja suhteet tekevät ihmisestä sen, mitä hän on. Ihmisyyttä rakennetaan kaiken aikaa suhteessa paikkoihin ja ihmisiin. Olen suomalainen, mutta myös pispalalainen: asun siellä, saan sieltä energiaa.

Irakissa teit elokuvia?

Opiskelin Irakissa elokuva-alaa, mutta minulle tuli ongelmia hallituksen ja salaisen poliisin kanssa. Tein dokumentaarisen lyhytelokuvan ja paettuani Bagdadista Kurdistanin yhden fiktioelokuvan. Minulla ei ole näistä mitään kopioita, ne olivat vain halvalla tehtyjä opiskelijatyöitä. Silloin oli hankala työskennellä filmialalla.

Olet tehnyt lyhytelokuvia myös Suomessa?

Ennen Suomeen tuloani matkustelin maasta toiseen, joten minulla oli jonkinlainen käsitys siitä, kuinka elää eri maissa; millaisia kielellisiä ja kulttuurisia haasteita ja vaikeuksia eteen voi tulla. Kysyin eräältä marokkolaiselta, millaisia suomalaiset ovat. Hän sanoi: he juovat paljon, ovat masentuneita, eivät puhu. Minä olen samanlainen. Ensimmäinen haasteistani ei siis ollut Suomen kulttuuri. Olenhan myös lukenut koko ikäni, ollut kiinnostunut tiedosta ja eri kulttuureista.

Toinen haaste oli löytää työtä. Sanotaan, että jollei puhu suomea, ei saa töitäkään, mutta ajattelin yrittää televisiosta. Kuulin *Basaari*-ohjelmasta, sanoin heille olevani ohjaaja ja että minulla on idea. Sain tehdä muutaman lyhytelokuvan. Mutta en pitänyt tarjotusta

kaape-alaisuudesta: siirtolainen tai pakolainen pysyköön mamuasioissa. Koen olevani ennemminkin taiteilija ja kirjailija, voin tehdä kaikkea. Lopetin sen työn ja päätin jatkaa vain kirjoittamista.

Kuinka ajattelet kirjoittamisen eroavan elokuvan- teosta?

Itse kirjoittamisen projekti on hankala: elokuvan, teatterin, kirjallisuuden kirjoittaminen. Minulle muodosta toiseen liikkuminen on helppoa: lopulta näillä lajeilla on sama kieli. Täytyy kertoa tarina, oli muotona sitten elokuva, novelli tai runo.

Esittelet novelleissasi ihmisten tarinoita ja muistoja, mukana on kenties paljon itseäsiikin. Kuinka tärkeänä pidät tarinoiden totuudellisuutta?

Ei voi sanoa, kuinka monta prosenttia siellä on totuutta. Mukana on ja ei ole itseä, on ympäröivää maailmaa ja ihmisiä, omia unia. Totta kai se olen minä, mutta fiktion ja mielikuvituksen läpi suodatettuna. Jotkut ajattelevat, että jos on nähnyt kamalia asioita, voi kirjoittaa. Minusta ihminen voi istua koko elämänsä metsässä ja kirjoittaa, matkustaa mielikuvituksessaan, ja kirjoittaa aivan kaikesta. Ei niin, että vain ne, joilla on henkilökohtaisesti raskasta voivat kirjoittaa.

Kirjoittaa voi yhtä lailla sodan kuin rauhankin keskeltä, tätä on tehty läpi historian. Olemme kirjoittaneet rauhasta ja sodasta, kuolemasta ja seksistä, rakkaudesta, suhteista – kaikenlaisissa olosuhteissa. Loppujen lopuksi siinä ei ole mitään erikoista, jos on siltä ja siltä alueelta tai kulttuurista. Kysymys on siitä, että kirjoittaminen on vaikeaa, se vie paljon energiaa. Aivan kaikesta voi kirjoittaa, aloittaa tarinan kaikkialta – täältä, tästä pöydästä. Kysymys on vain, kuinka tästä kirjoittaa.

Kuinka sitten valitset aiheesi?

Se vaihtelee. Saatan esimerkiksi kuvittaa unia ja painajaisia, alan ajatella jotain kuvaa ja rakennan sitten koko tarinan. Joskus menen näyttelyyn, ja näen jonkun maalauksen, joka vaikuttaa; joskus näen dokumentin Irakista, väkivallasta, jostain onnettomuudesta. Yhden tarinan kirjoitin, kun ystäväni kertoi kidnapatusta sedästään. Saatan kuulla jotain täällä Suomessa ja palata mielessäni



Irakiin, sen ei tarvitse olla mitään konkreettista. Lukeneisuudesta, kokemuksista, unista, ihmisistä, uutisista – kaikesta. Kaikesta voi inspiroitua.

Miksi valitsit kirjoituslajiksesi fantasian realismin tai dokumentaarisuuden sijaan?

Kirjoittaessani en suunnittele käyttäväni jotain tyyliä. Ajattelen, että muotoilu tulee sisältäni luonnostaan. Toisaalta se ei ole 'normaalia', koska olen miettinyt tyyliä pitkään. Olen kiinnostunut kirjallisuudesta ja siitä, kuinka kirjoittaa. En halua matkia muita kirjailijoita, vaan ajattelen, että minun tulee löytää oma tyylini. Kun päättää kirjoittaa jonkin tarinan, ei päästä käyttämään fantasiaa, se tulee luonnostaan. Kriitikot vertaavat muihin: Kafka, Dostojevski, Joyce – he sen päättävät, en minä tiedä.

Pidän tavastasi sekoittaa tarinoissasi todellisuutta ja fantasiaa.

Jossain arviossa minua verrattiin Truman Capoteen. Hänen työnsä ovat dokumentaarisuuden ja fiktion välillä, kuten minunkin kirjoitukseni: alkavat kuin uutiset tai raportti, kuin jokin todellinen, ja kääntyvät sitten yllättäen fantasiaan. Tiedostan tämän, ja haluan pitää sitä yllä.

Väkivaltaisissa tarinoissa on surullista, kuinka uutiset tekevät ihmisuhreista pelkkiä numeroita: 50 ihmistä kuoli Irakissa, 50 jossain Euroopan rajalla. Uhrit jätetään ilman tarinaa, ilman kasvoja ja ääntä. Olisi hyvä tietää, mitä tapahtui, jotta ihmisistä ei tulisi vain numeroita. Minulla ei ole mitään isoa sanomaa maailmalle, mutta kuten tiedämme, kirjallisuus voi tarjota suurta tietämystä, jotain minkä avulla voi ymmärtää maailmaa. Kirjallisuus ei tarkoita vain kaunokirjallista

nautintoa. Tämän vuoksi olen jo pitkään kritisoinut arabialaista kirjallisuutta, kutsun sitä *kylmäksi* kirjallisuudeksi.

Mitä tarkoitat kylmällä kirjallisuudella?

Kylmää kirjallisuutta löytyy toki myös Euroopasta. Maailmalla tapahtuu todella rankkoja asioita, olemme huolissamme taloudesta ja ihmisiä kuolee kammottavilla tavoilla. Kylmä kirjallisuus yrittää silti olla nokkelaa ja herttaista, se ei pyri haastamaan väkivaltaa. Autopommi räjähtää Irakissa ja lapsia kuolee kammottavalla tavalla: monta vuotta Irakissa ajateltiin, ettei tästä voi kirjoittaa, että se on liikaa. Ikään kuin todellisuus olisi liian väkevää, jotta siitä voisi kirjoittaa. Minun mielestäni tämä on roskaa. Kirjallisuus on osa ihmisyyttä, ja sen täytyy haastaa tapahtunut. Ei kirjallisuuden tarvitse suoraan puhua politiikasta, mutta sen täytyy haastaa maailman rankkuus. Kylmä kirjallisuus muuttaa sen runoksi, enkä minä pidä runollisesta kielestä. He käyttävät symboleita ja poeettista kieltä tarinaa kertoessaan, he piilottelevat, leikittelevät kielellä.

Kirjallisuudelle on nykyään suuria vaatimuksia. On paljon syitä olla vihainen. Ei riitä, että on nokkela kirjailija, syvälinen. Meillä on paljon ongelmia, mutta kylmä kirjallisuus on enemminkin huolissaan kielestään. Minulle kieli ei ole päämäärä. Yritän rikkoa arabian kielioppia, vaihtaa sanoja, koetan käyttää katukieltä. Arabian kielessä tämä on hieman uutta, vähän liikaa, eivätkä he julkaise minua. Minun onkin hankala löytää kustantajaa sieltä. Englantilainen tuttavani oli Pohjois-Irakissa kirjallisuusfestivaaleilla, ja hän kyseli siellä: teillä on uskomaton kirjailija, miksi ette kutsu häntä tänne? Hänelle

Valokuva: Antti Salmiinen

vastattiin, että minä olen likainen kirjailija, käytän hävyttöntä kieltä.

Kun kirjojani käännetään toisille kielille, en enää tunne niitä, mutta loppuviimeksi tarina ja tyyli säilyvät, ei kielestä niin väliksi. Arabikirjallisuudessa sen sijaan kysymys on nimenomaan kielestä. Ehkä juuri tätä tarkoitan kylmällä kirjallisuudella.

Miten koet länsimaisen median?

Media puhuu kuin pikaruoka, mutta ei kaikkea voi ymmärtää seuraamalla kymmenen minuuttia uutisia. Ei sanomalehteä lukemalla voi tavoittaa esimerkiksi Nigerian ongelmia. Jos haet faktoja, jos haluat ymmärtää maailmaa – myös tšekäläisiä ongelmia, sillä ongelmat nivoutuvat yhteen – ei totuutta voi saavuttaa mediaa seuraamalla. Media on myös iso bisnes, kuten tiedämme. Eikä länsimediassa kyse ole vain länsimediasta, vaan siitä, kenellä on valta – valkoinen mies, Eurooppa. He päättävät kuka on paras kirjailija, he antavat Nobel-palkinnot, esimerkiksi herra Obamalle, ja mistä syystä – ei mistään.

Eurooppa näkee maailman oman tietämyksensä ja kauneuskäsityksensä mukaan. He päättävät, mikä kirja on kaunis ja mikä hyvä. Kaiken kaikkiaan länsi elää hyvin rajoittunutta elämää. He eivät halua nähdä maailmaa erilaisin silmin. Tosin näinä aikoina asiat ovat muuttumassa, koska elämme informaatioyhteiskunnassa. Ihmiset ovat entistä avoimempia ja jakavat enemmän.

Hyvä esimerkki mediasta on myös puhe pakolaisista. Meillä on kutakuinkin 50 miljoonaa pakolaista ympäri maailmaa, ja yhä enemmän on tulossa, tämä on erittäin iso ongelma. Ja Suomi, kuinka paljon tänne otetaan pakolaisia, muutama tuhat? Ja tämä muutama tuhat on iso ongelma! Ihmiset valittavat, että pakolaiset tulevat tänne pilaamaan meidän taloutemme. Ja ketkä ottavat enemmän pakolaisia? Köyhät maat. Libanon ottaa miljoona ihmistä, Nobel-palkinnon pitäisi mennä sinne, eikä herra Obamalle. Jordania on pieni maa, ja hekin ottivat miljoona pakolaista.

Kun Venäjä hyökkäsi Ukrainaan, noin 20 ihmistä kuoli – mikä on tietenkin surullista – ja tämän jälkeen koko Eurooppa on Venäjää vastaan, vihaa Venäjää. Mutta Eurooppa itse tappaa joka päivä ihmisiä omassa sodassaan, nimittäin rajasodassa. Täällä käytetään paljon rahaa, jotta rajat olisi vaikea ylittää, ja täten enemmän ihmisiä kuolee. Eikä kukaan puhu tästä sodasta. Puhumme vain siitä, kuinka Venäjä ylittää rajan Ukrainaan.

Poliitikot eivät halua ottaa riskejä, he eivät halua uusia ideoita. Haluamme vain olla turvassa, ja toivomme että ensi vuonna Suomen taloudella menee paremmin. Jos joku ehdottaisi rajojen avaamista, häntä pidettäisiin romantikkona. Ihmiset eivät ole valmiita uusille ideoille eivätkä halua riskeerata mitään. Maailma on muuttunut aina kun ihmiset ovat ottaneet riskejä. Tasa-arvo, ihmisoikeudet – näiden vuoksi on riskeerattu. Nykyään olemme jumissa, vain huolissamme ja peloissamme. Meillä on kyllä paljon informaatiota, mutta emme toimi. Tarvitsimme tekoja, uusia ideoita ja riskinottoa.

Kirjoitustesi perusteella ihmiskuvasi on kovin synkeä, pitääkö tämä paikkansa?

”Eurooppa tappaa joka päivä ihmisiä omassa sodassaan, nimittäin rajasodassa. Täällä käytetään paljon rahaa, jotta rajat olisi vaikea ylittää, ja täten enemmän ihmisiä kuolee.”

Eivät tarinani niin synkkiä ole, käytän niissä kyllä paljon mustaa huumoria. Kun on huumoria, on vielä toivoa. Toki kaiken voi nähdä synkkänä. Olen nähnyt paljon, mutta sisimmässäni olen kuitenkin vielä romanttinen. Tarkoitin, että olen onnellinen Suomessa. Jotkut ovat kummissaan: onko se tosiaan hyvä maa? Tietysti, ei tämä paratiisi ole, mutta ystäväni ovat täällä. Täällä voin juoda rauhassa, kirjoittaa rauhassa, monet asiat ovat täällä hyvin. Ihmiset saattavat olla vaikeita, mutta muuttuvat kaiken aikaa. Suomalaiset ovat hyvin luotettavia. On hankala kiintyä suomalaiseen, mutta kun näin käy, he ovat parhaita ystäviäsi. Tarkoitin, että toivo on sitä, että kaikkialla maailmassa voi asua ja tehdä työtään, tavata mukavia ihmisiä. Ajattelen, että sisimmässämme olemme hyviä. Meidän täytyy vain toimia enemmän, näyttää enemmän näitä hyviä puoliaamme. Tulee jakaa enemmän. Enkä tarkoita, että kirjoittaessa tätä suurta sanomaa tulisi julistaa – tämä on kuitenkin vain minun mielipiteeni.

Olen matkannut paljon maasta toiseen, mutta koskaan en ole ollut ylpeä Irakista, sen kulttuurista tai historiasta: ”me olemme olleet tuhansia vuosia, me olemme Babylon”. Ihmiset ovat liiaksi ylpeitä itsestään, Suomessakin jotkut ovat liian ylpeitä kulttuuristaan ja kielestään. Esimerkiksi jos olet asunut jossain arabimaassa 20 vuotta, ei kukaan vaadi sinua puhumaan arabiaa, huolehdi vain työstäsi ja asioistasi. Tiedämme kielen olevan niin hankala. Suomessa sen sijaan sanotaan heti: ”Miksi et puhu suomea?” Olen asunut nyt 10 vuotta Suomessa, poikanikin on syntynyt täällä. Jos asuisi 10 vuotta vaikka Intiassa, olisi jo intialainen,

mutta suomalaiset eivät kenties koskaan sano poikaani suomalaiseksi. Minulla on ongelmia tämän ”kuka olet, mistä olet kotoisin” -kulttuurin kanssa. Minä olen täältä. Tämä on meidän pieni paikkamme ja lyhyt elämämme.

Haluatko kommentoida Irakin nykytilaa? Mitä Masumin ja al-Abadi tekevät, kuinka maata uudelleenrakennetaan?

Vaihtoivat pääministeriäkin, mutten usko minkään menneen paremmaksi. Hallitus – kaikki hallituspuolueet ja uskonnolliset puolueet, ne ovat sisällissodan pyörteissä. Puhuvat tietenkin toista: ”olemme veljiä, meidän on pidettävä yhtä”. Mutta eivät irakilaiset ole Irakin ongelma, kyseessä on pikemminkin koko Lähi-idän alueen tilanne. Iso syy rauhan viivästyneiselle on Israelin ja Palestiinan välinen ratkaisematon ongelma. Israel saa kaiken aikaa tukea lännestä ja Yhdysvalloista, eikä kukaan voi puhua heidän kanssaan. Lähi-itää ei ole helppo korjata. Ensin täytyisi löytää ratkaisu Israelin ja Palestiinan välille. On sääli, että tässä on mennyt näin pitkään. Näyttää siltä, että olemme typerä, että mielikuvituksemme ei riitä ongelman korjaamiseen. Eikä kukaan tosissaan sitä yrittäkään ratkaista. Kukaan ei esimerkiksi mene puhumaan Israelille. Heillä on paljon valtaa lännessä, ja tämä on iso ongelma. Euroopassa ja Amerikassa pitäisi tehdä Israelia koskevia päätöksiä.

Arabihevään aikana muutosta tapahtui, mutta siitä maksettiin korkea hinta. Monissa maissa muutos on täytynyt käydä läpi hyvin väkivaltaisesti. Emme haluaisi tämän kestävän pitkään, koska ihmisiä kuolee, mutta aikaa tarvitaan. Irakin ongelmaa ei tulla korjaamaan kovin pian. Yhdysvallat tekee suurta tuhoa Irakissa, se maa pitäisikin kokonaan unohtaa. Meidän täytyy rakentaa uusi sukupolvi, sillä tässä polvessa ratkaisua ei löydy.

Ensimmäinen asia rauhan eteen on, että lännen täytyy lopettaa. Emme näe lännen rakentavan yhtään koulua köyhiin maihin. Lännellä on vain yksi ratkaisu: pommittetaan diktaattori, myös Isis ratkaistaan pommittamalla. Lähi-itään tulee lännestä vain kahdenlaisia ihmisiä: bisnesmiehiä öljyn perässä ja armeijaa. Emme koskaan näe kulttuuriväkeä, ei eurooppalaista kulttuuria meille tule. On helppo itkeä uutisissa, että Irakissa ei ole ihmisoikeuksia, mutta sieltä se öljy autoihin tulee. Ongelma linkittyy kaikkialle. Emme ole yksin maailmassa, ei Suomikään ole yksin. Tämä on yhteinen ongelma. Jotkut eivät tätä ymmärrä, vaan ajattelevat irakilaiden tulevan Marsista: hulluja ihmisiä, jotka eivät koskaan tee rauhaa. Euroopan ja Amerikan energiasta noin 30–40 prosenttia tulee Lähi-idästä, ja kaiken aikaa täällä ollaan huolissaan Venäjästä, sillä jonain päivänä se saattaa katkaista energian saannin. Lähi-itä on Euroopalle kuin bensa-asema.

Millaisena pidät uskonnon roolia kuvailussa ongelmassa?

Olen pitkään ollut aktiivinen internetissä, siellä voin julkaista artikkeleitani, jotka ovat liikaa arabilehdille. Juuri eilen kirjoitin sarjakuvan Koraanista – ei uskonnon kanssa tulisi olla liian vakavissaan. Bagdadissa

asuva veljeni kuitenkin sanoo, että ota rauhallisesti, älä tee mitään liian vaarallista, sillä muutoin et voi koskaan palata Irakiin. Mutta minä tiedän, etten voi palata. Enkä silti voi pysyä vai. Alun pitäen pakenin Saddam Husseinia, ja silloin vielä ajattelin, että voisin palata Irakiin, mutta nyt se on erilaista.

Uskonto on suuri ongelma kulttuurissamme. Kauan aikaa sitten lakattiin esittämästä filosofisia tai kriittisiä kysymyksiä uskonnosta. Koko islamilaista historiaa pidetään pyhänä, eikä siihen saa koskea. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että kaikki muslimit olisivat pahoja – myös tätä asennetta vastaan taistelemme lännessä. Muslimeja on miljardi, eivät he kaikki hulluja ole. Euroopassa ajatellaan, että muslimit heräävät aamulla ja menevät rukoilemaan moskeijaan, mutta näin tekevät vain jotkut. Tarvittaisiin enemmän koulutusta ja kysymyksiä uskonnosta. Uskon, että moni kirjailija, ajattelija tai filosofi näitä kysymyksiä esittää, mutta se on hankalaa, sillä emme saa mitään tukea medialta. Irakissa median parissa työskentelevät ihmiset ovat huolissaan itsestään. Jos he tekevät uskontokriittisen ohjelman, heidät tapetaan.

Voit kuitenkin sanoa asioita etäisyyden tähden, Suomesta?

Juuri näin, tämä on rauhallinen maa. Mutta en ole akateeminen uskontokriitikko, olet lukenut tarinoitani, eivät ne oikeastaan uskontoa käsittele. Tulevaisuudessa aikonen kyllä kirjoittaa uskonnosta enemmän, enkä vain kaunokirjallisin keinoin. Minulla onkin yksi *Koraanin* liittyvä projekti. Mutta joskus on hankala toimia itsekkäästi – äitini ja kaikki veljeni asuvat Bagdadissa, enkä halua, että joidenkin sanomisieni perusteella joku heistä pääsee hengestään. Mieliäni on silti, että maailma ilman uskontoa olisi parempi.

Nykyään emme voi olla vain kaunokirjailijoita. Nuorempana halusin olla kirjailija ja vain nauttia taiteesta – en tiennyt tulevani kirjoittamaan sodasta. Arabikirjailijana minulla on monia raskaita velvollisuuksia. Emme kirjoita vain kirjallisuutta, on tehtävä myös artikkeleita ihmisoikeuksista ja uskonnosta. Yhden ihmisen on hankala tehdä kaikkea, mutta yritämme.

Haluatko kertoa jotakin tekeillä olevista projekteistasi? Kirjoitat romaania?

Kirjoitan romaania ja elokuvakäsikirjoitusta. Editoin novellikokoelmaa, johon valitsen kymmeneltä irakilaiskirjailijalta tekstejä, jotka sitten käännetään englanniksi. Kirjoitan novelleja eräaseen projektiin, ensi vuonna kenties kolumneja amerikkalaiseen julkaisuun – paljon työtä. Ikävystyisin, jos minun täytyisi kiinnittyä vain yhteen muotoon. On hyvä, että on paljon liikkuamatilaa.

Viite

- 1 <http://best-books.publishersweekly.com/pw/best-books/2014/top-10#book/book-3.10.11.2014>.



KLASSIKKO, JOKA SOI JA SOI.

Viihteellistynyt romantiikka piti musiikkia tunne-elämän kuvastimena, korvikkeena tai kantajana. Prahalaissyntyinen Eduard Hanslick (1825–1904) kyllästyi sävellysten riippumattomuutta loukkaavaan näkemykseen. Musiikin pitää olla musiikkia. Vasta toissijaisesti se kenties huokuu tai heijastaa jotain ei-musiikillista.

Musiikille ominaisesta kauneudesta (1854) on säveltaiteen tulkinnan omaääninen klassikko. Musiikkitieteen pioneeri Hanslick sukeltaa päätyössään tunnekuohuja syvemmälle ja tekee oikeutta soivien taideteosten itsenäisyydelle. Nyt musiikinteorian emeritusprofessorin Ilkka Oramon kääntämä mehukas teos laulaa ja soi suomeksi.

EDUARD HANSLICK
MUSIIKILLE
OMINAISESTA
KAUNEDESTA
(Vom Musikalisch-Schönen, 1854)

SUOM. ILKKA ORAMO
niin & näin -kirjat 2014, 180 sivua
ISBN 978-952-5503-81-4

Hinta 34 € (kestotilajalle 29 €)



Tutkimus pään sairauksista

Luonnon yksinkertaisuus ja vaatimattomuus suovat ja opettavat ihmiselle vain toisarvoisia käsitteitä ja kömpelöä suorutta; porvarisyhteiskunnan keinotekoinen rajoitteisuus ja runsaus kehittävät nokkelia seuramiehiä ja viisastelijoita, mutta myös narreja ja huijareita, ja luovat viisauden tai kunnollisuuden lumevaikutelman, jonka suojusta tulee mainiosti toimeen ilman ymmärrystä ja kunniallisuutta, kunhan vain on kudottu riittävän tiheä ja kaunis huntu pään ja sydämen salattujen vikojen peitoksi.

Samalla, taidon kehittyessä, ymmärryksestä ja hyveestä tehdään lopulta yleisiä tunnusanoja, tosin into puhua niistä saa oppineet ja kunnollisetkin ihmiset kuvittelemaan, että heillä itsellään on nämä ominaisuudet. Näiden ylistettyjen hyveiden osakseen saama yleinen huomio tuo kuitenkin esiin sen merkittävän eron, että kuka tahansa on mustasukkaisemmin kiintynyt järjen etevämyyteen kuin tahdon hyviin taipumuksiin, ja että kukaan ei epäile hetkeäkään tunnustautua pikemminkin kelmiksi kuin tyhmäksi. Ajatus on omalla tavallaan varsin oikea, sillä mikäli kaikki on taidokkuudesta kiinni, ei voida välttyä jonkinasteiselta viekastelulta, vaan oikeamielisyydestä on näissä olosuhteissa yksinomaan haittaa.

Elän viisaiden ja säädyllisten kansalaisten keskuudessa – toisin sanoen niiden, jotka tajuavat näyttää sellaisilta – ja imartelen itseäni ajattelemalla heidän olevan tarpeeksi hyväuskoisia luullakseen minun arvostavan tätä ulkokultaisuutta siinä määrin, että, mikäli hallussani olisi varmin mahdollinen konsti pään ja sydämen sairauksien kitkemiseksi juuria myöten, epäröisin edes hetken vertaa tarjota moista antiikkista rojua julkiseen levitykseen, kun kerran mainiosti tiedän, että ymmärryksen ja sydämen muotihoido on jo toivotusti kehitteillä, ja että loogikoiksi itseään kutsuvat ymmärryksen lääkärit tyydyttävät mitä parhaiten yleisön tarpeet tehtyään sen tärkeän huomion, että ihmispää on rumpu, joka pärisee vain siksi, että on tyhjä.

Niinpä katson parhaaksi toimia kuten lääkärit, jotka uskovat olleensa kovinkin suureksi hyödyksi potilaalleen nimettyään tämän sairauden, ja esitän pienen nimiopin hengen puutteellisuuksista aina *beikkomielisen* lamaantuneisuudesta *raivotautisen* hurmostilaan asti. Jotta vois in hahmottaa näiden luotaantyöntävien sairauksien taustoja asteittain, pidän kuitenkin tarpeellisena valaista niiden lievempiä muotoja *typeryydestä narrimaisuuteen*, koska porvarisyhteiskunnassa viimeksi mainitut hyväksytään alttiimmin kuin ensiksi mainitut. Nämä lievemmat asteet johtavat kuitenkin myös vakavampiin muotoihin.

Hidasälyiseltä puuttuu nokkeluutta, *tyhmältä* ymmärrystä. Asioiden näppärä käsittäminen, muistaminen

ja niille sopivan ilmaisun vaivaton löytäminen riippuvat selvästikin nokkeluudesta. Siksi se, joka ei ole tyhmä, voi hyvin olla hidäsälyinen: jokin asia ei uppoa hänen päähänsä helpolla, mutta hän saattaa ajan myötä oivaltaa sen kypsemmän arvostelukyvyyn valossa. Hänen vaikeutensa ilmaista asioita ei todista hänen ymmärrystään vähäiseksi, vaan ainoastaan, ettei hänen nokkeluutensa riitä pukemaan hänen ajatuksiaan moninaiisiin asuihin, joista kuitenkin vain jotkut ovat hänelle itselleen luontevia. Kuuluu Clavius potkittiin ulos kouluista (sillä sääntökunnan ymmärtävyyskokeiden mukaan pojasta ei ole mitään hyötyä, ellei hän osaa laatia runoutta eikä kirjoittaa harjoitustekstejä aforismeista¹). Sattumalta hän kuitenkin päätyi matematiikan pariin ja asetelma kääntyi päälälleen: hänen aiemmat opettajansa olivat nyt tyhmiä hänen rinnallaan.

Esimerkiksi maamiehen, taiteilijan, merenkulkijan tai muun heidän kaltaistensa tarvitsema käytännöllinen kyky arvostella asioita eroaa suuresti siitä, mitä vaaditaan ihmisten keskinäisen toiminnan hallitsemiseen. Viimeksi mainittu on pikemminkin viekkautta kuin ymmärrystä, ja tämän korkeasti arvostetun kyvyn herttaista puutumista kutsutaan *yksinkertaisuudeksi*. Mikäli tämä aiheutuu arvostelukyvyyn heikkoudesta, ihmistä kutsutaan *surkimukseksi, pöllöpääksi* tai muuksi vastaavaksi.

Koska porvarisyhteiskunnassa juonittelusta ja valheellisista tempuista on tullut tavanomaisia käytäntöjä ja ne ovat tehokkaasti kietoutuneet ihmisten toimintaan, ei ole ihme, että muutoin ymmärtäväinen ja kunnollinen ihminen, jolle kaikki tämä vehkeily on niin vastenmielistä, ettei hän tahdo olla tekemisissä sen kanssa tai ettei hänen rehellinen ja hyvää tahtova sydämensä suo hänen käsittää ihmisluontoa niin alhaiseksi, joutuu huijareiden juonien uhriksi ja naurunaiheeksi. Vielä näivettymätön hyvä ihminen leimataan suoraa päätä typeryydeksi tai kenties myös H-ksi. Kelmien kielellä nimittäin ymmärtäväinen ihminen on ainoastaan se, joka pitää kaikkia muita itsensä kaltaisina eli huijareina.

Ihmislunnon taipumukset, joita kutsutaan hauliksi niiden ollessa väkeviä, ovat tahdon liikkeelle-panevia voimia. Ymmärrys yltää vain arvioimaan kokonaisuudessaan kaikkien taipumusten täyttymistä ennalta lukkoon lyötyjen päämäärien kannalta ja etsimään keinon niiden täyttämiseksi. Jos halu on kuitenkin väkevä, ei ymmärryksestä ole juurikaan apua, sillä lumoutunut ihminen näkee vallan mainiosti mieltä taipumustansa vastustavat perusteet, muttei kykene toimimaan niiden mukaan.

Kun taipumus itsessään on hyvä ja ihminen on ymmärtäväinen, mutta hänen huomionsa kiinnittyy ainoastaan hyvän toiminnan ikäviin seurauksiin, tätä kahlitun

järjen tilaa kutsutaan *houkkamaisuudeksi*. Houkalla voi olla paljonkin ymmärrystä jopa niiden asioiden arvostelmissa, joissa hän itse toimii houkkamaisesti. Hänellä on nimittäin oltava melko lailla tolkkua ja hyväsydämysyyttä, jotta hänen likaiselle rypemiselleen voidaan antaa houkkuuden armelias nimi. Houkka voi joka tapauksessa olla mainio neuvonantaja toisille, vaikka hänen neuvonsa eivät tepsivät häneen itseensä. Hän menettää itsevarmuutensa vain kärsimyksessä tai vanhuudessa, mikä tosin usein saa houkkuuden vain vaihtamaan hänessä asemapaikkaa.

Kiihkeä intohimo tai suuri kunnianhimo ovat kautta aikojen tehneet ihmisistä houkkia. Eräs neito sai kauhistuttavan Alkideen pukeutumaan mekkoon, ja Ateenan velto kansa sai lapsellisilla ylistyksillään suuren Aleksanterin lähtemään maailman ääriin². On myös kevyempiä ja harvinaisempia taipumuksia, jotka kuitenkin todistavat riittävästi houkkuudesta: kehitysvimma, kuvainpaltovonta, kirjaviisuus. Rappeutunut ihminen on raastettu luontaisilta juuriltaan ja on kaiken kuljetettavissa ja kiinnitettävissä.

Arkalaisuus ei ole houkkuudelle vierasta. Se, joka ei ole houkka, on *viisas*. Tällaista viisasta saatetaan kuitenkin hakea turhan kaukaa; esimerkiksi siitä, että joku on vailla intohimoja ja hänellä on valtavasti järkeä. *Piittaamattoman* typeryys varjelee häntä narrimaisuudelta; yleisesti ottaen häntä pidetään viisaana. Myrskyyn joutuneella laivalla Pyrrhon näki kaikkien kiiruhtavan hädän vallassa, mutta sika söi tyyneenä kaukalostaan³. Hän totesi: ”Tuolla tavoin on viisaan oltava levollinen.” Pyrrhonille piittaamattomuus on viisautta.

Mikäli vallitseva halu on itsessään riittävän vihattava ja tyhjänpäiväinen saadakseen tyydytyksensä siitä, mikä on suoranaisesti luonnon tarkoituksenmukaisuutta vastaan, henkistä vääristymää on kutsuttava *narrimaisuudeksi*. Houkka ymmärtää hyvin halunsa todellisen tarkoituksen, vaikka antaakin sille voiman ohjailla järkeä. Narri muuttuu samassa tilanteessa kuitenkin niin typeräksi, että kuvittelee omistavansa haluamansa, vaikka todellisuudessa riistääkin sen itseltään. Pyrrhon tiesi mainiosti, että uskaliaisuus ja voima ansaitsevat yleistä ihailua; hän toimi kunnianhimon mukaisesti aivan oikein olematta kuitenkaan enempää kuin se, minä Kyneas häntä piti, eli houkka⁴.

Toisaalta Nero tarjoutui yleisen pilkan kohteeksi esittämällä näyttämöllä kehoja runojaan runoilijapalkinnon toivossa, ja vieläpä päätti elonsa sanomalla: ”*Quantus artifex morior!*”⁵ Niinpä pidän tätä pelättyä ja naurunalaista Rooman valtiasta yksinomaan narrina. Katson siis, että kaikki narrimaisuus juontuu viime kädessä kahdesta halusta: ylimielisyydestä ja kitsaudesta. Molemmat taipumukset ovat vääriämielisiä ja siksi vihattavia, kumpikin on luonnonlaista tyhjänpäiväinen ja kummankin tarkoitus kumoa itse itsensä.

Ylimielinen esittää katteettoman väitteen paremmuudestaan halveksimalla muita. Hän pitää kunnianaan muiden paheksuntaa, sillä hänelle on selvää, että toisten ylenkatse kohottaa hänen oman turhamaisuutensa pa-

heksujen yläpuolelle. *Kitsaalla* sen sijaan on omasta mielestään paljon tarpeellista, mutta hän ei voi luopua vähäisimmästäkään asiasta. Näin hän tosiasiaa luopuu kaikesta, koska kahlitsee kaikkensa hedelmättömyyteen. Kitsauden sekoittuminen ylimielisyyteen tuottaa yhtäältä *yksinkertaisia*, toisaalta *omahyväisiä narreja* sen mukaan, onko tyhjän pään täyttänyt epäkypsä huikentelevaisuus vai jähmeä typeryys. Itaruus on antanut aihetta monille hupaisille anekdooteille, joita olisi tuskin voitu keksimällä laatia kummallisemmiksi kuin mitä ne todellisuudessa ovat.

Houkka ei ole viisas, narri ei ole tolkullinen. Houkka saa osakseen maltillista ja leikkimielistä pilkkaa, mutta narri ansaitsee satyyrien terävimmän sivalluksen – vaikkakaan ei edes tunne sitä. Ei ole täysin mahdotonta, että typerys tulisi joskus tolkkuihinsa, mutta narrin tekeminen järkevaksi on maurin pesemistä valkoiseksi. Tämä johtuu siitä, että typeryksissä vallitsee vielä tosi ja luonnollinen taipumus, joka kuitenkin ohjailee järkeä, mutta narraa ohjailee tyhjänpäiväinen aivokummitus, joka muuttaa lähtökohdat toisiksi.

Jätän toisten ratkaistavaksi, onko syytä olla vakavasti huolissaan Holbergin omalaatuisesta ennustuksesta, että narrien lukumäärän jatkuva kasvu on epäilyttävää ja antaa aihetta pelätä, että he kenties saavat päähänsä perustaa viidennen monarkian⁶. Jos kuitenkin oletetaan, että heillä olisi tämänsuuntaisia suunnitelmia, heillä olisi tuskin syytä intoilla. Kukin heistä voisi hyvinkin sanoa toiselle saman kuin mitä kaupungin läpi narrinasussaan ratsastava maineikas hovinarri huusi häntä seuranneille opiskelijoille: ”Hyvät herrat, olkaa ahkeria, opetelkaa jotain, sillä jos meitä on liikaa, ei leipää riitä kaikille.”

Siirryn nyt ylenkatsotuista ja pilkatuista pään vai-voista niihin, joihin suhtaudutaan myötätuntoisesti; niistä, jotka eivät hievauta vapaata kansalaisyhteiskuntaa, siirryn niihin, joiden vuoksi yhteiskunta ryhtyy varotoimiin ja joita koskien se tekee säädöksiä. Jaan nämä sairaudet kahteen luokkaan: kyvyttömyyteen ja häiriintyneisyyteen. Ensiksi mainittua kutsutaan yleensä *heikkomielisyydeksi*, jälkimmäistä *vainoharhaisuudeksi*. Heikkomieliseltä puuttuu kyky ajatella, järki ja yleensä jopa aistinen tuntu. Tämä vaiva on useimmiten parantumaton. Onhan jo vaikeaa parantaa häiriintyneiden aivojen epäjärjestyttä, joten on miltei mahdotonta herättää kuollutta elintä henkiin. Tuntemme hyvin heikkomielisyyden ilmenemismuodot, joissa ihmisraukka ei koskaan yllä lapsen tasoa korkeammalle, joten niihin ei tarvitse paneutua tämän enempää.

Häiriintyneen pään vaivat voidaan jakaa yhtä moneen lajiin kuin sielun kyvyt, joita ne rasittavat. Luulen voivani järjestää ne seuraavaan kolmeen luokkaan: ensinnäkin kokemukäsitteitten vääristymiseen, *järkkyneisyyteen*; toiseksi lähinnä tällaisen kokemuksen aiheuttamaan arvostelukyvyn epäjärjestykseen, *mielipuolisuuteen*; ja kolmanneksi kaikesta yleisestä arvostelukyvystä sortuneeseen järkeen, *hulluuteen*. Nähdäkseni kaikki muut aivojen sairauden ilmentymät voidaan ymmärtää joko näiden tapausten eri asteina tai sairauksien onnettomina yhdis-

telminä, tai lopulta niiden kytketymisenä vahvoihin intohimoihin, ja siten järjestää sairaudet edellä mainituihin luokkiin.

Järkkyneisyyden ilmentymät jäsenmän seuraavasti. Jokaisen ihmisen mieli terveimmilläänkin hahmottelee utterasti kaikenlaisia kuvia asioista, jotka eivät ole läsnä, tai tuottaa epätäydellisiä esityksiä käsillä olevista asioista jonkinlaisessa mielikuvitteellisessä prosessissa, joka kirjoittautuu luovan runouskyvyn myötä kokemukseen. Ei kuitenkaan ole syytä uskoa, että henkemme valvetilassa toimisi toisten lakien mukaan kuin unessa. On ennemminkin ajateltava, että tässä tapauksessa vain eloisat aistiset mielikuvitelmat hämärtävät hienovaraisemmat mielikuvat ja estävät niiden tunnistamisen, kuin että ne olisivat täysin valloillaan unessa, jolloin sielu olisi sulkeutunut kaikilta ulkoisilta vaikutteilta.

Ei siis ole ihme, että nukkuessa uni tuntuu todellisten asioiden todelta kokemukselta. Koska ne siis ovat sillä hetkellä vahvimpia sielullisia vaikutelmia, ne ovat tuossa tilassa samaa kuin aistikokemukset hereillä. Nyt voidaan väittää, että jotkut mielikuvitelmat ovat syystä tai toisesta vahingoittaneet jotain aivojen osaa niin, että vaikuttavat tulleen yhtä syvästi todelliseksi ja oikeiksi kuin aistihavainnoissa. Tällöin myös hyvän, terveen ymmärryksen olisi pidettävä näitä aivokummituksia todellisina kokemuksina valvetilassakin. Olisi nimittäin turhaa yrittää järkiperustein kumota havaintoa tai väkevyydessään sitä vastaavaa miellettä, sillä aistit vakuuttavat todellisuudesta perustavammin kuin järjen lopputulemat; ainakaan tämän mielikuvitelman lumoissa oleva ei voi koskaan järkeillä itseään epäilemään oletettua havaintoaan.

Käy myös ilmi, että muissa tapauksissa varsin järkeviksi osoittautuneet ihmiset väittävät kuitenkin kivenkovaan nähneensä ties mitä haamuhahmoja ja irvinaamoja, ja että nämä ihmiset ovat riittävän säällisiä sovittaakseen nämä kokemuksensa moneen hienosyiseen järkipäiseen arvostelmaan. Jos ihminen ei valvetilassa osoita merkkejä vakavasta sairaudesta, vaikka kuvittelee selvästi kokevansa asioita, joita ei kuitenkaan ole, kutsun häiriintyneisyyden ominaislaatuja *mielipuolisuudeksi*.

Mielipuoli on siis hereilläkin unessa. Joku voi olla huomattavan taipuvainen tällaiseen häiriintyneisyyteen, mutta hänen tavanomaiset harhakuvansa ovat vain osaksi kuvitteellisia ja suurimmalta osaltaan todellisia havaintoja. Silloin häntä kutsutaan *kuvitelmissa eläjäksi*. Kun herättyämme makaamme rennossa ja lempeässä hajamielisyydessä, mielikuvituksemme saattaa luonnostella esimerkiksi sängynverhon epäsäännöllisistä kuvioista tai läheisen seinän läikistä toden kaltaisina ilmeneviä ihmishahmoja, mikä viihdyttää meitä miellyttävästi, mutta voimme myös kumota tuon harhavaikutelman heti halutessamme. Niinpä olemme vain osittain unimaailmassa ja kykenemme hallitsemaan mielikuvitelmiämme.

Jos sama kuitenkin tapahtuu korkeamman asteisena, niin ettei hereillä olevan huomiokyky riitä tunnistamaan harhakuvaa pettävän mielikuvituksen tuotteeksi, tämä häiriö viittaa kuvitelmissa elämiseen. Tällainen aistimusten itsepetos on kuitenkin varsin mitätöntä, ja niin

kauan kuin se pysyy mittasuhteessa, se säästyy kuvitelmissa elämisen nimitykseltä. Tosin mikäli tähän heikkouteen liittyy halua, siitä voi tulla varsinaista kuvitelmissa elämistä. Muutoinkin tavanomaisissa harhakuvisaan ihmiset näkevät todellisten asioiden sijasta sen, mitä heidän taipumuksensa heille maalailevat: keräilijä näkee florentiinitimantissa kaupunkeja, hartaudentarjoittaja marmorin kuvioissa kärsimyshistorian, joku nainen näkee kaukoputkella kuussa kahden rakastavaisen hahmot, mutta hänen pappinsa kaksi kirkontornia⁷. Pelko tekee revontulten säteistä keihäitä ja miekkoja ja hämärän aikaan tienviitasta jättiläishaamun.

Kuvitteleva mielenlaatu on alhaisimmillaan *luulosairaudessa*. Tämän sairauden tuottamat mielikuvitelmat eivät niinkään petä ulkoisia aisteja, vaan muodostavat luulosairaalle harhaisen käsityksen hänen omasta henkisestä tai ruumiillisesta tilastaan. Suurimmalta osin tämä käsitys on perusteeton päähänpisto. Luulosairas kärsii myös siitä, että vaikka hänen harhansa kiinnittyisi erityisesti johonkin osaan, hänen hermokudoksensa käy epävakaana läpi hänen kaikkia jäseniään. Sairaus todennäköisesti kuitenkin ympäröi sielun istuimen melankolisella sumulla, niin että potilas tuntee itsessään miltei jokaisen sairauden, josta kuulee.

Luulosairas ei puhu mistään sen mielummin kuin huonovointisuudestaan, hän lukee mielellään lääketieteellisiä kirjoja ja löytää kaikkialta omat oireensa, mutta seurassa hän käy huomaamattaan hyväntuuliseksi, nauraa paljon, syö hyvin ja kaiken kaikkiaan hänellä on terveen ihmisen tunnusmerkit. Kun hänen sisäinen kuvitelmansa sitten pääsee valloilleen, hänen mielikuvansa käyvät niin voimakkaiksi ja pitkäkestoisiksi, että se on hänelle raskasta. Hänellä on mielessään jokin naurettava hahmo (vaikkei hän itse tunnista niiden olevan vain harhaisia kuvitelmiä) ja tämä ajatus saa hänet nauramaan sopimattomalla tavalla toisten seurassa hänen kertomatta naurunsa syytä, tai kaikenlaiset synkät mielteet nostavat hänessä pintaan halun tehdä jotain paha, minkä toteutumisesta hän itse on kuitenkin huolissaan ja mikä ei koskaan myöskään tapahdu; näissä suhteissa hänen tilallaan on paljon yhteistä mielipuolisuuden kanssa, mutta hänen hädällään ei kuitenkaan ole todellisuuspohjaa.

Luulosairauden haitta ei ole juurtunut syvään: se katoaa yleensä joko itsestään tai erilaisilla lääkkeillä. Sama mielle vaikuttaa ihmisten havaintoihin varsin eriasteisesti heidän erilaisten mielentilojensa mukaan. Niinpä on kuvitelmissa elämisen laji, johon ihminen luokitellaan vain sen perusteella, että jotkut häntä koskettavat asiat vaikuttavat hänen tunteeseensa siinä määrin, että terveen ymmärryksen mitan mukaan tunnevaikutus arvioidaan kohtuuttomaksi. *Melankolinen* elää kuvitelmissa elämän onnettomuudesta. *Rakkauteen* kuuluu monia kuvitteellisia taipumuksia, ja muinaisissa valtioissa taideteoksen olemuksena oli luoda kansalaisille kuvitteellinen havainto yleisestä hyvinvoinnista.

Jota moraalinen käsitys periaatteena liikuttaa enemmän kuin muut voivat kuvitellakaan usein tyhjän-

Pään sairauksien sanasto

Alberne Narr = yksinkertainen narri
Aberwitzig = tolkuton
Aufgeblasene Narr = omahyväinen narri
Blendwerk = harhakuva
Blödsinnigkeit = heikkomielisyys
Chimäre = mielikuvitelma
Dummkopf = tyhmä
Dummköpfigkeit = typeryyys
Einfalt = yksinkertaisuus
Einfaltspinsel = pöllöpää
Enthusiasmus = intomielisyys
Fanatiker = kiihkoilija
Gescheut = arkalainen
Geiz = kitsaus
Gelehrte Schreier = oppinut raivopää
Gestörte Erinnerungsvermögen = dementia
Gestörte Gemüt = mielenhäiriö
Hochmütig = pöyhkeä
Hypochondrie = luulosairaus
Lähmung = lamaantuneisuus
Narrheit = narrimaisuus
Ohnmacht = kyvyttömyys
Phantast = kuvitelmissa eläjä
Raserei = vimmaisuus
Schwärmer = hurmahenki
Stumpfe Kopf = hidasylyinen
Tobsucht = raivohulluus
Tollheit = raivotautisuus
Torheit = houkkamaisuus
Tropf = surkimus
Trübsinnig = raskasmielinen
Übermut = ylimielisyys
Unempfindlichkeit = piittaamattomuus
Ungereimtheit = sekavuus, säännöttömyys
Unsinnigkeit = mielettömyys
Verkehrtheit = häiriintyneisyys
Verrückung = järkkyyneisyys, mielipuolisuus
Verzuckung = hurmostila
Visionär = näkyjen näkijä
Wahnsinn = vainoharhaisuus
Wahnwitz = hulluus

päiväisten ja alhaisten tuntojensa avulla, se nimetään kuvitelmissa eläjäksi. Viittaa koronkiskurien ahdistamaan Aristeideeseen, Epiktetokseen vallonpitäjien keskellä, ja Jean-Jacques Rousseau'hon Sorbonnen tohtorien joukossa⁸. On kuin kuulisin korvissani äänekkään pilkanaurun ja sata ääntä huutamassa: ”Mitä *kuvitelmissa eläjiä*?”

Tämä kuvitelmissa elämisen kaksimerkityksinen ilmentyminen itsessään hyvien moraalisten havaintojen muodossa on *intomielisyyttä*, jota ilman ei maailmassa ole koskaan saatu aikaan suuria asioita. *Kiihkoilijoiden* (*näkyjen näkijöiden*, *hurmahenkien*) laita on aivan toinen. Tällainen on häiriintynyt ihminen, jolla on luuloteltu välitön ilmoitus ja suuri luottamus taivaanvaltoihin. Ei ole mitään ihmisluonnolle vaarallisempaa harhaa kuin tämä. Mikäli tällaisen taipumuksen puhkeaminen on uutta, mikäli harhassa elävä ihminen on lahjakas ja suuret massat ovat alttiita ottamaan vastaan ja sisäistämään tämän kohotusaineksen, myös valtio saattaa ajoittain sietää hurmostiloja. Hurmahenkisyys vie innoittamansa ihmisen ääriajoille: Muhammedin se nosti valtaistuimelle, Juhana Leideniläisen se johti mestauslavalle⁹.

Jossain määrin voi lukea pään häiriintyneisyydeksi järkkyneen muistamiskyvyn, sikäli kuin se vaikuttaa kokemuskäsityksiin. Muistin järkkyminen nimittäin pettää piinaamansa ihmisparkaa harhaisella kuvitelmallalla jos jonkinlaisista aiemmista olosuhteista, joita ei todellisudessa ole koskaan ollut. Joku voi puhua omaisuuksista, joiden kuvittelee olleen hänen hallussaan, tai kuningaskunnasta, jonka luulee omistaneensa, muttei kuitenkaan ole nykytilanteen suhteen merkittävästi harhainen. Tällainen ihminen on muistiltaan järkkynyt. Iäkäs nurisija, joka uskoo vankkumattomasti maailman olleen paljon kunnollisempi ja ihmisten parempia hänen nuoruudessaan, on kuvitelmissa eläjä, mitä hänen muistiinsa tulee.

Tähän mennessä käsitellyt pään häiriöt eivät ota ymmärrystä valtaansa, tai ainakaan se ei ole niissä väistämätöntä. Virheellisyys koskee niissä oikeastaan vain käsityksiä, sillä vaikka häiriintynyttä havaintoa pidettäisiinkin totena, itse arvostelmat voivat olla aivan oikeita, jopa hyvin järkeviä. Ymmärryksen järkyttyä sitä vastoin ihminen tekee täysin häiriintyneitä arvostelmia kokemuksista, jotka parhaimmillaan voivat olla oikeita. Tämän sairauden ensimmäinen aste on *vainoharhaisuus*, joka kokemuksesta välittömästi johtuvissa arvostelmissa toimii yleisiä ymmärryksen sääntöjä vastaan.

Vainoharhainen havaitsee tai muistaa asiat yhtä totuudenmukaisesti kuin kuka tahansa terve ihminen, mutta hän yleensä tulkitsee toisten ihmisten käyttäytymistä sekavan harhaisesti ja kuvittelee voivansa päätellä siitä jos jonkinlaisia epäilyttäviä aikeita, jotka tosiasiaa eivät koskaan ole juolahtaneet näiden ihmisten mieleen. Häntä kuunnellessaan voisi kuvitella, että koko kaupunki on keskittynyt vain häneen. Ihmiset, jotka torilla keskenään puuhastellessaan sattuvat vilkaisemaan häntä, hyökkäävät häntä vastaan, yövartija huutaa pilkatakseen

häntä, eikä hän pian näe muuta kuin kaikkien salaliiton häntä vastaan.

Melankolinen ihminen, joka on vainoharhainen surullisissa tai sairaisa luuloissaan, on raskasmielinen. On kuitenkin olemassa myös kaikenlaisia huvittavampia vainoharhan muotoja. Intohimoista rakastumista imartelevat tai raskauttavat monet kummalliset tulkinnat, jotka muistuttavat vainoharhaisuutta. Pöyhkeä on vainoharhainen päätellessään, että häntä pilkallisesti tuijottavat ihmiset ihailevat häntä.

Järkkyneen mielen korkeammassa tietokyvyssä seuraava aste on oikeastaan seonnut järki. Sikäli kuin se harhautuu säännöttömästi itsekeskeisiin yksittäisarvostelmiin ohittaen yleiset käsitykset, sitä voidaan kutsua *hulluudeksi*. Tämän järkkyneisyyden korkeammassa asteissa loppuun palaneissa aivoissa parveilee kaikenlaisia täsmällisiä, ylihienostuneita oivalluksia: meren mielikuviuksellinen pituus, profetioiden tulkinta ja ties mitä murturen mielen harkitsematonta sekasotkua.

Jos ihmisraukka ei osu oikeaan edes kokemusarvostelmissa, häntä voidaan kutsua *tolkuttomaksi*. Jos perustana on kuitenkin riittävästi oikeita kokemusarvostelmia, mutta hänen havaintonsa huumaantuu hänen ymmärryksensä tarjoamien lopputulosten uutuudesta ja määrästä niin, ettei hän kiinnitä huomiota kytkösten oikeellisuuteen, tästä versoo monesti varsin loistokas hulluuden vaikutelma, joka voi vallita ihmisessä yhdessä suuren nerokkuuden kanssa, mikäli hidas järki ei enää voi seurata kiihtynyttä älyä. Häiriintyneen pään tilaa, joka tekee ihmisen tunnettomaksi ulkoisille havainnoille, kutsutaan *mielettömyydeksi*. Mikäli tätä tilaa vallitsee kiihkeä viha, kyse on *vimmaisuudesta*. Epätoivo on toivottoman ohimenevää mielettömyyttä. Häiriintyneen kuohuvaa kiivautta kutsutaan *raivohulluudeksi*. Mielettömydessään raivohullu on *raivotautinen*.

Luonnontilassa ihminen ei juuri voi altistua houkka-
maisuuksille, ja narrimaisuudelle tuskin lainkaan. Hänen tarpeensa pitävät hänet jatkuvasti lähellä kokemusta ja antavat hänen terveelle ymmärrykselleen niin keveän työn, että ihminen tuskin huomaa tarvitsevansa ymmärrystä toimissaan. Hitaus antaa hänen karkeille ja vähäarvoisille tarpeilleen mitan, joka suo hänen tarvitsemalleen vähäiselle arvostelukyvylle voiman vallita niitä parhaiden ominaisuuksiensa mukaan. Mistä luonnollinen ihminen voisikaan saada ainesta narrimaisuuteen, kun ei piittaa muiden mielipiteistä eikä siis voi olla sen enempää turhamainen kuin pöyhkeä? Koska hänellä ei ole minkäänlaista käsitystä käyttökelvottomien etujen arvosta, hän on turvassa itaruuden kohtuuttomuudelta, ja koska älyllisellä näppäryydellä ei koskaan ole ollut sijaa hänen ajatuksissaan, hän on yhtä lailla suojassa tolkuttomuudelta.

Samoin mielen järkkyneisyydelle on vain harvoin sijaa tässä yksinkertaisuuden tilassa. Kun villi-ihmisen aivoja on kohdannut jokin onnettomuus, en osaa kuvitella, mistä hänelle voisi juontua harhakuvitelmia, jotka syrjäyttäisivät hänen jokapäiväiseen elämäänsä kuuluvat kokemukset. Kuinka hän voisi olla vainoharhainen, kun hänellä ei ole syytä ulottaa arvostelmiaan järin pit-

källe? Hulluus on taatusti siis täysin hänen ulottumattomissaan. Jos luonnollinen ihminen on päästään sairas, hän on joko heikkomielinen tai raivotautinen. Tämäkään ei liene yleistä, sillä yleensä hän on terve, koska on vapaa ja liikkuvainen.

Porvarillinen järjestys itsessään sisältää tuhon käymisainekset, jotka eivät välttämättä esiinny ilmeisinä, mutta kuitenkin tukevat ja vahvistavat tuotettua vahinkoa. Kun ymmärrys tavoittelee välttämättömyyksiä ja elämän yksinkertaisia tyydytyksiä, se on *tervettä ymmärrystä*. Sen sijaan tavoitellessaan keinotekoisia runsautta vaikkapa nautinnoista tai tieteistä se on *hienostunutta ymmärrystä*. Kansalaisen terve ymmärrys olisi luonnolliselle ihmiselle jo varsin hienostunutta, ja käsitteet, jotka tietyissä tilanteissa edellyttävät varsin hienostunutta ymmärrystä, eivät sovi enää sille, joka on ainakin näkemyksiltään lähempänä luonnon yksinkertaisuutta, ja mikäli he pyrkivät ylittämään tämän rajan, heistä tulee yleensä narreja.

Apotti Terrasson erottelee jossain mielenhäiriöiset niihin, jotka tekevät väärin käsitysten perusteella oikeita päätelmiä, ja niihin, jotka päätyvät todellisten kokemusten perustella täysin häiriintyneisiin lopputulemiin¹⁰. Tämä erottelu pätee myös siinä, mitä edellä on esitetty. Ensiksi mainituilla, eli kuvitelmissa eläjillä ja mielipuo-
lilla, ymmärrys ei varsinaisesti kärsi, vaan vahinko kohtaa sielun käsitteellistä kykyä, jota arvostelukyky sitten seuraa ja jonka mukaan se suuntii. Tällaiselle sairaalle voi hyvinkin esittää järkiperusteita; vaikka ne eivät riitä poistamaan hänen kärsimiään puutteellisuuksia, ne saattavat kuitenkin vaikuttaa lievittävästi.

Toisaalta jälkimmäisten, eli vainoharhaisten ja hullujen, ymmärrys on harhan vallassa, joten on turhaa järkeillä heidän kanssaan (sillä he eivät olisi harhaisia, jos kykenisivät omaksumaan jonkinlaisen järjellisen perustan). Järkeily tuottaa heille vain vahinkoa. Se syöttää heidän häiriintyneisiin päihinsä vain uutta ainetta seka-
vuuksien askartelulle; ristiriidan osoittaminen ei paranna vaan kiihdyttää heitä. On siis aivan välttämätöntä, että heidän kaltaisia kohdatessaan omaksuu kylmäpäisen ja hyväntahtoisen olemuksen, aivan kuin ei huomaisi, että hänen ymmärryksensä on puutteellinen.

Olen kutsunut tietokyvyn vammoja *pään sairauksiksi* samoin kuin tahdon turmeltuneisuutta kutsutaan *sydämen sairaudeksi*. Olen myös kiinnittänyt huomiota ainoastaan sairauksien ilmentymisiin mielenlaadussa haluamatta tähyillä niiden alkuperää, joka toki oikeastaan on ruumiillinen ja kuulemma vieläpä sijaitsee pääasiallisesti enemmän ruuansulatuksissa kuin aivoissa, kuten kuulemma esitetään suositun, nimellä *Der Arzt* yleisesti tunnetun viikkojulkaisun numeroissa 150, 151 ja 152¹¹.

Lisäksi en voi olla täysin vakuuttunut, että, kuten yleisesti uskotaan, mielen järkkyminen olisi seurausta pöyhkeydestä, rakastumisesta, liiasta mietiskelystä tai kuka tietää mistä muusta sielunvoimien väärinkäytöstä. Tällainen arvio antaa synn heittää sairaalle ivallisia syytöksiä hänen sairaudestaan; arvio on kovin rakkaudeton ja syyllistyy yleiseen ajatusvirheeseen, jossa syy ja seuraus

vaihtavat paikkoja keskenään. Kun kiinnitetään vähänkin huomiota annettuihin esimerkkeihin, vakuutetaan, että ensimmäisenä on elinperäinen ongelma – että alussa, sairauden itäessä huomaamattomasti, voidaan aavistaa kaksimerkityksinen häiriö, joka ei vielä anna ymmärtää ihmisen olevan järkkynyt, vaan ilmenee kummallisina rakkauden päänäpistoina, mahtailevana olemuksena tai hedelmättömänä syvämielteenä pohdiskeluna.

Ajan myötä sairaus puhkeaa esiin ja antaa aihetta ajatella, että synnä on sitä edeltävä mielentila. Olisi kuitenkin ennemminkin sanottava, että ihmisestä oli tullut pöyhkeä, koska hän oli jo jossain määrin järkkynyt, kuin että hänen ymmärryksensä järkkäsi, koska hän oli ollut niin pöyhkeä. Kunhan eivät ole perinnöllisiä, nämä surulliset vaivat antavat vielä toiveita parantumisesta, ja ennen kaikkea tuolloin on turvaututtava lääkärin apuun. Kunniani nimissä en silti haluaisi jättää pois laskuista filosofia, joka voisi määrätä ymmärrykselle oikean ruokavalion; tosin häneen voidaan tukeutua vain sillä ehdolla, että samoin kuin useimmista muista toimistaan, hän ei vaatisi tästäkään työstä maksua.

Tunnustuksena filosofille myöskään lääkäri ei eväisi häneltä tukeaan esimerkiksi, kun filosofi on tuloksetta etsinyt tärkeää keinoa narrin parantamiseksi. Esimerkiksi raivohulluuden tapauksessa lääkäri voisi nostaa esiin *oppineen raivopään*: eikö katarttinen välitys voimakkaissa annoksissa voisi lopultakin hillitä sairautta? Jonathan Swiftin huomion mukaan nimittäin huono runo on vain aivojen siivoamista ja sen myötä runoilija pääsee eroon monista mielen kosteusvahingoista. Miksi siis kelvoton pohdiskelukirjoitus ei toimisi samalla tavalla? Tässä tapauksessa olisi kuitenkin suositeltavaa ohjata luonto toiseen puhdistautumisen tapaan, jonka myötä vaivasta päästäisiin perusteellisesti ja rauhassa yhteisöä häiriköimättä.

Suomentanut Johan L. Pii

(alun perin: Versuch über die Krankheiten des Kopfes (1764). Teoksessa Kant, Immanuel, Werke. Vorläufige Schriften bis 1768. Bd. I. Toim. Wilhelm Weischedel. WBG, Darmstadt 2011, 887–901)

Suomentajan viitteet

- 1 Christophorus Clavius (1538–1612) oli matemaatikko ja aikansa arvostetuin astronomi, joka muun muassa täydensi ja muotoili nykyään käytetyn gregoriaanisen kalenterin. Saks. *Schulchrie*; *Schulchrie* on antiikin puheharjoitusten peruja oleva, erityisesti keskiaikaisen retoriikan opetukseen kuulunut harjoitustyö. Harjoituksessa otetaan aiheeksi jokin mietelause, ajatelmä tai esimerkiksi *Raamatun* kohta, jota sitten avataan ja käsitellään. Kristillisessä perinteessä saarnat on useimmiten edelleenkin laadittu tämän periaatteen mukaan.
- 2 Alcides on Herakleen syntymänimi.
- 3 Länsi-Kreikan Elikessä vaikuttanut Pyrrhon (n. 360 eaa. – n. 270 eaa.) tunnetaan yleensä ensimmäisenä skeptikko-filosofina. Hänen kerrotaan opettaneen, ettemme voi tietää riittävästi edes omasta tietämättömyydestämme. Tämä perusvire johdi hänet opettamaan kategorista irtisanoutumista maailman asioista, mikä moraaliselta kannalta muistuttaa

- 4 stoalaista *apatheiaa* tai epikurolaista *ataraxiaa*.
- 4 Kyneas on 300–200-luvulla eaa. vaikuttanut kyynikko-filosofi, Diogeneen oppilas ja Pyrrhonin opettaja.
- 5 Keisari Neron (37–66) kuolinlausahdus käännetään monesti: ”Minkä taiteilijan maailma minussa menettääkään!”
- 6 Ludvig Baron Holberg (1684–1754) oli valistushenkinen tanskalainen näytelmäkirjailija ja historioitsija.
- 7 Florentiini on suuri keltainen timantti, joka kuului muun muassa Medicien suvulle, Marie-Antoinetille ja Habsburgien hallitsijasuvulle.
- 8 Aristeides (530–468 eaa.) oli oikeamielisyydestään kuuluisa Ateenalainen sotapäällikkö ja valtiomies, joka joidenkin kertomusten mukaan potkaistiin pihalle poliiksesta hänen vastustettuaan Themistokleen laivavarustelupoliitikkaa konservatismiin nimissä. Persialaissotien seuraukset köyhdyttivät hänet siinä määrin, että hän kuoli rahattomana. Epikretos (n. 55–135) oli kreikkalaissyntyinen, Roomassa vaikuttanut vapautettu orja ja

- 9 stoalaisfilosofi, jonka idealistinen elämä turmeltuneessa kaupungissa ei kuulu olleen järin helppoa. Ajatuksiltaan yle-vähän kisen kiiltokuva-Rousseauun tosin myös kerrotaan olleen vihoviimeinen, vastuuton elostelija.
- 9 Juhana Leideniläinen eli Jan van Leiden tai Jan Beuckelszoon (1509–1536) oli profeetta, joka pani Münsterin kaupungissa toimeen radikaaleja sosialistisä-vyisiä yhteisöuudistuksia, kunnes päätyi piispan mestauttamaksi.
- 10 Jean Terrasson (1670–1750) oli filosofian ja latinan professori Pariisin Collège Royalissa. Oletettavasti Terrasson tekee Kantin mainitsemän luokittelun postuumisti julkaistussa teoksessaan *La Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison, ouvrage en réflexions détachées* (1754).
- 11 *Der Arzt* on Saksalaisen lääkärin ja psykologin, Johann August Unzerin, toimittama lääketieteellis-psykiatrinen viikkolehti, joka ilmestyi 1759–1764 myös kirjamuodossa kahtenatoista niteenä.



KESKEISIMMÄT YKSISSÄ KANSISSA.

”

AJATTELEMINEN EI
LOHDUTA EIKÄ TEE
ONNELLISEKSI.”

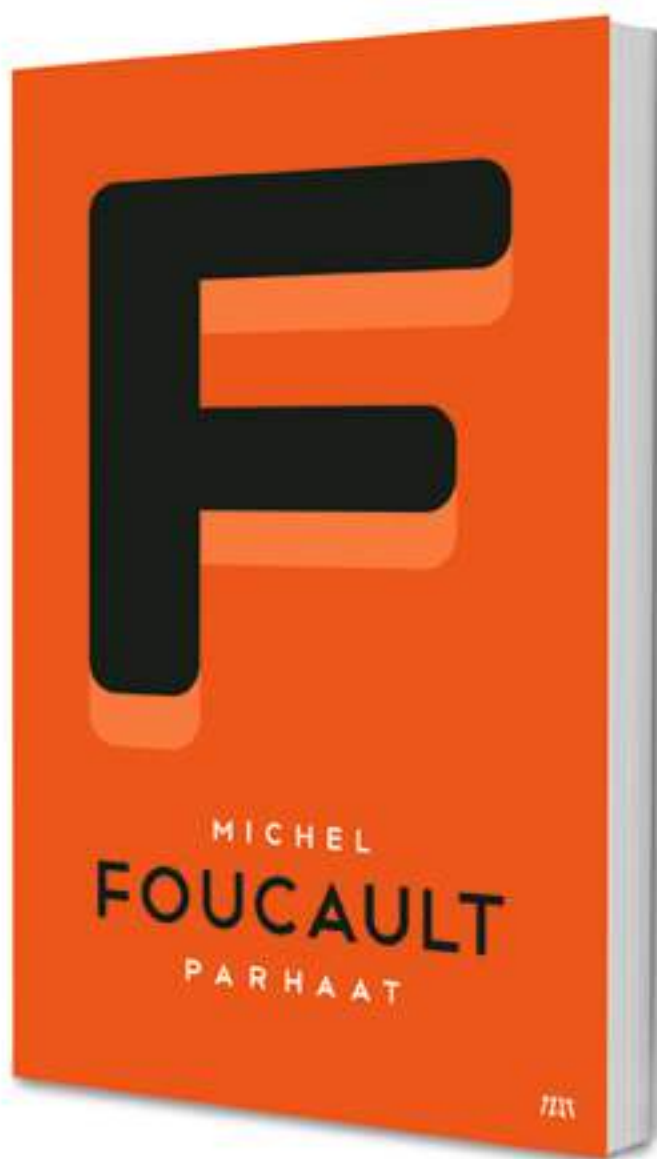
MICHEL FOUCAULT
PARHAAT

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 selventää 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 historiankäsitteistä 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

JOHN CLARE

Kirje James Hipkinsille

8. maaliskuuta 1860

Hyvä herra,
olen hullujenhuoneella & tyystin unohtanut
nimenne tai sen kuka olette. Suokaa minulle
anteeksi sillä minulla ei ole mitään tiedotet-
tavaa tai kerrottavaa enkä tiedä miksi olen
lukkojen takana minulla ei ole mitään sanot-
tavaa joten päätän tähän.

kunnioittavasti

John Clare

Suomentanut Ninni Andersson

(alun perin: *John Clare, Selected
Poetry and Prose*. Toim. Merryn &
Raymond Williams. Methuen, London
1986, 199.)

John Clare

Vuonna 1860 lontoolainen runouden ystävä James Hipkins tiedusteli Northamptonin mielisairaalan johtajalta Edwin Wingiltä sairaalaan sijoitetun runoilija John Claren (1793–1864) vointia. Tohtori Wing pyysi Clarea kirjoittamaan Hipkinsille runon, jonka sijaan runoilija kuitenkin laati oheisen kirjeen¹.

Claren hulluudelle on tapana hakea syytä äärimmäisen kurjista olosuhteista, lapsuuden aliravitsemuksesta ja aikuisuuden jatkuvasta taloudellisesta ahdingosta. Clarea onkin luonnehdittu englantilaisen kirjallisuuden köyhimmäksi kynäilijäksi. Paperiin hänellä ei ollut varaa, ja erätkin teoksensa luonnonlyirikko tallensi tuohelle itse tekemällään musteella².

Claren mielenterveys alkoi heiketä 1830-luvun alkupuolella. Masennuksen pahenemista seurasi identiteetin hämärtyminen. Peli kävi lähipiirille selväksi viimeistään silloin, kun runoilija keskeytti *Venetsian kauppiaan* esityksen moittimalla Shylockia.³ Psykiatriin hoitoon Clare toimitettiin 1837. Northamptoniin (nykyinen St Andrewin sairaala) hänet siirrettiin 1841. Sairaalassa Clare jatkoi kirjallista työskentelyään, paitsi itsenään myös Byronina ja Shakespearena.

Clare ei koskaan piittänyt oikeinkirjoituksesta. Kielioppia maanviljelijä-murrerunoilija vertasi hirmuhallitukseen⁴.

Vitteet & Kirjallisuus

- 1 Jonathan Bate, *John Clare. A Biography*. Farrar, Straus & Giroux, New York 2003, 521–522.
- 2 Sama, 284.
- 3 John Clare. Teoksessa *The Broadview Anthology of British Literature. Vol. 4. The Age of Romanticism*. Toim. Joseph Black ym. 2 p. Broadview Press, Peterborough 2010, 795–796 (795).
- 4 *The Letters of John Clare*. Toim. Edward Storey. Clarendon Press, Oxford 1985, 231.



ECKHART ON MESTARI.

MESTARI ECKHART (1260–1328) oli mystikko ja keskiajan tärkein uusplatonilainen filosofi. *Jumalallisen lohdutuksen kirjan* kolme tekstiä on laadittu maallikoille. Niissä pääsee oikeuksiinsa Eckhartin ykseysajattelu: jumalallisuudessa on muuttuvaisen ihmisen horjumaton perusta ja ydin. Sen ansiosta ihminen voi olla riippumaton ulkoisista oloista, sen ansiosta kärsimys ei voi koskettaa häntä.

Lohdutuskirjan lisäksi teokseen sisältyy kaksi lukusaarua. Nämä kaikki ovat ajattelun, retoriikan ja kirkkaan ilmaisun taidonnäytteitä.

Mestari Eckhart
**JUMALALLISEN
LOHDUTUKSEN KIRJA**

(Das buoch der goetlichen troestunge,
Vom dem edeln menschen ja Vom abgeschiedenheit)

niin & näin -kirjat 2014
96 sivua
Suom. Kai Pihlajamaa
ISBN 978-952-5503-84-5

Hinta 32 € (kestotilajalle 27 €)

MARKE AHONEN

Psykiatrian alkulehdillä

Tutkin takavuosina antiikin ajattelijoiden käsityksiä ilmiöistä, joita nykyään nimitetään mielenterveyden häiriöiksi. Etsin selityksiä sairauksille, joita psykiatria tutkii ja hoitaa. Niistä olikin vaikea saada kiinni.

Sana psykiatria, jossa yhdistyvät kreikan *psykhē*, sielu, ja *iatreia*, parantaminen tai lääkitseminen, on muodostettu 1800-luvulla. Antiikille yhdistelmä on vieras: lääketiede ei hoitanut sielua. Sielu lepattaa epämukavasti antiikin lääketieteen marginaalissa, paikkaansa hakien, sitä koskaan lopullisesti löytämättä. Filosofit kinastelivat sielun sijainnista, aluksi hapuillen, mutta antiikin lopulla jo varmoin ottein: ajattelu, havainto, muisti ja tahdonalainen liike sijoitettiin yhä yksimielisemmin aivoihin, hermoston alkulähteeseen. Lääketiede oli ehkä löytänyt sielun muttei välttämättä tarvinnut sitä.

Antiikin lääkärin työmaana oli ihmiskeho, jonka hän usein tunsi vain ulkopuolelta. Ihmisruumiita ei avattu, eikä hygienia- ja anestesiaosaaminen riittänyt kuin pinnalliseen kirurgiaan. Fysiologian perusta, hengitysilman ja veren liike kehossa, jäi suurelta osin tuntemattomaksi. Osa lääkäreistä katsoi, että lääkärityö oli puhdasta empiriaa, kokemuksen tallentamista ja toistamista vailla teoriaa terveen ja sairaan kehon toiminnasta. Osa, luultavasti suurempi osa, halusi teorian, sielulla tai ilman.

Toisaalta lääkärityön kohteena oli yksilön elämä, *bios*, jossa kehon terveys limittyi psykososiaaliseen hyvinvointiin ja toimintakykyyn. Erottelu sielun ja ruumiin välillä tarjosi käyttökelpoisen mallin terveyden ja hyvinvoinnin eri ulottuvuuksien hahmottamiseen. Mutta malliin tartuttiin yllättävänkin harvoin.

Sairauksia ei antiikin lääketieteessä jaoteltu ”ruumiillisiin” ja ”sielullisiin”. Sielu oli käsitteenä liian sumea sopiaukseen lääketieteellisen luokittelun perusteeksi ja liian moniulotteinen selkeän kahtiajaon muodostamiseksi. Sitä paitsi kaikkien sairauksien katsottiin olevan ruumiillisia: oireiden täytyi syntyä kehossa, kehon häiriötilan seurauksena.

Moni paha tauti panee pään lopulta sekaisin. Näin oli etenkin aikoina ennen antibiootteja, ennen tehokkaita keinoja nesteyttää, ravita ja rauhoittaa potilasta. Lievempikin tauti vaikuttaa mielialaan, tunne-elämään, unen laatuun. Vuosisadasta toiseen antiikin lääketieteilijät kuvaavat sairauksia ja potilastapauksia, joissa esimerkiksi

kivut, kuume tai poikkeavat eritteet yhdistyivät harhoihin, pelkoihin, sekavaan puheeseen tai muistihäiriöihin. Masentuneet ja ahdistuneet potilaat valittavat vatsavaivoja. Harhaisilla potilailla on pääkipua. Joskus somaattiset oireet hallitsevat taudinkuvaa, joskus psyykkiset, mutta vaa’an ei ole tarpeen kallistua kummallekaan puolelle lääketieteessä, joka ei erottele psykiatrisia sairauksia omaksi luokakseen.

Olisi silti harhaanjohtavaa väittää, etteivät antiikin lääketieteilijät – eivät myöskään filosofiset ajattelijat – yrittäneet muodostaa jonkinlaista mielisairauksien luokkaa. He hapuilevat sitä kohti useammastakin suunnasta.

Hulluus ei kuulu nykylääketieteen terminologiaan, mutta se on sana ja käsite, joka pitkälti ohjaa mielisairauksien luokan muotoutumista antiikissa. Ajanlaskun alun tienoilla vaikuttanut roomalainen ensyklopedisti Celsus yhdistää ensimmäisenä hulluuden (*insania*) sateenvarjon alle kolme eri sairautta: *manian*, melankolian ja *frenitiksen* (*frēn* viittaa samalla kertaa sekä palleaan että mieleen – kyseessä on kuumeinen ja raju sekavuustilaa). Yhdistävä tekijä on, että potilas on sekaisin, suunniltaan; hänen ajatuksensa tai havaintonsa – joskus molemmat – ovat harhautuneet siitä, mitä ympäröivä yhteisö pitää normaalina ja todellisuutta vastaavana. Celsus ei esitä määritelmää hulluudelle, ja hän viittaa mieleen (*mens*) vain oireita kuvailukseen. Merkittävää on, että hän niputtaa yhteen kolme varsin erilaista sairautta, joista kullakin on oma erillinen historiansa. Nopeasti kehittyvä, usein kuolemaan johtava *frenitis* on taudinkuvaltaan aivan toisenlainen kuin pitkäkestoisena masennuksena oireileva melankolia. Mutta Celsukselle sairauksia yhdistävä tekijä, hulluus, on tärkeämpää kuin niiden ilmeiset erot.

Galenos, antiikin lääkäreistä suurin, saa nippuun samat sairaudet, mutta toista kautta. Filosofina Galenos ei arastele puhua sielusta, mutta lääketieteellisissä yhteyksissä hän mieluummin kaihtaa sanaa. Lääketieteen käyttöön kelpaa sen sijaan *hēgemonikon*, aivoissa sijaitseva johtokeskus, joka vastaa järjestä, muistista ja havainnosta. Sen toimintoihin vaikuttavia häiriöitä Galenos erottaa kahta tyyppiä: toiset sairaudet estävät johtokeskuksen toimintaa tilapäisesti tai pysyvästi, kuten epilepsia ja halvaustilat, kun

taas toiset saavat sen toimimaan vääristyneesti, niin että potilaan ajatusten tai havaintojen sisältö muuttuu järjen ja todellisuuden vastaiseksi. Jälkimmäinen joukko käsittää samat sairaudet, jotka Celsus niputtaa hulluuden alle. Jäottelu muistuttaa osin nykyistä erottelua neurologisten ja psykiatristen häiriöiden välillä.

Kolmas suunta, josta antiikin kirjoittajat lähes-tyvät mielisairauksien luokkaa, on kehon osien mukai-
sesti etenevä tapa kuvailla sairauksia. Kun nosologiassa edetään *a capite ad calcem*, enenevässä määrin yksimieli-
sesti aivotoininnan häiriöiksi ymmärretyt mielisairaudet kasautuvat kuin luonnostaan yhteen. Oireiden samankal-
taisuus vahvistaa sukulaisuuden tunnistamista.

Entä sitten hoito? Psykiatrian nykyasemaan liittyy ajatus, että mielen sairaudet vaativat erityislaatuista, usein monimuotoista hoitoa. Jos hoito on psykoterapiaa, siitä vastaa tyyppillisesti toinen taho kuin diagnoosista ja lää-
kehoidosta. Antiikissa psyykkisesti oireilevien potilaiden hoidon ei ajateltu vaativan erityisosaamista. Sairaudet selitettiin elimistön epätasapainotiloiksi, ja hoitona oli useimmiten yhdistelmä lääkitystä, ulkoisia toimenpiteitä ja elämäntapaohjeita. Kun kehon tila korjaantui, myös psyykkiset oireet katosivat. Toisaalta mielen toimintaa voitiin pyrkiä korjaamaan myös suoraan, eräänlaisen psykoterapian avulla: potilaan harhoja voitiin oikaista tai hänen ajatuksiaan ja mielialaansa pyrkiä kääntämään toisille urille erilaisten harjoitusten tai voimakkaiden elä-
mysten, jopa fyysisten rangaistusten, avulla.

Hulluussairauksien hoidossa oli siis oma ulottuvuu-
tensa, mutta terapeutiksi kelpasi kuka tahansa, jolla oli maalaisjärkeä ja kekseliäisyyttä. Kuvattiin tapauksia, joissa potilasta nokkelasti harhauttamalla tämä saatiin palaamaan järkiinsä. Valehtelukin sallittiin. Köyhyyden pelon piinaama potilas rauhoitettiin väittämällä, että hän oli saanut mittavan perinnön. Eräs mies joutui suuren ahdistuksen valtaan, koska uskoi kuulleensa vainajan huutavan häntä hautausmaalta. Hoitava lääkäri esitti tunnistavansa miehen ja väitti olleensa tuo huutaja: hän oli muka huutanut apua, koska rosvot olivat käyneet hänen kimppuunsa. Moittipa hän vielä potilastaan siitä, ettei tämä ollut häntä auttanut. Ja mies parani.

Antiikissa oli toki ammattiryhmä, joka esiintyi ”sielun lääkäreinä”, nimittäin filosofit. Filosofit eivät kuitenkaan hoitaneet lääketieteellisesti sairaita asiakkaita, emmekä koskaan kuule, että lääkärit olisivat ohjanneet potilaitaan filosofiseen terapiaan saamaan helpotusta psyykkisiin oireisiinsa. Nykyään monien mielenterveys-
ongelmien hoidossa käytetty kognitiivinen psykoterapia pohjautuu osaltaan stoalaisiin malleihin, mutta stoalaiset eivät tarkoittaneet omaa terapiaansa lääketieteellisessä mielessä sairaille.

Nykypäivän ”psykiatrisiksi” luokitellut potilaat saat-
tavat kokea, että psykiatrinen diagnoosi lyö leimansa kaikkeen, mitä potilas sanoo. Potilaan kuvaus omasta tilastaan suodattuu diagnoosin läpi: hänen arvostelu-
kykynsä kyseenalaistuu, eikä mahdollisille somaattisille oireille haluta etsiä psykiatrisesta diagnoosista riip-
pumaton syytä. Antiikissa tilanne oli toisenlainen, muttei välttämättä parempi. Koska mielisairaudet ym-
märrettiin ruumiin sairauksiksi, potilaasta etsittiin in-
nokkaasti sairauden alkuperää ilmaisevia merkkejä. Somaattisia oireita ei tulkittu heijastumiksi psyykki-
sestä ongelmasta, vaan päinvastoin. Harhaistakin pot-
tilasta saatettiin kuunnella suurella mielenkiinnolla, sillä harhojen laatu voi kuvastaa potilaan ruumiillista tilaa, samoin kuin unet kertoivat terveydestä ja sairau-
desta, jos lääkäri osasi niitä oikein tulkita. Kuuntelu oli kuitenkin diagnoosin tekemisen väline, ei pyrkimystä kommunikaatioon potilaan ehdoilla.

Arvostelukykyyden vaikuttavia sairauksia yhdistää myös se, että sairastuneen itsemääräämisoikeutta tyy-
pillisesti rajoitetaan. Antiikissa yleisesti hyväksytyyn kä-
sityksen mukaan hullu kuului muiden hoidettavaksi; vastuu oli yleensä omaisilla, ja hoito tapahtui kotona. Laki säätelmielenvikaisten oikeustoimikelpoisuutta ja syyntakeisuutta, mutta ei ottanut kantaa siihen, miten ja millä diagnoosilla mielenvikaisuus voitiin todeta. Laki ei myöskään valtuuttanut lääkäreitä arvioimaan mielen-
vikaisuutta: antiikissa kun kuka tahansa sai toimia lää-
kärinä eikä yhteiskunnan suojeluksessa olevaa ”koulu-
lääketiedettä” tunnettu. Niinpä lääketiedekin vaikenee juridisista kysymyksistä.







MIKKO MANKINEN

Keskeneräinen luonto

Kuolema ja hulluus Demokritoksen atomismissa

Kerrotaan, että luonnonfilosofi Demokritos oli mennyt järjiltään ja vain nauraa röhötti jokaiselle kysymykselle, joka hänelle esitettiin. Muinaiset abderalaiset olivat neuvottomia ja joutuivat kutsumaan kunnollisen Hippokrateen parantamaan kaupunkinsa seonnutta tietäjää. Hippokrates löytää höhöttelevän Demokritoksen tutkimustensa keskeltä leikkelemästä eläinten ruumiita ja alkaa tivata, mitä tämän tutkimukset koskevat. Demokritos vastaa selväjärkisesti: ”Hulluutta”, mutta vastauksen jälkeen vain tirskuu tirsukumistaan. Haastattelu äityy Hippokrateen kannalta kiusalliseksi. Demokritos nimittäin näyttäisi nauravan ihmisten turhamaisuudelle ja sille kuinka Hippokrates useiden tapaan joutuu tutkimustensa sijaan käyttämään lyhyen elämänsä merkityksettömien velvollisuuksien hoitamiseen. Luonnonfilosofi ei parane naurustaan, mutta tekee vaikutuksen Hippokrateeseen, joka joutuu antamaan luonnonfilosofille terveen paperit.¹

Toisin kuin kyseinen anekdootti antaa olettaa, nauravaksi filosofiksi ja pilkkaajaksikin nimitellyn Demokritoksen (n. 460–360 eaa.) mahdollisesta hulluudesta ei ole todisteita, eikä hänen mainituista tutkimuksistaankaan ole säilynyt kuin säleitä. Hullun tai kuoleman ja hulluuden tutkijan sijaan vanhaa atomistia on istutettu reduktionististen luonnontieteiden ja atomiajan saavutusten esi-isäksi jokseenkin huolella². Demokritos tuskin istuu kyseisellä pallilla tukematta. Vaikka yhtäläisyyksiä muinaisen ja modernin atomismin välillä onkin³, abderalaisen nimiin luetuista fragmenteista välittyy opetuksia, jotka eivät asetu palvelemaan tieteellisiä ihanteita kuten ristiriidattomuutta, määritelmien tarkkarajaisuutta tai johdonmukaisuutta.

Demokritoksen käsitys todellisuudesta ei tiivisty jakamattomiin ja ikuisiin kokkareisiin, joihin kaikki luonto olisi palautettavissa ja joiden keskinäisellä temmellyksellä kaikki muutos olisi selitettävissä pois toisarvoisena lumeena. Sen sijaan Demokritoksen katkelmat kertovat perustoiltaan ristiriitaisesta ja katoavaisuutta korostavasta todellisuuden kokemuksesta ja käsitteellistämisyhteyksistä, joissa pyritään selittämään luontoa nojaamatta mihiinkään luonnon ylittävään ideaan tai ohjenuoraan.

Vaikka Demokritoksen kerrotaan puhuneen atomien sijaan enimmäkseen luonnosta (φύσις, *physis*)⁴, jo atomeihin luontoa perustavina elementteinä sisältyy paljon kiistanalaista. Niillä mainitaan muun muassa olevan äärettömästi erilaisia muotoja, ne pystyvät olemaan kenties planetaarisen kokoisia, mutta samalla oudosti näkymättömiä, ne ovat syntymättömiä, mutta niiden kombinaatiot muuntuvaisia⁵. Lisäksi monet atomien ominaisuudet kuten toistuva liike, törmäys, kosketus ja kääntyminen kielivät liikkeestä staattisen rakennelman sijaan⁶. Jo nämä luonnehdinnat viittaavat atomistisen luonnon

perustavan liikkuvaisuuteen ja ristiriitaisuuteen, jopa dialektisuuteen muuttumattomien atomien ja muuttuvan luonnon välillä.

Käsittellessään esisokraattikkojen dialektisia käsitteitä luonnosta Pii ja Salminen nimittävät luonnonperustoiksi esisokraattisia elementtejä, joissa merkityksellistä on niiden ”yhteistoiminta, liike, muutos, rajautuminen toisiinsa, tuhoutuminen toisissaan ja syntyminen toisistaan”⁷. Dialektisuus puolestaan koskee näiden perustojen usein ristiriitojen kautta etenevää liikettä, tulemistä⁸. Atomistinen luonnonfilosofia perustuessaan toisaalta hajoamattomiin atomeihin ja tyhjyyteen haraa dialektisuutta vastaan, toisaalta pyrkiessään ajattelemaan luontoa luonnosta käsin ottaa muutoksen todesta. Jos dialektisuus pohjaa ristiriidalle ja muutoksen todellisuudelle järkähtämättömien perustojen sijaan, Demokritoksella erityistä on muuttumattomuuden ja muuttuvaisuuden välille pingottuva jännite, jonka kivuliaisuus tulee esiin peräämällä filosofilta ajatuksia inhimillisen kokemuksen ääristä, kuolemasta ja hulluudesta.

Kuolleetkin aistivat

Aristoteleen kommentaarien mukaan Demokritos uskoi sielullisten atomien mahdollistavan eliöiden liikkeen ja havainnoinnin, elämän. Ihminen muiden eliöiden muassa vetää sieluttuneita hiukkasia hengityksellään sisään ja puristaa niitä ulos. ”[H]engitys on elämisen merkki”⁹, sillä se pitää yllä tasapainoa ruumiin ja ympäristön atomien välillä, säätelee sielullisten atomien määrää ruumiissa ja ruumiin ulkopuolella. Hengityksen lakatessa tasapaino atomien välillä romahtaa ja eliö kuolee, koska ruumiissa ei enää ole tarpeeksi sielullisia atomeja pitämään liikettä ja havainnointia yllä.¹⁰ Ihminen on ikään kuin keuhkollinen taikinajuuri, joka

”Demokritoksen mukaan sielullisia atomeja on kaikkialla. Siksi myös kuolleet ruumiit aistivat, vaikka suurin osa atomeista onkin jo hengitetty ulos.”

alkaa kuplia ilmassa leijuvien hiivasienten vaikutuksesta ja hetken käyskennelyään luovuttaa elämän aihiot takaisin sinne mistä olivat tulleet.

Kuoleman ja elämän raja ei Demokritoksella piirry tarkkarajaiseksi leikkaukseksi, mikä kauhistutti hänen seuraajistaan muun muassa Epikurosta ja Lucretiusta, jotka pyrkivät vähentämään kuolemanpelkoa selittämällä kaiken aistimisen lakkaavan kuolemassa¹¹. Demokritokselle kuolemassa on kyse pikemminkin hitaasta, asteittaisesta ja määrällisestä tapahtumasta, lopulta hyvin sotkuisesta prosessista. Epäselvyyttä Demokritoksen on nähty perustelleen havainnoilla vainajan ruumiinlämmön säilymisestä sekä hiusten ja kynsien kasvusta kuoleman jälkeen¹². Toki abderalaiselta on löydettävissä epikurolaisuuteen sopivampia oppeja kuoleman merkityksettömydestä ja kuolemanjälkeisen olemattomuudesta¹³, mutta kuoleman tapahtuman asteittaisuus viittaisi jonkinasteisen elämän ja kuoleman rajan liudentamiseen. Rajan häilyväisyys ei kuitenkaan merkitse yksilöllisen sielun säilymistä kuolemassa, Demokritokselle kuolleet ovat mahdollisesti elossa aivan toisin tavoin.

Äärimmillen kuoleman ja elämän rajanpiirron epäselvyyttä ovat vieneet Aëtius ja Aleksanteri Afrodisiaslainen. Jos näiden todistusta on uskomisen, Demokritoksen mukaan sielullisia atomeja on kaikkialla niin, että myös kuolleet ruumiit aistivat, vaikka suurin osa atomeista onkin jo hengitetty ulos¹⁴. Demokritos tuskin ennakoiki zombiapokalypsia, mutta varsin epäkuollut vaihtelma kyseisistä luonnehdinnoista kieltämättä tulee.

Demokritos-tulkki Christopher Taylor selittää tätä kuolleissa mahdollisesti piilevää havainnointikykyä vertaamalla sitä Lucretiuksen atomistiseen oppiin mielestä. Toisin kuin Demokritos, jolle sielulliset atomit ovat samankaltaisia, pyöreitä ja elementiltään tulisia, Lucretius

olettaa sielussa toimivan useanlaisia, keskenään erityisessä hierarkiassa olevia atomeja. Sielullisten atomien hierarkiassa eliön toimintoja aivan erityisen pienet ja nopeat atomit antavat elinvoiman tuntemista ja aistimisesta vastaavalle keskustalle (*animus*), joka sijaitsee rinnassa. Kaikkialla ruumiissa vaikuttava ja havaintojen välittymisestä vastaava sielu (*anima*) ei puolestaan voi aistia mitään ilman keskustaa, jolloin aistiminen keskustan hajaannuttua ei ole mahdollista.¹⁵ Koska Demokritos nimenomaan ei jakanut ruumista älylliseen ja ei-älylliseen puoleen tai keskittänyt sielullisia atomeja mihinkään elimeen, hänelle elämän jatkuminen jäännöksissä ja jonkinasteinen aistiminen *post mortem* on mahdollista esimerkiksi ruumista hajottavissa madoissa, joita voisi Lucretiuksen tapaan nimittää ”sielun siemeniksi” (*semina animai*) tai Proklostosta mukaillen ”elämän kipinöiksi” (*ἐμπύρευμα τῆς ζωῆς, empýreuma tes zōēs*)¹⁶.

Kuten Taylor ehdottaa, epikurolainen ruumiin jakaminen rationaalisen ja ei-rationaalisen osioon ja hengen toimintojen keskittäminen ennakoiki kartesiaista subjektia, joka pohjaa moneuteen kytkeytyvän ruumiin ja yhtenäisyydessä pysyttelevän tietoisuuden eroon¹⁷. Taylorin luonnehdinnat ovat tarkkoja ja kyseinen etiäistäminen totta, mutta aivan törkeän tylsästi hän myös nimittää tätä epikurolaisten ”edistysaskeleeksi” (*major advancement*) sen sijaan, että koettaisi oikeasti ymmärtää demokritoslaisen atomismin kokemusta kuolemasta.

Ehkä Demokritos oli seuraajiaan viisaampi jättäessään kuoleman kytkemättä yksilöön ja tarkastellessaan sitä laajempaan luonnon tapahtumana. Sillä eivätkö juuri sielun keskittäminen, kuoleman äkkinäistäminen ja kuolleena kokemisen kieltäminen ole omiaan tempomaan kuolemaa irti luonnossa vallitsevasta muutoksesta, mätänemisen ja syntymän kierrosta? Edistyksen

sijaan kuoleman tutkimisesta tulee tällä tavoin ihmis-keskeistä kuoleman ja siihen liittyvän pelon välttämistä koskevaa taitoa, jossa elävien yhteys kuolleeksi tulkittuun luontoon katkeaa. Ei ole mitenkään kaukaa haettava, että (toisin kuin epikurolaiset seuraajansa) anekdoottien¹⁸ mukaan anatomiaan perehtynyt ja mielellään haudoilla oleskeleva luonnonfilosofi olisi omaksunut vähemmän vieraantuneen, raadollisen mutta maanläheisen ja luonnossa pidättäytyvän käsityksen kuolemasta.

Säilyneet fragmentit eivät riitä todistamaan, mikä tarkempi dialektinen merkitys hengitykseen liitettyllä tasapainon pidättämisellä ja kuolemassa tapahtuvalla raukeamisella on mahtanut olla. Kuoleman samaistaminen uloshengitykseen ja sisäänhengityksen yhdistäminen elämään olisi sinänsä intuitiivista, mutta Demokritos näyttäisi ajattelevan toisin. Siinä missä kuolema hengityksen lakkaamisena sulauttaa eliön luontoon, myös hengityksessä itsessään on yhteys johonkin ihmisen ylittäviin voimiin, jumaliin ja hulluuteen.

Taidokas hulluus

Cicero tietää kertoa, että Demokritos kuulemma piti suuren runoilijan osana hulluutta (*furor*)¹⁹. Cicero tulee laittaneeksi yleistä puheenpartta Demokritoksen suuhun²⁰, joskin myös Klemens Aleksandrialaisen mielestä Demokritos puhui runoilijoista hulluudenkaltaiseen tilaan viitaten jotakuinkin seuraavasti:

”Mitä runoilija kirjoittaa innostuksen tai jumalallisen hengen vallassa on hyvin kaunista.”²¹

Fragmentti on monella tapaa sekä merkittävä että kummallinen²². Ensinnäkin kristilliseltä kuulostava ilmaisu ”*ἱεροῦ πνεύματος*” (*hierou pneúmatos*), jumalallinen tai pyhä henki, on todennäköisesti Klemensin parafraaseeraus tulosta, joskaan ei silti täysin tuulesta temmattu²³. Pyhä henki viittaisi esikristillisessä yhteydessä konkreettisemmin hengitykseen, jopa Delfoin tempelissä olleesta lähteestä tullessiin huuruihin, joita hiisaamalla oraakkelit (*μάντις*, *mánteis*) saivat itsensä suunniltaan (*μανία*, *manía*)²⁴. Tapa, jolla näkijät olivat houreessa, ei ilmeisesti ollut mikä tahansa neuroosi, vaan oikeasti riivaava ja tuhoava, näkijän itsensä persoonallisuuden pois tempaava hurmos²⁵. Näin runoilija sepitellessään todella olisi Demokritoksen mukaan hulluuteen verrattavassa ekstaattisessa tilassa eikä latinan *furor* olisi ollenkaan huono sana kuvaamaan kyseistä tilaa.

Silti Demokritos tuskin tuuttaa, että nimenomaan kaistapäisenä kirjoittavat runoilijat saavat aikaan jotain kaunista. Koska maininnat jumalallisesta hengestä ovat huomattavasti Demokritosta myöhempiä²⁶, on luultavaa, että Klemens on yrittänyt tarkentaa vaikeaa ilmaisua ”*μετ' ἐνθουσιασμοῦ*” (*met'enthousiasmou*), innostuksen vallassa. Myös innostus, *ἐνθουσιασμός* (*enthousiasmós*)²⁷, viittilöi sekä hengitykseen että jumaliin, mutta merkitys on silti eri. Toisin kuin ”pyhä henki” ”innostus” viittaa jumalten aktiiviseen uloshengitykseen. Esimerkiksi Hesio-

doksen Zeun tyttäret *Jumalten synnyssä* puhaltavat tai hengittävät (*ἐνέπνευσαν*, *enépneusan*) äänensä runoilijaan²⁸. Runoilijaan olisi näin ollen puhallettu hänen itsensä ulkopuolelta jotakin, joka syrjäyttää hänen taitonsa tai täydentää niitä, jotta ne yltaisivät kauneuteen.

Voidaan kuitenkin kysyä, kuinka järjiltään tällainen outoja ilmoja hengiteltyt runoilija lopulta on, jos jo Hesiodoksen kuvaus Muusien kohtaamisesta ja hengen puhaltamisesta runoilijaan on ”selväpäinen, ehkä jopa vähän kuivakka”²⁹. Selitys moiselle vesitetylle hurmokselle löytyy Demokritoksen toisesta tunnetusta runousfragmentista, jonka aitous ei ole yhtä kiistanalainen. Dion Khrystostoksen mukaan Demokritos kirjoitti:

”Homeroksen saaden osansa jumalallisesta luonnosta sai työstettyä järjestykseen kaikenlaisia sanoja.”³⁰

Katkelma näyttäisi toistavan edellä esitetyn ajatuksen yhtymisestä jumalalliseen, joskin nyt runous, runoilija, tekemisen tapa ja kirjoittamisen innoittaja ovat tarkemmin määriteltyjä. Runoilija on itse Homeros, kirjoittaminen taidollista työstämistä tai suunnittelua (*τεκταίνομαι*, *tektainomai*), runous taas järjestetty kokonaisuus (*κόσμος*, *kósmos*) ja onnistumisen ehtona osallisuus jumalalliseen (*θεάζω*, *theazō*). Toisin sanoen runoilijan työn tekee tässäkin mahdolliseksi jokin ihmisen ylittävä, vieraskin voima, jota nimitetään jumalalliseksi, mutta mikään fragmentissa ei viittaa maaniseen tempomiseen. Homeros saattaa ehkä käydäkin bakkantista, mutta työstäminen on harkitsevaa tekemistä, eikä sanojen järjestäminen kokonaisuudeksi kuulosta yhtään hurjalta.

Demokritokselle kaunis runous vaatii kyllä luonnon ylittämisen jumalallisen hengen avulla, mutta mitään platonilaista maniaa tai taidotonta juolahtelua innoittaminen ei ole³¹. Ennemminkin juuri järjestyksen työstämisen, harkitsevan tekemisen onnistumiseen kuuluu runoilijan oman luonnon suostuvaisuus tai taipuvaisuus ylisiin apuihin. Suopeasti tulkiten tätä voitaisiin pitää luonnon hallitsemattomana kultivointina, jossa runoilijan oma luonto onnistuu käymään yhteen jumalallisen kanssa sopuisasti. Hyvä runous olisi näin eräänlainen epäinhimillisen ja inhimillisen saumakohta, luonnon ja taidon liitto³².

Kuinka jumalallisesta vaikuttaminen sitten voi olla mahdollista, jos pidetään kiinni oletuksesta, että Demokritos pyrki selittämään luontoa nimenomaan vetoamalla mihinkään ylisykyisiin kuten ideoihin tai taivaissa piileskeleviin jumaliin? Andrew Ford selittää tätä epäohdonmukaisuutta ajanmukaisesti naturalisoiden eli kaventamalla hengen ”liikkuvaksi ilmaksi” (*moving air*)³³, jolloin Demokritos yllä olevilla väittämillään löisi röyhkeästi viralta jumaluuteen pohjaavan käsityksen innostuksesta kuvaamalla ilmiön pelkkänä atomien liikkeenä³⁴. Pyrkimys atomistiseen selitykseen on varmasti hyvin totta, mutta viralta lyöminen tuskin. Ford unohtaa, että jumalien perustuminen muun luonnon tavoin atomeihin ja tyhjyyteen ei suinkaan vähennä niiden merkitystä. Päinvastoin. Selkeämmin kuin seuraajansa Demokritos uskoi eläviin, jopa antropomorfiisiin, älyllisiin ja luonnossa vaikuttaviin

jumaliin, joilla on taipumuksena sekaantua ihmisten elämään esimerkiksi rankkaisemalla tai palkitsemalla näitä poloisia³⁵. Kysymykseen on siis vastattava: jumalat ovat atomeista koostuvia, katoavaisia ja kuolevaisia, jumalallinen vaikutus yhtä hyvin kuin ihmisten teotkin kuuluvat luontoon, eivät suinkaan ylitä sitä.

Jumalallisen immanenssista tulee kuitenkin ongelma Demokritoksen luonnonfilosofialle. Mahdollisen tai mahdollittoman jumalienkiellon sijaan aivan keskeistä ensimmäiseksi siteeratussa innostus-fragmentissa on runouden ja kauneuden yhdistäminen. Ihminen voi toimiessaan yhdessä luontoon kuuluvien jumalten kanssa parhaimmillaan luoda jotain hyvin kaunista – mutta ei todellista. Inhimilliseen toimintaan kuuluva taidollisuus pystyy vain kauniiseen, kun taas luonnossa tapahtuva on todellista. Kauneus ei ole suinkaan mikään vähäinen asia, mutta todellisuuden erottaminen siitä tekee maailmasta riitaisen, sillä näin sekä jumalten vaikutus että taidollisuus yhdesäkään eivät vaikuttaisi todellisuuteen. Demokritoksen runousfragmentit näyttäisivät avaavan ristiriidan kauniin ja todellisen, ihmisen tekemän kulttuurin ja luonnossa tapahtuvan välille jopa niin, että riippumatta runoilijoiden henkimisistä tämä ristiriita ulottuu itse luontoon.

Δέν, pieni ruma sana

Hengitys siis pitää eliöitä yllä ja yhdistää jumalalliseen, mutta toisaalta hengityksen lakatessa ihminen valuu ta-

kaisin luontoon. Jumalallisen avulla voidaan saada aikaan taidollisuuden huipentumia kuten homeerisia runoja, mutta viime kädessä ihminen on todellisuudelle vieras, ”*ἑτεῆς ἀπήλλακται*” (*eteēs apállaktai*), ”irrotettu todellisuudesta”³⁶. Totuus lymyää syvyyksissä (*ἐν βυθῷ*, *en bythō*), eikä siitä voi tietää mitään³⁷. Ja vielä hämentääkseen Demokritos kertoo, että ”tavan mukaan makeaa, tavan mukaan kylmää, tavan mukaan kuumaa, tavan mukaan värejä, mutta todellisuudessa atomit ja tyhjyys”³⁸. Demokritos siis sanoo ristiriitaisesti samalla kertaa, että totuudesta ei voi tietää mitään ja että todellisuudessa on atomeja ja tyhjyyttä.

Tulee kiusaus ajatella, että Demokritokselle myös käsitteet atomit ja tyhjyys olisivat taidollista todellisuuden jäsentämistä, eli osa ihmisen taidollisuutta. Näin ristiriitaiset väittämät, että todellisuudessa on vain atomeja ja tyhjyyttä ja että todellisuudesta ei voi tietää mitään, tarkoituksellisesti alleviivaisivat ajattelun inhimillisyyttä, sitä ettei ihminen voi käsittää luontoa todenmukaisesti³⁹. Niin runojen kuin luonnon käsitteellistäminenkin pohjaisivat siis samaan taidollisuuteen, joka parhaimmillaan ylittää kauneuteen mutta ei toteen. Tämä voisi olla lähtökohta modernille, tyylikkäällekin Demokritos-luennalle, mutta tällöin ollaan vaarassa selittää ristiriita pois eikä Demokritoksen sanoja otettaisi tosissaan.

Atomien ja tyhjyyden ominaisuuksiksi on luettu kaikenlaista, mutta radikaaleimmillaan niitä koskeva solmu tulee esiin hyvin soisesta fragmentista, joka ehkä

HANGON FILOSOFIAPÄIVÄT

7.-8.2.2015

MARIANNE AIRISNIEMI
ANTTI KYLLÄINEN
FRANK MARTELA
SANNA TUROMA
JARKKO S. TUUSVUORI
MATIAS ÖSTERBERG

LIPUT LIPPUPALVELU

HINTA 60€

JÄRJ. HANGÖ-HANKO ZONTA CLUB

WWW.FILOSOFIAPAIVAT.FI

”Keskeistä psykoanalyttiselle Demokritos-tulkinnalle, ehkäpä jopa esisokraattiselle atomismillekin, näyttäisi olevan luonnonperustan yhtäaikainen dialektisuus ja dialektiikan vastaisuus.”

enemmän epäselvyytensä kuin epäperäisyytensä vuoksi on jäänyt varsin vähälle huomiolle. Muiden muassa Plutarkhos muistelee Demokritoksen kirjoittaneen:

Ei sen paremmin 'ikään' kuin 'ei mikään' ole olemassa.⁴⁰

Katkelma on sanaleikki, jossa kreikan ei mikään -sanaa (*μηδέν*, *mēdén*) silpomalla muodostuu neologismina sen (kvasi)positiivinen vastine 'ikään' (*δέν*, *dén*).⁴¹ Fragmentti on nähty Demokritoksen vastauksena kuuluisaan elealaisten kuningasargumenttiin liikkeen mahdotto- muudesta, tarkemmin Melissoksen heikompaan versioon siitä: jos on olemassa liikettä, täytyy myös olla tyhjiys, johon liikkuva pääsee liikkumaan, mutta koska tyhjiys ei voi olla, ei siten ole liikettäkään.⁴²

J. I. Matsonin tulkinnan mukaan katkelma on *ad absurdum* -tyylinen argumentti, jolla painotetaan ei-minkään ja liikkeen olemassaoloa. Demokritos maksaa elealaisille nauriit nauriina imitoimalla heidän järkeilyään: jos kerran ei-mikään (*μηδέν*) ei ole olemassa, niin siitä seuraa välttämättä, että *dén* (*δέν*) on olemassa – vaikka eihän *dén* ole olemassa senkään vertaa, että olisi edes oikea sana⁴³. Siinä missä Parmenides seuraajineen torjuu ei-olemisen epätodellisenä ja perustaa muutoksen mahdottomuuden tähän, Demokritos näyttäisi oletavan sekä muutoksen että ei-olevan olemassaolon. Matsonin tulkinta eleganttiudestaan huolimatta on liian tervehenkinen ja antispekulatiivinen tehdäkseen fragmentista muuta kuin vitsin.

Irvailun ohella *dén*-sanan käyttö viittaa myös yllä mainittuun kahnaukseen luonnon todellisuuden ja kulttuurin keinotekoisuuden välillä. Mitä muuta *dén* on kuin tekemällä tehty sana, käsite, joka korostaa niin kielen kuin käsitteidenkin keinotekoisuutta? Mutta tämän lisäksi, *dén* on huono sana, rampa käsite, joka syntyy perkeenä, jos aloittaa kalan käsittelyn katkaisemalla sen ensin keskeltä kahtia⁴⁴. *Dén* ei siis välttämättä viihdy kielessä yhtä hyvin kuin muut tavanomaisessa puheessa uiskentelevat sanat – ja tällaisena kummajaisena se sopii kuin sopiikin, jopa atomia paremmin, nimeämään todellisuudessa vaikuttavaa perustavaa ja jakamatonta ainesta.

Näin ymmärrettynä *dén* toisi Demokritoksen ajateluun ilmiön, joka viittaa kauneuden sijaan ontumiseen, keskeneräisyyteen ja epäonnistumiseen. Ei ole yllättävää, että Samuel Beckett, länsimaisen kirjallisuuden kenties etevin ontuja, nimeää yllä esitetyn katkelman yhdeksi keskeisimmistä filosofisista vaikutteistaan⁴⁵. Jos henki ei kulje, eliö luhistuu hiljalleen takaisin luontoon. Jos runoilijaan ei puhalleta jumalallisia avuja, runoista tulee ehkä keskinkertaisia. Mutta kun *tekhne*, ihmisen taidollisuus ei toimi, pääsevätkö ihmisen taidolliset käsitteellistämisen- ja kielellistämisyrietykset silloin vieraudestaan ja lässähtävät osaksi luontoa ja todellisuutta?

Luonnon keskeneräisyys

Ehkä kiinnostavimmat Demokritos-tulkinnat lähtevät siitä oletuksesta, että atomistien luonnonperustana toimivien atomien ja tyhjyyden epäkäsitteellinen luonne paljastuu juuri nimityksillä *dén* ja ei-mikään. Jacques Lacan nostaa yhdennessätoista seminaarissaan sanan esiin tapansa mukaan ohimennen ja lytäten yhteen käsitteellistämisen joukon käsitteitä. Lacan päätyy kuitenkin luonnehtimaan *dén*ä asian vaatimalla hämäryydellä todetessaan, että sen sijaan että Demokritos olisi puhunut yhdestä tai olevasta, hän sanoo ”ei mitään, ehkä. Ei – ehkä ei mitään, vaan ei ei mitään”⁴⁶. Asian voi kyllä esittää selvemminkin valaisematta sitä liikaa: *dén* atomien epäkäsitteellisenä nimenä tulee negaation (*mē-dén*) pätkäisemisestä, joten ehkä *dén* on jotain, mitä jää jäljelle, kun ei mikään kielletään tai kumotaan.

Lacanian luonnehdintaa selvänneet Mladen Dolar ja Slavoj Žižek ovat molemmat rakentaneet dialektiseen materialismiin pohjaavaa psykoanalyysin ontologiaa, jossa *dén*illä on erikoinen ja erityinen asema eräänlaisena dialektiikan nollapisteenä ja ylimääränä, joka viime kädessä kertoo maailman, luonnon ja todellisuuden keskeneräisyydestä.

Dolar käsittelee *dén*ä eräänlaisena filosofisena salamatkustajana, joka lymyyä käsitteellistämisyrietyksien välissä ja takana. Dolarin mukaan toisin kuin elealaisille, joille oleminen on jakamaton ja yksi, atomisteille oleminen on aina jaettava yhdellä. Sen sijaan että Demokritos olisi

”Kuolema muutoksena atomien kokoonpanossa piirtää ihmiselle rajat, jotka eivät käy yhteen elämän tai elollisuuden rajojen kanssa.”

redusoinut todellisuuden yhteen jakamattomaan, keskeistä atomismissa on juurikin todellisuuden jakautuminen, ero atomin ja tyhjyyden, *dénin* ja ei minkään välillä.⁴⁷ Atomit ja tyhjiys ovat siis tiettyssä mielessä jo jakautuneita, rajautuneita toisiinsa – se mikä viime kädessä jää jakamattomaksi, on ero näiden välillä⁴⁸. Näin todellisuus on ytimeltään haljennut ja totalisoimattomissa, kiinnittämättömissä mihinkään substanssiin, ikään kuin jähmetetty tulemisen tilaan, keskeneräisyyteen.

Žižek puolestaan vaikuttaisi ontologisoivan *dénin* yhdistämällä sen esiontologiseen moneuteen (*pre-ontological entities*), jossa oleminen ja ei-oleminen eivät ole eriytyneet. Koska Demokritokselle ei-oleva ja oleva ovat yhtä lailla, Žižek ajattelee, että vähentämällä ei mistään (= oleva) päädytään dialektiseen alkupisteeseen, *dénin*, joka siis näin olisi vähemmän kuin ei mitään.⁴⁹ Samalla *dén* on kuitenkin enemmän kuin jotain, joka syntyy vasta siirryttäessä esiontologisesta moneudesta atomin ja tyhjyyden eroon. *Dén* toimii objekti a:n tavoin olevan haamumaisena ylimääränä muistuttamassa, että jokin oli alkuaan jotain eriytymätöntä, jotain enemmän kuin pelkkä jokin⁵⁰. Tällä tavalla *dén* perustaisi olemisen ja ei-olemisen dialektiikkaa, mutta samalla olisi hattaramaisena ylimääränä mukana kaikessa tapahtumisessa.

Keskeistä psykoanalyttiselle Demokritos-tulkinnalle, ehkäpä jopa esisokraattiselle atomismillekin, näyttäisi olevan luonnonperustan yhtäaikainen dialektisuus ja dialektiikan vastaisuus. Žižekin tavoin mutta käsitteellisesti tarkemmin Dolar yhdistää jaon atomeihin ja tyhjyyteen hegeliläiseen ei-minkään ja olemisen erotteluun. Atomien ja tyhjyyden eron korostaminen vihjaa kyllä muutoksen ja tulemisen ensisijaisuudesta, mutta kyse kuitenkin Dolarin mielestä ole hegeliläisestä negaation negaatiosta, joka johtaisi jonkin kolmannen, lähtökohtiin palautumattoman tulemiseen. Pikemminkin – siitä mihin *médén*-sanasta mutiloitu *dén* viittaa – negaation kömmähtämisestä, epäonnistumisesta, ylimääräisyydestä.⁵¹ Jos Hegeliä on kenties väärin perustein jo ajat parjattu positiivisen elementin salakuljettamisesta negaation negaatioon ei-minkään käsitteessä,⁵² atomis-

tista ei mitään koskien syytös lienee paikallaan. Paitsi, että salamatkustajana *dén* ei ole ollenkaan positiivinen, vaan ehkä beckettiläinen ”vähentämättömissä oleva vähin” (*the unnullable least*), negaation jälki, jonkinlainen lisä, jolla ei ole omaa olemistaan ilman atomin ja ei-minkään olemista – ja joka sellaisena on täysin anti-dialektinen⁵³.

Dén ei siis pelkästään viittaa todellisuuden keskeneräisyyteen vaan olemalla tietynlainen epäšana myös toimii kosmoksessa haljenneisuuden tai keskeneräisyyden ilmentäjänä, osuvamman sanan puuttuessa, performatiivisesti. Demokritoksen runousfragmenttien perusteella erotetut taidollinen kulttuuri ja todellinen luonto yhtyisivät siis halkeamassa, rikkonaisuudessa ja rumuudessa, aukoissa, murtumissa, nyrjähdyksissä, ja jos sallitaan psykoanalysointi, miksei änkyttämisessä, lipsahduksissa, neurooseissa tai vain yleisessä kökköydessä. Näin paradoksaalisesti samalla tavoin kuin ihmisten toiminta luonto itsessään olisi rakoilevuutensa vuoksi keskeneräinen, jopa epäluonnollinen.

Demokritoksen katkelmia täytyy venyttää melkoisesti, jotta ne taipuvat tulkittavaksi yhden sanan tai epäkäsitteen vetäminä ja yhtyvät psykoanalyysin ajatusmaailmaan. Mutta mikäli Demokritosta pidetään johdonmukaisesti immanenssiin pyrkivänä luonnonfilosofina, psykoanalyttinen *dén*-tulkinta ei välttämättä ole täysin perusteeton. Voi hyvin ajatella, että ajatus luonnon tunkeutumisesta ihmisen taidollisuuteen olisi ollut olemassa esisokraattisella ajalla, joskin jälleen Demokritos pistetään pahasti ennakoimaan sitä sun tätä.

Toisaalta Demokritos tuskin piittaa analyysistaan, mutta analyysi saattaa saada loisia Demokritoksesta. Lacanilainen psykoanalyysi nimittäin on terävimmillään länsimaisen subjektin oirehtimisen selittämisessä ja rakentamisessa, eikä psykoanalyttisesti voi puhua ihmisestä ilman länsimaista subjektia. Vaikka Demokritoksen ristiriitainen käsitys luonnosta sosisikin yhteen psykoanalyysin kanssa, ilman jakoa irrationaaliseen ruumiiseen ja tietoiseen mieleen subjekti ei erota rakkuloitaan huokosistaan, on rankassa kestopsykoosissa ilman kyseistä jaottelua, joka nimetään Demokritokselta vaikuttaisi puuttuvan.

Muuttumaton ristiriita

Demokritoksen käsitykset kuolemasta ja hulluudesta viittöivät muuttuvaisuuden korostamiseen ja ihmisen epäinhimillistämiseen. Kuolema muutoksena atomien kokoonpanossa piirtää ihmiselle rajat, jotka eivät käy yhteen elämän tai elollisuuden rajojen kanssa. Samoin innostunut, henkevä työstäminen luonnossa vaikuttavien jumalien avulla kieltää yksilön omavoimaisen osailun, jos ei varsinaista hulluutta olekaan. *Dén*-sanana performatiivisuus ja todellisuuden kahtiajako atomeihin ja ei mihinkään puolestaan osoittavat käsitteellistämisen ja käsitteellistettävän luonnon yhtäläiseen ristiriitaisuuteen ja keskeneräisyyteen. Keskeneräisyys tulee esille taidollisen elämän puutteissa, joista erilaiset hullunkurisuuudet ja turmioksi koituvat lipeämiset ovat äärimmäisiä esimerkkejä.

On kuitenkin ongelmallista, että *dén* saa tässä tulkinnassa epädialektisen aseman. Luontoa perustavasta erosta tulee luonnossa vallitsevaa muutosta selittävä syy, joka itse ei ole alistainen muutokselle. Jos luonnonperusta on redusoitavissa dialektiikan ulkopuoliseen atomin ja tyhjyyden olevaisuudesta hersyvään ristiriitaan, tältä riidalta riistetään mahdollisuus muuttaa muotoaan joksikin toiseksi riidaksi tai vaikka ratketa.

Demokritoksen ei toki pidäkään olla Herakleitos, eikä liene myöskään syytä viisastella muutoksen muuttuvaisuudella. Atomeista ja tyhjyydestä on kuitenkin näin tulkittuna vaarassa tulla ideoita⁵⁴, jolloin näiden kahden

entiteetin välinen ero kasvaa myyttiseksi emärailoksi, joka virittää maailman keskeneräisyyden ja muuttuvaisuuden kahden olevan, atomien ja tyhjyyden välille. Kuvasi todellisuuden kytkeminen yhteen isoon halkeamaan sitten demokritolaista atomismia tai modernin Demokritos-tulkinnan ongelmia, huono totalisointikin on lopulta totalisointia. Kenties *dén* pitäisi ymmärtää dialektisena epäkäsittönä, mutta Demokritos varmaan nauraisi. Ei ehkä siksi, että ajatus olisi mahdoton, on vain vaikea ajatella, minkä suhteen kyseinen käsittämätön käsite enää voisi olla dialektinen.

Viitteet

- 1 Sepitetty anekdootti on mukailtu Hippokrateelta (1990, 85).
- 2 Esimerkiksi Kreikan kymmenen drakman kolikko oli koristeltu Demokritoksen kasvoilla ja modernin atomin kuvalla vuosina 1976–2001.
- 3 Ks. esim. Barnes 1979, 268–269.
- 4 DK 68 B168. Ks. myös Barnes 1979, 270.
- 5 Muotojen ja lukumäärän äärettömyydestä, ks. esim. Barnes 1979, 283. Atomien koosta, ks. Taylor 1999, 174–175. Atomien syntymättömyydestä ja aggregaattien hajaantumisesta, ks. sama, 160–162.
- 6 DK 67 A6. Aristoteles korvaa liikkeeseen viittaavat ominaisuudet omilla pysyvyyttä korostavilla termeillään: muoto, kokoonpano, ja asema.
- 7 Pii & Salminen 2014, 84.
- 8 Sama, 84 & 86.
- 9 Aristoteles, 404a9–10.

VAPAA PÄÄSY!

**TIETEEN PÄIVÄT
VETENSKAPSDAGARNA**

**SATTUMA
SLUMPEN**

7-11.1.2015

VIISI PÄIVÄÄ JA YKSI YÖ TIEDETTÄ
LUENTOJA, PANELEEJA, PALKINTOJA, PAINEJA, KIRJAMYNTIÄ
HELSINGIN YLIOPISTO, PÄÄRÄKENNUS
TIEDETTÄ KAMPISSA 7.-8.1. • TIETEIDEN YÖ KRUUNUNHAASSA 8.1. •
NUORTEN PÄIVÄ 9.1. • WWW.TIEEENPAIVAT.FI

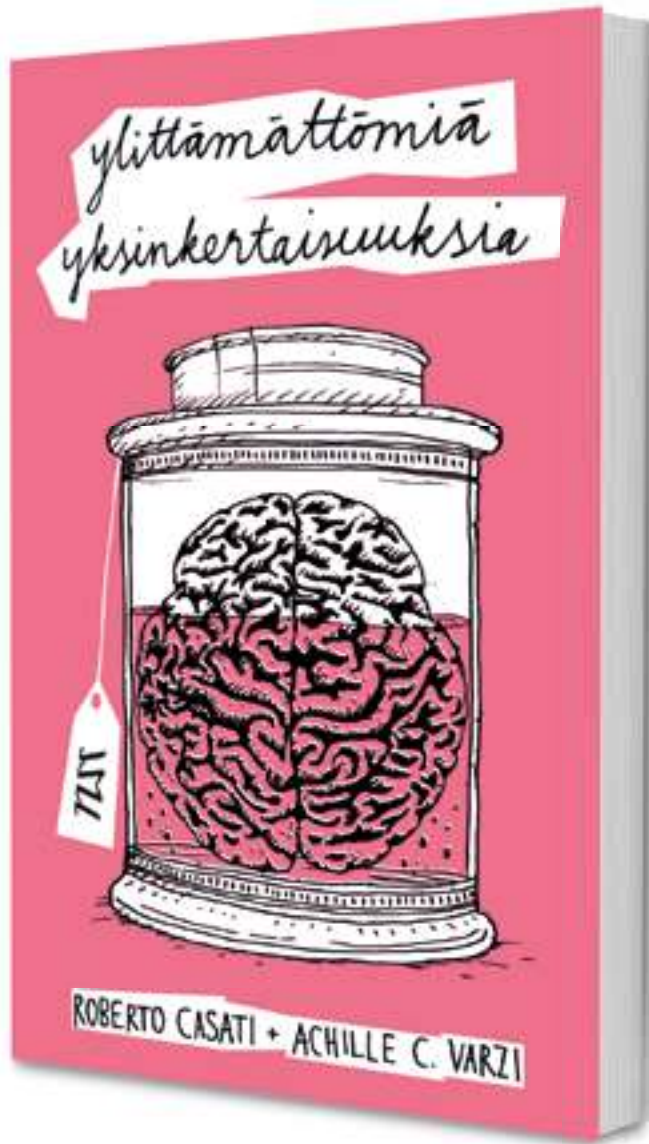
- 10 Sama, 404a10–16; 472a6–16. Ks. myös Warren 2002, 198–199. Aristoteleen luotettavuutta Demokritoksen oppien välittäjänä on epäiltävä, sillä hän koki atomismin kilpailevaksi maailmanselitykseksi. Luotettavuutta kuitenkin lisää se, että näissä katkelmissa stageiralaisen kritiikin, eli mahdollisesti myös vääristelyn, kohteena ei suoraan ole atomistinen käsitys hengityksestä vaan teleologisen selityksen uupuminen (ks. Aristoteles, 472a1–6; 472a14–23).
- 11 Taylor 2007, 72, 79; Warren 2002, 198.
- 12 Sama. ks. DK 68 A117; DK 68 A160.
- 13 Ks. esim. DK 68 B297; Warren 2002, 193–196.
- 14 Aetiuksen kommentista, ks. DK 68 A117. Aleksanteri Afrodiasialainen sanoo suoraan: ”kuolleet ruumiit aistivat” (”τὰ νεκρὰ τῶν σωμάτων αἰσθάνεται”; ks. Warren 2002, 198).
- 15 Taylor 2007, 79–84.
- 16 Ks. sama, 83; DK 68 B1.
- 17 Sama, 84. Myös Demokritokselle on tulkittu ihmisen jaottelua ei-rationaaliseen ja rationaaliseen osaan, mutta todisteiden laatu ja määrä ovat tässä asiassa jakamattomuuden puolella (sama, 78–79).
- 18 Laertios 2003, 341–342.
- 19 DK 68 B17.
- 20 Ks. esim. Brancacci 2007, 205.
- 21 DK 68 B18. Suomenokset kirjoittajan.
- 22 Kuuluisan fragmentin aitoudesta on väännetty vakuuttavastikin suuntaan jos toiseen. Äärimmillään fragmentti on tulkittu kokonaan parafrasiksi (ks. Mansfeld 2004; Tigerstedt 1970). Seuraan tässä pitkälti Aldo Brancaccia (2007, 197 & 201–205), joka pitää katkelmaa ainakin osittain Demokritokselle omaperäisenä.
- 23 Mansfeld 2004, 486–487.
- 24 Sama. Ks. myös Tigerstedt, 164–165.
- 25 Ks. esim. Mansfeld, 485; Tigerstedt, 164.
- 26 Mansfeld 2004, 486.
- 27 Innostuksen vallassa olevat olivat jumalan täyttämiä (ἐν+θεός, en+theos). Ensimmäinen tunnettu sanan esiintymä on juuri kyseinen Demokritoksen fragmentti. Käsitteen alkuperästä ei tietääkseni ole päästy selvyyteen, mutta jälleen perustelut sekä aitouden puolesta (ks. Brancacci 2007, 197, 201–202) että sitä vastaan (ks. Mansfeld 2004, Tigerstedt 1970) ovat vahvoja. Olennaista tässä on olla ujuttamatta myöhempiä Platonin vaikutuksesta varsin pejoratiivista merkityksiä Demokritokselle (Brancacci 2007, 205).
- 28 Viitattu Tigerstedt, 1970, 171.
- 29 Sama; ks. myös Brancacci 2007, 202.
- 30 DK 68 B21.
- 31 Samankaltaisista johtopäätöksistä ks. Brancacci 2007, 202–203, 205.
- 32 Ks. myös sama, 202.
- 33 Ford 2009, 169.
- 34 Sama, 168–170.
- 35 Taylor 1999, 211. Demokritosta pidetään usein ateistina, koska hän katsoi jumalien olevan kuvankaltaisia *eidōloneja* (εἰδωλόα). *Eidōlonit* eivät kuitenkaan olleet mitenkään erityisen epätodellisia tai välttämättä tulkittavissa psykologisiksi vaan kuuluvat yhtä lailla luontoon kuin ihmisetkin (ks. sama, 218).
- 36 DK 68 B6.
- 37 DK B117.
- 38 DK 68 B9.
- 39 Tälle tulkinnalle voi hakea perusteluita esimerkiksi kieltä käsittelevistä muruista, joissa kielen oletetaan syntyneen eläinten matkimisesta (ks. DK 68 B 154; Brancacci 2007, 193–195).
- 40 ”μη μᾶλλον τὸ ‘δέν’ ἢ τὸ ‘μηδέν’ εἶναι” (DK 68 B156). Käännös suomeksi on harmillisen voimaton. Kranz kääntää: ”Das Nichts existiert ebenso sehr wie das Ichts” (”Ei mikään on olemassa yhtä hyvin kuin ikään”). Matson tulkitsee hieman toisin: ”Hing exists no more than nothing” (”ikään ei ole sen enempää olemassa kuin ei mikään”). Olennaista tulkintavaikeuksissa on, että ilmaisu ”μη μᾶλλον” (mē mallon) voidaan ymmärtää sekä mielessä ’yhtä hyvin x ja y’ että ’ei sen enempää x kuin y’.
- 41 Kääntämisestä ks. Matson 1962, 29. Δέν on Demokritoksen neologismi ja käytännössä *hapax*, joka esiintyy itsenäisenä ainoastaan paljon aikaisemmin Alkaioksen runossa (fr. LXXIV), mutta mitään yhteyttä Demokritokseen ei ole pystytty osoittamaan. *Dénistä* tarkemmin, ks. Moorhouse 1963.
- 42 Mukailleen fragmentista DK 30 B1.
- 43 Matson 1962, 29.
- 44 Oikeaoppinen ja kielen tavanomaisen käytön mukainen perkaus olisi μηδ-έν, ei μη-δέν (Moorhouse 1963, 235).
- 45 Viitattu Dolar 2013, 237.
- 46 ”Rien, peut-être? non pas—peut-être rien, mais pas rien” (Lacan 1973, 62).
- 47 Dolar 2013, 233–234. Käsitteellistä hämmennystä aiheuttaa sekä Dolarin että Žižekin taipumus olla erottelematta atomia ja *dénin* kovinkaan tarkasti. Jos ymmärrän oikein, atomi on ontologisoitu ja käsitteellistetty jokin, kun taas *dén* korostaa halkeaman (atomit/tyhjyyt) ja siten myös ontologisen keskeneräisyyden ensisijaisuutta.
- 48 Sama, 235.
- 49 Žižek 2012, 58–60.
- 50 Žižek 2012, 495. Žižekä voi kritisoida monesta, tässä lähinnä *dénin* ja objekti a:n yksipuolisesta naittamisesta niin, että muinaisemman epäkäsitteen ainutkertaisuus köyhtyy.
- 51 Dolar 2013, 235–237.
- 52 Oittinen 2014, 102.
- 53 Dolar 2013, 236–237.
- 54 Atomin ideaalisuudestaan, ks. Dolar 2013, 234.
- Barnes, Jonathan, *The Presocratic Philosophers*. Toim. Ted Honderich. Routledge, London 1979.
- Brancacci, Aldo, Democritus’ Mousika. Teoksessa *Democritus: Science, the Arts, and the Care of the Soul: of the International Colloquium on Democritus, Paris, 18–20 September 2003*. Toim. Aldo Brancacci & Pierre-Marie Morel. Brill Academic Publishers, Boston 2007.
- Dolar, Mladen, Tyche, Clinamen, Den. *Continental Philosophy Review*. Vol. 46, Iss. 2, 2013a. 223–239.
- Die Fragmente der Vorsokratiker* (=DK). Toim. Hermann Diels & Walther Kranz. Weidmann, Berlin 1952.
- Ford, Andrew, *Origins of Criticism. Literary Theory and Poetic Culture in Classical Greece*. Princeton University Press, Princeton 2002.
- Hippokrates, *Pseudepigraphic Writings*. Toim. & käänt. Wesley D. Smith. E. J. Brill, New York 1990.
- Lacan, Jacques, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Toim. Jacques-Alain Miller. Seuil, Paris 1973.
- Laertios, Diogenes, *Merkitävien filosofien elämä ja opit*. Suom. Marke Ahonen. Summa, Helsinki 2003.
- Mansfeld, Jaap, Democritus, Fragments 68B18 and B21 DK. *Mnemosyne*, Vol. LVII, Fasc. 4. 484–488.
- Matson, W. I., Democritus, Fragment 156. *The Classical Quarterly*, Vol. 13, No. 1, 1963. 26–29.
- Moorhouse, A. C., ΔEN in Classical Greek. *The Classical Quarterly*, Vol. 12, No. 2, 1962. 235–238.
- Oittinen, Vesa, Hegel ja negation negatio. *niin & näin*, 2/2014. 101–110.
- Pii, J. L. & Salminen, A., Titanomakhia dialektiikan juurilla. Esisokraattinen luonnonperusta liikkeessä. *niin & näin*, 2/2014. 83–89.
- Taylor, C.C.W., Democritus and Lucretius on Death and Dying. Teoksessa *Democritus: Science, the Arts, and the Care of the Soul: Proceedings of the International Colloquium on Democritus, Paris, 18–20 September 2003*. Toim. Aldo Brancacci & Pierre-Marie Morel. Brill Academic Publishers, Boston 2007.
- Taylor, C.C.W., *The Atomists. Leucippus and Democritus. Fragments. A Text and Translation with Commentary by C.C.W. Taylor*. University of Toronto Press, Toronto 1999.
- Tigerstedt, E.N., Furor Poeticus: Poetic Inspiration in Greek Literature before Democritus and Plato. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 31, No. 2, 1970. 163–178.
- Warren, J. I., Democritus, the Epicureans, Death, and Dying. *Classical Quarterly*. Vol. 52, No. 1, 2002. 193–206.
- Žižek, Slavoj, *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Verso, London 2012.

Kirjallisuus

Aristoteles, *Sielusta. Pieniä tutkielmia. Eläinten liikkeestä*. Suom. Marke Ahonen, Tuija Jatakari ym. Gaudeamus, Helsinki 2006.

725

Nauru pidentää ikää



Roberto Casati & Achille C. Varzi

Ylittämättömiä yksinkertaisuuksia

(Semplicità insormontabili, 2006)

SUOM. RISTO KOSKENSILTA

niin & näin -kirjat 2014

160 sivua

ISBN 978-952-5503-82-1

HINTA 32 €

(kestotilaaajalle 27 €)

FILOSOFISEN HUUMORIN NYKYKLASSIKKO *Ylittämättömiä yksinkertaisuuksia* osoittaa, että joskus yksinkertainen herättää yliver-
taisesti ajatuksia. Italialaisfilosofit Roberto Casati ja Achille C. Varzi pureutuvat elävän elämän pattitilanteisiin ja paradokseihin leikin varjolla. Kirjan 39 ratkiriemukasta

tarinaa paljastavat arki ajattelun kompastuskivet ja auttavat alkuun mutkikkaidenkin pulmien aprikoinnissa.

Ylittämättömiä yksinkertaisuuksia on kansainvälinen myyntimenestys, josta on Yhdysvalloissa ohjattu jopa näytelmä. Kompakertomuksineen opus huvittaa myös sellaista lukijaa, joka ei muutoin filosofian äärelle innostuisi.



JYRKI NISSI

Kahleet ja pyhimykset

Keskiaikaiset keinot itsetuhoisuuden estämiseen ja hulluuden hoitoon

Keskiajalla itsemurha luokiteltiin yhdeksi kristinuskon suurimmista synneistä. Itsetuhoisen henkilön perheenjäsenet ja ystävät pyrkivät tekemään kaikkensa, jotta hän ei joutuisi helvetin ikuiseen piinaan ja perheen maine välttyisi itsemurhan aiheuttamalta häpeältä. Keskiaikaisesta hagiografisesta aineistosta nousee esiin kaksi keinoa, joilla itsetuhoisuutta ja mielisairauksia pyrittiin hillitsemään: kahlitseminen ja pyhimyksille osoitetut avunpyynnöt.

Hyvän ja huonon kuoleman merkitys keskiajan ihmisille tulee käsinkosketeltavasti esiin hagiografiseen aineistoon kuuluvista ihmekertomuksista. Hagiografisella aineistolla tarkoitetaan pyhimyksistä ja heidän elämästään kertovaa kirjallisuutta. Hedelmällisiä ovat ennen kaikkea kanonisaatioprosessit, joiden todistajanlausunnoissa ääneen pääsevät kaikkien yhteiskuntaluokkien edustajat¹. Kertoessaan todistamistaan ihmeistä he tulevat samanaikaisesti paljastaneeksi mitä mielenkiintoisimpia seikkoja keskiaikaisesta elämästä ja kuolemasta. Keskiaikaisia ihmekertomuksia onkin käytetty 1980-luvulta alkaen monipuolisesti historiantutkimuksen lähteinä.² Artikkelissani nostan hagiografisesta aineistosta esiin muutamia esimerkkejä siitä, kuinka ihmiset keskiajalla käsittelivät läheistensä itsetuhoisuutta tai mielisairautta. Esimerkkini ovat 1400-luvun Italiasta, Norjasta ja Ruotsista.³

Keskiajalla kuolintavalla oli suuri merkitys ihmisille. Oikeaoppisesta kuolemasta saarnattiin kirkoissa ja teologit kirjoittivat kuoleman taito-oppaita⁴. Näiden avulla kansa tiesi, kuinka käyttäytyä kuolinvuoteellaan. Pitkä ja odotettavissa oleva kuolema oli toivottava tapa jättää maallinen vaellus, sillä silloin ihminen pystyi valmistautumaan kuolemaansa huolellisesti. Valmistautuminen saattoi kestää useita päiviä tai muutamia tunteja. Merkityksellistä ei ollut se, kuinka pitkään kuolemaan valmistauduttiin, vaan se, että kuoleva ja hänen läheisensä olivat varautuneet lähestyvään kuolemaan rukoillen Jumalan armoa ja syntien anteeksiantoa. Hyvää ja odotettavissa olevaa kuolemaa voidaan kutsua Philippe Arièsin termin 'kesytetyksi kuolemaksi'. Arièsin mukaan 'kesytetty kuolema' vallitsi antiikista aina ensimmäiseen maailmansotaan asti. 'Kesytetylle kuolemalle' luonteenomaista oli kuoleman ennalta havaitseminen, vainajan rauhallinen suhtautuminen kuolemaansa sekä kuolinhetken yhteisöllinen luonne. Näiden ominaispiirteiden lisäksi hyvään kristittyyn kuolemaan kuului viimeisten sakramenttien vastaanottaminen (ehtoollinen, ripittäytyminen ja viimeinen voitelu) sekä testamentin laatiminen.⁵

Keskiajalla äkillinen kuolema oli epätoivottava, pelottava ja häpeällinen tapa kuolla. Sitä pidettiin epäsuotuisana ennen kaikkea sen vuoksi, että vainaja jäi ilman viimeisiä sakramentteja. Äkillinen kuolema nähtiin myös osoituksena vainajan pahoista teoista. Tästä syystä vainajaa ei välttämättä voitu haudata normaaleilla hautajaismenoilla. Vainajalle ei esimerkiksi luettu hautaan laskettaessa samoja *Raamatun* kohtia kuin "normaalin kuoleman" kohdanneelle ihmiselle. Joissakin tapauksissa jopa vainajan pääsy siunattuun maahan evättiin. Vainajaa saatettiin kohdella poikkeuksellisesti myös silloin, kun hän oli kokenut väkivaltaisen kuoleman. Väkiältä tahraisi vainajan maineen, vaikka hän itse olisi ollut syytön kuolintapaansa. Väkiältäisesti kuolleen ihmisen omaiset saatettiin velvoittaa maksamaan hyvitys, jotta heidän läheisensä voitiin haudata kristillisin menoin. Kuitenkin taistelukentällä surmansa saaneen ritarin tai uskonsa puolesta kuolleen marttyyrin kuolemaa pidettiin urhoollisena ja toivottuna, jopa pyhänä kuolintapana, josta ansaitsi syntien anteeksiannon.⁶

Huonon ja äkillisen kuoleman pelättiin myös johtavan kuolemanjälkeiseen elämään maan päällä. Äkillisesti kuolleiden vainajien nimittäin uskottiin voivan herätä henkiin ja nousta ylös haudastaan. Teologisena selityksenä tähän tarjottiin käsitystä, jonka mukaan äkillisesti kuollut ihminen riistettiin liian nopeasti pois maallisesta elämästään, eikä hän siten ollut vielä valmis siirtymään tuonpuoleiseen. Haudasta nousseet aaveet saivat rauhan sielulleensa vasta päästyään tunnustamaan syntinsä papille.⁷

Luonnollisestikaan ihmiset eivät voineet täysin paeta huonoa tai äkillistä kuolemaa keskiajalla. Onnettomuudet ja yllättävät sairaskohtaukset ovat ihmisten arkipäivää nykyään ja olivat sitä myös keskiajalla. Etenkin mustan surman (1347–1352) jälkeen kirkko teroitti ihmisten mieleen kuolemaan valmistautumisen merkitystä. Ihmisen oli oltava valmis heittämään hyvästit maalliselle elämälleen minä hetkenä hyvänsä. Kuolevaisuuden muistuttamisen ohella apua äkkikuolemaan tarjosivat myös pyhimykset: Pyhä Kristoforos suojasi ihmisiä äkkikuolemalta. Kirkkojen seinille pääsisäänkäyntejä vastapäätä

oli tapana maalata suuri Kristoforos, sillä uskomuksen mukaan ihminen, joka näki tämän pyhimyksen kuvan oli sinä päivänä turvassa äkilliseltä kuolemalta.

Itsemurhaajan paikka on helvetin seitsemännessä piirissä

Äkillistä kuolemaa pahempi tapa kuolla oli päättää päivänsä oman käden kautta. Itsemurha oli keskiajan ihmisille yksi suurimmista synneistä ja takasi sen suorittaneelle ikuisen kadotuksen. Itsemurhan tehneen ruumis ei päässyt siunattuun maahan, vaan se heitettiin kuoppaan tai jokeen. Danten mukaan itsemurhan suorittaneen paikka oli helvetin seitsemännen piirin toisessa pyörössä⁸. Siellä kohosi tummanharmaa metsä, jossa puut olivat itsemurhan suorittaneiden sielupoloja. Nuo itsemurhaajat olivat menettäneet ruumiinsa ja muuttuneet puiksi, joita harpyijat piinasivat. Danten ja Vergiliuksen helvetissä kohtaama sielu kuvaa itsemurhaajan tuonpuoleista kohtaloa seuraavasti:

”Kun sielu itsens’ irti ruumihiesta
vihassa riistää, siitä eroo, Minos
lähettää hänet kuiluun seitsemänten,

Hän putoo metsään, miss ei paikkaa varmaa,
vaan minne sattumalta sinkoo, siinä
hän itää siemenenä, kasvaa, versoo

vesaksi, piikkipensahaks, Harpyiat,
jotk’ elää lehivistämme, tuskaa tuottaa,
mut iskee ikkunat myös tuskallemme.

Kuin muutkin, saamme ruumihimme noutaa, mut emme
enää siihen pukeutua:
omata oikein ei, min itse hylkää.”⁹

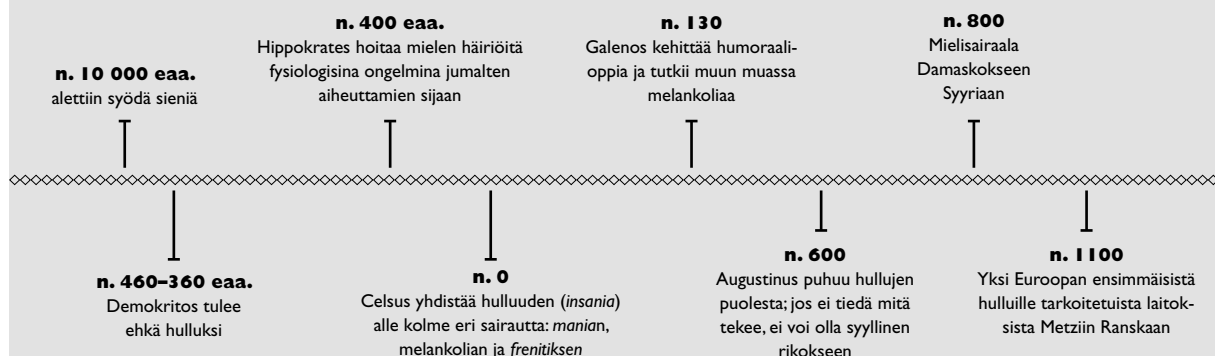
Itsemurha ei ollut uhka ainoastaan uhrin sielulle vaan koko lähipiirille. Itsemurha rikkoi yhteisön sosiaalisen järjestyksen ja saattoi kuolleen omaiset suureen häpeään. Jul-

kisen skandaalin pelko saattoi olla yhtä suuri huolenaihe kuin läheisen ikuinen kadotus. Kristillisten hautajaismenojen ohella itsemurhan suorittaneen perhe oli vaarassa menettää myös varallisuuttaan. Eri puolilla Eurooppaa nimittäin oli käytössä laki, jonka mukaan itsemurhan suorittaneen varallisuus ei periytynyt hänen perheelleen vaan kruunulle¹⁰. Samoin kuin nykyäänkin, myös keskiajalla kuolemansyyn selvittäminen oli tärkeää. Mikäli vainaja ei jättänyt jälkeensä viestiä tai vihjannut aiheistaan kenellekään, kuolemansyyn selvittäminen oli hankalaa. Etenkin tapauksissa, jotka eivät olleet selvästi havaittavissa itsemurhiksi, saattoi kuolemansyyn ylle jäädä epäilyksen varjo. Englannissa kuolemansyyn selvittämisestä vastasi *coroner*, Italiassa *medici condotti* ja Ranskassa kuninkaallinen tuomari. Tehtävä oli hankala ja sitä vaikeutti entisestään läheisten pyrkimykset vaikuttaa viranomaisen päätökseen. Yleinen vetoomus kuolemansyyn selvittäjälle oli, että kuolintapausta ei todettaisi itsemurhaksi, jotta perheen kunnia säilyisi¹¹. Itsemurhasta koitunutta häpeää pyrittiin hälventämään muun muassa pyytämällä saada laskea vainaja siunaamattomaan maahan yöllä, eikä päivän valossa, kuten tapana oli¹². Yön pimeydessä tätä häpeällistä tapahtumaa ei olisi todistamassa niin monta silmäparia. Itsemurhan aiheuttamasta häpeästä kertoo myös se, ettei Dante paljastanut tuon edellä mainitun syntiin langenneen sielun henkilöllisyyttä. Tämän on arveltu olleen osoitus Danten myötätunnosta vainajan perhettä kohtaan¹³.

Kaivoon heittäytynyt Caterina

Itsetuhoisen Caterina Pozolanten tapaus Santa Francesca Romanan¹⁴ kanonisaatioprosessissa osoittaa havainnollisesti, kuinka suuri merkitys kuolintavalla oli keskiajalla. Tapauksesta käy myös ilmi, miten läheiset olivat valmiita estämään Caterinan itsemurhan. Sant Eustachion eli Campus Martiuksen alueella asunut Caterina oli joutunut hulluuden kouriin niin pahasti, että hän heittäytyi kaivoon ja sortui myös moniin muihin hulluuden tekoihin, joita lähteemme ei tarkemmin erittele. Ihmeker-

Hulluuden historiaa



tomuksessa annetaan ymmärtää, että Caterinan hulluus ei ollut synnynnäistä, vaan sairaus oli iskenyt häneen yllättäen. Hulluuden syitä ei käydä läpi, vaan Caterinan tilasta annetaan kuva selittämättömänä ilmiönä. Caterinaan kerrotaan ”saapuneen sairaus, jota kutsutaan hulluudeksi tai hölmöydeksi”. Caterinan sairaus työllisti hänen läheisiään toden teolla. Ellei häntä vahdittu, hän yritti useasti satuttaa itseään ja pyrki tappamaan itsensä. Ilmeisesti Caterina yritti riistää henkensä iskemällä itseään jollain lyömä- tai pistoaseella. Lähteessä käytetään verbiä *percutiebat*, mikä tarkoittaa lyömistä tai lävistämistä¹⁵.

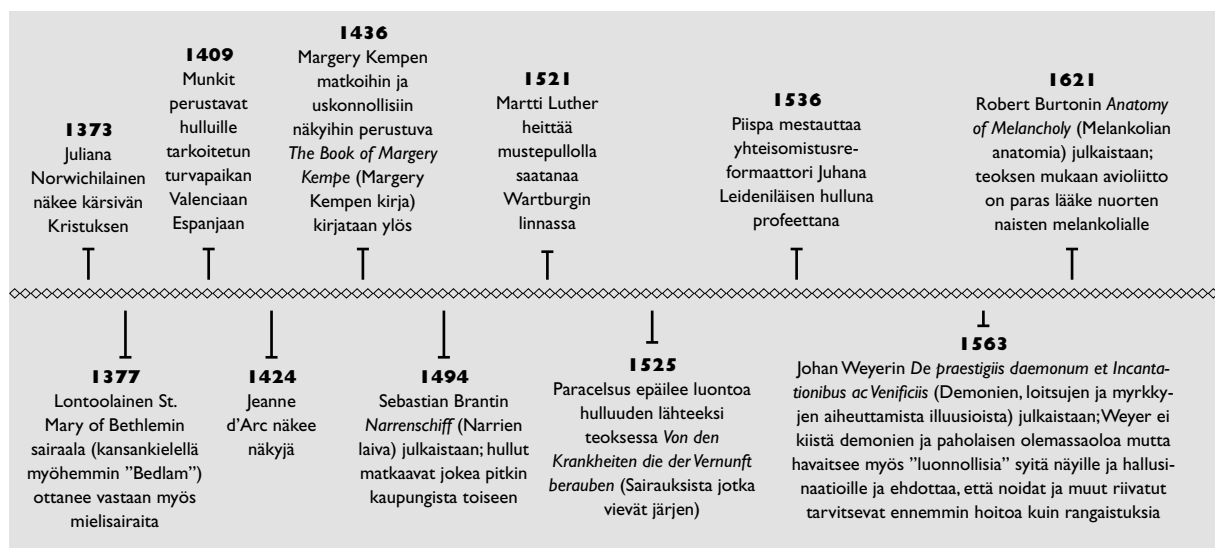
Kuukauden kestäneen sairauden aikana läheiset olivat joutuneet kahlitsemaan Caterinan useaan otteeseen. Lähteessä käytetyllä *compedibus*-sanalla tarkoitetaan jalkakahleita, joilla naista estettiin liikkumasta, jotta hän ei kykenisi vahingoittamaan itseään. Kahleet hillitsivät Caterinan sairautta, mutta varsinaista sairauden syytä ne eivät tietenkään ratkaisseet. Tämän myös Caterinan läheiset ymmärsivät, ja he etsivät apua tarjolla olevista parannuskeinoista. Caterinan veljenpoika Laurentius meni eräänä lauantaipäivänä vierailemaan Francesca Bussan luona pyytäen tätä auttamaan tättiään. Francescan kerrotaan vastanneen laupeasti: ”Mene rauhassa, sillä pyydän Jumalan apua ja tätisi tulee olemaan paremmassa kunnossa kuin uskoisitkaan.” Seuraavana yönä Caterina parantui sairaudestaan ja sunnuntain sarastaessa hän tunnusti syntinsä rippi-isälleen Francisco Selaville. Hän vastaanotti myös muut kirkon sakramentit ja tehtyään testamentinsa hän kuoli täysissä järjen voimissaan rauhallisen ja hyvän kristillisen kuoleman¹⁶.

Kaikessa yksinkertaisuudessaan Caterinan tapaus kertoo meille paljon kuolintavan merkityksestä ja itsemurhan estämisestä myöhäiskeskiaikaisessa yhteiskunnassa. Läheiset tekivät parhaansa estääkseen Caterinaa riistämistä henkeään. Olihan hän jo kertaalleen heittäytynyt kaivoon ja siten osoittanut olevansa tosissaan itsemurhaaikeissaan. Kun hän vielä satutti itseään lyömäasein, ei läheisille jäänyt muuta vaihtoehtoa kuin kahlita hänet.

Caterinan läheiset toimivat heidän käytössään olleiden keinojen rajoissa. Fyysisen vapauden riisto ei kuitenkaan tuottanut Caterinan tapauksessa tuloksia. Hulluuden kerrotaan kestäneen kuukauden, ennen kuin perheessä käännyttiin ulkopuoliseen apuun. Pyhän naisen maineessa jo eläessään ollut Santa Francesca Romana oli perheen viimeinen keino auttaa Caterinaa. Kun perheen omat konstit eivät riittäneet, turvautuivat he tarjolla olevaan uskonnollis-terapeuttiseen apuun. Kaikkien onneksi Francescan avulla saatiinkin nopea parannus Caterinaa riivanneeseen itsetuhoisuuteen. Katolisen uskon mukaisesti pyhimykset itse eivät suorita ihmeitä, vaan he toimivat Jumalan välikappaleina ja esirukoilijoina. Näin Francescakaan ei itse parantanut Caterinaa, vaan hän ainoastaan rukoili Jumalan apua. Merkittävää on huomata, että esimerkkitapauksessamme ihme ei ollut se, että Caterina olisi saanut takaisin fyysisen terveytensä. Sen sijaan hän parantui psyykkisesti. Tapauksemme ei siis pääty siihen, että Caterina olisi jatkanut elämäänsä fyysisesti terveenä vaan hän kuolee mieleltään terveenä. Tämä oli sekä perheen että Caterinan kannalta onnellinen tilanne, sillä hänen sielunsa sai rauhan oikeaoppisen kristillisen kuoleman myötä, ja perhe välttyi itsemurhan tuomalta häpeältä.

Paholaisen riivaama Johan

Vuonna 1424 kalastaja Johan Östensson Norjan Nidarosin eli nykyisen Trondheimin hiippakunnasta ja Kvenvaersin kylästä saapui Tukholman dominikaanikonventtiin kertomaan ihmeestä, joka oli tapahtunut hänen ystävänsä rukoiltua hänelle parannusta kyseisen konventin ihmeitätekevän alttarimaalauksen välityksellä. Johan kertoi kärsineensä kolme viikkoa niin pahasta mielisairaudesta, että olisi monta kertaa tappanut itsensä, elleivät hänen ystävänsä olisi pitäneet häntä tiukassa vartioinnissa. Vartioinnin lisäksi Johan sanoi ystäviensä hillinneen hänen itsetuhoisuuttaan erilaisilla kahleilla. Toisin kuin Caterinan tapauksessa, Johanin



jatkuu sivulla 46

itsetuhoisuuden ja mielisairauden syyt eivät jää epäselviksi, vaan hänen kerrotaan olleen paholaisen riivaama. Paholainen oli esiintynyt Johanille monissa eri hahmoissa ja oli useaan otteeseen yrittänyt saada häntä riistämään itseltään hengen. Lopulta eräs sairaan ystävästä kertoi nähneensä Tukholman dominikaanikonventissa alttarin, jossa oli useita merkkejä alttarimaalauksen kautta tapahtuneista ihmeistä. Tämän kerrottuaan kaikki läsnäolijat lupasivat Jumalalle Johanin puolesta, että tämä tekisi pyhiinvaellusmatkan Tukholmaan, mikäli hän pääsisi paholaisen pinteestä. Välittömästi rukouksen jälkeen Johan tervehtyi ja aloitti pyhiinvaelluksensa.¹⁷

Samoin kuin Caterinan tapauksessa, Johanin läheiset huolehtivat hänen tuonpuoleisesta kohtalostaan. Toisin kuin Caterina, Johan parantui mielisairauden ohella myös fyysisesti, eikä tapaus pääty 'hyvään kuolemaan'. Johanin kahlitseminen ja vartiointi kolmen viikon ajan osoittaa, kuinka suurta huolta ihmiset olivat valmiita kantamaan myös Pohjolassa, jotta heidän läheisensä ei suorittanut itsemurhaa. Vapaudenriisto oli nytkin yhteisön keino estää itsetuhoisuutta. Vankeus ei voinut kuitenkaan olla lopullinen ratkaisu, joten ihmiset hakivat apua kristinuskon keinoin. Mielenkiintoista on huomata, että itsetuhoisuus on Johanin tapauksessa paholaisesta lähtöisin. Mielisairaus ja itsetuhoiset ajatukset eivät iskenet Johaniin jostain selittämättömästä syystä, kuten Caterinalla. Paholainen esitetään pohjimmaisena syynä miehen haluun riistää henkensä.

Mielisairaiden hoito Ruotsissa

Johanin ohella *Miracula Defxionis Dominissa* kerrotaan myös muista mielisairaista, joiden oireilua pyrittiin hillitsemään vankeudella tai vartioinnilla. Näissä tapauksissa potilaan ei mainita olleen uhka itselleen vaan toisille ihmisille. Samoin kuin edellä mainituissa esimerkeissä, mielisairaat oli kahlittava, köytettävä tai muuten vartioitava, jotta heidän väkivaltaisuutensa saatiin kuriin. Esimerkiksi Tukholman liepeillä Fitjassa Olov Anundssonina täytyi pitää tiukasti sidottuna painavilla kahleilla kolmen viikon ajan, jotta hän ei satuttaisi muita.

Pidempiaikainen mielisairaus puolestaan vaivasi erästä Östen-nimistä talonpoikaa Uppsalan hiippakunnassa, Själågarnan kylässä. Östen kärsi kuuden vuoden ajan niin pahasta mielenvikaisuudesta, että hänet täytyi usein kahlita pitkiksi ajoiksi. Lopulta eräänä päivänä Östen vihan puuskassaan riuhtaisi kahleensa rikki ja pääsi vapaaksi. Keksimättä mitään muutakaan ratkaisua Östenin ystävät kääntyivät hädässään Jumalan puoleen. He lupasivat, että mikäli Östen parantuisi tästä hulluudesta, tekisi hän pyhiinvaellusmatkan Tukholman dominikaanikonventin ihmeitätekeväälle alttarille. Kuten ihmekertomukseen kuuluu, parantui sairas välittömästi häntä vaivanneesta taudistaan. Östen kertoo, että hän ei muistanut lainkaan, mitä hän oli tehnyt, kun häntä oli pidetty kahlittuna. "Väkivaltainen hulluus" oli vienyt häneltä muistin, eivätkä ystävätkään enää muistuttaneet hänen menneistä teoistaan. Östen ei tunnistanut

lainkaan itseään siltä ajalta, kun häntä oli vaivannut mielenvikaisuus, eikä hän ollut tietoinen kahleistaan. Ihmekertomuksen mukaan Östen oli siis kuin toinen ihminen tuon hulluuden kourissa. Ystävien rukoiltua ihmettä Östen näyttää heränneen kuin syvästä unesta ja ihmetelleen tekojaan.¹⁸

Joissain tapauksissa ystävät ovat saattaneet jättää kokonaan väliin mielisairaahan kahlitsemisen. Sen sijaan he ovat rukoilleet välittömästi Jumalan apua. Näin toimivat erään Henrikin ystävät joulupäivänä vuonna 1421 Västeråsin kaupungissa. Johan Skinnaren palvelijana toimineen Henrikin jouduttua hulluuden kouriin rupesivat läsnä olleet ystävät välittömästi pohtimaan, ketä pyhimystä heidän tulisi rukoilla. Heidän vaihtoehtoihin olivat pyhä David, pyhä Birgitta ja Tukholman dominikaaniluostarin Kristuksen alasottamista kuvaava alttaritaulu. Arpa osui kolme ensimmäistä kertaa viimeksi mainittuun alttaritauluun. Niinpä he lupasivat Henrikin tekevän pyhiinvaelluksen Tukholmaan. Henrik parani häneen iskeneestä hulluuskohtauksesta vielä saman päivän aikana ja suoritti pian ystäviensä lupaaman pyhiinvaelluksen.¹⁹

Vapaudenriisto ja pyhimyskultit itsetuhoisen pelastuksena

Keskiaikaisen yhteisön keinot hoitaa ihmisten psyykkisiä ongelmia terapeuttisoin keinoin olivat rajalliset. Niinpä vapaudenriisto ja ennen kaikkea kahlitseminen oli tärkeä keino estää läheisen itsemurha. Vahtimalla ja vartioimalla itsetuhoista ihmiset estivät häntä lankeamasta syntiin sekä pitivät omaa perhekunniansa yllä. Kahlehtiminen oli kuitenkin vain tekohengitystä, eikä tuonut ratkaisua itse ongelmaan. Esittämässäni esimerkeissä itsetuhoisuuden syiksi esitetään yllättäen iskenyt sairaus tai paholaisen riivaus. Keskiaikainen maailmankatsomus pohjautui kristinuskon oppeihin ja galeeniseen lääketieteeseen. Ratkaisu ihmisen henkiseen epätasapainoon haettiin pääsääntöisesti uskonnosta. Mielisairaahan vahtiminen ja kahlitseminen lievittivät hulluuden oireita, mutta pyhimyskultit tarjosivat keinon pysyvämpään parannukseen mieleltään järkkyneille ihmisille.

Hagiografisesta aineistosta poimitut esimerkit korostavat luonnollisesti pyhimysten roolia sairaiden parantajana. Pyhimyksiä on kiistatta rukoiltu itsetuhoisten ja hullujen ihmisten avuksi, mutta on kuitenkin pidettävä mielessä, että nyt käytetyt lähteet on tehty pyhimysten ylistykseksi, joten siten ne myös ylikorostavat pyhimysten roolia. Laajemmalla lähdeaineistolla olisikin mielenkiintoista tarkastella, löytyykö yllä mainittujen kahleiden ja pyhimysten lisäksi muita konsteja, joilla itsetuhoisuutta pyrittiin keskiajalla ehkäisemään. Hedelmällistä olisi tarkastella erityisesti lähteitä, joissa itsemurhan kristillinen puoli ei korostu, kuten oikeuslähteitä tai vaikkapa saagoja.

Vaikka tässä artikkelissa esitetyt esimerkit eivät riitä laajojen johtopäätösten vetämiseen, voidaan olettaa, että kahlitseminen oli käytetty metodi itsetuhoisuuden ehkäisemiseen sekä pohjolassa että Italiassa. Mielisairaahan tai itsetuhoisen ihmisen vapaudenriisto saattoi kestää viikoista

jopa vuosiin. Ilmeisesti tämä ei kuitenkaan ollut yhtäjaksoista, vaan sairasta pidettiin kahlehdittuna silloin, kun hänen katsottiin olevan altis vahingoittamaan itseään tai muita. Kuten nykyäänkin itsemurhaa aikaisemmin yrittäneet olivat muita herkempiä yrittämään sitä toistamiseen. Näin esimerkiksi roomalaisen Caterinan läheiset osasivat varautua hänen itsetuhoisuuteensa sen jälkeen, kun hän oli kerran heittäytynyt kaivoon. Norjalainen Johan puolestaan kertoi olleensa valmis tappamaan itsensä useaan otteeseen ja olisi tässä onnistunutkin, elleivät hänen läheisensä olisi vartioineet häntä.

Kahlitseminen näyttää olleen keskiaikaisessa yhteisössä hyväksytty ja hyväksi havaittu keino itsetuhoisuuden ehkäisemiseen. Kovat konstit itsetuhoisuuden hoidossa on nähtävä osoituksena siitä, kuinka pelätty ja epätoivottu läheisen itsemurha oli: se oli kaikkein huonoin tapa kuolla. Kristittyyn 'hyvään kuolemaan'

kuului, että kuolema otettiin vastaan sellaisena kuin se omalle kohdalle osui. Ihmisellä ei ollut oikeutta riistää henkeään pois, sillä se oli Jumalan antama lahja. Hagiografisen aineiston todistajienlausunnot tukevat tätä näkemystä leimatessaan itsemurhaa yrittäneet henkilöt joko hulluiksi tai paholaisen riivaamiksi. Itsemurhan uskonnollisen puolen ohella on kuitenkin tärkeää pitää mielessä ihmisten luontainen kiintymys läheisiinsä. Oli itsemurhan suorittaneen tuonpuoleinen kohtalo tai perheelle koitunut häpeä kuinka kaamea tahansa, itsetuhoisuuden ja mielisairaana kahlitseminen on nähtävä myös osoituksena ihmisten lähimmäisenrakkaudesta. Pyrimenhän nyky-yhteiskunnassakin toimimaan lopulta täysin samalla tavalla kuin ihmiset edellä esitetyissä keskiaikaisissa tapauksissa: itsetuhoista tai mieleltään sairasta ihmistä pidetään tarvittaessa pakkohoidossa, jos on syytä epäillä, että hän olisi vaaraksi itselleen tai läheisilleen.

Viitteet

- 1 Kanonisaatioprosessi oli oikeusprosessi, jossa selvitettiin, täyttikö kohteena ollut henkilö pyhimykseltä vaaditut kriteerit.
- 2 Hagiografisen aineiston käytöstä, niiden tarjoamista mahdollisuuksista ja lähdekriittisistä ongelmista ks. Vauchez 1997; Krötzl 1994; Goodich 1995; Finucane 1997; *Medieval Canonization Processes*; Wetzstein 2004.
- 3 Artikkelin on osa tekeillä olevaa väitöskirjatutkimustani kuolinhetken yhteisöllisyydestä myöhäiskeskiaikaisessa Euroopassa. Valitut esimerkit osoittavat ihmisten toimintamalleja perifeerisessä Pohjolassa ja kristikunnan keskuksessa Roomassa. Euroopan ääriilaidoilta valitut esimerkit ovat mielenkiintoisia, koska ne kertovat toimintamallien erilaisuudesta tai samankaltaisuudesta myöhäiskeskiaikaisessa Euroopassa. On kuitenkin syytä pitää mielessä, että hagiografinen aineisto on poikkeuksellisella tavalla syntynyt lähdeaineistoa, eikä sitä välttämättä voida pitää esimerkkinä yleisistä toimintamalleista.
- 4 Kuoleminen taito -kirjallisuus eli *ars moriendi* -oppaat olivat yksi 1400-luvun suosituimmista kirjallisuudenlajeista. *Ars moriendista* ks. O'Connor 1942; Rudolf 1957; Campbell 1995; *Jean Gersons Ars moriendi*; Nissi 2014.
- 5 Ariès 1981. Ariès oli kuolemantutkimuksen pioneeri. Hän on saanut myöhemmiltä tutkijoilta rajua kritiikkiä, mutta hänen termistöään käytetään edelleen tutkimuksessa. Arièsin kritiikistä ks. Porter 1999.
- 6 Ariès 1981, 10–12.
- 7 Caciola 1996, 23, 27–28.
- 8 Dante 1966, 76.
- 9 Dante 1966, 79.
- 10 Murray 1998, 29.
- 11 Sama.
- 12 Sama, 30.
- 13 Sama, 31.
- 14 Francesca Bussa (1384–1440) oli Roo-

- massa vaikuttanut aatelisnainen, joka omisti elämänsä lapeudentyölle. Hän perusti Roomaan benediktiiniläissääntökuntaan kuuluvan maallikkosisarliikkeen. Santa Francesca Romanan oblaatit ovat asuneet 1430-luvulta alkaen Capitolium-kukkulan juurella Tor de' Specchin luostarissa.
- 15 *I Processi*, 196.
 - 16 Sama.
 - 17 *Miracula Defixionis Domini*, 70.
 - 18 Sama, 44.
 - 19 Sama, 48.

Kirjallisuus

- Ariès, Philippe, *The Hour of Our Death* (L'Homme devant la mort, 1977). Käänt. Helen Weaver. Vintage Books, New York 1981.
- Caciola, Nancy, Wraiths, Revenants, and Ritual in Medieval Culture. *Past and Present. A Journal of Historical Studies*. Vol. 152, No. 1, 1996, 3–45.
- Campbell, Jeffrey, *The Ars Moriendi. An Examination, Translation, and Collation of the Manuscripts of the Shorter Latin Version*. Thesis (M.A.), University of Ottawa 1995.
- Dante, *Jumalainen näytelmä. I Helvetti* (La divina commedia, 1321). Suom. Eino Leino. Otava, Helsinki 1966.
- Duffy, Eamon, *The Stripping of the Altars*. Yale University Press, New Haven 2005.
- Finucane, Ronald, *Rescue of the Innocents. Endangered Children in Medieval Miracles*. Macmillan, Basingstoke 1997.
- Goodich, Michel, *Violence and Miracle in the Fourteenth-Century*. The University of Chicago Press, Chicago 1995.
- Huizinga, Johan, *Keskiajan syky. Elämän- ja hengenmuotoja Ranskassa ja Alankomaissa 14. ja 15. vuosisadalla* (Herfsttij der Middeleeuwen. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden, 1919). Suom. J. A. Hollo. WSOY, Helsinki 1951.
- I Processi inediti per Francesca Bussa dei Pontiziani (Santa Francesca Romana) 1440–1453*. Toim. Placido Tommaso Lugano. Studi e Testi 120. Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1945.
- Jean Gersons Ars moriendi. Om konsten att dö*. Toim. Markus Hagberg. Fälth & Hässler, Värnamo 2009.
- Krötzl, Christian, *Pilger, Mirakel und Alltag. Formen des Verhaltens im skandinavischen Mittelalter*. Studia Historica 46. Societas Historica Finlandiae, Helsinki 1994.
- Medieval Canonization Processes. Legal and Religious Aspects*. Toim. Gábor Klaniczay. Ecole Française de Rome, Roma 2004.
- Miracula Defixionis Domini*. Toim. Tryggve Lundén. Teoksessa *Göteborgs Högskolas Årsskrift 1949*. Vol. 4. Wettergren & Kerkbergs, Göteborg 1950.
- Murray, Alexander, *Suicide in the Middle Ages*. Vol. 1. Oxford University Press, Oxford 1998.
- Nissi, Jyrki, Who Will Accompany the Dying? The Communitarity of the Late Medieval Death in the *Ars moriendi* - Guides. Teoksessa *Memento mori. Il genere macabro in Europa dal Medioevo a oggi. Atti del Convegno internazionale, Torino, 16–18 ottobre 2014*. Toim. Marco Piccat & Laura Ramello. Edizioni dell'Orso, Alessandria 2014.
- O'Connor, Mary Catherine, *The Art of Dying Well. The Development of the Ars moriendi*. Columbia University Press, New York 1942.
- Porter, Roy, The Hour of Philippe Ariès. *Mortality*. Vol. 4, No. 1, 1999, 83–90.
- Rudolf, Rainer, *Ars moriendi*. Böhlau, Köln/Graz 1957.
- Vauchez, André, *Sainthood in the Later Middle Ages* (La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age 1198–1431, 1981). Käänt. Jean Birrell. Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Wetzstein, Thomas, *Heilige vor Gericht. Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter*. Böhlau, Köln 2004.



TOMMI KAKKO

Tohtori Hibbertin teoria hallusinaatioista

Brittiläisen romantiikan kirjailijat loivat vallankumouksellista näkyjen kieltä runoudellaan. Runoilijoiden uppoutuessa visionääristen subjektien hallusinatorisen maailmaan tiedemiehet näyttivät liikkuvan päinvastaiseen suuntaan. Lääkärit kuten Samuel Hibbert kollegoineen pyrkivät selittämään hallusinaatiot luonnontieteen kvantitatiivisin menetelmin. Kirjailijat tutkivat uusien fenomenologisten maailmojen ominaisuuksia antautumalla universumin virran vietäväksi. Maalliset mielipiteet näkyjen ontologiasta olivat kirjavia, mutta itse ilmiö tunnustettiin aidoksi. Sen monimuotoisuutta kuvasi pitkä kirjallinen perinne.

Länsimaisen esoteerisuuden historia on tehnyt paluuta akateemiseen maailmaan. Frances Yatesin, D. P. Walkerin ja Keith Thomasin urauurtavat tutkimukset renessanssin maagisesta ajattelusta ovat saaneet rinnalleen kritiikkiä ja metakritiikkiä. Kirjassaan *Esotericism in the Academy* (2012) Wouter J. Hanegraaff selvittää aihepiirin länsimaisen tutkimuksen historiaa ja antaa yllättävän myönteisen kuvan nykytilanteesta. Tiedehistorioitsijat ovat keskustelleet ahkerasti alkemiasta, astrologiasta ja magiasta 1970-luvulta lähtien, ja länsimaisen tieteen nurjalle puolelle on omistettu oppituoleja Amsterdamin, Sorbonnen sekä Exeterin yliopistoissa. Nicholas Goodrick-Clarcken johdatus salaappeihin, *The Western Esoteric Traditions* (2008), listaa aiheikseen antiikin Kreikan ajattelijoita, uusplatonisteja, renessanssimaagikoita, alkemisteja, hermeetikkoja, salaseuroja, swedenborgilaisia, mesmeristejä, Alesteir Crowleyn kaltaisia rituaalimaagikkoja, Helena Blavatskyn innoittamia teosofeja sekä kaikenkarvaisia jungilaisia. John Fleming on popularisoinut aihetta kirjassaan *The Dark Side of the Enlightenment* (2013). Tutkimuskenttä on laaja ja hyvin aktiivinen.

Esoteerinen mentaliteetti nousee pintaan eri tavoin eri historiallisina kausina. Näin kävi myös manchesterilaisen tohtori Samuel Hibbertin (1782–1848) elinaikana, kun Paracelsuksen ja Jacob Böhmen kirjoitukset alkoivat kerätä suosiota saksalaisten romantikkojen ja *Naturphilosophie*-intoilijoiden keskuudessa. Skeptiset ja ateistiset vapaa-ajattelijat vähätelivät romanttisia tarinoita ja legendoja; Hibbertin halveksumat ”anti-vapaa-ajattelijat” suorastaan ahmivat niiden kirjailijoiden tuotoksia, jotka väittivät kirjoittavansa tositarinoita haamuista ja hengistä¹. Hibbert oli lääkäri ja tiedemies, joka halusi tehdä selvän pesäeron idealistien ja runoilijoiden suosimaan esoteeriseen perinteeseen. Hänen erikoisalaansa olivat hallusinaatiot, eikä hän halunnut näyttytyä lukijoilleen

uusplatonisena tai kabbalistisena maagikkona, jollaisena Paracelsus (1493–1541) ja hermeettisen korpuksen kääntäjä Marsilio Ficino (1433–1499) olivat nähneet parantajat. Esoteerikot olivat osaltaan luoneet ongelman, jonka kanssa lääkäreiden täytyi painiskella työssään.

Hibbert ja hänen manchesterilainen kollegansa John Ferriar (1761–1815) kirjoittivat tutkimuksia hallusinaatioista pyrkimyksensä kumota 1600- ja 1700-luvuilla suosituksi tulleita kummitustarinoita sekä muuta näkyihin liittyvää taikauskoa, joille empiristiset lääkärit eivät lämmenneet lainkaan². Teoksessaan *An Essay Towards a Theory of Apparitions* (1813) Ferriar kertoi hoitaneensa lukuisia potilaita, joiden näyille löytyi yleensä aivan luonnollinen selitys joko optisista harhoista tai aivojen sairauksista. Hän kirjoitti pyrkivänsä muuttamaan aistiharhojen aiheuttamat keskiaikaiset pelot valistusajan ”rationaalisiksi huvituksiksi”³. Se onnistuisi purkamalla näyt ja kauhun tunteet yhdistävät assosiaatiot filosofian ja tieteen keinoin. Näkyjen näkemisestä kyettiin Ferriarin mukaan tekemään kokeellista filosofiaakin, jos hallusinoivan subjektin kertomus vain otettiin vakavasti, paikalla oli aiheeseen vihkiytynyt filosofi ja näkyjen stigma häivytettiin järjellisillä selityksillä. Vaikka jo Ferriar vakuutti lukijoilleen, että hallusinaatioita voivat kokea muuten mieleltään terveet ihmiset, hallusinaatioihin liitetty hulluuden stigma oli tiukassa. Viimeisin sitä vastaan taistellut on Oliver Sacks, jonka *Hallucinations* (2012) tarjoaa päivitetyn version Ferriarin pioneeriystä.

Hallusinaatiot kokemuksina ja tarinoina

Hibbertin *Sketches of the Philosophy of Apparitions* (1825) oli kunnianhimoinen kirja, johon sisältyi psykologisen teorian lisäksi tutkielma hallusinaatioiden filosofian historiasta. Hibbert piti alkemisteja kuten Athanasius Kircheriä ja Paracelsusta varhaisina näkyjen filosofeina. Hän mainitsi ilkkurisesti myös Royal Societyn tilai-

suuksissa huhujen mukaan tehdyt kiistanalaiset palin-
genesiakokeet, joiden tarkoituksena oli manata esiin
kasvien, eläinten tai pahimmassa tapauksessa ihmisten
alkuperäiset ideaaliset muodot manipuloimalla kuol-
leiden maallisia jääniteitä. Englantilaisista filosofi-
maininnan saivat muiden joukossa melankoliaa tutkinut
Robert Burton ja tiedemies Sir Thomas Browne, jotka
molemmat ajoittaisesta esoteerisuudestaan huolimatta
edistivät luonnontieteellistä näkyjen tutkimusta 1600-lu-
vulla. John Locken ja David Humen varhaisen valis-
tusajan assosiationismi (*associationism* tai *the association
of ideas*) oli vahvasti Hibbertin omien näkemysten taustalla⁴.
Aikalaisista Ferriar sekä sir Humphry Davy ilokaa-
sukokeineen tukivat kirjan teorioita⁵.

Hibbert uskoi, että kaikki hallusinaatiot olivat miel-
likuvia, ideoita ja muistijälkiä, jotka mieli koki virheel-
lisesti aistihavaintoina. Poikkeuksena sallittiin apostolien
näyt, jotka jäivät viimeisiksi jumalaisen innoituksen ai-
heuttamiksi aidoiksi ilmestyksiksi. Hibbert halusi tutkia
erityisesti säännönmukaisia tapoja, joilla mielikuvat as-
soioituivat sairaalloisessa mielessä. Davyn kemikaalien
avulla löytämä ideoiden maailma, jossa subjekti leijui
immateriaalisten mielikuvien kvaliameressä näytti olevan
ihanteellinen paikka havainnoida assosiaatioiden sään-
nönmukaisuuksia⁶. Ferriar sai kritiikkiä laiminlyönnistä,
sillä hän ei ollut näitä selvittänyt. Hibbertin teoriassa as-
soiaatioketjujen komponentteina toimivat muistijäljet,
jotka himmenivät ja lopulta katosivat ajan myötä. Ennen
katoamistaan ne poistuivat ensin tietoisesta mielestä ali-
tajunnan uumeniin. Normaalisikin mielessä assosiaatio-
ketjut linkittyivät sekä tietoisista ideoista alitajuisiin että
päinvastoin. Tietoisesta mielestä unohtuneet assosiaatio-
ketjujen ideat saattoivat johtaa jo himmenneestä muis-
tosta hyvinkin vahvoihin mielikuviin ja jopa hallusinaatio-
oihin, sillä myös ketjut loivat mieleen muistijälkiä.

Kirjan materialistiset teoriat voivat kuulostaa hy-
vinkin moderneilta. Ne pohjautuivat fyysisille muutok-
sille verenkierrossa, jotka puolestaan aiheuttivat hallu-
sinaatioita tuottavia muutoksia aivoissa. Mielen meka-
nismit esitettiin loogisesti ja johdonmukaisesti. Niissä
kaikuivat kuitenkin edelleen vanhanaikaiset humoraali-
teoriat sekä näkymättömien miasmien vaikutukset, eikä
Hibbert sulkenut täysin pois telepatiaa muistuttavan
kaukovaikutuksen mahdollisuuttakaan. Hän ei ollut
ylystämänsä Davyn kaltainen kokeellinen filosofi ja suosi
abstraktimpaa lähestymistapaa. Hän oli tutkimuksissaan
useimmiten tarinoiden ja hallusinaatioepisodioiden toisen
käden kuvausten armoilla. Kuten Ferriar hän uskoi, että
näyistä kertovia tarinoita ei tulisi vain kauhistella rahvaan
tavoin. Niihin ei pitäisi myöskään suhtautua skeptikon
tylsällä välinpitämättömyydellä. Sen sijaan tarinat tulisi
tutkia aitoina kokemuksina ja ottaa selvää, mitä kaikkea
tarinoitsijat kykenivät kertomaan tiedemiehille näkyjen
suhteesta aivojen ja aistien toimintaan.

Tarinoiden luonne tuotti teorioille ongelmia. Näyt
olivat assosiaation lakien mukaan aisteille ilmestyviä miel-
likuvia, muistoja ja ideoita, mutta monet näyt näyttivät
aivan pyhien tekstien kuvaamilta eksoottisilta olioilta,

joita innokkaat saarnaajat, historioitsijat ja runoilijat
olivat kehitelleet yhä eksoottisimmiksi. Ne muistuttivat
Hibbertiä teologien korkealentoisista kirjoituksista, py-
himysten ja enkelten kiveen veistetyistä koristeellisista
kuvista sekä muista emblemaattisista alttarikuvista ja pot-
reteista. Nämä olivat hakattu hänen mukaansa ihmisten
mieleen yhtä lujasti kuin mitkä tahansa luonnollisista ob-
jekteista vastaanotetut mielikuvat: ”Ei siis ole ihme, että
morbidissa mielentilassa oleva ihminen, joka on altis-
tunut näkemään näkyjä, näkee valveunissaan pääasiassa
pyhimyksiä, enkeleitä, haamuja ja demoneita.”⁷ Kysymys
näkyjen todenperäisyydestä muuttui assosiativisen idea-
teorian ansiosta selkeämmäksi, mutta asetti metafyy-
sistä maailmaa tutkivien taiteilijoiden päät tutulle platoniselle
pölkylle. Heidän runolliset kuvansa ja kuvauksensa uhka-
sivat ajaa niille alttiit ihmiset hulluuteen.

Hibbertin täytyi tyytyä ”harvoihin totuuden valonsä-
teisiin, jotka paistoivat sekä oppineita että rahvasta kie-
hottovien salaperäisten tarinoiden läpi”⁸. Hän oli tietoinen
siitä, että oppineiden runoilijoiden punomat hallusinaa-
tiokuvaukset antoivat rahvaalle luvan väittää kokeneensa
jotain samankaltaista. Toisaalta runoilijoilla tuskin oli
mahdollisuutta välttää ontologista hämmennystä, josta
filosofit olivat heitä aina varoitelleet. Kuvaukset hallusi-
naatioiden kaltaisista lähes uskomattomista kokemuk-
sista vaativat konkreettista tarttumapintaa, jos niistä
haluttiin tehdä lainkaan ymmärrettäviä. Metonyminen
kieli, jonka vakiintuneet troopit ja kielikuvat viittasivat
aineelliseen maailmaan kuvatessaan tuonpuoleista oli
välttämätöntä, jos kokemus haluttiin ylipäättään välittää
kuulijoille. Hibbertin mukaan luonto oli valitettavasti
täytynyt vuosisatoja kestäneen esoteerisen perinnetiedon
ansioista imaginaarisilla demoneilla, haltijoilla, hengillä ja
muilla absurdeilla olioilla, jotka nyt kummittelivat hänen
potilaidensa mielessä.

Lääkärinä hän ei halunnut ottaa osaa metafyy-
sisiin debatteihin, mutta huomasi kyllä, että runoili-
joilla ”ei ollut muutakaan vaihtoehtoa kuin herättää
henkiin vanha uskomus, jonka mukaan enkelit voivat
valita aineellisen tai aineettoman olomuodon mielensä
mukaan”⁹. Entisaikojen demonologiassa oli omat op-
pineet parantajansa ja manaajansa, jotka kykenivät tar-
vittaessa ensiapuun kielikuvien ja uskomusten muut-
tuessa todeksi¹⁰. Hibbertin moderni teoria onnistui
paljastamaan kokemuksen ja kokemuksen kuvaamiseen
käytettävän kielen huolestuttavan noidankehän: sekä
potilaiden kokemat hallusinaatiot että niiden kuvaukset
kumpusivat runoilijoiden ja esoteerikoiden kielestä. Jos
runoilijoiden oli pakko tehdä kompromisseja metonymy-
misessä kielessä kuvatakseen hallusinatorisia kokemuksia
ja heikkomielliset eivät voineet vastustaa runoilijoiden
kielestä aiheutuneita näkyjä, runoilijat olivat pakotettuja
kirjoittamaan mielenvikaisten kokemuksia todeksi. Miel-
lenvikaiset olivat tuomittuja sekä hallusinoimaan runoi-
lijoiden luomia olentoja että turvautumaan heidän kie-
leensä omia kokemuksia kuvatessaan. Hallusinaatioiden
kieli oli julman ironian kyllästävä vankila, joka vangitsi
mielen relativistiseen kaaokseen.

Kovien tieteiden edustajat eivät suostuneet kullemaan kirjallisuuskriitikkoja, jotka käsittelivät samankaltaisia kysymyksiä töissään. Hibbertinkin haluttomuus keskustella aiheesta oli silmiinpistävä. Samuel Johnson mainittiin ohimennen ja Samuel Taylor Coleridgen kommentit Martti Lutherin ilmestyksistä olivat sivuuttamattomia, mutta muut englantilaisen filosofisen ja kirjallisen esseistiikan jättäiläiset loistivat poissaolollaan. Runoilijoista Shakespeare, John Donne, Ben Jonson, John Milton ja John Dryden tarjosivat vain kirjallisia esimerkkejä. Arvostelutuotanto sivuutettiin kokonaan, mikä on valitettavaa, sillä Drydenin kaltaisista kriitikoista olisi saanut liittolaisia yritykselle ymmärtää kielisten oireiden mekanismeja.

Mitä Hibbert olisi voinut oppia kriitikoilta

1600-luvun englantilaisen kirjallisuuden suurmies John Dryden (1631–1700) oli huomannut metonymian kielen ongelman paljon aiemmin. Puolustaessaan Milton-adaptaatiotaan (oopperaa, jota ei koskaan esitetty) hän totesi, että mielen syvimpiä tunteja kuvaamaan tarvittiin sekä filosofiaa että runoutta. Kirjallisuuskriitikin tehtävänä oli tarkastella molempia. Dryden nojasi Aristoteleeseen ja Horatiukseen puolustuspuheessaan *Apology for Heroic Poetry* (1677). Hän muistutti kriitikoitaan siitä, että Aristoteelinen runousoppi perustui empiiriseen tutkimustyöhön Euripideen, Sofokleen ja Aiskhyloksen näytelmistä, jotka näyttivät iskevän yleisönsä niiden mimeettisen voiman ansiosta. Mimesiksen voima kumpusi luonnosta, Dryden järkeili, joten Aristoteleen kategorisoimat troopit ja kielikuvat olivat tavalla tai toisella luonnonlakeja¹¹. Retoriikka, runousoppi ja kriitikki olivat Drydenille ja monille hänen aikalaisilleen tiedettä.

Mimesikseen perustuvan kuvaannollisen kielen teorioissa oli mielikuvitusolentojen läpimentäviä aukkoja. Dryden vastasi kriitikoille, että olemattomia olioita kuvattiin yhdistelemällä olemassa olevien olioiden ominaisuuksia. Kentaurit ja muut khimairat oli helppo sellittää osiensa summaksi. Runoilijat pystyivät käyttämään työssään hyväkseen niin rahvaan uskomuksia kuin pyhiä tekstejä kuvatessaan tonttuja pikkuruksina ihmisinä tai enkeleitä kauniina nuorina miehinä. Aiempi kokemus toimi kuvauksissa uuden tiedon pohjana, eikä Drydenkaan nähnyt muuta mahdollisuutta näin poikkeuksellisen tiedon kommunikointiin. Hän ei suostunut spekuloidaan, kuinka paljon runoilijoiden oli mahdollista venyttää kuulijoidensa kärsivällisyyttä, koska Horatiukseen ei tehnyt niin. Horatiuksen mukaan runoilijan vapaudella oli rajansa, jotka asetti runouden traditio¹².

Dryden oli Locken filosofian tullessa myöhemmin muotiin liian vanhanaikainen ollakseen assosiativisen ideateorian kannattaja, mutta puhui siitä positiiviseen sävyyn toisin kuin serkkunsa Jonathan Swift, joka suuntasi vaistomaisesti vastakkaiseen suuntaan ja George Berkeleyyn *esse est percipi* -ajatteluun¹³. Dryden ja Swift olivat eri mieltä monista asioista, mutta molemmat ymmärsivät kielikuvien pystyvän ilmentymään kuulijan tai

lukijan mielessä. Swift olisi tuskin ollut suojea Hibbertin teorioille, sillä Hibbert kehitti nimenomaan Swiftin vihaamaa mekanistista tapaa analysoida potilaidensa näkemiä näkyjä. Sättiäkseen uutta filosofiaa ja sen mekaanisia teorioita mielen rakenteesta Swift kirjoitti katkeran satiirin *Mechanical Operation of the Spirit* (1704), jossa hän yhdisti ne manipuloivien saarnaajien synteihin. Hibbertin teorioissa näkyjen intensiivisyyden ymmärrettiin olevan suhteessa potilaidensa mielen kiihottuneisuuteen, mutta aito uskonnollinen hartaus hallusinoinnin syyinä oli poissuljettu.

Ehkä uskonnollisuus oli lääkäreille tabu, sillä anglikaaninen kirkko oli aina yhdistänyt entusiasmin radikaalien protestanttisten lahkosten julistamaan hurmukseen ja muuhun perienglantilaisuudesta poikkeavaan uskonnolliseen reuhaamiseen. Swiftinkin mollaama hugenotikklassisisti Meric Casaubon (1599–1671) käsitteli aihetta kirjoissaan tavalla, joka olisi täydentänyt Hibbertin teoriaa erinomaisesti. Casaubon on jäänyt historiankirjoissa isänsä Isaac Casaubonin varjoon, sillä vanhempi Casaubon oli tunnettu filologi, joka horjutti renessanssimaagikoiden uskoa Hermes Trismegistukseen ja heille tärkeiden *Corpus hermeticum* -tekstien muinaiseen alkuperään. Nuoremman Casaubonin maine perustuu kuningatar Elisabethin hoviastrologin John Deen esoteeristen kokeiden kirjaamiseen, mutta viime aikoina tutkijat ovat huomanneet hänen muidenkin tekstiensä olevan lukemisen arvoisia.

Casaubonin *A Treatise Concerning Enthusiasme* (1655) tutki tapauksia, joissa luonnollisista syistä johtuvat hallusinaatiot sekoitettiin joko uskonnolliseen hurmukseen tai demonisten riivaajien aiheuttamiin näkyihin. Casaubon ei väittänyt, että kaikki hallusinaatiot ovat luonnonilmiöitä, vaan jakoi näyt luonnollisiin ja yliluonnollisiin. Yliluonnolliset hallusinaatiot vaativat hänen mukaansa korkeamman voiman läsnäoloa, jonka tuloksena syntyi yliluonnollisia ilmiöitä. Luonnollisella entusiasmilla hän tarkoitti vaikuttavaa mutta täysin luonnollista sielun, hengen tai mielen hartautta, joka synnytti yliluonnollisen kaltaisia outoja ilmiöitä. Hänen otteensa oli analyttinen, ja Oxfordista tohtorinarvonsa saanut oppinut kriitikko tunsi selvästi klassikkonsa. Casaubon tunnusti olevansa kykenemätön tutkimaan lääketieteellisiä syitä näkyjen taustalla. Hän viittasi Burtonin teoksessa *Anatomy of Melancholy* (1621) usein siteerattuun Laurentiukseen (André du Laurens, 1558–1609), jonka mukaan aivot voivat joskus lähettää näkyjä silmiin¹⁴. Silmiin lähetetyt näyt voivat sen jälkeen palautua takaisin aivoihin ja näyttäytyä virheellisesti ulkoisina objekteina. Casaubon sanoi jättävänsä moiset spekulatiot anatomiaan ja lääketieteeseen paremmin perehtyneille.

Sanojen voimasta synnyttää mielikuvia hän näytti olevan päinvastaista mieltä kuin paljon myöhemmin kirjoittanut skeptinen Edmund Burke: ”Kun luen suuria runoilijoita ja oraattoreita”, kirjoitti Casaubon, ”en vain usko näkeväni heidän kuvaamansa asiat; kuvittelen myös näkeväni ne samoin ja yhtä suuren nautinnon saattelemana, kuin näkisin ne mestarillisina maalauksina tai

veistoksina¹⁵. Hän tuki argumenttiaan Cicerolla, Senecalla ja Longinuksella ja totesi heitä (erityisesti Longinusta) tarkasti lukien, että puhe kuvien näkemisestä entusiasmin innoittamien sanojen avulla oli itsekin lopulta vain kielikuvaa¹⁶. Korvat ja silmät eivät kyenneet nauttimaan runoilijoiden sanoista. Siihen pystyi vain rationaalinen mieli tai sielu. Klassinen teoria kuvista ja mielikuvista oli siis olennaisesti vain analoginen teoria siitä, kuinka informaatio kulkeutui puhujalta toiselle ja kuinka signaali kyettiin hakeroimaan runouden ja retoriikan keinoin.

Casaubonin tunnustus, että hän kuvitteli näkevänsä kuvia lukiessaan runoutta ei näyttänyt sopivan klassiseen teoriaan. Väitettä väritti hänen omaperäinen maltillinen skeptisisminsä. Casaubonia on eri aikoina pidetty Pierre Baylen ja Humen kaltaisena skeptikkona tai anglikaanien apologistina. Viime aikoina heiluri on heilautanut jopa liikaa jälkimmäisen suuntaan¹⁷. Kirjassaan *Of Credulity and Incredulity in Things Natural, Civil, and Divine* (1668) Casaubon osoitti olevansa sekä kuuliainen kristitty että järvevä skeptikko. Kirja käsitteli nimensä mukaisesti epäilyn jaloa taitoa. Hän kielsi olevansa pyrrhonisti, joka epäilee automaattisesti kaikkea. Sen sijaan hän sanoi vedoten Augustinukseen, että ”paras tapa olla olematta skeptikko on olla hyväksymättä kaikkea ensi silmäyksellä ja epäillä monia asioita¹⁸. Noitien ja henkien Casaubon sanoi olevan aiheita, jotka vaativat erityistä varovaisuutta, sillä liikkeellä oli runsaasti huijareita. Varoitus oli osuva Cromwellin ajan jälkeisessä vapaamielisessä Englannissa.

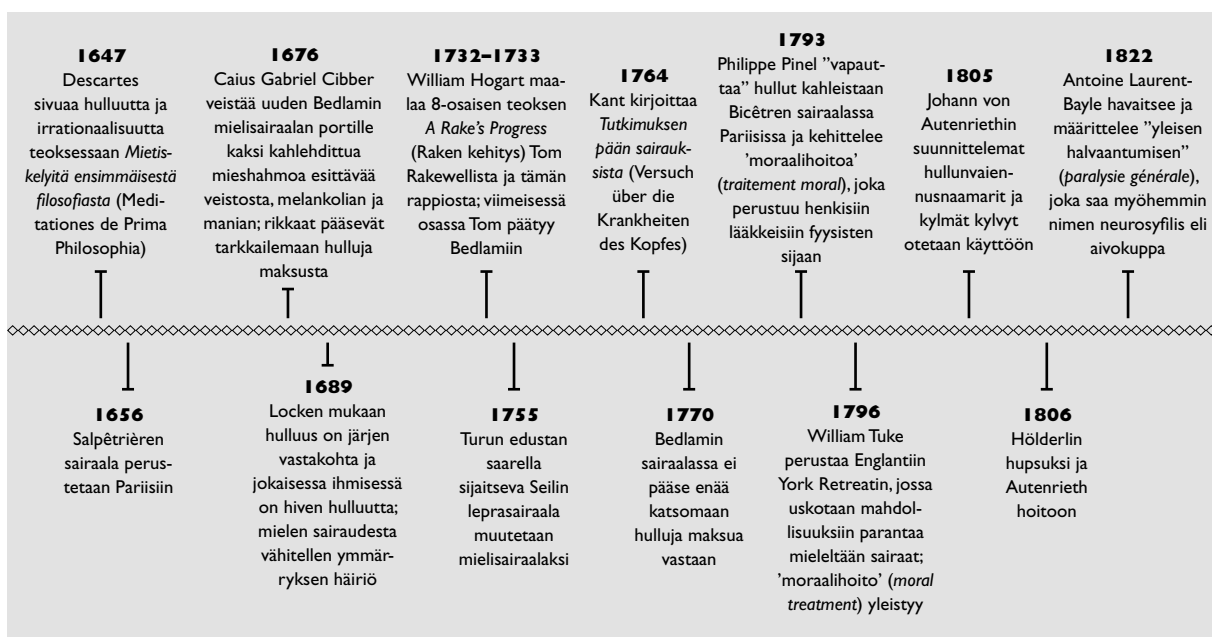
Casaubonin keskeinen teema kirjassaan oli suhtautuminen toisen käden tietoon, erityisesti sellaisiin kertomuksiin, joista Hibbert oli kiinnostunut. Hän viittasi esimerkeissään Plutarkhoksen kadotettuihin kirjoituksiin sielunvaelluksesta – Casaubon ei pitänyt ongelmallisena

sitä, että Plutarkhoksen kadotettu teksti oli säilynyt vain viittauksina muissa teoksissa. Varhaisen kirkkoisän ja historioitsijan Eusebiuksen kirjaaman tarinan mukaan Plutarkhoksen ystävä Antillus vaipui koomaan ja kuolleeksi uskottu mies kertoi ekstaattisen tarinansa virottuaan muutaman tunnin kuluttua. Casaubon sanoi uskovansa, että Plutarkhos ja hänen ystävänsä olivat rehellisiä, mutta totesi myös, että lukijoilla ei ole velvollisuutta uskoa tarinaa todeksi. ”Ei ihme”, Casaubon kirjoitti, ”että vakavasti sairas mies näkee outoja näkyjä, ja on todennäköistä, että hän oli lukenut samankaltaisia tarinoita aiemmin¹⁹. Sama päti hänen mukaansa kertomuksien noidista ja hengistä.

Antilluksen kertomus kokemuksestaan oli muodoltaan kertomus sielunvaelluksesta, sillä se oli paras tapa ymmärtää, mitä hänelle oli tapahtunut. Casaubon itse selitti tapauksen viittaamalla lääketieteelliseen tekstiin, joka tarjosi paremman selityksen koomapotilaan unille. Jos Antillus olisi elänyt Kaarle II:n Englannissa, vihjaa Casaubon, hän olisi luultavasti kertonut toisenlaisen tarinan aikalaistensa paremman lääketieteellisen ymmärryksen ansiosta. Casaubon oli filologi eikä lääkäri tai psykologi, mutta hänkin ymmärsi mielen luonnonilmiönä:

”Luonto ja ihmismieli tekevät yhteistyötä [...] Sitä paitsi jopa ihmisen mieli voidaan redusoida luonnolliseksi ja kaikki sen toiminnot voidaan luokitella luonnollisiksi. [...] Jumaluutta lukuun ottamatta kaikki on jossain mielessä osa luontoa. Jopa suurenmoisimmat ja ihmeellisimmät hirviöt.”²⁰

Modernista tieteellisestä perspektiivistään huolimatta Ferriarin ja Hibbertin asenteesta jäi puuttumaan Drydenin ja Casaubonin syvä historiallinen ymmärrys ihmismielen, kielen ja luonnon yhteenkietoutuneisuudesta.



Mekaanisesta mielestä alitajunnan ylivaltaan

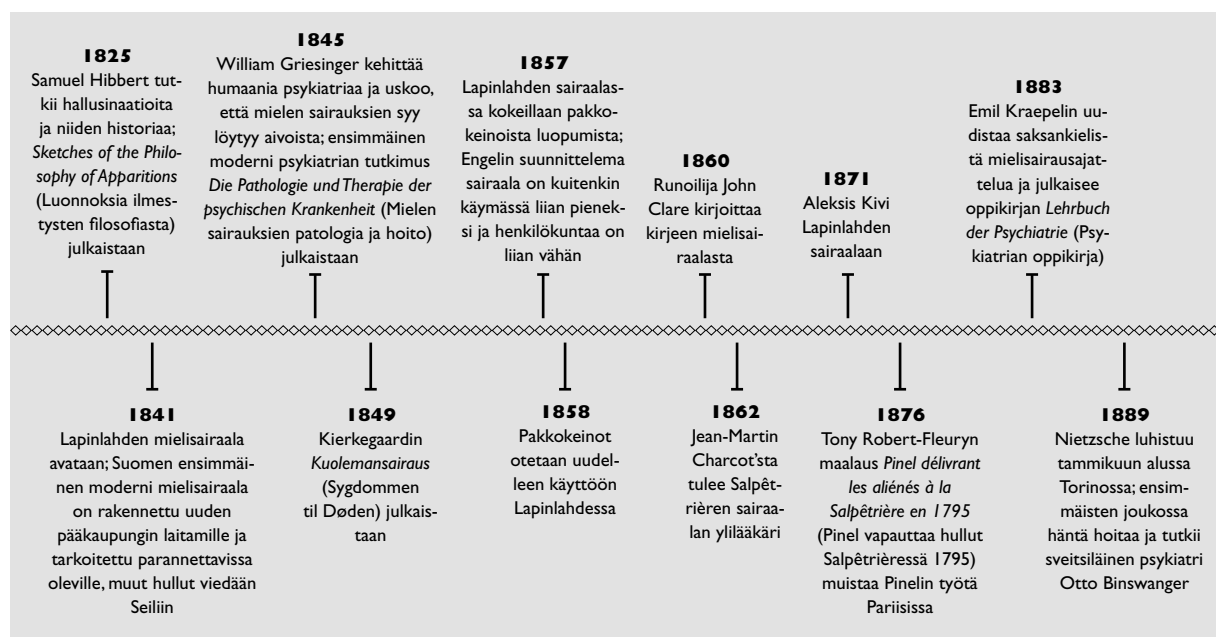
Ferriar ja Hibbert käsittelivät molemmat Nicolaina tunnetun berliiniläisen kirjakauppiaan ja filosofin kuvauksia omista hallusinaatioistaan, jotka ilmestyivät 1803 englanninkielisenä käännöksenä luonnontieteilijä William Nicholsonin perustamassa julkaisussa *Journal of Natural Philosophy, Chemistry, and the Arts*. Christoph Friedrich Nicolain (1733–1811) tutkimukset omista harhoistaan tekivät suuren vaikutuksen manchesterilaisiin lääkäreihin. Pitkän hallusinaatorupeaman jälkeen Nicolai kirjoitti: ”Edes selväjärkisimmillämme olemme tuskin koskaan täysin mielikuvituksemme herroja.”²¹ Hänen mielenliikkeitään ohjasi jokin suurempi voima, jota ei vielä täysin ymmärretty. Sir Humphry Davy oli löytänyt ilokaasukokeillaan ihmismielestä uuden ideaalisen mantereen, joka näytti lupaavalta tutkimuskohteelta ongelman selvittämiseksi, mutta löytöretkeilijöiden työ oli edelleen alkutekijöissään. Olennaista Nicolain kuvauksissa oli, että hän sanoutui irti ontologisista spekulatioista näkyjen jumalaisesta tai demonisesta alkuperästä. Hän oli vakaumuksensa ansiosta kyennyt kirjaamaan havaintonsa objektiivisesti.

Nicolain mestarillisesti kirjatut hallusinaatiokokeukset saivat Hibbertin pohtimaan hypoteettista teoriaa ideoiden unohtamisen luonteesta, tietoisuudesta ja alitajunnasta. Berliinin filosofinäkijän kertomukset enteilivät, että kaikki ihmismielen elämänsä aikana vastaanottamat kokemukset voivat säilyä ehjänä jossain muodossa, vaikka ne katoaisivat tietoisesta kokemusmaailmasta. Hän antoi lukijoilleen hieman lohtua olettamalla, että alitajunnassa vellovien ajatusten meri oli huomattavasti suurempi kuin astia, jolla mieli äyskäröi ideoitaan tietoiseen mieleen. Teorioista ei ole kovinkaan pitkä harppaus William Jamesin teoriaan mielestä suodattimena, jonka tehtävänä on eliminoida ylimääräiset aistihavainnot, muistikuvat

ja ajatukset tietoisuudesta, jotta mieli kykenisi ylipäättään toimimaan. Teoriat myös muistuttavat lukijoitaan siitä, että universumin mysteerejä hälventämään ryhtyvä filosofi onnistuu usein luomaan uusia myyttejä vanhojen tilalle.

Alitajunta oli Hibbertin teorioissa tiedostamattomien ideoiden hämärä maailma, joka saattoi saada kimmokkeen johtaa tietoinen mieli hallusinaatioina manifestoituviin ideoihin ilman mitään selkeästi havaittavaa syytä. Hajanaisilta näyttävät assosiaatioketjut, jotka tuottivat vahvoja mielikuvia kuin itsestään, saattoivat vaikuttaa kaoottisilta ja pelottavilta, jos ilmiölle ei löytynyt järjestystä selitystä. Ferriar ja Hibbert tarjosivat yhden selityksen, joka vakuutti aikalaiskriitikot ja saattoi lohduttaa hallusinaatioista kärsiviä potilaitakin. Hibbertin rakentama teoreettinen kehys on silti kiistanalainen saavutus. Alitajunnan käsittäminen mielen pimeänä puolena tuskin teki useimmista hallusinaatioista vähemmän pelottavia tai Ferriarin unelmoimaa rattaosaa ajanvietettä, sillä ihmismieli joutui teorian mukaan elämään alitajuntansa armoilla. Synkistelyn helppoudesta huolimatta alitajunnan käsitteellä oli edessään loistava tulevaisuus brittikaksikon pohjatyön jälkeen. Davyn kokeiden kaltaisia systemaattisia tiedostamattoman mielen topologiaa tutkimuksia hidastavat nykyisin lainsäädännölliset ongelmat, mutta psykedeelejä fenomenologiaa kokeitakin ehdittiin tehdä jonkin verran ennen kuin 60-luvun alakulttuurin ylilyönnit säikäyttivät lainsäätäjät.

1800-luvun alun tekstien näkökulmasta psykoterapeutit ovat assosiaatioketjujen unohtettujen ja tiedostamattomien komponenttien restauroijia, jotka kykenevät kertomaan potilailleen näiden mielenliikkeistä jopa silloin, kun potilaat eivät ole siihen itse kykeneväisiä. Lacanilainen psykoanalyysi on ruotinnut kielen ja mielen



jatkuu sivulla 52

yhteen nivoutuneita mekanismeja, ja psykoanalyttikoksi itseään kutsuva Slavoj Žižek on opettanut länsimaita tarkastelemaan massoja ohjailevia ideologioita diskursseja kulttuurintutkimuksen syväluotaavien metodein. Tiedostamaton on samalla saanut yksityisen subjektiivisen kokemuksen seuraksi sen kulttuurin yhteiset kollektiiviset kokemukset, joiden varjossa yksilön mieli on muodostunut ja joiden avulla se muodostaa kuvan ympäröivästä todellisuudesta²². Kun minkä tahansa kulttuurin kollektiivista kokemusta jäljittää tarpeeksi kauas historiassaan, paljastuu legendoja, myyttejä ja taikauskoa, jotka Hibbertin mielestä odottivat aina kärkkäästi tilaisuuttaan ajaakseen mielen hallusinatorisiin houereisiin. Jos Hibbert ja alitajuntaamme myöhemmin laajentaneet kulttuurikriitikot ovat oikeassa, kulttuurimme menneisyys ei ole arkaaista legenda, joka on irrallaan nykytodellisuudesta. Se on päinvastoin aina läsnä odottaen tilaisuuttaan kohdata meidät kasvatusten.

Viitteet

- 1 Hibbert 1825, 219.
- 2 Kummitustarinoinsta ja niihin liittyvistä uskomuksista 1700-luvulla ks. Handley 2007. Romantiikan ajan suhteesta hallusinaatioihin ks. Budge 2013.
- 3 Ferriar 1813, viii.
- 4 Locken assosiationismin merkitys psykologian historialle on edelleen kiistanalainen kysymys. Ks. Walsh ym. 2014, 113–116.
- 5 Sir Humphry Davyn (1778–1829) ilokaasukokeista kiinnostuneille voi suositella Jaakko Hämeen-Anttilan lystikästä teosta *Trippi ihmemaahan* (2013).
- 6 Hibbert (1825, 68–69) siteeraa Davyn kokeista tehtyjä muistutpanoja. Intensiivisen kokeen aikana sankarillisen annoksen ilokaasua hengittänyt kemisti totesi menettäneensä kosketuksen todellisuuteen ja tulleensa siihen tulokseen, että maailma koostuu vain ajatuksista, ideoista, aistimuksista ja tuntemuksista. Hibbert kommentoi: ”Tämä on mielenkiintoinen yksityiskohta yhden aikamme uskaliaimman ja syvällisimmän filosofin erittäin tärkeässä kokeessa. Näistä hyvin eläväisistä mielestä kumpuavista ideaalisista kuvista koostuva näkyjen maailma sekä säännöt, joiden mukaan ilmeystykset (jos niitä voi sellaisiksi kutsua) käytäytyvät, ovat tutkimukseni varsinaiset kohteet.”
- 7 Hibbert 1825, 133–134.
- 8 Sama, 136.
- 9 Sama, 146.
- 10 Manaajien ja demonologien kielestä ks. Maggi 2001.
- 11 Drydenin kritiikin yksiin kansiin toimitannut George Watson sanoi Drydenin suhtautuneen naiivisti Aristoteleen runosoppiin preskriptiivisinä sääntöinä eikä havaintoihin perustuvina yleistyksinä. Olen kunnioittavasti eri mieltä. Drydenillä oli uusklassistinen periodinsa, jolloin hän saattoi ajatella näin, mutta tässä tapauksessa on vaikea yhtyä Watsonin väitteeseen. Drydenin kritiikistä yleisemmin ks. Gelber 1999.
- 12 Horatius toteaa *Ars poeticassa* runoilijaksi tahtovalle käytännöllisesti: *Aut famam sequere, aut sibi convenientia finge*.
- 13 Fraasi viittaa Berkeleyyn filosofian periaatteeseen ”oleminen on havaituksi tulemistä”. Swiftin kiinnostuksesta Berkeleyyn filosofiaan ks. Fauske 2010.

- 14 Burtonin lähteistä ks. Lund 2010.
- 15 Casaubon 1655, 183.
- 16 Sama, 140–142. Uteliaat voivat verrata Casaubonin luentaa Longinuksen teoksen *Περί ὄψεως* Boileauin toimittaman version kappaleisiin 3, 7 & 15.
- 17 Apologistiargumenttia suosii esimerkiksi Stark 2009, 157. Stark ei käsittele Casaubonin teosta *Of Credulity and Incredulity*.
- 18 Casaubon 1668, 155.
- 19 Sama, 168.
- 20 Sama, 197–198.
- 21 Hibbert 1825, 90. Nicolain kertomusten vaikutuksesta brittipsykologeihin ks. McCorristine 2010, 40–51.
- 22 Näköaistiin liittyvän kulttuurin konstruoinnan kokemuksen historian on kirjoittanut Clark 2007.

Kirjallisuus

- Budge, Gavin, *Romanticism, Medicine and the Natural Supernatural. Transcendent Vision and Bodily Spectres, 1789–1852*. Palgrave Macmillan, London 2013.
- Casaubon, Meric, *A Treatise Concerning Entbusiasme*. Johnson, London 1655.
- Casaubon, Meric, *A True and Faithful Relation of What Passed for Many Years Between Dr. John Dee and Some Spirits*. Garthwait, London 1659.
- Casaubon, Meric, *Of Credulity and Incredulity in Things Natural, Civil, and Divine*. Garthwait, London 1668.
- Clark, Stuart, *Vanities of the Eye. Vision in Early Modern Culture*. Oxford University Press, Oxford 2007.
- Dryden, John, The Author’s Apology for Heroic Poetry and Poetic License. *Of Dramatic Poesy*. Vol. I. Toim. George Watson. Dent, London 1962, 195–207.
- Fauske, Christopher J., A Most Unlikely Friendship? Jonathan Swift, George Berkeley, and the Bonds of Philosophy with, Perhaps, an Answer to an Age-Old Problem. *Swift Studies*. Vol. 25, 2010, 146–162.
- Ferriar, John, *An Essay Towards a Theory of Apparitions*. Cadell & Davies, London 1813.
- Fleming, John V., *The Dark Side of the Enlightenment. Wizards, Alchemists, and Spiritual Seekers in the Age of Reason*. Norton, New York 2013.
- Gelber, Michael Werth, *The Just and the Lively. The Literary Criticism of John Dryden*. Manchester University Press, Manchester 1999.
- Goodrick-Clarke, Nicholas, *The Western Esoteric Traditions. A Historical Introduction*. Oxford University Press, Oxford 2008.
- Handley, Sasha, *Visions of an Unseen World. Ghost Beliefs and Ghost Stories in Eighteenth-Century England*. Pickering & Chatto, London 2007.
- Hanegraaff, Wouter J., *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- Hibbert, Samuel, *Sketches of the Philosophy of Apparitions; or, an Attempt to Trace Such Illusions to Their Physical Causes*. Oliver & Boyd, London 1825.
- Hämeen-Anttila, Jaakko, *Trippi ihmemaahan. Huumeiden kulttuurihistoria*. Otava, Helsinki 2013.
- Lund, Mary Ann, *Melancholy, Medicine and Religion in Early Modern England. Reading the Anatomy of Melancholy*. Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Maggi, Armando, *Satan’s Rhetoric. A Study of Renaissance Demonology*. University of Chicago Press, Chicago 2001.
- McCorristine, Shane, *Spectres of the Self. Thinking about Ghosts and Ghost-Seeing in England, 1750–1920*. Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Sacks, Oliver, *Hallucinations*. Picador, London 2012.
- Stark, Ryan J., *Rhetoric, Science, and Magic in Seventeenth-Century England*. Catholic University of America Press, Washington, D. C. 2009.
- Swift, Jonathan, *A Tale of a Tub and Other Works*. Toim. Marcus Walsh. Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic*. Penguin, London 1971.
- Walker, D. P., *Spiritual and Demonic Magic From Ficino to Campanella* (1958). University of Notre Dame, Notre Dame 1975.
- Walsh, Richard T. G., Teo, Thomas, Baydala, Angelina, *A Critical History and Philosophy of Psychology. Diversity of Context, Thought, and Practice*. Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- Yates, Frances A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Routledge & Kegan Paul, London 1964.

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
arvostelumenesitys 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





JOHAN L. PII

Hölderlinin hulluudesta

Vuonna 1798 Friedrich Hölderlin joutui lähtemään kotiopettajan paikastaan rakastuttuaan kohtalokkaasti työnantajansa vaimoon, Susette Gontardiin. Tämän eron jälkeen ja Susetten kuoltua 1802 Hölderlin kirjoitti vielä suuren osan kuuluisimmista ja omalaatuimmista teksteistään, mutta kärsi yhä vakavammin hypokondriasta. Nykypsykiatrisin termein sen on helppo ajatella liittyvän masennukseen; Immanuel Kant olisi aikanaan diagnosoinut Hölderlinin raskasmieliseksi (*trübsinnig*)¹.

Vain joitakin päiviä Susetten kuoleman jälkeen Hölderlin palasi sekavassa tilassa Nürtingeniin, äitinsä Johanna Hölderlinin kotiin, lähdettyään yhtäkkiä jalkaisin tiehensä Bordeaux'sta, viimeiseksi jääneestä kotiopettajan pestistään. Jonkin aikaa hän oleskeli Homburg vor der Höhe'ssä ystävänsä Isaac von Sinclairin hänelle kyhäämässä nimellisessä kirjastonhoitajan pestissä ja työsti muun muassa Pindaros- ja Sofokles-käännöksiään, kunnes Sinclairin vallankumousvyhyttiin sotkeuduttuaan joutui taas turvautumaan äitiinsä².

Tällöin, vuonna 1806, Johanna lopulta haetutti poikansa pakkohoitoon Tübingenin mielisairaalaan. Hölderliniä hoitaneen kuuluisan lääkäri Johann von Autenriethin³ menetit kylmine kylpyineen ja vaiennusnaamareineen eivät olleet järin lempeitä, ymmärtäväisiä tai tuloksellisia. Jo seuraavana vuonna Hölderliniä ihaillut puuseppä Ernst Zimmer kuitenkin otti hänet asumaan tornihuoneeseensa, missä Hölderlin sai mutista ja kuljeksia vapaasti.

Hölderlinin mielisairauden ruodinta lievittää ahdistusta, joka herää hänen tekstiensä vaikeatulkintaisuudesta. Lukija (tai tutkija) saattaa huoata helpotuksesta: eihän tuota tarvitsekaan ymmärtää, jos kerran mies oli sekopää. Vihjailu Hölderlinin hulluudesta antoi jo aikanaan hänen entisille ystävilleen tekosyyin olla ottamatta vakavasti hänen myöhäisiä tekstejään ja käännöksiään, jotka auttamattomasti poikkesivat klassismin ihanteista, ajan muotiestetiikasta ja -ideologioista

Hölderlinin outous ahdistaa, koska sen ymmärtäminen todennäköisesti vaatii irtautumista omista suunnitelmista, järjen tukirakenteista ja käsitettävyyshanteista. Ensireaktio voi olla nauru, kuten Goethe, Schelling ja oletettavasti aika liuta Hölderlinin kirjallisuusfilosofia tuttavien osoittivat: epäortodoksisen *Antigone*-käännöksen alettua levitä eräskin Goethe-salongillinen saksalaista älymystöä viihdytti itseään höröttelemällä sille. Hullun leimalla varustettu ihminen on tehty harmittomaksi ja mahdollisesti vaiennettuna siivottu pois näkyviltä houruinhuoneen kivikellariin.

Toisaalta uudemman tutkimuksen nostettua Hölderlinin arvoon hulluuskysymystä on kierretty toteamalla, ettei Hölderlin ollut hullu vaan ainoastaan masentunut. Lienee tarpeetonta painottaa, että kumpikin ratkaisu on liian helppo. Siksi voi olla oikeus ja kohtuus suhtautua Hölderlinin hulluuteen samalla epädiagnostisella armolla kuin Norbert von Hellingrath (1888–1916). Hellingrath oli saksan ja kreikan filologi ja teki aikansa vaikutusvaltaisimman ja yhä edelleen viitatuksen tulkinnan Hölderlinin hulluudesta. Häntä pidetään päävastuullisena 1900-luvun alussa heränneeseen Hölderlin-kiinnostukseen, mutta syytetään myös psykologisoinnista. Joka tapauksessa Hellingrath oli viimeisinä vuosinaan Hölderlinin ajallisesti nyrjähtänyt varjo miltei yhtä tinkimättömästi kuin Hölderlin oli ollut muinaisen Kreikan varjo.

Löydettyään opiskeluaikanaan Stuttgartin kirjastoon hautautuneita Hölderlinin myöhäistekstejä (Pindaros-käännökset ja myöhäiset hymnit) Hellingrath alkoi toimittaa niitä julkaistavaksi, tutkia Hölderliniä itse ja organisoida Hölderlinin koottujen teosten editiota. Hellingrath kuului myös niin sanottuun *George-Kreisiin*, karismaattisen runoilija Stefan Georgen⁴ ympärille järjestäytyneeseen joukkoon, joka muistetaan muun muassa luontomystiikasta, ”salaisen saksan” (*Geheimes Deutschland*) aatteesta ja antimodernista idealismista. Tämä henki näkyy vahvasti myös Hellingrathin Hölderlin-tulkintoissa.

Vuonna 1914 Hellingrath lähti ensimmäisen maailmansodan rintamalle tutkimusaineisto mukanaan, mutta palasi seuraavana vuonna kotiseudulleen saamiensa vammojen vuoksi. Ennen uutta lähtöään sotaan ja kuolemaansa Verdunin taistelussa Hellingrath ehti pitää kaksi tärkeää esitelmää: yhden Hölderlinistä ja saksalaisuudesta (”Hölderlin und die Deutschen”) ja viimeisen Hölderlinin hulluudesta (”Hölderlins Wahnsinn”). Hellingrathin tutkimusote on ihailtava: häntä ei kiinnosta repostella Hölderlinin lapsuudella, rakkaussuhteilla tai millään likaisilla pikku salaisuuksilla. Hölderlinin hulluus on Hellingrathin mukaan väsähtämistä henkisen puutteen aikojen (*dürftige Zeit*)⁵ ihmisiin ja elämään.

Seuraava anekdootti on peräisin Hellingrathin viimeisen esitelmän muistiinpanoista. Kuten kertomuksesta käy ilmi, kohdattu ”vieras” ei kertonut nimeään, ja itse muistelmalla oli aikanaan (1852) yli viidenkymmenen vuoden takainen. Ei siis voida olla täysin vakuuttuneita, että teksti kertoo Hölderlinistä, vaikka kaikki viittaakin hänen hahmoonsa ja hänen puheenpartensa on tunnistettava. Tässä tekstissä Hölderlinin hulluus on kuitenkin yhtä elävää ja vaativaa kuin hänen runoutensa, ja kenties siitä erottamaton.

Hölderlin vuonna 1802

Kerron vielä: Hölderlin pakeni Gontardien taloudesta Homburg vor der Höheen, mihin hänen uskollinen ystävänsä Sinclair hänet majoitti. Käytettyään säästönsä loppuun, palattuun jälleen kotiseudulleen ja siirryttyään levottomasti tuskastuttavasta kotiopettajan pestistä toiseen hän sai paikan Bordeaux'sta saksalaisen liikemiehen perheestä⁶.

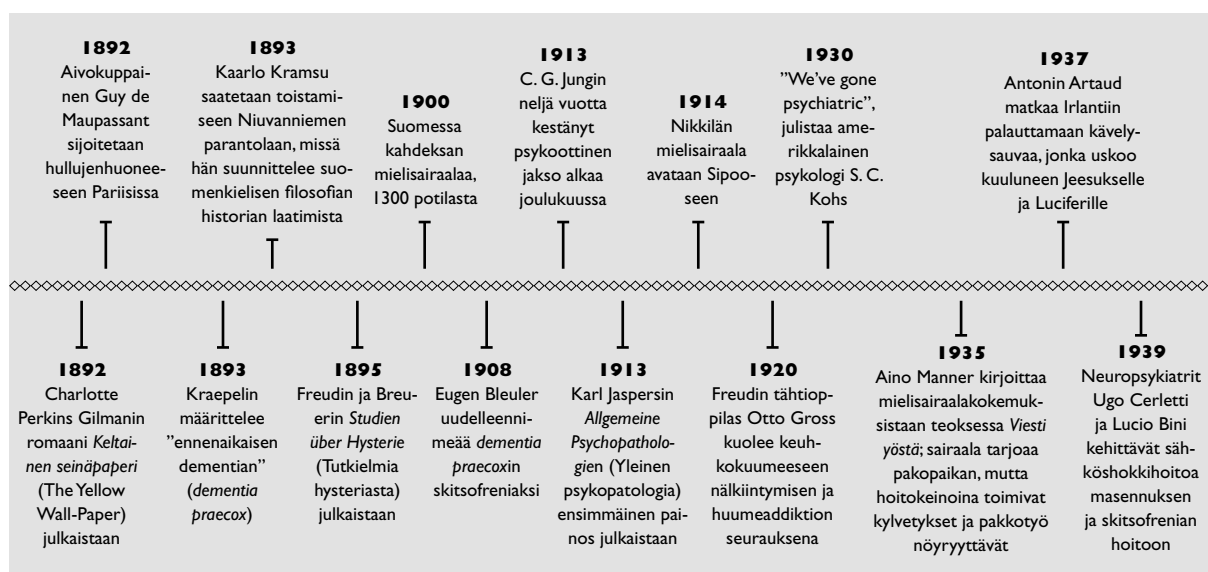
Nämä yksityiskohdat eivät juurikaan kiinnosta meitä, mutta tahdomme vielä kohdata Hölderlinin hahmon. Emme voi uskoa, että ”taivaiseen vankeuteen myyty”⁷ voi suoriutua yhtenä toisten joukossa pakotettuna arkisiin askareisiimme. Niinpä esitän painokkaan muiston, jonka eräs Madame de S...y esitti saksalaiselle kirjailija Moritz Hartmannille Pariisin lähellä sijaitsevassa linnassaan vuonna 1852:

”Elettiin vuosisadan alkua, eli tämä tapahtui viitisenkymmentä vuotta sitten. Asuin vanhempieni kanssa tässä samaisessa talossa ja olin silloin neljä- tai viisitoistavuotias lapsi. Eräänä päivänä huomasin parvekkeelta katsellessani miehen, joka näytti vaeltelevan päämäärättömästi ympäriinsä, poikkesi usein tieltä kuitenkin etsimättä mitään eikä vaikuttanut olevan matkalla mihinkään. Hän palasi monesti takaisin samaan paikkaan huomaamattaan. Sinä iltapäivänä kohtasin hänet ollessani kävelyllä, mutta hän kulki ajatuksiinsa uppoutuneena ohitseni minua huomaamatta, ja kun muutaman minuutin kuluttua hän

ilmestyi eteeni tienmutkassa, hän oli kiinnittänyt pohjattoman kaihoisan katseensa kaukaisuuteen.

Tyttömäisessä yksinkertaisuudessaan olisin tuohon aikaan järkyttynyt mistä tahansa muusta samankaltaisesta kohtaamisesta niin tavattomasti, että olisin juossut kotiin ja piiloutunut isäni taakse. Tämä muukalainen kuitenkin herätti minussa jonkinlaista myötätuntoa, jota en kykene kuvailemaan. Se ei ollut sääliä, jota tunnetaan köyhää tai avun tarpeessa olevaa kohtaan, vaikka hän toki näytti olevan avun tarpeessa: hänen vaatteensa olivat ruokottomat, likaiset ja sieltä täältä risaiset. Kun katsoin häntä, minut täytti myötätunnolla ja säälillä ennemminkin hänen kärsivä olemuksensa ja vaikutelma, ettei hän ole läsnä itsessään vaan kaukaisten rakastettujen ihmisten luona. Illalla kerroin muukalaisesta isälleni. Hän ajatteli, että vieras on yksi niistä monista sotavangeista tai poliittisista vangeista, joiden juuri ja juuri suvaitaan elää ja liikkua vapaasti kunniasanansa nojalla Ranskan keski-osissa.

Seuraavana päivänä näin tuon kummallisen muukalaisen harhailevan peltojen poikki samoin kuin edellisenä päivänä ja lopulta päätyvän pihaamme, joka on tielle päin avoin. Hän katseli ympärilleen ihmettyneenä ja näytti pian alkavan viihtyä tässä ympäristössä. Tuota isoa nurmikenttää, jonka varmaan näit, ei vielä ollut silloin. Sen paikalla oli korkean pylväskäytävän reunustama suuri vesiallas, ja pylväskäytävää koristi kahdenkym-



menenneljän pienemmän ja suuremman kreikkalaisen jumaluuden joukko, joista suurin osa oli 1500-luvulla tehtyjä kopioita antiikin veistoksista. Altaan keskelle muotoillulla kallioilla seisoi Giovanni da Bolognan Nep-tunus.

Huomattuaan tämän jumalseurueen vieras kiiruhti pitkin askelin patsaiden luokse riemukkaan innostuksen vallassa. Hän nosti kätensä kuin rukoillen, ja ikkunasta katsoen näytti, että hän myös huusi ääneen innoittunutta liikutustaan ilmaisevia sanoja. Sitten hän kulki altaan ympäri patsaalta toiselle kuin asiantuntija tai vähintäänkin taiteenharrastaja, ja isäni huomautti, että hän viipyi pisimpään kauneimman veistoksen äärellä. Nautin kovasti tämän esityksen tarkkailusta, ja se tuntui viihdyttävän myös isääni. *C'est quelque original*, hän toisteli moneen kertaan tarkkaillessaan vierasta⁸.

Ärsyynnyin kovin, kun vartijajoukko keskeytti viihdykkeeni. Isäni puistosta huolehtimaan palkatut vartijat ryntäsivät paikalle, yrittivät häätää vieraan ja eleistä päätellen selittivät puiston olevan yksityisaluetta, johon hänellä ei ole asiaa. Vieras hymyili, käänsi heille selkensä ja siirtyi seuraavan patsaan luokse. Tilanvartijat seurasivat häntä ja karjuivat hänelle sitä ankarammin, mitä vähemmän hän siitä piittasi. Lopulta eräs mies tarttui hänen käteensä poliisin otteella heittääkseen hänet väkisin ulos puistosta.

Isäni oli vaikutusvaltainen ihminen departementissa, prefektien ystävä. Hän pyrki itsekin prefektiksi, ja tästä syystä hän oli toki innokas todistamaan halunsa auttaa alempisyätyisiä kansalaisia. Se ei kuitenkaan ollut hänen luontaisin taipumuksensa. Nähdessään moista väkivaltaa isäni ryntäsi ulos ja minä hänen perässään. Hän laittoi vartijat ruotuun ja kehotti vierasta katselemaan puistoa aikansa kuluksi.

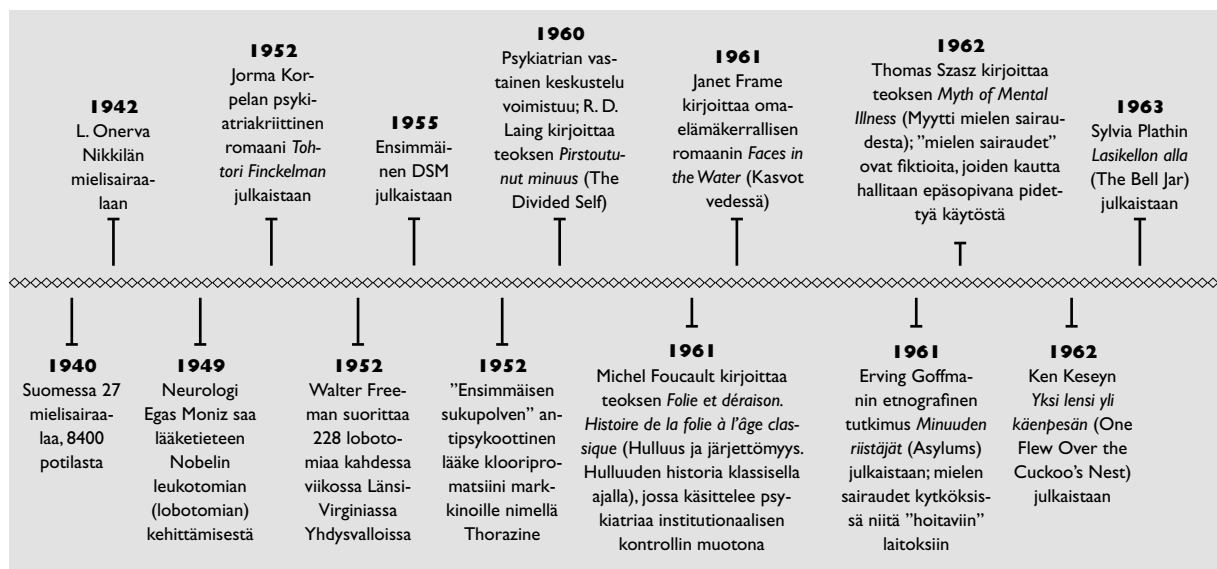
Vieras ei juurikaan ollut piitannut vartijakaartin karkeudesta. Hän kääntyi heti isäni puoleen ja sanoi hymyillen: 'Jumalat eivät ole kenenkään ihmisen omaisuutta vaan kuuluvat maailmalle. Ja jos he hymyilevät

meille, myös me kuulumme heille. Katso, kuinka tämä Aglaia⁹ hymyilee minulle ja vangitsee minut; hän ei hymyile ainoastaan omistajalleen.' 'Se esittää Pomonaa¹⁰, sanoi isäni. Vieras väitti tiukasti vastaan: 'Ei, se on Aglaia', ja lisäsi heti: 'Veden olisi oltava kirkkaampaa, kuten Kefissos tai Eretheuksen virta Akropoliilla. Ei ole kirkkaille jumalille arvollista, että he joutuvat katsomaan itseään himmeästä peilistä.' Sitten hän lisäsi huokaisten: 'Mutta emme ole Kreikassa.'

'Oletteko kenties kreikkalainen?' kysyi isäni puoliksi piloillaan, puoliksi tosissaan. 'En – päinvastoin. Olen saksalainen.' huokasi vieras. 'Päinvastoin?' toisti isäni. Onko saksalainen kreikkalaisen vastakohta? 'Kyllä', vastasi vieras ykskantaan, ja lisäsi jonkin ajan kuluttua: 'Me kaikki olemme sitä! Myös te ranskalaiset, ja teidän arkkivihollisenne englantilaiset – me kaikki olemme sitä!'

Sitten hän puhui pitkään pelkästään isäni puoleen kääntyneenä asioita, joista en muista mitään. En muista paljoa myöskään niistä keskusteluista, joihin itse otin osaa, ellei niistä sittemmin puhuttu kotona usein. Esimerkiksi aina, kun isäni määräsi altaan puhdistettavaksi, hän sanoi piloillaan: 'Veden on oltava kirkasta kuin Kefissos tai Eretheuksen virta Akropoliilla', ja niin edelleen. En myöskään ymmärtänyt kaikkea, mitä vieras sanoi sanojen yleisen merkityksen lisäksi. Hän puhui varsin huonoa ranskaa vääristävällä aksentilla, mikä teki monista sanoista minulle käsittämättömiä. Tätini, joka oli kasvattanut minut, ilmestyi paikalle ja äimisteli vieraan puheita, mutta isäni kuiskasi hänelle: 'Tuo on saksalainen, originelli!'

Me kaikki kuitenkin pidimme kovasti tuosta originellista. Hän ei ollut kaunis katsella ja näytti vanhenneen ennenaikaisesti, vaikkei luultavasti ollut paljoakaan yli kolmenkymmenen. Hänellä oli kuitenkin hehkuva mutta hyväntahtoinen katse ja voimakas mutta lempeä suu; hänestä myös näki, ettei hänen senhetkinen vaatetuksensa mitenkään vastannut hänen asemaansa tai koulutustasoan. Ilahduin kovin, kun isä kutsui hänet seuraksemme



jatkuu sivulla 58

taloon. Hän otti kutsun vastaan ilman suurellisia eleitä ja seurasi mukanaamme jatkaen puheitaan. Vähän väliä hän asetti kätensä pääni päälle, mikä samaan aikaan sekä pelotti että miellytti minua.

Isäni oli ilmeisen kiinnostunut vieraasta ja halusi kuunnella hänen erikoisia puheitaan pidempään, mutta koki pettymyksen päästyämme salonkiin. Vieras suuntasi suoraa päätä sohvalle ja totesi: 'Olen väsynyt.' Sen jälkeen hän mumisi jotain, mistä ei saanut selvää, oikaisi sohvalle ja nukahti saman tien. Seisoimme siinä ja katselimme toisiamme äimistyneinä. Tätini sammalsi: 'Hän on hullu.' Isä puisti päätään ja väitti: 'Hän on originelli, pidän hänestä, hän on saksalainen.' Isä lähetti viiniä tuovan palvelijan takaisin ja me lähdimme salongista ja jätimme omaan rauhaansa vieraan, joka todellakin vaikuttanut väsyneeltä.

Katselin häntä ikkunasta silloin tällöin; hän nukkui keskeytyksettä pitkälle iltapäivään. Hänen herättyään isä kutsui hänet päivällispöytään. Hän nautti kovasti viinistämme ja kävi hyvin selkeäksi. Hän kertoi paljon Saksasta ja eteläisestä Ranskasta ja muistelen, että tois-taitoisesta ranskan kielestään huolimatta hän esitti meille loistokkaan ja mitä runollisimman kuvauksen merestä, jonka oli Bordeaux'ssa kokenut. Välillä hän keskeytti kertomuksensa ikään kuin peläten, että olisi kertomusta jatkaessaan voinut päätyä johonkin sopimattomaan elämänvaiheeseensa.

Kuunnellessaan vieraan puhetta tätini taipui kannattamaan isän näkemystä, että vieraamme ei ole hullu vaan originelli, ja alkoi kuunnella häntä osallistuen keskusteluun yhä enemmän. Hänen mukaansa miehen puheissa oli paljon totuutta ja ne kertoivat myös hengen suuresta syvyydestä. Se, mikä hänen puheissaan oli käsittämätöntä, liittyi hänestä vieraan huonoon ääntämiseen ja puutteelliseen ranskan kielen taitamukseen.

Tätini oli harrasmielinen ihminen ja mieluusti "filosofoi" metafysisistä asioista (tai kutsui sitä filosofoinniksi), joten keskustelu ohjautui sen suuntaisiin aiheisiin. Tuolloin vieras jätti raamatunkohdat sikseen ja esitti monia omalaatuisia väitteitä. Muistelen nyt pitkää puheenvuoroa, jonka tätini kirjasi seuraavana päivänä muistiin, ja jota siten saatoin monesti lukea tapahtuman jälkeen. Sisältö oli kutakuinkin seuraava:

'Kuolemattomuus on tätä: kaikesta hyvästä, minkä koemme kauniiksi, tulee henki [*Genius*], joka lakkaamatta kulkee kanssamme eikä jätä meitä, vaan kulkee kanssamme mitä kauneim-massa hahmossa aina hautaan saakka. Hautakummultamme se lähtee lentoon ja liittyy henkijoukkoon, joka jatkuvasti toteuttaa pyrkimystään edistää maailman täydellistymistä ja käsitettävyyttä. Nämä henget ovat samaa syntyä kuin sielumme, tai jos niin halutaan sanoa, sen osia, ja vain näissä osissaan on sielumme kuolematon. Suuret taiteilijat ovat jättäneet meille teoksissaan henkiensä jälkikuvia, mutta ne eivät ole itse henkiä. Ne ovat vain maallisia toistettuja esityksiä, jotka ovat kuin auringon heijastuksia meressä, tai ennemminkin sumussa. Kreikan jumalat ovat tuollaisia heijastuksia koko kansan ajattelusta. – Niin saavutetaan kuolemattomuus.'

Tätini toivoi saavansa kuulla jotain vieraasta itsestään ja johti keskustelun aina takaisin häneen, ja kysyi kenties vain sanoakseen jotain: 'Uskotteko te itse olevanne tällä tavalla kuolematon?' 'Minäkö?', vastasi hän nuivasti, 'minä, joka nyt istun tässä? En. En enää ajattele hyvin. Se minä, joka oli kymmenen vuotta sitten, on kuolematon – kaikesta huolimatta.' Ja hetken pohdittuaan hän vahvisti: 'Tuo minä on joka tapauksessa juuri sitä.'

Emme lopultakaan saaneet tietää mitään hänestä itsestään, hänen kohtaloistaan – emme edes tienneet hänen nimeään. Kerran isäni kysyi sitä häneltä, mutta hän katki päänsä käsiin ja sanoi: 'Kerron sen teille aamulla. Uskokaa minua, joskus on vaikea muistaa omaa nimeä.'

Kaikki tämä oli kummallista, mutta olimme totuneet tämän miehen omituisuuksiin niin käsittämättömän nopeasti, että otimme kaiken itsestäänselvyytenä. Kenenkään mieleen ei tullut osoittaa minkäänlaista epäluottamusta salaperäistä vierasta kohtaan, ja joka tapauksessa iltamme kului hilpeissä tunnelmissa. Isä sanoi tädille: 'Uskon kylläkin, että tämän miehen mieli on häiriintynyt, mutta henkisesti hän on jalo ja suuri ja syvälinen luonoltaan.'

Minä puolestani koin hänet profeettana, hyväntah-toisena loitsijana, ja olin hyvin onnellinen, kun oli jo myöhä ja hänellä ei selvästikään ollut aikeita lähteä talostamme, ja isä kutsui hänet yövieraaksemme. Tätini kiiruhti valmistelemaan hänelle huonetta ja iloitsi ajatuksesta saada viedä filosofoida hänen kanssaan, ja isä päätti heti aamulla ottaa selvää hänen elämäntalostaan, joka vaikutti kovin onnettomalta, ja tehdä jotain hänen hyväkseen – esimerkiksi sijoittaa hänet johonkin hoitoon, jossa hänen päänsä laitettaisiin järjestykseen. Hän sanoi: 'Tuolla miehellä on valtavasti tietämystä, jota hän kenties voisi vielä käyttääkin.'

Yö kuitenkin pyyhki pois kaikki suunnitelmat. Noin tunti keskiyön jälkeen heräsimme kaikki palvelijan huutoon. Palvelija oli ollut palaamassa joltain öiseltä salaretkeltään ja oli ollut matkalla ullakkohuoneeseensa. Syöksyin tätini kanssa huoneestamme samalla silmänpäyksellä, kun isä avasi oman ovensa. Heti vilkaistuaan porraskäytävään isä kiiruhti kaskemään meidät takaisin makuukamareihimme, mutta tuon puolen minuutin aikana olin jo ehtinyt nähdä tarpeeksi. Palvelija makasi yläaskelmilla kauhun vallassa; vieras oli hänen edessään mitä kummallisimmassa asussa. Hän oli kietoutunut valkoiseen lakanaansa, ja koska se oli hänen ainoa asusteensa, hän muistutti jossain määrin kreikkalaista pat-sasta. Vasemmassa kädessä hänellä oli lyhty, oikeassa tikari: isälleni kuuluva 1500-luvun aseoppien taidon-näyte, joka oli riippunut vierashuoneen seinällä. Isä otti häneltä aseensa ja johdatti hänet takaisin huoneeseensa, missä hän kävi pitkälleen isäni toiveesta.

Istuin täristen nojaten tätiini, joka itki. 'Ihmisparka', hän huokaili kerta toisensa jälkeen, 'hän on todellakin hullu. Voi kuinka ikävää, hän on niin henkevä, viisas ja hyveellinen! Kyllä, hän on varmasti myös hyvä, sillä jopa hänen hullunsilmistään loistaa hyvyys!' Istuimme siinä,

kunnes isä tuli huoneeseen ja kehotti meitä käymään sänkyyn. Vieras oli mitä syvimässä unessa eikä häntä varmastikaan tarvitsisi pelätä sinä yönä. 'Olipa kummallinen seikkailu', totesi isä olkaansa kohauttaen kätkeäkseen oman myötätuntonsa vierastamme kohtaan.

Kun heräsimme seuraavana aamuna, vieras käyskenteli puistossa rauhallisesti, mutta surullisen oloisella ryhdillä. Täti halusi mennä hänen luokseen, mutta isä pidätti häntä. 'On parasta jättää hänet omaan rauhaansa', hän sanoi. 'Kun hän palaa, katson, mitä on tehtävissä.' Isä kehotti meitä myös lähtemään pois ikkunan äärestä. 'Mikäli vieraamme muistaa jotain edellisyön tapahtumista, hänestä tuntuu varmasti ikävältä huomata, että häntä tarkkaillaan.'

Niinpä jätimme hänet rauhaan. Tällä kertaa hän ei pysynyt kreikkalaisjumalten seurassa vaan käveli hitain

askelin ja selvästi masentuneena tiheikköön. Eräs työntekijämme kertoi hänen levänneen siellä eräällä penkillä. Kun hän ei muutaman tunnin sisällä ollut palannut maiseen, isä lähti etsimään häntä. Hän ei ollut enää puistossamme. Tähyilimme ikkunoista ja parvekkeilta koko lähialueen – häntä ei näkynyt missään. Isä kävi ratsain läpi koko tienoon. Vieras oli ja pysyi tiessään. Emme olleet sitemmin koskaan tavanneet häntä."

Nyt olemme hetkellisesti kohdanneet hahmon, jossa taivainen profeetta kulki läpi puutteen aikojen.

Suomentanut Johan L. Pii

(alun perin: Norbert von Hellingrath, Hölderlin's Wahnsinn. Teoksessa *Hölderlin. Zwei Vorträge. 2. p.* Hugo Bruckmann, München 1922, 72–81)

Suomentajan viitteet

- 1 Ks. tämän lehden sivut 13–18.
- 2 Isaac von Sinclair (1775–1815) oli aate-lissuvun poika, diplomaatti, kirjailija, yksi Hölderlinin läheisimmistä ja uskollisista ystäväistä ja Hölderlinin tavoin poliittisesti radikaali Ranskan vallankumouksen ihailija. Kaksi vuotta Hölderlinin paluun jälkeen 1804 Sinclair kutsui hänet luokseen Homburgiin. 1805 Sinclair joutui kuitenkin lain kouran rusenneltavaksi ja miltei puille paljaille ruhtinasvastaisen vallankumouksellisen vehkeilynsä seurauksena. Erään anekdotoin mukaan Hölderlin oli poliisi-kuulustelussa järkyttynään ja sekavana ollut valmis kavaltaamaan ystävänsä, mutta hänen lausuntoaan ei kaikkein onneksi voitu ottaa huomioon: hän puhui käsittämätöntä saksan, latinan ja kreikan sekaotkua ja hänet vapautettiin edesvaututtomana. 1806 Sinclair ei enää pystynyt elättämään Hölderliniä ja pyysi hänen äitiään pitämään tästä huolen. Hurskas ja hyvää tahtova mutta tiukkapipoinen sävyinen äiti huolehti Hölderlinin hullujenhuoneelle.
- 3 Johann von Autenrieth (1772–1835) oli yksi aikansa arvostetuimmista saksalaislääkäreistä. Hän aloitti uransa tutkimalla

- 4 ennen kaikkea elimellisiä sairauksia, mutta nykyään hänet muistetaan parhaiten "empiirisistä metodeistaan" mielisairanhoidossa. Hänen tunnetuimmat keinonsa olivat lähinnä ruumiillisia: rauhoittavia (osin vaarallisia) lääkaineita, kylmiä kylpyjä ja huutamisen estäviä naamareita. Toisaalta Autenrieth ansaitsee tunnustusta siitä, että hänen toimintansa vaikutuksesta Tübingenin hullujenhuoneesta tuli Saksan ensimmäinen sairaala, jossa säilyttämisen ohella hulluja pyrittiin myös jotenkin hoitamaan ja parantamaan. Hölderlinin Autenrieth totesi parantumattomaksi. Monien arvioiden mukaan vasta hullujenhuone mursi Hölderlinin lopullisesti.
- 5 Stefan George (1868–1933) oli runoilija ja kääntäjä, jolla oli nuorena yhteyksiä ranskalaiseen symbolismiin, mutta kääntyi sitemmin vahvasti kansallismieliseksi. *George-Kreis*in koheesio perustui lähinnä hänen henkilönsä palvontaan. Hellingrathin löytämät Hölderlinin tekstit ilmestyivät ensimmäistä kertaa Georgen toimittamassa lehdessä *Blätter für die Kunst* (1910).

- 6 "Näyttää vain paremmalta/ Nukkua, kuin olla nyt näin kovin ystävätön,/ Näin odottaa, enkä tiedä nyt tehdä mitään, sanoa en,/ Tai mihin runoilijaa puutteen ajan tarvitaan." (*Indessen dünket mir öfters/ Besser zu schlafen, wie so ohne Genossen zu sein./ So zu harren, und was zu tun indes und zu sagen./ Wei ich nicht, und wozu Dichter in dürftiger Zeit.*) Ks. Friedrich Hölderlin, *Teokset*. Suom. Johan L. Pii. niin & näin -kirjat, Tampere 2012, 216.
- 7 1802 Hölderlin ehti toimia kolmisen kuukautta kotiopettajana hampurilaisen viinikauppias Meyerin perheessä Bordeaux'ssa, kunnes tuntemattomista syistä luopui asemastaan ja suuntasi paluumatkalle.
- 8 Myöhemmissä versioissa kohta kuuluu: "taivaisen vankeuden murtama" (*in himmlische Gefangenschaft gebückt*).
- 9 "Onpa omalaatuista!"
- 10 Aglaia (myös Aglaea, Charis tai Pasithea) on kreikkalaisessa mytologiassa nuorin kolmesta sulottaresta ja kauneuden, loiston ja sulokkuuden jumalatar. Roomalaisessa mytologiassa Pomona on puutarhojen hedelmällisyyden ja runsauden jumalatar.



OULANNE, OVASKA, SNEITZ, TELAKIVI, TELAKIVI,
VESTERINEN & YLI-TEPSA

Filosofia psykiatrian lääkkeenä?

The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry. Toim. K. W. M. Fulford ym.
Oxford University Press, Oxford 2013. 1322 s.

Vuosi sitten julkaistu psykiatrian filosofian tiiliskivi antaa 73 artikkelillaan ja kahdeksalla teemaosiollaan kattavan kuvan psyykkisistä häiriöistä käydystä filosofisesta keskustelusta. Kirjoittajia yhdistää kriittinen näkemys psykiatrian nykytilasta ja usko filosofian kykyyn näyttää, mihin alalla pystytään. Mielen terveydenhuollossa tarvitaan laajaa ymmärrystä tutkimuskohteen moninaisuudesta. Yksinkertaistavat sairauksien selitysmallit eivät ole toimineet: psykiatria ja sen luokittelujärjestelmiä täytyy uudistaa.

Käsikirjan kirjoittajien joukossa on sekä filosofeja ja psykiatrian tutkijoita että hoitotyötä tekeviä psykiatreja. Erilaiset taustat ilmenevät myös erilaisissa lähestymistavoissa ja vaikuttimissa tutkia psykiatrian filosofiaa. Joissakin artikkeleissa tavoitteena on selvästi parantaa hoitokäytäntöjä, toisten päämäärät ovat puhtaasti tieteenfilosofisia. Myös sairauden kokeneiden ääni kuuluu hetkittäin. Kirjoittajien moninaisuus rajoittuu kuitenkin pitkälti angloamerikkalaiseen kontekstiin, ja näkökulma on selvästi länsimainen.

Psykiatrian käsitteet syynissä

Useimmat käsikirjan artikkelit ottavat kantaa psykiatrian käsitteiden ja tutkimuksen riippuvuuteen historiallisesti muuttuvista normeista ja arvoista. Kiista luonnollisista luokituksesta ja arvosidonnaisuudesta on psykiatrian filosofian keskeisimpiä teemoja, eikä sen kliinistäkään merkitystä voi vähätellä.

Naturalistisen kannan mukaan arvot tai intressit eivät määrää, mitä mikin mielen terveyden häiriö pohjimmiltaan on. Sen sijaan häiriö tulee ymmärtää esimerkiksi biologisten toimintojen poikkeamana. Elselijn Kingma huomauttaa (luvussa 25), että naturalismilla on näin ymmärrettyinä kaksi puolta. Toisaalta sairauden ja siihen liittyvien käsitteiden taustalta voidaan osoittaa objektiivinen, biologinen perusta. Toisaalta nämä käsitteet eivät myöskään ole arvosidonnaisia. Kingman kannattama heikko naturalismi kuitenkin pysähtyy puolitiehen: mielen sairauden käsitteellistäminen on aina kytköksissä kulttuurisiin ja historiallisiin arvoihin.

Esimerkeiksi tavoista ymmärtää häiriöitä Kingma poimii Thomas Szaszin tunnetun antipsykiatrisen kannan ja kaksi biologista käsiteperustaa etsivää natu-

ralistista teoriaa, biostatistisen ja evolutiivisen. Szaszin mukaan ei ole lainkaan mielekäästä puhua *mielen* sairaudesta. Tällainen puhe on harhaanjohtavasti metaforista: sairaus tai häiriö on aina fysiologinen, eikä mielisairauksia siten ole olemassa. Mielen sairauksina pidetyt ilmiöt ovat poikkeamia hyväksytyistä normeista ja arvoista. Niiden luokittelu sairaudeksi on vallankäyttöä, ei tiedettä.

Biostatistisen kannan (Christopher Boorse) mukaan taas sairaus on jonkin populaation yksilöille normaalien toimintojen tai kykyjen estymistä sisäisen tilan vaikutuksesta. Evolutiivinen kanta (Jerome Wakefield) puolestaan selittää terveyden ja sairauden viittaamalla siihen, millaisia toimintoja ja kykyjä organismilla tulisi olla evolutiivisen historian valossa. Sekä biostatistisen että evolutiivisen näkemyksen mukaan biologiset kriteerit selittävät, mitä on pidettävä häiriönä ja mitä terveenä ja normaalina, ja nämä käsitteet ovat sovellettavissa yhtä lailla mieleen kuin ruumiiseen.

Dominic Murphy (luku 57) ja Rachel Cooper (luku 56) valaisevat Kingmankin kannattamaa psykiatrian kahden tason mallia vertaamalla mielen terveyden häiriön käsitettä rikkaruuhon. Vaikka on intressi- ja arvoriippuvaista, mitkä kasvit luetaan rikkaruuhoksi, kasvit ovat itsessään luonnollisia luokkia. Cooperin mukaan saman mielen terveyden häiriön ilmentymät ovat keskenään samanlaisia jollakin kausaalisesti relevantilla tavalla. Samanlaisuus voi olla yhtä lailla geneettistä kuin kehityshistoriaan liittyvää. Siksi erilaiset näkemykset luonnollisista luokista voivat sopia yhteen eri häiriöiden kanssa.

Murphy ja John Campbellin (luvut 55 ja 57) artikkelit täydentävät naturalistista näkemystä psykiatriasta tarkastelemalla kausaalista selittämistä. Kummatkin kannattavat interventionistista teoriaa, jonka mukaan syyn ja

seurauksen suhde voidaan paljastaa puuttumalla siihen. Campbell havainnollistaa asiaa esimerkillä. Kun tietty intiaaniheimo rikastui kasinoiden avulla, mielenterveyden häiriöt vähenivät. Puuttuminen köyhyyteen osoitti siis varattomuuden olevan osasy syy häiriöihin.

Arvokysymykset ja päämäärien problematisoinnit nousevat keskeisempään asemaan esimerkiksi K. W. M. Fulfordilla ja C. W. van Stadenilla (luku 26). Tieteenfilosofian valtavirrasta poiketen kirjoittajat nojaavat arkikielen filosofian traditioon. Heidän lähestymistavassaan mielenterveyden häiriöitä koskeva kielenkäyttö on tutkimusaineistoa filosofiselle analyysille, jonka tarkoituksena on valaista terveyden ja sairauden käsitteistöä kokonaisuudessaan. Systemaattisten määrittelyyritysten sijaan on tutkittava käsitteistön käyttöä ja kysyttävä erityisesti, mitä päämääriä sen avulla tavoitellaan.

Pidemmälle arvojen valtakuntaan vie John Z. Sadlerin artikkeli (luku 29), jossa käsitellään mielenterveyden häiriöiden suhdetta paheeseen (*vice*). Monet mielenterveyden häiriöt ovat Sadlerin mukaan määritelmällisesti ”pahesidonniaisia” (*vice-laden*). Esimerkiksi antisosiaalisen persoonallisuushäiriön määrittelyyn sisältyy välinpitämättömyys muiden oikeuksista. Moraalis-juridisen sisällön tunnistaminen paljastaa kuitenkin kysymyksen, miten erottaa psykiatrista hoitoa tarvitsevat ”paheet” muista. Samassa yhteydessä nousevat esiin tärkeät oikeusfilosofiset kysymykset syyntaakettomuudesta.

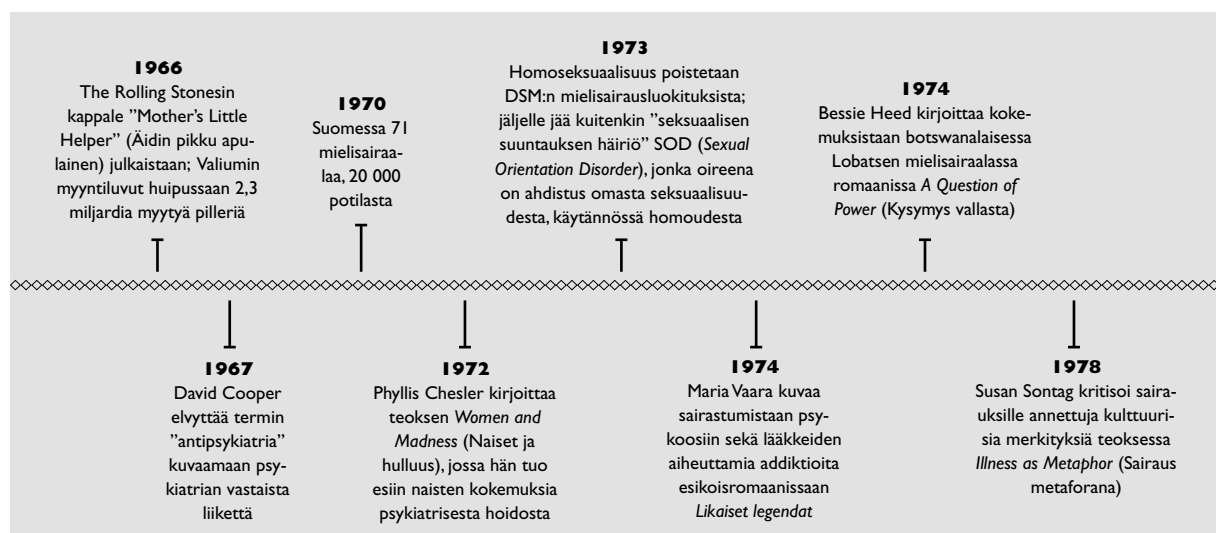
Koska psykiatria asettuu ihmis- ja luonnontieteiden välimaastoon, se tarjoaa tieteenfilosofian uusille tuulille sopivan koetinkiven. Kuitenkin vain suhteellisen pieni osa käsikirjasta on omistettu selittämiseksi ja ymmärtämiseksi. Tämä kuvastaa psykiatrian tilaa tieteenä: psyykkisten häiriöiden tutkimus on yhä lapsenkengissään. Kuten Nick Haslan toteaa (luvussa 58), normaalin käytöksen ja mielen häiriön raja saattaa olla liukuva, eikä etenkään häiriöiden kategorisointiin nojaava selittäminen ole tutkimuksen kannalta hedelmällistä.

DSM:n ongelmat

Erityisen kriittisesti käsikirja suhtautuu Yhdysvaltain psykiatriyhdistyksen APA:n diagnostiseen manuaaliin DSM:ään (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*). Sen ensimmäinen painos ilmestyi vuonna 1952, kolme vuotta sen jälkeen, kun Maailman terveysjärjestö WHO oli julkaissut oman manuaalinsa ICD:n (*International Statistical Classification of Diseases*) kuudennessa painoksessa ensimmäistä kertaa myös osuuden, joka käsitteli mielenterveyden häiriöitä. DSM:ää käytettiin alun perin väestönlaskennallisiin tarkoituksiin sekä Yhdysvaltain armeijan sotilaiden valintaan, arviointiin ja hoitoon. Manuaali on pääasiassa keskittynyt mielen häiriöiden oireiden tunnistamiseen ja luokitteluun, eikä se varsinaisesti ota kantaa häiriöiden syihin. *Handbookin* kantava teema on, että DSM on riittämättömästi perusteltu, sen poliittinen oikeutus on hatara ja sen tarkoituksena on lähinnä turvata yksittäisen ammattikunnan etuja.

Jeffrey Poland ja Barbara von Eckardt (luku 44) kiinnittävät erityistä huomiota DSM:n taustalla olevan tieteen pätevytyteen (tai oikeammin sen puutteeseen). Manuaali on suunniteltu ensisijaisesti diagnostista luotettavuutta ja kliinistä työtä ajatellen. Taustoittava tieteellinen tutkimus on siten jäänyt toissijaiseen asemaan. Poland ja von Eckardt ilmaisevat asian terävästi: DSM-tutkimus on tuottanut tuloksia, jotka ovat negatiivisia, epä johdonmukaisia, heikkoja ja ei-spesifejä, ne eivät ole toistettavissa, ja niitä on mahdotonta tulkita (739). Toinen ongelma tuntuu olevan, että manuaali ei huomioi normaalin inhimillisen toiminnan vaihtelua. Toisin sanoen monet tavallisen elämän piiriin kuuluvat asiat voidaan DSM:n perusteella leimata mielenterveyden häiriöiksi tai sairaudeksi.

Manuaalia julkaisevaa APA:a on myös syytetty liiallisesta medikalisaatiosta: psyykkisistä ongelmista tehdään lääketieteellisiä ongelmia (esim. Sadler luku 45). Tällöin esimerkiksi ei-lääketieteelliset terapiat sivuutetaan käytännössä kokonaan. Koska mielenterveyden häiriöt mää-



ritellään oireiden perusteella, häiriöitä luokittelevia kategorioita luodaan yli tarpeiden. Samassa yhteydessä on myös huomautettu, että lääketeollisuudella on liian suuri poliittinen vaikutusvalta DSM:n kehitystyöhön.

Kaiken tämän lisäksi DSM sivuuttaa kehityksellisen näkökulman mielenterveyden häiriöihin: ne nähdään yksilöllisinä ja sisäsyntyisinä. Vaikka psykologia yrittää ymmärtää ihmistä olennaisesti sosiaalisena olentona, DSM määrittää mielenterveyden häiriöt sairauksiksi, jotka kumpuavat yksin ihmisestä itsestään. Tämä on ongelmallinen näkökulma moniin häiriöihin: esimerkiksi anoreksiassa sosiaalisen ympäristön vaikutus häiriön syntyyn on kiistaton. Jotkin diagnostiset kategoriat ovat myös puutteellisesti määriteltyjä, kuten käy ilmi esimerkiksi dementiaa ja Alzheimerin tautia käsittelevästä luvusta 49. Julian C. Hughesin mukaan dementia on käsitteenä aivan liian laaja ja häilyväinen toimiakseen varsinaisena diagnostisena kategoriana.

Handbookin olisi toivonut käsittelevän hieman johdonmukaisemmin psykiatrian suhdetta kulttuurien välisiin eroihin ja sukupuoleen. Esimerkiksi skitsofrenia on sairaus, jolla on yhdessä tilanteessa diagnosoitu keskiluokkaisia aviovaimoja, toisessa taas tummaihoisia miehiä. Se myös kytkeytyy ahdistaviin yhteiskunnallisiin rakenteisiin. Psykiatria tarvitsee avaimia yhtäältä korjatakseen diagnostiikan vinoumia ja toisaalta hahmottaakseen sairauksien sosiaalisia ja biologisia syitä erilaisten ihmisten keskuudessa. Tämä näkökulma olisi tärkeä, sillä myös DSM:ää on syytetty myös etnosentrismistä: DSM:n psykiatria on valkoihoisen amerikkalaisen miehen psykiatriaa.

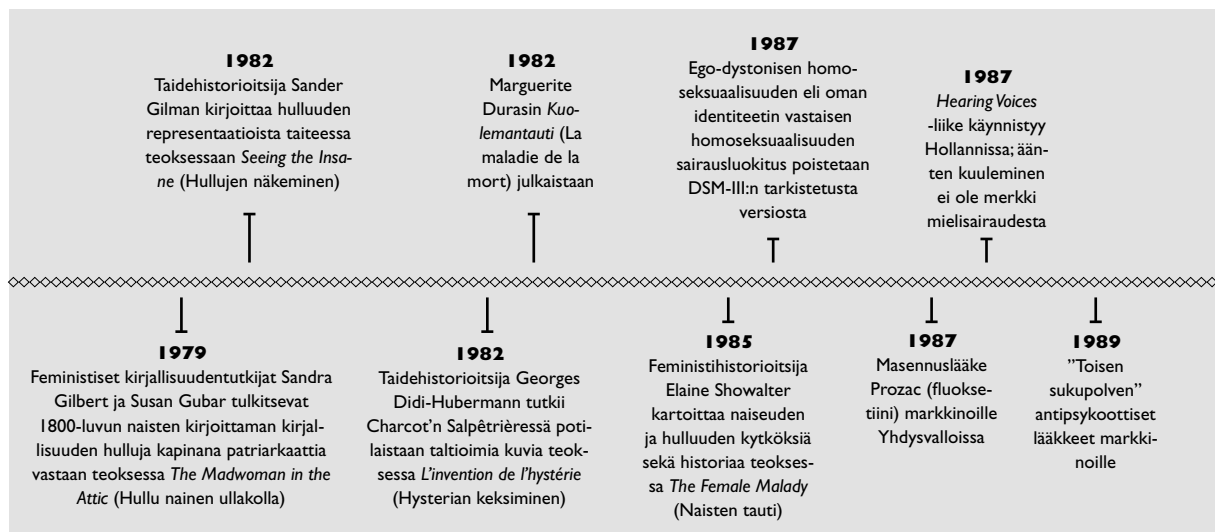
Miten kuvata sairauden kokemusta?

Mielenterveyden häiriöiden tieteellisen selittämisen ja luokittelun lisäksi kirja käsittelee niiden kuvaamista. Moni deskriptiivista psykopatologiaa tutkiva kirjoittaja liittää tarkastelunsa fenomenologisen filosofian perinteeseen. Tämän suunnan psykologia kuvaa mielen häi-

riöiden kokemuksellista ulottuvuutta systemaattisesti, kokemuksen omasta jäsentymisen tavasta lähtien. Toisin sanoen erittely ei riipu siitä, onko kuvaus yhteensopiva sen oletetun (sosiaalisen, psyykkisen, biologisen tai fyysikaalisen) taustamekanismin kanssa.

Fenomenologisen jäsentämisen ja sairauden selittämisen yhteensopivuutta on perusteltu ainakin kahdella tavalla. Ensinnäkin voidaan ajatella, että ihmistieteissä ja biologiassa erilaiset mekaaniset selitysmallit hyötyvät selityksen kohteen hienosyisemmästä erittelystä. Gerrit Glas mainitsee artikkelissaan (luku 35) kuitenkin myös toisen vaihtoehdon: niin sanotun *autopoiesis*-teorian kehittäjät hakevat suoraa vastaavuutta deskriptiivisen fenomenologian, neurotieteen ja dynaamisen systeemiteorian välille. Tässä neurofenomenologisessa kokemuksen selityksessä ei oleteta subjektiivisesta kokemuksesta erillisiä objektiivisia mekanismeja vaan yksi kokonaisuus, jonka aspekteja kokemus ja biologinen organismi ovat.

Hienojakoiset itsetietoisuuden, toimijuuden, omistajuuden ja ykseyden erottelut auttavat jäsentämään psykopatologisia kokemuksia. Deskriptiivisen psykopatologian perustajahahmo Karl Jaspers on väittänyt, ettei esimerkiksi skitsofreenisia tiloja voi eikä pidäkään rationalisoida. Louis A. Sass (luku 39) kyseenalaistaa tämän näkökulman ja kysyy puolestaan, miksi pitäisi vetää *a priori* rajalinja ymmärtämisen ja ymmärtämättömyyden välille. Johannes Roessler (luku 40) on Sassin linjoilla: skitsofreenikon kokemuksellinen tila jäsentyy, kun huomioidaan henkilön aikaisemmat kokemukset. Vaikkapa ajatusten syöttäminen (*thought insertion*) on esimerkki skitsofrenian oireesta, joka vaikuttaa loogisesti ristiriitaiselta. Kuinka joku voi siirtää tai syöttää kokijalle ajatuksia samalla, kun hän itse ajattelee? Jos käteni nousee yhtäkkiä ilmaan, koen *oman* käteni mutta en *toimijuutta*. Ajatusten syöttäminen sen sijaan vastaa kokemusta, että koen itseni nostamassa kättäni, ja samalla joku muu aiheuttaa tämän. Roessler vertaa patologista kokemusta ”normaaliin”: muusikko loukkaa käntensä ja huomaa ensimmäiseksi tuntevansa helpotusta siitä, ettei voi enää



jatkuu sivulla 60

soittaa. Vieras ajatus selittyy piilevällä, aiemmalla toiveella. Samaan tapaan myös tunne itselle syötetyistä ajatuksista saa merkityksensä yksilön kokemuksista ennen psykoositilaa.

Mielen sairauden kokemusten kuvausta käsittelevissä artikkeleissa jää hyvin vähäiselle huomiolle interpersoonallisten, sosiaalisten tai kulttuuristen tekijöiden merkitys, mikä vahvistaa hieman harhaanjohtavaa kuvaa fenomenologiasta yksilön kokemukseen rajoittuvana hankkeena. Poikkeuksen muodostaa Katherine J. Morrisin (luku 37) analyysi ruumiinkuvan häiriöistä (muun muassa anoreksiasta). Morris tuo fenomenologisen tulkinnan rinnalle feministisen kulttuurikritiikin ja tarkastelee sairastumisen sosiokulttuurisia syitä. Yksilöidenväliset ja kulttuuriset suhteet vaikuttavat sairauksien syntyyn ja merkityksellistämiseen, mutta myös hoitotilanteisiin.

Kuinka mieli mieltää toisen mielen?

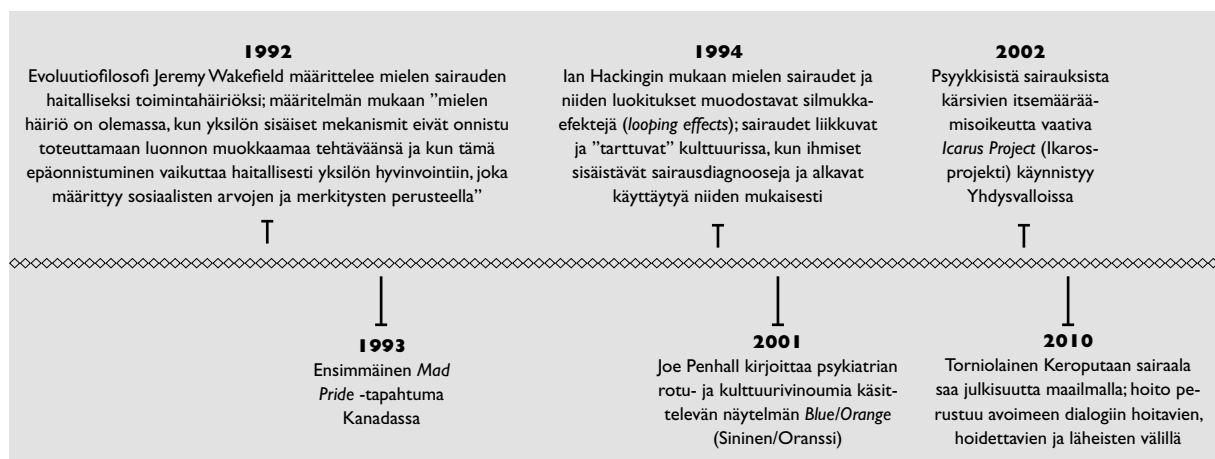
Mielen häiriöiden fenomenologiassa filosofi analysoi ja tulkitsee patologisia tiloja läpikäyneiden henkilöiden kuvauksia heidän omista kokemuksistaan. Potilaan kertomusten tulkitseminen on myös olennainen osa psykiatrin ja potilaan suhdetta. Filosofiaa ja psykiatriaa yhdistääkin kysymys muista mielistä. Useat kirjoittajat käsittelevät kysymystä, millä tavalla mielen ammattilaisen (tiedostetut tai tiedostamattomat) käsitykset mielestä vaikuttavat hoitotilanteeseen. Giovanni Stanghellini (luku 23) tarkastelee psykiatrian keskeistä metodologiaa ja työvälintä, haastattelua. Yksinkertaiselta kuulostavan menetelmän taustalla on monia filosofisia ongelmia, kuten kysymys potilaan subjektiiviseen näkökulmaan pääsemisestä. Kuten Thor Grünbaum ja Dan Zahavi toteavat (luvussa 17), kokemuksen luonteeseen kuuluu, että se on aina kokemista itselle, *minulle (for-me-ness)*. Kokemuksen omistajuus voi tosin järkkyy esimerkiksi skitsofreniaa sairastavan kokemuksessa hänelle syötetyistä ajatuksista.

Psykiatrian taustaoletuksena on usein niin sanottu 'mielen teoria' (*theory of mind*). Siinä muiden mielen

olemassaolo selviää joko päättelemällä muiden käyttäytymisestä (*teoria-teoria*) tai kuvittelemalla itsemme toisen tilanteeseen (simulaatioteoria). Toisten ihmisten mentaalisiä tiloja ei siis havaita suoraan, vaan muiden mielen ymmärtäminen vaatii mielenlukemisen tai kansanpsykologian taitoja. Tällaisessa viitekehelyssä mielenluokituksen häiriöissä (kuten skitsofreniassa ja autismissa) 'mielen teoria' on siis puutteellinen, ja henkilö ei kykene lukemaan mentaalisiä tiloja.

Daniel D. Hutto ja Shaun Gallagher kritisoivat (luvuissa 18 ja 19) tällaista kognitivistista näkökulmaa ensisijaisena tapana ymmärtää muita mieliä tai määrittää mielen sairautta. Hutto ehdottaa ensinnäkin neutraalimpaa kielenkäyttöä intellektualistiselta kalskattavan mielenlukemisen tilalle: hänen mukaansa tulisi puhua pelkästä mielen mieltämisestä (*mind minding*). Mielen mieltäminen ei edellytä käsitteellistä päättelyä, ja se on siksi osuvampi selitys subjektien väliselle kanssakäymiselle. Hutton mukaan kognitivistinen 'mielen teoria' ei ole kattava selitys, sillä esimerkiksi pienet lapset ja monet eläimet reagoivat muiden mentaaliin tiloihin "oikein" (esimerkiksi vihaan pelolla), vaikka eivät teekään minkäänlaisia käsitteellisiä oletuksia muiden mentaalisista tiloista. Samoin olisi virheellistä olettaa, että esimerkiksi autistien heikentyneet vuorovaikutuskyvyt tarkoittaisivat kokonaisvaltaista mielensokeutta.

Gallagher taas paikkaa 'mielen teoriaa' fenomenologiasta ammentavalla vuorovaikutusteoriolla, joka perustuu ruumiilliseen, sensorimotoriseen kanssakäymiseen. Gallagherin mukaan subjektien välisessä vuorovaikutuksessa muiden tunteet, toimet ja intentiot ymmärretään liikkeiden, eleiden, ilmeiden ja sosiaalisen kontekstin avulla – ilman minkäänlaista päättelyä tai simulaatiota siitä, mitä toisen päässä tapahtuu. Esimerkiksi autistien heikentyneet sensorimotoriset taidot voivat selittää puutteita heidän sosiaalisessa kanssakäymisessään. Vuorovaikutus ihmisten välillä vaikeutuu siis ruumiillisten seikkojen takia, ei mielellisten. Mielen päättely ja simulaatio toimivat pikemminkin vain varavaihtoehtona, johon turvau-



dutaan silloin, kun ensisijainen mielen mieltäminen ei syystä tai toisesta toimi. Intersubjektiivisuuden ymmärtäminen on välttämätön edellytys myös häiriintyneen intersubjektiivisuuden ymmärtämiselle – filosofien ohje kuuluu, että parempia hoitotuloksia saadakseen psykiatrien tulisi perehtyä mielen fenomenologiaan.

Hoito ja paraneminen

Hoitotilanteessa toisen mielen kohtaamiseen sisältyy eettisiä kysymyksiä, joita kirjassa käsitellään laajalti. Nämä tiivistyvät rajankäyntiin jatkuvasti kehittyvän neuro- ja lääketieteellisen lähestymistavan, sairauksien sosiokulttuurisesti vakiintuneiden määritelmien ja käytännön psykiatrian välillä. Eettiset pohdinnat johtavat sekä kliinisiin suosituksiin että psykiatrian kritiikkiin.

Vahvasti anti- tai postpsykiatrisen kannan ottavat esimerkiksi Pat Bracken ja Philip Thomas (luvussa 11). He kritisoivat psykiatrian teknologista ja autoritaarista suhdetta ihmiseen ja peräänkuuluttavat ”palvelujen käyttäjien” (*service users*) itsemääräämisoikeuden lisäämistä. Modernin lääketieteen mekanistinen näkemys mielenterveyden häiriöistä hoidettavina sairauksina muiden joukossa voi vähentää niiden stigmaa. Toisaalta se ei ota huomioon sosiaalisen ympäristön vaikutuksia tai ihmisen omaa paranemiskykyä. Kirjoittajat tulevat kuitenkin niputtaneeksi koko ”nykyisen psykiatrian” samaksi teknologian läpäisemäksi asenteeksi, jolloin monet terapioiden väliset eroavaisuudet jäävät huomiotta, puhumattakaan kulttuurieroista. Ylipäätään kirja luo hieman yksipuolisen, lähinnä neurotieteisiin, DSM-diagnostiikkaan ja kognitiivisiin terapioihin painottuvan kuvan nykyisistä hoitomuodoista ja niiden ongelmista. Esimerkiksi psykodynaamiset terapiat psykoanalyttisine taustateorioineen jäävät melko vähälle huomiolle.

Kritiikkiä kohdistetaan kirjassa tarkemmin myös mielenterveyden häiriöiden lääkitsemisen eettisiin epäselvyyksiin sekä kognitiivisen terapian oletuksiin kokemuksen ja tunteiden tiedollisesta hallittavuudesta.

Lääkehoidoissa huomattava ongelma on ’normaalin’ tai ’terveen’ epäselvä määrittely. Lääkkeitä voidaan käyttää yhtä lailla sairauden hoitoon kuin suorituskyvyn parantamiseen, mikä taas vaatii ihmisyyden normien uudelleen-tarkastelua.

David A. Jopling (luku 70) purkaa ansiokkaasti luvmevaikutusten myyttejä. Psykoterapiat (sekä lääkkeet että ”puheläläkkeeseen” perustuvat terapiat) ja luvmehoitot muistuttavat yllättävän paljon toisiaan. Niiden vaikutusmekanismeja ei täysin tunneta eikä tuloksiakaan voida täsmällisesti ennustaa, mutta silti ne usein toimivat. Tästä seuraa ongelmia psykofarmakologisten lääkkeiden plasebokontrolloidun testauksen uskottavuudelle. Jopling päätyy näkemykseen, joka yhdistää monia kliiniseen etiikkaan keskittyviä artikkeleita: lääketieteellisesti todistetusta pätevyydestä riippumatta hyvin monenlaiset hoitomuodot voivat olla tehokkaita, mikäli ne tarjoavat potilaalle kokemuksen merkityksellisyydestä, arvokkuudesta ja kuulluksi tulemisesta sekä toivoa paremmasta.

Kuten Larry Davidson (luku 15) toteaa 1900-luvun tunnuskuvallisesta, yleensä parantumattomana pidetystä mielen sairaudesta eli skitsofreniasta:

”Sillä aikaa, kun me jatkamme sairauden syiden ja parannuskeinojen etsimistä, monet ihmiset toipuvat skitsofreniasta ilman meitä – tai jopa meistä huolimatta.” (210)

Psykiatria on yhtä aikaa tiedettä ja terapiaa. Tämä on omiaan aiheuttamaan sekä käsitteellistä epätarkkuutta että ongelmia inhimillisen moninaisuuden tunnustamisessa. Käsikirja tarjoaa filosofisia näkökulmia lääkkeeksi näihin vaikeisiin ja hahmottelee lavealla pensselillä tieteellisesti ja eettisesti kestävästä psykiatriasta. Lopputulos on osin kirjava, ja hajaesimerkkejä keskeisistä kannoista sekä teorioista joutuu välillä etsimään yksittäisten ja paikoin poleemisten kirjoitusten riveiltä. Käsikirjan artikkelit onnistuvat kuitenkin luomaan toisiaan täydentävän kokonaisuuden psykiatrian filosofian tärkeimmistä kysymyksistä ja valottamaan sivussa myös mielen sairauden historiallisia ja yhteiskunnallisia merkityksiä.

2010

Jonathan Metzl tutkii teoksessaan *Protest Psychosis. How Schizophrenia Became a Black Disease* (Protestipsykoosi. Miten skitsofreniasta tuli mustien sairaus) 1960-luvun kansalaisoikeustaisteilijoiden luokittelua ja leimaamista skitsofreenikoiksi Yhdysvalloissa



2013

DSM-5 julkaistaan; epäillään että laitos jää manuaalin viimeiseksi – tai tulevat versiot keskittyvät entistä enemmän sairauksien neurologisiin ja biokemiallisiin syihin; niin sanottu postpsykiatria puolestaan kääntää katseen kohti ”mielenterveyshoidon asiakkaiden” kokemuksia

Kirjallisuutta

Appiganesi, Lisa, *Sad, Mad and Bad. Women and Mind Doctors from 1800 to 2000*. Virago, London 2008.

Lapinlahden sairaalan historia 1841–1991.

Toim. Kalle Achté. *Recalled*, Nurmijärvi 1991.

Pietikäinen, Petteri, *Hulluuden historia*. Gaudeamus, Helsinki 2013.

Porter, Roy, *Madness. A Brief History*. Oxford University Press, Oxford 2002.

Shorter, Edward, *Historical Dictionary of Psychiatry*. Oxford University Press, New York 2005.



TUOMAS VESTERINEN

Mielenterveyshäiriöt luonnollisina luokkina

Siinä missä muu lääketiede luokittelee sairauksia yhä tarkemmin, psykiatria ei ole päässyt sopuun missä määrin arvot vaikuttavat mielenterveyshäiriöiden luokitteluun tai mitä ylipäänsä luokitellaan. Yhdysvaltain psykiatriyhdistyksen julkaisema *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) perustuu oireisiin, eikä ota suoraan kantaa psyykkisten häiriöiden taustoihin. Yhdysvaltain mielenterveysinstituutin aloittama tutkimusohjelma *Research Domain Criteria* (RDoC) puolestaan perustaa luokituksensa häiriöiden neurologisiin syihin.

Mielenterveyshäiriöiden luokitusjärjestelmällä on ongelmia, joita tarkastelen tässä luonnollisen luokan käsitteen valossa. Realismin perustuvan tulkinnan mukaan luonnolliset luokat ovat teoria- ja arvorippumattomia: jos mielenterveyshäiriöt ovat luonnollisia luokkia, voidaan niitä objektiivisesti selittää, ennustaa ja hoitaa.

Sairausentiteetit

Modernin psykiatrian isänä pidetty saksalainen Emil Kraepelin (1856–1926) uskoi, että psyykkiset häiriöt voidaan lopulta luokitella biologisten syiden perusteella. Kraepelin kutsui häiriöitä ”luonnollisiksi sairausentiteeteiksi”¹. Näkemys voidaan tulkita luonnollisten luokkien essentialismiksi: kaikkia häiriöluokan jäseniä yhdistää sama välttämätön ja riittävä biologinen syy. Psykiatria luokittelisi siis todellisuutta sen luonnollisten jakolinjojen mukaan.

Mielenterveyshäiriöiden essentialistiselle tulkinnalle antoi tukea joidenkin psykiatristen sairauksien biologisten syiden löytäminen. 1900-luvun alussa jopa neljäsosa mielisairaaloihin otetuista potilaista kärsi oireista, joiden syyksi paljastui spirokeetta-bakteerin aiheuttama neurosyfilis². Kun sairauden etiologia opittiin tuntemaan, kyettiin se lopulta parantamaan penisilliinillä. Jos essentialistinen näkemys sopii yleisemminkin psykiatriaan, voidaan sen hoitokeinot kehittää muun lääketieteen kaltaiseksi.

Biologinen psykiatria ei ole kuitenkaan lunastanut lupaustaan. Nykytutkimuksen valossa näyttää siltä, että mielenterveyshäiriöiden taustalla on monta aiheuttajaa. Yksioikoinen biologinen tulkinta luokista on myös käsitteellisesti ongelmallinen. Thomas Szasz on väittänyt, että psyykkiset häiriöt eivät ole varsinaisesti todellisia³. Jos häiriöt ovat aivosairauksia, eivät ne ole mielen häiriöitä. Siten mielenterveyshäiriöt eivät ole luonnollisia luokkia vaan arkipsykologisia myyttejä, jotka kuvaavat ”elämisen

ongelmia”. Hänen mukaansa häiriömyyttejä käytetään epäsuotuisaksi katsotun käytöksen muuttamiseen poliittisista ja moraalisisista syistä.⁴

Mielenterveyshäiriöt mustina laatikkoina

Tunnetuimman realismin perustuvan filosofisen näemyksen mielenterveyshäiriöstä on esittänyt Jerome Wakefield. Hänen mukaansa mielenterveyshäiriön käsite koostuu kahdesta tekijästä: toimintahäiriöstä (*dysfunction*) ja vahingollisuudesta (*harmful*). Käsitteen osatekijät ovat erikseen välttämättömiä ja yhdessä riittäviä mielenterveyden häiriön tunnistamiseksi. Sisäiset psykologiset mekanismit ovat valikoituneet luonnonvalinnan kautta suorittamaan erilaisia tehtäviä.⁵ Psykiatrin tutkimus pyrkii ensin tunnistamaan sisäisen mekanismin, joka ei toimi evoluution muokkaaman tehtävän mukaisesti. Tämän jälkeen tehdään sosiaalisiin arvoihin perustuva määritelmä siitä, onko toimintahäiriö vahingollinen. Vasta kun toimintahäiriö katsotaan vahingolliseksi, luokitellaan se mielenterveyden häiriöksi.

Wakefieldin määritelmän mukaan esimerkiksi riippuvaista persoonallisuutta (*dependent personality disorder*) ei tulisi luokitella mielenterveyshäiriöksi Itä-Aasiassa, vaikka sen syynä todella olisi toimintahäiriö. Persoonallisuushäiriöön kuuluu voimakas hoivatuksi tuleminen tarve ja alisteinen riippuvuus muista ihmisistä⁶. Kollektiivisissa kulttuureissa riippuvaista käytöstä pidetään kuitenkin suotavana eikä vahingollisena. Vastaavasti pelkkä arvomääritelmä ilman toimintahäiriöitä ei riitä mielenterveyden häiriön diagnoosiin. Tällä tavalla Wakefield pyrkii sulkemaan pois historiassa ilmenneet ainoastaan arvoihin ja normeihin perustuneet diagnoosit. Ääriesimerkkejä näistä ovat esimerkiksi orjien karkaamisen (*drapetomania*) ja homoseksuaalisuuden luokittelu psyykkiseksi häiriöksi.

Wakefieldin määritelmän suhde luonnollisiin luokkiin voidaan ymmärtää Rachel Cooperin ja Dominic Murphyn esittämän vertauksen avulla. Heidän mukaansa

”Kaikilla DSM-manuaalin yli kolmellasadalla diagnoosilla tuskin on vastineina todellisia toimintahäiriöitä.”

mielenterveyshäiriö on käsitteenä verrannollinen rikkaruohoon. Vaikka on intressi- ja arvosidonnaista, mitkä kasvit lasketaan rikkaruohoiksi, ovat käsitteen alaan kuuluvat kasvit luonnollisia luokkia.⁷

Koska toimintahäiriön ei tarvitse johtua aivosairaudesta aiheuttamasta aivoviasta, Wakefieldin määritelmä ei ole altis Szaszin kritiikille⁸. Mielenterveyshäiriöt eivät myöskään ole ”elämisen ongelmiin” liittyviä myyttejä vaan vahingollisiksi katsottuja toimintahäiriöitä mielen funktioissa. Wakefield jättää empiirisen tutkimuksen tehtäväksi selvittää mitkä sisäiset ”essentialistiset mustat laatikot” aiheuttavat mielenterveyden häiriöt. Toimintahäiriö voidaan kuitenkin tunnistaa epäsuorasti käytöksen perusteella.⁹ Tällaista näkemystä mielen ja aivojen suhteesta voidaan valaista tietokonemetaforan avulla: virhe toiminnassa voi johtua ohjelmasta eikä rikkinäisestä laitteesta.¹⁰

Wakefieldin näkemystä on kritisoitu sillä perusteella, että toimintahäiriötä ei voida määrittellä luonnonvalinnan avulla. Jotkin häiriöt eivät välttämättä johdu luonnonvalinnan vastaisesti toimivista mekanismeista. Esimerkiksi psykopatia on saattanut olla toimiva selviämiskeino. Vastaavasti skitsofrenia on voinut antaa yksilölle statuksen shamaanina tai mystisenä johtajana. Populaation kannalta on hyödyllistä, että yksilöillä on erilaisia selviämiskeinoja. Psykkiset häiriöt voivat myös johtua luonnonvalinnan sivutuotteista tai mekanismeista, joilla ei enää ole organismille funktiota. Kenties osa mielen sairauksista vastaa umpilisäkkeen ja viisaudenhampaiden tulehtumista.¹¹

Dominic Murphyn ja Robert Woolfolkin mukaan näkemysten keskeinen ongelma liittyy toimintahäiriön ja arvomäärittelyn erottamiseen. Ei ole itsestään selvää, että ihmisillä on luontainen kyky tunnistaa ja erottaa

mielenterveyshäiriöt normien vastaisesta ja eksentrisestä käytöksestä. Heidän mukaansa on myös epäuskottavaa, että kaikki häiriöt johtuisivat sisäisistä toimintahäiriöistä. Esimerkiksi ahdistushäiriöt ja masennus voivat olla seurausta muuttuneesta ja stressaavasta sosiaalisesta ympäristöstä, johon pitkän evoluutioprosessin muokkaamat aivomme eivät kykene sopeutumaan.¹²

Pragmaattiset luokat

Yhdysvaltain psykiatriyhdistyksen julkaisema DSM perustuu pragmaattiseen näkemykseen luokista, jotka määritellään operationaalisesti oireiden perusteella. Oiremääritelmiä voidaan käyttää Yhdysvalloissa vakuutuskorvauksia ja muita byrokratian tarpeita varten. Määritelmien teoriasidonnaisuudet poistettiin DSM-III-manuaalissa (1980), mutta Wakefieldin määritelmän kannattajat Robert Spitzer ja Michael First olivat kirjoittamassa DSM-IV-manuaaliin (1994) sisältyvää mielenterveyshäiriön määritelmää.¹³ Luokkien on siten tarkoitus olla ”vahingollisia toimintahäiriötä”. Oiremääritelmien ongelma on kuitenkin, että kaikilla DSM-manuaalin yli kolmellasadalla diagnoosilla tuskin on vastineina todellisia toimintahäiriöitä.

Peter Zachar on puolustanut pragmaattista luokittelua, joka rakentuu tosiasioiden lisäksi valinnoille. Hänen mukaansa luokittelun tulisi perustua tekijöihin, jotka vastaavat parhaiten tieteellisiä tavoitteita. Tällaisia ovat muun muassa diagnoosin luotettavuus, hoitokeinojen valinta ja geneettisten riskien tunnistaminen. Tavoitteita saatetaan kuitenkin painottaa eri tavoin: skitsofrenia voidaan luokitella geenitutkimuksen perusteella eri tavalla kuin sairauden hoitoon tähtäävän määrittelyn perusteella.¹⁴

Luotettavan pragmaattisen luokittelun tulisi kuitenkin perustua tutkimustietoon häiriöiden syistä. Koska DSM ei ota kantaa syihin, ovat sen luokitukset epävarmalla pohjalla. Uudessa, vuonna 2013 julkaistussa DSM-5:ssä on mainittu noin tuhat henkilöä, jotka ovat olleet neuvoa antavassa roolissa manuaalin teossa¹⁵. Heidän kommunikointinsa on edellyttänyt yhteisiä käsitteitä, jotka ovat vahvasti sidoksissa arkipsykologiaan. Jos arkipsykologian mielenterveyshäiriötä koskevilla käsitteillä ei ole oletettua vastinetta todellisuudessa, häviää DSM:n luokittelulta realistinen pohja. Silloin luokkia voidaan tulkita konstruktivisesti siten, että ne ovat vahvasti riippuvaisia sosiaalisista, moraalista ja poliittisista olosuhteista. Esimerkiksi homoseksuaalisuuden määrittely mielenterveyshäiriöksi päätettiin poistaa DSM-manuaalista vasta vuonna 1973¹⁶.

Yhdysvaltain mielenterveysinstituutin johtaja Thomas Insel on julkisesti irtisanoutunut DSM-5 luokituksista. Insel on verrannut DSM-manuaalia tietosanakirjaan, jonka tehtävä on antaa yhtenäiset määritelmät mielen sairauksille. Luokituksella ei ole kuitenkaan kliinistä validiteettia, koska se ei ota kantaa häiriöiden syihin. Inselin mukaan ”tämä on verrattavissa siihen, että muussa lääketieteessä luotaisiin diagnostinen järjestelmä kuumeen ja rintakivun laatuojen ympärille”.¹⁷

Neurologiset luokat

Yhdysvaltain mielenterveysinstituutti on aloittanut RDoC-tutkimusohjelman, joka pitää yksinkertaista biologista mallia ja arkipsykologiaa hedelmättöminä lähtökohtina mielen sairauksien tutkimukselle ja luokittelulle.¹⁸

RDoC:n keskeinen pyrkimys on rakentaa luokittelujärjestelmä neuropsykologian varaan: sen mukaan mielenterveyshäiriöt ovat aivohäiriöitä. Lähtökohtana tutkimukselle on nykytietämys aivotoiminnan ja käytöksen suhteesta, eivät valmiit psykiatriset oiremääritelmät. Tarkoitusta varten on luotu käsittematriisi, jossa funktionaalisia ”tutkimusalueita” (kuten kognitiivisia toimintoja) tarkastellaan muun muassa geenien, hermoverkkojen ja käytöksen tasolla. *The New York Times* vertaa tehtävän laajuutta merenpohjan kartoitukseen.¹⁹

Tutkimusohjelman etu verrattuna DSM-manuaaliin on sen perustuminen kausaaliseen selittämiseen, joka pyrkii löytämään neurologisia luonnollisia luokkia. Ohjelman heikkous on sen reductiivinen ja essentialistinen tulkinta mielenterveyshäiriöistä. Tutkimus väheksyy sosiaalisia ja kulttuurisia tekijöitä häiriöiden syntyisessä ja ylläpitämisessä. Evoluutio on tehnyt ihmisaivoista hyvin muovautumiskykyiset. Mielenterveyden häiriöt eivät siksi välttämättä ilmene samalla tavalla kaikilla yksilöillä ja kaikissa kulttuureissa.

Lisäksi ohjelma olettaa liian yksisuuntaisen vaikutuksen aivohäiriöistä oireisiin ja subjektiiviseen kokemukseen²⁰. Esimerkiksi Tanya Lyhrmannin johtama viimeaikainen tutkimus skitsofreenikkojen kuulemista ääniharhoista eri kulttuureissa osoittaa, että harhoilla on vaikutus sairauden luonteeseen. Tutkimuksessa todettiin amerikkalaisten potilaiden kuulemien äänien olevan

yleensä pahantahtoisia. Sen sijaan Ghanassa ja varsinkin Intiassa ääniharhat saattoivat olla hyväntahtoisia ja opastavia. Ghanassa ja Intiassa kulttuurit eivät ole yhtäläillä medikalisoituneet, eikä harhojen kuulija saa samanlaista sairaan leimaa kuin länsimaissa. Tutkimuksessa eroa selitetään myös sillä, että Ghanassa ja Intiassa identiteetti ja mieli koetaan osaksi yhteisöä ja sen sosiaalisia suhteita. Tapa, jolla yhteisö suhtautuu potilaan harhoihin, saattaa siis muuttaa harhojen luonnetta. Tällä voi olla vaikutus myös sairaudenkulkuun.

Mielenterveyden häiriöiden luokittelussa tulisi myös huomioida ihmistieteellisten luokkien silmukka-vaikutus (*looping effect*), jonka mukaan luokittelu ja sen kohde ovat vuorovaikutuksessa keskenään. Ian Hacking on argumentoinut, että jotkin mielenterveyshäiriöt tulevat mahdollisiksi ja leviävät sosiaalisten ja kulttuuristen voimien vaikutuksesta. Yksilöt sisäistävät diagnoosin ja vahvistavat sitä, jolloin häiriö alkaa levitä ja myös muuttua. Siksi häiriöluokitusta tulee jatkuvasti korjata. Esimerkiksi 1800-luvun lopussa Ranskassa levinnyt hystertia ja 1980-luvulla Yhdysvalloissa yleistynyt monipersoonahäiriö ovat luultavasti levinneet tiettyinä aikoina ja tietyssä paikassa ”sosiaalisesta tilauksesta”²². Monipersoonahäiriön levitessä potilaiden sivupersoonien määrä kasvoi. Nykyisin on tavallista, että potilaat tarkistavat saamansa diagnoosin internetistä. Samalla he myös oppivat häiriöönsä liittyvän tyypillisen käyttäytymismallin ja oireet²³. Kenties tämä on osasyynä esimerkiksi aktiivisuuden ja tarkkaavuuden häiriön (ADHD) yleistymiseen.

Mekanistinen näkemys luokista

Yleistyneen näkemyksen mukaan paras tapa ymmärtää mielenterveyshäiriöt luokkina on Richard Boydin teoria luonnollisista luokista²⁴. Hänen mukaansa luonnolliset luokat koostuvat ominaisuusklustereista ja niitä ylläpitävistä homeostaattisista kausaalimekanismeista. Homeostaattisuus tarkoittaa mekanismien ylläpitämää systeemin vakautta. Siten mekanismit selittävät, miten kausaaliprosessit tuottavat ominaisuuksien vakaan ja säännönmukaisen yhdessä ilmenemisen. Boydin mukaan luokat eivät näin ole essentialistisia selittämisen peruspalikoita vaan itsessään mekanistisesti selitettäviä ilmiöitä²⁵. Mekanismien ylläpitämät luokat eivät ole kuin kulta, jonka atomirakenne aiheuttaa jokaiselle ilmentymälle samat ominaisuudet. Sitä vastoin ominaisuudet saattavat vaihdella suuresti, ja ne voivat aiheutua erilaisten mekanismien yhteisvaikutuksesta.

Boyd selittää teoriallaan esimerkiksi biologisten lajien epämääräisiä rajoja. Ovathan lajien rajat muuttuvia ja joustavia evoluutioprosessista johtuen. Lajeja ylläpitävä mekanismi on niiden lisääntymistapa, jonka vuoksi lajin yksilöt jakavat suuren osan samoista ominaisuuksista.²⁶ Mielenterveyshäiriöt muistuttavat monimuotoisuudessaan biologisia lajeja: yksittäisten häiriöiden ominaisuudet vaihtelevat. Aivoperäinen toimintahäiriö ja sosiaalinen prosessi voivat olla mekanismeja, jotka yhdessä aiheuttavat ja ylläpitävät suurta osaa mielenterveyshäi-

riöistä. Esimerkiksi ADHD voi olla erilainen riippuen siitä, miten biologiset, psykologiset ja sosiaaliset tekijät vaikuttavat toisiinsa. Carl Craver on tosin argumentoinut, että mekanismeihin perustuva luokittelu riippuu siitä, mitä sillä halutaan selittää. Hänen mukaansa ei ole intressivapaata tapaa osoittaa, missä yksi mekanismi loppuu ja mistä toinen alkaa.²⁷ Toisaalta juuri vyöhytämisyntensä vuoksi mekanismit sopivatkin selittämään mielenterveyshäiriöiden moninaisuutta.

Suurinta osaa mielenterveyshäiriöistä selittävät so-

siaaliset ja biologiset mekanismit yhdessä. Seurauksena on, että psyykkisten häiriöiden luokkien rajat hämärtyvät ja menettävät osan ”luonnollisuudestaan”. Tämä ei kuitenkaan sulje niitä automaattisesti luonnollisten luokkien ja niille perustuvan luokittelun ulkopuolelle. Luonnollisten luokkien keskeisin merkitys tieteelle on, että niiden avulla voidaan luotettavasti selittää ja tehdä induktiivisia päätelmiä. Mielenterveyshäiriöiden moninaisuudesta johtuen niiden selittämiseen ja luokitteluun tarvitaan kuitenkin monitieteistä tutkimusta.

Viitteet

- Pietikäinen 2013, 249; Murphy 2014, 107.
- Pietikäinen 2013, 122; Zachar 2014, 76.
- Szasz 1997, 67, 147.
- Szasz 1997, xiii–xv.
- Wakefield 1992, 373; Kingma 2013, 372.
- DSM-5 2013, 675–678.
- Cooper 2013, 955; Murphy 2013, 971.
- Ks. Wakefield 1992, 374–375.
- Wakefield 1992, 374; 1999, 471; 1997, 255.
- Ks. Papineau 1995, 3; Kingma 2013, 366.
- Ks. Kingma 2013, 374; Murphy ja Woolfolk 2000.
- Murphy ja Woolfolk 2000, 244–251.
- Ks. Zachar 2014, 83.
- Kendler, Zachar & Craver 2011, 1146; Zachar 2014, 90–91.
- DSM-5 2013, 897–916.
- Lisäksi ns. ego-dystoninen homoseksuaalisuus eli ahdistus seksuaalisesta suuntautumisesta poistettiin manuaalista vasta DSM-III-R:ssä (1987).
- Carey 2014.
- RDoC 2014.
- Carey 2014.
- Ks. Lende 2014.
- Lyhrmann ym. 2014.
- Hacking 1999, 34; Hacking 1995, 21.
- Hacking 2013, 13–14.
- Boyd 1989, 67; ks. Murphy 2013, 973; ks. Pöyhönen 2013.
- Pöyhönen & Kuorikoski 2009, 6.
- Boyd 1989, 67. Boyd itse kirjoittaa suvullisesti lisääntyvistä lajeista.
- Craver 2009, 590–591.
- and Psychiatry. Toim. K.W.M. Fulford, Martin Davies, Richard G. T. Gipps, George Graham, John Z. Sadler, Giovanni Stanghellini & Tim Thornton. Oxford University Press, Oxford 2013.
- Craver, Carl, Mechanisms and Natural Kinds. *Philosophical Psychology*. Vol. 22, No 5, 2009, 575–594.
- DSM-5. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Fifth edition. American Psychiatric Association, Washington D.C. 2013.
- Hacking, Ian, *Rewriting the Soul, Multiple Personality and the Sciences of Memory*. Princeton University Press, Princeton 1995.
- Hacking, Ian, *The Social Construction of What?* Harvard University Press, Cambridge 1999.
- Hacking, Ian, *Eksyksissä metsässä* (Lost in the Forest, 2013). Suom. Tapani Kilpeläinen. *niin & näin* 4/2013, 13–17.
- Kendler, Kenneth, Zachar, Peter & Craver, Carl, What Kinds of Things are Psychiatric Disorders? *Psychological Medicine*. Vol. 41, 2011, 1143–1150.
- Kingma, Elselijn, Naturalist Accounts of Mental Disorder. Teoksessa *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. Toim. K.W.M. Fulford, Martin Davies, Richard G. T. Gipps, George Graham, John Z. Sadler, Giovanni Stanghellini & Tim Thornton. Oxford University Press, Oxford 2013.
- Lende, Daniel, The Research Domain Criteria of the NIMH and the RDoC Vision for Mental Health Research and Diagnosis. *PLOS*, 9.2.2014. Verkossa: <http://blogs.plos.org/neuroanthropology/2014/02/09/research-domain-criteria-nimh-vision-mental-health-research-diagnosis/>
- Lyhrmann, T., Padmavati, R., Tharoor, H. & Osei, A. Difference in Voice-Hearing Experiences of People with Psychosis in the USA, India and Ghana, Interview-Based Study. *The British Journal of Psychiatry* 2014, 1–4.
- Murphy, Dominic & Woolfolk, Robert, The Harmful Dysfunction Analysis of Mental Disorder. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 7, 2000, 241–252.
- Murphy, Dominic, The Medical Model and the Philosophy of Science. Teoksessa *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. Toim. K.W.M. Fulford, Martin Davies, Richard G. T. Gipps, George Graham, John Z. Sadler, Giovanni Stanghellini & Tim Thornton. Oxford University Press, Oxford 2013.
- Murphy, Dominic, Natural Kinds in Folk Psychology and in Psychiatry. Teoksessa *Classifying Psychopathology*. Toim. Harold Kincaid & Jacqueline A. Sullivan. The MIT Press, Cambridge 2014.
- Papineau, David, Mental Disorders, Illness and Biological Dysfunction. Teoksessa *Philosophy, Psychiatry and Psychology*. Toim. A. Phillips Griffiths. Cambridge University Press, Cambridge 1995. Verkossa: <http://www.davidpapineau.co.uk/articles-online.html>
- Pietikäinen, Petteri, *Hulluuden historia*. Gaudemus, Helsinki 2013.
- Pöyhönen, Samuli & Kuorikoski, Jaakko, Ihmistieteelliset luokitukset ja sosiaaliset takaisinkytkentämekanismit. *T&E* 4/2009.
- Pöyhönen, Samuli, *Chasing Phenomena. Studies on Classification and Conceptual Change in the Social and Behavioral Sciences. Philosophical Studies from the University of Helsinki* 39. University of Helsinki, Helsinki 2013.
- Research Domain Criteria (RDoC)*. NIMH (National Institute of Mental Health) 2014. Verkossa: <http://www.nimh.nih.gov/research-priorities/rdoc/index.shtml>
- Szasz, Thomas, *Insanity, the Idea and Its Consequences*. Syracuse University Press, New York 1997.
- Wakefield, Jerome, The Concept of Mental Disorder. On the Boundary Between Biological Facts and Social Values. *American Psychologist*. Vol. 47, No. 3 1992, 373–388.
- Wakefield, Jerome, Normal Inability Versus Pathological Disability, Why Ossorio's Definition of Mental Disorder Is Not Sufficient. *Clinical Psychology, Science and Practice*. Vol. 4, No. 3, 1997, 249–258.
- Wakefield, Jerome, Mental Disorder as a Black Box Essentialist Concept. *Journal of Abnormal Psychology*. Vol. 108, No. 3, 1999, 465–472.
- Zachar, Peter, Beyond Natural Kinds, Toward a "Relevant" "Scientific" Taxonomy in Psychiatry. Teoksessa *Classifying Psychopathology*. Toim. Harold Kincaid & Jacqueline A. Sullivan. The MIT Press, Cambridge 2014.

Kirjallisuus

- Boyd, Richard, Kinds as the "Workmanship of Men", Realism, Constructivism, and Natural Kinds. Teoksessa *Rationalität, Realismus, Revision*. Toim. Julian Nida-Rümelin. Walter de Gruyter, Berlin 1989.
- Carey, Benedict, Blazing Trails in Brain Science. *The New York Times*. 2.3.2014. Verkossa: http://www.nytimes.com/2014/02/04/science/blazing-trails-in-brain-science.html?_r=0
- Cooper, Rachel, Natural Kinds. Teoksessa *The Oxford Handbook of Philosophy*

Viisaat lahjakirjat!



23€
(ovh 26€)

Kalle Kniivilä:
PUTININ VÄKEÄ
– Venäjän hiljainen enemmistö

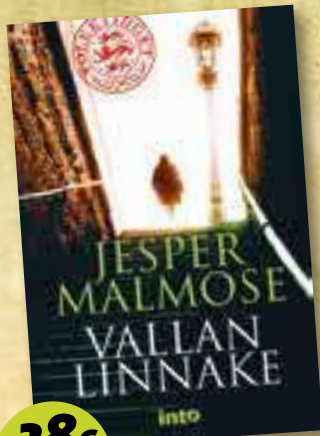
Kanava-palkintovoittaja 2014. Tämä ei ole kirja Vladimir Putinista – sellaisia on jo liikaakin. Vähemmän on kerrottu tavallisista venäläisistä, jotka Putinia kannattavat. Ja heitä on paljon.



28€
(ovh 32€)

David Leigh & Luke Harding:
ASSANGE

Historian suurin vuoto raivostutti maailman suurimman supervallan, nolostutti Britannian kuningasperheen ja edisti Pohjois-Afrikan vallankumouksia. Vuonna 2010 WikiLeaks nousi salamana kaikkien tietoisuuteen. Kuka on Julian Assange, mies kaiken takana?



28€
(ovh 32€)

Jesper Malmose:
VALLAN LINNAKE

Vetävä kuvaus poliitikkojen, toimittajien ja mediapelureiden juonista ja niiden vaikutuksista heidän elämäänsä. Todentuntuinen sukellus politiikan kulissemiin perustuu supersuosittuun tv-sarjaan.



26€
(ovh 29€)

Jonathan Lyons:
VIISAUDEN TALO

Vuosisatoja Rooman valtakunnan hajotamisen jälkeen keskiajan Eurooppa oli takapajuinen paikka. Samaan aikaan islamilainen kulttuuri kukoisti Persiasta Espanjaan. Kirja palauttaa kunnian menneisyyden arabialaisille oppineille.



30€
(ovh 34€)

Antti Vihinen:
MINÄ JA MOZART

Wolfgang Amadé Mozart on yksi kulttuurihistorian suurista neroista. Miten pienestä salzburgilaisesta Wolfgangista kasvoi kaikkien tuntema Mozart, jumalainen Amadeus? *Minä ja Mozart* on ensimmäinen suomeksi kirjoitettu Mozartin elämäkerta, rock-asenteella.



23€
(ovh 26€)

Mikko Majander:
LUKEMISEN HULLUUS
– Esseitä aikamme kulttuurista

Lukemisen hulluus-kokonelman esseen nostavat valokeilaan ilmiöitä aikamme kulttuurivirrasta. Esheet käsittelevät kirjallisuuden ja musiikin ilmiöitä intohimoisesti ja asiantuntevasti.

into

Hintoihin lisätään toimituskulut 3–5 €.

TILAA NYT!

Tilaa netistä: www.intokustannus.fi tai myynti@intokustannus.fi.



Musta vai/ja sairas?

Transkulttuurinen psykiatria ja *Blue/Orange*

Joe Penhallin näytelmä *Blue/Orange* (2001) tarttuu rodun ja kulttuurin merkityksiin psykiatriassa tuomalla yhteen kaksi valkoista lääkäriä ja mustan potilaan eräissä lontoolaisessa mielisairaalassa vuosituhannen alussa. Kuvatussa yhteentörmäyksessä pureudutaan kulttuurien ja rotujen kohtaamisiin psykiatrian kentällä. Penhallin teos on oivallinen kurkistusikkuna transkulttuurisen psykiatrian peruskysymyksiin.¹

Psykiatria on koko historiansa ajan ottanut kantaa rodun ja mielen sairauksien yhteyksiin. Se on esiintynyt näissä debateissa tieteenä ja pyrkinyt esimerkiksi oikeuttamaan tulkinnat mielisairaudesta suuremmasta esiintyvyydestä ei-valkoisilla ryhmillä. Sally Westwood kutsuu tätä psykiatrian asennoitumista rotukysymyksiin tieteelliseksi rasismiksi ja luonnehtii psykiatriaa itseään patologisoivaksi vallan muodoksi². Vanhaan kiistaan on tuotu mukaan ei-valkoisten psykiatrien esittämä ajatus, että rasismi itsessään on patogeenisia eli sairautta tuottavaa aiheuttaessaan menetyksen kokemuksia, itsetunnon alenemista ja avuttomuutta³. Transkulttuurinen psykiatria onkin joutunut ottamaan kantaa rasismiin psykiatriassa pyrkiessään oikaisemaan sen rotu- ja kulttuurivivou- tumia.

Rasismi on ollut erityisesti Britanniassa keskeinen transkulttuurisen psykiatrian teema. Tärkeä kysymys on ollut nimenomaan rodun asema selittävänä tekijänä skitsofrenian yli-diagnosoimisessa ei-valkoisissa potilasryhmissä.⁴ Transkulttuurisessa psykiatriassa pohditaan myös länsimaisten psykiatristen käsitteiden universaalia soveltuvuutta: kulttuuri voi olla patogeenisinen tai patoplastinen, sairautta aiheuttava tai sitä muokkaava, tekijä mielisairaudessa. Psykiatria tarvitsee kulttuurierkkyyttä, ja sen puuttuminen voi johtaa vähemmistöryhmien huonoon hoitoon⁵. Kaikki nämä kysymykset resonoivat myös Penhallin näytelmässä.

Käsitepari 'rotu'/etnisyys' on eroteltu viimeistään sen jälkeen, kun Unesco antoi vuonna 1950 julkilausuman otsikolla "The Race Question". Lausuma asettui sen tulkinnan kannalle, että kansalliset, uskonnolliset, maantieteelliset, lingvistiset ja kulttuuriset kategoriat eivät todistetusti korreloi geneettisten tai rotupiirteiden kanssa. Monelle rotukysymysten asiantuntijalle rotu on kulttuurissa tuotettu konstruktio.⁶ Kenan Malik kuitenkin toteaa, että vaikka rotukysymyksen ajateltiin pitkään olevan tällä kuitattu, se on palannut tieteellisille kentille muun muassa genetiikan kehittymisen myötä. Silti rodun käsitteen uusi tuleminen ei ole yhtään vähemmän kiistanalainen nyt kuin ennenkin. Genetiikka tai biologia ei yksin pysty muotoilemaan käsitettä yksise-

litteiseksi. Malik painottaakin, että keskusteluissa rodusta sekoitetaan usein kulttuuriset ja etniset kysymykset biologisiin kysymyksiin populaatioista ja geeneistä.⁷

Universaalia psykiatriaa?

Transkulttuurisessa psykiatriassa on sen alusta alkaen (1940-luvun lopulta) ollut jännitteitä universalististen ja kulttuurirelativististen painotusten välillä. Joidenkin biologisen psykiatrian edustajien mielestä transkulttuurisessa psykiatriassa sovelletaan länsimaisia sairauskategorioita ei-länsimaisiin potilaisiin, joiden kulttuurien ajatellaan lähinnä aiheuttavan patoplastisia vaikutuksia sairauksien ilmenemistavoissa⁸. Kulttuurirelativisteille taas transkulttuurisuus psykiatriassa tarkoittaa, että sairaus nähdään tiukemmin paikallisen kulttuurin kontekstissa: sairaudet ovat lähtökohtaisesti kulttuurisesti johdettuja selityksiä yksilöiden poikkeavalle käytökselle⁹.

Penhallin näytelmän nuorempi lääkäri Bruce ei kuulu relativistisen transkulttuurisen psykiatrian kannattajiin. Hänen kantansa on tiukan universalistinen. Hän haluaa noudattaa länsimaisia psykiatrisia käsikirjoja ja olettaa, että ne soveltuvat kaikkiin ihmisiin heidän rodustaan tai kulttuuristaan huolimatta. Bruce tahtoi diagnosoida potilaan, Christopherin, skitsofreenikoksi. Hänen ohjaajansa Robert taas on kirjoittamassa tutkimusta "mustasta psykoosista", joka todetaan mustilla ihmisillä länsimaissa vain sen vuoksi, että he ovat rodullisesti ja kulttuurisesti mustia: heidän "sairautensa" on kulttuurisidonnainen. Robert asettuu siis edellä mainittuja kulttuurirelativistejakin jyrkemmälle kannalle korostaessaan psykiatrisen *diagnostiikan* rasistisuutta. Christopherin tapauksessa "musta psykoosi" ei siis olisi mikään todellinen psykoottinen sairaus, jolla voisi olla kulttuurin muovaamia puolia, vaan Christopher ei yksinkertaisesti todellisuudessa kärsi psykoosista. Robert haluaisi ymmärtää Christopherin tilannetta rotu- ja kulttuuritietoisien diagnostiikan valossa, mikä saa Brucen näyttämään rasistilta. Robertin projekti pureutuu siis transkulttuurisen psykiatrian toiseen ydinkysymykseen: onko ei-valkoisten etnisten ryhmien suuremman mielisairaudesta esiintyvyyden syynä rotuajattelun vääristämä diagnoosinteko¹⁰. Samalla

”Termin ’mielisairas’ läikkyy yli diagnostisten rajojen.”

Robert yhdistää näennäisen ongelmattomasti ’kulttuurin’ ja ’rodun’ käsitteet.

”Robert: Hyvä on, katsohan. Yritän vain sanoa, että joskus analyysimme on *etnosentristä*. Tässä tapauksessa arvioit tilannetta tietyillä omilla kulttuurisilla kriteereilläsi.

Bruce: ”Etnosentristä”?

Robert: Siirtomaavallan aikaiset ennakkokäsityksemme ovat piileviä ja vain vaivoin tukahdutettuja. Olemme epäluuloisia *oman* kulttuurisen taustamme takia.”¹¹

Bruce voi noviisina olla kykenemätön ottamaan huomioon piilevää rotu- ja kulttuurikysymystä. Tämän takia Christopher saisi väärän ja vakavan diagnoosin ja joutuisi syyttä pitkään pakkohoitoon. Bruce siis saattaa ilmentää psykiatrian latenttia tieteellistä rasismia. Toisaalta Robert voi yhtä lailla olla ”rotupsykiatriansa” sokaisema. Tämä jättäisi mahdollisesti vaikeasti sairaan Christopherin ilman oikeaa hoitoa, mikä myös on psykiatrista rasismia: tarpeellisen hoidon epäämistä pelkän kulttuurisen tai rodullisen eroavuuden takia¹². Näytelmän kuluessa Bruce ja Robert lukkiutuvat tiukkaan valtataisteluun Christopherin tilan hahmottamisesta. Transkulttuurisen psykiatrian projekti näyttytyy Brucen ja Robertin käsissä kovin vinossa valossa. Lopulta ei kamppailla kliinisistä teorioista tai Christopherin eettisestä hoidosta vaan siitä, kumpi lääkäreistä jää pinon päällimmäiseksi.

Blue/Orange

Näytelmässä vastakohtat musta/valkoinen ja mielisairas/terve yhdistyvät yhdeksi transkulttuurisen psykiatrian pe-

ruskysymykseksi: Onko potilas sairas vai/ja musta? Kysymyksessä piirtyy vastakohtien leikki, kun toisaalta ’musta’ asettuu vastakohtaksi ’sairaalle’ (Robertin tulkinta ”mustasta psykoosista”) ja toisaalta ’musta’ rinnastuu ’sairaaseen’ (Brucen tulkinta ”mustasta psykoosista”). Samoin termit ’valkoinen’ ja ’terve’ saavat uusia ulottuvuuksia: jos Christopher olisi valkoinen, olisiko hän sairaalassa potilaana? (Syntyvät vastakohtaparit valkoinen/sairas ja terve/musta.) Näin sanaparit musta/valkoinen tai mielisairas/terve asemoituvat osaksi leikkiä, joka tekee niistä toisiinsa liukuvia¹³. Vastakohtat eivät enää näyttäydäkään ongelmattomina.

Näytelmä konkretisoi mielisairauden ja rodun kysymykset. Christopherin ihonväri on muuttumaton. Hänen rotutaustansa on siinä mielessä sidottu biologiaan. Mutta hänen rotunsa ja kulttuuritaustansa konstruktioina ovat tulkinnanvaraisia – ja niin on myös hänen mielenterveytensä tila. Hänen ”rotunsa” voi vaikuttaa hänen mielenterveyteensä, hän voi kärsiä rasismista ja sen kaikkien lieveilmiöiden aiheuttamasta psyykkisestä sairaudesta tai rotusidonnaisesta (väärin)diagnoimisesta.

Monikulttuurisessa Britanniassa, teoksen tapahtumapaikassa, käyty keskustelu rasismista ja psykiatria yhteydestä antaa näytelmälle konkreettisen viitekehyksen: molemmat lääkärit pelkäävät saavansa rasistin leiman, täydestä syystä. Rotukysymys on näytelmässä pakottava, ja se myös määrää näytelmän lopputuleman. Bruce kutsuu Christopheria ”ylimieliseksi nekruksi” – Christopher tosin sanoi näin ensin itse itsestään – ja hänet erotetaan Christopherin tekemän valituksen seurauksena¹⁴. Robert taas yrittää suojella Christopheria joutumasta leimatuksi skitsofrenikoksi, mutta hänenkin sädekehänsä rotujen tasa-arvon

esitaistelijana himmenee lopulta. Robertin mielipiteet alkavat muistuttaa rasistista parodiaa rotuherkästä psykiatrista. Hän näkee Christopherin stereotyyppisenä mustana, joka kuuluu ”omiensa joukkoon”, vaikka tällä ei ole selvää kulttuurista kontekstia, perhettä eikä ystäviä. Robertin mielestä Christopher haluaa palata Afrikkaan ”juurilleen”, vaikka tämä itse haluaisi muuttaa vain, koska siellä ”on mukavaa”¹⁵. On oireellista, että Robert tahtoo selittää erikoisuudet Christopherin puheissa liittämällä ne tämän rotuun, joka puolestaan alkaa näyttäytyä jonkinlaisena myyttisenä afrikkalaisena alkuperänä.

”Bruce: Mutta... sinä tarkoitat... sinä oikeasti tarkoitat, että Christopher ei pysty erottamaan realistisia ja täysin epärealistisia käsityksiä toisistaan, koska... Mitä...? Koska hän on...?”

Robert: Epävaka persoonana. Tapaus on loppuunkäsittely.

Bruce: Koska hän on e...

Robert: Epävaka persoonana. Näkemiin tohtori.

Bruce: Koska hän on etnisesti musta?

Robert: (*Huokaa, puree hammasta. Kävelee takaisin huoneeseen.*)

(*Jäätävästi*) Tarkoitan, että siellä mistä hän tulee, se ei varmasti ole mitenkään epärealistinen ajatus. Täällä, mistä me tulemme, se selvästi on. Tajuatko?

Bruce: Mutta hän tulee Shepherd’s Bushista¹⁶.

Robert: Hän pitää itseään afrikkalaisena. Emmekä me enää käytä sanaa ’musta’...¹⁷

Westwoodin mukaan yksi rasismien piirteistä on, että toisen rotuinen ihminen nähdään vain rotunsa edustajana, ei yksilönä¹⁸. Lisäksi psykiatrista rasismia luonnehtii yksilön ongelmien palauttaminen kulttuuriin: psykiatrian ja rasismien valtarakenteita pidetään voimassa sen avulla, että nähdään vähemmistöpotilaan kaikkien vaikeuksien syynä hänen ”vieras kulttuurinsa” – eikä esimerkiksi psykiatrisen hoidon itsensä puutteet¹⁹. *Molemmat* Penhallin lääkärit alkavat pahasti näyttää rasisteilta.

Rakentuukin entistä pakottavampi vastakohtapari: terve valkoinen psykiatri / mielisairas musta potilas. Psykiatrien kyky määrittää potilaansa psyykinen tila sekä hänen rotunsa tai kulttuurinsa vaikutus siihen kyseenalaistuu, eiväthän he pysty sulkemaan pitävästi diagnostista kategoriaa (millä lailla sairastunut Christopher on?) tai edes hänen rotu- tai kulttuuritaustaansa (tuleeko Christopher Afrikasta vai Shepherd’s Bushista?). Termi ’mielisairas’ läikkyy yli diagnostisten rajojen. ’Musta’ on yhtä häiritsevästi hämärärajainen, ja psykiatrit joutuvat luopumaan arvoasemastaan näiden termien suvereenina hallitsijoina. On hyvä huomata, että lääkärien tarkkarajainen, näennäisen selvä dikotomia, musta/valkoinen, luo osaltaan pohjan väärintulkittamiselle. Kumpikaan ei pysähdy hetkeksikään miettimään, mitä he oikeastaan tarkoittavat käsitteellään ’musta’ – rotua geneettisenä populaationa, etnisenä kulttuurina vai mystisenä alkuperänä...? Termin eri käytöt ovat iloisesti sekaisin.

Jos taas tarkasteltavaksi otetaan Christopherin oma kokemus itsestään mustana potilaana, psykiatrien epä-

onnistuminen korostuu. Hänen tarinastaan saa turhaan etsiä transkulttuurisen psykiatrian vaatimaa lääkäreiden ”kaksinkertaista tematisaatiota”, jossa lääkäri arvioisi yhtä aikaa sekä oman kulttuurinsa että kohtaamansa vieraan kulttuurin piirteitä ja pyrki sekä potilaan ymmärtämiseen että parempaan *itseymmärrykseen*²⁰. Christopherin kokemus on keskeinen myös siitä transkulttuurisen psykiatrian avaamasta näkökulmasta, että psykiatrisen sairauden taustana voi olla patogeeninen rasismi. Kuten Westwoodin tutkimuksessaan haastatellamat mustat potilaat, Christopherkin kokee elämänsä karuna arjen rasismien vuoksi. Häntä pilkataan ja ahdistellaan jatkuvasti, ja hänen ensimmäinen kosketuksensa mielenrenteyttä hoitaviin tahoihin on poliisi ja pakkohoito.²¹

Näytelmä ei ratkaise kysymystä, miten erottaa rotu tai kulttuuri mielisairaudesta. Sen sijaan käy ilmi, että kahden psykiatrin henkilökohtainen valtakamppailu on heille tärkeämpää kuin vähemmistöpotilaan eettinen kohtelu. Näytelmän lopussa Robert paljastuu Christopherin valituksen junailijaksi (hän haluaa kaapata Christopherin omaksi potilaakseen, näytteeksi uutta rotuteoreettista tutkimustaan varten). Bruce saa hirvittävän vihakohtauksen, jossa hän työpaikkansa menettämisen paineen alla vuodattaa kenties todelliset ajatuksensa Christopherista, kaikista potilaista ja vieraista kulttuureista hänen omaa elämäänsä vaikeuttavina tekijöinä.

Psykiatrista harhailua

Miten etiikan tarve kytkeytyy näytelmässä psykiatrisen tulkinnan välttämättömyyteen ja mahdottomuuteen? Lääkäreiden on pakko tehdä tulkinta, heillä on aikaraja, jonka jälkeen on päätettävä, missä Christopherin hoitoa jatketaan. Psykiatrien välisestä kiistasta tulee näin samalla kertaa teoreettinen (onko olemassa ”mustaa psykoosia?”) ja käytännöllinen (miten toimia oikein Christopherin kohdalla?). Kahden lääkärin tulkintavallan väärinkäyttö konkretisoituu, kun he kilpailevat ”oikean” diagnoosin teossa:

”Robert: Sinulla ei ole aikaa. Hän on ollut täällä kuukauden. Hän on tervehtynyt tasaisesti – kyseessä on siis lyhytkestoinen psykoottinen episodi, joka liittyy epävakaaseen persoonallisuushäiriöön. Ei mitään sen pahaenteisempää.

Bruce: Hän on paranoidi. Kuulit sen hänen puheistaan.

Robert: Miltä kuulostaa epävaka persoonallisuushäiriö ja paranoia? Ppsy ICD-10:ssä²².

Bruce: Sinä todella rakastat ICD-10:ä. Kaikki mahdolliset kiertoilmaukset lauseelle ’Potilas on kahjo’, jottei tarvitse myöntää, että hän on kahjo. Se on kuin sinun turvariepusi.

Robert: Hyvä on. Epävaka persoonallisuushäiriö ja ’pikkuisen kahjo’.²³

Molemmat yrittävät pakottaa potilaan teoriakehykseensä ja pysäyttävät tulkinnan prosessin, mikä näyttäytyy yleisölle lopulta pelkkänä henkilökohtaisena voittona vastustajasta, ei tieteellisesti tai kliinisesti puolustettavalta teolta.

Christopherin tarina on vaivalloinen yleisölle, koska emme lopussakaan oikeastaan tiedä hänestä mitään varmaa. Mistä hän on kotoisin, millainen hän on, onko hän sairas vai vain erilainen? Koko näytelmän keskeinen jännite on, että Christopherin hahmo jää irralleen kaikista konteksteista. Siksikin psykiatrisen diagnostiikan etiikka näyttäytyy kriittisessä valossa, ja näytelmä voidaan tulkita psykiatrian instituutioon ja sen rasismiin kohdistuvaksi satiiriksi. Jännite mahdollistaa myös psykiatrisen rasismien alleviivaamisen: lääkärit yrittävät pakottaa Christopheria tiettyyn viitekehykseen, joka on samalla, erityisesti Robertin mielessä, vahvasti sidottu tämän (olettuun) rotuun ja kulttuuriin.

Toisaalta Christopherin tapaus ei ole mahdoton, se on vain äärimmillen viety esimerkki psykiatrisen tulkinnan kontekstisidonnaisuudesta. Koska ei ole objektiivista tapaa (kuten verikoetta), jolla voisi määrittää toisen ihmisen mielenterveyden hänen taustastaan riippumatta, psykiatri on kuin etnologi, jonka tehtävänä on tunnistaa oma kulttuurinen taustansa samalla, kun hän on avoin potilaansa erilaiselle taustalle²⁴. Psykiatrisen vallankäyttö ei myöskään aina loukkaa potilasta. Ratkaisevaa on, tehdäänkö potilaasta oikea tulkinta, saadaanko hänet psykiatrian voimaannuttavan vallankäytön²⁵ piiriin, vai sysätäänkö hänet hoitoprosessin ulko- tai väärälle puolelle. Oikea ja eettinen tulkinta turvaa potilaan oikeudet oikeanlaiseen hoitoon, mutta Christopherin tapaus jää taa-

tusti vaivaamaan yleisöä: saiko hän lopulta oikean diagnoosin ja oikeaa hoitoa?

Yleisöllä on henkilöhahmoin verrattuna etulyöntiasema. Se voi tarkastella näytelmän solmuja merkityksiä ja nauttia sen tarjoamasta aporian tunteesta. Yleisön näkökulma voi olla samalla tasolla psykiatrien kanssa. Se voi yrittää heidän tapaansa selvittää Christopherin tilan arvoitusta, määrittää potilaan tilaa psykiatristen käsikirjojen, ”rotopsykiatrian” tai jonkin muun viitekehyksen avulla. Toisaalta yleisö voi ottaa näytelmän loputtomana yrityksenä (väärin- tai uudelleen)tulkita. Se voi kieltäytyä hyväksymästä psykiatrin positiota ja siihen sisältyvää valmiiden vastausten vaatimusta.

Näytelmä paljastaa perustavien tulkinnallisten vastakohtaparien (’sairas’/’terve’; ’musta’/’valkoinen’) ratkaistavuuden: ne eivät sulje toisiaan täydellisesti ulos vaan läikkyvät lokeroistaan, kietoutuvat toisiinsa lähtemättömästi ja muodostavat uusia pareja. Penhallin teos riepottelee psykiatrisia ja kulttuurisia peruskäsitteitä ja avaa mahdollisuuden niiden uudelleenarviointiin. Toisaalta näytelmä osoittaa psykiatrisen tulkinnanteon sudenkuopat, varsinkin silloin, kun tulkinnan tulisi viritäytyä transkulttuurisen psykiatrian taajuuksille: lääkärit eivät aina kuule tai kuuntele potilastaan, tämän kulttuurista, rodullista ja mielenterveydellistä toiseutta, jonka ymmärtämistä, saman kielen löytymistä, tarvitsisi niin tulkitsija kuin tulkittukin.

Viitteet

- 1 Transkulttuurisen psykiatrian alueesta ja kehityksestä toisen maailmansodan jälkeen, ks. esim. Bains 2005.
- 2 Westwood 1994, 249, 263.
- 3 Sama, 251.
- 4 Bains 2005, 148; Westwood 1994, 248.
- 5 Bains 2005, 149.
- 6 Ks. esim. Hall 1992.
- 7 Malik 2013; ks. myös Fernando 2012.
- 8 Bains 2005, 151.
- 9 Sama, 145–146, 151.
- 10 Westwood 1994, 248; Fernando 2012, 114.
- 11 Penhall 2001, 44.
- 12 Fernando 2012, 116.
- 13 Ks. Derrida 1981.
- 14 Penhall 2001, 15.
- 15 Sama, 56.
- 16 Shepherd’s Bush on Lontoon lähiö.
- 17 Penhall 2001, 46.
- 18 Westwood 1994, 261.
- 19 Bains 2005, 148.
- 20 Stanghellini & Ciglia 2013, 9.

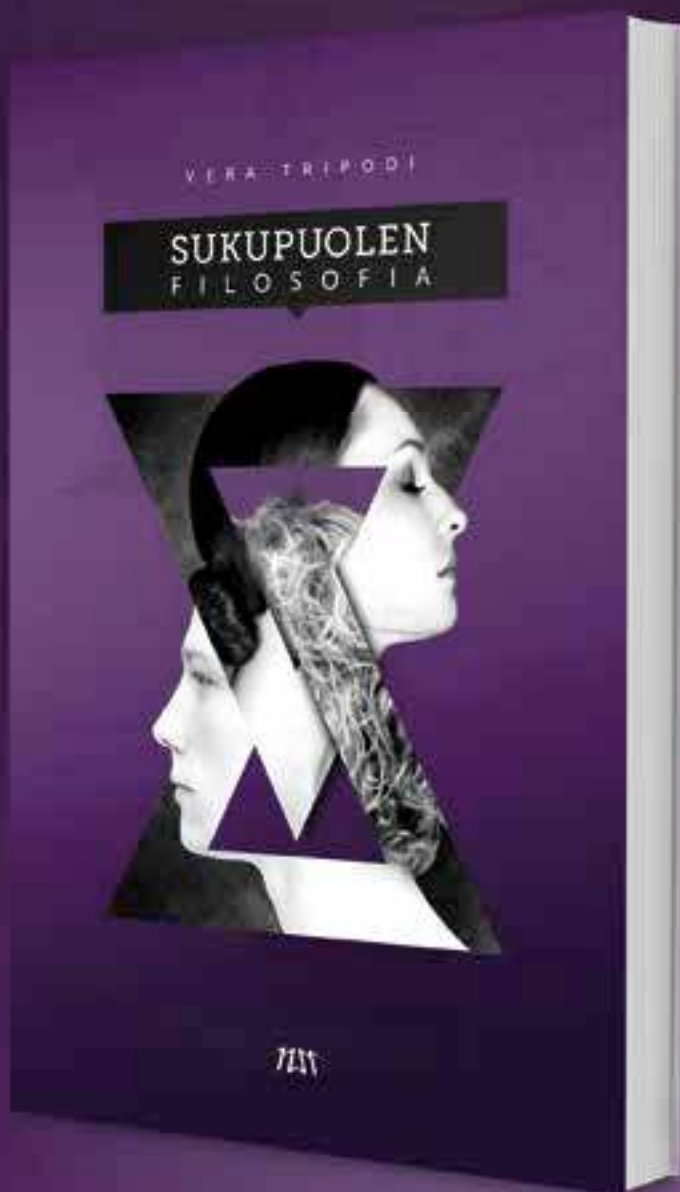
- 21 Westwood 1994; Fernando 2012, 114.
- 22 Maailman terveysjärjestö WHO:n diagnostinen käsikirja.
- 23 Penhall 2001, 23.
- 24 Stanghellini & Ciglia 2013.
- 25 Ks. Karlberg 2005.

Kirjallisuus

- Bains, Jatinder, Race, Culture and Psychiatry. A History of Transcultural Psychiatry. *History of Psychiatry*. Vol. 16, No. 2, 2005, 139–154.
- Derrida, Jacques, *Dissemination* (La Dissemination, 1972). Käänt. Barbara Johnson. The University of Chicago Press, Chicago 1981.
- Fernando, Suman, Race and Culture Issues in Mental Health and Some Thoughts on Ethnic Identity. *Counselling Psychology Quarterly*. Vol. 25, No. 2, 2012, 113–123.
- Hall, Stuart, *Kulttuurin ja politiikan murrok- sia*. Toim. Juha Koivisto ym. Vastapaino,

- Tampere 1992.
- Karlberg, Michael, The Power of Discourse and the Discourse of Power: Pursuing Peace through Discourse Intervention. *International Journal of Peace Studies*. Vol. 10, No. 1, 1–23.
- Malik, Kenan, Rodusta kiistelevät ovat väärässä (Why Both Sides Are Wrong in the Race Debate, 2012). Suom. Ville Lähde. *niin & näin* 1/13, 14–26. Verkossa: <http://netn.fi/artikkeli/rodusta-kiistelevat-ovat-vaarassa>
- Penhall, Joe, *Blue/Orange* (2000). Methuen, London 2001.
- Stanghellini, Giovanni & Ciglia, Raffaella, De Martino’s Concept of Critical Ethnocentrism and its Relevance to Transcultural Psychiatry. *Transcultural Psychiatry*. Vol. 50, No. 1, 2013, 6–20.
- Westwood, Sallie, Racism, Mental Illness and the Politics of Identity. Teoksessa *Racism, Modernity and Identity. On the Western Front*. Toim. Ali Rattansi & Sallie Westwood. Polity Press, Cambridge 1994, 247–265.

JUURI ILMESTYNYT



Miten sukupuoli määritellään?

Kuka määrittelee ja mitä?

Muistuttavatko sukupuoli-kysymykset rotukysymyksiä?

Onko sukupuolia sittenkään kaksi?

Vera Tripodi SUKUPOOLEN FILOSOFIA

(Filosofia della sessualità, 2011)

Suom. Tapani Kilpeläinen

niin & näin -kirjat 2014

150 sivua

ISBN 978-952-5503-83-8

Sukupuolen filosofia kiikuttaa lukijansa keskelle käsittekkampailujen ääntä ja vimmaa, mutta pysyttelee itse tyynenä oppaana. Kiihkeän sananvaihdon se korvaa tolkulla ja kohtuulla, kapea-alaisen toito-

tuksen perusteluilla ja argumenteilla. Italialaisen filosofin Vera Tripodin (s. 1976) pieni mutta painava kirja on ohittamatonta luettavaa jokaiselle sukupuolisuuden käsitteellisistä ongelmista kiinnostuneelle.

Hinta 29 € (kestotilajalle 25 €)



MARI STENLUND

Psykoottiset harhaluulot uskonnon- ja mielipiteenvapauden haasteena

Väitetään ihmisoikeuksien kuuluvan ihmisille vain siksi, että he ovat ihmisiä. Nämä oikeudet on sidottu ihmisarvoon: niitä ei tarvitse ansaita, eikä niitä voi menettää¹. Onko kuitenkin niin, että aina ihmisoikeuksia ei voi soveltaa kaikkiin ihmisiin?

Jos uskonnon- ja mielipiteenvapautta koskevaa ihmisoikeusteoriaa tarkastellaan siitä näkökulmasta, että ihmisellä on psykoottisia harhaluuloja, ihmisoikeuksien soveltaminen käy ongelmalliseksi. Uskonnon- ja mielipiteenvapautta koskevan teorian taustaoletuksena nimittäin on, että ihmiset ovat mieleltään terveitä aikuisia. Taustaoletuksen huomaa siitä, että uskonnon- ja mielipiteenvapauden kirjaimellinen tulkinta johtaa psykoottisen ihmisen tapauksessa outoon ristiriitaan.

Ihmisoikeusteoriassa on yhtäältä esitetty, että oikeus oman mielen sisältöön eli niin sanottuun sisäiseen ajatuksenvapauteen on absoluuttinen ihmisoikeus, jota ei saa rajoittaa missään tilanteessa mistään syystä². Toisaalta ajatuksen käsite määritellään ihmisoikeusteoriassa niin lavasti, että se voi olla sisällöltään oikeastaan mitä tahansa³. Näyttää siltä, että ihmisoikeusteoriassa ei ole otettu huomioon, että myös psykoottiset harhaluulot sopivat ajatuksen käsitteen laveaan määritelmään. Psykiatrisessa diagnostiikassa harhaluulot ovat psykoottisten mielenterveydenhäiriöiden keskeinen oire. Ne määritellään ulkoisen todellisuuden virheelliseen tulkintaan perustuviksi uskomuksiksi, joista henkilö pitää kiinni, vaikka hänelle osoitettaisiin niiden erheellisyys⁴.

Uskonnon- ja mielipiteenvapautta koskevan ihmisoikeusteorian kirjaimellisen tulkinnan mukaan ihmisellä näyttäisi siis olevan absoluuttinen oikeus jopa harhaluuloihinsa⁵. Käytännössä tällaista kirjaimellisen tulkinnan mukaista johtopäätöstä ei toki tehdä. Päätelmä olisi eettisesti kyseenalainen, koska se määritteli psykoottisen ihmisen tahdosta riippumattoman hoidon ihmisoikeusrikkomukseksi etenkin, jos hoidossa käytettäisiin sellaista lääkitystä, jolla pyrittäisiin harhaluulojen lieventymiseen. Sen sijaan mielenterveyslaissa määritellään kriteerit, joiden täytyessä psykoottista ihmistä voidaan lääkittää vastoin hänen senhetkisiä toiveitaan⁶. Tahdosta riippumattomaan hoitoon turvaudutaan, koska mielenterveyslaissa mainittujen kriteerien täytyessä psykiatrisen hoidon tarpeessa olevaa ihmistä ei pidetä kompetenttina

eli täysivaltaisena ja kyvykkäänä päättämään hoidostaan. Tämän lisäksi hän on vaaraksi itselleen tai muille.

Tilanne on siis seuraava: uskonnon- ja mielipiteenvapaus kyllä julistetaan ja määritellään jokaisen ihmisen oikeudeksi, mutta näiden oikeuksien ymmärtämistapa jättää osan ihmisistä ulkopuolisiksi sivustaseuraajiksi. Näyttää siltä, että uskonnon- ja mielipiteenvapautta koskevaa teoriaa ei voi sellaisenaan soveltaa psykoottisiin ihmisiin. Herää kysymys, onko nämä oikeudet peräti ansaittava riittävällä mielenterveydellä ja kompetenssilla.

Uskonnon- ja mielipiteenvapaus kykyjä turvaamaan

Nykyinen uskonnon- ja mielipiteenvapauden ymmärtämistapa on sidottu liian kapeaan käsitykseen ihmisyydestä. Siksi näitä ihmisoikeuksia koskevaa teoriaa on kehitettävä. On löydettävä sellainen uskonnon- ja mielipiteenvapauden ymmärtämistapa, joka ottaa huomioon ihmisyyden koko kirjon. Lupaava, joskaan ei käsitteellisesti ongelmaton mahdollisuus on tarkastella uskonnon- ja mielipiteenvapautta valmiusteorian mukaan kykyjen näkökulmasta. Valmiusteorian (*capabilities approach*) kehittäjät Martha Nussbaum ja Amartya Sen ovat todenneet, että vapaan ihmisen tunnistaa hänen valmiuksistaan tehdä arvostamiaan valintoja⁷. Näin tarkasteltuna uskonnon- ja mielipiteenvapaus eivät ihmisoikeuksina turvaisi niin sanottuja ajatus- ja uskomussisältöjä (joita esimerkiksi harhaluulot voivat olla) vaan ihmisen kykyä olla ajatteleva, uskomuksia muodostava ja tunteita kokeva olento sekä laajemmin ihmisen valmiutta toteuttaa omien ajatustensa ja uskomustensa mukaisia tavoitteita.

Valmiusteorian vahvuutena on sen realistinen käsitys ihmisyydestä. Ihmisiä ei pidetä pelkästään toisistaan riippumattomina ja järkevinä yksilöinä, vaan tunnistetaan ja tunnustetaan se, että ihmiset ovat enemmän tai vähemmän toisistaan riippuvaisia ja tukea tarvitsevia olentoja, joiden kykyihin erilaiset ulkoiset ja sisäiset haasteet vaikuttavat. Riittävän lavea ihmiskäsitys liittyy

ihmisyyden ja ihmisoikeuksien piiriin myös sellaiset ihmiset, joilla on psykoottisia harhaluuloja, ja kiinnittää huomiota myös heidän kykyihinsä ajatella, uskoa ja tuntea. Valmiusteorian mukaan kaikkia ihmisiä yhdistää kaipuu valinnanvapauteen ja ihmisarvoiseen elämään.⁸

Valmiusteoriassa on kuitenkin omat käsitteelliset ongelmansa. Epäselvää on muun muassa, milloin on juridisesti puhuttava ihmisoikeusrikkomuksesta eli millaisia keskinäisiä velvollisuuksia voidaan asettaa ihmisille. Ihmiset nimittäin kaventavat toinen toistensa kyvykkyyttä monin tavoin esimerkiksi painostamalla läheisiään päätöksentekotilanteissa tai luomalla pelon tai epätoivon ilmapiiriä ilmaisemalla omia käsityksiään. Aina näitä rajoitteita ei kuitenkaan voi määrittellä suoranaisiksi ihmisoikeusrikkomuksiksi, koska puhutaan laajoista kulttuurisista ilmiöistä (esimerkiksi mielenterveyspalveluja käyttävien leimaaminen) tai inhimilliseen kanssakäymiseen kuuluvista ongelmista (esimerkiksi elämää hankaloittavat ihmissuhteet), joita tulee käsitellä ennemminkin tärkeinä eettisinä kysymyksinä kuin juridiseen oikeuspuheeseen kuuluvina. Toisaalta on mahdollista ajatella, että yhteiskunnan tulee tukea ihmisten oikeuksiksi määriteltyjä kykyjä riippumatta siitä, onko niiden kaventuminen seurausta jostakin sellaisesta ihmisoikeusrikkomuksesta, josta joku on saatettu juridiseen vastuuseen. Yhteiskunnalla voi esimerkiksi olla velvoite vähentää mielenterveyspalveluja käyttävien leimaamista, vaikka ketään ihmistä tai mitään tahoja ei varsinaisesti olisikaan tuomittu syyllisenä leimaamiseen. Koska yhteiskunnan velvollisuudet ovat valmiusteorian mukaan varsin laajat, käytännön ongelmana on, millä resursseilla ihmisoikeudet turvataan.

Myös psykoottisen ihmisen mielekkäitä oikeuksia

Ongelmistaan huolimatta valmiusteoria vaikuttaa kehityskelpoiselta. Jos uskonnon- ja mielipiteenvapaus ymmärretään kykyjä ja valmiuksia turvaaviksi oikeuksiksi, näillä ihmisoikeuksilla olisi tarjottavaa silloinkin, kun ihminen sattuu olemaan psykoottinen tai jollakin muulla tavalla ”mieleltään terveen aikuisen” kriteeriä täyttämätön yksilö. Uskonnon- ja mielipiteenvapaus olisivat omia eivätkä vain joillekin toisille kuuluvia oikeuksia. Tällöin psykoottiselle ihmiselle kuuluva uskonnon- ja mielipiteenvapaus velvoittaisi hoitohenkilökuntaa ja koko yhteiskuntaa tukemaan psykoottista ihmistä uskomiseen ja ajatteluun liittyvien kykyjensä kehittämisessä.

Uskonnon- ja mielipiteenvapaus haastaisivat pohtimaan esimerkiksi, miten psykoottisen ihmisen kykyä mielipiteenmuodostamiseen voisi tukea. Tällainen tukeminen edellyttäisi psykoottistasoisiin mielenterveydenhäiriöihin usein kuuluvan kognitiivisten kykyjen heikkenemisen ennaltaehkäisemistä paitsi sopivan lääkityksen, myös kognitiivisten harjoitusten avulla. Oleellista olisi myös käydä hoidettavan henkilön kanssa mielipidekeskustelua, jossa haastetaan häntä perusteamaan

näkemyksiään sekä etsimään tarvittaessa uutta tietoa. Myös uskonnollisiin keskustelunaiheisiin, jotka ovat nykyisellään psykiatrian saralla usein tabuja, tulisi tarttua rohkeammin. Uskonnon- ja mielipiteenvapauden täysi toteutuminen edellyttäisi myös, että ”hullun leima” ei estäisi aktiivista uskonnollista, yhteiskunnallista tai poliittista toimintaa.

Tällaisiin haasteisiin tarttuminen vaikuttaa psykoottisen ihmisen kannalta mielekkäämmältä kuin todeta nykyisen ihmisoikeusteorian pohjalta, että hänellä on oikeus harhaluuloihinsa tai että uskonnon- ja mielipiteenvapautta ihmisoikeuksina ei voida häneen soveltaa. Kun ihmisoikeusteoriaa kehitetään valmiusteorian suuntaan, uskonnon- ja mielipiteenvapaudesta tulee kaikkien ihmisten mielekkäitä oikeuksia.

Viitteet

- 1 Esim. Barilan 2012, 2, 93; Nordenfelt 2003, 103.
- 2 Esim. Ojanen & Scheinin 2011, 417; Tahzib 1996, 25–26, 87–88.
- 3 Partsch 1981, 213; Tahzib 1996, 312–313.
- 4 DSM-V, 819.
- 5 Stenlund 2013; 2014, 75–91.
- 6 Mielenterveyslaki 1990/1116, 8 §.
- 7 Esim. Nussbaum 2011; 2006; Sen 1999; 2009.
- 8 Nussbaum 2006, 88, 160.

Kirjallisuus

- Barilan, Yechiel Michael, *Human Dignity, Human Rights, and Responsibility. The New Language of Global Bioethics and Biolaw*. The MIT Press, Cambridge, Mass. 2012.
- DSM-5. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. 5. p. American Psychiatric Association, Washington, D.C. 2013.
- Mielenterveyslaki 1990/1116.
- Nordenfelt, Lennart, Dignity and the Care of the Elderly. *Medicine, Health Care and Philosophy*. Vol. 6, 2003, 103–110.
- Nussbaum, Martha C, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2011.
- Nussbaum, Martha C, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2006.
- Ojanen, Tuomas & Scheinin, Martin, Uskonnon ja omantunnon vapaus (PL11§). Teoksessa *Perusoikeudet*. Oikeuden perusteokset. Toim. Pekka Hallberg ym. WSOYpro, Helsinki 2001, 413–458.
- Partsch, Karl Josef, Freedom of Conscience and Expression, and Political Freedoms. Teoksessa *The International Bill of Rights. The Covenant on civil and political rights*. Toim. Louis Henkin. Columbia University Press, New York, 1981, 209–245.
- Sen, Amartya, *The Idea of Justice*. Allen Lane, London 2009.
- Sen, Amartya, *Development as Freedom*. Anchor Books, New York 1999.
- Stenlund, Mari, *Freedom of Delusion. Interdisciplinary views concerning freedom of belief and opinion meet the individual with psychosis*. Väit. Helsingin yliopisto, Teologinen tiedekunta 2014.
- Stenlund, Mari, Is There a Right to Hold a Delusion? Delusions as a Challenge for Human Rights Discussion. *Ethical Theory and Moral Practice*. Vol. 16, No. 4, 2013, 829–843.
- Tahzib, Bahiyyih G, *Freedom of Religion or Belief. Ensuring Effective International Legal Protection*. International Studies in Human Rights, Vol. 44. Nijhoff, The Hague 1996.



SAARA JÄNTTI

Koti ja hulluus, koditon hulluus

”Oli kuin hänet olisi ajettu ulos talostaan, sillä välin kun paholaiset mellakoivat sisällä ja käänsivät kaiken ylösalaisin.” – Bessie Head¹

Hulluustutkimus eli hulluuden kulttuurisia ilmaisu- ja hoitomuotoja tarkasteleva yhteiskuntatieteellinen ja humanistinen tutkimus avaa tapoja jäsentää mielen ja toimintakyvyn hajoamisesta aiheutuvaa kärsimystä. Tässä tutkimusperinteessä on pyritty tarkastelemaan potilaan näkökulmasta hulluuden historiallisesti muuntuvia selitysmalleja, tulkintoja, määritelmiä sekä usein alistavia tai sortavia lääketieteellisiä ja sosiaalisia käytänteitä, joilla tuota kärsimystä on pyritty hallitsemaan.²

Omissa tutkimuksissani olen kuitenkin päätenyt hieman toisenlaiseen näkökulmaan. Olen tarkastellut niitä tiloja ja tapoja, joilla mielen järkkymisen ja psykiatristen hoitotoimenpiteiden muovaamat psykiatriset, sukupuoliittuneet yksilöt kiinnittyvät maailmaan kärsimyksensä keskellä erilaisissa historiallisissa ja kulttuurisissa tilanteissa³.

Niin naisten (osin) omakerrallisia tarinoita käsitellessä väitöskirjassani kuin myös parhaillaan käynnissä olevassa draama/yhteisötutkimuksessani nuorten tutustui asuvien mielenterveyskuntoutujien kanssa olen tarkastellut sitä, miten mielen(terveyden) järkkyminen vaikuttaa ihmisen kykyyn ja tapaan asuttaa paikkoja ja kokea yhteyttä rakennettuun, sosiaaliseen, imaginaariseen ja materiaaliseen ympäristöön⁴. Näitä joskus minimaalisia, konkreettisia, abstrakteja, todellisia ja kuviteltuja tiloja, tapoja ja yhteisöjä olen kutsunut kodeiksi, sillä koti esiintyy pelkistetyimmillään juuri suhteena itsen ja itsen ulkopuolisen tilan välillä⁵.

Sairautta ja hulluutta on kuvattu kodittomuuden tiloina⁶. Koti tarjoaa metaforan, jonka kautta kokemus sairaudesta ja minän hajoamisesta jäsentyy. Psykoottisiin tiloihin kuuluu usein tunne uhattuna olemisesta ja jopa kokemus suoranaisestä väkivallasta sisäisessä todellisuudessa. Tämä väkivalta tekee kokijasta suojattoman, kodit-

toman. Hulluus näyttäytyy suojaavien rajojen ja kiinnipitävien yhteyksien hajoamisena.

Koti, paikan asuttaminen ja identifiointuminen itsen ulkopuoliseen tilaan, on kuitenkin osa ihmisyyttä. Kuten feministitutkijat ja -filosofit ovat osoittaneet, paikan asuttaminen on sukupuolitettua, kulttuurisidonnaista toimintaa, ja feministisessä psykiatrian ja psykologian kritiikissä sekä kulttuurintutkimuksessa koti usein osoitetaan paikaksi, joka altistaa naisia väkivallalle ja alistukselle – ja suorastaan ajaa heitä hulluuteen⁷. Toisaalta potilaskertomuksissa koti näyttäytyy monimerkityksisenä kaipauksenkin kohteena, jota mielisairaalarinoissa ikävöidään, ja jonne kaipaamista potilailta myös odotetaan⁸. Koti ja kaipaus ovat tässä kontekstissa terveyden merkki.

Samalla mielisairaaloihin rakentuu pieniä, lokeron tai käsilaukun kokoisia yksityisyyden tiloja, jotka omalla tavallaan edustavat kotia. Kotiin kuitenkin kuuluu mahdollisuus lähteä sieltä pois; koti rakentuu lähtemisen ja paluun mahdollisuuden kautta⁹. Paikka, josta poistuminen on mahdotonta, on vankila. Avohoidon yleistyminen huolimatta psykiatria käyttää yhä hoitokeinona potilaan erottamista kotiympäristöstään, ja juuri asumisen ja ihmisyyden kytköksen kautta pakkohoidosta muodostuu myös ihmisoikeuskysymys. Kokijalleen se on eksistentiaalinen kriisi. Sairaiden sulkeminen mielisairaaloihin onkin kirvoittanut kritiikkiä koko sairaaloiden historian ajan¹⁰.

Sairaaloiden ulkopuolella, ”kotimaailmassa”¹¹ mielenterveyskuntoutujien voi olla vaikea löytää itselleen kotia mielenterveyden ongelmien leimaavuuden ja niihin liittyvien ennakkoluulojen ja negatiivisten representaatioiden vuoksi¹². Mielenterveyden ongelmat voivat aiheuttaa ongelmia arjen hallinnassa ja johtaa asunnottomuuteen, ja asuinpaikan menettäminen ja puute taas voivat aiheuttaa myös mielenterveyden ongelmia¹³. Tosin skitsofrenian kaltaisten vakavien mielenterveysongelmien

Ilmar Laaban, Runoja

Selkeänä kuin talvisen meren KYLLÄ
yliajelehtivan savupilven kysymykselle
ilmeisenä kuin rakastunut koiranpää
seistä selkeänä, ilmeisenä
holvikäytävällä, jossa kehrätään lankaa

Kaksitoista tätä kellon numerotauluksi
tulitikkuihin sekoitetusta lentohiekasta
syntyy kumea rintojen pari
kääpiömäinen myrkyllinen kuu lepän kuoren alla
mutta ilo kävelee maantiellä

Rohkeutta hetkessä, jossa hius valahtaa irti
jossa peili ei heijasta enää
suolakaivokseen laskeutunutta kotkaa
sitä yötä ei ole vielä saapunut
jolloin järvi unohtaisi räjähtää

Jäälautta kranaatinsiruja täynnä, nummen demoni syömässä pilviä,
kaupunginkaduilla hyljeparvet, nokisia saippuakuplia
heilumassa kauniin sään säärystimessä, minne ryömivät kivet?

Asumattoman saaren yli leviää naisenhävyn tuoksu.
magneettineula katkeaa, vuokot vuokot kaikkialla vuokot
hiljaisuus kuin hoipertava torni, kenen oma se kiehuva sylki?

Vitsi jota nauraa vuoristo, muste norumassa hitaasti
haavasta auringon kannassa, rummunpäriinä lyhempi kuin hetki,
fata morganan kilohailiverkosta, miksi taskukello varisee pölyksi?

Untuvalla katettu koira, sinitaivaan kapakassa murha,
vaunut, joihin koko vuosisadan sikiöt on siroteltu,
räjähdys järkyttää erämaata, milloin lanka paloi loppuun?

Olutpullosta köhii tuuli, heinä kääntyy nurjalle puolelle
juuret ilmaan korret multa, haamu piehtaroidessa lumessa
meri kuin nuhrainen leipä, kuinka sormi syytetään?

Kuinka ylittää tuhansien vauvojen barrikadi?
Kuinka kuoria aurinkoa? Kuinka laittaa hiljenemään kanerva?
Kuinka muuttaa kangas kankaaksi? Lohi majoneesilla

usko lommoisella vaa-alla, iva kuolema kukkavaasi
spiraaliviiva lävistää kaikki kaupungit maankartalla,
yhä nopeammin juttelee piippu, avain hyppelee taskussa.

jatkuu sivulla 84

ja asunnottomuuden välillä ei näyttäisi olevan suoraa yhteyttä vaan yhteys rakentuu köyhyyden ja siitä aiheutuvan ongelmien kumuloitumisen kautta¹⁴.

Mielenterveysongelmat ovat länsimaissa yksi suurimmista työkyvyttömyyden aiheuttajista. Avohoidon yleistymisen myötä kodista onkin tullut pääasiallinen paikka, jossa mielenterveysongelmien kanssa eletään. Se on paikka, jossa päätökset lääkkeenottamisesta tai ottamatta jäämisestä, hoitoon hakeutumisesta tai toimittamisesta tehdään. Kodin ja (erityisesti naispuolisen) asujan kiinteä kulttuurinen yhteys näkyy siinä, että kotia voidaan esimerkiksi sosiaalityön piirissä käyttää myös terveydentilan arviointiin ja konkreettista kodin epäjärjestyä ja sekasotkua pitää merkinä asujan heikosta terveydestä ja kyvystä huolehtia itsestä ja toisista¹⁵.

Koti on kuitenkin paljon muuta kuin konkreettinen asuinpaikka. Se voi olla yhteisö, sosiaalinen verkosto. Kodin tuntu voi löytyä uppoutumisesta mielekkääseen tekemiseen. Hulluuden keskellä nämä ”kodit” edustavat sitä, minkä kuntoutujat kokevat ja näkevät elettäväksi, elinkelpoiseksi ja missä elämä kaiken keskellä tapahtuu. Kärsimys, jota hulluuskertomuksissa usein kuvataan kieltä pakenevaksi kokemukseksi, jota on mahdoton sanallistaa, toimii taustana. Valokeilassa sen sijaan on silkkana sietämisenäkin näyttäytyvä (pieni) toimijuus¹⁶.

Elettynä suhteena itselle merkityksellisiin tiloihin ”koti” on aina keskenäinen prosessi, suhde, joka pysyy elossa vain ainaisessa kysymyksessä: mikä, mitä, missä, millaisia ovat sinun kotisi? Näyttääkin siltä, että nuorten mielenterveyskuntoutujien kanssa valmistelemamme esitys tulee päättymään juuri tähän kysymykseen. Pohdituamme yli puoli vuotta kodin merkityksiä, merkkejä, symboleja, toimintoja ja tiloja sekä kotiin liittyviä reittejä ja tarinoita, olemme päättäneet huokoiseen, tilanteeseen esitykseen, joka rakentuu kulloinkin läsnä olevien ihmisten välisessä kanssakäymisessä – ja päättyy kysymykseen. Sillä niin kauan kun koti on kysymys, lähestymme ihmistä ihmisenä, ja hulluus on vain tausta, jota vasten tuo ihmisyyks piirtyy.

Viitteet

- 1 Head 1974, 49.
- 2 Mielisairausten sijaan tutkimuksissa on käytetty termiä 'hulluus', sillä lääketieteen ja psykiatrian tavat jäsentää, nimetä, kohdata ja hoitaa mielen erikoisuuksia ovat historiallisesti vain yksi tapa ymmärtää niitä. 'Hulluus' on eräänlainen kattokäsite, joka 'mielisairautta' väljemmin ottaa huomioon sen, että hulluuteen on liitetty ja liitetään yhä erilaisia tulkintakehyksiä. Mielen ilmiötä on historiallisesti ja eri kulttuureissa käsitelty ja ymmärretty yksilöllisen sairaus-käsitteen lisäksi myös uskonnollisessa ja väkijoukon läsnäoloon tämänpuoleisissa nojaavissa konteksteissa. Esimerkiksi kokemus äänien kuulemisesta sairauden merkinä liittyy ilmiön lääketieteellistämiseen ja medikaalisaatioon eikä näin ollen ole lainkaan universaali ilmiö (ks. esim. Rose 1996, 406). Historiallisesti tarkasteltuna myös ne tavat, joilla mielen järkkymistä ja mielenterveysongelmista kärsiviä on kohdattu ja kohdeltu vaikuttavat ainakin näin jälkiviisaasti tarkasteltuina melko hulluilta.
- 3 Mielen järkkymisen kokemuksellisessa tarkastelussa näen sairautta keskeisempänä juuri kärsimyksen. Emil Kraepelinin (1856–1926), saksalaisen (kyseenalaisenkin) psykiatrian uudistajan sanotaan sanoneen oppilailleen, että mielisairaus, lievimmässään muodoissaan, pitää sisällään suurimman määrän kärsimystä, mitä lääkäri koskaan joutuu kohtaamaan (Appignanesi 2008, 190). Diagnostiset luokitellut jäsentävät kärsimyksen ilmenemismuotoja ja yrityksiä poistaa sitä, mutta, paradoksaalista kyllä, myös ajoittain lisäävät sitä.
- 4 Jäntti 2012; Jäntti 2014–2017 tutkimusprojekti: "Jotta olisi: Paikka maailmassa. Etnografinen tutkimus suomalaisten mielenterveyskuntoutujien kotiaiheisesta draamaprojektista".
- 5 Felski 2000, 88; Young 1997, 141.
- 6 Svenaeus 2000, 131.
- 7 Esim. Gilbert ja Gubar 2000, 85; ks. myös Showalter 1987 ja Ussher 1991; 2010; 2012. Kotia on kuitenkin myös puolustettu feministisessä keskustelussa, esim. Young 1997, 134–140 ja hooks 1990, 147.
- 8 Esim. Janet Framen romaaniissa *Faces in the Water* mielisairaalan potilaat kyselevät jatkuvasti lääkäreiltä, pääsivätkö he kotiin, koska "heissä ei ole mitään vikaa" (Frame 1961, 39). Romaanissa sairaala muodostuu liminaaltilaksi, jonne sopeutuminen ja asettuminen samoin kuin kotiin haluaminen ovat kotiuttamiseen vaadittavia terveyden merkkejä

- mutta jonne kotiutuminen samalla assosioituu kroonistumiseen (ks. Jäntti 2012, 114–123). Myös suomalaisilta mielenterveyskuntoutujilta vuonna 2007 Mielenterveyden keskusliiton kanssa keräämässäni kotikirjoitusaineistossa sairaala näyttäytyy ensisijaisesti paikkana, josta kaivataan kotiin.
- 9 Ahmed 2002, 88; *Homes in Transformation* 2009, 18–19.
 - 10 Ks. esim. Wood 1994 ja Reiss 2008.
 - 11 Goffman 1991, 23.
 - 12 Negatiivisista representaatioista esim. Cross 2010, 129–134. Mielenterveyden keskusliiton vuonna 2013 julkaiseman mielenterveysbarometrin mukaan 23 prosenttia suomalaisista ei haluaisi mielenterveyskuntoutujaa naapurikseen. Vuoden 2011 prosentista (28 %) tämä joukko oli hieman pienentynyt, mutta alle 25-vuotiaista jopa 39 prosenttia ilmoitti, ettei haluaisi asia mielenterveyskuntoutujan naapurina. Vertailun vuoksi todettakoon, että asenteet mahanmuuttajia kohtaan olivat lievempiä.
 - 13 Tischler & Vostanis 2007, 95; Toro ym. 1995, 280.
 - 14 Toro ym. 1995, 285–286.
 - 15 Ks. esim. Jönsson 2005, 153–174.
 - 16 Honkasalo 2004, 58.

Kirjallisuus

- Ahmed, Sara, *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*. Routledge, London 2000.
- Appignanesi, Lisa, *Sad, Mad and Bad. Women and Mind Doctors from 1800 to 2000*. Virago, London 2008.
- Cross, Simon, *Mediating Madness. Mental Distress and Cultural Representation*. New York University, New York and London 2000.
- Felski, Rita, *The Invention of Everyday Life. Teoksessa Doing Time. Feminist Theory and Postmodern Culture*, New York University Press, New York and London 2000.
- Frame, Janet, *Faces in the Water*. Women's Press, London 1980.
- Gilbert, Sandra & Gubar, Susan *Madwoman in the Attic. Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination* (1979). Yale University, New Haven 2000.
- Goffman, Erving, *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates* (1961). Penguin, London 1991.
- Head, Bessie, *A Question of Power*. Heinemann, London 1974.
- hooks, bell, *Yearning. Race, Gender, and Cultural Politics*. South End Press, Boston (Mass.) 1990.
- Homes in Transformation. Dwelling, Moving, Belonging*. Toim. Hanna Johansson & Kirsi Saarikangas. Vastapaino, Tampere 2004, 51–81.
- Honkasalo, Marja-Liisa, *Elämä on abasta täällä. Otteita maailmasta, joka ei pidä kiinni*. Teoksessa *Arki satuttaa. Kärsimyksiä suomalaisessa nykypäivässä*. Toim. Marja-Liisa Honkasalo, Terhi Utriainen ja Anna Leppo. Vastapaino, Tampere 2004, 51–81.
- Jäntti, Saara, *Bringing Madness Home. The Multiple Meanings of Home in Janet Frame's Faces in the Water, Bessie Head's A Question of Power and Lauren Slater's Prozac Diary*. Jyväskylä Studies in Humanities 2012.
- Jönsson, Lars-Eric, *Home, Women, and Children. Social Services Home Visits in Postwar Sweden*. *Home Cultures* Vol. 2 No. 2, 2005, 153–174.
- Reiss, Benjamin, *Theaters of Madness. Insane Asylums and Nineteenth-Century American Culture*. The University of Chicago Press, Chicago 2008.
- Rose, Jacqueline, *On the 'Universality' of Madness. Bessie Head's A Question of Power*. *Critical Inquiry* Vol. 20 No. 3, 1994, 401–418.
- Showalter, Elaine, *The Female Malady. Women, Madness and the English Culture 1830–1980* (1985). Virago, London 1987.
- Svenaeus, Fredrik, *The Body Uncanny – Further Steps towards a Phenomenology of Illness*. *Medicine, Health Care and Philosophy* 3, 2000, 125–137.
- Tischler, Victoria & Vostanis, Panos, *Homeless Mothers. Is there a Relationship between Coping Strategies, Mental Health and Goal Achievement?* *Journal of Community & Applied Social Psychology* Vol.17, No. 2, 2007, 85–102.
- Toro, Paul A. ym. *Distinguishing Homelessness from Poverty. A Comparative Study*. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* Vol. 63 No. 2, 1995, 280–289.
- Ussher, Jane, *Women's Madness. Misogyny or Mental Illness?* Wheatsheaf, New York 1991.
- Ussher, Jane, *Are We Medicalizing Women's Misery? A Critical Review of Women's Higher Rates of Reported Depression*. *Feminism & Psychology* Vol. 20, No. 1, 2010, 9–35.
- Ussher, Jane, *The Madness of Women. Myth and Experience*. Routledge, New York 2012.
- Wood, Mary Elene, *The Writing on the Wall. Women's Autobiography and the Asylum*. University of Illinois, Urbana and Chicago 1994.
- Young, Iris, *Marion Intersecting Voices. Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*. Princeton University, Princeton 1997.



HANNU POUTIAINEN

Transsendentaalinen raato

Ihmissubjekti ja sen yhdentekevä kuolema

”Kuolema – yhdentekevä asia.” Ensi näkemältä ajatelma kutsuu esiin kaksi eri tulkintaa. Yhden mukaan se merkitsisi itsevarmaa ja omasta kuolemattomuudestaan vakuuttunutta asennoitumista, jolle kuoleman kysymys ei voisi olla vähäpätöisempi. Toisen mukaan se edustaisi äärimmäistä nihilismia, jonka mielestä elämä on niin mitätöntä, ettei sen päätyminen merkitse juuri mitään: kuolema ei ole pamaus, ei ehkä inahduskaan. Kumpikin tulkinta on tässä yhteydessä erheellinen. Niiden sijaan kyse on kolmannesta, kenties ennenkuulumattomasta ajatuskuvioista, jota tämä essee yrittää tehdä ymmärrettävämmäksi: vapautettuna antroposentrisestä painolastistaan, joka sitoo kuoleman subjektiin ja hukkaa sen yleistettävyyden, kuolema on kenties *yhden tekemisen*, samuuden syntymän, välttämätön ja levottomuutta herättävä ehto.

Mies on saanut luodin rintaansa. Hän pakenee peräänsä usutettuja palkkattappajia. Kuolettavan osuman uuttama mies on heiveröinen ja nälkäinen. Silmälasit ovat kadonneet, näkö on sumea. Syksyisen sekametsän läpi kulkiessaan mies tulee lehtien peittämälle aukealle. Puun juurella makaa kuiviin vuotanut metsäkauriin vasa. Mies kumartuu sen puoleen ja kostuttaa sormenpäänsä hylätyn saaliin hyytyneessä veressä. Viedessään sormet paidan kaula-aukosta sisään hän säpsähtää kivusta. Ihmisen ja metsäkauriin verien värjäämät sormet nousevat otsalle. Ne piirtävät paksun ja suttuisen viivan, joka ulottuu leuan kärkeen asti. Viiva täydentää poskilla siipien tavoin levittäytyvää kasvomaalausta. Valkoinen iho maalin ja veren alla on kalmankalpea. Mies käpertyy vasan ympärille kuin suojatakseen sitä ja asettaa kätensä sen kyljelle. Pian hän kääntyy selälleen ja latvuston yllä avautuvaan taivaaseen sameasti tuijottaen vaipuu horrokseen.

Hänen nimensä on William Blake. Ennen hän oli runoilija ja maalari, mutta nyt, kuten hän on saanut matkakumppaniltaan kuulla, pistooli on korvannut hänen kielensä, hänestä on tullut valkoisten miesten tappaja, tästä lähin hänen runoutensa kirjoitetaan verellä. Hän on kuollut mies, Jim Jarmuschin poeettisen mestariteoksen *Dead Manin*¹ nimihenkilö, ja hänen elokuvan mittainen kuolemansa on samalla tietyn länsimaisen ihmiskuvan kuolema: itseidenttisen, korvaamattoman subjektin, joka on kaikkien ominaisuuksiensa perusta ja persoonallinen synteesi.

Tämä essee käsittelee kuolemaa ja korvattavuutta, äärellisyyttä ja yleistettävyyttä, saman esionologisen kuvion kahtena eri puolena. Sen väite, jota lopuksi koetellaan *Dead Mania* vasten, paljastuu transsendentaalisen samuusajattelun yhtäkaa yksinkertaiseksi ja ehtymättömän monitahoiseksi dekonstruktioksi: jokainen asia on

olemassa vain sikäli kuin jokin muu asia voisi olla olemassa sen sijasta, ja jokainen asia, joka voisi olla olemassa jonkin olemassa olevan asian sijasta, on olemassa olevan asian pois pyyhkimä ja korvaama. Ontologia, jonka tässä esittelen ja jonka luonnetta kysyn, on kahdella tapaa korvikeontologia. Yhtäältä olemisen on korvaamista ja korvatuksi tulemisen mahdollisuutta. Toisaalta ontologia itse tulee toisenlaisen ajattelun korvaamaksi, sillä sen keskittyminen olevaiseen, olevaisuuteen ja olemiseen ei voi olla hukkaamatta yleisen korvautumisen liikettä. Tällä, kuten seuraavassa nähdään, on kauaskantoiset vaikutukset niin eksistentialisten, fenomenologisten kuin semanttistenkin kysymyksenasetteluiden saralla.

Loogis-semanttinen alkusoitto: totuus ja yhdentekevyys

Filosofisessa semantiikassa korvattavuus liittyy väitelauseen totuuteen. Saman tarkoitteen eli viittauskohteen yksilöivät väitelauseet ovat keskenään vaihdettavissa eli korvattavissa, mikäli niiden totuusarvo on sama: ”Jenan voittajaan” ja ”Waterloon voitettuun” viittaavilla lauseilla on sama tarkoite, Napoleon. Vaikka ajatus on tuttu jo Fregeltä, sen laajempi sovellusala avautuu vasta niin sanotussa malliteoreettisessa semantiikassa, jossa saman väitelauseen eri tulkinnat ovat toisilleen vaihtoehtoisia, mikäli kunkin tulkinnan yksilöimä viittauskohde on sopivissa määrin identtinen muiden kanssa: väitelause ”Sokrates seuraa *daimoniaan*” on tosi kaikissa niissä mahdollisissa tapauksissa, joissa Sokrates seuraa *daimoniaan*, riippumatta siitä, millaisen olion erinimi ”Sokrates” ja predikaatti ”seuraa *daimoniaan*” kulloinkin yksilöivät. Tästä syystä malliteoreettinen semantiikka usein muotoillaankin *mahdollisten maailmojen* semantiikaksi. Tällöin kaikki tietyn väitelauseen yksilöimät vaihtoehtoiset tarkoitteet jaetaan

”Ainoa keino totuuden säilyttämiseksi ja ajattelemiseksi oikeassa mitassa on, että korvattavuus tunnustetaan todellisuuden pelkistymättömäksi ominaisuudeksi.”

erillisiin mahdollisiin maailmoihin eli aktuaalisesta maailmasta poikkeaviin tapahtumakulkuihin.

Malliteoreettisen semantiikan ainutlaatuinen anti ja arvo tässä esseessä esitettävälle ajatuksille on sen kyvyssä nähdä asian identiteetin periytyvän kaikesta siitä, mikä voisi olla olemassa sen sijasta². Tässä suhteessa ei ole suureksikaan haitaksi, että tarkoitteen korvattavuutta ei ole koskaan otettu varsinaiseksi ajattelun aiheeksi ja luodattu koko ontologisessa syvyydessään. Missä sitä onkaan käsitelty – oli puhe sitten teoreettisesta semantiikasta, fenomenologiasta tai hjelmsleviläisestä glossematiikasta – korvattavuus on aina nähty jonkin tahdonvaraisesti muokattavan ja manipuloitavan ominaisuutena: lauseiden, kokonaisuutta edustavien esimerkkien, ilmaistun sisällön ja ilmauksen muodon, ja niin edelleen³. Tälle on luonteva syynsä: vaikka tavoitteena olisikin *affirmoida* asian korvattavuus, tätä korvattavuutta ei ole ensinkään mahdollista ajatella, ellei ensin ymmärrä, että korvautuminen on mahdollista vain sikäli kuin korvikkeet jakavat keskenään jotakin. Eikä muuta mittatikuksi kelpaavaa asiaa ole korvikkeet kuin itseensä kokoava käsite.

Pyrkimykseni on siis *affirmoida* korvattavuus nimenomaan reaalisenä, tahdosta riippumattomana korvattavuutena. Tällä on oltava oma vaikutuksensa myös totuuden käsitteeseen⁴. Muutoin on vastassa kaksi vaaraa:

a) Idealismi. Jos asioiden välisen korvautumisen mahdollisuus hyväksytään, mutta puhtaasti käsitteelliselle tasolle rajoitettuna, joudutaan myöntämään, että todellisuus on perimmältään subjektiivinen luomus: ilman käsitteitä ei ole totuussuhdetta, ja korvattavuus on käsitteiden muodostamisen välttämätön ehto, mutta koska korvautuminen on mahdollista vain käsitteellisellä tasolla, vastuu todellisuuden luonteesta ja rakenteesta siirtyy tiedostavalle subjektille.

b) Relativismi. Jos asia menettäisi identiteettinsä, kun se korvataan jollakin vain osittain samanlaisella asialla, ei asiasta sinänsä voisi puhuakaan. Asian omaa ja yleistä olemusta ei olisi olemassa: olisi vain yksittäisiä olioita, joita yhdistää pelkkä kielellinen konventio, eikä asian itsensä totuus olisi muuta kuin rakenteellinen harha.

Seuraavassa esitän ajatuskululle joukon perusteluja. Mikäli se on oikeassa, johtopäätös on selvä: ainoa keino totuuden säilyttämiseksi ja ajattelemiseksi oikeassa mitassa on se, että korvattavuus tunnustetaan todellisuuden pelkistymättömäksi ominaisuudeksi.

Ontologia: korvike ja ei-mikään

Malliteoreettinen ja mahdollisten maailmojen semantiikka kysyy, millainen asiointi olisi voinut toteutua tietyllä hetkellä vallitsevan sijasta. Tyydyttävä vastaus edellyttää, että vaihtoehtoisten asiointilojen nähdään olevan apriorisesti keskenään vaihdettavissa, ja vaikka malliteoreettisen semantiikan voi nähdä perustuvan juuri tälle oletukselle, ei tähän asti ole ollut mahdollista kysyä, millaisia ontologisia vaikutuksia tällä todellisuuden korvikeluonteella on.

Vastausta onkin haettava suunnalta, johon malliteoreettinen semantiikka nähdäkseni lakkaamatta viittilöi mutta ei kenties ole ollut tarpeeksi spekulatiivinen uskaltautuakseen. Positiivisessa muodossaan korvattavuus on mielleltävissä samuudeksi, joka ei poista tai pelkistä eroja: ne vain muuttuvat samantekeviksi, indifferenteiksi, eroiksi. Tästä absoluuttisen yleisestä indifferenssistä, piittaamattomuudesta, käytän jatkossa nimitystä *yhdentekevyy*s tai *samantekevyy*s. Yhdentekevyy ei ole asenteellinen määre, tunteellinen tai älyllinen välinpitämättömyys jotakin seikkaa kohtaan vaan yksinkertaisesti se ontologinen olotila, jossa lukemattomat eri asiat

muodostavat käsitteellisesti tavoitettavan totaliteetin ja siten *tekevät yhden*. Se on erojen ja eroamattomuuksien matriisi, jossa singulaarisuudet ja yleisyydet syntyvät toisistaan joka hetki uudelleen. Yhdentekevyys on samuutta, joka luopuu korvikkeiden välisestä identtisydestä ja jättää niiden erot silleen.

Korvaaminen edellyttää korvaavan asian pois pyyhkimistä ja sen paikalle asettumista. Siksi voisi luulla, että käsitteen sallimat korvaukset voivat toteutua vain ideaalisella tasolla: saman olemuksen yksittäiset tapaukset ovat keskenään vaihdettavissa. Olemassa oleva olio on olemassaolonsa nojalla korvaamaton; korvattavuuden ainoa toiminta-ala on ajattelussa. Relativismia välttävä näkökulma olisi reaalisen korvattavuuden hyväksyessään siis pakotettu myöntämään idealismin, joka sisältää reaalisen jonkinlaisena noumenaalisen jäännöksenä. Vaikutelma kuitenkin pettää, sillä lähemmin tarkastellen käy ilmi, että korvattavuudella on käytettävissään yksi kielestä ja mielestä riippumaton toteutumisen väylä: aktualisaatio, olevaisiksi tulemisen tapahtuma, jossa toteutuva asia asettuu oman mahdollisuutensa tilalle ja näin tehden pyyhkii sen pois. Kierkegaardin sanoin olevaisiksi tuleminen on mahdollisuuden olemattomaksi tekemistä (*Muligheden Tilintetgørelse*)⁵. Mahdollisesta tulee oleva (*Væren*), joka on ei-olevainen (*Ikke-Væren*)⁶. Puhdas korvaaminen edellyttää korvattavan asian pois pyyhkimistä ja sen sijaan asettumista. Yksin aktuaalisella on tämä valta. Eksistoiava asia – jossa kierkegaardilaisittain ymmärretty eksistenssi laajenee asubjektiiviseksi – on ainoa todellinen korvike.

Samassa aktuaalisen valta ehdollistaa itsensä, sillä sitä ei voi tiedollisesti hahmottaa ilman käsitteiden käyttöä, ja käsitteet edellyttävät, että niiden alaan luettavat yksittäiset oliot ymmärretään toisillaan korvattaviksi. Tästä syntyy ontologinen kehä, jota voisi kutsua *ei-minkään syöveriksi*. Aktuaalisuus, tosista tosin, on paradigmaattinen korvike, mutta juuri siksi sen on sallittava itsensä korvattavan – paitsi kaikella sillä, mikä on mahdollista ja tiedollisesti tavoitettavissa, myös olemattomuudella ja mahdottomuudella, kaikella sillä, millä ei ole eikä ole kuunaan oleva sijaa eikä sanaa käsitteiden piirissä⁷. Aktuaalinen on perimmäinen yhdentekevä. Luodessaan yhden ja saman se asettuu mahdollisen piiriin ja samassa pyyhkiytyy itsenään näkymättömiin. Näin se on myös kaiken sen moottori, mitä ranskalaiset filosofit kutsuvat tapahtumaksi (*événement*): kun tapahtuu jotakin, mitä mikään käsitteellistys ei olisi antanut ennakoita, aktuaalisuus pyyhkii pois mahdottomuuden ja asettuu sen paikalle. Toisin sanoen: mahdoton tapahtuu.

Missään tämän järkeilyketjun vaikutukset eivät anna itseään yhtä järjestyttävästi ilmi kuin subjektin alueella. Kun subjekti mietiskelee omaa korvattavuuttaan suhteessa johonkin omana pitämäänsä tai itseään luonnehtivaan asiaan, syntyy hämmentävin ja kauhistuttavin kokemus, jonka yksinomaan puhtaaseen reflektioon pidättyymällä voi aikaansaada: kokemuksen, jossa absoluuttinen vieraantuminen omasta subjektiivisesta elämästä

muuttuu kokemukseksi omasta transsendentaalisesta kuolemastaan.

Eksistenssin omistumattomuus: meditaatioharjoitus

Kuolema sanan tavallisessa mielessä ei ole kuoleman alku ja juuri. Kuten Nietzschen mukaan elävä ”on vain eräs kuolleen laji”⁸, myös oma kuolevaisuutemme on vain yksi yleisen poissaolon laji, joka on sidoksissa ihmisolion luonnolliseen olomuotoon. Se, mikä ihmislajin kuolemassa on yleisintä ja siten ylittää myös transsendentaalisen tai eksistentiaalisen fenomenologian horisontin, ei taivu elämän ja kuoleman ihmiskeskeisiin määreisiin: pois pyyhkimisen ja korvauksen liike, jossa jokainen elävä hetki, jokainen organisen tai epäorganisen aineen liikkahdus, jokainen merkityksen kokemus, on omassa olemisessaan aina pois pyyhittävässä ja korvattavissa jollakin samaksi kelpaavalla. Tällöin kuolema ei pelkisty tulevaisuudessa odottavaksi tapahtumaksi. Se ei enää rajaudu tulevaisuuteen, ei edes Heideggerin mahdottomuuden mahdollisuudeksi, joka yksin antaa *Daseinille* ainutkertaisen olemassaolonsa⁹. Se on aina jo tapahtunut: olevainen ei voi olla olemassa, ellei se ensin pyyhi pois sitä mikä olisi voinut olla olemassa sen sijasta. Samasta syystä se olisi itse voinut jäädä olemattomaksi, toisin sanoen tulla sen pois pyyhkimäksi, minkä se on itse ensin tehnyt olemattomaksi.

Ottakaa ja soveltakaa tätä itseenne, ja huomaatte, miten heikot ovat minän kantimet. Maatkaa yön pimeudessa ja tuijottakaa siihen näkemättömin silmin. Muotoilkaa mielessänne jokin ajatus, palauttakaa mieleen jokin tekemänne tai sanomanne asia, kirkastakaa jokin ominaisuutenne, tuntekaa herkästi jokin ruumiinne osa tai prosessi, ja tehkää jotakin, mitä ette ole koskaan aiemmin tehneet: kuvitelkaa, ettette ole koskaan eläneet, ettette ole koskaan syntyneet, ettette ole koskaan olleet osa maailmaanne, ja pitäkää samalla tiukasti kiinni siitä muistosta, ominaisuudesta tai ruumiinosasta, jonka olette juuri itsellenne kirkastaneet. Mitä sen olemassaolo edellyttää? Mitä tarvitaan, jotta se voisi edelleen olla olemassa, jotta se olisi voinut tapahtua ja tulla olevaisiksi? Tarvitaan joku, joka on sen ajatellut, kokenut, tehnyt tai tuntenut omakseen: *joku toinen*. Ja koska yhdestä tietoisuudesta ei ole pääsyä toiseen – koska monadiset subjektit ovat ainoastaan rinnasteisesti tavoitettavissa – ei teidän ole mahdollista tietää tuosta toisesta mitään. Seuraus: asia, jota piditte omananne, ja joka oli omanne siihen hetkeen asti, jolloin pyyhitte itsenne maailman historiasta, ei enää olekaan teidän, se kuuluu nyt tuolle toiselle, jonka tietoisuuteen teillä ei ole pääsyä ja josta ette voi tietää mitään, ettekä näin ollen voi myöskään tietää, millaiseksi vain hetkeä aiemmin omananne pitämä asia on pohjattoman kuilun yli kulkeutuessaan muuttunut. Se voi merkitä mitä vain, olla mitä vain, ette saa koskaan tietää¹⁰. Olette omastanne vieraantuneita, teiltä on viety kaikki, teidät on tuomittu itsenne ulkopuolelle, kaiken ulkopuolelle. Olette kuolleita *transsendentaalisessa mielessä*¹¹. Kokemus on ruumiillinen, mutta tämä elävä

KATUKOHTAUS PARANOIDISESTA KAUPUNGISTA

Näe se kuivien ihmismien kauppa
kun se näyteikkunan tummansäröinen ruutu
kaikui suhinalla kuumassa puuskassa
se avasi juhlallisen hymyn
hetki ennen auringon pimentymistä vastasyntyneiden rähmässä
alasti välkehtivä karvaton poliisi

Lippu hulmuu palavan käymälän katolla
vanha peltiseppä mutustaa salaa
räystääseen hirtettyä tyttölasta
kalkkiensa kitalaen varjossa
kuuntele niiden tuskallista läähätystä
jotka liimautuivat talonseiniin iltaisella kävelyllä
vaistoa heidät kuiskuttelemassa hujan hajan
epätoivoisina odotetusta öisestä lentoonnousustaan

*Turhaan odottaa kerjäläinen palkkaa
piippuunliekhteineestä livertelystään
kuuntelijoiden korvat kuultavat unohtuksesta
heidän välillensä ejakulaatio
valuu säälimättömästi välähdellen yli linnunradan
hylätyn syleilyn kohdalla*

Seiso jalat kainalossa keskellä katua
eläimiä vyöryy molemmilta puoliltasi
pieniä valkeita pahantahtoisia
pitkin selkärankaa ryömiä sähköjohto
hypäten niveleltä nivelelle
kuulema se on nyt lipsahtanut kurkkuusi nyt se käärehtii
kielenkärjelläsi
kulkue päättyy uhkaavasti hiljentyen
sinä tahdot pyytää anteeksi mutta virta purkautuu suustasi
eläimet alkavat savuta käry nousee pilviin
ylhäältä korkeasta raatihuoneen tornista
nuori kiharapäinen kaupunginjohtaja
oksentaa alas sirossa putouksessa
lasinkirkaalla valittamattomalla äänellä

jatkuu sivulla 93

ruumis, jossa kuolema solmii suhteen käsitteen puhtaaseen muodollisuuteen, kokee kummia ja jättää fenomenologian sanattomaksi.

Näin kuolema odottaa myös itse transsendentaalista. Sen jokainen positiivinen sisältö on olemattomaksi tehdyn vastakohtansa raatoon kahlittu. Kyse on Derridan sanoin alkuperäisestä ”impersonaatiosta” (*impersonnification*), persoonattomaksi tulemisesta¹², jonka yleisessä rakenteessa subjekti ei ole sen enempää kuin ”funktio tai haamu” (*une fonction ou un fantôme*)¹³. Kun pyyhkii itsensä kuvitteellisesti pois maailman historiasta, mutta jättää jonkin omakseen mieltämänsä asian sikseen, ehkä jopa koko elämänsä, kuvittelee itsensä kuolleeksi sanan haastavimmassa ja samalla ainoassa toteuttamiskelpoisessa mielessä: kuvittelu on aina elävän olennon kuvittelua, mutta oman ajatuksensa kuvittelemisen jonkin toisen ajatukseksi, täysin toisen, joka ottaa minun sijani, on kaikkein tutuimman luovuttamista absoluuttisen vierauden haltuun. Muutun käsitteen funktioksi, omaksi haamukseni, niin kuolleeksi kuin voin elävänä olla. Samalla yksi Derridan väkevimmistä lauseista tulee kuulluksi vailla psykoanalyttisen käsitteistön väliainetta: *Moi: gardien de cimetière* – ”Minä: hautuumaan vartija”¹⁴. Ainoa luovuttamaton asia on oma eksistenssini, mutta aktuaalisuutensa nojalla se jää minulle täysin vieraaksi, se heittää minut ulkopuolelleen ja jättää minut omien korvikkeitteni varaan. Tietyissä tilanteissa korvautuminen tapahtuu tuhoisimmalla mahdollisella tavalla. Kuten Catherine Malabou osoittaa, juuri näin tapahtuu niille, joiden koko persoonallisuus muuttuu aivovaurion tai muun vakavan trauman vuoksi: trauman metamorfinen voima saa uuden subjektin ilmestymään edellisen tilalle, ja vaikka uusi subjekti ei millään tavoin muistuta korvaamaansa edeltäjää, eikä korvautumista ole näin ollen voinut lainkaan kuvitella etukäteen, jälkimmäinen on aina ollut uuden subjektin apriorisesti korvattavissa¹⁵.

Kaikille subjekteille yhteinen transsendentaalinen subjektiivisuus ei siis ole absoluuttinen, joka kokoa kaikki subjektit itseensä. Se on virus, kone tai ohjelma, jonka vallassa kaikki subjektit ovat. Toimiakseen luonteenomaisella tavallaan sen ei tarvitse erotella yhtä subjektia toisesta. Se on täydellisen piittaamaton yksilöllisistä eroista. Sen piittaamattomuus on myös transsendentaalisesti käsitettävissä, mutta vääristyneessä, teoreettisen hallinnan heijastamassa muodossa, olemuksen läsnäolona itselleen, sen hierarkkisena piittaamattomuutena, joka aina asettuu omien tapaustensa yläpuolelle. Tosi-asiassa tämä piittaamattomuus ei ole enää transsendentaalista. Sitä ei kenties voi tavoittaa muulla tavoin kuin transsendentaalista reduktiota seuraten. Mutta samalla tämä yhdentekevyyden muuttuu absoluuttisesti rajattomaksi ja siksi perustattomaksi, sillä jos yhdentekevyyden otetaan vakavasti, jos se otetaan ajattelun mittapuuksi, transsendentaalinen *itsessään* ei ole sen enempää kuin yksi yhdentekevyyden yleisen rakenteen esimerkki tai tapaus muiden joukossa: se on ehdottomasti samalla viivalla hyönteisten, mikro-organismien, alkeishiukkasten, Turingin koneiden, käsialojen, ruoka-aineiden, sanojen,

solujen, kemikaalien, valuuottojen, luonnollisten kielten, aivan kaiken kanssa. Minkä ehdon nojalla mikään on niin kuin se on? Sen, että jokin muu asia voisi olla ole-massa sen sijasta ja samalla tavoin, niin erilaisia kuin ne muutoin keskenään ovatkin. Tämä rakenne on ehdot-toman yleinen.

Transsendentaalinen subjekti ei näin ollen ole kuole-vainen siksi, että se on äärellisen ihmistietoisuuden yleinen muoto vaan siksi, *ettei sen ainutkertaisimpana pidettävä ominaisuus, nimittäin kyky havaita ja ymmärtää olemuksia, edellytä sen olemassaoloa* – jokin muu asia olisi voinut tulla sen sijasta olevaisiksi ja ottaa sen ainutkertaisen tehtävän omakseen. Vanha viisaus *memento mori* saa uuden mer-kityksen. Enää ihmisen kuolevaisuus ei tarkoita sitä, että jonakin päivänä täältä murheen alhosta tulee vielä lähtö vaan sitä, että elämän jokainen hetki tuhoaa subjektin ja muuntaa sitä toiseksi, manaa sen paikalle tuhansien vie-raiden subjektien ja epäsubjektien aaveet. Vapautettuna antroposentrisestä painolastistaan, joka sitoo kuoleman subjektiin ja hukkaa sen yleistettävyyden, kuolevaisuuden muistamiseen kehottava lause täyttyy oudosta, pimeästä valosta, joka virtaa samanaikaisesti järjestä ja järjen ul-kopuolelta, ihmisestä ja hänen ulkopuoleltaan ulvovasta todellisuudesta, yhdentekevyyksien taivaankoneistosta. Kenties tämä on se, mikä nykyajasta puuttuu: ajatus kuole-masta, joka olisi hullaannuttava, kauhistuttava, ja silti kaikkea muuta kuin morbidi. Kuolemassa on yhä paljon spektaakkelia, tavaraluonnetta, ja tarvitaan äärimmäisiä kokemuksia – filosofisia, taiteellisia, tieteellisiä, poliittisia, aistillisia – jotta se voitaisiin jälleen punoa elävän koke-muksen loimilangaksi. Yksi näistä äärimmäisistä koke-muksista tulee esiin – eräiden kohdalla myös eletyksi – Jar-muschin elokuvassa *Dead Man*.

Kuolema ja muodonmuutos: länneelokuvan perikato

Kuollut mies, William Blake, on saanut luodin rintaansa. Hän pakenee peräänsä usutettuja palkkatappajia. Ennen tätä hän on matkannut junalla Clevelandista niin pitkälle länteen kuin rataa riittää, määränpäänään Machinen kaupunki, missä hänelle on luvattu työtä Dickinsonin te-rästehtaan kirjanpitäjänä. Työ on kuitenkin annettu toi-selle. Illalla hän tapaa nuoren naisen kapakan edustalla ja saattaa tämän kotiin. Yömyöhällä, heidän maatessaan sängyssä, naisen entinen kihlattu astuu ovesta. Syntyy aseellinen kahakka: mies ampuu Blakea kohti, nainen heittäytyy luodin eteen, Blake kaivaa revolverin tyynyn alta ja osuu mieheen kolmannella laukauksella. Blake pa-kenee hevosen selässä. Erämaassa hän kohtaa Nobodyn, alkuperäisasukkaan, joka tietää, kuka William Blake on edellisessä elämässään ollut. Hän oli runoilija ja maalari, mutta nyt, tapettuaan sen valkoisen miehen, joka tappoi hänet, hänen runoutensa on kirjoitettava verellä. Alkaa matka kohti merta, vetten peiliä, jonka läpi Blaken on matkattava päästäkseen takaisin kaikkien henkien sijoille.

*Cahiers du cinéma*n vuonna 2001 julkaisemassa haas-tattelussa Derrida sanoo:

”Elokuva siis kykenee kultivoimaan jotain, mitä voisi kutsua spektraalisuuden ’liitännäisiksi’, se kirjaa aaveiden jälkiä yleiseen filmiruutuun, heijastettuun filminauhaan, joka on itsekin aave. [...] Elokuva, spektraalinen muisti, on suurenmoista surua, suurennettua surutyötä. Se on valmis ottamaan vastaan surulliset muistot, historian traagiset tai eepiset hetket, niiden jättäminä jälkinä, vaikutelmina, valottumina. [...] Näiden aaveiden liitännäisruumiit ovat elokuvien juonten varsinaista ainesta.”¹⁶

Hieman myöhemmin Derrida sanoo (Lanzmannin *Shoah*’n pohjalta yleistäen):

”Elokuva on absoluuttisen eloonjäännin absoluuttinen simulakrumi. Se kertoo meille sen, mistä ei ole paluuta, se kertoo meille kuoleman. Oman spektraalisen ihmeensä nojalla se osoittaa meille sen, mistä ei pitäisi jäädä jälkeä. Se on näin ollen kaksinkertainen jälki: todistuksen itsensä jälki, unohtuksen jälki, absoluuttisen kuoleman jälki, jäljet-tömän jälki, hävityksen jälki.”¹⁷

*Dead Man*n jokainen kuva todistaa Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen tuhosta. Aaveiden joukossa kulkee myös William Blake, englantilainen runoilija, joka suri ihmisten eriarvoisuutta ja kavahti teollisen vallankumo-uksen vitsauksia. Aaveilla on elokuvassa kaksi subjektia, isäntäruumista, joihin asettua: Blake, valkoisen kulttuurin hylkäämä ja kuolemaan tuomitsema kirjanpitäjä, sekä lapsena brittisotilaiden vangiksi joutunut Nobody, joka on palannut kotimaisemiinsa kierrettyään etnisenä näytte-lyesineenä ympäri Englantia. Nobody on se, joka kertoo, kuka William Blake on tästä lähin oleva. Englannin-vuo-sinaan hän on oppinut lukemaan, ja hän tietää, että ru-noilija Blake, jonka sanat innostivat häntä pakenemaan, on palannut maan päälle kostamaan valkoisille miehille heidän historiallisen (ja elokuvan nykyhetkessä yhä tapah-tuvan) hirmutekonsa. Tämä korvautuminen on elokuvan ytimessä. Kirjanpitäjä Blake kuolee *itsenään* ja *syntyy uu-delleen* runoilija Blakena. Runoilija Blake kuolee *runoi-lijana* ja *syntyy uudelleen* kostaja Blakena. Yhden Blaken runous kuolee ja syntyy uudelleen toisen Blaken kostona. Toisen Blaken väkivalta kuolee ja syntyy uudelleen var-hemman Blaken runoutena. Kuollut mies puhuu kuolevan suulla, kuoleva kuolleen. Näin länneelokuvan *Abendlan-dista* tulee näyttämö perikadolle, jollaista spengleriläisen pessimistinen humanismi ei osaisi kuvitella: ujo ja siis-tiksi suittu kirjanpitäjä muuttuu kasvomaaliin ja turkkiin sonnustautuneeksi kostonhengeksi, ja kun hän viimein saapuu matkansa päähän, vetten peilin äärelle, hänen ai-nutkertainen (eksistentiaalinen) kuolemansa soittaa sa-malla myös länsimaisen subjektin yleisiä (transsendentaa-lisia) kuolinkelloja.

Lopuksi: korvautumisten metamorfinen historia

Esseen alku hahmotteli korvikeontologiaa, joka käsit-teellisellä tasolla tarkastellen toimii *synkronisesti*. Tietyn

ominaisuuden näkökulmasta toisistaan merkittävästikin poikkeavat oliot voivat olla toistensa käsitteellisiä ja siksi atemporaalisia korvikkeita. Eksistenssi kuitenkin riis- täytyy käsitteiden hallinnasta ja avaa *diakronisten* korvautumisten ulottuvuuden. Se on synkronisen ja diakronisen korvautumisen leikkauspiste, jossa kuolema vapautuu ka- peasta (antroposentrisestä) käsitteestään ja asettuu laajan (asubjektiviivisen) käsitteensä nahkoihin. Tällöin ajattelun aiheeksi tulee eräänlainen historiallinen metamorfoosi, jossa kaksi ajallisesti ja loogisesti erillistä eksistenttiä aset- tuvat kaikkine määreineen toistensa korvikkeiksi. Tässä metamorfoosin käsitteeni eroaa Malaboun esittämästä. Malaboun näkemyksen kiintopisteenä on traumatisoi- tuneeseen ruumiiseen kohdistuva katkos, joka nimen- omaan ruumiiseen kohdistuvana edellyttää tiettyä dis- junktiivista jatkuvuutta, kun taas korvikeontologiassa, jolle jatkuvuuden syntyminen on suoranaisten arvoitus, korvautumiset eivät tapahdu yhden ja saman perustan rajoissa. Viriää ajatus ominaisuuksien sielunvaelluksesta, jossa kiinteiksi ja ontologisesti ensisijaisiksi luullut oliot ovatkin vain itseään muunnellen toistavien piirteiden

releitä. Muutoksen hetki, niin historiassa, aineessa kuin kulttuurissa, on se, jolloin kuollut asia luovuttaa jotakin itsestään uudelle, syntymäisillään olevalle asialle. *Dead Manin* voi nähdä yhtenä murrospisteenä, *punctumina*, jossa tällainen muutos purkautuu valkokankaalle ja tekee itsensä aistittavaksi ja ajateltavaksi.

Edellä esitetystä on mahdollista johtaa uusi meta- morfoosin määritelmä, jonka vaikutus ontologiaan, his- toriaan ja niiden yhteyttä koskevaan ajatteluun tiivistyy lineaarista ajankulkua häiritsevään kaksisuuntaiseen muunnossuhteeseen: asia on *yhä* sitä, mitä se ei *koskaan* ollut.

Toistakaa: asia on *yhä* sitä, mitä se ei *koskaan* ollut. Pyyhkikää itsenne pois, unohtakaa tutut tulkintata- ppane, ja yrittäkää kuulla lause siten kuin sen kuulisi joku toinen, jota ette tunne ettekä koskaan voi tuntea. Sillä totuus on, että tuo toinen on aina jo valmiiksi aset- tunut teidän paikallenne, ja siitä hetkestä lähtien, jolloin kuvittelette itsenne olemattomaksi ja jonkun toisen kor- vaamaksi, olette *yhä* sitä, mitä ette koskaan olleet.

Viitteet

- 1 *Dead Man* (1995) ohj. ja käsik. Jim Jar- musch.
- 2 Ks. Hintikka 1969, 73. Mainittakoon tässä, että pyrkimykseni ei ole moittia yhtä filosofian perinnettä ja ylentää toista – pikemminkin yritän korvat- tavuuden käsitteen kautta ltavoitella sellaista ajattelun pistettä, jonka suhteen on periaatteessa aivan yhdentekevää, kumman perinteen käsitteistöön enem- män tukeutuu.
- 3 Korvattavuuden semantisaatiosta ks. Hintikka & Hintikka 1989, 191. Korvattavuudesta ja esimerkkien valin- nanvaraisuudesta (*Beliebigkeit*) fenome- nologiassa ks. Bachelard 1957, 256–260. Ilmauksen tai ilmaistun tason element- tien korvattavuudesta glossematiikassa, ks. Hjelmslev 1968, 94–95.
- 4 Olen toisaalla muotoillut dekonstruktii- visen totuuskäsitteen *iteratruth* (sanoista iteration ja truth). Suomenos voiisi ken- ties olla *toistotuus*. Ks. Poutiainen 2013.
- 5 Kierkegaard 1963, 74.
- 6 Sama.
- 7 Ks. Poutiainen 2014.
- 8 Nietzsche 2004, 106.
- 9 Heidegger 2000, 307–308.
- 10 Päätelmä seuraa Derridan analyysia puheen 'omistumattomuudesta' (*dépos- sition*) ja 'karttelusta' (*dérobement*). Ks. Derrida 1967c, 265–267. Toisaalla Derrida kirjoittaa: "Ulkopuolen paha [...] on elävän puheen sydämessä; sille ulkopuoli tarkoittaa oman pois pyyhit- tävyytensä periaatetta ja suhdetta omaan kuolemaansa" (Derrida 1967a, 441).
- 11 Näin tulkitsen Derridan ajatuksen, jonka mukaan ilmauksen toistettavuus implikoi yksittäisen subjektin kuoleman: ilmaus voidaan ymmärtää, vaikka sen subjekti olisi kuollut tai fiktiiivinen. Ks. Derrida 1967b, 60–61.
- 12 Derrida 1993, 393.
- 13 Sama, 405.
- 14 Derrida 1976, 51.
- 15 Ks. Malabou 2009, 9–13, 17–19.
- 16 Derrida 2013, 321–322. Olen purkanut monitasoisen ilmauksen "il est prêt à se laisser impressionner" korvaamalla verbin *impressionner* substantiiveilla *jälki*, *vaikutelma* ja *valottuma*.
- 17 Sama, 326. Tässä yhteydessä sanotta- koon, että korvikeontologian ajatus kantaa 1900-luvun raskaasta jälkeä: sen voi sanoa muodostuneen tuhkan var- jossa.

Kirjallisuus

- Bachelard, Suzanne, *La Logique de Husserl*. Presses Universitaires de France, Paris 1957.
- Derrida, Jacques, *De la grammatologie*. Minuit, Paris 1967a.
- Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène*. Presses Universitaires de France, Paris 1967b.
- Derrida Jacques, *L'écriture et la différence*. Seuil, Paris 1967c.
- Derrida, Jacques, *La Dissémination* (1972). Seuil, Paris 1993.
- Derrida, Jacques, Fors. Esipuhe teokseen Nicolas Abraham & Maria Torok, *Cryp- tonymie. Le verbiere de l'homme aux loups*. Flammarion, Paris 1976, 7–73.
- Derrida, Jacques, *Le cinéma et ses fantômes*. Entrevue avec Antoine de Baecque et Thierry Jousse. Teoksessa *Penser à ne pas voir. Écrits sur les arts du visible 1979–2004*. Différence, Paris 2013, 315–335.
- Heidegger, Martin, *Oleminen ja aika (Sein und Zeit, 1927)*. Suom. Reijo Kupiai- nen. Vastapaino, Tampere 2000.
- Hintikka, Jaakko, *Models for Modalities. Selected Essays*. Kluwer, Dordrecht 1969.
- Hintikka, Jaakko & Hintikka, Merrill B., *The Logic of Epistemology and the Epistemology of Logic*. Kluwer, Dordrecht 1989.
- Hjelmslev, Louis, *Prolégomènes à une théorie du langage* (Omkring sprogteorins grundlæggelse, 1943). Minuit, Paris 1968.
- Kierkegaard, Søren, *Philosophiske Smuler* (1844). Teoksessa *Samlede Verker* 6. Gyldendal, København 1963.
- Malabou, Catherine, *Ontologie de l'accident. Essai sur la plasticité destructrice*. Léo Scheer, Paris 2009.
- Nietzsche, Friedrich, *Iloinen tiede* (La gaya scienza, 1882). Suom. J. A. Hollo. Otava, Helsinki 2004.
- Poutiainen, Hannu, Iteration and Truth. A Fifth 'Orientation of Thought'. *Cosmos & History. The Journal of Natural and Social Philosophy*. Vol. 9, No. 1, 2013, 161–182.
- Poutiainen, Hannu, Additions, Subtractions, Iterations. Deconstruction and the Actuality of Context. *Journal of Literary Theory*. Vol. 8, No. 1, 2014, 178–198.

Hautausmaan elämä

Kun aiemmin kävin kaupunkini hautausmaalla, se näyttöytyi minulle aivan ajatoman. Askel muurien sisäpuolelle vei jonnekin pysähtyneeseen, ikaikaiseen. En tosin ajatellut alueen seisseen niillä sijoillaan aina ja muuttumattomana. Tunsinhan edes vähän paikallishistoriaa, ja jopa minun koulimattomat silmäni erottivat vanhimmat muistomerkit uudemmista, mutta tämä havainto ei silti havahduttanut minua paikan historiallisuuteen.

Ymmärsin hautakivet, rakennukset, kävelyväylät, puut ja hautakoristeet iältään ja olemukseltaan vaihteleviksi, mutta en pohtinut vaihtelun syitä. Tuolloin aavistin hautausmaan inhimillisen kulttuurin, peräti ihmiselämän itsensä, merkityksellisyyttä vaalivaksi monumentiksi. Arvauksessani oli oma totuutensa, mutta nyttemmin olen joutunut myöntämään, että sen perustelut olivat korkeintaan romantilliset.

Toisin kuin vaikka jotkin rakennukset, jotka ovat saattaneet seistä paikoillaan vuosisatojen ajan periaatteessa muuttumattomina tai entiseen loistoonsa korrattuna, hautausmaa kehittyi ja muovautuu jatkuvasti. Tämän oivaltaminen on tärkeää: hautuun, jota edelleen käytetään, ei ole koskaan lopullisessa muodossaan, eikä se liioin ole pyhäinjäännös. Aina vain uusia vainajia lasketaan viimeiselle levolle ja yhä vain uusia merkkejä pystytetään heidän muistolleen, samalla kun vanhoja hautoja poistetaan käytöstä ja annetaan näin tilaa uusille tulokkaille. Eri aikakaudet kerrostuvat ja lomittuvat. Vanhimpien aikojen piirteet ovat usein helposti havaittavissa – iäkkäänolaisina hautakivinä, kaukaisina kuolinvuosina – mutta yhtä hyvin on näkyvissä kaikkien myöhempien aikojen aatevirtausten ja käytäntöjen tuottamia piirteitä.

Käsitykset hautausmaiden suoranaista käyttötarkoituksista ovat aikain saatossa vaihdelleet. Menneinä vuosisatoina kristilliset kalmistot ja kirkkomaat olivat kai lähinnä vainajavarastoja, joissa edesmenneet saivat rauhassa odottaa viimeistä tuomiota. Esimerkiksi Tampereella sallittiin vasta vuonna 1863 pääsy hautuumaalle myös hautausmaailuun ulkopuolella. Myös vielä 1930-luvulla voimaan astuneissa Kalevankankaan säännöissä määrättiin, ettei aluetta saanut käyttää oikotienä, ja varsinkaan muurien yli kiipeily ei ollut sallittua. Leik-

kiminen ja ylimääräinen haudoilla vetelehtiminen oli ankarasti kielletty.

Kuitenkin viime vuosisadan mittaan yleistyi vähitellen ajatus hautausmaista viihtyisinä puistomaisina viheralueina, ”Jumalan puistoina”. Vuosisadan alkupuoliskolla alettiin korostaa yhteisöllistä tarvetta kohdata kuolema ja suru avoimesti, mikä tuotti hautausmaille aiempaa sisäänkutsuvampia ilmeitä. Vanhaa tapaa aidata tai ainakin rajata haudat reunakivillä sekä päällystää ne hiekalla alettiin karsastaa estetiikkaan ja hautainhoidon tehokkuuteen vedoten. Nykyään yhtenäinen ruohomatto peittääkin useimpia hautausmaitamme.

Käsitys hautausmaan merkityksestä ja siten yksittäisten hautausmaiden näkyvä muoto ovat siis huomattavasti muuttuneet vajaan parin vuosisadan aikana. Vaikka hautausmaa onkin omistettu kuolemalle ja iankaikkisuudelle, sillä itsellään on mitä suurimmassa määrin elämä – alku, kehitys ja loppu.

Raamattu ei juurikaan käsittele ihmisen kuoleman ja tuomiopäivän välistä aikaa eikä sitä, mitä viimeisenä päivänä haudasta tarkkaan ottaen nousee. Ehkäpä siksi aivan käytännölliset seikat ovat paljolti ohjailleet hautauskulttuurimme kehitystä. Pitkälti terveydenhuollollisista syistä lopetettiin kirkkoihin hautaaminen ja hautausmaita alettiin rakentaa kaupunkien ulkopuolelle. Ihmisruumiin hajoamisen nopeus ja seuraukset rajoittavat edelleen hautausmaan uusiokäyttöä. Nykyäänkin terveysuojeluasetus määrittelee viimeiseen lepoon liittyviä käytäntöjä.

On siis ilmeistä, että ihmiskehon fysiikka siinä missä ympäröivä yhteiskuntakin muokkaavat hautausmaan elämää, joten ajatus iättömästä ja eteerisestä hautausmaasta ei suinkaan osoita kulttuurin suuruutta vaan pikemminkin kulttuurisen muistin katkeamista.

Ylisukupolvinen muistittomuus on vaarallista. Se sallii perittyjen myyttien, käytäntöjen ja yleisestikin kulttuurin soveltamisen tukahduttamisen välineinä, vaikka juuri niillä ihmisyyttä pitäisi rakentaa. Onhan valikoiva unohtaminen vakioase kyökkikonservatiivien arsenaalissa, kuten voi havaita tutustumalla mihin tahansa keskusteluun, joka sohaisee yhteiskunnallisesti arkaan kohtaan. Siksi on syytä tuntea yhteiskunnallisten instituutioiden historiaa. Ja siksi on syytä ymmärtää edes vähän hautausmaan elämää.

FRIEDRICH NIETZSCHE

Viimeinen hulluuskirje¹

Torinossa 6/i/1889²

Rakas herra professori,³

minä olisin loppujen lopuksi ollut paljon mieluummin Baselin professori kuin Jumala, mutta en rohjennut harjoittaa yksityis-egoismiani niin valtoimena, että olisin hänen tähtensä laistanut maailman luomisesta. Ymmärrättehän, täytyy tehdä uhrauksia, miten ja missä elääkin. – Olen sentään varannut itselleni pienen tutkijanhuoneen vastapäätä Palazzo Carignanoa (jossa synnyin Vittorio Emanuelena): kirjoituspöydän ääressä kuulee alapuoletani Galleria Subalpinasta loistokasta musiikkia⁴. Maksan 25 fr palveluineen päivineen, huolehdin itse omat teeni ja kaikki ostokseni, kärsin repaleisista saappaista ja kiitän taivasta joka hetki *muinaisesta* maailmasta, jota varten ihmiset eivät olleet kyllin yksinkertaisia ja tyyniä⁵. – Koska minut on tuomittu viihdyttämään seuraavaa ikuisuutta huonoilla vitseillä, minulla on täällä kirjoittelemista, joka ei jätä mitään toivomisen varaa, varsin somaa eikä ollenkaan rasittavaa. Postiin on viiden askeleen matka, sinne tuikkaan itse kirjeet toimiakseni *grand monden* suurena sarjakirjoittajana⁶. Itse olen luonnollisesti läheisissä suhteissa *Figaroon*, ja jotta saisitte käsityksen siitä, kuinka harmiton voinkaan olla, kuulkaa kaksi ensimmäistä huonoa vitsiäni:⁷

Älkää ottako Pradon tapausta turhan vakavasti. Minä olen Prado, minä olen myös Pradon isä, rohkenen sanoa olevani myös Lesseps... Minä tahtoisin antaa pariisilaisilleni, joita rakastan, uuden käsitteen – kunniallisen rikollisen käsitteen. Minä olen myös Chambige – myös kunniallinen rikollinen.⁸

Toinen vitsi. Tervehdin kuolemattomia[.] Herra Daudet kuuluu *quaranteen*⁹.

Astu.¹⁰

Epämukavaa ja vaatimattomuuttani hiertävää on se, että minä olen perimmältään jokainen historian nimi. Maailmaan laittamistani lapsistakin puntaroin koko lailla epäröiden, josko kaikki ”Jumalan valtakuntaan” tulevat myös tulevat Jumalasta¹¹. Tänä syksynä menin mahdollisimman vähissä vaatteissa kahdesti omiin hautajaisiini, ensin kreivi Robilantina (ei – hän on poikani, siinä missä minä olen luontoni pohjalta Carlo Alberto), mutta minä itse olin Antonelli¹². Rakas herra professori, teidän pitäisi nähdä tämä rakennelma¹³. Koska olen täysin kokematon seikoissa, jotka luon, teille kuulukoon kaikki kritiikki, olen kiitollinen voimatta luvata hyötyväni. Me artistit olemme opettamattomissa. – Tänään katselin – henkevämaurilaista – operettiani, tyydytyksekseni totesin tässäkin tilaisuudessa, että nyt ovat Moskova yhtä hyvin kuin Roomakin grandiooseja asioita¹⁴. Ymmärrättehän, maisemaakaan varten ei minulta puutu lahjakkuutta.

– Puntaroikaahan, me pääsemme kauniinkauuniille jutussille, Torino ei ole kaukana, käsillä ei ole järin vakavia ammattivelvoitteita, hankittaisiin lasillinen veltlineriä. Puvun *negligé* kunniavelvollisuus.¹⁵

Sydämellisen rakkaasti,

teidän Nietzsche

Huomenna saapuu poikani Umberto armaan Margheritan kanssa, mutta heidätkin otan vain täällä vastaan paitasillani¹⁶. *Loppu* rouva Cosimaa varten... Ariadne...¹⁷ Aika ajoin taitaata...

Kuljen ympäriinsä tutkijantakissani, läimäytän tuolla täällä jotakuta olalle ja sanon: *siamo contenti? son dio, ho fatto questa caricatura...*¹⁸

Olen laitattanut Kaifaksen ketjuihin: viime vuonna saksalaiset lääkärit ristiinnaulitsivat minutkin hyvin pitkävetteisellä tavalla¹⁹. Wilhelm Bismarck ja kaikki anti-semiitit pois päiviltä²⁰. Te voitte panna tämän kirjeen mihin hyvänsä käyttöön, joka ei alenna minua baselilaisten kunnioituksessa.

Suomentanut Jarkko S. Tuusvuori

(alun perin: *Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel*. [=KGB] Toim. Mazzino Montinari & Giorgio Colli. de Gruyter, Berlin 1967–. Osa III/5, 1984, 579.)

Suomentajan huomautukset

- 1 Filosofi Friedrich Nietzsche (1844–1900) kirjoitti joulukuun 1888 lopussa ja tammikuun 1889 alussa joukon kirjeitä ja muistiinpanoja, jotka on tunnettu yli sata vuotta saksan sanalla *Wahnsinnszettel* eli ”harhamielilappuset”. Kriittisen teoslaitoksen toimittaja, italialaisfilosofi Giorgio Colli (1917–1979), huomautti, että ”todella patologisia tekstejä” syntyi vähän: ”*Läbes* samaan aikaan kun Nietzsche menetti järkensä, hän myös lakkasi olemasta litteraatti.” Siirtymät murentumisesta (*Zerrüttung*) luhistumiseen (*Zusammenbruch*) ja sammuuttamiseen (*Umnachtung*) olivat lyhyitä. Colli, Nachwort. Teoksessa *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (1980). [=KSA] Toim. Mazzino Montinari & Giorgio Colli. Osa 13: *Nachgelassene Fragmente 1887–1889*. 2., tark. p. DTV & de Gruyter, München & Berlin 1988, 651–668; 668.
- 2 Liikkuvaa elämää 1870-luvun puolivälistä alkaen viettänyt Nietzsche oli saapunut Torinon syyskuussa 1888 vietettyään siellä jo pari kuukautta samana keväänä. Hän pysyi kaupungissa aina tammikuuhun 1889 saakka. Läheisin ystävä, Baselin yliopistossa uustestamentillisen eksegetiikan ja varhaisen kirkkohistorian professorina 1870–1997 toiminut Franz Overbeck (1837–1905) saapui Torinon 7. päivänä ja saattoi Nietzschen 9. nä baselilaiselle klinikalle. Potilas siirrettiin Jenan yliopistosairalaan 17. tammikuuta ja edelleen kotihoitoon Naumburgiin äitinsä Franziskan (1826–1897)

- luo maaliskuussa 1889. Saman vuoden joulukuussa hoitovuoteen otti hänen siskonsa Elisabeth Förster-Nietzsche (1846–1935), joka siirsi potilaan kesällä 1897 Weimariin. Nietzschen äärimmäisen työrupeama – vuoden 1888 aikana laaditut kuusi teosta, kasa kirjeitä ja valtavasti muistiinpanoja – vaikutti mitä ilmeisimmin terveyden romahtamiseen uutenavuotena. Hulluksi tulemisen tavoista ja ajoituksista riittää teorioita, ja sen lääketieteellisistä syistä kiistellään (tavallisimmin neurosyfilis-äivokasvain-akselilla), mutta joka tapauksessa nopeasti dementoitunut Nietzsche ei enää toipunut viestimiskykyiseksi tammikuun alun 1889 jälkeen. Tässä käännetty kirje, viimeinen hulluusviesti, lähetettiin 5. tammikuuta; päiväysmerkintä heittää. Vrt. selityksistä KGB III/7, 3, 1. Toim. Norbert Miller & Annemarie Pieper. 2004, 570–572.
- 3 Kirje on osoitettu kotikaupunkinsa Baselni yliopistossa historian ja taidehistorian professorina 1858–1893 vaikuttaneelle Jacob Burckhardtille (1818–1897), johon Nietzsche oli tutustunut toimittuaan Baselissa klassisen filologian professorina 1869–1879. Burckhardt antoi kirjeen Overbeckille, joka tajusi heti asioiden olevan huonosti.
- 4 Parlamenttitalonakin palvelut, Nietzschen visiitin ajoista lähtien museona toiminut monumentaalinen barokkirakennus Palazzo Carignano (1685) seisoo nimikkopiazzaansa laidalla Torinon vanhassa keskustassa. Nimi juontuu Carignanin ruhtinassuvusta. Nietzsche asui via Carlo Alberto 5:ssä palatsia vastapäätä. Pariisilaisten pasasien malliin rakennettu Galleria Subalpina (1874) on loisteliaa kujien ja patioiden leimaama ostospalatsi Torinon historiallisessa ytimessä Piazza Castellolla, kahden korttelin päässä Carignanin aukiolta. Torinolaissyntyisestä Vittorio di Savoiaista (1820–1878), Carignanin seitsemänneistä ruhtinaasta, tuli Sardinia-(Piemonte)n kuningas Vittorio Emanuele II (1849–1861), kunnes hän julistautui yhdistyneen Italian ensimmäiseksi kuninkaaksi (1861–1878).
- 5 Nietzsche ilmoittanee tässä vuokransa Sveitsin frangeija; Sveitsi, Italia, Ranska ja Belgia olivat 1866 alkaen kulta- ja hopeapohjaisessa valuuttaunionissa, joka teki liirasta ja eri frangeista samanarvoisia. ”Vanha maailma” (*alte Welt*) ei viittaa hänellä löytöretkiä edeltävään afroaasiatalaiseen kulttuuripiiriin vaan, kuten tyypillisestikin oppineitten saksassa, useimmiten antiikkiin (*Alterthum*) (ks. *Menschliches, Allzumenschliches* II/1 (1879), § 187. KSA 2, 462; *Morgenröthe* (1881), § 130; KSA 3, 121; *Götzen-Dämmerung* (1889), WidAv § 1; KSA 6, 154), mutta myös (yleismodernisti) esivallankumoukselliseen entiseen regiimiin (ks. *Der Fall Wagner* (1888). § 4. KSA 6, 19–20).
- 6 Ransk. *grand monden* eli arvokkaan ”suuren maailman” tyylin *Feuilletonistena* eli lehtimiehenä tai lehtiin jatkokertomusta kirjoittavana kirjailijana.
- 7 *Le Figaro* (1826–) nousi 1800-luvun jälkipuoliskolla Ranskan suurimmaksi sanomalehdeksi. Nietzsche ei avustanut, luki kyläkin.
- 8 Kansainväliseen kuuluisuuteen nousseita rikollisia. Kutsumanimellä tunnettu ”Prado” teloitettiin 5. marraskuuta 1888 Pariisissa murhasta tuomittuna, kirjaileva oikeustieteen opiskelija Henri Chambige taas sai marraskuussa 1888 seitsemän vuoden vankeustuomion Algeriassa tekemästään murhasta. Suezin kanavan 1869 rakennuttanut ranskalaisdiplomaatti Ferdinand de Lesseps (1805–1894) joutui, kuten poikansa Charles (1840–1923), oikeuteen 1882 aloitetun ja surkeasti sujuneen Panaman kanavan urakkansa päätteeksi. Tapauksista raportoivat *Figaron* lisäksi Nietzschen lukemat piemontelaiset lehdet.
- 9 Nietzschen lukema ranskalaiskirjailija Alphonse Daudet (1840–1897) ei kuulunut Ranskan akatemiaan – harvojen valittujen nelikymmenikköön (ransk. *quaranteen*) – vaan päinvastoin hyökkäsi sitä vastaan romaanissaan *Limmortel* (1888).
- 10 Allekirjoituksen paikalla oleva ”Astu.” voi tarkoittaa mitä tahansa tai ei mitään, lähtien italian sanan *astuto* (ovela, viekas) tai Daudet’n romaanin päähenkilön Astier-Rehun nimen lyhennöksestä. Kreikan *ἄστυ* tarkoittaa kaupunkia (esim. Platon, *Valtio*. 327b. Suom. Marja Ikonen-Kaila. *Teokset IV*. Otava, Helsinki 1981) ja siitä johdettu *ἀστεῖος* eli *asteios* tyylikkään tahdikasta (esim. Ap. t. 7:20: ”mieleinen” ja Hepr. 11:23: ”kaunis”), mikä sopisi filologin pirtaan ja *grand monden* korostamiseen. Sanskritin (ja mm. zarathustralaisten tekstien persian) *astu* merkitsee ”hyvä niin”, ”näin olkoon” tai ”tapahtukoon”, mikä sopisi Nietzschen zoroastrianismin uuskäyttöihin.
- 11 Lause voi viitata lapsettoman Nietzschen kirjoihin tai mihin hyvänsä. ’Jumalan valtakunnan’ käsitettä hän ruotii useissa kirjoituksissaan, tyypillisesti juuri valta- muodostelmana.
- 12 Torinolaissyntyinen Carlo Felice Nicolis (1826–1888) eli kreivi Robilant oli Sardinia-(Piemonte)n kuninkaan Carlo Alberton (1798–1849; vallassa 1831–1849) alaisena työskennellyt diplomaatti. Arkkitehti Alessandro Antonelli (1798–1888) oli kotoisin Torinon seudulta. Nietzsche seurasi Torinossa vaikuttuneena Robilantin ja Antonellin sekä Carignanin prinssin, Carlo Alberton serkun Eugenio di Savoia-Villafrancan (1818–1888) hautajaiskulkueita.
- 13 Antonellin suunnittelema ja Nietzschen ihailema, 1863–1889 synagogaksi rakennettu, nykyään museona toimiva monumentaalirakennus Mole Antonelliana sijaitsee muutaman sadan metrin päässä Carignano-aukiolta.
- 14 Ilmeisesti kastilialaisten Federico Chuecan (1848–1908) ja Joaquín Valverden (1846–1910) säveltämä ja Felipe Pérez y Gonzálezin (1854–1910) libretoima koominen fantasiakappale *La Gran vía* (1886), jonka Nietzsche oli nähnyt joulukuussa kahdesti. Operetilla ei ole yhteyttä Moskovaan tai Roomaan, mutta sen tapa tehdä numero madrildilaisesta kadusta korostaa suurkaupunkiarjen nousua ”suuren maailman” puheena- heeksi.
- 15 Yleensä lasiin sylkenyt Nietzsche mainitsee 1870-luvun kirjissaan juoneensa *grüner Veltliner*-rypäleistä tehtyä viiniä. *Negligé* tarkoittanee tässä epämuodollista asua.
- 16 Vittorio Emanuele II:n pojasta Umberto I (1844–1900) oli tullut Italian kuningas Umberto I (1878–1900). Hän avioitui Savoijin prinsessan Margheritan (1851–1926) kanssa. Yksi Nietzschen hulluuskirjeistä oli osoitettu Umbertolle: sinuttelevassa viestissä pohjustettiin ilmeisesti 8. päiväksi tammikuuta suunniteltua Rooman-tapaamista.
- 17 Cosima Wagner (1837–1930) oli Lombardiassa syntynyt unkarilaisen pianistisäveltäjä Franz Lisztin (1811–1886) tytär, joka erottuaan saksilaisesta kapellimestarista Hans von Bülowista (1830–1894) nai toisen saksilaisen, oopperantekijä Richard Wagnerin (1813–1883). Nietzsche ystäväystyi Wagnereiden kanssa 1869 lähtien Sveitsissä, mutta välit katkesivat 1878. Nietzschen kirjoituksissa Cosimaan usein yhdistyvä Ariadne on kreikkalaisen mytologian labyrinttikertomusten kreetalainen prinsessa. Hän nai lopulta hurmanjumala Dionysoksen, jonka nimellä osa Nietzschen hulluuskirjeistä, mukaan lukien Cosimalle Ariadnena osoitetut, on allekirjoitettu.
- 18 Ital., ”ollaankos tyytyväisiä? olen jumala, olen tehnyt tämän karikatyyrin”. Vrt. Nietzschele tutun venetsialaisen Carlo Goldonin (1707–1793) komedia *La cameriera brillante* (1754) (III/7). *Opere III*. Bettioni, Milano 1831, 238. ”Nietzsche”-signeerauksen jälkeen tulevat lauseet on kirjoitettu kirjeen marginaaleihin.
- 19 Kreikkalaisella nimellä tunnettu Kaifas tai Kaifas oli juutalainen ylipappi, jonka sanottiin vehkeilleen Jeesuksen tuomitsemiseksi jumalanpilkasta (Matt. 26:3–4). Eräät Nietzschen hulluuskirjeistä on allekirjoitettu nimellä ”Ristiinnaulittu”.
- 20 Wilhelm von Bismarck (1852–1918) oli Otto von Bismarckin (1815–1898), Preussin pääministerin (1862–1870) ja yhdistyneen Saksan valtakunnankanslerin (1871–1890), nuorin poika ja saksalainen lakimies ja poliitikko. Pillun lisäen lauseen alun merkitys muuttuisi muotoon: ”Wilhelm, Bismarck ja”, jossa Bismarck olisi isä-Bismarck ja Wilhelm ilmeisimmin Saksan keisari Vilhelm II (1859–1941; vallassa 1888–1918). Hulluuspaperissa toistuu ajatus Vilhelmien edustaman Hohenzoller-hallitsijasuvun jäsenten ansaitsemasta kuolemasta. Kansleri Bismarckia kuvaillaan Nietzschen teksteissä toisinaan ihailleavan sävyyn, mutta asennoituminen käy vähitellen yhä kielteisemmäksi. Antisemitismi ja antisemitistit ovat Nietzschen 1880-luvun kriittisten kirjoitusten päämaaleja.



PAULA POUTIAINEN

Parantaja-pyöveleitä ja eroottisia häkkeitä

Marguerite Durasin *Kuolemantauti* etenee

Vuonna 1991 Kansallisteatterissa esitettiin Marguerite Durasin *Kuolemantauti*. Silloin näytelmä tulkittiin suvereenin naisen sadismiksi epätoivoista miestä kohtaan. Vuonna 2013 seurasi uusi näytös. Siinä kuolema jaettiin kahdelle.

” Kuolemantauti köhisee kuivasti”¹, Helsingin Sanomat otsikoi, kun Marguerite Durasin *Kuolemantauti* esitettiin Kansallisteatterissa Jukka Kajavan ohjaamana vuonna 1991. Kriitikko katsoi esityksenkin sairastuneen. Näytelmän mies on haluttomuutensa epätoivossa ostanut naisen muutamaksi yöksi voidakseen omien sanojensa mukaan koettaa rakastaa. Nainen tekee miehelle yö yöltä tarkentuvan taudinmäärityksen. Mies kärsii kuolemantaudista: kyvyttömyydestä rakastaa ja kelpaamattomuudesta rakkauden kohteeksi. Naisen epäherkiltä kalskahtaviin diagnoosimenetelmiin kuuluu toistella ihmetellen, eikä mies ole todellakaan koskaan halunnut naista – ketään naista – kertaakaan.² ”Silkkaa sadismia”, toteaa arvio, nainen kun heiluttaa rakkauden avaimia miehen nenän edessä apua antamatta. Pian miehen pelastautumisyritys onkin muuttunut kuolemantuomioksi, ja nainen pääsee sanomaan: ”Päivä on valjennut, kaikki alkaa, paitsi te, ette milloinkaan ala.”³

Kun kuolemantauti on määrittynyt kuolemantuomioksi, katsoja huomaa tulevana vedetyksi mukaan oudon vetoavaan peliin. Miehen voisi parantaa – saattaa terveen kirjoihin – uudistamalla diagnoosijärjestelmän. Näytelmä tarjoaa katsojalle kilpailevan taudinmäärittäjän roolia. ”Kuka lopulta kärsiikään kuolemantaudista”, kriitikko kysyy. Vastaus on selvä. Sadismissaan nainen on se, joka kärsii kyvyttömyydestä rakastaa.

Paitsi että nainen on kärsimyksen yläpuolella. Avunpyynnöt jäävät miehen osaksi. Naisella on valta, voima ja kunnia todeta mies kuolemantautiseksi. Kuolemantaudin kehä ei rikkoudu, vaikka puolensa valinnut katsoja yrittäisi sen särkeä.

Ranskalaisfilosofi Maurice Blanchot kuitenkin nimesi *Kuolemantautia* käsittelevän esseensä *Rakastavaisten yhteisöksi*⁴ – ei esimerkiksi *Pyöveliksi ja ubriksi*. Vuonna 2013 ensi-iltansa sai Kuriton Companyn tulkinta, joka Eero-Tapio Vuoren ohjauksessa jatkaa halun tutkimukselle omistettuja iltoja. Tällä kertaa Helsingin Sanomat kiitti aistillisesta esityksestä.⁵ Kajavan ohjauksen arviota määrittäisi naisen piittaamattomuus ja julmaksi koettu kirjailija. Vuonna 2013 *Kuolemantaudista* taas todetaan, ettei siinä

käytetä hyväksi mitään eikä ketään. Tässä tartutaan juuri kuolemantaudin kierron teemaan. Kun kriitikko reilut kaksi vuosikymmentä sitten siirsi kuoleman syyllistävän painon naisen harteille, hän saattoi hyvinkin toimia profeettana.

Kuoleman jako kahteen

Alkutekstissä nainen kommentoi miehen haluttomuutta: ”*Kuollut ihminen* on kummallinen asia [C’est curieux un mort].”⁶ Uudessa tulkinnassa kohta kuuluu toisin. Terhi Suorlahden esittämä nainen retkahtaa sängylle hämmästelyään ensin: ”*Kuolema* on kummallinen asia.” Aiemmin vain miehestä lausuttu kuolema lausutaankin yleisenä. Kuolema, jota nainen on hallinnoinut etäisyyden päästä, onkin vaikutuksineen jakaantunut kahdelle ruumiille.

Näin naista, Blanchot’n sanoin oraakkelia⁷, myös heikennetään. Sängylle retkahtaminen on kuoleminen simulaatio, ja kun nainen huutaa miehelle, eikä tämä koskaan ole rakastanut naista – ketään naista – huuto on pelkän ivan sijaan naisen oman epätoivon ilmaus.

Muutos kuolleen ihmisen ihmettelystä kuoleman edessä koetuksi hämmennykseksi on raju, epäilyttäväkin. Hillitäänkö tekstissä pihisevää sadismia? Naisen epätoivolla on kuitenkin omaelämäkerrallinen pohjavireensä. Yann Andréaa, Durasin homoseksuaalista rakastajaa ja muusaa, on pidetty *Kuolemantaudin* miehenä⁸. ”Homoseksuaalisuus on kuolema”, on Duras väittänyt. Koosnuimmeko Kansallisteatterin Omapohjaan ja myöhemmin Teatteri Telakan kuumaan ja hämärään ullakkotilaan katselemaan kirjailijan ja miesmuusan suhdetta?

Juuri halun hallitsemattomuus ja se, ettei sitä voi käskä, on näytelmän ydinongelma. Homoseksuaalisen nuoren miehen ja iäkkään naiskirjailijan rakkaus oli Durasin elämänjanolle ominainen: on murrettava identiteetikategoriat ja totunnaiset tarinat – on ylipäättään elettävä tarinoiden, myös latistavien rakkaustarinoiden, ulkopuolella. Jotakin tämän kaltaista myös Blanchot’n yhteisö-utopia ja sen esimerkkitapaus, *Kuolemantaudin* rakastavaisten yhteisö, edustaa: ”[R]akastavaisten yhteisö ei [...]

huolehdi perinteen muodoista eikä minkäänlaisesta yhteiskunnallisesta suostumuksesta⁹, eikä siinä liioin näytellä ”yhteensulautuvan tai yhteisyyden’ ymmärryksen komediaa¹⁰.

Miehestä irronnut huuto

Kuriton Company ei suuntaa huomiotaan näytelmän omaelämäkerralliseen viritukseen. Vallan analyysistä voi silti puhua. Kuolemantauti on valtasuhde. Tekstissä on jaettu näyttämölle siten, että nainen käyttää itsestään sanaa ”hän”, kun taas mies puhuu itsestään teitittelymuodossa. Molemmat puhuvat itsestään kuin ulkopuolisista, mutta jotkut ovat ulkopuolisempia – itsestään vieraantuneempia – kuin toiset. Mies toteaa itsestään kuin naisen suulla: ”Te ette rakasta mitään, ette ketään, ette edes omaa erilaisuuttanne jossa kuvittelette elävänne.”¹¹ Teitittely pitää miehen irrallaan itsestään – kuin tikun päässä – mikä vastaa naisen tulkintaa miehen tunnottomuudesta kuolemantaudin oireena. Vierauden tihentyessä läpitunkemattomaksi on Mikko Pörhölän esittämä mies silti kaikkea muuta kuin tunteista tyhjä. Epätoivo tiivistyy eläimelliseen huutoon.

Miehen kohtalokas erhe on siinä, että hän on lähentynyt kyselemään itsensä ja omien halujensa perään suvereeniksi oletetulta toiselta¹². Naisen mahtiin kuuluu, että hän tietää tietämättä miten tiedetään. Tällainen tieto on ahdistavaa. Eihän ennustajaltakaan pidä kysyä kuolemaan liittyviä kysymyksiä.

Naisshamaanin vastakstraatio

Esitys alleviivaa naisen suvereenia, itsestä kumpuavaa ja itseensä sulkeutuvaa selvänäköisyyttä shamanistisella

kohtauksella. Nainen ottaa basson, jota mies on laa- haavin sävelin ahdistuksensa vankina soittanut. Nainen soittaa nopein liikkein, rummuttaa ja laulaa ekstaattisesti sängyllä, itseensä vajonneena.

Shamanistinen matka ei suo miehelle uutta tietoa. Vuonna 1991 kaipailtua rakkauden avainta ei ojenneta miehelle vuoden 2013 tulkinnassakaan – vaikka mies kiemurtelee lattialla tuskissaan. Näin kuolemantaudin valtasuhde ratkeaa naisen nautinnon eduksi. Mies kyselee loppuun saakka halun salaisuuksista naiselta, joka puolestaan pitää huolen, että haluttomuuden tuska säilyy miehen kannettavana.¹³

Naisen nautinto vaatii vastinparikseen nautinnosta mitään ymmärtämättömän miehen. Silti kuolemantauti on tehnyt kierroksen, jossa nainenkin on ollut taudin kantaja, samoin kuin kaikki ne tarkkailijat, joihin se on vaikuttanut diagnosoinnin haluna. Kuolemantauti tekee parantajista pyöveleitä, joiden uhrit pääsevät aina karkuun. Tämän kirjailija-oraakkeli osasi ennustaa. Pian *Kuolemantaudin* jälkeen kirjoitettu romaani *Siniset silmät musta tukka* laajentaa *Kuolemantaudin* tematiikkaa ja varoittaa miehen ja naisen kauhistuneisuudesta näiden jouduttua katselijoiden ja näyttelijöiden yleisen huomion kohteeksi¹⁴. Nainen ja mies kuvataan näytteille asetetuiksi katseettomiksi olennoiksi¹⁵.

Varoitoimenpiteenä pyövelin valtaa vastaan kuolemantauti on sisäistänyt ulkopuolisen katseessa piilevän tuhoivoiman. Samalla tuho on torjuttu: itsen tekeminen kyvyttömäksi – katseettomaksi tai sokeaksi – varjelee siltä, että ulkopuolisen tarkkailijan tulkinta leikkaisi *Kuolemantaudilta* irti sen itseoikeutetun kyvyn kertoa tästä erikoislaatusesta naisen ja miehen välisestä rakkaudesta. Naisshamaanin vastakstraatio¹⁶ on toiminut. Pyövelin ei hyödytä moralisoida, ovathan nainen ja mies jo valmiiksi kauhuissaan.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Leena Hietanen, Kuolemantauti köhi- see kuivasti. Durasin teksti ja Kajavan ohjaus ovat paljaaksi riisuttua ilmaisua. Helsingin Sanomat 30.8.1991.
- 2 Tässä tekstissä sanat ”nainen” ja ”mies” viittaavat yksin esiintyessään henkilö- hahmoihin, eivät sukupuoleen sinänsä.
- 3 Marguerite Duras, *Kuolemantauti* (La maladie de la mort, 1982). Suom. Jukka Mannerkorpi. Yleisradio 1994, 18.
- 4 Maurice Blanchot, *Tunnustamaton yhteisö*. Suom. Janne Kurki ja Panu Minkkinen. Loki-Kirjat, Helsinki 2004.
- 5 Suna Vuori, Kuolemantauti on aistilli- nen esitys ihonalaisista salaisuuksista. Eero-Tapio Vuoren ohjaus ei päästä katsojaa helpolla. Helsingin Sanomat

- 6 Duras 1994, 12. Kursiivi kirjoittajan.
- 7 Blanchot, 2004, 68.
- 8 James S. Williams, A Beast of A Closet. *Modern Language Review*. Vol. 87, No. 3, 576–584. Yann Andréa on Durasin luoma pseudonyymi. Andréa otti sen haltuunsa Durasia käsittelevässä tuotan- nossaan.
- 9 Blanchot 2004, 77.
- 10 Sama 79.
- 11 Duras 1994, 13.
- 12 Vrt. Slavoj Žižek, *Pehmeä vallankumous. Psykoanalyysi, taide, politiikka*. Suom. ja toim. Janne Porttikivi. Gaudeamus, Hel- sinki 2009, 335. Žižekiläisittäin luettuna näytelmän nainen ja mies näyttävät toisiaan täydentävinä subjektirakenteina:

- 13 Vrt. sama. 335.
- 14 Marguerite Duras, *Siniset silmät musta tukka* (Les yeux bleus cheveux noirs, 1986). Suom. Annikki Suni. Otava, Helsinki 1991, 121.
- 15 Sama 49.
- 16 Vrt. Jacques Derrida, *Glas*. Galilée, Paris, 1974, 64–65. Vastakstraatiolla tarkoi- tan Derridan luonnehtimaa *apotropaista* liikettä, jonka kautta subjekti symboli- sesti tai konkreettisesti haavoittaa itseään torjuakseen suuremman vaaran. Subjekti kastroi itsensä etukäteen, jottei ulkoinen voima voisi sitä tehdä. Derrida-viittauk- sesta kiitän Hannu Poutiaista.

ÖINEN VOILEIPÄ

Prants-prants kuraisesta lasista rajat
leikkivät metsässä synkkää leikkiä
prants-prants tähdet ryömivät puihin
sylkevät matojen päälle
prants-prants sammaleen alta kohoaa pilviä
joiden sydämet kuorsaavat

Tippuneista lehdistä tulee pastori

Prants-prants naamat kuin simpukankuoret
raikuvat kylmän piipun kohdalla
prants-prants nukkuvan linnun taskusta
lemmikin kämmenestä ja leijonankidasta
prants-prants lohkeaa miehenjäsenet
katettut kauniilla lumella

Pienet absoluuttiset kalat

*Hiljaisuutta
niin kuin madonvalkeasta limbosta
bensiiniä tippuu planeettojen moottoreista*

Prants-prants tuuli on noussut puskasta ja
keskiyö tanssittaa valkoista palloa
prants-prants röhönaurusta soturi
putkahtaa eteen abstrakteista riveistä
prants-prants huonosti laulavat sienet
maantien nolo hirviö

Elosalama leikittelee männynpihkassa

*Valkea hars yli uudenkuun hikisen näön
kamarikonsertti merenpohjassa
marmorikuviot mustine tuntosarvineen
kaunistamassa vuorten harjanneita
manata
tasan
läpi unen*

*Utusulkien sädesade
kivien hidas tippuminen
sata ja yksi vuosisataa*

*Manata
tasan tasaa
läpi unen*

Prants-prants kivien tahroista huulet
suutelevat toisiaan kolinalla
prants-prants puro ja noki ja jumala
prants-prants-prants kanerva ja trompetti
prants-prants kaikilla on prants-prants kiire
prants-prants prants-prants-prants prants-prants-prants

Kohtaa öinen karmeus

Halun maito valuu yli pöydän laajasti
seinät täynnä numeroita saippuainen katto
loputtomaan vasaroimiseen sekoittuu nummen ääni
iänikuinen naurettava
kuin koiton juhmallinen karhu
josta naiset puhuvat että olisipa se täysin turska
ja saisi piiskata evältä itsensä

Mutta hiekkakuopan pohjassa
yhden tekevyyden räjähdys
sen sormet muotoilevat pilvestä taivaankannen hammaspyörien
järjestelmää

sen kevyessä sydämessä tanssii kauttaaltaan jäätynyt sonni
mutta kuiskattu sopimus
sankarin ja käymälässäistujan välillä
niin kuin tuhkaan peitetty lasikukka

Minä kuolen noston kättä minä puen vaatekaappia

Kaksi pimennettyä tähtitaivasta painivat
kunnes toinen tartuttaa toisen syyhyllä
rakkaus kellokoneisto karvainen meri
uhkaileva kivetys liikkuu maankamaran kaikkien kerrosten läpi
häntä raollaan olevassa ikkunassa
jonka avaa heleänharmaa imeväinen

Vihan labyrintissa
unohduksen ylätasangolla
kukkii paahteen rationaalinen lilja

oletko kylpenyt salamoiden vitsomassa tiinussa
oletko raakkunut keskellä iltaruskoa
jossa siirtolohkareet kiertelevät verisoluina

Neitsyt vetää salkoon jo pölyisen lipun
on aika panna ruuvimeisseli taskuun
liimajärvi leviää yli apeuden
väreilee epäuskon marmorisessa tuulessa
hurisee tasaisesti ja upottaa viuluja

Minä kuolen viikseni kiemurtelevat leikkaan makkaraa

Rajaton onni sammaleenalunen täynnä painokirjaimia
lehmus uneksii ja pärskii saippuavettä
ikuisuus vierittää rupia yli tasangon
rajaton onni kuokkavieraat kaikissa kultahäissä
juroina ja ujoina
kasvot kylvetty valkoisilla pilkuilla
kerettiläinen tarkkailee kenkiään

Haudat täyttyvät bensiinillä ja asuuri rypistyy
lukemattomat omenansiemenet
kyllä korppikotka rakkauskirjeissä kyllä savulasista
miesten hatulla

kyllä maksasairailta kallioilla kyllä veljesvihaa cembalolla
into sieppaa pohjaveden
morsesignaalit lyövät lautasliinaan aukkoja
sonnan kopsahtaessa puhkeaa myrsky

Minä kuolen minä synnyn uudelleen minä kröhähdän

jatkuu sivulla 96



Suokansan pimeys ja kylähullun murhanhimo

Hulluuden merkillisyys Pauli Pylkön ajattelussa

”Yhteisön tulee olla hien ja veren tuhrima, eroottisen ja väkivaltaisen energian läpäisemä, ennen kuin se vapauttaa ihmisen mukavuuden ja turvallisuuden pehmustetusta sellistä”¹, lohkaisee Ukko, Pauli Pylkön piukkaan kiritty vaihtoehtopersoonana, ja suuntaa sanansa nimettömäksi jäävälle vasemmistonuorukaiselle. Pylkön teoksessa *Ajatus ja kädet* (2013) julkaistu, lajissaan tiettävästi kolmas Ukko-dialogi² on tähänastisista raain ja ehdottomin, mutta kuvaa otollisesti Pylkön asemaa suomalaisen ajattelun kentällä. Kuten Ukon puheetkin, myös Pylkön ajattelu on kuin alkuristiriidan repimää kylähullun nurjailua. Silti molemmista heittyy esiin kenties välttämättömintä ajattelua, mitä Suomessa voi ajatella.

Pylkön ajattelun kylähulluus ei kuitenkaan ole ajattelun antimoderniuudessa, demokratianvastaisuudessa eikä edes perusteellisessa kärkkäydessä. Maailmanlopunprofeettoja ja kaikenlaisia vaatioita on ollut maailman sivu. Pylkön ajattelu on kylähullun nurjailua siksi, että se on pohjiaan myöten riitelevää ja tietentahdotun syrjäisyyden läpitunkemaa. Se tulee liian lähelle paitsi ”merkillistä alkuristiriitaa”³, siis esimerkityksellistä ajatusten liikkettä, myös ”maailmanporvarin” kyseenalaistamattomia perustuksia, toisin sanoen sitä eurooppalaisen sivistyksen, tieteen, tekniikan ja etiikan liittoa, jonka vuoksi luonnonympäristöt tarveltyvät, perinnekulttuurit katoavat ja täkäläisen sielun ei-eurooppalaiset kokemuskerrostumat hiutuvat pois. Yksiselitteisemmin voitaisiin puhua maailmanporvarissa ilmentyvän koteloituneen kokemuksen ja tämän tietämättään heittäneen varjon dialektiikasta. Riita loihtii tätä esiin.

Toisaalta Pylkön ajattelun seuraamisesta tekee maailmanporvarille vaikeaa sekin, että Ukon kylähulluus ja Pylkön filosofinen perusteellisuus tapaavat sekoittua keskenään. Akateemisen ammattifilosofin, jota ukot Pylkön teksteissä alituisen parhaavat, ja jonka sysimusta varjo Pylkkö itsekin aikanaan oli, on liian helppo väheksyä Pylkön ajattelua esimerkiksi radikaaliekologisena kiihotuspuheena tai gnostilaisena mystiikkana. Toisaalta taas täyslaidalliset Kari Enqvistin kaltaisten tieteentekijöiden suuntaan kielivät muustakin kuin kylähullun toripuheista, nimittäin ajattelijasta jolla riittää taitoa lyödä akateemikkoja näiden omin asein.⁴ Takonen, Ukon varhaisempi keskustelukumppani, kuvaakin Ukkoa määreinen ”entinen – pitäisikö sanoa: kieron kehittyneet – loogikko

ja umpikiero vittuilija, ja erikoistunu akateemisen väen kusettamiseen.”⁵

Mutta vielä näitäkin vaikeampaa on tuon nykyeurooppalaisen, joka on tehnyt maailmasta eetillisen ja demokraattisen ”ylikulutusta suosivan tekno-, turva-, ja valvontahelvetin”⁶, sisäistää oman subjektiviteettinsa saumoja, olemisensa laitoja, toisin sanoen sellaisia arkaisten paikalliskulttuurien ja luonnonympäristöjen aineksia, jotka eivät käänny eurooppalaiseen kieliin. Esikäsitteellinen oleminen, josta Pylkkö niin useasti kirjoittaa, on laskeutumista sellaisiin kokemuksen kerroksiin, joihin ei liene pääsyä kuin tietyin edellytyksin: ruumiillisen työn kautta, luopumalla, juurimalla itsestään maailmankansalaisen insinööritietoisuutta, eurooppalaisuutta. Jo ajatus ajattelun varjoalueista, puhumattakaan nyt seu-duista jotka eivät olisi taltutettavissa järjellä, tuntuu monin tavoin käsittämättömältä. Pylkön toistuvat väitteet yhtäältä siitä, ettei suomalaista filosofiaa, kirjallisuutta, ei oikeastaan ajattelua ensinkään ole olemassa, ja toisaalta siitä, ettei edes moni suomalaiseksi itsensä mieltävä tavoita koskaan suomalaista luontoa, ovat lähinnä pöyristyttäviä.

Totutusti maailmanporvari reagoikin tämääntapaisiin esityksiin vihalla, sen vietäväksi kuitenkin ikinä täysin antautumatta. Tai sitten maailmanporvari hätäänny ja leimaa pik’pikaa kritiikin irrationaaliseksi. Siihen on Pylkön kohdalla olemassa kaikki syyt: Pylkkö kirjoittaa osittain vain vaivoin olevasta, tai ehkä (jo) kokonaan olemattomasta kätten ja kääntymättömyyden maailmasta, nimittäin tiedon ja kokemuksen torjutuista juurista. Tilannetta ei helpota se, että Pylkkö kirjoittaa yksityiskielellä asioista, joiden tiedollinen paikkansapitävyys näyttäisi olevan vain hennoin loimilangoin sidottu sosiaaliseen todellisuuteen.

Se, ettei kaupunkiympäristöjään tarkastelemalla tavoita pylkköläisiä ”luonnonympäristöjä” tai ”merkillisyyden kenttää” ei kuitenkaan tarkoita, etteikö niitä olisi tai etteikö niiden ajattelemisessa – vaikka sitten utoop-pisina muodostelmina – olisi mieltä. Merkillisyys esikäsitteellisessä tosin ei tavoitu niinkään tutkimalla kuin kokemalla. ”Filosofia” on tässä mielessä aina vain epäonnistuva: esikäsitteellisyys ei käänny käsitteiksi, tai jos kääntyy, jotain ”eloisaa” on jo menetetty.

Yhtä kaikki se, että Pylkköä ajattelijana tai ajattelun esiin kutsujana ympäröi ainakin suhteellinen hiljaisuus,

Nopeasti silmäiltynä
viinaa ja tuhkaa kierreportaissa
läpi käen lanteiden jäistä tuulta
minne olet juossut
suuri ja kömpelö koulutalo
mitä rapu juttelee
mumisten pilkkaisesti
kuin hiekka kuin iltalehdet
kuin peltokuusi museossa

Teeskentele murhaajaa kampa
joka suit sateen hiuksia
kantakaa käsi taskussa
unennäöt-traktorit
pienet traagiset puolukat
tammi puhaltaa öljyliuskeiseen huiluun
ja väittää että sika
olisi itseoma ansa
Pohjoisneulan tomuinen varjo

Objektiivinen meri sydämessä
kevyen sankarillisesti
kuusitoista luurankosiiliä kiipeää
yli lankun yksitoista jäljellä
ruusu piimä vasara
haukien eepos kirjoitettu
käteän katkulla ja salamalla
yksinkertaisen rauhallisesti
talvi hymähtää käymälässä

MINÄ RAKASTAN TEITÄ

Tapetin ikimetsässä harhaileva suu
ei suuren eikä pienen
on jonkin palavan kusilätäkön heijastus
minkä takaa
paistaa kohauttavia olkapäitä ja olkapäitä ja vielä kerran olkapäitä
joka toinen pari kohauttamassa pikkuisen vähemmän kuin edellinen
Kaiken päätteeksi liikkumattomana
roosa vähän sadistinen kolmio

Keittosuolainen satureiden hiljaisuus
jonka pedanttinen ukkonen
on asetellut riveihin ylös taivaanrantaan
sillä pöytälamppu
kehrää epätoivoisesti tuikkeessa
naurunalaista pitkä lankaansa
ja miljoonat jalat trappaavat meren lahonneella
tanssilattialla

ah perhosten huumorikaan
ei uskalla päättää uutta
hävelästä aurinkokuntaa

jatkuu sivulla 100

on kysymys, joka kietoutuu lähes erotamattomasti paitsi hänen ajatteluunsa myös maailmanporvarin kesyttävään ja kesytettyyn olemukseen. Pylkkö ”filosofina” on kuin Susi-Kustaa Väinö Linnan *Pohjantähdessä*: irrallinen, yhteisön liepeillä norkoileva kurja piru. Olisikin totisesti ajattelematonta kutsua Pylkköä keskusteluun ja ajatella hyväuskoisesti, että tästä keskustelusta sukeutuisi yhteisymmärrystä. Ukko kun ei päästäisi Habermasia tontilleen keskustelemaan edes paskahuussin paikasta: ”analysointi ja argumentointi on aina ennalta valittujen käsitysten jälkikäteistä puolustelua”⁷, vaivoin kätkeytyä vallanhimoa. Susi-Kustaa tarttuisi kai torrakkoon.

Jotta Pylkön tarkoitusperiä voitaisiin jotenkuten likentyä, pyrkii tämä essee etenemään Pylkön ajattelun kautta syvemmälle siihen, mistä myös Freud Jungia varoitti: okkultismin liejuun. ”Okkultismi” tosin on tässä yhteydessä ymmärrettävä siten kuin Freud sen Jungin mukaan – Jungin, jota sivumennen sanoen Pylkkö pitää eräänä ”liittolaisenaan” eurooppalaisuuden juurimisessa – käsitti: kaikkena sinä mitä filosofia ja uskonto tuohon aikaan tiesivät sanoa sielusta.⁸ Kun tästä löyhästä, vaikka kyllä osuvasta määritelmästä johdetaan vastine tämän päivän maailmanporvarille, viittäisi se luultavimmin kaikkeen siihen, mitä tiede, akateeminen filosofia ja ”eurooppalaisuus” ylipäänsä saattavat sanoa esikäsitteellisestä ja asubjektiiivisesta. Pylkköläinen ”okkultismi”, käsien työntäminen sielullisen liejuun on tosin sanoen järjen varjoon työntymistä, metafysiikan purkamista, ”mielen ja kielen irrottamista esinekeskeisestä ja henkilöllisesti olemisesta”⁹ ja tutulla sanalla sanoen: hulluutta.

Etiikan pahaisuus

Luopumisen dialektiikassa (2009) Pylkkö asettaa kysymyksen siitä, miksi etiikka on pahaa. Juuri etiikka muodostaa erityisen esteen paitsi sielullisen liejun myös Pylkön itsensä ymmärtämiselle. Jos ajattelu on juurtunut syvään eurooppalaiseen, päällisin puolin hyväntahtoiseen etiikan, tekniikan ja valistuksen liittoon, tämä ei ainoastaan estä ei-eurooppalaisten kulttuurien ymmärtä-

mistä vaan myös tekee mahdolltomaksi syrjää koskevien ja siksi keskeisten ongelmanasettelujen kohtaamisen. Perustavat ajattelun ongelmat ovat Pylkön käsityksen mukaan ratkeamattomia. Siten niiden kanssa on vain opittava elämään.

Ilmeistä kuitenkin on, että siinä missä tällainen tilanne on maailmanporvarille ennen kaikkea kiusallinen, jähmettyvät nämä ratkeamattomuudesta kumpuavat kokemukset kuin luonnostaan etiikaksi. Paikallis-kulloinen kokemus yleistetään (ja kadotetaan), onhan maailmanporvarin itseperintänsä johtoajatuksena kohtaamisen, kesyttämisen ja hallinnoinnin toimintakaavio. Eurooppalainen etiikka antaakin alkuperäiselle, jopa tuskalliselle olemista hiertävälle kokemukselle ymmärrettävät universaalit raamit – tai ainakin tähtää siihen. Näin etiikka kuohitsee ison joukon paikallis-kulloista kokemuksellisuutta.

Tässä rajatussa, mutta paikallis-kulloisuuden näkökulmasta varsin oikeutetussa mielessä etiikka onkin perinjuurin *pahaa*. Se luo käsitteitä, lukitsee olon ja siinä pesivän moninaisuuden rajatuksi tilanteeksi. Pylkkö tarttuu kuin testimielessä Juha Sihvolan *Maailmankansalaisen etiikkaan* (2004) ja tavoittaa siitä saman ongelmallisuuden: ”Etiikka säättää, mitä ihmisyyteen kuuluu, ja edellyttää ja vaatii tietynlaisen ihmiskuvan omaksumista.”¹⁰ Sen lisäksi, että etiikalla voidaan väistää vaikeita filosofisia ongelmia, sitä käytetään hyödyksi myös kulttuurisen hallinnan harjoittamisessa. Filosofian ohella etiikka on osoittautunut – Pylkön retoriikkaa käyttäkseni – tehokkaaksi joukkotuhoaseeksi sodankäynnissä, ”jossa taistellaan siitä, kuka pääsee määräämään, miten merkittävyydet jähmettyvät merkityksiksi.”¹¹

Mitä etiikka sitten estää, ja mitä tuhoaa? Monet Pylkön esseistä kietoutuvat paitsi kieleen ja olemisenymmärrykseen myös näiden voimallisesti paikallisiin ominaispiirteisiin, suomalaisen perinnekulttuurin käännyttämättömyyteen. Osa eurooppalaisen etiikan luonnetta näyttäisi olevan se hyväntahtoinen uskomus, jonka mukaan eurooppalaisuudella voidaan selvittää eurooppalaisia ongelmia. Eurooppalaisen tekniikan uskotaan tuovan ratkaisuja eurooppalaisen etiikan luomiin umpikujiin. Yhtä lailla uskotaan, että länsimaisen demokratian ja sivistyksen voimin voidaan luovia ulos niin eurooppalaisesta ympäristökriisistä kuin vaikkapa eurooppalaisten ja ei-eurooppalaisten maiden välisten asevarustelun laukaisemista konflikteista. Itseen järjeä ei kuitenkaan voida vakuuttavasti perustella vain järjellä. Järjestelmällisesti Pylkkö pyrkiikin osoittamaan, että tällaisenaan eurooppalaisuuden toimintakaavio on virheellinen: sivistyksen, etiikan ja tekniikan liitto ammentaa pohjimmiltaan yhdestä ja samasta muoviympäristä. Eurooppalaisuus ei ole mitenkään itseäänkorjaava ajatusperinne. Hyvää tarkoittamalla se vain kiihdyttää luomiaan kriisejä.

Kun Pylkkö siis viittaa tietynlaisen ihmiskuvan omaksumiseen, hän oikeastaan kysyy käänteisesti kulttuurisen omaleimaisuuden ja sitä kautta ainoakertaisen, kokemuksellisen olemisen perään. Jos Sihvolan ajattelu

on tämän päivän suomalaisen silmissä jo leimallisen alimääräytyntä, jopa laimeaa – sikäli kuin ”maailmankansalaisuus” nähdään ilmeisenä, suomalaisuuteen liittyvänä ominaisuutena – Pylkön harjoittama paikallisen ajattelu taas on ylimääräytyntä. Se on töykeää, taantumukselista ja arkijärjen näkökulmasta lähes provokatiivisen umpimielistä. Miten nyt suomalainen lopultakaan eroaisi eurooppalaisesta? Eikö ole selvää, että ikkunat on vastakin pidettävä auki Eurooppaan?

Vielä eräs este Pylkön ajattelun ymmärtämiselle tuntuisikin olevan juuri paikallisuus, jonka maailmanporvari reaktionomaisesti samastaa nationalistiseen heimoajatukseseen. Sillä taas on tämän päivän Euroopassa poikkeuksetta pahanilkinen kaiku. Jos Ukko saattaakin kylähulluna vielä äityä hymynkarein ilmoittautumaan fasistiksi – mikä nyt on vain ”frankfurtilaista nuorisolangia”¹² – menee hän tietysti törkeyksien puolelle, mutta tulee samalla iskeneeksi kätensä sielullisen mustaan sontaan tavalla, jota jopa ”fasisti” kaihtaa. Jo pelkkä ehdotus sitoutua eettisesti pahaan paljastaa näet esi-eettisesti eroutumattoman, siis kulttuurisesti torjutun alkuristiriidan läheisyyden, ja kätkee ainakin hetkellisesti sen, mikä on jo eettillistetty. Järki joutuu pimentoon.

Asetelmallisesti fasismin kategoria on analoginen itsensä etiikan pahuudelle. Sekin kieli eettisen ja esi-eettisen rinnakkaisuudesta, samanaikaisesta olemassaolosta täkäläisissä sielunkerrostumissa. Tämä taas on yksi Pylkön perusväittämiä. Suomalaisessa ihmisessä elää limittäin sekä merkityksiä että merkittävyyttä, virkamieshallinnoijaa ja kielellistä mieltä, suomalaista ja suomista. Limittäisyys tosin merkittävää aivan muuta kuin isänmaallisuutta ja kansaa, jotka ovat läpikotaisin teknistyneen mielen kategorioita: ”kansallisuus ja isänmaallisuus on aina eurooppalaista. Merkittävyyden esikäsitteellisyys sulkee meiltä mahdollisuuden olla eurooppalaisia, siis olla subjekti ja osallistua kansasubjektiin.”¹³ Euroopan ytimelle koko väite sielunkerrostumien limitymisestä on mieleton.

Ratkeamattomat ajattelun ongelmat koskevat itseään järjeä, jonka pohjiaan myöten väkivaltaista olemusta ei selätetä eikä selitetä järjellä. Tästä katsannosta käsin onkin mielekäästä väittää, että siinä missä tämän päivän vakavat ympäristökriisit ovat sellaisten demokraattisten yhteiskuntien aiheuttamia, joissa elätellään entistä voimallisempaa uskoa ihmisen järkevyyteen, eivät näiden yhteiskuntien sisäisistä kriiseistä muutkaan ole ratkaistavissa eurooppalaisin voimin. Fasismi (ja sen kategoristen rajojen koettelu) ainoastaan paljastaa tämän. 1930-luvun Euroopassa tapahtunut fasistinen järjenkääntökin – valistuksellisen järjen luhistuminen takaisin myyttiin, kuten Adorno ja Horkheimer sen tiedetysti lukivat – on vain kasvukipuista rimpuilua nuoren, mutta sitäkin teräväkammun järjen tulkinnan puitteissa.

Pylkön ajattelu fasismina on nuorta, ohkaista ja itsekeskeistä sikäli kuin sillä väistetään varsinaista, ratkeamatonta käsitteellistä ongelmaa, jonka tämän ajattelu tuo uudelleen ja uudelleen näkyville. Paikallisen ja visusti kääntymättömän kokemus – se näet varsinaisen ky-

symys on – ei merkitse sen sielullista eristämistä ja pre-parointia. Aitoja ongelmia tulisi ennemminkin lähestyä dialektiikan keinoin sekä juurimalla että luovimalla. Niin käsitteellisen kuin esikäsitteellisenkin ymmärtäminen eritahtisine ja -suuntaisine liikkeineen vaatii mukautumista jälkimmäisen läsnäoloon, jopa luopumista. Pelkkä paljastaminen ei auta, sehän jo luonnostaan on tekniikan luonne.¹⁴ Täytyy myös joutua metsänpeittoon, tai ennemminkin merkillisyyden.

Kysymys etiikan pahaisuudesta antaa sekin tilaa ratkaisevalle erolle. Samanaikaisesti läsnä on etiikka edellä esitetyn valossa ja ”paha” jonakin sellaisena kääntymättömänä kokemuksellisuutena, joka pyrkii nousemaan asetetun ja jähmetetyn ylle tai vastavuoroisesti jäämään sen alle. Itse asiassa kysymys ei ehkä ole ensinkään kysymys. Pikemminkin se on kutsu tai esitys: etiikan pahaisuus ilmentää liikesumaa, jossa jokin yhtäältä pyrkii niskan päälle sitä mukaa kuin jokin toinen vetäytyy. Totuus ei ole ainoastaan paljastumista vaan myös kätkeytymistä. Paikallis-kulloisen kääntäminen tuo pikemminkin esiin insinöörیتیөisen kielenkäyttäjän pikkuporvarillisuutta ja etiikantajua kuin sitä, mitä kukaties yritetään kääntää. Luultavammin kääntäminen vain kätkee sitäkin enemmän.

Näyttäytyvä jako kysymyksen sisällä kätkee esimerkiksi esi-eettisen hyvän ja pahan, tai ennemminkin eriytymättömän ”hyvä-pahan” mahdollisuuden. Jos maailmanporvarin tunnistaa parhaiten juuri etiikan kaipaudesta, esi-eettisen läikähtämisen tunnistaa sellaisesta pyhyden tunnusta, jota etiikan pahaisuuden kaltainen kysymys hetkellisesti saattaa kyetä välittämään. ”Etiikka ja pyhyys ovat toisilleen vieraita tai ainakin etäisiä,” kirjoittaa Pykkö ja lisää: ”Pyhä ei torju pahuuden varjoa vaan tunnustaa sen mahdin – myös itsessään.”¹⁵ Mutta pyhän ja ”pahan” romanttiselta kuulostava sama-alkuisuus ei tarkoita, että esikäsitteellinen oleminen olisi jotenkin tavoiteltavaa ainakaan nautinnollisessa mielessä. Se on kaikkea muuta kuin harmonista. Yhteys esikäsitteelliseen on alkuristiriidan läheisyydessä elämistä, kiihkeää, oikukasta, jopa saatanallista. Esi-eettisesti ”hyveellinen” suomalainen, joka on saanut tämän polun auki, ei Pykkön mukaan voikaan olla nykymaailmassa muuta kuin syrjäytynyt ja eurooppalaisuuttaan karussa, masennuksen ja ahdistuksen repimä, kansankielellä tulkaten ”hullu”. Sellaista kohtaloa on hyvin vaikea toivoa kenellekään.

Ollaan romahduksena

Sikäli kuin yhtäältä varhaisen dialektiikan ja toisaalta eurooppalaisen järjen liepeisiin jääneiden liikehdintöjen – keskeisimpänä ehkä gnostilaisuus, alkemia ja hermetismi – tuntemus Suomessa on verrattain ohutta, Pykkön taipumus viitata näihin perinteisiin suomisen kokemuksen mahdollisina liittolaisina on ennemminkin pyrkimys kirjoittaa kontrapunktisesti kuin varsinainen perustelu. Perusteluja Pykkö ei tietysti haakaan. Dialektiikka ei ole perustelemista vaan rinnanolon valaisemista. Alkemiaa ei

sellaisenaan yksinkertaisesti voi tuoda argumentaatiokäytäntöjen piiriin ilman, että sen olemus hiutuisi pois tai asettuisi vähintäänkin outoon valoon. Se liejukko, missä suomalainen henki vielä kukaties muhii, saatetaan Pykkön mukaan tavoittaa joidenkin Euroopan reunoille jääneiden mystisten virtausten avulla, joita leimaa niin tekniikan kuin modernisminkin vastaisuus. Tämä tapahtuu kuitenkin vain silloin, jos niiden ydintä ei käsitteellisesti tai loogisesti sulkeisteta tai määritellä.

Läheisempi liittolainen suomalaiselle löytynee kuitenkin Pykkön tiuhaan viljelemästä *ollaan*-ilmaisusta ja tämän rahvaasta käyttäjäkunnasta, ajattelijoista joita ei ajattelijoiksi tunnisteta. Nykysuomessa edelleen käytetty *ollaan* ei ole jäsennettävissä käsitteellisesti, eikä ”siinä ole sen paremmin loogista, psykologista, kieliopillista kuin sosiologistakaan subjekti-predikaatti-rakennetta”¹⁶. Tämän vuoksi ilmauksessa *ollaan* ilmenee vielä hitunen senlaista eloisuutta, jota eurooppalainen insinööri ja kielitieteilijä ei ole kyennyt raakkaamaan pois. Tietysti *ollaan* on jossain määrin *huonoa suomea*, mutta oikeastaan juuri siksi niin eloisa polunpohja kielessä. Ilmaisussa jotain kuultaa läpi. Kitkemis- ja hallinnoimisyrityksistä huolimatta tätä toiminnan – tai pikemminkin toimimatta jättämisen – sanaa makustelemalla aistiinkin, miten ilmaisussa yksilöllinen subjekti itse asiassa uhkaa liueta pois, tai vähintäänkin sulautua takaisin rajoittumattomaan.¹⁷ Kuten niin monet muutkin suomen passiivimuodot, *ollaan* on arkikielen käytännöissä mitä tavanomaisin, ja vain alleviivaa Pykkön ajatuksen ydintä: suomessa elää rinnan metafysisiä kokemusrakenteita ja niiden ”alle” jäävää kokemuksellista ykseyttä.

Yhtä lailla asubjektiiivisen kielen merkillisyyksiä voitaisiin lähestyä murteita pitkin. Jos ”kieli on kohtalo”¹⁸, murre lienee kouriintuntuvimmin todistus siitä, että paikalliseen synnyttään. Murteita voidaan toki ainakin osittain omaksua, niihin voidaan jossain määrin jopa juurtua, mutta alkuperä ei jätä ihmistä. Täysin käypää suutuntumaa ei saa, murteellinen puhe ei täysin lähde ihmisestä, jotain eriparista aina jää. Pykkön mukaan suomisten merkityskerrostumien kohtaamisessa onkin läsnä valtavat määrät häpeää, etenkin koulutettujen suomalaisten kohdalla.¹⁹ Kaupunkilaisuus ja erityisesti koulutus ovat tässä syyllistämässä keskeisimpiä ja jokapäiväisimpiä merkillisyyden kuolettajia. Murreilmausten silmiinpistävä kääntymättömyys ajaa kaupunkiympäristöissä niiden karsastamiseen; paikallisen ja perinteen vahvistamisessa kulttuureissa tätä ongelmaa ei ole. Koulutus taas nimensä mukaisesti *koullii* suokansasta suomalaista, mieluustikin mahdollisimman tarkkarajaisen toimijan, joka fraseeraa selkeästi eikä ensinkään häpeä, kyräile tai luimistele.

Syyllistymisen ja häpeän kokemukset ovatkin omiaan vahvistamaan käsitystä suomalaisesta jollain tapaa kaksisieluisena kokijana, hahmona jossa jatkuvasti sekä vahvistuu että liudentuu eri sielunkerrostumia. Kaksisieluisuus kielii esikäsitteellisen läheisyydestä. Siinä missä suomalaista tämän tästä kannustetaan luopumaan stereotyyppiseksi mielletystä jurottavasta metsäläisyydestään,

Pylkkö kehottaakin kääntymään sitä kohti. Mutta jos maakunta-Suomen peräkamaripojat ja kirkonkylän tupisuut ilmentävät nykyeurooppalaiselle jo jotakin taaksejätettyä, lienevät syrjäytyneet ja sekakäyttäjät sen seuraava hyvän tahdon kohde. Vaikkei näiden osa ole monestakaan mitenkään ihailtava, on kai myönnettävä, että merkillisyyttä, eettillisesti ”pahaa” tai pimeää heissäkin tihentyy.

Toisiin kieliin kääntymätön ilmaus *olla*, aivan kuten syrjäytyneetkin merkillisyyden tulen loimotuksessa, viittaavat tosiasiaa sellaiseen esi- tai jälkisubjektiviiseen hajaantumisen liikkeeseen, joka länsimaisissa käytännöissä on tavattu patologisoida eriasteisiksi hulluuksiksi. Kylähullut eivät ole tästä maailmasta kuitenkaan kadonneet, mutta samoin kuin esi-kieliopilliseksi helposti sulava puhunta, heitäkin pyritään lieventämään, kategorisoimaan ja tekemään näkymättömäksi entistä tehokkaimmin mekanismein. Muuttuvat tautiluokitukset, medikalisaatiosta puhumattakaan, eivät kuitenkaan saa otetta sairauskerptomuksellisten kohteittensa sielullisesta ja alkuperäisestä ytimestä. Niin kylähulluissa kuin siellä täällä suomessakin kytee alkuristiriitainen. Ei ole sanottu, selittäisikö juuri sielullisen alkuristiriidan läsnäolo ja näkyvyys suomisessa sielussa ja kielessä esimerkiksi taipumusta masentuneisuuteen, itsemurhiin ja henkirikoksiin etenkin syrjäseuduilla, jossa alkuristiriita on vielä eloisa. Luultavaa kuitenkin on, että ilmiöiden eettillistäminen tai luokittelu ei yksinkertaisesti voi johtaa ainakaan niiden eläytyvään sisäistämiseen. Jos toimintaohjeita olisi, pikemminkin syrjäytyneet tulisi pylkköläistä umpikieron vittuilijan loogiikkaa seuraten jättää omiin oloihinsa. Syylistymisen kokemustakaan ei tulisi yrittää selkeyttää ja sulkeistaa.

Varhaisemmassa dialogissaan Ukko käyttää suomalaisen sielullisen kaksinaisuuden tiimoilta ilmausta ”huppi” kuvaamaan juntin vastakohtaa, siis jotakuinkin samaa kuin mihin Pylkkö viittaa maailmanporvarilla. Hupissa tuntuu kuitenkin olevan idullaan myös uskonmenetyksen kaava: ”Suomessa alkoholisoituminen merkitsee usein huppinaamarin hupenemista, juntuutumisen alkamista, siihen romahtamista tai siihen palaamista.”²⁰ Siinä missä Ukko viittaa tämän tästä Pentti Saarikoskeen, joka ”rikkaassa ja edistyksellisessä Ruottissa alko tajuta olevansa köyhä ja haiseva suomalainen pummi ja dena”²¹, sielullinen yhteensulautumattomuus niin Saarikoskessa kuin suomalaisissa kansantaudinkantajissakin selittää sitä, miksi kysymyksessä on nimenomaan romahtaminen, naamion putoaminen kasvoilta: käsitteelliseen asettuminen oli jo alunperin roolinottoa, perimmiltään näyttelemistä. Tähän ”herrasteluun” juurikin olisi kiinnittäminen huomiota: roolin voi ottaa ja rooliin voi kasvaa, mutta alkuperä kääntymättömyytenä, ei niinkään menneisyytenä, ei jätä rauhaan.²² Mitä voimallisemmin tämä sielullinen varjo pyritään tukahduttamaan, sitä väkämmin se tietysti repii.

Silmiinpistävää Ukon sinänsä nopeassa Saarikoski-luonnehdinnassa on viittaus romahtamiseen. Kuten frankfurtilainen fasimitulkintakin, Pylkkö tukeutuu tässä kohdin tausta-ajatukseen siitä, että jotain on tie-

toisesti ja työllä rakennettu. Vastaavasti valistus on luontaisesta ”fasistisuudesta” eroonhankkiutumista aivan kuten Saarikoski alkoi jo nuorella iällä tietämättään esittää itseään parempaa, herrastella. Edistyksen vastakohtana romahtaminen on näin ollen aina palaamista, epäonnistunutta kehitystä. Myös mielenterveys kytkeytyy arkisuudessa samantyyppiseen alaspäin viettävään metaforaan: se pettää, tukipuut luhistuvat alta, ihminen vajoaa. Tämä on vain luonnollista, sillä eurooppalaisuus on systemaattisen sitoutunut kohoamisen metaforaan.

Selvärajausten identiteettien, käsitteiden ja kokemuskategorioiden liukeneminen on eurooppalaisesta katsannosta verrannollinen mielenterveyden ”järkkymiseen”. Mutta kokemus osoittaa yhtä lailla, että tämäntapaisia, ainakin paikallis-kulloisia liukenemisiä tapahtuu myös jokapäiväisessä elämässä: fyysisessä työssä, rakastellessa, aistiseen uppoutuessa, luonnossa käydessä, yhdessä oleillessa... kokemuksilla tuntuu olevan jopa elämistä ja olemista ravitseva tehtävä. Ne tuntuvat tuovan elämään mieltä ja ”tarkoitusta”. Niistä palaamista ”takaisin arkeen” ei myöskään luonnehdi nousu tai kohoaminen vaan juurikin luhistuminen. Jollain tapaa yli-arkisen yhteydessä vietetyn ajan jälkeen paluu tuntuu romahtamiselta takaisin tavanomaiseen, valmiiksi pedattujen kokemusten, päivänkohtaisten huolien, puheenaiheiden ja velvollisuuksien sisäsiistiin limbukseen.

Tätä tulkintaa jatkamalla myös Pylkkön nimeämä merkillisyys, eurooppalaisittain hulluus, alkaa tuntua lähes elähdyttävältä. Suomisuuden yhteisessä merkillisyysskentässä ”asubjektien” joukko ”kelluu siinä niinko meduusat merivirrassa ilman selviä rajoja”²³. Sen jopa kaupunkiympäristöissä varttuneen, eurooppalaisuuteen kiinni kasvaneen on ainakin jollain tasolla mahdollista tuntea houkuttelevaksi. Mutta keskeinen haaste Pylkkön ajattelussa – se, miksi Ukko ei tule koskaan saamaan taakseen suomalaista filosofia – onkin, kuinka kammata romahtamisen metafora päinvastaisiin merkitysliekkisiin; kuinka tehdä luopumisen ajatuksesta mielekästä, jopa tavoiteltavaa. Luopuminen voi olla mieluisaa hetkelisesti, niin kuin antautuminen ekstaasiin voi olla. Mutta elämäntavaksi maailmanporvarille siitä ei ole. Filosofia ei tahdo lakata, eikä Ukon raakaa askeesidiktatuuria halua kukaan – paitsi tietenkin Ukko.

Kotelo ja varjo

Ukossa ruumiillistuvaa hulluutta, pylkköläisittäin merkillisyyttä, tulisi likentyä samalla tavoin. Hänkään ei ole lähestyttävissä ilman Takosta ja nimetöntä vasemmistonuorukaista. Ajattelu merkillistyy vain kontrapunktisesti, kahta ellei kolmea samanaikaista sointia koettelemalla. Tietoisuus koteloituu ilman varjoa. Kun siis Ukko toteaa ainoan mukavuudenhalua suuremman voiman ihmisessä olevan murhanhimo²⁴, se ei ole pelkästään tietoista liioittelua. Oikeastaan Ukko on täysin vakavissaan; hän odottaa, miten Takonen vastaisi, miten totuus ehkä käväisisi puheilla. Minkäs varjolle teet – se on ”ruumiil-

Hajaannun yli pöytäni
hajaannun laajasti yli aukean
hajaannun laajasti yli elämäni

Minun substanssini on niin aukkoinen
että hänen väleistään syttyvät
pikkuruiset hämähäät tähdet

Niin kevyenä luistelee minussa aika
kuolleeksikylmettyneistä fantasiaista luistinradalla
että sureva saatemusiikki
on jäänyt hänestä ikuisuudeksi jälkeen

Kasaannun taas keskellä hiljaisuuteni kaaosta
kasaannun taas itsemurha auringossa
kasaannun taas itsesyntytyksen kuussa

Saari joka on onkinut meren
saaren sydämessä
kaloista ja hyllystä ja aurasta tehty patsas

Patsas kuin uhitteleva avain
saaren rähjäisessä lukossa
savupilvenä patsaan kohdalla
piakkoinen kostoni

Suomentanut Saara Metsäranta

(alun perin: otteita Ilmar Laabanin kokoelmasta *Angruketi löpp on laulu algus, luuletusi 1943–1945*. Eget, Stockholm 1946.)

linen, viettillinen, eroottinen ja väkivaltainen”²⁵ – miten siihen vastaisit? Takosen vastaus ei kuitenkaan tee dialogista keskustelua, tai jos tekee, sanoja, merkityksiä ja merkillisyyksiä vain juoksetetaan, ilman kummempia päämääriä.

Pylkölle dialektiikka on paluuta kielen ja ajattelun juurille. Juurien valaisu edellyttää luopumista monista luonnollisen kielen (ja sillä operoivan mielen) ensisijaisuuksista. Toisaalta mielekäs valaisu merkitsee samanai-kaista hämärtämistä: lyhtyä liikutellaan pimeässä, jotain valkenee, jotain hämärtyy.²⁶ Murhanhimoa tai hulluutta ei dialektiikan valossa voidakaan varsinaisesti ymmärtää – se merkitsisi niiden ruoppaamista merkillisyydestä. Enemmänkin on pyrittävä ristiriitaa liki, häpeää tai pelkoa kaihtamatta, ratkaisuihin pyrkimättä.

Eurooppalaisista terveystieteistä ja omanarvontunnosta luopumalla voitaisiinkin kysyä, kumpi oikeastaan on elähdyttävämpää hulluutta; elää vailla tietoisuutta varjostaan, solipsistisiin kokemuksiinsa hautautuneena, eurooppalaiseen tietoisuuteensa koteloituneena, vaiko kohdata sielullinen pimeä? Kohtaamista ei ehkä pidä ymmärtää syleilemisena tai samastumisena, mutta totta laillaan on, että niin kauan kuin eurooppalainen tietoisuus pitää vaikkapa natsismia tai lapsiavioliittoja absoluuttisen pahana, tuomittavana ja ehdottomasti kitketävinä, tietoisuus vain jatkaa koteloitumistaan.²⁷ Näissä eetillisesti ”pahoissa” ilmiöissä kerälle vetäytyvä totuus – siis se, mikä ei avaudu maailmanporvarin teknistävälle katseelle – ei etiikalla, opettamalla, ei edes olosuhteita parantamalla, tule esiin. Totuuteen voidaan vain viitata tuomalla kieleen ja mieleen alkuristiriidan jännitteisyys, kulttuurin kääntymättömän esikäsitelisyyden läsnäolo jaettuna varjona.

Ilmiöinä Ukon valitsevat esimerkit, natsismi ja lapsiavioliitot, ovat tietysti monin verroin tummempia kuin satunaisen kylähullun rääkäisy tai Saarikosken juoppohulluus. Silti kaikki näyttäisivät aiheuttavan ainakin samanliikkeisen koteloitumisestaan virkoavan kauhun, turvattomuuden vavistuksen ja epämukavuudentunteen. Montaa mieltä voidaan myös olla siitä, jättääkö suomalainen todella lounaansa väliin, jos saa vapaan tilai-

suuden tappaa, kuten Ukko ounastelee, mutta kieltämättä se, mihin hän itse asiassa viittaa – varjo äkillisesti esiin heitettävänä ykseyden kokemuksena – taustoittaa kaikkia mainituista ilmiöistä. Järjen vuo talttuu hetkellisesti siihen törmätyksensä, ja tätä hetkeä Pylkkö ajattelullaan ikuistaa.

Kaikkia ilmiöitä koskee myös se, että maailmanporvarin katsannossa niissä on läsnä epämuikavan paljon kääntymätöntä pimeää. Terrori-isku tai väkivaltaiseksi äityvä kapina ovat eurooppalaisen silmin helposti kääntävissä hätähuudoiksi, sillä kostonjano ja silmitön viha eivät selityksiksi käy, ne kun tuntuvat liian julkeilta ja sietämättömiltä: niiden taustalla *täytyy* olla jotain. Lapsiavioliitoilla on puolellaan vuosisataiset perinteet, olkoot kuinka vastenmieliset tahaan, mutta tämän olemme valmiit kieltämään juuri edistyksen, siis räikeämmin ”eurooppalaisen mentaalikolonialisaaion” nimissä. Toisaalta juuri perinteiden – eettisesti ”pahojenkin” ja varsinkin niiden – ansiota on ainakin suomalaisen kohdalla se, että ne johdattavat merkittävyyden kentässä elämiseen ja takaavat totuuksien, siis paikallisesti ja kokemuksellisesti, eloisien voimaisuuden. Jos perinne katkaistaan, kokemus alkaa koteloitua. Suomisen sielun kannalta varsinainen eurooppalainen ongelma on se, että perinteet ollaan valmiita hyväksymään, jos ja vain jos niiden merkittävä alkuperä voidaan sulkeistaa, ja perinteen merkityksellinen aines on käännettävissä eurooppalaisuuteen.

Kun Pylkkö vielä kehtaa esittää suomalaisuuden peivän kaikessa semantiikkaa edeltävässä, kuten tarinoissa, myyteissä, uskomuksissa, sananparsissa ja tätä kautta kai myös joutavoivassa puhunnoksessa²⁸, viittaa hän suomen ontologiseen nihilismiin, joka taas luultavammin on merkittävin olemisen sauma, jossa suomalainen saattaa tunnustella alueellisen kokemuksen ykseyttä – sitä, jossa alkuristiriita kyllä tuottaa moneutta, mutta eurooppalaisuus ei neutraloi sitä.²⁹ Elävässä suomessa sumentuvat henkilörajat ja luontosuhde liudentuu pelkäksi luonoksi.³⁰

Samaa ajatusta voitaisiin koetella ”hulluudenkin” yhteydessä. Suomalainen on sielullisesti ja kielellisesti kalvoa koko ihminen, siksi hulluuden merkittävyyskin kuuluu hänestä läpi. Suomalaisen suokansan syrjäisessä rahvaassa tämä pimeys elää erityisen voimakkaana, sillä väkevä eurooppalainen tekniikka ja etiikka eivät ole sitä vielä täysin onnistuneet nujertamaan, kansallistamaan tai sivistämään.³¹ Kun tämä väki sitten rällää ja riehuu ja murhaa, siinä on ”kuolemanhakuinen maku”: ”ihminen tappaa säilyttääkseen kosketuksen tappamisen ikivanhaan kokemuskerrostumaan, murhanhimon syyttämään vapauteen”³². Ei se hätähuuto ole, vaan suomisen verran täyttä olemista. Eikä sellaisen edessä voi maailmanporvari juuri muuta tehdä kuin Takonen: antaa avuttoman litsarin. Koteloituneessa kokemuksessa jonkun täytyy olla aina hullu, syyllinen tai Ukko. Oma hulluus langettaa niin pitkän varjon.

Viitteet

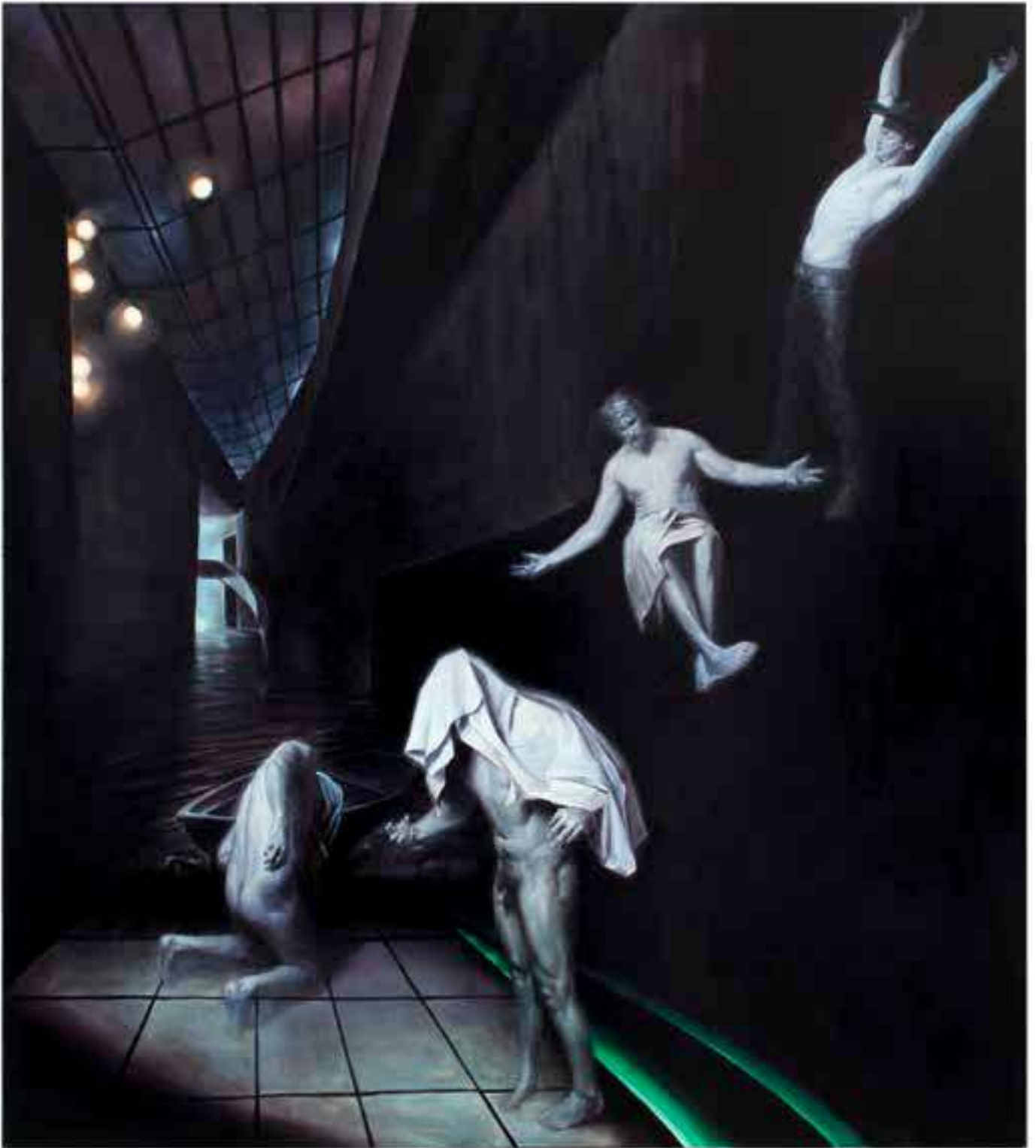
- 1 Pylkkö 2013, 290–291.
- 2 Aiemmat dialogit ovat ilmestyneet teoksissa Pylkkö 2006b ja Pylkkö 2009.
- 3 Pylkkö 2009, 196.
- 4 Pylkkö 2012.
- 5 Pylkkö 2006b, 384.
- 6 Pylkkö 2009, 34.
- 7 Pylkkö 2013, 284.
- 8 Jung 2001, 169.
- 9 Pylkkö 2006b, 383.
- 10 Pylkkö 2009, 15.
- 11 Sama, 196.
- 12 Pylkkö 2013, 266.
- 13 Pylkkö 2009, 104.
- 14 Heidegger 2007, 18.
- 15 Pylkkö 2009, 45.
- 16 Sama, 101.
- 17 Ks. Pylkkö 1998, 265–280.
- 18 Pylkkö 2009, 38.
- 19 Pylkkö 2013, 105–106.
- 20 Sama, 114–115.
- 21 Sama, 162.

- 22 Pylkkö 2006a, 8.
- 23 Pylkkö 2009, 150.
- 24 Sama, 168.
- 25 Sama, 237.
- 26 Pylkkö 2013, 108–114.
- 27 Pylkkö 2013, 268–269, 282.
- 28 Pylkkö 2006b, 401.
- 29 Pylkkö 1998, 274.
- 30 Pylkkö 2006b, 57.
- 31 Pylkkö 2013, 287.
- 32 Pylkkö 2006b, 411.

Kirjallisuus

- Heidegger, Martin, *Tekniikka ja käänne* (Die Technik und die Kehre, 1962). Suom. Vesa Jaaksi. Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere 2007.
- Jung, Carl Gustav, *Unia, ajatuksia, muistikuvia* (Erinnerungen, Träume, Gedanken, 1962). Suom. Mirja Rutanen. WSOY, Helsinki 2001.

- Pylkkö, Pauli, *The Aconceptual Mind. Heideggerian Themes in Holistic Naturalism*. John Benjamins, Amsterdam 1998.
- Pylkkö, Pauli, Merkittävyys ja herrastelu. Käännös fennomanian umpikujassa. *niin & näin* Vol. 48 No. 1, 2006a, 7–15.
- Pylkkö, Pauli, Ukon ilta. Teoksessa *Kirjoituksia Väinö Linnasta*. Toim. Antti Arnkil & Olli Sinivaara. Teos, Helsinki 2006b, 357–414.
- Pylkkö, Pauli, *Luopumisen dialektiikka*. Uuni, Taivassalo 2009.
- Pylkkö, Pauli, Fysiikkaviikari filosofian ihme maassa – eli olisiko tiedeuskovaisuutta hoidettava lääkkeillä ja kirurgialla? Kari Enqvistin *Kuoleman ja unobtamisen aikakirjat* ja muita hänen kirjoituksiaan. 2012. Verkossa: <http://www.uunikustannus.fi/fysiikkaviikari.pdf>. Luettu 4.11.2014.
- Pylkkö, Pauli, *Ajatus ja kädet*. Uuni, Taivassalo 2013.



MIKKO JAUHO

Uuden kysymisestä

Käsillä on Michel Foucault'n niin sanotun tiedonarkeologisen varhaisvaiheen ulko-naisesti vaatimattomin teos. *Naissance de la clinique* (1963) edelsi massiivinen väitöskirja *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961) ja seurasi yhtä jämäkkä *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966; suom. 2010). Kauden metodologisen ja itsekriittisenkin tilinpäätöksen muodostaa *L'archéologie du savoir* (1969; suom. 2005).

Arkeologiset tutkimukset kohdistuivat nykyaikaisten ihmistieteiden perusteisiin ja mahdollisuusehtoihin. Miten rakentuu tiedon subjekti, joka ottaa itsensä tiedon kohteeksi objektina? Millaisia ovat tieteellisen tiedon perusrakenteet, jotka mahdollistavat tietämisen mutta ovat tietävälle itselleen tavoittamattomissa? *Hulluuden historiassa* Foucault tarkasteli järjen ja hulluuden välistä rajanvetoa, joka määrittää subjektin kokemushorizonttia ja rationaalisen tiedon mahdollisuutta. *Sanoissa ja asioissa* hän esitteli *epistémèn* käsitteen kuvaamaan rakennetta, joka määrittää kulloisenakin aikana tieteellisen tiedon kohteet, käsitteet, havainnoinnin tavat ja oppineen asemat.

Klinikan synty on eräänlainen sormiharjoitus laajemmalle seuraajalleen, mutta se käsittelee myös normaalin ja patologisen sekä elämän ja kuoleman välisiä rajanvetoja. Otsikkonsa mukaisen synty tapahtuman se ajoittaa Ranskaan, vallankumouksen jälkeiselle noin vuosien 1790–1820 väliselle ajanjaksolle. Klinikalla tarkoitetaan sekä fyysistä että käsitteellistä tilaa. Se on paikka, jossa lääkäri hoitaa potilaita, tuotetaan lääketieteellistä tietoa ja koulutetaan uusia lääkäreitä. Mainittuna aikana tämä paikka alkoi olla yhä useammin sairaala. Foucault'n esityksessä klinikka viittaa kuitenkin ensisijaisesti perustavaan käsitteelliseen rakenteeseen, joka ohjaa lääketieteellistä tiedonmuodostusta nykyaikana. Se on erityinen tapa, jolla muodostetaan ihmisruumista, sen sairautta ja terveyttä koskevia, totuusarvolla varustettuja lausumia. Tämän tavan järjestäytymisen analyysi ja perusteellinen kuvaus on kirjan varsinainen aihe.

Tutkimuskohdetta täsmentää toiseen painokseen 1973 lisätty alaotsikko *une archéologie du regard médical*. Arkeologisella tutkimusotteella tarkoitetaan juuri mainittujen tietämisen syvärakenteiden tutkimusta. Keskeisessä asemassa kliinisessä tiedossa on lääketieteen 'katse'. Kirja tarkastelee nykylääketieteelle ominaisen katsomisen tavan muodostumista: miten vanhempi, oireisiin ja merkkeihin sekä näiden taksonomiseen luokitteluun perustuva tautikäsitys syrjäytyy uudemman, oireiden ja ruumiin syvyydessä havaittavien muutosten korrelaatiolle perustuvan käsityksen tieltä. "Kehon" sijaan on paikallaan puhua

"ruumiista", sillä kliininen katse kohdistui sekä oireisiin elävällä potilaalla että ruumiinavauksessa löydettyihin patologisiin muutoksiin. Aikalaisten ja monien myöhempien tulkitsijoiden mielestä tämä tarkoitti todellista objektiivisuutta lääketieteessä, luopumista "teoriapitoisesta havainnoinnista" välittömän empirismin hyväksi.

Foucault kuvaa tämän objektiivisuuden järjesty- mistä, mutta samalla hän historiallistaa sen. Tämä kytkee teoksen ajankohtaiseen keskusteluun objektiivisuuden historiasta. Katseen käsite sisältää myös kiistanalaisen historiallisen väitteen. Foucault irtisanoutuu ajatuksesta, jonka mukaan lääkärin ja potilaan kohtaamisessa tapahtuva välitön havainnointi on lääketieteen alkupe- räinen tilanne. Hän purkaa tätä kohtaamista koskevan myytin osoittamalla, miten nykyisin itsestään selvänä näyttävä lääketieteen "empirismi" on erityisten historiallisten kehityskulkujen ja asetelmien seuraus. Foucault'n mukaan hänen tarkastelemaansa aikana joukko elementtejä yhdistyi rakenteeksi, joka oli uusi, vaikka elementit sinällään eivät välttämättä olleet. Tässä mielessä klinikka nimenomaan *syntyi*.

Foucault'n projektin ymmärtämiseksi on irtauduttava arkijärkeä houkuttelevasta ajatustavasta. Sen mukaan lää- ketieteellinen tietomuoto tai lääkärin ja potilaan suhde palautuisi esimerkiksi johonkin hippokraattiseen alku- perään, joka peittyisi ja paljastuisi sitten aina myöhem- missä historiallisissa vaiheissa. Foucault'n tarkoitus ei ole mitata välimatkaa oikean ja virheellisen tiedon välillä eikä etsiä edeltäjiä, väärinymmärrettyjä pioneereja tai oikean tiedon valon tuoneita sankareita. *Klinikan syn- nys* sairauksien ymmärtämisen, potilaan havainnoinnin ja hoitosuhteen järjestämisen tapojen välillä nähdään olevan radikaaleja historiallisia katkoksia ja epäjatku- vuuksia, joita ei voi kuitata erheinä matkalla kohti to- tuuden esille nousua. Toki myös Hippokrates tai häntä edustava lääkärikollektiivi varmasti havainnoi potilasta, mutta hippokraattinen katse organisoitui eri tavalla kuin moderni kliininen katse.

Huomattakoon, että katseen käsite ei vielä viitannut niihin näkyvyyden, havainnoinnin ja kurinpidon välisiin yhteyksiin, joita käsittelee Foucault'n *Surveiller et punir* (1975; suom. 1980). *Klinikan synnyn* kuvaama kliininen katse on objektiivoinnista muttei kurinalaistava, toisin kuin jotkut teosta Foucault'n myöhäistuotannon avulla tulkinneet ovat virheellisesti ymmärtäneet. Myöhempien kehittäjien voi kuitenkin katsoa täydentävän *Klinikan synnyn* luomaa kuvaa nostamalla episteemisten kehitys- kulkujen rinnalle muutokset sairaalainstituutiosta. Sai- raalan kaltaisissa suljetuissa laitoksissa tapahtuvan tie- dontuotannon ja arvioinnin tuloksena syntyi potilas yk- silönä. Se sopi yhteen kliinisen lääketieteen kanssa, joka

tarkasteli potilaita tapauksina. Tämä erotti sen luokittelavasta lääketieteestä, jonka ytimessä oli tauti, sen olemus ja luonne.

Lukukokemusta rasittaa varhaisen Foucault'n runollisen-rasittavan-raskassoutuinen ilmaisutapa, joka on kaukana myöhempien *bestsellereiden* kirkkaan analyttisestä kielestä. Käännöstä ei tästä voi syyttää, joskin vierasperäisiä sanoja olisi paikoin voinut korvata kotimaisemmilla vastineilla.

Ranskalaiselle intellektuaaliselle kulttuurille ominaista provinsialismia noudattaen Foucault sijoittaa kuvaamansa murroksen Pariisiin rajatulle ajanjaksolle. Ja itselleen tyypilliseen tapaan hän tekee paikallisesta kehityskulusta tai yksittäistapauksesta pitkälle meneviä johtopäätöksiä, tässä tapauksessa koko nykyaikaisen länsimaisen lääketieteen luonteesta. Klinikan muodostumista tarkoittanut rakenne lienee syntynyt samanaikaisesti myös muualla tai monimutkaisempien ja kansainvälisten kehityskulkujen tuloksena, kuten historioitsijat ovat rientäneet osoittamaan. Ja lääketieteessä lienee tapahtunut muitakin tärkeitä murroksia.

Viime kädessä tämä ei ole oleellista. Vaikka teos ei välttämättä kuulu Foucault'n vahvimpiin, siinä ovat

esillä kaikki ne piirteet, jotka tekevät hänen tutkimuksistaan kiehtovia: empiirisen ja filosofisen aineksen rinnakkaiselo; pikkutarkka aineiston luenta ja analyysi, joka tapahtuu ohi vakiintuneiden jäsenysten; historiallisten murrosten esiintuominen, joiden avulla nykyään itsestään selvä ja tuttu muuttuu vieraaksi, yhdeksi mahdollisuudeksi monien joukossa; paikallisesti suorituskykyisten käsitteiden ja jäsenysten tuottaminen, joilla on yleispätevämpää voimaa; ja kyky laajempiin keskusteluihin kohdistuviin interventioihin yksittäisten empiiristen tapaustutkimusten avulla.

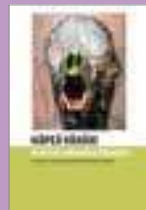
Kiinnostava foucault'lainen tutkimus ei sovelle orgaanisesti hänen käsitteitään vaan omaksuu hänen kysymisen kohteensa ja tapansa. Tällöin voi pohtia esimerkiksi, miten nykyään käytössä olevat ja jatkuvasti lisääntyvät tekniset apuvälineet ja kuvantamistekniikat, joilla voidaan nähdä taudin eteneminen elävässä ihmisessä, ovat vaikuttaneet lääketieteen katseeseen. Tai miten katse on organisoitunut nykyään, genomilääketieteen aikakaudella? Muistettakoon, että Foucault itse toteaa kirjoittavansa "uuden lääketieteen kynnyksellä", joka on siis meille jo läsnä. Lukekaa siis tämä kirja, oppikaa siitä ja heittäkää se sitten pois ja kirjoittakaa oma!



Tulkintoja toiseuden tuottamisesta

Toimittaneet Marianne Liljeström ja Marko Gylén

Sarjassa aiemmin ilmestynyt:



UTU
Utukirjat

Tartu kirjaan!

Tieteidenvälistä taiteiden tutkimusta

Kirjamyynti: <https://utushop.utu.fi/>
Lisätietoja: <http://utukirjat.utu.fi/>

Tietoa toukkien syntysijoilta

Ihmistieteiden ja tiedon arkeologiaa, hulluuden, vankilan ja seksuaalisuuden, ja nyt suomennettuna myös lääketieteen, historiaa – aika luonteva jatkumo ”ajattelun järjestelmien historian” professorilta. Michel Foucault’n kirjallisen tuotannon tuorein suomennos *Klinikan synty* (2013, *Naissance de la clinique* 1963) on kuin lukisi *Seksuaalisuuden historian* (1998, *Histoire de la sexualité*, 1976–1984) edeltäjää – mitä se toki onkin.

”Tässä kirjassa on kysymys tilasta, kielestä ja kuolemasta; on kysymys katseesta”, alkaa *Klinikan synty*, minkä jälkeen Foucault havainnollistaa lausumaansa 1700-luvun puolivälissä kirjoitetulla hysteerikkopotilaan groteskilla kylpyhoitokuvauksella (9). Kuvaus on potilaan pois nylkeytyvine virtsaputkineen ja kyniäntyvine suolien sisäkalvoineen hyytävä ja sopivan viihteellinen aloitus Foucault’n muuten tuttua, monimutkaista ja monesti hankalaselkoista kielenkäyttöä edustavalle teokselle.

Oikeastaan teoksen aloittavassa ja sen päättävässä virkkeessä kristallisoituu kaikki se, mitä niiden väliin jäävässä tilassa monisanaisemmin ilmaistaan. Viimeinen virke on liian pitkä siteerattavaksi, mutta viesti on kutakuinkin se, että jo 1700-luvun puolivälin eurooppalaisessa kulttuurissa hahmottuneet tiedontuotannon rakenteet jäsentävät edelleen yleisiä käsityksiä suhteessa tietoon ja sen perusasetelmiin.

Foucault’n mukaan *Klinikan synnyn* tavoitteena on analysoida tietäntyyppistä diskurssia – lääketieteellisen havainnon diskurssia – sekä sitä, miten se on muotoillut ja muunnellut koko ”lääketieteen systemaattista muotoa” (19). Lääketieteessä tieto alkoi hänen mukaansa perustua 1700- ja 1800-lukujen vaihteessa potilaiden havainnointiin ja näiden hallintaan katseen suoman ylivallan varjolla. Kohteisiinsa kohdistuessaan katseen subjektilla on valta tuottaa niistä tietynlaista tietoa ja ”totuutta”, ja tätä totuutta on puolestaan käytetty tietynlaisten poliittisesti värityneiden tarkoituserien toteuttamiseen: ”[T]odelle uskollisella ja totuudelle alistetulla katseella on suvereeni herruus: katse joka näkee, myös hallitsee.” (59)

Foucault ei kuitenkaan sano mitään tämän rationaalisen, hallitsevan katseen ja empiirisen valvonnan sukupuolittuneisuudesta. Hänen analysoimansa tutkiva ja tarkkaileva katse oli mahdollinen ja sallittu vain miehille, millä on ollut perustavanlaatuinen vaikutus koko modernin eurooppalaisen yhteiskunnan muotoutumiseen, erityisesti tiedon ja tieteen sekä niiden subjektiasemien kehitykseen. Ehkä kovinta kritiikkiä Foucault’n tutkimukselle on voitu kokonaisuudessaankin esittää juuri sen sukupuolisokeudesta ja kyvyttömyydestä havaita yhteiskunnassa vallitsevaa rakenteellista epätasa-arvoa¹. Puhumattakaan epätasa-arvon intersektionaalisuudesta:

sukupuolen lisäksi sellaiset identiteetteihin sidotut mutta usein silti täysin rakenteelliset ja kontekstuaaliset muutujat kuin esimerkiksi etnisyyttä, ”rotu” ja luokka vaikuttavat ihmisten tasa-arvoiseen kohteluun, kun ne risteävät keskenään.

Havainnollistaen ja karrikoiden: Onko ylempää keskiluokkaa edustava, valkoihoinen, perheellinen porvarimies sairas tai terve samalla tavalla kuin hänen palvelusväkeään edustava tummaihoisen, yksin elävä nainen? Entä arvioidaanko yläluokkaisen rouvashenkilön terveydentilaa tai sairastelua samoin kriteerein kuin hänen naapurissaan elävän kirkkoherran – tai kuin hänen oman puolisonsa, isänsä tai veljensä? Tulkitaanko heidän oireitaan ja niiden syitä yhtenevästi? Miten arvioihin ja tulkintoihin vaikuttaa se, että niitä tekevät vain ylempää keskiluokkaa edustavat miehet? Miten ja millaiseksi yleinen ymmärrys (lääke)tieteellisestä asiantuntijuudesta muodostuu, jos ainoastaan yläluokkaiset miehet voivat hankkia ja harjoittaa sitä?

Näkymättömäksi jäävä sukupuolittuneisuus kutoituu kuitenkin näkyvästi osaksi koko Foucault’n analysoimaa tiedon ja tieteen historiaa, jos *Klinikan syntyä* luetaan hänen muuta kirjallista tuotantoaan vasten. Tällöinkin kudelma on paikoitellen hieman harsoinen ja edellyttää ehkä hienoista anakronistista tulkintaa. Siitä huolimatta sukupuolikin voidaan Foucault’n analyyseista siis löytää. Ilman rinnastusta hänen myöhempään tutkimukseensa se ei kuitenkaan aivan onnistu.

Klinikan synnyn lukeminen esimerkiksi *Seksuaalisuuden historian* rinnalla tarjoaa mahdollisuuksia lukea myös tiedon ja tieteen historian sukupuolittuneisuuden strategioista, jos tällaisille luennan rekistereille antaa tilaa. Lisäksi terveellistä olisi hyväksyä, että niin Foucault’n kuin kenen tahansa muun teoreetikon analyyseiden kaikenkattavuus on vaateena lähinnä utooppinen. Vaade myös veisi tieteeltä paitsi sen itseään korjaavan luonteen myös käytännössä sen harjoittamisen mahdollisuuden. Pikemminkin tuntuisi hyödylliseltä ajatella, että Foucault’n analyysi on tarjonnut työkaluja sellaisen kriittisen työn jäsentämiseksi ja jatkamiseksi, jota hän ei omasta aikaan (70–80-luku), paikkaan (Eurooppa ja Yhdysvallat), ”rotuun” ja etnisyyteen (valkoisuus) eikä seksuaalisuuteen ja sukupuoleen (homoseksuaalinen mies) perustuvasta näkökulmastaan kyennyt tekemään.

Keskiössä kontrolloitavat kehot

Vaikka en voi väittää olevani järin pätevä arvioimaan *Klinikan synnyn* sisältöjä, sen analyysi- ja tulkintatekniikat tuntuvat aiempien Foucault-käännösten rinnalla välillä kovin tutuilta. Siinä missä *Klinikan synnyn* mukaan po-

tilaasta tulee 1700- ja 1800-lukujen taitteessa lääkärin tarkkailun ja tiedontuotannon alainen objekti ja sairaasta yksilöstä osa lääketieteellisen tutkimuksen ja diskurssin kenttää, *Klinikan syntyä* hieman paremmin tuntemani *Seksuaalisuuden historian* mukaan tämän operoinnin kohteina ovat olleet ihmisten lihalliset, seksuaaliset ja haluavat ruumiit. Jos *Seksuaalisuuden historiassa* jatkuvasti tarkkaillut ja kontrolloidut seksuaaliset ruumiit ovat kulttuurisen ja historiallisen sekä yhteiskunnallisen ja taloudellisen hallinnan sekä vallankäytön kohteita, *Klinikan synnyssä* sitä ovat sairaut ja kuolevat ruumiit.

Tarkkailla ja rangaista -teoksessa puolestaan eurooppalaisen vankilalaitoksen kuvailusta kasvaa koko itsetarkkailulle ja -kontrollille rakentuvan eurooppalaisen kulttuurin ja yhteiskunnan kriittistä analyysia. Omassa lajissaan *Klinikan synty* on, tavallaan, kuin näiden kahden teoksen argumentatiivinen esiaste. Näyttää siltä, että mihin hyvänsä Foucault oman tarkkailevan katseensa kohdistakaan, hän löytää sieltä suhteellisen samoin perustein toimivat, kohteitaan tarkkailevaan katseeseen kulminoituvat, tietoa jäsentävät mekanismit. Jo *Klinikan synnyssä* Foucault toteaa: ”Kliinisen lääketieteen muodostuminen on vain yksi tiedon perusasetelmissä tapahtuneiden muutosten näkyvimmistä todisteista [...]” (228; kursiviivi minun.)

Klinikan synty myös esittää, että 1800-luvulta asti lääketieteen tehtävänä ei ollut toimia enää ainoastaan sairauksien parantamisen menetelmien tai niiden edellyttämän tiedon lähteenä. Sen lisäksi lääketieteen tuli kattaa myös ”tervettä ihmistä” koskeva tietämys. Näin lääketieteen alueeseen ulotettiin myös ”ei-sairasta ihmistä” koskevaa havainnointia sekä ”malli-ihmisen” määrittelyvaltaa – alettiin rakentaa ihmisen normia. Foucault’n sanoin 1800-luvulta asti eurooppalainen lääketiede ”järjestäytyi pikemminkin normaaliuden kuin terveyden kautta”. (56–57)

Jälleen, aivan samalla tavalla kuin *Klinikan synnyssä* Foucault tekee näkyväksi normaalin ja patologisen välille konstruoidun, lääketieteelliseen ”tietoon” perustuvan vastakkaisuuden, *Seksuaalisuuden historiassa* hän osoittaa, miten tämä sama normin ja epänormin välinen poliittinen ristiveto rakentuu seksuaalisuuden ympärille. Asettamalla heteroseksuaalisuus ”luonnolliseksi” ja tavoitelta-

vaksi normiksi paitsi patologisoitiin homoseksuaalisuus – ja mikä tahansa lisääntymis- ja parisuhdekeskeisestä heteroseksuaalisuudesta eroava seksuaalisuus – päästiin seksuaalisuuden kontrolloinnin ohessa myös käsiksi sukupuolten ja luokka-asemien hierarkisoivaan erotteluun.

”Elämän yö haihtuu kuoleman kirkkaudessa.” (174)

Seksuaalisuutta kontrolloitiin *Seksuaalisuuden historian* mukaan siten, että salaamisen, vaientamisen ja tukahduttamisen sijaan siitä puhuttiin ja siitä piti puhua aina ja kaikkialla. Toisin sanoen kontrolloitavien kansalaisten täytyi alati tehdä seksuaalisuuttaan koskevia tunnustuksia ja pitää seksuaalisuutensa ja sitä koskeva tieto tällä tavoin näkyvillä. *Klinikan synny*n mukaan myöskään tauteja ja kuolemaa koskevaa tietoa ei sitäkään ollut sopivaa pitää näkymättömissä, ”synkässä ytimessä”, vaan päinvastoin tautien ja kuoleman ”pimeys” täytyi tuoda ”päivänvaloon”: ”Klinikan tehtävä ei ole vain tulkita näkyvästä; sen on paljastettava salaisuuksia.” (145)

Tiedon tavoittamiseksi on siis käännyttävä kohti pimeitä salaisuuksia tai kohti kuolemaa ja tunkeuduttava konkreettisesti ”toukkien syntyisijoille” (150). Tiedemiesten (*sic*) on siis liettava kätensä ja kiihkeästi kai-vettava ja tongittava, jotta tieteen hyväksi voidaan tarjota tietoa, joka muuten jäisi mullan alle ja pimentoon. Tämä huomio on foucault’laisessa kehyksessä huomattavan kaksijakoinen ja monitulkintainen: se on sekä tutkimuksen edellytys että sen kriittisen arvioinnin paikka. Yhtäältä tiedon tonkimisen ja kaivamisen konkretiaan kiinnittyvä metafora voisi toimia koko foucault’laisen ’tiedon arkeologian’ vertauskuvana, jolloin työskentely kaivauksilla tarjoaa uudenlaisia ja toisenlaisia avauksia menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden tulkittamiseksi.

Toisaalta kaivamisen metafora ottaa annettuna uskomuksen, jonka mukaisesti kaiken inhimillisen takana piileskelee aina jotain salattua, erityistä paljastamista vaativaa, pimentoihin piilotettua tietoa. Tässä tulkitakehyksessä tonkimisen eetos tiedon julkistamiseksi ja kiellettyjen salaisuuksien paljastamiseksi kertoo jotain sangen olennaista myös tästä ajasta.

Viite

- 1 Ks. esim. Di Stefano 1990, 76; Braidotti 1993, 81, 90–92; Soper 1993, 39–41; Bristow 1997, 189–191; Rosenberg 2002, 67–69, 83–87; De Lauretis 2004, 38, 55.

Kirjallisuus

Braidotti, Rosi, *Riitasointuja* (Patterns of Dissonance. A Study of Women in Con-

temporary Philosophy, 1991). Suom. Päivi Kosonen ym. Vastapaino, Tampere 1993.
Bristow, Joseph, *Sexuality*. Routledge, New York 1997.
De Lauretis, Teresa, *Isepäinen vietti. Kirjoituksia sukupuolesta, elokuvasta ja seksuaalisuudesta*. Toim. Anu Koivunen. Suom. Tutta Palin & Kaisa Sivenius. Vastapaino, Tampere 2004.
Di Stefano, Catherine, *Dilemmas of Difference. Feminism, Modernity, and Postmodernism* (1988). Teoksessa *Feminism/*

Postmodernism. Toim. Linda Nicholson. Routledge, New York 1990, 63–82.
Rosenberg, Tiina, *Queerfeministisk agenda*. Atlas, Stockholm 2002.
Soper, Kate, *Productive Contradictions*. Teoksessa *Up Against Foucault. Explorations of Some Tensions Between Foucault and Feminism*. Toim. Caroline Ramazanoglu. Routledge, London 1993, 29–53.



Sumea katse

Michel Foucault'n vastikään suomennettu *Klinikan synty* herättää edelleen keskustelua ja mielestäni aiheetta. Teos ei tarjoa sen enempää käsitteellisiä kuin historiallisiin välineitä lääketieteen kehitysvaiheiden tarkasteluun.

Foucault keskittää tarkastelunsa lyhyeen ajanjaksoon (1750–1810) ja rajattuun maantieteelliseen ja kulttuuriseen ympäristöön, Ranskaan ja erityisesti Pariisiin. Lähdeaineistonaan hän käyttää lähes yksinomaan ranskalaista kirjallisuutta. Rajaukset eivät olisi ongelmallisia, jos Foucault pitäytyisi johtopäätöksissään käyttämäänsä aineistoon.

Yhtäältä hän pyrkii määrittämään ”lääketieteellisen havainnoinnin mahdollistaneet olosuhteet modernilla ajalla” (20). Toisaalta kirja on ”yritys muiden joukossa luoda metodi aatehistorian niin sekavalle, vähän ja huonosti strukturoidulle alalle” (224).

Foucault'n monet yleistyksiset ovat historiallisesti kyseenalaisia. Hän muun muassa toteaa useiden lääketieteellisen ajattelutapojen joko ilmaantuneen ensimmäistä kertaa tai tulleen uudelleen käyttöön 1700-luvun ranskalaisessa lääketieteessä. Esimerkiksi empiiriselle väitteelle ”1800-luvun alussa lääkärit alkoivat kuvata sitä, mikä vuosisatoihin ei ollut ylittänyt näkyväisyyden ja lausuttavuuden kynnyksiä” (12) Foucault ei tarjoa historiallista evidenssiä siitä, missä ja milloin hänen kuvaamansa käytäntö olisi edellisen kerran vallinnut. Hän kirjoittaa myös ”vanhan klinikan” ”uudesta tulemisesta” 1700- ja 1800-lukujen vaihteessa kertomatta, missä ja miten se oli aiemmin ollut olemassa (19).

Edelleen Foucault toteaa kliinisestä havainnoinnista: ”konkreettinen yksilö ensimmäistä kertaa länsimaiden historiassa avautuu rationaalisuuden kielelle” (15). Hän jatkaa, että klinikka on ”uudenlainen havainnoitavan ja lausuttavan profiili lääkärin havainnoinnissa, jossa sairaudet liitetään elimistöön ja sairauteen liittyvät tapahtumat määritellään lineaarisesti” (19). Foucault'n mukaan ”tämä muotoa ja syvyyttä koskeva uudelleenjärjestäminen pikemminkin kuin teorioiden ja vanhojen järjestelmien hylkääminen teki kliinisen havainnoinnin mahdolliseksi” (15). (Kursivoinnit minun).

Konkreettisia yksilöitä ja heidän sairauksiinsa ja elimistöönsä liittyvien lineaaristen (so. ajallisten) tapahtumien havainnointia on kuvattu runsaasti jo antiikin lääketieteellisissä kirjoituksissa. Foucault'n kirjasta puuttuvat tyystin viittaukset antiikin lääketieteen ja erityisesti kreikkalaisen Galenoksen (129–200/216) teksteihin. Ne muodostivat perustan, jolla lääketiedettä harjoitettiin uudelle ajalle saakka, ja jolta se kehittyi myös *Klinikan synty*-teoksessa tarkastellulla ajanjaksolla.

Foucault'n perusväittäämä näyttää olevan, että lää-

ketieteen murros johtui patologisen anatomian kehittämisestä 1700-luvun lopun Pariisissa. Foucault'n kronologiassa erityisesti Xavier Bichat'n (1771–1802) *Traité sur les membranes* (1799) merkitsi lääketieteellisen ajattelun käännekohtaa. Tosiasiassa patologisen anatomian alalla oli tehty runsaasti tutkimusta jo kauan ennen Bichat'n syntymää. Toisin kuin Foucault väittää, patologinen anatomia ei syntynyt Pariisissa, vaan ala kehittyi voimakkaasti jo 1700-luvun keskivaiheilla erityisesti Britanniassa, mutta myös italian- ja saksankielisissä maissa. Modernin anatomian pääperustajiin onkin luettu romagnalaissyntyinen Giovanni Battista Morgagni (1682–1771), jonka *De sedibus et causis morborum per anatomen indagatis* (1761) ilmestyi englanniksi 1769 ja saksaksi 1774. Skottilääkäri William Hunter (1718–1783) julkaisi niin ikään runsaasti alan tutkimuksia, joihin myös Bichat on viitannut omissa töissään.

Foucault'n historiallisista teeseistä tunnetuin esitetään jo esipuheessa: ”Kysymys ’Mikä teitä vaivaa?’, jolla lääkärin ja potilaan välinen dialogi omintakeisine kieliopillisine ja tyyllillisine piirteineen alkoi 1700-luvulla, korvautui kysymyksellä, jossa voimme tunnistaa klinikan läsnäolon ja koko sen diskurssin periaatteen: ’Mihin teitä koskee?’” (20). Todistusaineistotta jäävä kanta on lääkärin näkökulmasta absurdi. Potilaan vaivan laatu on aina ohjannut potilaan ja lääkärin välistä keskustelua ja ohjaa edelleenkin.

Lähdekritiikin ongelmat eivät Foucault'lla rajoitu tähän työhön. Uppsalan yliopisto ei kelpuuttanut 50-luvulla hänen hulluuden historiasta tekemäänsä käsikirjoitusta väitöskirjaksi, koska hänen katsottiin tehneen johtopäätöksiä, joihin hänen käyttämänsä aineisto ei antanut tukea¹. Lähes tuhatsivuiseksi laajentunut työ hyväksyttiin lopulta 1961 Sorbonnessa ilmeisesti jo pelkän tekstimassan perusteella. Loppuarviossa todetaan, että Foucault pyrkii tekemään vaikuttavia argumentteja historiallisista tosiasioista piittaamatta, ja että hän näyttää olevan enemmän filosofi kuin historioitsija². Historiantutkijat ovat kiinnittäneet huomiota Foucault'n historiakirjoituksen ongelmiin myös hänen myöhemmissä teoksissaan³.

Onko Foucault siis kuitenkin pikemminkin filosofi kuin historioitsija? Filosofisen argumentaation perusedellytyksiin kuuluu, että käytetyt käsitteet ovat selviä ja johdonmukaisia. *Klinikan synnyn* ytimessä on kolme tuttua käsitettä. Katsotaan.

'Klinikka', 'katse' ja 'merkki'

Yritys valaista sairaalalaitoksen kehittymistä teoksen pääotsikkoon nostetun käsitteen avulla jää historiallisesti ja käsitteellisesti ohueksi. Foucault antaa *cliniquelle* useita eri merkityksiä ja sivuuttaa lähes kokonaan muualla Euroopassa tapahtuneen sairaalalaitoksen kehityksen sekä sen taustalla vallinneet taloudelliset ja sosiaaliset tekijät. Kirjan mukaan 'klinikka' ensinnäkin eroaa sairaalasta, jossa "potilas on tautinsa *subjekti*, toisin sanoen kysymys on *tapauksesta*; klinikassa käsitellään vain *esimerkkejä*, ja potilas on tautinsa sattumanvarainen kohde, ohimenevä objekti, jonka tauti on ottanut haltuunsa" (81).

Toisekseen "[k]linikka ei ole instrumentti, jonka avulla vielä tuntematon totuus saataisiin selville, vaan tietty tapa asetella jo hankittu totuus ja esittää se niin, että se paljastuu systemaattisella tavalla" (81). Se on myös "uudenlainen havainnoitavan ja lausuttavan profiili lääkärin havainnoinnissa: kehontilan yksittäisten elementtien uudenlainen jakauma" (19).

Teos korostaa aivan oikein, että ruumiinaavausten myötä oli mahdollista havainnoida elimissä olevia rakenteellisia muutoksia suhteessa tautien oirekuviin. Tässä havainnoinnissa katse on ensisijainen aistitoiminto. Kirjan alaotsikkoon noussut *regard* käsitteellistyy huojuvasti. 'Katse' on lääkärin vanhastaan käyttämä havainnointimenetelmä: "potilaiden kehoihin sovelletun havaitsemisen perussäännöt, tarkkailun kohteena oleva objektien kenttä, pinnat ja syvyydet, joiden läpi lääkärin katse kulkee, ja koko katseen suuntautumista ohjaava järjestelmä ovat vaihdelleet" (75). Mutta Foucault samastaa sen 'klinikkaan': "klinikka on tuo potilaaseen jatkuvasti kohdistuva katse, ikaikainen ja kuitenkin joka kerta uusi hetki, jonka ansiosta lääketiede ei ole kokonaan kadonnut" (75–76). Katse on myös viranomaisväline epidemioiden seurannassa: "Olipa epidemia tarttuva tai ei [...] sen tarkkailumethodin on oltava kompleksinen. Kollektiivisena ilmiönä se tarvitsee moninkertaisen katseen" (45).

Foucault'lle katse ei kuitenkaan tarkoita vain yksilön psykofysiologista toimintaa, katsomista. Katseen välttämätön ehto, silmä, on itsenäinen toimija: "Silmästä tulee selkeyden hallussapitäjä ja sen lähde; sillä on valta tuoda näkyville totuus, jonka se saa käsiinsä, vain sikäli kuin se on tuonut sen näkyville. Avautuessaan se avaa ensiavautumisen totuuden" (13). Myös katse on itsenäinen toimija, "joka hallitsee kaikkia havaintoja ja on niiden perustana" (194). Katse liikkuu tilassa, "jossa se jakaantuu ja valvoo itseään; katse jakaa päivittäiselle havainnoinnille täysvaltaisesti tiedon, jonka se on siltä kauan sitten saanut ja jota se sekä kokoaa että jakaa" (52). "Lääketieteellisen katseen ykseyttä ei enää muodosta tiedon valmiiksi saattava piiri vaan avoin, loputon, liikkuva ja ajan lakkaamatta siirtämä ja rikastama yhteen kokoaminen, johon katse ryhtyy voimatta sitä lopettaa" (50).

Katse ei tyydy vain katselemaan, vaan se myös kuulee ja sanoo: "Katse, joka kuuntelee, ja katse, joka puhuu: kliinisessä havainnoinnissa puhuminen ja näkeminen

ovat tasapainossa" (140). Paitsi sekavasti, Foucault käyttää katseen käsitettä ristiriitaisesti. Mainittua luonnehdintaa "sekä kokoaa että jakaa" seuraa toteamus: "Katseella itsessään ei siis ole analyysi- ja synteesitykyä" (82).

Foucault arvostelee filosofi Condillacin (1714–1780) *elemens*-teoriaa: "Elementin käsite, jota käytetään näillä kolmella tasolla ja aina eri merkityksessä, takaa koko ajatteluketjulle ristiriitaisen jatkuvuuden, mutta ilman määriteltä ja koherenttia loogista rakennetta" (141). Täsmälleen samoilla sanoilla voi moittia Foucault'n *regard*-teoriaa.

"1700-luvun lääketieteellisessä perinteessä sairaus esiintyi tarkkailijalle *oireina* ja *merkkeinä*" (113), Foucault kirjoittaa. Tosiasiassa oire (*symptôme*) ja merkki (*signe*) istuvat jo antiikin tapaan tarkkailla sairautta. Foucault nojaa sveitsiläisen Ferdinand de Saussuren (1857–1913) merkkiteoriaan, jota suosittiin ranskalaisessa filosofissa 60-luvulla. Sen dyadinen merkkikäsitys perustuu merkityn ja merkitsijän suhteeseen. Saussuren lingvistikassa sana on merkki, joka viittaa johonkin ideaan. Siksi samaan ideaan, esimerkiksi kuumeeseen ideaan, voidaan eri kielissä viitata eri merkeillä kuten *fever*, *Fieber* ja *fièvre*. Saussuren teoria ei kuitenkaan sovellu lääketieteen oire- ja löydösproblematiikan analysointiin, mikä selittää osaltaan Foucault'n pulmat.

Hän kirjoittaa (viittaamatta Saussureen) tekstin kommentaaria pohtiessaan, kuinka "kommentaarisissa hyväksytään jo määritelmällisesti että merkittyä (*signifié*) on enemmän kuin merkitsijää (*signifiant*) ja että kieli on jättänyt varjoon ajattelun välttämättömän, muotoilemattoman jäännöksen. [...] Näin merkitsijällä ja merkityllä on materiaallinen autonomia, jonka perusteella molempiin erikseen sisältyy mahdollisten merkitysten rikkaus; toinen voisi jopa ehkä olla olemassa ilman toista ja alkaa puhua itsestään, ja kommentaari asettuu tähän oletettuun tilaan" (17).

Tieteellisissä teorioissa käytetyt käsitteet eivät kuitenkaan saa merkitystään vain viittaussuhteesta yksittäisiin ideoihin, vaan osana teorian käsiterakennetta. Oire ja löydös saavat lääketieteessä eri merkityksiä (ja tulkitaan ylipäätään merkeiksi) riippuen siitä, käytetäänkö taustateoriaa esimerkiksi humoraali- vai solupatologiaa. Merkki saa merkityksen teoriasta. Foucault näyttää aavistavan tämän ("Merkki ilmoittaa tulevan prognoosin, tapahtuneen anamneesin ja käynnissä olevan diagnoosin" (114)), mutta ei etene pidemmälle. Hän ei ilmeisesti tunne yhdysvaltalaisfilosofi C. S. Peircen (1839–1914) triadista merkkikäsitystä, jossa merkki koostuu merkistä, merkitystä ja interpretantista eli referenssijärjestelmästä. Se soveltuu paremmin tieteellisten teorioiden tutkimiseen.

Unohtakaa *Klinikan* synty

Elämäkerturit pitävät *Klinikan* syntyä eräänlaisena varhaisena välityönä. Eribon käsittelee sitä laajassa Foucault-biografiassaan vain parin sivun verran. Hän toteaa kirjan

herättäneen vähän huomiota ilmestymisaikaan ja pohtii motiiveja sen kirjoittamiseen⁴. Macey kuittaa teoksen vajaalla sivulla ilman pohdintoja taustasta tai merkityksestä⁵. Kansainvälistä huomiota tuli vasta 1973 englanninnoksen myötä, jolloin Foucault'n maine ajattelijana oli vakiintunut myös Ranskan ulkopuolella.

Näyttääkin siltä, että suosio ei perustu teoksen sisältöön vaan kirjoittajan nimeen. *Klinikan synty* ei suo käsitteellisiä eikä historiallisia välineitä lääketieteellisen ajattelun kehittymisen ymmärtämiseen. Se ei vastaa edes kirjoittajansa itselleen asettamaan tavoitteeseen luoda metodi aatehistorialliseen tutkimukseen ja kuvata lääketieteellisen havainnoinnin mahdollistaneita olosuhteita modernilla ajalla. Valitettavasti vain edelleenkin moniin Foucault'n väittämiin tukeudutaan tosiasioina oman aikamme lääketiedettä kritisoivissa kirjoituksissa.

Ranskalainen filosofi Jean Baudrillard (1929–2007) laati aikoinaan kirjoituksen ”Unohtakaa Foucault”⁶. Häntä mukaillen voisi sanoa, että unohtakaa ainakin *Klinikan synty*.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Didier Eribon, *Michel Foucault* (Michel Foucault, 1926–1994, 1989). Engl. Betsy Wing. Faber & Faber, London 1992, 84.
- 2 Sama, 119.
- 3 Hans-Ulrich Wehler, Michel Foucault (1998). Teoksessa *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*. Beck, München 1998, 45–95; Keith Windshuttle, Foucault as Historian. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. Vol. 1, No. 2, 1998, 5–35.
- 4 Eribon 1992, 152–154.
- 5 David Macey, *Michel Foucault*. Reaktion, London 2004, 69.
- 6 Jean Baudrillard, *Oublier Foucault*. Galilée, Paris 1977.

HEINI HAKOSALO

Elämän ja kuoleman kysymyksiä

Klinikan synty kuvaa noin 1780-luvulta 1820-luvulle ulottuvaa murroskautta. Tuona aikana ”lajilääketiede” (Foucault'n termi 1700-luvun luokittelevalle, botanisoivalle lääketieteelle) täydentyi ensin ”avoimen tilan lääketieteellä” (Foucault'n termi 1700-luvun loppupuolella orastavalle epidemiologiselle katsantotavalle) ja korvautui sitten anatomis-kliinisellä lääketieteellä. Mentaalisen mutaation kanssa, siihen erottamattomasti kietoutuneena, tapahtui myös institutionaalinen murros. Klinikasta eli opetussairaalaasta tuli lääketieteellisen havaitsemisen ja tietämisen keskus. Lääketieteellisen tiedon tuottamisen ytimen muodosti elävän potilaan kliininen havainnointi ja ruumiinavauksesta saatu patologinen tieto, ja ennen kaikkea näiden

kahden tiedonmuodon koordinoiminen. Diagnostiikassa korostui vastaavasti tarve ”nähdä” ruumiin sisälle, mikä heijastui sellaisten menetelmien kuin palpoinnin ja välillisen ja välittömän auskultaation yleistymisessä.

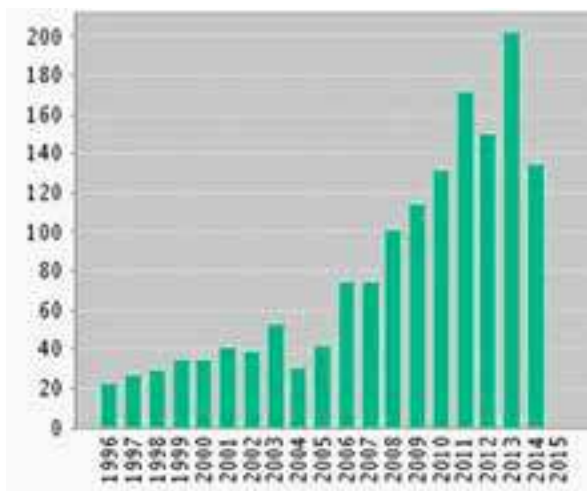
Michel Foucault'n arkeologisen projektin osana *Klinikka* tarkastelee tiedon ja havaitsemisen syvärakenteiden radikaalia muutosta. Sanat ja asiat alettiin sairauden tutkimuksessa liittää yhteen uudella tavalla, uusia sääntöjä noudattaen: sairaus (oireet ja merkit), ruumis ja viime kädessä ihminen tieteellisen tiedon kohteena syntyivät tai saivat radikaalisti uuden hahmon tässä prosessissa. *Klinikka* haluaa muistuttaa, että prosessin lopputuloksessa ei ollut mitään itsestään selvää tai välttämätöntä. Samoin kuin ei ollut itsestään selvää, että hulluus määrittyisi 1800-luvun alussa psykiatriseksi ongelmaksi, ei ollut it-

sestään selvää, että lääketiede rakentuisi sellaisen tiedon varaan, jota saatiin havainnoimalla suuria potilasjoukkoja neutraaliksi miellettyssä sairaalaympäristössä tai avaamalla joukoittain kuolleiden potilaiden ruumiita.

Temaattisesti ja tyyllisesti kirja on melkoinen keitos. Historian opinnäyte kansalliskonventin ajan lääkärityötä ja sairaaloita koskevista uudistuksista yhdistyy filosofis-kaunokirjalliseen esseistiikkaan kuoleman ja yksilöllisyyden suhteesta sekä tiheään aatehistorialliseen analyysiin tunnettujen ja vähemmän tunnettujen ranskalaisen ajattelijoiden teksteistä.

Minä ja klinikka

Tein tuttavuutta *Klinikan synnyn* kanssa vuosina 1989–1990 kirjoittaessani aate- ja oppihistorian gradua Foucault'n historiallisista tutkimuksista. Luin hänen siihen saakka julkaistun tuotantonsa ja merkittävän osan tutkimuskirjallisuutta – urakka oli vielä siihen aikaan mahdollisuuksien rajoissa. Yhtään Foucault-elämäkertaa ei ollut vielä ilmestynyt, hänen Collège de Francen luennoistaan oli julkaistu vain muutama katkelma. Yksittäinen suomennos *Tarkkailla ja rangaista* (1980) ei ollut synnyttänyt sanottavaa innostusta hänen tutkimiseensa. Ohjaajani Martin Kusch kuitenkin kirjoitti kirjaa, joka julkaistiin nimellä *Foucault's Strata and Fields* (1991) ja suomeksikin nimellä *Foucault'n kentät ja kerrostumat. Michel Foucault'n tieteen tutkimuksen lähtökohdat* (1993). Intensiivinen vuosi Foucault'n seurassa jätti jälkensä, vaikka olinkin sen päätteeksi siinä vakaassa uskossa, että Foucault menisi pian pois muodista. Ennustajanlahjoissani ei selvästikään ole kehumista.



Foucault-viittaukset Web of Science-tietokannassa 1996–2014.

Olisin tuskin suostunutkaan kirjoittamaan puheenvuoroa mistään muusta Foucault'n teoksesta. *Klinikka* on erikoistapaus. Ensiksikin se on hänen kirjoistaan vähiten

tunnettu. Se ei ilmestyessään juuri herättänyt kiinnostusta. Foucault löi läpi kansallisesti vasta seuraava teoksellaan *Les mots et les choses* (1966) ja kansainvälisesti 70-luvulla. *Klinikkaa* on myös tutkittu ja kommentoitu vähemmän kuin Foucault'n muita historiallisia tutkimuksia¹. Kenties ihan kaikkea ei vielä ole sanottu. Toiseksi sen aihe, somaattisen lääketieteeseen historia, tekee siitä minun kannaltani kiinnostavan. Olen erikoistunut lääketieteen ja terveyshistoriaan, ja voi olla, että varhaisella tuttavuudella *Klinikan* kanssa on asiassa osuutensa. Ainakin se osoitti aikoinaan, että lääketieteen historia voi olla muutakin kuin puuduttavaa innovaatioiden inventoimista ja aina yhtä kiistanalaista vaikutussuhteiden kartoittamista.

Neljännän vuoden opiskelijalle Foucault'n kanssa painiskeleminen oli rankkaa mutta kieltämättä opettavaista. *Klinikan synty*, kuten muutkin arkeologiset tekstit, muodostaa tiheän intertekstuaalisen verkoston, jossa ei muihin tutkijoihin tai esikuviin juuri suoraan viittailla. Verkostossa navigoimiseksi oli tutustuttava historialliseen epistemologiaan, ennen kaikkea Gaston Bachelardin tapaan painottaa tieteellisiä murroksia ja Georges Canguilhemin näkemykseen tieteellisistä käsitteistä ja niiden tutkimuksesta. Oli luettava annalisteja, ennen kaikkea mentaliteettien historiaa mutta myös esimerkiksi sarjojen historiaa. Kolmas aikansa aatteellinen juonne, jota ilman Foucault'n arkeologisia tavoitteita ja tyyliä olisi ollut vaikeampi ymmärtää, oli 60-luvun ranskalainen kirjallinen diskurssi. Foucault selvästi halusi linkittää oman työnsä siihen. Hän teki sen muun muassa kirjoittamalla kirjallisuusesseitä ja artikkeleita ja kirjan Raymond Rousselista sekä sisällyttämällä arkeologisiin teoksiinsa viittauksia erinäisiin hulluihin taiteilijoihin.² Maagisen formulon tai uskontunnustuksen tavoin toistuvat nimirimpset (de Sade, Hölderlin, Nietzsche, van Gogh, Artaud) osoittavat, miten suuren eettisen ja poliittisen merkityksen hän tässä vaiheessa antoi ”transgressiiviselle” taiteelle.

Klinikan synty oli minulle tärkeä ja hyödyllinen teos myös siksi, että se sisältää luonnostelma-asteella monia sellaisia foucault'laisia teemoja, joita kehitellään myöhemmissä arkeologisissa ja myös genealogisissa tutkimuksissa. *Klinikan* lukeminen teki helpommaksi ymmärtää, mitä Foucault ajoi takaa – tiedon historiografian näkökulmasta – *Sanoissa ja asioissa* ja *Tiedon arkeologiassa* (1969). Ajatus positiivisen tiedon ehtojen tutkimuksesta diskursiivisten muodostelmien ja lausumien tutkimuksena orastaa *Klinikassa*: selittäähän Foucault, kuinka episteeminen murros kohdistuu ”yhtäläisesti objekteihin, jotka on tunnettava, ja ruudukkoon, joka tuo ne esiin, eristää ne ja leikkaa irti mahdollisen tiedon kannalta merkittävät elementit. Se kohdistuu positioon, jossa subjektin on oltava elementit havaitakseen, ja instrumentaaliseen välitykseen, jonka ansiosta se voi saada ne haltuunsa. Se kohdistuu rekisteröimis- ja muistamista-poihin, jotka subjektin pitää aktivoida, ja käsitteellistämismuotoihin, joita sen on harjoitettava ja jotka tekevät siitä oikeutetusti tietämyksen subjektin.” (163–164) *Tiedon arkeologia* on vaikuttava älyn ja lukeneisuuden

	KERTOMUS 1	KERTOMUS 2
Painopisteitä	yksilöllinen ruumis, ”potilastapaus”	populaatio
	Sairaus	terveys
	Sairaalinstituutio	toiminta instituutioiden ulkopuolella
	lääketieteellinen tieto	terveyshallinnon asiantuntijuus
	historiallinen murros	historiallinen jatkuvuus
Kritiikin kohde	lääkärin subjektivoiva katse	medikalisaatio
Juuret	kliinis-anatominen lääketiede	1700-luvun <i>medizinische Polizei</i>
Avainkäsite	'kliininen katse' (<i>le regard médical</i>)	somatokratia, biovalta, hallintamentaliteetti (<i>gouvernementalité</i>)
Lähteitä	Esim. <i>Naissance de la clinique</i> (1963); <i>Machines à guérir</i> (1979); <i>L'incorporation de l'hôpital</i> (1995)	Esim. <i>Naissance de la clinique</i> (1963); <i>The crisis of medicine</i> (2004); <i>Naissance de la biopolitique</i> (2004)

monumentti, mutta monoliittinen ja hiottu kuin muslimien musta kivi. *Klinikan synty* on toista maata, siinä on rosoja ja halkeamia, ja siis enemmän tarttumapintaa.

Lääketiede ja historia

Historioitsijoille Foucault ei ole koskaan ollut sellainen *household name* kuin yhteiskuntatieteilijöille. He ovat kuitenkin toisinaan kokoontuneet ottamaan hänestä mittaa³. Eräillä tutkimusalueilla – psykiatrien, rangaituslaitosten ja seksuaalisuuden historiassa – Foucault'n vaikutus on ollut kiistaton. Nämä tutkimusalueet ovat nousseet marginaalista paljolti hänen työnsä innoittamina. Somaattisen lääketieteen historiassa hänen työllään ei ole ollut samanlaista katalyytin asemaa.

Klinikan synty on ainoa Foucault'n kirjoista, joka keskittyy lääketieteen historiaan, mutta ei ainoa teksti, jossa lääketieteestä puhutaan. Lääketiede on eri muodoissa läsnä läpi koko Foucault'n tuotannon. Kuten Nikolas Rose on todennut, ”varhaisesta *Klinikan synnystä* myöhäiseen ja kesken jääneeseen *Seksuaalisuuden historiaan* Foucault oli kiinnostunut laajoja joukkoja koskevista tiedoista (esimerkiksi kansanterveydestä) ja yksittäisiä ruumiita koskevista käytännöistä (esimerkiksi diagnooseista) ja tutki näiden välisiä yhteyksiä⁴.

Näistä puolista muodostuu kahdenlaista kerrontatapaa, jotka eivät varsinaisesti kilpaile keskenään. Ensimmäisessä kertomuksessa korostuvat yksilön ruumis, sairaus, sairaala tiedon tuottamisen paikkana ja 'paranuskoneena', lääkärin yksilöllistävä katse ja lääketieteellinen tieto sanan suppeammassa merkityksessä. Toisessa painottuvat populaatio pikemminkin kuin yksilö, terveys pikemminkin kuin sairaus, instituutioiden ulkopuolinen asiantuntijatieto ja -valta pikemminkin kuin lääketieteellinen tieto sanan rajatussa, teknisessä merkityksessä. Yhtäällä kritiikin kärki kohdistuu yksilön tekemiseen tiedon kohteeksi, toisaalla taas medikalisaatiokehitykseen. Molemmat kertomukset alkavat 1700-luvulta: ensimmäisessä nousee esiin murros, toisessa jatkuvuus. Yhdessä ne alleviivaavat niin epäjatkuvuuksien kuin jatkuvuuksien suhteellisuutta.

Kun lääketieteen historioitsijat ovat keskustelleet *Klinikan synnystä*, he ovat useimmiten päätyneet kiinaamaan siitä, voiko 1700–1800-lukujen vaihteen Pariisiin tapahtumia kutsua aidoksi historialliseksi murrokseksi. Aiheen käsittely menee helposti hedelmättömäksi jankkaamiseksi. Tämä johtuu ensinnäkin esimerkkien ja vastaesimerkkien luonteesta. Kun Foucault liittyy jonkin piirteen, sanotaan vaikka auskultaation, 1800-luvun alussa esiin murtuneeseen uuteen lääketieteeseen, aina löytyy kriitikko, joka löytää lääkärin, joka on auskultoinut jo 1700-luvun puolivälissä. Jos Foucault'lla olisi ollut tapana vastata näihin kritiikkeihin, hän olisi puolestaan voinut sanoa, että menetelmä ehkä tunnettiin, mutta sen merkitys lääketieteellisen tiedon tuottamiselle oli radikaalisti toinen kuin viisikymmentä vuotta myöhemmin. On vaikea nähdä, miten kumpikaan saisi toisen vakuuttuneeksi.

Osa kritiikistä taas on mennyt ohi maalin. Foucault'n *Klinikka* on sekä ajallisesti että maantieteellisesti varsin tiukasti rajattu tutkimus. Hän ei kuitenkaan juuri vaihdu muistuttelemaan lukijaa siitä, että puheena on vain Ranska, tai oikeastaan Pariisi, kenties siksi, että tämä oli hänen vuoden 1963 implisiittiselle lukijalleen – toiselle pariisilaisen eliittikoulun kasvatille – muutenkin selvää. Kun Foucault'n lukijakunta myöhemmin laajeni maailmanlaajuiseksi, hänen tekstinsä irrotettiin ajallisista ja paikallisista kehyksistään ja sitä alettiin kritisoida siitä, että se mitä hän sanoo, pätee kenties Ranskassa, mutta vain siellä. Kolmanneksi kysymys murroksesta tai vallankumouksesta on jo alun perin tuomittu jäämään vaille lopullista vastausta niin kauan kuin aidon tieteellisen murroksen kriteereistä ei vallitse minkäänlaista yksimielisyyttä.

Itse katson 1700–1800-lukujen vaihteen tapahtumien hyvinkin ansaitsevan murroksen nimen. Kliinistä havainnointia, kliinistä opetusta, ruumiinavauksia, patologista anatomiaa ja kliinisen ja patologisen datan korreloimista oli harjoitettu ajoittain ja paikoittain aikaisemmin, mutta ne saivat vallankumouksen jälkeisen Pariisin suurissa opetussairaaloissa aivan uudet mittasuhteet ja uuden, paradigmaattisen aseman⁵. Tätä näkemystä voi tukea sekä esittä-

mällä lukuja että tarkastelemalla tiedon tuottamisen konkreettista prosessia. Kliinis-anatomisen lääketieteen nousu paradigmaattiseen asemaan edellytti erittäin suuria potilasmääriä ja mahdollisuutta välittömään tai nopeaan ruumiinavaukseen. Pariisi oli ensimmäinen ja pitkään ainoa paikka, jossa ruumiinavaukset tehtiin samoille potilaille, joita kliiniset havainnot koskivat ja jossa havainnot ja ruumiinavaukset saattoi tehdä yksi ja sama lääkäri. Yleensä kliinikon ja patologin roolit oli erotettu.

Arkeologisen pelin sääntöihin kvantitatiivinen evidenssin käyttö ei kuitenkaan olisi sopinut. Foucault luotti pikemminkin yksittäisten esimerkkien voimaan, niiden herättämään vierauden ja käsittämättömyyden tunteeseen. Hänen tavaramerkikseen muodostui tutkimustensa avaaminen raflaavalla esimerkillä, vastakainasettelulla, jonka tehtävä oli hätkähdyttää lukija huomaamaan ajattelussamme tapahtunut perustavanlaatuinen murros, joka sai aiemmat rationaalisuuden muodot näyttämään pikemminkin irrationaalisuuden muodoilta.

Miten lukea *Klinikkaa*

Kuten useimpien klassikoiden, *Kliinikan synnyn* asema klassikkona perustuu vähemmän sen antamiin vastauksiin ja enemmän sen esittämiin kiinnostaviin, hämentäviin, hännäviin ja ärsyttäviin kysymyksiin⁶. Ja monien klassikoiden tapaan se on paradoksaalisesti erityisen tiiviissä sidoksissa omaan kirjoitusajakaansa ja -paikkaansa, tässä tapauksessa 60-luvun Pariisin heitteisiin intellektuaaliseen ilmapiiriin. Jo tästäkin syystä *Klinikkaa* kannattaa lukea hitaasti ja hyvässä seurassa – keskustellen siitä muiden lukijoiden, läsnä olevien tai kirjallisten, kanssa.

Maksaako se vaivan? Omasta, vahvasti tieteenhistoriallisesta näkökulmastani *Klinikka* tekee poikkeuksellisen vakuuttavasti, tai ainakin poikkeuksellisen suggestiivisesti, kaksi asiaa. Se näyttää, miten erottamattomasti havaitseminen, käsitteellistäminen, tila ja valta kietoutuivat toisiinsa tieteen historiassa. Ja se osoittaa, että on ollut myös radikaalisti toisenlaisia järkiperaisyyksiä, toisenlaisia tapoja havaita ja jäsentää havaintoja.

Viitteet

- 1 Esim. *Cambridge Companion to Foucault* -teoksessa (2006) *Kliinikan* syntyyn viitataan vähiten hänen teoksistaan.
- 2 Foucault'n kirjallisuusharrastus oli kiihkeimmillään juuri *Kliinikan* kirjoittamisen ja julkaisemisen aikoihin. Moni kirjallisuusseistä (niitä koottiin sittemmin teokseen *Language, Counter-Memory, Practice*, 1977) on tältä ajalta, ja *Raymond Roussel* ilmestyi samana vuonna kuin *Klinikka*. *Klinikassa* kirjallisiin heeroksiin viitataan vain hillitysti muutamalla sivulla (225, 227–28).
- 3 Goldsteinin toimittama *Foucault and the Writing of History* (1994) perustuu 1991 Chicagossa pidettyyn konferenssiin, Jonesin ja Porterin toimitteeseen *Reassessing Foucault* (1994) taustalla on niin ikään konferenssi. Tuorein uudelleenarviointi on antologia *Une histoire au présent* (2013).
- 4 Rose 1994, 48.
- 5 Samansuuntaista näkemystä edustaa Wilson 2007, 34.
- 6 Ks. klassikon mainiosta luonnehtimuksesta Rahikainen 2013, jossa aiheena ranskalainen historioitsija Philippe Ariès (1914–1984).

Kirjallisuus

- Cambridge Companion to Foucault* (2005). Toim. Gary Gutting. Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Foucault and the Writing of History*. Toim. Jan Goldstein. Blackwell, Oxford 1994.
- Foucault, Michel, *Raymond Roussel*. Gallimard, Paris 1963.
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard, Paris 1966.
- Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*. Gallimard, Paris 1969.
- Foucault, Michel, *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*. Toim. Donald F. Bouchard. Engl. Donald F. Bouchard & Simon Sherry. Cornell University Press, Ithaca 1977.
- Foucault, Michel ym., *Les machines à guérir. Aux origines de l'hôpital moderne*. Margada, Bruxelles 1979.
- Foucault, Michel, *L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne*. Teoksessa Michel Foucault, *Dits et Ecrits III*. Gallimard, Paris 1995.
- Foucault, Michel, *The Crisis of Medicine or the Crisis of Antimedecine? (1974)* *Foucault Studies*. Vol. 1, 2004, 5–19.
- Foucault, Michel, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978–1979)*. Gallimard & Seuil, Paris 2004.
- Foucault, Michel, *Kliinikan synty* (Naissance de la clinique. Une archéologie du regard

médical, 1963). Suom. Simo Määttä. niin & näin, Tampere 2013.

Une histoire au présent. Les historiens et Michel Foucault. Toim. Damien Boquet, Blaise Dufal & Pauline Labey. CNRS, Paris 2013.

Kusch, Martin, *Foucault's Strata and Fields. An Investigation into Archaeological and Genealogical Science Studies*. Synthese Library 218. Kluwer, Dordrecht 1991.

Rahikainen, Marjatta, Ariès lapsen ja perhe-elämän historiasta. Teoksessa *Ariès ja historian salaisuus*. Toim. Matti Peltonen. Turun historiallinen yhdistys, Turku 2013, 44–113.

Reassessing Foucault. Power, Medicine and the Body. Toim. Colin Jones & Roy Porter. Routledge, London 1994.

Rose, Nikolas, *Medicine, History and the Present*. Teoksessa *Reassessing Foucault*, 48–72.

Wilson, Adrian, *Porter versus Foucault on the 'Birth of the Clinic'*. Teoksessa *Medicine, Madness and Social History. Essays in Honour of Roy Porter*. Toim. Robert Bivins & John V. Pickstone. Palgrave, Basingstoke 2007, 25–35.

LEENA KROHN

Kobran puraisu



1. Keittiömestarin kuolema

Käärmekeittoa on pidetty terveellisenä herkkuna kiinalaisessa ruokakulttuurissa jo parin vuosituhaten ajan. Guangdongin provinssissa, huippuravintolassa, keittiömestari valmisteli tällaista keittoa. Kobran pää oli jo irrotettu ja käärme leikeltä kappaleiksi. Keittiömestari aikoi juuri heittää pään jätteisiin, kun se virkosi eloon, puraisi häntä käteen ja tyhjensi myrkkynsä onnettoman vereen. Kobran kosto oli nopea. Mies oli kuollut jo ennen kuin lääkäri ehti ravintolaan.

Tämä tositapaus kertoo kuolinhetken määrittelyn epävarmuudesta. Pää, ainakin käärmeen, voi olla elossa, vaikka se olisi irrotettu ruumiista. Näennäisesti kuolleessa matelijassa refleksit voivat säilyä ja toimia useita kymmeniä minuutteja.

Mutta kuoleman määrittelyn ongelma ei koske vain matelijoita ja niiden refleksejä vaan myös ihmistä ja hänen tietoisuuttaan.

2. Poissa ruumiista

Se tiedetään, mitä aineelle ja ruumiille kuolemassa tapahtuu, mikä on ”kaiken lihan tie”. Siitä, mitä tapahtuu tietoisuudelle, ollaan eri mieltä.

Länsimainen lääketiede katsoo, että ilman aivo toimintaa ei ole tietoisuutta. *NDE* (*near-death-experiences*) ja *OBE* (*out-of-body*) –raporteista huolimatta ei ole nähty mahdolliseksi, että potilas voisi kokea mitään sen jälkeen, kun kliininen kuolema todetaan tapahtuneeksi, kun sydän ei enää lyö, veri ei kierrä.

Southamptonin yliopisto on tänä vuonna julkistanut tutkimuksen yli kahdesta tuhannesta sydämenpysähdyksestä toipuneesta potilaasta ja heidän kokemuksistaan kliinisen kuoleman aikana. Sen perusteella vaikuttaa siltä kuin tällainen tila ei välttämättä sammuttaisi ihmisen

tietoisuutta. Neljäkymmentä prosenttia tutkituista kertoi olleensa tietoisia sinä aikana kun heidän elintoimintonsa olivat lakanneet ja myös todistaneensa ympäristönsä tapahtumia kuten omaa elvytystään.

3. Kuoleman *bardosta*

Länsimaisessa ajattelussa kuolema itsessään ei ole kokemus vaan kaiken kokemisen loppu.

Monissa uskonnoissa sen sijaan kuolema ei ole loppu vaan metamorfoosi, siirtymävaihe.

Tiibetin buddhalaisuudessa kuolema nähdään merkkitapauksena tietoisuuden pitkällä vaelluksella. Ihmisen rajaton, valoa hehkuva mieli kulkee eteenpäin *bardojen* kautta. *Bardoja* on neljä: syntymä, elämä, kuolema ja kuoleman jälkeinen olotila. Kuoleman *bardoa* kuvataan seikkaperäisesti niin klassisessa *Tiibetiläisessä kuolleiden kirjassa*, *Bardo Thodolissa*, kuin Sogyal Rinpochen sitä selittävässä *Tiibetiläisessä kirjassa elämästä ja kuolemasta*. Kuoleman *bardo* määrää paljolti ihmisen tulevaisuutta. Se muistuttaa jossain määrin katolisuuden käsitystä kiirastulesta tai ortodoksisen teologian käsitystä kuoleman jälkeisestä välitilasta. Kun kuoleman *bardo* oikein ja huolella valmistaudutaan, negatiivinenkin *karma* voi puhdistua.

Ihmisen eletty elämä määrittää hänen kuolemansa laadun. Joka jo eläessään ymmärtää ruumiin ja itsen illusorisuuden, ilmiöiden unenkaltaisuuden, edesauttaa omaa kuolemaansa ja siten vaikuttaa tuleviin kohtaloihinsa. Mielen virta kuolinhetkellä on oleellinen. Ajatus, jota kuollessasi ajattelet, on sama, joka herätessäsi palaa.

Toisenlaiseen ajatteluun opetetulle länsimaiselle ihmiselle tällainen näkemys on outo ja shokeeraava. Tulee myös miettineeksi niiden kohtaloa, jotka kuolevat sodassa, äkillisissä tapaturmissa tai murhien uhreina pelon ja vihan vallassa. Niiden, joilla ei ole aikaa, ei tietoa

eikä opasta valmistautumiseen ja joiden ympäristö on kauhuja täynnä.

Tulee kysyneeksi, onko kuolemakin suoritus ja työtehtävä. Pitäisikö ihmisen osata paitsi elää ja vanheta oikein myös kuolla oikein? Se ei kuitenkaan ole Tiibetin buddhalaisuuden sanoma.

Sillä kun puhutaan kuolemasta, puhutaan tietoisuudesta, ja kun puhutaan tietoisuudesta, puhutaan todellisuudesta. Tiibetin buddhalaisuudessa mieli on todellisuuden arkkitehti niin elämässä kuin kuolemassa.

4. Pienestä kuolemasta ja suuresta

Unen ja valveen rytmi hallitsee ja säätelee olemassaoloamme kuten elämän ja kuoleman rytmi koko biosfääriä. Unta ei ole syyttä nimitetty pieneksi kuolemaksi. Kun ihminen nukahtaa, hän kuolee maailmalta, menettää yöksi yhteytensä, muistinsa, aistinsa. Nukkuja ei tiedä, missä hän lepää, ei kellonaikaa, omaa ikäänsä. Vuorovaikutus lakkaa. Nukkuja katoaa valve-elämästä kuten kuollut elävien maailmasta. Hän menettää yhteyden myös omaan ruumiiseensa.

Silti hän näkee, vaikka hänen silmänsä ovat kiinni, silti hän kuulee, vaikka on kuuro ulkomaailman äänille. Hän näkee ja kuulee yksityisessä universumissaan. Sijaltaan liikahdattaen hän on siirtynyt paikkaan, jolle ei koordinaatteja löydy.

Nukkuja menettää valvemaailman, mutta jotain hänelle jää: hänen oma minänsä, se joka näkee ja kokee. Mutta säilyykö tuo minä myös kuoleman unessa? Vai tuhoutuuko koko identiteettimme ja sen mukana tietomme ja muistomme?

5. Digitaalisesta kuolemattomuudesta

Surressaan rakastamansa ystävän Cristopher Morcomin kuolemaa Alan Turing alkoi perehtyä eri tieteenalojen kautta tietoisuuden luonteeseen ja sen rakenteeseen. Hänelle ihmismieli alkoi näyttäytyä älykkäänä koneena, jonka prosessit voitaisiin mallintaa ja ennakoita. Ihmisaivojen toiminta olisi siten mahdollista siirtää toiseen aineeseen.

Turingin suru kääntyi uudeksi tieteenhaaraksi, keinoälyn tutkimukseksi. Hänen jälkeensä monet alan harrastajat ovat ajatelleet samaan suuntaan kuin Turing ja robotti-instituutin johtaja Hans Moravec: että ihmismielen sisältö voidaan siirtää tietokoneeseen ja näin säästää se tuhoutumiselta.

Eivät siis ainoastaan ne, jotka tukeutuvat uskontonsa oppeihin ikuisesta elämästä, vaan myös ne, joiden maailmankatsomus on luonnontieteellinen tai ”digitalistinen”, voivat nähdä jonkinasteisen kuolemattomuuden hämmäyttävän ihmiskunnalle, jos ei nyt niin tulevaisuudessa. Digitaalinen kuolemattomuus tarkoittaisi sitä, että ihmisen persoonallisuus voisi jatkua tietokoneessa tai tietoverkoissa avataren elämänä. Se vain, ettei yksilön elämä ole vain hänen mielensä sisältöä vaan myös ruumiillista läsnäoloa ja vuorovaikutusta.

Luin vuonna 2003 *Hufvudstadsbladet*ista Erkki Kurenniemen haastattelun. Siinä hän kertoi keräävänsä päivittäin dataa elämästään, arkistoa, johon pohjautuen hänestä kerran voitaisiin rakentaa virtuaalinen malli. Haastattelu mietitytti minua niin paljon, että lähetin tuolloin Erkki Kurenniemelle sähköpostia. Kirjoitin: ”Se lause, joka hämmästytti minua eniten, kuului näin: *De kommer att bygga en virtuell modell av mig och på sätt kommer jag få ett fortsatt liv*. Ajatteletko todella niin? Mikä sinussa voisi siten jatkaa elämäänsä? Tai pikemminkin: ’Mikä tai kuka sinä?’”

Hän vastasi: ”Persoonallisen identiteetin rekonstruktio on aika hölmö ajatus.” Erkki Kurenniemi arveli kuitenkin, että hänen keräämästään datasta voisi kerran rakentua eräänlainen museo, jossa kävijöitä opastaisi häntä itseään ”paljon korkeampi universaalipersoonaa”. Erkki Kurenniemi ajattelee, ettei tietoisuus ole erityisen arvoituksellinen ilmiö, ja että sitä pystytään simuloimaan.

On niitäkin, jotka pitävät elävien ja kuolleiden vuorovaikutusta mahdollisena. Näihin lukeutuu paitsi viime vuosisadan alun spiritistejä myös elektronisen ja digitaalisen ajan pioneereja. Thomas Alva Edison, Marconi ja Tesla ajattelivat jokainen, että uuden teknologian avulla olisi mahdollista avata yhteyksiä myös edesmenneisiin.

Uudemman elektronisen ääni-ilmiön (*EVP*) tai instrumentaalisen transkommunikaation (*ITC*) kokeiluista on toivottu todistuksia tietoisuuden jatkuvuudesta. Tulokset ovat kuitenkin olleet yhtä monitulkintaisia ja laihoja kuin aikoinaan spiritistisissä istunnoissa saadut havainnot. Eriskummallisimpia viritelmiä lienevät Konstantin Raudiven ”Goniometer”, George Meekin ”Spiricom” ja Hans Otto Koenigin ultraäänilaitte, joiden kautta väitetään saadun *post mortem*-viestejä.

6. Kuoleman epätodellisuudesta

Vaikka tiedämme, että tulemme kuolemaan ja että kaikki muutkin kuolevat, se tieto ei kannu. Mikään ei tyrmistytä, ei tunnu niin epätodelliselta, niin luonnottomalta, vieraalta ja väärältä kuin kuolema, kun sen joutuu kohtaamaan omassa elämässään. Se yllättää yhtä valmistautumattomana kuin kobran puraisu keittiömes-tarin.

Kuoleman käsittämättömyyden kanssa kilpailee vain olemassaolomme käsittämättömyys. Se, mitä kuvittelemme todellisuudeksi, on omien aivojemme tuottama keinotodellisuus. Siihen me opimme jo lapsina, se on tämän lajin yhteinen uni. Aine on aivan muuta kuin minä se silmillemme ja sormillemme näyttäytyy: hiukkasten abstraktia tanssia. Oma itsemme on kieppuva pyörre aistimuksia, pyrkimyksiä, pelkoja, muistoja ja unia. Entä aika? Meille välttämätön illuusio, joka tuottaa toisen illuusion: paikan.

Teemme kaikkemme välttääksemme todellisuutta takertumalla asioihin, joita uskottelemme kestäviksi, vaikka todellisuuden omin luonne on pysymättömyys.

Sen viestin tuo jokainen kuolema.

PETRI RÄSÄNEN

Taloustiede ja arjen järki

Taloustieteilijä Ha-Joong Changin mukaan meille ei kerrota viittä asiaa taloustieteestä (*economics*): 1) 95 % taloustieteestä on arkijärkeä, 2) taloustiede ei ole tiede, 3) taloustiede on politiikkaa, 4) älä koskaan luota taloustieteilijään ja 5) talous(tiede) on liian tärkeää jätettäväksi asiantuntijoille.¹

Keskusteltuani sähköpostin välityksellä erään taloustieteilijän kanssa, minulla on suuri kiusaus hyväksyä yllä mainitut ajatukset pelkästään sen perusteella, että hän tulee tavalla tai toisella kieltäneeksi kaikki väitteet. Tieteilijämme antaa ymmärtää, että taloustieteen ulkopuolisten ei tule siihen puuttua. Taloustiede on yhteiskuntatieteiden kuningas, jolle muilla tieteillä on vain marginaalista annettavaa. Onhan niin, että taloustieteen metodilla pystytään käsittelemään myös kaikki normatiiviset ja poliittiset kysymykset.

En kuitenkaan anna kiusaukselle periksi, koska kohtaamiseni eräiden muiden taloustieteilijöiden kanssa kertovat toista. Luotan heihin. Nämä oppineet ovat aidosti kiinnostuneita tieteenalansa filosofisista, normatiivisista ja poliittisista sidoksista. Sekä filosofian että taloustieteen ulkopuolelle on mahdollista kurotella ja pyrkiä laajentamaan näköalojaan.

Changin huomautukset viittaavat kuitenkin yksilöllisiä kohtaamisiamme laajempaan kysymykseen: taloustieteen asema aikamme vaikutusvaltaisimpana yhteiskuntatieteenä on ongelmallinen.

Ei käy kieltäminen, että taloudelliset kysymykset määrittävät tärkeimpiä yhteiskunnallisia ratkaisujamme. Viime vuosien kriisipuheet ovat nostaneet tämän entistä selvemmin esille. Taloudellisen hegemonian taustalla voidaan nähdä moderneihin mieliimme juurtunut näkemys, että asioita täytyy voida tarkastella tasamittaisella ja laskennallisella tavalla. Puhe hyödyistä ja sen maksimoinnista on iskostunut talouspolitiikan lähtökohdaksi. Sitä analysoivat talouden tasapaino- ja tehokkuusmallit ovat myös tuottaneet tulosta – samalla kuitenkin hämmentäen mieliämme.

Ajatus kansainvälisen kaupan suhteellisista eduista – siitä, että jokaisen maan kannattaa panostaa vahvuuk-

siinsa – ei ole teoreettisilta lähtökohdiltaan sen avarampi tai realistisempi kuin monet muutkaan taloustieteelliset mallit, mutta historiallisessa katsannossa sen perusajatus näyttää toimineen. Toisaalta vuoden 2008 finanssikriisin taustalla oleva yksipuolinen teoria rationaalisista toimijoista ja riskien hallinnasta paljastui onnettomaksi aikansa elettyään. Mikä erottaa teoreettisia ajattelutapoja toisistaan? Ehkä voidaan ajatella, että suhteellisen edun teoria onnistui kiteyttämään jotakin keskeistä markkinoiden toiminnasta, sallien kuitenkin samalla erilaiset käytännön ratkaisut sen soveltamisessa. Rationaalisen toiminnan teoria sen sijaan ei kantanut, koska sen käytäntö perustui ja rajoittui niin vahvasti teoreettiseen analyysiin rationaalisista toimijoista, hienostuneista finanssiinstrumenteista ja riskien hajaannuttamisesta. Käytännön pelivara ja teorian mahdollinen järkevä ydin hautautuivat laskennallisen vakuuttavuuden alle.

Koska taloustiede – muiden yhteiskuntatieteiden tapaan – luo rajoitetun näkökulman todellisuuteen, tulee sen pohjalta tehtyihin talous- ja politiikkasuosituksiin suhtautua varauksella. Teorian maailmallisen toimivuuden lisäksi on kiinnitettävä huomio taloustieteen normatiivisiin ja poliittisiin sidoksiin.

Esimerkiksi juuri suhteellisen edun periaate ja taloudellisen tehokkuuden ideaali ovat normatiivisia ajatusmalleja. Ne muiden muassa rajoittavat toimijoiden tapaa tehdä päätöksiä. Ei ole sattumaa, että WTO:n pyrkiessä toteuttamaan taloudellisen tehokkuuden ideaalia, se on supistanut kansallisvaltioiden itsemääräämisoikeutta ja demokraattisen päätöksenteon aluetta. Suoepan tulkinnan mukaan nämä rajoitukset on tehty hyvinvointinäkökulmasta: poliittinen sählääminen, populistinen toiveajattelu ja ryhmätujen puolustaminen sotkisivat pahan kerran sen mekanismin, joka lopulta koituu kaikkien hyödyksi. Vaihtoehtoisen tulkinnan mukaan kyseessä on uusliberalistinen pyrkimys muuttaa politiikkakonseptio omia ideologisia päämääriä palvelevaksi.

Joka tapauksessa taloustiede tuottaa poliittista ideologiaa. On poliittinen valinta panostaa taloudellisesti määriteltyihin hyvinvointipyrkimyksiin kansallisen itse-

”Talousliberalismi korostaa teoriaa käytännön kustannuksella – samaan tapaan kuin teoreettisten mallien voidaan ajatella toimivan vain käytännöllisen joustavuuden ehdoilla.”

määräämisoikeuden kustannuksella. Tällöin ei myöskään innosta miettiä demokratian vahvempia muotoiluja. Taloustiede on niin ikään sitoutunut liberalistiseen tulkintaan vapaudesta, jota asiallisesti rajoittavat lähinnä elämän, turvallisuuden ja omaisuuden suoja. Samoin oikeudenmukaisuus määrittyy henkilöiden koskemattomuuden ja keskinäisten sopimusten turvaamisen kautta. Taustalla on vahva usko autonomisiin ja individualistisiin toimijoihin.

Onko tässä sitten jotain vikaa? Eräissä mielessä ei liberaalit ihanteet ovat hyviä ihanteita. Toisaalta talousliberalismissa on sama vika kuin muissakin ideologioissa: teoreettisina ajattelutapoina ne kohtaavat maailman vain osittain. Tilanne tulee ongelmalliseksi, kun ohjaava ideologia näyttäytyy kaikenkattavana viitekehikkona, jonka lähtökohtia ei tule kyseenalaistaa. Tällaisen aseman taloustiede saa joidenkin taloustieteilijöiden ajattelussa. Vielä tärkeämpää on kuitenkin tunnistaa talousliberalistisen ajattelutavan kulttuurinen kyseenalaistamattomuus. Se korostaa teoriaa käytännön kustannuksella – samaan tapaan kuin teoreettisten mallien voidaan ajatella toimivan vain käytännöllisen joustavuuden ehdoilla.

Käytännön tasolla käsityksemme hyvinvoinnista, individualismista, vapaudesta ja oikeudenmukaisuudesta eivät samastu niiden liberaaleihin ihanteisiin. Ne ovat osittain yhtä niiden kanssa, mutta samalla ne ovat osittain yhtä vaihtoehtoisten ideologisten ihanteiden kanssa. Hyvinvointimme riippuu ostovoimastamme, mutta myös ihmissuhteistamme, paikastamme yhteisössä ja kyvystämme toimia oikein. Olemme itsejämme, mutta vain toisten kautta. Ulkopuoliset tekijät uhkaavat vapauttamme, mutta arvostamme joitakin vapauksia enemmän kuin toisia. Teemme myös arvottavia erotteluja elämäntilanteidemme kohdalla, ja koemme vapautuvamme löytäessämme oikean suunnan. Oikeudenmukaisuudessa on kyse sekä yksilön loukkaamattomuudesta, tasa-arvoisesta yhteiskunnasta, palkkioista ansioiden mukaan – ja sitä rataa.

Puheemme ja tekemme paljastavat asemamme suhteessa ideologioiden kirjoon. Jonkin ideologian laaja-

mittainen kyseenalaistamattomuus (joko pelkän mukautumisen tai tietoisien harhauttamisen myötä) estää ajattelua. Talousliberalismin kohdalla tämä tarkoittaa yhteiskunnallisten rakenteiden sementoimista taloudellista tehokkuutta ajavaan muotoon ja ratkaisujen hakemista sen sisällä. Itse rakenteita ei teoreettisista syistä voi kyseenalaistaa. Kritiikin ja kyseenalaistamisen tielle on tietysti vaikea lähteä. Ainakaan globaalin kilpailutalouden ehtoihin sitoutuminen ei kannusta vaihtoehtoisten rakenteellisten ja poliittisten ratkaisumallien tarkasteluun. Sen sijaan omaa näkemystä pidetään helposti ainoana mahdollisena. Esimerkiksi halpatyön hyväksikäytölle kehittyvissä maissa ei haluta talousnobelisti Paul Krugmanin tapaan nähdä vaihtoehtoja, vaan pidetään omaa sanaa harkittuna ja kritikkojen näkemyksiä keskeneräisinä.²

Samaan tapaan kuin taloustiede ohjaa talouden tai vaikkapa työn luonteen käsitteellistämistä ja ymmärtämistä, viitoittaa se tulkintojamme vapauden ja demokratian kaltaisista poliittisista käsitteistä. Ei sillä, etteivät vallitsevat tulkinnat voisi pahassa maailmassa olla parasta mitä on tarjolla. Vastaus tähän kysymykseen vaan on jo valmiiksi annettu. Ongelmallisinta taloustieteellisessä ajattelutavassa on sen synnyttämä välinpitämättömyys muita lähestymistapoja kohtaan. Aikamme tekee tämän entistä ongelmallisemmaksi. Ilmastonmuutos etunenässä, kriisit ja elämän perspektiivit perässä korostavat vaadetta moniääniseen tarkasteluun, jossa ideologiat ja äänet voisivat kohdata. Arjen järki kehottaa näkemään ideologiat tavanomaisuuden taustalla – mitä sieltä sitten paljastuukaan talousliberalismin kannattajille ja sen kritikoille.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Ha-Joon Chang, *Economics. The User's Guide*, Pelican, London 2014. Mainitut viisi huomiota löytyvät kirjan mukana tulevasta läpyskästä.
- 2 Ks. Paul Krugman, In Praise of Cheap Labour. Verkossa: <http://tiger.uic.edu/~bost/teaching/intromacro/article13b.pdf>

MIKAEL LESKINEN

Elokuva on kuollut, kauan eläköön elokuva

Peter Greenaway ja elokuvataiteen rappio

Kesä on jo loppumaisillaan, kun englantilainen elokuvaohjaaja Peter Greenaway (s. 1942) saapuu luennoimaan Turun Sibeliuksen museossa järjestettävään Aboagora-symposiumiin. Tämän vuoden teemana on ”kaos ja kosmos”, järjestys vastaan epäjärjestys. Greenawayn elokuvat ovat aina olleet ristiriitainen sekoitus harkittua muotoa ja irratiionaalista elämänjanoa.



Yllään Greenawaylla on harmaansininen puku, allaan pystyraidallinen, purppurainen kauluspaita. Hän elehtii paljon, kävelee edestakaisin pitkin salia ja tulee hyvin lähelle eturiviä, jossa minäkin istun.

Hänen kumpumainen mahansa puskee vasten paidan alimmaista napitusta. Näky tuo mieleen Stourley Krackliten, johtohahmon Greenawayn elokuvasta *Arkkitehdin vatsa* (*The Belly of an Architect*, 1987). Ja tämä on sopivaa: taidemaalarina uransa aloittanut, maalaustaiteesta aina ammentava ohjaaja on kertonut kaikkien elokuviensa olevan lopulta omakuvia. Sama pätee varmasti jokaiseen autenttiseen *auteur*iin. Sitä Greenaway nimittäin on: visionääriin, omaehtoinen, oman ilmaisunsa luonut taiteilija. Tämän hän myös tiedostaa:

”Jokainen leikkaus on minun leikkaukseni, kukaan ei koskaan sano minulle, mitä tehdä. Minun ideani, minun käsikirjoitukseni, minun ohjaukseni. Se on klassista, 1960-luvun ranskalaista *auteur*-elokuvataidetta.”

Greenaway on kuten teoksensa: provokatiivinen, vulgaari, lihallinen, englantilaisittain ”viskeraalinen” – mutta samalla poikkeuksetta tyylikäs, elegantti, hienostunut. Arrogantti, piikikäs, ankara – mutta silti aina brittiläisittäin hyvätapainen, huumorintajuinen, kaunopuheinen. Tämä ääripäiden sekoitus on hänen tuotantonsa leimallisimpia piirteitä, ehkä juuri se tekee hänen elokuvistaan niin hypnoottisia.

Vastakohtat ja ristiriidat luovat kitkaa, energiaa. Greenawayn elokuvat ovat kuin yhdyntä tai nyrkkitappelu, viinikumala tai verisen pihvin nauttiminen – ne ovat lihallinen, fyysinen kokemus (joskaan ei aina nautinto). Tätä haluan painottaa, koska kriitikot usein haukkuvat Greenawayn teoksia kylmiksi, täydellisen formaaleiksi älyllisiksi konstruktioksi. Tämä on enintään vain osittain totta ja vähintäänkin räikeää väärinymmärrystä. Älyllisiä ja formaaleja, kyllä: Greenaway rakastaa

”Jos elokuva on kuol- lakseen, kuolkoon.”

kielellistä taiturointia, akatemiaa ja outoja, absurdistisia listoja ja luokitteluja (ei ole yllätys, että Borges on hänen lempikirjailijansa). Hänen elokuvansa ovat lähes perverssiyteen asti täynnä formalistisia tutkielmia ja taidehistoriallisia viittauksia. Tätä hän ei pyydä anteeksi:

”Jokainen menestyy tai epäonnistuu sen perusteella, mitä yksilönä tekee. Sitä mitä teen, saatetaan täysin vihata tai pitää epäolennaisena ja ylimielisenä ja elitistisenä, mutta ainakin se olen minä – ei kukaan muu.”

Mutta toisaalta hänen elokuvissaan on aina kyse paljaasta lihasta ja yksinkertaisesta, irrationaalisesta elämänjanosta: ”elokuvani ovat elämän juhlistamista”. Niiden kritisointi sillä perusteella, että niillä on harkittu muoto, on kuin sanoisi Vivaldin *Kesä* sieluttomaksi, koska sitä ei ole improvisoitu.

Tästä ristiriitaisuudesta johtunee osaltaan myös se, että Greenaway on erittäin viihdyttävä puhuja ja esiintyjä. Toisin kuin Kracklite, Greenaway hallitsee itsensä ja ympäristönsä täysin. Yhtenään hän naurattaa ja mielistelee yleisöään, mutta solvaa heti perään. Hänen puheensa on jatkuvaa, tauotonta ja vain harvoin takeltelevaa. Hänen kielenkäyttönsä on hyvin rikasta. Kertaakaan kaksituntisen luentonsa aikana hän ei lue muistiinpanoista. Tähän lienee syynä tosin myös se, että hän on harjoitellut diskurssinsa vuosien rutiinissa perinpohjaisesti. Mitään erityisen uutta aikaisemmin sanomaansa hän ei Turun luennollaan lisännyt.

Elokuvan kuolema vai sen syntymä?

Greenawayn teesi on ollut jo vuosikymmenien ajan sama: elokuva on kuolemaisillaan tai ehkä jo kuollut. Mutta mitä tarkoittaa sanoa taidemuotoa kuolleeksi? Päältä katsoen tilanne näyttää täysin päinvastaiselta, elokuva kukoistaa ja voi hyvin. Se on nykypäivän populaareimpia taiteenlajeja. Elokuvafestivaalit ja -koulut ovat suosittuja ja arvostettuja

instituutioita. Ja vaikka onkin niin, että teatteriyleisö vähenee jatkuvasti, verkkokatselun suosio puolestaan kasvaa. Oli tämän kehityssuunnan merkityksestä mitä mieltä tahansa, tavoittaa elokuva yhä suuren yleisön.

Brittiohjaaja vastaisi tähän, että elokuvan nykytilanne kertoo enemmän rappiosta kuin elinvoimasta. Elokuvakulttuurissa ovat nyt esillä kaikki ne piirteet, jotka ovat historiallisesti yhdistyneet lakastuviin taidemuotoihin, kuten renessanssijalan freskomaalaukseen tai 1600-luvun hollantilaiseen taidemaalaukseen: suurien massojen katoaminen, uusi teknologia, institutionaalinen elitismi ja nostalgisuus, steriili konventionaalisuus, ulkokohtaisen korostaminen keksimisen kustannuksella ja erilaisten ”parasiittien” – teoreetikoiden, kriitikoiden, journalistien – paisuvat määrät.

Elokuva ei enää etsi itselleen uusia muotoja eikä yritä keksiä itseään uudelleen. Toisaalta elokuvaa tehdään nyt enemmän kuin koskaan aiemmin. Digitaalinen vallankumous on kaventanut teknologisen kuilun ammattilaisten ja amatöörien välillä ohuimmilleen: käytännössä kuka tahansa on potentiaalinen elokuvantekijä. Siltikin kaikki uudet elokuvat vaikuttavat pohjimmiltaan täysin samanlaisilta, tyrmää Greenaway ja kysyy:

”Missä ovat Alain Resnais’n tai Chris Markerin kaltaiset visionääriset hahmot? Näitä ihmisiä ei näytä olevan enää olemassa. Se liittyy paljolti ajan henkeen, rahoitukseen ja silkkään elokuvan ylituotantoon. Olemme nähneet jo kaikki elokuvat, jotka tullaan koskaan todennäköisesti tekemään. Elokuvataide kuolee ennen kaikkea ylikuormitukseen ja tuttuuteen: olemme tehneet ja nähneet kaiken.”

Kaikki tämä tarkoittaa, että perinteinen elokuva on tullut elinkaarensa päähän – se on ylittänyt kypsyysevaiheensa ja siirtynyt raihnaisuuteen, josta seuraava askel on kuolema. Greenaway ei sure tätä, päinvastoin. Jos elokuva on kuollakseen, kuolkoon. Tuleva on paljon mielenkiintoisempaa ja jännittävämpää kuin mikään, mitä olemme tähän mennessä nähneet, hän vakuuttaa.

”Emme ole nähneet vielä lainkaan elokuvaa, olemme nähneet vain 119 vuotta kuvitettua tekstiä ja nauhoitettua teatteria.”

Kuten minkä tahansa organismin, biologisen tai kulttuurisen, taidemuodonkin on uusiuduttava, sopeuduttava ympäristöönsä säilyäkseen hengissä (Greenaway myöntää Darwinin vaikuttaneen häneen paljon). Taidemuodon kuolemaa seuraa usein uuden syntymä. Elokuvan ruumiista kuoriutuu uusi, erilainen taide, joka säilyttää syntyperästään sen, mikä on siinä tärkeintä. Digitaalinen vallankumous tarjoaa visuaaliselle luovuudelle ennennäkemättömän vapauden. Juuri se tuo mukanaan elokuvan uuden muodon tai pikemminkin päästää elokuvan vihdoinkin tekemään sitä, mitä se tekee parhaiten – kuten valokuvaus teki taidemaalaukselle. Tai ehkä jopa: se antaa todellisen elokuvataiteen vihdoinkin syntyä. ”Emme ole nähneet vielä lainkaan elokuvaa, olemme nähneet vain 119 vuotta kuvitettua tekstiä ja nauhoitettua teatteria”, väittää Greenaway.

Tekstin dominanssi

Elokuvan sanotaan olevan sekoitus perinteisiä taiteita: musiikkia, teatteria, kaunokirjallisuutta, kuvataiteita (ja miksei toisinaan myös arkkitehtuuria ja tanssiakin). Mutta missä määrin se on näitä, mikä on näiden elementtien suhde toisiinsa? Greenawaylle elokuva on ja sen tulisi olla ensisijaisesti visuaalinen taiteenmuoto. Kehityksessään se on kuitenkin vieraantunut ominaisuutensa, siitä on tullut muille taiteille alisteinen. Se pyrkii emuloimaan niitä ja toimimaan niiden ehdoilla. Samalla se on kadottanut kykynsä ja halunsa tulkita maailmaa visuaalisesti.

Greenaway suuntaa kritiikkinsä moneen eri kohteeseen, mutta tärkein näistä lienee ”teksti” eli kirjallisuus ja sen dominoiva vaikutus. Greenaway väittää jokaisen tähän mennessä tehdyn elokuvan syntyneen tekstin pohjalta, oli tämä käsikirjoitus, romaani tai sanomalehden marginaaliin raapustettu luonnos. Teksti on aina lähtökohta, jonka varaan elokuva rakennetaan, oli tekijänä sitten Godard, Fassbinder, Lynch tai Tarantino. Kuva saa aina toissijaisen aseman; se on pakollinen lisuke, jonka ilmaisumahdollisuuksia pohditaan vasta jälkikäteen. Greenaway syyttää tästä tekstipainotteista kulttuuriamme. Olemme äärimmäisen sofistikoituneita kirjallisen kielen soveltajia: harjoitteleimme sen käyttöä lapsesta

saakka ja jatkamme taitojemme kehittämistä lävitse koko elämämme. Visuaalisia kykyjä harjoitamme peruskoulussa ehkä muutaman vuoden verran, sitten unohdamme ne. Tämän tuloksena suurin osa ihmisistä on visuaalisesti lukutaidottomia. ”Jos et voi puhua vain siksi, että sinulla on suu, et varmastikaan voi nähdä vain, koska sinulla on silmät”, julistaa Greenaway siteeraten Rembrandtia. ”Sana ei ole kuva, eikä kuva ole sana. Jos ajattelee kuvina, ei ajattele tekstinä – niissä on vastaavuuksia, mutta pohjimmiltaan ne ovat eri maailmoja.”

Kirjallisuuden vaikutuksesta myös johtuu, että elokuvaa lähestytään liian usein vain narratiivisista lähtökohdista. Greenaway kuittaa kerronnallisuuden tarpeettomana: ”se on vain ilmiö, jonka avulla olemme kuvitelleet eräänlaisen kommunikaatiotavan tarpeellisuuden”. Kertomukset toimivat mukavuusalueemme sisällä, ne antavat epävieraanuttavan kuvauksen elämästämme ja saavat sen vaikuttamaan johdonmukaisemmalta. Elokuvalla on taipumus esittää maailmansa ikään kuin ikkunan lävitse katsottuna (valkokankaan muodostama kehys palvelee uskollisesti tätä vaikutelmaa). Tarkoituksena on vakuuttaa katsoja esitetyn aitoudesta ja saada hänet unohtamaan itsensä ja ympäristönsä. Elokuvasta on tullut puhtaasti mimeettinen ja illusorinen; sen ei kuulu ilmaista itseään eikä rikkoa vaikiintuneita muotojaan.

Mutta miksi haluamme unohtaa katsovamme elokuvaa? Miksi elokuva ei voisi olla yhtä itsereflektiivinen, abstrakti ja ekspressionistinen kuin perinteiset taiteet viime vuosisadalta lähtien? Miksi ylipäätään vaatia taiteelta realistista kuvaa todellisuudesta? Tällaisen kuvan Greenaway näkee ylipäätään mahdottomana. Sen sijaan luomisen keskipisteen on oltava inhimillisessä mielikuvituksessa: ”meidän ei pitäisi olla kiinnostuneita virtuaalisesta todellisuudesta vaan virtuaalisesta epätodellisuudesta”.

Uusi ja erilainen elokuvataide?

Elokuva ei ole täyttänyt niitä odotuksia, joita sen pioneerit, Eisenstein kärjessä, sille aikoinaan asettivat: olla kokonaisvaltaisesti itsenäinen, idiosynkraattinen ilmaisumuoto. Greenaway tarttuu uudelleen tähän päämäärään tavoitteenaan avata portit taiteelle, joka onnistui siinä,

missä elokuva jäi vain puolitiehen. Tämä uusi formaatti ei ole vielä löytänyt omaa kieltään, se täytyy etsiä kokeilun ja erehdyksen kautta. Peruselementtinä on heijastettu valo – sen varassa voidaan tehdä paljon muutakin kuin kertoa tarinoita tai kuvata maailmaa mimeettisesti. Tämän suuntaisia kokeiluja voidaan havaita jo Greenawayn 1990-luvun tuotannossa, elokuvissa kuten *The Pillow Book* (1996) tai *Prosperon kirjat* (*Prospero's Books*, 1991), joissa digitaalista manipulaatiota hyödynnetään runsaasti. Harmillista on, että uusimpia teoksia (*Nightwatching*, 2007, tai *Goltzius and the Pelican Company*, 2013) näkee vain harvoin valkokankaalla. Luulisi kuitenkin, että uusin Eisenstein-elokuva tulisi Suomeen levitykseen jo mediassa saamansa huomion ansiosta.

On selvää, että Greenaway tahallaan kärjistä, liioittelee ja provosoi. Pohjimmiltaan hän ei yritä tuhota tekstiä tai kerronnallisuutta vaan pyrkii vaihtamaan niiden painotusta, antamaan visuaaliselle sen ansaitseman paikan. Progressiivisuudestaan huolimatta Gree-

nawayn elokuvissa tekstillä on kuitenkin aina tärkeä sija (yksi ristiriita lisää). Hänen arvostetuimmat elokuvansa ovat kerronnallisesti hyvin sujuvia, suhteellisen konventionaalisiaakin. Eikä elokuvan rappio ole estänyt häntä tekemästä jatkuvasti lisää elokuvia. Nyt 72-vuotiaana hän kertoo olevansa kiireisempi kuin koskaan: työn alla on ainakin vielä toinen Eisenstein-elokuva sekä Borges-filmatisointi.

Toisaalta on absurdia ja älyllisesti epärehellistäkin sanoa, että elokuvan 119-vuotinen historia olisi jollain tavoin irrelevantti tai epätydyttävä. Suunnattoman vaikutusvaltainen ilmiö, jota elokuva on – tai oli – ei joutunut olisikaan varsinaista elokuvaa, liikkuvan kuvan taidetta, vain siksi, että se on aina tunnustanut kerronnan ja *mimesiksen*. Nämä elementit ovat oikeutetusti osa elokuvaa: jos riisumme ne, ei jäljelle jäävää formaattia ole ehkä enää mielekästä kutsua samalla nimellä. Kokonaan asia erikseen sitten on, onko elokuva todella kuollut. Aika näyttää.

MIKAEL LESKINEN

Lyhyt keskustelu Peter Greenawayn kanssa

Jos elokuva on kuollut, mikä siinä oli arvokasta, kun se oli vielä elossa? Olette kutsuneet esimerkiksi Fellinin ja Resnais'n kaltaisia ohjaajia erinomaisiksi elokuvaajiksi.

En ole koskaan todella nähnyt tyydyttävää abstraktia elokuvataidetta, mutta Resnais'n *Viime vuonna Marienbadissa* (*L'année dernière à Marienbad*, 1961) on kaikkein epäkerronnallisin elokuva, jonka voin kuvitella, vaikka onkin ironista, että se on käsikirjoitettu. Mikä tahansa Fellinin klassisista elokuvista, esimerkiksi suosikkini *8½* (1963), toimii ilman dialogia, ilman kommentaaria. Vailla mitään kiinnostusta tai asiantuntemustakin kuka tahansa huomaa, että niistä ilmenee poikkeuksellinen ei-tekstuaalinen, elokuvallinen älykkyys, mikä on äärimmäisen harvinaista.

Puhutte digitaalisuuden puolesta, mutta samalla elokuvanne ovat erittäin fyysisiä, aistillisia, seksuaalisia. Erityisesti me nuoremmat sukupolvet vietämme yhä enemmän aikaa verkossa, epäfyysisessä ulottuvuudessa. Internet on muuttanut perustavanlaatuisesti sitä, miten elämme elämäämme. Ettekö koe, että digitaalinen aikakausi on tappamassa fyysisyyden?

Tiedätkö, kun olin lapsi, äitini tapasi sanoa: "Tule pois television luota ja mene lukemaan kirjoja!" Jos palataan vuoteen 1804, ihmiset sanoivat: "Älä lue romaaneja, eivät ne kerro elämästä, miksi tuhlat niihin aikaasi." Aina on käytetty samaa argumenttia, se on epäolennainen. Internet ei ole sen sofistikoituneempi kuin tämä kynä. Tämä on vain työkalu kirjoittamiseen ja piirtämiseen, ja internet on vain työkalu elokuvien tekemiseen. Ymmärrän ehkä kysymyksesi, koska sitä kysytään minulta aina. Voi olla, että

internetin monimutkaisuus sokaisee joskus ihmiset sen tarkoituksilta. Mutta sinä olet se, mikä on tärkeää: sinä olet se, joka manipuloi kynää. Koska kaikkein suurin asia on inhimillinen mielikuvitus – sen täytyy olla, ei ole mitään ihmeellisempää koko maailmankaikeudessa. Eikä internet ole niin kaikkialla läsnä oleva kuin uskot. Sitä voidaan sensuroida ja kontrolloida. Ehkä olemme jo ohittaneet sen huippupisteen.

Kuolema on aina läsnä elokuvissanne. Olette kuitenkin myös sanoneet, että elokuvanne ovat elämän juhlistamista. Miten selitätte tämän ristiriidan, vai onko se ristiriita?

Elämme dualistisessa yhteiskunnassa. Jos meillä on yö, meillä täytyy olla päivä; jos meillä on mustaa, meillä täytyy olla valkoista. Miksi organisoimme itsemme tällä tavalla? Jos meillä on kuolemaa, meillä täytyy olla elämää. Dualistinen universumi on yksi niistä oudoista tavoista, jotka olemme valinneet auttamaan meitä ymmärtämään. Mutta miksi se ei voi perustua kolmeen, neljään, miksi se ei voi olla jollain toisella tavalla? Uskon, että kaikkein mielenkiintoisimmat ihmiset kannattelevat näitä vastakkaisuuksia ilmassa ja heittelevät niitä edestakaisin jatkuvasti. Kaksituhatuotinen kristillinen eetos: hyvä vastaan paha. En usko hyvään enkä usko pahaan, eikä varmasti kukaan älykäs ihminen niin teekään.

Oletteko siis nihilisti?

En välttämättä. Tarkoitin, elämä on ihmeellistä, eikö? Keatsilaisen käsityksen mukaan "totuus on kauneus, kauneus on totuus, mitä muuta tarvitsee tietää?" Silkkä elämisen olemassaolo ja puun kauneuden aistiminen tai rakkauden kiihtymys ovat varmasti riittäviä ilmiöitä kannatellakseen sitä eksistenssiä, joka sinulla on.

TAPANI KILPELÄINEN & JOUNI AVELIN

Mestarit areenalla

Syyskuun puolivälissä Alex Ross julkaisi *The New Yorker* -lehdessä esseen Frankfurtin koulun *comebackista*. Kuusikymmenluvun muotifilosofit oli jo ehditty tuupata kellariin pölyyntymään, mutta nyt kriittisen teorian legendat ovat palanneet kulttuurisivuille *reunion*-hengessä. ”Älkäämme unohtako Adornon ja Benjaminin leppymättömiä ääniä”, huudahtaa Ross kuin epätoivoinen kiertuemanageri.

Ross tunnistaa Adornosta ja Benjaminista kaksi pätöä mutta yhtä lailla yksipuolista tapaa lähestyä populaarikulttuuria. Siinä missä Benjamin romantisoi massakulttuurin, Adorno romantisoi porvarillisen perinteen, linjaa hän. Brechtiläinen hapatus vaikutti Benjaminiin niin paljon, ettei tämä osannut enää innostua hienosteluista, kun taas Adorno ei taitanut pitää työväkeen kuulumattomia läpikotaisin epäkel-poina, olihan heidän yhteiskunta-luokkansa sentään tuottanut Alban Bergin.

Ross korostelee dialektiikan tärkeyttä, mutta hänen analyysinsä oivalluksekkuus hukkuu juuri dialektiikan puutteeseen. Oopperan, tanssin ja runouden kärvistellessä marginaalissa pop hallitsee, vaikka vanha korkean ja matalan erottelu on näennäisesti yhä voimassa, hän huomauttaa, ja lopullisesti tasapäisyyden voiton on varmistanut internet. Vastinpareista kiinni pitäessään hän unohtaa, että vanhojen vastakkainasetteluiden pönkittämisen asemesta dialektiikan tulisi antaa sija uusille käsitteellistämismahdollisuuksille. Nykyään kun ei ole ollenkaan tava-tonta, että vähälevikkisen runouden lukija harrastaa taistelulajielokuvia.

Pulmana on abstrakti ajattelu. Populaarikulttuurin kritiikissä ja kritiikittömyydessä kun Esa Paka-

rinen ja Kanye West ovat yhtäkkiä metafysisesti yksi ja sama. Mutta ei sen niin väliä, kunhan Adornoa luki-essaan muistaa kuunnella jatsia.

Valehtelee enemmän kuin tuhat sanaa

Argentiinalainen *Clarín* oli pannut Matilde Sanchezin ja Mercedes Perez Bergliaffan asialle haastattelemaan ranskalaisfilosofi Georges Didi-Hubermania, joka oli saapunut Argentiinaan puhumaan eleistä Sergei Eisensteinin elokuvissa. Istunnon anti saatettiin julki syyskuussa. Taidehistorian ja ylipäänsä kuvien ajattelijana tunnettu Didi-Huberman tokaisi heti revolverihaastattelun alkuun, ettei kuvaa sinänsä ole olemassa. Jos lähdetään kysymään kuvan olemuksen perään, kulkeudutaan nimittäin metafysiikkaan ja ajaudutaan niin kauas itse asiasta, ettei itse asia enää edes näy. Jokaisen kuvan suhde todellisuuteen on omanlaisensa ja voi kaiken kukkuraksi alati muuttua.

Didi-Huberman läksytti niitä, jotka uskovat, että kuvien retusointi on digitaalisten konstien myötä mennyt liian pitkälle. Tietokoneella toteutetussa kuvamanipulaatiossa ei ole hänen mukaansa mitään uutta, sillä kuvia manipuloitiin jo Lascaux'n luolassa, eikä myöskään ollut mikään ongelma siirtää Trotskia vähemmän näkyviin tehtäviin pois neuvostojohtajien valokuvia ruuhkauttamasta. Kuvaaminen on joka tapauksessa tekemistä ja valintaa, ja siksi manipuloinnin ongelma on rakennettu kuvuuden sisään, mutta tämä ei tarkoita, ettei kuvia ja kuvilla voisi kritisoida.

Lopuksi Sanchez ja Perez Bergliaffa onnistuivat saattamaan Didi-

Hubermanin kiusaukseen puhua filosofian luonteesta. Didi-Huberman asetti filosofian vastakohtiksi opit ja ideologiat, jotka ovat puhuvinaan yleisluontoisesti, ja totesi filosofian olevan mahdollisimman ainutkertaisen ajattelua. Filosofian tulee hänen mukaansa suuntautua yksittäiseen asiaan. Niille, jotka nyt ovat säntäämässä tuumimaan tiedon, olemisen ja yhteiskunnan kaltaisia asioita, mainittakoon, että Didi-Hubermanin esimerkkinä oli lasillinen vettä.

Työn snagari

Kuka sanoikaan, että taiteesta voi puhua vain pankkiirien kanssa. Taiteilijat puhuvat vain rahasta. Taisi olla Sibelius, taisi olla kasku. Ajat ovat sentään muuttuneet, hieman. Nykyään taiteilijat puhuvat vain työstä. Kun mainostoi-mittajat alkoivat esiintyä taiteilijoina, kirjailijoille tuli kiire korostaa pestiään työnä. Ja mitä kirjailijat edellä, sitä runoilijat perässä.

Tuli & Savun – joka sanoo olevansa ”Suomen paras runouslehti” – pääkirjoituksessa (1/14) Tiina Lehikoinen ja Jouni Teittinen ehdottavat, että runous on jonkin sortin väkivaltaa maailmaa, lukijaa tai jotakin kohtaan, mutta pohjimmiltaan tälläkin vain tarkoitetaan, että runoilija ohjailee lukijaa pois tutusta ja turvallisesta – tuttua ja turvallista siis, eikä ketään lopulta ohjailta mihinkään.

Kun väkivallasta ei tule mitään, Lehikoinen ja Teittinen toteavat, että ”runous on runoilijan työtä – tuskin kukaan kirjoittaja onnistuu kiertämään sitä tosiseikkaa, että runot vaativat istumista ja pitkäjänteistä kielessä oleilua. Kirjoittaminen on hidasta, ja nopeimmatkin runoilijat joutuvat painamaan välillä jarrua, sillä runous ei ole laukkarata.”

Epäselväksi jää, mitä kiertämistä tässä olisikaan. Toisaalta vanha kunnan Gilbert Ryle kääntyisi haudassaan jarrujen painamisesta laukkaradalla, joka ei ole runous.

Ja mitä mahtaakaan olla tämä työ? ”Runoilijan työ tapahtuu osana aikalaisyhteiskuntaa – olkoonkin työ sitten hiljaista vastustusta tai katalyysaattorina ja munuaisena toimintaa. Toisella keuhkollaan runot voivat kyllä hengittää ajattomuutta ja ava-

ruutta kohti, mutta toinen puolikas imee sisäänsä ja puhaltaa ulos historiallisten ja ainutkertaisten ruumiiden nykyhetkeä.”

Kategoriavirheet sikseen, sillä korostamalla runoutta työnä kaksikko pääsee kuin pääseekin toteamaan, että muiden kulttuurityöläisten lailla runoilijatkin joutuvat osaksi huomiotalouden mediahärdeksi, jossa kulluttaminen ja vanha tuttumme pinnallisuus syövät kaikkea ja kaikilta.

Lyhyesti: koska runous on hidasta, se tallataan.

Koska runoilijatkin ovat vain työläisiä, he pääsevät jaolle vain huonoista työolosuhteista. Kauas on siis edetty Runebergin päivistä. Jotenkin tämäkin liittyy ”kapitalismiin”, sillä runoudessa ei raha liiku tahi käy pyydyksiin.

Ja näin myös Lehikoinen ja Teittinen pääsevät puhumaan rahasta, vaikka työstä aloitettiinkin.

TOIMITUKSELTA

Puhutko hänestä vaiko hänelle?

Kieleen liittyvää vallankäyttöä tavataan tarkata sanojen ja ilmausten kautta. Ja yksittäiset käsitteethän toki leimaavat; sanotaanko avohoitotapaus vaiko mielenterveyskuntoutuja?

Varsinaisen nimittelyn, nimeämisen ja leimaamisen lisäksi tai ohella kielen valtaan liittyy vaikeammin määrittyvä ja tunnistettava alue. Siitä saa jonkinlaisen otteen tarkastelemalla kysymyksiä kuten, mistä on normaalia puhua arkisessa kanssakäymisessä ja miten?

Avaan aihetta kuvauksella joi-takin vuosia sitten kokemastani sattumuksesta. Opetustilanne yliopistolla, opintoihin kuuluva pakollinen kielikurssi. Osallistujat valmistelivat ja esittivät pieniä esitelmiä muille ryhmäläisille. Kaikki oli kovin tavanomaista – toisin sanoen uinuvaa – aina siihen asti, kunnes

yksi kurssin osanottajista esitelmöi masennuksesta ja sen syistä. Masennus aiheutuu kuulemma aiemmin elämässä tapahtuneesta epäonnistumisesta, mikä ei nykytiedon valossa pidä paikkaansa.

Oudointa ja kiusallisinta oli kuitenkin esitelmöintiaktista heijastuva varmuus siitä, että ryhmän jäsenistä kukaan ei ollut masentunut. Tai ainakaan tämän seikan ei annettu vaikuttaa esitelmään. Meidän kuulijoiden oletettiin ilman muuta jakavan esitelmän pitäjän näkökulma, jossa sairautta saattaa tarkastella jonkinlaisena kurioositeettina. Esitelmän väitteet eivät olleet varsinaisesti pahantahtoisia. Silti ne olivat sellaisia, että niiden kuulemisen jälkeen ei tehnyt mieli sanoa mitään omakoh-taista masennuksesta.

Myöhemmin olen tullut siihen päätelmään, että esitelmätilanteessa kiteytyi jotakin ikävän tyyppillistä (keskustelu)kulttuuristamme ja suhteestamme mielensairauksiin. Ei niinkään, että kuulisimme omi-

tuisia teorioita, vaan että terveysolet-taman kupla on jokaisessa tilanteessa erikseen puhkaistava. Eikä tähän ole patenttiratkaisua. Yrityksellä ja erehdyksellä siis eteenpäin.

”Älä häpeä” on turhan yksinkertaistava neuvo. Lopulta tällä kaikella on vain vähän tekemistä sen kanssa, kuinka sinut sairastunut on itsensä kanssa. Siitä tietenkin on apua. Vuorovaikutus on kuitenkin yksilöurheilun sijaan joukkuelaji. Minun arkinen suhtautumiseni asiaan ei maagisesti heijastu toisiin ja estä toisia vaivaantumasta tai mahdollisesti huolestumasta. Tarvitsenko kenties apua?

Lisäksi on niin, että silloin kun tietystä aihepiiristä ei juuri puhuta yleisemmällä, vähemmän luottamuksellisella tasolla, lauseet tuntuvat saavan suunnattomasti painoarvoa. Sivulauseen viittaus kasvaa latautuneeksi tunnustukseksi. Onkin täydellisen ymmärrettävää, miksi niin moni valitsee vaikenemisen ja kiertoilmaukset. Kuitenkin se ylläpitää

kumuloituvaa hiljaisuutta. Jokainen miettii: kun ei kukaan muukaan niin en kai minäkään? ”Mitä kuuluu tehdä” on kaikista katkeamattomimpia kahleita.

Virallinen totuus, ”mielensairaus on sairaus siinä missä mikä tahansa muukin”, on kaukana tilanteesta, jossa lähtökohtainen oletus on, että omista sairauksista ei haluta puhua. Ongelma on tietenkin yhtäläinen muiden syrjintää, häpeää ja salaailua aiheuttavien ilmiöiden kanssa: tiedostaminen jää usein korulauseeksi. *Tässä teille tietoa sukupuolen moninaisuudesta – sen jälkeen voitte palata yhteiskuntaan, jossa kaikki on wctiloista lähtien mallia jako kahteen.* Tieto ja arkinen toiminta eivät kohtaa. Normaalin laventaminen on mitä hitainta toimintaa.

Emme yksinkertaisesti ole vielä oppineet puhumaan mielen ongelmista siinä missä kaikesta muustakin tekemättä siitä erityisaihetta, joka pitää rajata erikoistiloihin ja tilaisuuksiin.

Sen sijaan monenlaisen huumorin hauskuus perustuu siihen vakaaseen ja turvalliseen oletukseen, että mielensairaudet ovat jotain kaukaista ja epätodellista. Kun joltakulta ”on lääkkeet unohtunut”, tiedämme tarkkaan, ettei näin ole. Vitsailu ei ole niinkään loukkaavaa. Kuitenkin se alleviivaa falskia terveysolettamaa ja vaikeuttaa kuin varkain siitä irtautumista. Vähän samaan tapaan kuin kielikurssin esitelmä, se määrittää keskustelun koordinaatit muiden puolesta. Vitsailija ei oleta, että joku porukasta sanoo: ”no jaa, lääkkeitä jää useinkin väliin, mutta ei se kyllä noin vaikuta.” Niin ei kuulu sanoa. Eikä vitsailija tarkoittanut pahaa – mistä hän olisi voinut tietää, että joukossa on ihmisiä, jotka käyttävät lääkkeitä?

Juuri tässä saavutaankin sekä ongelman että ratkaisun ytimeen.

Sitä kun ei ole mitään keinoa tietää etukäteen. Juuri siksi toisten mielenterveydellisestä statuksesta ei kannata tehdä päätelmää suuntaan eikä toiseen.

Elina Halttunen-Riikonen

Kuumeen kypsyttämät huurut

Kun keuhkokuume lämmittää toimittajan aivot 39,7 asteeseen, aamu-yöllä saattaa kypsyä seuraavanlaista tärkeää oivallusta (siistimätön versio aamuöisestä kirjekuoreen töherretystä raapustuksesta):

” – Sanoi äiti toistuvasti, kun Pietarista paahtaa niin Pariisiin päätyy, ja tarkoitti ehkä pariisilaisen sietämättömyyttä ilmastoja. Se on nimittäin tuon maanalaisten seudun pysyvä olo, uida räpistellä Nevan sykkimissä huuruissa,

Ja hyvältä näyttää.

Mutta mitä pitäisi tehdä tälle mustanvihreälle puolukalle, jossa on piikkimäisiä puristeltavia nystyjä? Henkitoiksiinipaineessa kun on järvenpohjiin kerrostunut joustavaa synteettistä eikumia, jota ehkä on Nostettu.

Samalla kaivamalla vesi selkiää maasta.”

Maria Salminen

Populaareja hulluja eli sairaus ja sen tarinat

”Hulluuden”, mielensairauden tai psyykkisten häiriöiden – millä nimillä ilmiöistä kulttuurissa puhtaankaan – esitykset ja tulkinnat heijastelevat aikaansa. Kirjallisuudentutkijat Sandra Gilbert ja Susan Gubar hahmottivat 1970-luvun lopulla Charlotte Brontën *Kotiopettajattaren romaanin* (Jane Eyre, 1847) kuuluisaa ullakolle lukittua hullua vaimoa, Bertha Masonia, eräänlaisena kapinallisena, joka kiteytti kirjoittajansa ahdistuksen miesten

dominoimassa kulttuurissa¹. Patriarkaalisesta kulttuurin tukahdutettu puoli tiivistyi järkensä menettäneessä naisessa, joka syyttää lopulta vankilansa tuleen.

Tulkinta Berthasta eräänlaisena feministitaistelijana tosin saattoi olla enemmän Jean Rhysin ansiota kuin Brontën teokseen perustuvaa². Rhys kun antoi romaanillaan *Siintää Sargassomeri* (Wide Sargasso Sea, 1966) vihdoin äänen itselleen Berthalle. Gilbert ja Gubar tulkitsivat 1800-luvun naishahmoja feministisen kulttuurintutkimuksen lasien läpi: 1960–70-luvun keskustelu naisten asemasta heijastettiin tutkittuihin teksteihin, ja kapinan siemenet löytyivät järkköineistä mielistä. Elizabeth Donaldson on puolestaan kartoittanut Brontën hulluuskuvauksia suhteessa 1800-luvun lääketieteelliseen keskusteluun ja väittää, että Brontëlla itsellään oli kovin erilainen näkökulma hahmoihinsa: teoksen kuva mielen sairauksista perustuu frenologiaan, ja Brontëlla oli hyvin vähän sympatiaa kuvaamiensa hulluja kohtaan.³

Gilbert ja Gubar kyllä varoittavat hullun hahmon romanti-soinnista. Alistettujen, kärsivien naishahmojen kuvauksilla voi olla yhteiskunnallista merkitystä, mutta itse sairauteen kytkeytyvää kärsimystä ei pidä myöskään unohtaa. Tietyissä tilanteissa representaatioilla voi olla kumouksellista voimaa: jos muuta keinoa ei ole, myös negatiivinen kapina paljastaa yhteiskunnallisten rakenteiden alistavuuden ja siitä johtuvan ahdingon. Nykyään ollaan kuitenkin pitkälti yhtä mieltä siitä, että hulluus on surkea metafora kapinalle. Se sulkee kapinnoitsijan toiseuteen ja hiljaisuuteen ja sivuuttaa kysymyksen mielen sairaudesta ja sen aiheuttamasta kärsimyksestä. Ylipäänsä tervein tapa sairastaa on vailla metaforia: sairaus ei kerro muuta tarinaa kuin itse sairaudesta⁴. Ullakolle suljettujen romanttisten naishullujen aika on ainakin hetkeksi ohi.

Tämän päivän kulttuuriset hullut kertovat uudenlaista tarinaa, jälleen ajalle ominaista. Bipolaariset nais-

nerot amerikkalaisissa tv-sarjoissa kuten *Homeland*issa tai *Black Box*issa paljastavat kiinnostuksen neurologisiin ja biokemiallisiin ongelmiin. ”Hulluus” on lääkittävissä, ja se liittyy kykyyn ajatella toisin kuin muut, nähdä yhteyksiä, joita muut eivät näe. Sairaalarjoissa lääkärit ja sairaanhoitajat kärsivät erilaisista addiktioista. Dr. House, Nurse Jackie ja tuoreimpana *The Knick*in vuosisadan alun kirurgi ovat malliesimerkkejä terveysammattilaisista, joiden oma jaksaminen on kiinni lääkkeistä. Autismin ja ’mielen teoria’ -keskustelun kanssa puolestaan flirttailee *The Big Bang Theory*n Sheldonin hahmo: fyysikko ei tunnista toisten tunteita, huumoria saati ironiaa. Tässä popu-

laarien hulluuskuvien miniotannassa sairaus kytkeytyy työhön – niin hyvässä kuin pahassa. Se tekee hahmoista nerokkaita, mutta aiheuttaa kärsimyksiä ja mahdottomia ihmisuhteita.

Kulttuurisilla esityksillä on valtava vaikutus siihen, miten ihmiset, jotka todellisessa maailmassa kärsivät mielenterveysongelmista, hahmottavat itseään, ja miten heihin suhtaudutaan. Juuri nyt populaarikulttuurin kuvaukset kertovat ihmisistä, jotka tekevät sairaudestaan osan ammatillista identiteettiä, osa hauskaasti, osa traagisesti, osa nerokkaasti. Sairaus kertoo taas tarinaa.

Anna Ovaska

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Sandra M. Gilbert & Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic. The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination* (1979). Yale University Press, New Haven and London, 1980.
- 2 Ks. Elizabeth J. Donaldson, The Corpus of the Madwoman. Toward a Feminist Disability Studies Theory of Embodiment and Mental Illness. *Feminist Formations*. Vol. 14, No. 3, 2002, 99–119 (99).
- 3 Sama, 102–109.
- 4 Susan Sontag, *Illness as Metaphor*. Farrar, Straus and Giroux, New York 1978.

ESSI SYRÉN

Utopioiden avantgarde

Utopia on aihealue, joka ensialkuun tuntuu etäiseltä 2010-luvun maailmassa. Ideaalinen, yhteiskunnan rakentamiseen tähtäävä retoriikka on harvinaista politiikan kielessä, ja taiteenkin parissa utopistista ajattelua kohtaa vain ajoittain. Ensimmäisen maailmansodan kynnyksellä, hieman yli 100 vuotta sitten, utopian merkitys poliittisen ja taiteellisen toiminnan lähtökohtana oli kuitenkin keskeinen. Ei siis ihme, että utopia oli valikoitunut teemaksi myös *Eurooppalaisen avantgarden ja modernismin tutkimuksen verkoston konferenssiin, joka järjestettiin Helsingissä elokuussa.*

Utopian käsitteellä on pitkä historia, joka polveilee loputtoman moniin suuntiin. Filosofisten utopioiden kaanoniin kuuluu niin Platonin *Valtio* kuin Thomas Moren *Utopia* sekä Francis Baconin *Nova Atlantis*, vain muutamia mainitakseni. Etymologisesti utopia on u-topos, ’paikka jota ei ole’, eräänlainen ideaaliyhteiskunta.

Historiallisen avantgarden yhteydessä utopistinen ajattelu ilmeni monin eri tavoin. Yhtäältä se tiivistyi esimerkiksi Bauhausin arkkitehtuuri- ja taideteollisuuskoulun pyrkimyksissä uudistaa ihmisten elinympäristöä, arkkitehtuuria ja käyttöesineitä teollisuuden tarjoamin mahdollisuuksin 1920- ja 1930-lukujen Saksassa ennen kansallissosialismin nousua. Venäläinen avantgardistinen utopia taas kulminoitui Tatlinin valtavassa konstruktivis-

tisessa tornissa, *Kolmannen Internationaalien muistomerkissä* (1919), jota ei lukuisista suunnitelmista ja pienoismalleista huolimatta koskaan toteutettu.

Historiallinen avantgarde, joka yleensä toimii yh-teisenä nimittäjänä monille 1900-luvun alun taidesuun-tauksille, merkitsi katkosta aiempaan kulttuuritraditioon. Avantgarden radikaalit ajatukset tulivat usein ilmi suora-naisena vastakkainasetteluna suhteessa olemassa oleviin kulttuuri-instituutioihin ja käytäntöihin. Konferenssin järjestäjät kysyvätkin aiheellisesti onnistuivatko moder-nistiset ja avantgardistiset taiteilijat tarjoamaan vaih-toehtoja taidetraditiolle: oliko modernismilla ja avant-gardella utooppista ulottuvuutta, vai oliko nihilismi avantgarden ainoa mahdollisuus? Yhtä selkeää vastausta kysymykseen ei tietenkään voi antaa. Avantgardististen utopioiden ja dystopioiden moninaisuus heijastui kon-ferenssin ohjelmassa, joka koostui yli 300 esitelmästä. Innokkainkaan kuulija ei siis pystynyt tutustumaan kuin pieneen osaan tämänhetkisestä avantgarde-tutkimuk-sesta.

Surrealistinen u-topos

Monet avantgarden ja modernismin tutkijat olivat ot-taneet lähtökohdakseen utopian etymologisessa mie-lessä, ja ideaaliseen tilaan, kaupunkiin ja valtioihin liittyvät kysymykset saivat paljon huomiota. Ensimmäisessä avainluennossa, Ester Coen käsitteli Giorgio de Chiricon teosten metafysisiä kaupunkia, jotka erosivat tyhjyydellään ja myyttisyydellään täysin esimer-kiksi saksalaisten ekspressionistien eloisista ja kaootti-sista kaupunkikuvista.

Elza Adamowitzin luento surrealismin utopistisista kartografoista kiinnitti huomiota ranskalaisen surrea-lismin käsitykseen ulkoeurooppalaisista kulttuureista. Esitelmän lähtökohta oli *La carte du Monde surréaliste* (1929), surrealistinen kartta, jossa Eurooppa näyttytyy hyvin pienenä kartan vasemmassa laidassa, kun taas esi-merkiksi Meksiko ja Pääsiäissaaret on kuvattu valtavan suurina.

Adamowitz keskittyi esitelmässään tarkastelemaan surrealismin keskeisen hahmon, André Bretonin, 1930-luvun lopun Meksikon matkaa, ja tämän luomaa ideali-soitua kuvaa ”maailman surrealistisimmasta maasta”, joka näyttytyi alkukantaisena ja vitaalisena porvarilliseen ja kaavoihin kangistuneeseen Ranskaan verrattuna. Adamo-witzin mukaan Meksiko oli Bretonille eräänlainen fan-tasia, surrealistinen *dépaysement*. Bretonin kuva maasta sivuutti lähestulkoon kokonaan Meksikon yhteiskunnal-lisen todellisuuden ja perustui pitkälti eksotismiin.

Adamowitzin tulkinta Bretonin matkoista sai kui-tenkin aiheellisesti kritiikkiä Lynn Palermon esitelmässä, joka arvioi uudelleen surrealismia trooppisessa dys-topiassa. Palermo käsitteli Bretonin ja André Massonin melko tuntemattomaksi jäänyttä teosta *Martinique, char-meuse de serpents* (Martinique, käärmeen lumoaja, 1948). Breton pakeni miehitetystä Ranskasta Yhdysvaltoihin ja Martiniquelle, missä hänet pidätettiin kirjailijan työnsä

vuoksi. Näistä kokemuksista syntynyt fragmentaarinen teos yhdistelee niin haltioitunutta kuvaa trooppisesta paratiisista kuin pohdintoja korruptoituneesta vallasta saarella. Kokemukset kolonialismista ja fasismista Eu-roopassa ja Martiniquella saivat Bretonin Palermon mukaan pohtimaan, säilyttääkö surrealismi kaipaamansa vapauden, mikäli se sitoutuu poliittisiin tavoitteisiin ja kommunismiin.

Esitelmän yhteydessä nousi myös esille olennainen kysymys, missä määrin surrealismiin itsessään sisältyi ajatus haltioituneesta kokemuksesta, joka ei rajautunut pelkästään matkustamisen aiheuttamiin tunnereakti-oihin. Surrealisteille ulkoinen todellisuus näyttytyi it-sessään ihmeellisenä, ja heille myös esimerkiksi Pariisi oli maaginen kaupunki kaikesta pikkuporvarillisuudestaan huolimatta.

Dada ja nihilismi

Konferenssin ohjelmassa dada oli näkyvästi läsnä, sillä da-daismin provokatiivisuutta ja sisäisiä debatteja käsittelevä sarja oli laajan kiinnostuksen vuoksi venähtänyt kolmen session mittaiseksi. Dada on usein tulkittu nihilistiseksi provokaatioksi porvaristoa vastaan sekä reaktioksi ensim-mäisen maailmansodan synnyttämiin traumoihin. Irra-tionaalisuuteen taipuva ja analyysia kaihtava dada kui-tenkin sai monenlaisia muotoja eri kaupungeissa.

Deborah Lewer analysoi Zürichin emigroituneiden dadaistien kuvaa 1910-luvun Sveitsistä, joka näyttytyi heille sisäänpäin kääntyneenä pikkuporvarillisuutena, eräänlaisena nurkkakuntaisen porvariston dystopiana. Suurin osa Zürichin dadaisteista kuten romanialaiset Tristan Tzara ja Marcel Janco pakenivat Sveitsiin en-simmäistä maailmansotaa. Dadaismi perustui siis pit-kälti kosmopoliittiselle kulttuurille ja monikielisuudelle, minkä vuoksi liike levisi Zürichistä suurkaupunkeihin kuten Pariisiin, Berliiniin ja New Yorkiin.

Dadaismi toki pyrkii provosoimaan porvarillista yh-teiskuntaluokkaa, mutta dadaistisista provokaatioista on myös muodostunut liioiteltu myytti. Josef Horacek kiinnitti huomiota esimerkiksi Cabaret Voltairin ohjel-mistoon, joka ajoittaista dadaistisista illoista huolimatta koostui suurimmaksi osaksi melko harmittomasta viih-teestä. Myös dada-tapahtumien provokatiivisuus väl-jähtyi ajan mittaan, ja mätien tomaattien heittäly esiin-tyviä dadaisteja päin muuttui lähestulkoon yleiseksi porvariston viihteeksi, kun Cabaret oli vakiinnuttanut asemansa vuoden 1920 tienoilla. Dadan kohtalo Parii-sissa oli melko samankaltainen kuin Zürichissä, kun taas Berliinissä dada kehittyi eri suuntaan ja politisoitui voi-makkaasti, pitkälti sodanjälkeisen Preussin ja Weimarin tasavallan poliittisen epävakaisuuden vuoksi.

Avantgardistinen utopia ennen ja nykyään

EAM-konferenssi osoitti hyvin modernismin ja avant-garden monimuotoisuuden sekä käsitteisiin sisältyvän ristiriitaisuuden. Aihealueet ulottuivat Arts and Crafts

-liikkeestä, ornamenteista ja kansallisromanttisesta arkkitehtuurista dadaismin ja futurismin provokaatioihin sekä pohdintoihin avantgarden mahdollisuudesta nykyaikana. Laajan ohjelman ja sessioiden päällekkäisyyden vuoksi en valitettavasti ehtinyt kuuntelemaan avantgarden nykytilaa käsitteleviä esitelmiä. Konferenssiohjelmaan painettuja abstrakteja lukiessa ei voi kuitenkaan välttyä vaihtelmalta, että kysymys avantgarden mahdollisuuksista nykymaailmassa selvästi puhuttaa tutkijoita.

Myös utopiaan liittyvät teemat näkyvät kaikesta huolimatta edelleen taiteen saralla. Sain sattumalta pari viikkoa konferenssin jälkeen käsiini *Theater heute*

-lehden vuoden 2014 vuosikirjan, jonka otsikkona on *Reale Utopien*, todelliset utopiat. Lehdessä esiteltiin vuoden teatteriantia saksalaisella kielialueella ja kysyttiin merkittäviltä teatterintekijöiltä, minkälainen heidän ideaalinen teatterinsa olisi. Kysymyksenasettelussa oli tietoisesti viitattu utopiaan, sillä teatterin rakenteista ja sisällöistä käytävä keskustelu jumiutuu usein jo alkumetreillä kulttuuripoliittisiin käytännön ongelmiin. Utopistisen ajattelun arvo onkin nykyään tämänkaltaisissa fokusoiduissa kysymyksenasetteluissa, joita ei kuitenkaan heti alkuunsa kahlita arjen realiteetteihin vaan annetaan ajatuksen liikkua vapaasti.

NOORA TIENAHO

Ajatusten liikekannallepano

Ideologioiden aliset mikroliikkeet, työläisten liikehdintä, liike perustan ja tyhjyyden välillä – tässä teemoja Tutkijaliiton ’liike’ kesäkoulusta. Elokuun lopulla on jo aikakin mobilisoida itsensä kohti tulevaa syksyä ja sen vaatimaa tieteellistä kurinalaistumista – kesäkouluviikonloppu suoritti rivakan heiton lammen syvään päähän. Paikoin liikuttiin myös oman tutkimuksellisen mukavuusalueen ulkopuolella, eri näkökulmissa ja tieteellisen keskustelun tavoissa. Tämä motivoi omaan työhön virittäytymistä uusin silmin.

Lähentävä mikroliike

Taiteentutkimuksessa ja varsinkin taiteellisessa tutkimuksessa pyritään antamaan taiteelle aktiivinen rooli maailman käsitteellistämässä ja muuttamisessa. Oma-kohtaisten taideprosessien avulla voidaan eri elämäntilanteiden käytäntöjä ja vokabulaareja koetella ja uudistaa. Katve-Kaisa Kontturi vaati Tutkijaliiton kesäkoulussa pitämässään esitelmässä, ettei taidetta tulisi typistää vain akateemiseen keskusteluun eikä politiikalle suoda muutoksen monopoliasemaa. Hän esitteli hienosyisesti kehkeytyvää taiteellista aktivismifilosofiaa, joka pyrkii ohittamaan ideologiset lukot ja ennakkoluulot konkreettisella käsillä tekemisellä. Kontturi puhui taiteellisesti motivoituneista mikroliikkeistä poliittis-ideologisen kuoren alla.

Yksi mikroliikeaktiivismin työvälineistä on mahdollistava rajoite. Siinä taiteilija luo ponnahduslautamaisen rakenteen tietyn säännöin ja kutsuu ihmiset toteuttamaan ”teostaan”. Tarkoituksena on mahdollistaa tila, jossa eri taustoista tulevat toisilleen vieraat ihmiset voivat toimia saman asian äärellä ilman tai ennen ideologisen

identiteettinsä eksplikoimista. Mahdollistava rajoite on toimintaa vallitsevissa puitteissa. Järjestelmää kokonaisuudessaan ei pyritä selättämään, eikä täydelliseen sopuun tai konfliktien purkamiseen kurotella – onhan konsensus myös totalitaarinen toive. Tavoitteena on pikemminkin ajattelutapojen paikallinen muutos ja heterogeenisyyden sietäminen ylipäätään. Kontturin mukaan asiat eivät yhdisty, mutta ne voivat tulla toisiaan liki. Kun ihmiset jättävät ideologiat kerrankin syrjään konkreettisen päämäärän tieltä, he huomaavat, että voivat edes jollain tasolla toimia yhdessä, saattavat jopa kyseenalaistaa ideologiansa ehdottomuuden.

Kontturi itse puhui suuren maton neulomisesta, mutta mielestäni paraatiesimerkki mahdollistavasta rajoitteesta ja mikrotason liikehdinnästä on Daniel Barenboimin ja Edward Saidin vuonna 1999 perustama West Eastern Divan -orkesteri. Soittajisto koostuu Lähi-idän konfliktin eri puolilta tulevista nuorista soittajista, jotka ennen orkesteriin tuloaan eivät välttämättä ole olleet missään tekemisissä toistensa kanssa. Vain vieraus ja

”Työväenluokasta lohkesi osa, joka ryhtyi harjoittamaan käytännöllistä poliittisen taloustieteen kritiikkiä. Heitä kutsuttiin rosvoiksi.”

pelko määrittää suhdetta toiseen. Oman instrumenttinsa hallinnan lisäksi orkesterisoinnossa on tärkeää kuunnella, mitä muut tekevät. Barenboimin ja Saidin mielessä lie-
neekin ollut musiikillisen kommunikoinnin laajeneminen muuhun kuulemiseen. Yhteisen päämäärän tavoittelu voi saada nuoret ymmärtämään, että ihmiset ovat kovin samanlaisia konfliktin molemmiin puolin – vaikka heillä olisikin erilaiset tarinat.

Kiveksen rosnot

Kommunismi leninismiin, stalinismiin tai maolaisuuden muodossa kuuluu menneisyyteen, mutta sen etymologiset muodot kuten yhteisöllisyys, yhteistyö tai yhteishyödykkeet ovat edelleen vartenotettavia. Tero Toivanen mietti esitelmässään kommunistista liikettä ilman kommunismia, kommunismia jonain sellaisena, joka ilmenee ihmisten välisessä vuorovaikutuksessa myös kapitalistisissa systeemeissä. Havainnollistajana toimi tarina 1800-luvun Kainuusta.

Myyttisessä menneisyydessä valtio halusi takapajuksen maakunnan nousuun, ja myös Kivesjärvelle perustettiin rautaruukki. Palkkatyöjärjestelmä saatiin perustettua, mutta ruukkibuumi ei kauaa kestänyt – vähä saatava lypsettiin ja ruukin toiminta lakkasi. Toivanen selitti velkatalousjärjestelmän syntyä tarinansa sisällä: tervansoutajat eivät juuri tienanneet, ja heidän oli otettava velkaa. Tervaporvarit ryhtyivät keräämään korkoa, mutta joku jätti velkansa maksamatta. Alettiin edellyttää takuumiehiä. Myös takuumiehiltä menivät maat, ja seurasi velkavankkeuksia. Porvarit laskivat lisää velkaa liikkeelle uusien pakkolunastuksien toivossa ja lopulta metsänomistussuhteet muuttuivat radikaalisti. Yhteinen muuttui yksityiseksi, ja entiset maanviljelijä-metsänhoitaja-pikkuryhtäjät oli sidottu palkkatyöhön. Kaikki eivät kuitenkaan suostuneet ymmärtämään miksi joku saa omistaa yhteisen. Työväenluokasta lohkesi osa, joka ryhtyi harjoittamaan käytännöllistä poliittisen taloustieteen kritiikkiä. Heitä kutsuttiin rosvoiksi.

Kiveksen rosnot, patju-Heikki etunokassa, ryöstelivät talollisten viljalaareja ja Oulujärven tervakuljetuksia. He toimivat yhdessä, jakoivat saaliin, ja luovuttivat ylijäämän köyhille kyläläisille. ”Varhainen sosiaaliturva” sai kyläläiset rosvojen puolelle, eikä käreätyksiä tullut. Eric Hobsbawniin (1917–2012) tukeutuen Toivanen nimesi Kiveksen joukon sosiaalisiksi rosvoiksi. ”Jalot ryövärit” aloittivat uransa vääryyden seurauksena, eivätkä olleet väkivaltaisista kuten häjyt. Myös suhde yhteisöön erottaa sosiaaliset rosnot muista. Kun Heikki lopulta saatiin kiinni ja kuritetuksi, hän palasi yhteiskunnan pariin, meni naimisiin ja eli elämänsä. Rosvot eivät olleet ulos suljettavaa moraalitonta rupusakkia vaan heidän ja palkkatyöläisten välillä oli solidaarinen suhde. Lisäksi he saattoivat saada myös kunniallisen kansanosan havahtumaan vallitsevaan epäoikeudenmukaisuuteen.

Kiveksen rosvojen vastarinta ei kohdistunut kapitalistiseen järjestelmään kokonaisuudessaan. He eivät kieltäneet ”herrojen” olemassaoloa, mutta vaatimuksena oli, että näiden tulisi kantaa moraalinen vastuunsa yhteisestä hyvästä. Tätä ei 1800-luvun Kainuussa automaattisesti tapahtunut. Toivasen sanomana ei varmastikaan ole, että ryöstely edistää yhteistä hyvää, mutta tarkoitus on kenties herätellä meitä yhteisöllisyyden eri muotoihin, uuden ajan kommunismiin.

Työläisten liike uusiin tiloihin

Prekariaatti, eli tilapäisissä ja epätyypillisissä olosuhteissa työskentelevä ihmisjoukko, laajenee alati työnantajien vähentäessä virkoja sekä ulkoistaessa palkkatyötä. Puhutaan pakkoyrittäjyydestä, jossa työelämän riskit siirretään yksittäisten ihmisten harteille. Prekariaatti on joukkona heterogeenista, mutta esimerkiksi tietotyössä ja luovilla aloilla ilmiö on yleinen. Internet on osaltaan mahdollistanut työn tekemisen 24/7 kaikissa mahdollisissa paikoissa, eikä työ ole enää niinkään tila vaan mielentila. Perinteisen työpaikan tarjoamien sosiaalisten suhteiden katoaminen sekä selkeiden työaikojen menettäminen vapaa-ajan ja perheen kustannuksella ovat ongelmia, joita Mikko Jakonen pohti esitelmässään työtilayhteisöistä. Ovatko työtilayhteisöt seurausta työn prekarioitumisesta, vai vastaus siihen?

2000-luvulla hiljalleen yleistyvät työtilayhteisöt tarjoavat viikkotaksalla ja ilman sitoutumispakkoa edullisen työskentelytilan mitä moninaisempien alojen ihmisille. Periaatteena on yhteisöllisyys ja ”työporukan” kesken voidaankin tehdä retkiä, pelata flipperiä tai istua kahvittelemassa. Lisäksi vuokranantaja-tilamanagerit ehdottavat yhteistyötä asiakkaiden välille. Syntyneet suhteet ovat tärkeitä sekä innovatiivisten ideoiden että henkisen jaksamisen kannalta. Trendikkäät tilat svengaavissa kortteileissa – ”hipsterihomma”, sanoi Jakonen – tarjoavat seuraa ja selkeän työajan. Työtilayhteisöjä voikin pitää prekaarin työn itsesuojelumuotona. ”Sääntöihin” kuuluu, että sosiaalisuudelle on antauduttava eikä ideoita saa pimittää, muuten porukasta pullahtaa pois. Suomalaisesta filosofista tällainen pakkokaveeraaminen

ja raakojen ideoiden esittely voikin tuntua kauhistuttavalta – onhan filosofia viimeisiä linnakkeita, joissa artikkelit kirjoitetaan itseksensä.

Työtilyhteisöillä ei ole poliittista agendaa, eivätkä ne puolusta mitään ideologiaa, mutta on niissä jotain liikkeenomaista, ainakin implisiittisesti ilmaistujen arvojen tasolla. Mahdollisuus spontaaniin yhteistyöhön, henkisten resurssien jakoon laitto, sitoutumattomuus, joustavuus ja avoimuus – nämä ovat uusia työelämään liittyviä arvoja, joita työtilyhteisöissä voi toteuttaa. Yhteisöllisyys tässä muodossa ei kuitenkaan edustane Toivasen kommunismia, sillä yhteisö on lähinnä tuotantokalu omissa yksityisissä projekteissa.

Muutama nyrjähdys abstraktiin

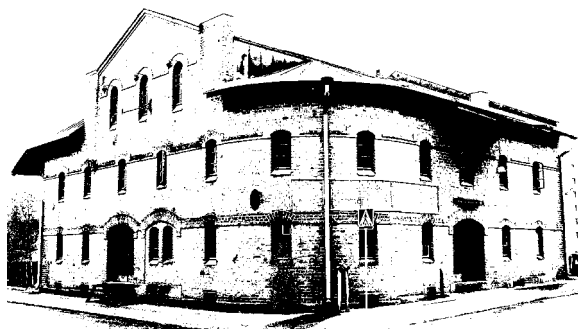
Filosofi ei ole kiinnostunut siitä, mitä maailmassa tapahtuu: poliittisista konflikteista tai työtilojen organisoimisesta. Hänen on pikemminkin irtauduttava aktuaalisesta kokemuksesta ja tähdättävä sen takana olevaan virtuaaliseen. Näin hän saa käsitteitä kokemuksensa määrittämiseen. Juho Hotanen käytti termejä aktuaalinen ja virtuaalinen puhuessaan Henri Bergsonin (1859–1941) ajattelusta. Tavanomaisesti aktuaalinen määrittäytyä läsnäolevaksi, todelliseksi ja ajan-kohtaiseksi, virtuaalinen taas näennäiseksi tai oletetuksi, periaatteessa mahdolliseksi. Bergsonin mukaan käsitteet syntyvät juuri virtuaalisen ja aktuaalisen välisessä liikkeessä, tiedostetun ja vielä tiedostamattoman rajalla. Ihmisen hyötyä etsivä arkitietoisuus rajautuu koskemaan aktuaalista kokemusta, mutta bergsonilainen filosofia ei tähtää diskursiiviseen hyötyyn, vaan pyrkii jo-tiedetyn jäsentelämisestä ei-vielä-tiedetyn kartoittamiseen. Tiedostamaton jää kuitenkin aina saavuttamatta: kun virtuaalinen käsitteellistetään, eli tuodaan aktuaalisuuteen, se ei ole enää sama.

Marko Gylén nyrjähti filosofiaan puhumalla liikkeestä perustan ja perusteettomuuden välillä.

Martin Heideggerin (1889–1976) mukaan kaikessa olevassa avautuva kysymys ”mitä tälle nyt oikeastaan pitäisi tehdä?” tempaa meidät tähän liikkeeseen. Juuri tyhjyys, perusteettomuus ja merkityksen puute pakottavat etsimään olemusta ja siten jotain perustaa. Tavoitetut merkitykset eivät saa kuitenkaan muodostua arjessa vallitsevaksi kyseenalaistamattomaksi taustaksi, sillä kiinteitä merkityksiä ei ole. Asioiden olemus täytyy ymmärtää alituisena kysymyksenä ja haasteena. Tästä seuraa sekä perusteettomuus – emme voi koskaan tietää mikä on oikein ja hyvää – että vapaus – ei ole ennalta määrättyä mielekkyyttä ja merkitystä. Vasta kun emme tiedä

mitä tehdä, voimme alkaa tarttua mahdollisuuksiin. Heidegger kutsuu tätä tilaa liikkeessä lepäämiseksi. Olemme aina jossain välissä: meillä ei enää ole merkitystä, eikä meillä ole sitä vielä.

Filosofisten ajatuspelien hengessä ja paremman tekemisen puutteessa voi koettaa yhdistää Bergsonin virtuaalinen-aktuaalinen -akselin Heideggerin perusta-perusteettomuus -akseliin syväluotaavaksi nelikentäksi. Tutkijaliiton kesäkoulu mahdollisti ja yllytti juuri tällaiseen liikkeeseen äkkiseltään hölmöiltäkin tuntuvien yhdistelmien välillä. Myös liike oman tutkimus- ja mukavuusalueen ulkopuolelle mahdollistui – se jos mikä pitää ihmisen vireänä ja varuillaan.



ravintola Telakka



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

ANNA OVASKA

Sairas maailma ja hullu ruhtinas

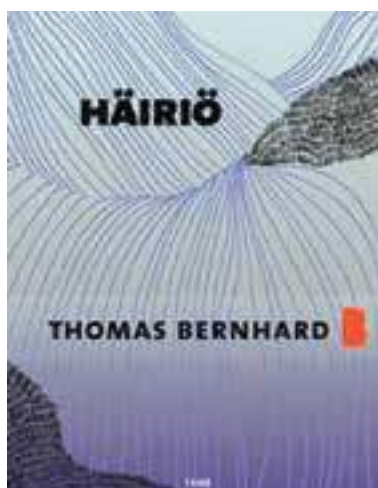
Thomas Bernhard, *Häiriö* (Verstörung, 1967). Suom. & jälkisanat Tarja Roinila. Teos, Helsinki 2014. 208 s.

Thomas Bernhardin proosa perustuu absurdia hivelevään sanojen, väitteiden ja teemojen toistoon, katkoksiin, velleihin kursiveihin ja loputtomiin poukkoileviin monologeihin, jotka kuuntelijana toimiva kertoja tallentaa. Uudelleen ja uudelleen toistuvina aiheina ovat isien ja poikien vaikeat suhteet, sairast sisaret tai veljet, menetetyt äidit, sanalla sanoen, traagiset perheet. Ja kuten Bernhardilla aina, maailma, etenkin Itävallan vuoristoseutu on *kammottava*. Ihmiset ovat raakalaisia. Kaikki on naurettavaa. Kaikki on hirvittävää.

Häiriön jatkuvan toiston ja väitteiden sisään kätkeytyvä kysymys koskee sairautta, joka on ihmisyyden ytimessä. Teoksen lääkäri-isä on nihilistinen hahmo, joka tekee työtään mahdottomissa olosuhteissa – ”kaikki mitä hän matkoillaan kohtasi, kosketti ja hoiti, oli sairasta ja murheellista” (14) – ja maailmaa kalvava sairaus uhkaa koko perhettä:

”[M]inulle se voisi kenties tuottaa häiriötä, saattaa minut syvämielitteiseen tilaan joka olisi minulle vahingollinen; hänen mukaansa juuri minulla oli loputon taipumus häiriintyä kaikesta ja kaikista, mieltä kaikkea ja kaikkia tavalla joka oli minulle vahingollinen. [...] Eniten häntä pelotti, että jonkun sairaan ja hänen sairautensa näkemisen aiheuttaisi jommallekummalle, siskolleni tai minulle, elinikäisen vaurion, juuri sellaista hän meille viimeiseksi toivoi.” (15)

Kehyskertomuksessa isän ja tarinaa kertovan pojan kohtaamisen keskeyttää onnettomuustapaus, perhettä kohdanneet tragediat jäävät syrjään ja sairaus ottaa vallan tarinasta. Aamuyön ja aamupäivän mittaan seuraa



kokoelma potilaita, toinen toistaan groteskimpia hahmoja isän ja pojan ajaessa vuoristokylästä toiseen. Kohdataan teollisuusmies, joka on antanut ampua kaikki metsän eläimet (”Kaikki mitä hän puhui oli pelkkää kammottavan häiriön karkottamista.” 49); vuoren pimeydessä elävät sisar ja häkkiin suljettu veli; kirkuvia, pakenevia, kuolevia ja kuolleita lintuja. Romaanin alku on kuin nyrjähtänyt satu. Lääkärin ja pojan tehtäväksi jää tarkkailla, tallentaa kärsimystä.

Teoksen puolivälissä tarinan valloittaa hullu ruhtinas Saurau, jonka monologi musertaa alleen kaiken muun. Kertojan rooliksi jää lisätä lauseisiin puhetulvan lähde – ”Saurau sanoi”; ”ruhtinas sanoi”. Yksinpuhelu jatkuu virtana, kuin katastrofaalinen tulva joka on viemässä Sauraulta järjen. Aiemmin edes osin aisoissa pysyneet sisäkkäiset kertomukset alkavat kasvaa toistensa lävitse ja muodostavat konkreettisen häiriön, joka valtaa koko romaanin. Isä ja poika ovat yhtä mieltä: Saurau on hullu. Mutta avoimeksi jää, onko hän sittenkään sen enempää sekaisin kuin kukaan muu.

Hyperbolat, loputon liioittelu ja perusteettomat väitteet ironisoituvat ja tekevät romaanin puhujat

epäluotettaviksi. Mitä sairaammiksi esimerkiksi Saurau kuvaa toisia ihmisiä, sitä sairaammalta hän itse vaikuttaa: totalisoivat lauseet ja väitteet objektiivisuudesta saavat epäilemään hahmojen mielentilaa ja päämääriä. Lopulta eroa isän, pojan, Saurau ja Bernhardin oman kirjailijahahmon (”Itävallan likaaajan”) tai muiden monologistien välillä on vaikea hahmottaa. Kaikkia vaivaa sama näennäinen rationaalisuus, joka kääntyy lopulta itseään vastaan. Ja kaikkia uhkaa mielipuolisuus. Kuten Tarja Roinila huomauttaa teoksen jälkisanoina, Bernhardin hahmojen psykologiaa on kritisoitu pinnalliseksi (213). Teoksen pääosassa on kuitenkin puhe, joka vyöryy jäsentämättömänä mutta juuri toistojensa vuoksi merkityksiä luovana.

Rakenteeltaankin hirviömaisessä romaanissa Saurau monologi joutuu vastaukseksi alun herättämille kysymyksille. Ruhtinas tekee taidetta neurooseistaan, äänistä, paranoideista kuvitelmissa ja unista. Teoksen alussa esitetty väite ”kaunokirjallisuus on elämän väärentämistä” (28) kumotaan toistuvasti. Kirjallisuus on yhtä häiriön kanssa ja paljastaa, miten todellisuus ja kuvitelma kietoutuvat toisiinsa: ”Kaikki on kuvitelmää. Mutta kuvittelu on rasittavaa, se on kuolettavaa.” (176); ”Sairaudet johtavat ihmisen nopeimmin häneen itseensä. Vähintään kuvittelun mahdollisuuksiltamme [...] meidän on vaadittava täsmällisyyttä.” (204)

Lukija joutuu tietenkin itse valitsemaan, mitä väitteitä pitää vilpittöminä. Yksi tällainen on ehkä isän: ”Koko elämä on ollut vain yksi lakkaamaton yritys päästä yhteyteen toisen kanssa.” (42) Vuoren harjalla elävän hullun ruhtinaan loputon puhe on väylä kohti toista. Se kietoo sekä isän ja pojan että lukijan sisäänsä.

JARKKO TOIKKANEN

Lovecraftin kravatti

Unennäkijän muistikirja. H. P. Lovecraftin kirjoituksia. Toim. & suom. Juha-Matti Rajala. Vaskikirjat, Tampere 2014. 168 s.

Joulukuussa 1920 Reinhart Kleinerille lähettämässään kirjeessä H. P. Lovecraft kuvailee Nyarlathotep-nimistä painajaista. Nimen takana piilee ”jonkinlainen kiertelevä näytösmies tai luennoitsija” (76), ja silkka huhu hänen saapumisestaan kaupunkiin kammottaa paikallisia. Unessa Lovecraft lukee ystävänsä kirjeestä näytösmiehen vierailusta ja on lähdössä keskustaan. Pukeutumistaan hän kuvailee näin: ”[y]ksityiskohtat ovat sangen eläviä – minulla oli vaikeuksia saada kravattini solmituksi – mutta sanoinkuvaamaton kauhu jätti varjoonsa kaiken muun” (77).

Yksityiskohta on mielenkiintoinen, sillä se ei ole ainutkertainen. Toisessa unessa Lovecraft esiintyy Eben Spencer-nimisenä 1800-lukulaisena tohtorina. Uni hälvenee ennen huipennustaan hänen nähtyään peilistä, miten hänen kauluksensa ”oli mennyt huonosti”. Yritäessään korjata ongelmaa ”mustaa solmuketta olikin hankala saada asetumaan kauniisti” (69). Voimmeko päätellä asiasta jotakin? Onko Lovecraftin kravatti vain kravatti tai solmuke vain solmuke? Robert Blochille osoittamassaan kirjeessä hän tekee selväksi, ettei asiaa pidä ylitulkita: ”[v]oi olla, että muut, joiden mieltä ei täyty yhtä paljon silkka fantasia, näkevät freudilaisia unia; on kuitenkin selvää, että minä en näe” (79). Jotenkin en oikein usko häntä.

Arkipäiväisiä toimia

Lacanianlaisittain ajateltuna kaulasusteen räpläminen voisi olla Lovecraftin mielen varokeino sitä kosmista hulluutta vastaan, joka piilee jokaisen näennäisen ilmiänsun ja julkisivun takana hänen ’imaginaari-



sessä’ todellisuudessaan. Tällöin kiertelevä näytösmies Nyarlathotepkaan ei symboloi mitään tiettyä merkitystä tai ominaisuutta, yksityistä tai yleistä, vaan hän on pelkkä kuviteltu pinta, jonka takana velloo reaalin tuntematon. Peilistä tuijottaa yhtä lailla kuviteltu minä, jonka palauttaa takaisin todellisen maailman minään ainoastaan tottumuksen voima, kauluksen suoristamisen kaltainen arkipäiväinen toimi. Yhtäällä toimi on hetken huojennus kauhun ylivalasta, toisaalla se päättää koko unen ennen sen täyttymystä.

Ehkä lovecraftilaisen mielen psykoanalyysi toimii myös analogisessa suhteessa siihen, mitä hän sanoo kirjoittamisesta ja kirjoittamisprosessin aloittamiseen pakottavasta kokemuksesta: ”Kirjoitan ainoastaan sisäisestä yllykkeestä ja ilmaisen jonkin tuntemuksen, joka on jo olemassa ja vaatii kiteyttämistä.” (21) Kuka tahansa harrastelija, jollaisten tekstejä toimittaen ja joiden kanssa kirjeenvaihtoa käyden Lovecraft käytännössä eli kirjallisen elämänsä, ei tällaiseen kiteyttämiseen kykene. Unen

voiman sijaitessa ”jossakin hämärässä viipyilevässä osasessa, joka on liian aineeton paperille siirrettäväksi kenen tahansa muun kuin mestarin toimesta” (82) hän tuntuu epäilevän jopa itseään. Koska kirjoittamisen alkuperä on tämän maailman, näiden näennäisten ilmeisyyksien tuolla puolen, kirjoittamisprosessin aloittamiseen pakottavat ”näyt vaativat sanoiksi pukemista ja säilömistä” (101) tunkeutuakseen arkipäivään.

Asianmukaiseen vaatehtimiseen tarvitaan tietenkin kunnan räätäli, joka laittaa sanat oikeaan kuosiin ja prässää vaikuttimina toimivat painajaiset kuvausten muotoon. Repeämä lukijan kokemuksemme syntyy siitä, että vaikka ilman räätäliä meillä ei olisi mitään päälle pantavaa, vaatteiden rypistyessä tai mennessä huonosti ne voivat päättää näkymme ja palauttaa meidät arkipäivään. Tämä on kenen tahansa mielen varokeino: keisarilla on uudet vaatteet, mutta tämä ei tarkoita hänen olevan alasti, sillä Lovecraftin todellisuudessa kaikki pukevut vaatteensa ilman, että niiden alla on todella mitään. Kauhustuttavan ilmestyksen tai peilin hahmon pinnan takana kuohuu pelkkä elektronien pyörre, metafysisen tyhjyyden. Onneksemme voimme sentään aina palata sellaisiin pyörteen muoteihin, joihin olemme tottuneet, omakuvaamme tai arkipäivän mekaanisiin toimintoihin, joihin pukeutuminen ja kirjoittaminen myös kuuluvat.

Outo realismi

Kirjassaan *Weird Realism. Lovecraft and Philosophy* (2012) Graham Harman määrittelee tapoja ymmärtää Lovecraftin kirjallista tyyliä. Filosofisesti Harman edustaa spekulatiivista realismia, joka pyrkii

Kantin ja heideggerilaisen fenomenologian nimissä haastamaan idealistisen käsityksen siitä, ettei olemista olisi ilman ajatusta olemisesta. Tuumailen seuraavassa kahta Harmanin väitettä Lovecraftista asiaan liittyen.

Harmanin ensimmäinen väite on, että Lovecraftin hirviöt ”eivät ole pelkkiä elektroneita”. Tämä teema asettaa hänet vastakarvaan Michel Houellebecqin kanssa. (Harman viittaa Houellebecqin 2005 englanniksi julkaistuun kirjaan *H. P. Lovecraft: Against the World, Against Life*.) Harman haluaa todistaa, että vaikka mustekalamainen Cthulhu ja muut kuuluisat olennot eivät olisikaan ”henkiä tai sieluja”, heidät voi ymmärtää kantilaisina asioina sinänsä, jotka ovat olemassa ilman, että niiden olemassaoloa tarvitsee ajatella.¹ Tämän väitteen todentaminen on Harmanille tärkeää, sillä nimenomaan se mahdollistaa spekulatiivisen realismin uudenlaisen filosofian, jonka antimetafysisen todellisuuskäsitykseen mahtuvat lovecraftilaisen fiktion kuvaamat oudot ilmiöt. Lukijan ei toisin sanoen tarvitse uskoa tai olla uskottomatta Cthulhun olemassaoloon, sillä ”Cthulhu” on vain satunnainen epiteetti erälle arkipäivään aukkoja repivän todellisuuden oikulle, kamottavalle unennäylle.

Lovecraftin novellien ja lyriikan perusteella väite vaikuttaa kohtuulliselta, mutta miten käy, kun kohtaamme hänen kriittisen proosansa? *Unennäköjän muistikirjan* esseessä ”Dagonin puolustus” kirjailija tyrää yksiselitteisesti kaikki muut paitsi niin sanotun mekaanisen materialistisen maailmanselittämistavan, jonka mukaan kosmisen todellisuuden järjestymiseen ei liity ”sen enempää ’tahtoa’ kuin mitä koko kosmisen olemassaolon taustalla olevien elektronien sokeaan pyörteilyyn ylipäänsä liittyy” (114). Kun tähän lisätään hänen käsityksensä siitä, miten ”tahto ei ole muuta kuin hermostollisten molekyylien toimintaa – sokeaa aineellista vaistoa tai yllykettä” (115), Harmanin alkuperäinen Houellebecq-kritiikki kyseenalaistuu. Näyttää siltä, että vaikka kuinka

tahtoisimme kuvitella ilmiön nimeltä Cthulhu tietyn filosofian ehdoin, kyse on pelkästä sattumasta, ei odotetun oudosta todellisuudesta. Syytä onkin huomata, ettei Harman itse asiassa puutu Lovecraftin kriittiseen proosaan kirjassaan.

Myös Harmanin toinen väite liittyy tahtoomme kuvitella. Hänen mukaansa ”lumekuvat ja vihjaava puhe” (*illusion and innuendo*)² ovat paras ja ainoa väylämme lovecraftilais-materialistiseen todellisuuteen, koska ne mahdollistavat epäsuoran yhteyden asioihin sinänsä. Koska Harman ei arvosta idealistista käsitystä siitä, ettei olemista olisi ilman ajatusta olemisesta, hänen spekulatiivinen realisminsa kaivaa maata jalkojensa alta. Jos lumekuvat ja vihjaava puhe ovat ainoa keino saavuttaa todellisuus sellaisena kuin se todella on, todellisuus on itse asiassa idealistinen, sillä näennäisten ilmeisyyksien olemassaolo nojaa ajatukseen siitä, että ne ovat *vain* näennäisiä. Lumekuvien ja vihjaavan puheen todettu etäisyys todellisuudesta on toisin sanoen idea, ei materiaallinen teema, kuten Harman esittää. Mekaanisessa materialistisuudessaan Lovecraft tiedostaa asianlaidan toisin, ja hänen oma maailmanselittämistapansa tyhjentää metafysiikan fysiikkaan säilyttäen fysiikan metafysisen kuosin. Kun elektronien pyörteily on pelkkää elektronien pyörteilyä, kaikki *on* juuri sitä, miltä se näyttää. Lukijan ripustautuessa Lovecraftin meille huolella räätälöimään kuvitteelliseen kravattiin hän alkaa nähdä näkyjä, jotka kauhistuttavat, koska ne ovat todellisia ja tässä eivätkä pelkästään vihjaa todellisuudesta (reaalisesta tuntemattomasta, kosmisesta hulluudesta) jossain muualla. Parempi siis korjata ulkoasumme nyt, kun siihen vielä kykenemme.

Näkyjen jäljillä

Unennäköjän muistikirja on huolellisesti toimitettu kokonaisuus, jonka vahvuus on materiaalien kattavuus ja tyyllinen kirjo häthätää kyhätyistä näynmerkinnöistä sinnikkäämpiin kirjemuotoisiin unikuviin ja mah-

tipontisen kriittisiin palopuheisiin. Rajala enimmäkseen pidättäytyy omakohtaisesta kommentoinnista. Poikkeuksena on alkupuheen teema, joka kohdistuu ”Dagonin puolustukseen”:

”Epäilemättä [Lovecraft] olisi myöhemmin toisessa tilanteessa ilmaissut samat ajatukset hiukan eri tavalla ja ehkä vähemmän koukeroisesti, mutta ei liene väärin olettaa, etteikö hän silti olisi [filosofisten ja kirjallisten näkökantojensa] osalta pitäytynyt samoissa peruseriaatteissa myös elämänsä kaksi seuraavaa vuosikymmentä” (14).

Päällisin puolin Lovecraftin kuva on vakaa ja itsepintainen, kun taas kuvantakaiseen kuohuntaan *Muistikirja* käy mainiosta katalogista niin alakulttuuriselle kuin akateemisellekin puolimielelle. Sitä selatessaan lukija on nimittäin äkkiä näkyjen jäljillä. Vuonna 2002 tamperelainen P. N. Kouta kirjoitti ”Lavinia Whateley”-nimisen painajaisen, jonka *Muistikirja* värjäsi uudestaan.

”Minä katson sinuun

Minä katson sinuun

Olet niin pieni mitä sinä pelkää?

Ei suuta josta

Ei näin hiljaista pimeässä olekaan
Mitä kauhuja nuo silmät ovat nähneet-
kään

Mitä huoneessa

Musta huuto keskellä kääntymistä

Kokous

Kongregaatio

Vääristynyt, tuijottava kaksitoista
Silmät reunan takaa, muotokuvat päät-
tyvät”

Kokemuksesta muistan, ettei siinä ollut mitään näennäistä.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Harman, Graham, *Weird Realism. Lovecraft and Philosophy*. Zero Books, Alresford 2012, 27.
- 2 Sama, 51.

MARIA SALMINEN

Henki, luonto ja taidekauneuden objektiivinen tiede

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Taiteenfilosofia. Johdanto estetiikan luentoihin* (Einleitung). Teoksessa *Vorlesungen über die Ästhetik (1835–1838)*. Toim. H. G. Hotho). Suom. Oiva Kuisma, Risto Pitkänen & Jyri Vuorinen. Gaudeamus, Helsinki 2013. 178 s.

Nykyään vaikeana ja kuivana filosofina pidetty G. W. F. Hegel (1770–1831) oli suosittu luennoija. Hänen opetustaan seurattiin kiinnostuneesti ja ahkerasti, ja hänen tyyliinsä vaikuttaa olleen ennemminkin innostava kuin pitkäveiteinen. Hegelin kuoleman jälkeen hänen oppilaansa Heinrich Gustav Hotho toimitti opiskelijoiden muistiinpanojen ja Hegelin luentokäsikirjoitusten pohjalta 1500-sivuisen mötkälään estetiikasta. Taannoin suomennettu *Taiteenfilosofia* on tämän teoksen johdanto.

Taiteenfilosofia ei siis ole kirjoituksena Hegelin omaa käsialaa, vaikka sen ajatukset ovat tunnustettavasti hänen omiaan. Niinpä takakansitekstin väite, että *Taiteenfilosofia* ”tarjoaa selkeästi viitotetun väylän vaikeatajuisen filosofin ajatteluun” ei kenties pidä paikkaansa sikäli, että muotoilut eivät ole Hegelin omia. Teos ei ehkä ole omimmillaan kuninkaantienä Hegelin ajattelun kokonaisuuden ja systeemin ymmärtämiseen.

Kirja on kuitenkin helposti lähestyttävä, kielellisesti kirkas ja tyylikäs. Kiittää sopii myös taitavaa ja huolellista suomennosta, joka onnistuu aukomaan rakenteita ja välttämään tyypillistä vierassanajargonismia. Käännösratkaisuja on perusteltu vaikkavasti selitysosiossa. Kirja on pehmustettu hyvin ja asiantuntevasti osuvilla viitteillä, selityksillä, hakemistolla ja parilla johdannolla. Lukija ei takuulla joudu törmäämään suoraa päätä systeemijärkäläeseen. Teos alkaa Oiva Kuisman esipuheella, Jussi Kotkavirran yleisellä ”Johdatuksella Hegelin ajatteluun” ja Kuisman ”Katsauksella Hegelin taiteenfilosofiaan”. Lopusta löytyvät vielä selitykset, kirjallisuus ja hakemisto. Kaikki tarpeellinen on, ja ehkä vähän ylikin.



Estetiikan asiat

Hegel määrittää estetiikan tutkimusalueeksi taiteet, tarkemmin sanottuna kaunotaiteen (*die schöne Kunst*), ja tutkimuksen toimintataivaksi filosofisen tarkastelun. Niinpä asianmukainen nimi hänen ”estetiikalleen” on oikeammin ”kaunotaiteen filosofia” (47).

Kauneuden käsite on siis Hegelin taiteenfilosofian perustana. Taiteen kauneus ei kuitenkaan ole Hegelille ”pelkkä” käsite tai idea: hän kritisoi Platonin tarjoamaa oppia kauneudesta, totuudesta ja hyvyydestä liian abstraktina metafysiikkana, joka on korvattava konkreettisemmalla ja syvemmällä ymmärryksellä. Kauneuden filosofisen käsitteen on kyettävä sulauttamaan itsessään yleinen käsitteellisyys erityiseen, konkreettiseen ja ainutkertaiseen; sen on kyettävä merkitsemään, tiedostamaan ja tulkitsemaan materialisoitunut, yksilöitynyt idea sen ominaislaadun mukaan: ”Filosofian on avattava ja todistettava kohteensa tämän oman sisäisen välttämättömyyden mukaan. Vasta tällainen

selitystapa tekee tarkastelusta tieteellistä.” (59) Hegel edellyttää taiteenfilosofialta hermeneuttista tarkkuutta.

Hegelin mielestä myös taiteen kauneus oikein ymmärrettynä on luonnollisen, aistisen, singulaarisen, satunnaisuuksille alttiin kokemukSELLISUUDEN ja yleisen, käsitteellisen, lainomaisen idean yhtymäkohta. Taide sopii hänen mukaansa filosofisen tarkastelun kohteeksi, sillä se on materiaalisesta perustastaan huolimatta ”laadultaan henkistä”, ajattelevan hengen ilmaisua ja itsensä-tunnistamista, vaikka ilmenee aistisissa ja yksittäisissä hahmoissa. Hegel osoittaakin, että juuri tämä kahtiajakaisuus on taiteen omin olemus, merkitys ja merkitsemisen tapa.

Hegelille taide on siis yhtä lailla totuuden tulkintaa ja ilmausta kuin filosofia. Mutta siinä missä filosofia on käsitteellistä, taide on idean aineellinen, aistinen esitys. Taide omimmillaan ei suinkaan rajoitu lumevaikutukseen: Hegel kertoo mainion anekdootin, jossa eräs lemmikkiapina erehtyi haukkaamaan elävästi maalattua turilaan kuvaa (ja onnistui vain tuhoamaan representaation sen sijaan, että olisi saanut ruokaa). Myöskään muodollinen taitavuus tai käsityöläistäito ei Hegelin mukaan riitä taiteen kriteeriksi: toisessa anekdootissa mies, joka heitteli erehtymättömästi linsejä pieneen aukkoon, sai Aleksanteri Suurelta tyhjänpäiväisen taitonsa palkaksi vaikkavasti linsejä.

Taiteen päämääränä ei ole huijata apinoita eikä tehdä taitavia temppejuja. Sen ei liioin ole määrä olla hyödyksi poliittisesti, taloudellisesti, pedagogisesti, moraalisesti, teologisesti tai millään muulla kuviteltavissa olevalla välineellisyyden tavalla. Sillä on oltava oma sisäinen tarkoituksenmukaisuutensa ja tehtävänsä,

eikä se siis voi olla minkään lisäarvon tuotannon palveluksessa. Hegelillä on sanansa sanottavana myös egosteleavasta taiteilijasubjektista, ironisesta etäisyydestä esitettyyn kohteeseen ja taiteesta, joka palvelee yksinomaan tarkoituksiperän, periaatteen tai ajatuksen koturnina tai naulakkona. Näissä tapauksissa taide on alistettu välineeksi eikä siis ole ”korkeimmassa määrittäessään”, omassa ominaislaadussaan, vapautessaan ja tuuudessaan.

”Taiteen kuolema”

Taiteenfilosofiaan sisältyy myös Hegelin kuuluisa huomautus taiteen aikakauden hiipumisesta. Väite on vedetty tappiin tulkitsemalla se ”taiteen kuolemaksi”. Hegelin mukaan taide elävimmillään ja totuudellisimmillaan on menneisyyden asia ja ”siirtynyt *mieltämisen* piiriin” (58). Tämä ei välttämättä kuitenkaan tarkoita, että taide olisi kuollut. Dialektisesti ajateltuna näyttää ennemminkin siltä, että taiteenfilosofia on Hegelille taiteen varsinaista todellistumista ja sen merkityksen täyttymistä, koska hänelle vasta välitys tekee kokemuksesta ja sen merkityksestä tiedostettavan.

Taide on olemukseltaan yhtä lailla kaksihakmoinen kuin ihminen itse, joka taiteen tavoin on polaarisuuksien leikkauspisteessä, sekä materiaa että henkeä, sekä luonnonvälttämättömyyden että hengen vapauden valtakunnissa. Voidaan tiivistää, että Hegelille taiteen tehtävänä on sekä olla tässä ristivedossa että esittää eli välittää se ihmiselle itselleen tunnistettavassa ja tiedostettavassa muodossa. Tällöin ihminen luotaa ja käsittelee taiteessaan omaa olemistaan siinä maailmassa ja sellaisena oliona kuin on, ”toteuttaa itseään ulkoisissa olioissa”, mikä on ihmiselle luontaista ja olennaista ja myös taiteen taustalla: ”Poika heittää kiven jokeen ja ihailee sitten veteen piirtyviä renkaita teoksena, jossa hän saavuttaa näkemyksen siitä, mikä on hänen omaansa.” (82)

Vasta tämä välitys saa ihmisen kokemaan itsensä tietoisena, ja vasta sen tulkinta saa hänet tiedostamaan omaa olemisen tapaansa. Hegelille taiteenfilosofia siis näyttää olevan todella välttämättömässä kytköksessä taiteeseen – jopa osa sitä, sillä taiteen välityksenä se on taiteen itsestään tietoiseksi tulemisen vaihe.

Taide ei ole Hegelille kuollut vaan vasta nousemassa merkitsemään historiallisesti, yli oman syntyhetkensä ja merkitysyhteytensä. Koska merkitys on välittömän ja välillisen yhteisyyttä tiedostamisessa ja ilmaisussa, taide tulee historiallisesti tunnetuksi, ymmärretyksi ja täydelleen merkitseväksi vasta välityksensä, taiteenfilosofian, myötä. Hegelille taide saa täyden painoarvonsa vasta absoluuttisen hengen tietoiseksi tulemisen kehityskulussa, joka on yhtä kuin maailmanhistoria. Niinpä Hegel ei voi pitää taidetta hengen korkeimpana ilmentymänä vaan sisällyttää sen systeemiinsä askelmana kohti ilmestysuskon ja lopulta filosofian tietoisuutta.

Tämä käsitys ei kuitenkaan tee Hegelin taidekäsitteestä välineellistä. Suhteutumisen päinvastoin tekee taiteesta vapaata, sillä toimiessaan ja vaikuttaessaan oman erityislaatuensa mukaisesti (ja siten vertautuen toisiin hengen itsetiedostamisen tapoihin) taide tuo ilmi ja välittää oman tulkintansa ihmisestä ja vapaudesta. Taiteenfilosofia sen sijaan on Hegelille tapa kohottaa taiteessa esitetty totuus aikakaudelle ominaisemmalle, tietoisemmalle tasolle. Voidaan siis väittää, että Hegelille taide eli hänen aikanaan henkemminkin kuin koskaan.

Vapaus

Kantin vaikutusvaltainen *Arvestelukyyn kritiikki* on selvä viitepiste Hegelin taiteenfilosofialle, vaikkei mitenkään määrää sitä. Hegel tukeutuu Kantin luonnehdintoihin esteettisestä kokemuksesta intressittömänä mieltymyksenä, päämäärät-

tömänä tarkoituksenmukaisuutena, käsitteettömänä yleisyytenä ja välttämättömänä mieltymyksenä.

Kantille luonto on välttämättömyyden valtakuntaa. Toimiessaan oman aineellisen luontonsa mukaan ihminen toimii peräänantamattoman kausaliteetin ja riippuvaisuuden vallassa. Ihmisellä on kuitenkin myös moraalinen luonto, jonka mukaan toimiessaan ihminen on vapaa ja toteuttaa henkistä ominaislaatuunsa. Nämä kaksi valtakuntaa ovat kuitenkin ristiriidassa, ja Hegel antaa Kantille postuumia pisteitä siitä, että tämä luonnostaa yhtymäkohdan juuri estetiikkaan. Myös Hegelin mukaan vapaus ja välttämättömyys kohtaavat ja sovituvat nimenomaan esteettisessä kokemuksessa.

”Taiteen vapaus” on kauhtunut käsite. *Taiteenfilosofiassa* se kuitenkin saa pitkälle ajatellun merkityksen. Se ei merkitse mielivaltaa ja piittaamattomuutta taiteen *teknisen* tarkkuudesta eikä irtautumista eletystä todellisuudesta: koska taiteen todellinen tehtävä Hegelin mukaan on ”saattaa hengen korkeimmat pyrkimykset tietoisuuden piiriin”, ”kaunotaiteet eivät voi ajalehtia villin pidäkkeettömästi mielikuivituksen varassa, sillä henkiset pyrkimykset asettavat sen sisällölle tiettyjä kiinnekohtia, vaikka sen muodot ja muodosteet ovatkin moninaisia ja määrättömiä” (61).

Jos ajatusta pelkistetään, taiteen ilo ja nautittavuus ovat sen riippumattomuudessa hyötysuhteista, sen ”ylellisyydestä”, palvelemattomuudessa. Taiteilijan koitoksena on tulkita ideaa aistisesti, ja taiteenfilosofian tehtävänä on tulkita idean aistista esitystä käsitteellisesti – tunnistaa teoksen aintukertainen, itsessään merkitsevä erityislaatu ja tulkita, miten se suhteutuu taiteen kauneuden ja sen esityksen totuuden ideoihin.

Opiskelutoverinsa Friedrich Hölderlinin tavoin Hegel katsoo ihmisen olevan olemuksellisesti kaksihakmoinen ”amfibioeläin, jonka

on elettävä kahdessa vastakkaisessa maailmassa” (107). Hegelin mukaan ihmisen tehtävänä on suuntia kohti tämän ristiriidan ratkaisua, jossa vastakkaisuus sekä kumottaisiin että säilytettäisiin korkeammassa muodossa. Taiteen erityistehtäväksi hän määrittää ihmisen tai hengen kaksihakmoisuuden aistisen esityksen ja tulkinnan ja sen myötä ristiriidan ratkaisemisen eli tuomisen tiedostettavaksi. ”Totuus on vasta [abstraktin ja konkreettisen] sovituksessa ja yhteyteen saattamisessa” (108). Vasta pyrkiessään (tai kenties hoippuessaan tai kaatuessaan) kohti tätä totuutta ja yhteyttä ihminen on vapaa.

Luonto ja hampaiden kiristys

Toisin kuin Kant, Hegel häätää luonnonkauneuden estetiikan aihealueelta. Kantille luonnon kauneus ja erityisesti ylevyys olivat malliesimerkkejä esteettisestä kokemuksesta ja auttoivat avaamaan tuon kokemuksen perustoja ja taiteen merkitystä. Sen sijaan Hegelin järjestelmässä taiteenfilosofian kohteeksi istuu ainoastaan sellainen hengen-tuote, jossa käsite ja hahmo muodostavat ei-välineellisen, itsessään riittävän, vapaan, ideaalisen ykseyden. Auringonlaskulla ja linnunlaululla on yhtä vähän sijaa Hegelin taiteenfilosofiassa kuin kesäteatterinäytännöllä ja Guccin väskyllä.

Estetiikan rajauksen vuoksi *Taiteenfilosofiassa* näyttää, että herasteleva henki alistaa luonnon merkityksettömäksi materian mykkydeksi ja mekaaniseksi lainomaisuudeksi: ”Hengen ja sille kuuluvan taidekauneuden *ylemmuus* luontoon nähden ei kuitenkaan ole pelkästään suhteellista, sillä ensisijaisesti *todellista* on kaiken itsensä sisällyttävä henki.” (48–49) Posthumanistin ja ekologisen tiedostajan ohimosuonet alkavat pullistua. Hegelin tulkinta luonnon ja taiteen suhteesta ei kuitenkaan ole niin mauton kuin aluksi vaikuttaa.

Hegelin dialektisessa filosofiassa välittömyys ja tiedostava henki eivät sovi yhteen. Välitöntä ymmärrystä ei ole. Hegelille välitetty on aina tietoisuuden kannalta korkeampaa kuin välitön; esimerkiksi *Logiikan tieteen* alussa Hegel havainnollistaa, miten objektiivisen logiikassa välitön (oleminen) itse tuottaa tietoisuuden hengen näkökulmasta negaation (ei-minkään), välityksensä ja tulemisensa itsessään puhtaaksi eroksi ja sen myötä toiseksi itselleen.

Lienee väistämätöntä, että Hegelin systeemissä objektiivinen henki ja sille ominainen tietoisuuden välillisuus on nostettu korkeammalle istuimelle kuin luonnon tiedostamaton välittömyys. ”Luonnonkauneuden äärellä koemme olevamme liian *epämääräisessä* tilassa, vailla *kriteeriä*” (49). Kriteeri eli määreisyys liittyy Hegelin ajattelussa negaatioon tai rajautumiseen, joka on tietoisuuden edellytys. Luonnonkauneuden äärellä tuo raja liudentuu, eikä luonto itsessään siksi sovellu Hegelin esteettisen filosofian kohteeksi. ”Hengen on hankalampaa tunkeutua idean yhteyteen luonnon ja arkitodellisuuden kovan kuoren läpi kuin taideteosten kautta.” (56)

Välitys on yhteys, ei ero. Kaiken itseensä sisällyttävä henki on Hegelille todellisinta. Koska tämä henki käsittää eli yhdistää itsessään kaiken, se ei ole irrallaan hahmoista tai materiaalisuudesta, vaan ainoastaan niiden kanssa ja myötä. Hegel määrittääkin taiteen erityislaaduksi sen, ”että se esittää korkeimmatkin asiat aistein havaittavassa muodossa ja tuo ne näin lähemmäs luonnon omaa ilmenemistapaa, aisteja ja tuntemista” (54). Kaunotaiteen teokset ”toimivat ensimmäisenä sovittavana välittäjänä [...] luonnon ja rajallisen todellisuuden sekä toisaalta käsitteellisen ajatuksen rajattoman vapauden välillä” (55).

Hegelin ajattelun ihmiskeskeyttä ei voi kiistää. Voidaan silti

mieltä, onko luonnon sivuuttaminen estetiikan asiana välttämätöntä. Hegelille absoluuttinen henki on ja vaikuttaa kaikessa olevassa, ja myös luonnon itsensäkin on siis oltava henkinen, vaikkakin tiedostamattomasti, välittömästi. Perustellessaan, miksi taiteen tehtävä ei voi olla pelkkä teknisesti taitava luonnon jäljittely, Hegel luonnostaa taiteen tehtäväksi elämän ja sen elävän ilmaisun yhdistämisen: ”Satakien liverrys kiinnostaa meitä sen kummutessa ihmistunteen tavoin tahattomasti linnun omasta elämästä [...]”. (95)

Jos taideteoksen tehtävänä on olla ja ilmaista luonnon ja tietoisuuden hengen välitystä ja estetiikan tehtävänä tutkia, mitä tässä välityksessä tapahtuu, eikö saman voisi ulottaa myös luonnonkauneuden kokemukseen? Eikö voisi ajatella, että ihmisen kokiessa esteettisesti linnunlaulua, joka ilmaisee luonnon elämää, luonto tiedostaa omaa käsitettään ihmisessä? Taideteoksen tavoin myös tässä kokemuksessa tapahtuu aineellisen luonnon ja vapaan hengen välitys, kun ihminen henkisenä luonnonoliona tulee tietoiseksi luonnonkauneudesta. Vaikka luonnonkauneus itsessään olisi ”liian *epämääräisessä* tilassa, vailla *kriteeriä*”, eikö sen *kokemuksessa* ole kuitenkin oma säännönmukaisuutensa, jota voisi tulkita filosofisesti?

Hegelin henkikeskeytyksestä huolimatta on lopulta tunnustettava, että taide ei ole hänellekään jonkinlainen *jin-jangilla* koristeltu itseriitoinen Parmenideen pallo vaan myös ihmisten keskinäistä välitystä: ”[T]aideteos ei ole [...] luonnollisen itseriitoinen vaan olemukseltaan kysymys, puhuttelu, jonka on määrä synnyttää vastakaikua toisen rinnassa, kutsu muille mielille ja hengille.” (127) Juuri näin ihminen tiedostaa taiteessa vapaasti omaa kahtalaista olemustaan ja erottaen yhdistävää rajautumistaan toisiin ja maailmaan.

RISTO KOSKENSILTA

Tarpeellista puhetta kuolemasta

Kuoleman kulttuurit Suomessa. Toim. Outi Alanko, Sari Kivistö & Virpi Mäkinen. Gaudeamus, Helsinki 2014. 270 s.

Kuolema on viime vuosikymmeninä herättänyt yhä enenevässä määrin julkista kiinnostusta. Kotimaassamme trendi on näkynyt ainakin radio- ja televisio-ohjelminä, elokuvina, taidenäyttelyinä, yleisluentoina, yleistajuisina tietokirjoina ja osittain niidenkin lietsomana julkisena keskusteluna. Myös akateemisessa maailmassa on aiheesta innostuttu, mistä kielii erityisesti Suomalaisen kuolemantutkimuksen seuran¹ perustaminen joitakin vuosia sitten. Samaa kertoo se, että Suomen kulttuurirahasto katsoi ihmisen kuolevaisuuden siinä määrin poikkeusteellisesti kiinnostavaksi ja yhteiskunnallisesti merkittäväksi teemaksi, että se päätti rahoittaa aiheeseen keskittyneen Helsingin yliopiston tutkijakollegiumin kolmivuotisen hankkeen². Filosofin Sami Pihlströmin luotsaama projekti järjesti sisätieteellisen toiminnan lisäksi yleisöluentosarjan, jonka pohjalta ilmestyi vuoden alussa Outi Alankon ja kumppaneiden toimittama artikkelikokoelma *Kuoleman kulttuurit Suomessa*.

Kuolemasta sieltä & täältä

Joitakin poikkeuksia lukuun ottamatta teoksen 14 kirjoitusta kuvaavat hyvin perustellusti, kirkkaasti ja vailla turhaa paatosta jonkin tieteenalan, taiteen tai suomalaisen käytännön suhdetta kuolemaan. Kirjoitukset on koottu kolmeksi kokonaisuudeksi: otsikon ”Hyvä kuolema” alla kuolemaa käsitellään lääketieteen ja hoidon sekä taiteen ja julkisen keskustelun kannoilta. ”Yhteisöllinen kuolema” -osio kuvaa suomalaisen yhteiskunnan tapaa käsitellä yksilön kuolemaa. Kirjoitukset aloittavat suomalaisista kuolemanrituaaleista, koskettelevat vanhustenhoitoa ja perinnönjakoa ja päättyvät kuvailemaan



Mika Myllylän poismenon julkista ruodintaa.

Viimeinen osio ”Lopullinen kuolema” on hajanaisin ja tasoltaan vaihtelevin. Osion aloittava, eri uskontojen kuolema- ja kuolematonmuuskäsityksiä kuvaava kirjoitus on tiivis ja informatiivinen. Sitä seuraavat kirjoitukset eivät ole niin onnistuneita. ”Kuoleman ja kuolematonmuuden biologia” on sekava ja keskittyy lähinnä esittelemään bioalan viimeisiä tutkimuskysymyksiä. Samoin itsemurhaa tarkasteleva teksti on omituisesti painotunut Lauri Rauhalan ihmiskäsityksen esittelyyn. Vaikka tämän psykologi-filosofin aatokset eittämättä ovat käsittelyn arvoisia, silti rauhalainen näkökulma itsemurhaan näyttyy kuolemaan yleisesti keskittyvässä teoksessa omituisen satunnaiselta ja kapealta. Osion viimeisin kirjoitus, Sami Pihlströmin pohdiskeleva teksti kuolemasta ja elämän merkityksellisyydestä, on taas onnistuneempi. Kirjan päättävä irralliseksi jäävä ”Epilogi”, jossa oikeushammaslääketieteen konkari Helena Ranta muistelee työtään erinäisten kriisien uhrien tunnistamiseksi.

Kuoleman kulttuurit Suomessa tarjoaa paljon tietoa kalma-asioista ja järkevää pohdintaa niiden ympäriltä. Esineenä kirja on miellyttävä. Vain jotkin paino- ja taittovirheet sekä jokunen vähemmän onnistunut kirjoitus antavat pientä sijaa moitteille, mutta kaiken kaikkiaan teos on hyvin onnistunut ja tarpeellinen kulttuurituote.

Onko kuolemanpelko viisauden alku?

Monet teemat toistuvat läpi teoksen, ja useimmat niistä ansaitisivat laajan käsittelyn. Keskityn kuitenkin yhteen, kuoleman pahuuteen ja pelkoon, jota kuolema synnyttää. Akatemiatutkija Mikko Salmela erittelee kolmenlaisia mahdollisia syitä ilmeisen universaalille vaikeudelle kohdata kuolevia ja ajatusta omasta kuolemasta: ensinnäkin voi olla vaikeaa tuntea empatiaa kuolevaa kohtaan ja samastua hänen asemaansa, koska useimmat ihmiset eivät aktiivisesti koe tai ole koskaan kokeneet oman kuolemansa läheisyyttä. Toisaalta omaa kuolemaansa on hankalaa jatkuvasti pitää mielessä, koska silloin sitoutuminen oikeastaan mihinkään on useimmille psykologisesti ylivoimaista. Meillä on Salmelan mukaan jopa biologisperäisiä taipumuksia vältellä oman kuolemamme ajattelemista. Kolmanneksi erinäiset kulttuuriimme kuuluvat uskomukset kuoleman jälkeisestä elämästä tai elottomuudesta voivat tavalla tai toisella aiheuttaa kuolevan läheisille itselleen ahdistusta.

Edellisten selitysten lisäksi Salmela viittaa Martin Heideggerin ajatukseen, jonka mukaan oman kuolevaisuuden hyväksymien on ainoa tie ”omimpaan eksistenssiin”. Salmela tulkitsee saksalaissuuruutta niin, että ”[o]man kuolevaisuuden ymmärtäminen ja hyväksyminen voi myös

tarjota ainoan kestäväen lähtökohdan, josta ihmisen on mahdollista tukea kuolevia lähimmäisiä” (59). Teoksen muissa kirjoituksissa mainitaan toinenkin heideggerilaissävyyinen, joskin uskoakseni Heideggerista riippumat- takin varsin yleinen miete: elämäni ja kokemuksen ovat asioita, joita voin ajatella ja ymmärtää, mutta kuolema on niiden puuttumista, enkä siksi voi edes periaatteessa ymmärtää omaa kuolemaani. Tämän välttämättömän vierauden pitäisi sitten aiheuttaa meissä kauhua.

Nämä ovat varmasti viisaita ajatuksia. Oman rajallisuutensa tunnus- taminen on kaiketi välttämätöntä, jos ylipäätään haluaa tulla omaksi itseksensä. Liian syvällisiä selityksiä ei kuitenkaan koskaan tulisi ottaa liian helposti liian todesta – edes kuole- masta puhuttaessa. Toki inhimilliseen eksistenssiin kuuluneen erottomasti jonkinlainen alati uusiutuva transken- dentiaalis-münchhausenilainen vält- tämättömyys kannatella itse itseään, ja tarve pohdiskella omaa kuolemaa on eittämättä yksi niistä tavoista, joilla tämä välttämättömyys ilmenee. Silloin kun niin käy, eksistentiaali- filosofia varmasti auttaa ymmär- tämään oman ja muiden kuoleman herättämää kauhua.

Siltikin tekee mieli kysyä, eikö kuolevan kohtaamisen vaikeus selity jo pitkälti sillä, että kriisissä olevien ihmisten kanssa toimiminen on vaikeaa. Kuoleminen kun on luul- tavasti useimmille suurin ja vaikein kriisi, jonka he joutuvat elämässään kohtaamaan ja josta ei eräessä aika tärkeässä mielessä edes voi selvitä. Ja toisaalta eikö olisi mahdollista, että oman kuoleman ajattelun välttely johtuu toisinaan siitä, että yksinker- taisesti tykkää elää ja että tässä nyt on vielä kaikenlaista kesken? Ehkä kuoleman mietiskely on usein vain aika turhaa, koska *käytännössä* kuolema on hyvinvoivalle länsimaalaiselle to- dennäköisesti aika kaukainen asia. Banaalia, mutta eksistentiaaliajattelun rinnalla käypä selitystapa tämäkin.

Kuolema ja elämän merkitys

Ajatus kuoleman roolista elämän mer- kitystä ymmärrettäessä nousee esiin

myös Sami Pihlströmin kuoleman pa- huutta pohtivassa kirjoituksessa, jossa hän esittää Todd Mayn muotoileman kuoleman paradoksin: ”niin (väistä- mätön) kuolemani kuin (illusorinen) kuolemattomuuskin tekee (tai tekisi) elämästäni merkityksettömän” (225). Idea on siinä, että toisaalta voidaan väittää, että minun elämälläni ei ole merkitystä, koska väijäämättä lopulta kuitenkin kuolen, minun unohdetaan ja kaikki mitä olen saanut aikaiseksi tuhoutuu. Ja toisaalta on väitettävissä, että itse asiassa juuri kuoleman puu- tuminen ja ikuinen elämä tekisi elä- määstä ja kaikesta toiminnasta merki- tyksetöntä, koska silloin kaiken voisi aina tehdä myöhemmin ja tarve tehdä yhtään mitään *nyt* häviäisi. Koskaan ei siis olisi syytä tehdä mitään, ja kaikki olisi merkityksetöntä.

Pihlström esittää lyhyessä tilassa ansiokkaan selkeästi kohtuullisen vaikeutakin ajatuskulkuja. Itse aja- tukset eivät vain vaikuta kulkevan kovin ansiokkaasti. Ensinnäkin on epäuskottavaa, että ”[ä]hättömän pitkän ajan kuluessa kaikki mah- dollisuudet toteutuisivat” (223) ja siis että edes kuolematon voisi aina tehdä kaiken joskus myöhemmin. Toisaalta ei ole myöskään mitenkään selvää, mistä kuolemattomien mo- tiivit riippuisivat. Ehkä heidän toi- sinaan on tehtävä tarpeensa ja juuri silloin, kun aivan pakottava tarve sattuu iskemään. Ylisummaan kuole- mattomuutta viljelevä ajatuskoe näyttäisi – niin kuin ajatuskokeilla on tapana – sortuvan omaan abstrak- tisuuteensa ja fantastisuuteensa. Sen perusteella on vaikea sanoa asiasta mitään suuntaan tai toiseen.

Uskoakseni ongelman ydin on silti paremminkin ilmeisen ylei- sessä taipumuksessa ajatella asioiden merkityksellisyttä jossain määrit- telemättömässä, asioita itseään suu- remmassa mittakaavassa. Tällöin merkitys tulee aina jostain ylempää, jostain isommasta. Tämä on ongel- mallista, koska kaikki näyttäisi kui- tenkin olevan väijäämättä tavalla tai toisella rajallista – koska elämä loppuu ja koska maailmankaik- keuskin on ilmeisesti käytännössä ää- rellinen. Aina on viimeinen, suurin mittakaava, jolle ei ole enää taustaa,

joka kykenisi tarjoamaan merkitystä. Siksi merkityksellisyuden ymmärtä- minen näin johtaa nihilismiin.

Joskus tällainen ajattelu tuntuu olevan kiihkeän kaiken tallentamisen tarpeen taustalla. Kaikki tärkeä ha- lutaan muistaa, äänittää, valokuvata ja dokumentoida, säilyttää joskus myöhemmäksi. Ikään kuin asioilla olisi merkitystä vain, jos ne edes jossain mielessä säilyvät. Siltikin lienee selvää, että myös vaikka yk- sityinen tuntemus, ajatus tai vaiku- telma, joka hetkessä kiiti tajuntani läpi ja painui sitten takaisin unoh- duksiin, voi olla merkityksellinen.

Ilmeisestikään juuri mikään ei ole kovinkaan merkityksellistä koko kosmoksen mittakaavassa, mutta koska monet asiat kuitenkin ovat merkityksellisiä, kosmoksen mitta- kaavalla ei selvästi ole paljonkaan väliä. Samoin minun elämälläni ja useimpien muiden ihmisten elämällä ei ole juurikaan merkitystä koko ih- mismikunnalle, mutta se vain osoittaa, että ihmiskunnan mittakaava ei ole kovin hedelmällinen lähtökohta, jos ollaan kiinnostuneita yksittäisen ih- misen elämän merkityksellisyydestä. Ja sama pätee minun koko elämäni ja yksittäisiin askareisiini. Mon- tetkaan puuhani eivät ole merkityk- sellisiä suhteessa koko elämäni. Silti koko elämäni koostuu paljolti siitä, mitä täällä satun kulloinkin toimit- tamaan, ja osa näistä askareista on merkityksellisiä. Elämäni ei siis ole vailla merkitystä.

Näin ajatellen Mayn paradoksin väitteet ovat väärin aseteltuja. Ajatus kuolemasta kaiken merkitykselli- syyden tuojana tai viejänä tuntuu minusta hullunkuriselta. Jos joskus saan lyhyen elinajanennusteen, saatan tosin muuttaa mieltäni. Mutta miksi silloinen käsitykseni olisi nykyistä oikeutetumpi?

Viitteet

- 1 Ks. <http://kuolemantutkimus.com> sekä seuran verkkolehti *Thanatos*: <http://thanatos-journal.com>.
- 2 Ks. <http://www.helsinki.fi/collegium/english/projects/mortality/index.htm>; <http://blogs.helsinki.fi/human-mortality/>.

OLLI-PEKKA TENNILÄ

Kadotetun tiedon kaivauksia

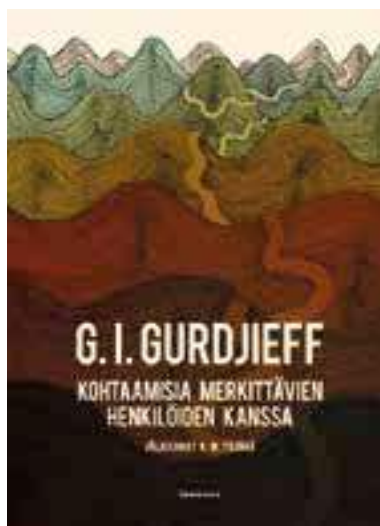
G. I. Gurdjieff, *Kohtaamisia merkittävien henkilöiden kanssa* (Meetings with Remarkable Men, 1963). Suom. Hippo Taatila. Sammakko, Helsinki 2013, 356 s.

G. I. Gurdjieff oli armenialais-kreikkalainen opettaja, joka 1900-luvun alkupuoliskolta lähtien luonnosteli järjestelmäänsä ihmisen henkisten kehitysmahdollisuuksien kartoittamiseksi. Gurdjieffin kolmiosaiseksi jääneestä kirjallisesta pääteoksesta *All and Everything* (*Beelzebub's Tales to His Grandson* 1950, *Meetings with Remarkable Men* 1963, ja postuumisti julkaistu *Life is Real Only Then, When I am* 1974) on ensimmäisenä saanut suomennoksensa järjestyksessä toinen osa, *Meetings with Remarkable Men*. Hippo Taatilan käännös on varsin laadukas ja mietitty.

On ymmärrettävää, että trilogiasta on haluttu kääntää ensiksi juuri tämä keskimmäinen osa, sillä ensimmäinen, *Beelzebub's Tales to His Grandson*, on tyyliään toista osaa huomattavasti allegorisempi ja hermeettisempi ja niin ollen myös melko hankala lukijan kylmiltään lähestyä. Itse olen aiemmin lukenut vain trilogian ensimmäistä osaa, joten jopa yllätyin hieman käsillä olevan kirjan tyyllisestä konventionaalisuudesta.

Kirjalliset genret

Kohtaamisia merkittävien henkilöiden kanssa tulee lukeneeksi samaan aikaan useiden kirjallisten lajityyppien kautta. Yhtäältä se on omaelämäkerrallinen teos, joka käsittää katkonaisia jaksoja tekijän nuoruusvuosista aina myöhempiin vaiheisiin, kohti neljäntenä tienä tunnetulle metodille omistetun instituutin syntyä. Näin muodoin kertomus uomautuu kertoja-kirjailijan persoonan kehitystarinaksi, jossa hänen taipumustensa ja poikkeuksellisten kykyjensä syyt nähdään juontuvan toisaalta



vanhempien näkemyksellisistä kasvatusoimista, hieman myöhemmin opettajien vaikutuksesta ja toisaalta eräiden muiden ihmisten käänteentekevistä kohtaamisista. Toisin kuin kirjan tahallisen pompöösistä nimestä voisi ohikulkija päätellä, saavat henkilöt merkittävyytensä jostain muusta kuin ulkoisista tunnusmerkeistä käsin (suomennos ”henkilöiksi” tuntuu vielä vahvistavan tätä mahtailevaa vaikutelmaa). Ristivalotus on osa teokselle ominaista jyrkille kontrasteille perustuvaa huumoria, joka jatkuu kautta linjan esimerkiksi juuri erilaisten yhteismitattomien lajityyppien hyväksikäyttönä.

Omaelämäkerrallisuuden ohella teos nimittäin sijoittuu tyyllisesti 1900-luvun alulle tyyppilliseen seikkailu- ja retkikuntakirjallisuuteen, todistajankertomuksiin matkoilla kohdatuista ihmeistä. Matkakertomuksiin lukeutuvana teos olisi kuitenkin varsin katkonainen ja viitteellinen. Tämä lajipiirre punoutuu kirjassa yhteen kertojan jo varhain poteman uteliaisuuden kanssa, mitä tulee niin kutsuttuihin yliluonnolisiin tai selittämättömiin ilmiöihin.

Näistä koetuista tapauksista kasvaa hiljalleen yhä pakahduttavampi toisuuden jano, jonka tyydyttämiseksi Gurdjieff omistaa koko elämänsä.

On perusteltua puhua myös veijarikirjallisuudesta, sillä kertoja tuntuu mielellään jakavan tarinoita neuvokkuudestaan haasteellisten tilanteiden edessä:

”lainasin vuokraemännältäni saksia, saksin varpusen kanarianhempon näköiseksi ja värjäsin linnun keltaisella aniliinivärillä. Vein lintuni Samarkandin vanhaan kaupunginosaan, missä esittelin sen harvinaislaatuiseksi Amerikan kanarianlinnuksi ja tein heti kaupat. Veloitin linnusta kaksi ruplaa ja ostin ansaitsemillani rahoilla yksinkertaisimpia mahdollisia lintuhäkkejä. Aloin myydä varpusiani häkeissä ja kahden viikon aikana myin jopa kahdeksankymmentä ’Amerikan kanarianlintua’” (164).

Ehkä tekijä ajatteli tällaisten veijarikuvausten vastaavan aikansa lukijan kirjallista mielenkiintoa tai herättelevän hänen kuvittelukykyään. Kekseliäisyys taloudellisten ongelmien edessä heijastelee näkemystä, että joskin henkisen työn kannalta täysin toissijaista, on resurssien järjestäminen samalla välttämätön toiminnan ehto, joka täytyy aina tarpeen tullen ratkaista. Myös jonkinlainen kaitselmus, odottamaton apu, tekee työtään usein hädän ollessa suurimmillaan. Selvää on ainakin, että tämäkin kirjallinen teos on osa Gurdjieffin laajempaa strategista työkalupakkia, jolla on ensi sijassa ajateltu olevan välineellistä arvoa *Työlle*, Gurdjieffin *ihmisen harmonisia kehitysmahdollisuuksia* tutkivalle projektille.

Neljänneksi on syytä nostaa esiin anekdootit, allegoriat, sananlaskut ja motiivit, joita kirjaan

on upotettu ja joiden varaan sen muodostama ajattelu kasvaa: ”Vain hän, joka on omaksunut riittämiin tietoa varjellakseen tasapuolisesti huomaansa jätettyjä sutta ja lamasta ansaitsee ihmisen nimen ja voi luottaa siihen, mikä häntä kohtaan on Ylhäältä suunniteltu.” Edellisen kaltaisista solmukohdista lähtee sukeutumaan laajempi ihmisen kehittymisen ongelmia ja mahdollisuuksia koskeva dynamiikka, jota tosin kyseinen teos ei itsessään satunnaiselle lukijalle vielä avaa, mutta sen sijaan saattaa herättää uteliaisuuden. *Susi* vastaa Gurdjieffin systeemissä aistista todellisuutta, *lammas* tunteellista ja allegorian *hän* puolestaan älyllistä puolta ihmisessä. Siinä missä idässä tunnetaan klassisesti *joogin* (äly), *munkin* (tunne) ja *fakiirin* (aisti) työt, pyrkii *neljäs tie* yhdistämään kaikki kolme henkisen opiskelun aspektia, niin että ihminen kykenisi arkielämässä tekemään työtä tietoisemmän olemassaolon hyväksi.

Tiedon luonne

Olennaisiin ja samalla kirjan muutoin hajanaista rakennetta kannatteleva logiikka käy ilmi jo nimessä. Kirjansa aiheen G määrittelee seuraavasti: ”voimme kutsua merkittäväksi henkilöä, joka erottuu kaltaistensa joukosta mielenrikkautensa ansiosta, sekä tietää, miten hillitää luonteestaan viriäviä ilmaisumuotoja ja suhtautuu samalla oikeudenmukaisesti sekä kärsivällisesti toisten heikkouksiin.” (44) Suuren osan teosta kertoja ikään kuin väistyy tieltä, tai pikemminkin antaa äänen matkansa varrella kohtaamilleen ihmisille, joita pitää kyllin merkittävinä. Ele on aivan erityisen viehättävä, sillä kertoja tuntuu todella kykenevän kuuntelemaan ihmisten

erilaisia luontumuksia ja jakamaan ne lyhyissäkin katkelmissa. Hän puhuu usein kauniisti heistä, ja juuri tässä kyvyssä kuunnella on teoksen todistusvoima. Ihmiset ovat erilaisia ja näissä luontumuksissaan heijastelevat varsin erilaisen tiedon mahdollisuuksia. Syntyy myös vaikutelma, että koko kirjan tyyli ja huomioiden mittakaava on perustettu näiden havaintojen pohjalle. Tämä on olennaista mainita, koska kerronta on monin tavoin läpitunkemattoman epäuskoittavaa, ja jos kirjaa erehtyisi arvioimaan näitä kerronnallisia piirteitä koskevien mittapuiden mukaan, joutuisi helposti harhateille. Tarkoitin, että sellaiset todellisuusvaikutelmia aikaansaavat *punctumit* tai *objektiiviset korrelaatit*, joita lukija saattaisi pitää todistajanlausuntojen todellisuuden mittareina tai vastaavasti sukeutuneen maailman elävyyden ilmauksina, eivät ole kirjan matkojen ja ihmeiden kohdalla useinkaan kovin merkityksellisiä. Pikemminkin kirjassa edetään koko ajan potentiaalisesti allegorisessa maisemassa. Niinpä arvatenkin vaivalloiset matkat ympäri Aasiaa, Pohjois-Afrikkaa, Eurooppaa ja lopulta Amerikkaa sujuvat kuin roolipelissä. Vaikka sijainnit vaihtuvat ehtimiseen, teoksessa vallitsee lopulta jokin toisenlainen, pysyvä paikan tuntu. Tämä johtuu varmasti osittain siitä, että Gurdjieffin kertomukset ovat selvästi muistinvaraisia, jo pitkään psyyken läpi suodattuneita, ja ikään kuin jo osittain profaanista esikuvalliseen horisonttiin siirtyneitä. Muistelmateokseen tämä tavallaan sopiikin hyvin. Tässä ollaan koko ajan rajoilla: suoranaiseen satuiluun tyyli taittuu vain satunnaisesti, mutta satumaisia asetelmia viljellään senkin edestä.

Gurdjieffin kaltainen *tiedon romanttiikka* tuntuu kuulumen pitkälti suullisen perinteen mukaiseen

maailmaan. Kirjallisuudella on siinä osansa, mutta pikemmin kuin kirjallisen ajatuksen kirkkauden mahdollisuuteen, tunnutaan psykologis-strategisista syistä tukeuduttavan tahalliseen sameuteen, vastuksiin ja kitkaan. Syntyy vähän samantapaista turbulenssia kuin Sokrateen (kirjallinen henkilö) taannoisessa kritiikissä kirjallisuutta kohtaan. Gurdjieffia ja Sokratesta voi hyvin muutoinkin asetella rinnakkain, paitsi kreikkalaisina idän ja lännen vaikutteiden rajalla häälyvinä hahmoina, vielä erityisesti toisilleen täysin vastakkaisina *tiedon kättilöinä*. Siinä missä Sokrateesta juontunut perimälinja on koitoisin antiikin kreikkalaisesta agonismista ja kannattelee suurta osaa siitä järjestä tai rationalismista, jonka niin hyvin tunnemme, tuntuu Gurdjieff puolestaan 1900-luvun alun maisemissa kiroavan tuon perimälinjan hedelmät.

Kohtaamisten kieli-, tieto- ja taidokäsityksissä on tiettyjä ongelmia, mutta ne on helppo sulattaa tunnistaessaan ne osaksi laajempaa viettiä. Kadotettujen aikakausien Tietoa koskeva jano on aina paikoitellen pintaan asti pulppuava motiivi, joka ihmistä saattaa ajaa. *'Kulta-ajan'*, *'gnosiksen'* ja *'arkhen'* käsitteet viittaavat kaikki osaltaan *alkuperäiseen olemiseen*, jota koskeva ymmärrys on sittemmin kadotettu. Kirjassa ollaan tämän tästä jonkin hautautuneen kaupungin raunioilla kaivamassa, joskin usein jää epäselväksi, mitä kaivetaan. Tällaiseen kaivaukseen samastuu myös teoksen kirjallisuuskäsitys. Aikana jolloin tietoon ylipäänsä ei paradoksaalisesti oikein enää uskota, tällainen toisenlaisen tai ehkäpä paralleelin tiedon herkeämätön etsintä ja mylläminen on melko harvinaista. Ehkä tiedon täytyy hautua maan sisässä. Ehkä juuri niin *todella tapahtuu* paraikaa.

PETRI RIUKULA

Vihdoinkin Saussure

Ferdinand de Saussure, *Yleisen kielitieteen kurssi* (Cours de linguistique générale, 1916).
Toim. Charles Bally, Albert Sechehaye & Albert Riedlinger. Suom. Tommi Nuopponen.
Esipuhe Carita Klippi. Vastapaino, Tampere 2014. 382 s.

Vihdoin saamme luettavaksemme suomennettuna Ferdinand de Saussuren *Yleisen kielitieteen kurssin*. Tätä on odotettu, eikä turhaan, sillä teos on nautittava ja suomennos erinomainen.

Kurssi on kielitieteen, strukturalismin ja semiotiikan merkkipaaluja. Teos on innoittanut lukuisia seuraajia, tulkitsijoita, kriitikoita ja opiskelijoita jo liki sadan vuoden ajan. Se on tuonut keskusteluun joukon käsitteitä ja erotteluja, joiden avulla kielen ilmiötä tarkastellaan. Suomennos vakiinnuttaa jo käytössä olleista käänöksistä esimerkiksi termit erotteluille ”kieli” – ”kielen käyttö” – ”puhunta”, ”merkki” – ”merkitsijä” – ”merkitty”, ”syntagmaattiset suhteet” – ”assosiatiiviset suhteet”.

Keskustelu teoksen ympärillä jatkuu edelleen. Sen vaikutuksesta eri tieteiden tai suuntausten välillä väitellään puolesta ja vastaan. Oman lisänsä keskusteluun tuovat erilaiset tulkinnat siitä, mitä Saussure oikein sanoi tai tarkoitti. Syynä tähän on osaltaan kirjan syntyhistoria.

Mies ja kolme kurssia

Ferdinand-Mongin de Saussure (1857–1913) syntyi Genevessä kuuluisaan luonnontieteilijäsukuun. Hänen opintonsa suuntautuivat kielentutkimukseen, erityisesti indoeuropeistiikkaan. Aloitettuaan opintonsa Genevessä hän siirtyi Leipzigiin, jossa valmistui tohtoriksi. Saksasta Saussure suuntasi Pa-



riisiin, jossa toimi École pratique et normaleen opettajana ja Pariisiin kielitieteellisen yhdistyksen apulaisihteerinä. Vuonna 1891 Saussure palasi Geneveen itseään varten perustettuun ylimääräisen professorin virkaan. Vuosina 1907–1911 hän piti kolme yleisen kielitieteen kurssia, jotka toimivat käsillä olevan teoksen lähtökohtana.

Kurssien osallistujien muistiinpanoista Saussuren kollegat Charles Bally (1865–1947) ja Albert Sechehaye (1870–1946) toimittivat teoksen postuumisti Albert Riedlingerin avustuksella. Kumpikaan toimittajista ei ollut itse osallistunut kurseille, ja Riedlingerin vain kahdelle ensimmäiselle (Sechehayan vaimon, Margueriten, muistiinpanot kolmannelta kurssilta tosin ovat yhtenä lähteenä, mutta hänen ei

mainita avustaneen toimitustyössä). Muiden muistiinpanojen viisi tekijää ovat kukin seuranneet vain jotakin kolmesta kurssista.

Kurssien sisällöt poikkesivat toisistaan. Samaten Saussuren käyttämät termit ja käsitteet selvästi muuttuivat kurssista toiseen. Tausalla on hänen tuskastuneisuutensa kielentutkimuksen kohteen identiteettiin. Hän hyökkää ajoittain ankarastikin sitä sekaannusta kohtaan, että kieltä pyritään tarkastelemaan samanaikaisesti eri lähestymistavoilla. Erityisesti hän vaatii, että kielen ajallisen ja historiallisen tarkastelun täytyy pysyä erillään staatteisesta, synkronisesta kielen kulloisenkin tilan tarkastelusta.

Synkronisessa tilassa Saussure näkee kielen ”merkkien” järjestelmänä, joka on oleellisesti erojen järjestelmä, vailla substanssia, joka kantaisi kvaliteetteja. Samaten merkit eivät muodosta mitään annettua vaan konstituoituvat kahden toisilleen välttämättömän puolen, ”merkitsijän” ja ”merkityn” vuorovaikutuksesta.

Ensimmäisellä kurssillaan Saussure käsitteli lähes yksinomaan diakronista lingvistiikkaa tuohon aikaan tutun terminologian avulla. Sitä vastoin heti toisen kurssin alussa puututtiin kielen tutkimuksen yleisiin ongelmiin, jotka tuntuivat saaneen Saussuren siinä määrin valtaansa, että johdannoksi tarkoitettu osa venyi aina marraskuusta 1908 tammikuun lopulle 1909. Loppuosa kurssista käsitteli indoeuropeistiikkaa yleiseen kielitieteeseen johdattavana.

Viimeisen kurssinsa Saussure jakoi kahteen osaan käsitellen kieliä ja *kieltä* – alkuosa kosketteli lähinnä diakroniaa, ja vain puolisen tusinaa luentoa oli omistettu staattiselle lingvistiikalle ja kielelle, vaikka tämä osuus on Saussuren omaperäisintä antia kielen ja semiotiikan tutkimukselle.

Toimittajat päätyivät ratkaisuun koota kolmesta kurssista jäsentynyt, systemaattisesti etenevä kokonaisuus silläkin uhalla, että he häivyttäisivät Saussuren luentojen etsiskelevän, pohdiskelevan luonteen. Tämä on sittemmin johtanut loputtomaan ymmärrysten ja väärinymmärrysten suohon. Tämä tosin myös pitää keskustelun Saussuren ympärillä elossa ja vireänä uusien lähteiden ja tulkintatyökalujen ilmestyessä saataville.

Käännös

Julkaistun käännöksen ehdottomana ansiona on sujuva kieli. Tommi Nuopposen käännös tekee kunniaa Saussuren ilmeisen selväsanaisille luennoille, jotka eivät tarttuneet akateemisen kielenkäytön kiemuroihin, vaikka käsiteltävät aiheet olivatkin osin hyvin monivivahteisia. Tähän on varmasti osaltaan vaikuttanut se, että hänen kuulijansa olivat kokeneita kielentutkijoita ja tunsivat aikansa keskustelua. Nykypäivän lukijalla ei kuitenkaan välttämättä ole tätä etua puolellaan, joten ajoittain lukija kaipaisikin viitteitä avukseen. Ala- tai loppuviitteiden puute lisää kirjan luettavuutta, mutta asiaa tun-

tematon voi uteliaisuuden herättyä jäädä paikoin hämilleen.

Viitteiden puute on ehkä siksikin outoa, että tarjolla olisi esimerkiksi Tullio De Mauron erinomaisen perusteellisesti viitteistetty ja kommentoitu italiannos, jonka ranskalaisesta laitoksesta onkin tullut *Kurssin* nykyinen standardieditio. Vastaavasti käytössä on Rudolf Englerin massiivinen *Edition critique* (joka on toiminut Nuopposen käännöksen pohjana). Se sisältää ne lähteet, joista julkaistu teos on koottu.

Eräs käännöksen ratkaisu hieman kummeksuttaa. Selvästi tekninen termi *langue* suomenetaan kieleksi tai kielen järjestelmäksi. Ranskan kielessä Saussure on kyennyt selkeästi osoittamaan määrällisellä artikkelilla, milloin hän puhuu kielestä erityismerkityksessä *la langue* – suomesta tämä mahdollisuus puuttuu. Aiemmin *la langue* onkin käännetty milloin ”Kieli”, milloin ”*kieli*”, milloin jopa jätetty kääntämättä, jotta ero tulisi selväksi. Nuopposen suomennos kuitenkin onnistuu mielestäni etupäässä hyvin erottamaan toisistaan kielen yleensä ottaen ja Saussuren tarkoittaman synkronisen kielitieteen tutkimuskohteen.

Sitä vastoin joukko muita termejä jätetään vieraskieliseen asuunsa. Esimerkiksi ”arbitraarisuus” – olisi ollut kiinnostavaa tietää kääntäjän kannanotto siihen, onko kyseessä ”sattumanvaraisuus” vai ”mielivaltaisuus”. Toisaalta tämäkin muoto on vakiintunut käyttöön, mutta onko esimerkiksi ”apertuura”

perusteltua jättää suomentamatta ”avaumaksi” tai ”epookki” ”aika-kaudeksi”? Ongelmana on erottaa Saussuren tekniset termit muiden alojen termeistä.

Esipuhe

Viitteiden puutteen korvaa laaja, perusteellinen filosofian tohtori Carita Klippin esipuhe, jossa hän sijoittaa erinomaisesti Saussuren ja tämän luennot aikalaieskusteluun kielentutkimuksen kentällä. Klippin huomiot nuogrammaattisesta koulukunnasta ja Franz Boppista tuovat tarvittavaa lisävalaistusta siihen ankaruuteen, jolla Saussure tuntuu hyökkäävän vallitsevia kielentutkimuksen sekaan- nuksia kohtaan.

Klippi käyttää myös hyväkseen uusimpia Saussuren elämäkertaan ja pidettyihin kurssiin liittyvää aineistoa, mikä kiinnostanee ainakin osaa lukijoista. Varsinkin Saussuren elämän loppupuoli on herättänyt ymmärrettävästi uteliaisuutta lähdeaineiston puuttuessa. Olettaisin, että Klippin esipuhe saattaa vielä meilläkin synnyttää keskustelua esimerkiksi syistä, miksi Saussure lähti Pariisista, ja muista vastaavista tiedoista.

Vastapaino on tehnyt kulttuuriteon julkaistessaan vihdoin suomennoksen tästä innoittavasta teoksesta. Pohdinnoillaan *Kurssi* vakuuttaa lukijansa inhimillisen kielen suunnattomasta moninaisuudesta ja sen tarkastelutapojen runsaudesta. Täten kirja löytäneek paikkansa tämänkin julkaisun lukijoiden hyllystä.

OLLI KAARAKKA

Rankaisun opit

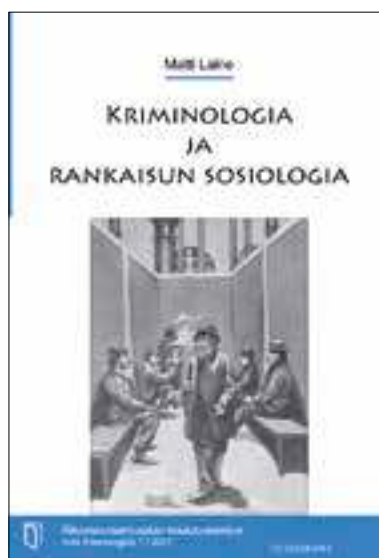
Matti Laine, *Kriminologia ja rankaisun sosiologia*. Tietosanoma, Helsinki 2014. 464 s.

”Ne joille on hyötyä siitä että jumalat ja ihmiset rankaisevat heitä, ovat niitä joiden rikokset ovat sovitettavissa; tuska ja kärsimys tekee heidät paremmiksi, niin tässä elämässä kuin tulevassa, eikä ole muuta keinoa millä rikoksesta voi vapautua.” (Platon, *Gorgias* 525b)

Rangaistu on aina, vain tavat ja syyt ovat vaihdelleet. Rangaistus-teoriat pyrkivät ainakin osin oikeutamaan rangaistuksen näyttämällä, että rikoksentehtäjä ansaitsee rangaistuksen tai rankaisemisen ehkäisee rikoksia. Rankaisu on joko oikein tai siitä on hyötyä – taikka molempia. Rankaisuun liittyy tietenkin myös rangaistava, joka jostain syystä on rikkonut yleisesti tunnustettuja normeja vastaan.

Matti Laine antaa teoksessaan *Kriminologia ja rankaisun sosiologia* monitieteellisen yleiskuvan. Kuten hän esipuheessa toteaa, teos ei ole objektiivinen kuvaus kaikista teorioista, vaan hänen omat mieltymyksensä näkyvät. Teos kokoaa yhteen runsaan joukon tuoretta ja vanhaa teoriaa rikollisuudesta ja rankaisemisesta, kriminologian suuntauksista, rikollisuuden syistä ja vankilainstituutiosta.

Vuonna 2007 ilmestynyt ensimmäinen laitos on oppi- ja kursikirjana useissa yliopistoissa ja ammattikorkeakouluissa. Toiseen painokseen on lisätty kriminologian historian käsittelyä, biososiaaliseen paradigmaan kuuluvaa tutkimusta, vankimäärien pienentämisen problematiikkaa, pohdintaa syndroomista ja vapaasta tahdosta sekä vankilan



organisaatiososiologista näkökulmaa. Muutosten ja laajennusten lisäksi teoksen tietoja on päivitetty.

Rikollisuuden syyt

Teos alkaa ymmärrettävästi kysymyksillä siitä, mitä on poikkeavuus ja sen rajatumpi muoto eli rikollisuus. Helppoja vastauksia näihin kysymyksiin ei ole. Molemmat käsitteet ovat sopimuksenvaraisia ja kulttuurisesti liukuvia. Molemmissa tapauksissa on järkevämpää puhua enempi–vähempi-ilmioistä kuin joko–tai-ilmioistä. Laine tuo klassikot Émile Durkheimista Edward Westermarckiin keskustelemaan nykyteorioiden kanssa.

Rikollisuutta tarkasteltaessa aina jokin kohta jää piiloon ja kokonaisuutta on lähes mahdotonta hahmottaa. Luvussa, jossa käsitellään korrelaatiota ja syyselityksiä, rikolli-

suuden selittämisen tasot tulevat esille yksilöllisten tekijöiden ja määrällisen vaihtelun näkökulmasta. Yksilövalikoituminen on ollut hyvin keskeisessä asemassa kriminologisen tutkimuksen historiassa, vaikka rikollisuudessa esiintyy huomattavaa ajallista ja paikallista vaihtelua. Laineen usein viitattu yhdysvaltalainen kriminologi Edwin H. Sutherland onkin esittänyt, että pätevä kriminologisen teorian tulee samanaikaisesti selittää sekä yksilönvalinta että rikollisuuden määrällinen vaihtelu. Sarjamurhat ovat tästä hyvä esimerkki. Sarjamurhaajaksi valikoituvalla täytyy olla taustalla vakavia persoonallisuuden ongelmia, vaikka ne eivät näkyisi muussa käyttäytymisessä, mutta on toinen asia, miksi juuri Yhdysvalloissa tämän tyyppinen rikollisuus näyttää olevan todella yleistä.

Laine antaa paljon tilaa rikollisuuden klassisille ja uusille selitysteorioille. Niitä on runsaasti, eikä yhtä ja ylivoimaista teoriaa ole. Läpi käydään anomia, sosiaalinen kontrolli, elämänkulku, leimautuminen, oppiminen, alakulttuurit, arkirutiinit, kriittiset (realistinen, feministinen, postmoderni) teoriat, rikoksen viettelevyys ja biososiaalinen paradigma. Kaikki teoriat ovat osin oikeassa ja kuvaavat rikollisuutta, mutta jäävät epätäydellisiksi eivätkä tavoita kokonaisuutta.

Ratkaisuna rankaisu

Rankaisun oikeutusta pohditaan yhden luvun verran. Oikeutetaanko rankaiseminen hyödyn vai sovituksen perusteella, on yksi perustava

kysymys. Retribution puolesta J. D. Mabbot saa äänensä kuuluviin, ja utilitarismia käsitellään ymmärrettävästi Cesare Beccarian ja Jeremy Benthamin näkökulmasta. Sovittelijaksi tulee yllättäen John Rawls jatkettuna Richard Daggerin ”reilun pelin” ajatuksella. Hyödyistä ja sovituksesta poiketen David Hume ja Adam Smith taas näkivät rankaisemisen taustalla ihmisen luonnolliset moraalitunteet. Laineen käsittely rankaisun alkuperästä pohjautuu Edward Westermarckin moraaliteoriaan, jossa rankaisemisen perusta on retributiivissa tunteissa: rangaistus on yhteiskunnan suuttumuksen ilmaus.

Sosiologisessa ajattelussa tuodaan taas esille rangaistusten piilofunktionaalinen luonne. Asiaa käsitellään niin Durkheimin kuin Zygmunt Baumanin kautta. Yhteiskuntatietelijänä olisi voinut kuvitella, että Michel Foucault’n teoria vallasta ja erityisesti *Tarokkailla ja rangaista* -teos olisi määrittänyt enemmänkin kirjan sisältöä, mutta Foucault’a katsellaan pikemmin kriittisesti.

Rankaisun hyödyllisinä tehtävinä nähdään rankaisun yleisestävä vaikutus, rikollisten kuntouttaminen ja inkapasitaatio. Yleisestävää vaikutusta käydään läpi seikkaperäisesti ja erityisen kriittisesti. Esimerkiksi Thomas Mathiesen on esittänyt, että yleispreventio- ja pelotevaikutus toimii hyvin niillä, jotka eivät muutenkaan syyllistyisi rikoksiin, mutta taparikollisiin sillä ei ole mitään vaikutusta. Yleisprevention tutkimus on ongelmallista, koska moraalissa ja asenteissa tapahtuvat muutokset

ovat niin hitaita, että vaadittaisiin jopa sukupolvia kestäviä tutkimusasetelmia.

Riskien arvioinnista kohti hyvää elämää

Rikollisten kuntouttamista käsittelevä osiossa tuodaan hyvin esille ne periaatteet, jotka ohjaavat suomalaisenkin vankeinhoidon hoitoideologiaa. 1990-luvulta alkanut strukturoidun kuntoutuksen aikakausi pohjaa voimakkaasti Kanadan liittovaltion piirissä toimivien hoito-ohjelmien peruslähtökohtiin eli riski- ja tarvearviointimenetelmiin. Riskin huomioimisen perusteella pyritään ennustamaan rikollista käyttäytymistä, johon sitten hoito ja kuntoutus perustuvat. Tarpeen huomioiminen tähtää kriminogeenisten eli rikollista käyttäytymistä ylläpitävien tekijöiden tunnistamiseen. Hoito-ohjelma toteutetaan niin, että ne vastaavat rikoksentehtäjän kykyjä ja oppimistyyliä. 2000-luvulla riski- ja tarvearviointimenetelmät ovat olleet kritiikin kohteena, ja samalla on syntynyt uudenlaista tutkimusta esimerkiksi rikollisuudesta irrottautumisesta eli desistanssista. Enemmän on myös pohdittu positiivisia tekijöitä, jotka pitävät poissa rikollisuudesta tai saavat lopettamaan rikollisen toiminnan. Riskipainotteisuuden tilalle tai rinnalle on tullut niin kutsuttu ”hyvän elämisen malli”, joka korostaa positiivista lähestymistapaa.

Laine toimii yliopettajana Rikosseuraamusalan koulutuskeskuk-

sessä, ja tietyt painotukset teoksessa selittyvät osin tällä. Erityisesti kuntoutukseen, vankiyhteisöihin, rankaisun muutokseen ja tulevaisuuteen liittyvät luvut ovat sisällöllisesti rikkaita. Neuvostoliiton ja Venäjän ”lakia tunnustavat varkaat” -alokulttuuria (*vor v zakonie*) tarkastellaan suhteellisen perinpohjaisesti, mutta suomalaisia rikollisia moottoripyöräjengejä ei käsitellä, koska niistä ei Laineen mukaan ole varteenotettavaa tieteellistä tutkimusta.

Kriminologia ja rankaisun sosiologia on kirjoitettu hyvin ja selkeästi. Teorian tueksi Laine poimii monia mielenkiintoisia esimerkkejä, jotka elävöittävät tekstiä. Kirjoittaja käyttää alaviitteitä kohtuullisesti, ja ne toimivat tarkentavassa tehtävässään. Alaviitteitä olisi voinut olla vieläkin enemmän selittämässä joitakin väitteitä tai avaamassa viittauksia. Lähdeaineistoa on käytetty runsaasti, ja viitteiden avulla on helppo tutustua paremmin niihin aiheisiin, jotka on käsitelty pikaisesti. Oppikirjamaisuus näkyy useissa luetteloissa, joilla kuvataan tai tarkennetaan teorioiden keskeisiä sisältöjä.

Johdannossa Laine lupaa voimakasta kritiikkiä ja pohdiskelua, mutta kokonaisuutena kritiikin ääni jää kuitenkin hiljaiseksi. Hän tuo esille joissakin kohdin selkeästi omaa näkökulmaansa ja kokemustaan asiasta, mutta tällaista pohdintaa olisi voinut olla enemmän. Teos varmasti kestää aikaa ja toimii jatkossakin kattavana suomenkielisenä yleisteoksena kriminologian ja rankaisun sosiologiassa.

KIRJOITTAJALLE

Tarjota artikkeli-, essee-, puheenvuoro-, suomennos-, arvostelu- tai muita käsikirjoituksia lehdessä julkaistavaksi. **Artikkelin ihannepituus** on 30 000 merkkiä välilyön- teeseen (yli 40 000 on yleensä liian pitkä), kolumnin 7 500. Kirja-arvioiden pituus on 4500–9000 merkkiä välilyön-teeseen. 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 tyylimäärityä, sarkaimia, sivunumerointia eikä tavutusta). Käytä vain *kursiivia* tekstin korostamiseen ja vieraskielisiin termeihin, ei lihavoitua tai alleviivausta. Merkitse leipätekstiin kursivilla 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 ’viherpääpäärtäjien’ filosofian.” Viime aikoina ’työn’ määrittely on noussut ”syvällisen” keskustelun aiheeksi.) Toisin kuin edellä, lainausmerkkien (kuten kursivin) 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- sikkossa voi olla alaotsikko. **Jos haluat merkitä sitaatin**, luettelon tms. erillisenä sisennettynä kappaleena, merkitse sen alkuun [SISENNYS] ja loppuun [SISENNYS LOPPUU].

Käytä viitteisiin tekstinkäsittelyohjelman viitetoimintoa. 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 kotipaikka ja ilmestymisvuosi. Teos kursivilla, artikkelin nimi ilman kursiivia. Aikakauslehtiartikkelista ilmoita julkaisun nimi, lehden numero ja sivunumerot. Ko- koelma-artikkeleista artikkelin nimi ensin, sitten teos kursivilla ja sen julkaisutiedot normaaliin tapaan. Mainitse suomennoksista myös alkuteoksen nimi, ilmestymisvuosi 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 Philosophy of Education* (1916). Free Press, New York 1997.

Hacking, Ian, *Mitä sosiaalinen konstruktioismi on?* (The Social Construction of What?, 1999). Suom. Inkeri Koskinen. Vastapaino, Tampere 2009.

Nagel, Thomas, What Is It Like to Be a Bat? *Philosophical Review*. Vol. 83, No. 4, 1974, 435–450.

Petman, Jarna, Pahuuden patologisesta dialektiikasta. Teoksessa *Immanuel Kant. Radikaali paha. Paha eurooppalaisessa perinteessä*. Toim. Ari Hirvonen & Toomas Kotka. Loki, Helsinki 2004, 271–288.

Simmel, Georg, Eräistä filosofian nykyongelmista (Über einige gegenwärtige Probleme der Philosophie, 1912). Suom. Olli 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 Fennica, 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.”