

# *niin & näin*

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Número 38 | syksy 3/2003

Hinta 10 euroa

ajattelevinen, asuminen, rakentaminen

# niin & näin

Filosofinen aikakauslehti

Toimituksen osoite:

niin & näin PL 730, 33101 Tampere  
toimitus@netn.fi www.netn.fi

## Toimituskunta

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

## Toimitusneuvosto

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

## Tilaushinnat

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

## Tilaus- ja osoiteasiat

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

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

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

**Maksut** ps-tili 800011-1010727

**Julkaisija** Eurooppalaisen filosofian seura ry

**Ulkoasu ja taitto** Kimmo Jylhä, Milla Törmä  
kuvasuunnittelu s. 18–107 Milla Törmä  
ja J. S. Tuusvuori.

Kansikuva Mervi Jylhä

**www-sivut** Reijo Kupiainen,  
reijo.kupiainen@urova.levi.fi

**ISSN** 1237-1645

10. vuosikerta

**Painopaikka** Karprint Oy

Kulttuuri-, mielipide- ja tiedelehtien liitto  
Kultti ry:n jäsen (www.kultti.net)

## Tämän numeron kirjoittajat

Antti Arnkil, kustannustoimittaja,  
Helsinki  
Guy Debord, ks. s. 96-  
Pekka Elo, elämäntutkimustiedon  
ja filosofian ylitarkastaja,  
Opetushallitus  
Anne-Mari Forss, FM, Helsinki  
Gareth Griffiths, tutkija, arkkitehtuuri-  
osasto, Tampereen  
teknillinen yliopisto  
Karsten Harries, filosofian  
professori, Yalen yliopisto,  
Yhdysvallat  
G. W. F. Hegel, ks. s. 13  
Martin Heidegger, ks. s. 46-  
Juha Himanka, FT, Helsinki  
Hanna Hyvönen, arkkitehti, Espoo  
Gilles Ivain, ks. s. 96-  
Jussi Kotkavirta, FT, lehtori, Yhteis-  
kuntatieteiden ja filosofian  
laitos, Jyväskylä  
Anja Kervanto Nevanlinna, ks.  
s. 92  
Mikko Lahtinen, YTT, FL, valtio-  
opin dosentti, ma. yliaassis-  
tentti, Poliittikan tutkimuksen  
laitos, Tampereen yliopisto  
Markus Lång, FL, Helsingin  
yliopisto  
Arne Nevanlinna, kirjailija, arkkitehti,  
Helsinki  
Annikki Niku, FM, TM, Filosofian  
ja psykologian lehtori, Kempeleen  
lukio; Historian laitos, aatehistoria- ja  
oppihistoria, Oulun yliopisto  
Pekka Passinmäki, FL, ark. yo,  
tutkija, arkkitehtuurin historian  
ja teorian laitos, Tampereen  
teknillinen yliopisto  
Sami Pihlström, dosentti, teor.  
filosofian yliopistolehtori,  
Helsingin yliopisto  
Juuso Rahkola, YTM, Oulu  
Duncan Richter, professori, psy-  
kologian ja filosofian laitos,  
Virginia Military Institute,  
Yhdysvallat  
Sami Syrjämäki, FM, Matematiikan,  
tilastotieteen ja filosofian  
laitos, Tampereen yliopisto  
Tuukka Tomperi, FM, Tampere  
Jarkko S. Tuusvuori, Turku  
Milla Törmä, fil. yo, filosofian  
laitos, Tampereen yliopisto  
Tommi Uschanov, tutkimusavus-  
taja, filosofian laitos, Helsingin  
yliopisto  
Seppo K. J., Utria, psykiatri, evp.,  
Klaukkala  
Timo Vuorio, FM, Matematiikan,  
tilastotieteen ja filosofian  
laitos, Tampereen yliopisto  
Thomas Wallgren, FT, akatemia-  
tutkija, Suomen Akatemia,  
Helsinki

# Sisältö 3/2003

## Pääkirjoitus

I Mikko Lahtinen, *Filosofian klassikot sarjaksi*

## In memoriam

6 Thomas Wallgren, *Georg Henrik von Wright: muistelma*

## Abstrakti ajattelu

13 G. W. F. Hegel, *Kuka ajattelee abstraktisti?*  
14 Vesa Oittinen, ”*Kuka ajattelee abstraktisti?*”  
*Kommentti suomenmokseen*

## Ajatteleminen, asuminen, rakentaminen

16 Arne Nevanlinna, *Blaablaablaa*  
18 Jarkko S. Tuusvuori, *Talo elää tavallaan*  
24 Hanna Hyvönen, *Arabeskeista voimaviivoihin*  
34 Gareth Griffiths, *Indikatiivista imperatiiviin. Arkkitehtuuri, filosofia ja avantgarden käytäntö*  
42 Milla Törmä, *Rakennusperintö kaubakuormaajan armoilla*  
44 Milla Törmä, *Erään sillan suojelu*  
46 Karsten Harries, *Kotia etsimässä*  
52 Martin Heidegger, *Rakentaa asua ajatella*  
60 Duncan Richter, *Onko luonto konservatiivinen? Wittgenstein ja Heidegger arkkitehtuurista ja runoudesta*  
70 Hanna Hyvönen, Jarkko S. Tuusvuori, Tommi Uschanov, *Kotimaiset rakentamiskäsitteet kautta aikojen*  
92 Milla Törmä, *Arkkitehtuurin terminologiaa lehteilemässä. Keskustelu Anja Kervanto Nevanlinnan kanssa*  
96 Antti Arnkil & Tommi Uschanov, *Johdatusta situationisteihin*  
100 *Suunnitelma Pariisin kaupungin järkipäätöksi parantamiseksi*  
102 Guy Debord, *Situationistisia teesejä liikenteestä*  
104 Gilles Ivain, *Uuden urbanismin kaava*

## Artikkelit

109 Juha Himanka, *Miksi filosofiaa? Filosofian opintojen motiivoinnista*  
115 Annikki Niku, *Heidegger ja kielen salaisuus*

## Filosofian reaalkirjoitukset

124 Pekka Elo, *Filosofian ja ET:n reaali tulee*  
124 *Palkittujen filosofian reaalikokelaiden esimerkkivastauksia*

## Kirjat

126 Janne Seppänen, *Katseen voima. Kohti visuaalista lukutaitoa* Janne Seppänen, *Valokuvaa ei ole* (Jussi Kotkavirta)  
128 Juha Rääkkä & Kaija Rossi, *Geenit ja etiikka: Kysymyksiä uuden geeniteknologian arvoista*  
Barbara Katz Rothman, *Ei yksin geneistä; Matkaopas rodun, normaaliuden ja sikiämisen genomiikkaan* (Juuso Rahkola)  
130 Ilkka Niiniluoto, *Totuuden rakentaminen: Tieteenfilosofia esseitä* (Sami Pihlström)  
134 Ilkka Niiniluoto ja Esa Saarinen (toim.), *Nykyajan filosofia* (Timo Vuorio)  
136 Jiri Weil, *Tähti sydämellä* (Päivi Sinikka Kosonen)  
137 Markku Hyrkkänen, *Aatehistorian mieli*  
Kari Palonen, *Quentin Skinner. History, Politics, Rhetoric* (Sami Syrjämäki)  
141 Mikko Yrjönsuuri, *Roistovaltion raunioilla. Filosofinen arvio Irakin sodasta* (Tuukka Tomperi)  
142 Pekka Passinmäki, *Kaupunki ja ihmisen kodittomuus* (Anne-Mari Forss)

## Filosofian klassikot sarjaksi

**P**ari vuotta sitten tällä palstalla listattiin filosofian klassikoiden vanhoja ja uusia suomennoksia (2/2001). Ehkä yllättävästi, useimmilta länsimaisen filosofian vaikutusvaltaisimmilta klassikoilta on olemassa edes jokin suomeksi. Parhaimmassa tapauksessa on ilmestynyt/ilmestymässä (lähes) koko tuotanto, kuten Platonin, Aristoteleen ja Descartesin *Teokset*. Joissakin tapauksissa suomennokset rajoittuvat vähäisiin vaikei vähäteltäviin otteisiin. Puutteista huolimatta edistystä tapahtuu. Vuosi 2002 toi tullessaan muun muassa Akvinolaisen *Summa theologiaen* jyvän valikoiman, Baconin *Uuden Atlantoksen*, Campanellan *Aurinkokaupungin*, Diogenes Laertioksen *Merkittävien filosofien elämän ja opit*, Emersonin *Luonnon*, sekä uusia osia Aristoteleen, Descartesin ja Snellmanin teoksia. Vuosiluku 2003 (tai ainakin 2004) on painettu tai tullaan painamaan mm. Augustinuksen *Jumalan valtioon* (alkupuoli), Gadamerin hermeneutiikka-kokoelmaan, La Metrien *Ihmiskoneeseen*, McIntyren *Hyveiden jäljillä* -teokseen, Marxin väitöskirjaan Demokritoksesta, Montaignen *Esseiden* täydelliseen (?) laitokseen, Skinnerin *Kolmanteen vapauden käsitteeseen* ja eräisiin Deleuzen, Derridan ja Kierkegaardin kirjoitusten suomennoksiin.

Ennakkotietoja tai ainakin huhupuheita on kuultu Hegelin *Logiikan tietees-tä*, Horkheimerin *Järjen eklipseistä*, Humen esseistä, Montesquieun *Lakien hengestä*, Tocquevillen *Demokratiasta Amerikassa* ja Vicon *Uudesta tietees-tä*. Viime mainitun urakakseen ottaneelle Martti Bergerille Kulttuurirahasto myönsi jokin aika sitten apurahan käännöstyöhön. Kiitos siitä, sillä ehdottoman merkittävää Giambattista Vicoa (1668-1744) ei ole tähän saakka ollut lainkaan suomeksi lukuunottamatta lyhyttä passus-

ta *Italian kirjallisuuden kultaisessa kirjassa* (1945). Italialaisen filosofian suuressa keskuksessa, Napolissa eläneen Vicon omaperäinen filosofia eroaa siinä määrin samaan aikaan pohjoisemmassa syntyneistä ”moderneista” filosofisista esityksistä, että suomennos kaipaa tuekseen tavallista perusteellisemmän ja seikkaperäisemmän johdannon ja selitysaparaatin. Esittämättä ei malta olla, että italiksi kirjoitetun *Uuden tieteen* lisäksi olisi hienoa saada suomeksi Vicon kaksi varhaisempaa ja lyhyempää traktaattia, latinankieliset *De nostri temporis studiorum ratione* (1708) ja *De antiquissima italorum sapientia* (1710). Näissä hän asettaa kuuluisan maksiiminsa ”verum esse ipsum factum”. Ihmisolento voi todella ymmärtää vain omia tekojaan ja tekemisiään eli ”tekoasioitaan”. Jumala puolestaan on luonut luonnon ja ihmisenkin luonnonolentona. Ulkokohtaiseen havaintoon tai kokeelliseen jäljittelyyn (imitaatio) perustuva luonnontieteellinen tutkimus ei voikaan ymmärryksen syvällisyydessä päästä ihmistieteen tasolle.

**J**okainen suurten sivistysmaiden kirjakaupoissa vierailut tietää, että filosofian klassikkokäännöksistä on jatkuvasti saatavilla huokeita niteitä, jotka on kuitenkin käännetty ja toimitettu parhain asiantuntijavoimin. Saksassa filosofian harrastajaa hemmotellaan edullisilla ”kaseteilla”, jotka pitävät sisällään klassikkojen teosten moniosaisia laitoksia. Monesti suuren sivistysmaan kansalaisella on myös mahdollisuus valita useamman käännöksen väliltä. Kullakin kustantajalla on oma yhtenäinen klassikkosarjansa, johon kuuluvien kymmenien tai jopa satojen teosten selkämukisista muodostuu kirjakaupan hyllystään kaunis värikenttä. Valitettavasti

tällaista kirjallista aisti-ilmiötä ei juuri Suomessa esiinny. Vaikka varsinkin pienet erikoiskustantamot julkaisevat voimiinsa nähden kunnioitettavan paljon filosofiaa, niin aukot jäävät suuriksi ja teosten myyntihinnat nousevat korkeiksi. Moni lukija jää odottamaan alennusmyyntiä. Sen jälkeen kirjaa ei sitten saaakaan kirjakaupasta, vaan sitä täytyy etsiä antikvariaateista tai tiedustella kustantajan varastosta. Kaikkia filosofisia suomennoksia tulisikin olla jatkuvasti saatavissa, ei hinnalla millä hyvänsä, vaan edullisesti ja etsimättä. Ei saa käydä esimerkiksi niin, että jo yli kolmensadan vuoden ajan merkityksensä säilyttäneitä Spinozan *Etiikkaa* (1994) ei muutama vuoden perästä enää löytyisi kaupasta hyllyltä! Nykyisen kirjabusineksen nopeatempoisuus ei voi tarkoittaa sitä, että *Etiikka* tai joku muu klassikko tulee ja menee kuin yhdentekevä tendenssiromaani.

Tällä hetkellä suomalaiset laatukustantajat julkaisevat filosofian klassikoita sulassa sovussa mutta kukin omalla tahollaan. Tuloksena on ulkoasultaan kirjava joukko suhteellisen kalliita kirjoja, joista ei vuosien mittaan muodostu yhä suurempaa yhtenäistä värikenttää kirjakaupan hyllystöihin tai kassanvierien pyörötelineisiin. Mahdotonta tällainen kehitys ei välttämättä olisi. Suomalaiset filosofian kustantajat voisivat näet yhdistää voimansa ja perustaa yhteisen ja yhtenäisen filosofian klassikkosarjan. Siinä julkaistaisiin samantyylisten kansien sisällä mahdollisimman kattavasti sekä uudet suomennokset että vanhojen suomennosten uusintapainokset. Kustantajat sitoutuisivat yhdessä kirjakauppiaiden kanssa pitämään sarjan kaikkia osia jatkuvasti ja maankattavasti saatavilla. Säätiöiden ja julkisen vallankin tulisi innostua asiasta ja myön-

tää tukea myös uusintapainosten ottamiseen. Olisi tärkeää, että mahdollisimman moni jo olemassa oleva suomennos pääsisi mukaan heti alussa. Silloin voisimme jo muutaman vuoden kuluttua ihailien katsella kauniin klassikkosarjan lukuisia niteitä, joissa filosofit kauppavat suuria oppejaan pienellä rahalla kotiinkin kannettavaksi.

Koska filosofian klassikoiden julkaiseminen on miltei poikkeuksetta taloudellisesti vähemmän tuottoisaa toimintaa, niin mitään suuria yksityisiä voittoja kustantajat eivät yhteistoimintansa myötä menettäisi. Sen sijaan yhdistetyin voimin voitaisiin päivänvaloon saada sellainenkin teos tai teossarja, jota kukaan ei yksin pysty kustantamaan. Sarja olisi siis vain yhdistävä loppupiste. Muutoin kustannustoiminta jatkuisi kuten ennenkin.

Filosofisia teoksia käännetään ja kustannetaan ennen muuta siksi, että niitä pidetään lukemisen arvoisina kirjoina. Suomalaisten ns. pienkustantamoiden olemassaolon syynä on epäkaupallinen pyrkimys rikastuttaa suomalaista kulttuuria. Taloudellinen tuottoisuus tai ainakin tappioiden minimointi on vain välineellinen asia, joka luo mahdollisuuksia kulttuuriteoille. Jos filosofian klassikkosarja perustettaisiin, niin tietenkin motiivit olisivat nytkin puhtaasti sivistykselliset. Mahdotonta ei ehkä kuitenkaan olisi sekään, että sarja tunnustavasti vilkastuttaisi filosofisten teosten kauppaa. Toisihan näyttävä sarja klassikot huomattavasti paremmin esille kuin hajanainen ja kirjava joukko yksittäisiä kirjoja, joista useimpia ei edes löydy kirjakauppojen hyllyiltä.

*Mikko Lahtinen*

## Viite

1. Suomalaisten kustantajien aiemmista yhteishankkeista käy esimerkiksi 1940- ja 50-luvun vaihteessa parinkymmenen niteen verran karttunut *Aikamme kulttuuri* -sarja. Tässä Suomen kulttuuri-rahaston johdolla toimitetussa sarjassa ilmestyi yhteiskunnallisesti painottunutta tietokirjallisuutta, kuten Emil Öhmännin *Kieli ja Kulttuuri* (Otava 1947), Eino Krohnin *Henkisen kulttuurimme kohtalo* (Gummerus 1948), Yrjö Oinosen *Kaunokirjallisuutemme ja yhteiskunta* (WSOY 1948) ja R. H. Oittisen *Työväenliike Suomessa* (Tammi 1948).

## Suomentajan on palveltava kahta herraa

Viimeaikaisessa Peirce-käännöskeskustelussa voin olla tyytyväinen ainakin siihen, että filosofisten kirjoitusten suomentaminen monine ongelmineen on noussut huomion kohteeksi. Esimerkiksi Reijo Kupiaisen Heidegger-suomennos *Oleminen ja aika* ei viritännyt yhtä kiihvasta keskustelua, vaikka kyse oli ehkä vieläkin haastavammasta kirjoittajasta ja tuossakin suomennoksessa oli omat ongelmansa.

Viimeksi Peirce-antologia *Johdatus tieteen logiikkaan* ja muita kirjoituksia kirvoitti puheenvuoron maisteri Sami Paavolalta ja lisen-siaatti Mats Bergmanilta.<sup>1</sup> Mikko Lahtisen, Sami Pihlströmin ja Tommi Vehkavaaran lailla he arvioivat kriittisesti suomennostyöni yhtä osaa, vierassanain suomalaistamista. Työn monista ulottuvuuksista nimenomaan tämä on noussut arvosteluissa ehkä suhteettomankin korostuneeseen asemaan ja arvostelu pelottanut lukijoita.

Maist. Paavola ja lis. Bergman ovat oikeassa huomauttaessaan, että suomennosstrategiani ei välttämättä *helpota* lukijan asemaa. Tässä suhteessa olen ottanut Peircen epäystävällisyyden sydämeni-asiakseni: luistavia lauserakenteita mutta pohdituttavia sanavalintoja. Suomennokseni saattaa muistuttaa sellaista nykymusiikkisävellystä, jossa kuulijan on vastaanotettava yht'aikaa sekä koodi että teos; lukijan tehtävää on koetettu kuitenkin helpottaa jättämällä lähtökieliset käsitteet mahdollisimman usein näkyviin.

Tilanne on kuitenkin kahtalainen: pääpiirteiltään suomenkielinen teksti on kevyemmin luettavaa kuin sellainen, jota vierasperäiset ilmaukset hallitsevat. Kieltämättä suomennokseni lukeminen on vaivalloista sellaiselle, joka ei halua luopua aikaisemmasta (joskin vähäisestä) Peircen suomentamisen perinteestä tai englanninkielisestä asiantuntemuspääomastaan. Sellaiselle lukijalle ei suomennosta olekaan tarkoitettu. Ihannelukijani on kiinnostunut suomen kielen huomioonottamisesta ja kehittämisestä ja sen mahdollisuuksien myötätunneista harkitsemisesta. Kuten esipuheessa totean, suomennokseni korostaa lähtötekstin kaunokirjallisia ominaisuuksia – tarkkuus ei tietenkään saisi moisesta kärsiä – ja tutkimuskäytössä on palattava alkutekstiin. Arvannette, keneltä sanamuoto on lainattu.<sup>2</sup>

Peircen sanaston latinalaisperäiset termit on suomalaistettu yleisemmin kuin kreikkalaisperäiset. Tähän on ollut perusteensa. Latinalaisperäiset sanat eivät – ainakaan minun kielitajussani – erot englanninkielisestä lähtötekstistä sellaisiksi vierassanoiksi, että niiden vieraus olisi suomennoksessa välttämättä säilytettävä ja suomennokseen tällaista vuorottelua järjestettävä; sen sijaan kreikkalaisperäiset oppisanat, kuten *tykismi*, vieraannuttavat sekä lähtötekstin että suomennoksen ilmaisuja. En olekaan pitänyt järkevänä enkä tarkoituksenmukaisena, että suomalaistaminen olisi vietävä ”aivan johdonmukaisesti loppuun saakka”.<sup>3</sup>

Maist. Paavola ja lis. Bergman päästävät minut tässä kieltämättä helpommalla kuin dosentti Sami Pihlström,<sup>4</sup> joka ensin suosittaa, että vakiintuneita filosofisia termejä olisi käytettävä ”edes maltillisesti”, ja sitten moittii minua siitä, että olen tietynasteista maltillisuutta noudattanut, kun olen käyttänyt esimerkiksi sanoja *logiikka*, *idea*, *psykologia* jne. Ristiriitaisten vaatimusten esittäminen ja ratkaisujen nimittäminen ”väännökseksi” ja ”sotkemiseksi” kertoo emotionaalista vastarinnasta, mutta moinen vastarinta voi tuki perustua todellisiin syihin. Arvelen kuitenkin emotionaalisten seikkojen ehkä osaltaan vaikuttaneen siihen, että jotkut kirjan arvostelijoista ovat pitäneet sanavalintojani korostuneen hankaloittavina.

Kuten maist. Paavola ja lis. Bergman toteavat, ei tällaisiin ongelmiin ole tarjona ehdottoman oikeaa totuutta vaan linjanve-doista voidaan olla eri mieltä; huomauttaisin, että kyse on usein-



## »Olen ottanut Peircen epästäväisyyden sydämenasiakseni: luistavia lauserakenteita mutta pohdituttavia sanavalintoja.

**Suomennokseni saattaa muistuttaa sellaista nykymusiikkisävellystä, jossa kuulijan on vastaanotettava yht'aikaa sekä koodi että teos; lukijan tehtävää on koetettu kuitenkin helpottaa jättämällä lähtökieliset käsitteet mahdollisimman usein näkyviin.»**

kin makuasioista, joita voidaan tarkastella eri näkökulmista. Ilmeiset virheet olen yhä valmis korjaamaan teoksen *errata*-luetteloon.<sup>5</sup> Tällaisia lienevät argumentin suomentaminen ”perusteeksi” (po. päätelmä) ja transkendentiaalisen suomentaminen ”tuonpuoleiseksi”; tosin tällä suomennoksella on yhteys alkuperäisen ilmauksen etymologiaan (lat. *trans+scandere*) joskaan ei ehkä käyttöön.

Käännösestetiikan kannalta pitäisin kuitenkin huonona ratkaisuna esimerkiksi sanan ”interpretantti” käyttöä suomen kielessä (saatikka sanaa ”Firstness”); sana on uskollinen alkukieliselle ilmaisulle mutta ei lainkaan suomen kielelle. Kääntäjähän on aina palveltava kahta herraa ja rakastettava molempia: lähtötekstiä ja kohdekieltä. (Maist. Paavolan ja lis. Bergmanin oma Peirce-suomenos ”Mikä merkki on?” ei tällaista ihanetta tunnu tavoittavan.)

Ylimalkaan suhtaudun varauksin väitteeseen, että sivistyssanat olisivat ”samankaltaisia monissa kielissä”. Merkitykset ja vivahteet ovat aikojen kuluessa eriytyneet, eivätkä esimerkiksi viron *konkurs* ’kilpailu’ ja suomen *konkursi* ’vararikko’ eivätkä saksan *Moment* ja suomen *momentti* vastaa toisiaan (suomen *momentti* ei tarkoita ’tuokiota’). Ei kai taustalla ole jonkinlainen maaginen käännöskäsitys: kunhan lähtötekstin pintarakenne vain toistetaan mahdollisimman uskollisesti sellaisenaan muusta piittaamatta, niin oikea merkitys välittyy kuin taikaiskusta? Mitä kieli edellä, sitä mieli perässä? Tällaista käännöskäsitystä voisi luonnehtia aprioriseksi. Oman käsitykseni mukaan kääntäminen on kuitenkin kauttaaltaan *ad hoc* -toimintaa, vaikka dos. Pihlström sellaista arvostelee.<sup>6</sup> *Ad hoc* -ratkaisui-

on kyse silloinkin kun luovutaan käsiteyhtenäisyydestä, esimerkiksi Peircen *mind*-sana suomennetaan kulloisenkin tilanneyhteyden ja merkitysvivahteen mukaan.

Maist. Paavola ja lis. Bergman vetoavat Peircen ”Oppisanaston etiikkaan”<sup>7</sup> mutta jättävät huomiotta, että kirjoitus käsittelee nimenomaan *englannin* kielen käyttöä. Myös suomalaisperäinen tekninen ja tieteellinen terminologia voi erota arkikielestä. Ratkaisumallit, jotka on tarkoitettu englannin kieleen, eivät välttämättä toimi suomessa, koska kielten välillä on huima ikäero – englanti on vanha, suomi nuori sivistyskieli –, arkikielen ja tieteellisen kielen suhde on näissä kielissä erilainen ja englannin sananjohtoperiaatteet eroavat suomesta, jossa johdosten käyttö on luontevampaa. Monilla tieteenaloilla me olemme saaneet Elias Lönnrotilta perinnöksi parhaan mahdollisen oppisanaston.

Lopuksi haluaisin täsmentää paria yksityiskohtaa.

1. Maist. Paavola ja lis. Bergman väittävät, että olisin keskustelussa maininnut esilukijoiden olevan ratkaisujeni takana.<sup>8</sup> Jos kuitenkin luetaan koko kappale, josta he ovat lainauksensa irrottaneet, voidaan huomata, että asia on kääntynyt pääläelleen: perustelen omia ratkaisujani sillä, että maan parhaat Peircen-tuntijat esittivät keskenään vastakkaisia suosituksia esimerkiksi siitä, olisiko *belief* suomennettava uskomukseksi vai käsitykseksi. En väitä, että esilukijat olisivat ratkaisujeni tukena, vaan totean, että koska esilukijoilla oli vastakkaisia käsityksiä, saatoin hyvin lähteä omille teilleni.

2. Samalla maist. Paavola ja lis. Bergman toteavat, että en tuntunut ”olevan

aktiivisen kiinnostunut käymään asioista laajempaa keskustelua”. Tämä vaikutelma johtunee kuitenkin ensi sijassa suomennostyöni katkonaisesta ja sivutoimisesta luonteesta. Koska työhön myönnettiin vain kaksi pientä apurahaa, oli työ jätettävä välillä sikseen. Maist. Paavola ja lis. Bergman jättävät mainitsematta, että suomennoshankkeen alkuvaiheissa he ja eräs kolmas tutkija lupautuivat kirjoittamaan valikoimaan johdantoartikkelin. Kun sitten myöhemmin saatoin palata asiaan, sain tietää, että he olivatkin päättäneet luopua leikistä. Syyksi he kertoivat ajanpuutteen ja sen, että asia oli päässyt unohtumaan, mutta mahdollisesti taustalla olivat myös käännöseriaatteeni, niin kuin seuraavan ehdokkaan kohdalla. Koska jouduin yllättävän luopumisuisen takia hiukan vaikeaan asemaan ja koska he vetäytyivät ajanpuutteen ja muiden töidensä taa, en tullut heitä enää pulmilani vaivanneeksi.

Markus Lång

### Viitteet

1. Paavola-Bergman 2003.
2. ”- - tutkimuskäytössä on parasta palata alkutekstiin” (Kupiainen 2000: VII).
3. On psykologisesti kiinnostavaa, että vaikka maist. Paavola ja lis. Bergman (2003) sekä dos. Sami Pihlström (2002) ilmaisevat suhtautuvansa varauksellisesti tai jopa kielteisesti vierassanan suomalaistamiseen, he innostuvat ehdottelemään minulle lisää suomennoksia: ”jatkuvuusoppi” (synekismi), ”sattumaoppi” (tykismi), ”sielutiede” (psykologia) jne.
4. Pihlström 2002: 154.
5. <URI:http://www.helsinki.fi/~mlang/cssp-errata.html>.
6. Ks. viite 4.
7. Peirce 2003.
8. Paavola-Bergman 2003: 2.

### Lähteet

- Kupiainen, Reijo 2000: Suomentajan alkusanat. - Martin Heidegger: *Oleminen ja aika*, s. VII-X. Vastapaino, Tampere.
- Paavola, Sami - Bergman, Mats 2003: Kotoperäistäkö vai ei? Lisäkommentteja Peircen suomentamisesta. - *niin & näin* 1 (10. vsk.), s. 2-4.
- Peirce, Charles S. 2003: Oppisanaston etiikkaa. Suomentanut Markus Lång. - *Synteesi* (tulossa). [The Ethics of Terminology, 1903.]
- Pihlström, Sami 2002: Tieteen ja rakkauden loogikko. - *Teologinen aikakauskirja - Teologisk tidskrift* 2 (107. vsk.), s. 153-157.

## Mielen suhteesta fyysiseen: vastine Hannu Lauerhalle

Koska Hannu Lauerma kommentoi viime numerossa (1/03) hänen ja Lauri Rauhalan mielipide-eroihin liittyvää kirjoitustani Merkityksistä, niin saanen kommentoida – ja osin selventää sekä oikaista – hänen tulkintojaan kirjoituksestani.

**E**nsiksi. Olen monisti ja ns. reaali-tiedon puolustaja. Vain se estää meitä vajoamasta taikauskon ja subjektivismiin harhakuvitelmiin. Mutta silti sekin voi sokeutua megalomaniseen subjektivismiinsa tai se voi saada mystisiä ja metafysisiä piirteitä kieltäessään tai väheksyessään aivan ilmeisiä elämän tosiasioita, jotka eivät satu sopimaan sen kaavoihin. J.M. Charcot'n sanat ”tiede on hyvä asia muttei se voi estää tosiasioita olemasta ja näkymästä” ovat minulle läheiset.

Todellisuudessa selvästi havaittavien ja todettavissa olevien tosiasioiden kieltäminen, kuten sen, että ”psykologinen (henkinen, merkitystaso) maailma” on kiistatta oma maailmansa omine lainalaisuuksineen, on minusta rinnastettavissa magiaan uskomiseen. En usko, että kukaan syvyyspsykologiaa enemmän opiskellut voi sitä tehdä. Psykologisen integrointivaikeus fyysiseen ei tarvitse silti merkitä sitä, että oltaisiin heti dualismin puolella ja puolustamassa jotain ’mystistä henkistä’, siis metafysisistä asennetta, kuten ns. tieteisuskovat (fysikalistit) usein omiin teorioihinsa iskostuneina väittävät.

En jaa, kuten Lauerma olettaa, ilmiöitä jyrkästi biologiseen ja psykologiseen sfääriin (minkä Lauerma sanoo heijastavan 1800-luvun ajattelua), vaan mielestäni psykologisia ja sosiaalisia ongelmia (tajunnan ilmiöitä) ei tule medikalisoita, siis lähestyä biologian pohjalta. Edustan ’hierarkis-unitaarista monismia’, jossa olevainen on monikeroksista: on epäorgaaninen, biologinen, sosiaalinen ja psyykkis-henkinen taso.

Ihmistajunta ja kieli, jonka avulla voimme itseämme ilmaista, ovat aineen tuottama ja ylläpitämä evoluution huipentuma, korkein kerros, jota toistaiseksi tuntemamme ns. aineen lait eivät pysty selittämään. Vaikka sanomekin, että ero kuolleen ja elävän ai-

neen välillä on vain pieni harppaus evoluution ketjussa, niin se on niin iso harppaus, ettei tietomme riitä sitä selittämään. Emme pysty luomaan edes elävän solun osaa, esim. mitokondriota – itse solusta puhumattakaan. Tällaisen impotenssin tilassa olevan, vain kloonaamaan ja selittämään pystyvän tieteen saavutukset ovat luonnon saavutusten rinnalla kovin heiveröisiä.

Lauerman esittämä ”orgaanisen yhtenäisyyden teoria” ei ole mitään muuta kuin Eino Kailan monismia, sillä erotuksella, ettei Kaila ollut ns. reduktionisti. Hän uskoi henkisyteen, jopa nosti sen johtavaan asemaan ihmisesä. Hän ymmärsi hierarkisuuden, joka on evoluutiolle tyypillistä. Yhtenäisyyden teorian esittämä ajatus, ”ettei luonnossa voi olla mitään vuorovaikutusta aineettoman (henkisen, merkitysten) ja aineellisen välillä”, lienee useimmille selviö: alempien tasojen elämä on vielä vegetatiivis-animaalista, suoraa tarve-reagointia ärsykkeisiin, kun puuttuu se henkisyys, joka mahdollistaa toisenlaisen tavan olla maailmassa. Ne elävät niukemmilla valmiuksilla kuin me ihmiset. Vain meille on suotu etuoikeus symbolifunktion kautta syntyvään tajuntaan ja vain sen avulla me ylipäänsä jotain tiedämme ja voimme mm. harjoittaa ns. tiedettä. Siksi – vaikka ihminen onkin osa luontoa – hän on myös jotain enemmän eikä ole suoraan verrattavissa evoluution alempiin olentoihin kuten esim. behaviorismi ihmistä halventaen (reduoiden) tekee vetäessään suoria johtopäätöksiä rottakokeista ihmisen käytökseen.

Luonnossa kaikki perustuu vuorovaikutukseen eri tasojen välillä ja kaikki rakentuminen on sen tulosta. Kaikki korkeat rakenteet ovat mahdollisia vain siksi, että ensin on ollut matalia rakenteita, joiden päälle uutta on rakentunut. Mutta uudet rakenteet pystyvät silti toimimaan uudella ja alemmasta tasosta eroavalla tavalla. Toisaalta materia voi muuttua energiaksi ja energia materiaksi: atomi on vain symboli, toisaalta taas olemassa. Silti esim. ajatusta (merkitystä) ei koskaan voitane muuttaa energiaksi ja edelleen aineeksi. Entä onko esim. magneettikenttä ainetta ja mitä on sen ja sähkön välinen vuorovaikutus? Yksi suurimmista, H. Poincaré, pelkistää salaperäisesti: ”ehkä lopulta on vain ajatus.”

Jos uskomme, ettei mitään vuorovaikutusta yllä mainitussa mielessä voi olla, niin silloin olemme vain ärsyke–reaktio-

-periaatteella toimivia kasveja tai robotteja. Mutta tämän käytäntö heti kiistää: me pystymme itsetietoisuuteen ja introspektioon; voimme mielessämme (psykoanalyysi puhuu egosta) observoida, analysoida ja toimeenpanna (tai estää), siis säädellä psyykkisiä operaatioita, ainakin jos olemme korkeammalle rakentuneita kuin se meissä oleva antropoidi, jota animaaliset ja välitöntä purkautumista vaativat tarpeet ja fyysikaaliset impulssit ohjaavat.

Intro- tai ekstrosppektio ei ole mahdollista ilman vuorovaikutusta kahden tason, havaintoja ja tulkintoja tekevän ja toimeenpanevan, välillä. Eihän autoakaan liiku ellei kuljettaja anna komentojaan. (Viittaan vaikkapa filosofi Esa Saarisen ed. numeron kirjoitukseen soveltavasta filosofiasta: robotti ei pystyisi sellaista mielekästä tekstiä kirjoittamaan vaan syntyisi vain mitä voisi aineen ehdoilla syntyä: siis ei mitään ymmärrettävää tekstiä!) Jokin kolmas pyörä (taso) on mukana ärsykkeen ja reaktion välillä ja sillä näyttää olevan jopa aivan keskeinen rooli. Fysikalismi on impotentti selittämään miten tämä taso merkitysten ohjaamana toimii. Tätä ns. tieteisuskovat eivät vain halua myöntää oman megalomaniansa hurmiossa ihmistä robotisoidessaan.

Jotenkin Lauerma yllä olevan ’myöntää’ todetessaan, että ”viesti on molekyylien välittämää informaatiota, joka manifestoituu kudostasolla ..., jos se vain tulee ymmärretyksi” ja edelleen sanoessaan, että ”myös orgaanisen yhtenäisyyden teoria hyväksyy introspektion.” Joutuu vain kysymään: kuka sitten introspektiota tekee, jos ei voi olla vuorovaikutusta aineettoman (henkisen, merkitystason, egon) ja aineellisen välillä? Kuka tutkii ja ketä? Eihän atomi voi tutkia itseään! Minusta näiltä osin Lauerman teksti on skitsofreenista: toisaalta se kiistää ja toisaalta kuitenkin antaa mahdollisuuden vuorovaikutukselle, joka ei kuitenkaan hänen edustamansa teorian mukaan olisi mahdollista.

Fysikalismi yrittää pelkistää mielen aineen lakeihin ja jotkut oppineet jopa tosissaan väittävät, ettei ihminen ole lopulta muuta kuin tietokone, mutta todellisuus paljastaa siihen liittyvän harhaisuuden, jota voi sanoa sikäli rea-liteetin häiriöksi, että siinä kiistetään jotain, joka selvästi on ja toimii. Ehkä emme koskaan saa selville totuutta elämästä, totuutta, jonka *Raamattu*

selittää viisaasti siten, että Jumala puhalsi aineeseen elämän hengen. Esim. itsenäisen mielenhallinnan harjoitukset, joissa pystytään uskomattomiin saavutuksiin, tukevat selkeästi sitä tosiasiaa, että mieli on itsenäisenä ja omalakisena olemassa (ei merkitse minulle sitä, että ns. tajunnanvirtaa olisi ilman ainetta – kuten kiehtovassa buddhalaisessa mielen teoriassa uskotaan) ja että vuorovaikutusta tapahtuu sitä enemmän mitä kehittyneempi henkinen kerroksemme on. Näitä kuten psykoanalyysinkaan esiin tuomia tosiasioita ei voi ohittaa, redusoida tai kumota. Jokin meille vielä käsittämätön ”hyppy” (kuten Rauhala sanoo) uudelle tasolle on tapahtunut ja tämä uusi taso mahdollistaa sellaista, mikä ei alemmalla tasolla vielä toimi.

**T**oiseksi. Minulle sairaus on ensisijaisesti jotain biologista poikkeamaa, jossa oireet voidaan selittää biologisesti ja jonka syyt voivat olla monitahoisia, myös henkisiä tai psykologisia. Toisin sanoen ’omalakinen mieli’ voi sairastuttaa ruumiin (esim. vatsahaava, ihottuma) ja ruumiin sairaus (esim. tulehdus, aivokasvain) voi tuottaa mielen oireita, joista tosin puuttuu se dynaamisuus, joka on tyypillistä puhtaasti psykologisille mielen oireille tai ns. ’terra incognitan’ puolelle suistumisille. Toki, kuten Lauerma sanoo, kärsimys, kipu, vajaatoiminta tai riski on oleellista sairauden käsitteessä koska niitä on usein mukana.

Mutta onko pelkkä kipu, kärsimys tai vajaatoiminta sairautta? Onhan myös kärsimystä ja kipua, erityisesti psyykkistä – riskistä ja vajaa-toiminnasta puhumattakaan – joka on normaalisti elämään kuuluvaa. Eikö kyse ole oireista, elämässä mukanaolon oireista. Kun ihminen kärsii tai tuottaa kärsimystä muille esim. psykopaattisuutensa takia, niin voidaan puhua sairaudesta? Mitä useamman kerran luen Dostojevskin kirjan *Rikos ja rangaistus*, sitä vaikeampaa on antaa kenellekään psykiatrilla diagnoosia, joka vain käytöstä havainnoivalle voisi olla helppo tehtävä. Virallinen psykiatria silti luokittelee sairauksiksi ilmiöitä (kärsimystä, kriisejä, ym.), joissa elämä ei suju odotetulla tai yhteiskunnan haluamalla (vaatimalla) tavalla kun mieli on jäänyt epäkypsään tilaan tai ajautunut vahingollisille raiteille ilman elimellistä taustaa. Se haluaa kaikelle lääketieteellisesti (biologisesti) pätevän selityksen vaikka

## »Kun ihminen kärsii tai tuottaa kärsimystä muille esim. psykopaattisuutensa takia, niin voidaanko puhua sairaudesta? Mitä useamman kerran luen Dostojevskin kirjan *Rikos ja rangaistus*, sitä vaikeampaa on antaa kenellekään psykiatrilla diagnoosia, joka vain käytöstä havainnoivalle voisi olla helppo tehtävä.»

päähuomio pitäisi kohdistaa käytöstä ja oireita ylläpitäviin psykodynaamisiin tekijöihin, joilla usein on myös selvä sosiaalinen kytkentä. Eikö olisi oikeuden- ja totuudenmukaisempaa puhua esim. ahdinkoon joutumisesta, epäsuotuisasta maailmankuvasta – ja antaa apua muilla kuin lääketieteen ehdoilla? (Viitataan 21.4. MTV 3:n elokuvaan *Terapian tarpeessa*, jossa komedian keinoin kuvattiin mafiapomon psykopaattisen käytöksen taustoja (varhaiskehityksen traagisia asioita) ja joiden selvittely johti persoonallisuuden ja käytöksen muutokseen.)

**K**olmanneksi joku sana Lauerman kokemasta impotenssista suurempien sosiaalisten ongelmien edessä, joista hän sivuuttaa psykiatria oleellisesti koskettavan haasteen, työttömyyden ja eriarvoistumisen ongelman, ja rajoittuu kommentoimaan vain seksi- ja väkivaltaviihdettä.

Toki viettitarpeet (aggressio, sukupuolivietti) ovat vahvoja ja alati esiin tunkevia ja niitä kiihdyttämällä on helppo tehdä bisnestä siinä kuin narsistisilla tarpeillakin. Mutta henkisen kasvun myötä voimme opetella niitä hallitsemaan ja ohjaamaan. Meillä on siihen evoluution antamat eväät: merkitystajunta, jonka avulla voimme käydä vuorovaikutusta fyysisen realiteetin kanssa ja jonka sisällä voimme tehdä omalakisia ratkaisuja, jotka voimme toteuttaa hyvässä ja järkevässä muodossa. Sivistys on mahdollisuutta valita itse ne mitat, joilla suuruutta mitataan.

Ja voimme oppia myös hallitsemaan ahneutta ja itsekkyyttämme, jonka seurausta suurin osa erityisesti lapsia ja nuoria koskevasta psyykkisestä kärsimyksestä ja häädystä käsitykseni mukaan on. Koska emme ole aineen robotteja voim-

me myös yhteistyöllä muuttaa asioita ja yhteiskunnan rakenteita (myös psykiatrista hoitojärjestelmää!) tervettä kehitystä tukeviksi. Ellei näin olisi, niin eihän minkäänlaista progressiivista kehitystä olisi ihmiskunnan sisällä voinut tapahtua. Silti sitä on tapahtunut ja tapahtuu hetkellisistä takaiskuista huolimatta. Kysymys on tahdosta ja valinnoista – usein pakon alla. Ja tämä kehitystie on minusta jatkossa yhä enemmän pakon sanelema: mikäli ihmiskunta aikoo tällä planeetalla pitempään asua on mentävä sisäänpäin, asetettava viisaisiin rajoihin. Ja niillä, jotka tietävät siitä lainalaisuudesta, joka ihmismieltä ja sen suotuisaa kehitystä ohjaa, tämä sosiaalinen vastuu tulisi olla korostunutta ja heidän tulisi aina selkeästi ja voimakkaasti ilmaista oma näkemyksensä myös poliittisella tasolla, joka viime kädessä kehityksen kulkua ohjaa.

Ja tämän me opimme ymmärtämään. Eikö se kerro itsenäisen mielen valinnasta, noususta refleksiolennotta aineen lakien ja fyysisten tarpeiden yläpuolelle, saavutuksesta, johon mikään alempi olento ei pysty.

*Seppo K. J. Utria*



Kuva Kimmo Jylhä



# Georg Henrik von Wright: muistelma

”Sydämelliset onnittelet 60-vuotispäivän johdosta. Kiitos kirjoitasti. *Ajatuksesta ja julistuksesta* on tullut alituinen seuralaiseni.”

Näin kirjoitin tuoreena ylioppilaana elämäni ensimmäisessä ja toistaiseksi ainoassa ihailijasähkeessä 14. kesäkuuta 1976.

Tyrmistykseksi sain samana kesänä kirjeen ihailuni kohteelta. Akateemikko kutsui minut kotiinsa keskustelemaan. Tutisevin polvin kiipesin siis eräänä kauniina heinäkuun iltapäivänä kahdet portaat von Wrightien kotiin ja soitin ovikelloa.

(On ehkä kaipuuni – ihmisen surun – merkki, että kaivelen muististani yksityiskohtia. Kasvot liukuvat pakoon, kun yritän pitää niistä kiinni. Näen edessäni kevyen kesäpaidan kaulusnappi avoinna, siniraitaisen, kerman- eikä lumenvalkoisen; housut, harmaat tai vaalean beesit, melko kapealla ruskealla vyöllä. Ja kontrastin nuorekkaan äänen ja vanhenemaan alkaneen kehon välillä. Muistan tuoksun: auringon lämmittämän nahan ja kirjojen pölyn. Sekä sukkani, jotka hankaavat kiiltävää tammiparkettia vasten. Georg Henrikillä on täytynyt olla kengät jalassa. Millaiset? Ja miksi tuntuu tärkeältä muistaa, oliko paita todella raidallinen? Tuleeko hän näin lähemmäs minua? Kuinka kuolema väistyy elämän tieltä?)

Sain ensivaikutelman hieman jäykästä ja kunnioitusta herättävästä porvarillisesta ympäristöstä, ja samaan aikaan aseistariisuvasta ja vapauttavasta ystävällisyydestä. Kalustus ja sisustus muistuttivat siitä, mikä oli minulle tuttua isoäitieni sisarten yksinkertaisemmista kodeista Meilahdesta. Ehkä tässä oli syy siihen, miksi näin von Wrightin aina isovanhempieni sukupolven edustajana, vaikka hän oli vain kaksitoista vuotta isääni vanhempi? Ja eikö intuitiivinen kalusteluokitteluni ole historiallisesti oikeaan osunut? Suomessa ero niiden välillä, jotka ehtivät elää aikuisina ennen sotaa ja niiden, jotka eivät ehtineet, on yhtä selkeä kuin ero sodan kokoneiden ja ”liian nuorten” välillä. Historian pyörä syventää joskus muutaman vuoden eron sukupolvien kuluksi. Georg Henrik kuului, täpärästi mutta selkeästi, sotaa edeltäneeseen sukupolveen.

Akateemikko kutsui teelle työhuoneeseensa. Kaksi nojatuolia, kallellaan vastapäätä toisiaan, pois päin huoneesta ja Laivurinkadulle päin, selät koko seinän levyistä kirjahyllyä vasten. Tuolien välissä pieni pyöreä mahonkipöytä ja jalkalamppu. Samassa paikassa istuin joskus myöhemminkin. Mukavaa ja rentoa, vailla tungettelevia katsekontakteja ja liiallista intimitteettiä, mutta sopivaa keskustelua varten.

Ensimmäinen keskustelu kesti ehkä puolisen tuntia.

Georg Henrik, kuten opin tästä päivästä lähtien sanomaan, tiesi minusta enemmän kuin olin voinut aavistaakaan; millaisen ylioppilastodistuksen olin saanut, että olin pyrkinyt opiskelemaan filosofiaa ja maatalous-metsätieteelliseen tiedekuntaan, ja että olimme sukulaisia. (En tänäkään päivänä tiedä tarkkaan, miten olimme toisillemme sukua. Nähtävästi kyseessä oli sellainen kaukainen sukulaisuus, jollainen on lähes väistämätöntä meidän osastamme maata kotoisin olevien ”sivistyneiden suomenruotsalaisten” välillä, ja jollaisesta useimmat meistä tuntuvat tulevan tietoisemmiksi vanhetessamme.) En pysty enää palauttamaan mieleeni, mistä puhuimme. Luulen, että se koski sitä, mitä olin lukenut, mutta varmasti muitakin asioita. Georg Henrik suositteli minulle kahta kirjaa, jotka olivat Eino Kailan *Persoonaalisuus* ja Ludwig Wittgensteinin *Varmuudesta*. Otaksuttavasti saman tapaamisen aikana hän kehotti minua syksyllä osallistumaan pakollisten kurssien ohella niille luennoille, joita pitivät eräs vanhempi professori (kenties Jussi Tenkku tai Holger Thesleff) sekä nuorempi opettaja, tuore maisteri Matti Sintonen.

Samana päivänä viiletin kaupunginkirjastoon Rikhardinkadulle, josta löysinkin heti molemmat teokset. Pian tämän jälkeen nostin peukalon pystyyn ja vaelsin läpi Puolan ja Tšekkoslovakian, ja miksi niitä menneisyyteen vajonneita maita kutsuttiinkaan, Eurooppaan ja Vapauteen. Muistan varhaisen aamun Eino Kailan kanssa ojan penkalla Gorazdessä: kukaan ei ollut kertonut minulle, että Titon Jugoslaviassa oli minareetteja ja jonkinlaisia valkoisilla hevosilla ratsastavia ottomaaneja. En tiennyt myöskään, että kymmenen vuotta myöhemmin kokisin Jürgen Habermasin ja Mihailo Markovicin Dubrovnikissa, juuri ennen kuin kaikki romahti ja viimeksimainittu, Georg Henrikin hyvä jugoslavalainen ystävä ja kollega Praxis-ryhmästä, kompromettoi itsensä sekä läntiset liberaalit ja vasemmistolaiset ystävänsä ryhtymällä Milosevicin suurserbialaisen politiikan johtavaksi puhetorveksi.

Kun näin tapahtui, ehkä vuonna 1992, kysyin Markovicista. Syynä tähän oli se, että olin kuullut Habermasin aiemmalta assistentilta Axel Honnethilta kirjeestä, jonka Praxis-ryhmän ystävät Jugoslavian ulkopuolelta aikoivat yhdessä kirjoittaa Markovicille. (Markovic ei tietääkseni vastannut siihen koskaan.) von Wright kertoi, että hän oli tosin ollut yhteydessä Markoviciin hiljattain, mutta että hän ei tiennyt lainkaan kirjeestä eikä Markovicin kannanotoista. Mitään tämän suurempaa kiinnostusta asiaan hän ei tietääkseni koskaan osoittanut.<sup>1</sup> Muistan, että tämä kummastutti ja hiukan ärsytti minua. Arvostin Georg Hen-

rikiä kuitenkin aivan liian paljon ottaakseni asian uudelleen esiin hänen kanssaan. Se kaduttaa minua jälkiviisauden kelmeässä valossa. Samaan aikaan arvelen, että tämä pieni, merkityksetön tapaus on useilla tavoilla valaiseva.

**V**on Wright kirjoittaa muistelmissaan, ettei hänellä ole erityisempiä introspektion tai itse-kritiikin lahjoja. Tämä oli varmasti totta. Ei yksinkertaisesti ollut Georg Henrikin tapaista pohdiskella hänen tai toisten ihmisten viljelemättömpiä takamaita. Häntä estivät monet seikat: hänen oma korrektiutensa ja viktoriaaninen porvarillinen kasvatuksensa samoin kuin turhamaisuutensa ja tapansa ottaa itsensä hieman juhlallisesti.<sup>2</sup> Mutta kenties tiellä oli myös muita, surullisempia tosiseikkoja.

Epäilen, että monet Georg Henrikin ystävät, jotka olivat häntä lähempänä ja voivat olla hänen kanssaan tekemisissä yhdenvertaisemmalta pohjalta, tekivät saman virheen kuin minä – saman porvarillisen virheen, tunnen kiusausta sanoa – ollessaan ilmaisematta ärtymystään mainitsemiä kaltaisista pikkuasioista. Eikö tämä virhe ole tyyppinen ainesosa sivistyneessä, miesten välisessä, eurooppalaisessa 1900-luvun ystävytydessä; totuudenkaipuun puute, jollainen voi pahimassa tapauksessa johtaa kollektiiviseen sokeuteen?

Ei ole niin, että uskoisin Georg Henrikin tunteneen itsensä huonommin kuin monet muut. Pikemminkin päinvastoin. Mutta hän ei kerta kaikkiaan kuulunut niihin, jotka ovat omaksuneet ihanteekseen ajatuksen psykologisesta itse-tuntemuksesta. Hän ei myöskään Nietzschen tavoin tehnyt eri puoltensa välienselvittelyä filosofiansa ydintä. Hänen näkökulmastaan kriittisen pohdiskelun tehtävä oli looginen, yhteiskunnallinen ja moraalinen, ei psykologinen, henkinen tai yksityinen. Liiallinen itsetutkiskelu uhkasi tässä katsannossa muuttua lähinnä esteeksi ajattelulle. Voidaan ajatella tiettyä kohtaa *Ajatuksen ja julistuksen* esseessä, joka käsittelee Dostojevskin kellari-ihmistä. Siinä von Wright kuvaa sortumisen identiteetin kyseenalaistavaan itsekritiikkiin, jollainen näyttölee suurta roolia modernissa kirjallisuudessa, enemmänkin patologiseksi tilaksi kuin ihanteeksi. Ja on huomiota herättävää, että kolmesta kanonisoidusta modernista epäilijästä – Marxista, Nietzschestä ja Freudista – Freud puuttuu Georg Henrikin maailmankuvasta Nietzschen ollessa perifeerinen, kun taas suuret venäläiset moralistit, Dostojevski ja Tolstoi, valtaavat etualan kaikkien Georg Henrikin suurmiesten keskuudessa.

Toinen este, jota von Wright piti varottavana, jos ei halua tukahduttaa oman ajattelunsa kehitystä, oli liian suuri lukeneisuus.<sup>3</sup> On kiintoisaa verrata molempia itse asetettuja rajoituksia akateemikon kiinnostuksen kohteissa siihen ihmisihanteeseen, jota hän varhain ilmensi ja joka oli hänen itsestäänselvä johtotähtensä läpi elämän. Ihanne oli renessanssin *uomo universalis*.<sup>4</sup> Yhtä tyyppillistä luokalle ja ajalle kuin ihanne itse on sen paradoksaalisen vakaumuksen itsestäänselvyys, että yleisneron elämännälällä on oltava rajansa. Juuri kyky keskittymiseen ja rajoittumiseen oli varmasti avain Georg Henrikin menestykseen kaikessa siinä, mihin hän ryhtyi.<sup>5</sup> Hänhän oli niin selväpäinen ja arvostelukykyinen kuin kukaan vain voi olla. Toinen seikka on, että nerot, joita von Wright eniten ihaili, Dostojevski tai Wittgenstein, seurasivat elämässään täysin toisia johtotähtiä. Georg Henrik tiesi sen itse: hän sanoi kerran itsestään fi-

losofina, että hän oli sitä, mihin britit viittaavat ilmaisulla *first-rate*. Hän oli toisin sanoen epätavallisen hyvä, mutta hänelle oli itsestäänselvää, ettei hän kuulunut *epä-tavallisiin* [*de utom-ordentliga*] – heihin, jotka voivat laskea perustan jollekin todella uudelle.

Markovicin tapaus viittaa myös erääseen toiseen seikkaan, joka oli uskoakseni Georg Henrikille tärkeä ja tyyppinen. Ei ollut helppoa päästä lähelle häntä muuten kuin tietyissä älyllisissä ja, kuten saamme nähdä, moraalisisissa asioissa.

Voidaan väittää, että von Wright, kuten useat muut kuuluisuudet, sääteli läheisyyttä ja etäisyyttä tietoisesti ja taidokkaasti, ja että minä kuului yksinkertaisesti niihin, joita ei päästetty lähelle. Georg Henrikillä oli luonnollisesti monia ystäviä, jotka olivat hänelle läheisempiä kuin minä. Mutta lähiystäviä? En tiedä, mutta tiedän sen, että hän kerran keskustelussa sanoi itsestään, ettei hänellä ole ollut erityisempää kykyä ystävytyteen (eikä rakkauteen?). Hän arvosti kyllä paljon kestäviä ystävyys-suhteita, mutta saattoi myös ihmetellä, oliko hänelle laskettava viaksi, että hänelle oli ollut niin vaikeaa luopua vanhoista ystävyys-suhteista (uusien saamiseksi tällä tavoin tilalle, uskon olleen ajatus-kulun lausumattomana jatkona).

Entä Kailan ja Wittgensteinin kirjat? En tiennyt silloin, että nämä kaksi olivat olleet Georg Henrikin unohtumattomat opettajat. Näin oli ehkä hyvä, sillä kumpikaan kirja ei tehnyt minuun syvää vaikutusta. Kailan kirjaa pidin suorastaan pitkästyttävänä, ja Wittgensteinin kiinnostavampi kirja oli enemmän arvoituksellinen kuin jännittävä. Raportoin tämän myös Georg Henrikille ilman sen suurempia verukkeita, kun samana syksynä törmäsin häneen, kuten monta kertaa myöhemminkin, filosofian laitoksen käytävällä Metsätalossa ja hän pyysi minut huoneeseensa keskustelemaan lyhyesti.

Nämä spontaanit keskustelut toistuivat myöhemmin elämässäni lukemattomia kertoja. Kyseessä olivat lyhyet keskustelut, joissa vaihdettiin raportteja perhe-elämästä ja arjesta sekä elämästä laitoksella, esimerkiksi sen tutkijaseminaarin ohjelmasta, jota von Wright monina vuosina johti. Usein tulimme myös johonkin yksittäiseen yhteiskunnalliseen ja aikalaishiagnostiseen teemaan, mutta oli harvinaista, että olisimme puhuneet jostakin tarkkaan rajatusta käsitteellisestä ongelmasta. Kun näin tapahtui, olin yleensä pyytänyt audienssia asiassa, jota varten olin tarkoin valmistautunut. Joitakin kertoja, ei monia, vierailin Georg Henrikin ja Elisabethin kotona, ja kävimme myös kirjeenvaihtoa.

Minulla oli aina tunne, että Georg Henrik oli tosissaan, kun hän allekirjoitti kirjeensä ”kiintymyksellä / Georg Henrik”, ja että hän yksinkertaisesti piti minusta. Miksi kehuskelen tällaisella satunnaisella, epävarmalla ja yksityisellä seikalla? Eräs syy on, että haluan selittää, mistä näkökulmasta ja miten suurella auktoriteetilla kirjoitan Georg Henrik von Wrightista ihmisenä. Mutta on myös muita syitä.

Mainitsin von Wrightin itsekritiittisen näkemyksen kyvystään ystävytyteen. Tämä itsekritiikki tulee nähdä yhdessä hänen suuren inhimillisen lämpönsä kanssa. Ystävällisen suhteemme todellinen keskus oli hyvin pitkään – ja aina hänen kuolemaansa asti – se, että Georg Henrik ymmärsi ja jakoi syvästi sukupolveni kaikkea toimintaa varjostavan

asiointilan: huolen ja kärsimyksen kehitys- ja ympäristökriisistä. Georg Henrik ymmärsi siis, tavalla johon en ole usein törmännyt elämässäni, mutta jonka näen syvästi luonteenomaiseksi hänelle ihmisenä ja filosofina (palaan tähän myöhemmin), että tämä huoli varjosti minulle ja monille ikätovereilleni ja nuoremmilleni kaikkea, sekä hyvässä että pahassa. Hyvässä siinä mielessä, että varjo antaa meille mielekkyyttä ja suuntaa meitä, ja pahassa siinä, että se repii meidät rikki. Tarvitsin Georg Henrikin ymmärrystä. Se teki minulle hyvää, vaikka aina olikin olemassa alue, johon se ei täysin ulottunut: filosofia.

Joka on lukenut von Wrightin teoksia, tai edes hänen muistelmansa, ei ole voinut välttyä huomaamasta, että sydämessään hän oli ja pysyi jonakin, jota kutsun tässä analyttikoksi, toisin sanoen analyttisenä filosofina, joka on suuntautunut erityisesti logiikan filosofiaan. Ymmärtääkseni von Wrightin elämää ja sen suhdetta hänen teoksiinsa on ensin ymmärrettävä hänen aikaansaannoksiaan ja omaa näkemystään itsestään analyttisenä filosofina. Päälinja on helppo nimetä: se kulkee induktion ongelmasta yksityiskohtaisempiin, mutta laaja-alaisempiin aikaansaannoksiin logiikan filosofiassa, edeten edelleen etiikkaan, tieteenfilosofiaan, toiminnan filosofiaan ja mielenfilosofiaan. En aio syventyä tässä mihinkään näistä. Sen sijaan koetan luonnostella osan hänen *Lehrganginsa* ulommaisista ääriivoista. Lähestyn myös tiettyä erityiskysymystä, joka on kiinnostanut minua ja joka sopii kätevästi spontaanien muistelusteni viitekehykseen: kysymystä von Wrightin yhteiskunta- ja historiäkäsityksestä.<sup>6</sup> Tavoitteenani ei siis ole antaa uutta valoa Georg Henrikin filosofiaan muuten kuin siinä rajoitetussa merkityksessä, että näkökantani voivat toivottavasti auttaa meitä ymmärtämään, minkä merkityksen Georg Henrik itse antoi filosofisille töilleen. Tällä voi vuorostaan olla meille merkitystä siinä, millaiseksi näemme filosofian tehtävän nykypäivänä. Lukijaa varoitetaan myös siitä, että sallin itselleni arvauksia, joiden ensisijainen ja toisinaan ainoa pohja on siinä, että tunsin von Wrightin ihmisenä ja jaoin hänen yhteiskunnallis-kulttuurisen kotipaikkansa. On tiettyjä muitakin filosofeja, joiden olisi mahdollista kirjoittaa Georg Henrikistä lähtemällä samasta etuoikeutetusta kokemuspöydästä<sup>7</sup> kuin minä, mutta en tiedä, tekevätkö he niin vai estääkö heidän arvostelukykynsä heitä<sup>8</sup>.

**G**eorg Henrik von Wright kasvoi ja kävi koulunsa saksalaiseen korkeakulttuuriin suuntauneessa kirjallisessa ympäristössä. Tässä viitekehityksessä oli myös liberaali, anglofiilinen virtaus. Kulttuuriselle ja yhteiskunnalliselle ympäristölle oli tyypillistä, että sellaisilla käsitteillä kuin *nerous*, *kutsumus* ja *luomisvoima* oli jakamattoman positiivinen sävy, johon meidän voi olla vaikeaa eläytyä. Älyllinen työ, erityisesti akateeminen ja korkeakulttuurinen työ, oli ylevässä asemassa, jota eivät vielä syövyttäneet opiskelijavasemmiston, hippiliikkeen tai dekonstruktionistien epäilykset. Isän kunnialliset, mutta karkeat ja epäsankarilliset tehtävät lankarullateollisuudessa tyydyttivät vain vaivoin pojat omat toiveet, ja luulen, että nuorelle Georg Henrikille luonteenomaista valtavaa kunnianhimoa ruokki myös perhepsykologinen tilanne. Nuoren miehen tehtäväksi tuli isän salaisten unelmien toteuttaminen. Filosofia kantoi silloin kuten nytkin jonkin korkean, puhtaan ja vaikean sädekehää, ja

sillä on täytyntä olla vahvaa vetovoimaa Georg Henrikiin. Kun hän huomasi olevansa filosofisesti lahjakas, tuli uranvalinnasta helppo.<sup>9</sup>

Lapsuus- ja nuoruusvuosien psykologiset ja kulttuuriset seikat eivät selitä, miksi von Wrightista tuli analyttikko siinä merkityksessä, jonka olen yllä antanut tälle termille. Tässä on ollut varmaankin kyse ensisijaisesti niistä sattumista, joita von Wright on usein selostanut. Eino Kailan merkitys oli ratkaiseva. Että von Wrightilla on Cambridgeen saapuessaan tavatonta onnea – hänestä tulee sekä Wittgensteinin että C. D. Broadin läheinen ystävä, ja molemmat antavat hänelle valtavasti tukea ja kannustusta – on tärkeää sille, millaiseksi hänen uransa muotoutuu, mutta ei ratkaise sitä, miten hän suuntautuu. Väitöskirjan aiheenhan antoi jo Kaila. Cambridgestä tuli erinomainen foorumi von Wrightin läpimurtoteokselle, ja Broad sekä Wittgenstein auttoivat häntä maineeseen. Heidän roolinsa voidaan kuitenkin helposti käsittää väärin. On totta, että Broad oli palavasti rakastunut Georg Henrikiin, ja voidaan hyvin olettaa, että hänen innostunut vastaanottonsa väitöskirjalle avasi ovia. On myös uskottavaa, että Wittgensteinin ja Georg Henrikin ystävyyttä auttoi matkan varrella sattuma, että näillä kahdella filosofilla oli heidän tavatessaan Cambridgessä yhteinen kulttuuritausta, jonka he voivat innolla ja ilolla herättää henkiin teellä tai kävelyretkillä, mutta jonka on täytyntä vieraannuttaa heitä ympäristöstään.<sup>10</sup> Mutta Broad ei olisi rakastunut kehenkään törppöön, eikä Wittgenstein olisi varmaankaan ystävyystynyt kenen tahansa keskinkertaisen suomenruotsalaisen porvarin kanssa. von Wrightilla oli onnea, jollaista voi olla vain, jos on myös ainutlaatuisia omia avuja.

Väitöskirjasta tuli itsenäisyysjulistus ja läpimurto. Tästedes filosofi oli vapaa nojaamaan omiin ideoihinsa ja kehittämään omaa linjaansa ajattelijana. Aluksi von Wright oli seurannut tutkimuksissaan lähinnä Kailaa ja cambridgeläisiä opettajiaan (Wittgensteinia lukuunottamatta) – siinä mielessä, että hän halusi auttaa edistämään heidän korkeakulttuurisia ja esteettisiä ihanteitaan ja heidän tieteellistä kehitysoptimismiaan. Georg Henrik on jälkikäteen puhunut eettisestä ja yhteiskunnallisesta optimisista, jonka hän nuorena yhdisti tutkimuksiinsa muun muassa deonttisessa logiikassa. Kuten monet analyttiset filosofit ennen ja jälkeen häntä, von Wright näki suuren osan elämänsä omat aikaansaannoksensa analyttisessä filosofiassa eräänlaiseksi metapolitiikaksi: heidänlaisensa filosofit halusivat tukea ihmiskunnan kukoistusta tukemalla tieteellisen kulttuurin kehitystä sekä Hellaasta periytyvää, modernina aikana uusiutunutta vapauttavan valistuksen projektia.

Analyttisen filosofian valistusoptimismi ei von Wrightin kohdalla ollut koskaan puhtaaksiviljeltyä. Opiskelu- ja so-tavuosina sitä painosti kulttuurikonservaatiivinen elitismi ja estetisoiva snobismi, joka sai ilmaisunsa taipumuksessa näytellä historian kulussa mieluummin ulkopuolisen tarkkailijan kuin sitoutuneen osanottajan roolia. Hieman paheksuttavana viime vuosina liiallista huomiota saaneessa sodanaikaisessa kirjoituksessa ”Betraktelser om Europa” (1941) en pidä niinkään sen ajan mittapuulla varsin mietoa sympatiaa Hitlerin Saksaa kohtaan tai pateettista Eurooppasovinismia, joista kumpikaan ei jäänyt pysyväksi, vaan sivistysaristokraattista teennäisyyttä. Historian kulku on nuorelle Georg Henrikille monissa tuon ajan esseissä osittain

syy sitoutumiseen, mutta ennen kaikkea kohde esteettiselle tarkastelulle. Tarkastelut voivat antaa syytä huolestumiseen. Kun näin on, osoittaa yksinäinen ajattelija suuruutensa ja riippumattomuutensa historian oikeista tunnistamalla tragedian alkuperän ja tunnustamalla sen kohtalonomaisten voimien. Georg Henrikin poliittinen peruskanta vakiintui sodan jälkeen nopeasti, ja hänestä tuli eräs niistä skandinaavisista, melko epäpoliittisista ja 60-luvulta lähtien enemmän tai vähemmän vasemmistohenkisistä porvarillisista liberaaleista, jotka ovat hallinneet pohjoismaista kulttuurilämää yli puolen vuosisadan ajan. Olen aina pitänyt itsestänselvänä, että hän äänesti RKP:n sosiaaliliberaalin siiven ehdokkaita, vaikka ainoa konkreettinen todiste tästä onkin, että hän tuki julkisesti U. B. Lindströmin ehdokkuutta eduskuntavaaleissa 1990-luvulla.

**G**eorg Henrikin suhde historiaan ja yhteiskuntaan määrittynyt kaikissa myöhemmissä vaiheissa keskeisesti sen perusnäkökuvan kautta, jonka hän esitti sodanaikaisissa artikkeleissa. Hänen poliittinen ihanteensa oli ”ihmisen valtakunta, jonka järjestäytymisen tulisi suuntautua yksilön luonteen muovaamiseen sivistysihanteen mukaisesti”.<sup>11</sup> Tälle ihanteelle hän antoi alusta alkaen universaalin ja vapaamielisen tulkinnan. Ihanne ei koskenut valtion suhdetta eliittiin, vaan kaikkiin ihmisiin, ja se päti koko ihmiskuntaan. Ajatuksen- ja sananvapaudelle von Wright antoi perustavanlaatuisen merkityksen. Myöhemmin, 50- ja 60-luvulla, se yhdistyy teknis-skientistiseen rationalismiin ja 70-luvulla taas sosialistiseen vivahdukseen, mutta nämä suuntaukset ovat väliaikaisia. Pysyvää on sen sijaan demokraattisen vakaumuksen puute – piirre, jota en ole nähnyt käsiteltävän keskusteluissa.

On osoitus hänen sivistysaristokraattisesta yhteiskunnallisesta perusnäkökuvastaan, että von Wright kirjoitti omasta ajastaan joitakin poikkeuksia lukuunottamatta tarkkailijan näkökulmasta. Tarkkailijan näkökulmalla tarkoitan tässä niiden asennetta, jotka esittävät omia pohdiskelujaan ja reaktioitaan aikaansa, mutta jotka eivät anna konkreettisia suosituksia eivätkä ilmennä mitään näkyvää toivetta, että heidän omat pohdintansa vaikuttaisivat tapahtumien kulkuun tai mielipideilmastoon. Osallistujan näkökulmalla tarkoitan niiden asennetta, jotka ottavat kirjoituksissaan kantaa ajankohtaisiin kysymyksiin ja yrittävät vaikuttaa tapahtumien kulkuun tai toisten asennoitumiseen. Jos mukaan ei lasketa korkeakoulu- ja tiedepolitiikkaa, ovat Georg Henrikin osallistujan näkökulmasta kirjoittamat artikkelit varsin harvassa. Niihin kuuluvat paitsi kuuluisa vuoden 1967 Vietnam-artikkeli, myös Suomen radiossa vuonna 1981 luettu vetoamus maailmanlaajuisesta vastuusta sekä *Helsingin Sanomissa* 1990-luvun alussa ilmestynyt artikkeli ydinvoimasta, mutta ei kovinkaan moni muu. Muistan esimerkiksi elävästi valtavan pettymykseni ja turhautumiseni, kun kysyin syksyllä 1994 Ruotsista toimeksiannon saaneena, josko Georg Henrik, ja myöskin Tove Jansson – mitä me suomenruotsalaiset teemmekään elämälämme nyt, kun kaksi suurinta on poissa? – halusivat allekirjoittaa pohjoismaisen vetoamuksen ei-kannan puolesta tulevissa EU-kansanäänestyksissä. Molemmat pidättyivät allekirjoittamasta, mutta Ruotsissa sekä Olof Lagercrantz että Astrid Lindgren osallistuivat luonnollisestikin ei-kam-

panjaan. Tapaus opetti minulle jotakin siitä merkityksestä, joka on kansalaisliikkeillä ja laajapohjaisella sitoutumisella demokratiaan. Ruotsin, samoin kuin Norjan ja Tanskan, demokratia on (tai oli) yhteiskuntaa läpäisevä tavalla, jota me Suomessa emme ole koskaan saavuttaneet.

Sillä välin, kun von Wright oli yhteiskunnan kehityksessä ensisijaisesti sivustakatsoja, hän vakiinnutti asemansa sitoutuneena osanottajana aikansa filosofiassa. Koska von Wright näki itsensä ja koko analyttisen filosofian siinä valistusoptimistisessa ”metapoliittisessa” yhteydessä, jota olen kuvannut, esiintyy kahden hänen omaksumansa roolin välillä jännite: historianfilosofisen flanöörin ja sitoutuneen loogikon. Jännite on perussy siihen, että Georg Henrikin filosofiakäsitys on aina ollut minulle vieras. En ole yksinkertaisesti koskaan voinut sulattaa ajatusta, että filosofia voidaan jakaa tieteelliseen ja maailmankatsomukselliseen osaan. Yhtä vähän olen uskonut ajatukseen, että edellisen osan voidaan selvemmin kuin jälkimmäisen nähdä olevan valistuksen ja edistyksen puolella pimeyden voimia vastaan.

Jännite, jonka nimesin von Wrightin filosofiassa, pitäisi luullakseni nähdä osoituksena filosofian sisäisestä perustavasta jännitteestä angloamerikkalaisen liberaalin valistusinnon ja saksalaisen sivistyskonservatismien välillä, joka oli leimallista hänen elämälleen. Jännitteen neutralisoi varhain se, että von Wright oppi toteuttamaan yhtä rooliaan, sitoutunutta, kirjoittamalla akateemisia artikkeleita ja kirjoja englanniksi ja toista rooliaan ”saksalaisena mandariinina”<sup>12</sup> kirjoittamalla esseitä ruotsiksi.

Onnistuiko neutralisointi? Pinnallisessa mielessä vastaus on itsestäänselvästi myöntävä, koska kyseessä oli von Wrightin tuotteliaisuuden edellytys sekä esseistinä että analyttikkona. Mutta ongelmaton se ei ollut. Vuoden 1990 paikkeilla voidaan von Wrightissa huomata taipumus antaa loogis-analyttisen filosofian ja aikalaishiidnnoisin suhdetta koskevan kysymyksen tulla relevantiksi hänen filosofianäkemyskseen. Teoreettista syvyyttä von Wrightin pohdinnat tästä aiheesta eivät koskaan saavuttaneet. Sitä vastoin vuosien varrella syventynyt oivallus valistuksen dialektiikan moniulotteisuudesta vaikutti Georg Henrikin maailmankuvaan ja itseymmärrykseen.

Uskon, että Georg Henrikin elämän viimeisiä vuosia hallitsi tunne, että hänen todellinen kotinsa maan päällä oli analyttinen filosofia. Muut tehtävät ja toimet saivat viime vuosina, hänen voimiensa ehtyessä, tehdä tilaa sille, että hän jatkoi omistautumistaan tärkeimmälle; niistä aiheista kirjoittamista, joissa hän oli erityisen lahjakas. Kirjoittaminen ja erityisesti analytiikka tuli vanhan filosofin elämän tyyneksi, onnelliseksi keskipisteeksi tavalla, jolla se tuskin oli ollut 60-luvun alun jälkeen, mutta samalla se sai myös toisenlaisen etumerkin kuin ennen. Georg Henrik kirjoitti tärkeimmät filosofiset teoksensa analyttisen filosofian edistysoptimismin merkeissä. Mutta viimeisinä vuosina tällainen kevytmielinen optimismi oli poissa; sen korvasi tunnelma, joka oli sukua sellaiselle spengleriläiselle kaiholle, joka voidaan tunnistaa myös hänen paljon varhaisemmista esseistään. Tämä kaiho oli kuitenkin nyt, pitkien vuosien aikalaishiidnnoisin sitoutumisen jälkeen, saanut toisenlaisen kaikupohjan kuin ennen. Nuoruuden kopeus oli poissa.<sup>13</sup> Georg Henrik ei lekotellut enää itsettyytyväisenä selvänäköisyyden privilegioissa. Kaihoa saatteli nyt pikemminkin myötätunto ja sellainen väistämättömän kärsimyksen sie-



tokyky, jota eräs Georg Henrikin arvostamista filosofeista, Peter Winch, kutsui kerran pitkämielisyudeksi.

Myötätunto oli minulle tärkeää, sillä olin eräs niistä, jotka saivat elää sen lämmössä. Eräissä viimeisistä kirjeistään minulle Georg Henrik kirjoitti toivostaan, että olisin saanut kokea, että unelmani – joka oli myös hänen, mutta johon hän vanhempana halusi antaa nuoremmalle suuremman oikeuden – että unelmani maailman nälän, ympäristön tuhoutumisen ja sodan päättymisestä toteutuisi armeliaalla tavalla. Olen varma, ettei Georg Henrik uskonut näin tapahtuvan, ja hän tiesi täysin hyvin, etten minäkään usko sitä. Mutta uskon, että hän kirjoitti näin ystävänpalveluksena. Hän tiesi, että ihminen elää lähes aina toivossa ja että hän voi hyvin saadessaan tukea toivolleen. Ja myös tästä olen hänelle syvästi kiitollinen.

Henkilökohtaisella kiitollisuudella on myös yleisempi ja älyllisempi aspekti. Sen jälkeisellä viikolla, kun olin saanut tiedon Georg Henrikin kuolemasta, luin artikkelin, jonka kaksi muuta filosofista kotijumalaani, Jacques Derrida ja Jürgen Habermas, julkaisivat yhdessä *Libérationissa* sekä *Frankfurter Allgemeine Zeitungissa* 31. toukokuuta 2003. Artikkelit ärsyttivät minua. Koin voimakkaasti, että Georg Henrik poikkeaa ratkaisevassa suhteessa edukseen niistä Heideggerin ja Wittgensteinin jälkeisen sukupolven filosofeista, jotka ovat hallinneet länsimaista filosofiaa vuoden 1950 jälkeen. Siinä missä sellaiset yhdysvaltalaiset kuin Quine, Davidson ja molemmat Rortyt, britit kuten Winch ja Anscombe tai Habermasin ja Apelin kaltaiset saksalaiset eivät ole koskaan kyenneet sallimaan kuin vuotta 1950 edeltävien katastrofien muokkaavan maailmankuvansa perusteita, on Georg Henrik, samoin kuin hänen hieman nuoremmat kollegansa Ernst Tugendhat, Derrida ja Julia Kristeva, ollut selkeästi perillä jälkikolonialistisen todellisuuden ja maailmanlaajuisen kehityskriisin sivilisaatiohistoriallisesta merkityksestä. Tämä on sinänsä moraalinen saavutus filosofille, joka syntyi vuonna 1916 pienessä maassa, jolta puuttuvat kolonialistinen menneisyys ja monikulttuurinen arki. Mutta eräs toinen seikka on merkittävämpi. Georg Henrik on uskomattomien norjalaisten ohella ainutlaatuinen filosofisukupolvensa edustaja siinä, että hän on vailla heideggerilaisen herooista elehtimistä ymmärtänyt ympäristökriisin merkityksen ja liittänyt sen maailmankuvaansa. Georg Henrik, toisin kuin Derrida ja Habermas, ei olisi koskaan voinut kirjoittaa Euroopan unionista ikään kuin kasvulla ei olisi rajoja.

Jo tästäkin syystä Georg Henrikin läsnäololla oli puhdistava merkitys yhteiskunta- ja kulttuurielämällemme. Niin kauan kun kirjoitettiin myös hänelle, ei yhteiskunnallisissa kysymyksissä sen enempää kuin filosofiasakaan voitu sallia millaista ajattelelmatuutta hyvänsä. Kun Georg Henrik on poissa, meillä on edessämme sama ongelma, jonka Tšehov pelkäsi iskevän hänen omaan tuotantoonsa ja koko venäläiseen kirjallisuuteen Tolstoin kuoltua. Ei ole enää olemassa yhtä hyvää syytä tehdä parastaan kuin ennen.

Vielä erään asian on saatava paikkansa muistelmassani. Kaikki tietävät, että Georg Henrik oli älykäs ja luotettava, ilmensi hyvää arvostelukykyä ja osasi käyttää kynää. (Itse hän ei ajatellut olevansa mikään suuri tyyliniekka. Ja hän näki kyvyn omaperäiseen ja filosofisesti hedelmälliseen työhön suurimmaksi ansiokseen tutkijana; suuremmaksi

kuin lahjakkuuden, joka hänellä oli vaativien argumenttien kehittämisessä ja käyttämisessä.) Vähemmän tunnettu, tai ainakin vähemmän keskusteltu, on eräs toinen ja viime kädessä tärkeämpi seikka.

**G**eorg Henrik von Wrightin tunnusomaisin persoonallisuuspiirre, sellaisena kuin minä tunsin hänet, oli hänen myötämielisyytensä. Se ilmeni monin eri tavoin. Eräs niistä oli hänen valtava kirjeenvaihtonsa. Hänen on täytyntä vastaanottaa hyvin suuri määrä kirjeitä. Yllätyin kerta toisensa jälkeen siitä, miten usein sain kuulla toisilta ihmisiltä, että Georg Henrik ei ollut vain kiittänyt heitä hänelle lähetetyistä kirjeistä tai käsikirjoituksista, vaan että hän oli myös lukenut ja kommentoinut niitä. Hyvä kasvatus tuskin riittää siihen, että tällainen kyky säilyy läpi elämän. Siihen tarvitaan myös suuri annos epäitsekkyyttä ja hyvää tahtoa. Vieläkin silmiinpistävämpää oli se hyvänsuopa kiinnostus, jonka osoittaminen oli Georg Henrikille luonteenomaista kaikenlaisissa keskusteluissa filosofisista seminaareista satunnaisiin kahdenkeskeisiin tapaamisiin. Nuorempien kollegojen keskuudessa meidän on tapana joskus pilailla Georg Henrikin puhettavan kustannuksella. Hänen suomenruotsalainen intonaationsa oli yhtä räikeä riippumatta siitä, mitä kieltä hän puhui. Mutta yhtä hyvin voisimme muistella hänen selkeää ääntään.

Uskon, että kaikki, joilla oli tilaisuus tavata Georg Henrik, muistavat hänen puhettapansa: ystävällisen innostuneen äänensävyn hänen puhuessaan ja valppaan, eteenpäinojentuneen pääasennon hänen kuunnellessaan muita. Myös katseen muistamme. Se ei koskaan ollut ensisijaisesti kriittinen tai koetteleva, vaan ilmaisi uteliasta avoimuutta ja tarkkaavaista kiinnostusta siihen, mitä muilla oli sanottavanaan. Kuulun heihin, jotka kaipaavat tätä katsetta. Olemme nyt hiukan enemmän yksin maailmassa.

*Bromarv, heinäkuu 2003*

*Suomentanut Tommi Uschanov*

## Viitteet

1. von Wrightin muistelmateos *Mitt liv som jag minns det* (Söderström, Helsingfors 2001) ei anna valaistusta Markovicin edesottamuksiin 70-luvun jälkeen. Sen sijaan saamme tietää, että 70-luvulla von Wright ”mahdollisesti” toimi ”koordinoivana voimana” erilaisissa solidarisuudenosoituksissa, kun hallitus ahdisteli Markovicia ja muuta Praxis-ryhmää (s. 250).
2. Ymmärrettävistä syistä von Wright näki itsensä eräänlaiseksi instituutioksi koko sen ajan, kun tunsin hänet. Että hän oli tarkka itsestään eikä lainkaan vapaa siitä ylpeydestä, jota hän arvostelee usein muissa, tietävät kaikki hänen muistelmiensa lukijat. Hän kirjoittaa esimerkiksi: ”Kunnianarvoisan [Bolognan] yliopiston 900-vuotisjuhlien yhteydessä sain viidestätoista kunniaatohtorin arvostani sen, jota eniten arvostan” (s. 263). Eräitä ihmisiä häiritsi tämä piirre von Wrightin persoonallisuudessa. Minusta se oli enemmän huvittava kuin huolestuttava. Se, ettei von Wright ollut liian nuhteeton, oli kaunista ja teki minulle helpommaksi arvostaa hänen monia hyviä puoliaan! Asiaan kuuluu, ettei hän ollut lainkaan vallanhimoinen, toisin kuin monet muut, jotka ottavat itsensä erittäin vakavasti.
3. *Mitt liv som jag minns det*, s. 123.
4. Ks. esim. kirjoitus ”Humanismens förfall”, *Finsk tidskrift* 139 (1946), s. 202.

5. Georg Henrik von Wrightin ura oli Suomessa vertaansa vailla. Filosofian tohtori 24-vuotiaana, Helsingin yliopiston professori 29-vuotiaana, kutsu Wittgensteinin professorin perijäksi Cambridgeen 31-vuotiaana, akateemikko vuodesta 1961, jne.
6. Luonnehdin näitä merkintöjä ”spontaaneiksi”. Minusta on vaikuttanut tärkeältä kirjoittaa muistelmani ilman että lukisin niitä muistokirjoituksia tai muita pohdintoja, joita tiedän julkaistun lehdissä. Ajatuksena ei ole, etten halua oppia muilta, vaan etten ole halunnut antaa muiden vaikuttaa siihen, millainen on oma panokseni kuvaan siitä, miten von Wrightin tuntemat ihmiset näkivät hänet. Myös muistelmiin ja muihin kirjoituksiin, joihin viitataan, olen paneutunut vasta käsikirjoituksen ollessa suurimmaksi osaksi valmis.
7. Ajattelen tässä osallisuutta Helsingin suomenruotsalaisen sivistysporvariston ympäristöön. von Wrightin elämään kuului tietenkin muita kokemuspiirejä, jotka tunnen huonosti tai en ollenkaan. Mutta uskon todellakin, että niillä on vain vähäisempää merkitystä von Wrightin persoonallisuuden ymmärtämiselle.
8. Niille, jotka ovat kiinnostuneita puhtaammin filosofisesta kehityslinjasta von Wrightin elämässä, ei toistaiseksi ole olemassa mitään kokonaisuutena, ellei Chen Bon kiinankielinen kirja ole sellainen. Tärkeimmän lähteen muodostavat von Wrightin muistelmat. Kirjallisena ja elämäkerrallisena teoksena kirja on tietenkin keskinkertainen, mutta filosofisena omaelämäkertana se on täynnä kiinnostavia havaintoja. von Wrightin johdanto paksuun kokoomateokseen *The Philosophy of Georg Henrik von Wright* (Open Court, La Salle 1989) sekä sen sisältämät esseet ovat von Wrightin omien töiden ohella välttämätöntä luettavaa kaikille, jotka haluavat ymmärtää hänen filosofiaansa. Kiinnostava on myös Jürgen Habermasin muotokuva pienessä kirjoituksessa ”Zwischen den Traditionen: eine Laudatio auf Georg Henrik von Wright”, teoksessa *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck* (Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997). Olen itse tarkastellut erästä linjaa von Wrightin älyllisessä ja filosofisessa kehityksessä esseessäni ”Georg Henrik von Wright som tidsdiagnostiker”, *Ajatus* 56 (1999), s. 119–141.
9. von Wright itse on sijoittanut päätöksensä ryhtyä filosofiksi ainakin kahteen ajankohtaan. Epämääräinen ajankohta, joka mainitaan omaelämäkerrallisessa esipuheessa teokseen *Humanismi elämänasenteena* (Otava, Helsinki 1981), vaikuttaa minusta vakuuttavammalta kuin muistelmissa (s. 32) mainittu aiempi, tarkkaan paikallistettu käänne.
10. On tunnettua, että von Wright ja Wittgenstein puhuivat tavallisesti keskenään musiikista ja kirjallisuudesta eivätkä filosofiasta. Bussissa matkalla von Wrightin hautajaisiin Inkooseen sain yllätykseksi kuulla Tom Reuterilta, joka oli kysynyt von Wrightilta asiasta, että nämä kaksi ystävästä ja kollegaa puhuivat keskenään englantia eivätkä saksaa. Tiettyjä saksan sanoja esiintyi Reuterin mukaan keskustelussa silloin, kun jommankumman täytyi tarkentaa sanomaansa ja *das richtige Wort* jäi löytymättä.
11. ”Humanismens förfall”, s. 202.
12. Vrt. Jürgen Habermas, ”Die deutschen Mandarine”. Teoksessa *Philosophisch-politische Profile* (Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981).
13. Tai ainakin melkein. Eräissä von Wrightin viimeisistä kirjoituksista, perusteluissaan Inkoon kirkossa 14.6.2003 esitetylle ohjelmalle, hän kirjoittaa Beethovenista, että tämän teos *Heiliger Dankesang* oli ”ilmaus kirkastuneelle elämänviisaudelle, jollaisen jotkut meistä saavuttavat vanhuusvuosinaan kaukana ihmisten riitelystä ja hälinästä.” Reagoin ensin kielteisesti tähän muotoiluun, sillä näin sen merkiksi, että nuoren von Wrightin snobismi oli palannut. Mutta ehkä näin ei ollutkaan? Ehkä von Wright kirjoitti ”jotkut meistä” vain ilmaistakseen oman ambivalenssinsa? Toisaalta häntä viehätti sellainen ”kirkkaus”, josta hän puhuu, mutta toisaalta hänen oma sitoutuneisuutensa kanssaihmiin muodostui kenties liian suureksi, jotta hän olisi voinut lukea itsensä valittujen joukkoon.

# Kuka ajattelee abstraktisti?

**A**jattelee? Abstraktisti? – *Sauve qui peut!* Pelastautukoon ken voi! Näin olen jo kuulevinani vihollisen lahjoman petturin huudahduksen hänen yrittäessään tehdä tämä artikkeli epäilyttäväksi, koska siinä puhutaan metafysiikasta. Sillä ”*metafyysiikka*” – samoin kuin ”*abstrakti*” ja jopa ”*ajattelu*” – on sana, joita jokainen karttaa kuin ruttoa.

Niin huonosti eivät asiat sentään ole, että tässä ryhdyttäisiin selittämään, mitä ”ajatteleminen” ja ”abstrakti” ovat. Hienostopiireille ei mikään ole niin sietämätöntä kuin selittäminen. Minuakin alkaa hirvittää, kun joku rupeaa selittelyihin, sillä hätätarpeiksi ymmärrän itse kaiken. Äskenhän juuri osoittautui, että ajattelun ja abstraktin selittäminen on täysin aiheetonta; sillä vain koska kaunis maailma jo tietää, mitä ”abstrakti” on, pakenee se sitä. Aivan samoin kuin tuntematonta ei havitella ei sitä myöskään voi vihata.

Pois minusta sekin, että yrittäisin viekkaasti sovittaa kauniin maailman ajattelun tai abstraktin kanssa, esimerkiksi naamioimalla ajattelu ja abstrakti kevyen keskustelun suojavarjilla, niin että se tuntemattomana ja lainkaan kauhistusta herättämättä soluttautuisi seurapiireihin – jopa niin, että se ensin pääsisi sisään täysin seuran huomaamatta, tai, kuten svaabilaiset sanovat, ”pommilla”, ja sitten tämän juonen laatija paljastaisi tuon muuten tuntemattoman vieraan, nimittäin ”abstraktin”, jota koko muu seura olisi toisella nimellä kohdellut hyvänä tuttavana ja tunnustanut sen. Tällaisilla paljastusnäytännöillä, joilla maailmaa yritetään opettaa vastoin tahtoaan, on se anteeksiantamaton puute, että ne samalla nöyryyttävät, ja tempun tekijä yrittää niiden avulla keplotella itselleen hitusen mainetta. Sekä nöyryytys että juonen keksijän omahyväisyys kumoavat vaikutuksen, sillä ne pikemminkin mitätöivät tällaisella hinnalla hankitun opetuksen.

Joka tapauksessa tuollainen suunnitelma olisi jo mennyt pilalle; sen toteuttaminen nimittäin vaatii, ettei salaisuutta paljasteta ennalta. Näin on kuitenkin jo tapahtunut, kun yllä oleva kirjoitettiin. Jos tämä artikkeli olisi niin juonikas, ei edellä kirjoitettu saisi esiintyä heti alussa, vaan sen pitäisi, kuten ministerin tiettyssä komediassa, esiintyä koko näytelmän ajan päällystakki yllä ja vasta viimeisessä näytöksessä avata takki ja päästää viisauden tähti loistamaan kirkkaana. Metafyysisen päällystakin aukinapitus ei edes sujuisi yhtä hyvin kuin ministerin takin avaaminen. Mitä se päästäisi päivänvaloon, ei olisi muuta kuin pari sanaa, ja koko pilan paras puoli olisi, että paljastuisi kuinka seuralla on jo iät ajat ollut koko juttu tiedossaan. Viime kädessä kyse olisi siis vain nimestä, kun sen sijaan ministerin tähti merkitsee jotain reaalisempaa: rahakukkaroa.

Hyvissä piireissä oletetaan jokaisen tietävän, mitä ”ajattelu” ja mitä ”abstrakti” merkitsevät, ja tällaisessa seurassa me olemme nyt. Kyse on vain siitä, *kuka* ajattelee abstraktisti. Tarkoituksena ei ole, kuten jo todettiin, sovittaa seurapiiriä näiden asioiden kanssa, vaatia sitä askartelemaan jonkin raskaan parissa, vedota sen omaantuntoon, ettei se kevytmielisesti laiminlöisi sitä, mikä on jokaiselle olennolle aseman- ja säädynmukaista. Aikomuksena on pikemmin sovittaa kaunis maailma itsensä kanssa. Muussa tapauksessa se ei tosin tuntisi omantunnonvaivoja laiminlyönnistään, mutta suhtautuisi silti ainakin sisimmässään tietyllä kunnioituksella abstraktiin ajatteluun ikään kuin se olisi jotain korkeata; kaunis maailma sivuuttaisi abstraktin ajattelun, mutta ei siksi, että pitäisi sitä itselleen liian vähäpätöisenä, vaan siksi, että pitää sitä liian korkeana; ei siksi, että se olisi liian alhaista, vaan siksi, että se on liian ylhäistä. Tai päinvastoin, seurapiiri katsoo, että abstrakti ajattelu on jokin *Espèce*, jotain eriskummaista, jotain, jonka avulla ei saavuteta mainetta tavallisissa seurapiireissä, kuten uudella puvulla, vaan jolla päinvastoin erottaudutaan tai tehdään itsensä naurettavaksi – kuten niukalla vaatetuksella, tai myös rikkaalla, jos se vain muodostuu vanhanaikaisesti kiinniteytistä jalokivistä, tai vaikka kuinka rikkaasta, mutta jo ajat sitten kiinalaiseksi muuttuneesta koruompeluksesta.

**K**uka ajattelee abstraktisti? Sivistymätön ihminen, ei sivistynyt. Hyvä seura ei ajattele abstraktisti, koska se on liian helppoa, liian alhaista (alhaista, mutta ei ulkoisen säädyn mukaan), ei siksi että se tyhjäpäiväisesti yrittäisi esiintyä ylhäisenä ja asettua sen yläpuolelle, mihin ei kykene – vaan asian sisäisen vähäpätöisyyden vuoksi.

Abstraktia ajattelua puoltavat ennakkoluulot ja kunnioitus ovat niin suuret, että hienot nenät ovat jo ennakolta aavistavanaan satiiria tai ironiaa sanoissani; mutta kun kerran olette aamulehden lukijoita, tiedätte, että satiirille on luvattu palkinto, ja jos uskoisin mahdollisuuksiini, toki siinä tapauksessa mieluummin osallistuisin kilpailuun kuin esittäisin ajatukseni ilman muuta tässä.

Väitteeni tueksi minun tarvitsee esittää vain esimerkkejä, joiden jokainen myöntää vahvistavan sanomani. Murhaajaa siis viedään teloituspaikalle. Tavallinen kansa pitää häntä

pelkästään murhaajana. Muutamat vallasnaiset voivat ehkä huomauttaa, että hän on vahva, kaunis, mielenkiintoinen mies. Kansan mielestä huomautus on vastenmielinen. Mitä? Murhaajako kaunis? Kuinka joku voi ajatella noin väärin ja nimittää murhaajaa kauniiksi; ette taida tekään olla häntä paljonkaan parempia! Tuo on tapainturmelusta, joka valitsee ylhäisten ihmisten keskuudessa, lisää ehkä pappi, joka tuntee sydämet ja asioiden perusteet.

Ihmistuntija ottaa selvää tämän rikollisen elämänvaiheista ja löytää hänen historiastaan ja kasvatuksestaan huonot suhteet isään ja äitiin; jotakin tämän ihmisen lievempää rikkomusta on rangaistu silmittömän ankarasti ja se on katkeroittanut hänet yhteiskunnan järjestystä vastaan, synnyttänyt ensimmäisen reaktion, joka on jättänyt hänen ainoaksi mahdollisuudekseen rikokseen turvautumisen. – Saattaa kyllä olla ihmisiä, jotka tämän kuultuaan sanovat: Tuo tahtoo puolustella murhaajaa! Muistanhan nuoruudessani kuulleen, kuinka eräs pormestari valitti, että ”kirjojen kirjoittajat” menevät liian pitkälle ja yrittävät kokonaan kitkeä pois kristillisyyden ja oikeamielisyyden; joku tällainen on kuulemma kirjoittanut itsemurhan puolustelun; kauheata, aivan kauheata! – Tarkemmin tiedusteltaessa kävi ilmi, että kyseessä oli teos *Nuoren Wertherin kärsimykset*.

**A**bstraktisti ajattelu on sitä, ettei murhaajassa nähdä muuta kuin tuo abstrakti seikka, että hän on murhaaja, ja tämän yksinkertaisen laatumääreen annetaan sitten tukahduttaa koko hänen muu ihmisolemuksensa.

Aivan toisin menetteli muuan hieno, tunteikas leipzigilainen seurapiiri. He sirottelivat kukkia sekä teilyöyran että siihen sidottun rikollisen päälle ja kietoivat nämä seppeleisiin. – Tämä on nyt puolestaan päinvastaiseen suuntaan menevä abstraktio. Kristityt voivat kyllä harrastaa ruusuristiläisyyttä, tai pikemminkin ristiruusulaisuutta ja kietoa ristin ruusuihin. Ristihän on jo ammuin pyhitetty mestaus- ja teilypuu. Se on menettänyt aiemman yksipuolisen merkityksensä kunnioittoman rangaistuksen välineenä ja tarjoaa nyt päinvastoin mielikuvan korkeimmasta tuskasta ja syvimmästä alennuksesta yhdistyneenä mitä riemukkaimpaan autuuteen ja jumalalliseen kunniaan. Sen sijaan tuo leipzi-

**Vesa Oittinen**  
**”Kuka ajattelee abstraktisti?”**  
**- Kommentti suomennokseen**

”Kuka ajattelee abstraktisti?” (Wer denkt abstract?) on niitä Hegelin tekstejä, joiden syntyhistoriasta ei tiedetä juuri mitään. Hegelin jäämistöstä löydetty, kahdelle folioarkille kirjoitettu esitelmä julkaistiin 1835

filosofin postuumien koottujen teosten, ns. *Vereinsausgaben*, ”sekalaisia kirjoituksia” sisältäneessä 17. osassa ilman tarkempaa kirjoittamisajankohdan määrittelyä. Karl Rosenkranz oletti 1844 ilmestyneessä perustavassa Hegel-elämäkerrassaan, että teksti olisi kirjoitettu Hegelin elämän loppuajoina, jolloin hän oli professorina Berliinissä; tähän viittasi Rosenkranzin mielestä kirjoituksen alkuosan opettava, ”professorimainen” sävy. Rosenkranzia seuraten ”Kuka ajattelee abstraktisti?” on tämän

jälkeen useimmiten julkaistu filosofin myöhäistekstien joukossa, näin esimerkiksi Hermann Glocknerin toimittamassa Hegelin koottujen ns. *Jubiläumsausgabessa*, jossa se sijoitettiin Berliinin kauden kirjoituksia sisältävään niteeseen 20. Samaa ajoitusta on noudatettu monissa käännöseditionissa.

1960-luvulla Heinz Kimmerle kuitenkin saattoi osoittaa, lähtemällä Hegelin tekstissään mainitsemasta kirjoituskilpailusta sekä tukeutumalla varmemmaksi vakuudeksi



gilainen orvokein ja ruusuin kiedottu mestauspui oli kotzebuelaista sovitteluista, eräänlaista huolimattomuutta, tunteellista lupsakkuutta suhtautumisessa pahaan.

Aivan toisella tapaa kuulin kerran erään vanhan kannanaisen, vaivaistalon asukin, hävittävän tuon murhaajaa koskevan abstraktion ja tekevän tälle kunniaa. Poikkihakkattu pää oli nostettu mestauslavalle ja aurinko paistoi; tuo nainen sanoi: ”Kylläpä Jumalan armon aurinko kultaa kauriini Binderin pään!” – Sinä et ole sen arvoinen, että aurinko paistaisi sinulle, sanotaan pahantekijälle, johon ollaan vihastuttu. Tuo nainen näki, että aurinko loi hohtoaan päälle ja se oli siis vielä sen arvoinen. Hän korotti murhaajan mestauslavan rangaistuksesta Jumalan aurinkoon, ei tuonut sovitteluista julki orvokeilla eikä tunteellisella turhamaisuudella, vaan näki korkeammalla olevan auringon ottavan murhaajan armoihinsa.

– Akka, sinun munasi ovat pilaantuneita! naisasiakas sanoo kaupustelijajaukelle. – Mitä, tämä vastaa, – minun munaniko pilaantuneita? Itse olette pilaantunut! Noinko te puhutte munistani? Te? Eikö teidän isänne pureskellut tätä maantiellä, eikö äitinne juossut tiehensä ranskalaisten kanssa ja isoäitinne kuollut vaivaistalossa – ja ettekö te ole hankkinut kirjoitella kaulaliinallanne kokonaista hametta itsellenne; se kyllä tiedetään, miten te olette saanut huivinne ja hattunne; jos upseereita ei olisi, harva kulkisi noin pyntättyinä, ja jos armolliset rouvat katsoisivat enemmän taloutensa perään, istuisi moni vankilassa – ja te paikaisitte nyt vain sukkiensa reikiä. – Lyhyesti, torieukko ei jätä asiakkaastaan ainoatakaan hyvää puolta jäljelle. Hän ajattelee abstraktisti ja alistaa tuon ihmisen kaulaliinan, hattujen, hameiden jne. samoin kuin sormien ja muiden ruumiinosien, myös isän ja koko muun suvun mukaan aivan täysin sen rikoskategorian alaiseksi, että tämä on pitänyt munita pilaantuneina; kaikki asiakkaassa on noiden pilaantuneiden munita värjättämää, vaikka nuo upseerit, joista kaupustelijajaukko puhui – jos asiassa nyt on perää, mitä lienee vahvasti epäiltävä – ovat luultavasti nähneet tässä ihmisessä aivan muita seikkoja.

Siirtyäksemme tästä naisesta palvelijoihin, niin kenenkään parissa ei palvelija ole niin huonossa huudossa kuin alhaissäätyisen ja pienituloisen miehen silmissä ja näin sitä enemmän, mitä ylhäisempää herraa tämä palvelee. Ta-

vallinen ihminen ajattelee taaskin abstraktisti, hän esiintyy ylhäisenä palvelijan edessä ja suhtautuu tähän pelkkänä palvelijana; tästä yhdestä ainoasta predikaatista hän pitää kiinni. Parhaimmassa asemassa palvelija on ranskalaisten keskuudessa. Ylhäinen mies suhtautuu palvelijaansa tavallisesti, ranskalainen on palvelijansa kanssa jopa hyvä ystävä; kun he ovat kahden, palvelija hoitaa puhumisen. Tämä nähdään Diderot’n romaanista *Jacques et son maître*: herra ei tee muuta kuin ottaa nuuskaa ja katsoo kelloa, hän antaa palvelijan hoitaa kaiken muun. Ylhäinen mies tietää, ettei palvelija ole pelkkä palvelija, vaan hän tuntee myös kaupungin uutiset ja työt; hänellä on mielessään hyviä ehdotuksia; isäntä kysyy näitä palvelijalta, ja palvelijalla on lupa sanoa, mitä hän tietää isännän kysymistä asioista. Ranskalaisen isännän palvelija ei saa kertoa vain näitä asioita, vaan hän voi myös määrätä keskustelunaiheen, esittää omia mielipiteitään, ja kun isäntä haluaa jotakin, niin tämä ei tapahdu käskemällä, vaan hänen on ensin puhumalla käännettävä palvelijan pää ja pidettävä hyvällä puheella huoli siitä, että hänen mielipiteensä pääsee voitolle.

Sotilashenkilöiden parissa esiintyy sama ero. Preussin<sup>1</sup> armeijassa sotilasta voidaan piestä, hän on siis kanalja; sillä se, jolla on passiivinen oikeus olla pieksännän kohteena, on kanalja. Näin käy tavallinen sotilas upseerille piestävän subjektin abstraktiosta, ja pieksäntää täytyy herran, jolla on univormu ja *port d’épée*, harjoittaa, vaikka itse piru veisi.

Suomennos Vesa Oittinen

## Viite

1. Hegelin koottujen ensimmäisessä, ns. Vereinsausgabe-laitoksessa (1835) toimitus oli vaihtanut ”Preussin” tilalle ”Itävallan”, ilmeisesti peitelläkseen Hegelin kriittistä suhtautumista preussilaisuuden tiettyihin puoliin. Vielä 1900-luvun ensimmäisellä puoliskolla julkaistussa Glockner-editiossa kummittelee ”Itävalta”, ja alkuperäinen tekstimuoto on palautettu vasta Felix Meiner Verlagin kustantamassa *Gesammelte Werke*-laitoksessa.

vielä tekstin tilastolliseen analyysiin, että ”Kuka ajattelee abstraktisti?” on laadittu paljon aikaisemmin. Todennäköisin ajankohta on vuoden 1807 alkupuoli, joka tapauksessa sen jälkeen kun Tübingenissä Cottan kustannuksella ilmestynyt *Morgenblatt für gebildete Stände* oli tammikuun numerossaan kyseisenä vuonna julkistanut kirjoituskilpailun parhaasta satiirisesta artikkelista. Hegel muutti maaliskuussa 1807 Jenasta Bambergiin toimittamaan *Bamberger Zeitungia*, mutta tähän

”omaan” lehteensä hän tuskin on tekstiä tarkoittanut. Sen sisältö ja tyyli viittaavat siihen, että kyseessä on jonkin seurapiirin illanvietossa ja nimenomaan naispuoliselle yleisölle pidetty esitelmä. *Bamberger Zeitungin* toimittajana Hegel näyttääkin uudella asuinpaikkakunnallaan päässeensä melko pian sisään sikäläisiin seurapiireihin, ja tuntuu luonteelta ajatella että jo silloin varsin tunnetulta filosofilta on toivottu kontribuutiota, jossa hän esittäisi ajatuksiaan ”salonkikelpoisessa” muodossa.

Suomennos on alun perin ilmestynyt liitteenä Mihail Ovsjannikovin elämäkerrassa *Hegel* (Kansankulttuuri, Helsinki 1984); tässä sitä on tarkistettu ja verrattu uusimpaan kriittiseen, Manfred Baumin ja Kurt Rainer Meistin toimittamaan alkutekstin editioon (G. W. F. Hegel. *Gesammelte Werke*, Bd. 5; F. Meiner Verlag, Hamburg 1998, s.381-387).

# Blaablaablaa

**K**irjoitin liseniaattityöni ”Teoreettinen tarkastelu suunnittelusta rationaalisenä toimintana” kolmekymmentä vuotta sitten. Ei liseniaatin tutkinto ole arkkitehdeilla mikään ammattiin valmistumisen edellytys niin kuin lääkäreillä, selitin veljelleni, mutta hän piti lähes viidenkymmenen vuoden iässä hankittua akateemista titteliä naurettavan myöhäsyntyisenä. Saavutuksesta ei tullut ammatillisen urani kohokohtaa. Karikotin toivottoman epäajankohtaiseksi tekeleeksi arvioimani kirjan hyllyn kaukaisimpaan nurkkaan.

Äskettäin, kun olin nukahtamaisillani, hetkellä jolloin assosiaatiot tulevat, mellastavat ja menevät ilman kontrollia, käytti tämä unohdukseen tuomittu asia hyväkseen olematonta vastustuskykyäni ja raivasi tiensä aivoihini. Aamulla havaitsin, että vastoin odotuksiani se oli kieltäytynyt poistumasta ja jatkoi itsepintaisesti häiritsemistäni. Sen verran olin kerännyt energiaa, että otin haasteen vastaan ja aloin miettiä mistä oikeastaan oli ollut kyse.

Suunnittelu sinänsä oli arkkitehdille luonteva valinta. Mutta määreet teoreettinen ja rationaalinen olivat ammattikunnan enemmistölle myrkkyä, sillä ne merkitsivät irtiottoa vallitsevasta käsityksestä, jonka mukaan arkkitehtuurin tekeminen on käytännöllisen ammattitaidon ja irrationalisen luovan toiminnan ainutlaatuinen yhdistelmä. Alkusanoina korostinkin, ettei aikomukseni suinkaan ollut kritisoida arkkitehtuurin taiteellista ulottuvuutta.

Kollegat pitivät aihetta joutavana. Hekin naureskelivat ja kertoivat juttua tutkimuksesta, jonka tulos oli se, että takseja käytetään enemmän sateella kuin poudalla. Monet heistä olivat sitä mieltä, että myös arkkitehtoninen suunnitelma olisi voitava hyväksyä liseniaatti- tai tohtorityöksi. Ajattelutapa puhkesi kukkaansa sukupolvea myöhemmin Taideteollisessa korkeakoulussa niin sanotun nelimarkka-ilmion muodossa.

**T**yössäni esittelin järjestelmällisen suunnitteluprosessin kaavion. Lyhyesti sanottuna elementtejä olivat *ympäristö* (vaikuttaa yksisuuntaisesti järjestelmään), *päämäärä* (yleinen hyvä), *tavoitteet* (suorituskyvyn kriteerit), *ohjaus* (työn johto) ja *resurssit* (keinot, välineet).

Malli kuulostaa niin itsestään selvältä, yksinkertaiselta, vanhanaikaiselta, arkipäiväiseltä ja tylsältä, että kehtaako sitä paperille panna, ajattelin käytettyäni ensin puoli tuntia vaimon aikaa pölyttyneen monisteen löytämiseen ja sitten toisen puolituntisen haalistuneen tekstin tavaamiseen kelastuneilta sivuilta.

Alan kirjallisuudessa yhdeksi lähteeksi ilmoitettiin

liittoutuneiden joukkojen tarpeisiin toisen maailmansodan aikana kehitetyt strategiat. Suhtauduin viitteeseen epäluuloisesti pelkästään sen takia, että yksisuuntaiset komentosuhteet ja militaarieriarquia aiheuttivat minussa jo silloin kielteisiä selkäydinreaktioita. Kirjan loppupuolella esittelin sinisilmäisesti demokraattisempia, joustavampia ja avoimempia vaihtoehtoja, joissa myös moraalilla arvoilla oli tilaa.

Joskus myöhemmin luin, etteivät englantilaiset pommitaneet juutalaisten tuhoamisleireihin johtavia ratoja, vaikka tiesivät hyvin minne ja missä tarkoituksessa junat olivat matkalla. Liittoutuneiden päämääränä oli voittaa sota. Siinä järjestelmässä ilmavoimien käyttäminen juutalaisten pelastamiseksi olisi ollut resurssien tuhlausta, johon tehtäviensä tasalla oleva sotilas ei voinut syyllistyä. Hyväksyttäviä olivat sen sijaan satojatuhsia siviilejä tappaneet saksalaisten kaupunkien pommitukset, koska tavoitteena oli väestön puolustustahdon murtaminen; onnistuiko strategia vai ei onkin sitten kokonaan toinen kysymys.

Vastakkain olivat moralismi ja kynnisyys, ajattelin, ja olin ymmärtävinäni molempia kannanottoja.

**N**ykyään hierarkkinen komentojärjestelmä ei kai enää ole käytössä muualla kuin siellä mistä se on lähtöisin eli armeijassa. Hetken mietittyäni havaitsin, että samaan joukkoon taitavat kuulua myös sellaiset yritykset, jotka voiton maksimoimisen turhassa toivossa palkkaavat johtajikseen upseerikoulutuksen saaneita miehiä. Mutta ehkä nämä ovat poikkeuksia. Suomen kaltaisessa kehittyneessä länsimaassa ollaan siirtymässä tasolle, jossa nopeasti muuttuviin reunaehtoihin on pystyttävä reagoimaan viivyttämättä, arvioimalla uudelleen sekä tavoitteiden, välineiden, keinojen ja resurssien sisältöjä että niiden keskinäisiä suhteita.

Mutta ei asianlaita tietenkään näin yksinkertainen ole. Otan pari esimerkkiä.

Virallisesti sittemmin Kiasmaksi nimetyhän hankkeen päämääränä oli taidekulttuurin edistäminen, tavoitteena nykyaikaa esittelevä itsenäinen museo-organisaatio, välineenä oma rakennus, keinona kansainvälinen arkkitehtuurikilpailu, resurssina valtion rahoitus.

Tänään voitaisiin hanketta kuvailla toisinkin. Ehkä päämääriä, tavoitteita, välineitä, keinoja ja resursseja olivatkin esimerkiksi kansainvälisen huomion herättäminen, pääseminen eroon kyllä-Suomessakin-osataan-tyyppisestä alemmuuskompleksista, hanketta ajavien museoihmisten arvovallan lisääminen, uusien virkojen perustaminen,

uuden rakennuksen rakentaminen mieluummin kuin vanhan rakennuksen korjaaminen uuteen tarkoitukseen, näköetäisyys Eduskuntaan, ympäristöstä poikkeava arkkitehtuuri, amerikkalainen arkkitehti joka hallitsee asiantuntematonta yleisöä, maakuntamatkailijoita, luokkaretkeläisiä ja mainoksia houkuttelevan muotokielen paremmin kuin suomalaiset kollegansa, tietokoneohjatun suunnittelun kokeileminen, sponsorirahoitus siltä varalta että kilpailevat museot onnistuisivat haukkaamaan kohtuuttoman suuren palan valtionavusta...

Virallisesti valtioneuvoston hyväksymän arkkitehtuuri-poliittisen ohjelman päämääränä oli rakennetun ympäristön korkea laatu, tavoitteena valtiovallan vastuun korostaminen rakennusperinnön vaalimisessa, välineenä yleissivistävän taidekasvatuksen ja ammatillisen koulutuksen kehittäminen, keinona arkkitehtuurikilpailujen ja tutkimuksen tukeminen.

Syytä on kuitenkin epäillä, että todellisuudessa päämääriä, tavoitteita, välineitä, keinoja ja resursseja olivat myös esimerkiksi arkkitehtuurin julistaminen kansakunnan hyvinvoinnin ensimmäiseksi edellytykseksi, ammattikunnan modernistisen arkkitehtuurikäsitteiden hyväksyminen ainoaksi korkealaatuisen ympäristön mittariksi, kansalaiskasvatuksen ymmärtäminen kehdestä hautaan ulottuvaksi määrätietoiseksi arkkitehtuuripropagandaksi, nykyarkkitehtuuriin kohdistuvan kritiikin tukahduttaminen, arkkitehtien arvostuksen, työllisyyden ja tulotason nostaminen arkkitehtuurin kulta-aikojen tasolle, arkkitehtuurikilpailujen käyttöpakko kaikissa rakennushankkeissa, arkkitehtien rekisteröinti ainoaksi kokonaisuus hallitseväksi suunnittelukunnaksi, amatöörien eli erilaisten insinöörien, rakennusmestarien ja kaiken maailman sisustajien syrjäyttäminen suunnittelumarkkinoilta, koulutusresurssien kyselemätön lisääminen...

**K**ummassakin esimerkissä virallisille ohjelmille on ominaista täsmällinen ja lyhytsanainen esitystapa, raudanlujaa logiikkaa noudattava hierarkia, yksikäsitteinen terminologia ja vastaansanomattoman järkeviltä kuulostavat johtopäätökset. Tuntuuko tutulta? Kyllä. Käytössä on todella ollut alussa esittelemäni suunnittelun yleismalli. Kolmessa vuosikymmenessä mikään ei näytä muuttuneen.

Epävirallisille aikojuksille ominaisia ovat sen sijaan päämäärien, tavoitteiden, välineiden ja keinojen täydellinen sekamelska, epätasällinen kielenkäyttö, pelko työpaikkojen menettämisestä, häikäilemätön pyrkimys saa-

vutettujen etujen puolustamiseksi ja laajentamiseksi, oman arvovallan mimosanherkkä varjeleminen, itsekritiikin puute ja muiden samoista resursseista kilpailevien osapuolten vähättely.

Mitä tämä on? Eivätkö irrationaalisuus ja sattumanvaraisuus olekaan vain kehittymättömien kehitysmaiden ominaisuuksia?

Länsimaisen ylivoiman edellytyksenä pidetty rationaalinen ja systemaattinen suunnittelu osoittautuu myyttiksi. Pinnan alla muhivat samanlaiset ikeiaikaiset intohimot kuin perinteisissä yhteiskunnissa, mutta niiden olemassaolo kiistetaan jyrkästi. Instituutioiden tarve näyttää modernilta on ristiriidassa henkilökohtaisten todellisuuksien kanssa.

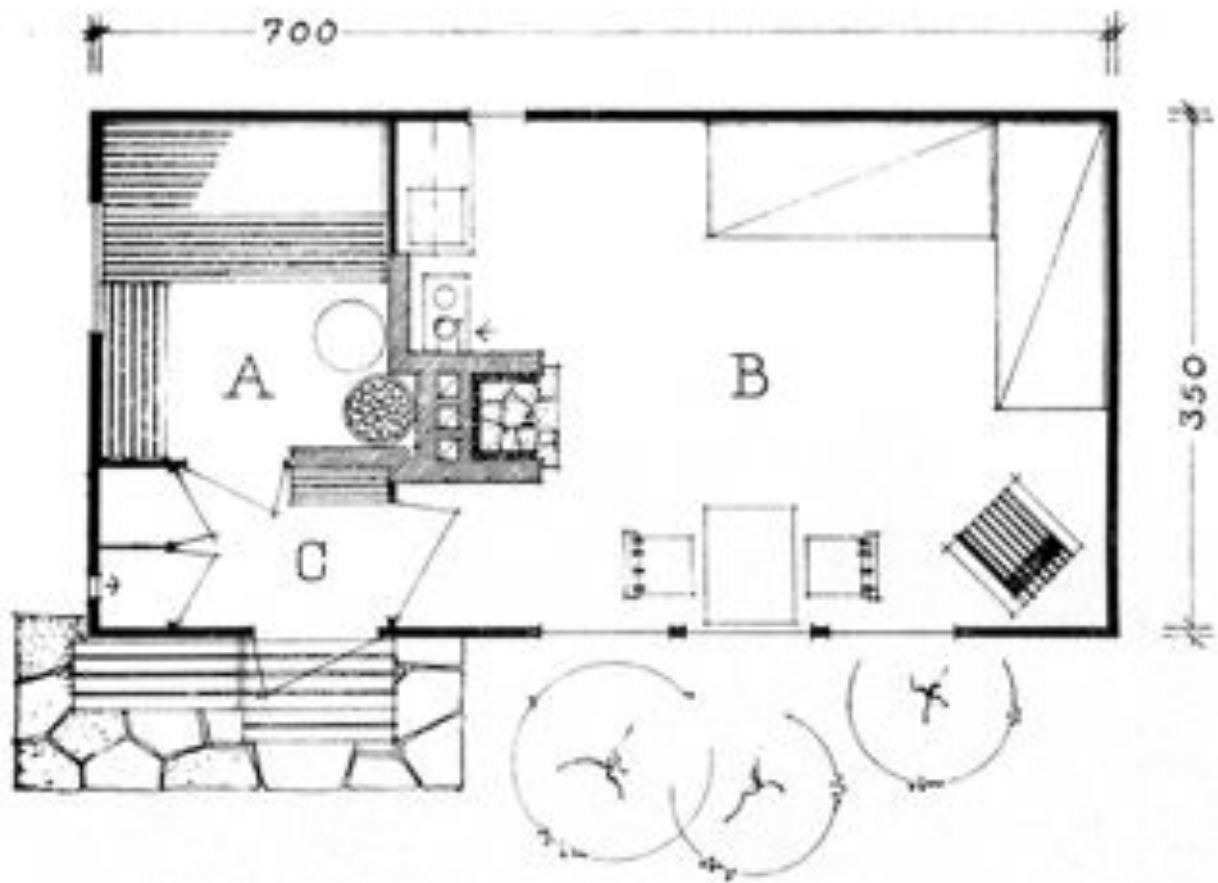
**M**istä ulkopuolinen voi tietää kummasta kategoriasta on kysymys?

Annan tässä ilmaisen neuvon, jonka avulla itse kukin voi säästyä aikaa vieviltä analyyseiltä. Jos painettu teksti on edesmenneeltä DDR:ltä lainattuun tapaan jaettu alajaksoihin 1.1, 1.2, 2.1, 2.2 ja niin edespäin, kyseessä on melko varmasti virallinen asiakirja, jossa on enemmän tyhjää retoriikkaa kuin substanssia. Jos dokumentin alusta lisäksi löytyy sellaisia lauseita kuin 'Suomi on eurooppalainen sivistysvaltio', 'Hyvä ympäristö on kansalaisten perusoikeus' tai 'Maaseudun kulttuuriympäristöt ovat rikkauttamme', voi paperin heittää huoletta roskiin. Sillä se on peräisin väsyneen sihteerin kynästä, sen jälkeen kun puheenjohtaja on noussut tuoiltaan, oikaissut selkäänsä ja sanonut että hohhoijaa, unohtat Ville sitten mitä me puhuttiin, laitat tilalle sitä tavallista blaablaablaata juunou ja pistät pumagan liikenteeseen.

Tulisiko vakavasti ajattelevien kansalaisten siis vaatia, että tällaisten kaksinaismoralististen kannanottojen liukuhnamainen tuottaminen on resurssien tuhlauksena lopetettava?

Ei suinkaan. Tämä johtaisi kymmenien jollei satojen tuhansien byrokraattien työttömyyteen, mistä koituisi paljon enemmän kustannuksia kuin pinkasta turhanaikaisia miehintöjä, olipa se kuinka korkea tahansa. Lisäksi suomalaista kulttuuria köyhdytetäisiin riistämällä tehtäviä ymmärtäväsiltä filosoifeilta, ryppyotsaisilta asiantuntijoilta, tutkivilta journalisteilta, sensaatiotehtien toimittajilta ja television pilaohjelmien laatijoilta.

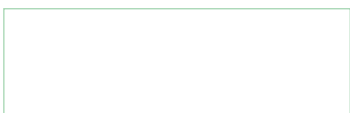
Ja, mikä pahinta, myös yhdeltä materiaalinäköiseltä kolumnistilta.



TS 102 24,5 m<sup>2</sup>



Saunakoto 1950-luvulta.





# Talo elää tavallaan

Kirchnerin klassinen filosofinen sanakirja sisältää monista alan ensyklopedioista poiketen oman hakusanan arkkitehtuurille. Puhe on rakennustaiteesta (*Baukunst*), joka taiteiden maailmassa edustaa alinta tasoa, ”koska se kampailee enimmäkseen fyysisen aineen kanssa”. Samalla se on kuitenkin ”korkein taide, sikäli kuin sillä on voitettavanaan suurimmat vaikeudet”. Arkkitehtuurin on ”taiteista todellisimpana [*wirklichste*]” ikään kuin edettävä pisimmälle pelkästä aineksesta, jolloin se myös ehtii tuottaa tekijälleen ”eniten kunniaa”.

Rakentamisen taito kumpuaa ihmisen tarpeesta ”hyödyntää Maata asuinpaikkanaan”. Rakentamisen päämäärä-, elinehto- ja käyttökytkös vähentää taiteellista vapautta. Sidos matematiikan ja fysiikan lakeihin rajaa edelleen sen liikkumatilaa ja pakottaa ”yleisesti ottaen säännönmukaisiin geometrisiin” muotoihin. Arkkitehtuuri ”antaa tilalle kiinteät rajat ja tekee siitä näin hyödynnettävää, nähtävää ja esteettisesti vaikutuksesta [*wirklich*]”. Sen ydintä on osien mittasuhteiden ja tilarajojen jäsentäminen.

Sanakirjamääritelmän filosofisesti kiinnostavin osa koskee arkkitehtuurin sopivuutta ”ideain esillepanoon [*Darstellung*]”. Tässä rakennustaide ajautuu muita suurempiin pulmiin, sillä sille ominaista on ”pelkästään tilallisen, vaan ei ajallisen tai liikkeen ja ideapitoisen” esittäminen. Yhtä kaikki Parthenon, Kölnin tuomiokirkko tai Palladion kaupunkipalatsit ”kuljettavat meidät varmimmin tietyn kansan ja aikakauden huomaa”. Arkkitehtuuri muuttuu elintapojen myötä ajan oloon. Minkä luokin, luo se ”aikain hengestä ja taitelijan oivalluksista”.

”[Arkkitehtuuri] voi ajatella itsensä sisään sekä niihin geometrisiin suhteisiin että niin konstruktiiivisiin kuin dekoratiivisiin muotoihinkin, joilla se esittää päämääränsä ja joilla se mieli ruumiillistaa ajanhengen, se voi elää näissä suhteissa ja muodoissa luoden siten teoksia, jotka ovat ohjaava kaikkia vastaavia pyrkimyksiä ja luonnehtiva aikakautta kirkkaammin kuin mitkään muut samaan aikaan tehdyt taideteokset.”

## Vuoroin vieraisissa

”Etsinnän, selkeyden, tasapainon, tilallisen energian, valonsaannin, kerrostamisen, materiaalin ja täsmällisyyden, mitan, vertikaalin / horisontaalin ja sopusuhtaisuuden, sisäisen harmonian ja ajatusten piirtämisen konkreettinen läsnäolo ovat mielestäni arkkitehtonisen ajattelun olennaiset termit.”<sup>1</sup>

Näin kertoo wieniläisarkkitehti Heinz Tesar työnsä lähtökohdista. Ehkei esimerkki ole paras mahdollinen, mutta

kuvatkoon tavallaan arkkitehtien taipumusta heittäytyä filosofiseksi hakeutumalla lennokkaan ja runohakuisen kielen vietäväksi<sup>2</sup>. Theilenhofilainen Sophia Rothfuß puolestaan mainostaa omaa *con terra* -nimistä ekologiseen rakentamiseen suuntautunutta arkkitehtuuritoimistoaan iskulauseilla ”rakennetaan Maan kanssa” (eli ”sopuoinnussa paikan kanssa”) ja ”rakennetaan sielua varten” (eli ”elämää parhain päin auki kehien”). Nämä hän ilmoittaa kokonaisvaltaisen, *feng shui* -periaatetta noudattavan ja ”jäykkien skeemojen” sijasta ”oman intuitiioni johtaman” suunnittelupalvelunsa ”filosofiaksi”<sup>3</sup>.

Filosofit eivät puolestaan ole koskaan pärjänneet ilman arkkitehtuurista lainattua käsitteistöä. Arnfinn Bø-Rygg<sup>4</sup> toivoo arkkitehtuurifilosofian keskustelemaan arkkitehtuurin kanssa, ei vain arkkitehtuurista. Hän muistuttaa Vitruviuksen renessanssin kokeneesta toteamuksesta, jonka mukaan arkkitehtuurin äiti on rakenne (*la fabbrica*) ja isä keskustelu (*il discorso*). Bø-Rygg kiittelee esimerkiksi Gilles Deleuzen kiinnostusta taiteenalaan ja tämän halua luoda filosofista käsitteistöä arkkitehtuuritermeistä.

Sven-Olov Wallenstein – Deleuzen ruotsintaja ja ahkera filosofian kääntäjä muutenkin – julkaisi hiljattain teoksen *Den moderna arkitekturens filosofer* ja tutkii paraikaa filosofisten käsitteitten sovelluksia rakennustaiteessa. Deleuzen kirja Leibnizin ajattelun yhteyksistä barokkityylin luojiin on monen filosofian ja arkkitehtuurin suhdetta pohtivan hankkeen ytimessä<sup>5</sup>. Wienissä vaikuttava professori Kari Jormakka väitti hiljan, että ”deleuzelaisista käsitteistä [...] on tullut luovuttamaton osa arkkitehtuuriteoretisointia”<sup>6</sup>.

Jos Deleuzen ’rihmasto’ ja muut käsitteet inspiroivat nykyistä filosofisesti virittyntä arkkitehtuurikeskustelua, kuten Foucault’n ’panoptikon’-merkinnät toisella tavalla hieman aiemmin, on paikallaan muistaa myös Henri Lefebvren kaltainen pitkän linjan filosofian ja rakentamisen rajankävijä. Hänen värikkään, kommunismia, surrealismia, situationismia ja ’68-opiskelijaradikalismia lähenneen uransa aikana tehty elämäntyö käsitteiden ’arki’, ’kaupunki’ ja ’muutos’ parissa on viime aikoina synnyttänyt taas uutta intoa ei-monumentaalisen tavanomaisuuden nimiin vannovissa arkkitehtipiireissä.<sup>7</sup> Näkyvistä rakentamiskeskusteluun osallistuneista nykyfilosofeista voidaan mainita myös Jürgen Habermas, Massimo Cacciari ja Roger Scruton<sup>8</sup>.

Moni jakaa Bø-Ryggin huolen arkkitehtuurifilosofian erkaantumisesta arkkitehtuurista. Kulloinkin pinnalla oleva filosofinen sanasto kertautuu näennäisesti arkkitehtuuria sivuavissa diskussioissa, joista harvoin on evääksi tai kyypäräksi rakennustyömaille. Vaikka kukaan tuskin kaipaa Benthamin esimerkillistämää käytännön filosofista otetta ”arkkitehtonisiin järjestelyihin”<sup>9</sup>, kokonaan ei soisi katoavan rakennuspuheen otteen rakentamisen praxikseen. Yhteys

on ymmärrettävä löyhemmäksi, jos kohta sitäkin tähdellemmäksi. Erään teoreetikon sanoin filosofinen lähestymistapa aiheeseen ei suuntaudu niinkään ”rakennettuun arkkitehtuuriin, vaan arkkitehtuurin ”arkkitehtuuriin” [...] kognitiivisiin rakenteisiin, jotka määrittävät arkkitehtuurin tuottamista”<sup>10</sup>.

## Järjellisuuden strukturi

Tässä muotoilussa viipyilee ehkä tahatonta kantilaisuutta. Oli miten oli, ’puhtaan järjen arkkitehtoniikka’ Immanuel Kantin pääteoksessa *Kritik der reinen Vernunft* on hengen historian ylivoimaisesti tunnetuin filosofian ja arkkitehtuurin kohtauspaikka<sup>11</sup>. Kant lainaa käsitteessään arkkitehtuurin oletettua tuttuutta ja havainnollisuutta kuvatakseen tietynlaista filosofianharjoitusta. Puhe on ”järjestelmäopista eli taidosta laatia tieteellinen oppirakennelma”, joka pohjautuu ihmisjärjen luonnolliseen arkkitehtonisuuteen. Kantin omin sanoin:

”Arkkitehtoniikalla ymmärrän systeemien taitoa. Kun kerran järjestelmällinen ykseys on juuri se, mikä tekee yleisestä tiedosta tiedettä, s.o. tiedon pelkästä koosteesta systeemin, tällöin arkkitehtoniikka on oppi kaiken tietomme tieteellisestä juonteesta, ja se kuuluu näin välttämättä menetelmäoppiin.”

Modernin filosofian tärkein auktoriteetti käyttää toisin sanoen arkkitehtoniikkaa systemaattisen yhdentämisen tai järjestelmällis-yhtenäisen kokonaistamisen paradigmaattisena esimerkkinä. Ei ihme, jos sana ”arkkitehtoniikka” pääsanastaan ”arkkitehtuuri” poiketen löytää tiensä filosofiin hakuteoksiin. Kantilaisittain se merkitsee eräänlaista tieteen taidetta, tiedollis-tieteellisesti perusteltua filosofista ajattelutaitoa. (Puhtaan järjen kritiikin tarjoaman menetelmän turvin laadittu) yksittäinen oppirakennelma tai filosofinen systeemi on arkkitehtoninen ykseys, joka taitavimmin yhdistää tiedon osat.

Arkkitehtonisuuden vastakohtiksi Kant nimeää erityisesti ”rapsodian” ja ”rapsodisuuden”. Näin hahmottuu kertaheitolla vähintään viisi ei-arkkitehtonisuuden mallia: i) musiikki (toki periaatteessa vain erityisen vapaamuotoinen säveltaide), ii) runous (toki periaatteessa vain muinaiskreikkalainen sepite), iii) käsityö (toki periaatteessa vain *rhapteinin* merkitsemä kudonta), sekä iv) (muodon) epä säännöllinen katkelmallisuus ja v) (asenteen) intoileva tunnepohjaisuus. Käsikirjassaan *Logik* Kant vielä määrittelee arkkitehtoniikan ideaan suuntaavaksi järjestelmäksi, joka kokoaa eri tieteiden annin ”ihmisyyttä kiinnostavan tiedon kokonaisuudeksi”<sup>12</sup>.

## Kantin jäljillä

Kantin avaukseen viitattaessa on tavattu korostaa systemaattista täysjärjestelmää, ei niinkään arkkitehtuurin erityisyyksiä. Kuitenkin Kant oli filosofi, joka paitsi korosti arkkitehtoniikkaa, myös piti rakennustaidetta esteettisesti arvossa<sup>13</sup>. Hänestä edettiin Hegelin ja erityisesti Schopenhauerin myötä arkkitehtuurin taidefilosofisen painoarvon

suhteelliseen heikentämiseen. Kuuluisin kiteytys lienee Schellingin kynästä lennähtänyt lause: ”Arkkitehtuuri on jähmettynyttä musiikkia.”

Tämä musiikin ylivertaisuutta korostava muotoilu ja ylipäänsä arkkitehtuurin alimmaksi määritetty arvoasema taiteiden joukossa jättää tilaa arkkitehtuurin merkityksellisyyden korostamiselle (kuten hegeliläisestä Kirchnerin hakusanakuvauksestaikin ilmeni). Tarinan idealistinen perusjuoni tarjoutuu kuitenkin käteen. Kant korosti avainkohdassa arkkitehtoniikkaa eikä arkkitehtuuria, koska painotti vähemmän silmännähtävää julkisivua tai kouriintuntuvaa materiaalia ja enemmän abstraktia rakennetta tai aineetonta kykyä, valmiutta, periaatetta, taitoa, toimintatapaa.

Hegel taas väheksyi arkkitehtuuria, koska se vain työsti ainetta eli jotakin ”itse epähenkistä sinänsä”. Sen tuottamat rakennukset olivat täysin ja kokonaan välineellisiä eli ”edellyttivät ennalta jonkin ulkoisen päämäärän”. Historian saatossa arkkitehtuuri oli toki itsenäistynyt kohti omaa henkisyytään, jolloin saattoi sanoa, että ”kokonaiset kansakunnat” olivat saaneet ”syvimmat tarpeensa” ilmaistuksi ”nimenomaan rakentaen”. Silti Hegel varasi arkkitehtuurille paikan taiteiden järjestyksessä matalimmalta tasolta, veistotaiteen ja edelleen yhä itsellisempiin ja henkisempiin korkeuksiin kurrottavien maalaustaiteen, musiikin ja runouden alapuolelta.<sup>14</sup>

Yhtä kaikki alhainen asema ei estänyt vaan kenties vain joudutti sitä, että Hegel teroitti oman ajattelunsa – niin ensyklopedisen hankkeensa kuin oikeus- ja valtiofilosofiansakin – ”pohjapiirrosta” eli *Grundriss*ä<sup>15</sup>. Ensyklopediajohdannossa Hegel inttää, kuinka hänen ”käsitteen välttämättömyydestä” kumpuavaa esitystään ei tule sotkea pelkkää ”ulkoista” tarkoitusta palvelevaan jäsentelyyn tai järjestelyyn (*Anordnung, Einrichtung*). Hänen tosiin menetelmiin pohjautuva ”filosofian uusi työstämisensä” on toista maata kuin pelkkä mielivaltaisten yhdistelyiden ”ulkoinen järjestys [*Ordnung*]”.<sup>16</sup>

Hegelin toisen keskeisen teoksen koko nimi, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaften im Grundrisse*, näyttää lähentävän pohjapiirustusten laatimisen pikemminkin maanmittarin kuin arkkitehdin työhön. Johdannossaan Hegel viittaa opastavaan (*Leitfaden, Lehrbuch*) esitykseen sovinnaisella mutta mielenkiintoisella sanalla *Ausführung*, jolla on myös merkitys ”rakentamistapa”. Sitten hän tekee jälleen eron yleiskatsaukseen tai ”totunnaiseen yhteenvetoon [*Kompendium*]” korostamalla poikkeuksellista metodiaan, joka johtaa lopulta oivaltamaan ”muodon ja sisällön ykseyden”.<sup>17</sup>

Rakennustaiteen sorsiminen ei siis johtanut rakentamisen filosofiseen hylkimiseen.

Hegelin *Grundriss*ä seurasi omalla laillaan myös Rudolf Carnapin *Aufbau*-hanke<sup>18</sup>. Kantin ’arkkitehtoniikan’ elvytti puolestaan C. S. Peirce.<sup>19</sup>

## Filosofien rakennustarpeet

Kaikki filosofit – nuo Aleksis Kiven sanoin ”maailman rakentoa” asioikseen ajattelevat olennot – eivät Descartes’in tyyliin<sup>20</sup> kuvaa omaa työtään rakentamiseksi. Mutta vaikka jotkut heistä saattavat Otto Neurathin tapaan karsastaa kaikkinaista ”arkkitehtonista haihattelua”<sup>21</sup>, filosofista keskus-



Kuva Juho Leikas

telua leimaa kiehtova, nykyistä kognitiokytkentää laajempi, syvempi ja vahvempi yhteys rakentamiseen<sup>22</sup>.

Näinä aikoinahan nimisana ”arkkitehtuuri” kohdataan nykyfilosofiassa kenties useimmin aivotutkimusta ja neurotiedettä sivuavissa keskusteluissa. Kuten tietokonetieteilijät puhuvat komputoija-arkkitehtuureista, mielenfilosofit kiistelevät erilaisista kognitiivisista arkkitehtuureista. Lähes säännömukaisesti näissä keskusteluissa ”arkkitehtuuri” lyö vain komeilevan leiman muutoin melko mutkattomasti luokitteleviin toimiin tai järjestettyihin kokonaisuuksiin.

Laatusanan ”arkkitehtoninen” taas tapaa tätä nykyä filosofisessa asiayhteydessä karkeasti ottaen kahdessa merkityksessä. Sillä voidaan kuvata selkeästi jäsenettyä ajatuksistoa, jolloin laatusanalla on enemmän tai vähemmän myönteinen lataus. Toisaalta sillä voidaan paheksuvasti luonnehtia jotakin ’käsitteelliseen spekulatioon’, ’kvantitatiiviseen’ ja ’systemaattiseen’ keskittyvää ja näin havainnollista, koettua, kvalitatiivista ja orgaanista hylkivää.

Kumpikin käyttötapa kielii kapeasta arkkitehtuurikäsitteestä ja hatarasta filosofian historian tuntemuksesta. Vähintäänkin olisi paikallaan havahtua tiettyjen käsitteiden – kuten ’perusta’, ’perspektiivi’, ’strukturi’, ’konstruktio’, ’dekonstruktio’ ja ’edifiointi’ – tiuhaan esiintymiseen filosofisissa yhteyksissä. Harva on kuitenkin Heideggerin tapaan käynyt pohjia myöten läpi rakentamisen sanastoa ja sen suhdetta olemiseen<sup>23</sup>. Niin paljon kuin arkkitehtuurikeskusteluissa onkin tilasta ja tilallisuudesta puhuttu,

suomen kielen ”suoja/t” ja ”tila/t” odottavat vielä kunnollista filosofista työstöään.

### Rakentajan rakenne

Käsitettä ’arkkitehoniikka’ oli filosofiassa korostettu jo ennen Kantia<sup>24</sup>. Aristoteles määritteli sen aikoinaan ”taidoksi työstää ainetta käyttökelpoisen esineen kokoamiseksi”. Hänen näkemyksessään keskeistä oli silti eronteko työhön: aristoteelisessa katsannossa siirtymä käsityöläisten taidonnäytteistä arkkitehtoniseen muodonantoon oli siirtymä älylliseen kulttuuriin.<sup>25</sup>

Perusajatuksen sovelluskelpoisuudesta kertoo se, kuinka keskiajalla Jumala voitiin mieltää maailman suunnitelleeksi arkkitehdiksi. Leibnizkin käytti samaa kuvausta ja totesi myös kääntäen, että ihmiset jäljittelivät Jumalaa muotoillessaan asuttamaansa planeettaa<sup>26</sup>. Valistusfilosofisessa ilmoitususkonnon kritiikissä käsite ’maailmanarkkitehti’ voitiin tulkita korkealentoiseksi versioksi luvattomasta olettuksesta<sup>27</sup>.

Ehkä tästäkin syystä Kant suosi avainkohdassa ’arkkitehoniikkaa’ arkkitehtuurin ja arkkitehdin kustannuksella. Kuinka vain, hänen hahmotuksensa merkitsi osin paluuta aristoteeliseen erotteluun. Kant näet korosti puhtaan järjen kritiikissään arkkitehtonisen ykseyden eroa myös pelkkään tekniseen kokoamiseen. Toivotun, ”tieteellisen järkkä-

sitteen” kanssa yhteensopivan arkkitehtonisen systeemin mallina olisi elävän olennon toiminnallinen kokonaisuus. Orgaanisessa järjestelmässä osat (tai jäsenet) nivELYTIVÄT saumattomasti yhteen eikä niitä olisi mekaanisesti kokoonpantu, vaan elimellisesti muodostettu. Vastaavasti Hegel kuvasi arkkitehtuurin itsenäistymistä pelkästä tarve- tai palvelurakentamisesta ja sen kasvavaa rakennustaiteellista kykyä luoda itselleen henkinen ilme ja sisältö, mikä merkitsi irtautumista tietystä mielessä vääjäämättömästä ei-organisuudesta.

Oli filosofianhistoriaan perehtynyt tai ei, varsin moni arkkitehti on elähdyttänyt itseään tämälntyyppisillä ekseptionalistisilla mietteillä. Ajatus jumalallisesta rakentajuudesta on nostanut päätään yllättävän maallisissa yhteyksissä<sup>28</sup>. Arkkitehtuurin historian eriskummallisimpiin ilmiöihin kuuluu rakennustaiteesta puhuvien 1900-luvun mittaan kasvanut tapa korostaa oman toimenkuvansa ja omien luomustensa ihmeellistä enimmäismääräisen (ja paraslaatuisen) organisuuden ja enimmäismääräisen (ja paraslaatuisen) teknisyyden yhdistelmää<sup>29</sup>. Elämän ja teknologian jaetulla asialla – ei-silkkan-muodon, ei-pelkän-silminnähtävyyden- ja kouriintuntuvuuden osajina – on esiinnytty muulloinkin kuin 20-luvun ’kone’-innon aikaan: ”Kaikki elämä on funktiota ja siten epätaiteellista. [...] Rakentaminen on biologinen tapahtuma. Rakentaminen ei ole mikään esteettinen prosessi.”<sup>30</sup>

Kant ei ehkä osannut seurata avauksensa tai edes oman arkkitehtoniikkansa henkeä, vaan muurasi itsensä jäykän rakennelmansa osaksi. Joka tapauksessa hän käänsi huomion rakennuksesta rakentajan rakenteeseen. Tietyllä tavalla hän tuo mieleen Sokrateen lausuman Kallikleelle. Vaikka Sokrates tässä valaiseekin muuta asiaa – kansalaiskelpoisuutta itsensä harjaannuttamisen ja tiettyihin valtiollisesti merkittäviin tehtäviin pätevytymisen mielessä – alleviivaa hän kuitenkin perisokraattiseen tapaan ihmisen itsetutkistelun tärkeyttä rakentamisen ilmeisen ensisijaista esimerkkiä käyttäen: ”Jos me siis haluamme astua valtion palvelukseen ja innostamme toinen toistamme rakentamaan muureja, laivatelakoita tai mahtavia temppeleitä, niin eikö ensin pidä tutkia itseämme ja ottaa selville olemmeko perillä rakennustaidosta, keneltä olemme sen oppineet?”<sup>31</sup>

## Viitteet

1. Ks. verkkosivu: <http://www.azw.at/publ/en/10109/10109.htm>
2. Tai ryhtyä runolle. Suomalais(anti)modernistien pää-äänenkannattaja *Le carré bleu* esitteli numerossa 4/61 sekä Aulis Blomstedtin moduulijärjestelmän Canon 60 että hänen värsänsä, jossa luonnon baasille ”konstruoituvat kaikki konstruktioit”, ”erektioituvat kaikki erektioit”. Aiemmin (2/58) Blomstedt oli todennut julkaisun linjasta, että ”[j]os olemme omaksuneet hieman filosofisen otteen, johtuu tämä siitä, ettei meidän päivinäme hyväksytä arkkitehtuurin perustalta muuta kuin propagandafilosofiaa”.
3. Ks. verkkosivu: <http://www.conterra.com>
4. Ks. Oslon yliopiston esteetikan professori Bø-Ryggin haastattelu [www.osoiteessa.aho.no/M29/pages/text/bo-rygg.htm](http://www.osoiteessa.aho.no/M29/pages/text/bo-rygg.htm).
5. *Le pli. Leibniz et le baroque*. Minuit, Paris 1988. Leibnizin ja arkkitehtuurin kytkennöistä ks. mainio esitys Siukonen 1995.
6. Jormakka 2002a, s. 8. Toisessa tuoreessa kirjoituksessaan Jormakka (2002b) viittaa Enfantinin 1832 esittämään ajatukseen arkkitehtuurin kykenemättömyydestä sisällyttää itseensä liikettä. Jormakka tarkistaa väitettä historiallisilla (vasta)esimerkeillä osin liikkuvaisista rakennuksista ja siirtyä sitten arvioimaan Deleuzen bergsonilaisvaikutteisen ’mobiliteetin’ merkitystä nykyarkkitehtuurin murroksessa. Väitöskirjansa *Constructing Architecture* (1991) jälkeen Jormakka on julkaissut

- runsaasti painavia arkkitehtuurifilosofisia kirjoituksia, kuten teokset *Heimlich Manoeuvres* (1995), *Form & Detail* (1998), *Flying Dutchmen. Motion in Architecture* (2002) ja *Wege der Architekturtheorie* (2002).
7. Ks. antologia *Architecture of the Everyday*, toim. Steven Harris & Deborah Berke. Princeton Architectural Press, New York 1997.
8. Ks. Habermasilta suomennettu ”Moderni ja postmoderni arkkitehtuuri” (Moderne und Postmoderne Architektur, 1985), suom. Jussi Kotkavirta. Teoksessa *Moderni / Postmoderni. Lähtökohtia keskusteluun*, toim. Jussi Kotkavirta & Esa Sironen. 2. korj. & täyd. laitos. Tutkijaliitto, Helsinki 1989. Venetsian pormestarina vaikuttavan Cacciarin kirjoituksia on julkaistu kokoelmana *Architecture and Nihilism. On the Philosophy of Modern Architecture*. Yale University Press, New Haven 1993. Roger Scrutonin teoksista mainittakoon *The Aesthetics of Architecture*. Princeton University Press, Princeton 1975; *The Classical Vernacular. Architectural Principles in an Age of Nihilism*. Carcanet, Manchester 1994.
9. Bentham 1822–32, s. 438–57, muiden muassa myöhästyminen ja lisäkustannusten ehkäisyssä arkkitehtuurin keinoin kuuluisimpana esimerkkinään vankiloiden järjestäminen. Tiheästi termiä *function* viljelevä Bentham toteaa, ettei hallinnon päämäärien kannalta mikään ei ole oivallisempaa kuin ”arkkitehtuurin taide ja tiede”.
10. Ks. Langer 2002, s. 29–30.
11. Kant 1787, s. 557–68 eli toisen painoksen luku ”Die Architektonik der reinen Vernunft”. Vrt. Oittinen 1999.
12. G. B. Jäschen 1800 kokoama teos; sit. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1971, jossa myös käsitteen kantilaisesta käytöstä Mellinillä, Friesillä ja Schleiermacherilla.
13. Ks. Kant 1790, s. 398 arkkitehtuurista ei-luonnollisten taide- ja tarveoloiden käsitteiden esittämisenä ja käyttöön valmistamisena ja s. 400 musiikista ”tunteiden [*Empfindungen*] kauniina leikinä”.
14. Ks. Hegel 1820–9/1835/1842 I, erit. s. 116–7 arkkitehtuurista ”ulkoisen epäorganisen luonnon” henkistämisenä eli hengelle tutuksi tekemisestä ja Jumalalle tilan valmistamisesta ”mekaanisen raskaan aineen” perustalta lähtien ja ”epäorganisen luonnon muodoissa” pysyen; II, erit. s. 267–74 arkkitehtuurin alempiaasteisesta tavasta ”hahmottaa objektiivista ympäristöä”. Hegelin historiallisen esityksen juonena on (ks. II, erit. s. 268 & 330–1) rakentamisen itsenäistymiskehitys ensin symboliseksi ja viimein itsenäisen ja palvelevan tehtävän yhdistäväksi romantiseksi rakennustaiteeksi, jossa pelkkä palvelevuus kumoutuu (*sich aufhebt*). Mielenkiintoisimpia kohtia tässä on kuvaus siirtymästä palvelemaan arkkitehtuuriin (II, s. 296): yhtiältä itsenäistynyt ja ymmärrystä harjoittava rakentaminen muuntaa luonnonmuotoja kohti säännönmukaisuutta, toisaalta muotojen säännönmukaisuus itse käy vasten organisuuden periaatetta. Hegelin lähteisiin kuuluvat Engellillekin tärkeä Hirtin antiikkitutkimus sekä Goethen teksti *Von der Baukunst* (1773).
15. Beckin 1796 ilmestyneen teoksen *Einzig möglicher Standpunkt aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß; Grundriß der kritischen Philosophie* otsikko kuvaa hyvin, kuinka ”pohjapiirros” ei kieli niinkään vaatimattomasta esitystä, vaan ajattomasti pätevästä säännöskokoelman vaateesta. Tunnetuin *Grundrisse* on tietysti Marxin kirjoittama, mutta kysymyksessä on taloudellis-filosofisille käsikirjoituksille annettu toimituksellinen otsikko. Samoin on laita Droysenin historianluennoista kootun kuuluisan *Grundriß der Historik*in. Sovinnaiseksi saksankielisten oppikirjojen (luku)otsikoksi muodostunut sana muistetaan parhaiten Johann Eduard Erdmannin suositusta filosofianhistoriasta *Grundriß der Geschichte der Philosophie* (1866) sekä Gadamerin toimittamasta Diltheyn teoksesta *Grundriß der Allgemeinen Geschichte der Philosophie* (1949).
16. Hegel 1817, s. 11–2. Oli yhtä tärkeää havahtua filosofiassa kasvavan mielivallan, skeptismin ja tyhmän ylimielisyyden uhkaan kuin myös ”maneereihin” ja ”ennakolta edellytettyihin skeemoihin” perustuvat hahmotustavat. Viittaus ’skeemaan’ on vääjäämättä myös viittaus Kantiin, joka arkkitehtoniikkassaan tuli korostaneeksi tätä lempikäsitteensä: yksityiskohtiin ulottuva järjestys kun seurasi apriorisesti pohjajädeasta ja periaatteesta eikä ollut ”koottujen käsitteitten virtaamista yhteen” tai ”pelkkä käsitteepoimintojen yhtymäkohta”. Ks. Kant 1787, s. 558–9. Vrt. Hegel 1817, s. 61 filosofisen ja tavallisen ensyklopedian erosta.
17. Hegel 1820/1, s. 11–2 & 27. ”Filosofisen idean” Hegel määrittelee muodon (”järki käsitettävänä tietämisenä”) ja sisällön (”järki niin siveellisen kuin luonnollisenkin todellisuuden substantiaalisena olemuksena”) ”tietoiseksi identiteetiksi”.
18. *Der logische Aufbau der Welt*. Weltkreis, Berlin 1928.
19. Peircen sanankäyttö artikkelissa ”Teorioiden arkkitehtuuri” tuskin oli epähuomiossa epätarkkaa. Häntä pitivät kylläkin pihdeissään



- ajatukset kaikenkattavasta systeemistä ja tieteellisen maailmankuvan yhtenäisyydestä, mistä syystä hän korosti suunnittelun ja valmistelun tärkeyttä käsitteellistämisenä. Mutta vaikka hän toisaalta tiedosti vaaran ”pingottaa vertauskuvaa liian pitkälle”, Peirce otti sen melko lailla tosissaan ja antoi omassa filosofiansa verraten suuren osan arkkitehtonisille kielikuville. Hän tuli esimerkiksi huomauttaneeksi, että keskiaikainen logiikka kävi yksiin keskiaikaisen arkkitehtuurin kanssa. Ks. Peirce 1891; Ferrater Mora 1955.
20. Arkkitehtuurista haetut filosofiset rinnastukset ovat näkyvässä asemassa kartesiolaisessa filosofissa. Sanotaan Descartes’in vain lisänsä arkkitehtonisten ilmaisujen käyttöä saatuaan jesuiitoilta kritiikkiä ajattelunsa hatarasta perustasta. *Metodin esitys* -teoksen suoranaisten johtolankojen rakentaminen, joka kolmannessa osassa huipentuu ajatukseen (ajattelun, moraalien) väliaikaisesta asuinpaikasta kodin joutua täysremonttiin. Ks. Descartes 1637. Vrt. myös Määttänen 1994 tämän ”huoneeseen sulkeutuneena” kirjoitetun tekstin kyseenalaisista näkemyksistä ajan myötä kerrostuneen rakennuskannan heikkouksista arkkitehdin tai insinöörin kerralla piirtämään kokonaisuuteen nähden.
21. Neurath 1937/8, s. 818. Neurathin antimetafyysinen ja poikkitieteellinen ’uusensyklopedismi’ oli laajan yhteistyöpainotuksensa, käytäntökorostuksensa, muutostähdennyksensä ja ’mosaiikkimallinsa’ kautta suunnattu ensi kädessä juuri kaikenkattavia, megalomaanisia ja jäykkiä systeemejä – kuten Kantin ”jähmettyneitä apriorismia” tai tieteitten työnjoon moderneja pyramidihierarkioita – vastaan.
22. Ks. Pihlström 1996 todellisuuden tai ”maailman rakentamisesta” eli maailmasta käytännön tai elämänmuodon sanelemana rakennelmana muiden muassa goodmanilaiseen *worldmakingiin* ja pragmatistiseen *anti-foundationalismiin* liittyen. Sivulla 392 lainataan kokemuksemme perimmäistä perustattomuutta jännittävästi tähdentävä katkelma William Jamesin klassikosta *Pragmatism* (1907): ”Kaikki ’koodit’ ovat äärellisessä kokemuksessa; äärellinen kokemus sinänsä on kooditonta.”
23. Ks. suomennettu Heideggerin teksti tässä lehdessä sekä sen pohdintoja taustoittava ja laajentava esitys Passinmäki 2002.
24. Ks. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1971. Kantin käyttötapaan johtava enemmän tai vähemmän katkeamaton juonne ’arkkitehtoniikka’-käsitteen pitkää historiaa alkaa (kuten monen muunkin kantilaisen oppisanan kohdalla) Christian Wolffista. Hänellä maailman rakenteen perusta ja kokonaishahmo olivat ontologian eli ’ensimmäisen filosofian’ tai *scientia architectonica*n ytimessä. Estetiikan perustajana muistettu A. G. Baumgarten käytti ’arkkitehtoniikkaa’ otsikkona universaalien metafysiikan tutkimusalueelle. Baumgartenin hengessä kokonaisen kirjan aiheelle omisti J. H. Lambert 1771. Hänellä tapahtui jo ’arkkitehtoniikan’ käsitteen (esikantilainen) siirtyä olevaisen kokonaisuuden yleisimmistä piirteistä kohti ”inhimillisen tiedon rakennelmaa”. Arkkitehtoniikasta tuli oppi peruskäsitteistä ja aksiomista.
25. *Fysiikka*; sit. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1971.
26. *Nouveaux essais*; sit. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1971.
27. Ks. esim. Fichte 1792, s. 58, käsitteen ’maailmalle ulkoinen maailmanluominen’ eri asteista. ”Vielä kovin sivistymätön osa ihmiskuntaa” on vaikeuksissa hahmottaessaan syntyjä syviä. Pitkä ehtojen ketju ei tahdo pysyä hypyissä, joten karkea päättely sortuu yliluonnollisten syiden haeskeluun ja turvautuu uskoon lukemattomista henkiolennoista tapahtumain taustalla. Enemmän kasvatusta ja koulutusta saanut saattaa sen sijaan ”kohota yhden ainoan alkusyyn, yhden taidokkaan maailmanarkkitehdin käsitteeseen”. Ajatusmalleja yhdistää kuitenkin aistillisuuden yliote. Se hellittää vasta sellaisessa uskonnossa, jolle riittää ”moraalinen maailman luoja” ja ”maailman moraalisen päämäärän käsite”. Tällä korkeimmalla tasolla Jumala puhuttelee ihmistä moraalilaissa.
28. Aulis Blomstedt kirjoitti *Le carré bleussa* (4/59): ”Maa, kotikontumme, on mestariarkkitehdin tekoa. [...] Arkkitehtuurin ja maiseman ero ei ole täydellinen, vaan pohjimmaltaan näennäinen.”
29. Kuitenkin, kuten Hyvönen 2002 osoittaa, modernit(kin) teknistetieteelliset(kin) – aksionometrian kaltaiset, jo Ranskan vallankumouksen jälkeen vahvistuneet ja viimeistään 1920-luvulta lähtien valtasemaan nousseet – arkkitehtuurin esittämistavat, joiden uskottiin vapauttavan arkkitehtuurin maalausellisuudesta ja suorastaan kaikesta kuvallisuuden ja kokemuksenvaraisuuden rasitteesta väärentämättömään aitouteen, perustuivat, yhtyivät ja johtivat tietynlaiseen esteettiseen näkemykseen, tietynkaltaiseen arkkitehtuuriajatteluun ja tietyn tyyppiseen rakentamiseen. Näin arkkitehtuurin historia vahvistaisi osaltaan yleisen havainnon siitä, että ns. arvovapaalla tieteellä ja teknologialla on kuin onkin omat vahvasti vaikuttavat

arvonsa, ihanteensa, johtotähtensä, pontimensa. Aivan erityisesti se valaisee sitä merkittäviä ilmiötä, että arkkitehtien puhe omasta toimenkuvastaan, suunnittelustaan ja töittensä tuloksista vaikuttaa usein parhaimmillaankin kovin etäiseltä tai irralliselta itse rakennuksiin nähden, huonoimmillaan joko sekasotkulta tai savuverholta.

30. Näin kirjoitti Bauhaus-johtaja Hannes Meyer 1928; sit. Schnaidt 1990.
31. *Gorgias*, 514a–b.

## Kirjallisuus

- Bentham, Jeremy, *Constitutional Code I* (1822–32), toim. F. Rosen / J. H. Burns. *The Collected Works of Jeremy Bentham* (1983). Clarendon Press, Oxford 1991.
- Datutop 22: Absolute Motion*, toim. Kari Jormakka. Department of Architecture, Tampere University of Technology. Tampere, 2002.
- Descartes, René, *Metodin esitys* (Discours sur la methode, 1637). *Teokset I*, suom. Sami Jansson. Gaudeamus, Helsinki 2001.
- Ferrater Mora, José, Peirce’s Conception of Architectonic and Related Views, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 15, No. 3, 1955, 351–9.
- Fichte, J. G., *Critik aller Offenbarung* (1792), *Werke*, toim. R. Lauth & H. Jacob, osa I/1. Frommann, Stuttgart/Bad Cannstadt 1964.
- Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss* (1821), *Werke*, osa 7.  
– *Vorlesungen über die Ästhetik I-II* (1820–9/1835/1842), *Werke*, osat 13 & 14.  
– *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss* (1817). *Werke*, osa 8.  
– *Werke* (1832–45), toim. E. Moldauer & K. M. Michel. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*, toim. J. Ritter. Osa 1. Schwabe & co., Basel 1971.
- Hyvönen, Hanna, *Pelkistävä viiva, pakeneva väri. Arkkitehtuurisuunnittelun kuvallisen esittelyn uusia periaatteita 1920-luvulla*. Diplomityö. Teknillinen korkeakoulu. 2002.
- Jormakka, Kari, Foreword, *Datutop 22*, s. 6–10. (2002a)  
– *Moving On*, *Datutop 22*, s. 90–107. (2002b)
- Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), toim. B. Kellermann & O. Buek.  
– *Werke*, osa V.  
– *Kritik der reinen Vernunft* (2. p. 1787 [1. p. 1781]), toim. A. Görland. *Werke*, osa III.  
– *Werke*, toim. E. Cassirer. Cassirer, Berlin 1922.
- Kirchner’s Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe*. 5., tark. p., toim. Carl Michaëlis. Dürr, Leipzig 1907.
- Langer, Bernhard, The House that Gilles Built, *Datutop 22*, s. 24–69. *Le carré bleu* (1958–61).
- Määttänen, Kirsti, Descartes ja lähiöt, *niin & näin* 3/94, s. 31–2.
- Neurath, Otto, Die Untergliederung der Einheitswissenschaft (The Departmentalization of Unified Science, 1937/8), saks. H. G. Zillian. *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, toim. R. Haller & H. Rutte, osa 2. Hölder-Pichler-Tempsky, Wien 1981, s. 813–9.
- Oittinen, Vesa 1999, Kant ja tiedon arkkitehtoniikka – eli mitä onkaan perusteellinen oppineisuus? *Opin filosofiaa. Filosofian opit*, toim. T. Airaksinen & K. Kaalikoski. Yliopistopaino, Helsinki, s. 75–88.
- Passinmäki, Pekka, *Kaupunki ja ihmisen kodittomuus. Filosofinen analyysi rakentamisesta ja arkkitehtuurista*. 23<sup>o</sup>45, Tampere 2002.
- Peirce, Charles Sanders, Teorioiden arkkitehtuuri (The Architecture of Theories, 1891), suom. Markku Lång. Teoksessa *Johdatus tieteiden logiikkaan ja muita kirjoituksia*. Vastapaino, Tampere 2001, s. 257–72.
- Pihlström, Sami, *Structuring the World. The Issue of Realism and the Nature of Ontological Problems in Classical and Contemporary Pragmatism*. Acta philosophica fennica, Helsinki 1996.
- Platon, *Gorgias*, suom. Pentti Saarikoski. *Teokset II*. Otava, Helsinki 1978.
- Schnaidt, Claude 1990, Architektur. Teoksessa *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, toim. J. Sandkühler. Meiner, Hamburg.
- Siukonen, Jyrki 1995, Kaupunki, kirjasto, puutarha ja teatteri. Teoksessa Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologia*, (Monadologie, 1714), suom. Jyrki Siukonen. Gaudeamus, Helsinki, s. 99–127.





Walter Gropius  
Kuva Hanna Hyvönen

# Arabeskeista voimaviivoihin

## Ornamentti ja degeneraatio

Viime vuosisadan ensimmäisellä vuosikymmenellä wieniläisarkkitehti Adolf Loos hyökkäsi luennoillaan ja lehtikirjoituksissaan niitä kollegojaan vastaan, jotka hakivat uuden tyylin aineksia menneiden aikojen ornamenttiikasta tai tyystin uusista koristemuodoista. Loos kärjisti kritiikkinsä kuvailemalla ornamenttiikalle omistautuneita aikalaisiaan kulttuurin kehityslakien uhmaajiksi ja rinnastamalla heidät rikollisiin:

”Kulttuurin tie on tie pois ornamentista ornamentittemuuteen. Kulttuurin kehitys merkitsee samalla ornamentin erkanemista käyttöesineistä. Papualainen peittää ornamentein kaiken, minkä tavoittaa, kasvoistaan ja vartalostaan lähtien jouseensa ja veneeseensä asti. Mutta nykyään tatuointi on rappion merkki ja käytössä enää vain rikollisten ja rappeutuneiden aristokraattien joukossa.”<sup>1</sup>

Vaikka Loos sanoutuikin jo 1920-luvun alkupuolella irti ”puristien” kaikenkattavasta ornamenttikielteisyydestä<sup>2</sup>, funktionalismin esitaistelijat olivat ehtineet omia monia Loosin sanankäänteistä ohjelmanjulistuksiinsa. Epäajamukaisesta koristelusta vapautuminen päädyttiin yleisesti näkemään kansainvälisen funktionalismin tunnusmerkinä. Uutta arkkitehtuurin suuntaa kuulutettaessa ornamenttia luonnehdittiin harhaanjohtavaksi irralliseksi lisäksi, joka verhosi teknisesti määrätynyt, sarjatuotantokelpoista ja taloudellisesti tuhlailematonta rakennusydintä. Arkkitehtuurikoulutuksen mullistaneen Bauhaus-oppilaitoksen johtaja Walter Gropius kuvaili vuonna 1925 historistista ornamenttiikkaa uhkana rakennuksen elinvoimaisuudelle:

”Viimeksi kuluneena ajanjaksona rakentamisen taiteessa vajottiin sentimentaaliseen, esteettis-dekoratiiviseen näkemykseen. Tavoitteeksi miellettiin sellaisten lähinnä menneisyyden kulttuurien aihelmien, ornamenttien ja listoitusten ulkokohtainen käyttö, jotka kätkevät rakennusrungon ilman välttämätöntä yhteyttä siihen. Näin rakennus alennettiin kuolleiden, ulkoisten koristemuotojen kantajaksi sen sijaan, että se olisi ollut elävä organismi.”<sup>3</sup>

1900-luvun mittaan dekoratiiviseksi syytettiin toistuvasti arkkitehtuuria, jonka katsottiin erkaantuneen vuosisadan alkupuolella tavoitetuista rehellisen muodonannon periaatteista. Esimerkiksi 1960-luvun lopun Suomessa uhkana saatettiin nähdä ”arkkitehtuurin käsittäminen esteettisesti, muodon aaltoliikkeen eräänä vaiheena, jolloin vajotaan ulkokohtaisen tyylin tasolle”<sup>4</sup>.

Ornamenttia oli ennen funktionalismiakin totuttu lähestymään ennen kaikkea pinnan ilmiönä, pintaan sijoittuvana koristuksena. Mutta ornamentin merkitys verhoamansa (rakennus)runon aineellisen ominaisuutteen tai historiallisten juurien artikuloijana oli silti nähty vielä 1800-luvun loppupuolellakin hyvin keskeisenä. Esimerkiksi klassisen arkkitehtuurin ornamenttiikka oli tehnyt näkyvämmäksi, havainnollistanut ja jäsentänyt rakennetta kantaviin ja kannatettaviin elementteihin; toisaalta pylväsjärjestelmien erityispiirteet viittasivat arkkitehtuurimuotojen myyttisiin alkuperiin ja vertailukohtiin luonnon ja ihmisvartalon muodoissa. Ornamentin yhteydet rakenteen sisuksiin ja luontoon oli näin mielletty elimellisiksi.<sup>5</sup> Viimeistään funktionalismin myötä ornamentin ote koristamaansa kuitenkin höltyi. Etenkin 1920-luvun ohjelmanjulistuksissa ornamentin tartuntapinnan minimointi on läpikäyvä tavoite. Ornamentti merkitsikin tartuntavaaraa, uhkaa arkkitehtuurin ja elinympäristön hygienisointipyrkimyksille.

## Kilvoittelu

Niin kuvataiteen kuin arkkitehtuurinkin uudistustavoitteita muotoiltiin 1900-luvun ensimmäisinä vuosikymmeninä toistuvasti akateemisen taidekoulutuksen kritiikin kautta. Arkkitehtien ja arkkitehtuurin uudistusta hahmotelleiden kuvataiteilijoiden tulilinjalle joutui ornamentin rinnalla ennen kaikkea akateemisessa arkkitehtuurikoulutuksessa vaalittu ja välitetty realistinen esitystekniikka. Kubismin aikaansaama realistisen kuvatilän mullistusta juhlineiden kuvataiteilijoiden tapaan avantgardearkkitehdit vaativat keskittymistä ulkokuoren näennäisyyksien sijasta havaitun todellisuuden syvärakenteeseen. Arkkitehtuurissa nimenomaan julkisivuihin ja julkisivuornamentiikkaan paneutuva suunnittelu leimattiin turhamaiseksi estetismiksi. Ornamentiikan yksityiskohtien, materiaali vaikutelmien sekä valojen ja varjojen kuvaamiseen houkuttavan akateemisen

piirustus- ja laveeraustekniikan tilalle omaksuttiinkin esitustekniikoita, joiden uskottiin auttavan pureutumaan arkkitehtuurin julkisivuntakaisille ydinalueille. Arkkitehtuurin ulkoinen pelkistyminen tapahtui rinnan arkkitehtuurin kuvallisen pelkistämisen kanssa. Teknisestä piirustuksesta luonnossuunnitelmienkin lainattu eleetön tussiviiva oli yksi niistä keinoista, joilla luotiin kuvaa uudesta arkkitehtuurista teknistoiminnallisesti perusteltuna. Toiminto- ja rakennekaavioiden rinnalla arkkitehtuurin esittelyyn vakiintuivat ennen muita kuvat, jotka kylläkin alastomuudessaan viittasivat tekniseen piirustukseen, mutta joissa arkkitehtuuria jäsennettiin pikemminkin perusgeometriisiin kuin rakenteellisiin tai toiminnallisiin osatekijöihin.

Varhaiset funktionalistit asettivat siis tavoitteekseen tarkoituksenmukaisen rakennusrungon kuorimisen esiin illusionistisesti hahmotellun ornamenttiikan alta. Kuitenkaan puhdistautumisprosessi ei johtanut uskomaan rakentamisen käytäntöjä insinööritieteiden haltuun: arkkitehtuurin riisumisprosessissa olennaiseksi muodostui paitsi rakennetekniikan mullistusten huomioiminen myös kuvallinen puhdistautumistyö. Uudistusmieliset arkkitehdit totesivatkin 1920-luvulla toistuvasti, että taiteenlajeista ensimmäisenä maalaustaide oli tavoittanut aikakauden ominaisvireen<sup>6</sup>. Maalaustaiteen suprematismi, konstruktivismi, purismi ja neoplastismi saivat siis näyttää suuntaa rehellisemmin ajan henkeä noudattelevaan arkkitehtuuriin. Vaikka arkkitehteilta vaadittiinkin teknistieteellisen osaamisen päivittämistä ja esteettinen spekulatio torjuttiin rationaalisuuden nimissä, teknologiselle aikakaudelle ominaisen muotokielen saattoi kuvataiteen avantgarden mukaan tavoittaa välittömmin kuvallisessa synteessissä.

Varhaiset abstraktin maalaustaiteen edustajat kuten Wassily Kandinsky ja Piet Mondrian kuvasivat työtään kilvoittelun kaltaisena prosessina. Luonnonvaikutelmien jäljentämisestä oli suurin ponnistuksin murtauduttava ”puhtaampaan” ja välittömämpään todellisuussuhteeseen.<sup>7</sup> Kandinsky uskoi ulkoisen todellisuuden taustalla vaikuttavaan pohjimmiltaan henkiseen dynamiikkaan; havaintopsykologiakin oli hänen mukaansa vahvistamassa, että perusvärit ja -muodot vastasivat yleisinhimillisesti samoja henkisiä tiloja ja siten todellisuuden syvärakennetta. Mondrianin mukaan taas kuvallisten suhteiden harmoniaa tavoitteleva kuvataide oli pohjimmiltaan koko yhteiskunnan tasapainoisemman kehityksen ja henkistymisen asialla. Kuvataiteen abstraktion edustajat kokivat elintärkeäksi erottaa työnsä tulokset pelkästä ornamenttiikasta; toisin kuin koristetaiteen muodot heidän työnsä tuli tunnustaa tieteen tapaan näkymättömän todellisuuden lainalaisuuksien selventämiseksi.

Taidehistoriallisessa tutkimuksessa on viime aikoina havahduttu seurailemaan abstraktin taiteen propagoinnissa toistuneita ajatuskulkua yllättävään suuntaan – koristetaiteen ja ornamenttiikan kulttuurista merkitystä painotaneeseen 1800-luvun lopun taidehistoriaan.<sup>8</sup> Esimerkiksi Markus Bröderlin uumoilee, että ornamentti on näin tullut kulkeneeksi pitkään ”salamatkustajana” kuvataiteen abstraktion kerkassa.<sup>9</sup> Viime vuosisadan alun kuvataiteilijat tunnustivat toki itsekkin primitiivisen taiteen vaikutuksen tekemisiinsä; ornamentin taidehistoriallisen ja -teoreettisen tutkimuksen vaikutus kubismin jälkeisen kuvataiteen ymmärtämiseen on sen sijaan jäänyt vähemmälle huomiolle. Arkkitehtuuritutkimuksen puolella Mark Wigley on osoit-

tanut, kuinka 1800-luvun arkkitehtuuriteoriassa keskeiset verhoamisen ja vaatettamisen teemat vakiintuivat riisutun funktionalismin retoriseen varustukseen<sup>10</sup>. Olisiko oikukkaista käänteistään tunnettu ornamentti kiemurrellut myös koreilemattomana esittäytyneen funktionalismin tukirakenteisiin?

## Puhtaana ilmenevä taidetahto

Abstraktin kuvataiteen puolustuksissa keskeisellä sijalla oli väite, että taiteen ominaisluonne ja arvo ei liittynytään luonnon muotojen imitaatioon tai aistivaikutelmien toistamiseen. Abstraktin maalaustaiteen varhaisten edustajien tiedetään nojautuneen ajattelussaan Theodor Lippsin *Einführung*-estetiikkaan sekä Wilhelm Worringerin väitöskirjassaan *Abstraktion und Einfühlung* vuonna 1908 esittämiin väitteisiin.<sup>11</sup> Worringer oli teoksensa esipuheessa ottanut lähtökohdaksen luonnon ja taiteen periaatteellisen eron:

”[...] itsenäisenä organismina taideteos on luonnon rinnalla samanarvoinen ja syvimmissä olemuksessaan vailla yhteyttä siihen, sikäli kuin luonnolla tarkoitetaan asioiden näkyvää ulkokuorta.”<sup>12</sup>

Worringerin mukaan ihminen on kylläkin luonnostaan taipuvainen luonnon jäljittelyyn, mutta jäljittelytarve on erotettavissa taiteen alasta.<sup>13</sup> Näköisyyden tavoittelun sijaan Worringer esittää taiteen kehityshistorian alkuunsaattajaksi ihmisen tarvetta abstrahointiin (*Abstraktionsdrang*). Abstraktiotarpeen vastavoimana taiteen kehitystä suuntaa Worringerin mukaan eläytymistarve (*Einfühlungsdrang*). Abstraktiotarve seuraa siitä, että ulkomaailma näyttyy sekasortoisena ja hallitsemattomana: ”geometrisen tyylin” koristetaiteen suoraviivaisista ja yksinkertaisista muodoista ihminen hakee liennyttä ahdistukseensa. Sulavampiin linjoihin ohjaileva eläytymistarve taas kielii tasapainoisemmasta ympäristösuhteesta ja lempeämmistä luonnonoloista.<sup>14</sup> Worringer on selvästi vaikeuksissa puolustaessaan eläytymistarpeen asemaa tasaveroisena vastavaikuttajana: Hän todistelee, ettei eläytyminen ja vastakaivun löytäminen luonnon muodoista ilmene luonnon jäljittelynä, vaan ainoastaan eloisampina muotoina; kuitenkin hän toteaa eläytymistarpeen ilmenevän historiallisesti taiteen naturalistisina kausina – ja kohottaa nimenomaan abstraktion tyylin yleiseksi perustaksi.<sup>15</sup>

Vastakkaiset tarpeet abstraktioon ja eläytymiseen ovat Worringerin mukaan historian kulussa muuntuvan taide-tahdon, *Kunstwollenin*, momentteja.<sup>16</sup> Taiteen tyylikausia on Worringerin mukaan ymmärrettävä nimenomaan eri tavoin suuntautuneen taidetahdon ja sen momenttien kautta. Näköisyyteen yltävä länsimainen maalaustaide ei Worringerin katsannossa merkitse taiteen kehityshistoriallista huipennusta vaan omanlaistaan taidetahtoa. Kirkkaimpia viitteitä kulttuurin taidetahdosta – ja siten kulttuurin erityislaatuisesta otteesta ulkoiseen todellisuuteen – löytyykin ei-esittävän taiteen piiristä. Taidekäsitteillä ja arkkitehtuurilla on Worringerin teoriassa erityisasema maailmasuhteen kiteyttäjinä: hänen mukaansa taidetahto ”ilmenee aina puh-taimmillaan ornamenttiikassa”<sup>17</sup>. Abstraktiotarpeen ajamina



Kuva Juho Leikas

ihmiset päätyvät siis kiteyttämään kulttuurinsa ominaisuuteen käyttötaiteen ja ornamenttiikan koristemuotoihin.

Worringer tunnustaa väitöskirjassaan useaan otteeseen velkaansa itävaltalaiselle taidehistorioitsijalle Alois Rieglille. Erityisesti hän kiittää Rieglia *Kunstwollenin* käsitteestä: Worringerin mukaan taidetahdon käsitteen myötä taidehistoriassa yhtäältä vapauduttiin materialistisesta taidetulkinnasta, toisaalta päästiin eroon luonnonmukaisuudesta taiteen arvon kriteerinä.<sup>18</sup>

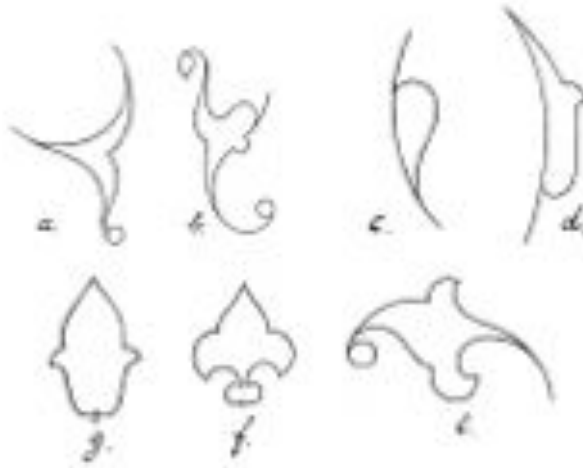
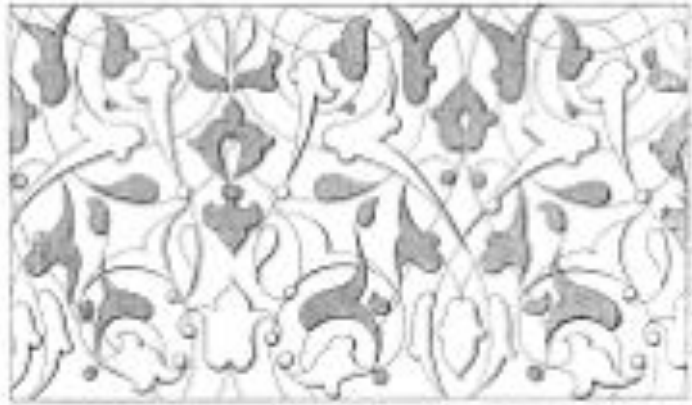
Riegl oli asettanut vuonna 1893 ilmestyneen teoksensa *Stilfragen* johdannossa tavoitteekseen ornamenttiikan historian alustavan luonnostelun. Vaikka hän aavistelikin jo teoksensa alaotsikon *Grundlegungen zu einer Geschichte der Ornamentik* herättävän kummastusta, hän päätyi antamaan ornamenttiikan kehitykselle keskeisen sijan koko taidehistoriassa. Kuten myöhemmin Worringerille myös Rieglille ornamenttiikan kehitys merkitsi taiteen yleisen historian runkoa: ornamenttiikkaa oli mahdollista tarkastella omien lainalaisuuksiensa suuntaamana muodonannon alueena, jolla tyylihistorian suunnanmuutokset kiteytyivät kirkkaimmillaan. Ratkaisevien suunnanmuutosten taustalla eivät vaikuttaneet materiaaliset ennakkoehdot eikä luonnon muotojen lähestymisen tarve, vaan ”immanentti taiteellinen luomisvietti”<sup>19</sup>, *Kunstwollen*. Koska taidehistoriassa kehityksen oli perinteisesti väitetty kulkevan kohti täydellisemmin hallittuja luonnonjäljittelyn tekniikoita, tyylihistorian *Kunstwollen* tavoitettaisiin puhtaana vasta, kun huomio kohdistettaisiin ei-esittävän käyttötaiteen alueelle. Tällöin taiteen historia pelkistyisi puhtaan muodon muutoksiin, kertovasta tai kuvatusta sisällöstä riippumattomiin koristeaiheiden käännteisiin.<sup>20</sup>

Riegl toimi vuosikausia itämaisten mattojen kokoelman

hoitajana Wienin vuonna 1864 perustetussa taideteollisuusmuseossa (Österreichisches Museum für Kunst und Industrie). Hän myös opetti museon yhteydessä vuodesta 1868 toimineessa taideteollisuusoppilaitoksessa samoin kuin monet wieniläisen jugendin keskeisistä taiteilijoista ja arkkitehteistä. Tekstiilitutkijan taustastaan huolimatta Riegl kyseenalaisti käsityksen, jonka mukaan ornamenttiikka olisi saanut alkunsa kudottujen tekstiilien kuviointina. Tekstiilejäkin varhemmin ihmiset olivat Rieglin mukaan koristaneet omaa kehoaan – tatuoinnein<sup>21</sup>. Olennaista kuitenkin oli luopua oletuksesta, että ornamenttiikan muodot riippuivat koristellun materiaalin ominaisuuksista. Tällöin pinnan koristelu (*Flächenverzierungen*) onnistuttaisiin hahmottamaan kattavana yleisilmiönä, taiteen puhtaana ja omimpana alueena.<sup>22</sup> Koristeaiheita yksityiskohtaisesti eritellen Riegl uskoikin osoittaneensa, että sama koristeaihe saattoi elää erilaisilla kasvualustoilla, pinnan materiaaleista riippumatta.

Keskeisimpänä tapausmerkinään Riegl eritteli kreikkalaista akanthus-kasvin mukaan nimettyä lehväaihetta. Vallitsevan klassisen tulkinnan mukaan koristeaiheeseen olivat alunperin innoittaneet ja antaneet mallin nimen omaan akanthuksen muodot. Rieglin mukaan akanthuksen muotoja oli kuitenkin vain jossain vaiheessa alettu nähdä vanhassa koristemuodossa, egyptiläisessä palmetti-aiheessa. Aihelma oli siihen asti kehittynyt pikemminkin taideaistin ja sommittelutarpeen kuin näköisyyden ohjaamana. Lopulta kreikkalaisten akanthus-aihelma oli Rieglin mukaan tarjonnut muodollisen kasvupohjan itämaisille arabeskeille. Kuten tunnettua, arabeskeissäkin köynnökset yhdistyivät piittaamatta luonnon tosiasioista; kiemurteleva varsi ei päättynyt kukintoon, vaan jatkoi luonnotonta kulkuaan pinnan poikki taidetahdon ohjaamana.<sup>23</sup> Teknisen määräy-





tyneisyyden lisäksi Riegl kyseenalaisti näin luonnon jäljitelyn taidetta ikiaikaisesti suunnanneena ideaalina.

Riegl hyökkäsi *Stilfragen*-teoksessaan ennen kaikkea vaikutusvaltaisen arkkitehtuurikirjoittajan Gottfried Semperin seuraajien materialistista taidetulkintaa vastaan. Semper oli 1800-luvun puolivälin tienoilla ilmestyneissä kirjoituksissaan paikantanut arkkitehtuurin ja koristetaiteen alkuperän punonnan ja kudonnan tekniikoihin. Semperille arkkitehtuuri oli ominaisluonteeltaan verhoamista, suojatun tilan rajaamista tekstiilien avulla. Koristeaihelmien hän taas oletti syntyneen suojautumistarpeen ja käsillä olevien materiaalien myötä: kun samankaltaisten ruokojen sijasta tultiin lomittaneeksi erivärisiä, oltiin koristetaiteen ja arkkitehtuurin alkulähteillä.<sup>24</sup> Semper ei suinkaan itse kieltänyt luovan kekseliäisyyden merkitystä koristemuotojen kehityksessä; sen sijaan Semperin seuraajat olivat Rieglin mukaan väittäneet toiminnallisten tarpeiden, käytettävissä olleiden raaka-aineiden ja tunnettujen tekniikoiden määränneen kokonaan koristetaiteen kehityksestä.<sup>25</sup> Rieglin mukaan tämä merkisi latistavan darvinististen tulkintojen ulottamista hengen elämän alueelle.<sup>26</sup>

### Taiteella kirkastettu välttämättömyys

1800- ja 1900-lukujen vaihteen jugendin ja art nouveaun taiteilijat ja arkkitehdit saattoivat ymmärrettävästi tukeutua Rieglin ornamentitutkimuksiin kehitellessään uutta ornamenttiikkaa historististen kertaustyylien ajanmukaisemmaksi korvaajaksi. Ajatusta käyttöesineiden muotokielen kautta

heijastuvasta kulttuurin ominaisluonteesta hyödynnettiin kuitenkin etenkin 1920-luvulla toistuvasti sekä abstraktin kuvataiteen että rationaaliseksi ja funktionaaliseksi kuvailun arkkitehtuurin puolustuksissa – eli yhteyksissä, joissa ornamenttiikka leimattiin hyödyttömäksi, epäajanmukaiseksi ja suorastaan turmiolliseksi.

Funktionalismin pioneerit todistelivat työnsä teknista-loudellista määräytyneisyyttä ja vaativat sen nimissä ornamenttiikan karsimista; siitä huolimatta useimmat heistä väittivät mittasuhteiden hiomisen ja geometrisen pelkistykseen kautta jalostavansa rakennuksensa ajan hengen ilmauksiksi. Uutta arkkitehtuuria kuvailtiin yhtäältä rakennetekniikan kehityksen ja uusien toiminnallisten tarpeiden määräämänä ja siten ennen kaikkea materiaalisesti tarkoituksenmukaisena; toisaalta tässä ”rationalistisessa” rakentamisessa nähtiin aikakauden henkisten ja taiteellisten pyrkimysten huipennus. Näiden ristiriitaisten tulkintajuonteiden rinnakkaineloa mahdollisti Rieglin käyttöön ottama *Kunstwollenin* käsite: se johti olettamaan eri kulttuurin aloille pohjimmiltaan yhteisen kehityssuunnan, jonka ajateltiin saavan näkyvän kiteytyksensä kuvataiteissa.

Rieglin auktoriteettiin nojasi esimerkiksi arkkitehti Peter Behrens. Behrens kelpuutti ensimmäisten joukossa suunniteltavakseen teollisuusrakennuksia, ja hänen onkin modernin arkkitehtuurin historiankirjoituksessa katsottu pohjustaneen funktionalistien pyrkimyksiä korkeataiteellisten ja arkisten suunnittelutehtävien tasa-arvoisempaan lähestymiseen. Behrensin toimistossa työskentelivät muiden muassa kansainvälisen modernismin muotoutumiseen aivan keskeisimpinä vaikuttaneet arkkitehdit Gropius, Mies



van der Rohe ja Le Corbusier. Vuonna 1914 Behrens vetosi esitelmässään Rieglin ja tämän Semper-kritiikkiin todistellensa, että pelkästä rakennetekniikasta ei ollut uuden tyylin kantovoimaksi. Hän korosti tosin tekniikan merkitystä todeten, ettei arkkitehtuurimuotojen yhtenäisyyttä tavoitettaisi yksilöllisten mieltymysten ohjaamassa suunnittelutyössä. Hän tunnusti teknisten tieteiden sanelevan ajan rakentamisen tärkeimmät taustaehdot; silti hän asetti arkkitehtien tehtäväksi johdattaa tekniikkaa kohti ”taiteellista laatua”. Vasta tämä merkitsisi ”taidetahton todellista toteutusta”.<sup>27</sup>

Gropius puolestaan painotti vuonna 1925 luonnontieteiden merkitystä rakennuksen ”todellisen olemuksen” määrittämisessä ja mainitsi sitten suhteiden hallinnan teknisen osaamisen huippenuksena. Suhteet olivat kylläkin sidoksissa rakennuksen käyttötarkoitukseen ja rakenteisiin; kuitenkin suhteidensa kautta rakennus ”sanoutui irti” materiaalisista kannattimistaan ja saavutti ”oman, hyötyarvon ylittävän henkisen elämän”.<sup>28</sup>

1920-luvulla uuden arkkitehtuurin geometriaa luettiin aikansa synteessinä samaan tapaan kuin Riegl ja Worringer olivat tulkinneet ornamenttiikan muodostelmia. Vuonna 1923 Gropius julisti, että ”aikakauden maailmantunne [*Weltgefühl*] kristallisoituu kirkkaana sen rakennuksissa”. Henkinen ja aineellinen toimeliaisuus saivat rakennuksissa yhtäaikaisen ilmaisunsa; samalla ne tarjosivat ”varmoja merkkejä” maailmantunteen ”eheydestä tai rikkinäisyydestä”.<sup>29</sup> Jo vuonna 1912 Gropius oli vaatinut rakennustaiteen uusien ongelmien ”sisäistä käsittämistä” ja tarjonnut välineiksi ”henkeä muotokaavojen sijaan” sekä ”perusmuotojen” perinpohjaista taiteellista pohdintaa. Vaikka ”jälkijätöisiin koristeisiin” ei tullut sortua<sup>30</sup>, arkkitehtuurin puhdistautumisstrategioissa turvauduttiin tavan takaa tyylin ornamenttiperustaa korostaneiden taidehistorioitsijoiden tulkintamalleihin.

Rieglin ansioksi luetaan yleisesti se, että hän sisällytti taidehistoriallisen tarkastelun piiriin aiemmin alempiarvoisena pidettyjä kansantaiteen ja käsityön tuotteita. Näin hänen on katsottu kyseenalaistaneen erottelun perinteisen korkeataiteen ja hyötytarkoituksia palvelevan käyttöesineistön välillä. Mutta Riegl myös kiinnittyi analyyseissaan vahvasti perinteisiin tulkintoihin, joissa ornamentti oli eritelty arkisen käytännöllisestä rakenteesta omaksi taiteellisen täydennyksen ja loppusilauksen tasokseen: painottihan hän, että ornamentin ja siten taiteen kehityskulut paljastuisivat kirkkaasti vasta, kun materiaaliset taustatekijät sulkeistaisiin.

Monet viime vuosisadan alun uudistusmielisistä arkkitehteistä taas muotoilivat ohjelmaansa itseisarvoiseksi mielletyn taiteen kritiikkinä. He paikallistivat arkkitehtuurin ongelmat taiteilijoiden vieraantumiseen käytännön muodonannon mekanismeista ja vakuuttivat tunnustavansa tuotantotekniikat ja yhteiskunnalliset realiteetit työnsä perustaksi. Kuitenkin varhaiset funktionalistit tarttuivat vanhemmalle taideajattelulle ominaisiin ajan hengen ja taidetahton käsitteisiin kuvaillessaan työtään yhteiskuntaa eheyttävänä synteessinä, todistellensaan työnsä perustuvan varauksetta sekä teknistieteellisiin tosiasioihin että puhtaan esteettisiin periaatteisiin. Ornamenttiikka tuomittiin samoilla perusteilla, joilla Riegl oli kohottanut sen arvoonsa taidetahton kirkkaana ilmauksena: ornamenttiikka ei ollut

sitoutunut koristamaansa käytännöllisen tarkoituksenmukaisuuden sitein. Mutta samalla Rieglin eristämä puhtaan taiteellisuuden taso perusgeometrisine elementteineen omittiin arkkitehtuurin käytännöllisyyden, toiminnallisuuden ja rehellisyyden takeeksi.<sup>31</sup> Korkeataiteen ja hyötyrakentamisen välille revenneen kuilun yli oli määrä yltää kuvallisen puhdistustyön keinoin.

## Syväluoataava viiva

Riegl oli tulkinnut viivaa erityisen latautuneena kvaliteettina elementtinä. Rieglin mukaan viivan ornamentaalista käyttöä oli historiallisesti edeltänyt luonnon muotojen hahmottelu. Kuitenkin jo ääriviivan piirtäminen vaati luovempaa mieltä kuin kolmiulotteisen kohteen plastinen mallintaminen: kolmiulotteinen kohde tarjoutui malliksi sellaisenaan, ääriviivaan pelkistäminen sen sijaan vaati taiteellista ponnistusta. Ääriviiva piti keksiä, se ei kuulunut kuvattuun kohteeseen sellaisenaan eikä sen piirtäminen siten merkinnyt luonnon esikuvan orjallista seuraamista, vaan pikemminkin sen luovaa määrittämistä. Geometrisen tyylin ornamentissa viiva saavutti lopulta itsenäisyyden puhtaan taidetahton ilmauksena.<sup>32</sup> Vaikka Riegl teki eroa taiteen historian perinteisiin teleologisiin malleihin ja arvotuksiin, hän nojasi omalla tavallaan Hegelin estetiikkaan huipentaessaan taiteen kehityksen henkistyneimpinä pitämiinsä muotoihin.<sup>33</sup>

Riegl kehitti *Stilfragen*-teoksensa väitteitä edelleen vuonna 1901 ilmestyneessä teoksessaan *Die spätrömische Kunstindustrie I*. Hän tarkensi käsitystään *Kunstwollenin* formaaleista, esitetystä tai kertovasta sisällöstä riippumattomista, ilmenemismuodoista. *Kunstwollenin* paljasti hänen mukaansa tapa, jolla muodot ja värit järjestyivät taiteessa tasoon ja tilaan<sup>34</sup>. Luonnehtiessaan taidetahton ornamentaalisia kiteytymisiä Worringer puolestaan painotti muutamaa vuotta myöhemmin, että taiteessa ornamentti tarjosi alkeislähtökohtia, joista päästäisiin etenemään monimutkaisempiin tarkasteluihin.<sup>35</sup> Ajatus, että esimerkiksi arkkitehtuurin muodot olivat jäsennettävissä samaan tapaan kuin kielen ilmaisut yksinkertaisempiin yksiköihin, ei ollut uusi; ornamenttiikan analyyseissa analogiaa oli käyttänyt jo 1800-luvun puolivälissä englantilainen Owen Jones nimeössään mallikirjansa *The Grammar of Ornament*.<sup>36</sup> Rieglin ja Worringerin tulkinnat johdattivat kuitenkin radikaaliin ajatukseen, että samat elementaariset ilmaisukeinot vaikuttivat kaikkien koriste- ja kuvataiteen alojen kehityksessä ja että esitetty, kertova tai ikonografinen sisältö ainoastaan vaikeutti näiden elementtien tunnistamista. Radikaalien kuvataiteilijoiden rinnalla arkkitehdit tarttuivat hanakasti tähän ajatusmalliin; heille illusionistisen esitystekniikan ohella juuri ornamenttiikka oli kuitenkin se, mikä häiritsi koneajan yleispätevien muotojen erottamista.

Riegl uskoi tislanneensa käyttötaiteen koristekuvioista viivan, jonka kuluissa kiteytyi kunkin aikakauden taiteellinen ja henkinen perusvire. Tällaisen puhtaaksi ja henkistyneeksi mielletyn viivan kulkua voidaan yllättäen seurailta työnsä puhdasta käytännöllisyyttä vakuutelleiden funktionalistien piirustuslaudoille asti – ja arkkitehtuurin 1900-luvun kansainvälisen modernismin muotoihin. Ornamenttitutkimuksesta osaltaan juontuvat, taiteen omala-

kisuutta ja formaaleja kehityskulkuja painottaneet, taiteen historian tulkinnat vaikuttivat kauaskantoisella tavalla arkkitehtuurikoulutuksen uudistuksiin. Ennen kaikkea ajatus taiteen monimuotoisista kehityskuluista tislattavissa olevasta perusmuotojen varannosta heijastui muoto-opin ja esitystekniikan opetuksessa.

Kuvaillessaan vuonna 1923 Bauhaus-opetuksen sisältöjä Gropius viittasi työpajaopetuksen rinnalla tapahtuvaan ”henkiseen koulutukseen”, joka käsitti mm. muoto-opin. Opiskelijat tutustutettiin ”objektiiviseen muoto- ja värielementtien varantoon” sekä elementtien yhdistelysääntöihin – akateemisten, yksilöllisten ja ”mielivaltaisten” muotokäsitysten sijasta.<sup>37</sup> Kun suunnittelijat opetettiin jäsentämään työnsä jo hahmotteluvaiheessa tiettyihin yleispäteviksi väitettyihin kuvallisiin yksiköihin, ympäristön kokonaisvaltainen uudelleenmuovaus olisi mahdollista. Olihan koneellinen tuotantokin johtamassa toistuvien peruselementtien hyödyntämiseen.

Kandinskyn Bauhausissa opettama analyyttinen piirustus johdatti osaltaan abstraktin kuvataiteen mallin mukaiseen muodon jäsennykseen. Analyyttisen piirustuksen kurseilla eriteltiin graafisesti kolmiulotteisia rakennelmia; tavoitteena oli niiden pelkistäminen yksinkertaisiksi kaavioiksi, joiden viivat edustaisivat kohteissa vaikuttavia ”jännityksiä”.<sup>38</sup> Rakennefysiikkalaisten jännitteiden sijasta Kandinsky uskoi näin tuotavan esiin muotojen yleisinhimillisiä merkityksiä, muotojen emotionaalisten vastineiden dynamiikkaa. Analyyttisen piirustuksen nimen ja kaavioiden diagrammaattisuuden myötä muoto-opille onnistuttiin kuitenkin myös lainaamaan tieteen arvovaltaa: kaaviomaisessa esitystavassaan kuvalliset analyysit rinnastuivat esimerkiksi rakennefysiikan voimamonikulmioihin.

Jos viivan pelkistyminen abstrakteiksi koristekuvioiksi oli merkinnyt Rieglille ilmaisun henkistymistä ja täydellistymistä, myös Bauhaus-koulutus opetti näkemään kolmiulotteista kohdetta kuvaavassa viivassa syväanalyysin ja henkisen haltuunoton välineen. Arkkitehtuurin esittelykuviissa rakennus hahmotettiin yhä useammin muutamalla harvalla abstrahoivalla viivalla. ”Puhdistetun” visuaalisen kielen on pitkään uskottu takaavan arkkitehtonisen muodonannon vilpittömyyden ja suunnitteluprosessin läpinäkyvyyden.<sup>39</sup> Pinnallisiksi ja aistillisiksi leimatut materiaali vaikutelmat, värin vivahteet ja valon ja varjon sävyt karsiutuivat 1920-luvun mittaan arkkitehtuurin piirustuslaudoilla saamasta hahmosta – arkkitehtien suuntautuessa tarkastelemaan konkreettista arkkitehtuuriakin abstraktina jäsennyksenä. Väitetyssä puhtaudessaan arkkitehtuuripiirustusten pelkistävä viiva on päätenyt suuntaamaan ja värittämään arkkitehtien suunnittelutyötä jopa huomaamattomammin kuin akateeminen esitystekniikka aikanaan.<sup>40</sup> Vielä 1900-luvun lopullakin suomalainen arkkitehti saattoi mainita työnsä lähtökohdaksi ”dynaamisten voimaviivojen kohtauskentän”. Piilivähän arkkitehtuurin suurimmat haasteet ”pysty- ja vaakasuorien tilakappaleiden ja viivojen suhteissa ja leikkaukskohdissa ja niiden näkymättömissä jatkeissa”.<sup>41</sup>

## Silmät, jotka eivät näe

Uudistetussa arkkitehtuurikoulutuksessa muoto-opin ja pelkistetyn piirustustekniikan toivottiin siis kirkastavan

katseen ja auttavan erottamaan ornamenttiikan ja akateemisen esitystekniikan realististen sävytysten alta uuden ympäristön puhtaissa piirteisään. Viime vuosisadan alun manifesteissa arkkitehdit painottivat, että muodonannon uudet periaatteet heijastivat uskollisesti teknisten edistysaskelten myötä muutoinkin, välttämättä, vakiintuvia linjoja. Vakuuteltiin, että omaksutut geometrisen pelkistykseen tavat eivät heijastelleet suunnittelijoiden yksilöllistä mielivaltaa: teknistaloudellisesti määräytyneiden muotojen luonne oli kaikkien silmien edessä – vain akateemisten ihanteiden ja tyyliarkkitehtuurin verho esti näkemästä sitä.

Jo Loos oli kehottanut tarkastelemaan aikansa käyttöesineitä ja vaatteita ja toteamaan näin häpeällisen ristiriidan eklektisen tyyliarkkitehtuurin koristeiden ja aidosti ajanmukaisten kulttuurin tuotteiden välillä. Aikaansa rehellisesti peilaava muoto saattoi hänen mukaansa syntyä ainoastaan tuloksena ”kokonaisen kulttuuripiirin ihmisten tiedostamattomasta yhteistyöstä”, eikä arkkitehti siten saanut omia erityisasemaa muodon luojana<sup>42</sup>. Myös Worringer korosti *Kunstwollenin* paljastavien muotojen anonyymiutta: vain yhteisen vaiston ajamina ihmiset saattoivat yltää kauimpaan abstraktioon.<sup>43</sup> Kun Riegl ja Worringer kohottivat aliarvostetun primitiivisen ihmisen taiteen tekijöiden joukkoon, Loos ylisti räätälinä tyyliantaja<sup>44</sup>.

Myös arkkitehtuurin kansainvälisen modernismin kiteytymisvaiheessa turvauduttiin ajatukseen aikakaudelle ominaisten muotojen anonyymista kehkeytymisestä: primitiivisen ihmisen ja käsityöläisen sijasta 1920-luvun arkkitehdit juhlivat kuitenkin *insinööriä* anonyymina muodonluojana, joka ”osoitti tietä ja vartioi totuutta”<sup>45</sup> – sitä itse tajuamatta. Arkkitehtia tarvittiin, sillä ihmiset oli opetettava näkemään insinöörin tekemisten merkitys, rakenneteknisissä muodoissa orastava tyyli. Radikaalien arkkitehtien julistuksissa se kiteytyi toistuvasti kulttuurin henkistymistä heijastavaan matemaattiseen osaamiseen ja elementaarigeometriaan tämän osaamisen kiteytyksenä. Anonyymi taidetahto vaati tulkitsijoita; jonkun oli kyettävä näkemään puhtaasti, akateemisten tyyli-ihanteiden saastuttamien muotokäsitysten läpi. Le Corbusier antoikin arkkitehtien käsissä 1900-luvun mittaan kuluneen teoksensa *Vers une architecture* keskeisen luvun nimeksi ”Silmät, jotka eivät näe”. Hän vaati tunnustamaan, että

”Kulttuuri on tulos valintaan tähtäävistä ponnistuksista. Valinta merkitsee hylkäämistä, karsimista, puhdistamista, Olennaisen tuomista näkyviin kirkkaana ja alastomana. [...] olemme siirtyneet alemman asteisista tyydytyksistä (dekoraatiosta) korkeampiin tyydytyksiin (matematiikkaan).”<sup>46</sup>

Le Corbusierin mukaan esimerkiksi julkisivun mittasuhteiden perusegeometrinen jäsennyks oli olennainen turva muodonannon mielivaltaa vastaan ja merkitsi henkisen järjestyksen kaipuun täyttymystä.<sup>47</sup> Hän myös pelkisti kuvallisesti antiikin ja renessanssin arkkitehtuuria yksinkertaisiksi tilallisiksi volyymeiksi. Riisuessaan klassisen arkkitehtuurin ornamenttiikastaan hän pyyhki näkymättömiin juuri sen muodon jäsennyksen tason, jonka klassisessa perinteessä oli katsottu kohottavan muotoon arkiseksi jäävän rakentamisen arkkitehtuurin piiriin. Kuitenkin hän väitti tuovansa näin esiin arkkitehtuurin universaalin ytimen.



Orgaanisena ornamentti ei ole esineellä vaan esinettä. Frank Lloyd Wright.  
Kuva Hanna Hyvönen

1920-luvulla pelkistettyjen perusgeometristen muotojen katsottiin edustavan koneellisen tuotannon aikakaudelle ominaista viimeistelyä, tieteen ja teknologian ehdoilla anonyymisti valikoitunutta ja jalostunutta muotoa. Koulukirjojen kuvista tutut geometriset perusvolyymit omittiin näin rakentamisen teknisen edistyneisyyden ja rationaalisuuden takeeksi, vaikka esimerkiksi menneiden vuosisatojen sulavat holvirakenteet olivat edellyttäneet paljon hienostuneempia geometrian ja kivensahauksen tekniikoita kuin 1920-luvun arkkitehtuuri.<sup>48</sup> Betonielementeiksi kovin helposti myöhemmin konkretisoituneet perusgeometriset osatekijät auttoivat toki jatkossa kustannustehokkuuteen siinä kuin sopivasti valitut pakkauslaatikotkin; väitettyjä intellektuaalisia haasteita muodon geometrinen yksinkertaistaminen tarjosi lopulta vähän. Le Corbusier pyrki pelastamaan ajalle ominaisiksi väittämänsä muodot kritiikiltä ja ajan hengen muutoksilta kuvaamalla teknistä kehitystä ja kulttuurin henkistymistä pohjimmiltaan paluuna arkaaisiin totuuksiin. Funktionalististen huviloiden hohtavan valkoisen rappauksen ja teknisesti edistyksellisiksi väitettyjen muotojen sisältä paljastunutta perinteistä tiiltä ei siten ole koettu vakavana takaiskuna Le Corbusierin ohjelmalle.

Jo Riegl oli pohjustanut tulkintaa kuvallisesta abstraktiosta tieteen ja taiteen uuden liiton mahdollisuutena sikäli, että hän oli väittänyt niin taidehistorioitsijana tarkastelemaisensa ornamenttiikan kuin luonnontieteen tutkimuskohteidenkin järjestäytyneen pohjimmiltaan samojen periaatteiden mukaisesti: Vaikka hän kiistikin materiaalisten ennakkoehtojen vaikutuksen taiteen olennaisiin kehityslinjoihin, hän ei leikannut luontoa ja taidetta

erilleen. Luonnon esikuvista erkaantuneet koristemuodot hakeutuivat *Kunstwollenia* noudatellen symmetrisiin ja rytmisiin muodostelmiin, mutta ulkoisia vaikutelmia perustavammalla tasolla niin epäorgaaninen kuin orgaaninenkin luonto oli Rieglin mukaan rakentunut juuri symmetrian ja rytmin lakien mukaisesti.<sup>49</sup> Kyseenalaistamalla klassisen taiteen ehdoilla muovatus esteettisen normiston Riegl relativisoi taidehistorian kirjoitusta. Taidetahdolla oli silti hänenkin tulkinnoissaan sumeamman ja kirkkaamman ilmenemisen hetkensä – ja todellisuuden syvärakennetta heijastavat huipennuksensa yksinkertaisissa geometrisissa koristemuodoissa.

Funktionalismin pioneerit saattoivat saada edeltävän vuosisadanvaihteen ornamenttiajattelusta tukea ohjelmalleen, koska ornamenttiikan yleispätevä, riippumattoman taiteellinen ydin oli *Kunstwollenin* käsitteen myötä kytketty takaisin todellisuuden yleisempään hahmotukseen. Taiteen ja tekniikan synteessin saatettiin ajatella tulevan mahdolliseksi, jos ornamenttiikassa kiteytyvät yleispäteviksi väitetyt muodot onnistuttaisiin kaappaamaan esineiden pinnalta takaisin niiden sisimpään, sulauttamaan dekoraatio hyötymuotoon.

Taideteollisuuden edistämiseksi omistautuneen Deutsche Werkbundin näyttelyluettelossa vuonna 1924 tohtori Wolfgang Pfeiderer pohti ornamentittoman esineen luonnetta. Näyttelyn esineet todistivat Pfeidererin mukaan, että hänen aikanaan oli jälleen saavutettu ”vahva suhde muotoon”<sup>50</sup>. Todetessaan perinteisen ornamentaalisen kaunistuksen katoamisen käyttöesineistä hän vakuutti, että puhtaasti käyttötarkoitustaan palveleva esinekin oli omalla

tavallaan kaunis: ornamentin katoamisen saattoi hänen mukaansa ymmärtää sitenkin, että koristelu ”vetäytyy reunalueilta takaisin” muotoon<sup>51</sup>. Ehdottoman rationaaliseksi julistettua arkkitehtuuria sommiteltiinkin muun muassa perusgeometrisista muodoista, jollaisia Worringer ja Riegl olivat löytäneet käyttötarkoituksistaan eristettyjen käyttöesineiden koristeista.

## Oma elämä

Akateemisista suunnittelukäytännöistä irrottautumisen myötä arkkitehtuurin ajateltiin viime vuosisadan alussa olevan saatettavissa samaan vireeseen tieteen ja teknologian kanssa. Kun arkkitehtuuri olisi näin tahdistettu muuhun kulttuuriin, arkkitehdit saattaisivat puhdistettujen suunnittelun tekniikoidensa turvin vetäytyä rauhassa hahmottelemaan uutta yhteiskuntaa, unohtaen historian ja kulttuurierojen vaikutukset arkkitehtuurin kokemiseen ja alistumatta insinöörien määräysvaltaan. Arkkitehtuurin rooli yhteiskunnan ja tekniikan kehityksen nöyränä heijastelijana vaihtuikin manifesteissa tavan takaa profetiaaliseksi määräysvallaksi. Vakuuttelemalla suunnittelukeinojensa ja muotokielensä yleispätevyyttä ja uskollisuutta ajan teknologiselle syvävireelle arkkitehdit onnistuivat turvaamaan ammatillista arvovaltaansa ja riippumattomuuttaan.

Rieglin mukaan taiteen geometriset muodot suhtautuivat muihin taiteen muotoihin samoin kuin matematiikan lait elävän luonnon lakeihin.<sup>52</sup> Riegl varasi siis koristemuotojen kehitykselle samantapaisen riippumattomuuden kuin funktionalistit sittemmin arkkitehtuurinsa mittasuhteille – ja arkkitehdille näiden hallitsijana.

Riegl aloitti teoksensa *Stilfragen* kyselemällä, ”onko olemassa myös ornamentin historia”. Tällainen historia oli hänen mukaansa mahdollista kirjoittaa, jos keskityttäisiin ”puhtaasti” kuvataiteellisten ilmaisukeinojen ja näiden käytössä tapahtuneiden muutosten tarkasteluun. Vastaavasti monet arkkitehdit ja arkkitehtuurin tutkijat ovat uskoneet arkkitehtuurin omimpien keinojen eristettyvyyteen ja yleispätevyyteen.

Esimerkiksi vaikutusvaltainen arkkitehtuurihistorioitsija Sigfried Giedion esitteli modernia insinöörirakentamista 1900-luvun uuden arkkitehtuurin lähtökohtana mutta väitti silti uudistuneen arkkitehtuurin olevan ymmärrettävissä omalakisena prosessina. Teoksensa *Space, Time and Architecture* (1941) esipuheessa Giedion kuvaili tutkimuksensa painotuksia todeten, että hän ei tarkastelisi insinöörirakentamista ”insinöörin silmin”, vaan keskittyisi tekniikan ”yleisiin metodeihin” sekä ”tunnesisältöön”. Nimenomaan näiden hän katsoi ennakoineen arkkitehtonista ilmaisua.<sup>53</sup> Hän totesi kiinnostuksensa kohdistuvan ennen kaikkea arkkitehtuurissa heijastuvaan aikakauden itsestään tietoiseksi tulemisen prosessiin<sup>54</sup>. Giedion myös vertasi arkkitehtuuria matematiikkaan ja luonnontieteisiin perustellessaan, miksi arkkitehtuurin historiaa kirjoitettaessa arkkitehtuuria voidaan lähestyä muista kulttuurin ilmiöistä riippumattomana alueena<sup>55</sup>. Hän aikoi sulkeistaa tarkastelustaan muun muassa ”taloutta, luokkaintressejä, rotua koskevat kysymykset”<sup>56</sup>. Olihan hän – Rieglin tapaan – ottamassa tarkastelunsa kohteeksi ilmiön, joka

”[...] saattaa syntyä kaikenlaisten ulkoisten ehtojen kutsusta, mutta kerran ilmaannuttuaan [...] muodostaa itsessään organismin, jolla on oma luonteensa ja omana jatkuva elämänsä.”<sup>57</sup>

Abstrahoiden, harvoin viivojen hahmotellen, 1920-luvun arkkitehdit uskoivat aloittaneensa puhtaalta pöydältä, vapaana perinteisten ennakkokäsitysten painolastista. Riisutun ilmaisun omaksuneet arkkitehdit esittäytyivät piirtäjien sijasta ylihistoriallisina näkijöinä. Arkkitehtuurin uuden muodon ja uusien esitystapojen taustalla vaikutti vaatimus riippumattomasta ja vääristämättömästä suunnitteluprosessista – ja usko sellaisen mahdollisuuteen. Tämä usko heijastuu arkkitehdin työn ymmärtämisessä vielä karuimpien muodonannon tavoitteiden väistyttyäkin: Etenkin 1900-luvun lopulla arkkitehtuurissa on päädytty arvostamaan tilan ja muodon jäsennyksen ohella yhä enemmän aistillisiksi ja myyttisiksi luonnehdittuja ulottuvuuksia. Näitä ulottuvuuksia on kuitenkin etsitty ennen kaikkea maineikkaiden modernistien tuotannosta, erittelemättä tarkemmin, miten he aikanaan itse ilmaisivat tavoitteitaan. Arkkitehdin lahjakkuutta on näin kuvattu välittömänä ja mystisenä kykynä hahmottaa rakentamista piirustustavoista, ajan arvostuksista ja arkkitehtuurikäsitteistä riippumatta. Yhä uudelleen onnistuneeksi koettua arkkitehtuuria on varottu tunnustamasta suunnittelutekniikoiden ehdollistamaksi ja suunnittelijan alkuperäisiä näkyjä pakenevaksi.

## Viitteet

1. Loos 1982, s. 92. ”[...] Aber heute ist die tätowierung ein degenerationszeichen und nur mehr bei verbrechern und degenerierten aristokraten im gebrauch.”
2. Loos 1982, s. 177.
3. Gropius 1925, s. 5–6.
4. Mikkola 1969, s. 31.
5. Ks. esim. Kroll 1987.
6. Esim. Docoutchaeff 1925, s. 81 ja Le Corbusier 1923, s. 9.
7. Cheetham 1991 erittelee puhdistautumisen tematiikkaa esimerkiksi Kandinskyn ja Mondrianin teksteissä.
8. Esim. Brüderlin (toim.) 1993, Schafter 2003.
9. Brüderlin 1993, s. II, 17–27.
10. Wigley 1995.
11. Worringerin ajatukset tulivat tunnetuiksi myös hänen kirjoitustaan, joita julkaistiin berliiniläisessä *Der Sturm* -lehdessä. Myös Loosin kirjoituksia julkaistiin aluksi Wienin ulkopuolella juuri tässä lehdessä. Worringerin ja Loosin ajatusten leviämisen kannalta on merkittävää, että Gropius haali sittemmin opettajia Bauhausiin *Der Sturm* -lehden sekä samannimisen gallerian ympärille ryhmittyneiden taiteilijoiden joukosta.
12. Worringer 1916, s. I.
13. *Ibid.*, s. 14.
14. *Ibid.*, s. 19–33, 45–65.
15. *Ibid.*, s. 34–45.
16. *Ibid.*, s. II, 17–19, 34.
17. *Ibid.*, s. 16.
18. *Ibid.*, s. 10–13; 1900-luvun taidehistorian tutkimuksen sekä kuvataiteen abstraktion tulkintojen lähtökohdista Worringerilla ja Rieglillä, ks. Kallio 1990.
19. Riegl 1893, s. XII.
20. *Ibid.*, s. 2–3, 20–32.
21. *Ibid.*, s. 21–23, 78–79.
22. *Ibid.*, s. IX.
23. *Ibid.*, s. XV–XVII, 208–346.
24. Esim. Semper 1989, s. 254–257.
25. Riegl 1893, s. VI–VIII, 32.
26. *Ibid.*, s. VI–VII



27. Behrens 1914, s. 255; Mark Wigley kiinnittää huomiota tapoihin, joilla Rieglin Semper-kritiikki on vaikuttanut paitsi Behrensin myös Gropiuksen ja arkkitehtuurihistorioitsija Siegfried Giedionin ajattelun. Wigleyn mukaan Riegliin vedottiin ennen kaikkea silloin, kun arkkitehtuuria haluttiin kuvata todennäköisesti ja materiaaliset ehdot ylittävänä synteisinä. Wigley 1995, s. 66–68.
28. Gropius 1925, s. 6–7.
29. Gropius 1987, s. 83.
30. *Ibid.*, s. 53.
31. Leikatessaan taiteellisesti arvokkaan ornamenttiikan käytännöllisistä taustatekijöistään Riegl lähestyy Kantin käsityksiä esteettisestä arvosta: Kantille puhtain kauneus merkitsi nimenomaan riippumattomuutta päämääristä, kauniina ilmenemistä itsessään eikä suhteessa ulkoisiin tarkoitukseen tai vertailukohtiin. Niinpä koristetaitteessa ei Kantin mukaan tavoitettu puhdasta kauneutta sikäli kuin ornamenttiikka ilmeni vain koristamansa täydentäjänä. Kant ja Riegl eroavat tässä suhteessa monista 1800-luvun ajattelijoista, jotka hahmottivat ornamenttiikan esteettisen arvon takeena, taiteellisen huipennuksena, mutta samalla koristetun esineen tai rakennuksen ehdoilla muovailtuna ja siten sille *alisteisena*. Yllättäen Kant mainitsee arabeskin esimerkkinä vapaasta ornamentaalista kauneudesta. (Ks. Kroll 1987, s. 13–17). Kantin ja Rieglin tapaan myös Loos pyrki erottamaan taiteen ja käytännön tarpeita palvelevan arkkitehtuurin jyrkästi toisistaan: Loosille vain monumentaalinen arkkitehtuuri oli taidetta. Toisaalta Loos ennakoivasti selkeästi 20-lukulaisia sikäli, että hän haki ajanmukaisen tyylin aineksia käyttöesineistä eikä ornamenttiikasta. Rieglistä – ja useimmista modernisteista – poiketen tyyli ei kuitenkaan merkinnyt Loosille ajan luonteen *taiteellista* huipennusta.
32. Riegl 1893, s. 2–3, 20.
33. Rieglin suhteesta Hegeliin, ks. Iversen 1993, s. 40–47, 68.
34. Riegl 1927, s. 6–7, 19.
35. Worringer 1916, s. 66.
36. Schafter 2003 erittelee Owen Jonesin lisäksi Semperin, John Ruskinin ja Rieglin tapoja jäsentää ja luokitella historiallista ornamenttiikkaa. Hän löytää näiden 1800-luvun kirjoittajien analyyseista analogioita mm. 1800-luvun kielitieteen strukturalistisiin painotuksiin. Rieglin osalta pyrkimysten rinnakkaisuuden suhteessa kielitieteeseen panee merkille myös Iversen (1993, s. 55–56).
37. Gropius 1987, s. 88–89.
38. Wick 1982, s. 210–212.
39. Ks. Kuusamo 1988 puhtaan visuaalisuuden ideaalista modernistisesta arkkitehtuuriajattelusta.
40. 1920-luvun arkkitehtuurin kuvallisten esitystekniikoiden juurista tekni- sessä piirustuksessa ja kuvataiteen abstraktiossa sekä esitystekniikoiden vaikutuksista modernistiseen arkkitehtuurinäkemukseen, ks. Hyvönen 2002.
41. ”Ikuinen arkkitehtuuri ja konstruktivismi hetki”.
42. Loos 1982, s. 175.
43. Worringer 1916, s. 24.
44. Esim. Loos 1982, s. 98–100.
45. Le Corbusier 1923, s. 7.
46. *Ibid.*, s. 110.
47. *Ibid.*, s. 57.
48. Ks. esim. Evans 1995, s. 327–329.
49. Ajatus arkkitehtuurin ja (epä)organisen luonnon samankaltaisista rakenneperiaatteista toistuu 1800-luvun arkkitehtuuriajattelussa, esimerkiksi Semperillä ja Eugène-Emmanuel Viollet-le-Ducilla. Myös Worringer rinnastaa taiteen geometrisen ornamenttiikan epäorganisen aineen kidemuotoihin (1916, s. 46).
50. Pfeleiderer 1924, s. 3.
51. *Ibid.*, s. 13.
52. Riegl 1893, s. 3.
53. Giedion 1944, s. 24.
54. *Ibid.*, s. 26–27.
55. *Ibid.*, s. 22.
56. *Ibid.*
57. *Ibid.*, s. 20.
- Non-western, Modern and Contemporary Art*. DuMont, Köln 2001.
- Cheetham, Mark A., *The Rhetoric of Purity. Essentialist Theory and the Advent of Abstract Painting*. Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Docoutchaeff, N., *Trois tendances de la nouvelle architecture russe*. Julkaisussa *L'Art décoratif et industriel de l'U.R.S.S.* Edition du Comité de la Section de l'U.R.S.S., à l'Exposition Internationale des Arts Décoratifs Paris 1925, Moscou 1925.
- van Doesburg, Theo, *Der Wille zum Stil. Neugestaltung von Leben, Kunst und Technik. De Stijl*, vol V, no 2, 3, 1922, s. 23–32, s. 33–41.
- Evans, Robin, *The Projective Cast. Architecture and Its Three Geometries*. The MIT Press, Cambridge, Mass. 1995.
- Giedion, Siegfried, *Space, Time and Architecture. The Growth of a New Tradition*. The Harvard University Press, Cambridge 1944. (1. p. 1941.)
- Gropius, Walter (toim.), *Internationale Architektur*. Albert Langen, München 1925.
- Gropius, Walter, *Sind beim Bau von Industriegebäuden künstlerische Gesichtspunkte mit praktischen und wirtschaftlichen vereinbar?* Teoksessa Hartmut Brobst & Christian Schädlich (toim.), *Walter Gropius. Band 3: Ausgewählte Schriften*. Verlag für Bauwesen, Berlin 1987, s. 52–54. (Alunperin lehdessä *Der Industriebau*, 1912.)
- Gropius, Walter, *Idee und Aufbau des Staatlichen Bauhauses*. Teoksessa Hartmut Brobst & Christian Schädlich (toim.), *Walter Gropius. Band 3: Ausgewählte Schriften*. Verlag für Bauwesen, Berlin 1987, s. 83–92. (Ilmestynyt alunperin samannimisessä kirjassa, Bauhaus-Verlag, 1923.)
- Hyvönen, Hanna, *Pelkistävä viiva, pakeneva väri. Arkkitehtuurisuunnittelmi- en kuvallisen esittelyn uusia periaatteita 1920-luvulla*. Diplomityö. Teknili- ninen korkeakoulu, 2002.
- ”Ikuinen arkkitehtuuri ja konstruktivismi hetki”. Kirjoitus ja Erkki Kairamon keskustelu. *Arkkitehti* 3/1980, s. 22–27.
- Iversen, Margaret, *Alois Riegl: Art History and Theory*. The MIT Press, Cambridge, Mass. 1993.
- Kallio, Rakel, *Luonnon muodosta abstraktioon. Piirteitä viime vuosisadan vaihteen saksalaisesta taidehistoriasta*. *Synteesi* 2–3/1990, s. 4–14.
- Kroll, Frank-Lothar, *Das Ornament in der Kunsttheorie des 19. Jahrhunderts*. Georg Olms, Hildesheim 1987.
- Kuusamo, Altti, *Muoto, merkitys ja muisti*. *Synteesi* 3/1988, s. 84–110.
- Le Corbusier, *Vers une architecture*. G. Crès, Paris. 11e édition. (1. p. 1923.)
- Loos, Adolf, *Ornament und Verbrechen*. Teoksessa Adolf Opel (toim.), *Trotzdem 1900–1930*. Georg Prachner, Wien 1982, s. 78–89. (Kirj. 1908.)
- Loos, Adolf, *Architektur*. Teoksessa Opel (toim.), s. 90–104. (Kirj. 1909.)
- Loos, Adolf, *Ornament und Erziehung*. Teoksessa Opel (toim.), s. 173–179. (Ilmestynyt alunperin vastauksena kiertokyselyyn 1924.)
- Mikkola, Kirmo, *Suomalaisen arkkitehtuurin ajankohtaisia pyrkimyksiä. Alustus teemasta ”60-luvun suomalainen arkkitehtuuri”*. *Arkkitehti* 8/1969, s. 30–32.
- Pfleiderer, Wolfgang, *Die Form ohne Ornament*. Julkaisussa *Die Form ohne Ornament: Werkbundaussstellung 1924*. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1924.
- Riegl, Alois, *Stilfragen. Grundlegungen zu einer Geschichte der Ornamentik*. Georg Siemens, Berlin 1893.
- Riegl, Alois, *Spätromische Kunstindustrie*. Österr. Staatsdruckerei, Wien 1927. (Alunperin nimellä *Die spätromische Kunstindustrie nach den Funden in Österreich-Ungarn, I. Teil.*, 1901.)
- Schafter, Debra, *The Order of Ornament, The Structure of Style. Theoretical Foundations of Modern Art and Architecture*. Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Semper, Gottfried, *Style in the Technical and Tectonic Arts or Practical Aesthetics. A Handbook for Technicians, Artists, and Patrons of Art*. Teoksessa *The Four Elements of Architecture and Other Writings*, engl. Harry Francis Mallgrave & Wolfgang Herrmann. Cambridge University Press, Cambridge 1989, s. 181–263. (Saksankielinen alkuperäisteksti ilmestynyt vuonna 1860.)
- Stewart, Janet, *Fashioning Vienna. Adolf Loos's cultural criticism*. Routledge, London 2000.
- Wick, Rainer, *Bauhaus Pädagogik*. DuMont, Köln 1982.
- Wigley, Mark, *White Walls, Designer Dresses. The Fashioning of Modern Architecture*. The MIT Press, Cambridge, Mass. 1995.
- Worringer, Wilhelm, *Entstehung und Gestaltungsprinzipien in der Ornamentik*. Julkaisussa *Kongress für Ästhetik und Kunstwissenschaft. Berlin 7.–9. Oktober 1913*. Ferdinand Enke, Stuttgart 1914, s. 222–228.
- Worringer, Wilhelm, *Abstraktion und Einfühlung*. R. Piper, München 1916. Vierte unveränderte Auflage. (1. p. 1908.)

## Kirjallisuus

- Behrens, Peter, *Über den Zusammenhang des baukünstlerischen Schaffens mit der Technik*. Julkaisussa *Kongress für Ästhetik und Kunstwissenschaft. Berlin 7.–9. Oktober 1913*. Ferdinand Enke, Stuttgart 1914, s. 251–259.
- Brüderlin, Markus (toim.), *Ornament and Abstraction. The Dialogue between*





# Indikatiivista imperatiivin

## Arkkitehtuuri, filosofia ja avantgarden käytäntö

”Nykyään halun ja sosiaalisen tuottamisen yhdistäminen ei tuota ongelmaa: tietokone hoitaa sen.” (Bart Lootsma, 2002)<sup>1</sup>

Keskeisenä kysymyksenä seuraavassa tutkielmassa esitän (kainosti), antaisiko filosofia mallin siihen, miten arkkitehtuuria pitäisi nykyään tehdä, etenkin, kun ajattelemme avantgardismia – etenkin avantgardistista arkkitehtuuria. Taiteen avantgardeliikkeitä on historiallisesti pidetty koikeiluina tai kapinointina traditiota vastaan. Viime aikoina avantgardistisia töitä on pidetty töinä, joissa lähestytään taideinstituution nykykäsityksen täydellistä hävittämistä, tai niitä on pidetty toiseuden paikkoina. Koska diskurssi osallistuu subjektiviteetin rajojen asettamiseen, vastadiskurssi voi avantgardistisen käytännön muodossa ylittää nämä rajat. Arkkitehtuurissa tämä on ollut ongelmallisempaa, koska siinä on edelleen käsitelty asumisen ja suojan kysymyksiä. Vaikka Heidegger vaikuttaisi sopivalta filosofilta keskusteltaessa teknologian aikakauden arkkitehtuurista, painotan enemmän arkkitehteja ja teoreetikkoja, jotka ovat nykyistä avantgardekäytäntöä selittääkseen viitanneet Deleuzen ja Guattarin kirjoituksiin pääteemanaan ”virtuaalisuus” sanan ei-teknisessä mielessä. Tämän näkemyseron voisi muotoilla seuraavasti. Filosofit Karsten Harries perustelee edistyksellistä käsitystä arkkitehtuurista Heideggerin näkemyksillä asumisen merkityksen jatkuvasta etsimisestä. Harries kysyy jopa, voiko arkkitehtuuri auttaa meitä löytämään oman paikkamme ja polkumme tämän päivän monimutkaisessa maailmassa.<sup>2</sup> Harriesin mukaan arkkitehtuurin tehtävä on ”tulkita elämäntyylä, joka pätee meidän aikakautenamme”,<sup>3</sup> sen on representoitava tai *re-presentoitava* aikakautta, jona se on rakennettu, pikemmin kuin symboloida sitä. Deleuze ja Guattari väittävät kuitenkin, että ”representaation” käsite on vanhentunut. Heidegger itse puhui ”modernista” aikakautena, jona maailma ja sen tilakäsitys on representaatioina lopullisesti valloitettu. Asian ydin on, kuten Heidegger ja ”poliittiset” ajattelijat Henri Lefebvre ja Michael Foucault väittäisivät, että käyttäjän tila on eletty, ei representoitu tai muodostettu. Varhainen Heidegger pyrki saattamaan tilan ajan alaisuuteen, tila paikkana kuitenkin korostui pikkuhiljaa Heideggerin kirjoituksissa. Viimeaikaiselle avantgardismille on kuitenkin keskeisen tärkeää, että kysymys ajasta sattumana ja emergentismina muodostaisi yhä tiiviimmän kokonaisuuden asumisen ja arkkitehtuurin kanssa.

On monia syitä kainosteluun, kun esitetään kysymys filosofiasta ja arkkitehtuurista. Ensiksikin siksi, että tällöin vihjataan arkkitehdeilla olevan käytettävissään salatietoa. Toiseksi siksi, että näytän käsittelevän kysymystä ongel-

manratkaisun tapaan (ja voitaisiin väittää, ettei käytännön asenteilla ole asiaa metafysiikan alueelle), ja kolmanneksi siksi, ettei tietenkään sillä hienolla rakennustaiteella, jota kaikkialla maailmassa tänä päivänä tuotetaan, ole juuri mitään erityistä yhteyttä filosofiseen traditioon – ellei sitten puhuta filosofiasta kulttuurisena *Weltanschauungina*. Tässä ei kuitenkaan pidä unohtaa sitä osaa filosofisesta traditiosta, joka esittää että koko käsitys ihmisen identiteetistä ja subjektiivisuudesta on sidottu tilaan ja paikkaan. Merleau-Ponty esittää esimerkiksi, että ”sisäisen” elämämme ainekset ovat löydettävissä ulkoisista tiloista ja paikoista joissa elämme, että nuo samat tilat ja paikat ovat yhdistyneet meissä ja että objektin kokeminen on osallistumista niihin monimutkaisiin ja dynaamisiin suhteisiin, joita objektilla on muihin koko maailman muodostaviin ilmiöihin, sosiaaliset aspektit mukaanlukien. Mutta kiusallinen kysymys kuuluu: onko Merleau-Pontyille silloin ollenkaan väliä sillä, millainen arkkitehtuuri muotoilee tämän ulkoasun? Olisi spekulatiota istuttaa hänen käsityksensä maalaustaiteesta arkkitehtuuriin, eli että arkkitehtuurin tulisi valaista maailmanhavaitsemissuhteemme rakennetta.

Kannattanee myös mainita, että samalla filosofisella kannalla tai filosofilla on puolustettu mitä erilaisinta arkkitehtuuria. Esimerkiksi Nietzsche on katsottu vaikuttaneen sekä ekspressionismiin, kuten Bruno Tautin ”alppiarkkitehtuuriin”, että Ludwig Hilberseimerin antiexpressionistisiin näkemyksiin, joissa hän Nietzscheä siteeraten vaatii tulevaisuuden ihmisyydeltä ”ruumiin ja sielun lujutta”.<sup>4</sup> Arkkitehtuuriteoriat saattavat olla filosofisilta perusteluiltaan hieman epäjohdonmukaisia. Arkkitehti Steven Holl, joka suunnitteli Helsingin Kiasman – jonka nimi sekä ’kiasmaatinen’ muoto on saanut ’inspiraationsa’ Merleau-Pontyn lukemisesta – ilmaisi ongelman hyvin lausuessaan, että ihminen kasvaa filosofian väärinkäytöstä: ”Olen varmasti käyttänyt filosofiaa karkealla tavalla värin. [...] Fenomenologit haluavat aistihavaintoja ja kokemuksia, mutta arkkitehdille tämä ei riitä.”<sup>5</sup> Vaikka Jacques Derrida onkin suhtautunut erityisen kriittisesti esimerkiksi Jonathan Cullerin ja Rodolphe Gaschén yrityksiin kehittää dekonstruktion käsitteestä metodiikkaa kirjallisuustutkimuksen alalla, hän oli vähemmän kriittinen suhteessa samantapaisiin formalistisiin yrityksiin arkkitehtuurin alalla vakiinnuttaa työmenetelmä, joka perustuisi hänen kirjoituksiinsa. 1980-luvun lopulla Derrida jopa osallistui Pariisiin (toteuttamattoman)

La Villette -puiston osan suunnitteluun yhdessä arkkitehti Peter Eisenmanin kanssa. Projekti piti sisällään eri arkkitehtuurielementtien työstämistä käyttämällä siirtämistä, laskostamista ja ympäpäämistä.<sup>6</sup>

## Filosofit ja arkkitehtuuri

Viime vuosina yhä useammat filosofit ovat lähestyneet arkkitehtuurin kysymyksiä tavalla, joka ylittää perinteisen, esteettisen kiinnostuksen.<sup>7</sup> Kuitenkin useimpia näyttää lamaanuttavan abstraktion ja yksittäisen esimerkin välinen ero. Tämä ilmenee kyvyttömyytenä puhua tästä hetkestä muuten kuin tiettyjen rakennustyyppien puitteissa, jotka edustavat modernia ihmisen tilaa, esimerkkinä mainittakoon lentokentät ja niiden identiteettitömyys. Kenties he ovat oikeassa pysytellessään abstraktion rajojen sisäpuolella. Esimerkiksi filosofi John Rajchman, joka – yrittäessään ”konstruoida” Deleuzen ”joksikin tulemisen” tai ”virtuaalisen” ajatuksen mukaisesti uuden yhteyksien tilan – kirjoitti vuonna 1998, että ”virtuaalinen talo” on talo, jonka pohjapiirros, tila, rakenne ja älykkyys tuottavat suurimman määrän uusia yhteyksiä. Kuitenkin hän toteaa väheksyvästi, että tällainen talo on vielä suunnittelematta. Hän on epäilemättä oikeassa filosofina, joka käsittelee sitä, millaisia tosiasioita selityksissä olisi etsittävä ja hyväksyttävä, mutta päätty arvioissaan myös hylkäämään olemassa olevan rakennetun ympäristön epätyydyttävänä. Ajatus on hyvin masentava. Samoin monet filosofit turvautuvat taidekritiikin käytäntöihin, jolloin he näkevät töiden ”kertovan jostakin”, kuten ihmisen tilasta, tai pitävät niitä kritiikin ja toiseuden ilmaisuina. Jopa teoria itsessään nähdään toiseuden muotona. Kuten Deleuze esittää: ”Teoria ei totalisoi; se on väline moninkertaistamiseen ja se myös moninkertaistaa itseään [...] vallan luonteeseen kuuluu totalisointi ja [...] teoria vastustaa luonnostaan valtaa.”<sup>8</sup> Näin tarjotaan eettinen kannanotto – tosin kyseenalainen, sillä kierkegardilaisen etiikan kritiikin mukaan oman elämän suuntaviivojen valitseminen ei milloinkaan ole kovin ratkaisevaa, koska ihminen voi aina kumota aikaisemman valintansa.<sup>9</sup> Ja mikäli ”hyvä taide” kertoo ihmisen nykytilasta, voitaisiin väittää, että myös arkkitehtuurin täytyy kertoa siitä. Näin saamme puolustuspuheen avantgardismille. Ja sama pätee, jos teoreettinen lähestyminen nähdään luonnostaan vallan vastakohtana, toiseuden muotona.

Eräät filosofit, esimerkiksi Brian Massumi, John Rajchman, Andrew Benjamin, Elizabeth Grosz ja Giovanna Borradori, ovat kommentoidessaan Deleuzen ja Guattarin töitä käsitelleet kysymystä virtuaalisuudesta ja arkkitehtuurista. Toisin kuin rakennusta, arkkitehtuuria ei Benjaminin mukaan koskaan luonnehdi ”oleminen” vaan ”virtuaalisuus”. Kun tämä luonnehdinta tuodaan abstraktion tasolta käytäntöön, ”virtuaalisuudesta” tulee ”pitää”, eli toisin nimetty ”vapautta” tai äärettömyyttä, vapautta loputtomaan innovaatioon. Tässä voidaan pohtia erästä nietzscheläistä motiivina: Nietzschen ongelmana oli päästä yli skeptismin, pessimismin ja nihilismin. ”Nietzschen filosofian merkitys on siinä, että moneus, joksikin tuleminen ja sattuma ovat puhtaita myöntämisen objekteja”, kirjoittaa Deleuze.<sup>10</sup> Viitaten sekä Bergsoniin että Deleuzeen, Grosz vie vielä pidemmälle sen, mitä hän kutsuu posthumaaniksi identiteetin

tulkinnaksi: ”Avoimuus futuriteetille on haaste joka kohtaa kaikkia taiteita, luonnontieteitä ja humanistisia tieteitä; avoimuuden aste osoittaa ihmisen poliittisen lojaliteetin ja suuntautumisen, valmiuden muuttua.”<sup>11</sup> Arkkitehtuuri ja tosiasiaa kaikki kulttuuri-identiteetit kyseenalaistetaan. Tällöin avantgardismin motiivi on todellisuuden oma luonne. Sen sijaan että muodostetaan suhteita kiinteiden identiteettien välille, pitää katsoa ’välitilaan’, joka on Bergsonille se ainoa liikkeen tila tai ’tuleminen’, joka mahdollistaa identiteetit. Uudessa identiteettipolitiikassa välitilasta tulee futuriteetin, liikkeen ja nopeuden polttopiste.

Modernin yhteiskunnan tunnuspiirteensä nähdään usein radikaali muutosprosessi. ”Kaupunkia ei enää ole. Voimme nyt jättää teatterin [...] Helpotus, se on ohi”, lausuu merkittävä avantgardearkkitehti Rem Koolhaas.<sup>12</sup> Lefebvre olisi ehkä ollut yhtä mieltä hänen kanssaan, vaikkakin olisi korostanut arkkitehtuurin ja vallan välistä yhteyttä: ”[Rakennuksen] julkisivu (nähdä ja näkyä) on aina ollut sosiaalisen aseman ja arvovallan mitta.”<sup>13</sup> Lefebvrelle, kuten myös Bataillelle ja Foucaultille, vankila oli porvarillistuneen tilan kiteytymä. Lisäksi arkkitehtuurista tuli Lefebvren mukaan, jopa sellaisen radikaalin modernistin käsissä kuin Le Corbusier, ”moraalinen suorien linjojen diskurssi [...] sen yhdistäessä luonnon figuratiivisen vetovoiman pahimmanlaatuiseen abstraktioon...”

## Uusi tiede = uusi aika = uusi arkkitehtuuri?

Kriitikko Charles Jencks, anti-modernisti, populistisen, postmodernistisen arkkitehtuurin tunnetuin ja vaikutusvaltaisin asiamies 70-luvulta lähtien, koki eräänlaisen kääntymyksen 1990-luvun puolimaissa. Hän esitti, että ajattelemisen perusrakenteissa on kautta maailman tapahtumassa muutos, kuten esimerkiksi kaaosteoriaa, epälineaarista dynamiikkaa, autopoiesista ynnä muuta sellaista käsittelevät luonnontieteet osoittavat, ja että tämän myötä täytyy tapahtua muutos arkkitehtuurissa, koska se muiden kulttuuristen ilmaisumuotojen tapaan sisältyy vallitseviin mentaaliin paradigmoihin.<sup>14</sup> Kysymyksiin, onko viimeaikainen, epälineaarinen orgaaninen avantgardearkkitehtuuri ”vanhaa modernismia” parempaa tai lähempänä luontoa ja omaa ymmärtämystämme kosmoksesta, onko se aistillisempaa, funktionaalisempaa ja elettäväksi kelvollisempaa, ja onko se lähempänä havaitsemisemme sisäänrakennettuja esteettisiä koodeja, hän ei voi vastata muuten kuin että se saattaisi olla, mutta että on liian aikaista sanoa. Ydin Jencksin sanomassa on kuitenkin se, että arkkitehtuurin on kuvastettava toisenlaista ajatuksen paradigmaa; lisäksi siitä on tultava kasvavan tiedon opinhaara. Itse asiassa historian kuluessa on tehty lukemattomia yrityksiä suunnitella rakennuksia, jopa yhteisöjä, jotka ratkaisisivat luonnon ja kulttuurin välisen vastakkainasettelun ja muodostaisivat ekologisen kokonaisuuden. Reima Pietilän tölle tämä on tyyppillistä.

On jo olemassa pieni mutta kasvava joukko tunnettuja rakennuksia, jotka edustavat tämän näkemyksen ”urbani-soituneempaa” versiota. Näistä tunnetuimpia ovat Frank Gehryn Guggenheim-museo Bilbaossa ja Daniel Libeskindin laajennus Berliinin museoon, Juutalaisuuden museo, molemmat 1990-luvulta. Siitä huolimatta että nämä raken-

nukset ovat syntyneet osin epälineaarisiin metodein, jopa sattumanvaraisesti, niiden arkkitehdit eivät ole erityisen kiinnostuneita yhteiskunnallisen muutoksen laajemmasta kuvasta. Heidän näkemyksensä on pikemmin taiteilijan kuin anonyymien, ei-subjektiviivien intentionaalisuuden, joka pidättyisi holistisissa suhteissa.

On silti arkkitehteja tai tavallisemmin arkkitehtiryhmiä, jotka koettavat hävittää subjektiivisuuden, ylittää läsnäolon, tai nähdä työnsä ei-merkittävien, abstraktien koneiden arkkitehtuurina, joka sisältyy vallan ja halun rakenteisiin. Tätä voivat edustaa toisaalta Greg Lynnin työt, hänen ”möykkyiksi” (*blobs*) nimeämänsä mittakaavattomat, orgaaniset massat, jotka mutatoivat ja jotka toistaiseksi ovat olemassa vain tietokoneissa, koska tällaista ’nestemäistä’ arkkitehtuuria ei voi rakentaa tämän päivän tekniikoilla ja materiaaleilla, toisaalta sellaiset ryhmät kuin UN Studio ja NL Architects, jotka ovat pyrkineet luomaan metodin Deleuzen filosofiasta johdetuille periaatteille perustuvien, todellisten projektien toteuttamiseksi. Tällainen on esimerkiksi deleuzelaisen ”diagrammin”, abstraktin koneen, käyttö, missä ”diagrammi” ei itsessään edusta mitään, mutta konstruoi tulevaa todellisuutta, virtuaalista arkkitehtuuria, vaikkakin kysymykseksi jää, josko tämä ”virtuaalinen arkkitehtuuri” ei ehkä olekaan virtuaalinen deleuzelaisessa mielessä, vaan yksinkertaisesti fantasmaattinen projektiio todellisesta tilasta. UN-studion uuden hybridiarkkitehtuurin poleeminen ikoni oli ”Manimal”, tietokonetuotettu kuva ihmisen, leijonan ja käärmeen hybridisaatiosta, jossa täsmällinen ”syn-typerä” jää arvoitukseksi. Tämä ikoni korostaa sitä, että myös arkkitehtuuriin pitää sisältyä näkymättömiä osallistujia: ”Manimal” symboloi ”jälkhumanismia”, jossa kaikki mahdollisuudet sulautuvat yhteen.

Jää kuitenkin epävarmaksi, millainen vaikutus informaattorijähdyksellä ja huipputeknologialla ja -tieteellä on yhteiskuntaan, puhumattakaan rakennetusta ympäristöstä. Aikaisemmin kaiken tämän ajateltiin tuottavan tasa-arvoisuutta, mutta viime aikoina se on käsitteellistetty dematerialisaatioksi, estetisoinniksi, deterritorialisatioksi, virtuaalisuudeksi, heikoksi ajatteluksi, nomadismiksi, hypertodellisuudeksi ja muiksi vastaaviksi identiteetin siirtymiksi.<sup>15</sup>

Mutta asian suurimmaksi vaikeudeksi voitaisiin nähdä kysymys subjektin ja objektin paikasta ja representaation metafysiikasta. Jos nämä osoitetaan ”konstrukteiksi” eikä *a priori* metafysisiksi kategorioiksi, jotka edellyttävät ykseyden ja identiteetin käsitteitä, päädytäänkö kysymykseen vallasta päättää, mitä on ”todellisuus”? Olisiko sitä paitsi parempi myötäillä historiaa ja toimia ikään kuin osallistuisi sen liikkeeseen, koska vastustaminen merkitsisi nostalgiaan ja siten epätoivoon vajoamista? Arkkitehtuurissa tämä herättää kysymyksen, onko keksittävä tapa ”representoida” tätä uutta todellisuutta tai jopa vielä tapa olla osa liikettä, joka muuttaisi ihmisten havaitsemistapoja, vai tulevatko sellaiset yritykset aina johtamaan harhaan, koska rakennukset ovat aina paljon enemmän kuin arkkitehtien muodollisia intentioita? Arkkitehdin rooli jumalallisena taiteilija- ja subjekti-luojana on tässäkin ristiriidassa ei-subjektiviivisuu- della ”leikkimisen” kanssa. Kysymys edistyksestä voitaisiin esittää myös luovuuden ongelmana tai ongelmana, kuinka ratkaista menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden ristiriitaiset vaatimukset. Tämä virran mukana liikkuminen,

yhteyksien luominen, johdattaa meidät myöhemmin keskusteluun virtuaalisesta.

Modernin tieteen ja teknologisen järjen kehittymisen myötä taide joutui muuttumaan erilliseksi ja itsenäiseksi estetiikan tiedonhaaraksi. Taiteen käsittäminen ”esteettisenä” kokemuksena tarkoittaa kokemusta, jolta on kadonnut voima lausua totuus. Vastaavasti menneisyyden koettiin olleen ajanjakson, jolloin taide ja totuus eivät olleet viel yhteismitattomia. Silti voidaan kysyä, oliko tuollaista alkupe- räistilaa koskaan olemassa. Arkkitehtuuri pystyi kuitenkin säilyttämään kykynsä ilmaista totuutta – moraalisuuden ja arvojen totuutta. Käsitteellisesti tämä johtui arkkitehtuurin keskeisestä roolista järjenkäytön ominaisrakenteessa. Kantin sanoin ”ihmisjärki on luonteeltaan arkkitehtoninen”<sup>16</sup>. Kokemuksellinen syy arkkitehtuurin kykyyn ilmaista totuutta oli, että arkkitehtuuri nähtiin modernismissa teknologisenä välineenä tasa-arvon ja sosiaalisen hyvinvoinnin raken- tamiseen. Kuitenkin utopioihin uskomisen nähdään nyt olevan kriisissä. Tämä tarkoittaa sitä, että arkkitehtuurin utopiat ovat jääneet kompromisseiksi, koska arkkitehtuuri ei ole pystynyt saavuttamaan tieteen statusta: 1920-luvulla arkkitehti Walter Gropius ajatteli, että uusi arkkitehtuuri ”ei muodosta uutta tyyliä, vaan merkitsee voittoa kaikista mahdollisista tyyleistä”, se koskettaa ”ehdotonta rationaalisuutta”. Tietoteknologia on luonut identiteetti- kriisin, joka on avannut myöhäisessä kapitalismissa uusia mahdollisuuksia muotoilulle ja arkkitehtuurille. Uusi maa- ilmanlaajuinen tietoyhteiskunta, joka perustuu verkostojen logiikalle, on luonut ”virtausten tiloja”, jotka pyyhkivät pois arkkitehtuurin ja yhteiskunnan välisiä vanhoja suhteita. Tietoteknologia on synnyttänyt nestemäisen moderniteetin, jossa vallanpitäjät ovat nomadeja vapaaehtoisesti, sitoutu- matta paikallisiin alueisiin, ja vallan ulkopuolelle jäävät ovat pakotettuja samaan tilanteeseen. Edelleen, kuten John Urry ja Scott Lash ovat esittäneet, sosiaalista epätasa-arvoa ei enää määritä tekijän asema tuotannon tavassa, vaan tekijän asema tiedon tavassa.<sup>17</sup> Uusi tilanne vaatii uusia kuvauksia: ja kun rakenteet eivät enää ole kiinteitä, melkein kaikkia ongelmia voidaan kutsua ”muotoilun ongelmiksi”. Kuten jo mainittua, John Rajchman väitti, että ”virtuaalista taloa” ei ole vielä suunniteltu. Monet saattavat nähdä tämän pikemminkin haastavavana kuin masentavana. Jos tiede käsittelee sitä miten asiat ovat, muotoilun voitaisiin sanoa käsittelevän sitä miten asioiden tulisi olla. Sanomattakin on selvää, että tämä ei rajoitu rakennettuun ympäristöön: ’valvonta’ ulottuu yhteiskunnan fyysisen ympäristön tuolle puolelle. Muotoilu suhteessa kontrolliin tulee ulottumaan koko ruumiiseen nanoteknologisen muotoilun avulla.

## Traditio ja avantgardismi

Suomalainen arkkitehti ja pedagogi Juhani Pallasmaa on väittänyt, pitäen ilmeisesti mielessään arkkitehti Peter Eisenmanin formalistiset yritykset suunnitella rakennuksia jotenkin Derridan dekonstruktion käsitteen mukaisesti, että näyttäisi vallitsevan yleinen hämmennys arkkitehtuurin teorian ja käytännön suhteesta; että avantgardearkkitehtuuri muuttuu vain välineeksi, jolla esittää filosofisia ideoita.<sup>18</sup> Itse asiassa voitaisiin jopa väittää, että nämä rakennukset ”onnistuvat” riippumatta viitteistään filosofiaan (tai teoriaan



yleensä) tai tekijänsä intentionaalisuudesta. Jos väitetään jotain muuta, joudutaan ikävään kysymykseen tekijän itsensä moraalista oikeudesta työnsä tulkintaan. Täten Hollin Kiasma joko onnistuu tai epäonnistuu riippuen siitä, miten fyysinen reaktiomme siihen, eli aistillinen reaktiomme sen materiaalisuuteen, kumoaa käsitteellistämisen prosessin (esimerkiksi suhteessa sen geometriaan ja paikkaan urbaanissa rakenteessa).

Pallasmaan omat myönteiset viittaukset sellaisiin filosofeihin kuin Marcuse, Heidegger, Merleau-Ponty ja Bachelard koskettavat omia kokemuksiamme rakennetusta ympäristöstä: ”Todellinen arkkitehtuuri on aina elämän arkkitehtuuria; ihmisen eksistentiaalinen kokemus on rakennustaidon tärkein perusta”.<sup>19</sup> Vaikuttaa siltä, että filosofian tehtävä arkkitehdeille olisi muistuttaa meitä luonnostamme maailman paljastajina; me ihmiset siis avaamme järjestytyneillä käytännöllämme yhtenäisiä, toisistaan erottuvia konteksteja tai maailmoja, joissa havainnoimme, toimimme ja ajattelemme. Edelleen on mainittava, että filosofinen traditio kuitenkin eroaa toisesta pitkästä traditiosta, arkkitehtonisesta tiedosta; sentyyppisestä ajattelusta, jonka ansiosta arkkitehtien ei tarvitse alkaa aivan alkeista. Pallasmaa jatkaa: ”Tiettyyn rajaan asti suuri arkkitehtuuri on myös arkkitehtuurin arkkitehtuuria.” Käsitteellisenä avauksena voisi tässä käyttää ’tradition’ käsitettä Gadamerin tapaan ymmärrettyinä:

[...] tavanomaista suhdettamme menneisyyteen ei leimaa etäännyttämistä ja irtaantumista traditiosta. Pikemminkin olemme aina traditioiden sisällä, eikä tämä ole mikään objektivoiva prosessi, toisin sanoen emme voi muodostaa käsitystä jostakin, jota traditio kutsuu joksikin toiseksi, vieraaksi. Se on aina osa meitä, malli tai esikuva, eräänlainen tuntemus jota myöhäisempi historiallinen arviomme tuskin käsittäisi eräänlaisena tietona vaan mitä teeskentelemättömpänä sukulaisuutena tradition kanssa.<sup>20</sup>

Kiinnostus teoriaan tai filosofiaan saattaisi sitten ennakoita arkkitehtuurin oman tradition hajoamista tai yhteiskunnan rajua muutosta, mikä asettaisi käytännölle legitimoitumisen vaatimuksen: ”Arkkitehtuuri ja koti ovat keskenään ristiriitaisia käsitteitä”. Pallasmaa taas voi olla epäileväinen arkkitehtuurin ja filosofian formalistisesta yhteenliittämisestä arkkitehtonisessa käytännössä, mutta hän ei vastusta avantgardismia strategiana, joka muuttaa ihmisten havaintokykyä, tekee tutusta tuntemattoman, tai – Pallasmaan omin sanoin – avaa toisen tietoisuuden alueen.<sup>21</sup> Mutta onko tämä taas eksistentiaalisen taiteilijan näkemys? Vieraantuminen oli kuitenkin keskeistä modernistiselle taiteelle. Toisaalta fyysinen sitoutumisemme maailmaan ei koskaan ole totaalinen: objektit – arkkitehtuuri mukaanlukien – paljastavat, vaikka samalla pysyvät puhumattomina. Ja juuri aistillinen ja muuttuva välttävät käsitteellisyden otteen, tehden objektin vastustuskykyiseksi käsitteelliselle konstruktiolle.

Utooppisen vasemmistolaisuutensa hajottua arkkitehdit kuten Pallasmaa ovat löytämässä uudelleen ”taiteellisen” perintönsä – mikä mieluusti sallii heidän yhä pitää ”poliittisen näkökulman”, tai kuten arkkitehtuuriakateemikko Alberto Pérez-Gómez lausuu: ”Nyt enemmän kuin koskaan arkkitehtuuri on vaarallinen, henkilökohtainen tehtävä”,<sup>22</sup>

vaikkakin askeleen verran yhteiskunnasta irrotettuna (aivan kuten Alvar Aallon uran alkuvaiheen poliittinen optimismi väistyi patriarkaalisen arkkitehdin irrallisen eleen tieltä). Lainaten hollantilaista psykiatria van den Bergiä, Bachelard kirjoitti: ”Runoilijat ja maalarit ovat synnynnäisiä fenomenologeja!”<sup>23</sup> – mikseivät myös arkkitehdit! Mutta eräs Heideggerilta tuleva sysäys kannattaa ottaa huomioon; sysäys, joka näyttää olevan keskeisenä Pallasmaan viimeaikaisessa ajattelussa. Esseessään ”Die Kunst und der Raum” Heidegger esittää, että veistos tapahtuu siten, että se ilmentää tilaa ja säilyttää asumispaikan ihmisille asioiden joukossa. Jopa jumalat ovat jättäneet temppelin, ja teknologia ottaa vallan ja asettuu temppeliin osana matkailuteollisuutta. Mutta temppeli voi jatkaa taideteoksena niin kauan kuin se on asuinpaikka. Meidän on kuitenkin opittava ajattelemaan sitä tilaa, joka on esineissä, pikemminkin kuin sitä, että esineet ovat tilassa, tiettyssä avaruuden pisteessä.<sup>24</sup>

## Virtuaalisuus

Informaatioyhteiskunnan diskurssissa ’virtuaalinen’ käsitetään yleisesti teknologian seurauksena. Se hävittää eron havainnon ja representaation välillä, tuottaen sen mistä Baudrillard käyttää nimitystä ’simulacra’. Filosofit Giovanni Borradori haluaa pelastaa Deleuzen ja Guattarin käsitteen ’virtuaalisuus’, jonka he perivät Bergsonilta, tällaisen reduktionaalisen tulkinnan kynsistä.<sup>25</sup> Lainaten Nietzschen terminologiaa Borradori kutsuu tätä ’representaationaaliseksi’ virtuaaliteekiksi, ja puhuu sen sijaan ei-reduktionistisen ’perspektiivisen’ virtuaalisuuden puolesta. Viimeksimainittu virtuaalisuus ei ole teknologian tuottama, vaan fenomenologisesti ymmärrettävissä osana intentionaalisuutta, eli konstitutiivisena osana kokemista. Virtuaalinen on materiaalisuuden kokonaisuus kaikessa mitaamattomassa liikkeen moninaisuudessa. Ensimmäinen virtuaalisuus taas liittyy teknologiaan, mutta assosioituu yleisemmin rationaaliseen tilakäsitykseen: jos yksikkö voidaan supistaa fyysisiin ja määriteltäviin osiin, se voidaan myös ’representoida’ näillä termeillä, samalla tavalla kuin renessanssin perspektiivi ohjaa tilasuhteita. Lisäksi Borradori esittää, että representaationaalinen tilakäsitys on vieraantumisen teeman kyllästävä. Hänen mukaansa vieraantumisen teema on keskeinen kartesiolaisuuden käsitykselle toisensa poissulkevista tilasta ja ajatuksesta; tässä dualismissa ’tila’ on tietenkin toissijainen ’ajatukseen’ nähden. Borradori näkee, jossain määrin kuten Pérez-Gómez ennen häntä, tämän representaationaalisuuden kiteytettynä modernistisen arkkitehtuurin geometrian korostuksessa, joka pyrkii suojaamaan modernia arkkitehtuuria muutoksilta ja erehdyksiltä; seurauksena tästä absoluuttisesta transsendenssista arkkitehtuuri pystyy saavuttamaan ajattomuuden ja universaalisuuden. Erityisen mielenkiintoista väitteeni kannalta on kuitenkin toinen johtopäätös, jonka mukaan tällainen geometrian suoma idealisaatio filosofian ja arkkitehtonisen modernismin keskiössä pyörii uutuuden normatiivisen ymmärtämisen ympärillä; tämä tarkoittaa ’uuden’ ymmärtämistä elämäntapana, vaikkakin se jää utooppiseksi. Deleuzen ja Guattarin muutos ’uuden’ käsityksessä koskee ’mahdollisen’ ja ’todellisen’ välisen antagonistisen suhteen korvaamista loogisesti ilmeisen ylemmällä ei-antagonistisella ’virtuaalisen’

länäolon toteuttamisella, eli kyse on alitajuisten voimien vahvistuksesta. Voidaan väittää että 'virtuaalisuus' sinällään auttaa muotoilemaan kokemuksen uuden ulottuvuuden, joka nojautuu pikemminkin 'virtuaaliseen tilallisuuteen' kuin kartesiolaiseen tilaan. Virtuaalinen tilallisuus ei toimi tilana, koska se ei anna muodoille aineellista ja objektiivista pysyvyyttä. Kun tila representationaalisessa (ja klassisessa/modernistisessä) mielessä on muotojen vastaanottaja, virtuaalinen tilallisuus on muotojen tuottaja.

Deleuzen ja Guattarin tunnettu ajatus siitä, että filosofia on "käsitteiden rakentamista" herättää vastakaikua niiden keskuudessa, joiden mielestä käsitteen 'muotoilu' on luomista. Samoin myös heidän kehoituksensa "ajatella toisin" ja "konstruoida tuleva todellisuus" herättää vastakaikua niiden keskuudessa, jotka seuraavat avantgardistista suunnittelukäytäntöä.<sup>26</sup> Mutta, Deleuze ja Guattari väittävät, että luominen on välttämättä paradoksaalisesta ja ongelmallisesta: "'Ongelmallinen' on maailman tila, järjestelmän ulottuvuus, ja jopa sen horisontti tai koti: se osoittaa tarkkaan ideoiden objektiivisuuden, virtuaalisen todellisuuden."<sup>27</sup> Mutta vaikka Deleuze määrittelee kontekstin, jossa luomisen on tapahduttava ensisijaisesti ongelmallisena, hänen filosofiansa on silti edistyksestä ja ottaa huomioon ympäristönsä. Tämä lähestymistapa on tosiaankin hyvin pragmaattinen. Nähdessään tiedon kokemisen rikastuttamisen välineenä pragmatismilla on taipumusta olla pluralistinen, naturalistinen, kokeellinen ja skeptinen suhteessa ajatukseen, että empiirinen tieto on absoluuttisesti todistettavissa. Hylätessään absoluuttisen varmuuden etsimisen se ottaa asenteen, jonka mukaan inhimillinen toiminta voi toisinaan parantaa maailmaa. Pragmatismi vaatii, että filosofian on kasvettava esiin eletystä kokemuksesta, ja koetettava ansioitaan eletyn kokemuksen maaperässä, asetettava kokeilu ontologian edelle. Ei abstraktion hylkäämistä, vaan pikemminkin vaatiakseen, että filosofia käsittelee aitoja elävien organismien ongelmia, eikä akateemisen opinhaaran keinotekoisia ongelmia.<sup>28</sup> Pragmatisti väittää että kaikki kokemus, inhimillinen kokemus mukaan lukien, on tulkittava organismin ja sen ympäristön vuorovaikutuksena. Tällaisen pragmatismien periaate on esitetty kirjan *Mille Plateaux* ensimmäisessä luvussa ("Rhizome"), jossa Deleuze ja Guattari ilmoittavat, että moneus on enemmän kuin logiikka: moneutta pitää tehdä ja oppia tekemällä. Meidän on aina luotava yhteyksiä, koska yhteydet eivät ole valmiina.<sup>29</sup>

Caroline Bos, UN-studio-nimisen arkkitehtiverkoston jäsen, on ilmaissut teoretisoivan arkkitehdin näkökulman väittämällä, että silta abstraktin ajattelun ja konkreettisen muodonannon välillä muodostuu toisaalta tekniikasta, jolloin teknologia inspiroi henkisten voimavarojen käyttöä, ja toisaalta siirtymisestä lähemmäs virtuaalisuutta,<sup>30</sup> mikä taas on *arkkitehtuurin arkkitehtuuria*, joka – niin voitaneen väittää – osaltaan tarjoaa myös filosofian rakennusainetta. Myös mainittu Borradori esittää arkkitehtuurin virtuaalisuutta koskevan haasteen: on löydettävä uusia keinoja muodon antamiselle, on vältettävä kaikkia formalistisia lähtökohtia ja hyväksyttävä muotoja, joita ei vielä ole. Tuollainen "muoto, jota ei vielä ole" on puhdasta liikettä, joka on olemassa jo ennen tilaa, jossa sen tilallisuus tulee konkreettiseksi. Näin saadaan aikaan niin sanottu topologinen muuntelu, muodon digitaalinen animaatio – jonka graa-

finen vastine on näyttävä kuva tietokoneen ruudulla. Silloin muoto ei enää ole arkkitehtuurin olennainen tekijä, vaan suunnitteluprosessin sivutuote. Sivutuote "mahdollistaa", niin kuin sanonta kuuluu, useampia osallistujia (ja olisi siis "demokraattinen" ja "populaari"). Muoto siis syntyisi kokonaan omista satunnaisista lähtökohdistaan. Tai, niin kuin arkkitehti Kas Oosterhuis asian ilmaisee, "arkkitehtuuri henkistyy ja on yhtä ennustamaton kuin sää [...] [se] heijastaa tosiaikaista käyttäytymistä [...] Rakennus villiintyy".<sup>31</sup> New Yorkin 911\_Ground Zero -muistomerkkiesityksessään "Kohti liikuttavaa arkkitehtuuria" Oosterhuis ja kumppanit esittelivät (toistaiseksi toteuttamiskelvottoman) rakennuksen, joka kirjaimellisesti muuttaisi muotoaan sään ja ohikulkijoiden kollektiivisesta tietoisuuden vaikutuksesta: se voisi ottaa Yhdysvaltojen lipun muodon heinäkuun neljäntenä päivänä, joululahmon, 'Gay Pride Day -lahmon', ja niin edelleen. Se voisi jopa ottaa kahden tuhoutuneen tornin hahmon syykuun yhdennentoista muistopäivänä.

Avantgarde-arkkitehdit kuten Oosterhuis, Lynn and Marcus Novak käsittelevät digitaalista informaatiota, joka on suunnittelun taustalla. Viitaten Eugène Dupréelin yhdistämisen teoriaan, jonka mukaan (samalla tapaa kuin Platonin *Khora* tai Derridan *différance*) 'alku' alkaa aina välitilasta, Deleuze ja Guattari mainitsevat kuinka modernissa ajassa teräsbetoni on antanut arkkitehtuurille mahdollisuuden vapauttaa itsensä arkkitehtuurin puunkaltaista malleista ("puu-pilarit, oksa-palkit, lehti-holvit"); "Enää ei ole kyse muodon määräämisestä materiaalille, vaan runsaiden ja johdonmukaisten materiaalien huolellisesta hyväksikäytöstä, jotta yhä paremmin päästäisiin käsiksi yhä syvempiin voimiin".<sup>32</sup> Lynnille ja muille tämä 'materiaali' on kuitenkin vielä olemassa enimmäkseen vain digitaalisessa muodossa. Samaan aikaan muut avantgarde-arkkitehdit, kuten Jean Nouvel and Rem Koolhaas, tutkivat materiaalisuutta suhteessa 'pintoihin' ja 'elokuvallesiin jaksoihin' ja kyseenalaistavat suhteen kartesiolaisen geometrian ja 'likimääräisemmän arkkitehtuurin' välillä, sisä- ja ulkotilan välillä sekä muita 'antagonistisia' dualismeja, jotka ovat keskeisiä sekä klassismille että modernismille.

Arkkitehtuuriakateemikko Kari Jormakka on tuonut esille, miten filosofien kuten Deleuzen tai Bergsonin tai Merleau-Pontyn kirjoitukset ovat konkretisoituneet, kun arkkitehdit ovat kiinnostuneet liikkeestä. Mutta liike on kyllä askarruttanut arkkitehteja aikaisemminkin, Vitruviuksesta lähtien ja aina Futuristeista Archigram-ryhmään ja high-tech-arkkitehteihin – usein kuitenkin ilmentäen vain liikettä koskevan teorian hataruutta.<sup>33</sup> Olkoot esimerkkinä ne vesipaviljongit, jotka oli rakennettu arkkitehti Lars Spuybroekin (NOX-arkkitehtioimisto) suunnitelmien mukaan luonnonmuotoa jäljittelevän kuorirakenteen tapaan keinotekoiselle saarelle Rotterdamiin 1990-luvulla. Siellä sisäasennukset ja valaistus reagoivat kävijöiden liikkeisiin, tarkoituksenaan tehostaa kehojen plastisuutta ja notkeutta ja sulauttaa ne tekniseen ympäristöön. Jormakka on sitä mieltä, että vaikka tällaista voidaankin kuvata deleuzemaiseen tapaan niin, että "ihminen muuttuu vedeksi", niin tällainen ajattelutapa tosiasiaa sopii aika harvoin arkkitehtuurin soveltamisolosuhteisiin, ainakin siinä mielessä, että rakennuksen ja sen ympäristön ero muka liukenisi olemattomiin.

Avantgarde-arkkitehtuurin tällä hetkellä esillä oleva into



Kuva Kas Oosterhuis et al. "911\_Ground Zero", New York. Kuva kahdenkymmenen kuvan sarjasta, jossa rakennus muuttuu muotoaan. "MAALISKUU: Tänään poutaa / Uusien yhtiöiden räjähdysmäinen kasvu muutostaloudelle".

kuvata liikettä, tai jopa aikaansaada todellista liikettä rakennuksissa, voidaan tulkita eri tavoin: arkkitehtuuri joka on vastaanottavaisempi, ei pelkästään (muuttuvalle) ihmisruumiille, vaan lisäksi myös intentionaalisuudelle ja halulle, heijastaa tosiaikaista käyttäytymistä. Jos taasen avainkysymys tässä on sekä aistillinen sitouksemme muuttuvaan maailmaan ja osallistuvan suhteen suosiminen suhteessa pienentyneeseen subjekti-objekti polarisaatioon, tarkoittaako tämä silloin luonnollista poispäinsuuntautumista kaikesta representationaalisesta kartesiolaisesta arkkitehtuurista kohti kirjaimellisesti orgaanista arkkitehtuuria? Pallasmaan ja Hollin työt antavat aiheita olettaa että näin ei ole asialaita. Tämä käy ilmeiseksi esimerkiksi heidän mielenkiinnostaan materiaalien kosketusominaisuuksia ominaisuuksia kohtaan niin kutsutussa minimalistisessä arkkitehtuurissaan. Arkkitehtuuripedagogi Jeffrey Kipnis on kuitenkin esittänyt, että kaaosteoria ja matemaattinen biologia ovat olennaisia ontotopologisen arkkitehtuurin syntyisessä, koska "tällaisten tutkimusalojen tärkein kiinnostuksen kohde on morfogeneesi, uuden muodon syntyminen".<sup>34</sup> Mutta enää ei ole kyse arkkitehtuurista symboloimassa tai simuloimassa ajankohtaisia tieteellisiä teorioita, vaan antautumisesta fyysisen todellisuuden virralle inhimillisen mittakaavan tuolla puolen. Kuitenkin poistaessamme sekä mittakaavan että ajatuksen arkkitehtuurin viittaamisesta omaan traditioon, omaan 'kieleensä', me koemme sen ylevänä äärettömyytenä kantilaisessa mielessä. Kohdatessamme ylevän kompleksisuus ja liike valtaavat meidät siinä määrin, että mielikuvitus ja järki musertuvat. Oleskelemalla virtuaalisuuden ja animaation maailmassa voisi kuvitella lähestyvän virtaa,

mutta muuttumaton kysymys kuuluu: onko tämä yksinkertaisesti simulaatiota? Seisomme tekno-tieteellisen kulutajaspektaakkelin edessä. Warren Weaverin kompleksisuusteoriaan perustuvasti Jane Jacobs esitti kirjassaan *The Death and Life of Great American Cities* (1961), että elinvoimaiset kaupungit saavat järjestyksensä "alhaalta": ne ovat oppivia koneita, hahmojen tunnistajia.<sup>35</sup> Mutta voidaan väittää, että nykysuunnittelijat toivovat voivansa nopeuttaa kehitystä luomalla kaaosta – yhtä simulaation versiota – tai jotakin sellaista, mitä dekonstruktivistit kutsuvat parasitismiksi. Harries, eräs "heideggerilaisen progressivismin" puolustaja, kääntyy Kierkegaardin puoleen kritisoimalla tuollaisten lähestymistapojen sattumanvaraisuutta (vaikka hän käyttääkin esimerkkeinä varhaisia postmoderneja rakennuksia kuten Michael Gravesin suunnittelema taloja, kitsch-klasisisine detaljeineen). Kierkegaardin esteettinen näkemys hän oli, että esteetikko välttää sitoutumista ja elää keskellä kiinnostavia ja hämmentäviä asioita, ja ennen kaikkea haluaa nähdä mahdollisimman paljon kiinnostavaa. Harriesin ajatus on, että kun näkee noita hänen mainitsemiaan rakennuksia, toteaa miten helposti ne olisi voitu tehdä toisin, ja silloin ne eivät vaikutakaan miellyttäviltä.<sup>36</sup>

Avantgardearkkitehteille nykyfilosofia toimii siis kuten 'abstrakti kone' siinä mielessä, että Deleuzen mukaan "Abstrakti diagrammaattinen kone ei toimi esittääkseen jotakin, edes jotakin todellista, pikemminkin se konstruoi tulevan todellisen, uudentyypin todellisuuden."<sup>37</sup> Mutta on kysyttävä myös, josko viimeksimainittu elämän myöntäminen, kuten kaikki antimetafyysiset filosofiat, takertuu perinteisiin ajatuksiin totuudesta ja universalismista. Näin

näyttäisi olevan, jos tällainen 'fenomenologia', ironista kyllä, olisi saanut vaikutteita totuutta etsivästä trendikkästä luonnontieteestä ja me siten olisimme saaneet sittenkin todellisuuden itsensä; pysyvästi virtuaalista arkkitehtuuria, nestemäistä arkkitehtuuria tai ainakin hetkellisen representaation virtaa pysähtyneenä ajassa ja paikassa – tai, jos haluaa käyttää suosittua fysiikan allegoriaa: aallon luhistumisen hiukkaseksi. Luhistuneesta hiukkasesta – rakennuksesta – tulee siten pelkkä historiallinen kuriositeetti.

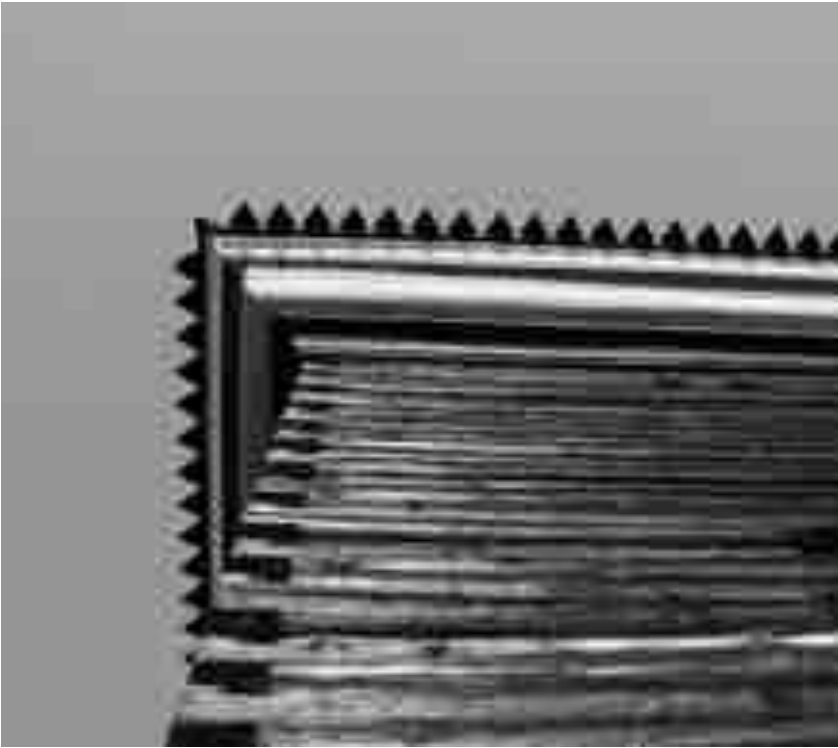
Foucault'n kuuluisa väittämä kuului: "sielu on erään poliittisen anatomian seurausilmiö ja väline; sielu, ruumiin vankila."<sup>38</sup> Mutta vaikka olisikin totta, että subjekti on kurinpidollisen hallinnon tuote, tämä ei tuo mitään sisältöä itse kurin ja tarkkailun paradoksaaliseen ominaislaatuun. Deleuze ja Guattari kuitenkin väittävät, että luovuus ja 'uusi' eivät voi nousta esiin subjektin kasvattamisesta koska tällaiseen kasvattamiseen sisältyy aina kuri, eli mahdollisen 'halun tuottamisen' estäminen. Heidän mukaansa subjekti on epä-tuottamisen eräs muoto, joka sulkee ruumiin tottuksen sykleihin.<sup>39</sup> Kun Freud näki taiteilijat mielisairaina, Deleuze ja Guattari taas näkevät todellisen taiteilijan henkilönä, joka sukeltaa kaaokseen, tuoden mukanaan 'uuden'. Mutta harjaantumaton kohtaaminen kaaoksen kanssa ei tietenkään takaa tuottavuutta, vaikkakin Henri Michaux'n huumeiden vaikutuksen alaisena tekemät psykoottiset piirustukset tekivät Deleuzeen ja Guattariin suuren vaikutuksen. Vaikka suunnittelutyökalut ovat yh enenevässä määrin tietokonepohjaisia, ainakin toistaiseksi arkkitehdit, jotka suunnittelevat avantgardearkkitehtuuria, ovat jokseenkin kurinalaisia koska he ovat saaneet 'klassisen' koulutuksen, tai työskentelevät niiden kanssa joilla sellainen on. On mahdollista ottaa mikä tahansa summittainen muoto ja kutsua sitä rakennuksen, vaikkapa museon suunnitelmaksi. Muoto ehkä on hyvinkin vaikuttava ja jopa 'arkkitehtoninen', mutta ylevyydestään huolimatta siitä puuttuisi kurinalaisuus. Virtuaalista pidetään uuden, hybriditeetin ja luovuuden lähteenä. Mutta jotta meillä olisi vapaus ryhtyä luoviksi muiden ympäristössä olevien rakenteiden ja kaaoksen kanssa, meidän on oltava kurinalaisia olentoja. Voidaan väittää että kieli, kulttuuri ja kuri vievät ihmisruumiin kauas yli sen mitä evoluutio yksinään on suonut.

*Suomentaneet Kristina Kölbl, Netta Böök,  
Jorma Mänty, Antti Ahlava ja Tere Vadén*

## Viiiteet ja kirjallisuus

1. Bart Lootsma, The Diagram Debate, *Datutop* 22, 2002.
2. Karsten Harries, In Search of Home. *Cloud Cuckoo Land*, 2000.
3. Karsten Harries, *The Ethical Function of Architecture*. MIT Press, Cambridge 1997, s. 2.
4. Fritz Neumeyer, Nietzsche and Modern Architecture. Teoksessa *Nietzsche and 'An Architecture of Our Minds'*, toim. Alexandre Kostka and Irving Wohlfarth. Getty Research Institute, Los Angeles 1999, s. 288.
5. Steven Holl lähikuvassa, *ARK*, 4-5/1993, s. 20-21.
6. Jacques Derrida, Why Peter Eisenman writes such good books, *Threshold*, vol. IV, spring 1988.
7. Esimerkiksi: Elizabeth Grosz, *Architecture from the Outside* (2002); Andrew Benjamin, *Architectural Philosophy* (2000); John Rajchman, *Constructions* (1998); David Farrell Krell, *Architectecture. Ecstacies of Space, Time and the Human Body* (1997); Karsten Harries, *The Ethical Function of Architecture* (1996); Robert Mugerauer, *Interpreting Environments* (1995); Michael H. Mitias (toim.), *Philosophy and Architecture* (1994).
8. Gilles Deleuze, Intellectuals and Power. A Conversation with Michel Foucault. Teoksessa Michel Foucault, *Language, Counter-memory, Practice: Selected essays and interviews*. Cornell University Press, Ithaca 1977, s. 208.
9. Hubert Dreyfus, Kierkegaard on the Internet: Anonymity vs. Commitment in the Present Age. Luento. Tampereen yliopisto, toukokuu 2003.
10. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy (Nietzsche et la philosophie, 1962)*, engl. Hugh Tomlinson. Athlone Press, London 1983, s. 197.
11. Elizabeth Grosz, *Architecture from the Outside. Essays on Virtual and Real Space*. MIT Press, Cambridge 2001, s. 92.
12. Sit. Bernard Langer, The House that Gilles Built, *Datutop* 22, 2002, s. 25.
13. Henri Lefebvre, *The Production of Space (La production de l'espace, 1974)*, engl. Donald Nicholson-Smith. Blackwell, Oxford 1991, s. 361.
14. Charles Jencks, *The Architecture of the Jumping Universe*. Academy Editions, London 1995.
15. Esimerkiksi Mark C. Taylor, De-signing the Simcit, *Any*, Nov/Dec 1993.
16. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason (Kritik der reinen Vernunft, 1787)*, engl. Norman Kemp Smith (1929). Macmillan, New York 1973, s. 477.
17. Scott Lash & John Urry, *Economies of Signs and Space*. Sage, London 1994.
18. Juhani Pallasmaa, Conceptual Knowledge and Tacit Wisdom in Architecture. Teoksessa *Arkkitehtuurin tutkijankoulutus ja tutkimus 1990-luvulla*. TKK, Espoo 1994, s. 4.
19. Juhani Pallasmaa, Identiteetti, intimitteetti ja kotipaikka – huomiota kodin fenomenologiasta, *ARK*, 1/1994, s. 25.
20. H-G. Gadamer, *Truth and Method (Wahrheit und Methode, 1960)*, toim. Joey Weinsheimer & Donald G. Marshall. Sheed and Ward, London 1993, s. 282.
21. Pallasmaa 1994.
22. Alberto Pérez-Gómez, The renovation of the body, *AA Files* 13, 1986.
23. Gaston Bachelard, *The Poetics of Space (La poétique de l'espace, 1957)*, engl. Maria Jolas. Beacon Press, Boston 1964, s. xxiv.
24. Martin Heidegger, *Die Kunst und der Raum*. Erker-Verlag, St. Gallen 1969.
25. Giovanna Borradori, Virtuality, Philosophy, Architecture, *D: Columbia Documents for Architecture and Theory*, vol. 7, Spring 2000, s. 57-73.
26. Gilles Deleuze ja Félix Guattari, *What is Philosophy? (Qu'est-ce que la philosophie?, 1991)*, engl. Hugh Tomlinson & Graham Burchell. Columbia University Press, New York, 1994, s. 14.
27. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition (Différence et répétition, 1969)*, engl. Paul Patton. Columbia University Press, New York 1994, s. 280.
28. Ks. Antti Ahlava, *Architecture in Consumer Society (UIAH, Helsinki 2002)*, jossa käsitellään pragmatismia ja avantgardea arkkitehtuurissa suhteessa Jean Baudrillardin ajatteluun.
29. Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaux (Mille plateaux, 1980)*, engl. Brian Massumi. University of Minnesota Press, Minneapolis 1987, s. 3-25.
30. Caroline Bos, Techniques & Effects, *Datutop* 22, 2002.
31. Kas Oosterhuis, *Architecture Goes Wild*. 010 Publishers, Rotterdam 2002.
32. Gilles Deleuze ja Félix Guattari, 1987, s. 329.
33. Kari Jormakka, *Flying Dutchmen. Motion in Architecture*. Birkhäuser, Basel 2002, s. 65-67.
34. Jeffrey Kipnis, Towards a new architecture, *AD Profile* 102, sit. Dörte Kuhlman, Anymotion in Architecture, *Datutop* 22, 2002.
35. Jane Jacobs, *The Death and Life of Great American Cities* (New York: Vintage, 1961): 50.
36. Karsten Harries, Thoughts on a Non-arbitrary Architecture, *Perspecta*, 20, 1983.
37. Gilles Deleuze ja Félix Guattari 1987, s. 177.
38. Michel Foucault, *Tarkkailla ja rangaista (Surveiller et punir, 1974)*, suom. Eevi Nivanka. Otava, Helsinki 1975, s. 45.
39. Gilles Deleuze ja Félix Guattari, *The Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, vol.1 (Lanti-Cedipe, 1972), engl. Robert Hurley & Mark Seem & Helen R. Lane. Viking, New York





Yllä: Petäjäveden kirkon tapuli. Alla: Tallinnan keskustan uudisrakentamista  
Kuvat yllä ja alla Milla Törmä.



Milla Törmä

## Rakennus- perintö kauha- kuormaajan armoilla?

Elokuvassa *Gladiator* kerrotaan, kuinka roomalaisesta kenraali Maximuksesta tulee gladiaattori ja hän pääsee ottelemaan Colosseumille. Kun gladiaattorit nousevat häkkivaunuistaan ulos keisari Neron patsaan vieressä ja katsovat ympärilleen, näkevät he mahtavan areenan ja yksi heistä sanoo: ”Oletteko koskaan nähneet mitään vastaavaa? En tiennyt, että ihmiset voivat rakentaa tuollaisia.” Nykyisin Colosseum on Rooman tunnetuimpia muistomerkkejä. Se tekee mahtavuudessaan vaikutuksen nykyihmiseenkin. Suurenmoisilla rakennuksilla on paikkansa historiassa, mutta unohtaa ei sovi meidän arkista elinympäristöömme, johon kiinnitymme monin sitein.

### Kulttuuriympäristö myötätulessa

Siirryn kotimaan kamaralle ja teen tunnustuksen: rakastan Tamperetta. Tervehdin sitä ilolla aina palatessani kotiin. Pohjoismaiden suurimman sisämaakaupungin olemus voidaan tiivistää yhteen lauseeseen. Maiseman solmukohtana Tammerkoski yhdistää Näsijärven ja Pyhäjärven toisiinsa katkaisten luode-kaakko-suuntaisen harjujonon. Kansallismaisemiksemme valittujen 27 kokonaisuuden joukossa Tammerkoski edustaa ”industrialismin tuotantomaisemaa”<sup>1</sup>.

Kansallismaisemien lisäksi arvokkaita kohteita ja kokonaisuuksia on eritelty useissa inventoinneissa. Kulttuuriympäristöön liittyvää kirjallisuutta julkaistaan koko ajan aikaisempaa runsaammin. 1992 ilmestyivät Maisema-alue työryhmän mietinnön kaksi osaa, *Maisemanhoito* ja *Arvokkaat maisema-alueet*. Teos, josta alan ammattilaiset käyttävät nimeä ”Valkoinen kirja”, on pitkään ollut loppuunmyyty.

Seuraavana vuonna julkaistiin *Rakennettu Kulttuuriympäristö - Valtakunnalli-*

sesti merkittävät kulttuurihistorialliset ympäristöt. Inventointia nimitetään ”Punaiseksi kirjaksi”.

1997 saatiin julkaisut *Valtion rakennusperinnön vaaliminen ja Maaseudun kulttuurimaisemat*. Monimuotoista rakennusperintöämme ja muita kulttuuriympäristömme elementtejä tehdään tutuksi myös kaksi vuotta sitten ilmestyneessä teoksessa *Rakennusperintömme - Kulttuuriympäristön lukukirja*.

## Rakennusperintö on osa kulttuuriympäristöä

Kulttuuriympäristö voidaan jakaa kolmeen osaan<sup>2</sup>: 1) Rakennettu kulttuuriympäristö eli rakennusperintö; 2) Kulttuurimaisema ja 3) Muinaisjäännökset. Rakennusperintö koostuu yhdyskuntarakenteesta, rakennetuista alueista sekä teknisistä rakenteista kuten teistä, silloista, majakoista ja kanavista. Kulttuurimaisemassa on kyse kokonaisuudesta, jossa ihmisen toiminta on sopeutunut luonnon elementteihin. Kulttuurimaisemassa voidaan erottaa maaseudun kulttuurimaisema ja kaupunkimaisema. Muinaisjäännökset ovat maisemassa ja maaperässä säilyneitä jälkiä muinoin eläneiden ihmisten toiminnasta. Jäljet jaetaan irtolöytöihin ja kiinteisiin muinaisjäännöksiin. Kohtien 1 ja 2 kysymyksissä ympäristöhallinto toimii yhteistyössä Museoviraston kanssa. Kohdan 3 hoidosta vastaa Museovirasto.

Rakennusperintö on siis osa kulttuuriympäristöä. Päävastuu rakennusperinnön hoidosta kuuluu kunnille. Niitä ohjaavat ja tukevat alueelliset ympäristökeskukset, maakuntamuseot, maakuntien liitot, aluearkkitehdit ja kulttuuriympäristönhoidon yhteistyöryhmät. Paikallisella tasolla vaikuttajia ovat maan- ja rakennusten omistajat, kotiseutuyhdistykset, kylätoimikunnat ja perinnepoliittiset yhdistykset.<sup>3</sup> Viime kädessä kulttuuriympäristöstä huolehtiminen velvoittaa meitä jokaista, sillä Suomen perustuslain (20 §) mukaan vastuu luonnon monimuotoisuudesta, ympäristöstä ja kulttuuriperinnöstä kuuluu kaikille kansalaisille<sup>4</sup>.

## Rakennusperinnön vaaliminen

Suomen rakennuskanta on moniin Euroopan maihin verrattuna nuorta; rakennuksista 80 % on rakennettu vuoden 1950 jälkeen ja vain 5 % ennen vuotta 1920. Museovirasto toteaa, että ”kos-

ka kiinteästä kansallisvarallisuudestamme 67 % on rakennuksia, on niiden hoidolla ja kulttuurihistoriallisten arvojen vaalimisella olennainen vaikutus kansallisvarallisuudenkin arvoon”.<sup>5</sup>

Tavallisin rakennusperinnön vaalimisen väline on maankäyttö- ja rakennuslaki, jolla ohjataan rakentamista. Maankäyttö- ja rakennuslain § 57 toinen momentti kuuluu seuraavasti: ”Jos jotakin aluetta tai rakennusta on maiseman, luonnonarvojen, rakennetun ympäristön, kulttuurihistoriallisten arvojen tai muiden erityisten arvojen vuoksi suojeltava, asemakaavassa voidaan antaa sitä koskevia tarpeellisia määräyksiä (suojelumääräykset). Suojelumääräysten tulee olla maanomistajalle kohtuullisia.”

Asemakaava-alueilla suojelusta huolehditaan ensi sijassa kaavoituksen keinoin. Rakennuksen suojelu voi tällöin olla ehdotonta, jolloin esimerkiksi rakennuksen purkaminen kielletään kokonaan, tai ehdollista, jolloin kaavamääräyksessä voidaan määritellä millaisissa tapauksissa purkaminen on mahdollista<sup>6</sup>. Suojelumääräykset ovat kontekstisidonnaisia: ne riippuvat tilanteesta ja kohteesta. Suojelun toteuttamisen ei tule olla maanomistajalle liian vaikeaa. Mielestäni erään maatilan emäntä totesi osuvasti – kun tilan päärakennusta oltiin suojelemassa asemakaavalla – sanoessaan, että museossa on mukava käydä, mutta siellä ei ole mukava asua.

Maankäyttö- ja rakennuslakia täydentävät rakennusjärjestykset, rakennussuo-

Kuva Juhon Leikas



Kuva Milla Törmä



jelulaki ja asetus valtion omistamien rakennusten suojelusta sekä monet muut lait. Rakennusjärjestyksissä voidaan ohjata maankäyttö- ja rakennuslakia yksityiskohtaisemmin rakentamista ja korjaamista; ja niiden merkitys korostuu haja-asutusalueilla.

Nykyinen rakennussuojelulaki astui voimaan 1985 ja korvasi vuonna 1964 voimaan tulleen lain. Vanha laki ei enää toiminut, sillä valtio ei uskaltanut suojella kustannusten pelossa<sup>7</sup>. Meno oli muutenkin villiä 1980-luvun alussa: ”Kauha kuormaaja on lopullisesti ratkaissut rakennuksen kulttuurihistoriallisen arvon. Varsin merkittäviä tapauksia on esiintynyt. Eräässä tapauksessa kunta antoi purkaa arvokkaan sairaalarakennuksen keskellä yötä, kun oli tiedossa, että aamulla saapuisi lääninhallituksen antama väliaikainen purkukielto. Toisessa tapauksessa pankki ilmoitti purkamisesta viranomaisille muutamaa minuuttia ennen virka-ajan päätymistä, jotta vahingossakaan ei päästäisi antamaan väliaikaista suojelumääräystä.”<sup>8</sup> Asenteet ovat 20 vuodessa muuttaneet myönteisempään suuntaan, mutta

raha lienee edelleen suojelun kynnyksymyksiä.

Rakennussuojelulain turvin voidaan velvoittaa säilyttämään rakennuksen osa; kiinteä sisustus; yksittäiset rakennukset; rakennusryhmät; rakennetut alueet; sillat, kaivot tai muut sellaiset rakennelmat sekä rakennukseen liittyvä puisto tai vastaava rakentamalla tai istuttamalla muodostettu alue. Kohteella tulee olla kulttuurihistoriallista merkitystä rakennushistorian, -taiteen, -tekniikan, erityisten ympäristöarvojen, rakennuksen käytön, tapahtumien, ainutlaatuisuuden tai tyyppillisyyden kannalta.<sup>9</sup> Rakennussuojelulakia sovelletaan pääsääntöisesti kaava-alueen ulkopuolella. Sitä voidaan soveltaa kaava-alueillakin, jos rakennuksella on huomattavaa valtakunnallista merkitystä tai jos esimerkiksi arvokkaiden sisätilojen säilymistä ei voida riittävästi turvata kaavoituksen keinoin<sup>10</sup>.

### Rakennusperintövuosi

Vaikka lainsäädännöllä ja hallinnolla on tärkeä merkitys rakennusperinnön vaa-

limisessa, on hyvä muistaa rakennusten hoidon, korjausrakentamisen, kehittämishankkeiden sekä rakennusperinnön tutkimuksen merkitys. Euroopan rakennusperintöpäiviä vietetään vuosittain jo 47 Euroopan maassa, joissa monista teemana on koko kulttuuriperintö<sup>11</sup>. Suomessa keskitytään rakennusperintöön. Rakennusperintöpäiviä vietettiin Suomessa 12.-14.9. 2003. Pääjärjestäjinä toimivat ympäristöministeriö ja Suomen Kotiseutuliitto. Keskeinen osa päivien ohjelmaa oli Avoimet ovet -tapahtuma, jonka myötä kenelle tahansa avautui mahdollisuus esitellä rakennuksiaan ja rakennusperintöään yleisölle.

Tänä vuonna vietämme rakennusperinnön vuotta. Vuosi on osa Rakennusperintöstrategian toteuttamista, mistä valtioneuvosto päätti kesäkuussa 2001. Taustalla on hallitusohjelman tavoite, jossa edellytetään kansallista toimintaohjelmaa rakennusperinnön suojelemiseksi.

Rakennusperintövuoden aikana järjestetään seminaareja, näyttelyjä, opastettuja kävelyjä, muuta teemaan liittyvää ohjelmaa sekä julkaistaan useita opaskirjoja.

Kuva Milla Törmä



Valtakunnalliset pääjärjestäjät ovat ympäristöministeriö ja Museovirasto. Teema-voiton tueksi on asetettu neuvottelukunta, jonka tavoitteena on lisätä tietoisuutta rakennusperinnön arvosta.

Parhaimmillaan rakennusperintöteemaan liittyvät tapahtumat lisäävät ymmärrystämme arkisesta ympäristöstämme. Se kun tuntuu olevan välillä liian lähellä, jotta tiedostaisimme sen arvokkuuden.

## Viitteet

1. Putkonen 1993, s. 5–6.
2. ”Kulttuuriympäristöt ja rakennusperintö”. Ympäristöministeriön Alueidenkäytön osaston WWW-sivut. <www.ymparisto.fi/aluekayt/kulttymp/>. 1.7.2003.
3. ”Kulttuuriympäristöt”. Pohjois-Savon kulttuuriympäristön hoito-ohjelman WWW-sivut. <http://kutke.kulttuuripolku.net/1/>. 1.7.2003.
4. Lounatvuori & Putkonen 2001, s. 5.

5. ”Mitä on kulttuuriympäristö?”. Museoviraston Rakennusperinnön WWW-sivut <http://www.nba.fi/MONUMENT/kulttuuriymparisto/maaritelma.htm>. 1.8.2003.
6. ”Kulttuuriympäristöt”. Pohjois-Savon kulttuuriympäristön hoito-ohjelman WWW-sivut. <http://kutke.kulttuuripolku.net/1/>. 1.7.2003.
7. Klami 1982, s. 98–99.
8. *Ibid.*, s. 80.
9. Rakennussuojelulaki (60/1985), 2 §.
10. ”Lainsäädäntö”. Museoviraston Rakennusperinnön WWW-sivut. <http://www.nba.fi/MONUMENT/suojelu/lainsaadanto.htm>. 1.8.2003.
11. ”Euroopan rakennusperintöpäivät. Kansainvälinen toiminta.” Ympäristöministeriön Euroopan rakennusperintöpäivien WWW-sivut. <http://www.ymparisto.fi/erp/kvtoimi.htm>. 26.6.2003.

## Kirjallisuus

Inkulan Holvisiltayhdistys / vuosikertomus 22.12.1996–31.12.1997. [Taloudenhoitaja Leena Kuntun sähköpostiviesti tekijälle 27.7.2003.]

Klami, Hannu, *Turun tauti. Kansanvallan kriisi suomalaisessa ympäristöpolitiikassa*. WSOY, Helsinki 1982.

Lounatvuori, Irma & Putkonen, Lauri, *Rakennusperintömme. Kulttuuriympäristömme luku-kirja*. Rakennustieto, Helsinki 2001.

Maankäyttö- ja rakennuslaki (132/1999).

Museoviraston Rakennusperinnön WWW-sivut <http://www.nba.fi/MONUMENT/>. 1.8.2003.

*Pirkanmaan kulttuurihistorialliset kohteet*. Pirkanmaan seutukaavoitus, julkaisu B 174. Tampereen seutukaavaliitto, Tampere 1990.

Pohjois-Savon kulttuuriympäristön hoito-ohjelman WWW-sivut. <http://kutke.kulttuuripolku.net/>. 1.7.2003.

Putkonen, Lauri (toim.), *Kansallismaisema*. 2 p. Ympäristöministeriö, Alueidenkäytön osasto, Helsinki 1993.

Rakennussuojelulaki (60/1985).

Viljakkalan kunnan WWW-sivut. <http://www.viljakkala.fi>. 30.7.2003.

Ympäristöministeriön Alueidenkäytön osaston WWW-sivut. <www.ymparisto.fi/aluekayt/>. 1.7.2003.

Ympäristöministeriön Euroopan rakennusperintöpäivien WWW-sivut. <http://www.ymparisto.fi/erp/>. 26.6.2003.

## Milla Törmä

# Erään sillan suojele

Inkulan silta sijaitsee Inkulansalmessa, Viljakkalan kunnassa, Tampereelta luoteeseen. Yksikaarinen kivihoivisilta valmistui 1893<sup>1</sup>. Sillan yli on aikanaan kulkenut Tampere–Parkano -maantie. Siltaa ei ole suojeltu; sen säilyttäminen on ollut pitkien neuvottelujen tulos.

Prosessi<sup>2</sup> alkoi 1992, kun Tielaitos tarjosi siltaa kunnalle. Suunnitteilla oli uusi, korkeampi silta salmen yli ja tielinjauksen oikaisu siten, että vanha kyläalue kierretään. Suuremmilla ajoneuvoilla oli hankaluuksia kulkea sillasta, koska se on kapea ja ennen siltaa on jyrkkä mutka. Kunnanvaltuusto ja kunnanhallitus käsittelevät asiaa vuosina 1992–95. Paikallinen luonnonsuojeluyhdistys teki ympäristöministeriölle esityksen sillan suojelemiseksi, mutta päätös oli kielteinen. Tielaitos tiedusteli vielä kunnan kantaa asiaan. Valtuusto päätti, ettei kunta ota siltaa omistukseensa ja hoitoonsa.

Tielaitos haki sillan purkulupaa Länsi-

Suomen vesioikeudelta. Vesioikeus myönsi luvan vuoden 1997 alussa. Tällöin paikallisen kansalaisopiston rehtori otti asiakseen sillan säilyttämisen. Monet ihmiset olivat sitä mieltä, että sillan purkaminen olisi sopimatonta. Asiasta kiinnostuneiden joukko teki Tielaitokselle ostotarjouksen sillasta. Neuvottelujen edetessä tuli esille, että ostajien puolella tulisi olla juridinen yhteisö, joka tulevaisuudessa vastaisi sillasta.

Perustettiin Inkulan Holvisiltayhdistys, joka valitti sillan purkuluvasta. Neuvottelut jatkuivat. Tielaitos edellytti, että yhdistyksen tulee olla osakkaana Inkulan yksityistiekunnassa. Tiekunnan osakkaat kuitenkin vastustivat kauppaa. Kalastuskunnat halusivat matalasta sillasta eroon, sillä se oli esteenä vesiliikenteelle. Myös paikallisen maanmittaustoimiston edustajien kanssa käytiin neuvotteluja, joissa kävi ilmi, että yhdistyksen kannattaisi hakea omaa tietoisuutta toiselle rannalle. Tämän saadakseen yhdistys tarvitsi kiinteää omaisuutta eli maata.

Kun valitusaika sillan purkupäätöksestä oli kulumassa loppuun, Tielaitokselle esitettiin herrasmiehsopimusta: sillasta laadittaisiin asiakirja, jolloin yhdistys luo-

puisi valittamisesta. Kauppariikka allekirjoitettiin keväällä 1997. Kauppariikkajassa sovittiin, että yhdistys on osakkaana yksityistiekunnassa ja Tielaitos korjaa sillan 1930-luvun mukaiseksi.

Prosessin lopputuloksena silta säilyi. Järjestely, jossa sillan omistaa yksityinen yhdistys, joka järjestää sillalla tapahtumia, on erittäin harvinainen, ellei jopa ainutlaatuinen<sup>3</sup>. Holvisiltayhdistys järjestää monenlaista toimintaa. Perinteeksi ovat jo muodostuneet siltajuhlat kesällä ja joulukonsertti läheisessä Luhalahden kylässä. Muuta toimintaa ovat muun muassa talkoot, konsertit, seminaarit ja illamat. Sillan säilyttäminen on kiinnostanut laajaa ihmisjoukkoa; yhdistyksellä on jäseniä ulkomaita myöten. Toiminnan päätarkeus kuitenkin on sillan säilyttäminen tuleville sukupolville.

## Viitteet

1. *Pirkanmaan kulttuurihistorialliset kohteet* 1990, s. 160.
2. Inkulan Holvisiltayhdistys, vuosikertomus.
3. ”Matkailu”. Viljakkalan kunnan WWW-sivut. 30.7.2003.





# Kotia etsimässä

Heideggerin luento ”Rakentaa asua ajatella” kutsuu tuon luennon kontekstin pohtimiseen, ja myös sen pohtimiseen, mikä erottaa meidät tänään tuosta kontekstista.<sup>1</sup> Elokuun viidentenä 1951 pidetty luento oli Heideggerin panos toiseen *Darmstädter Gespräche*in. Valittu teema tuona vuonna oli ”Ihminen ja tila”. Keskustelutilaisuuden ohessa pidettiin näyttely, joka juhlisti Darmstadtin taiteilijasiirtokunnan<sup>2</sup> muistoa. Näyttelyopasteessa ja esitelmätilaisuuden alkusanoissa tapahtumasta kerrottiin näin: ”Rakentaminen on ihmisen perustoiminto – Ihminen rakentaa liittämällä yhteen tilallisia muotoja, täten muotoillen tilaa – Rakentamalla ihminen vastaa aikakauden hengelle – Meidän aikakautemme on teknologian aikakausi – Aikakautemme pula on kodittomuus.”<sup>(33)</sup><sup>3</sup>

Heideggerin luento asetti nämä väittämät, erityisesti viimeisen väitteen, kyseenalaisiksi. Heidegger kutsui kuulijansa pohtimaan tätä kodittomuutta syvällisemmin. Vuonna 1951 sanalla oli suorastaan liiankin ajankohtainen merkitys. Ankarana asuntopulana kodittomuuden pula oli todella uhkaava. Mutta Heidegger ei olisi ollut Heidegger, jos hän olisi tyytynyt näennäisesti ilmeiseen, jos hän ei olisi yrittänyt löytää tästä aivan liian ajankohtaisesta termistä syvempää merkitystä:

”Varsinainen asuntopula o vanhempi kuin maailmansodat ja niiden tuhot, vanhempi kuin maan väkiluvun kasvu ja teollisuustyöläisten asema. Varsinainen asumispula perustuu siihen, että kuolevaiset vieläkin etsivät asumisen olemusta, että heidän *on ensin opittava asumaan*. Entä jos ihmisen kodittomuus muodostuu siitä, että ihminen ei mieti *varsinaista* asuntopulaa *pulana*. Silti jos ihminen *mieltii* kodittomuuttaan, se ei enää olekaan mitään kurjuutta. Se on, oikein mieltien ja hyvin pitäen, ainoa puhuttelu, joka *kutsuu* kuolevaisen asumiseen”<sup>4</sup> (84; 162).

Heidegger ymmärtää tässä ihmisen niin, että tämän on yhä uudelleen etsittävä asumisen olemusta, opeteltava asumaan. Tämä asumisen pula näyttää hänelle enemmän ajattelemisen arvoiselta kuin aivan liian ilmeinen asuntopula. Mutta voiko arkkitehtuurin tehtävänä olla sen poistaminen, kuten Heidegger tässä vihjaa, mikä on kiinnitetty itse ihmisen olemukseen? Eikö tehtävänä ole pikemminkin ymmärtää tämä pula sen ei-poistettavissa olevassa välttämättömyydessä? Ja eikö tällainen ymmärtäminen johtaisi siihen ainoaan kotiinpaluuseen, joka ei vahingoita meidän olemistamme. Osa sellaista kotiinpaluuta olisi luopuminen kaikesta, mikä muistuttaa turvallisesta kodin omistamisesta. Mutta löytääksemme kodin, joka yksin sallisi varsinaisen asumisen, eikö meidän ensiksi tulisi oppia, että kodin, josta toisinaan uneksimme, ja jonka siellä täällä kohdatut esimerkkitapaukset näyttävät lupaavan jonkin syvästi kaivatun onnen, täytyy aina paeta meitä?

Heideggerin luennon loppupäätelmä ei voinut yllättää kuulijaa, jolle *Oleminen ja aika* oli tuttu. Jo siellä Heidegger oli asettanut vastakkain ”tyynnytetyn itsevarmuuden” joka on osa kotona olemisen tunnetta ja ahdistuksen, joka kutsuu meitä takaisin olemukselliseen kodittomuuteemme, ulos jokapäiväisestä maailmasta, jolle me ennen kaikkea ja suurimman osan ajasta, olemme jo kadottaneet itsemme.<sup>5</sup> *Olemisessa ja ajassa* Heidegger ymmärtää omantunnon kutsun kutsuna, jossa meidän olemuksellisesti koditon itse kutsuu itseään omaan vapauteensa. Gaston Bachelard oli myöhemmin haastava tämän väitteen: alkuperäisempää, hän tähdensi, kuin tämä ahdistunut tunne siitä, että on heitetty vieraaseen maailmaan, on tunne siitä, että on maailman suojaama; kun palaamme olemisemme alkuihin, kohtaamme kehdon, talon, kodin, paratiisin.<sup>6</sup> *Olemisessa ja ajassa* Heidegger kuitenkin asettaa oudon [*Unheimlich*] vapauden olemisemme alkuperäksi. Vapaus ja koti kutsuvat meitä vastakkaisiin suuntiin.

Tietenkin *Oleminen ja ajan* ja esseeseen ”Rakentaa asua ajatella” välissä on Heideggerin paljon keskustelua herättänyt *Kehre* eli käänne. Moni asia tässä luennossa näyttää todellakin olevan lähempänä Bachelardia kuin *Olemista ja aikaa*: Maatalo Schwarzwaldissa näyttäisi olevan versio Bachelardin unitalosta, yhdestä kadotetun paratiisin metaforasta. Ja näin Heidegger ja Bachelard ovat nykyään usein liitetty yhteen: he lähestyvät rakentamista konservatiivisesti, pikemminkin esi- kuin postmodernisti. Mutta Heideggerin luennon loppupäätelmä, joka puhuu itse ihmisen olemukseen juurtuneesta asumisen pulasta, asettaa ryhmittelyn kyseenalaiseksi. Heidegger ymmärtää ihmisen tässä siten, että me olemme olemuksellisesti matkalla, etsimässä asumisen olemusta. Minne me olemme menossa? kysyi Novalis: aina kotiin. Me pettäisimme itseämme, jos ajattelisimme, että olemme löytäneet tämän todellisen kodin, että olemme lopullisesti tulleet perille, että olemme todella kotona. Juuri tämä otaksuttu kotiintulo merkitsisi syvempää kodittomuutta, sillä me emme olisi kotona sen kanssa, mikä on meidän kaikkein ominta. Koti-ikävä, jota ei voi tyydyttää, on osa meidän olemustamme.

Mutta kuinka meidän silloin tulisi ymmärtää Heideggerin esimerkki kahdeksannentoista vuosisadan schwarzwaldilaisesta maatalosta, johon emme koskaan voi palata, mutta jonka on kuitenkin otaksuttu näyttävän meille, kuinka yksi ollut asuminen kykeni rakentamaan, täten näyttäen meille, kuinka rakentaminen ”saa olemuksensa asumisesta” (83; 161)? Heidegger kutsuu meitä toistamaan tätä yhtä ollutta asumista tavalla, joka sopii omaan aikaamme, niin, että se olisi teoksen *Oleminen ja aika* sanoin päättävistä historiamme omaksumista. ”Rakentaa asua ajatella” koettaa antaa meille vihjeen, kuinka sellaista toistamista voitaisiin ajatella.

Mutta eikö Heideggerin taaksepäin katsova asumisen määrittely nelitahoisena neliyhteyden suojaamisena estä

meitä ymmärtämästä rakentamista oman aikakautemme mukaisesti?

Ajat ovat muuttuneet. Heideggerin luennon tilanne ei vastaa enää omaamme. Pohtikaamme uudelleen väittämiä, jotka esittelivät tämän toisen *Darmstädter Gesprächin*: ”Rakentaminen on ihmisen perustoiminto – Ihminen rakentaa liittämällä yhteen tilallisia muotoja, täten muotoillen tilaa – Rakentamalla ihminen vastaa aikakauden hengelle – Meidän aikakautemme on teknologian aikakausi – Aikakautemme pula on kodittomuus.” Tänäpäin tällaisia väitelauseita luettaisiin eri tavalla, erityisesti kolmea viimeistä: vastaako meidän rakentaminen vieläkin aikakauden hengelle? Eikö meidän rakentamisemme ole usein konservatiivista tuoden tähän teknologiseen aikakauteen sellaista, mikä on mennyt eikä enää kuulu siihen? Mutta ei ainoastaan teknologia kuulu tähän aikakauteen; myös tyytymättömyys teknologiaan, joka on saanut Heideggerista tärkeän puhe- taitoisen edustajan, tyytymättömyys, joka saa ilmaisunsa suorien viivojen ja suorien kulmien, ruutuverkkojen ja puitteen (joka on puutteellinen käänös Heideggerin termistä *Ge-stell*) vastustamisena. Tehtävänä on ymmärtää tätä tyytymättömyyttä.

**M**itä mahtaa tarkoittaa, että on vastattava rakennuksilla maailmamme olemukseen? Mitä apua tässä on Heideggerin schwarzwaldilaisesta maatalosta? Yritys kohdata aikakauden pula palaamalla näennäisesti mukavampaan menneisyyteen uhkaa jättää meidät kodittomiksi omalla aikakaudellamme. Viimeistä edellinen väittäjä Darmstadtin näyttelyopasteessa yritti määrittellä aikakauden luonteen: ”Meidän aikakautemme on teknologian aikakausi.” Tuo pitänee edelleen paikkansa, vaikka tänään emme ehkä halua puhua ainoastaan teknologiasta, vaan erityisemmin esimerkiksi informaatioteknologiasta. Mutta aikakautemme ei ole vain teknologian aikakausi. Sana ”teknologia” nimeää ainoastaan yhden, ehkä hallitsevan teeman, mutta jokainen aikakauden identifiointi teknologian mukaan uhkaa peittää asiaankuuluvat ilmiöt liioitellun yksinkertaisilla konstruktoilla.

Kyseenalaisempi on kuitenkin viimeinen väittäjä: ”Aikakautemme pula on kodittomuus”, jossa väittämien peräkkäisyys houkuttelee meidät kytkemään pulan tapaan, jolla aikakautemme on sallinut itsensä tulla teknologian hallitsemaksi. Heidegger vihjaa sellaiseen kytkentään lukemattomissa paikoissa, hän ymmärtää tieteen edistymisen kehityksenä, joka uhkaa alentaa ihmiset pelkästään teknologisen organisoinnin ja manipuloinnin materiaaliksi.<sup>7</sup> Uhka on todellinen, ja siksi on tärkeää yrittää ymmärtää, mitä on tapahtumassa.

Olemmeko me todella vähemmän kotona maailmasamme kuin meidän esi-isämme omassaan? Kysymyksellä oli erilainen sävy 1951. Ennakoehdoille tälle *Darmstädter Gesprächille* oli ajatus ”ruumiillisesta ja henkisestä kodittomuudesta” (85), joka pitäisi voittaa. Valittu teema satoi tämän ennakoehdon kysymykseen: mikä on arkkitehtuurin osuus tämän haasteen kohtaamisessa? Heidegger on saattanut olla ainut, joka ajatteli schwarzwaldilaista maataloa. Monet muut osanottajat uneksivat kohtuullisista suojista, ja vielä enemmän avoimuudesta, suuremmasta vapaudesta. Kuljetus- ja tietoliikennevälineiden vallankumoukset edelleen ruokkivat sellaisia unelmia.

Eikö tämä avoimuuden ja vapauden kaipaaminen sotinut vastaan väittämää, joka antoi toiselle *Darmstädter Gesprächille* lähtökohdan: ”Aikakautemme pula on kodittomuus”? Mutta juuri koska tämä väittäjä puhui vuoden 1951 tilanteesta, se uhkasi peittää tuon olemuksellisen kodittomuuden, jota Heidegger juuri sivusi luentonsa lopussa.

Ajat ovat muuttuneet. Vuoden 1951 tilanteeseen verrattuna meillä menee hyvin, ehkä tukahduttavan hyvin. Vapauden halu on kasvanut tavalla, joka houkuttelee meitä luopumaan, asiaa sen kummemmin miettimättä, kodin mukavuuksista. Eikö postmoderni keskustelu ole kyseenalaistanut asumisen ja rakentamisen niin lopullisesti, että itse arkkitehtuuri uhkaa toisinaan hukkaa sanojen mereen? Monet ovat alkaneet epäillä puhetta rakentamisesta asumisen hyväksymisenä, arkkitehtuurina, joka ylentää mieltä. Joskus aikaisemmin, totta tosiaan, ylentäminen oli osa kaikkea arkkitehtuuria, josta ylimalkaan kannatti puhua. Mutta eikö vapauden tulisi pelätä arkkitehtuuria, joka ylentää?

Heidegger oli päättänyt luentonsa yhä häiritsevällä esimerkillä schwarzwaldilaisesta maatalosta. Yleisö kuunteli häntä kunnioittavalla hiljaisuudella. Kuinka heidän tuli suhtautua filosofin kutsuun ”toteuttaa asumisen olemus” (84; 162), varsinkin kun tuo kutsu ilmaistiin kielellä, joka hetkittäin lähenee kitschiä? Monet varmasti epäilivät sellaisen toteuttamisen vaatimuksia. Tässä vielä kerran Heideggerin usein lainatut sanat: ”Ajatelkaamme hetki schwarzwaldilaista maataloa, jonka rakensi vielä talonpoikainen asuminen yli kaksisataa vuotta sitten. Talon on tehnyt sopivaksi uupumaton kyky päästää maa ja taivas, jumalaiset ja kuolevaiset yksinkertaisesti oloihin.” (83; 161).

Yhdellä olleella asumisella Heidegger tahtoi näyttää, ”miten se kykeni rakentamaan.” Rakentaminen ei ainoastaan kutsu tietynlaiseen asumiseen, vaan se aina jo edellyttää sellaisen asumisen. Mutta kuinka meidän on sovitettava yhteen tehtävä ”toteuttaa asumisen olemus” ja maatalokuvaus, jolle lauseen toisto antaa eräänlaisen kehyksen: ”Vain jos kykenemme asumaan, voimme rakentaa. (83)?” Kuinka tämä näennäisesti niin yksinkertainen väite tulee ymmärtää?

Kykenemmekö me vielä tänäänkään asumaan? Luento antaa vain hämärän vastauksen: toisaalta se kutsuu meitä samaistamaan olennaisen asumisen ihmisen maailmassa-olemiseen. Niinpä Heidegger sanoo, että asuminen on ”tapa, jolla kuolevaiset ovat maan päällä” (74; 148); tai että se on ihmisen olemista (75; 149); tai että se on ”olemisen *peruspiirre*. Sen mukaan kuolevaiset ovat ” (83; 161). Näin ymmärrettynä asuminen ei voi olla tehtävä, siitä yksinkertaisesta syystä, että emme voi välttää olemista sen mukaisesti, miten olemisemme on konstituoitunut. Tässä mielessä emme voi muuta kuin asua.

Mutta yhä uudelleen luento näyttää kutsuvan meitä olennaiseen asumiseen. Miten muuten meidän olisi ymmärrettävä seuraavanlaiset väittämät: ”Kuolevaiset asuvat siinä määrin kuin pelastavat maan”, ”ottavat taivaan vastaan taivaana”, ”odottavat jumalaisia jumalaisina”, ovat kykeneväisiä ”kuolemaan kuolemana”. ”Maan pelastamisessa, taivaan vastaanottamisessa, jumalaisten odottamisessa, kuolevaisten seurassa asuminen tapahtuu nelitahoisena neliyhetyden suojaamisena” (76; 150–151). Mutta ennen kaikkea ja suurimman osan ajasta me emme asu tässä mielessä; tämän teknologisen aikakauden henki näyttää tekevän mahdot-

tomaksi sellaisen asumisen.<sup>8</sup> Heideggerin luento kutsuu meidät ymmärtämään sen kulttuurikritiikkinä.

Jotkut kuuntelijoista, kuten Dolf Sternberger, aistivat Heideggerin sanoissa vapauden pelkoa. Vapauden pelko merkitsee myös valistuksen pelkoa. Tänään Lyotardin kaltaiset postmodernit ajattelijat ovat jälleen kerran asettaneet valistuksen perintömme kyseenalaiseksi, mutta nyt vielä radikaalimman vapauden nimissä, kuin mitä Sternbergillä oli mielessä. Mutta eikö vuoden 1951 tehtävänä ollut saattaa valistuksen perintö oikeille raiteille? Darmstadtissa se merkitsi myös modernin arkkitehtuurin perinnön saattamista oikeille raiteille.

Vapauden pelko oli kansallissocialismin ennakkoehto. Hitler ymmärsi tämän pelon, kun hän lupasi vapauttaa ihmiset heitä painavasta pelosta: ”Kaitselmus on määrännyt minut tulemaan ihmiskunnan suurimmaksi vapauttajaksi. Vapautan ihmiset itsensä päämääräkseen ottaneen hengen pakkovallasta, likaisesta ja nöyryyttävästä itsekidutuksesta, jota rasittaa omaksitunnoksi ja moraalisuudeksi kutsuttu hourekuva ja vapauden ja henkilökohtaisen autonomian vaatimuksista, joita vain hyvin harvat ovat koskaan kyenneet saavuttamaan.”<sup>9</sup> Mutta me ihmiset olemme todella kotona itsemme kanssa ainoastaan kun me teemme tilaa vapaudelle. Eikö meidän rakentamisemme tule tehdä tällaista tilaa?

Heidegger tiesi, että emme voi palata hänen maataloonsa. Hänen esseensä *Taideteoksen alkuperä* sanat tempelistä Paestumissa tai katedraalista Bambergissä pätevät siihenkin: ”käsiteltävissä olevien teosten maailma on romahtanut. Maailman vetäytymistä ja romahtamista ei voida enää milloinkaan peruuttaa. Teokset eivät enää ole sitä mitä ne olivat.”<sup>10</sup> Olisi vastuutonta alkaa jälleen rakentaa sellaisia maataloja. Mutta eikö samaa tulisi sanoa sitoutumisesta maaseutuun ja kodista, joka on muuttunut maatalossa kuvaksi? Pitäisikö maahan olla sellaista juurtuneisuutta? Heideggerista on aistittavissa nostalgista kaipuuta jotakin sellaista kadotettua kohtaan, jota peltotie ja kellotorni kuvaavat. Tätä nostalgiaa seuraa valitus sitä menettelytapaa kohtaan, jolla olioihin ja maahan on suhtauduttu välinpitämättömästi tai, mikä pahempaa, jolla niitä on vahingoitettu teknologialla. Mutta eikö sen myöntäminen, että tietokone, televisio, auto ja lentokone ovat meitä tänään paljon lähempänä kuin peltotie ja kellotorni, merkitse, että *me* tulemme kodittomiksi *meidän* maailmassamme, jos yritämme pitää etäisyyttä teknologiaan? Olemme vapaampia ja liikkuvampia kuin vanhempamme ja isovanhempamme, siis eikö meidän tulisi omaksua teknologia, jos aiomme löytää ”uuden perustan ja maaperän, joiden avulla voimme vaarattomasti seisoa ja olla olemassa teknisen maailman sisällä?”<sup>11</sup> Eikö meidän tule olla samaa mieltä arkkitehti Hermann Mäcklerin kanssa, kun hän valitti Darmstadtin symposiumissa, että rakentaminen niin paljon ”jopa tänään, uudelleen ja uudelleen, yrittää luoda teknologiovapaita reservaatteja, että syntyy tämä kykenemättömyys tunnistaa todellisuuden muotoa ja sitä, mihin se on johtamassa. Eikö ole niin, että tähän lopultakin perustuu kodittomuutemme? Onko meidän epäviihtyisyysimme niin vaikeasti selitettävissä? Voidaanko niin ajatella ja voidaanko se oikeuttaa, että meidän tulisi asua ikuisesti kahdessa maailmassa? Eikö toinen maailma, jota me yhä uudelleen yritämme toteuttaa jää harhakuvaksi, koska toinen, teknologinen maailma, on

todellisuutta?” (131) Mäcklerin sanat tuovat mieleen vanhan unelman, unelman, joka ei ollut tuntematon Francis Baconille ja Descartesille, näille modernin tieteen perustajille: unelman paluusta paratiisiin, joka on rakennettu teknologian perustalle.

**H**eideggerin luennon loppupäätelmä varoittaa kaikista sellaisista unelmista: tärkeää ei ole paluu kotiin, vaan kodin kaipaaminen. ”Voidaanko niin ajatella ja voidaanko se oikeuttaa, että meidän tulisi asua ikuisesti kahdessa maailmassa?” kysyi Mäckler. Heidegger puolestaan pyrki ymmärtämään meidän kaksinaista, itseään vasten jakautunutta elämäämme välttämättömyydessään, joka saa ensimmäiset ilmaisunsa jo perinteisissä ihmisen määrittelyissä, joissa ihminen nähtiin olevan *zoon logon echon* tai *animal rationale*. Ja eikö Johann Peter Hebel ole tunnistanut saman, kun hän kirjoittaa: ”Me olemme taimia, joiden on juurillaan noustava maasta, jotta voimme kukkia eetterissä ja tuottaa hedelmää?”<sup>12</sup> Meidän tieteeemme on sellainen kukka, teknologiamme sellainen hedelmä. Mutta mitä, pysyäksemme vertauksessa, hedelmä ja kukka olisivat ilman ravitsevaa maata?

Tietenkin tuo on vain vertaus. Miksi ei teknologia tarjoaisi meille uutta maaperää? Aiheuttaako teknologia todella sen, kuten Heidegger väittää, että ”nykyihmisen *jalansija* on sisällöltään uhattu?”<sup>13</sup> Onko meidän oltava hänen kanssaan samaa mieltä, kun hän pyytää meitä ajattelemaan ”että tekniikan keinoilla valmistuu ihmisen elämän ja olemuksen loukkaus, johon verrattuna vety-pommin räjähdys on vähäinen.”<sup>14</sup> Näin suuri epäviihtyvyys teknologian parissa on oletettavissa siitä tavasta, jolla Heidegger sitoo asumisen maan pelastamiseen, joka ei halua mestaroida maata eikä riistää sitä, ja taivaan vastaanottamiseen, joka jättää päivän päiväksi ja yön yöksi – me aistimme Heideggerin surullisuuden yhä nousevan keinovalotulvan keskellä, jonka tulvan ansiosta tämän päivän urbaanien ihmisjoukkojen on yhä vaikeampi nähdä taivaan tähtiä.<sup>15</sup>

Esitys jakoi yleisön. Toiset tunsivat, että Heidegger oli sanomassa sen, mikä pitikin tulla sanotuksi, näitä olivat esim. arkkitehti Rudolf Schwarz, joka oli edellisenä iltana puhunut ”ruutuverkosta”, jonka ihmisen henki on luonut vangitakseen itsensä (63) ja modernista metropolista, joka oli ”tämän verkon ja vankilan täydellinen ilmaisu.” (63) Suosionosoituksista huolimatta Schwarz kohtasi vastustusta. Eikö tämä verkko ole, Rudolf Steinbach kysyi, tosiasiasa mahtava perintö, jota meidän on kiittäminen maailmassamme? ”Jos se kaikesta huolimatta näyttää verkolta, joka saattaa estää syvemmän ymmärtämisen, niin silloin”, väitti Steinbach vedoten Augustinuksen sanoihin perisyntistä, ”mieleni tekisi sanoa, että tästä verkosta huolimatta olemme rakentaneet itsemme: ’Oi siunattu syyllisyys!’ Sillä uskon, että voimat, jotka tässä ovat saaneet alkunsa, vaikkakin ne saattavat aiheuttaa vaaran, myös sisältävät mahdollisuuden, että lopussa me astumme Jumalan eteen kehittyneempinä, avarakatseisina ja täytyneinä aidosta tilasta” (109). Syntiinlankeamiselle on tässä annettu positiivinen tulkinta, se on nähty metaforana kodin menettämisestä, joka juuri tekee mahdolliseksi inhimillisen vapauden ja vastuullisuuden. Varmasti ihmiset kokevat, että tällaista vapautta on vaikea kestää. Ja siksi he etsivät korvikkeita kadotetulle paratiisille,



ja heidän tekee mieli päästä eroon omasta vapaudestaan. Tämä antaa Schwarzin mainitsemalle ruutuverkolle, joka on sukua Heideggerin *Ge-stellille*, sen olennaisen kaksiselitteisyyden ja vaatii meitä pitämään sen kaksinkertaisesti avoimena: avoimena tuolle kodille, jonka me olemme aina jo kadottaneet, mutta avoimena myös aina vaaralle alttiiksi saattavalle vapaudelle.

Vielä kerran palaan Heideggerin lainaamiin runoilija Hebelin sanoihin: Hebel kutsui ihmisiä kasveiksi, joiden oli noustava maasta eetteriin, jos he haluavat kukkia ja tuottaa hedelmää. Sanat tuovat mieleen Heideggerin *Rehtorin virkaanastujaispuheen* sanat tieteen alkuperästä kreikkalaisessa filosofiassa: ”ensimmäistä kertaa länsimainen ihminen nousi kielensä mahdollistamana ylös, kohosi kansalaisuuden yläpuolelle, kohtasi olevat kokonaisina, kysyi ja ymmärsi niitä olevina, joita ne olivat.”<sup>16</sup> Halu ymmärtää oliot sellaisina kuin ne ovat, määrittelee tieteen. Tämä halu edellyttää nousemista ylös, mikä kohottaa ihmiset kaiken sellaisen yläpuolelle, joka sitoo heidät tiettyyn kansakuntaan, tiettyyn maaperään. Tällainen ymmärtäminen vaatii vapautta juurtuneisuuteemme sitoutuneista ennakkoluuloista. Ainoastaan sellainen vapaus takaa pääsyn todellisuuteen sellaisena kuin se on eli takaa totuuden. Mutta, ja tämä on asian toinen puoli, mitä puhtaampi ymmärryksemme on, sitä enemmän maailmasta tulee kokoelma mykkiä objekteja, jotka eivät esitä meille vaatimuksia eivätkä osoita mihinkään suuntaan; ja sitä enemmän inhimillisestä subjektista tulee neutraali tarkkailija.

Ennen kaikkea ja suurimman osan ajasta pääsymme todellisuuteen on sidottu tiettyyn näkökantaan, tiettyihin perspektiiveihin, ja on tässä mielessä juurtunut. Olioiden näyttäytyminen meille riippuu tilanteistamme, paikasta, jonka luonto, yhteisö ja historia ovat aina jo osoittaneet meille. Yleensä nämä perspektiivit jäävät kyseenalaistamatta. Mutta heti kun ymmärrämme tällaisen perspektiivin perspektiiviksi, me olemme ainakin ajatuksissamme jo ylittäneet sen rajat. Ajatuksemme ovat vapaita.

**V**apaus on osa vastuullista ajattelua ja toimimista, ja yhä uudelleen sellainen vapaus vaatii vapaampaa pääsyä oloihin ja suurempaa objektiivisuutta. Totuuden vaatimukseen kuuluva perspektiivin ja näkökannan pohdiskelu johtaa välttämättä ajatukseen subjektista, joka vapaana kaikista perspektiiveistä näkee oliot sellaisina kuin ne ovat. Tämä ajatus tyypistää todellisuuden, joka näyttäytyy silmillemme ja yleisemmin aisteillemme, pelkäksi objektiivisen todellisuuden ilmentymäksi, jota mikään silmä tai mikään mielikuvitus ei voi käsittää, ja joka voidaan tajuta vain rationaalisella ajattelulla. Todellisuuden ymmärtämistä objektiivisena, mikä on tieteen ja teknologiamme ennakkoehto, tukee ajatus tästä puhtaasta subjektista, jonka myötä ihmisolento nostaa itsensä itsensä yläpuolelle.

Toinen puoli todellisuuden objektivoimista, mikä merkitsee myös todellisuuden de-realisointia, on tuo modernin ihmisen juurettomuus, jota muutkin kuin Heidegger ovat murehtineet. Se on seurausta tavasta, jolla todellisuus näin ymmärrettyä edellyttää ajatuksen puhtaasta subjektista. Tätä ajatusta ajatellessamme me välttämättä ylittämme tilanteittemme, joka sitoo meidät tiettyyn paikkaan, tiettyyn aikaan, ylittämme kaiken sen, mikä meissä on vielä kasvia

tai eläintä. Ei ole niin, että konkreettisesti olemassa oleva ihminen kokee itsensä tällaiseksi puhtaaksi subjektiksi, hengeksi, joka ei heitä varjoa. Mutta yhä uudelleen me mittaamme konkreettista maailmassa-olemistamme tällä ajatuksella todella vapaasta subjektista, jolloin saatamme kokea oman olemassaolon muotomme ainoastaan mahdollisena, sattumanvaraisena, ja saatamme uneksia vielä koskaan näkemästämme todellisesta kodista.

Yhtä asiaa ei saa tässä jättää huomaamatta: ajatus tällaisesta subjektista antaa ymmärryksellemme mitan, mutta meillä ei ole mitään intuitiota, joka vastaa tätä mitta. Me emme näe kuten jumala. Meidän kokemuksemme jää sidotuksi tiettyihin tilanteisiin, tiettyihin perspektiiveihin. Tästä seuraa, että kokemuksemme ei tule koskaan tyydyttämään totuuden vaatimustamme. Kuten Nietzsche asian ilmaisi, meillä ei ole elintä totuudelle.<sup>17</sup> Ainoastaan meidän oman henkemme konstruktioiden luonto paljastaa meille salaisuutensa.

Joku voi esittää vastalauseen, että luonto ja inhimillinen konstruktiio sekoitetaan tässä erheellisesti keskenään: eikö luontoa objektivoitaessa väkisin katoa kosketus siihen, mikä yksin ansaitsee tulla kutsutuksi todelliseksi? Ja emmekö me voi asettaa kyseenalaiseksi ja katkaista luonnontieteiden valheellista hegemoniaa estämällä sen konstruktioiden keinotekoisuuden? Mutta kun Descartes lupasi käytännön filosofiaa, joka sallisi meidän ymmärtää luonnon rakennetta ja toimintatavaa, juuri samalla tavalla kuin käsityöläinen ymmärtää omaa työtään, oli tämä enemmän kuin tyhjä lupaus. Jonkin ymmärtäminen todella tarkoittaa tässä mielessä, että kykenee valmistamaan sen. Luonnon moderni ymmärtäminen ympäröi elämismailman teknologian muodossa.

Kuten olettaa saattaa, tämä tuo elämismailmaan myös merkityskadon, joka uhkaa tyypistää ihmiset pelkäksi raaka-aineeksi. Kun Heidegger väittää, että ”tekniikan keinoilla valmistuu ihmisen elämän ja olemuksen loukkaus”, jonka seurauksia on mahdoton arvioida, tätä ei juuri käy kiistämisen. Teknologia uhkaa evätä asumiseltamme sen tarvitseman maaperän.

Mutta miksi ei hyväksyttäisi tätä menetystä ihmisen suuruuden hintana, kuten Ortega y Gasset neuvoi samaisessa *Darmstädter Gesprächissä*, kun hän vertasi uutta teknologian maailmaa jättiläismäiseen tukilaitteistoon, joka lupaa paljon enemmän kuin vain jonkin kadonneen kodin korvikkeen (117). Mutta vapaus ei yksin kykene lunastamaan tuota lupausta. Ilman sitoutumista vapaus kadottaa suuntansa ja lopulta itsensä. Kant ajatteli, että vapaus voisi sitoutua omaan lakiinsa: järjen lakiin. Mutta meissä elää radikaali vapaus, joka paljastaa jokaisen moraalin ongelmallisuuden, ja joka saattaa kieltäytyä tunnustamasta järjen lain auktoriteettia. Kant olisi kutsunut sellaista kieltäytymistä pahaksi. Mutta pelkkä pahan mahdollisuus avaa kuilun vapauden ja järjen välille, ja korvaa Kantin autonomian Heideggerin varsinaistumisella, joka ei enää tunnusta ihmisen olemisen transsendenttista mitta, ei Jumalan lakia eikä Kantin käytännöllisen järjen lainsäädäntöä. Vaan eikö tämä radikaalimpi vapaus silloin jää, niin kuin Sartre ajatteli, arvon ja merkityksen ainoaksi mahdolliseksi perustaksi? Mutta kuten Kant tunnusti ja kuten Heideggerin myös oli myönnettävä, vapaus kadottaa itsensä sattumanvaraiseen spontaanisuuteen ja hajoaa, ellei se ole sidottu johonkin,

joka esittää vaatimuksen yksilölle ja joka ei ole yksilön vapaudesta riippuvainen.

**M**ahdollisuus jumalalliseen vapauteen voi houkutella meitä. Mutta se on kiusaus. Emme ole vapaita keksimään arvoja. Arvoja ei voi tahtoa; ne täytyy löytää. Vapauden täytyy olla sidottu. Mutta ennen kaikkea aina jossakin tilanteessa oleva ruumiimme – joka rajoittaa mahdollisuuksiimme, kuten se rajoittaa pääsyämme todellisuuteen – aina jo sitoo vapauden. Sama on todettava järjestämme: ilman ruumiin ja sen tunteiden välitystä järjen vaatimus jää voimattomaksi. Ja tuo pätee myös Kantin etiikkaan. Hänen kategorinen imperatiivinsa – toimi siten, että kohteet ihmisiä aina päämäärinä eikä koskaan välineinä – pysyy tyhjänä ja soveltumattomana niin kauan kuin emme kykene tunnistamaan ja ymmärtämään ihmisiä päämääriksi. Tällainen tunnistaminen ja ymmärtäminen on ennakkoehto kaikelle moraalille vastuullisuudelle. Tässä mielessä vastuullisuus edellyttää vastaamiskykyä, kykyä vastata. Tämä saattaa olla latteus, mutta se riittää osoittamaan, että kokemusta ei saa tyypistä vapaaksi subjektiksi, jota vastassa on mykkien objektien maailma, joka saa merkityksen ja arvon vain tuolta subjektilta. Sama vapaus joka etäännyttää meidät olioista ja ihmisistä, ja joka uhkaa korvata maailman, joka ennen kaikkea ja koko ajan kutsuu ja vaatii meitä tieteen ja teknologian mykällä maailmalla, kutsuu meitä takaisin taakse jätettyyn, kutsuu takaisin kotiin.

Haluaisin päättää esseeni pariin Hölderlinin säkeeseen, joita Heidegger mielellään lainasi:<sup>18</sup>

”kotonaan näet henki/ ei ole alussa eikä lähteellään/  
kotimaa jäytää henkeä/ joka rakastaa uudisasumista,  
hengen rohkeaa unohtusta”<sup>19</sup>.

Löytäkseen itsensä hengen täytyy jättää koti, sen on löydettävä kotinsa vierailta mailta. Täten Hölderlinin hymniä ”Der Ister” tulkitessaan Heidegger nimittää kotona ole-mattomuuden lakia kotiutumisen laiksi. Ja kuitenkin koti jäytää meitä, ei jätä meitä. Ja täten tunne kodin jatkuvasti pistona sisimmässämme. Se panee meidät, jopa vierailta tai ulkomailla oleskellessamme, etsimään kotia. Eikö pohjimmitaan samanlainen näkemys pannut myös Ortega y Gassetin vertaamaan teknologiaa satumaiseen tukilaitteistoon ja vaatimaan myös arkkitehteiltä samanlaisia luomuksia? Meidän ei pitäisi unohtaa, että sellaisen aparaatin luominen ei edellytä pelkästään tuota Ortegaa korostamaa tyytymättömyyttä meidän niin monella tapaa vähemmän kuin täydellisiä ruumiitamme kohtaan, vaan se on myös tietoinen ruumiin tarpeellisuudesta. Ja samoin henki on tietoinen monista vajavaisuuksista, mutta tietoinen myös kodin tarpeellisuudesta, tietoinen molemmista. Tämän vuoksi se rakastaa kotia, jopa oudossa ja tuntemattomassa ja rakastaa uudisasumista, kodin jäljittelyä vieraassa, mutta se rakastaa myös odottamatonta ja aikaisemmin näkemättömiä, jota se kohtaa uudessa maailmassa, johon se nyt on astunut, ja se tietää että ripustautuminen kotiin estää tätä rakkautta, ja siksi se rakastaa myös rohkeaa unohtamista. Tässä mielessä Heidegger voi sanoa, että koti on se, minkä olemme jättäneet taaksemme, ja mikä kuitenkin ei päästä meistä irti, ja mikä kutsuu meitä kuolevaisia asumiseemme.

Keskipakoiset ja keskihakuiset pyrkimykset sotivat ja kilpailevat meissä ihmisissä, meidän asumisessamme – ja niiden pitäisi sotia ja kilpailla myös rakentamisessamme. Ihmiset kadottavat itsensä, jos he eivät jää tielle, jos he eivät jää etsimään kotia.

*Suomentanut Pekka Passinmäki*

## Viitteet

1. Lyhennetty ja tarkistettu versio luennosta ”Unterwegs zur Heimat” (II. 6. 1998, Brandenburgische Technische Universität Cottbus), joka oli osa symposiumia ”Heideggerin ”Bauen Wohnen Denken””. Julk. ”In Search of Home”, *Bauen und Wohnen/Building and Dwelling. Martin Heidegger’s Foundation of a Phenomenology of Architecture*, toim. Eduard Führ. Waxmann, Münster 2000, s. 101–120.
2. Hessenin suurruhtinas Ernst Ludvig perusti 1899 Darmstadtin kaupunkiin kansainvälisten maailmannäyttelyiden mallia seurailevan, mutta näiden kaupallisuudesta erkanevan keskuksen sisustus- ja rakennussuunnittelijoille. Jugendin ja art nouveauun suosimisesta muistutun *Künsterkolonien* kokonaisuuteen kuului laaja rakennuskompleksi useine paviljonkeineen ja lukuisine mallihuoneineen. Nytemmin museoidussa taidekeskuksessa opiskeli 1900-luvun alussa esimerkiksi modernismin uranuurtaja Peter Behrens. – suom.huom.
3. Tekstiviittaukset teokseen *Darmstädter Gespräch: Mensch und Raum*, toim. Otto Bartning. Neue Darmstädter Verlagsanstalt, Darmstadt 1952, aina kun on tarkoituksenmukaista viitata esseeseen ”Bauen Wohnen Denken”, *Vorträge und Aufsätze*. Neske, Pfullingen 1954.
4. Vesa Jaaksin suomennos ”Rakentaa asua ajatella” tässä lehdessä.
5. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 7. p. Niemayer, Tübingen 1953, s. 188. Suomennos Reijo Kupiainen, *Oleminen ja aika*. Vastapaino, Tampere 2000.
6. Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, engl. Maria Jolas. Beacon, Boston 1969, s. 7.
7. Ks. esim. Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne ”Der Ister”*, *Gesamtausgabe*, vol. 53. Klostermann, Frankfurt am Main 1984, s. 54.
8. Martin Heidegger, *Gelassenheit*. Teoksessa *Gelassenheit*. Neske, Pfullingen 1959, s. 18. Suomennos Reijo Kupiainen, *Silleen jättäminen*. 23°45, Tampere 2002.
9. Keskustelu Hermann Rauschingin kanssa; sit. Joseph Wulf, *Die bildenden Künste im Dritten Reich, Eine Dokumentation*. Rowohlt, Hamburg 1966, s. 12.
10. Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Teoksessa *Holzwege*. Klostermann, Frankfurt/M. 1950, s. 30. Suomennos Hannu Sivenius, *Taideteoksen alkuperä*. Taide, Helsinki 1995.
11. *Gelassenheit*, s. 26.
12. Sit. Heidegger, Hebel – der Hausfreund. Teoksessa *Aus der Erfahrung des Denken. Gesamtausgabe*, Bd. 13. Klostermann, Frankfurt/M. 1983, s. 150.
13. *Gelassenheit*, s. 18.
14. *Gelassenheit*, s. 22.
15. Vrt. Hans Blumenberg, *Die Vollzähligkeit der Sterne*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1997, s. 33.
16. Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität und das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*. Klostermann, Frankfurt/M. 1983, s. 11.
17. Friedrich Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft* § 354. Suomennos J. A. Hollo, *Iloinen tie*. Otava, Helsinki 1989.
18. Ks. Martin Heidegger, *Andenken*. Teoksessa *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Klostermann, Frankfurt/M. 1971, s. 85–89; Hölderlins Hymne ”Andenken”, *Gesamtausgabe*, Bd. 52. Klostermann, Frankfurt/M. 1982, s. 189–191; Hölderlins Hymne ”Der Ister”, *Gesamtausgabe*, Bd. 54. Klostermann, Frankfurt/M. 1984, s. 156–170.
19. ”...nemlich zu Hauß ist der Geist / Nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimat. / Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.”





Martin Heidegger

# Rakentaa asua ajatella<sup>1</sup>

Koetamme seuraavaksi ajatella asumista ja rakentamista. Ei pidä luulla, että tämä rakentamisen ajattelemisen löytäisi rakennusehdotuksia tai antaisi edes rakentamisohjeita. Ajustuskokeilumme ei esitä rakentamista rakennustaiteesta ja -taidosta tai tekniikasta, vaan hellittämättä se seuraa rakentamista takaisin sille alueelle, mihin kaikki kuuluu, mikä *on*.

Kysymme: 1. Mitä on asuminen? 2. Millä tavalla rakentaminen kuuluu asumiseen?

I

Näyttää siltä, että vasta rakentamalla saavutamme asumisen. Rakentamisella on jokin tavoite, asuminen. Kuitenkaan kaikki rakennelmat eivät ole asumuksia. Sillat ja lentokonehallit, stadionit ja voimalaitokset ovat rakennelmia mutta eivät asumuksia; rautatieasema ja moottoritie, säännöstelypato ja kauppakeskus ovat rakennelmia mutta eivät asumuksia. Tästä huolimatta mainitut rakennelmat pysyvät osana asumistamme, joka ulottuu näihin rakennelmiin eikä suinkaan rajoitu asumuksiin. Rekkakuski on moottoritieellä kuin kotonaan, mutta hänen majapaikkansa ei ole siellä; työläisnainen on kuin kotonaan kehräämössä, kuitenkin se ei ole hänen asuntonsa; johtava insinööri on voimalaitoksessa kuin kotonaan, mutta hän ei asu siellä. Mainitut rakennelmat majoittavat ihmisen. Hän asuttaa niitä ja yhtä kaikki hän ei asu niissä, kun ainoastaan sitä kutsutaan asumiseksi, että majailamme jossakin majapaikassa.<sup>2</sup> Nykyisessä asuntopulassa helpottaa ja ilahduttaa varmasti jo tämä; asuinrakennukset tarjoavat kyllä katon päälle, asunnot voidaan nykyisin jopa jäsentää hyvin, ne ovat helppohoitaisia, sopivan hintaisia, ne voivat olla ilmavia, valoisia ja aurinkoisia, mutta: takaako jo asunto *asumisen*? Joka tapauksessa sellainenkin rakennelma, joka ei ole asunto, määritetty asumisesta, sikäli kuin se palvelee ihmisen asumista. Näin asuminen olisi joka tapauksessa päämäärä, joka edeltää kaikkea rakentamista. Asuminen ja rakentaminen pysyvät samassa suhteessa kuin päämäärä ja keino. Jos mielessämme kuitenkin on vain tämä, otamme

asumisen ja rakentamisen kahtena erillisenä toimena ja miellämme<sup>3</sup> näin jotakin oikein. Silti päämäärä-keino-mallilla miellämme samalla myös väärin meille olennaiset suhteet. Rakentaminen ei nimittäin ole vain keino ja väylä asumiseen, vaan itse rakentaminen on jo asumista. Kuka sanoo meille tämän? Kuka edes antoi meille mitan, jolla me asumisen ja rakentamisen olemusta mittailemme? Puhe jonkin asian olemuksesta tulee meille kielestä. Tämä kuitenkin edellyttää, että kunnioitamme kielen ominta olemusta. Sen sijaan ympäri maapalloa pauhaa hillitön mutta sujuva puhuminen, kirjoittaminen ja sanotun välittäminen. *Ihminen* on olevinaan kielen luoja ja mestari, vaikka *kieli* jääkin hänen valtiattarekseen. Ehkäpä ennen kaikkea juuri se, että ihminen kumoo tämän herruussuhteen, ajaa ihmisen olemuksen tilanteeseen, joka ei ole kodikas. On hyvä, että noudatamme puheissamme huolellisuutta, mutta tämä ei auta, jos kieli tässäkin palvelee vain ilmaisun välineenä. Korkein ja aina ensisijaisin kaikista puhutteluista on kieli, joka itsestämme käsin saa meidät ihmiset puhumaan.

Mitä sitten kutsutaan rakentamiseksi? Muinaisyläsaksalainen sana rakentamiselle, *buon*, tarkoitti asumista. Sana sanoo: jäädä, pysytellä. Meiltä on unohtunut verbin *bauen*, rakentaa varsinainen merkitys, nimittäin asuminen. Tästä on heikko jälki säilynyt saksan sanassa *Nachbar*, naapuri. *Nachbar* on *Nachgebur*, *Nachgebauer*, joku, joka asuu lähellä. Verbit *buri*, *büren*, *beuren*, *beuron* merkitsevät kaikki asumista, asuinsijaa. Vanha sana *buon* ei varmastikaan sano meille vain, että *bauen* on varsinaisesti asumista, vaan siinä on samalla vihje, miten meidän on siinä nimettyä asumista ajateltava. Kun puhumme asumisesta, olemme tottuneet mieltämään sen toimeksi, jonka ihminen toteuttaa monien muiden toimiensa ohella. Työskentelemme täällä, asumme tuolla. Emme pelkästään asu, se olisi lähestulkoon toimettomuutta, meillä on ammatti, teemme kauppaa, matkustamme ja asumme matkalla, milloin missäkin. *Bauen* tarkoitti alun perin asumista. Missä sana *bauen* vielä alkuperäisesti puhui, se sanoi samalla, *minne saakka* asumisen olemus ulottuu. *Bauen*, *buon*, *bhu*, *beo* on nimittäin saksan sanamme *bin* taivutusmuodoissa *ich bin*, minä olen, *du bist*, sinä olet, ja imperatiiveissa *bis* ja *sei*. Mitä sitten tarkoittaa *ich bin*? Vastauksen antaa vanha sana *bauen*, johon *bin* kuuluu: *ich bin* ja *du bist* tarkoittavat, että minä asun ja sinä asut. Miten sinä olet ja minä olen, miten me ihmiset *olemme* maan päällä, on *Buon*, asuminen. Ihmisenä oleminen tarkoittaa: olla kuolevainen maan päällä, mikä tarkoittaa: asua. Vanha sana *bauen* sanoo, että ihminen *on*, sikäli kuin hän *asuu*. Sana *bauen* tarkoittaa *samalla* myös: hoitaa ja huolehtia, erityisesti viljellä [*bauen*] peltoja ja viiniä. Näin *bauen* vain turvaa kasvua, joka itsestään kypsyy hedelmiinsä. *Bauen* ei hoitamisen ja huolehtimisen merkityksessä ole valmistamista. Sen sijaan laiva- tai tempelirakentaminen valmistaa tietyllä tavalla itse työnsä. Erona hoitamiseen, *bauen* on tässä pystyttämistä. Varsinainen *bauen*, asuminen, sisältää nämä molemmat tavat - *bauen* hoitamisena, latinaksi *colere*, *cultura*, ja *bauen* rakennelmien pystyttämisenä, *aedificare*. *Bauen* asumisena, siis maan päällä olemisena, säilyy ihmisen jokapäiväiselle kokemukselle ennalta tuttuna, kuten saksan kieli niin kauan: *Gewohnt*<sup>4</sup>. Siksi se väistyi asumisen monien toteutumistapojen, hoitamisen- ja pystyttämistoimien taakse. Nämä toimet ottivat vähitellen nimen *bauen* ja sen myötä



rakentamiskysymyksen yksin itselleen. Sanan *Bauen* varsinainen merkitys, asuminen, joutui unohduksiin.

Lähinnä näyttää siltä, että tapahtunut olisi vain esi-merkki pelkkien sanojen merkitysmuutoksista. Tosiasiassa siihen silti kätkeytyy jotakin ratkaisevaa: asumista ei koeta ihmisen olemisena; asumista ei lainkaan ajatella ihmisenä olemisen peruspiirteinä.

Sanan *bauen* varsinaisen merkityksen ”asua” alkupe- räisyyttä vahvistaa entisestään se, että kieli tavallaan ottaa merkityksen takaisin. Kielen keskeisissä sanoissa niiden varsinainen sanoma vaipuu helposti unohduksiin pääl- limmäisten merkitysten eduksi. Ihminen on tuskin edes miettinyt tämän esimerkin salaisuutta. Kieli ottaa ihmiseltä pois yksinkertaisen ja arvokkaan puheen. Näin kielen alku- peräisempi puhe ei mykisty, se vain hiljenee. Tosin ihminen ei tätä vaikenemista kunnioita.

Kuitenkin kun kuuntelemme, mitä kieli sanassa *bauen* sanoo, saamme kuulla kolme asiaa:

1. Rakentaminen on varsinaisesti asumista.
2. Asuminen on tapa, jolla kuolevaiset ovat maan päällä.
3. Asumisena rakentaminen kehittyi rakentamiseksi, joka huolehtii kasvusta – ja rakentamiseksi, joka pysyt- tää rakennelmia.

Kun mietimme näitä kolmea, niin kuulemme vihjeen ja pai- namme mieleemme tämän: Emme voi edes riittävästi *kysyä*, saati asianmukaisesti ratkaista, mitä rakennelmien rakenta- minen olemukseltaan on, jos emme ajattele sitä, että kaikki rakentaminen itsessään on asumista. Emme asu, koska olemme rakentaneet, vaan me rakennamme ja olemme rakentaneet, siinä määrin kuin asumme, eli olemme *asujina*. Missä asumisen olemus sitten on? Kuunnelkaamme vielä kerran kielen puhetta. Muinaissaksin *wuon*, goottien *wunian* merkitsi samaa kuin vanha sana *bauen*, rakentaa paikka johon jäädä, jossa pysytellä. Mutta goottien *wunian* sanoo selvemmin, miten tämä jääminen koetaan. *Wunian* tarkoittaa: olla tyytyväisenä rauhassa, tuoda rauhaan, jäädä siihen. Sana *Friede*, rauha merkitsi vapaata, *Freie*, *Frye* ja *fry* merkitsi: varjella vahingoilta ja uhilta, varjella – en- nalta... eli suojata. *Freien* tarkoitti oikeastaan suojaamista. Itse suojaaminen ei ole vain sitä, että suojattua ei kohdella kaltoin. Varsinainen suojaaminen on jotakin *positiivista* ja tapahtuu silloin, kun jokin jätetään etukäteen ennalleen omaan olemukseensa, erityisesti kun jokin pelastetaan ta- kaisin olemukseensa. Suojaaminen vastaa sanaa *freien*, kosia, mennä naimisiin: aidata [*einrieden*]. Asuminen, että on tuotu rauhaan [*Frieden*], tarkoittaa: jäädä aidatuksi suojaan [*Frye*], eli vapaaseen [*Freie*], joka suojaa jokaisen olemusta. *Asumisen peruspiirre on tämä suojaaminen*. Se läpäisee asumisen koko laajuudessaan. Kun vähänkin asiaa ajatte- lemme, se osoittaa meille, että ihmisenä oleminen perustuu asumiseen ja tietysti merkityksessä kuolevaisen viipyminen maan päällä.

Toki ”maan päällä” tarkoittaa jo ”taivaan alla”. Kum- pikin merkitsee *myös* ”olla jumalaisten edessä” ja sisältää ”kuulumisen ihmisten joukkoon”. *Alkuperäisestä* ykseydestä nämä neljä, maa ja taivas, jumalaiset ja kuolevaiset, kuu- luivat yhteen.

Maa on palveleva kantaja, kukoistava ja hedelmällinen,

levittäytynyt kallioihin ja vesiin, ilmaantunut kasveina ja eläiminä. Kun sanomme maa, jo silloin ajattelemme myös kolmea muuta, vaikka emme mieli näiden neljän ykseyttä.

Taivas on auringon kaartuva rata, kuun vaihteleva hahmo, tähtien muuttuva tuike, vuodenajat ja niiden vaihtu- minen, päivien valo ja hämäryys, öiden pimeys ja kajo, sään leppeys ja kurjuus, eetterin sinertävä syvyys ja pilvi- saatto. Kun sanomme taivas, jo silloin ajattelemme myös kolmea muuta, vaikka emme mieli näiden neljän ykseyttä.

Jumalaiset ovat jumaluudesta vihjaavia lähettiläitä. Näiden pyhä valta näyttää jumalan läsnäolossaan tai kätköi- hinsä vetäytyneenä. Kun mainitsemme jumalaiset, jo silloin ajattelemme myös kolmea muuta, vaikka emme mieli näiden neljän ykseyttä.

Kuolevaisia ovat ihmiset. Heitä kutsutaan kuolevaisiksi, koska he voivat kuolla. Kuoleminen tarkoittaa: kyetä kuo- lemaan *kuolemana*. Vain ihmiset kuolevat ja kuolevat jat- kuvasti, niin kauan kuin he ovat maan päällä, taivaan alla, jumalaisten edessä. Kun mainitsemme kuolevaiset, jo silloin ajattelemme myös kolmea muuta, vaikka emme mieli näiden neljän ykseyttä.

Tätä ykseyttä nimitämme *neliyhteydeksi*. Kuolevaiset *ovat* neliyhteydessä samalla kun he *asuvat*. Asumisen pe- ruspiirre on suojaaminen. Kuolevaiset asuvat niin, että he suojaavat neliyhteyden olemusta. Vastaavasti asuva suoja- minen on nelitahoista.

Kuolevaiset asuvat siinä määrin kuin he pelastavat maan, pelastavat siinä vanhassa merkityksessä, jonka jo Lessing tunsi. Pelastaminen ei vain tempaa jostakin vaarasta, pe- lastaminen tarkoittaa varsinaisesti: päästää jokin vapaaksi omassa olemuksessaan. Maan pelastaminen ei ole vain sen hyödyntämistä tai riistämistä. Maan pelastaminen ei mes- taroi maata eikä tee maasta alamaistaan, mistä olisi vain askel rajattomaan riistoon.

Kuolevaiset asuvat siinä määrin kuin he ottavat taivaan vastaan taivaana. He jättävät auringolle ja kuulle omat kul- kunsaa, tähdille ratansa, vuodenajoille siunauksensa ja anka- ruutensa, eivätkä he tee yöstä päivää ja päivästä levotonta hälinää.

Kuolevaiset asuvat siinä määrin kuin he odottavat jumalaisia jumalaisina. Toivoen he pitelevät näitä vasten odottamatonta. He odottavat vihjettä näiden tulemisesta eivätkä tunnista väärin merkkejä näiden puuttumisesta. He eivät tee itse jumaliaan eivätkä pyri epäjumalien palvontaan. Epäpyhässäkin he odottavat kadotettua pyhää.

Kuolevaiset asuvat siinä määrin kuin he saattavat oman olemuksensa – kykynsä kuolemaan *kuolemana* – tämän kyvyn käyttöön niin, että kuolema olisi hyvä. Saattaa kuo- levaiset kuoleman olemukseen ei kuitenkaan tarkoita kuo- leman asettamista päämääräksi pelkkänä ei minään; se ei myöskään tarkoita, että asuminen synkistyy sokeaksi lopun tuijotukseksi.

Maan pelastamisessa, taivaan vastaanottamisessa, ju- malaisten odottamisessa, kuolevaisten seurassa asuminen tapahtuu nelitahoisena neliyhteyden suojaamisena. Suoja- minen tarkoittaa: turvata neliyhteys olemuksessaan. Mikä otetaan turvaan, se täytyy katkeä. Entä missä asuminen säilyttää neliyhteyden olemusta, jos asuminen sitä suojaa? Miten kuolevaiset toteuttavat asumista tällaisena suoja- misena? Kuolevaiset eivät mitenkään pystyisi tähän, jos asuminen olisi vain pysähtymistä maan päälle, taivaan alle



Kuva Milla Törmä

jumalaisen eteen, kuolevien keskelle. Asuminen on ennemminkin pysymistä olioiden luona. Silloin kun asuminen on suojaamista, se säilyttää neliyhteyden niiden luona, missä kuolevaiset pysyttelevät: olioissa.<sup>5</sup>

Olioiden luona pysyminen ei kuitenkaan lisää jotakin viidettä mainittuun suojaamisen nelitahoisuuteen, päinvastoin. Pysyminen olioiden luona on ainut tapa, jolla nelitahoinen neliyhteydessä pysyminen kulloinkin yhteisesti toteutuu. Asuminen huolehtii neliyhteydestä, kun se tuo neliyhteyden olemuksen olioihin. Kuitenkin oliot itse kätkevät neliyhteyden *vain silloin*, kun ne itse *olioina* jätetään omaan olemukseensa. Miten tämä tapahtuu? Niin, että kuolevaiset hoitavat huolellisesti kasvavia olioita, että he erityisesti pystyttävät oliot, jotka eivät itse kasva. Huolehtiminen ja pystyttäminen ovat rakentamista kapeassa mielessä. Siinä määrin kuin *asuminen* säilyttää neliyhteyden olioissa, se on *rakentamista*. Näin saavumme toiseen kysymykseen:

## II

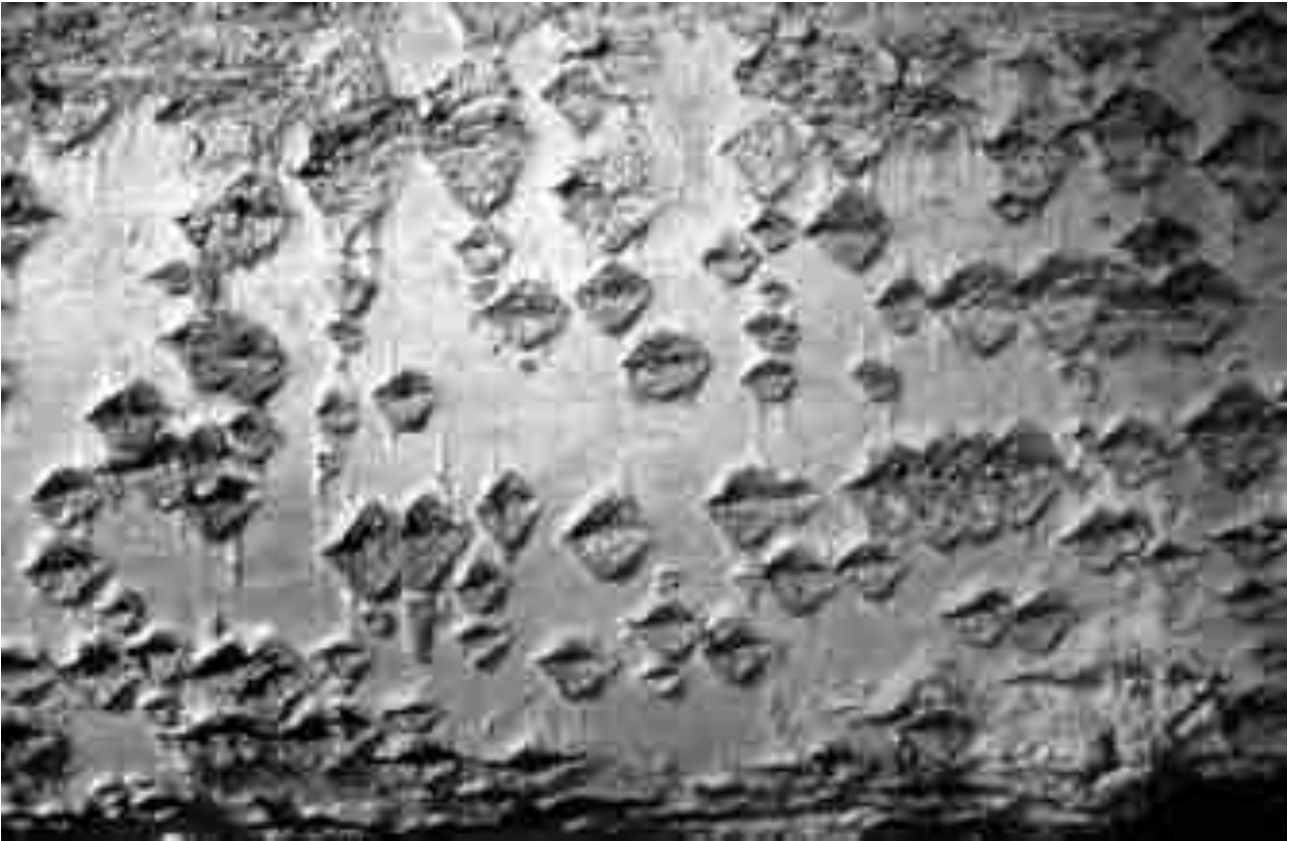
Miten rakentaminen kuuluu asumiseen?

Vastaus tähän kysymykseen selventää, mitä rakentaminen varsinaisesti on, kun sitä ajatellaan asumisen olemuksesta. Rajoitumme rakentamiseen olioiden pystyttämisen mielessä ja kysymme: mikä on rakennettu olio? Pohdintamme esimerkkinä palvelee silta.

Silta kaartuu ”keveänä ja jykevänä”<sup>6</sup> virran yli. Se ei vain yhdistä jo esillä olevia rantoja. Vasta kun silta ylittää virran, ranta nousee esiin rantana. Silta jättää ne nimenomaan vastatusten. Silta erottaa yhden puolen toista vasten. Rannat eivät myöskään supistu virran varrelle kiinteän maan yh-

dentekeviksi rajakaistaleiksi. Silta tuo rannat ja kummankin rantamaiseman takaiset tasangot virralle. Se tuo virran ja rannan ja maan keskinäiseen naapuruuteen. Silta *kokoaa* maan maaseutuna virran ympärille. Näin se saattaa virtaa halki jokilaakson. Siltapilarit lepäävät jokiuomassa, ne kantavat holvikaaria, jotka jättävät virran vesille juoksun. Soljukoot vedet rauhaisina ja eloisina, kuohukoot taivaan tulvat ukkoskuurojen tai kevättulvien ahnaina aaltolina holveissa, silta on valmis taivaan säille ja sen oikukkaalle olemukselle. Myös siellä missä silta kattaa virran, se pitää virrat kiinni taivaassa. Se lainaa virtoja toviksi holviportteihinsa vapauttaakseen ne jälleen.

Silta jättää virralle juoksun ja samalla takaa kuolevaisille tien maalta maalle mennessä. Sillat saattavat monin tavoin. Kaupungissa silta johtaa linnalta tuomiokirkolle, maaseutukaupungin edustalla silta kuljettaa vaunuja ja ajoneuvoja joen yli ympäröiviin kyliin. Vanhat kivisillat ja niiden vaatimattomat puronylitykset antavat kärryille tien viljelyksiltä kylään, kantavat puukuormat maanteiltä valtavyylille. Moottoriesilta on yhdistetty kaukoliikenteen laskelmoituun ja mahdollisimman nopeaan reittiverkkoon. Yhä uudelleen ja uudelleen silta saattaa ihmisen empivää ja hätäistä taivalta sinne tänne, jotta he saapuisivat toiselle rannalle ja lopulta, kuolevaisina, tuolle puolen. Silta kaartuu joskus korkein, joskus matalin kaarin virtojen ja kuilujen yli; kunnioittavatpa kuolevaiset kulkusillan kaartumista tai sitten unohtavat, että he, aina jo matkalla viimeiselle sillalle, pohjimmiltaan pyrkivät ylittämään tavanomaisen ja epäpyhän päästäkseen jumalaisen pyhyden eteen. Silta *keerää* kaartuvana ylikulkuna jumalaisten eteen. Näin käy huolimatta siitä, mietitäänkö näiden läsnäoloa erityisesti ja



Kuva Hanna Hyvönen

*kiitetäänkö* sitä näkyvästi kuten siltapyhimyksen figurissa, mielletäänkö se väärin tai sysätäänkö se jopa syrjään.

*Omalla* tavallaan silta *kokoaa* maan ja taivaan, jumalaiset ja kuolevaiset luokseen.

Saksan kielessä kokousta kutsuttiin vanhalla sanalla *thing*, käräjät. Silta on – nimittäin luonnehdittuna neliyhteyden kokouksena – *Ding*, olio. Tarkoitamme taatusti, että silta on ennen kaikkea ja varsinaisesti *pelkkä* silta. Jälkikäteen ja satunnaisesti se voi vielä ilmaista mitä vain. Tällaisena ilmauksena siitä sitten tulisi symboli, esimerkiksi kaikelle sille, mitä edellä mainittiin. Jos silta on aito, ei se kuitenkaan koskaan ole ensin pelkkä silta ja vasta sitten symboli. Yhtä vähän silta on ennalta vain symboli siinä mielessä, että se ilmaisisi jotakin, mikä ankarasti otettuna ei siihen kuulu. Kun otamme sillan ankarasti, se ei koskaan näyttäytyä ilmaisuna. Silta on olio ja *vain tämä*. Vain? Tänä oliona se kokoaa neliyhteyden.

Ajattelumme on varmaankin vanhastaan tottunut kiinnittämään olioiden olemuksen *liian niukasti*. Länsimaisessa ajattelussa tästä seurasi, että olio mielletään tuntemattomana X:nä, joka kantaa havaittavia ominaisuuksia. Tästä katsoen varmaankin kaikki, *mikä jo kuuluu tämän olion kokoavaan olemukseen*, ilmenee meille siihen jälkikäteen tulkittuna lisukkeena. Silti silta ei koskaan olisi voinut olla pelkkä silta, ellei se olisi olio.

Silta on varmasti *omalaatuinen* olio; se nimittäin kokoaa neliyhteyden *tavalla*, jolla se luo neliyhteydelle *sijan*. Mutta vain sellainen, mikä *itse* on jokin *paikka*, voi järjestää<sup>7</sup> sijan. Paikka ei ole esillä jo ennen siltaa. Tosin ennen siltaa virran varrella on monia kohtia, jotka jokin voi vallata. Yksi näistä antautuu *sillan* paikaksi. Silta ei siis vain joudu johonkin paikkaan, vaan itse sillasta syntyy paikka. Silta on olio, joka

kokoaa neliyhteyden luomalla sille sijan. Tästä sijasta määrittyvät paikat [*Plätze*]<sup>8</sup> ja tiet, jotka järjestävät tilan.

Oliot, jotka tällä tavalla ovat paikkoja, luovat aina ensin tilat<sup>9</sup>. Mitä saksan *Raum*, tila nimeää, sen sanoo sanan vanha merkitys. *Raum*, *Rum* tarkoitti uudisasutukselle tai leirille vapaaksi tehtyä<sup>10</sup> paikkaa [*Platz*]. *Raum* on jotakin järjestettyä, vapautettua, jossakin rajassa, kreikaksi *peras*. Rajalla jokin ei lakkaa, vaan rajassa jokin aloittaa oleskelunsa<sup>11</sup>, kuten kreikkalaiset tiesivät. Siksi on käsite *horismos*, horisontti eli raja. Tila on olennaisesti järjestettyä, se on päästetty rajoihinsa. Järjestetty tila luovutetaan ja liitetään, eli kootaan johonkin paikkaan, sillan kaltaiseen olioön. *Näin tilat saavat olemuksensa paikoista eivätkä 'tilasta'*.

Ennakkokäsityksemme nimittää rakennelmiksi olioita, jotka paikkoina luovat jonkin sijan. Niitä kutsutaan rakennelmiksi, koska ne tuottaa pystyttävä rakentaminen. Millaista tämän tuottamisen, rakentamisen on oltava? Sen koemme vasta, kun mietimme niiden olioiden olemusta, jotka kaipaavat rakentamista tuottamisena, että ne tulisivat valmiiksi. Nämä oliot ovat paikkoja, jotka luovat neliyhteydelle sijan, ne järjestävät kulloisenkin tilan. Paikkoina näiden olioiden olemuksessa on paikan ja tilan suhde, mutta myös paikan suhde ihmiseen, joka sen luona pysyttelee. Siksi koetamme nyt valaista näiden rakennelmiksi nimettyjen olioiden olemusta miettimällä lyhyesti seuraavaa.

Ensiksi: Missä suhteessa ovat paikka ja tila? Ja toiseksi: millainen on ihmisen suhde tilaan?

Silta on paikka. Tällaisena oliona se luo tilan, johon maa ja taivas, jumalaiset ja kuolevaiset pääsevät. Sillan luoma tila sisältää moninaisia paikkoja [*Plätze*] lähellä ja kaukana sillasta. Nämä paikat [*Plätze*] voidaan kuitenkin kiinnittää pelkkinä kohtina, joiden välillä pysyy mittaittava matka;



edelleen tämä matka, kreikaksi  $\sigma\tau\ \delta\iota\omicron\nu\nu$ , järjestyy pelkistä kohdista. Kohdista näin järjestetty on omanlaisensa tila. Stadionina, matkana se on, mitä sama sana *stadium* latinaksi sanoo, *spatium*, välinen tila. Läheinen ja kaukainen voivat näin tulla olioiden ja ihmisen välillä pelkäksi etäisyydeksi, tilojen väliseksi matkaksi. Tilassa, joka mielletään yksinomaan *spatiumina*, silta näyttää nyt pelkkänä jonakin josakin kohdassa. Tämä kohta voidaan koska tahansa varustaa jollakin muulla tai korvata pelkällä merkinnällä. Lisäksi tilasta joidenkin välisenä tilana voi korostua pelkkä jännityminen korkeuteen, leveyteen ja syvyyteen. Näin pelkistetyt, latinaksi *abstractum*, miellämme kolmen dimension puhtaana moninaisuutena. Mutta mitä tämä moninaisuus järjestää, se ei enää määrity matkana, ei ole enää *spatium*, vaan se on ainoastaan *extensio* – ulottuvuus. *Extensio* tila ohenee kuitenkin vielä kerran, nimittäin analyyttis-algebraaliseksi relaatioiksi. Tästä järjestyy mahdollisuus konstruoida moninaisuutta puhtaan matemaattisesti miten monella dimensiolla tahansa. Tätä matemaattisesti järjestettyä voidaan nimittää 'tilaksi'. Mutta 'tila' tässä mielessä ei sisällä tiloja ja paikkoja. Siitä emme löydä ollenkaan paikkoja eli sillan kaltaisia oliota. Sitä vastoin tiloissa, jotka paikka järjestää, tila on aina välinen tila ja tässä tila on edelleen puhtaana ulottuvuutena. *Spatium* ja *extensio* antavat aina mahdollisuuden mittailla oliota ja niiden järjestämää matkan, välimatkan ja suunnan mukaan sekä laskea näillä mitoilla. Missään tapauksessa mittaluvut ja niiden dimensiot eivät ole *perusta* paikkojen ja tilojen olemukselle vain siksi, että ne ovat *yleisesti* käyttökelpoisia kaikkeen ulottuvaan, joka ovat matemaattisesti mittailltavissa. Jopa moderni fysiikka joutui itse asioiden pakottamana mieltämään kosmisen tilan avaruudellisen väliaineen kenttäyhtälöiksi, missä kapaleet määritettiin dynaamisiksi keskuksiksi. Mutta tätä ei tässä voida selvittää.

Kuljemme päivittäin läpi tilojen, jotka ovat järjestyneet paikoista. Niiden olemus perustuu olioihin, jotka ovat rakennelmia. Jos huomioimme nämä suhteet paikkojen ja tilojen, tilojen ja tilan välillä, silloin saavutamme yhden kiinnepohjan tilan ja ihmisen suhteen miettimiseen.

Kun puhutaan ihmisestä ja tilasta, kuulostaa siltä kuin ihminen olisi yhdellä ja tila toisella puolen. Tila ja ihminen eivät sentään ole vastakkain. Tila ei ole ulkoinen kohde eikä sisäinen elämys. Ei ole ihmisiä ja heidän lisäksi *tilaa*. Jos sanon "ihminen" ja ajattelen tällä sanalla jotakuta, joka on ihmisen tavalla eli asuu, silloin nimeän tällä nimellä "ihminen" juuri pysymisen neliyhteydessä olioiden luona. Myös silloin, kun olemme suhteessa olioihin, jotka eivät ole käsiemme ulottuvilla, pysymme olioiden itsensä luona. Emme miellä kaukaisia oliota pelkästään sisäisesti – kuten opetetaan – ikään kuin mielikuvat kaukaisten olioiden vastineina vilahtelisivat päässämme. Kun me nyt – me kaikki – tästä lähin ajattelemme Heidelbergin vanhaa siltaa, silloin tuon paikan saaminen ajatuksiimme ei ole pelkkä elämys läsnäolevassa persoonassa, paremminkin se kuuluu ajattelumme oleskeluun mainitulla sillalla, joka näin *itse kannattelee* etäisyyttä tähän paikkaan. Tästä lähin olemme siellä sillan luona emmekä tietoisuudessamme jonkin mielensällön luona. Vastedes voimme olla jopa paljon lähempänä jokaista siltaa ja sillan järjestämää tilaa kuin kukaan, joka sitä päivittäin käyttää yhdentekeväenä virran ylikulkuna. Tilat ja niiden mukana 'tila' ovat kuolevaisten pysymisessä

jo järjestyneet. Tilat avautuvat niin, että ne päästetään ihmisen asumiseen. Kuolevaiset *ovat*. Tämä tarkoittaa: *asuessaan* he kannattelevat tiloja, perustanaan pysyminen olioiden ja paikkojen luona. Ja vain koska kuolevaiset olemuksensa mukaan kannattelevat tiloja, he voivat kulkea tilojen läpi. Kulkemalla emme suinkaan luovu pysymisestämme. Pikemminkin kuljemme alituisesti tilojen läpi niin, että emme ole niistä poissa, koska me pysymme samalla jatkuvasti läheisten ja etäisten paikkojen luona. Kun kuljen salin ovelle, olen jo siellä ja tuskin voisin sinne mennä, ellen jo olisi siellä. En koskaan ole vain tässä tänä koteloituna kehona, vaan olen siellä, eli tilaa jo kannattelemassa, ja vain näin voin kulkea sen läpi.

Silloin kun kuolevainen "menee itsensä", hän ei jätä kuulumistaan neliyhteyteen. Kun me tutkiskellemme itseämme – kuten sanotaan – tulemme oliosta takaisin itseemme *hylkäämättä* olioiden luona pysymistä. Masenustiloissa ei olisi mahdollista menettää yhteyttä olioihin, ellei myös tähän tilaan kuuluisi se, mitä se inhimillisenä on, pysyminen olioiden *luona*. Vain jos tämä pysyminen jo määrittää ihmisen olemista, voivat oliot, joiden luona olemme, myös olla puhuttelematta meitä, olla enää koskettamatta meitä.

Ihmisen suhde paikkoihin ja niiden kautta tiloihin nojautuu asumiseen. Ihmisen ja tilan suhde ei ole mitään muuta kuin olennaisesti ajateltu asuminen.

Kun kokeillulla tavalla pohditaan paikan ja tilan suhdetta, mutta myös ihmisen ja tilan suhdetta, lankeaa valollaista olioiden olemukseen, jotka ovat paikkoja ja joita nimitetään rakennelmiksi.

**S**ilta on tällainen olio. Paikka päästää maan ja taivaan, jumalaisten ja kuolevaisten ykseyden yhteen sijaan järjestelemällä sijan tiloiksi. Paikka järjestää neliyhteyden kahdessa merkityksessä. Paikka *hyväksyy* ja *järjestelee* neliyhteyden. Kumpikin, nimittäin tilan järjestäminen hyväksymisenä ja tilan järjestäminen järjestelynä kuuluvat yhteen. Tänä kahtalaisena tilan järjestämisestä paikka on neliyhteyden turva tai kuten saksa sana *Hut* sanoo: *Huis, Haus*, talo. Tällaisten paikkojen kaltaiset oliot majoittavat ihmisten pysymistä. Tällaiset oliot ovat majapaikkoja, mutta eivät välttämättä asuntoja suppeassa mielessä.

Tällaisten olioiden tuottaminen on rakentamista. Rakentamisen olemus nojaa siihen, että rakentaminen vastaa näiden olioiden laatua. Ne ovat paikkoja, jotka luovat tilat. Koska rakentaminen pystyttää paikkoja, se on tilojen perustamista ja liittämistä. Koska rakentaminen tuottaa paikkoja, asuintilojen liittäminen tuo välttämättä myös tilan *spatiumina* ja *extensio* rakennelmien oliolliseen rakenteeseen. Siitä huolimatta rakentaminen ei koskaan muotoile 'tilaa'. Ei välillisesti eikä välittömästi. Yhtä kaikki, koska rakentaminen tuottaa oliota paikkoina, se on lähempänä tilojen olemusta ja 'tilan' olemuksen syntyperää kuin kaikki geometria ja matematiikka. Rakentaminen pystyttää paikkoja, jotka järjestävät neliyhteydelle sijan. Rakentaminen *vastaanottaa ohjeet* paikkojen pystyttämiseksi ykseydestä, johon maa ja taivas, jumalaiset ja kuolevaiset yhdessä kuuluvat. Rakentaminen *omaksuu* neliyhteydestä mitan kaikelle mittailulle ja jokaiselle mittaamiselle niissä





Kuva Heidelbergin kaupunki, Heidelbergin Alte Brücke

tiloissa, jotka kulloinkin perustetulle paikalle järjestetään. Rakennelmat säilyttävät neliyhteyden. Ne ovat olioita, jotka omalla tavallaan suojaavat neliyhteyttä. Neliyhteyden suojaaminen, maan pelastaminen, taivaan vastaanottaminen, jumalaisten odottaminen, kuolevien seuraaminen, tämä neliyahoinen suojaaminen on asumisen yksinkertainen olemus. Näin aidon rakennelman olemusta leimaa asuminen ja se majoittaa tämän olemuksen.

Edellä luonnehdittu rakentaminen on erityistä asumisen hyväksymistä. Jos rakentaminen todella *on* asumisen hyväksymistä, silloin se *on* jo vastannut neliyhteyden puhutteluun. Tähän vastaamiseen perustuu kaikki suunnitteleminen, joka puolestaan avaa piirustusten luonnostelulle sopivan alueen.

Kun yritämme ajatella pystyttävän rakentamisen olemusta asumisen hyväksymisestä, koemme selkeämmin, mihin tällainen tuottaminen nojautuu ja millaisena rakentaminen toteutuu. Olemme tottuneet pitämään tuottamista toimena, josta seuraa tulos, valmis rakennus. Voimme mieltää tuottamisen näin: tavoitamme jotakin oikeaa emmekä kuitenkaan kohtaa sen olemusta, joka tuo tänne, tuo esiin. Rakentaminen nimittäin tuo neliyhteyden *tänne* johonkin oloon, siltaan, ja tuo olion *esiin* jonakin paikkana jo läsnäolevaan, mikä vasta nyt tämän paikan *kautta* järjestyy.

Tuottaminen on kreikkaksi *tekto*. Juureltaan *tec* tämä verbi kuuluu sanaan *tekne*, tekniikka. Tämä ei merkinnyt kreikkalaisille taidetta eikä käsityötä, vaan jonkin näyttäytymisen hyväksymistä jonakin jollakin tavalla läsnäolevassa. Kreikkalaiset ajattelivat *tekneä*, tuottamista, näyttäytymisen hyväksymisenä. Tämä näin ajateltu *tekne* kätkeytyy

vanhastaan arkkitehtuurin tektonisuuteen. Yhä edelleen se kätkeytyy erityisesti moottoritekniikan teknisyyteen. Rakentavan tuottamisen olemusta ei voida riittävästi ajatella rakennustaiteesta eikä insinöörirakentamisesta eikä pelkästä molempien yhdistelmästä. *Silloinkaan* rakentava tuottaminen ei ole määritetty sopivasti, jos haluamme ajatella sen alkuperäisen kreikkalaisen *tekne* merkityksessä *vain* näyttäytymisen hyväksymisenä, mikä sovittaa tuotetun läsnäolevana jo läsnäolevaan.

Olemukseltaan rakentaminen on asumisen hyväksymistä. Rakentamisen olemus toteutuu paikkojen pystyttämisessä niiden tiloja liittämällä. *Vain jos kykenemme asumaan, voimme rakentaa*. Ajatelkaamme hetki schwarzwaldilaista maataloa, jonka rakensi vielä talonpoikainen asuminen yli kaksisataa vuotta sitten. Talon on tehnyt sopivaksi uupumaton kyky päästää maa ja taivas, jumalaiset ja kuolevaiset *yksinkertaisesti* olioihin. Kyky on asettanut talon tuulensuojaiselle rinteelle kohti päivää niittyjen keskelle lähteen lähelle. Se on antanut sille leveän ja liioitellun päänukaton, jonka sopiva kaltevuus kestää lumikuorman ja pitkälle alas ulottuvana suojelee kamareita pitkien talviöiden myrskyiltä. Se ei ole unohtanut alttarinurkkausta yhteisen pöydän takaa, se on järjestänyt kamareihinsa pyhitetyt paikat lapsivuoteelle ja kuolinpuulle, kuten siellä kutsuttiin ruumisarkkua, ja näin se on saman katon alle luonnostellut pääpiirteet eri sukupolvien kulkuun halki aikojen. Maatalon on rakentanut asumisesta kumpuava käsityö, joka käyttää työkalujaan ja tykötarpeitaan yhä olioina.

Vain jos kykenemme asumaan, voimme rakentaa. Viittaus maataloon Schwarzwaldissa ei mitenkään tarkoita,

että meidän pitäisi ja voisimme palata takaisin tällaisten talojen rakentamiseen, se vain havainnollistaa yhtä *ollutta* asumista, miten *se* kykeni rakentamaan.

Asuminen kuitenkin on olemisen *peruspiirre*. Sen mukaan kuolevaiset ovat. Ehkä tämä asumista ja rakentamista pohtiva kokeilu valaisi entistä selkeämmin, että rakentaminen kuuluu asumiseen ja saa olemuksensa asumisesta. Riittävästi saavutetaan, jos asuminen ja rakentaminen tulevat *kysymisen arvoisiksi* ja ovat näin jotakin *ajattelemisen arvoista*.

Tässä käyty ajatuskulkua osoittaa, että ajattelemisen kuuluu asumiseen samassa mielessä kuin rakentaminen, tosin toisella tavalla.

Rakentaminen ja ajattelemisen ovat aina omalla tavallaan asumiselle väistämättömiä. Kumpikin on riittämätön asumiseen, niin kauan kuin ne eriyttävät pyrkimyksensä, sen sijaan, että kuuntelisivat toisiaan. Tähän ne kykenevät, kun ne kumpikin, asumiseen kuuluvat rakentaminen ja ajattelemisen, jäävät rajoihinsa ja tietävät, että niin toinen kuin toinenkin tulevat pitkän kokemuksen ja väsymättömän harjoittelun työpajasta.

Koetamme pohtia asumisen olemusta. Ensimmäinen askel tälle tielle oli kysymys: millaista on asuminen tänä vaikeana aikana? Puhumme kaikkialla ja perustellusti asuntopulasta. Emmekä vain puhu, tartumme työhön. Koetamme poistaa pulan hankkimalla asuntoja, vaatimalla asuntorakentamista, suunnittelemalla koko rakennusalaan. Niin kovaa ja katkeraa, niin tukahdutettua ja uhkaavaa kuin asuntojen puute onkin, *varsinainen asumisen pula* ei muodostu asuntojen puutteesta. Varsinainen asuntopula on vanhempi kuin maailmansodat ja niiden tuhot, vanhempi kuin maan väkiluvun kasvu ja teollisuustyöläisten asema. Varsinainen asumispula perustuu siihen, että kuolevaiset vieläkin etsivät asumisen olemusta, että heidän *on ensin opittava asumaan*. Entä jos ihmisen kodittomuus muodostuu siitä, että ihminen ei mieti *varsinaista* asuntopulaa *pulana*. Silti jos ihminen *mieltii* kodittomuuttaan, se ei enää olekaan kurjuutta. Se on, oikein miettien ja hyvin pitäen, ainoa puhuttelu, joka *kutsuu* kuolevaisen asumiseen.

Miten muuten kuolevainen voisikaan tähän puhutteluun vastata kuin niin, että hän koettaa *omalta* osaltaan toteuttaa asumisen olemuksen? Hän toteuttaa tämän, kun hän asumisesta rakentaa ja asumiselle ajattelee.

### Suomentanut Vesa Jaaksi

## Suomentajan huomautukset

1. Esitelmä "Bauen Wohnen Denken" (1954). Teoksessa *Vorträge und Aufsätze*. Neske, Pfullingen 1990, s. 139–156.  
Suomennoksen työstämisessä sain korvaamaton apu Jarkko S. Tuusvuorelta ja Pekka Passinmäeltä. Pekka luovutti käyttööni oman käsikirjoituksensa tekstin alkuosasta, johon Lauri Mehtonen oli tehnyt osuvia huomautuksia. Hyödynsin näistä kaiken, minkä osasin. Kiitos kaikista kommentteista.  
Alkuperäisen tekstin rinnalla vertailin hankalia kohtia ruotsinnokseen ja englanniksi käännettyyn tekstiin. *Bygga bo tänka* (Richard Matz; Rabén & Sjögren 1974), *Nordisk Arkitekturforskning* no. 1. 1994, s. 89–98; *Building Dwelling Thinking* (Albert Hofstadter; Harper Colophon Books 1971), <http://pratt.edu/~arch543p/readings/Heidegger.html>.
2. Heidegger käyttää runsaasti erilaista asumiseen liittyvää sanastoa, joka ei täysin asetu suomen kieleen. Tällaisia ovat esimerkiksi sanat *wohnen* asua, *bewohnen* asuttaa, *Wohnen* asuminen, *Wohnung* asumus, asunto, *Haus* koti, *behausen* majoittaa, (myöhemmin myös *Behausung* majoipaikka), *Unterkunft* majoipaikka, *innehaben* majoilla. Varsinkin sana *Unterkunft* tarjoaa mahdollisuuden lukea pidemmälle, koska se sisältää runsaasti sävyjä yksinkertaisesta suojapaikasta, katosta pään päällä kohti turvapaikkaa ja majoipaikkaa. Yksinkertaisessa merkityksessä sanonta "katto pään päällä" kokoa monia myöhemmin asumiseen kytkettäviä merkityksiä, erityisesti suojaamista. Suojana *Unterkunft* on suoja sateelta, turva tuulilta, varjo paahteelta. Samalla se on myös yksinkertaisesti pelkkä katto pään päällä.
3. Sanojen *vorstellen* ja *verstellen* suomentaminen menettää väkisin jokin siitä jännitteestä, joka sanoissa on. Koska sanoja ei käsitellä tässä temaattisesti, olen suomentanut ne yksinkertaisesti *vorstellen* mieltää ja *verstellen* mieltää väärin. Vastaavasti *Vorstellung* on mielikuva.
4. Suomennokseen on mahdotonta saada mukaan sanan *Gewohnen* kytkeä asumiseen (*wohnen*). Sama koskee myös sanoja *gewohnen* totunut ja *gewöhnlich* tavanomainen.
5. Heidegger käyttää tässä rinnakkain eri muotoja sanasta *aufhalten*. Sävyjä on vaikea saada suomennettua ja samalla säilyttää sanojen välinen yhteys. Väliaikainen pysähtyminen (*Aufenthalten*), ikään kuin olisimme matkalla jonnekin, tuo esiin sanan yhden puolen, mutta välittömästi seuraavassa lauseessa sama sana tarkoittaakin pidempiaikaista oleskelua, jopa kotiutumista. Ja edelleen, seuraavassa lauseessa, refleksiivimuodossa *sich aufhalten*, kyse on jo viiptymisestä. – Heidegger kytkee tällä sanalla yhteen sanojen *bauen* ja *wunian* merkityksiä. *Bauen* oli aiemmin *sich aufhalten*, eli pysyillä. *Wunian* vastaavasti *bauen das Sich-Aufhalten*, rakentaa pysyvä(mpi) olinpaikka.
6. Sitaatti Hölderlinin runosta "Heidelberg" (1800), sen toinen säkeistö:  
"Wie der Vogel des Walds über die Gipfel fliegt./Schwingt sich über den Strom, /wo er vorbei dir glänzt, /Leicht und kräftig die Brücke, /Die von Wagen und Menschen tönt." Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe I*, toim. Günter Mieth 1970. 3. p. Hanser, München 1981, s. 280–1. Suomeksi esimerkiksi näin: "Kuten metsälinnut latvusten yllä/ virran yli kaartuu/ sinua loistavampi/ kevyt ja jykevä silta/ joka vaunuista ja ihmisistä raikaa." Heidelbergin kaupungin vanha silta eli Karl-Theodor-Brücke rakennettiin 1786–8.
7. Sana *Einräumen* on tilan kannalta keskeinen. Olen suomentanut sen sanalla "järjestää". Sanan ensimmäisissä esiintymissä tähän voidaan lukea myös arkisempia merkityksiä, kuten sijoittaa, panna paikoilleen ja tässä mielessä järjestää tai järjestellä, esimerkiksi huonetta. Toisessa merkityksessä *einräumen* on luovuttamista, myöntämistä, pois antamista. Myöhemmin Heidegger täsmentää sanan merkityksen näihin molempiin suuntiin. Se on tilan järjestämistä tilan luovuttamisen mielessä (*zulassen*), paikan antamisen mielessä, mutta myös sitä järjestelyä, jota tilassa tehdään (*einrichten*).
8. Sanojen *Platz* ja *Ort* välistä merkityseroa on vaikea johdonmukaisesti sovittaa suomennokseen. Käytän kummastakin suomennosta "paikka", mutta sana *Platz* on lisätty hakasulkeisiin kaikissa esiintymissään.
9. Saksan sana *Räume* voi viitata myös huoneisiin tai asuutiloihin. Vaikka tämä viittaus onkin joihinkin kohtiin luettavissa, olen suomentanut sanan johdonmukaisesti monikossa "tilat".
10. Heidegger käyttää sanaa *freimachen*, tehdä vapaaksi, vapauttaa, selvittää, mutta myös raivata. Myös seuraavan lauseen *freigeben* vapauttaa, on vahvasti yhteydessä sanaan *frei* vapaa, jonka merkitystä Heidegger aiemmin avasi. Tämän mukaan *frei* on varsinaisesti suojaamista tai suojauttua. Olen suomennoksessa noudattanut ilmeisintä vaihtoehtoa, mutta jaksoon on täysin mahdollista lukea myös suojaamisen merkitys. – "*Raum, Rum* tarkoitti uudisasutukselle tai leirille suojaksi tehtyä paikkaa. Tila on jotakin järjestettyä, suojaksi annettua, jossaakin rajassa..."
11. Suomennon sanan *Wesen* pääsääntöisesti perusermerkityksessä olemus. Monesti ajatukseen on kuitenkin luettavissa mukaan verbin *wesen* merkitys, oleskella tai oleilla. Silloin ei niinkään viitata olemukseen jonakin metafysisenä, vaan siihen tapaan, miten jokin oleskellen viiptyy olevassa.



Wittgensteinin ja Paul Engelmännin suunnitteleman Haus Wittgensteinin (Kundmangasse 19, Wien) interiööriä.  
Kuva Wittgenstein-arkisto, Helsingin yliopiston filosofian laitos

# Onko luonto konservatiivinen?

## Wittgenstein ja Heidegger arkkitehtuurista ja runoudesta

Wittgensteinin ja Heideggerin filosofoiden välillä on sekä mielenkiintoisia yhtäläisyyksiä että merkittäviä eroja. Eräs yhtäläisyys on, että molemmat olivat kiinnostuneita arkkitehtuurista. Toinen on, että molempien tuotantoa syytetään toisinaan konservatiivisesta suuntautumisesta (millä on entisen natsin Heideggerin tapauksessa synkkiä implikaatioita). Haluan tässä kirjoituksessa tarkastella sitä, mitä Wittgenstein ja Heidegger sanoivat arkkitehtuurista; yhteyttä, jonka molemmat näkivät hyvän arkkitehtuurin ja luonnon välillä; sekä kysymystä, merkitseekö tämä jonkinlaista puolueellisuutta tai muunlaista heikkoutta heidän arkkitehtuurifilosofioissaan (jos niitä voi sellaisiksi sanoa). Aloitan tarkastelemalla Heideggerin jokseenkin omaehtoista arkkitehtuuria koskevaa ajattelua ja osoitan, miten se vertautuu tiettyihin Wittgensteinin ajatuksiin. Koska Heidegger liittyy arkkitehtuurin eksplisiittisesti runouteen, sanon myös jotakin tästä kytköksestä ja siitä, mitä sanottavaa erällä runoilijoilla on ollut arkkitehtuurista. Myöhemmin nojaan näihin pohdiskeluihin korostaakseni, että luonnon ohjailtavaksi jättäytyminen, jota Heidegger ja Wittgenstein suosittelevat arkkitehteille, ei välttämättä ole konservatiivista, jos sitä voidaan ylipäätään määritellä tai luonnehtia.

### Heidegger rakentamisesta

Kirjoituksessaan ”Rakentaa asua ajatella” Heidegger punnitsee asumisen suhdetta rakentamiseen. Hän sanoo, että asuminen on rakentamisen päämäärä, vaikka kaikki rakennukset eivät olekaan asumuksia (edes asutuissa taloissa ei välttämättä tapahdu asumista). Mutta ”rakentaminen on jo itsessään asumista.”<sup>1</sup> Joten tiettyssä mielessä rakentaminen on eräs asumisen osa, ja toisessa mielessä se on keino asua. Kenties kolmannessa mielessä rakentaminen on asumista (ks. *RAA* 54). Meidän täytyy selvästikin ajatella hieman sitä, mitä Heidegger tässä tarkoittaa ja kuinka hän käyttää kieltä. Sen ymmärtämistä auttaa Heideggerin merkitystä ja kieltä koskevien näkemysten tarkasteleminen yleisemmin.

Kieli, käsitettynä oikein, kertoo meille ”asian olemuksesta”, hän sanoo (*RAA* 53). Ainakin osa siitä, mitä kielen ymmärtäminen oikein tarkoittaa, on sen tajuamista, että me emme muokkaa ja hallitse kieltä, vaan se hallitsee meitä. On vaikeaa päättää, miten tulkita tämä; mutta sallikaa minun kokeilla ajatusta, että ainoa merkitys, joka on olemassa, on kielessä; ja tämä merkitys on tietenkin olemassa kenestäkään meistä riippumatta ja ennen syntymäämme. Maailman tavoin se on meille annettu, ja vaikka voimme manipuloida sitä eri tavoin, emme voi muuttaa niitä rajoja, jotka sillä sattuu olemaan.

Heideggerin ajatus, että kieli kertoo meille asian olemuksesta, ainakin muistuttaa Wittgensteinin ajatusta, että kielioppi ilmaisee asian olemuksen<sup>2</sup>. Mutta Heidegger on paljon kiinnostuneempi etymologiasta kuin Wittgenstein – kenties siksi, että etymologia voi paljastaa ei vain sanan käyttötavan, kuten sen kieliopin tutkimuksen on tarkoitus tehdä, vaan myös sen käytön kehityskaaren. Wittgenstein hylkää niinsanotun augustinolaisen taipumuksen samaistaa sana johonkin oloon, jonka on tarkoitus olla sen merkitys. Voisimme nimittää tätä taipumusta myös metafyyksiseksi tai realistiseksi. Sen sijaan Wittgenstein kannattaa eräänlaista katseen kiinnittämistä siihen, miten todella käytämme sanaa, ja niihin mahdollisiin käyttötapoihin, joiden voimme ja emme voi kuvitella olevan mielekkäitä. Katsomisen suosittelu ei takaa, että näemme mitään erityistä, joten tässä mielessä Wittgenstein ei kiistä realismia, mutta hänen vaikuttimensa on selvästi melko lailla metafysiikan vastainen.

Heideggerin voidaan tulkita vievän tämän katsomisen astetta pidemmälle, tai ehkä vain toiseen suuntaan, keskittymällä historialliseen ulottuvuuteen. Tämän voidaan nähdä täydentävän, ja siten parantavan, Wittgensteinin hanketta, mutta se tuo mukanaan tiettyjä uusia vaaroja. Etymologia ei ole eksakti tiede; se saattaa Heideggerin harjoittamana olla valikoivaa puolueellisella tai kehämäisellä tavalla; ja se on varsin spesifiä kunkin yksittäisen kielen suhteen, mikä saattaa muuttaa syvällisen kieliopillisen tutkimuksen pinnalliseksi arkikielen tutkimukseksi. Eräs syy, miksi arkikielen tutkimus on epäsuosittua, on se, että tällainen tutkimus voi vaikuttaa hyvin konservatiiviselta. Miksi sen, mitä tavalliset ihmiset sattuvat sanomaan, pitäisi sitoa meitä? Wittgenstein ei ole kiinnostunut niinkään tästä kuin siitä, mikä on *meistä* ymmärrettävää. Siksi hän tarkastelee sitä, miten me tavallisesti käytämme kieltä. Historiallisen osatekijän tuominen filosofiseen tutkimukseen on kuitenkin altista lisäämään konservatiivisia taipumuksia kielelliseksi tutkimukseksi käsitetyssä filosofiassa.

On tarpeetonta sanoakin, että Heideggerin katse on paljon syvemmällä kuin pinnallisessa ja arkisessa. Tämä on eräs syy siihen, että hän katsoo historiallisesti, kaivaakseen esiin miellelyhtymät ja kytkökset, joita käyttämässämme kielessä on halusimmepa sitä tai emme, ja riippumatta siitä, että olemme niistä vain harvoin tietoisia. ”Ajattelumme on varmasti vanhastaan tottunut kiinnittämään olioiden olemuksen *liian niukasti*.” (*RAA* 56). Kielifilosofian, edes arkikielen filosofian, ei itse ole pakko olla arkista tai pinnallista.

Mitä Heideggerin tutkimukset ja ruodinnat siis paljastavat? Asuminen on maan asuttamista, tavanomaisen elämän elämistä. Voitaisiin luullakseni sanoa: asujan elämänmuoto on tunnistettavasti tai selkeästi inhimillinen.



Tämä tarkoittaa viljelemistä, sekä siinä merkityksessä, että maata, joka on kotimme, hoidetaan ja siitä huolehditaan, ja siinä mielessä, että rakennamme, viljelemme kasveja ja pystytämme rakennuksia. Me teemme tämän kuitenkin tiettyssä kontekstissa: maan ja sen paikallisten erityispiirteiden kontekstissa, mutta myös ihmisyytemme ja kuolevaisuutemme, toisin sanoen kuoleman, kontekstissa sekä yhteydessä yläpuolellamme olevaan tähtitaivaaseen ja jumaluuksiin, joihin se meidät innoittaa uskomaan. Ja asuminen on olemista kotonaan, elämistä rauhan ja vapauden tilassa. Tämä ei tarkoita vain sitä, että itse olemme vapaana ulkopuolisilta hyökkäyksiltä, vaan sitä, että jätämme rauhallisesti ympärilämme olevan vapaaksi suojellen ja viljellen sitä. Todellinen asuminen, sellaisena kuin Heidegger käsittää sen, on sopusoinnussa yllä hahmotellun kontekstin kanssa.

Tällaiseen kontekstiin rakennukset nousevat. Niiden olemista määrittää osittain tämä konteksti, ja tietenkin ne itse omalta osaltaan auttavat tekemään kontekstin tai maailman sellaiseksi kuin se on. Maan, taivaan, kuolevaisten ja jumalaisten perusta pysyy. Mikä tahansa rakennus, sanokaamme silta, liittyy näiden neljän olennaisuuden kontekstiin ja on siten suhteessa niihin. Niiden suhde siltaan on jotakin, mikä niiden välillä on yhteistä, ja tässä mielessä silta saattaa ne yhteen, aivan kuten se saattaa meidät yhteen niiden kanssa. Paikkana, missä elämme, ja työkaluna tai kalusteena, jota käytetään elämässämme, rakennus suhteuttaa meidät näin maailmaamme (vapaasti, rauhallisesti ja sopusointuisesti, jos se on rakennus eikä loukko). Elämämme asuu rakennuksissa, vaikka ne eivät olisikaan kirjaimellisesti asumuksia.

Jotkin Heideggerin olemusta koskevista väitteistä saattavat näyttää todistamattomilta tai jopa tyhjiltä. Heidegger ei ole kovinkaan kiinnostunut todistamisesta. ”Kaikki todistaminen on aina vain jälkitoimi ennako-oletusten perusteella. Kunhan nämä on tehty, kaiken voi todistaa.”, hän sanoo.<sup>3</sup> Tärkeintä on siis saada alkuolettamuksemme oikeiksi tai korvatuiksi jollakin muulla kuin pelkillä oletuksilla. Heidegger omistaa filosofiset yrityksensä totuuden keräämiselle (joka on samankaltaista kuin myöhemmän Wittgensteinin tapa kerätä kielenkäytöstä esimerkkejä, jotka me kaikki hyväksyisimme). Ja ajatus, että rakennukset nousevat ihmiselämästä ja ottavan osaa siihen, on varmasti kiistämätön. Täytyy myöntää, että on olemassa ainakin suurin piirtein Heideggerin kuvauksen kaltainen konteksti. On eri kysymys, pitäisikö meidän tai arkkitehtien kiinnittää siihen huomiota, mutta voidaan helposti kuvitella, että tästä kieläytyminen näyttää pelkästään ahdaskatseiselta.

Seuraako tästä mitään käytännöllistä? Luentonsa alussa Heidegger sanoo, että ”[ei] pidä luulla, että tämä rakentamisen ajattelemisen löytäisi rakentamishdotuksia tai antaisi edes rakentamisohjeita” (RAA 1). Luentonsa lopuksi hän kuitenkin esittää kutsun asumiseen, joka on hänen mukaansa saavutettava ajattelemalla asumiselle ja rakentamalla asumisesta. Kun ajattelemme, tai kun ajattelemme oikein, katsoen ympärillemme ja pohdiskellen, tulemme tällöin asumaan, toisin sanoen elämään rauhassa ja vapaina, sopusoinnussa maan, kuolevaisuutemme, taivaan ja jumaluuksien kanssa. Ja kun asumme, tulemme todella rakentamaan, emmekä pelkästään pystyttämään, kuten voisi sanoa. Ei voi olla epäilystäkään, että tämä on se, mitä meidän tulisi Heideggerin näkökulmasta tehdä. Mutta mil-

lainen tällainen rakennus olisi, sitä hän ei sano. Hän antaa esimerkin menneisyydestä: maalaistalon, joka on rakennettu yksinkertaisesti sopusoinnussa paikallismaantieteen kanssa (huomioiden vuorenrinne ja talvinen lumi) sekä inhimillisten tarpeiden kanssa (se on lähellä lähdettä ja sisältää paikat alttarille, lapsivuoteelle ja ruumisarkulle). Mutta hän kiistää varta vasten, että meidän pitäisi rakentaa tällaisia taloja nyt, ja asettaa jopa kyseenalaiseksi, voisimmeko edes tehdä niin. Näyttää siltä, että meidän on ensin ajateltava, sitten tulemme asumaan, ja lopulta vihdoinkin rakennamme niin kuin meidän pitäisi. Ennen kuin ensimmäiset kaksi vaihetta on saavutettu, on mahdotonta sanoa, miltä kolmas tulee näyttämään.

## Heidegger runoudesta

David Farrell Krell yhdistää Heideggerin arkkitehtuuri-ajattelun runouteen. Heidegger itse piti samoihin aikoihin luennon ”Rakentaa asua ajatella” kanssa toisen otsikolla ”...Dichterisch wohnet der Mensch” [”...runollisesti ihmisen asuu...”], ja Krell huomauttaa, että

”runoudessa olemme vähemmän taipuvaisia manipuloimaan asioita tai palauttamaan niitä teknis-tieteellisiin, kvantitatiivisiin viitekehyksiimme; meitä rohkaistaan pikemminkin antamaan asioiden olla sitä mitä ne ovat ja osoittamaan niiden monipuolisuus.”<sup>4</sup>

Luennossaan ”...Dichterisch wohnet der Mensch...” Heidegger sanoo, että

”vastaaminen, jossa ihminen varsinaisesti kuuntelee kielen puhuttelua, puhuu runoudessa. Mitä runollisempi runoilija – kuta vapaampi hänen sanomansa eli avoimempi ja valmiimpi arvaamattomalle – sitä puhtaammin hän luovuttaa sanomisensa yhä viitseliäämmän kuuntelemisen huostaan, sitä loitompana hänen sanomisensa on pelkästä väitelauseesta, jota käsitellään vain oikeellisuuden kannalta.” (DWM 190.)

Runoilija on ihminen, joka kiinnittää huomiota kieleen ja puhuu kiihkottomasti, tai joka sallii kielen puhua itsensä kautta. Tässä mielessä runous ilmaisee sen kulttuurin – omine historioineen – jonka runoutta se on, mutta myös maailman, jossa ja josta tämä kulttuuri on kasvanut ja elää. Heideggerille runous on tämä ilmaisu. Kulttuurimme, elämänmuotomme, on ilmaisullista, kielellistä. Runous on siis olennaista elämänmuodollemme. Näin Heidegger kirjoittaa, että ”[meidän] on ajattelemisen runouden olemusta asumisen sallimisena, rakentamisena jopa leimallisimmillaan” (DWM 189).

Näin käsitettynä runous ei ole haihattelevaa mielikuvituksen tuotetta tai eskapismia. Päinvastoin: ”Runous vasta tuo ihmiset maan pinnalle, maahan, ja saa heidät siten asumaan” (DWM 192).

Heideggerin mukaan tässä on jotakin ylitsepäsemätömän moraalista, uskonnollista tai eksistentiaalista. Antaessaan ilmaisun elämällemme runous ilmaisee suhteemme luontoon, mukaanlukien maahan ja taivaaseen, sekä siihen ulottuvuuteen, johon sekä maa että taivas kuuluvat. ”Ih-

misen asuminen varaa ylöskatsovaan, yhtä hyvin taivaan kuin maankin sisältävän ulottuvuuden mittaamiseen [*Ver-messen*]” (DWM 195).

Tämä on uskonnollista, sillä taivas vie meidät ajatukseen jumalasta. Mutta ei millään selkeällä tai helpotajuisella tavalla. Heidegger sanoo, että ”tuntematon jumala näyttättyy tuntemattomuutena läpi taivaan ilmiselvyyden. Tämä näyttättyminen on mitta, jolla ihminen mittaa [*misset*] itseään.” (DWM 197)

Eikä tämä mittaaminen ole tarkkaa tai tarkoituksellista millään egoistisella, ahneella tavalla. Mittaamisemme on ”ottamista, joka ei ikinä piirrä mitta sinänsä, vaan ottaa mitta [*Maß nimmt*] (DWM 198).

Tällainen kuunteleminen tai keskittyminen ei selkeytä asioista tai ratkaise mitään ongelmia (vaikka se ehkä saakin ne näyttämään vähemmän tärkeiltä). Maailma ja paikkamme siinä, ja siten olemuksemme, pysyy arvoituksellisenä. On jopa niin, että ”runous tuon oudon mitan mittaamisena [*Er-messen*] käy yhä salaperäisemmäksi. Ja sellaiseksi sen täytyykin jäädä, mikäli vain olemme valmiit viipymään runouden olemuspiirissä.” (DWM 199)

Modernin tekniikan henki on täysin vastakkainen tällaisen runouden hengelle. ”Näin saattaa olla, että epärunollinen asumisemme, sen kykenemättömyys ottaa mitta, juontuu raivoisan mittaamisen [*Messens*] ja laskemisen oudosta ylimäärästä.” (DWM 203.)

## Runoilijat arkkitehtuurista

Runoutta on toki montaa lajia, mutta on varmasti olemassa runouden perinne, joka koettaa paljastaa asiat sellaisina kuin ne ovat (mutta eivät aina näytä olevan). Kaksi 1900-luvun merkittävää brittiläistä runoilijaa, jotka kuuluvat tähän perinteeseen, ovat Philip Larkin ja sir John Betjeman. Larkin kirjoittaa kiinnostavasti, että

”Betjemanin sydämessä ei ole runous vaan arkkitehtuuri – tai, jos näiden käsitteiden käyttö sallitaan, arkkitehtuuria syleilevä runous ja runoutta syleilevä arkkitehtuuri.”<sup>5</sup>

Betjemanin ajatukset arkkitehtuurista näyttävät olleet varsin samankaltaisia Heideggerin ajatusten kanssa. Lainaan jälleen Larkinia: ”Häneen ei vetoa niinkään rakennuksen arkkitehtuuri kuin sen suhde inhimilliseen käyttöön, inhimilliseen mittakaavaan ja kokoon, sekä siihen, missä määrin se heijastaa ihmiselämää ja inhimillisiä tunteita”<sup>6</sup>. Tietenkin kaikki arkkitehdit huomioinevat rakennuksen suhteen inhimilliseen käyttöön, mutta siitä, mikä kelpaa inhimilliseksi mittakaavaksi, ja siitä, mikä kelpaa heijastukseksi ihmiselämästä ja inhimillisistä tunteista, ei todennäköisesti päästä yhteisymmärrykseen yhtä helposti. On vaikeaa todistaa Heideggerin ja Betjemanin jakaneen saman näkemyksen, koska Betjeman kirjoitti vain vähän filosofiasta, ja koska Heidegger ei nähtävästi pystynyt sanomaan, mikä nykyään olisi hyvää arkkitehtuuria. Minusta vaikuttaa kuitenkin siltä, että ainakin sen välillä, mitä hyvä arkkitehtuuri heidän kummankin mukaan aikoinaan oli, samoin kuin sen välillä, mitä he kumpikin ajattelivat luonnosta ja jumaluudesta, on

ainakin jotain, mitä voisimme sanoa perheyhtäläisyydeksi. Molemmat ovat suojelumielisiä, taipuvaisia uskonnollisuuteen, nöyriä taivaan alla ja maan ja kuoleman edessä. Betjeman kirjoitti paljon arkkitehtuurista ja varmasti tarkasteli sitä ihmiselämän koko kontekstissa, ei abstraktionaan vaan todellisten ihmiselämien mielessä, todellisissa ja siten spesifeissä paikoissa kuten Isossa-Britanniassa. Betjemanin mukaan

”arkkitehtuuri ei tarkoita taloa, tai yksittäistä rakennusta tai kirkkoa, tai sir Herbert Bakeria, tai Chartresin lasia, vaan ympäristöäsi; ei kaupunkia tai katuja, vaan koko liikakansoitettua saartamme.”<sup>7</sup>

Kaikki eivät tietenkään ajattele tai tarkastele arkkitehtuuria näin, ja siksi Betjemanin on tehtävä työtä saadakseen yleisönsä jakamaan tämän näkemyksen. Siten Larkin sanoo, että ”suuri osa siitä, mitä hän kirjoittaa, on avoimesti tai peitetysti propagandaa sen puolesta, mihin hän uskoo [...]”<sup>8</sup>.

Saattaa olla, ettei tämä kuulosta siltä, mitä Heidegger tekee, mutta Heideggerin kirjoituksissa on runollinen laatupiirre. Hän ei suoraan kerro, miten asiat ovat, ja hän tietää, ettei hänen ymmärryksensä totuudesta ole tavanomaista ymmärrystä. Hänen on saatava yleisönsä muuntumaan toisenlaiseksi. Tätä hän näyttäisi yrittävän osittain argumenttien avulla, mutta Platonin tavoin hän yhdistää ne eräänlaiseen näynomaiseen vetoamiseen. Heidegger kutsuu meidät näkemään maailman sellaisena kuin hän sen näkee, ja väittää ehkä myös, että me jo nyt näemme sen niin ja olemme aina nähneetkin; mutta hän voi tarjota vain vähän todisteita tällaisten väitteiden puolesta. Kuinka paljon empiiristä todistusaineistoa tai rationaalista argumentointia on esimerkiksi seuraavassa kappaleessa?

”Taivas on auringon kaartuva rata, kuun vaihteleva hahmo, tähtien muuttuva tuike, vuodenaajat ja niiden vaihtuminen, päivien valo ja hämäryys, öiden pimeys ja kajo, sään leppeys ja kurjuus, eetterin sinertävä syvyys ja pilvisaatto. Sanomme taivas, ja ajatlemme silloin jo myös kolmea muuta [maata, jumalaisia ja kuolevaisia], vaikka emme mieli näiden neljän ykseyttä.” (RAA 54)

En tarkoita, että Heideggerin työtä tulisi väheksyä tai että se ei ole ajattelua. Tarkoitan päinvastoin, että sitä voidaan arvostaa ajatteluna samalla kun se tunnustetaan propagandaksi – samalla tavoin kuin Betjemanin runous on propagandaa sen puolesta, mihin hän uskoo. Sekä Heidegger että Betjeman uskovat, että meidän tulisi tarkastella maailmaa, itseämme ja elämämme kontekstia tietyllä tavalla. Se on katsomisen tapa, joka on varsin samanlainen Simone Weilin tarkkaavaisuuden käsitteen kanssa: kärsivällinen, rakastava, hyväksyvä, rehellinen katse. Ja tämä kulkee käsi kädessä sen kanssa, että ajatellaan tietyllä tavalla, sisäistetään asiat, katsotaan ympärille, jotta nähtäisiin, mitä on olemassa. Kutakin tapausta luonnehtii passiivisuus, itsekkään tarkoitushakuisuuden puuttuminen. Se ei ole ajattelua keinoin ja päämäärin, ehdoin ja seurauksin, vaan ajattelua eräänlaisena pohdiskeluna tai näkemisenä. Se on ajattelua, jollaista harjoitti ja puolusti toinen tunnustautunut propagandisti: Wittgenstein.

## Wittgenstein filosofiasta ja arkkitehtuurista

Estetiikan luennoissaan Wittgenstein sanoo, että hän tekee ”tavallaan propagandaa yhden ajattelutyylin puolesta toista vastaan”.<sup>9</sup> Hän ei sano, mikä tämä toinen on, mutta siihen kuuluu skientismi (ks. *LE* 482). Heideggerin, Betjemanin, Larkinin ja Wittgensteinin yhdistävä konservatismi sanoo: ”Älä ajattele, vaan katso!” Mutta on tietenkin olemassa erilaisia katsomisen tapoja. Ei voida todistaa, että laajakatseinen katsominen, joka tapahtuu maailmankaikkeuden ja koko inhimillisen historian kontekstissa, tai joka yrittää tehdä niin, on parempaa kuin katsominen, joka tapahtuu omien kapeiden intressiemme kontekstissa. Kenties ne, joiden katsominen on kapeampaa, voidaan kiusaannuttaa luopumaan siitä (aivan kuten sanoisin, että Wittgenstein haluaa *Varmuudesta*-teoksessaan kiusaannuttaa skeptikon, kuten Stanley Cavell on huomauttanut, *todistamatta* skeptismin olevan väärässä), mutta silloinkaan emme voi tietää, että kaikki, jotka katsovat tähän suuntaan, reagoivat samalla tavalla, samoilla tunteilla (ellei tästä tehdä *kriteeriä* oikeaan suuntaan katsomiselle, mikä olisi itsessään kiusallista). Emme siis voi todistaa, että ketkään näistä ajattelijoista olisivat oikeassa omaksuessaan valitsemansa menetelmän. Mutta mikäli hyväksymme, että totuus, pyyteettömyys ja konteksti ovat tärkeitä ja arvokkaita asioita, tulemme kiusaantumaan, jos uskomuksemme eivät selviä tarkkaavaisesta tutkiskelusta. Tämä tarkoittaa sekä ”Kestävätkö ne huolellisen tarkastelun itsessään?” että ”Jäävätkö ne jäljelle, kun tarkastelemme muuta maailmaa samalla tavalla?” Ensimmäistä kysymystä käsittelee suurimmaksi osaksi filosofia, toista runous. Siten Wittgenstein sanoo:

”Filosofiassa – kuten usein arkkitehtuurissa – tehdään oikeastaan omaehtoista työtä. Lähtien omasta käsityksestä. Siitä, miten tekijä näkee asiat. (Ja mitä hän niiltä vaatii.)”<sup>10</sup>

Työ arkkitehtuurissa muistuttaa työtä filosofiassa – jonka Wittgenstein käsittää kieliopilliseksi tutkimukseksi – koska arkkitehtuuri muistuttaa kieltä. Wittgenstein kirjoittaa: ”Muista hyvän arkkitehtuurin luomaa vaikutelmaa, että se ilmaisee ajatuksia. Tällaista arkkitehtuuria tekisi mieli seurata myös eleillä” (*YH* 59). Jos hyvä arkkitehtuuri ilmaisee ajatuksen, se ei ole niinkään kielen *kaltaista* kuin kielen *osa*. Mutta huomaa, että Wittgenstein sanoo näin vain hyvästä arkkitehtuurista (jota hän toisaalla nimittää yksinkertaisesti arkkitehtuuriksi erotuksena rakentamisesta tiettyä tarkoitusta varten), ja että tällainen arkkitehtuuri antaa vain vaikutelman, että se ilmaisee ajatuksen, eikä todellisuudessa välttämättä ilmaise sitä. Hän näyttää kuitenkin uskoneen, että paras arkkitehtuuri on osa kieltä, ei sillä tavalla kuin sanat ovat, vaan sillä tavalla kuin ele on. Hän sanoo: ”Arkkitehtuuri on *ele*. Kaikki ihmisruumiin tarkoituksenmukaiset liikkeet eivät ole eleitä. Yhtä vähän on jokainen tarkoituksenmukainen rakennus arkkitehtuuria” (*YH* 86). Hän mainitsee edelleen ”ilmiöt, joilla on kielellinen luonne, musiikissa tai arkkitehtuurissa. Mielekäs epäsäännöllisyys – esimerkiksi gotiikassa (mielessäni ovat myös Basiliuskatedraalin tornit)” (*YH* 75). Ja hän erottaa toisistaan todellisen arkkitehtuurin, joka ilmaisee jotakin tai ainakin elehtii jotakin kohti (ele voi olla epämääräinen tai

yksiselitteisen selkeä), sekä sen, mitä pelkästään nimitetään arkkitehtuuriksi. Hän kertoo meille kieltäytyvänsä hyväksymästä, ”että se, mikä on nykyisin olevinaan arkkitehtuuria, olisi arkkitehtuuria [...]” (*YH* 38).

Tämä antaa aiheen useisiin huomautuksiin. Eräs on, että Wittgenstein ei selvästikään usko, että sana ”arkkitehtuuri” tarkoittaa yksinkertaisesti sitä, mitä useimmat ihmiset nykyään nimittävät ”arkkitehtuuriksi”. Arkikieli ja sen käyttötavat ovat tärkeitä, mutta eivät siinä karkeassa mielessä, että vain tavalliset käyttötavat olisivat hyväksyttäviä tai mielekkäitä. On osa kieltämme, että voimme tehdä sellaisia erotteluja kuin eron todellisen arkkitehtuurin ja pelkästään arkkitehtuurina esiintyvän välillä. Wittgensteinilaisuus ei tarkoita antautumista yksinkertaiselle enemmistön vallalle, kuten toisinaan ajatellaan.

Toinen näkökohta on, että Wittgenstein ei näin sitoudu konservatiiviseen tai populistiseen kantaan missä arvokysymyksessä tahansa. Hänen ei tarvitse olla esimerkiksi poliittisesti konservatiivinen. Mutta hän on (puhuessaan omasta puolestaan eikä sen filosofisena kuvaajana, minkä kaikki myöntävät) itse asiassa konservatiivinen juuri sillä tavalla, jota olen kuvaillut Heideggerin ja muiden yhteydessä. Wittgenstein kykenee olemaan niin omaleimaisen konservatiivinen makuasioissa juuri siksi, ettei hän ole sitoutunut seuraamaan orjallisesti oman kieliyhteisönsä tavallisesti esittämiä väitteitä.

”Suurella arkkitehdillä huonona aikakautena (Van der Nüll) on aivan toinen tehtävä kuin suurella arkkitehdillä hyvänä aikana. Emme taaskaan saa antaa yleiskäsitteen ilmaisevan sanan johtaa itseämme harhaan. Älä ota itsestään selvänä vertailtavuutta, vaan vertailumahdottomuutta.” (*YH* 127)

Ei voisi olla selkeämpää todistetta sille, ettei Wittgenstein usko, että meidän pitäisi antaa tavallisen kielenkäytön rajoittaa meitä. Hän jopa kehottaa itseään kulkemaan vastavirtaan. Tällainen kanta on tietenkin täysin ymmärrettävä kielellemme sisällä, mutta se ei seuraa kielestä mitenkään väistämättömästi. Wittgenstein puhuu tässä vain omasta puolestaan eikä tee mitään, mitä hän nimittäisi filosofiaksi. ”Filosofia toteaa vain sen, minkä jokainen myöntää”, kuten hän sanoo *Filosofisten tutkimusten* pykälässä 599. Kun keskustelemme arkkitehtuurista, runoudesta, politiikasta, etiikasta tai uskonnosta, on tärkeää, vaikkakaan ei aina helppoa, erottaa Wittgenstein ihmisenä Wittgensteinista filosofina.

Kolmas huomionarvoinen seikka on kuitenkin, että jos ajatlemme arkkitehtuuria kielellisesti (mitä meidän ei ole pakko tehdä), niin silloin sen, mitä Wittgenstein sanoo kielestä, tulisi soveltua arkkitehtuuriin. Hänen arkkitehtuuriksi lukemansa on oltava ilmaisuvoimaista, merkityksellistä. Arkkitehtuurilta pelkästään näyttävä on eräänlaista hölynpölyä. Se koostuu rakennusaineista, jotka on kasattu yhteen jotakin tarkoitusta varten, mutta ilmaisematta mitään ajatusta tai tekemättä mitään elettä. On mahdotonta osoittaa filosofisesti, että hölynpöly on *pahasta* (Wittgensteinin filosofisen työn päämääränä on pelkästään osoittaa, että tietyt sanojen yhdistelmät *ovat* hölynpölyä), mutta on varsin selvää, missä Wittgensteinin omat sympatiat ovat. Olisi kaiketi kiusallista kannattaa rakennustaidetta, joka



Kuva Milla Törmä

ei onnistu olemaan kaikkea sitä, mitä se voisi olla, toisin sanoen merkityksellistä, mutta jotkut postmodernistit saataisivat olla tästä eri mieltä. Wittgenstein itse saattoi ainakin joissakin mielentiloissa tuntea, että merkityksellinen, toisin sanoen hyvä tai todellinen, arkkitehtuuri oli nykyaikana yksinkertaisesti mahdottomuus. ”Arkkitehtuuri ikuistaa ja ihannoi jotakin. Siksi ei voi olla arkkitehtuuria, jossa ei ihannoida mitään” (YH 120). Mutta ovatko kaikki ajat yhtä ankeita? Heideggerille on aina olemassa maan, taivaan, kuolevaisten ja jumaluuksien nelikerta, ja Wittgensteinille on olemassa jotakin samankaltaista. Silloinkin, kun kulttuuri on kuollut tai rappeutunut, on luonto itse yhä olemassa. Tämän, kuten Heidegger ajatteli, tulisi opastaa ja innoittaa rakennustyötämme. Wittgenstein sanoo: ”Älä anna toisten ihmisten esimerkin, vaan Luonnon johtaa itseäsi!” (YH 84).

### Jumala ja luonto oppainamme

Mutta mitä sitten tarkoittaa luonnon johdettavaksi antautuminen? Vain tarkka silmä voi todella tietää. Wittgenstein tarkasteli omaa yritystään arkkitehtina tällaisella silmällä:

”Gretlille suunnittelemani talo on varman tyylitajun, *hyvien* maneerien tuote; se ilmaisee suurta (kulttuurin jne.) *ymmärrystä*. Mutta *alkuperäinen, villi* elämä, joka tahtoisii päästä valloilleen, puuttuu. Voisi myös sanoa, että siitä puuttuu *terveys* (Kierkegaard).” (YH 80)

Talo ilmaisee jotakin, se on arkkitehtuuria, mutta sen ilmaisema ei ole tervettä. Siinä on jonkin verran elämää, aivan kuten eleessä – jokin biologinen tuntuu olevan mer-

kityksen ehtona – mutta Wittgensteinin mukaan tämä on sairaalloista tai heikkoa elämää.

Kirjoittaessaan Wittgensteinin, Karl Krausin ja Adolf Loosin jakamasta modernismista Colin St. John Wilson sanoo, että siinä ”traditionalismi ja modernismi yhdistetään viileän järkevällä ja ainutlaatuisella tavalla”<sup>11</sup>. Hän lainaa tämän jälkeen Wittgensteinia, ja tekstikohta, johon hän viittaa, kannattaa lainata kokonaisuudessaan:

”Sinun on sanottava jotakin uutta ja kuitenkin pelkkää vanhaa.

Sinun on todella sanottava vain vanhoja asioita – mutta *silti* jotakin uutta!

Eri ”käsitusten” on vastattava erilaisia käyttötapoja.

Runoilijankin on yhä uudestaan kysyttävä itseltään: ”Onko se, mitä kirjoitan, sitten todella totta?” – minkä ei tarvitse merkitä: ”tapahtuuko näin todellisuudessa?”.

Sinun on tietenkin tuotava mukanasii jotakin vanhaa. Mutta sinun on liitettävä se johonkin *rakennukseen*.” (YH 82)

Tässä näemme jälleen yhteyksiä filosofian (johon tulkitsemme Wittgensteinin viittaavan tässä tekstikohdassa), runouden ja arkkitehtuurin välillä. Larkin huomautti, että on olemassa kahdenlaista runoutta. Yksi koettaa löytää uusia tapoja sanoa vanha, kun taas toinen koettaa löytää uusia asioita sanottavakseen. Hän uskoi, että vain edellinen runous on hyvää runoutta. Wittgensteinin kommentti on samanhenkinen.

Wittgensteinilaista kaikua on myös Larkinin runossa ”Church Going”. Larkin ihmettelee, mitä kirkoista mahtaa tulla tulevaisuudessa, kun usko, taikausko ja jopa epäusko



ovat mennyttä. Hän näkee niille eräänlaisen tulevaisuuden jo siitäkin syystä, että meillä tulee yhä olemaan sellaisia virikkeitä uskontoon, jotka Heidegger tunnisti:

”Se on vakava talo vakavalla maalla,  
Jonka sekoittuneessa ilmassa kaikki pakkomielteemme  
kohtaavat,  
Tunnistetaan, ja puetaan kohtalon kaapuun.  
Ja tämä ei ainakaan koskaan voi vanheta,  
Sillä joku tulee aina yllättämään  
Itsestään halun olla vakavampi,  
Ja hakeutumaan sen kanssa tähän maahan,  
Joka, hän kerran kuuli, oli omiaan viisastumiseen,  
Jo siksinäkin että siinä niin monet kuolleet makaavat.”

*[A serious house on serious earth it is,  
In whose blent air all our compulsions meet,  
Are recognized, and robed as destinies.  
And that much never can be obsolete,  
Since someone will forever be surprising  
A hunger in himself to be more serious,  
And gravitating with it to this ground,  
Which, he once heard, was proper to grow wise in,  
If only that so many dead lie round.]*

Kuten Wilson asian ilmaisee, myös Wittgensteinin wieniläinen modernismi säilytti arvojensa hierarkiassa paikan pyhälle – tai ainakin asetti paikalle, josta pyhä oli karannut, kyltin ”paikka, missä ei ole mitään ihannoitavaa”. Wittgensteinin konservatismi ei siis ole sellaista konservatismia, joka vain toistaa jäädytettyä menneisyyttä loputtomiin. Olisi epärehellistä kuvitella, että ajat eivät olisi muuttuneet, että me emme olisi muuttuneet. Wilson kertoo meille, kuinka

”yksi hänen oppilaistaan on kirjoittanut eräästä tapauksesta: ”Ohittaessamme Swansean valtavaa uutta raatihuonetta Wittgenstein ilmaisi kauhistuksensa ja inhonsa. Erityisesti upeat portaat ärsyttivät häntä: hän sanoi kohteen olevan sellaisen uskonnon arkkitehtuuria, jota kukaan ei enää tunnustanut.” Ja eräälle toiselle oppilaalleen hän sanoi Trafalgar Squarella sijaitsevasta Canada Housesta (jossa hän katsoi omaksutun tiettyjä retorisia muotoja, ilman että niillä olisi sanottu mitään): ”Tuo on mahtipontista; tuo on Hitleriä ja Mussolinia” – ja lisäsi sen selvästi osoittavan heidän olleen meidän hengenheimolaisiamme! Käänteisesti eräs toinen oppilas kertoi, kuinka Wittgenstein puhuessaan Yrjöjen aikaisesta Dublinin kadunvarsien arkkitehtuurista oli sanonut: ”Ihmisillä, jotka rakensivat nämä talot, oli kyllin hyvä maku tietääkseen, ettei heillä ollut mitään erityisen tärkeää sanottavaa: siksi he eivät ole yrittäneet ilmaista mitään.””<sup>12</sup>

Heidegger, Betjeman ja Wittgenstein ehdottavat kaikki, että arkkitehtuurin tulisi olla jollakin tapaa luonnollista, luonnon ohjaamaa, luontoa ilmaisevaa. Mutta kukin heistä tarkoittaa tämän omalla tavallaan, enkä ole todistanut, että heillä oli mielessään aivan sama tapa. He jakavat kuitenkin rakkauden tai kunnioituksen luontoon, samoin kuin tunteen, että tällaisen kunnioituksen tulisi ohjata rakentamista, mutta näin on enää harvoin. Heideggerin tai Witt-

gensteinin mukaan filosofia ei kuitenkaan voi kertoa meille, miten meidän tulisi rakentaa (ainakaan paljon yksityiskohdaisemmin kuin olen tässä esittänyt). Tähän tarvitsemme tietynlaista hyvettä, elämäntapaa ja ajattelutottumusta, sekä tiettyä esteettistä tajua tai taitoa sen näkemiseen, yltääkö rakennettu siihen, mitä Heidegger kutsuu asumiseksi tai mitä Wittgenstein kutsuu yksinkertaisesti arkkitehtuuriksi.

Luonto voi kuitenkin opastaa meitä eri tavoilla. Heideggerin runollinen ”kuunteleminen” tuottaa eräänlaisen uskonnollisen reaktion, vaikka tämän uskonnon jumala onkin tuntematon ja jää sellaiseksi. Larkinin yritys runoudeksi ”tervejärkisyytenä, asioiden näkemisenä oikein”, tuottaa jotakin paljon monimerkityksisempää.<sup>13</sup> Kuvauksessa, joka voisi sopia yhtä hyvin Wittgensteiniin, Seamus Heaney kirjoittaa Larkinista, että ”hänessä säilyy kaipuu kristal-linkirkkaampaan todellisuuteen, jolle hän voisi olla uskolinen”.<sup>14</sup> Heaney lainaa runoa ”MCMXIV” esimerkkinä siitä, millaisia ovat Larkinin ”vanhasta platonistisesta Englannista” näkemät ”näyt, joiden valon makeuttaa kiintymys unimaailmaan, jota ei kiistetä, koska se on runoilijan tunneherkkyyden perustana”.<sup>15</sup> Tätä unimaailmaa ei ehkä kiistetä, mutta sitä ei myöskään esitetä minään muuna kuin unena. ”MCMXIV” oli toinen kahdesta runosta, jotka Larkin valitsi edustamaan tuotantoaan antologiassa *Let the Poet Choose* (toinen oli ”Send No Money”). Näistä runoista Larkin kirjoitti, että

”ne voidaan tulkita edustaviksi esimerkeiksi kahdenlaisista runoista, joita toisinaan ajattelen kirjoittavani: kauniista ja tosista. – – Eräs runon tehtävistä on saada kaunis näyttämään todelta ja tosi kauniilta, mutta tosiasiassa valepuku voidaan yleensä läpäistä.”<sup>16</sup>

Näyttää selvältä, että ”MCMXIV” on esimerkki kauneudesta, joka vain näyttää todelta. Todellisuuden kuvaaminen oikein tarkoittaa tällaisten ”platonististen” myyttien kuvaamista, mutta se tarkoittaa myös niiden tunnistamista myyteiksi, vaikkakin kauniiksi sellaisiksi.

Larkin sanoo runostaan ”Church Going”, että se kertoo ”kirkossa käymisestä, ei uskonnosta”.<sup>17</sup> Betjeman, Heidegger ja Wittgenstein saattaisivat (eri syistä) kyseenalaistaa tämän erottelun, mutta Larkin ei selvästikään tähtää tässä mihinkään inhimillisen ulkopuoliseen tai metafyyssiseen. Hänen aiheenaan on ihmisten käyttäytyminen ja psykologia. Kuten R. N. Parkinson asian ilmaisee, kirkot ovat Larkinille tärkeitä, koska ne ovat ”hurskaan mietiskelyn näkyvä ja ulkoinen merkki, joka tuo keskipisteeseen etiikan, filosofian ja historian vaikutuksen ihmisluontoon”.<sup>18</sup> Kirkot ja vierailut kirkoissa ovat Larkinille arvokkaita, koska ne yhdistävät meidät vakavuuteen, vakavuudenhaluun, avioliittoon, syntymään, kuolemaan ja kuolleisiin. Tämä yhteen saattaminen ei ole vain sitä, että meitä muistutetaan näistä asioista, vaan myös sitä, että ne tuodaan fyysisesti lähelle meitä. Emme vain rekisteröi avioliittoa, syntymää ja kuolemaa, vaan hengitämme ilmaa, jossa näitä asioita juhlistetaan tai muistetaan, ja teemme näin yleisellä paikalla, toisten (elävien tai kuolleiden) kanssa.

Heideggerin kuuntelemisen, tai Weilin tarkkaavaisuuden, arvo kyseenalaistuu myös Larkinin runossa ”Send No Money”, joka edustaa totuutta, joka ei ole kaunis. Larkinin tuomio on sitäkin tuhoisampi, koska se tulee jol-

takulta, joka on kuunnellut runollisesti, kuten meidän Heideggerin mukaan tulisi tehdä (tai joka on ainakin yrittänyt ankarasti tehdä niin). Sellaisen ahneen elämän asemesta, josta Heidegger meitä varoittaa, runon puhuja päättää istua ja katsella passiivisesti saadakseen totuuden selville:

”Uskallatko katsoa suoraan?  
Kiitos, sanoin, kyllä vain,  
Ja istuin odottamaan.

Puoli elämää on nyt ohi,  
Ja kohtaan kasvoista kasvoihin synkkinä aamuina  
Hirmuisen silmikön, jonka ovat saaneet kuhmuille  
Sen iskut, mikä sattui tapahtumaan.  
Mitä se todistaa? Ei hittoakaan.”

*[Dare you look at that straight?  
Oh thank you, I said, Oh yes please,  
And sat down to wait.*

*Half life is over now,  
And I meet full face on dark mornings  
The bestial visor, bent in  
By the blows of what happened to happen.  
What does it prove? Sod all.]*

Tietenkin tämä saattaisi olla ohimenevä tunnelma tarkkaavaiselle runoilijalle, mutta se saattaisi yhtä hyvin olla olemattakin. Mahdollisesti ajattelisimme näin jopa pitkän ja huolellisen pohdiskelun jälkeen. Että totuus on partikulaarista (Larkinin sana on ”vaihtokelvoton”) ja kontingenttia. Maailma saattaa näyttää puhuvan meille, vaikka se ei todellisuudessa puhu. ”Puut lehtivät / Melkein kuin sanoisivat jotakin.”<sup>19</sup> Monimerkityksisyys säilyy aina. Runossa ”The Trees” puut näyttävät sanovan: ”Viime vuosi on kuollut ... ala alusta, alusta, alusta.”<sup>20</sup> Eräille lukijoille tämä näyttäytyy myönteisenä, kuin Chestertonin Jumala, joka nostaa auringon taivaalle joka päivä, koska hän ei saa siitä koskaan tarpeekseen.<sup>21</sup> Toisista sanan ”alusta” toisto taas näyttää väsähtäneeltä ja elämän ja kuoleman päättämätön kierto sisäfolaiselta.

## Arkkitehtuuri ilmaisuna

Osa luonnon ymmärtämisen ongelmaa on, että sitä on niin paljon. Ainakaan luonnon kesyttömällä osilla ei ole muuta selkeää kontekstia kuin koko maailma. Luonnossa on henkisesti vaikuttavaa juuri tämä suunnattomuus paikallisine villoine monimuotoisuuksineen ja kaukaisine käsittämättömine pimeyksineen. Erämaa tai raaka luonto osoittaa meille tämän, kenties siksi, että etsimme luontaisesti järjestystä emmekä sitten löydäkään sitä, tai sen tähden, että etsimme luontaisesti määrittelevää kontekstia sitä nyt löytämättä.

Missä on inhimillinen konteksti tai järjestys, siellä olemme enemmän kotonamme ja saamme asioista enemmän tolkkua. Tämä on suhteellista, tai siltä ainakin näyttää. Kaikki tekemämme, mukaanlukien pidättymisemme, ”sanoo” jotakin, on valmis valaisemaan, yksinkertaisesti siksi, että ihmisten käyttäytyminen on asia,

jota ymmärrämme. Tietenkin ihmiset käyttäytyvät joskus selittämättömästi tai hullusti, mutta tämä itsessään on merkityksellistä. Suhteellisuus tulee mukaan, kun ajattelemme muiden eläinten olevan enemmän tai vähemmän ihmisten kaltaisia, ja voimme jopa ajatella elotonta luontoa samalla tavoin (merta julmana rakastajattarena ja niin edelleen). On itse asiassa vaikeaa olla ajattelematta tällä tavoin. Selaiset sanat kuin ”kylmä” ja ”pimeä” eivät pelkästään kuvaa tilaa, vaan ne luonnehtivat sitä. Luonnehtimaton kuvaus (tai puhtaasti objektiiviseksi ymmärretty kuvaus) saattaa olla hyödyllinen tieteellisiin tarkoituksiin, mutta siihen liittyy irrallisuutta, joka olisi epäinhimillistä, jos se pätsi kaiken aikaa.

Rakennettu ympäristö, mukaanlukien hoidetut maatilat ja puutarhat, sijoittuu jonkin raa’an luonnon ja kielen väliin. Voimme tehdä jonkinlaisen yrityksen minkä tahansa ”lukemiseksi”, mutta se, mikä ei ole tekstiä, tai mikä on kauimpana paradigmaattisista teksteistä, ei ole vain vaikealukuista vaan luontaisesti epämääräistä tai moniselitteistä. Meri saattaa olla julman rakastajattaren kaltainen, mutta se on monien muidenkin asioiden kaltainen. Rakennukset ovat helpompia, mutta nekin eivät todella ole mitään tekstejä. Ne ovat, kuten Wittgenstein sanoo, pikemminkin eleitä. Ja rakennukset, joita ei ole suunnitellut sujuvakielinen arkkitehti, saattavat olla sekavaa hälyä.

Tietenkään kaikki arkkitehtuuri ei ole tarkoitettu ilmaisuksi, eivätkä kaikki ilmaisevuuden yritykset onnistu. Mutta kaikki rakennukset sisältävät tai ilmaisevat kuitenkin tietyn hengen. Tämä ei riipu niinkään arkkitehdin asenteesta (sillä arkkitehti saattaa epäonnistua tietyn asenteen ilmaisemisessa tai olla kokonaan edes aikomatta ilmaista sitä), vaan rakennuksen suhteesta kontekstiinsa (rakennettuun, inhimilliseen ja luonnolliseen) sekä rakennuksen osien suhteista toisiinsa ja kontekstiinsa. Rakennuksen henki on seurausta siitä, mitä se saa herkätkä tarkkailijat ja rakennuksen käyttäjät kokemaan. Herkkyys voidaan tässä ymmärtää eräänlaiseksi lukutaidoksi, joka saavutetaan ensisijaisesti vain kiinnittämällä huomiota rakennuksiin ja siihen, millaisia tunteita ne saavat aikaan. Se on lukutaitoa, jonka voimme opettaa itsellemme.

Nelson Goodman sanoo, että

”goottilainen rakennus, joka kohoaa korkeuksiin ja laulaa, ei samalla tavalla nuoku ja napise. Molemmat kuvaukset ovat kirjaimellisesti epätosia, mutta edellinen on metaforisesti tosi, vaikka jälkimmäinen ei ole.”<sup>22</sup>

B. R. Tilghman on kuitenkin huomauttanut, ettei kumpikaan kuvaus ole metaforisesti tosi. Ei ole niin, että rakennus laulaa.<sup>23</sup> Tämä olisi naurettavaa ja pelottavaa. Sen sijaan rakennus herättää meissä samankaltaisen tunteen kuin se, jonka saamme nähdessämme asioiden kohoavan korkeuksiin ja kuullessamme (tietynlaista) laulua. Millä tavoin tunne on yhdessä tapauksessa sama kuin toisessa? Sillä tavoin, että molemmat saavat meidät puhumaan kohoamisesta korkeuksiin ja laulusta. Kohoaminen ei ole sen enempiä kirjaimellista kuin metaforistakaan, vaan sellaista, mitä Wittgenstein kutsuu toissijaiseksi, kuten voidaan sanoa, että sana ”tiistä” kuulostaa laihalta ja ”keskiviikko” lihavalta. Tämä näyttää minusta kiistämättömän subjektiiviselta, ja se on täsmälleen se reaktio, jota esteettiset arvos-

telmat edellyttävät. Siitä, mikä tekee arkkitehtuurista suurta, voidaan kuitenkin sanoa muutakin.

Tilghman suosittaa, että soveltaisimme käsitystä arkkitehtonisesta ilmaisusta,

”jossa ilmaisu sisältää inhimillisten toimintojen suojelemisen ja rohkaisemisen sekä selvittää meille niitä traditioita ja sitä kulttuuriperintöä, johon nuo toiminnot sijoittuvat.”<sup>24</sup>

Tämä on heideggerilaista ja kyseenalaista. Mitä toimintoja tulisi suojella ja rohkaista? Kirkossakäyntiä? Shoppailua? Mitä tahansa, mitä arkkitehti haluaa? Tai rakennuksen käyttäjät? Ja entä jos ”kulttuuriperintö, johon nuo toiminnot sijoittuvat” on esimerkiksi rasistinen tai jollakin muulla tavalla epäoikeudenmukainen? Pitäisikö arkkitehtuurin tehdä selväksi tämä rasismi? Kenties sen pitäisi. Kenties fasistisen arkkitehtuurin tyhjä mahtipontisuus on täsmälleen oikein. Mutta tarkoituksenmukaisuus ei ole ainoa hyve. Tarkoituksenmukaisen kaunis rakennus olisi varmastikin parempi kuin tarkoituksenmukaisen pöhötynyt tai kolkko. Englannin Wythenshawesta löytyvän Leningradinaukion nimi on suunnattoman osuva, mutta olisi kaikille parempi, jos tällainen tahaton ironia olisi asiaankuulumatonta.

Tilghman ehdottaa myös, että pikaruokaravintolan design ilmaisee kulttuurimme ymmärryksen, ja että se maksimoi hyödyn juuri siellä, missä se parhaiten ilmaisee tämän ymmärryksen (siitä, mitä asiakkaat ja työntekijät haluavat tehdä rakennuksessa, missä järjestyksessä ja niin edelleen). Mutta hän lisää, että teos, joka ilmaisee kulttuurimme ymmärryksen, saattaa olla teos, jota emme halua nähdä. Totuus saattaa olla tuskallinen, jopa ruma (vaikkakaan Tilghman ei käytä näitä sanoja). Ajatus ilmaisun loogisesta yhteydestä hyötyyn ja kulttuurin ymmärrykseen voi siis tuskin korvata esteettisen kauneuden ajatusta.

## Wittgenstein estetiikasta

Estetiikan luennoissaan Wittgenstein huomauttaa, että sanaa ”kaunis” käytetään tuskin koskaan, ja että se yleensä väärinkäsitetään niiden toimesta, jotka ajattelevat kauneuden olevan tiettyjen esineiden ominaisuus. Hän sanoo myös, että filosofista kirjaa kirjoitettaessa olisi viisasta jakaa se erilaisiin sanaluokkiin, ja että sanat ”kaunis” ja ”hyvä” kuuluisivat samaan lukuun. Tämä ei vihjaa, että nämä kaksi sanaa tarkoittavat samaa, vaan että kumpikin aiheuttaa jotakuinkin samanlaisia sekaannuksia. Kieli asettaa meille samanlaiset ansat, kun harjoitamme estetiikkaa ja etiikkaa. Wittgenstein ehdottaa, että näiden ansojen läpi nähdäksemme meidän ei tule kohdistaa huomiotamme sellaisiin sanoihin kuin ”kaunis”, vaan ”siihen suunnattoman monimutkaiseen tilanteeseen, jossa esteettisellä ilmaisulla on paikkansa” (LE 426). Wittgenstein vihjaa, että jos huomioimme tämän tilanteen, tulemme silloin näkemään, että filosofinen huoli kauneudesta on kohdistettu väärin, sillä puhe kauneudesta on artikuloimatonta. Yleensä käytämme sanaa ”kaunis” huudahdusana (kuten silloin, kun miltei mykistyneinä huudahdamme tai huokaamme ”Kaunist!”) tai sitten hyvin epätarkkana tapana viitata johonkin hämärästi havaittuun ominaisuuteen, jonka hyväksymme.

Kritiikissä, sanoo Wittgenstein, ”käyttämämme sanat ovat läheisempää sukua sanoille ”oikea” ja ”virheetön” (kuten näitä sanoja käytetään puhekielessä) kuin sanoille ”kaunis” ja ”ihana”” (LE 427).

Kysymys siitä, mikä on oikein tietyssä kontekstissa, nostaa esiin hankalan kysymyksen säännönseuraamisesta, mutta ei ole tarvetta tuoda tähän mukaan kimpaleita *Filosofisten tutkimusten* aineistosta. Wittgensteinin menetelmänä on kielen yksittäisten käyttötapojen huomioiminen, ja hän soveltaa sitä estetiikan luennoissaan. Esimerkiksi rakennusta suunnitellessamme, musiikkiteosta soittaessamme tai pukua leikatessamme sanomme ”Tuo on liikaa”, ”Tämä on väärin” ja niin edelleen. Saatamme tarkoittaa, että tehty ei saa aikaan haluttua tulosta, kuten silloin, kun ovi ei avaudu kunnolla, jos se on tehty tietyllä tavalla, tai kun runo ei saa ihmisiä surullisiksi, jos se luetaan tietyllä tavalla. Wittgenstein sanoo, että voisi olla olemassa tiede, joka kertoisi meille, mikä tuottaisi minkäkin tunteen. Mutta tämä ei ole esteettinen näkökohta. Hyvä taideteos ei ole sellainen, että se tuottaa jonkin tietyn tuloksen. Jos rakennusta tarkastellaan yksinomaan taideteoksena (mikäli mahdollista), on merkityksetöntä, vuotaako sen katto vai ei. Voidaan varmasti kuvitella taiteilija, joka tekee rakennuksen kaltaisia veistoksia, joiden kattojen on tarkoituskin vuotaa. Hyvä musiikki ei ole musiikkia, joka tekee ihmiset onnellisiksi. Taide ei myöskään ole mikään huume, joka tuottaa tietyn ”esteettisen” kokemuksen. Jos se olisi, saattaisimme suositella esimerkiksi tiettyä runoa yhtä hyvänä (eli yhtä todennäköisesti toimivana) kuin jotakin toista. Mutta tämä on absurdia (kenelle tahansa, joka tuntee runoutta). Hyvä taideteos on teos, jossa kaikki elementit ovat kohdallaan ja jossa ne yhdistyvät... miten? Harmonisesti, kenties, mutta ”asianmukaisesti” on parempi sana, koska harmoniaa itessään saatetaan välttää taiteellisista syistä. Toisin sanoen hyvä taideteos on hyvin tehty taideteos. Esteettisyys on *sui generis*.

Konservatiivi saattaisi huomauttaa, että tiettyjä sääntöjä on seurattava. Runoissa on oltava oikea poljento ja niin edelleen. Tässä ajatuksessa on varmasti jotakin oikeaa. Mutta tietenkin näitä sääntöjä voidaan rikkoa ilman että tulos olisi aina taiteellinen katastrofi. Kaikki innovaatio tai jazz ei ole huonoa. Jos se on huonoa, se on ainakin huonoa kontingentisti eikä määritelmän mukaan. Jos inhoan jazzia, voin väittää, että se kaikki on huonoa ”määritelmän mukaan”, mutta tämä on tällöin *minun* määritelmäni. Toiseksi, mistä nämä säännöt tulevat? Ne ovat eräänlaisia nyrkkisääntöjä, jotka ovat kehittäneet ajan myötä ihmiset, jotka tiesivät, mitä tekivät. Ne ovat kuin moraalisia periaatteita: äärimmäisen tärkeitä, mutta rikottavissa sellaisen lahjakkaan tai hyveellisen ihmisen toimesta, joka ymmärtää niiden arvon ja tietää tarkalleen milloin rikkoa niitä, kuinka paljon ja miten.

Wittgensteinin kanta on, että meidän tulisi vastustaa kiusausta palauttaa asioita toisiin asioihin. Vaikka *voimmekin* palauttaa yhden asian toiseen, keittää niitä kokoon (hän puhuu erään oppilaansa keittämisestä 200 celsiusasteessa, kunnes vain höyryä, tuhkaa jne. on jäljellä), otamme tällöin riskin, että sivuutamme kaiken sen, mikä on tärkeintä. Millaista taidetta tahansa voidaan lähestyä huumeena, poliittisena propagandana, tapana tehdä vaikutus vastakkaisen sukupuolen edustajiin tai täydennyksenä

kulttuuriperintöön, mutta sitä ei tarvitse lähestyä niin eikä yleensä lähestytäkään. Wittgenstein tarjoaa hyvin ammuksia reduktion vastaiseen sotaan, mutta hän ei todista, että reduktio olisi joko mahdotonta tai pahasta. Sen sijaan hän osoittaa meille, mitä eräät reduktion kustannukset olisivat; sen absurdiuden, pinnallisuuden, rumuuden. Hän yrittää vakuuttaa, mutta hän koettaa soveltaa vähiten sofistisia, vähiten vastaväitteitä herättäviä, vähiten subjektiivisia käytettävissä olevia menetelmiä. Niin pitkälle kuin mahdollista hän sanoo vain sen, minkä jokainen myöntää.

Mutta kaikki eivät tietenkään myönnä, että esteettinen arvo on *sui generis* tai että koko esteettisen arvon käsite on toivottoman epämääräinen. Joten Wittgenstein ei turvautu tällaisiin laajoihin lausumiin (paitsi sivuhuomautuksina tai johdantoina luentojensa yleisölle, joka koostuu pienestä määrästä ihmisiä, jotka hän tuntee hyvin). Sen sijaan hän kohdistaa huomionsa yksittäistapauksiin. Wittgensteinia koskevat huomautukseni, jotka eivät koeta saada hänestä irti teesiä vaan näkemyksen, eivät siten ole itse menetelmältään wittgensteinilaisia. Mutta ne ovat wittgensteinilaisia tunnistaessaan tarkoituksen menetelmän takana.

Sanoin, että esteettinen arvo on *sui generis* (mikä saa sen kuulostamaan tärkeältä) ja että se ei silti ole hyödyllinen käsite (mikä saa sen kuulostamaan vähemmän tärkeältä). Miten tämä on mahdollista? Wittgenstein sanoo:

”Olettakaamme, että tapaatte kadulla jonkun, ja hän kertoo teille hillityllä tavalla menettäneensä parhaan ystävänsä, äänellä, joka ilmaisee äärimmäisen hyvin hänen mielenliikutuksensa. Voisitte sanoa: ”Tapa, jolla hän ilmaisi itseään, oli tavattoman kaunis.” Olettakaamme, että kysyisitte sitten: ”Mikä yhtäläisyys on sillä, että ihailen tätä henkilöä, ja sillä, että syön vaniljajäätelöä ja pidän siitä?” Niiden vertaileminen tuntuu melkein inhottavalta. (Voitte kuitenkin yhdistää ne välitapausten avulla.)” (LE 433)

Toisin sanoen voimme tuoda (ja tuommekin) varsin erilaisia kokemuksia, tapahtumia ja tapauksia yhteen kutsuen niitä kaikkia ”esteettisiksi”, mutta on viisasta kiinnittää huomiota niiden eroihin. Huomion kohdistaminen yleiseen abstraktioon unohtaa kaikkein tärkeimmän tavalla, joka ”tuntuu melkein inhottavalta” (aivan kuin olisimme keittäneet ihmisen ja sanoneet aineellisten jäännösten olevan kaikki, mitä hän oli koskaan ollutkaan). Kun katsomme näiden toisiinsa liittyvien tapausten yksityiskohtia, näemme kuitenkin, että niissä on samankaltaisuuksia, ja nämä samankaltaisuudet – tapausten keskenään vaan ei muiden kanssa jakamat piirteet – ovat se, mihin viittaan sanoessani esteettisyyden olevan *sui generis*.

## Lopuksi

Pidän hyödyllisenä yksinkertaisesti Wittgensteinin, Heideggerin, Betjemanin ja Larkin välisen perheyhtäläisyyden osoittamista. On kuitenkin tärkeämpää, että olen koettanut osoittaa, ettei luonto edellytä mitään tiettyä asennetta tai esteettistä reaktiota. Epäilemättä on mahdollista innoittua luonnosta, ja esimerkiksi ne arkkitehdit, jotka siitä innoittuvat, saattavat hyvin huomata, että heidän töidensä välillä

on jotakin yhteistä. Mutta Heideggerin vihjaus, että on olemassa vain *yksi* runollinen reaktio, *yksi* rehellinen reaktio maailmaan, jossa elämme (niin, ettei sillä ole merkitystä vain runoilijoille vaan kaikille meille, jotka haluamme elää hyvin), vaikuttaa naiivilta. Silloinkin, kun sisällyttämme kieleemme ja sen historian tärkeäksi osaksi maailmaamme, ei arkkitehtuurin historiassa ole mitään objektiivista, yksiselitteisesti oikeaa seuraavaa siirtoa. Emme voi turvautua luontoon kulttuurista riippumattomana eksistentiaalisen tai taiteellisen oikeellisuuden mittapuuna. Saatamme kulttuurihistoriassamme ammentaa luonnosta innoitusta, mutta ei ole taattua, että löydämme sitä lainkaan (kuten Larkin osoittaa) tai että sillä on jokin tietty muoto eikä toinen (kuten Larkin myös osoittaa). Ja se, pitäisikö meidän turvautua luontoon lainkaan, on jo toinen kysymys ja liian iso vastattavaksi tässä. Sen sijaan, että luonto opastaisi meitä taiteessa, on taiteen (toisin sanoen taiteen tuntijoiden) kerrottava meille, pitäisikö taiteen katsoa luontoon päin, ja jos, niin miten.

*Suomentanut Tommi Uschanov*

## Viitteet ja kirjallisuus

1. Martin Heidegger, Rakentaa asua ajatella, s. 53. Tässä lehdessä; tästedes RAA.
2. Ks. *Filosofisia tutkimuksia* (Philosophische Untersuchungen), suom. Heikki Nyman. WSOY, Helsinki 1981, § 371 ja § 373.
3. Martin Heidegger, ”... Dichterisch Wohnet der Mensch...” Teoksessa *Vorträge und Aufsätze*. Neske, Pfullingen 1954, s. 196; tästedes DWM.
4. David Farrell Krell, otsikoimaton johdanto. Teoksessa Martin Heidegger, *Basic Writings*, toim. David Farrell Krell. HarperCollins, San Francisco 1977, s. 320.
5. Ks. John Betjeman, *Collected Poems*. Koonnut Birkenheadin jaarli, esipuhe Philip Larkin. Houghton Mifflin, Boston 1971, s. xxi–xxii.
6. *Ibid.*, s. xxxiii.
7. *Ibid.*, s. xxxiii.
8. *Ibid.*, s. xxv.
9. Ludwig Wittgenstein, Luentoja estetiikasta, toim. Cyril Barrett, suom. Heikki Nyman. *Parnasso* 31 (1981), 7–8, s. 482; tästedes LE.
10. Ludwig Wittgenstein, *Yleisiä huomautuksia*, toim. Georg Henrik von Wright, suom. Heikki Nyman. WSOY, Helsinki 1979, s. 51; tästedes YH.
11. Colin St. John Wilson, Leikin käyttö ja käytön leikki, suom. Harald Arnkil. *Arkkitehti* 83 (1986), 2-3, s. 109.
12. *Ibid.*, s. 112–113.
13. Philip Larkin, Big Victims: Emily Dickinson and Walter de la Mare. *New Statesman*, 13. 3. 1970, s. 368.
14. Seamus Heaney, The Main of Light. Teoksessa Anthony Thwaite (toim.), *Larkin at Sixty*. Faber & Faber, London 1982, s. 132.
15. *Ibid.*, s. 137.
16. Philip Larkin, otsikoimaton johdanto. Teoksessa James Gibson (toim.), *Let the Poet Choose*. Harrap, London 1973, s. 102.
17. Ian Hamilton, Four Conversations: Philip Larkin. *London Magazine* 4 (1964), 8, s. 73.
18. R. N. Parkinson, ”To Keep Our Metaphysics Warm’: A Study of ’Church Going’”. *The Critical Survey* 5 (1971), s. 229.
19. ”The trees are coming into leaf / Like something almost being said.”
20. ”Last year is dead ... begin afresh, afresh, afresh.”
21. G. K. Chesterton, *Orthodoxy*. Doubleday, New York 1990, s. 60.
22. Nelson Goodman, How Buildings Mean. Teoksessa Nelson Goodman & Catherine Z. Elgin (toim.), *Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences*. Hackett, Cambridge & Indianapolis 1988, s. 40.
23. B. R. Tilghman, Architecture, Expression, and the Understanding of a Culture. Teoksessa Michael H. Mitias (toim.), *Philosophy and Architecture*. Rodopi, Amsterdam 1994, s. 58.
24. *Ibid.*, s. 60.



**J**ohan Fredrik Aurenius esitti Turun Akatemiassa 1653 väitöskirjan *Enfalldiga tanckar om det som bör iachttagas wid en stads anläggning*. Teos kertasi Vitruviuksen, Albertin ja Palladion käsityksiä hyvästä kaupunkirakentamisesta. Se toi ensimmäistä kertaa Suomessa julki yhtenäisiä ja perusteltuja arkkitehtuuriajatuksia.

**»Musiikki, arkkitehtuuri ja muut taidet kirjailevat aikaa, kirjovat tilaa.»**

Joseph Joubert 1797

**Z**achris Topelius otti *Helsingfors Tidningarin* toimittajakaudellaan (1841–1866) usein kantaa rakennus- ja kaavasuunnitteluun. Eräässä kiistakirjoituksessaan Krimin sodan jälkeisiltä vuosilta hän pilkkaa keinottelijoita, jotka Helsingin tultua pääkaupungiksi rakensivat kehoja yksi- ja kaksikerroksisia puuhökkeleitä. Nyt nämä pelkäävät muuttaa Helsinkiä suurkaupungiksi, jolle ehkei olekaan kysyntää. ”Pikkukaupunkimietteillä on ollut aikansa. [...] Kahdenkymmenen vuoden kuluttua, kun tänne johtava rautatieverkosto on saatu käyntiin, on Helsingissä ehkä 40 000 asukasta. Voitte olla varmoja uusien talojenne vuokrasta. Mutta nykyisiä pieniä yksi- ja kaksikerroksisia rakennuksia tullaan tulevaisuudessa katselemaan yhtä ihmetellen kuin meidän aikanamme ihmiset katselevat 1600-luvun pikkukaupunkeja ja kuin helsinkiläinen nykyään katsoo Katajanokan hökkeleitä ja kaalitarhoja Unioninkadun varrella.”

**Helsingin teknillisessä reaalikoulussa annetaan rakennustaiteen opetusta 1860-luvulta alkaen. 1872 opinahojo muuttuu Polyteknillinen kouluksi, 1879 Polyteknilliseksi opistoksi.**

**V**ähän ennen kuin Engel saapui Helsinkiin, hän kirjoitti 1815 Venäjän pääkaupungista kotiin Berliiniin: ”Koko Pietarissa oleskeluni ajan ja tutustuessani arkkitehtuurin alalla valitseviin olosuhteisiin minussa on palanut kiihkeänä ja pakottavana toive päästä palaamaan kotimaahani siitä huolimatta, että olen hankkinut täällä toimeentuloni arkkitehtina enkä nytkään ole vailla mahdollisuuksia. Tosin arkkitehdille ei missään avaudu yhtä helposti kuin täällä tilaisuutta antaa neroutensa loistaa.”

Helsingistä hän raportoi seuraavan vuoden elokuussa, että kesä on jo ohi: ”Minun on vielä kestettävä tässä karhujen maassa jonkin aikaa, ennen kuin voin odottaa pääseväni parempaan ilmaan. Työt, joiden parissa täällä puuhailemme, täyttävät päiväni hyvin miellyttävällä tavalla; muut ihmiset kiinnostavat minua vähän, enkä etsi heidän seuraansa.”

Engel seurasi Alois Hirtin antiikki-

tutkimuksia ja saksalaisen tähtiarkkitehti Schinkelin uushellenistiikkaa. Tieto vanhasta rakennusperinnöstä painoi vaivassa enemmän kuin Schinkelin paikoin arveluttava luovuus: ”välillä tuntuu kuin maalari olisi unohtanut arkkitehdin”. Vielä painavammin hän torjui schinkeliläisen seikkailuhengen ”mielivaltaisessa, epähistoriallisessa pylväsjäsennyksessä”. Vaikka ”kriittinen mieli” oli tärkeintä, Engel vertasi Schinkelin teatterifasadia ”vakavamielisen miehen hyväntahtoiseen hymyyn”, minkä ”vivahteen ilmaiseminen arkkitehtuurissa ei ole mikään vähäinen tehtävä ja sitä tuskin saavutetaan pelkästään sääntöjen noudattamisella”.

Engel otti etäisyyttä arkkitehtuurista kiistelemiseen – tai paremminkin hän totesi 1813 toimivansa Suomessa tilanteessa, jossa arkkitehtuurikiistat eivät arkkiteht(uur)ia kiusanneet: ”Missä paljon sanoja usein käytetään tyhjään, voin minä täällä sanojen sijaan suorittaa itse asian heti paikalla.”

**»Kaikki arkkitehtuuri on sitä, mitä sille teet, kun sitä katsot./ (Vai ajattelitko sen olevan graniitissa tai harmaakivessä/ kaarien ja karniisien ääriviivoissa?)»**

Walt Whitman 1855

Kuva Mervi Jylhä



**F**insk *Tidskrift* julkaisi 1882 päätoimittaja C. G. Estlanderin ja arkkitehti Jac. Ahrenbergin nimimerkillä Scylla och Charybdis kirjoittaman tekstin arkkitehtuurikilpailujen ongelmista. Merkittävät hankkeet – Suomen Pankki, Kirurginen sairaala ja Johanneksen kirkko – olivat päätymässä ulkomaalaisten käsiin. ”Voidaan ajatella, että on yhdentekevää, mistä piirustus tulee, kunhan se on kaunis ja tarkoituksenmukainen. Mutta jos jatketaan arkkitehtonisten muotojen maahan tuontia eri taidealueilta, jolloin ne kerran edustavat makua, joka vallitsee Saksassa, toisen kerran taas Sveitsissä ja kolmannen Ruotsissa tai Valloissa, mitä riitaisaa ja luonteetonta vaikutelmaa tuollainen rakennustoiminta luokaan? Jos kuvitellaan, että moisesta poimimisesta saadaan eloa ja perinnettä, kuinka paljon meidän tällöin pitääkään vielä rakentaa? Takanamme on ajanjakso, johon Engelin renessanssi löi suurenmoisen leimansa, mutta mikä kumman laatupiirre tässä seuraavassa aikakaudessa ilmeneekään?”

1888 nimimerkki iski jälleen. Suomalainen rakennustaide oli toipumassa Engelin jälkeisen ajan laskusuhdanteesta, mistä todisti Estlanderin oma lempilapsi, juuri valmistunut Ateneumin taide-museo- ja oppilaitosrakennus. Se ilmensi yhtaikaa kotimaisen arkkitehtuurin esiinmurtautumista ja yhteiskuntaelämän virkoamista: ulkomaisille luisuneista palkintosijoista huolimatta projekti uskottiin Estlanderin ja Leo Mechelinin lobaustoiminnan jälkeen Theodor Höijerin huoleksi.

**1870 perustetaan Muinaismuistoyhdistys, 1883 annetaan asetus muinaisjäänteiden suojelemiseksi. 1890 aloittaa *Teknikern*-lehti.**

**»Rakentaminen on tiedettä. Se on myös taidetta. Rakentajan on niin muodoin tiedettävä, taidettava ja tunnettava luonnollisesti. [...] Arkkitehtuuria ja rakentamista tulee opettaa tai harjoittaa yhtäaikaan. Rakentaminen on keino, arkkitehtuuri päämäärä.**

**Taiteissa, ja arkkitehtuurissa eritoten, häilyvät määritelmät aiheuttavat paljon erheitä, saavat ennakkoluulot rehottamaan, väärät ideat juurtumaan. Yksikin sana tarjolle, ja oikopäätä kaikki kiinnittävät sen merkityksen oman mielensä mukaan. Huonosti tuetuilta baaseilta kohoaa päätelmiä, jotka muuten jäisivät tykkänään tekemättä, jotka hukkaavat aste-erot, hämäävät neuvottomia ja ravitsevat hengeltään laiskoja.**

**Vitruvius ei siksi turhaan sanonut, että arkkitehdin täytyy omaksua osapuilleen kaikki aikansa tietämys. Eikä hän sootta asettanut tiedon huipulle filosofiaa. »**

Eugène-Emmanuel Viollet-le-Duc, 1854-1868.

Kuva Mervi Jylhästä



**T**urun tuomiokirkon restaurointihanke aiheutti suukopua heti valtionarkeologi Eliel Aspelinin johtaman valtuuskunnan luovutettua mietintönsä 1896. *Finsk Tidsskrift* julkaisi George Granfeltin tahdikkaat huomautukset pietetin tarpeesta ja Aspelinin yhtä kohteliaan vastineen. Sittem ilmestyi Lars Sonckin tukeva kirjoitus, jossa puututtiin arveluttavan ”muotopuhtaaksi” viritettyyn restaurointiehdotukseen ja tarjottiin vaihtoehtoiset (lähes yhtä kovakätiset) piirustukset. Aspelin kyseenalaisti yhtä hyvin Sonckin ”mielikuvituksellisen, historiallisuutta täysin vähättelevän” vastasuunnitelman kuin myös vakavaksi ja tieteelliseksi esittäytyvän lehden julkaisupäätöksen. *Teknikermiin* ja *Nya Presseniin* laajentuneeseen debattiin osallistui valtuuskunnan muitakin jäseniä sekä esimerkiksi Jac. Ahrenberg, 1900 senaatti valtuutti valtuuskunnan otamaan huomioon esitetyn kritiikin.

Uusi mietintö saatiin 1901. *Ateneum*-lehden arkkitehtuurinumerossa Herman Gesellius ehti tyrmentä koko hankkeen: ei

tullut ryhtyä mihinkään restaurointitoimeen. Kantaan yhtyivät 1892 perustetun Arkkitehtiklubin piirissä niin Geselliuksen suunnittelijatoveri Armas Lindgren kuin myös Bertel Jung. *Finsk Tidsskriftissä* Granfelt pui projektin ongelmia ja kielteisiin heijastusvaikutuksiin (Nousiaisten keskiaikaista kirkkoa oli pantu varomatta uuteen uskoon). Ahrenberg haukkui pyrkimyksen sukulaistaa pyhäkkö itämerelliseen tyyliin.

**»[...] taiteilija,  
todellinen arkkitehti,  
tuntee ensin  
vaikutuksen, jonka  
aikoo saada aikaan,  
hahmottaa sitten  
sielunsa silmin tilat,  
jotka tulee luomaan.»**

Adolf Loos 1898

Kuva Jarkko S. Tiusuuri



**S**onck esitteli 1898 *Finsk Tidsskriftissä* itävaltalaisen Camillo Sitten kaupunkisuunnitteluperiaatteita. Hän kiivaili empiretyylisellä juontuvalla ruutukaavan mekaanista soveltamista vastaan. Meneettiin umpinaisten torien miellyttävä viihtyisyys ja rauha ja ajaututtiin myös liikenteellisesti, taloudellisesti ja hygieenisesti huonoon kaupunkitilaan. Oltiin rappion äärellä, kun kaupungininsinöörit rakensivat puhtaasti teknisin periaattein ja arkkitehtien huoleksi jäi fasadijäsentelyn pienpuuha: ”Insinöörin taiteellisen mielikuvituksen ja esteettisen tietämyksen puute ilmenee, kun hän sekoittaa toisiinsa sen kiistämättä miellyttävän vaikutelman, jonka hänen paperille piirtämänsä geometrisesti säännöllinen suunnitelma synnyttää symmetriaan ja selkeyteen taipuvaisessa tarkastelijassa, ja sen syvemmän ja kestävämmän vaikutuksen, jonka jokaisessa kauneudelle vastaanottavaisessa tajunnassa saa aikaan vain luonnon ja maaperän olosuhteiden ja edullisen rakennusryhmittelyn määräämä kaunis kaupunkinäkyvä.”

**A**lbert Edelfelt esitteli *Ateneumissa* monitaiteista *art nouveau* -suuntausta, joka teki tuloaan maahan. Tai mikäli asia Edelfeltistä riippui, sen oli syytä tulla ja pian, sillä lasiin ja takorautaan luottavaa ajantasaista ja keveää muodonantoa kaivattiin kipeästi. Toisin kuin valppaassa Ruotsissa, Suomessa rakennettiin kaupunkitaloja, joihin kylläkin sijoitettiin nykyaikaiset liiketilat katutasoon, mutta jotka sitten huipentuivat ”1300-luvun linnoja” muistuttaviin asuinkerroksiin.

*Ateneumin* arkkitehtuurinumeroon 1901 avautui tilaa Bertel Jungin artikkelille, jossa tarkasteltiin nousemassa olevaa muoti-ilmiötä. Virinnyt historiallinen kiinnostus ja tutkimus mahdollistivat ehdotukset perinteisen karjalaisen kansantaiteen muotojen ja aiheiden käyttämisestä suomalaiskansallisen arkkitehtuurin aineksina. Jung torjui moisen jyrkin sanoin: alkeellinen myyttisymboliikka ei voinut vastata kulttuurihistorian kouli-mia kehittyneemmän maun tarpeita.

**1** 901 Sonck alusti Arkkitehtiklubin istunnossa aiheesta ”maalaisrahvaan rakennustavan” parantaminen. Esitelmän julkaisi uusi lehti *Rakentaja*, joka julisti kilpailun hyvän maatilakeskuksen suunnittelemiseksi. Palkittuja mallitaloja pidettiin *Pelervossa* turhan herraskaisina.

**Arkkitehtiklubi ryhtyy julkaisemaan omaa *Arkitekten*-lehteään 1903. (Ruotsalainen esikuva *Arkitektur* aloitti 1901.)**

**»Tyyli ja kauneus ovat kaksi selvästi erillistä käsitettä, jotka eivät riipu toisistaan – ne saattavat suorastaan sulkea toinen toisensa pois.»**

Henry van de Velde, 1902

**1** 904 ilmestyi Sigurd Frosteruksen ja Gustaf Strengelin kiistakirjoitus *Arkitektur*, jossa hyökättiin Eliel Saariosen palkittua ”fantasian” ja ”eklektismin” leimaamaa rautatieasemasuunnitelmaa vastaan. Saariosen muutti suunnitelmaansa ja lopulta 1914–19 valmistunut asema näytti koko lailla toiselta kuin mitä alkuun aiottiin. Kiista käytiin osin kansallisromantiikan ja *art nouveau*n välillä, osin post-klassisen uuden tyylin sisällä vaikuttaneiden rationalistisen ja intuitionistisen suunnan kesken.

Frosterus otti etäisyyttä maalauksellisuudesta, historiallisesta lähestymistavasta ja ”valmiista kaavoista”. Hän puhui selkeän realismin, terveen järjen, insinöörien ja lujuusopin, kansainvälisyyden ja ei-absoluuttisten arvojen puolesta. Hän yhtä hyvin ivasi tuokiotunnelmallisuutta ja ”sydämen ja tunteen kulttuuria” kuin myös suitsutti ”kiven luonnetta”, ”ihmeellistä” rautaa ja ”elämää säkeänoivää” betoniraidoitusta.

Näin hän yhdisti propagoimansa *järn- och hjärnstiln* muoto- ja kauneustajuun, ymmärrykseen rakennuksesta ”elävänä organismina”. Teksti oli iskevä sekoitus manifestia ja aikalaiskeskustelua. Näkemykset olivat jo pitkälti tulleet Edelfeltin (muinaisin keinoin ei vastata

uusiin tarpeisiin) ja Jungin (kansallispeirintö ei kelpaa moderniksi taiteeksi) enakoimiksi. Kaksi näkökohtaa kuitenkin korostui uudella tavalla.

Yhtäällä oli edistysopin yleiskuva: uusi rakennustapa ja makukäsitys merkitsi aina voittoa vanhasta, entisen loukkaamista ja laajentamista. ”Ajan vaatimukset” tuli ymmärtää siten, että niin uudet materiaalit ja menetelmät kuin uudet käytännötkin vaativat uusia muotoja ja kauneusarvoja. Arkkitehtuuri oli vallankumouksellista sekä varmuuttaan (”järkkymätön perusta” tekniikan kehityksessä) että epävarmuuttaan (huomenna nähdään toisin): itselleen Frosterus varasi mahdollisuuden tuottaa ”jotain PYSYVÄSTI arvokasta”.

Toisaalla oli päiväkohtaisen kiistan lähikuva: jos keskiaika tiivistyi kirkkoihin, moderni maailma kiteytyi rautatieasemissa. Näitä ei pitänyt toteuttaa kansallisesti (paikalliset erikoispiirteet säilyivät vaalimattakin). Ne tuli tehdä rajoittamansa toiminnan mukaisesti, niin että rakennustyyppejä määrää rakennustyylin. Kuten holvauksia ei mielellään saanut tehdä betonista tai gotiikkaa suin surminkaan raudasta – ”yksinkertainen, tunnustettu totuus” – asemien oli oltava historiallisten koristeiden sijasta paikkoja, joissa ”uuden TÄYTYY murtautua esiin.”

Kuva Hanna Hyvönen





1908 Frosterus aloitti *Arkitektenin* päätoimittajana: ”uuden tyylin” voitokkaan alun jälkeen oli päädytty ”primitiivisen ja rajattomasti kansallisen kulttiin”. Oli saatu ”yleinen äänioikeus myös arkkitehtuuriin”, kun taide sentään oli ”olemukseltaan aristokraattista”.

Frosterus antautui 1917 itsekritiikkiin ”rauta- ja aivotyylä” vastaan. Siitä hän eteni myöhemmin ekologisesti viritettyneeseen maailmankatsomukseen. Myös varhainen vastanapa Saarinen julkaisi vanhoilla päivillään muhkean filosofisen tutkielman *Search for Form* (1948). Sen mukaan uskonto kumpusi totuuden etsinnästä, filosofia selityksen hakemisesta, tiede faktojen peräämisestä ja taide muodon tavoittelusta. ”Kone-aikaan” viittoileva puheenvuoro hylkäsi itsetarkoituksellisen maalauksellisuuden, mutta puolusti intuitiota, instinktiä ja imaginaatiota.

**Polyteknillisestä opistosta tulee 1908 korkeakoulu.**

**»Vain pieneltä osaltaan – hautapaasissa ja muistomerkeissä – arkkitehtuuri kuuluu taiteeseen. Kaikki muu palvelee jotain tarkoitusta ja ajautuu siksi ulos taiteesta.»**

Adolf Loos, 1909

**1919 lakkaa *Arkitektenin* ilmestyminen. Jatkoa seuraa 1921 uuden julkaisijan (Oy Arkkitehti) ja kahden erikielisen painoksen voimin. Arkkitehtiiliitto tulee julkaisijaksi 1927.**

Kuva Hanna Hyvönen



**F**rosterus pohdiskeli *Arkkitehti*-lehdessä 1922 Helsingin keskustajärjestelyjä ja päätyi maalailemaan näkyjä suurkaupungista: ”Lähdinnä New Yorkin pilvenpiirtäjien aiheuttama omituinen ja odottamaton kaupungin kaukokuvan kauneus on länsimaisessa maailmassa herättänyt halun korostettujen tornirakenteiden kautta elvyttää suurkaupunkien ponnetoman tasaisia ääriviivoja.” Maamerkit tulisivat jatkossa syntyämään yksityisistä aloitteista ”tempelirakennuksen” syrjäytyttyä keskiöstä ja kirkontornien menettäessä *skylinen* hallinnan. Liikerakennusten oli mahdollista yhä pienemmälle alalle, jolloin hyötyarkkitehtuuri pääsisi oikeuksiinsa. Kirkkohartaus vaihtuisi ”katuristeyksien liikennepöyryteissä katkonnaisiksi, kohtisuoraan suistuvien seinämien valo- ja varjopintojen tajuamiseksi [...] Pilvenpiirtäjän massat, jotka häipyvät kivihiilensavuun ja usviin, näkyvät ympäröivässä rakennusmeressä vain kahtena, eri vahvasti valaistuna pintana, useimmiten kuitenkin vaan yksivärisenä jättiläisharkkona taivaan aavaa taustaa vastaan.”

Vuosikymmenen lopulla lehti tiedusteli ammattilaisten näkemyksiä pilvenpiirtäjän soveltuvuudesta Helsinkiin. Toiset näkivät tornitalossa tervetulleen kaupunkirakennustaiteellisen kohokohdan ja vastapainon tasakorkeille julkisivustoille, kun taas toiset tuomitsivat ”uudenajan saurukset” (Väinö Vähäkallio) nousukasmaisena ”ameriikkalaisuuden kasvannaisena” (Hilding Ekelund).

**»Arkkitehti on muurari, joka on oppinut latinaa.»**

Adolf Loos, 1924

**»Arkkitehtuuri on ajantahtoa tilassa. Elävää. Muuttuvaa. Utta.»**

Ludwig Mies van der Rohe, 1924

**A**lvar Aallon ensimmäisiin teksteihin kuului puheenvuoro *Arkkitehti*-lehdessä 1922. Siinä tähdennettiin perinteen arvoa ja vanhojen rakennusten ”tunnelman” kokemista. Arkkitehtuurin aristokraattiseksi (erotuksena boheemista maalaustaiteesta) mieltänyt Aalto erotti muurarimestarin rakennustaidon arkkitehdin ”taiteellisesta luomasta”.

### »Muoto seuraa aina funktiota.»

Louis Sullivan 1908

### »Arkkitehtuuri on yhteensaatettujen tilavuuksien osaavaa, oikeellista ja suurenmoista leikkiä valossa. [...]

**Dekoraatio on luonteeltaan aistillista ja alkeellista, samoin kuin väri, ja sopii yksinkertaisille kansoille, talonpojille ja villi-ihmisille. Harmonia ja lukusuhteet vetoavat älyllisiin kykyihin ja kiinnittävät sivistyneen ihmisen huomion. Talonpoika rakastaa ornamentteja ja koristelee seinänsä maalauksin. Sivistynyt mies käyttää hyvin leikattua pukua ja omistaa öljymaalauksia ja kirjoja. [...]**

**Insinöörin tulisi pysyä aloillaan, jäädä laskijaksi, sillä hänen erityinen oikeutuksensa on pitäytymisessä puhtaan järjen piiriin. [...] Vain arkkitehtuuri voi antaa kaikki nuo asiat laskemisen tuolla puolen.»**

Le Corbusier 1923–4

**M**arius af Schultén arvosteli *Arkkitehti*-lehdessä 1926 Le Corbusierin, modernin tyyli liikkeen kärkihahmon, kirjoja: ”Innosaan tulla huomatuksi ei hän edes pelkää menettää arvovaltaansa ammattimiestenkin silmissä, eriskummallisen esittämispansa kautta propagandajulkaisuissaan.” Kriitikko taipuu kuitenkin myötämieliseksi: ”Käyrä katu on aaseja varten, suora ihmisille”, sanoo Le Corbusier, ja sikäli on hän oikeassa, että uudenaikaisen liikennekadun tulee olla suoran ja että tässä, kulkijan silmää ehken paremmin hiavelevä katuviivan käyveys on vaikeammin toteutettavissa.” *Tulenkantajat*-lehdessä pari vuotta myöhemmin Le Corbusier esiteltiin arkkitehtina ja – filosofina.

**R**uotsalainen Sven Markelius teki tilaa funktionalismille Arkkitehtiliiton vuosikokouksessa Turussa 21.4.1928: ”Viime puolivuosisadan rakennustaidetta vastaan sen heilahdella toiselta puolen pintapuolisesti käsiteltyjen perinnäistapaisten tyyli motiivien ja toiselta puolen tyhjän modernismin välillä on vähitellen noussut vaatimus rakennusproblemin syvällisemmästä ja todellisuus pohjaisemmasta otteesta. Ainainen ristiriita pintapuolis-koristeellisesti käsitetyn arkkitehtuurin ja nykyaikaisen elämän todellisuuden välillä kärjistyy yhä enemmän ja vaatii ratkaisuaan. Uudenaikainen yhteiskuntaelämä ei ole mikään tyhjänpäiväinen sanontatapa. Se on kylmä, välttämätön todellisuus; se sisältää kokonaan muuttuneen suhteen sosiaaliin, taloudellisiin ja teknillisiin problemeihin.

Klassillinen rakennustaide kuului aikaan, joka näki edustuksessa elämäntehdävän. Se oli ajankäsityksen todellinen ilmenemismuoto, joka – vastakohtana meidän ajallemme – antoi varsinaisten asuntotarpeiden jäädä syrjään edustusremonioiden vuoksi. Meidän kansanvaltaiselle ajallemme on tällainen elämäntehdävien käsitys vierasta. Kaikkiialla voidaan kuitenkin todeta epätasaista kamppailua sovinnaisten ennakkoluulojen ja todellisten asumusvaatimusten välillä, mikä taistelu usein ilmenee kouristuksen tapaisissa yrityksissä pusertaa nykyaikaiset tarkoituksenmukaisuuden, hygienian ja taloudellisuuden vaatimukset klassillis-symmetriseen tyylikaavaan.”

”Viime ajat esiintyvät meille tyyliittöminä ilman vanhojen aikakausten yhtenäistä muotokieltä. Teknillisestä muodosta löytää meidän aikamme ilmaisukeinonsa. Senkautta tunnemme jälleen kiinteätä maata jalkaimme alla.”

”Yksinkertaistettu koneellinen työpa synnyttää käsitteet tyyppi ja normi. Typisoiminen tekee mahdolliseksi taloudellisen joukkotuotannon ja yksityisen tuotteen mahdollisimman suuren täydellistämisen. Typisoimista vastaan usein heräävien esteettisten epäilyjen suhteen on muistettava, että eräänlainen typisoiminen on ollut perustana sille yhtenäisyydelle, joka antaa leiman vanhempien aikojen rakennustaiteelle. Se on kypsän rakennuskulttuurin merkki.”

Salme Setälä harmitteli *Tulenkantajat*-lehdessä ihmisten kyvyttömyyttä hahmottaa sisustamista kokonaisvaltaisena

järjestelykysymyksenä: ”Meillä kyllä ollaan kärkkäät seuraamaan ajan virtauksia pukujen suhteen, tukka osataan leikata kuten Pariisissa ja sovittaa hameiden pituus ja kaikkinaiset volangit ja tunikat ja biet ja riippuvat hetaleet taiteen ja nykyhetken vaatimille paikoille, meillä tunnetaan puuterin eri väriivahdukset ja yö- ja päiväsalvain salaisuudet – sehän kuuluu suorastaan ’sivistykseen’, mutta tämä nykyaikainen ihminen viihtyy vanhanaikaisessa, ajastaan jäljessä olevassa kodissa, johon hänen oma ulkonainen moderni olemuksensaakaan ei ollenkaan sovellu, saatikka hänen ajatusmaailmansa. Mutta ehkäpä onkin siten, että ihminen ensin havahtuu huomaamaan oman pikkuisen itsensä ja sitten vasta toisella sijalla kohdistaa huomion ympäristöönsä.” Setälä ei väittänyt uuden arkkitehtuurin vastaavan mihinkään ikiaikaisiin, olemuksellisiin ihmistarpeisiin kuten monet muut funkiksen puolestapuhujat. Tarkoituksenmukainen uusi arkkitehtuuri oli hioutunut palvelemaan ”ihmistä, mutta ei luolaihmistä, ihmistä sinänsä, vaan kulttuuri-ihmistä, jonka olemukselle auto, lentokone, laiva, puhelin, radio, sähkö, kaikkinaisen koneellistuttaminen, hygieeniset ja esteettiset vaatimukset ovat välttämättömät.”

**T**ulenkantajat esitteli Aallon ja Erik Bryggmanin nimiin kiinnittyvää Suomi-funkista. Elsa Enäjärven sanoin kurinalaiselle suuntaukselle ehkä ”pian tulee reaktio, joka hekumoi ulkonemissa, kultalehdissä ja krumiluureissa”. Painotettiin kuitenkin, että ”tämä suunta liittyy jalolla suoraviivaisuudellaan arkkitehtuurin lopullisesti kauimmin säilyneisiin, klassilisen jaloviivaisiin kausiin”.

Kuuluisasta Tukholman-näyttelystä kirjoitti Hagar Olsson: ”Kun seinä taikka seinän osa on lasia ylhäältä alas, on sisällä olijalla omituinen pyöröryttävä tunne siitä, että maailma virtaa sisään. Sen huomasin seisoessani konserttitalon suuressa eteis-hallissa. Siinä moderni elämys! Ihminen ei pääse maailmaa pakoan, ei pääse seinien sisälläkään eristäytymään kollektiivisesta humusta. Rytmillisinä varjokuvina elämä liukuu ohitse – ja kutsuu, kutsuu!”

Aalto kommentoi paikan päältä: ”Moni ”funkishalveksija” tällä hetkellä kuljeksi ”basillinkantajana” tietämättään.”

**»Arkkitehdin kaunotaitessa kauppataito ja tiede kelpaavat ammatilliseksi tekniikaksi. Ihmiset ovat arkkitehdille työvälineitä. Arkkitehdin tulisi saada ihmiset tuntemaan, että arkkitehtuuri on rahvaanomaisuuden ja teennäisyyden tuhoaja, väsyttettyjen hermojen ja virttyneiden sielujen hyväntekijä, eilis-, tämän- ja huomispäivän korkeampien ihanteiden ja tarkoitusten opettaja. Olemukseltaan arkkitehtuuri on organisoinnin kuningatar-taide, jonka poikien tulee olla, tänä kiteytyvien yhteiskunnallisten voimien aikakautena, yleisprofettoja.»**

Frank Lloyd Wright, 1900

Kuva Jarkko S. Tuusvuori



## Nuoren Aallon ergonomia

Ludwig Wittgenstein kirjoitti 1930 esipuhelunokseksessa *Filosofiin huomautuksiinsa*, että ”henki, jonka ilmauksia ovat aikamme teollisuus, arkkitehtuuri, musiikki, fasismi ja sosialismi”, oli ”vieras ja vastenmielinen”. José Ortega y Gasset aloitti samana vuonna *Massojen kapinansa* päivittelemällä modernia, kaikissa suhteissa täyteen ahdettua suurkaupunkia, metonymia kaikelle sille, mikä eliittien ylitse jyräämään innostuneissa massoissa oli iljettävää. Syksyllä 1929 New Yorkin pörssiromahduksesta alkanut maailmanlaajuinen lama oli vuosina 1930–1931 huipussaan, ja Arnold Toynbee kirjasi ylös, kuinka ”miehet ja naiset kaikkialla maailmassa ottivat vakavaan harkintaan ja vilpittömään keskusteluun mahdollisuuden, että läntinen yhteiskuntajärjestelmä luhistuisi ja lakkaisi toimimasta”. Suomessa työttömät kiersivät kerjuulla ja Lapuan liike oli voimissaan.

Täsmälleen samaan aikaan Alvar Aalto oli varsin toisenlaisissa aatoksissa. Hän otti kantaa ”ennakkoluuloisia arkkitehtuurinäkökohtia”, ”pakkoformalismia”, ”pinnallista yhtenäisyyttä” ja ”kehityskielteisyyttä” vastaan, ”rationaalisen suunnittelun” puolesta. Asuntorakentamisen vastuullisuuden piti painaa vaa’assa enemmän kuin jonkin ihanne- tai ”kokonaiskaupungin”. Vanha tapa nähdä kaupunki ”plastisena ykseytenä” tuli korvata käsityksellä siitä ”kasvavana organismina”, jota kaupunkisuunnittelun ”elastisen järjestelmän” tuli vastata.

Touko-syyskuussa 1930 Tukholmassa järjestettiin Gunnar Asplundin suunnittelemissa paviljongeissa Ruotsin käsityöyhdistyksen näyttely, jota myöhemmässä historiankirjoituksessa on pidetty modernismin ratkaisevana läpimurtokohtana pohjoismaiseen arkkitehtuuriin ja muotoiluun. Sen tunnelmissa antamassaan haastattelussa Aalto kuvasi kulttuurimuutosta viitautamalla tapaan, jolla vanha ”hieno sisustustaide” väistyi uusien esineiden (”moottoriveneet, rautatievaunut, jää-

kaapit ja gramofonit”) tieltä. Hän ennakoi ”funkista ylenkatsovan” näyttelyvieraan tunteja arvellen, että tämä jää materiaalivaikutelmien varaan tujuumatta olennaisempaa toimintojen ”sommitelmaa”. Omassa näyttelyraportissaan hän ylisti radikaalia uutta suuntaa: ”pintapuolisen viihtyisyyden” oli syrjäyttävä ”kestävä arkkitehtuurityö”, joka yksin saattoi tarjota ”todella kehityskelpoisia arvoja ihmisen jokapäiväiselle viihtymiselle”.

Näyttelyn jälkimainingeissa syntyneestä, sittemmin legendaarisiksi muodostuneesta ruotsalaisten funktionalistien *acceptera*-manifestista Aalto kirjoitti seuraavana vuonna *Arkkitehti*-lehdessä:

”kirjalla on aktiivivoimaa / arkkitehti joka työskentelee yksityiselle työnantajalle, meidän oloissamme valtio ja kunnat mukaan luettuna, joutuu helposti kaikenlaisten kompromissien lamauttavaan vyyhteen / tietoisuus siitä, että olemme tiedemieskunta, jonka ehdottomaan velvollisuuteen kuuluu joustavan ja organisen kulttuurin rakentaminen, heikenee ja tilalle astuu mukavammin saavutettavat pienet yksityisvoitot lainaamalla loistoa menneisyydestä / *acceptera* korkea kirjallinen taso (joka nähdäkseni lähinnä on seuraus kollektiivisesta tekijänimestä) lisää kirjan tehokkuutta / sillä on aktiivisoiva ominaisuus joka ulottuu kaikkiin yhteiskuntapiireihin/ *acceptera* kirjallinen taso on korkeampi kuin minkään aikaisemman meikäläiseltä taholta ilmestyneen kirjan, se kuuluu siinä suhteessa euroopan ylpeimpään kirjalliseen traditioon: kriittilliseen kirjallisuuteen / realinen ja selvä, suoraan asiaan kiinnikäyvä arvosteleva kirjallisuus on meillä miltei olematon / sentapaiset tekijät kuin albert londres, kenties joku mencken, ja samansuuntaiset kriitikot eivät kuulu meidän kir-

jalliseen ilmanalaamme / tässäkin suhteessa *acceptera* on ilahduttava merkki [...] se on pohjoismaisen ’*appeal to reason*’ [...] erittäin tärkeä aikana jolloin vastuuntuntoa vailla oleva tunneajattelu parhaillaan valmistaa katastroofia/ alvar aalto/”

Aikakauden tunnetuimpien tutkivien journalistien, ranskalaisen Albert Londresin ja yhdysvaltalaisen Henry Louis Menckenin, innoittamana Aalto käytti muillakin foorumeilla puheenvuoroja tavallista ihmistä palvelemaan asettautuvan ”joustavan ja orgaanisen” kulttuurin puolesta. *Domus*-lehdessä hän kirjoitti 1930, kuinka ”jokainen yksilö merkitsee energiaa”. Aihetta ”kulttuuri kontra sivilisatsiooni” käsitellessään hän puhui valtamerilaivasta, jossa kulttuuri tarkoittaa ”sitä tasapainoista menttaliteettia, joka syntyy työstä, sen järjestelystä ja mutkattomasta arkielämästä, jossa epäoleellisuudet saavat komiikan osan”. Riittää, kun hyttivuoiteessa on ”kursailematonta mukavuutta”, joka mahdollistaa makoilun, hyvästä kirjasta nauttimisen ja suhtautumisen lämmöllä ”orgaaniseen kokonaisuuteen”, jonka osia matkustaja, hänen leponsa ja laiva ovat. Mutta voi! Saman laivan yläkannella pasteeraa ”neiti Mary Astor”, joka ei osaa suhtautua nykyajan mukavuuksiin nykyajan mukavuuksina, vaan joka tuo laivalle ”empiirisängyt, muotitapetit ja cocktail-Victor Hugo-Montespan -kulttuurin” – todellisuudessa siis aidon kulttuurin täyden vastakohtan.

Aalto esiintyi ”bio-dynaamisten muotojen” kannattajana ja ”vanhentuneitten symmetria-akselien ja fasa-diarkkitehtuurin sanelemien tavallisten huoneitten” kriitikkona. Pois jouti ”tunnepohjainen suuruuksien käsitteily”, joka saattoi johtaa vain ”sattumoiden alaiseen” ja siten ”epäorgaaniseen kokonaisuuteen”, toisin kuin keskittyminen seikkoihin, joita voitiin tieteellisesti teknillisen tuotannon yhteydessä käsitellä”. Teknokratian lisäksi hän





puhui kuitenkin myös murtuneen patriarkalismin paljastaman ”perheen desentralisaation” ja uuden ”vapaan minän” velvoituksista.

Tämän ohella väkevin Aallon kannanotoista sisältyi hänen seuraavana vuonna saksalaiselle yleisölle laatimaansa puheenvuoroon suomalaisesta maaseutuarkkitehtuurista. Hän arvioi, ettei maaseutukaupunkeja varten ollut ”rakennusmenetelmää, joka olisi orgaanisesti kehittynyt” niiden pulmia selvittämään, saati että olisi kehkeytnyt ”kokonaisvaltaista organisaatiosuuntaa”. Pikemminkin ”reuna-alueilla” rehoitti ”epäorganaisia uusia esikaupunkeja eikä juuri yhtään järjestettyä asuntoaluetta”. Aallon sanoin niin Suomessa kuin muuallakin ”rakentamisessa ja kaupunkisuunnittelussa on siis hyvin vähän rakennustaidetta orgaanisen rakentamisen mielessä”.

Orgaanisuutta arkkitehtuurissa ja kaupunkikehityksessä olivat painotta- neet esimerkiksi niinkin erilaiset hahmot kuin Frank Lloyd Wright ja Wal-

ter Gropius. Suomessa vastaavia ajatuksia olivat vaalineet yhtä hyvin Eliel Saarinen kuin Sigurd Frosterus. Aalto näytti omaksuvan organisoinnin ja orgaanisuuden aivan erityisellä tavalla. 1932 hän täsmensi käsitettään toteamalla, että ”[p]uhelin päälinjoineen, paikalliskeskukseineen ja niistä haarautuvine erillislinjoineen on organisaatioltaan mahdollisimman lähellä luonnon biologista järjestysperiaatetta, paikallisesti ryhmittyneiden solujen kommunikaatiota”.

Ylistämällä orgaaniseksi juuri tekniikan viimeisimpiä ihmeitä, valta-merilaivoja ja puhelinverkostoja, Aalto onnistuu tuomaan spengleriläisen kulttuuri-sivilisaatio -vastakkainasettelun sen *sisään*, mikä Spenglerille (ja Wittgensteinin ja Ortegan kaltaisille muille kulttuuripessimisteille) oli kokonaisuudessaan kartettavaa ja kauhisteltavaa sivilisaatiota. Hänen tapansa neutralisoida aikansa filosofisessa valtavirrassa kukoistanut kulttuuripessimismi oli myöntää, että se on totuus,

mutta kiistää samalla, että se on *koko* totuus. Vielä kulttuurin rappeuduttua sivilisaatioksikin oli mahdollista valita, eletäänkö sivilisaatiossa sivilisaation hengessä vai kulttuurin hengessä. Tunneajattelun valmistama katastrofi oli nurkan takana, mutta ainakaan modernilla arkkitehtuurilla ei ollut osuutta siihen.

**»Olenaisinta on juuri lentokoneesta avautuva näkymä, kokonaisvaltainen tilakokemus. Se muuttaa kokonaan vanhan arkkitehtuurikuvamme.»**

Moholy-Nagy 1929

**B**ertel Jung puuttui 1930 funktisbuumiin. Nauhaikkuna kävi esimerkiksi epäjohdonmukaisuudesta, johon perusteettomien rakennusmuotojen kriitikoina esiintyvät funktionalistit itse jatkuvasti sortuivat: ”Mutta minkätähden tuskallisen kiihkeästi kätkeä rakenne ja esim. sallia raskaiten muurimassojen levätä, niinkuin se silmälle näyttää, suoraan heikon ja ohuen lasin päällä?” Rakenteellisen perustelutavuuden vaatimukset eivät olleet funktionalistien keksintöä. Kiistakumppaneiltaan kuulostaen Jung teroitti, että ”taideteos ei saa olla ihme eikä arkkitehti silmäkääntäjä.”

Myös Frosterus toi esiin uusien iskulauseiden harhaanjohtavuuden ottaessaan 1930 *Hufvudstadsbladet*issa kantaa kirkkokilpailuihin. Hän muistutti, että toiminnallisten tarpeiden huomiointi oli aina kuulunut arkkitehtuuriin. Mutta tehokratkaisut eivät olleet omiaan hengellisellä alueella: ”Kirkon arkkitehtoninen tehtävä ei ole vain majoittaa sopiva määrä uskovaisia, vaan ennen muuta herättää hartautta.” Kulttuuritajuun kuului kyky tunnustaa eri elämänpiirien ominaisluonne: ”Funktionalististen klisheiden taustalla oleva standardisoimissuuntaus tunkeutuu tässä alueelle, jonne se ei kuulu; kulttuurin kypsä edistys piilee erilaisuudessa, ei tasapäistämisessä.”

Funkismielisten leirissä oli P. E. Blomstedt harjoittanut jo 1928 ”kansallista itsetutkistelua”. Hän pahoitteli ”arkkitehtonista verenvähyyttä”, kritiikintöntä lainailua länsinaapureilta. ”Ohuet muodot on jo opittu, epäsymmetria on kohtapuolin ortodoksinen uskonkappale – meanderit ja paletit nyt vain pois ja horisonttaaliviivoja fasadiin lisää. [...] Nyt on ”konekulttuurin” aika: perspektiiveihin nyt vain sähkölamppuja, radiattoreita, WC:tä ja kiertoportaita, ja me olemme jälleen muodin tasalla!” Blomstedt vakuutti kuitenkin, ettei ”uusratsionalismin” olemus liittynyt pintapuolisiin tyylipiirteisiin, vaan arvokkaisiin ja yleispäteviin johtoajatuksiin, joita ei saisi uhjata ”muotikäytön merkeissä”.

*Granskaren*-lehden rakentamisnumerossa 1932 Jung jatkoi funktisideologian arvosteluaan – ja tuli luokitelleeksi tois-

sijaisiksi ja mekaanisiksi suuren osan arkielämän (palvelusväen) toimista: ”Jos asunto on ollakseen ”asumiskone”, niin hyvä on, silloin kuuluukin standardisoida! Jos se sen sijaan on taideteos, kuten kai sentään jokainen rakennustaiteilija haluaa, on se ilmausta luojansa ja asukkaansa yhteisyrityksestä muovata ei ainoastaan tarkoituksenmukainen ja edullinen, vaan myös esteettiseen tarpeeseen vastaava kehys perhe-elämälle, silloin joutaa mielestäni pannaan kaikki muu standardisointi paitsi sellainen, joka kohdistuu suoraan tiloihin, joissa suoritetaan vain puhtaan mekaanisia toimia: keittiö, ruokasali, komerot, kylpyhuone, eteinen, rappu jne. [...] standardisointi on vain köyhän pakkopaita, hätätilailmiö, ilmaus aikanamme usein esille tulevasta sosiaalisesta kollektivisointitarpeesta.”

**E**duskuntatalo saatiin 1931 valmiiksi J. S. Sirénin suunnittelemana. Hilding Ekelund arvosteli sitä tuoreeltaan ”monumentaliteetin korkeaksi veisuksi”, taiteeksi taiteen vuoksi. Itsetarkoituksellista valtaa pönkittävä talo koitui uudempien sosiaalisten ja rationaalisten suuntausten tappioksi.

**»Kammoan kaikkea, mikä haisee ”temperamentilta”, inspiraatiolta, ”pyhäältä tulelta”, ja kaikkia nerokkuuden piirteitä, jotka kätkevät hengen suttuisuuden.**

Theo van Doesburg, 1932

**N**ils Eric Wickbergin kauden alkajaisiksi 1946 *Arkitekthefti / Arkitekten* julkaisi päätoimittajan lohduttoman arvion rakennustaiteen tilasta. Haluttiin ”pehmentää funktionalismia höystämällä sitä perinteellisillä, tyylihistoriallisilla aineksilla”. Oli palattu esifunktionaaliseen traditioon ja koettu siten ”kohtalokas romahdus”. Ja kuitenkin arkkitehtuurin, länsimaiden ”elävimmän taidelajin”, turvin saattoi nousta rappiota vastoin Spenglerin ennusteita. Kuin hellenismi klassisen antiikin jälkeen merkitsi myös 1800-luku kertaustyylineen luomisvoiman tyrehtymistä. Ajan hengen kiteyttävä abstrakti maalaustaide ja ankara moderni arkkitehtuuri voisivat Wickbergin mukaan osoittaa säilymiselään kulttuurimme elinvoimaisuutta.

Ekelund hahmotti tilanteen toisin. Hän valitti kyllä virkaanastujaisluennossaan funkiksen ihanteiden vesittymisestä, mutta peräsi modernisaation siunauksellisuutta: ”Haluaisin väittää, että amerikkalaisella filosofilla Henry David Thoreaulla oli suuremmat mahdollisuudet elää rikasta ja arvokasta elämää yksinkertaisessa wigwamissaan Walden-joen rannalla kuin Hollywoodin loistavilla filmitähdillä kaikella varustetuissa dollarihuiloissaan.”

**Arkkitehtiliiton sisäinen tiedotus eriytyy 1947 omaan lehteen kun perustetaan Arkkitehtiutiset. Päälehden tuplapainoksista luovutaan 1952: syntyy kaksikielinen Arkkitehti – Arkitekten.**

**»Muovaamme rakennuksiamme ja sitten rakennuksemme muovaavat meitä.»**  
Sir Winston Churchill 1943

Hanna Hyvönen

## Arkkitehdin uudet aatteet

**S**uomalaisessa arkkitehtuurikeskustelussa vastakkaisiksi miellettyjen suuntausten edustajat ovat perustelleet tekemisiään häkellyttävän samankaltaisin argumentein. Niin tiukan linjan rationalistit ja konstruktivistit kuin ”inhimillisempää” ja ”pehmeämpää” rakentamista vaatineet arkkitehditkin ovat toistuvasti tukeu-

tä teknologista kehitystä suitsuttaneista manifesteista.

Sotien jälkeen suomalaisessa arkkitehtuurissa ei jatkettu välittömästi 30-luvun valkoisen funktionalismin tyyliä: jälleenrakennuskaudella turvaututtiin puuhun ja noudatettiin perinteisempiä käsityövaltaisia rakennustapoja. Mittavammassa julki-

Nils Erik Wickbergin 1940-luvun kannottojen pohjustaneen myöhempää modernismin yksitotisuutta; Hilding Ekelundin hän taas sijoittaa Alvar Aallon ohella pluralistisemman arkkitehtuurin puoltajien leiriin.

Vuonna 1946 Wickberg harmittelee sodan jälkeen yleistynyttä halua tinkiä varhaisen funktionalismin ehdotomuksesta ja johdonmukaisuudesta. Le Corbusierin johdatuksella saavutetuista asemista perääntyminen olisi Wickbergin mukaan merkinnyt takaiskuja koko kulttuurille, olihan funktionalismi syntynyt ”sisäisestä välttämättömyydestä mullistavan kehityksen tuloksena”.

Kuva Hanna Hyvönen



tuneet muotoiluissaan jo 1900-luvun alussa esitettyihin väitteisiin arkkitehtuurin luonteesta. Arkkitehtuurin kansainvälisen avantgarden julistukset ovat suunnanneet suomalaisten arkkitehtien kirjallista ilmaisuja ja asenteita vuosikymmenien ajan, vaikka retoriikan alkuperät olisivat unohtuneet. Tunnustettujen arkkitehtien vetoamiset arkkitehtuurin henkiseen luonteeseen tai psykologisiin vaikutuksiin on saatettu tulkita funktionalismin omaperäiseksi kritiikiksi, vaikka nämäkin muotoilut juontuisivat 1920-luvulla levinneis-

siä kohteissakin erkaannuttiin usein varhaisen funktionalismin ihanteista monipolvisemmän massoittelun ja vivahteikkaamman julkisivunkäsittelyn myötä. Suhtautumisen tähän sotiin jälkeisen kauden rakentamiseen on historiankirjoituksessa katsottu ennakkoineen myöhempiä suomalaisen arkkitehtuurin sisäisiä rintamalinjoja: yhtäältä muodonannon kurinalaisuutta vaatineiden konstruktivistien sekä toisaalta lämpimämmän ja muuntuvamman arkkitehtuurin puoltajien vastakkainasettelua. Arkkitehtuurihistorioitsija Asko Salokorpi katsoo esimerkiksi

Ekelund puolestaan myönsi 1940- ja 1950-lukujen vaihteessa varhaisen funktionalismin julistukset yksipuolisen kärjekkäiksi ja painotti, että tekniset ja taloudelliset lähtökohdat ovat ”vain aputekijöitä” arkkitehtonisessa synteesissä. Salokorven mukaan Ekelundin kriittinen asennoituminen sotia edeltävän funktionalismin perintöön tulee esiin tavoissa, joilla hän painottaa arkkitehtuurin ”humanistista” luonnetta ja tradition opetuksia. Kuitenkin Ekelund tähdensi samassa yhteydessä, että 1930-luvulla aloitettu ”muodollinen ja moraalinen puhdistus” velvoitti vaali-

maan funktionalismin ydintavoitteita. Wickbergin tapaan myös Ekelund tuomitsi ”hämärän ’kansallisen’ uusromantiikan”, joka hänen mukaansa oli ”aikamme ihmisille soveltumaton valheellinen ja mystis-irrationalinen tapa ratkaista nykyaikaisia arkkitehtuuritehtäviä”.

Le Corbusier oli perustellut arkkitehtuuriaan teknisen kehityksen sanelemana ja siksi väistämättömänä; hän oli kuitenkin kiirehtinyt teroittamaan, että syvimmissä mielessä arkkitehtuurin arvot olivat henkisiä. Uudessa arkkitehtuurissa kiteytyivät hänen mukaansa aikakauden eettiset ja esteettiset pyrkimykset. Niin Wickberg kuin Ekelundkin toistivat Le Corbusierin ja muiden 1920-luvun radikaalien arkkitehtien käsityksiä koristeettomasta ja ”valiomuotoisesta” arkkitehtuurista paitsi teknistaloudellisesti perustelluna rakentamisena myös hyötyarvonsa ylittävänä, yleisinhimillisesti merkityksellisenä synteisinä.

**A** rkkitehtuurin modernismia oikeutettaessa on varhaisvaiheesta lähtien painotettu uusien ilmaisukeinojen ajanmukaisuutta mutta tavan takaa myös vakuuteltu niiden ikiaikaista pätevyyttä. Le Corbusier väitti 20-luvulla, että ajankohtaiset modernin rakennetekniikan edistysaskeleet olivat tuomassa esiin arkkitehtuurin universaaleja inhimillisiä arvoja. Karsittu ilmaisu ja muodon pelkistys olivat hänen mukaansa paitsi ajanmukaisia myös ajattomia arkkitehtonisia ideoita. 50-luvulla Aulis Blomstedt seurasi Le Corbusieria väittäen (*Arkkitehti* 6-7/56), että ”arkkitehdin koko ammatti on valikoivaa, selektiivistä toimintaa”. Blomstedt liitti oppi-isänsä tapaan kulttuurin kehityksasteen arkkitehtuurin ”keinovarojen” kaantumiseen ja yksinkertaistamiseen. Kuitenkin ”paletin köyhyys” oli hänen mukaansa usein ”sisäisen ja ulkonaisenkin rikkauden edellytys”. Hän perusteli näin näkemyksiään tiukan teollisen standardisoinnin ja suorakulmaisen muodonannon välttämättömyydestä esimerkiksi asuinrakentamisessa.

Blomstedtin argumentoinnissa tulee esiin suomalaiselle tiukkuutta, teknistä kurinalaisuutta, kireää sointia, puhtautta ja karua totuudellisuutta

vaativalle konstruktivistiselle puheelle tyypillinen käänne, jolla on toistamiseen todisteltu antiteknokraattista asennetta. Hän viittasi alkukantaisiin rakennuskulttuureihin modernismin totuuksien ennakoijina: ”Mutta universalistisella arkkitehtuurilla on myös ollut paljon iloista oppimista maanläheisiltä rakennuskulttuureilta juuri niissä seikoissa, mitä se itse pitää oleellisimpina: fundamentaalisten elämänarvojen huomioimisessa. Tämä onkin aikamme arkkitehtuurin eräs näkyvin perusteema.”

Blomstedtin esittämä teollisen standardisoinnin puolustus muistuttaa yllättävässä määrin valtavirtaa ihmisläheisempänä asutosuunnittelijana tunnetun Ekelundin käsityksiä funktionalismin merkityksestä: Ekelund oli muutamaa vuotta aiemmin esittänyt, ”etteivät vuosisadat ja tuhannet ole paljoakaan muuttaneet hyvän arkkitehtuurin perusehtoja”. Hänen mukaansa juuri 1920- ja 1930-lukujen vaihteen funktionalismi oli johdattanut ”rakennustaiteen elävöittäville lähteille”.

Modernistit vartioivat koko 1900-luvun asemaansa vetoamalla funktionalismin ydinsisällön yleispätevyyteen ja eettisen ja esteettiseen puhdistusprojektin välttämättömyyteen. Oikeaoppiset leimasivat toistuvasti kaidalta tieltä livenneitä suunnittelijoita ”formalisteiksi”; modernismin universaaleja totuuksia vastaan asetettiin ”pinnalliset muodin muutokset” ja ”perusteeton muotopeli”. Myös fenomenologian nimissä viime vuosikymmeninä esitetty funktionalismin kritiikki toistaa usein tätä kaavaa. Fenomenologiaan tukeutuen arkkitehtuurikirjoittajat ovat tosin onnistuneet muistuttamaan arkkitehtuurin kokemisen ja tilan hahmottamisen moniaistisuudesta; modernistisen ilmaisun yksioikoisuutta on syystä kritisoitu fenomenologian nimissä. Arkkitehtuurin tulkinnoissa ei kuitenkaan ole juuri erkaannuttu modernismin perinteessä vakiintuneista vastakkainasetteluista ja moralisoinnista: fenomenologiaan tukeutuen on etsitty vaihtoehtoja juuri muodikkaaksi ”muotopeliksi” surkastuneelle suunnittelulle – ja päädytty vaatimaan paluuta arkkitehtuurin alkuperäisiin ja yleispäteviin totuuksiin.

Vai ajatteliko Juhani Pallasmaa asi-

at uudelleen, toiko hän esiin jotain modernismin perinteessä unohtunutta ja sivuutettua, kun hän väitti (*Arkkitehti* 3/85) fenomenologiaan vedoten, että arkkitehtuurilla on ”oma alkupeiränsä, josta etääntyessään se menettää vaikutuskykynsä”? Ainakin Pallasmaa ”löysi” Aallon arkkitehtuurin: Aalto oli tosin luettu kansainvälisesti modernismin kaanoniin jo vuosikymmenien ajan, mutta muiden suomalaisten konstruktivistien mukana Pallasmaa oli aiemmin tuominnut hänen arkkitehtuurinsa individualistisena muodonantona. 1980-luvulla Pallasmaa tukeutui jo Aallon kirjoituksiin ja rakennuksiin: arkkitehtuurin tunnustettu mestari oli tuotannossaan tavoittanut arkkitehtuurin arvokkaimmat, ei-formaaliset, ulottuvuudet, ja fenomenologisessa pohdinnassa kirjattiin näitä löytöjä.

Pallasmaa määritteli fenomenologian introspektioksi, jossa ilmiöt – arkkitehtuurikin – tavoitetaan puhtaasti, analyttisen erittelyn tuolla puolen. Tajunnan ja maailman kietoutuneisuus arkkitehtuurin kokemisessa ei kuitenkaan valottunut tuoreella tavalla, kun Pallasmaan käyttämät termit kiinnittyivät sisäisen ja ulkoisen maailman totuttuihin erotteluihin sekä henkisiä sisältöjä käsinkosketeltavuuden sijasta suosivaan taideajatteluun: Pallasmaan mukaan ”taideteoksen taiteellinen ulottuvuus ei ole itse fyysisessä teoksessa”, vaan ”se eksistoi vain kokijan tajunnassa”. Hän väitti, että ”[...] ellei rakennus täytä rakennukselle ihmisen maailmassaolon vertauskuvana fenomenologisesti määräytyviä perusehtoja, sillä ei ole kykyä koskettaa rakennuksen mielikuviin sielussamme kytkettyjä tunne-elämyksiä.” Hän liitti arkkitehtuurin arvon sen tuottamiin ”peruselämyksiin”, jotka hänen mukaansa muodostivat arkkitehtuurin ”aidon ’perus-sanaston’”.

Pallasmaa uskoi fenomenologian taipuvan arkkitehtuurin ikikriteereiksi. Hänenkin tavoitteenaan oli tehdä ero nykyarkkitehtuurin ”muotoleikin” ja ”aidoimpiin” kokemushorisontteihin vetoavien rakennusten välillä. Ja fenomenologinen pohdinta vahvisti, että taiteen uudistuminen on sen ”perimmän ominaislaadun uudelleenlöytämistä”.



**A**lvar Aalto jatkoi 40-luvulla 20-luvulla aloittamaansa työtä rakennusosien vakioinnin ja teollisen valmistuksen parissa.

Hän ennakoii jälleenrakentamista ja esitti ajatuksia ”elastisesta standardisoinnista”. Autoa ei sido mikään tiettyyn paikkaan ja tiettyihin luonnonoloihin ja autojen valmistuksessa keskitytään siksi harvoihin tyyppeihin. Rakennustaiteessa oli päinvastoin asetettava tavoitteeksi ”elinkelpoisen vaihtelun ja rikkauden luominen, joka ihannetapauksessa on verrattavissa luonnon rajoittamattomaan nyansoimiskykyyn.”

Rationalistis-konstruktivistisen koulun johtohahmo Aulis Blomstedt taas uskoi, että harmonista ympäristöä syntyi, jos rakentamisessa sitouduttaisiin käyttämään vakioimittoja ja vallitsevasti suorakulmaisia muotoja. 1954 hän esitelti suorakulmaisen kolmiulotteisen ”jäykän avaruusverkon” esimerkkinä vakiorakenneratkaisusta, ”jonka puitteissa kaikki asumistarpeet voivat toteutua”. Blomstedt alleviivasi: ”On riittävästi keskusteltu elastisesta standardisoinnista. Jotta elämä voisi saavuttaa elastisen vapauden, on standardisoinnin, nimensä mukaan, oltava EPÄELASTINEN – OIKEALLA TAVALLA.”

Blomstedt haeskeli mitta- ja suhderytmiä järjestelmistönsä aineksia ja perusteita pythagoralaisuudesta ja musiikin teoriasta. Esikuvana vaikuttivat Le Corbusierin Modulor-kehitykset, kun hän puolusti omaansa: ”Arkkitehtuuri ei saa painaa matalaksi ihmisen henkisiä oraita, sen pitää olla kuin puutarha, jossa kaikki arvokas vapaasti saa versoa. Sen on stimuloitava ihmisyyttä.”

Aallon on tulkittu viitanneen väheksyvästi näihin ehdotuksiin, kun hän esitelmöi Britanniassa 1957. Kollega oli turhaan kysellyt jonkin hänen suunnittelemansa toimistorakennuksen moduulia. Aallon mukaan yleispätevän moduulin etsintä kuvasti ihmisten asemaa ”teknisten joutavuuksien orjana”.

**T**eknologiauskoisen modernismin varhaisia vastavaihtuksia oli lakimies Heikki von Herzenin aloitteesta noussut puutarhakaupunki Tapiola eli ”orgaanisen kaupunkityypin kokeilu” Espoon pelloilla. Pääsuunnittelijaksi tuli kilpailun kautta Aarne Ervi, joka myös Turun yliopistorakennusten ja Helsingin Porthanian suunnittelijana nousi 50-luvun uuden suuntauksen ydinhahmoksi. Valtavirtana jatkui kuitenkin tyyli, jonka Jaakko Ylinen 1966 totesi hukanneen funktionalismin ”ankaran henkisen sisällön”: ”uudet rakennukset ovat epämääräisen muotoisia, ikävän ja halvan näköisiä eikä niillä ole lainkaan henkistä ilmettä”.

**Aulis Blomstedtin  
päätoimittama  
ensimmäinen *Le carré  
bleu* -lehti ilmestyy  
1958. Uudessa Oulun  
yliopistossa alkaa  
arkkitehtikoulutus 1959.  
*Yhteiskuntasuunnittelu*-lehti  
aloittaa 1963.**

**»Kysyin tiileltä, mitä  
se halusi olla, ja se  
vastasi: ”Kaari”.»**

Louis Kahn 1958

**R**eima Pietilän ja Rai-li Paatelaisen (myöh. Pietilä) ehdotus sai toisen palkinnon TKK:n ylioppilaskuntatalon suunnittelukilpailus-

sa. Työ päätettiin kuitenkin antaa heidän toteutettavakseen. Valmistuttuaan 1966 Dipoli herätti paljon keskustelua. Juhani Pallasmaa julkaisi *Rakennustekniikka*-lehdessä kritiikkiä otsikolla ”Vastapoli”. Kirjoitus julkaistiin myöhemmin *Arkkitehti*-lehdessä yhdessä Pietilän vastineen ”Vastaavuuspeli” kanssa. Kun Pallasmaa vaati arkkitehtuurilta anonyymia, tutkimuspohjaista yhteiskunnallisuutta (yksilökeskeisen muotojen keksimisen sijaan), Pietilä vieroksui kritiikin henkimää teknokraattisuutta. Hän korosti ekologisin painotuksin, että Dipolia on vaikea ymmärtää nykyaikaisen urbanismin kautta.

Viralliset kommentit Dipolista *Arkkitehti*-lehti tilasi ulkomaisilta asiantuntijoilta. Christian Norberg-Schulzin, Udo Kultermannin ja Oskar Hansenin ylistävät lausunnot julkaistiin Pietilän oman Dipoli-esittelyn yhteydessä. *Suomen Kuvalehti* teki Pietilä-haastattelun, *Parnasso* järjesti -kyselytunnin.

Arkkitehtiliiton keskustelutilaisuudessa 1969 Kirmo Mikkola alusti anti-pietiläläisin painotuksin: ”On kiinnostavaa todeta, että suomalaisen arkkitehtuurin uusin kehitys on melko yksinäinen ilmiö nykyisessä kansainvälisessä arkkitehtuurissa, jossa oikkua arvostetaan usein enemmän kuin harkintaa ja pakoa romantiikkaan enemmän kuin nykypäivän tajua.”

Timo Penttilä: ”Konstruktivismikin on ekspressionismia! Kaipuu elämälle vieraaseen yksinkertaistettuun selkeyteen on läheistä sukua romantiikalle! [...] Kun Kirmo toisaalta itse toimii taiteellisen ilmaisun pohjalta mutta toisaalta tuomitsee toisten töitä erilaisen ilmaisun vuoksi, on kysymyksessä yksinkertaisesti muotodiskriminaatio. [...]”

KM: ”Loppuun asti viritetty miesläisyys [...] saattaa olla yhtä suljettua muotoa kuin Pietilän Dipoli. Suorataan henkistä väkivaltaa saattaa merkitä sellainen äärimmilleen viritetty detaljointi, joka saattaa jokaisen asukkaan käyttämän ja rakastaman esineen näyttämään kuin maalaiskarjakolta elegantin pariisilaismannekiinin rinnalla. Samoin kuin ihmisten pakottaminen arkkitehdin tilaihanteita toteuttavaan avoi-

meen asuntoplaaniin, jossa kaikenlainen persoonallinen elämä, pysähtyminen omiin ajatuksiin, sukupuolielämä jne. on mahdotonta. Nämä esimerkit eivät kuitenkaan toki pysty kumoamaan mitään rationaalisen arkkitehtuurin lähtökohtia, ne vain paljastavat, että ajatteluun on sekoittunut häiritseviä subjektiivisia ja autoritaarisia asenteita. [...] On täysin yhdenmukaista, onko arkkitehtuuri, joka ei pysty ratkaisemaan asumisen katastrofaalisia ongelmia, Aallon tai Miesin tai ken tahansa muotoa.”

Pietilä: ”Vanhempaa arkkitehtipolvea voidaan soimata liiallisesta mukautuvaisuudesta. Arkkitehtuuri ikäänkuin liukenee ja hyytelöityy yhteiskuntaruumiin pinnan poimuihin korostaen tunnontarkasti pienintäkin luokkaeroa ja yksilöllistä seikkaa. Järjestelmäarkkitehtuuri tarjoaa keinon tämän kauneusvirheen kätkemiseen. Rakennuksen ulkoasun samaistamisella saavutetaan yhteisöllistä identiteettiä koko matkan. Erikoistuminen siirtyy rakennuksen sisäpuolelle, johon muodostetaan yhteiskunta-asemaa kehystävä maailma.”

**Tampereella alkaa arkkitehtikoulutus 1969, ensin Teknillisen koulun alaosastona, 1972 alkaen itsenäisenä osana Tampereen teknistä korkeakoulua.**

**1969 arkkitehtien kaksikielisestä äänenkannattajasta tulee yksikielinen *Arkkitehti*. Sitä ennen on ehditty kokea paitsi Corbun muistonumero 1965, myös Mikkolan lyhyt päätoimittajakausi ja siihen sijoittunut opiskelijaradikaalien vallankumousnumero 8/68.**

**1**971 Pietilä vastasi Mikkolan uuteen kritiikkiin: ”Rakennukset eivät muodollaan puhu totuutta arkkitehtien poliittisesta asenteesta [...] Mikkola ei uudelleen

arvioidessaan kykene repimään hajalle perittyä kieltojen kudosta vaan tunnustautuu entiseen uskoon, jonka mukaan arkkitehtuurin takana olevista asioista puhuminen on vaarallista. Näille asioille annetaan sivistyssananimiä, ”esteettinen”, ”ekspressionistinen”, ”romanttinen”, ”formaalinen” – ja lukija ymmärtää, että osa suomalaista arkkitehtikuntaa rypee näissä kauheissa taantumussyynneissä. [...] ”Mikä se on tuo ’ekspressionismi’? Onko se arkkitehtikasvatuksen didaktinen mörkö, jolla lasta pelotellaan? Jos on, niin mikä on se vaara, jonka ennakkotatorjuntakeinona sana toimii?”

Vastineessaan ”Pohtikaa toki Reima Pietilän kanssa, mitä arkkitehtuuri on” Mikkola toteaa vastausten kysymyksiin sisältyvän jo kritiikkiin, jota hän oli Pietilään kohdistanut ”– näkemyksen tasolla”. Välienselvittelyn vaatimaan laajaan arkkitehtuurihistorialliseen selvitteilyyn ei Mikkolan mukaan voi noin vain ryhtyä.

**»[...] ei ole toista ammattia, jolle lankeaisi erityisvastuu merkitysten niveltämisestä ja siitä huolehtimisesta, että ympäristö on aistillista, lystikästä, yllättävää ja luettavaksi tekstiksi koodattua. Tämä on arkkitehdin työtä ja nautintoa eikä, sopii toivoa, koskaan enää hänen ”ongelmansa”.**

Charles A. Jencks 1977

**M**ehukkaimpaan sanaharkkaan Pietilä joutui, kun hän järjesti 1971 Tilartha-nimisen

näyttelyn Rakennustaiteen museossa. Se esitteli Pietilän työskentelytapaa sanoin ja kuvin. Taidehistorian ja -teorian professori Sixten Ringbom tutustui näyttelyyn ja kirjoitti sapekkiaan arvion *Finsk tidskriftiin* (6/71; suom. *Aika* 8/71). Tekstilabyrintti merkitsi kriitikon mukaan ennätyskellisiin mittoihin äitynyttä ”sahanurmiota”. Ringbom halusi kiinnittää huomiota arkkitehtuuri(keskustelu)-sa rehottavaan ”tolkuttomaan sanasoitteluun”, ”hivittävään fakkikieleen” ja ylimalkaan hämääjän, arvoitukselliseen, teotieteelliseen ja käsittämättömään puhetapaan, joka toisinaan ryydittyi vieläpä ”hyppysellisellä voimanerouden pateettisuutta tai tunnelmarunoutta”. Tiede-eettisenä ja yhteiskuntamoraalisena pontimenaan Ringbom viittasi haasteeseen arvostella ekologis-sosiaalis-taloudellis-historiallis-esteettisesti ”edesvastuutonta rakennuspolitiikkaa”

Pietilä vastasi kriitikon eksyneen (*Aika* 1/72). Tämä oli saanut vain ”vihde-elämyksen” ja aiheen viihdyttävään mutta yksioikoiseen analyysiin. Ringbomilta meni ohi silmien näyttelyopasteet ja yli ymmärryksen tila- ja tekstiosien viesti. Kritiikki kertoi vähemmän esillepannuista asioista ja enemmän väärinymmärtämisen taustasta. Pietilä näki Ringbomin polemiikissa kaksi vakavampaa yleistä piirrettä: se henki pitkää suomalaista arkkitehtuuriteorian vastais-ta linjaa, se kieli meikäläisestä yhtenäistetyn keskustelukielen paineesta: ”Vanha, joskin leikillinen määrittely arkkitehdista on, että hän on ammattimies, joka ei varsinaisesti osaa mitään eikä tarkoin tiedä mitään, mutta hänellä on oltava vahva kyky kerätä ja punnita asioita yhteen ja keskenään, niin että syntyy KOKONAI-SUUS. [...] On erisyntyisiä arkkitehtuureja ja niillä kullakin on omat suunnittelumenetelmänsä. ’Kokonaisuus’ on suhteellinen asia ja täysin riippuva menetelmäpohjasta.”

## Reima Pietilä ja suunnittelukokeilut

**A**rkkitehti ja akateemikko Reima Pietilän (1923–1993) kokeelliset rakennukset synnyttivät keskusteluja, jotka usein laajenivat rakennusalan ammattilehdistä muihin kulttuurilehtiin. Pietilän arkkitehtuurin innoittamana ja säikähdyttämänä mietittiin, mikä on arkkitehtuurin tehtävä ja tila suomalaisessa yhteiskunnassa. Arkkitehti itse otti ilmeisen mielellään osaa näihin keskusteluihin. Pietilän merkittävyys arkkitehtuurikirjoittajana ei kuitenkaan rajoitu vain siihen, että hän osasi laaja-alaisesti keskustella arkkitehtuurin ongelmista, vaan suomen kieli oli keskeisessä asemassa myös hänen suunnittelutyössään. Hän kehitti arkkitehtuurisuunnitelmiaan yhtä aikaa sekä kirjallisella että kuvallisella tasolla. Tarkastelen lähemmin kahta kiistaa, joihin Pietilän työ johti – enkä siis kuvaa tarkemmin hänen suunnittelemaansa rakennuksia.

**M**iksi Dipoli valmistuttuaan herätti niin paljon keskustelua? Kun tarkastelee 60-luvun lopun suomalaista arkkitehtuuria, voi heti huomata, että Dipoli edustaa täysin vallitsevasta linjasta poikkeavaa rakentamista. Tosin rakennus oli ainutlaatuinen myös kansainvälisesti tarkasteltuna. Vallitseva linja oli rationalistinen modernismi, Dipoli taas oli Pietilän mukaan ponnistus päästä informalistiseen ilmaisuun.

Jos arkkitehti onnistuu luomaan jotain aidosti uutta, on se aina ajatuksia herättävää. Dipolissa tällaisen uuden alku on voimakkaasti aistittavissa. Uusi ei kuitenkaan koskaan synny valmiina, vaan tunnustelemalla, kokeilujen kautta. Dipoli on arkkitehtuurista kokeilua sanan vahvimmassa mielessä. *Arkkitehti*-lehden esittelyssä Pietilä selvittää, millä kaikilla tavoin Dipoli oli koerakentamista. Esittelyn alaotsikoiden mukaan rakennus oli asennekoe, muoto-opin koe, aihekoe, tilan täyttämiskoe, rajojen häivytykskoe, toimintokoe, kulttikoe, käyttökoe, ainekoe, ympäristökoe ja toteutuskoe. Tällai-

sena kokeena rakennus oli välttämättä myös keskeneräinen. Pietilä sanookin, että Dipolissa ollaan vasta tulossa. Siitä ei voi puhua kuin valmiista ja lopullisesta, vaan ennemminkin pyrkimyksestä ja suunnasta. Dipoli on ehkä torso, keskeneräistä arkkitehtuuria.

Keskeneräisyys herättää aina runsaammin ajatuksia kuin jokin sellainen, joka on täysin valmiiksi saatettu. Keskeneräisyys jättää asiat avoimiksi, moniin suuntiin kehiteltäviksi. Keskeneräiseen on liitettävissä paljon erilaisia merkityksiä. Valmis on aina suljettu, myös merkitysten suhteen. Pietilä toivoi, että tähän keskeneräisyyden haasteeseen tartuttaisiin. Heti rakennusesittelynsä alussa hän kirjoittaa: ”Dipolista saa olla eri mieltä. Dipolista sopii väitellä. Se on siihen luotu.”

Ja haasteeseen tartuttiin. Kaiken kiistelyn jälkeen on hyvä muistaa, kuinka Dipoli on tarkoitettu ensisijaisesti koettavaksi, ei ajateltavaksi tilaksi. Se on näin nähtävissä osana länsimaisen rationalistisen ajattelun kritiikkiä. Jos aikoo vierailla Dipolissa voi pitää mielessä Pietilän evästyksen:

”Dipolia ei pidä lähteä näkemään kokonaisvaltaisen, siloitellun eheänä, sivistyneenä kaupunkilais-arkkitehtuurina. Se, jonka päähän on pinttynyt kuva katukoridoorien ruudukosta, eksyy helposti ja voi pahoin Dipolissa. Jos älyää, että Dipoli on sisältä sitä, mitä kiveäliöinen kuusimetsä sen ympärillä, pystyy kyllä tulemaan talossa toimeen. Dipolissa ei pidä yrittää nähdä metsää puilta. Ei pidä tuijotella ja toivoa kokemuksia jalon rakennustaiteen salatuista harmonioista. Dipoli on yhtä klassista kuin kunnan Kaarlo Sarkian runous epämeloista. Dipolin laulullisuus on jo joukko-opillista pistemusiikkia. Beckettin *L'innommable* taisi kerran antaa minulle arkkitehtuurin runousoppia.”

Pietilä järjesti elämänsä aikana useita näytellyitä teoreettisista pohdinnois-

taan. Yksi tällainen oli Tilatarha-näytely 1971. Työskentelymetodistaan ja sen yhteydestä kieleen Pietilä on todennut näin: ”Arkkitehtuurin tekeminen on monivälinetapahtuma. Siinä ohjelmoidaan ja ohjataan sanallisesti; kuvannetaan hahmottelemalla pohjia, leikkauksia, julkisivuja; tilallistetaan pienoismallilla; esineistetään rakentamalla. Arkkitehtonista muotoa selitetään sanalla ja kuvalla yhdessä. Jompikumpi yksin ei tee arkkitehtuuria ilmiönä kyllin käsitettäväksi.” Edelleen hän on todennut: ”Ajattelen äidinkielelläni, suomeksi. Puhun piirtäessäni, suomen äänteellisyys ja rytmi hallitsevat kynän liikettä.”

**S**ixten Ringbomin sapekkiaan arvion mukaan taiteilijoille ja kirjailijoille on suvaittava se, että he puhuvat omista teoksistaan hämärästi, etenkin jos heidän teoksensa antavat ihmisille tyydytystä ja huvia. Arkkitehtuuri- ja ympäristösuunnittelun parissa työskenteleville taiteilijoille hän ei kuitenkaan halua tällaista vapautta antaa. Ringbomin mukaan ympäristösuunnittelu ei ole vain esteettinen kysymys, vaan siihen sisältyy suuria taloudellisia sijoituksia ja tuhansien ihmisten elämään vaikuttavia päätöksiä. Kielen täytyy toimia tällaisessa tilanteessa tiedotusvälineenä.

Ringbom analysoi kirjoituksessaan ansiokkaasti arkkitehtuuriteoreettisten kirjoitelmien heikkouksia. On totta, että arkkitehtuurin yhteydessä esiintyy erityisen paljon sekavaa kirjoitettua. Ringbom arvelee ainakin osasyyn tällaiseen kirjoitteluun löytyvän 1920-luvun ohjelmakirjasista (Bauhaus, De Stijl, jne.). Varmasti myös se, että suomalaisen arkkitehtikoulutukseen ei vielä tänäänkään liity kirjoittamisen opettelemista, on yksi syy siihen, että kirjoitus- ja keskustelutaidot ovat jääneet puutteellisiksi. Ringbomin kritiikin heikkous on kuitenkin se, että hän ei ymmärrä, että Pietilän kirjoitukset liittyvät ensisijaisesti arkkitehdin työmetodiin ja aukeavat siksi vain osittain kaikille ymmärrettäviksi. Hän ei



ymmärrä, että tällainen suunnittelijan kieli ei ole kirjoittajan heikkoutta, vaan tapa tunkeutua taiteessa uudelle alueelle. Siksi Pietilän luomat uudissanat ärsyttävät Ringbomia. Hänen mukaansa Pietilän ”sanallinen touhu” vaikeuttaa arveluttavalta nykyisen ympäristöpolitiikan taustaa vasten:

”Samaan aikaan kuin puita kaatuu Ateneumin vieressä ja Kungsträdgårdenissa, kun kunnanelimissä keplotellaan ilmoille uusia kaupungintalonentisöintejä ja Hötorgetin tapaisia keskuksia, istuu arkkitehtuuriteoreetikko ”kielitilassaan” joi-  
kuen: *erie-eriö-erimä-eriymä-eriöitymä-eriöstö...*”

Ringbomille osoitetun vastineensa alussa Pietilä toteaa, että ”näyttelyn juoni on siinä, että viestitään kuvallis- ja kirjallisin muodoin omaa suunnittelutyön todellisuutta näyttelyvierealle, paljaastaan ja sellaisena, jona se itselle esiintyy. Puhutaan kieltä, joka toimii tässä tilanteessa ja jota suunnittelutoimistossa puhutaan. Studio-talk ja kuva tuoreen esiaisteiset, ovat näyt-

telyn välineet.” Hän edelleen toteaa, että arkkitehtuuritutkimuksessa ei ole kyse luonnontieteellisestä teorianmuodostuksesta. Arkkitehtuuritutkimus – silloin kun se liittyy suunnittelutyöhön – on sen sijaan intuitiivista toimintaa, jossa etsitään ja löydetään muotoa, jolle suunnittelumenetelmin kehitetään käyttöä.

**P**ietilän uudissanat ja hänen pyrkimyksensä tunkeutua olemisen runolliseen sisältöön tuovat mieleen Heideggerin myöhäisfilosofian. Hän on myös suoraan todennut Heideggerin vaikuttaneen ajatteluunsa. Pietilä ei kuitenkaan takerru Heideggerin filosofiaan, vaan siirtyy suoraan soveltamaan runollista lähestymistapaa omassa työssään. Suhdettaan Heideggeriin hän selvittää näin:

”Ludwig Wittgensteinin ajatus: mikä on sanottavissa, sen voi sanoa selvästi, mistä emme voi puhua, siitä vaikenemme, ei käy arkkitehtuurissa, jossa työskennellään muotohahmoin. Rationalistinen, geometrinen valmis-

yksiköin työskentelevä koulukunta sen sijaan pitää Wittgensteinin teesiä ajattelunsa peruskivenä. Minä nähtävästi en. Martin Heideggerin fenomenologiset oivallukset sopivat ei-sanallisen hahmotukseni taustaksi. Muodon esiaisteet ovat kuin tapailevaa jokellusta, jolla lapsi kuitenkin varsin nopeasti tavoittaa selvän puheen. Hapuileva luonnostaminen, onko siinä oikotie kokonaisuudelliseen muotoon?”

Heideggerin runollinen teksti yleensä aukeaa kärsivällisen lukemisen myötä. Pietilän kirjoitusten heikkoutena on sen sijaan pidetty sitä, että ne jäävät usein pelkästään kirjoittajansa omaisuudeksi. Ehkä Pietilän suurin arvo arkkitehtuurikirjoittajana on kuitenkin siinä, että hän osoitti, että toisenlainen kirjoittaminen ja puhe arkkitehtuurista on joka tapauksessa mahdollista. Hän myös osoitti, että tällainen uudenlainen puhe voi olla avain uudenlaiseen arkkitehtuuriin.



**K**irjo Mikkola ja Erkki Kairamo vuoropuhelivat *Arkkitehti*-lehdessä 1980:

KM: "30-luvulla kansallisesti tärkeiden rakennustehtävien suunnitelmat hankittiin arkkitehtikilpailujen kautta, ja tuloksena oli, ei pelkästään kansallisesti, vaan myös kansainvälisesti tärkeitä funktionalismin merkkiteoksia. Tänään tuntuu suorastaan siltä, että yhteiskunta kuvittelee tulevaisuutta täysin ilman arkkitehteja. Uskotko sinä, joka olet töissäsi ylistänyt tekniikan kauneutta, että insinööri voisi yksin päätyä kauniiseen, ympäristöllisesti korkeatasoiseen lopputulokseen?"

EK: "Kyllä, jos hänellä on arkkitehdin sielu. Ylistämäni tekniikan kauneus ilmenee kauneimmillaan Dovtšenkon elokuvassa *Maa*, jossa traktorien rivistöt leikkaavat viljaa. Kauneus on viljasta syntyvässä leivässä, ei traktoreissa."

KM: "Mikä on suhteesi puhtaan iluusion käyttöön arkkitehtuurissa?"

EK: "Joskus voi suunnittelun lähtökohtatilanne, syystä tai toisesta, olla täysin mahdoton. Silti arkkitehdin on löydettävä ratkaisu, joka parantaa ympäristön laatua. Tällöin koristelu, lavastuksenomainen arkkitehtuuri, itse asiassa kaikki keinot ovat sallittuja. Nämä käsitteet ovat kuitenkin minulle vieraita. Elämä on tällaista talsimista, toisinaan. Voisi sanoa, että moraali, silloin kun se on etiikan este, on synti."

KM: "Toisin sanoen ajattelet jollakin haikeudella ehdottomuuden filosofiaa, mutta pystyt toimimaan pragmaattisesti kulloisistakin lähtökohdista."

EK: "Näin on. Olen loppujen lopuksi realistinen. Lähdän siitä konkreettisesta tilanteesta, joka kulloinkin vallitsee. Tämän ei tarvitse olla arkkitehtuurin syntymisen este. Jos panee peliin kaiken, kuten uhkapeluri, mahdoton voi muuttua mahdolliseksi. Tavoite on ehdoton, rakennuksen tai ympäristön on soitava kirkkaasti kuin tuskan viilto."

**A**lkuvuodesta 1980 J. P. Roos puolusti *HS*:n yleisönosastossa ns. uusvanhaa rakentamista ja pilkkasi arkkitehtien "rehellisyys"-retoriikkaa. Nämä kun "suuntaavat todella massiivisen rintamahyökkäyksen aina kun jossain rakennetaan jotain "epäaitoa", historiallisesti epätarkkaa. Se on aina "bomba-ilmio"."

Arkkitehti-iltojen taholta vastattiin, että "arkkitehdit ovat tehneet erittäin merkittävän työn luomalla asumisen ja elämisen puitteet sotien jälkeen", ja että "suomalainen rakennustaito on ylittänyt mittaviin suorituksiin".

Arkkitehtiopiskelija Matti Kuusela torjui hänkin Roosin historisismirohdon, mutta otti etäisyyttä modernismiin: "Arkkitehtuuri joko tukee ihmisen jäsentymistä maailmaan tai sitten ei. [...] Rakennus, joka on tunteeton tilan ja toimintojen laadulle, irrottaa myös sen keveää ihmistä todellisuudesta ja muokkaa hänestä vähitellen kodittoman olennon maan päällä." Hahmottui 'abstraktien periaatteiden' ja 'elämispohjaisen todellisuuden' vastakohta. Kommenttiin mahtui mukaan Strengellin ja Frosteruksen, Goethen ja Steinerin kehua.

lisuudentajun' vastakohta. Kommenttiin mahtui mukaan Strengellin ja Frosteruksen, Goethen ja Steinerin kehua.

Taidehistorioitsijat Jukka Ervamaa ja Riitta Nikula syyttivät Roosia kyynisyydestä ja nihilismistä. He korostivat "monikerroksisen ympäristön" merkitystä. Arkkitehti Reijo Railo puolestaan esitti historiallisten esimerkkien (Kölnin tuomiokirkon monisatavuotisesta ja katkonaisesta rakentamisesta aina 50-luvun suomalaisen liuskekilvillään-sokkelimuotiin) pohjalta, että Engelin Merikasarmiin voisi rakentaa puuttuvan siiven alkuperäisen suunnitelman mukaan. Mutta ellei Rooskaan pukeudu puuteriperuukkiin ja verhoile autoaan 1700-luvun somistein, on myös syytä jättää "vitset rakentamatta".

Roos palasi asiaan valitellen arkkitehtien ahdaskatseisuutta. Hän koetti tarkentaa "hieman yliampuvaa" avaustaan sanomalla, ettei suomi luovuutta, vaan muotokielen kaventumista. Kaikki tyyliä, paitsi "vuosisadan alun "tyylitön" arkkitehtuuri", koetaan nykyisessä "paradigmassa" mahdottomiksi.

**»Arkkitehdin vallan hupeneminen ja hänen vähäpätöistymisensä ympäristön muokkaajana voidaan ehkä pysäyttää, ironista kyllä, kun hän kaventaa kiinnostuneisuuttaan ja keskittyy omaan hommaansa. [...] Jollei yksinkertaisuus onnistu, seuraa yksitoikkoisuus. Pelkistävä yksinkertaistus tarkoittaa säyseää arkkitehtuuria. [...]»**

*Vähemmän on entistä vähemmän.*

Robert Venturi, 1966

**H**elsingin *Sanomat* esitteli talvella 1990 Kaj Nymanin väitöskirjan *Husens språk* osana tekstiä, jonka J. P. Roos laati prinssi Charlesin tuoreen arkkitehtuurikirjan kunniaksi. Hänen mukaansa Nymanin kuvitus yhtyi prinssin ristiretkeen modernismia vastaan. Nyt piti Suomesakin päästä räjäyttämään ainoaksi totuudeksi muuttuneen makusuunnan rumiluksia kauniimpien rakennusten tieltä. Roos torjui Nymanin vetoituksen arkkitehdin paluusta vallan käskyläisen roolista vastuulliseksi taiteilijaksi: ”vaarallisin yhdistelmä” on valtapelaava rakennustaiteilija.

*Arkkitehti*-lehden päätoimittaja Kaarin Taipaleelle järjestyi *HS*-kolumni. Hän moitti Roosia nostalgiaa ja sivaltelee tätä von Wrightillä, Habermasilla ja ”diskurssilla”.

Professori Henrik Lilius toivoi ”kiukuttelemisen” sijasta asiallista keskustelua siitä, mitä hyvää peruuttamattomas-

ti voitolle päässeessä modernismissä on ollut. ”Suuren yleisön” maulla herkutelu vinouttaa perusasian: arkkitehtuuri vaatii paneutumista. Kai Wartiainen esitti, ettei Roos oivaltanut eroa miljöön ja sen vaatimattoman osan, arkkitehtuurin, välillä.

Nymanin mukaan Roos vetosi ”henkilökohtaiseen mieltymykseen” ja Wartiainen ”vapauttaa itsensä vastuusta”. Nyman myönsi työnsä lähtökohdaksi paradoksin: nykyrakentaminen ei vastaa nykyihmisen kuvaa hyvästä rakentamisesta. Mielenkiintoista perusajatustaan (”talot ovat kielemme”) hän perusteli vähemmän mielenkiintoisesti – ja painavan tutkimuksensa filosofis-yhteiskuntakriittisistä painotuksista erkaantuen – käsittein ’alitajunta’ ja ’arkkityypit’.

*HS*-sivuille ilmaantui myös Paavo Lipposen vaade Helsingin katukuvan kansainvälistämisestä: ”Eliel Saarisen ja Bertel Jungin suuren perinteen toivoisi jatkuvan.”

*Kuukausiliite* julkaisi sitten Seija Sartin kirjoittaman ja Vesa Ojan valokuvaa-

man raportin ”Alas rumat talot”, joka sisälsi laajan otoksen pääkaupungin vanhojen rakennusten tilalle 60-luvulta lähtien nousseita komplekseja.

Tapani Koivula myönsi lukijakirjeessä antimodernistisen kritiikin oikeutuksen: ”Itse jouduin 60- ja 70-luvuilla arkkitehtuurin opinnoissani funktionalistisen aivopesun kohteeksi.” Hän nosti Reima Pietilän hahmon ja opetustyön Oulun yliopistossa käänteeksi, joka vapautti ”uuden luovuuden aallon”. Nyt oli jälleen ”luvallista ”koristella” rakennuksia”.

Itseruoskintaan yhtyi Turun asema-kaava-arkkitehti Jukka Paaso, joka von Wrightiin vedoten puhui laajemman ekologisen ajattelutavan puolesta: ”Moderni arkkitehtuuri on parasta aikaa räjäyttämässä arkkitehtien omiin käsiin.”

Roos palasi *HS*-palstoille: ”vanhan rakennuskannan suojeleminen ei riitä”, ei postmoderni lainailukaan, vaan kaikkien historiallisten tyylien täyskäyttö.

Rakennushallituksen pääjohtaja Matti K. Mäkinen tuomitsi ”populismin”, ”historismin” ja ”eklektismin”. Hän epäili,

Kuva Johanna Fingerroos



tietäneekö ”joka ukko ja akka [...] parhaiten itse, millainen hänen miljöönsä pitäisi olla”. Hän haikaili ”älykkäiden rakennusten ja kaupunkien” perään.

Pelleilykieltoon yhtyi Riitta Nikula, joka niputti Roosin ja Lipposen vakavien asioiden kanssa vapaasti visioiviksi ”mainioiksi miehiksi”.

Lilius myönsi uudessa vastineessaan Roosin kyvyn herättää keskustelua. Hän nonchaleerasi Sartin ja Ojan reportaashin vanhana rakennus- ja taidehistorian opetusaineistona. Lilius ehdotti, että hirvityslistojen jatkoksi koottaisiin ”arkkitehtoninen ihannegalleria”, jonka avulla modernismia voisi oppia ymmärtämään.

Antti Ahlava pani pisteen keskustelulle piruilemalla tasapuolisesti kaikille, kunnes arkkitehti-iltojen puheenjohtaja Esko Kahri palasi aiheeseen pitkässä kirjoituksessaan. Hän piti ongelmallisena ”sekoittaa yhteiskuntakritiikkiä arkkitehtuurin arviointiin”.

Nymanin tutkimus jäi ruotimatta. Sen teki Pauline von Bonsdorff *Hufvudstadsbladet*issa. Hän piti *Husens språk*ia turhan manifestimaisena ja kielipuhetta problemaattisena. Nyman kyseenalaisti vastineessaan tieteen ja taiteen olemuksen ja vetosi verbaliikan tuolle puolen, ruumiillisuuteen.

Vuoden lopulla ilmestyneessä *Kansalaiskalenter*issa todettiin rakennuskustelun olevan alan ammattilaisille arka asia: ”Arkkitehtien käytännön moraalisten perusteiden kyseenalaistamisesta ei seuraa mitään hyvää – arkkitehteille.”

Keväällä *HS* antoi Kristian Gullichsenin provosoida ehdottamalla Pohjois-Esplanadi 37:een uudisrakennusta ”Aallon ja Höijerin väliin”. ”Jo riittää”, vastasi Pekka Kärki. Hän puolusti vanhaa ja näpättyä sekä modernistin asettamisesta konjunktin etujäseneksi että Höijerin sotkemisesta Wredeen. Warttiainen palasi Stockmannin laajennusjupakkaan: vanhan fasadin säilytykseen tuolloin myöntynyt ”konsensus-Gullichsen” ohjasi nyt ”äkillisessä radikalismissaan” ojasta allikkoon.

Syksyllä 1991 *HS* antoi konservatori Pentti Pietarilan tehdä hälytyksen Gullichsenin toimiston uudistalosuunnitelmasta Katajannokan jugendmiljöössä. Oulun vs. arkkitehtuuriprofessori Anna-Maija Ylimaulan kommentti kuului: ”Entä sitten?” Uhkana kun olisi korkeintaan uusjugend, mutta erityisenä vaarana julkisuus: ”Suomalainen arkkitehti kärsii muutenkin ylikehittyneestä itsekritiikistä

eikä tilannetta paranna se, että suunnitelmia ruoditaan lehtien palstoilla. Eihän kirjaakaan julkaista niin, että esitellään katkelmia lehdessä ja sitten järjestetään huutoäänestys”. Tästä Roos sai aiheen

toivoa uusjugendia. Warttiainen haukkui Roosin ”arkkitehtuurin tahallisenä väärinymmärtäjänä”, Ylimaulan asenteen, uusjugendin idean ja koko ”absurdin” keskustelun.

**»Tuntuus on perspektiiviin asetetun ja todellisuuden pintaa verhoavan vastakohta. Sillä on kyky herättää koskettamisen mieliteko, mikä palauttaa arkkitehdin rakentamisen runousoppiin ja pystyttämään sellaisia teoksia, joissa kunkin rakenneosan tektoninen arvo riippuu siitä, kuinka tiheää sen objektikkuus on.»**

Kenneth Frampton 1983

Kuva Hanna Hyvönen



## Mörri ja möykyt

### – suojelun vaikeudesta

Ruotsalainen kreivi, taidemaalari Louis Sparre vaikutti suomalaisessa kulttuurielämässä 1800–1900-lukujen vaihteessa. Hän perusti huonekalutehtaan ja ohjasi maan ensimmäisen näytelmäelokuvan. 1898 hän julkaisi kuvauksen Vanhasta Porvoosta. Nousi liike puolustamaan keskiaikaista kaupunkirakennetta ”regleeraus”- eli ruutukaavoitusuhkaa vastaan.

Suomi modernisoitui myöhään ja äkisti. Kaupunkipalot pitivät rakennuskannan nuorena. Niukkuuden vuoksi kivitaloja rakennettiin vähän eikä niitä noin vain purettu. Vaurastumisen myötä paine vähänkin vanhemmaa rakennuskantaa kohtaan kasvoi.

”Yhtälailla kuin luontoa on myös menneiden polvien arvokkaita töitä kohdeltava kunnioittaen ja suojelevasti. [...] vaatimattomillakin rakennuksilla voi [...] ajan patinan luontoon sulattamina ja tottumuksessa maisemaan kuuluvina olla suuria kauneusarvoja.”

Näin kirjoitti Otto-I. Meurman klasiksissaan *Asemakaavaoppi* (1947). Meurmanilaisen kaavoittamisen vaikutuksista tai ristiriidoista voidaan kiistellä. Yhtä kaikki hän painotti sekä luonnon/maiseman että rakennuskulttuurin/-ympäristön suojelua kaavoituksessa ja uudisrakentamisessa niin voimakkaasti, ettei vastaavaa ole sen koommin koettu. Suojelun sfäärit erkaantuivat, kunnes taas viime aikoina on nähty merkkejä kokonaisemmasta otteesta.

Asemakaavalaki (1932) antoi mahdollisuuden julistaa historiallisesti merkittävä aluekokonaisuus vanhaksi kaupunginosaksi, joka vaati omat yksityiskohtaiset rakennustapaohjeensa. Ensimmäisenä suojeltiin Vanha Porvo 1933. Saman lain nojalla toimitettiin 50-luvulla Helsingissä (Senaatintori/

Kauppatori) ja Tammisaassa, myöhemmin Turussa (Luostarimäki), Loivissa ja Raumalla.

Suojelutyö sai pontta 1931 Ateenan konferenssista. Vastustettiin rekonstruktioita ja korostettiin kunnosapidon ja eri rakennusvaiheiden kunnioitusta. Sodan jälkeen perustettiin kansainvälinen museoliitto. 60-luvulla aloitti ICOMOS, Rakennusmuistomerkkien ja historiallisten alueiden kansainvälinen neuvosto. Unescon maailmanperintösopimus vahvistettiin 1975. ’Suojaletu’ määriteltiin historiallisten tai perinteisten alueiden ja niiden ympäristöjen säilyttämisen, korjaamisen, entistämisen, ylläpitämisen ja elävöittämisen kokonaisuudeksi.

Suomessa laadittiin uusia lakeja, mutta niillä ohjattiin lähinnä kaupunkikasvua ja turvattiin vain yksittäisiä arvoraakennuksia. 60-luvulla turmelui monen kaupungin ja kirkonkylän rakenne. Sittemmin paikkakuntien samanlaistuminen on jatkunut rakentajien ja rakennuttajien yhteisvoimin, kuten maisemankin tasoittaminen, josta Meurman erityisesti varoitteli.

Kohu nousi 1967 Kämp-ravintolan talosta. Kulttuurilehti *Ajankohta* julkaisi mustan listan niistä Helsingin valtuutetuista, jotka sallivat legendaarisen taiteilijakapakan purkamisen. Tontin omistaja, Kansallis-Osakepankki, rakennutti tilalle uuden kompleksin, jonka fasadi jäljitteli vanhaa julkisivua.

Vähitellen päästiin Porvoon ja Rauman tapaan laajempien kokonaisuusien säilyttämiseen. 60-luvun lopulta lähtien keskeisiä suojelutapauksia olivat Helsingin Puu-Käpylä, Valtila ja Ruoholahden villat, Porin Reposaari ja V kaupunginosa sekä Turun Port Arthur. Kivikaupunkia saatiin vaalituksi vain kanta-Helsingissä. Sosiaalipoliittiset näkökohdat alkoivat korostua suojelussa, joka ulottui nyt myös teolliseen rakennuskantaan.

Tampereen Verkatehtaan purkaminen KHO:n siunauksella 70-luvun lopussa muistetaan dramaattisena esimerkkinä suojelun epäonnistumisesta.

Kun 1974 valmistui rakennussuojelukomitean mietintö, *Arkkitehti* laski liikkeelle teemanumeron. Jussi Vepsäläisen suulla pahoiteltiin, että ”aihe saattaa jo kyllästyttää, onhan se ollut viime vuosien keskeisimpiä puheenaiheita”. Voitiin silti kiittää Helsingin päätöstä ostaa ”ensimmäinen kerran tietoisesti kulttuurihistorialliset rakennukset”. Näin pelasivat kaupungin vanhimmat puurakennukset Kristianinkadulla.

Mutta Mikko Mansikan sanoin ”vanha rakennuskanta katoaa [...] kuin terveet hampaat keripukkipotilaan suusta”. Hän kaipasi ”viileää, asiallista keskustelua”, suojelun kytkemistä ”yhdyskunnan kehittämistavoitteisiin yhtenä ympäristöpoliittisena näkökohtana”. Markku Lankinen totesi, että purkajien ehdoilla eletessä suojelukeskustelu oli useimmiten lähinnä ”epämääräistä poliittista irvailua”.

Vilhelm Helander ja Mikael Sundman – joiden *Kenen Helsinki. Raportti kantakaupungista* (1970) oli lujittanut suojelutietoisuutta – toivat teemaan Leningradin terveiset. Siellä keskustan kivikortteleita uusittiin elementtitekniikan avulla ”turhankin kovakouraisesti”. Tästä huolimatta ”70–100 vuoden tähtämällä” tehty kohennushanke tarjosi vaihtoehdon deurbanisoituville läntisille metropoleille, joissa ydinkeskusta näivettyi, reunat slummiutuivat ja ylittehdokkuus jylläsi. Suomessa OPM:n vastuu ei yhtynyt valtuuksiin eikä kaavoitus- ja rakennusviranomaisten valtuudet sisältäneet vastaavaa vastuuta: ”lukkautunut tilanne on laukaistava”.

Maija Kairamo intoili sosialististen maiden ”esteettömästä” suunnittelutilanteesta kapitalistisen anarkian ja yksityisomistuksen tultua poistetuksi. Osuvasti hän lohkaisi, että läntisten arkkitehtien mielestä yhteiskunnallisuus ylimalkaan voi tuntua ”oudolta ja ikävyyttävältä”, mistä syystä he halusivat ”antaa mielikuvituksen lentää ja kehittää utopioita”. Kairamolle itäelämän laatu ja sen ”monipuolinen parantaminen” päihittivät ”länsimaisen ympäristön rappion”.



Muuta vastaavaa 70-lukulaista itä-länsi-kuvausta olisi työläs nielais- ta, mutta rakennetun ympäristön säily- miselle reaaliosialismi oli paikoin suo- tuista. Syy oli tosin suurin piirtein täs- mälleen päinvastainen kuin Helander ja Sundman kirjoittivat: ”Neuvostoliit- tolle ominainen suunnittelun ja toteu- tuksen välinen vuorovaikutus toimii ilmeisen tehokkaasti”.

Sosialisoinnin pelosta huolimat-

vanhentunut Hannu Tapani Klamin analyysi kirjassa *Turun tauti* (1982). Siinä kunnan ”toiminta-ajatuksesi” kiteytyi yksisilmäisyys: verotulo- jen kasvatusta houkuttelemalla yrityksiä avaintahoille edullisin kaava- ja raken- nuttamisratkaisuin. Turun kaupun- ginkirjaston uudisrakennushanke on- kin vastikään vaatinut muiden muas- sa filosofi Olli Lagerspetzin mielipide- vaikuttamista, jottei enää vuonna 2003

kaan. Kaarin Taipaleen *HS*-kolumnis- sa puhuttiin nimiä mainitsematta fak- tan ja fiktion sekoittumisesta, joka ”ra- kennussuojelussa [...] on kohtalokas- ta”. Museoviraston puolesta ajatuksen ampui alas Maire Mattinen.

Roos, joka oli 1987 kannatta- nut huvilarekonstruktioita Meilah- teen vanhan tyylin ja tontin omista- jan edun nimissä, tyrmäsi Mattisen ”nykyiset tieteelliset” restaurointipe-



Kuva Juho Leikas

ta suojeleujattelu valtasi alaa. Uusi rakennussuojelulaki (1985) alkoi joh- taa yksityiskohtaisempiin toimenpide- esityksiin. Talonvaltauksilla aloittanut Oranssi ry. näytti suuntaa uuteen kan- salaisaktivismiin. YVA-laki (1994) vel- voitti myös rakennetun ympäristön huomioimiseen. Maankäyttö- ja raken- nuslaki astui voimaan 2000. Nykyään painotetaan kaupunkikuvaa tai mai- semaa, (yhä uudempien) rakennusten käyttöarvoa ja tapauskohtaista suoje- lutarvetta.

Kovin paljon ei kuitenkaan ole

tuhottaisi vanhaa rakennuskantaa kau- pungin ’kehittämisen’ nimissä.

Paikalliskiistoja on käyty ja käyn- nissä kaikkialla. Keskustelu suojelepe- riaatteista on jäänyt vaatimattomak- si. Laajemmassa julkisuudessa on lä- hinnä seurattu, kuinka J. P. Roos on vuosikymmenten mittaan toistuvasti kyseenalaistanut yleiseksi ideologiaksi katsomansa. Päädebatti käytiin alku- vuonna 1991, kun arkkitehdit Aman- da Eskola ja Tuula Rauma ehdottivat teatterin rakentamista Kaisaniemeen Engelin vanhojen suunnitelmien mu-

riaatteen”. Vanhentuneita olivat Roo- sin mukaan niin 60-luvun Venetsi- an julistus kuin 70-luvun Henrik Li- liuksen käsitykset, jotka istuivat kyllä verraten hyvin säilyneisiin kohteisiin. Hyvin huonokuntoisten tai kokonaan tuhoutuneiden arvotalojen puolesta ei alan väki puhunut.

Riitta Nikula vaati Roosia tilille. Milloin rakentaminen lakkasi olemas- ta arvokasta, Nikula kysyi. Roos vas- tasi: 20-luvulla, ”(eräin huomattavin poikkeuksin)”. Nikulan vaatimukset materiaaliin ja rakennustapoihin ulot-

tuvasta aitoudesta Roos hylkäsi toteamalla, ettei vanhassa kirjassakaan olennaista ole painotekniikka. Nikula kertoi, että nuori polvi kantaa huolta jo 60-luvun ”selkeän arkkitehtuurin” suojelemisesta: ”Jokainen rakennettu ympäristö on yhteisönsä historian tarkin näköismuotokuva.”

Ammattipiireissä eniten päänvaivaa on aiheuttanut käsite ’arvo’. Suojelukohteiden luettelointi on hankaloitunut filsofisten ongelmien puristuksessa. Paha mainittiin jo Meurmanin hahmotuksessa: hän viittasi yhtäältä ajankuluun arvoa lisäävänä tekijänä, toisaalta nykyihmisten velvoitukseen ”panna arvoa” paitsi omalle myös menneiden polvien työlle. Meurman toteasi luonnon ”sisältävän moninaisuudessaan suurempia kauneusarvoja kuin mitä ihminen pystyy luomaan. Sen sijaan ihminen voi harkitsemattomalla toiminnalla yhdessä hetkessä pyyhkiä ne olemattomiin.” Kun toisaalta rakennetaan ”luontoon soveltuvala tavalla, [...] rakennuksesta voi muodostua lisäarvo maisemalle”.

Tästä on edetty siten, että piirtääpä suomalainen kaavoittaja tai arkkitehti mitä ja miten hyvänsä, hän esiintyy mielellään luonnonystävänä. Tuolle ’mille hyvänsä’ saatiin yhdessä katkelmassa Meurmanin tuomio ja siunaus: ”[ympäristöön ”mukaanuttamisen” vaateella] ei suinkaan tarkoiteta, että uuden rakennuksen tulisi tyyllisesti matkia vanhoja naapureitaan. Se olisi yhtä luonnotonta kuin vaatia sen asukkaita pukeutumaan vanha-aikaisiin pukuihin, mutta kohutuullista on, että uuden rakennuksen tulee hengeltään sopia ympäristöönsä.”

**K**ari Jormakka arvioi 1992 Anna-Maija Ylimaulan väitöskirjan ja kritisoi tutkijan tapaa käyttää Heideggeria ja Martin Kuschin Heidegger-tulkintaa omiin tarkoituksiinsa. Ylimaula omi Heideggerin kielijä ja taidekäsitteistä joitakin erotteluja ja ajatusjuonteita, mutta ratsasti johtopäätöksiin, jotka kalskahtivat perinteiseltä taide- ja arkkitehtuuriajattelulta. Historiallisten arkkitehtien tuotannosta Ylimaulan fenomenologisoiva tarkastelu ei tuonut esiin uutta. Jormakan mukaan Ylimaula vähätteli taidehistorian tyylikäsitetön merkitystä taiteen ymmärtämisessä, mutta käsitti itse tyylin niin kokonaisvaltaisena, että arkkitehtuurin erittelevän ymmärtämisen mahdollisuudet hupenivat. Ylimaula vastasi vetoamalla fenomenologisen ja analyttisen ajattelun eriaisiin traditioihin.

Jormakka: ”Heidegger on manattu haudastaan vain antamaan esseelle uskottavuutta: sisällöltään Ylimaulan teoria on arkkitehtien arkiajattelua. Siihen kuuluvat seuraavanlaiset uskonkappalet: tyyli heijastaa taiteilijaa ja aikaansa; tyyli ilmaisee totuuden tai idean, joita rakennuksessa pitää olla yksi; taideteokset ovat niin rikkaita, ettei niistä oikein voi puhua, mutta ne vetoavat kaikkiin ihmisiin kaikkina aikoina; ja tärkeimpänä: tyyli on hyvä asia.”

Ylimaula: ”Heideggerin taideteorian väittämistä on vaikea keskustella lyhyesti lehden palstoilla, etenkin tutkijan kanssa, jolle taideteos on pelkkä käsitteellinen rakennelma. [...] Jormakalle tyyli on väline, jolla kriitikko sijoittaa taideteoksen taiteen perinteeseen. Minulle tyyli on perusfilosofia, kantava ajatus, joka kulkee koko taideteoksen läpi ja konkretisoituu valmiissa rakennuksessa.”

**Aalto-museon ja -akatemian Ptah aloittaa aikakauslehtenä 1999. Rakennustaiteen seuran verkkojulkaisu Taiteentutkija pääsee liikkeelle 2000.**

## Valikoitu bibliografia

- Aalto, Alvar, *Luonnoksia*, toim. Göran Schildt. Otava, Helsinki 1972.
- Abacus* 3, Vuosikirja 1982. Suomen rakennustaitteen museo, Helsinki 1983.
- Ahlava, Antti, *Architecture in Consumer Society*. University of Arts and Design, Helsinki 2003.
- Arkkitehti* 2/03, 100-vuotijuhlanumero.
- Ars* 1–4. Otava, Helsinki 1988–91.
- Bonsdorff, Pauline von, *Arkkitehtuurin määrittely Suomessa 1940–1989*. VTT, Espoo 1991.
- Datutop*. Tampereen teknillisen yliopiston [ent. korkeakoulun] arkkitehtuuriosaston julkaisusarja. Erit. niteet: 5 (1984), 8, 9 & 10 (1985), 11 (1988), 15 (1991), 16 (1992), 17 (1993), 18 (1996), 10 (1999) ja 22 (2002).
- Engel, C. L., *Kirjeet. Brev. Briefe. 1813–1840*, toim. Mikael Sundman. Helsinki-seura, Helsinki 1989.
- Kansalaiskalenteri 1991*, toim. Kimmo Pietiläinen. Tietosanoma Oy, Helsinki 1990.
- Kervanto, Anja, Arkkitehtuurifilosofisia kytkeviä: arkkitehtien käsityksiä ympäristön laadusta (lisensiaattityö 1982). TKK 1987.
- Klami, Hannu Tapani, *Turun tauti. Kansanvalan kriisi suomalaisessa ympäristöpolitiikassa*. WSOY, Helsinki 1982.
- Knuuti, Liisa, *Postmodernia etsimässä. Postmoderni, arvot ja elämäntyyli*. TKK 1997.
- Koho, Timo, *Suomalaisen arkkitehtuurin 60-luku. Konstruktivismi ja järjestelmäajattelu*. Rakennustieto, Helsinki 1994.
- niin & näin* 1/98, teemakokonaisuus: ”Elämis-kaupunki”.
- Kuoppamäki, Riitta, *Arkkitehtonisen tilan aineellisuus. Jobdatus kaupungin uudelleen ajateluun*. TKK 1993.
- Le carré bleu*, 1958–61.
- Lehtonen, Hilikka, *Perspektiivejä arkkitehtuurisuunnitelmien esityskäytäntöihin* (väitöskirja). TKK 1994.
- Nyman, Kaj, *Sinisilmäisyyden aika. Suunnittelun myyttejä 1950–2000*. RAK, Helsinki 2003.
- Ringbom, Sixten, Arkitekturbatt i sekelskiftets Finsk Tidskrift, *Finsk Tidskrift* 8-9/76, s. 439-52.
- Saarinen, Eliel, *Search for Form. A Fundamental Approach to Art*. Reinhold, New York 1948.
- Sarje, Kimmo, *Sigurd Frosteruksen modernin käsite. Maailmankatsomus ja arkkitehtuuri*. Dimensio 3. Valtion taidemuseon sarja. Helsinki 2000.
- Stenros, A., *Kesto ja järjestys – tilarakenteen teoria* (väitöskirja). TKK, 1992.
- Suhonen, Pekka, Arkkitehtuurista. *Delfini ja muita esseitä*, Otava, Helsinki 1973.
- Synteesi* 3/88, teema: ”Ympäristö, arkkitehtuuri, tietotekniikka”.
- Synteesi* 4/02, teema: ”Arkkitehtuuri”.
- Vartola, Anni, *The Fiction of Order* (lisensiaattityö). TKK, arkkitehtiosasto, 1998.

# Arkkitehtuurin terminologiaa lehteilemässä

## Anja Kervanto Nevanlinnaa kuulemassa

Kuva Jarkko S. Tuusvuori



2000-luvun taitteessa ilmestyi arkkitehtuurin terminologiasta kaksi julkaisua: *Arkkitehtuurin sanakirja* (WSOY 2000) ja *Fasadin henki eli arkkitehtuurisanastoa ujoille* (Tammi 2001). Edellinen on kuivakka hakuteos, jonka kustantaja kertoo perustuvan tietosanakirjatoimituksensa ajantasaiseen tietokantaan. Samaisessa Taskufacta-sarjassa on ilmestynyt myös *Filosofian sanakirja* (1999). *Fasadin henki* on lyhyesti muotoiltuna hulvaton ja opettavainen.

### Taskuun mahtuvat faktat

Liisa Honkasen toimittamassa *Arkkitehtuurin sanakirjassa* on 29 erityisartikkelia, joista hienoinen enemmistö käsittelee miesarkkitehteja ja loput keskittyvät yleisempiin tyyliuuntiin. Esillä ovat muun muassa Aalto, Brunelleschi, Ervi, Höijer, Nyström ja Schinkel sekä esimerkiksi Bauhaus, ekologinen arkkitehtuuri, gotiikka, islamilainen rakennustaide, jugend ja uusklassisismi. Teosta käytetään nimenomaan silloin, kun etsitään selitystä tietyille termille.

Henkilöistä eritellään sukunimi, etunimet, syntymä- ja kuolinvuosi sekä ammattimääre. Arkkitehti-nimekkeen

seurana voi olla yksi tai useampi seuraavista: kaupunkisuunnittelija, arkkitehtuuriteoreetikko, taidehistorioitsija, taideteoreetikko, taidemaalari, kuvanveistäjä, muotoilija, huonekalusuunnittelija, insinööri, tähtitieteilijä (Christopher Wren) ja jopa voimistelija (Einari Teräsvirta)!

Sanan ”arkkitehtuuri” sijasta *Arkkitehtuurin sanakirja* kehottaa hakemaan sanan ”rakennustaide”. Sen ”perustana ovat rakennukset sekä rakennusten ja niitä ympäröivän tilan (maiseman tms.) muodostama alueellinen kokonaisuus. Rakennustaide ilmentää kunkin aikakauden esteettisiä ja aatteellisia virtauksia [...].” Sitten siirrytään laajempiin sfääreihin eli erilaisten virtausten ja tyyliuuntien kehitysprosesseihin.

Kreikkalaiset ovat antaneet oman panoksensa filosofiaan, mutta ovat he maailmalle muutakin perintöä jättäneet: taidon rakentaa hirrestä. Anonyymiä eli kansanomaista rakennustaidetta edustavat meillä kansanmestareiden rakentamat puukirkot ja kellotapulit. Suomessa on aina osattu rakentaa puusta. Yleisesti oletetaan, että klassisin kreikkalainen talotyyppi, megaron-talo, rakennettiin puusta. Megaronissa on vain yksi vaaka-

hirsistä rakennettu huone, jonka päädyssä on yksi ovi. Paritupa on syntynyt, kun kaksi megaron-taloa on asetettu ovet vastakkain. *Arkkitehtuurin sanakirjassa* ”megaron” määritellään ytimekkäästi ”varhaiskreikkalaiseksi asuntotyyppiä, jonka päähuoneen keskellä on tulisija ja katossa neljän pylvään tukema aukko”.

Suomalaisia naisarkkitehteja on hakusanoina kymmenisen kappaletta. Näistä enemmistön kohdalla on mainittu puoliso, useimmiten se pariskunnan kuuluisampi osapuoli.

Suomalaista rakentamista *Arkkitehtuurin sanakirja* esittelee kohtuullisen tasapuolisesti. Esimerkiksi Tampereen kohteista mukana ovat Vapriikki, tuomiokirkko ja Tampere-talo.

*Fasadin henki* on häpeilemättömämmin Helsinki-keskeinen, mikä ei kuitenkaan estä sellaisia hakusanoja kuin ”Hervanta”, ”Metso” ja ”Pispala”. Tai määritelmää käsitteestä ”Säynätsalo”:

”Alvar Aalto 1952. Keskisuomalainen kunnantalo. Sai arkkitehdit kyyneliin kauneutensa ja virkailijat epäkäytännöllisyytensä vuoksi. Alakerran liiketilojen vuokraajat kiinnittivät julkisivuun räikeänsinisä neonvaloja,





keskustelulle. Hän luonnehtii tilannetta ensin yleisesti: ”Arkkitehdit puhuvat arkkitehtuurista usein ammattikunnan omalla kielellä, viitteellisesti, ilman että ulkopuolisilla olisi mahdollisuutta ymmärtää, mistä edes on kyse.”

Ja sitten erityisemmin: ”Kriittisellä arkkitehtuurikirjoituksella, varsinkaan jos se on puettu tavanomaisesta poikkeavaan muotoon, ei Suomessa ole mainittavasti yhteiskunnallista eikä ammattikunnallista kysyntää.”

## Arkkitehdin nahka

*Fasadin henki* on kirjoitettu kansalaiselle, tavalliselle kuntalaiselle. Sana ”maallikko” on nykyään, osallisuuden ja vuorovaikutuksen tultua entistä enemmän esiin maankäyttö- ja rakennuslain myötä, pannassa. Tai jos ei suorastaan pannassa, niin ainakaan sen käyttö ei ole suositeltavaa, sillä se asettaa arkkitehdin ja asiakkaan eriarvoiseen asemaan. Arkkitehti on asiantuntija, joka tietää kaiken tarpeellisen ja katselee korokkeeltaan alaspäin asiakasta kohti, joka ei ole aihepiiriin perehtynyt tai ei ymmärrä maksaa tarpeeksi suunnittelun laadusta. *Fasadin hengessä* maallikko määrittää siten, että kyseessä ovat yksinkertaisesti kaikki muut paitsi arkkitehdit. Tosin arkkitehti ei pysty säilyttämään rakennusten synnyttämistä vain omana yksinoikeutenaan; sana ”mölö” tarkoittaa taitamattoman kollegan, rakennusmestarin tai maallikon suunnittelemaa rakennusta.

Satiirin ja vakavien asioiden ohella kirja sisältää viittauksia kansanarvoitukseen ja vanhoihin tarinoihin. Arkkitehdeista piirretty kuva urheina taiteilijoina, jotka kamppailevat ideaalisuuden ja realisuuden (=rahan) välissä pitäen yllä pesäeroa insinööreihin. Hakusanassa ”kulta-ajat” huomautetaan, että ”arkkitehtikunta odottaa neljättä kulta-aikaa (ensimmäiset kolmehan olivat Engel, Saarinen ja Aalto) huomaamatta sitä, että esteet löytyvät peilistä kunhan vain viitsi katsoa”.

Kervanto Nevanlinna toteaa, että ”hierarkkisessa asemassa korkeimmalla ammattikunnan sisällä ovat omaa suunnittelutoimistoa pitävät arkkitehdit, joiden vaikutus ammattikunnan tilanteeseen on ratkaiseva. Heidän joukostaan valitaan ja on pitkään valittu professorit, jotka siirtävät ammatillisen hybriksen yhä uusiin opiskelijavuosikertoihin. Tämänäyttypistä ammattikunnallista sul-

keutuneisuutta voisi kutsua uudenaikaiseksi protektionismiksi; se yleistyy yhteiskunnallisten muutosten aikana.”

1990-luvun alun lama-aikana peräti 40 prosenttia ammattikunnasta oli puun ja kuoren välissä. Nytemmin arkkitehdilla on jälleen erilaisia mahdollisuuksia työelämässä. Kyntensä voi näyttää arkkitehtitoimistossa, kunnan virkamiehenä, opettajana tai tutkijana. Kervanto Nevanlinna näkee alan koulutuksessa ongelmakeksi tutkimuksellisen otteen aliarvostuksen.

”Suunnittelijoiden priorisointi professorivalinnoissa tarkoittaa samalla sitä, että niiden professorien vaikutus, jotka edes jotenkin tietäisivät, mistä arkkitehtuurin tutkimuksessa on kyse, on vähäinen ellei olematon. En seuraa arkkitehtikunnan sisäistä keskustelua, mutta näyttää siltä, ettei arkkitehtien identiteetissä ole tapahtunut merkittäviä muutoksia vaikka 1990-luvun lama ilmeisesti vaikutti ammatinharjoittamisen ehtoihin.”

## Vähemmän järkevät filosofit

*Fasadin hengessä* todetaan, että ”järkevät ihmiset eivät tuhlaa aikaansa pohtimalla mitä arkkitehtuuri oikeastaan on. Vähemmän järkevät, joista suurin osa on arkkitehteja ja loput filosofeja, kiistelevät aiheesta silloin tällöin kaljatuopin ääressä.” Sitten seuraa jakso elävästi imitoitua kuvitteellista baarikeskustelua, jossa spekuloidaan sanan etymologialla, sivutaan Kekkosta, mietitään arkkitehtuurin ja rakennustaiteen käsitteiden eroa Suomessa ja Ruotsissa ja jälleen kerran problematisoidaan taiteen olemus. Porukan vetää hiljaiseksi realisti, joka ”nostaa yhden käden sormen pystyyn ja asettaa toisen käden sormen vaakasuoraan sen päälle ja sanoo: Tästä [...] on kyse. Pilari kannattaa palkkia.”

Filosofian piiriä sivuvia hakusanoja kirjassa ovat ”estetiikka”, ”eettinen” ja ”moraali”. SAFAn ammattisäännöissä on kunkin pykälän alussa aina kohta ”eettinen pohja” ennen varsinaista pykälätekstiä. Esimerkiksi § 1 pohjustetaan näin: ”Arkkitehdilla on yleinen velvollisuus pitää yllä ja jatkuvasti kehittää arkkitehtuurin osaamistaan, kunnioittaa rakennustaiteen saavutuksia ja pyrkiä omalla toiminnallaan parantamaan rakentamisen ja ympäristön laatua”. Toinen pykälä taas näin: ”Arkkitehdin [...] tulee olla

tietoinen toimintansa yhteiskunnallisista ja ympäristöllisistä vaikutuksista.”

Kompetenssin pitää siis olla laaja-alainen. *Fasadin bengen* mukaan moraali luhistui silloin, kun SAFA luopui kunniasäännöstään, jotka hakuteos muotoilee uusiksi: ”Arkkitehtikunnan herooinen yritys säilyttää feodaalijointa peräisin olevia privilegioitaan. Näihin sisältyi muun muassa oikeus päättää omista palkkioista, kollegiaalisen kilpailun kieltäminen, grynderien tuomitseminen ja luottamuksen rajoittaminen koskemaan vain tilaajaa (maksajaa), olipa tämä millainen ryöväri tahansa”.

## Kaiken kytkeytyneisyys

Anja Kervanto Nevanlinna toimii tällä hetkellä taidehistorian professorina Turun yliopistossa. Hän on myös Helsingin yliopiston taiteiden tutkimuksen laitoksella taidehistorian dosenttina. ”Professorina toimintani kattaa periaatteessa koko taidehistorian kentän. Kulttuurihistoriallinen kiinnostukseni on vahvistunut *Suomen Kulttuurihistorian* (SKS) toimitusneuvostossa.” Hän vastasi juuri ilmestyneen 3. osan ”Oma maa ja maailma” (1870-luvulta 1940-luvulle) toimitamisesta.

Hän kertoo hakeutuneensa 70-luvun alussa Tampereen teknillisen korkeakoulun arkkitehtiosastolle. ”Uskoin voivani arkkitehdin ammatissa yhdistää innostukseni matematiikkaan ja visuaalisuuteen. Yhteydet Tampereen yliopistoon ja ajan teoreettiselle pohdiskelulle lievästi myönteinen ilmapiiri herättivät kiinnostukseni tieteelliseen tutkimukseen.”

Lisensiaatintyönsä ”Arkkitehtuurifilosofia kytkeäjä” (TKK, 1983) Kervanto Nevanlinna avasi painottamalla arkkitehtuurikäsitteiden vaikutusta arkkitehtuuriin. ”Arkkitehtuurikäsitteistä voidaan sanoa kuten maailmankuvista: arkkitehtuurikäsitteiden tutkimus on samalla arkkitehtuurikäsitteiden muodostamista.” Hän korosti, että näkemysten moneuden tunnustaminen on ”arkkitehtuurin tutkimuksen teoreettisen perustan kehittämisen edellytys”.

Kervanto Nevanlinnan varhainen työ on harvoja Suomessa (ja erityisesti suomaksi) ilmestyneitä teoksia, joissa arkkitehtuuria ja filosofiaa saatetaan vuoropuheluun. Kuten seuraavasta lainauksesta käy ilmi, se on myös luonteva osa tekijänsä tapaa käydä kriittistä keskustelua

arkkitehtuurikeskustelun tilasta: ”Arkkitehdista ja arkkitehtuurin kriitikosta tulee helposti jäseniä sisäpiirissä, jolla on omat saarnaajansa ja käännyttämisensä ja joka käyttää omaa salaista kieltään, kieltä, joka tosin herättää sisäpiirissä ihailua, mutta sulkee muut, muun muassa tavalliset ympäristön käyttäjät, ulkopuolelle.” Nyt Kervanto Nevanlinna toteaa, että ”arkkitehtuurin tutkijoille käytännöllinen ja kokemuksellinen käsitys olivat tuttuja, mutta jotkut pitivät kulttuurista arkkitehtuurikäsitystä pelkästään teoreettisena konstruktiona. Tästä sain ajatuksen osoittaa käytännössä, mitä uutta toisenlaisiin lähtökohtiin ja arvostuksiin nojautuva tutkimusote voisi tuoda arkkitehtuurin kentälle.”

Alkoi työprosessi, josta kasvoi väitöskirja *Interpreting Nairobi. The Cultural Study of Built Forms* (SHS 1996). Sen empiirisenä kohteena tutkittiin Kenian suurimman kaupungin rakentamishistoriaa 1800-luvun lopulta 1980-luvulle eri kulttuuriryhmien kannalta.

”Prosessin kuluessa siirryin taidehistorian piiriin, jonka pitkä perinne tarkoitti analyttisyyden lisääntymistä ja argumenteistaan tietoisempaa tutkimusta. Taidehistorian tutkijana olen kiinnostunut visuaalisesta kulttuurista, erityisesti kaupunkien ja arkkitehtuurin historiasta.”

## Kaupunki ja rakennussuojelu

Afriikka-tutkimusten myötä Kervanto Nevanlinna sai johdettavakseen Helsingin yliopiston taidehistorian laitoksen Aasian ja Afrikan taiteen tutkimuksen jatkokoulutusohjelman. Hänen ryhmäänsä kuului niin Kiinan 1000-luvun maalaustaiteen ja eurooppalaisten Afriikka-matkakirjojen kuvitusten kuin renessanssista periytyvän museoajattelun ja Albert Edelfeltin japanilaisvaikutteiden tutkijoita. Kolme heistä väitteli vuonna 2002.

Nairobi-työn perua on myös kiinnostus urbanismiin. Äskettäin Kervanto Nevanlinna on kirjoittanut rakennetun kaupungin historiasta – erityisesti historiankirjoituksen vaikutuksesta menneisyyden arvostamistapoihin – teoksen *Kadonneen kaupungin jäljillä* (SKS 2002) ja artikkeleita, kuten ”Helsingin empirekeskusta muutosprosessina” (*Tieteessä tapahtuu* 2/2003).

## Brutalismo

**»Arkkitehtuurin käsite, jolla tarkoitetaan selkeän konstruktivistista, jyrkää hahmotusta ja viimeistelemättömiä materiaalityyppejä suosivaa suuntausta. Tyypillistä brutalismille ovat karkeat, silottelemattomat betonipinnat.»**

(Arkkitehtuurin sanakirja)

**»Brittein saaria 1960- ja 70-luvulla koetellut arkkitehtuurisairaus. Pääoire oli viimeistelemättömyys, joka ilmeni pseudoselkeissä rakenteissa, möhkäläisissä muodoissa ja karkeissa materiaalityypeissä. Sitten myös brutalismin kanssa tekemisiin joutuneet, alkujaankin viimeistelemättömät asukkaat brutalisoituivat. Huonosta maustaan tunnetut brittiarkkitehdit yrittävät siirtää vastuun brutaalien televisiosarjojen tekijöille.»** (Fasadin henki)

## Flyygeli

**»< saks.), rakennustaiteessa siipirakennus; rakennuksen siipi tai sivuosa.»** (Arkkitehtuurin sanakirja)

**»Pienikokoinen sivurakennus tai suurikokoinen soitin. Kumpi on parempi, kaksi huonetta ja keittiö flyygelissä vai flyygeli kahdessa huoneessa ja keittiössä? (Leikkisä vanhagermaaninen kansanarvoitus)»**

(Fasadin henki)

”Olen tutkinut Helsingin historiallisen ytimen teollista menneisyyttä eli Senaatintorin, Kauppatorin ja Katajanokan historiaa 1870-luvulta nykypäivään. Kaupunkirakentamisen pitkät linjat ja monenlaiset ajalliset kerrostumat ovat kiinnostavia. Helsingissä 1800-luvun alkupuolella rakennetusta empirekeskustasta on tehty pääkaupungin ja maan symboli, ikoninen kuva, jonka ulkopuolelle on rajattu suuri osa sen menneisyyttä: sen pitkä historia aina 1970-luvun lopulle saakka maan suurimpana tuontitavaran satamana.”

Kervanto Nevanlinna onkin mukana ranskalaisjohtoisessa monitieteisessä tutkimuksessa, jonka kohteena ovat teollisuuskaupunkien viime vuosikymmenien muutoksiin liittyvät käsitteet. ”Erityisesti olen tutkinut Helsingin Töölönlahden aluetta koskenutta retoriikkaa vuosina 1985–2002.

Tällä hetkellä minulla on kaksi tutkimusta työn alla. Akatemitutkijana tutkin kaupunkitilan käsitteitä ja käytäntöjä, erityisesti kaupunkisuojelun ja kaupunkisuunnittelun ristiriitoja eli kulttuuriperinteen säilyttämisen ja modernismin

välisiä jännitteitä. Toinen on johtamani monitieteinen pohjoismais-balttilainen tutkimus, joka liittyy erityisesti 1950–70-lukujen teolliseen rakennusperintöön.”

Laajalle yleisölle Kervanto Nevanlinna on tuttu paitsi teoksesta *Fasadin henki*, myös osallistumisestaan päivälehtidebatteihin rakennussuojelukysymyksistä. Viime aikoina esillä on ollut Alvar Aallon suunnitteleman Viipurin kirjaston kohtalo.

”Suomalaisen rakennussuojelun kentällä Aallon arkkitehtuurin suojelua ajavat useat ryhmittymät kun kokonaisuudesta vastuuta kantavat paljon harvemmat, mikä on ollut omiaan vääristämään kuvaa modernismin merkityksistä; Aallon työt näyttävät saavan pääroolin. Osa modernismin suojelijoiksi ilmoittautuneista näyttää käyttävän suojeluintressiään keinona legitimoida ja glorifoida omia aikaisempia suunnitelmiaan. Niin kauan kuin varoja ei ole rajattomasti käytettävissä, tärkeimpien suojelukohdeiden valinta edellyttää kuitenkin aina niiden laajempien kulttuuristen merkitysten tutkimusta.”





# Johdatusta situationisteihin

## 1

Pariisissa vaikutti 1940–1950-luvulla lettristien nimellä tunnettu avantgarderyhmä, jonka toiminta sai alkunsa romanialaissyntyisen Isidore Isoun runousteorioista. Isoun ympärille kerääntyi joukko runoilijoita, elokuvan tekijöitä ja kirjoittajia, joista kenties keskeisin oli nuori Guy Debord (1931–1994). Ryhmä kehittyi poikki-taiteelliseksi ja skandaalinkäryiseksi avantgardeliikkeeksi, josta Debord ja eräät muut vuonna 1952 erosivat näkemuserojen vuoksi ja perustivat oman ryhmänsä, Kansainväliset lettristit. Vuonna 1954 alettiin julkaista *Potlatchin* lehteä.

*Potlatchin* artikkeleissa käytiin käsiksi taiteen lopun, urbanismin ja arkielämän vallankumouksellisen muuttamisen ongelmiin. Häpäistiin ukkoutuvia surrealistejä, kritisoiitiin ankarasti avantgardena esiintyviä aikalaisilmiöitä ja esitettiin, että mikäli jokin sellainen kuin kulttuuri oli ylipäänsä enää mahdollinen, se ei voinut tarkoittaa rajattua ja instituutiomaista toimintaa, vaan sen oli merkittävä taiteen ja elämän täydellistä ykseyttä, jatkuvaa leikkiä, elettyjä tilanteita ja kokeiluja. *Potlatchin* kirjoitusten voi sanoa lähtevän liikkeelle tilanteesta, johon avantgarde oli ajautunut dadan ja surrealismien muututtua kulttuurihistoriallisiksi monumenteiksi ja jälkimmäisen lisäksi tuotteistuessa hälyttävää vauhtia.

Debordia ja kumppaneita inspiroivat mm. Saden, Lautréamontin, Fourier'n, Hegelin ja Marxin ajatukset. Ryhmä harjoitti eräänlaista äärimilleen konkretisoitua surrealismia, johon kuului esimerkiksi derivoinniksi (*la dérive*, ajalehtiminen) kutsuttu toiminta, jossa kaupunkia tutkitaan pitkien ja sattumanvaraisten kuljes-

kelujen avulla. Esimerkiksi vaelletaan kaksi vuorokautta yhteen menoon Berliinissä suunnistaen pikkutarkasti Tukholman kartan avulla. Derivointi oli osa ns. psykogeografiaa, jonka tarkoituksena oli seurata erilaisten tilojen ja paikkojen vaikutusta ihmisen toimintaan ja tunteisiin. Väite oli, että miljö ja arkkitehtuuri vaikuttavat ihmiseen huomattavasti voimakkaammin kuin yleensä ajatellaan – ja tätä kautta arkkitehtuurin kritiikki laajenee aivan itsestään yleiseksi yhteiskuntakritiikiksi.

Työn, vapaa-ajan ja kulutuskulttuurin analyysien ja kaupungin käyttöä koskevien utopioiden kautta kirjoitukset saivat luonnollisesti voimakkaan poliittista sävyä, joka vähitellen vain vahvistui. Vuonna 1957 Kansainväliset lettristit sulautuivat yhteen muuttaman pienemmän avantgarderyhmän kanssa ja muuttuivat Kansainväliseksi situationisteiksi. Ryhmän äänenkannattaja *Internationale Situationniste* alkoi ilmestyä vuonna 1958 (ja ilmestyi epäsäännöllisesti aina vuoteen 1969). Lehden sävy on alusta lähtien raskeampi ja suuremmin poliittinen kuin edeltäjänsä. Kompromissittomiin julkilausumiin ja kiistakirjoituksiin liittyi usein riitoja, alafraktioiden perustamisista ja jäsenten erottamisista. Debordin ajattelu alkoi muotoutua jyrkäksi ja systemaattiseksi kapitalismikritiikiksi, jonka kokonaisuutensa hän julkaisi vuonna 1967 teoksessa *La Société du spectacle*. Samana vuonna ilmestyi myös toinen keskeinen situationistinen teos, Raoul Vaneigem (s. 1934) kirjoittama arjen radikalisoimisen opas *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*.

Liikkeen huippukohta ajoittuu keväeseen 1968, jolloin useat situati-

onistien kehittämät kriittiset teoriat, toimintamallit ja iskulauseet nähtiin suoraan käytössä Pariisin kaduilla. Toukokuun tapahtumien seurauksena liikkeen maine kasvoi sysäyksenomaisesti ja uusia jäsenkandidaatteja ilmaantui paljon. Ryhmä itse suhtautui asiaan penseästi (koska varoi viimeiseen asti toimintansa muuttumista ”liikkeeksi” tai ismiksi) ja keskittyi formuloimaan ryhmälle uutta linjaa. Puhti oli kuitenkin poissa ja ehdotuksia yhtä monta kuin miehiäkin (ei kylläkään kovin monta, koska melkein kaikki oli jo erotettu äkkijyrkän Debordin toimesta). Liike kuivui kokoon ja lakkautettiin virallisesti vuonna 1972.

## 2

Situationistisen ajattelun kasvualustana on toisen maailmansodan jälkeisestä nihilistisestä tilanteesta sikiävä kulutuskulttuuri, utilitaristinen ja holhoava kaupunkisuunnittelu, arkkitehtuuri funktionalismin perinnön voimakkaasti sävyttämässä muodossa, avantgardeliikkeiden kumouksellisen voiman katoaminen ja poliittinen trivialisoituminen sekä hyvinvoinnin ja taloudellisen kasvun nouseminen kaikkea elämää rakenteistaviksi periaatteiksi.

Arkielämän, työn ja arkkitehtuurin ja ylipäänsä kaiken vieraantuneen ja valmiiksi annetun kritiikki jalostui 60-luvun mittaan yleiseksi kapitalismin sekä reaalisosialismin kritiikiksi, teoreettiseksi teeseiksi, joiden systemaattinen esitys Debordin *La Société du spectacle* on. Kirja on Marxin tavaraanalyysin radikalisoimista liikkeelle lähtevä hegeliläinen traktaatti, joka kuvaa kapitalismia äärimmäisessä vaiheessaan, jossa tuotanto ja kulutus rakentuvat mielikuvien ja vailla perustetta monistuvien tarpeiden läpeensä vieraantuneelle perustalle. Todella olemassaoleva ja aidosti koettu väistyä ja antaa tilaa pelkälle näkymiselle. Kaikki muuttuu kuvaksi. Samaan aikaan riisto siirtyy materiaaliselta alueelta immateriaaliseen. Proletaari, jota vielä eilen hiostettiin ja kiristettiin tuottajana, on tänään hännysteltävänä, kuninkaalliseksi kohotettuna kuluttajana. Liehittelevällä propagandalla luodaan uusia tarpeita ja unelmia ja niitä vastaamaan valtava joukko tavaroita, palveluja ja elämyksiä, jotka kuitenkin peittävät





Kuva Juho Leikas

alleen elämän täydellisen tyhjyyden ja vaihtoehdottomuuden.

Spektaakkelin todellisuudessa kaikki, ihmiselämän peruskategorioita myöten, on muodostunut hyödykkeeksi: työ, aika, taide, filosofia, rakkaus, kuolema, radikaali yhteiskuntakritiikki – ja yhtä lailla jopa *huomautus, että kaikki edellämäinittu on muodostunut hyödykkeeksi*. Talouselämä on muuttunut muuhun yhteiskuntaelämään nähden autonomiseksi samaan aikaan, kun se on onnistunut tuotteistamaan aiemman aineen lisäksi nyt myös hengen. Talousjärjestelmän aiheuttaman kärsimyksen perustapaus ei ole situationisteille enää nälkiintyminen, vaan *ikävystyminen*. Juuri tylsyyden on situationistien perussanastoa, yksi heidän kritiikkinsä pääteemoja. Nykyisessä yhteiskunnassa ”vakuutukseen, ettei kukaan kuole nälkään, sisältyy riski kuolla tylsyyteen”, kuten Raoul Vaneigem muotoili. Ja ikävystyminen on aina vastavallankumouksellista.

Situationistit suhtautuivat äärimmäisen epäluuloisesti ja negatiivisesti käytännössä kaikkiin kulttuurisiin aikalaisilmiöihin. Oikeastaan kaikki

avantgardena esiintyvä Godardista Cobraan, ”happeningeistä” ”nuoriin vihaisiin miehiin” joutui heidän hammastelunsa kohteeksi. Situationistit katsoivat edustavansa avantgarden äärimmäisintä – ja oikeastaan viimeistä mahdollista – positiota, ja tästä positiosta tarkasteltuna useimmat elleivät kaikki muut taiteen etujoukkona esiintyvät liikkeet vaikuttivat turhilta, typeriltä ja peräti vahingollisilta. Vielä nyrpeämmin ryhmä suhtautui neutraaleina ja hyväntahtoisina esiintyviin ihmistieteisiin. Kirjoituksista kuvastuu lähes vainoharhainen skeptisyys ennen kaikkea sosiologiaa kohtaan.

### 3

Situationistit katsoivat asiakseen viedä dadasta alkavan taiteen lakkauttamisen projektin päätökseen. Debord ilmaisee asian seuraavasti:

”Dadaismi ja surrealismi ovat ne kaksi virtausta, jotka merkitsevät modernin taiteen loppua. Ne ovat, vaikkakin vain osittain tästä

tietoisina, proletaarisen vallankumouksellisuuden viimeisen suuren hyökkäyksen aikalaisia; ja niiden seisahtumisen perussyynä on tämän liikkeen tappio, joka jätti ne sen saman taiteen kentän vangeiksi, jonka pätemättömyyttä ne olivat julistaneet. Dadaismi ja surrealismi ovat samaan aikaan toistensa sukulaisia ja vastustajia. Tämä vastustus, jota kumpikin piti tärkeimpänä ja radikaaleimpana saavutuksenaan, paljastaa niiden kummankin yksipuolisesti kehittämän kritiikin sisäisen riittämättömyyden. Dadaismi halusi *tukahduttaa taiteen toteuttamatta sitä*, ja surrealismi halusi *toteuttaa taiteen tukahduttamatta sitä*. Kriittinen positio, jonka situationistit myöhemmin kehittivät, on osoittanut, kuinka taiteen tukahduttaminen ja toteuttaminen ovat yhden ja saman *taiteen ylittämisen* erottamattomia piirteitä.” (*La Société du spectacle* § 191)

Jos surrealisteihin vielä sopikin vertauskuva tutkimusmatkailijoista, jotka tutkivat kartan ”valkoisia läiskiä”

– alitajuntaa, unia, irrationaalista, subversiivisiä miellejohdotuksia – on situationistien kasvualustana pikemminkin läpikotaisin tutkittu, manipuloitu, salaisuuksista ja mielekkyydestä tyhjennetty maailma. Ja aivan uutena ongelmana ”systeemin” – kapitalististen markkinoiden ja kaikkialle levittäytyvien kontrollin mekanismien – ällistyttävä mukautuvaisuus, elinvoima ja uudistumiskyky; taito sulattaa itseensä lähes kaikki aiemmin provokatiivisina ja heterogeenisinä pidetyt ainekset, joista aikaisemmat avantgardet olivat ammentaneet.

Osa situationistien kirjoittelusta on tavallaan modernin kondition kritiikkiä siltä pohjalta, että se ei ole riittävän modernia; se kantaa aina mukanaan aikaisempien historiallisten vaiheiden elähtänyttä perintöä. Siinä on vielä aivan liikaa ”luontoa” ja traditiota. Modernin ”projektiin” pitäisi kuulua kaiken uskonnollis- ja säätyperäisen tai sitä muistuttavan hävittäminen, kaiken mystifioinnin ja pimittämisen lakkauttaminen Valistuksen hengessä, tuonpuoleisesta legitimitteettinsä ammentavan vallan kumoaminen jne. Mutta kaikki tällaiset ilmiöt ja rakenteet vain uusintavat itsensä modernissa. Kumoukselliset liikkeet ja avantgardet pystyttävät myös herkästi oman teologiansa (vrt. vaikkapa Neuvostoliiton tai surrealismin historiaa).

#### 4

Hyvin monet situationistien kirjoitukset liittyvät arkkitehtuuriin ja kaupunkisuunnitteluun, mutta ne ovat mahdollisimman kaukana mistään ”arkkitehtuurin filosofiasta”. Kaupunkia on aivan riittävästi selitetty, tehtävänä on sen muuttaminen. Yleensäkin ryhmä ei sulattanut minkäänlaista x:n teoriaa irrallaan x:n praktiikasta ja kumouksellisesta toiminnasta.

Situationistien näky tulevaisuudesta edusti äärimmäisen maallistumisen ja maallistamisen positiota. Moderniin liittyvä sekularisaatio ja emansipaatio on vietävä loppuun asti ja elämä – nimenomaan arkielämä – on saatava ihmisten omiin käsiin. Koska moderni elämä on nimenomaan elämää kaupungissa, on ensiarvoisen tärkeää saada kaupunkitila ihmisten omaan käyttöön. Toisen maailmansodan jälkeinen kaupunkisuunnittelu

näytti kuitenkin lähtevän liikkeelle yksityisautoliikenteen sujuvoittamisesta, ihmismassojen sijoittamisesta lähiöihin ja ylipäänsä kaiken urbaanin ympäristön alistamisesta hyötypäämäärille ja helposti hallintoitavaan muotoon. Moderni kaupunki on lupaus ”luonnon” ja materiaalistien vaikeuksien voittamisesta, maallistuneesta ja ihmisen vaikutuspiiriin muokatusta ympäristöstä. Mutta paradoksaalisesti suuret kaupungit näyttävätkin asukkaalleen vieraana ja hallitsemattomana, ikävyyttävänä ja vihamielisenä miljöönä – siis uutena ”luontona”. Lettristejä riemastutti ja kauhistutti Pariisin kasvitieteellisestä puutarhasta sattumalta löytnyt kylttiteksti: ”Labyrintissä leikkiminen kielletty”. Tässä he näkivät kristallisoituneena modernin ajan kaupunkilaisen perustilanteen. (Kiteyttääkö *meidän* tilanteemme sen sijaan Vuosaaren Hesburgerin seinällä oleva teksti: ”Ilkivallan vuoksi on leikkimaassa valvontakamera”?)

Moderniin maailmaan, jossa Debordin sanoin asiat ”muuttuvat katastrofien nopeudella”, kaupunkisuunnittelu vastaa *ad hoc* -rohdoilla (lähiöprojekteilla, poliisien lisäämisellä jne.), jotka useimmiten tuottavat vain lisää ongelmia.

Yhtenäisessä urbanismissa (*l'urbanisme unitaire*) onnellisuuden utopia on sen sijaan konkreettinen: manifestiin voidaan kirjata, että katulampuissa pitäisi olla valokatkaisijat, jotta kansalaiset voivat itse päättää valaistuksesta. (Tämä ajattelutapa radikalisoituu Constant Nieuwenhuysin hulppeassa ”Uudessa Babylonissa”, kaupungissa, jonka kaikki aspektit olisivat kaupunkilaisen milloin tahansa muutettavissa aina siirrettäviä seinä ja tilauksesta vaihtuvaa säätä myöten).

Tämä on hyvin kaukana sellaisista modernille kaupunkisuunnittelulle ominaisista eleistä kuin esimerkiksi Kontulan kauppakadun nimeäminen Isännänpoluksi, jotta agraariperäiset asukkaat tuntisivat olonsa kodikkaammaksi.

Kaupungissa on pantava toimeen suurisuuntaisia kokeita, järjestettävä kumouksellisia leikkejä. Vaikka situationistit pitivät surrealismia loppuunkaluttuna projektina, kaupunkisuunnittelun alueella sen suuruus tunnustettiin. Ja esimerkiksi Debordin ehdotus siirtää kaikki Pariisin ratsastajapatsaat keskelle Saharaa tuokin

helposti mieleen sen tyyppiset surrealistien ehdotukset kuin että Pariisin Pantheon tulisi halkaista ja puoliskot vetää 50 senttimetriä toisistaan erilleen (ajatus joka ilahdutti myöhemmin mm. tilaihme Georges Pereciä).

Kaupunki on tehtävä. Siitä on rakennettava yhtenäinen leikin, seikkailun ja kaikenlaisen hyötypäämääriä palvelemattoman oleilun maasto. On syytä huomauttaa, että ”hyödyttömällä oleilulla” ei tässä tietenkään tarkoiteta vapaa-aikaa siinä merkityksessä kuin se jo Marxille tarkoitti työläisen voimien uudistamista uusia tuotantosuuritteita varten. Se on yhteistä leikkiä, jossa avantgarden pitkään haikailema taiteen ja elämän ykseys lopulta toteutuu. Ja taide ei tarkoittanut menneen ajan muistoksi järjestettyä esinekokoelmaa, vaan kumouksellisia lähtökohtia oman elämän elämiseen. Se mikä jäi passiiviseen kontemplaatioon kutsuvan *teoksen* tasolle, ei heitä kiinnostanut.

#### Kirjallisuutta

Kattava suomenkielinen yleisesitys situationisteista on Helena Sederholmin tutkimus *Intellektuaalista terrorismia: Kansainväliset situationistit 1957–72*, joka ilmestyi *Jyväskylä Studies in the Arts* -julkaisusarjan niteenä n:o 44 vuonna 1994. Erityisesti psykogeografiaan taas keskittyy Sederholmin ”Psykomaantieteellisiä tutkimuksia: Kansainväliset situationistit maailmaa muuttamassa” (*Kulttuuritutkimus* 3/1994).

Kustannusosakeyhtiö Summa julkaisee lähiaikoina Guy Debordin pääteoksen *La Société du spectacle* Tommi Uschanovin suomennoksena nimellä *Spektaakkelin yhteiskunta*.

Internetissä on saatavissa useita laajoja lettristi- ja situationistitekstien kokoelmia englannin ja ranskan kielellä. Esimerkiksi:

*Situationist International Online* (<http://www.cddc.vt.edu/sionline/>)

*Debordi@na* (<http://www.chez.com/debordiana/>)

*Situationist International Archive* (<http://www.nothingness.org/SI/>)

*Situationist International Anthology* (<http://www.bopsecrets.org/SI/>)



# Suunnitelma Pariisin kaupungin järkiperäiseksi parantamiseksi<sup>1</sup>

Lettristit, jotka olivat paikalla syyskuun 26. päivänä, esitivät yhteisesti seuraavat ratkaisut niihin kaupunkisuunnittelun ongelmiin, joita keskustelussa sattui nousemaan esiin. On huomattava, että mitään konstruktivista ei ehdotettu, koska pohjatyötä pidettiin yksimielisesti kiireellisimpänä.

Metro tulisi avata yöksi junien lakattua kulkemasta. Käytävien ja laiturien tulisi olla huonosti valaistut, heikoilla vilkkuvilla valoilla.

Pariisin katot olisi avattava jalankulkijoille tekemällä tiettyjä muutoksia paloportaisiin ja järjestämällä tarpeen vaatiessa kävelysiltoja.

Julkiset puutarhat täytyisi pitää auki öisin, ilman valaistusta. (Tietyissä tapauksissa heikko valo saattaisi olla psyko-geografisesti perusteltu.)

Kaikki katulamput olisi varustettava katkaisijoilla. Valaistus kansalaisten hallintaan.

Kirkkojen suhteen esitettiin neljä erilaista ehdotusta, joita kaikkia pidettiin hyväksyttävänä, kunnes tarpeellisilla *kokeilla* osoitetaan mikä ratkaisusta on paras.

G.-E. Debord ilmoitti kannattavansa kaikkien uskonnollisten rakennusten täydellistä hävittämistä uskontokunnasta riippumatta. (Mitään jälkiä niistä ei jätettäisi, tila otettaisiin muuhun käyttöön.)

Gil J Wolman esitti, että kirkot jätettäisiin paikalleen, mutta tyhjennettäisiin kaikesta uskonnollisesta sisällöstä. Niitä kohdeltaisiin tavallisina rakennuksina. Lapset päästettäisiin leikkimään niihin.

Michèle Bernstein suositteli kirkkojen osittaista tuhoamista siten, että rauniot eivät paljastaisi rakennusten alkuperäistä tarkoitusta (La Tour Jacques Boulevard de Sébastopolilla tahattomana esimerkkinä). Ihanteellinen ratkaisu olisi tuhota kirkot kokonaan ja rakentaa tilalle raunioita. Ensiksi mainittu vaihtoehto valittiin pelkästään taloudellisista syistä.

Jacques Fillon ehdotti lopuksi kirkkojen muuttamista *pelottaviksi taloiksi*. (Nykyinen tunnelma säilytettäisiin ja kammottavuuksia korostettaisiin.)

Kaikki olivat yhtä mieltä siitä, että esteettinen vastarinta on torjuttava, Chartresin portin ihailijat vaiennettava. Kauneus, *milloin se ei ole lupaus onnesta*, on tuhottava. Ja mikä voisi paremmin edustaa onnettomuutta kuin tällainen monumentti kaikelle sille mikä maailmassa vielä pitäisi kumota, elämän valtavalle epäinhimilliselle puolelle.

Rautatieasemat tulisi säilyttää sellaisina kuin ovat. Näiden rakennusten melko liikuttava rumuus lisää tuntuvasti sitä ohimenevyyden tunnelmaa, joka tekee niistä mie-



Kuva Milla Törmä

dosti houkuttelevia. Gil J Wolman vaati, että kaikki junien kulkua (määräasemia, lähtöaikoja jne.) koskevat tiedot olisi joko poistettava tai sitten sattumanvaraisesti väärennettävä. Tämä suosisi derivointia [*la dérive*]. Vilkkaan väittelyn jälkeen oppositio pyörsi vastaväitteensä ja ehdotus hyväksyttiin ilman muuta. Rautatieasemien äänimaisemaa tulisi kohentaa soittamalla useiden eri asemien – sekä eräiden satamien – nauhoitettuja kuulutuksia.

Hautausmaat olisi lakkautettava. Kaikki ruumiit ja vastaavat muistot hävitettäisiin täydellisesti. Ei tuhkaa, ei jäänteitä. (On välttämätöntä huomauttaa siitä taantumuksellisesta propagandasta, jonka nämä kaameat rippeet vieraantuneesta menneisyydestä saavat aikaan kaikkein automaattisimpien mielle yhtymien muodossa. Onko mahdollista nähdä hautausmaa ja olla ajattelematta Mauriacia, Gideä, Edgar Faurea?)

Museot tulisi sulkea ja taiteelliset mestariteokset jakaa baareihin (Philippe de Champaignen työt arabikahviloihin rue Xavier-Privasille; Davidin *Napoleonin kruunaus* Montagne-Genevièven baari Tonneau'hun [joka toimi letristien päämajana – suom. huom.]).

Kaikilla täytyisi olla vapaa pääsy vankiloihin. Niihin olisi mahdollista tehdä turistimatkoja. Mitään eroa vierailijoiden ja vankien välille ei tehtäisi. (Huvin vuoksi voitaisiin kaksitoista kertaa vuodessa arpoa vierailijoille oikeita vankilatuomioita. Tämä olisi erityisesti suunnattu niille tyyröksille, jotka eivät osaa elää elämäänsä ilman kiinnostavia riskejä: esimerkiksi tämän päivän luolatutkijoille ja niille, joiden *leikinhimo* saa tyydytyksensä moisista kalpeista imitaatioista.)

Kaikki muistomerkit, joiden rumuutta ei voida valjastaa toisiin tarkoituksiin (kuten Petit tai Grand Palais), saisivat väistyä muiden rakennusten tieltä.

Ne jäljellä olevat patsaat, joista aika on ajanut ohi – ja joiden esteettisen uudistamisen historia tuomitsee ennakolta mahdottomaksi – purettaisiin. Viimeisten vuosiansa ajaksi näistä patsaista voisi vielä tehdä hyödyllisiä muuttamalla jalustojen kirjoituksia joko poliittisiksi (*Tiikeri nimeltä Clemenceau* Champs-Élysées'llä) tai hämmentäviksi (*Dialektinen kunnianosoitus kuumeelle ja kiniinille* boulevard Michelin ja rue Comten risteyksessä; *Suunnattomat syvyydet* l'île de la Citén katedraaliaukiolla).

Nykyisten kadunnimien tylsistyttävä vaikutus ihmisiin on saatava loppumaan. Poistetaan kaupunginvaltuutettujen ja vastarintaliikkeen sankarien nimet, kaikki Émilet ja Édouardit (55 katu Pariisissa), Bugeaud't, Galifet't ja yleisesti kaikki ruokottomat nimet (Evankeliuminkatu).

Tässä suhteessa *Potlatchin* numerossa 9 esitetty veetoomus olla tunnustamatta *saint*-sanaa paikannimissä on huomionarvoisempi kuin koskaan.

*Suomentaneet Antti Arnkil ja Tommi Uschanov*

#### Viite

1. Projets d'embellissements rationnels de la ville de Paris, *Potlatch* n:o 23, lokakuu 1955.





# Situationistisia teesejä liikenteestä<sup>1</sup>

**1** Kaikkien urbanistien virhe on tarkastella yksityisautoa (ja sen sivutuotteita, kuten skootteria) ensisijaisesti kulkuneuvona. Todellisuudessa se on merkittävin aineellistunut muoto onnellisuuskäsityksestä, jota kehittänyt kapitalismi levittää kaikkialle yhteiskuntaan. Auto on tämän maailmanlaajuisen propagandan keskipisteessä – sekä vieraantuneen elämän korkeimpana hyvänä että kapitalististen markkinoiden keskeisenä tuotteena: tänä vuonna meille kerrotaan, että Amerikan taloudellinen hyvinvointi riippuu pian siitä, menestyykö iskulause ”kaksi autoa joka perheeseen”.

**2** Työmatkoihin käytetty aika, kuten Le Corbusier aivan oikein näki, on ylityötä, joka vähentää niin sanottua vapaa-aikaa.

**3** Matkustamisesta työn jatkeena on siirryttävä matkustamiseen nautintona.

**4** Halu järjestää arkkitehtuuri uudelleen vastaamaan yksityisautojen massamittaisen ja loismaisen olemassaolon herättämiä vaatimuksia merkitsee todellisten ongelmien vaarallisen epärealistista sivuuttamista. Arkkitehtuuria on muutettava koko yhteiskunnan kehityksen mukaisesti kritisoiden kaikkia niitä tilapäisiä arvoja, jotka liittyvät tuhoontuomittuihin sosiaalisiin suhteisiin (perhe etunenässä).

**5** Vaikka siirtymävaiheessa hyväksyttäisiinkin tilapäisesti jyrkkä kahtiajako työ- ja asuma-alueisiin, on ainakin ennakoitava kolmas alue: elämän itsensä sfääri (vapauden ja joutilaisuuden – elämän totuuden – sfääri). Yhtenäinen urbanismi [*l'urbanisme unitaire*] ei tunnusta mitään rajoja. Se pyrkii muodostamaan tyystin yhtenäisen inhimillisen miljöö, jossa sellaiset kahtiajaot kuin työ–vapaa-aika tai julkinen–yksityinen ovat viimeinkin rauenneet. Mutta sitä ennen yhtenäisen urbanismin tehtävä minimissään on leikille

omistetun maaston laajentaminen kaikkiin haluttuihin rakennuksiin. Tämä maasto tulee monimutkaisuudessaan ylittämään vanhan kaupungin tasolle.

**6** Ei ole kysymys auton vastustamisesta pahana sinänsä. Autojen äärimmäinen keskittyminen kaupungeissa on johtanut niiden käyttötarkoituksen negaatioon. Urbanismin ei pidä missään nimessä jättää autoa vaille huomiota, mutta vielä vähemmän sitä tulee hyväksyä keskeiseksi teemaksi. On syytä otaksua, että auto vähitellen katoaa. Joka tapauksessa voimme olettaa, että autoliikenne kielletään tulevaisuudessa tiettyjen uusien kompleksien keskeisillä alueilla sekä tietyissä vanhoissa kaupungeissa.

**7** Ne, jotka uskovat auton olevan ikuinen, eivät harkitse, edes täysin teknologisesta näkökulmasta, mitään muita liikkumisen muotoja. Esimerkiksi eräät yksityishelikopterien mallit, joita Yhdysvaltain armeija parhaillaan kokeilee, leviävät todennäköisesti yleiseen käyttöön kahdenkymmenen vuoden sisällä.

**8** Inhimillisen miljöö, dialektiikan rikkomisen autojen hyväksi (Pariisiin suunniteltavien pikateiden rakentaminen edellyttää tuhansien asuintalojen hävittämistä, vaikka samalla asuntopula käy jatkuvasti vakavammaksi) kätkee oman järjettömyytensä näennäiskäytännöllisten selitysten alle. Mutta tämä käytännöllinen välttämättömyys kytkeytyy vain määrättyyn yhteiskunnalliseen järjestelmään. Ne, jotka uskovat tämän ongelman lähtökohtien pysyvyyteen, haluavat itse asiassa uskoa nykyisen yhteiskuntajärjestelmän pysyvyyteen.

**9** Vallankumoukselliset urbanistit eivät rajoitu tarkastelemaan pelkästään esineiden kiertoa ja esineiden maailmaan jähmettyneitä ihmisiä. He yrittävät rikkoa nämä topologiset kahleet ja valmistella maastoa, jossa ihmiset voisivat kulkea halki autenttisen elämän.

*Suomentaneet Antti Arnkil ja Tommi Uschanov*

## Viite

1. Positions situationnistes sur la circulation, *Internationale Situationniste* n:o 3, joulukuu 1959.



Gilles Ivain

# Uuden urbanismin kaava<sup>1</sup>

**Sire, olen toisesta maasta.**

Ikävystymme kaupungissa, siellä ei enää ole auringon temppeleitä. Ohi kulkevien naisten jalkoväliin kuvittelivat dadaistit jakoavaimen, surrealistit taas kristallimaljan; se on kadonnut. Osaamme lukea kasvoista kaikki lupaukset, mikä on morfologian viimeisin vaihe. Julisteiden taide kesti kaksikymmentä vuotta. Ikävystymme kaupungissa, meidän on kamppailtava ankarasti löytääksemme vielä seinämainosten mysteerit, huumorin ja runouden viimeisimmän vaiheen:

*Patriarkkojen kylpylä  
Lihanleikkukoneita  
Notre-Damen eläintarha  
Urheiluapteekki  
Marttyyrien elintarvike  
Läpikuultavaa betonia  
Main-d'Or'n saha  
Funktionaalisen rekuperaation keskus  
Pyhän Annen ambulanssi  
Viidennen avenuen kahvila  
Jatkettu Vapaaehtoistenkatu  
Perhetäysihoitola puutarhassa  
Sivullisten hotelli  
Villikatu*

Ja Pikkutyttöjenkadun uimahalli. Ja Kohtaamiskadun poliisiasema. Quai des Orfèvresin lääketieteellis-kirurginen klinikka ja työnvälitystoimisto. Aurinkokadun tekokukat. Hotelli Linnankellari, Baari Valtameri sekä Kahvila Meno ja Tulo. Hotelli Aikakausi.

Ja tohtori Philippe Pinelin, mielvikaisten hyväntekijän, omituinen patsas kesän viimeisinä iltoina. Tutkimusmatkailla Pariisissa.

Ja sinä, unohtuneena, muistosi kaikkien maailman tyrmistysten runtelemina, haaksirikkoutuneena Pali-Kaon punaisissa luolissa, vailla musiikkia ja maantiedettä, et ole enää lähdössä kohti haciendaa, jossa juuret ajattelevat lasta

*ja jossa viini päättyy kalenterin satuihin.* Tämä on nyt loppu. Et tule koskaan näkemään haciendaa. Sitä ei ole olemassa.

*On rakennettava hacienda.*

\*\*\*

Kaikki kaupungit ovat geologiaa; niissä ei voi ottaa kolmea askelta kohtaamatta haamuja, jotka ovat aseistautuneet legendojensa koko arvovallalla. Liikumme *suljetussa* maisemassa, jonka maamerkit vetävät meitä jatkuvasti kohti menneisyyttä. Tietyt *liikkuvat* tarkastelukulmat, tietyt *pakenevat* perspektiivit antavat meille välähdyksen alkupe- räisestä tilakäsityksestä, mutta näkymä pysyy sirpaleisena. Sitä on etsittävä kansansatujen ja surrealististen kirjoitusten maagisista paikoista: linnoista, loputtomista muureista, pienistä unohtuneista baareista, mummuttimaisista luolista, kasinoiden kuorrutuksesta.

Näissä ummehtuneissa kuvissa säilyy vähäinen katalysoiva voima, mutta on lähes mahdotonta käyttää niitä *symbolisessa urbanismissa* elvyttämättä niitä uudella merkityssisällöllä. Mieleemme, jossa kummittelee vanha kuvasto, on jäänyt pahasti jälkeen koneiden täydellistyneisyydestä. Eri yritykset nykyaikaisen tieteen integroimiseksi nykykai- kaisiin myytteihin ovat jääneet riittämättömiksi. Sillä välin abstrakti on tunkeutunut kaikkiin taiteisiin ja erityisesti nykypäivän arkkitehtuuriin. Puhdas plastisuus, tarinaton mutta liikkumaton, hivelee silmää ja jäädyttää sen. Toisaalta löytyy muita sirpaleisia kauneuksia, ja yhä kauempana ja kauempana siintää luvattujen synteisien maa. Kaikki ailahtelevat tunneperäisenä elävän menneisyyden ja jo valmiiksi kuolleen tulevaisuuden välillä.

Emme tule pitkittämään mekaanisia sivilisaatioita ja kylmää arkkitehtuuria, jotka lopulta johtavat ikävysty- neeseen ajanvietteeseen.



Ehdotamme uusien liikuteltavien lavasteiden keksimistä.  
(...)

Pimeys vetäytyy valaistuksen edestä ja vuodenajat ilmastoitujen huoneiden edestä: yö ja kesä menettävät viehätyksensä, ja sarastus katoaa. Kaupunki-ihminen luulee pakenevansa kosmista todellisuutta eikä myöskään uneksi enää siitä. Syy tähän on selvä: unella on lähtökohtanaan todellisuus, ja se todellistuu siinä.

Tekniikan tuorein kehitysvaihe mahdollistaa pysyvän kytköksen yksilön ja kosmisen todellisuuden välille tukahduttaen kokonaan sen epämiellyttävät puolet. Tähdet ja sade voidaan nähdä lasikaton läpi. Liikkuva talo kääntyy auringon mukana. Sen liukuseinät sallivat kasvillisuuden tunkeutuvan elämään. Kiskoille asennettuna talo voi siirtyä meren rantaan aamulla ja palata jälleen metsään illalla.

Arkkitehtuuri on yksinkertaisin tapa *artikuloida* aikaa ja tilaa, *moduloida* todellisuutta, pakottaa unelmoimaan. Kyseessä ei ole pelkästään plastinen artikuloiminen tai modulointi, katoavaisen kauneuden ilmaus, vaan vaikutusvaltainen modulointi, joka jättää jälkensä inhimillisten intohimojen ikuiseen kaareen ja edistykseen näiden intohimojen toteuttamisessa.

Huomisen arkkitehtuuri on siis keino muokata nykyisiä käsityksiä ajasta ja tilasta. Se tulee olemaan keino *tietää* ja *keino toimia*.

Arkkitehtoninen kompleksi tulee olemaan muokattavissa. Sen piirteet muuttuvat osittain tai kokonaan seuraten sen asukkaiden tahtoa. (...)

Menneet yhteisöt tarjosivat massoille absoluuttisen totuuden ja kiistattomia myyttisiä esimerkkejä. *Suhteellisuuden* ajatuksen tulo moderniin henkeen sallii aavistaa seuraavan sivilisaation KOKEELLISEN puolen, vaikkakaan tämä ilmaisu ei tyydytä minua. Sanokaamme sen olevan notkeampi, ”huvittuneempi”. Tämän liikkuvan sivilisaation perustoista arkkitehtuuri tulee olemaan – ainakin aluksi – keino kokeilla tuhatta tapaa muokata elämää pitäen silmällä synteisiä, josta ei voi tulla muuta kuin legendaarinen.

Banalisaation mielisairaus on vallannut planeetan. Kaikkia hypnotisoi tuotanto ja mukavuus – viemäriverkosto, hissi, kylpyhuone, pesukone.

Tämä asiointi, joka syntyi kurjuuden vastaisesta protestista, on ohittanut päämääränsä – ihmisen vapauttamisen aineellisista huolista – ja tullut nykyhetken pakkomielteeksi. Rakkauden ja automaattisen jätekuilun välissä kaikkien maiden nuoriso on tehnyt valintansa jätekuilun hyväksi. On tullut välttämättömäksi saada aikaan täydellinen henkinen muutos tuomalla päivänvaloon unohtuneet intohimot ja luomalla kokonaan uusia intohimoja. Sekä tekemällä *intensiivistä propagandaa* näiden intohimojen puolesta.

Olemme jo maininneet halun rakentaa tilanteita eräänä perustarpeista, joille seuraava sivilisaatio tulee rakentumaan. Tämä *absoluuttinen* luomisen tarve on aina ollut tiiviissä yhteydessä tarpeeseen *leikkiä* arkkitehtuurilla, ajalla ja tilalla. (...)

Eräs arkkitehtuurin merkittävimmistä edeltäjistä on Chirico. Hän ratkoi poissaolojen ja läsnäolojen ongelmia ajassa ja tilassa.

Tiedetään, että objekti, jota ei ensimmäisen *vierailun* aikana huomata, aiheuttaa seuraavien vierailujen aikaisen poissaolonsa kautta vaikutelman, joka ei ole määriteltävissä: taannehtivan oikaisun seurauksena *objektin poissaolo*

*muuttuu havaittavaksi läsnäoloksi*. Paremminkin: vaikka se pysyy yleisesti epämääräisenä, vaikutelman luonne vaihtelee poissaolevan objektin luonteen mukaan sekä sen mukaan, miten tärkeänä vierailija sitä pitää, levollisesta ilosta aina karmaisevuuteen (tarkastelumme kannalta ei ole erityisen merkittävää, että sieluntilan välikappale on tässä tapauksessa muisti. Olen valinnut tämän esimerkin vain mukavuussyistä).

Chiricon (pasaasien kaudelta olevissa) maalauksissa *tyhjä tila luo täysinäisen ajan*. On helppoa kuvitella tulevaisuus, jossa toimivat vastaavanlaiset arkkitehdit ja jossa heillä on vaikutusvaltaa joukkoihin. Emme voi tänä päivänä kuin halveksua vuosisataa, joka sulkee tällaiset *piirustukset* niin sanottuihin museoihin.

Tämä uusi näky ajasta ja tilasta, joka tulee olemaan tulevien rakennusten teoreettinen perusta, ei ole vielä selkeä eikä se tulekaan täysin selkeytymään ennen kuin kokeiluja käyttäytymismalleilla on tapahtunut tähän tarkoitukseen varatuissa kaupungeissa, joihin on koottu järjestelmällisesti paitsi mukavuuden ja turvallisuuden minimin mahdollistava infrastruktuuri, myös rakennukset, joihin sisältyy suuri evokatiivinen ja vaikutusvaltainen voima; symboliset rakennukset, jotka kuvaavat intohimoja, voimia sekä menneitä, nykyisiä ja tulevia tapahtumia. Muinaisten uskonnollisten järjestelmien, vanhojen satujen ja ennen kaikkea psykoanalyysin rationaalinen laajentaminen arkkitehtuuriin tulee aina vain kiireisemmäksi tehtäväksi sitä mukaa, kun syyt intohimoistua katoavat.

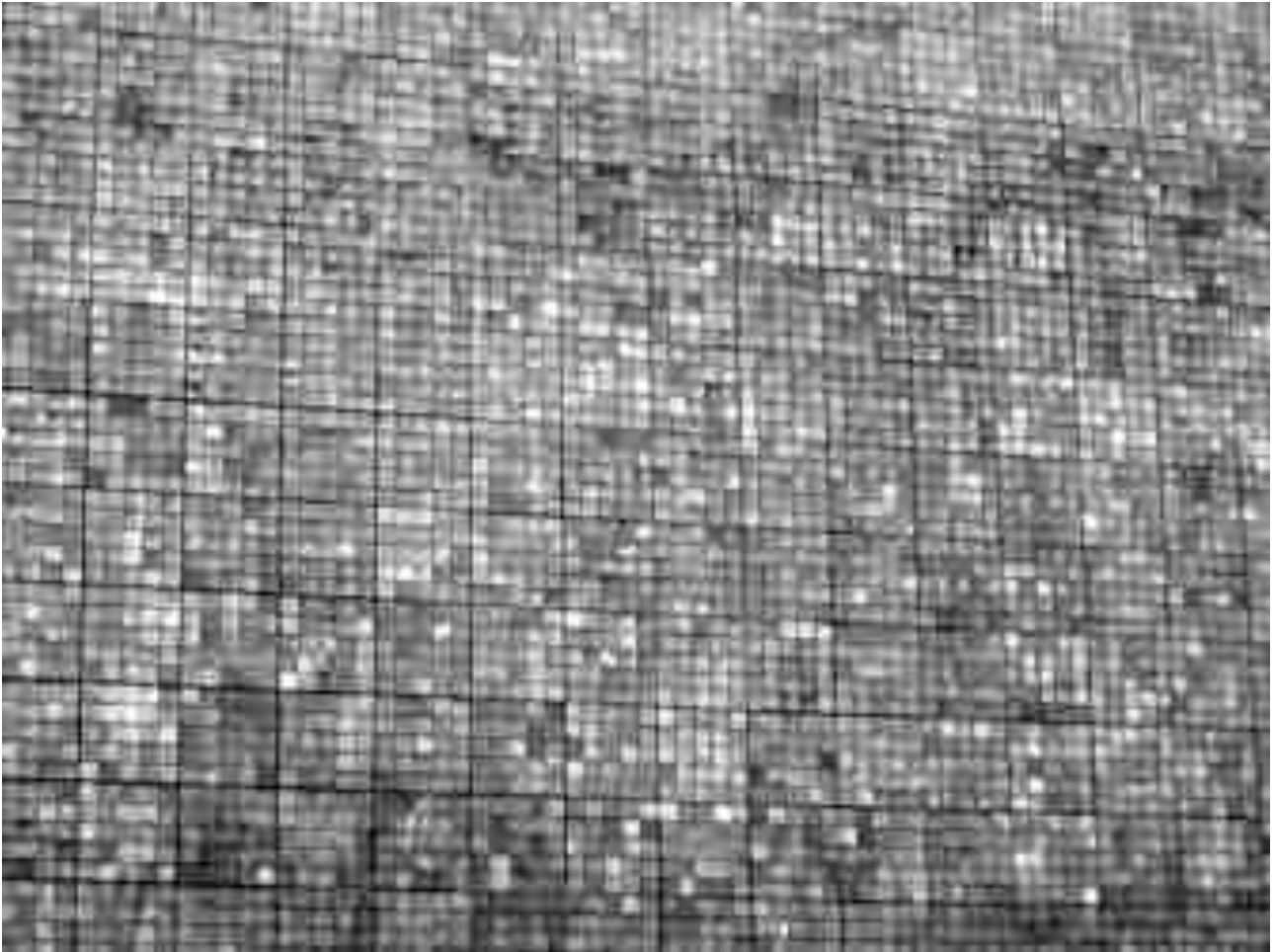
Jokainen niin sanoaksemme asuu omassa henkilökohtaisessa ”katedraalissaan”. Tulee olemaan huoneita, jotka saavat uneksimaan paremmin kuin huumeet, ja taloja, joissa ei voi muuta kuin rakastaa. Eräät toiset taas vetävät matkalaisia voittamattomasti puoleensa...

Tätä hanketta voidaan verrata silmäkääntötemppeihin perustuviin kiinalaisiin ja japanilaisiin puutarhoihin – sillä erotuksella, että niitä ei ole tehty asumista varten – tai Jardin des Plantesin naurettavaan labyrinttiin, jonka sisäänkäynnin luona lukee typeryyden huippu, Ariadnen työtömyys: *Leikkiminen labyrintissä kielletty*.

Tämä kaupunki voitaisiin hahmottaa mielivaltaiseksi kokoelmaksi linnoja, luolia, järviä ja niin edelleen... Se olisi urbanismin barokkivaihe tarkasteltuna tiedon eräänä muotona. Mutta tämä teoreettinen vaihe on jo ohitettu. Tiedämme, että olisi mahdollista pystyttää nykyaikainen rakennus, joka ei millään tavalla muistuttaisi keskiaikaista linnaa, mutta joka säilyttäisi ja moninkertaistaisi *Linnan* runollisen voiman (säilyttämällä viivoille tiukan minimin, siirtämällä tiettyjä toisia viivoja, aukkojen sijoittamisella, topografisella paikantamisella ja niin edelleen).

Tämän kaupungin korttelit voisivat vastata luetteloa erilaisia tuntemuksia, joita kohdataan *sattumalta* arkielämässä.

Kummallinen kortteli – Onnellinen kortteli, erityisesti asutukselle varattu – Jalo ja traaginen kortteli (kilteille lapsille) – Historiallinen kortteli (museoita, kouluja) – Hyödyllinen kortteli (sairaala, työkalukauppoja) – Pahaenteinen kortteli, ja niin edelleen... Sekä *Astrolaario*, joka ryhmittelisi kasvilajit sen mukaan, millaisessa suhteessa ne ovat tähtien kiertoon; planetaarinen puutarha, joka olisi verrattavissa siihen, mitä tähtitieteilijä Thomas ehdottaa perustettavaksi Wienin Laaer Bergille. Välttämätön asukkaiden saamiseksi tietoisiksi kosmisesta. Ehkä myös



Kuva Hanna Hyvönen

kuoleman kortteli, ei siksi, että siellä kuoltaisiin, vaan siksi, että siellä *elettäisiin rauhassa*; ja tässä ajattelen Meksikoa ja viattoman julmuuden periaatetta, joka tulee minulle joka päivä rakkaammaksi.

Esimerkiksi Pahaenteinen kortteli korvaisi hyvin ne helvetinkolot, joita monilla kansoilla oli aikoinaan pääkaupungeissaan: ne symboloisivat elämän pahoja voimia. Pahaenteisellä korttelilla ei olisi mitään tarvetta sisältää todellisia vaaroja, kuten ansoja, tyrmiä tai kaivoksia. Se olisi vaikeasti lähestyttävä, kammottavasti koristeltu (viiltäviä vihellyksiä, hälytyskelloja, ajoittaisia sireenejä soimassa tahdittomasti, hirvittäviä veistoksia, moottoroituja mobileja nimeltä *Auto-mobilet*) sekä yhtä huonosti valaistu yöllä kuin se on sokaisevasti valaistu päivällä heijastusilmiön väärinkäytön avulla. Keskellä ”Karmaisevan mobilen aukio”. Kun markkinat kyllästetään tietyllä tuotteella, se saa tuotteen arvon laskemaan: tutkimusmatkoillaan Pahaenteisessä korttelissa lapsi ja aikuinen oppisivat olemaan pelkäämättä elämän ahdistavia ilmiöitä ja sen sijaan huvittumaan niistä.

Asukkaiden ensisijainen toimintamuoto tulisi olemaan JATKUVA DERIVOIMINEN. Hetkestä toiseen jatkuva maiseman vaihtuminen tulee aiheuttamaan täydellisen ek-syneisyyden. (...)

Myöhemmin, eleiden väistämättömän loppuunkulumisen aikana, tämä derivoiminen siirtyy osittain eletyn alueelta representaation alueelle. (...)

Taloudelliset vastaväitteet ovat vain näennäisiä. On tiedossa, että mitä enemmän paikka on *varattu leikin va-*

*paudelle*, sitä enemmän se vaikuttaa käyttäytymiseen ja sitä suurempi on sen vetovoima. Tämän todistaa Monaco, Las Vegasin valtava maineikkaus – sekä Renon, tuon vapaan rakkauden irvikuvan. Siellä on kuitenkin kyse pelkistä rahaleikeistä. Tämä ensimmäinen kokeellinen kaupunki eläisi suureksi osaksi suvaitusta ja kontrolloidusta turismista. Avantgarden myöhemmät toiminnot ja projektit keskittyisivät sinne kuin itsestään. Muutamassa vuodessa siitä tulisi maailman intellektuaalinen pääkaupunki, joksi se myös yleisesti tunnustettaisiin.

*Suomentaneet Antti Arnkil ja Tommi Uschanov*

#### Viite

1. *Internationale Situationniste* n:o 1, kesäkuu 1958. – Venäläissyntyinen Ivan Štšeglov (s. 1934) kuului lettristien varhaisten *dérive*-kokeilujen keskeisiin kehittäjiin. Hän kirjoitti tässä suomennoksena julkaistavan tekstin (”Formulaire pour un urbanisme nouveau”) lokakuussa 1953 salanimellä Gilles Ivain. Pian tämän jälkeen hän ilmeisesti lakkasi osallistumasta lettristien toimintaan. Vuonna 1958 Štšeglovin teksti ilmestyi *Internationale Situationniste* -lehden numerossa 1. Vuonna 1963 hän otti yhteyttä Guy Debordiin ja Michèle Bernsteiniin, ja ilmeni, että hän oli ollut jo vuosia pakkohoidossa mielisairaalassa. Otteita kirjeistä Debordille ja Bernsteinille ilmestyi *Internationale Situationnistien* numerossa 9 vuonna 1964. Kirjeiden julkaisemisen yhteydessä Štšeglovin ilmoitettiin suunnittelevan laajennettua versiota vuoden 1953 tekstistä, mutta se ei ole koskaan ilmestynyt. – *Suom.huom.*



# Miksi filosofiaa?

## Filosofian opintojen motivoinnista

”Mitä varten ylimalkaan tietoisuutta, kun se on enimmäkseen tarpeeton?” Nietzsche, *Iloinen tiede* 354.

Aristoteles kirjoittaa *Metafysiikassaan* filosofiasta: ”On siis selvää, ettemme etsi tätä minkään muun hyödyn vuoksi vaan tavoittelemme tätä tietoa ainoana vapaana tietämisen lajina, sillä se yksin on olemassa itsensä vuoksi”<sup>1</sup> Filosofian esittäminen vapaana ja riippumattomana ajatteluna kuulostaa hienolta, mutta tekee samalla sen arvon todentamisen vaikeaksi. Vaikkapa matematiikan tai lääketieteen arvo on helppo perustella, koska niistä todellakin on hyötyä. Filosofia sen sijaan ei auta tarkistettaessa saiko rahasta oikein takaisin eikä paranna sairauksiasi. Mikäli Aristoteles on oikeassa – ja tässä asiassa hänellä on keskeisen määrittäjän asema historiassamme – filosofian merkityksen voi löytää vain siitä itsestään käsin. Mistä filosofiasa sitten on kyse?

### Mitä on filosofia?

Tieteet erotellaan toisistaan ensisijaisesti niiden kohteen perusteella: biologia tutkii elävää luontoa ja kielitiede kieltä. Filosofian tehtävä taas on perinteisesti ollut rajoittumisen välttäminen ja mahdollisimman laajan näkökulman tavoittelu: ”Mutta niitä jotka arvostavat kaikkea olevaa sinänsä, ei pidä nimittää luulon vaan viisauden ystäviksi, siis filosofeiksi”<sup>2</sup> Riittääkö tämä mahdollisimman laajan näkökulman tavoittelu määrittämään filosofian?

*Metafysiikan* neljännessä kirjassa Aristoteles esittää, että dialektiikka, sofistika ja filosofia eivät eroa tarkastelunsa kohteen osalta, vaan ”filosofia eroaa dialektiikasta vaadittavan kyvyn puolesta ja sofistika valitun elämäntavan puolesta.”<sup>3</sup> Filosofian erityislaatu siis on pikemminkin sen

tekemisessä, filosofoinnissa kuin tarkastelun kohteessa.<sup>4</sup> Tällöin kysymys ”Mitä filosofia on?” muuttuu kysymykseksi ”Kuinka filosofoidaan?”

### Filosofin tietämättömyys

Näin ymmärrettynä filosofian voidaan katsoa alkaneen Sokrateen myötä. Platonin kirjoitukset Sokrateesta ovat meille malli filosofin toiminnasta, filosofoinnista.<sup>5</sup> Kuinka Sokrates sitten filosofoi? Platonin dialogeissa kysytään silmiinpistävän paljon, melkeinpä jatkuvasti. Kysymiseen liittyy tietämättömyyden paljastaminen: ”se joka kysyy uskoo olevansa tietämätön.”<sup>6</sup> *Apologiassa* Sokrates kertoo siitä, kuinka juuri ihmisten tiedon paljastaminen näennäiseksi sai väestön kääntymään häntä vastaan. Sokrates taas itse oli selvillä vain tietämättömyydestään. Juuri se, että hän oli selvillä tietämättömyydestään teki hänestä muita viisaamman.<sup>7</sup>

Sana filosofia on muodostettu homeeriselta ajalta asti periytyvällä mallilla, jossa mieltymisen (*filein*) perään lisätään substantiivi tai adjektiivi siitä mihin on miellytty. Esimerkiksi *filoposia* tarkoittaa mieltymystä juomiseen ja *filomathia* mieltymystä oppimiseen. Filosofia puolestaan merkitsee mieltymystä viisauteen (*sofia*), viisauden tavoittelua.

Vaikka Pythia julistikin Sokrateen muita viisaammaksi, on hieman hankalaa väittää Sokratesta viisaaksi. Alexandre Kojèven luentosarjat Hegelistä 1933–39 saattavat hyvinkin olla 1900-luvun vaikuttavimmat filosofian luennot. Luentojahan seurasivat ainakin Georges Bataille, André Breton, Jacques Lacan, Emmanuel Levinas, Maurice Merleau-Ponty sekä Jean-Paul Sartre.<sup>8</sup> Luennoilla Kojève käsitteli myös viisauden ja filosofian suhdetta.<sup>9</sup> Hän selvittää, että Hegelin *Hengen fenomenologian* seitsemän ensimmäistä lukua käsittelevät filosofiaa, mutta viimeinen luku selvittää jotakin



muuta. Viimeisessä luvussa ei enää käsitellä viisauden tavoittelua, filosofiaa, vaan siinä viisaus on saavutettu ja tavoittelu on päättynyt. Kuinka Kojève sitten ymmärtää viisauden?

Kojèven mukaan filosofit ovat yksimielisiä viisauden määritelmästä: ”viisas on sellainen, joka kykenee vastaamaan kattavasti tai tyydyttävällä tavalla kaikkiin kysymyksiin, mitä häneltä voidaan kysyä koskien hänen tekojaan, ja kykenee vastaamaan siten, että hänen vastaustensa kokonaisuus muodostaa yhtenäisen kokonaisuuden.”<sup>10</sup> Kojèven ja Hegelin malli tulee radikaaliudessa lähelle stoalaista käsitystä tiedosta, jossa myös on tiedettävä kaikki ja samalla näiden tietojen keskinäiset suhteet. Stoalaisessa näkemyksessä pieninkin puute tässä suhteessa tekee ihmisestä hullun, ja ihmiskunta muodostuukin melkein kokonaisuudessaan hulluista. Poikkeuksina mainitaan vain Sokrates ja muskelisankari Herakles.<sup>11</sup>

Kojève täsmentää tämän kyvyn vastata kaikkiin kysymyksiin tarkoittavan sitä, että viisas on täysin ja täydellisesti itsetietoinen. Ei siis ihme, että ihmisen ei usein nähty pystyvän tällaiseen: ”tämän tiedon omistamista voisi ehkä oikeutetusti pitää ihmiselle kuulumattomana, sillä ihmisen luontohan on monin tavoin orjan kaltainen; tällöin pitäisi paikkansa, mitä Simonides sanoo: ’Se etuoikeus on vain jumalalla’<sup>12</sup>. Orjalta puuttuu juuri vapaus ja filosofian tekee vapaaksi sen määrittäminen itsestään käsin vailla ulkopuolelta asetettuja tavoitteita. Jotta pääsisimme edes filosofiaan, olisi meidän löydettävä pyrkimys viisauteen siitä itsestään käsin.

Kojèven mallin mukainen ihmisen viisauden koettelu voi alkaa vaikkapa kysymyksillä peseytymisestä tai verojen maksamisesta. Tällaiset kysymykset johtavat aina jatkokysymyksiin ja lopulta päädytäänkin väistämättä perimmäisten kysymysten äärelle: Mikä on sielun ja ruumiin suhde? Mikä on yksilön suhde valtioon? Mikä on äärellisen ja äärettömän suhde? Mitä on kieli ja mitä on kuolema? Kysyvä viisauden tavoittelu ja testaaminen siis johtaa niihin kysymyksiin, joita filosofia on perinteisesti tarkastellut.

Kojèven katsauksessa Hegel ja hän itse todella saavuttivat viisauden ja lakkasivat olemasta viisauden tavoittelijoita. Georges Bataille korostaa sen hetken rankkuutta, jolloin Hegel tuli itsetietoiseksi.<sup>13</sup> Hegel uskoi parin vuoden ajan olevansa tulossa hulluksi. Päättyessään viisaaksi filosofi menettää kysyttävän ja ihmeteltävän, juuri sen mikä filosofialle on olennaista. Kojève toimi ehkä Hegeliä johdonmukaisemmin ja ryhtyi virkamiehenä muuttamaan maailmaa – ja ilmeisesti saikin aika lailla aikaiseksi. Hänen oma näkemysensä itsestään Ranskan toiseksi vaikutusvaltaisimpana miehenä (presidentti de Gaullen jälkeen) saattaa olla yli-lyönti, mutta ilmeisesti Kojève tosiaan vaikutti aika lailla nyky-Euroopan muotoutumiseen. Siitä toimiko hän tuon ajan KGB:n vakoojana kiistellään Ranskassa edelleen.<sup>14</sup>

## Filosofian ihmettely

Filosofiaan tietämättömyytenä liittyy myös ihmettely. Aristoteles kirjoittaa ”se joka ... ihmettelee uskoo olevansa tietämätön.”<sup>15</sup> Paria riviä aiemmin ihmettely yhdistetään filosofiaan: ”Ihmettelyn vuoksi ihmiset alunperin ryhtyivät harrastamaan filosofiaa ja niin on nykyäänkin.”<sup>16</sup> *Theaite-*

*toksessa* Platon yhtyy tähän: ”Ihmettely on filosofialle ominainen olotila, sillä filosofialle ei ole muuta lähtökohtaa.”<sup>17</sup>

Filosofia on siis viisauden tavoittelua, jossa lähdetään tietämättömyydestä sekä siihen liittyvästä kysymisestä ja ihmettelystä. Tällaiseen toimintaan ei ole ulkoista syytä. Filosofiaa ryhdyttiinkin harrastamaan vasta ”kun melkein kaikki elämän välttämättömyyksiä sekä mukavuutta ja ajanvietettä palvelevat asiat olivat tarjolla.”<sup>18</sup>

Ihmettelyyn päättymistä pidetään usein helppona asiana. On hyvin vaikeaa saavuttaa jokin merkittävä tieteellisen tulos, mutta ihmettelyyn taas päädyimme vailla ponnisteluja tai opintoja: onpa ihmeellisen värinen auringonlasku! Onko kaikki ihmettely näin helppoa? Tutkimuksessa on vaikeuseroja. Pöydän leveyden mittaaminen on hyvin helppoa, kun taas matemaattinen todistus voi olla erittäin vaativa tehtävä. Myös ihmettelystä on vaativuuseroja, ja kaikkein totutuimpien ja yleisimpien asioiden – joista juuri filosofiasa on kyse – ihmettely on vaikeinta: ”kuten lepakoiden silmät suhteutuvat päivänvaloon, niin sielumme järki suhteutuu siihen, mikä on luonnostaan kaikkein ilmeisintä.”<sup>19</sup> Asioiden, joihin olemme läheisesti totuneet, näkeminen uudelleen sen ihmetyksen vallassa, joissa ne kohtasi ensi kertaa lapsena, on erittäin vaativaa ja vaatii pitkää koulutautumista. Goethen sanoin: ”Korkeinta, mihin ihminen voi päästä, on ihmetteleminen, ja jos alkuihmiö panee hänet ihmettelemään, niin olkoon hän tyytyväinen; korkeampaa se ei voi hänelle suoda ja muuta ei hänen sen takaa tule etsiä; tässä on raja.”<sup>20</sup>

## Filosofia nykyään

Onko tämä antiikin filosofien tarjoama malli yhä ajankohtainen? Kirjoituksessaan ”Kritik der cartesianischen Epoche”<sup>21</sup> Edmund Husserl väittää uuden ajan käsityksen totuudesta keskittyneen apodiktisyyteen, eli varmuuteen ja epäilyksettömyyteen. Descartesin järjen käyttöohjeiden toinen sääntö kuuluu: ”Vain sellaisten asioiden parissa kannattaa työskennellä, joiden varmaan ja epäilyksettömään tietämiseen järki riittää.”<sup>22</sup> Onko tämä sovitettavissa yhteen tuon Platonin määritelmän mukaan, jossa filosofi arvostaa kaikkea olevaa sinänsä? Joihinkin asioihin – ’jokainen punainen on värillinen’ – kuuluu varmuus ja epäilyksettömyys, mutta toisiin asioihin – vaikkapa tunteisiini – epäilyksettömyys soveltuu huonommin. Descartesin ohje on järkevä, ja sitä seuraten on yletty hienoihin filosofisiin jäsennyksiin. Ohje ei kuitenkaan tunnu nivoutuvan hyvin yhteen filosofian klassisen mallin kanssa.

Antiikin filosofiasa painoutuivat tietämättömyys, kysyminen ja ihmettely. Uuden ajan mallissa etusijalla taas on varma tieto ja epäilyksettömyys. Kuinka näin erilaiset painotukset mahtuvat yhden otsikon eli ’filosofian’ alle? Näkökannat tuntuvat vaikeasti yhdistettäviltä. Kumpi on ensisijainen?

Husserlin fenomenologia on hyvä lähtökohta tarkastella toisaalta ihmettelyn ja tietämättömyyden sekä toisaalta epäilyksettömyyden ja varmuuden motivoimaa ajattelua. Hänen näkemysensä totuudesta tai evidenssistä nimittäin jakaantuu kahtia: adekvaattisuuteen ja apodiktisyyteen. Adekvaattiuudessa tarkastellaan asian siirtymistä poissaolosta läsnäoloon, asiaa ihmetellään sen alkuperäisen ilmenemisen

äärellä. Apodiktisyys taas tarkoittaa juuri epäilyksettömyyttä. Onnistuiko Husserl sovittamaan nämä yhteen?<sup>23</sup>

Varmojen, ajattomien totuuksien suhde kokemiimme asioihin oli hankaluutena jo Platonin filosofiassa. *Sofstissa gigantomakhia* – myyttinen taistelu giganttien ja jumalten välillä – siirretään taisteluksi filosofiassa. Siinä vastakkain ovat maasyntyiset (gigantit) ja ideoiden ystävät. Maasyntyiset luottavat aisteihinsa – ehkä tämä oli nuoren Aristoteleen kanta<sup>24</sup> – kun taas ideoiden ystävät tarkastelevat ikuisia ideoita. Siitä löytyykö taistelulle ratkaisu ja millainen se on, oppineet kiistelevät ja jakso onkin filosofian historian vaikeaselkoisimpia. Tulkitessaan dialogia luennoissaan Heidegger selvittää sitä, kuinka taistelun molempien osapuolten kannat ovat fenomenologisesti todellisia, molemmat kannat voidaan nähdä välittömän ilmeisinä.<sup>25</sup> Saattaakin hyvin olla, että taistelu on yhä edelleen käynnissä. Seuratkaamme tässä tuota vanhakantaista linjaa ja jättäkäämme varmuudet syrjään.

## Nykyradikaali vaihtoehto

Luennoissaan fenomenologian ideasta Husserl selvittää aluksi luonnollista asennetta, tilannetta, jossa olemme ennen kiinnostumistamme filosofiasta.<sup>26</sup> Aristoteleen näkemyksessä tämä on tila, jossa vielä keskitymme huolehtimaan elämän välttämättömyyksistä, mukavuuksista ja ajanvietteestä.

Husserl selvittää meille, että tässä asenteessa tarkastelemme maailmaa ja muodostamme sitä koskevia väitteitä. Näistä väitteistä muodostuu kokonaisuuksia. Huomaan, että tuo talo on punainen ja sen ikkunanpuitteet ovat vihreät. Minulle kerrotaan, että vihreä ja punainen ovat vastavärit. Liitän tämän tiedon kokonaiskäsitteeseen väreistä. Saattaa kuitenkin käydä niin, että minulle kerrotaan myös kullakin värillä olevan vain yksi vastaväri sekä väite että punainen on keltaisen vastaväri. Ymmärrän tämän käsityksen olevan ristiriitainen ja siksi epäpätevä. Otan asiasta selvää ja varmistan sen mikä väitteistä on virheellinen. Olen saattanut myös itse erehtyä: kuulla tai käsittää asian väärin. Tässäkin tapauksessa asia selviää varmistamalla.

Luonnollisen asenteen piirissä on paljon selvitetävää. On tutkittava mihin alaan kukin asia kuuluu, on selvítettävä sitä sisällöllisesti, on päästävä perille alojen ja asioiden keskinäisistä suhteista ja lainalaisuuksista. ”Näin muodostuvat ja kasvavat erilaiset luonnolliset tieteet, fyysistä ja psyykkistä luontoa käsittelevät luonnontieteet sekä hengentieteet.”<sup>27</sup> Husserl täydentää tätä vielä ideaalista käsittelevillä tieteillä. Niissä tarkastellaan esimerkiksi lukuja ja joukkoja sekä niiden välisiä välttämättömiä lainalaisuuksia. Näin avautuvassa tutkimuskentässä riittää selvítettävää loputtomiin. On myös selvää, että tällainen työ on sekä tärkeää että hyödyllistä.

Luonnollisen asenteen tutkimus ei etene ongelmatomasti. Itse asiassa ongelmiin törmätään jatkuvasti ja useimmiten ne selviävät ennemmin tai myöhemmin. Asenteeseen liittyy usko siihen, että ongelmat ovat ratkeavia: ”Tieteellinen maailmankatsomus ei tunne ratkeamatonta arvoitusta” julistaa Wienin piirin ohjelma.<sup>28</sup> Tieteellinen maailmankatsomus pyrkii sivuuttamaan ihmeet (tämä

liittyy myös kamppailuun uskontojen kanssa) ja selittämään ne lopettaen näin ihmettelyn.

Selvitettyään luonnollisen asenteen pääpiirteet Husserl asettaa sitä vastaan filosofisen asenteen ja tilanne muuttuu täysin. Ongelmien sijaan meillä onkin nyt edessämme ”pohjattoman syviä vaikeuksia”.<sup>29</sup> Siirtymä on läheistä sukua Sokrateen toiminnalle, jossa ihmisten ongelmien ja vastusten pinnallisuus paljastetaan. Molemmissa tapauksissa filosofin tarkoitus on näyttää kuinka tiedon taustalähtökohdat perustuvat vain tottumukselle eikä niitä ole ajateltu läpi. Kuulijoista ja lukijoista tämän osoittaminen on usein saivartelua ja jopa tuomittavaa.

*Apologiassa* Sokrates kertoo etsineensä itseään viisaampaa. Ensin hän oli keskustellut poliitikon kanssa ja joutui toteamaan, että vaikka varsinkin poliitikko itse piti itseään viisaana, niin hän ei kuitenkaan sitä ollut. Sokrates kääntyi sitten runoilijoiden puoleen, mutta joutui jälleen pettymään ja toteamaan, etteivät he olleet häntä viisaampia. Käännyttyään vielä käsityöläisten puoleen, Sokrates päätyy huomaamaan, että juuri hän on viisain, mutta vain siksi, että ymmärtää ettei ole ollenkaan viisas. Filosofit on se joka ei tiedä eikä ole viisas, vaan vasta tavoittelee tietoa ja viisautta.

Entäpä Husserl, löysikö hän epäfilosofisen luonnollisen asenteen piiristä viisasta? Husserl on tässä aivan yhtä jyrkkä kuin Sokrates, mutta poliitikkojen, runoilijoiden ja käsityöläisten sijaan hän keskittyy eri tieteenaloihin. Luonnollisen asenteen piiriin kuuluu jopa eksakteinkin luonnontiede, matematiikka, puhdas kielioppi ja puhdas logiikka. Husserlin kanta on tosiaankin jyrkkä: ”filosofian tulee kokonaisuudessaan luopua siitä ajatustyöstä, jota luonnolliset tieteet ja tieteellisesti järjestäytymätön luonnollinen viisaus ja asiantuntemus ovat tuottaneet, ja olla mitenkään käyttämättä sitä hyväkseen.”<sup>30</sup> Useinhan me ajattelemme, että arkikokemuksen tieto ”polkupyöräni on punainen” ja systemaattiseen tieteeseen liittyvä tieto ”kolmion kulmien summa on 180°” eroavat toisistaan olennaisesti. Tieteen systemaattinen ja eksakti tieto on parempaa, ja sen parhaista sekä varmimmista osista on hyvä lähteä muodostamaan tieteellistä filosofiaa. Husserl ei yhdy tähän: ”Ankarin matematiikka tai matemaattinen luonnontiede ei ole tässä pienimmäskään määrin etulyöntiasemassa mihinkään arkikokemuksen todelliseen tai luuloteltuun tietoon nähden.”

Filosofian kannalta tilanne on hankala. Sokrates osoitti muiden tiedon pinnallisuuden ja asetti itsensä etusijalle, koska ei väittänyt tietävänsä. Husserl puolestaan erottaa filosofian yhtä radikaalisti, eikä suostu nostamaan jotakin tietämisen korkeampaa lajia filosofian lähtökohdaksi. Sen sijaan filosofia ”on täysin uudessa ulottuvuudessa”. Röyhkeydessään Husserl asettuu jopa Sokrateen rinnalle ja väittää, että hän joka ei ole ymmärtänyt tätä ”ei ole ollenkaan ymmärtänyt ... mitä filosofian varsinaisesti tulee olla ja mitä se itse asiassa haluaa, mikä antaa sille suhteessa kaikkeen luonnolliseen tietoon ja tieteeseen oman oikeutuksen ja ominaislaadun.”

## Miksi filosofiaa?

Edellä on selvennetty klassista käsitystä filosofiasta Sokrateen päivistä Husserliin siirtyen. Tässä mallissa olennaisia

olivat tietämättömyys ja ihmettely. Toisaalta jo antiikissa tiedon ja filosofian ihanteena pidettiin myös varmaa tietoa. Uudella ajalla tämä motivaatio, joka sopii paremmin yhteen tieteiden menestystarinan kanssa, on vahvistunut ja muodostunut ainakin akateemisessa filosofiassa hallitsevaksi. On tärkeää selvittää kuinka oikeellisuudesta varmistutaan ja kuinka se säilyy oikeita ja vääriä väitteitä yhdistettäessä. Tällainen toiminta on myös perusteltavissa. Tässä kysymme kuitenkin, miksi kukaan harrastaisi tuota vanhan mallin mukaista turhaa ja vain itsensä kautta arvonsa saavaa filosofiaa? Tuo vanha malli elää nykyään ehkä voimakkaimmin fenomenologian piirissä.

Husserlin mukaan hänen viimeinen assistenttinsa Eugen Fink oli ainoa, joka ymmärsi häntä täydellisesti.<sup>31</sup> Hyvään ymmärrykseen olikin erinomaiset mahdollisuudet: assistentti ja professori olivat natsien noustua valtaan jääneet aika lailla eristyksiin ja keskustelivat filosofiasta päivittäisillä kävelyillä. Yksi keskustelun teemoista oli fenomenologisen reduktion motivointi.

Reduktio oli Husserlille filosofian peruslähtökohta, teko, jossa päädytään filosofiseen asenteeseen. Werner Marxin mukaan juuri tämä erottaa fenomenologian muista filosofioista: fenomenologian lähtökohta ei ole periaate vaan reduktion suorittaminen.<sup>32</sup> Ehkä kontrasti klassiseen filosofiaan ei tässäkään ole niin suuri kuin usein luullaan: reduktio on juuri se asenteen, käsittelytavan muutos, jota filosofiassa on perinteisestikin etsitty. Kysymys ”miksi filosofiaa?” muuttuu nyt muotoon ”miksi suorittaisin reduktion?”

Kuvitelkaamme opettaja, jonka tavoite on johdattaa opiskelijat filosofiaan. Ajatelkaamme, että opettaja ei tyytyisi esittelemään koulukuntia ja niiden käsitteellisiä lähtökohtia, ei kielen analysoinnin sekä formaalin logiikan perusoppeja eikä filosofian historian systeemejä sekä niiden suhteita toisiinsa. Jos opettaja tämän sijaan haluaisi johtaa opiskelijan filosofian siitä itsestään lähtevän motivaation, haluaisi saada oppilaan oivaltamaan mikä filosofiassa on arvokasta, mitä silloin olisi tehtävissä?

Opettaja voisi neuvoa oppilasta suorittamaan reduktion. Oppilaan kannalta se, kuinka reduktio suoritetaan olisi ilman muuta ongelma, mutta ehkä pahempi ongelma olisi motivaatio. Kun reduktio kerran tarkoittaa, että elämäni nykyiset ongelmat alkavat tuntua vähäpätöisiltä ja tilalle tulee ”pohjattoman syviä vaikeuksia”, niin miksi hän suorittaisi reduktion. Oppilas saattaisi todeta: ”Etsin filosofiasta pikemminkin ratkaisuja nykyisiin ongelmiini kuin vieläkin epätoivoisempaa tilannetta mahdottomine vaikeuksineen.” Mikä siis motivoi filosofoimaan?

*Metafyysiikka* alkaa: ”Kaikki ihmiset tavoittelevat luonnostaan tietämistä.” Kreikaksi lause – *pantes anthropoi tou eidenai oregontai fysei* – voidaan ymmärtää myös painottaen näkemisen loppuunsaattamista (*eidenai*). Haluamme katsoa kuinka jääkiekko-ottelussa käy ja haluamme nähdä Pariisin. Filosofiaan emme kuitenkaan hakeudu luonnostamme, luonnollinen asenne ei johda siihen. Platon kuvaa tätä luolavertauksessaan. Tarkastelu aukeaa väitteellä: ”Seuraavasta vertauksesta voit nähdä, millainen meidän synnynnäinen luontomme on, kasvatettuna ja kasvattamattomana.”<sup>33</sup> Vertauksessa varjoja katsellut pakotetaan ensin katsomaan itse tuleen: ”tämä tuottaisi hänelle kipua ja hän häikäistyisi niin, ettei pystyisi näkemään esineitä,

joiden varjoja oli ennen katsellut.” Kun kahleista vapautettu edelleen pakotettaisiin katsomaan suoraan ulkoa tulevaan valoon ”hänen silmiään alkaisi särkeä ja hän yrittäisi väistää”. Kun vapautettu olisi sitten pakolla saatu hieman tottumaan näkyymiin, hän ”onnittelee itseään muutoksen johdosta.” Muutoksen mielekkyyks löytyy vasta sen suorittamisen jälkeen. Fink esitti tämän Husserlille sanoen, että motivaatio reduktioon ilmenee vasta jälkikäteen, vasta kun se on suoritettu.

Kuinka filosofia sitten ylipäätensä on voinut alkaa, kun ihminen ei siihen luonnostaan pyri? Ihminen käy myös hammaslääkärissä, vaikkei tavoittelekaan kivuliaita kokemuksia. Hammaslääkärissä käynnille on kuitenkin hyötyperusteita, joita järkEV ihminen kuuntelee. Filosofian arvo sen sijaan on vain siinä itsessään. Kuinka ihminen on voinut ryhtyä filosofoimaan?

Sekä Husserl että Fink päätyivät näkemykseen, että filosofiaan ei päädytä aktiivisen tavoittelun kautta vaan passiivisesti. Kreikan *paskhein* tarkoittaa myös kärsimistä ja fenomenologeilla oli mielessään tämä merkitys.<sup>34</sup> Ihminen päätyy filosofiksi tahtomattaan ja usein kärsimyksen kautta. ”Luonnollisen asenteen ylittyminen ei synny aktiivisesta päätöksestä vaan se valtaa (*überkommt*) ihmisen.”<sup>35</sup> Aivan kuten pelko valtaa meidät joissakin tilanteissa, myös filosofinen asenne saattaa vallata meidät joissakin tilanteissa. Millaisissa tilanteissa näin voi käydä?

Husserlin ja Finkin vastaukset kysymykseen, mikä virittää siirtymisen filosofiaan, poikkeavat toisistaan. Fink tunsu hyvin Hegelin tuotannon ja seurasi Heideggerin luentoja. Husserlille tämä ihmisen rajallisuudesta lähtevä motivaatio filosofiaan taas oli liiallista eksistentiaalista paa-tosta.<sup>36</sup> Kuitenkin esimerkiksi läheisen ihmisen kuolema herättää usein ihmisen näkemään aikaisemmat käsityksensä pinnallisina ja syventää ajattelua. Näyttää ilmeiseltä, että Sokrateen kuolema viritti Platonin filosofoimaan. Tosin näin syntynyt herätys on usein kuitenkin pikemmin uskonnollinen kuin filosofinen.

Husserl korosti keskusteluissa myös ihmettelyn roolia filosofian avaajana. Tässäkin raja uskontoon on usein hämärä: ihmeet ovat olleet uskolle tärkeitä. Toisaalta ehkä varmuutta etsivä tietäminen lähestyy sekin toisella tavalla uskontoa juuri hakiessaan jotakin varmaa johon nojata. Unelmana on historian kuluessa ollut varmasti olemassa olevaksi todistettu jumala, joka takaisi varmuuden pelastuksesta.

Husserlille filosofia lähtee omasta perustavasta aikaan saamisesta (*Urstiftung*), joka ylittää luovasti sen tiedon, johon aiemmin olin tottunut.<sup>37</sup> Husserlin käsityksen mukaan antiikin kreikkalaiset pystyivät aikoinaan kyseenalaistamaan omat näkemyksensä ottaessaan muut kulttuurit vakavasti. Tähän omien näkemysten kyseenalaistamiseen liittyy filosofian ensimmäinen perustava aikaansaanti (*erste Urstiftung*). Oma luonnollisen asenteen ylittämiseni taas on filosofiaa sikäli kuin se uudistaa tämän ensimmäisen filosofiaan päättymisen.<sup>38</sup>

Husserl näkemys ehkä hieman romantisoi antiikkia – kuten länsimaissa on ollut tyypillistä.<sup>39</sup> Filosofian tekemisen liittäminen sen historialliseen taustaan on kuitenkin ohittamaton näkemys. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että historia rajoittaisi filosofian mahdollisuuksia tai olisi ymmärrettävä filosofian dogmaattiseksi kaanoniksi. Myös tehdessämme

filosofiaa toisin meidän on selvitettävä millä tavalla toisin ja palattava siksi taustoihin. Johtaahan omien käsitteiden taustoista vapaa käyttö väistämättä sotkuihin. Husserlin näkemyksessä ei riitä, että tiedämme historiallisten filosofien teokset ja vuosiluvut. Sen sijaan meidän olisi löydettävä historiasta myös motivaatio filosofiaan, se miten tuo rakkaus tai pyrkimys viisauteen syntyy.

Filosofian klassikot eivät ole päätyneet klassikoiksi vain argumentaationsa aukottomuuden vuoksi. Olennaisempaa klassikoitumisessa on teosten kyky välittää filosofoinnin motivaatio. Tällöin on klassikkoja luettava niistä itsestään lähtien ja kamppailtava läpi niiden asetelmat. F. W. J. Schelling kirjoitti Aristoteleesta seuraavasti: ”On myös selvitettävä se, mitä hän ei sanonut, ja valettava ne tiet, jotka hän vaelsi. On taisteltava niiden vaikeuksien kanssa, joiden kanssa hän taisteli. On käytävä läpi koko se prosessi, minkä hän kävi läpi... Vain näin voimme ymmärtää mitä hän sanoi. Pelkkä historiallinen tietäminen on kaikista filosofeista vähäisintä juuri suhteessa Aristoteleeseen.”<sup>40</sup>

Heidegger puolestaan selventää meille, ettei hän tavoittele Aristoteleen peruskäsitteiden toistamista (*nachreden*), vaan niiden uudelleen tekemistä (*nachmachen*).<sup>41</sup> Myös filosofian motivaatio tulee esiin vasta kun klassikon lukeminen ylittää tiedon haravoinnin ja lukija aloittaa alusta yhdessä kirjoittajan kanssa.<sup>42</sup> Runoilijan sanoin: ”Oleminen on vain yksi alleviivaamisen tapa.”<sup>43</sup>

## Viitteet

- 982b.
- Platon, *Valtio*, 480a.
- 1004b.
- Kts. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristotle*, 43–45.
- Historiamme kuluessa filosofit ovat tosin toisin kuin Sokrates keskittyneet kirjoittamaan.
- Metafysiikka*, 982b15.
- Georges Bataille oli tässä vieläkin radikaalimpi: hän tiesi vain, ettei ihminen tule koskaan tietämään mitään (*L'expérience intérieure*, 125).
- Kts. Jussi Hanén, *Alexandre Kojèven Viisaus*, 8.
- Kts. Kojève, 271–291.
- Kojève 271, kts. myös Hanén.
- Sihvola, 85.
- Metafysiikka*, 982b.
- Bataille, 127–130.
- Hanén 2003, 12.
- Metafysiikka*, 982b15.
- Metafysiikka*, 982b. Ihmettelystä katso myös Heinämaa 2000 sekä Himanka 2002, 44–65.
- 155d.
- Metafysiikka*, 982b.
- Metafysiikka*, 993b.
- ”Staunen; Bewunderung; Verwunderung”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Suomensos teoksesta Spengler 2002, 94.
- Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, text 28.
- Descartes 2001, 43.
- Ks. Himanka 2003.
- Heidegger 1992, 483–485. Kts. myös Wolfgang Welsch, *Aisthesis* (1987).
- Heidegger 1992, 463–487.
- Husserl 1995.
- Husserl 1995, 34.
- Neurath 1973, 306
- Husserl 1995, 35.
- Husserl 1995, 42.
- Husserlin käsitys assistentistaan käy hyvin ilmi kirjeenvaihdosta (Edmund Husserl: *Briefwechsel*). Esimerkiksi kirjeessään 18.4.1937 Husserl kehottaa Marvin Farberia välttämään muita kuin Finkin

- kirjoittamia kommentaareja, koska kukaan muu kommentoija ei ole häntä ymmärtänyt.
- Marx 1987.
- 514a.
- ”Erleiden”, Luft 2002, 88. *Paskhein* voidaan kyllä ymmärtää myös toisen kautta määrityksi tuloksi (Heidegger 1992, 475).
- Ms.
- Ks. Luft 2002, 79–141; Cairns 1976, 56.
- Husserl 1959, 19.
- Luft 2002, 101–102.
- ”Mikään toinen kulttuuri ei ole tähän mennessä kunnioittanut toisen aikoja sitten sammuneen kulttuurin saavutuksia siinä määrin kuin länsimainen kulttuuri antiikkia.” Spengler, 2002, 85, kts. myös Himanka 2002, 176.
- Volpin 2002, 385, mukaan.
- Heidegger 2002, 339.
- Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että tulkintaperinteen voisi sivuuttaa.
- Eino Santanen 2002, 47.

## Kirjallisuus

- Aristoteles, *Teokset*. Gaudeamus, Helsinki 1990–.
- Bataille, Georges, *L'expérience intérieure*. Gallimard, Paris 1943 et 1954, pour le texte revu et corrigé.
- Cairns, Dorion, *Conversations with Husserl and Fink*. Martinus Nijhoff, The Hague 1976.
- Descartes, René, *Teokset I*. Gaudeamus, Helsinki 2001.
- Hanén, Jussi, *Alexandre Kojèven Viisaus*. Julkaisematon pro gradu-työ. Helsingin yliopisto, Filosofian laitos, 2003.
- Heidegger, Martin, *Grundbegriffe der aristotelische Philosophie*. Gesamtausgabe 18. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2002.
- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristotle, Einführungen in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe 61. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985.
- *Platon: Sophistes*. Gesamtausgabe 19. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992.
- Heinämaa, Sara, *Ihmetys ja rakkaus, Esseitä ruumiin ja sukupuolen fenomenologiasta*. Nemo, Jyväskylä 2000.
- Himanka, Juha, *Se ei sittenkään pyöri, Johdatus mannermaiseen filosofiaan*. Tammi, Helsinki 2002.
- ”Husserlin kaksi totuutta”, *Ajatus* 60 (2003), ilmestyy.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Schwabe&Co, Basel 1971–.
- Husserl, Edmund, *Briefwechsel 1–10*, Husserliana Dokumente III. Kluwer, Dordrecht 1994.
- *Erste Philosophie (1923/4), Zweiter Teil, Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Husserliana 8. Martinus Nijhoff, Dordrecht 1959.
- *Fenomenologian idea, Viisi luentoa*. Loki, Helsinki 1995.
- *Zur Phänomenologischen Reduktion, Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*. Husserliana 34. Kluwer, Dordrecht 2002.
- Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*. Gallimard, Paris 1947.
- Luft, Sebastian, *Phänomenologie der Phänomenologie, Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Kluwer, Dordrecht 2002.
- Neurath, Otto, ”Wissenschaftliche Weltauffassung: Der wiener Kreis”, teoksessa Otto Neurath: *Empiricism and Sociology*. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1973, 299–318.
- Nietzsche, Friedrich, *Iloinen tie*. Otava, Keuruu 1989.
- Marx, Werner, *Die Phänomenologie Edmund Husserls*. Wilhelm Fink Verlag, München 1987.
- Platon, *Teokset*. WSOY, Helsinki 1999.
- Santanen, Eino, *Kuuntele, romantiikkaa*. Tammi, Helsinki 2002.
- Sihvola, Juha, ”Hellenistinen filosofia: epikurolaisuus, stoalaisuus ja skeptisismi”, teoksessa Korkman & Yrjönsuuri, *Filosofian historian kehityslinjoja*. Gaudeamus, Helsinki 1998, 77–110.
- Spengler, Oswald, *Länsimaiden perikato*. Tammi, Helsinki 2002.
- Welsch, Wolfgang, *Aisthesis, Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*. Klett-Cotta, Stuttgart 1987.
- Volpi, Franco, ”Das problem der Aisthesis bei Aristoteles”, teoksessa *Die erscheinende Welt, Festschrift für Klaus Held*. Duncker&Humblot, Berlin 2002, 369–386.





# Heidegger ja kielen salaisuus

Uskaltaminen Heideggerin mukana tielle kieleen merkitsee länsimaisen tavoitteisiin etenevän subjektin unohtamista. Tie itse avautuu ja kätkeytyy. Tie on kielessä. Kieli on tapahtuma, **Ereignis**, jossa tielle uskaltava on mukana. Tässä tapahtumassa runoudella on merkittävä sija.

Heideggerin tunnetuimmat sanat kielestä lienevät myö-  
häistuotannosta löytyvät runolliset ilmaisut ”kieli puhuu”  
ja ”kieli on olemisen koti”. Tie näihin sanoihin oli pitkä:  
jo ennen ensimmäistä maailmansotaa Heidegger pohti  
kielen ja olemisen suhdetta Hölderlinin ja Traklin runojen  
äärellä, mutta Hölderlin-luentoja alussa 1934 hän toteaa,  
etemme vielä tiedä, mitä sanominen, runoilminen ja  
ajattelu ovat, ja miten ja miksi ne kuuluvat tääl-  
läolomme kaikkein sisimpänä.<sup>1</sup> Heidegger ei laatinut  
systemaattista esitystä kielestä. Tie koostuu luennoista,  
esitelmistä, muistikirjoituksista edestakaisine liikkeineen,  
toistoinen ja muunneltuneen. *Holzwege*-kokoelmaan hän  
kirjoitti motoksi runon, joka monin tavoin kuvaa hänen  
ajatteluaan myös hänen tiellään kielessä:

”Holz lautet ein alter Name für Wald. Im Holz sind  
/ Wege, die meist verwachsen jäh im Unbegangenen  
/ Aufhören. / Sie heißen Holzwege. / Jeder verläuft  
gesondert, aber im selben Wald. Oft / Scheint es, als  
gleiche einer dem anderen. Doch es / Scheint nur so.  
/ Holzmacher und Waldhüter kennen die Wege. Sie /  
Wissen, was es heißt, auf einem Holzweg zu sein.”<sup>2</sup>

Tähän metsään on uskaltauduttava, jos käy Heideggerin  
kanssa keskusteluun kielen salaisuudesta ja runouden  
paikasta siinä. Ensimmäiseksi askeleeksi olen valinnut esi-  
telmän ”Logos (Heraklit, Fragment 50)”. Esitelmä toimii  
tavallaan karttana ja johtaa siten toisiin askeliin. Se myös  
yhdistää Heideggerin ajattelun keski- ja myöhäisvaiheen  
teitä: se on vuodelta 1951, mutta perustuu vuoden 1944  
luentoon ”Logik”.

## Logos sanomisena ja kuulemisena

Heidegger sanoo Herakleitoksen puhuvan fragmentissaan  
50 sanomisesta ja kuulemisesta. Olennaisimmaksi hänen  
tulkinnassaan osoittautuu, että hän esittää *logokseen* liit-  
tyvän sanomisesta ja puhumisesta tiedetyn verbin *legein* tar-  
koittavan alkuperäisemmin kokoamista ja kokoontumista  
yhteen. *Legein* tarkoittaa samaa kuin saksankielessä samalta  
kuulostavakin verbi *legen*, jonka Heidegger tarkentaa alas  
ja eteen asettamiseksi. Tähän asettamiseen sisältyy yhteen  
tuominen, kokoaminen, jota hän havainnollistaa viljan- ja

viininkorjuulla, joissa saksankielessä on toisaalta lukemista  
merkitsevä verbi *lesen*. Näin hän saa verbien *legein*, *legen*,  
*lesen* merkitsemään ”tuoda-yhteen-eteen”, ”antaa-jäädä-  
yhdessä-eteen-paikalleen”, suojaan. Jokaiseen kokoamiseen  
kuuluu kuitenkin kokoajien kokoontuminen ja yhteistyö,  
joten alkuperäinen kokoaminen on ”kokoontunutta koko-  
amista”.<sup>3</sup>

Miten tästä Heideggerin alkuperäisemmäksi ajatte-  
lemasta merkityksestä on johdettavissa kreikkalaisten  
tuntuma merkitys sanaa? Ei mitenkään, Heidegger vastaa!  
Kyse ei olekaan sanan johtamisesta toisesta sanasta, vaan  
tapahtumisesta (*Ereignis*). Tapahtuminen on sama kokoa-  
misessa ja sanomisessa, sillä ”sanominen [*Sagen*] ja puhu-  
minen [*Reden*] ovat kaiken sen antamista jäädä yhdessä pai-  
kalleen, mikä on läsnä kätkeytymättömyyteen asetettuna”.  
Juuri tämä ilmentymistapahtuma on varhaisin ja rikkain  
käsitys kielen olemuksesta. Olennaista sanomisessa ei ole  
äänellinen puhuminen eikä myöskään puheen merkitys  
– sanoo Heidegger, joka samanaikaisesti näyttää argumen-  
toivan merkityksillä! Kätkeytyneen paljastuminen on puo-  
lestaan läsnäolevan läsnäoloa eli olevan olemista (*das Sein  
des Seienden*). Tämä olemisen ja sanomisen, olion ja sanan  
kätkeytyvä suhde on Heideggerin mukaan varhaisinta, mitä  
länsimainen ajattelu sai sanaksi; suhde on niin olennainen,  
että se tiivistyi yhteen ainoaa sanaan *logos*.<sup>4</sup>

Heidegger ei lainkaan argumentoi *legein*-verbin kokoa-  
mismerkityksen varhaisemmasta sanomismerkitykseen ver-  
rattuna. *Logoksessa* tapahtuvaa ilmentymistä (*Erscheinung*)  
hän argumentoi Aristoteleen avulla jo *Olemisessa ja ajassa*.  
Siinä hän kääntää *logoksen* puheeksi (*Rede*), jota hän pitää  
sanon perusmerkityksenä; esitelmässä käännettynä on  
myöhäistuotannossa yleinen sanominen (*Sagen*). Ilmenty-  
misen sallimisena puhe/sanominen kattaa *logoksen* muut  
käännökset, esimerkiksi järjen, ja siten sen näennäisen mo-  
nimerkityksisyyden.<sup>5</sup>

Kun äänellinen ilmaisu ei määrää sanomista, ei kuu-  
leminen ole korvan biologiaa. Heidegger johtaa kuule-  
misenkin *legein-legen*-verbistä. Kun meitä puhutellaan,  
”puhuttelun puhuminen” on edelläsanotun mukaisesti  
”antamista-jäädä-yhdessä-eteen”. Kuuleminen on tällaisen  
puhuminen kuuntelemista eli sen sallimista ”jäädä yhdessä  
eteen kokonaisuudessaan”. Tässä tapahtumisessa kuuntele-  
misesta tulee puhutteluun kuulumista: ”olemme kuulleet,  
kun kuulumme puhutteluun”. Herakleitoksen kuuluisan

sanan mukaisesti Heidegger sanoo, että tässä tapahtumisessa on ”yksi ja sama yhdessä”.<sup>6</sup>

Näin Heidegger saa puhumisessa ja kuulemisessa hävitetyksi subjekti–objekti-asetelman. Tämä tapahtuminen tulee ymmärrettävämmäksi esimerkillä, jota Heidegger itse käyttää esitelmässään jo aiemmin puhumista esitellessään, mutta joka kuulemiseen liitettynä tulee puolestaan ymmärrettävämmäksi: olemisen olennainen sallimus, kohtalo, kätkeytyy ihmiseltä säästyen silmänräpäyksiin, jolloin eivät vain ihmisen olosuhteet ja asema järky, vaan hänen olemuksensa horjuu.<sup>7</sup> Sellaisen silmänräpäyksen kokenut tietää, että olemisen puhumisen kuuntelu on kuulumista puhutteluun.

Näissä kokemuksissa paljastuu Heideggerin korostama kieleen liittyvä kätkeytyneisyys: kokemustamme tarkasti kuvaavia sanoja ei löydy. ”Logos”-esitelmässään Heidegger liittää kätkeytyneisyyden *legen-legen*-verbiin ja samalla totuuskäsityksensä *aletheiaan*: kätkeytymättömyyteen kokoaminen on mahdotonta ellei ole kätkeytyneisyyttä; *logos* olemisen ja sanan suhteena on kätkeytyneisyyttä ja kätkeytymättömyyttä.<sup>8</sup> Myöhemmissä esitelmissään ”Das Wesen der Sprache” ja ”Der Weg zur Sprache” hän palaa Aristoteleen kielikäsitukseen tarkemmin kuin ”Logoksessa” tarkastellen kohtaa Aristoteleen tekstissä *Peri hermeneias* (De interpretatione, Sanomisesta). Tekstin mukaan puheeni näyttää sielun kärsimyksiä, kirjoitus puolestaan näyttää puheääntä. Kirjoitus ja puheääni ovat erilaisia eri ihmisillä, mutta sielun kärsimykset ja asiat, jotka niihin kuvautuvat, ovat samoja. Heidegger tulkitsee Aristoteleen sanan *semeia* tarkoittavan sellaista merkkiä, joka näyttää jotakin sallimalla sen ilmestyä kuultavaksi ja pohdittavaksi. Esitelmässään ”Der Weg zur Sprache” hän kääntääkin *semeian* näyttämiseksi (*Zeigen*) eikä enää merkiksi (*Zeichen*). Olennaisena klassisessa käsityksessä Heidegger pitää sitä, että tässä näyttämisessä jotakin jää kätkeytyneeksi: näytämisen ja näytetyn suhde ja sen alkuperä ei ole puhtaasti ilmaistavissa. Puhumisessa (*Sprechen*) jotakin tulee erilaisilla tavoilla nähtäväksi, varsinainen kieli (*Sprache*) jää kätkeytyneeksi. Kreikkalaisten sanominen (*Sagen*) on juuri kieli (*Sprache*).<sup>9</sup>

Tämä klassinen käsitys muuttui Heideggerin mukaan hellenistisellä ajalla yhteydessä totuuskäsityksen muuttumiseen: merkistä tuli kohdetta tarkoittava ja kuvaava representaatio, jota voitiin suunnata kohteesta toiseen. Hän näkee muutoksen yhteydessä länsimaisen metafysiikan, tieteen ja tekniikan kehitykseen.<sup>10</sup>

Karkeistettuna esimerkkinä ajassamme voisi olla pörsiosake eräänä yhtiöiden toiminnan representaationa. Lehdistö, radio ja televisio seuraavat päivittäin tätä merkkiä, tai oikeastaan sen rahassa mitattua arvoa, tietoverkot reaaliajassa. Voimme ostaa ja myydä osakkeita esimerkiksi vain näppäilemällä tietokonettamme. Äärimmillään pörssilistoilta katsottu osakkeen arvo ilmoittaa meille vain sijoituksemme arvon ja sen mahdollisen muutoksen. Se pystyy rahamääräisesti kertomaan representoimansa yhtiön menestyksestä, mutta ei mitään voiton tai tappion takana olevasta rikkaasta tapahtumien verkostosta. Koneemme äärellä olemme tavallaan yhteydessä yhtiöön ja toisiin merkkien käyttäjiin, mutta mitään heideggerilaista yhteen kokoontumista ei tapahdu.

Millainen osake olisi, jos kreikkalaisten käsitys kielestä

olisi saanut säilyä ja merkki sukulaisuudessaan yhtiöön näyttäisi meille jotakin sen sisäisistä suhteista, jos osa-ke (sana heideggerilaisittain jaettuna) todella olisi osa yhtiötä? Millainen yhteen kokoontumisen tapahtuma olisi osakkeen osto tai myynti silloin? Millainen ylipäänsä olisi nyt olemisemme tapa, mitä Oleminen meille puhuisi, miten sitä kuuluisimme, jos sanamme eivät merkitsisi objekteja, vaan Oleminen loistaisi niissä? Emme voi tietää vastausta.

Heidegger kysyi, ajatteliko Herakleitos *logosta* hänen tavallaan. Hän päätyy argumentoinnissaan toteamaan mahdottomaksi ratkaista, mitä Herakleitos *logoksesta* ajatteli – ja mitä *logos* on. Silti hän pitää kiinni näkemyksestä, että kreikkalaiset elivät hänen *logos*-käsityksensä mukaisesti, vaikka eivät ehkä ajatelleet sitä!<sup>11</sup> Näen tässä hänen *Beiträge zur Philosophie* -teoksensa käsityksen klassisesta: ”ensimmäinen alku” pysyy väistämättä kaukaisuudessaan, sen kysymyksen esittäminen uudelleen ei merkitse sen jäljittelyä, vaan ”toista alku”.<sup>12</sup> Tämä ”toinen alku” *logoksesta* selkeyttää toisia askeleita keskustelussa korpitillä, ja keskustelu elävöittää karttaa.

## Runous alkuperäisenä kielenä

Asettuessaan Hölderlinin runojen ääreen 1930-luvun puolivälissä luentoja ja esitelmiä varten Heideggerin oli aluksi selvítettävä runouden olemusta. Tarkimmat pohdinnat ovat ”Germanien”-lentojen alussa syksyllä 1934 ja Roomassa 1936 pidetyssä esitelmässä ”Hölderlin und das Wesen der Dichtung”. Hän palaa näiden pohdintojen teille luennoissa ”Der Rhein”, vuosina 1939 ja 1940 useita kertoja pitämässään puheessa ”Wie wenn am Feiertage...”, talvilukukauden 1941-1942 luennossaan ”Andenken” ja kesän 1942 luennossaan ”Der Ister”. ”Andenken” julkaistiin Hölderlinin kuoleman satavuotismuistopäivänä 1943. Heideggerin ajattelun keskivaiheen sanomisia runoudesta on myös Hölderlin-tulkintojen kanssa samanaikaisesti syntyneistä kirjoituksista ainakin *Beiträge zur Philosophie* -teoksessa, *Taideteoksen alkuperässä* ja *Nietzsche*-luennoissa.

Heidegger johtaa verbin *dichten*, runoilla, sekä kreikan verbistä *deiknymi*, näyttää, tehdä jotakin nähtäväksi, avoimeksi, että latinan verbistä *dictare*, joka on vahvistettu muoto verbistä *dicere*, sanoa. *Dictare* merkisi kaikenlaista kielellistä muotoilua tutkielmista, selonteosta, valitus- ja anomuskirjoituksista lauluihin. Vasta 1600-luvulla runoilminen rajautui kielellisten kuvien sommitteluksi, poetikaksi. Kreikkalaisten *poiesis* ei rajautunut runoilamiseen, vaan tarkoitti esiintuomisena sekä käsillä jostakin valmistamista että taiteellisten ja runollisten kuvien tekemistä; myös itsestään esiintuleva kasvukin oli esiintuomista.<sup>13</sup> Näin sekä kreikkalaisten *deiknymi* että *poiesis* ilmaisevat sitä, mikä edellä esitetyn mukaan on Heideggerille olennaisinta kielessä: jotakin sallitaan tulla näkyviin. Samalla tämä runoilamisen etymologia viittaa tavanomaista laajempaan näkemykseen runoudesta.

*Taideteoksen alkuperässä* Heidegger nimeää tarkimmin käsittelemistään temppele- ja maalausmerkeistään huolimatta kaikki taiteet runoudeksi. Taideteoksessa tapahtuu totuus maailman ja maan kiistana olevan aukeaman (*Lichtung*) sisällä, mutta aukeama on jo huomaamatta tapahtunut kielessä. Rakentaminen ja kuvaaminen ovat kyllä

omia teitään totuuden tapahtumisessa, mutta ne tapahtuvat ”nimeämisen avoimessa”, joka ohjaa niitä läpikotaisin. Samalla Heidegger toteaa runouteen jäävän kätkeytyneisyyden: kysymykseksi jää, ammentaako taide sitä tyhjiin kaikissa eri muodoissaan, rakennustaiteesta lyriikkaan.<sup>14</sup>

Tämä runouden saama asema tulee ymmärrettäväksi sitä kautta, että *Taideteoksen alkuperän* alkuperä on runoudessa: Gadamerin mukaan käsite maa tuli Heideggerin filosofiaan Hölderlinin runoudesta, jota hän ”intohimoisen intensiivisesti” tutki teoksensa syntymisen aikaan.<sup>15</sup> Teoksen sisällössä, maailman ja maan kiistassa totuuden tapahtumisen paikkana näkyy toki yhteys myös Herakleitoksen ajatteluun ja Nietzschen apollonis-dionyysiseen temaatiikkaan. Herakleitoksen vastakohtien ykseyttä – kauniina vertauksena lyyra ja jousi – Heidegger esittelee useiden fragmenttien avulla varhaisimmassa Hölderlin-luennossaan taustana Hölderlinin runoudelle, jossa kiistelevä kiintymys (*die widerstreitende Innigkeit*) on historiallisen täälläolon olemus. Nietzsche löysi tämän olemuksen uudelleen otsikolla apolloninen ja dionyysinen, ”mutta ei niin puhtaana ja yksinkertaisena kuin Hölderlin”, sillä väliin ehtivät Schopenhauer, Darwin ja Wagner.<sup>16</sup> Mutta mitä runous laajassa merkityksessään tarkoitti?

”Germanien”-luentojensa alussa Heidegger lainaa Hölderlinin veljelleen 1799 kirjoittamia sanoja, jotka ymmärtääkseni ovat nähtävissä Herakleitoksen *logoksen* rinnalla tienviittana Heideggerin ajattelun teillä kielen salaisuuteen:

”On sanottu jo paljon kaunotaiteiden vaikutuksesta ihmisen sivistykseen, [...] ajattelematta, mitä taide, ja varsinkin runous [*Poesie*], luonnostaan ovat. [...] Sitä pidetään leikinä, koska sillä on leikin vaatimaton hahmo, ja niin siinä ei järkevasti ajatellen nähdä muuta kuin leikin hajottava vaikutus, miltei vastakohta sille, mitä se vaikuttaa siellä, missä sen todellinen luonto on esillä. Sillä silloin ihminen kokoaa itsensä sen ääreen ja se antaa hänelle rauhan, ei tyhjää, vaan elävän rauhan, missä kaikki voimat ovat liikkeessä, ja jäävät vain niiden kiintyneen [*innig*] sopusoinnun vuoksi huomaamatta. Se lähentää ihmisiä ja tuo heidät yhteen, ei niin kuin leikki, jossa he yhdistyvät vain unohtamalla itsensä eikä kenenkään elävä erityislaatuisuus pääse esiin.”<sup>17</sup>

Luennossaan Heidegger korostaa näissä Hölderlinin sanoissa yksilön omimman olemuksen herättämistä ja ”yhteenrepäisyä” (*Zusammenriß*), jossa ihminen ulottuu täälläolonsa perustaan. Jokapäiväinen täälläolomme kuitenkin työntää pois runoudesta. Este itsensä kokoamiseen runon äärelle ja runouden valtaan asettumiselle on siis meissä, ja sen voittaminen vaatii ponnistelua. Vastaava ponnistelu on runoilijalla tehtävässään. Runouden valtaan asettumisessa ei auta ”nopea tarkkanäköisyys, ei sokea ylikuormitettu oppineisuus eikä luulotellun perustunteen taiteellinen kuohunta, vaan silkka vakavuus [*helle Ernst*] tehtävän suuruuden edessä. Runouden valta-alueelle runosta [*Gedicht*] tulee runoutta [*Dichtung*]. Tultaessa yhteen näin löydettylta oman täälläolon perustalta käsin on jo tapahtunut todellinen koontuminen alkuperäiseen yhteisyyteen.”<sup>18</sup>

Runouden kokoava vaikutus huipentuu Heideggerin näkemyksessä, että runous on kansan alkukieli. Otto Pöggelerin mielestä Hölderlinin oodi ”Stimme des Volks” on

”lyhin tie” – Pöggeler lainaa sanat oodista – Heideggerista Hölderliniin. Petyttyään poliittisessa sitoumuksessaan Heidegger luki kesällä 1934 logiikkaa ja ymmärsi *logoksen* runollisesta puhumisesta käsin. Pöggeler pitää tätä oivallusta edellytyksenä Hölderlin-luennoille, jotka merkitsivät uuden perustan etsimistä elämän kaikkien suhteiden todelliselle vallankumoukselle.<sup>19</sup>

Heidegger palaa oodiin useassa luennossaan. Runouden olemuksen avautumiselle tärkeimpiä hänelle ovat runon kahden eri version toisiaan täydentävät loppusäkeistöt. Ensimmäisessä versiossa Hölderlin kirjoittaa:

”Kunnioitan rakkaudesta taivaallisiin kansan ääntä, /  
rauhallista, koska se on harras, / mutta jumalten ja ihmisten tähden /  
älköön se aina levätkö niin mielellään.”

Toiseen versioon Hölderlin on sisällyttänyt myytin Xanthoksen asukkaista, ja loppusäe kuuluukin:

”Niin lapset ovat sen kuulleet ja varmasti / tarut ovat hyviä, sillä ne ovat muisto / korkeimmasta, silti tarvitaan myös / yksi pyhiä tulkitsemaan.”<sup>20</sup>

Heidegger tulkitsee Hölderlinin nimittävän ”kansan ääneksi” taruja, joissa kansa muistaa kuulumistaan olevaan kokonaisuudessaan. *Beiträge zur Philosophie* -teoksessa hän määrittelee kansan olemuksen sen ääneksi. Ääni ei kykene itsestään käsin sanomaan omaehtoista, vaan tarvitsee tulkitsijan: ”Mutta sen mikä pysyy, säätävät runoilijat.” Heidegger palaa yhä uudelleen tähän hymnin ”Andenken” säkeeseen, jota hän pitää ”korkeimpana” sanana runoilijan olemuksesta. Hölderlin ei selitä, mikä on pysyvää – tässä siis runoilijan ääni puolestaan tarvitsee tulkitsijan! Hymnin luonnoksesta Heidegger on löytänyt pysyvän paikalla yksikkömuodon ”eräs pysyvä”. Asettamalla sen runon kokonaisuuteen Heidegger päättelee pysyvän tarkoittavan jonkun omaa pysymistä. Tämä omassa pysyminen on menemistä alkuperän läheisyyteen: säätämisessä ihmisen täälläolo asetetaan lujasti omalle perustalleen. Pysyvä on siis olemista: ”olioiden olemus tulee sanaksi, jotta oliot ensimmäistä kertaa loistaisivat”. Kysymys, miten kansa on runouden äärellä, muuttuu näin kysymykseksi, mitä kansalle sinänsä kuuluu.<sup>21</sup>

Hölderlin aloittaa oodin ”Stimme des Volks” molemmat versiot ilmoittamalla uskovansa kansan äänen Jumalan ääneksi. Miten runoilija siis on sekä kansan että Jumalan äänen tulkki? Luennossaan ”Germanien” Heidegger sanoo Hölderlinin toistaneen usein ja monin tavoin ajatusta, että runoilija pakottaa jumalan salamat sanaan ja asettaa salamoivan sanan kansansa puheeseen. Hän pitää tämän ajatuksen puhtaimpana sanomisena hymniä ”Wie wenn am Feiertage ...” ja lainaa säkeitä: ”Meille kuitenkin on soveliasta, oi runoilijat! / seistä paljastetuin päin jumalan salamoiden alla, / tavoittaa omin käsin Isän säde, se itse, ja ojentaa lauluun verhottuna / kansalle taivaallinen lahja.” Esitelmässään ”Hölderlin und das Wesen der Dichtung” Heidegger asettaakin runoilijan heitetyksi jumalien ja ihmisten väliin: ”runouden olemus on näin liitetty jumalien vihjeiden ja kansan äänen erilleen ja yhteen pyrkiviin lakeihin”. ”Der Ister” -luennossa hän tuo Hölderlinin säkeen pohjalta välissä olemiseen kivun (*Schmerz*) ajattelulleen



ominaisella tavalla: ihmisten ja jumalien yhteenkuuluminen näyttäytyy ensin erossa olemisen kaukaisuudelta, joka sisältää siten mahdollisuuden läheisyyteen. Runoilijan kipu on erossa olemisen varsinaista tietämistä, mutta läheisyyden mahdollisuus saa kivun näyttytymään onnena. Jumalten ja ihmisten välissä ratkeaa, kuka ihminen on.<sup>22</sup> Näin Heidegger saa asetetuksi runoilijan ja runouden olemiskysymyksessään keskeiseen käsitteeseen ”väli”, jossa todellistuu olemisen monin tavoin ilmenevä kaksitahoisuus. Kansan ja jumalien äänistä tulee olemisen ääniä.

Jumalien äänet ovat ”Logos”-esitelmän kielikäsitteiden mukaisia: Heidegger lainaa useissa tulkinnoissaan oodin ”Rousseau” säkeitä ”... ja vihjeitä ovat / vanhastaan jumalten puheet.” Näin hän voi määrittellä runouden kansan täälläolon asettamiseksi jumalten vihjeiden alueelle. Vihje ei ole merkki, vaan siinä jumalat ovat samalla läsnä. Runoilminen vastaa tätä jumalten kielen luonnetta: se on sanomista, joka viittaavalla tavalla avaa olemista (*das weisende Offenbarmachen*).<sup>23</sup>

Jumalten vihjeiden alueelle tuleminen tapahtuu keskusteluna: jumalat puhuttelevat meitä. Heidegger tukeutuu Hölderlinin sanoihin eräessä hymnin ”Friedensfeier” luonoksessa: ”Paljon on ihminen kokenut. / Taivaallisista nimennyt monia, / kun olemme olleet keskustelu / ja kyenneet kuulemaan toisistamme.” Säkeiden aikamuotoon Heidegger liittyy ajatuksen, että vasta tässä keskustelussa – yhtä alkuperäisissä puhumisessa ja kuulemisessa – alkaa aika ja ihmisen historiallisuus (*Geschichte*). Kun ”tempaava aika on on tempautunut auki nykyhetkeen, menneisyyteen ja tulevaisuuteen, on mahdollista yhtyä pysyvään.” Tässä tapahtumisessa oleminen ja kaikkien olioiden olemus tulee avoimeen eli kaikki se, mistä me sitten jokapäiväisessä kielessämme puhumme. Näin runous tekee kielen mahdolliseksi, ja Heidegger voi päätyä ajatuksiin, että runous on kansan alkukieli ja kielen olemusta on mahdollista ymmärtää vain runouden olemuksen kautta.<sup>24</sup>

Oleminen – pysyvä – on säädettävä, sillä se on pake-nevaa. Jumalat voivat vaieta, kansan ääni voi väsyä, me voimme vastata jumalien puhutteluun kieltävästi. Tällöin runollinen sanominen ”lankeaa” (*verfällt*) ensin aidoksi proosaksi, sitten huonoksi proosaksi ja lopulta jokapäiväiseksi puhelemiseksi.<sup>25</sup> *Beiträge zur Philosophie* -teoksessa Heidegger esittää painokkaasti, ettei kansan ääni puhu ”jokamiehen” (*das Man*) niin sanotussa välittömässä vuodatuksessa, sillä se ei enää liiku alkuperäisissä suhteissa olevaan. Kansan ääni puhuu harvoin ja vain muutamissa, ja Heidegger kysyykin, onko se vielä tuotavissa kaikumaan.<sup>26</sup> Näin kieli luo mahdollisuuden olemisen uhalle, mutta tämä kielen lankeaminen kuuluu kieleen niin kuin ”laakso vuoreen”, ja Heidegger voi todeta, että ”historiamme alusta sen loppuun me olemme keskustelu voiman sanana, runoutena, vaikenemisena – ja löpöttelynä.” Pelkästä sanasta emme voi edes tietää, onko se voiman sana vai pelkkää lumetta.<sup>27</sup>

Kansan äänessä ja runoudessa sen ilmentymisen paikkana on siis kyse paljon enemmän kuin arkaaisesta elämäyksestä kreikkalaisen tragedian, Hölderlinin runojen tai *Seitsemän veljeksien* äärellä. Kansan äänessä kaikuvat olemisen äänet, ja jos teksti muuttuu runoudeksi, olemme tapahtumisessa, jossa ratkeaa, keitä olemme, mistä tulemme ja mihin olemme menossa. Olen taipuvainen pitämään

Heideggerin ”lyhimpänä tienä” Hölderliniin ja samalla pysyvimpänä tienviittana runoudessa, en oodeja ”Stimme des Volks”, vaan lainaamaani Hölderlinin kirjettä veljelleen. Sanoissa aavistuu Heideggerin *Riß*-tematiikka, joka toistuu myös hänen myöhäistuotannossaan.

### Kieli ”olemisen kotina”

Jo Hölderlin-tulkintojen yhteydessä Heidegger olisi voinut nimetä kielen olemisen kodiksi, onhan runous kansan alkukieli, asetetaanhan pysyvän säätämässä ihmisen täälläolo lujalle perustalleen, ratkeahan runoilijan sanassa, mitä ihminen on. Mutta ehkä kansan piti tulla jaetuksi, ehkä sen äänen piti hajota ennen kuin kieli voi löytyä olemisen kodiksi *Kirjeessä humanismista* ja Rilken kuoleman kaksikymmentuotismuistopuheessa ”Wozu Dichter?” vuodelta 1946.

Selittäessään Rilken runosta ”Wie die Natur...” säkeitä ”usein myös / uskaltavampia olemme (emmekä vain omaksi hyödyksemme), / kuin itse elämä on...” Heidegger toteaa, ettei runo näytä selittävän, mitä uskaltavammat uskaltavat, ja sanoo ottavansa ajattelun avuksi. Hän päättelee, että uskalletun on kosketettava jokaista olevaa, mikäli se on oleva. Sellainen uskallettu voi olla vain oleminen. Mutta miten oleminen voi vielä ylittyä? Vain itsensä kautta, vastaa Heidegger, vain omansa kautta ja vieläpä tavalla, että palaa nimenomaan omaansa. Tämä ylittäminen ei siis käy ylitse johonkin toiseen, vaan takaisin itseensä ja totuutensa olemukseen. Oleminen sekoittuu tähän ylittämiseen ja on itse sen ulottuvuus. Näin ajatellen koemme Heideggerin mukaan, että olemisessa itsessään on ”enemmän” ja siten mahdollisuus, että siellä, missä oleminen on uskallus, voi vallita uskaltavampi kuin se itse on, sikäli kuin ajattemme olevasta käsin. Jälleen hän argumentoi sanojen merkityksillä: ”Oleminen sekoittuu itsenään alueeseensa [*Bezirk*], joka tulee alueeksi (*temnein*, *tempus*) siten, että se on sanassa. Kieli on alue (*templum*) s.o. olemisen koti [*das Haus des Seins*].” Siksi onnistumme olevina kulkemalla alinomaa tämän kodin lävitse. Kun kuljemme metsän läpi, kuljemme aina jo sanassa ”metsä”, vaikka emme sanoisi sitä sanaa emmekä edes ajattelisi kielellisesti. ”Olemisen temppeleistä käsin ajateltuna ne, jotka uskaltavat olevan olemista enemmän, uskaltavat olemisen alueen, uskaltavat kielen.”<sup>28</sup> Lainauksissa aavistuu *Riß*-tematiikka: alueen määrittely kreikan *temnein*- ja latinan *tempus*-käsitteiden avulla vertautuu pohjapiirroksen (*Grundriß*), ja temppeleli, koti pystyleikkaukseen (*Aufriß*). Latinan *templum*, joka merkitsee sekä erotettua aukeaa paikkaa, pyhitettyä piiriä että temppeleliä, sisältää mielenkiintoisesti molemmat.

Kun Heidegger esitelmässään ”Der Weg zur Sprache” sanoo kielen olemisen kodiksi, kohdassa viitataan vain muistopuhetta hiukan aiempaan *Kirjeeseen humanismista*. Siinä Heidegger nimeää kielen olemuksen olemisen totuuden kodiksi. Kohdasta käy ilmi, mitä Heidegger tarkoittaa kielen uskaltamisella: ennen puhumistaan ihminen sallii olemisen puhutella itseään silläkin uhalla, että hänellä tällöin on vain vähän tai harvoin sanottavaa, mutta siinä sanottavassa ihminen saa asumuksensa olemisen totuudessa eikä kieli enää ole väline, jolla olevaa hallitaan.<sup>29</sup>

Esitelmissään ”Das Wesen der Sprache” 1957 ja ”Der Weg zur Sprache” 1959 Heidegger liittyy olemisen kodin sa-

noihin suhde (*Verhältnis*) ja tapahtuminen (*Ereignis*). Edellisessä esitelmässä Heidegger palaa useaan kertaan Stefan Georgen säkeeseen ”Ei oliota siellä missä sana puuttuu” tulkiten, ettei sana ole vain suhteessa olioon, vaan on suhde itse: sana tuo olion olemaan ja säilyttää sen olevana. Jälkimmäisen esitelmän ajatus aivan kuin jatkaa edellistä: kieli on läsnäolon suoja, koska se sanana (*Sage*) on tapahtumisen tapa.<sup>30</sup>

Kokemuksenani jotakin siitä, millainen tapahtuminen, suhde ja uskallus kieli olemisen kotina on, aavistuu yhdyskuntasuunnittelun emeritusprofessori Kaj Nymanin väitöskirjassa *Husens språk*, jossa hän viittaakin useasti Heideggeriin. Samalla teos on osoitus siitä, miten tiukassa yhteydessä jokapäiväiseen täälläoloomme Heideggerin keskustelut runouden kanssa ovat.

Nymanille talojen kieli on runoutta, intuitiivisesti ymmärrettyjä kuvia, jotka muodostavat ihmisen olemisen maailmassa, tavan, jolla ”olemme maan päällä esineiden lähellä”. Talojen kieli liittyy jo varhaisessa lapsuudessa arkiaskareisiin, se saa merkityksensä käytännön elämässä ja muuttuu runoudeksi, uudeksi tavaksi olla maailmassa, joka koetaan toiminnallisena, emotionaalisenä ja älyllisenä kokonaisuutena. Me kannamme itsessämme uniemme taloa, jota etsimme kaikista taloista. Uniemme talo on unelma täydellisen hyvästä olost, ajasta ennen syntymäämme ”Olemisen kehossa”; Nyman on ottanut esimerkiksi Tove Janssonin piirtämän muumitalon. Uniemme talo on kerroksinen, siinä ullakko merkitsee kosmosta ja kellari maata, siinä on nurkkia ja käytäviä muistojen kätkeytyä. Talojen kieli ei ole tietoa talosta, vaan ”tietämistä, joka vain on”.<sup>31</sup>

Myös talojen kieli voi rappeutua. Nyman näkee vielä sodanjälkeisen jälleenrakennuskauden toteuttaneen uniemme taloa. Teknisesti pitkälle kehitetyssä ikävässä ja arkisessa tehorakentamisessa se ei toteudu: arkkitehti joutuu alistamaan muotokielensä etukäteen asetettuun tuotantjärjestelmään, käyttämään teknologista kieltä inhimillisiin tarkoituksiin omasta tuotteestaan vieraantuen.<sup>32</sup>

Vastaavasti Heidegger sanoo esitelmässään ”Der Weg zur Sprache”, että tekniikka muuttaa kielen pelkäksi informaatioksi. Tapahtumisen omin olemus on sana (*Sage*) olevan ilmentymistä sallivana näyttämisenä (*Zeigen*). Tekniikassa tapahtumisen paikalle asettuu asetin (*Ge-Stell*), joka asettaa kaiken, lopulta ihmisen itsensäkin – vertaa Nymanin arkkitehti tehorakentamisessa! – pelkäksi varannoksi. Tapahtumisen kieli muuttuu asettimen kieleksi, informaatioksi saatavilla olevista varannoista.<sup>33</sup>

Ja kuitenkin: vastaavasti kuin teollisissa talonrakennusmateriaaleissa piilee mahdollisuus uniemme talon rakentamiseen, muistuttaa Heidegger esitelmässään ”Die Frage nach der Technik”, että tekniikalla ja runoudella on yhteinen alkuperä. Kreikassa *tekhne* tarkoitti sekä käsin tekemistä ja osaamista että toden tuomista esiin myös kaunotaiteissa, Platonin *Faidroksen* ”puhtaimmin esiinkajastavana”; *tekhne* oli totuuden, *aletheian* paljastumistapa. Heidegger näkee mahdollisena, että eräänä päivänä tämä alkuperäinen tekniikan olemus ”oleskelee” kaiken teknisen läpi, minkä tapahtumista tekniikan ja runouden keskustelu saattaisi valmistella.<sup>34</sup>

Entä jos talo on runossa? Miten se silloin puhuu? Heidegger valitsi 1950 esitelmänsä ”Die Sprache” pohjaksi G. Traklin runon ”Ein Winterabend” perustellen, että juuri

tuo runo auttaa ensimmäisillä askeleilla kokemukseen, miten kieli puhuu. Käännän runon yrittämättä säilyttää sen mitallisuutta:

”Lumen sataessa ikkunaan  
pitkään soi iltakello,  
useille on pöytä valmistettu  
ja talo pantu kuntoon.

Moni vaelluksella  
tulee pimeillä poluilla portille.  
Kultaisena nousee armon puu  
maasta viileäksi viiniksi.

Vaeltaja astuu hiljaa sisään;  
kipu kivetti kynnyksen.  
Siellä loistaa puhtaassa valossa  
pöydällä leipä ja viini.”<sup>35</sup>

Heideggerille nimen antaminen merkitsee kutsua sanaan. ”Lumisade ja iltakellon soitto on nyt ja tässä puhuttu runossa luoksemme. Ne ovat kutsussa. Kuitenkaan ne eivät tule millään tavoin läsnäoleviksi tähän saliin.” Näin kutsu kutsuu läheisyyteen, mutta ei riistä kutsuttua kaukaisuudesta, vaan pysyttää sen siellä; kutsu kutsuu alinomaan läsnäoloon ja poissaoloon. Heidegger kysyy, mitä sitten on kutsuttujen läsnäolo. Hän vastaa, että se on kutsussa mukaankutsuttu ”saapumisen seutu”, joka on poissaoloon kätkeyty läsnäolo. Oliot kutsutaan olioina koskettamaan ihmisiä: lumisade tuo ihmiset yössä hämärtyvän taivaan alle, iltakellon soitto tuo kuolevaiset jumalallisen eteen, talo ja pöytä sitovat heidät maahan. Näin Heidegger saa havainnollisesti runon sanat kutsumaan esiin kuuluisan neliykseytensä (*Geviert*) ”viipymään olossaan”: taivas ja maa, kuolevaiset ja jumalalliset ovat maailma.<sup>36</sup>

Ensimmäinen säkeistö puhuu kutsumalla oliot oliosuhteensa. Se kutsuu ne tulemaan ja jättää ne samalla maailmaan, josta ne tulevat esiin: oliot tervehtivät kuolevaisia kulloinkin ainoastaan maailman kera. Toisessa säkeistössä Heidegger kokee tavallaan päinvastaisen tapahtuman: sen loppusäkeet, erityisesti armon puu, kutsuvat maailman olioiden luo ja kätkevät ne samalla ”maailman loistoon”, joka suo oliolle niiden olemuksen.<sup>37</sup>

Näin Heidegger saa ensimmäisen ja toisen säkeistön puhumisessa esiin asetelman, joka ymmärtääkseni muistuttaa hänen *Täideteoksen alkuperässä* yksinkertaisemmin esittämänsä maailman ja maan kiistaa. Oliot eivät toki vastaa maata: maailma ja maa rikastuivat myöhäistuotannossa neliykseydeksi. Myös maailman ja olioiden suhteesta kutsuttuna sanaan tulee monimutkaisempi kuin maailman ja maan kiistasta, vaikka niistä löytyy yhteisiäkin käsitteitä. Esitelmässään Heidegger rakentaa suhteen säe säkeeltä, askel askeleelta kerraten jokaisen uuden askeleen alussa kaikki edelliset.

Maailma ja oliot eivät ole vierekkäin, vaan lävistävät toisensa. Lävistämisessä ne mittaavat keskiön (*Mitte*), jossa ne ovat kiintyneinä (*innig*) yhtä; keskiötä kutsutaan kielisämme väliksi. Tämä keskiö on kiintymys (*Innigkeit*). Se ei ole yhteensulautumista, vaan vallitsee vain siellä, missä maailma ja oliot eroavat puhtaina. Tämä ero (*Unter-Schied*) on ainutlaatuinen: se pitää erillään keskiön, jossa ja jonka

kautta maailma ja oliot ovat yhtä. Ero ei näin tarkoita enää etäisyyttä maailman ja olioiden välillä eikä ole niiden välinen perästäpäin nähty suhde. Maailman ja olioiden ero tapahtuu ensimmäisen ja toisen säikeistön puhumalla tavalla.<sup>38</sup>

Traklin runon kolmas säikeistö kutsuu keskiön maailmalle ja oliolle, se kutsuu kiintymyksen ratkaisun (*Austrag*). Sen ensimmäinen ja toinen säe kutsuvat sisäänastuvan vaeltajan hiljaisuuteen, joka vallitsee portilla. Kynnyksen ja kivun avulla Heidegger saa jälleen kaksitahaisen aselman. Kipu repii, se on repeämä (*Riß*) – kuitenkin niin, että se samalla vetää puoleensa, kokoaa itseensä. ”Kipu on repeämän liitos [*die Fuge des Risses*]”. Kipu on kynnyksen yhdistäen eron repeämän. Onko kipu siis maailman ja olion eron kiintymys? Kyllä, vastaa Heidegger, mutta kipua ei saa ajatella antropologisesti eikä kiintymystä psykologisesti. Kynnyksellä, kivun ratkaisussa, loistaa puhdas valo (*Helle*). Eron repeämä sallii sen loistaa. Sen avaavasti valaiseva (*lichtende*) liitos ratkaisee maailman kirkastumisen omaansa, maailmaisuuteensa, joka suo oliot: leipä ja viini alkavat samalla loistaa, ja neliykseus on läsnä. Tämän kolmannessa säikeistössä kuulemansa kutsun Heidegger nimeää alkupe räiseksi kutsumiseksi (*Rufen*). Se on varsinainen nimeävä kutsuminen (*Heißen*), joka on puhumisen olemus – ja näin Heidegger pääsee sanoihinsa ”*die Sprache spricht*”, kieli puhuu.<sup>39</sup>

Tekstin käsitteissä ”repeämä” ja ”avaavasti valaiseva liitos” näkyy selkeästi yhteys Heideggerin ajattelun tien keskivaiheen sanoihin; Heideggerin taidekäsitystä tutkinut Miika Luoto pitää *Riß*-tematiikkaa *Taideteoksen alkuperän* teoreettisena ytimenä.<sup>40</sup> Toistaako Heidegger siis itseään? Toistaa ja ei toista: perusrakenne on sama, mutta jokin rikastuminen, lähemmäksi tuleminen on tapahtunut. Emme enää ole van Goghin ”Vanhojen nauhakenkien” tai Paestumin temppeliseudun repeämän liitoksessa, emme enää edes Hölderlinin ”Germaniassa” tai Reinin rannalla. Heidegger puhuu nyt siitä, mikä on omaamme, alituista ja ikituttua (tai ainakin luulemme niin), hän puhuu kielestämme. Jos ”maailmamme kirkastuu omaansa”, se ei kirkastu taideteoksen kautta vaan omassa kielessämme, olemisemme kodissa, suo meille leipämme ja viinimme, sallii täälläolomme kaiken itsestään käsin läsnäolevan ilmestyä ja lakata ilmestymästä. Kieli puhuu.

### Kieli ”hiljaisuuden kellonsoittona”

Esitelmässä ”Die Sprache” kielen alkuperäinen kutsu on kutsu hiljaisuuteen. Hiljaisuus tapahtuu siten, että olion ja maailman ero (*Unter-Schied*) hiljentää ne kaksinkertaisesti: se sallii olioiden levätä maailman suosiossa ja maailman tyydyttyä oliossa. Näin hiljaisuus ei ole pelkkää äänettömyyttä, jossa ääni pysyttelee liikkumattomana. Hiljaisuuden hiljentämisenä lepo on kaikkea liikettä liikkuvampaa. Hiljentäessään olion ja maailman niiden omaan ero kutsuu ne niiden kiintymyksen keskiöön, repeämään, joka se itse on. Kokoava kutsu on soittamista, mikä ei tarkoita kaikua. Kutsuminen, joka kutsumisessa kokoaa luokseen, on kutsu kellonsoittona – ja näin Heidegger pääsee kauniiseen lauseeseensa ”*die Sprache spricht als das Geläut der Stille*”, kieli puhuu hiljaisuuden kellonsoittona.<sup>41</sup>

Esitelmässään ”Das Wesen der Sprache” Heidegger tuo

hiljaisuuteen aika-leikki-tilan (*Zeit-Spiel-Raum*). Kieli on maailman neliykseyden sana (*die Sage des Weltgevierts*). Se on maailmaa liikuttavana sanana kaikkien suhteiden suhde. Se ylläpitää ja suojaa maailmanaloja (*Weltgegenden*) ja samalla – sanana – pysyttäytyy itsessään. Näin sana maailman neliykseyden liikkeenä kokoaa kaiken toistensa läheisyyteen, niin ”ääneti, hiljaa kuin aika tapahtuu aikana, tila tilana, niin hiljaa kuin aika-leikki-tila leikkii”. Juuri tämä ääneti kutsuva kokoaminen, jona sana liikuttaa maailma-suhdetta, on hiljaisuuden kellonsoitto, kielen olemus. Esitelmä rakentuu Georgen säkeelle ”Ei oliota siellä missä sana puuttuu”. Hiljaisuuden kellonsoittona säe muuttuu ajattelija-runoilija Heideggerin säkeeksi: ”Ein ’ist’ ergibt sich, wo das Wort zerbricht.” (Jokin ”on” on siellä, missä sana murtuu.)<sup>42</sup> Näin Heideggerin sana (*Sage*) palautuu lähelle Herakleitoksen *logosta* sen ”toisena alkuna”.

Myös Nymanin talojen kielessä puhuu hiljaisuuden kellonsoitto: uniemme talo puhuu hiljaisuudessa talojen kielen tuolla puolella. Tämä hiljaisuus on läsnä talojen kielessä, sillä ”puhuessaan kieli myös viittaa itsensä ulkopuolelle hiljaisuuteen, siihen täyteen merkitykseen, joka sanomatta on läsnä kaikissa sanoissamme”.<sup>43</sup>

Miten kuulisimme hiljaisuuden kellonsoiton? Heidegger sanoo, ettei se ole mitään inhimillistä. Inhimillinen olemuksessaan sitä vastoin on kielellistä, mikä tarkoittaa kielen puhumisesta tapahtuvaa. Tästä syystä ihmisolemus tuodaan omaansa siten, että se pysyy kielen olemuksessa, hiljaisuuden kellonsoitossa. Vain sikäli kuin ihmiset kuuluvat hiljaisuuden kellonsoittoon, kykenevät he puhumaan omalla tavallaan. Tie kieleen on kielessä itsessään. Näin kuolevaisten puhuminen perustuu siihen, millainen on sen suhde kielen puhumiseen. Heidegger joutuu toteamaan, että tämä suhde sisältää vielä paljon kysymyksiä, joihin ehkä joskus löytyy vastauksia. Sen verran hän kykenee sanomaan, että kuolevaisen puhumisen pitää ennenkaikkea olla kuullut kutsu, jona hiljaisuus kutsuu maailman ja oliot eron yksinkertaisuuden repeämään: ”Kuolevaiset puhuvat sikäli kuin kuulevat.”<sup>44</sup>

Hiljaisuuden kellonsoiton kuulemista voimme Heideggerin mukaan ehkä hiukkasen valmistella kokemuksessa, että kaikki mietiskelevä ajattelu on runoilamista, kaikki runous ajatteluista. ”Molemmat kuuluvat yhteen sanomisessa, joka on sanottu jo sanomattomassa, koska se ajatuksena [*Gedanke*] on ylistys [*Dank*]”.<sup>45</sup> Tällainen argumentaatio on mahdollista vain, jos sana ei ole pelkkä merkki, vaan Heideggerin tulkinta *logoksesta*.

### Runouden ja ajattelun naapuruus

Ajattelamisen olemusta pohtiessaan Heidegger jää – itsekään sen myöntäen – kysyjäksi. Esitelmässään ”Was heißt Denken?” hän kysyy, onko representoivan ja kalkyloivan ajattelun ohella ajattelua, joka on ”hartaampaa, tästä hetkestä vetäytyvää, vaikutuksetonta, vain omassa tarpeellisuudessaan.” Hän näyttää aavistelevan, että tämä varsinainen ajattelu on jotakin, jossa kaikkein ajateltavin näyttäytyisi ja antautuisi ajateltavaksi; nyt se näyttäytyy siinä, ettemme vielä ajattele sitä, se ei ole tullut meille ajattelamisen arvoiseksi.<sup>46</sup>

Salaisuudeksi jäävän ajattelun ja kielen liitoksen näen

Heideggerin tekevän esitelmässään ”Das Wesen der Sprache” sanojen *erfahren* ja *die Erfahrung* kautta. Hänelle *erfahren* merkitsee: saavuttaa jotakin matkalla, tiellä. *Mit etwas Erfahrung machen* merkitsee: se, mihin tiellä saavumme saavuttaaksemme sen, kohtaa itse meidät, asettaa vaatimuksia, sikäli kuin muuttaa meidät itseksensä. Tässä ajattelevassa kokemuksessa, jossa ajattelu löytää varsinaisen määrityksensä, se kuulee lupauksen (*Zusage*), joka sanoo, mitä ajattelulle annetaan ajateltavaksi. Juuri tässä lupauksessa puhuu kieli. Lupauksen kuuleminen on sanan (*Sage*) kuulemista, ja siitä kehkeytyy vastauksen kysyminen. ”Jos onnistuu silmätä ajattelun kokemukseen kielen kanssa, kirkastuu, missä mielessä ajattelu on lupauksen kuulemista”<sup>47</sup> – ja meidän länsimainen subjektimme katoaa ajattelemisestakin!

Ajattelussa ajattelevana kokemuksena Heidegger viittaa Nietzschen lauseeseen, että ajattelumme on tuoksuttava voimakkaasti kuin viljapello kesäillassa. Hän itse löytää sanat kuvaksi: ”ajattelu vetää vakoja olemisen peltoon”.<sup>48</sup> Näen tässä kuvassa viittauksen ajattelun suuntautumisesta tulevaan: vakojen vetämisessä ajatellaan satoa. Jo *Beiträge zur Philosophie* -teoksessa Heidegger vertaakin ajattelijaa kylväjään, joka ”raskain, pysähtelevin, joka silmänräpäystä pidättävin askelin mittaa vaot ja kätensä heitolla mittaa ja muovaa kätkeytyksen tilan kasvulle ja kypsymiselle”,<sup>49</sup> ja Hölderlinin hän määritteli yhdeksi suurimmista eli tulevista ajattelijajoista, koska Hölderlin on suurin runoilija.<sup>50</sup>

Näin saamme kuvan: kieli on olemisen koti, ajattelu vetää vakoja sen peltoon. Kuvassa näkyy Heideggerin oma toteamus, että kysymys olemisen mielestä muuntui hänen ajattelunsa tiellä kysymykseksi olemisen totuudesta ja sitten kysymykseksi olemisen seudusta tai aukeamasta.<sup>51</sup>

Runous oli mukana tässä kysymisessä jo varhain: tekstissään ”Aus einem Gespräch von der Sprache” Heidegger mainitsee olemiskysymyksen askarruttaneen häntä Hölderlinin ja Traklin runojen äärellä jo ekspressionismin kaudella ennen ensimmäistä maailmansotaa.<sup>52</sup> *Beiträge zur Philosophie* -teoksen pohdinnassa runoilijan ja ajattelijan suhteesta näkyy kysymys olemisen totuudesta: Heidegger kysyy, miten ajattelijaa onnistuu siinä, mikä runoilijalta (Hölderlin) jää kielletyksi, sillä ”runoilija kätkee helpommin kuin muut totuuden kuvaan ja lahjoittaa totuuden siten katseen säilyttäväksi”. Hän tyytyvänsä vastaamaan, että kysyvä, yksin ja ilman lumouksen apuvälinettä, asettuu väsymättä olemisen keskiöön, jota kuitenkin ei ole olemassa jo aiemmin, sinänsä, vaan se tapahtuu samanaikaisesti.<sup>53</sup> Myöhäiskauden esitelmässä ”Das Wesen der Sprache” kohtaamme ajattelun seudusta ja tiet siinä:

”Ajattelussa ei ole metodia eikä teemaa, vaan seutu [*Gegend*], jolla on nimensä, koska se kohtaa [*gegnet*], vapauttaa sen, mikä ajattelulle annetaan ajateltavaksi. Ajattelu viipyy seudulla käyden sen teitä. [...] Tämä seutu on kaikkialla avoin runouden naapuruukselle.”<sup>54</sup>

Mutta miksi tämä naapuruus? Eikö olemiskysymyksessä ajattelemisen riittäisi? Heidegger vastaa tehden nämä kysymykset turhiksi: ajattelun ja runouden naapuruteen ei luoteta, koska vuosisatoja ajattelua on pidetty *rationa*, so. laskemisena laajemmassa mielessä. Ajattelu käy tietään naapuruuksessa runouteen. Naapuruuksien etsiminen ei ole hätäkeino, vaan luottamus, että runous ja ajattelu kuuluvat naa-

puruteen. Naapuruus on suhde, jossa toinen vetää toisen läheisyyteen: naapuri asuu toisen lähellä ja kanssa, jolloin tämä toinen tulee itse naapuriksi. Runous ja ajattelu tarvitsevat toisiaan: missä mennään äärimmillään, ne löytävät omalla tavallaan naapuruuksensa itsensä samalla alueella, mutta naapuruus itse jää näkymättömäksi.<sup>55</sup>

Runous ja ajattelu voivat kohdata samassa vain, mikäli ne pysyvät olemuksensa erilaisuudessa; sama ei ole pelkkää identtisyttä. Sama kokoo erilaisen alkuperäiseen ykseyteen, samanlaisuus hävittää tämän ykseyden pelkäksi yksioikoiseksi yhdeksi.<sup>56</sup> Heidegger vertaa runoutta ja ajattelua kreikkalaisten paralleleihin – ja pääsee jälleen repeämään (*Riß*) ja tapahtumiseen (*Ereignis*). Paralleelit leikkaavat toisensa äärettömyydessä, leikkauksessa, joka ei tee niitä samoiksi. Siinä repeämä tempaa runouden ja ajattelun yhdessä läheisyyteen, ja tämä läheisyys, joka lähestyy, on tapahtuminen, josta käsin runous ja ajattelu tulevat viita-  
tuiksi omaan olemukseensa.<sup>57</sup>

Edellä aavistuu, mitä paralleelivertaus käytännössä tarkoittaa, mitä tapahtuu, kun Heidegger kulkee tiellä yhdensuuntaisesti Hölderlinin, Traklin, Georgen, Rilken kanssa, kun he keskustelevat ja leikkautuvat olemisen aukeamassa, jossa ratkeaa, keitä me olemme, mistä tulemme ja mihin olemme menossa – ja kipuineenkin sanomisesta tulee ylistys.

## Epilogos

*Beiträge zur Philosophie* päättyy pieneen lukuun ”Die Sprache (ihr Ursprung)”, joka on mahdollista lukea ajattelemisen ja runoilamisen sanomisena. Kieli puhuu:

”Kun jumalat kutsuvat maata ja maailma toistaa kaikuna ja siten kutsu alkaa soida ihmisen täällä-olona, silloin on kieli historiallisena, historian perustavana sanana.

*Kieli ja tapahtuminen.* Maan alkusointu, maailman kaiku. *Kiista*, halkeaman alkuperäinen kätkeytyminen, koska kiintynein *repeämä*. *Avoin paikka*.

*Kieli*, joko *pubuttuna tai vaiettuna*, ensimmäinen ja laajin olevan ihmistyminen. Siltä näyttää. Mutta *se* juuri alkuperäisin ihmisen epäinhimillistyminen *olemassa-olevana eliönä* ja ”subjektina”, ja kaiken edellään otun. Ja siten täällä-olon perustaja ja mahdollisuus olevan epäinhimillistymiseen.

Kieli perustaa vaikenemisessä. Vaikeneminen on kätkeytynein mittaaaja. Se mittaa samalla kun se vasta asettaa mittapuun. Ja niin on kieli mitan asettaminen sisimmässä ja laajimmassa, mitan asettaminen liitoksen ja sen liittämisen (tapahtuma) olemisena. Ja sikäli kuin kieli on täällä-olon perusta, on tässä mittaaminen maailman ja maan kiistan perusta.”<sup>58</sup>



## Viitteet

1. GA 39, 6; US 92, 182. Miika Luoto pitää mahdollisena *Daseinin* kääntämistä eri konteksteissa eri tavoin jättäen teoksessaan *Daseinin* kääntämättä tai kääntäen sen siinäoloksi Heideggerin oman ranskantajille antaman ohjeen mukaisesti, ks. Luoto 2002, 72 ja 152, mitä pidän eriomaisena periaatteena. Omassa tutkimuksessani, jossa runous saa keskeisen sijan, pidän parhaana Reijo Kupiainen käännöstä täälläolo, ks. OA dxix: toistuvasti lainaamissaan Hölderlinin säkeissä ”Ansiokkaana kyllä, silti runollisesti asuu / ihminen tämän maan päällä” Heidegger näkee Hölderlinin tuovan runollisesti asumisen läsnäolevaan konkreetiaan lisäämällä säkeeseen ”tämän”, vaikka pelkkä ”maan päällä” olisi ymmärrettävä, ks. ”... Dichterisch wohnt der Mensch...”, VA 186.
2. HW aloitus sivu. ”Korpi on eräs vanha nimi metsälle. Korvessa on / teitä, jotka enimmäkseen umpeenkasvaneina äkkiä / päättyvät. / Ne ovat korpiteitä. / Jokainen kulkee erikseen, mutta samassa metsässä. Usein / näyttää kuin toinen olisi toisensa kaltainen. Kuitenkin / vain näyttää siltä. / Metsurit ja metsänvartijat tuntevat tiet. He / tietävät, mitä on olla korpiteillä.”  
Korpi ja korpite eivät täysin vastaa saksankielen ilmaisua *Holz* ja *Holzwege*. Käännökseni on yksi esimerkeistä, jotka osoittavat, että todellinen keskustelu Heideggerin kanssa on mahdollista vain saksaksi (ja klassisen kreikan kielellä).
3. VA 199–202. *Legein*: 1. asettaa nukkumaan, 2. asettaa järjestykseen, järjestää ja siten koota, poimia, 3. laskea, 4. luetella, kertoa, sanoa, selittää, ilmaista. *Logos*: 1. sana, jolla ilmaistaan sisäinen ajatus, 2. ajatus tai järki itse. Ks. Liddell & Scott 1998, *Greek-English Lexicon*.
4. VA 203–204; US 184, 237.
5. VA 205; SZ 32–34; OA 55–58.
6. VA 207.
7. Mt. 205.
8. Mt. 212–213.
9. US 203–204, 244–245. *Semeia*: 1. merkki, josta jokin asia tunnetaan, 2. merkki jumalalta, enne, 3. merkki tehdä jotakin, taistella, 4. järjkeillä merkki, todiste. Ks. Liddell & Scott 1998, *Greek-English Lexicon*.
10. US 245.
11. VA 210, 219–220.
12. GA 65, 10, 501–505. Heideggerin käsitystä käsitteistä ”klassinen”, ”historia” ja ”jumala” olen lyhyesti esitellyt artikkelissani ”Runollisesti asuu ihminen” – Heideggerin, Nietzschen ja Hölderlinin ristiinlukua”, *Synteesi* 1/2002.
13. GA 39, 29. Ks. myös VA 15–16.
14. TA 76–77.
15. Gadamer 1992, 98–100, 105–107. Maan ilmaantuminen oli Gadamerin mielestä yllättävää: käsite maailmahan on jo se kaikki, jossa inhimillinen itsetulkinta tapahtuu, itsensä ymmärtävä täälläolo on *In-der-Welt-sein*, maailmassa-oleva. Filosofian historiaa läpikäyvässä analyysissään Gadamer tulee tulokseen, että *In-der-Welt-sein* heittyneenä luonnoksena on yksi *Olemisen ja ajan* loistavimmista fenomenologisista analyyseistä eikä mikään tie johda siitä käsitteeseen maa. Sen ilmaantumisessa ei kyseessä olekaan filosofisen totuuden muutos tai täydentyminen, vaan taideteoksessa tapahtuvan totuuden oma manifestaatio, jossa maan avulla teoksen ontologinen struktuuri tulee riippumattomaksi sen luojan ja tarkastelijan subjektiviteetista.
16. GA 39, 123–129, 293–294. Yhteyttä Nietzschen olen tutkinut em. artikkelissani *Synteesi* 1/2002.
17. GA 39, 7–8. Tekstissä on vaikeasti suomennettava, oman tutkimuksensa ansaitseva sana *innig*, jota samoin kuin substantiivina *Innigkeit* Heidegger pitää eräänä Hölderlinin perussanoista. Käytän Hannu Siveniuksen *Taideteoksen alkuperässä* käyttämää käännöstä.
18. Mt. 4, 8, 19, 22.
19. Pöggeler 2000, 73–76.
20. Heidegger 1963, 43. Ks. myös Hölderlin 1970, 250–254.
21. Heidegger 1963, 38–39, 43, 136–137; GA 39, 64, 217–218; GA 53, 188–189; GA 65, 319.
22. GA 39, 33; Heidegger 1963, 41–43, 68–70. GA 53, 190–191; Hölderlin 1970, 300–302. Säkeet ilmaisevat samalla Hölderlinin näkemyksen runoilijan kutsumuksesta. Pöggeler liittääkin Heideggerin ”lyhimmän tien” Hölderliniin ”ilman epäilyä” myös aikahistoriallisena kontekstina mainiten 1930-luvun alusta useita sanontaa ”*Vox populi, vox Dei*” sekä siihen liittyvää kutsumustehtävää käsitteitä teologien kirjoituksia. Pöggeler ei esitelmässään esitä tarkkoja yhteyksiä ja huomauttaa Heideggerin itse liittäneen Hölderlin-tulkintojensa polkuja Herakleitokseen, Eckhartiin ja Nietzschen, ks. Pöggeler 2000, 73–76. Ks. myös GA 39, 133–134, 293–294.
23. GA 39, 30–33; GA 53, 184–194; 1963, 42–43. Hölderlinin säkeessä näkyy selvä yhteys Herakleitoksen fragmenttiin 93: ”Herra (Apollo), jonka jälkien seutu on Delfoissa, ei sano eikä kätke, vaan vihjaa.” GA 39, 127–128.
24. Heidegger 1963, 36–38, 117; GA 39, 68–72, 215–218; Hölderlin 1970, 326. Ks. myös TA 41–43.
25. GA 39, 64. Reijo Kupiainen kääntää *Olemisen ja ajan Verfallen*-sanan lankeamiseksi: täälläolon ontologisen liikkeen suuntana tämä vaipuminen, putoaminen koskee lankeamista jokapäiväisyyteemme, OA 212.
26. GA 65, 319.
27. GA 39, 70–71; Heidegger 1963, 34–35.
28. HW 285–286. Käännän sanan *das Haus* sen merkityksellä koti: Hölderlinin kuoleman 100-vuotismuistopuheessaan ”Heimkunft / An die Verwandten” Heidegger määrittelee Hölderlinin sanan *das Haus* tilaksi, jossa ainoastaan ihmiset voivat olla ”kotona” (*zu hauss*) ja siten yhtä kohtalonsa kanssa, Heidegger 1963, 16.
29. Heidegger 2000, 57–58.
30. US 166, 187–188, 267. Heidegger selittää käsitteen *die Sage* tarkoittavan suhteessa sanomiseen (*das Sagen*) kielen olemusta kokonaisuudessaan, ks. US 253. Käytän käsitettä sana tässä merkityksessä.
31. Nyman 1989, 18–31.
32. Mt. 21, 57–63.
33. US 262–263. Charles Taylor sanoo Heideggerin saaneen käsitteen varanto (*Bestand*) Rilken runokuvasta. Taylor lainaa 7. elegian säettä ”Laajoja voiman varastoja [*Speicher*] luo ajan henki”. Taylor 1998, 291. Heideggerin varanto-käsitteen alkuperää en käy tälle tutkimukselleni epäolennaisena kysymyksenä selvittämään. Totean vain, että muistopuheessaan ”Wozu Dichter?” Heidegger kyllä pohtii tekniikkankin olemusta – ja markkinavoimia. Hän lainaa Rilken sanoja ”Maailma vetäytyy; sillä oliot puolestaan tekevät samoin, samalla kun ne asettavat olemassaolonsa yhä enemmän rahan väriin ja kehittävät siihen eräänlaisen henkisyuden, joka jo nyt ylittää kouriintuntuvan todellisuuden”, ja kommentoi niitä yhtä kauaskantoisesti: ”Ihmisen ihmisyyden ja olioiden olisuus luukenee läpituonkavassa suorittamisessa markkinoiden markkina-arvoon, joka ei vain maailmanmarkkinana valjasta maata, vaan tahtona tahtoon markkinoin olemisen olemuksessa ja saattaa siten kaiken olevan laskettavaksi, mikä vallitsee sitkeimmin siellä, missä laskemista ei tarvita”. HW 269–270.
34. VA 16–22, 30–31, 37–40.
35. US 16–17. Helvi Juvonen on kääntänyt Traklin runon ”Talvi-iltä” kokoelmaansa *Sanantuoja*, ks. Juvonen, *Kootut runot*. WSOY, Porvoo 1977. Artikkeliani varten käänsin runon sananmukaisemmin. Mt. 21–22. Olen päättänyt kääntämään *Geviert*-käsitteen neliykydeksi neliyhteyden tai -kentän asemesta. Neliykydyssä säilyy jännite, miten neljä voi olla yksi perustuen Herakleitoksen ykseyteen, jota Heidegger selittää esim. GA 39, 124–125.
37. Mt. 22–24. Heidegger selittää Pindarin oodin avulla ”kultaisen” tarkoittavan läsnäolevaa ympäröivää ja erityisesti sitä läpäisevää loistetta
38. Mt 24–25.
39. Mt. 26–28. Käännän *heissen*-verbin nimeväksi kutsumiseksi.  
Charles Taylor nimeää artikkelissaan Heidegger, kieli ja ekologia Heideggerin ilmaisullis-rakentavan kieliteorian omaperäiseksi edustajaksi ymmärtääkseen paremmin Heideggerin myöhäisfilosofian ”hämäriä lausahduksia”. Vaikka hän viittaa myös esitelmään ”Die Sprache”, hän näyttää perustavan näkemyksensä ennenkaikkea esitelmään ”Das Ding” ruokkuvertauksineen sekä *Taideteoksen alkuperän* van Goghin kenkiin – ja jää ymmärtääkseni Heideggeria tulkitessaan Traklin runon ensimmäisen säkeistön kohdalle Heideggerin *Ding-Welt*-asetelmaan: kaikki, mukaan lukien vahvasti arvostamamme asiat, myötäpaljastuvat olioissa. Taylor kirjoittaa: ”Tämä mahdollisuus (neliykyden manifestoituminen) on itse asiassa kielen tuottama: neliykyys voi myötäpaljastua vain ihmisille, meille, jotka olemme jo identifioineet oliot itsensä ja määränneet nämä neljä ulottuvuutta kielessä.” Ks. Taylor 1998, 249–264, lainaus 263.  
Jos Heidegger olisi lukemassa lauseen, olettaisin hänen oitis tuomitsevan Taylorin tulkinnan perinteisen länsimaisen metafysiikan alueelle.  
Taylor näkee Rilken 9. elegian olio-käsityksen olevan ”läheisesti yhteydessä” Heideggerin vastaavaan ja sanoo Rilken olioimerkkien ”listan” muistuttavan Heideggerin ”listaa”. Rilken listana hän pitää elegian säkeen luetteloa ”talo, silta, kaivo, portti, ruukku, hedelmäpuu, ikkuna”; ks. mt. 291. Taylor ei sano, mitä hän tarkoittaa

Heideggerin listalla. Talon, portin, (hedelmä)puun ja ikkunan Heidegger saa ainakin esitelmäänsä ”Der Sprache” Traklin runosta, jota Taylor ei ollenkaan mainitse. Esitelmässä ”Das Ding” Heidegger käyttää esimerkkinä ruukkua, mutta selittää sitä Platonin ja Aristoteleen avulla (ks. VA 160–161), joten ehkä hän sai ruukkunsa kreikkalaisilta. Esitelmässä ”Bauen Wohnen Denken” Heidegger puhuu sillasta ja virrasta kuolevaisille avautuvan tilan yhteydessä (ks. VA 146–152), mutta muistopuheessaan ”Wozu Dichter?” Heidegger selittää ymmärtävänsä käsitteen *das Offene* (avoin) perustavalla tavalla toisin kuin Rilke. Heideggerin mukaan Rilken avoin ei ole olevan kätkeytymättömyyttä, joka sallii olevan sellaisenaan olla läsnä; Rilken avoin ei ole aukeama (*Lichtung*). Hänen mielestään Rilken avoin on sellainen suhde maailmaan, jossa ei kohdata rajoja. Ihmisen tietoisuusaste tekee mahdolltomaksi välittömän ja puhtaan suhteen: ihminen seisoo maailman edessä, eläin sensijaan on maailmassa. Heidegger näkee Rilken runouden jäävän Nietzschen lievennetyn metafysiikan varjoon. HW 261–264. Jos Rilken avoin ei ole Heideggerin aukeama, ei Rilken oliokaan voi ymmärtääkseni olla ”läheisesti yhteydessä” Heideggerin olioon.

Heidegger esittää käsitteiden eron sivuhuomautuksena jo ”Der Ister”-luennossaan 1942, koska ”ajattelumattomasta ajatteluni yhdistämisestä Rilken runouteen on tullut jo fraasi”. GA 53, 113.

40. Luoto 2002, 205.  
 41. US 29–30. Heidegger kursivoi lauseen teoksessaan.  
 42. Mt. 215–216. Heidegger yhdentää aikaa ja tilaa jo *Beiträge zur Philosophie* -teoksessaan: aika-tila on ratkaisun silmänräpäyspaikka, jossa olemishistoria tapahtuu avautuen ja kätkeytyen, GA 65, 371–376. Latinan tempus, jonka avulla Heidegger Rilken runouden äärellä johti kielen ”olemisen kodiksi”, merkitsee mielenkiintoisesti sekä aikaa että olosuhteita, tilaa, sekä suotuisaa että vaarallista aikaa, vaaraa. Siten käsite sopii Heideggerin ajatuksiin ajan ja tilan yhdenytymisestä, uskaltautumisesta uhanalaiseksi kieleen sekä kieleen sisältäytävästä ”lankeamisen” mahdollisuudesta.
43. Nyman 1989, 87.  
 44. US 30–32.

Terry Eagleton sanoo *Kirjallisuusteoriassa* suorapuheiseen tyyliinsä Heideggerin myöhäistuotannossaan hämmästyttävästi kyyristelevän Olemisen mysteerin edessä ja pitää hänen historiakäsitystään unkarilaiseen Lukácsiin tukeutuen epähistoriana. Heideggeria hän näyttää arvostavan ajatuksesta, että kieli kuuluu yhteisölleni ennen kuin se kuuluu minulle. Hän sijoittaa Heideggerin toki fenomenologian ja hermeneutiikan otsikon alle ja näkee hänen ajattelussaan myös reseptioestetiikan ennakoivia sekä Taylorin tapaan yhteyttä strukturalismiin. Mielenkiintoisinta ovat kuitenkin teoksen luvut ”Johtopäätös” ja ”Jälkisanat”. Oxfordin yliopiston kirjallisuustieteen professori sanoo, että hänen teoksensa on muistokirjoitus kirjallisuusteorioille: puhdas kirjallisuusteoria on akateeminen myytti! Hän ei halua muotoilla uutta teoriaa, vaan toisenlaisen diskurssin, jossa perinteisten teorioiden käsittelemät objektit eli kirjallisuus asetetaan laajempaan yhteyteen, kokonaiskentälle, jota Michel Foucault on kutsunut diskursiiviseksi käytännöiksi. Tällä ajattelunsa tiellä Eagleton palaa antiikin yhteiskunnasta 1700-luvulle vallinneeseen retoriikkaan, joka tutki tapaa, jolla diskurssit rakentuvat tiettyjen vaikutusten saavuttamiseksi olipa kohteena puhe, kirjoitus, runous, filosofia, kauno- tai historiankirjoitus. Retoriikka käsitti siis yhteiskunnan koko diskursiivisten käytäntöjen kentän: puhetta ja kirjoitusta ei voinut ymmärtää irrallaan niistä sosiaalisista päämääristä ja oloista, joiden osia ne olivat. Retoriikka oli sekä luovaa että tutkivaa toimintaa. Tällaisessa retoriikassa tai diskurssiteoriassa saadaan arvokkaita käsitteitä kaikista perinteisistä teorioista formalismista destruktiivon ja psykoanalyysiin uudenlaisen käytännön palvelukseen. Liberaaliin humanismiin sen yhdistää luottamus diskurssin mahdollisuuksiin inhimillisen elämän muuttamisessa, yhteisten arvojen löytymisessä jakautuneessa ja pirstoutuneessa maailmassamme. Eagleton 1997, 240, 251–254

Luen Eagletonia todennäköisesti heideggerilaisten silmälasien läpi enkä voi olla näkemättä yhteyksiä Heideggerin ajatteluun. Myös Heideggerille kielessä ja runoudessa sen puhtaimpana ilmenemisenä on kyse koko olemisemme ”kentästä”, ja kieli toteutuu nimenomaan puhumisena ja kuulemisena, keskusteluna – diskursina. Myös Heidegger luotti vielä myöhäistuotannossaan, että kokemus (*eine Erfahrung*) kielestä muuttaa meidät. Eagletonia radikaalimmin hän irrottautuu useaan otteeseen kielitieteestä, myöhäistuotannossa myös filosofiasta: kokemus kielestä ei ole metakieltä tutkivaa kielitiedettä eikä psykologiaa, ei metalingvistiikkaa tutkivaa kielifilosofiaa, ei ylipäänsä tietoa (*Kenntnis*). Hän ei aliarvioi ko tutkimuksia, mutta

runossa on ajatus, ilman tiedettä, ilman filosofiaa. Ks. US 159–164. Ks. myös Heidegger 1963, 7–8.

45. US 267.  
 46. VA 125–137.  
 47. US 177–180, 184.  
 48. Mt. 173–174.  
 49. GA 65, 19.  
 50. GA 39, 6.  
 51. Pöggeler 1998, 276.  
 52. US 92.  
 53. GA 65, 12–13, 19. Ks. myös GA 39, 16.  
 54. US 178–179.  
 55. US 173, 184–188.  
 56. GA 39, 41; VA 186–187.  
 57. US 195–196.  
 58. GA 65, 510. Kursivointi Heideggerin.

## Lähteet

- Terry Eagleton, *Kirjallisuusteoria*. Suom. Yrjö Hosiaisuoma ym. Vastapaino, Tampere 1997.  
 Hans-Georg Gadamer, ”Zur Einführung”. Teoksessa Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Reclam, Stuttgart 1978.  
 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe Bd 65. Klostermann, Frankfurt am Main 1989. (lyh. GA 65).  
 Martin Heidegger, ”Der Ister”. *Gesamtausgabe Bd 53*. Klostermann, Frankfurt am Main 1993. (lyh. GA 53).  
 Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Klostermann, Frankfurt am Main 1963. Miika Luoto on suomentanut teoksesta esitelmän ”Hölderlin ja runouden olemus.” *Nuori Voima* 4/1996.  
 Martin Heidegger, *Holzwege*. Klostermann, Frankfurt am Main 1950. (lyh. HW)  
 Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien” und „Der Rhein”*. Gesamtausgabe Bd 39. Klostermann, Frankfurt am Main 1989. (lyh. GA 39).  
 Martin Heidegger, *Kirje ”humanismista” & Maailmankuvan aika*. Suom. Markku Lehtinen. Tutkijaliitto, Helsinki 2000.  
 Martin Heidegger, *Olemisen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000. (lyh. OA)  
 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Niemeyer, Halle 1931.  
 Martin Heidegger, *Taideteoksen alkuperä*. Suom. Hannu Sivenius. Taide, Helsinki 1995.  
 Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*. Neske, Pfullingen 1960. (lyh. US).  
 Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*. Neske, Pfullingen 1985. (lyh. VA)  
 Vesa Jaaksi on suomentanut teoksesta esitelmän ”Tekniikan kysyminen.” *niin & näin* 2/94. Reijo Kupiainen on suomentanut esitelmän ”Olio.” *niin & näin* 4/96.  
 Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Gedichte Text*. Athenäum, Friedberg 1970. Hölderlinin runoja ovat suomentaneet Elina Vaara kokoelmaksi *Vaeltaja* (WSOY, Porvoo 1945), Risto Niemi-Pynttari ja Teivas Oksala teoksessa *Leipä ja viini/Friedrich Hölderlin* (Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä 1996) sekä Markku Paasonen kulttuurilehdessä *Nuori Voima* 4/96.  
 Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*. Oxford University Press. Frome and London 1998.  
 Miika Luoto, *Heidegger ja taiteen arvoitus*. Tutkijaliitto, Helsinki 2002.  
 Kaj Nyman, *Husens språk den byggda tingslighetens och de arkitektoniska intentionernas dialektik*. Atlantis, Art House, Juva 1989.  
 Otto Pöggeler, ”Die kürzeste Bahn’ Heideggers Weg zu Hölderlin”. Teoksessa Peter Trawny (toim.), *”Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet / Der Mensch auf dieser Erde” Heidegger und Hölderlin*. Klostermann, Frankfurt am Main 2000.  
 Otto Pöggeler, ”Heideggerin olemisen topologia”. Suom. Miika Luoto. Teoksessa *Heidegger Ristiriitojen filosofi*. Toim. Arto Haapala. Gaudamus, Helsinki 1998.  
 Taylor, Charles, ”Heidegger, kieli ja ekologia”. Suom. Ukri Pulliainen. Teoksessa *Heidegger Ristiriitojen filosofi*. Toim. Arto Haapala. Gaudamus, Helsinki 1998.

## Filosofian ja ETn ainereali tulee

Kauan odotettu reaaliokokeen uudistuspäätös on tullut. Uusi ainereali järjestetään ensikerran vuoden 2006 ylioppilastutkinnossa. Seuraavista aineista järjestetään oma kokeensa: ortodoksinen uskonto, evankelis-luterilainen uskonto, elämäntutkimustieto, psykologia, filosofia, historia, yhteiskuntaoppi, fysiikka, kemia, biologia, maantiede ja terveystieto.

### Lisää reaaliokoppeja

Kokeet jaetaan kahdelle koepäivälle. Alustavasti suunnitellaan, että ensimmäisenä koepäivänä järjestetään biologian, filosofian, fysiikan, historian sekä psykologian kokeet ja toisena koepäivänä elämäntutkimustiedon, kemian, maantieteen, terveystiedon, uskonnon ja yhteiskuntaopin kokeet. Filosofiaa ja elämäntutkimustietoa kaavailaan siis eri päiville, mikä lienee hyvä, koska tähän mennessä useat ovat keskittyneet vastaamaan molempiin näistä aineista. Toisaalta on muistettava, että myös ainerealin voi nykyisen reaaliokokeen tapaan hajauttaa. Siksi päiväjako ei käytännössä taida olla kovin merkittävä.

Tehtävien määrä tarjoaa kokelaalle riittävästi valinnanvaraa ja on suhteessa kunkin oppiaineen pakollisten ja syventävien kurssien määrään. Tehtäviä ja vastauksia (tehtävien lkm./vastausten lkm.) on alustavasti suunniteltu filosofiasa 10/6 ja elämäntutkimustiedossa 10/6. Tehtävät laaditaan pakollisten ja syventävien kurssien perusteella.

Kunkin reaaliaineen kokeen kokonaisvaatimustaso tulee vastaamaan nykymuotoisen reaaliokokeen vaatimustasoa. Eri tehtävien vaikeus vaihtelee nykyistä enemmän kurssikohtaisista, perusvalmiuksia testaavista kysymyksistä oppiaineen syvälistä hallintaa edellyttäviin tehtäviin. Korkeimpien arvosanojen saamiseksi kokelaan on kyettävä käsittelemään myös vaativia, kypsää ajattelua edellyttäviä tehtäviä. Näin hyviin arvosanoihin yltäviä pisteitä ei voi saada pelkillä perustehtävillä.

Arvostelu säilyy mitä ilmeisimmin entisen kaltaisena. Ensin vastauksia pisteytetään tässä tapauksessa YTL:n ja FETO:n yhteisten ohjeiden mukaisesti ja sitten

lautakunta päättää millä pistemäärällä saa minkäkin arvosanan (kuten kevään 2003 reaalisissa 12 pistellä sai approbaturin).

Ajatuksena on, että kussakin kokeessa voidaan antaa 1–2 erityisen vaativaa 9 pisteen jokeritehtävää, joiden vastauksissa voidaan edellyttää eri oppiaineiden välistä integraatiota tai muiden oppiaineiden näkökulmaa. Filosofiasa ja elämäntutkimustiedossa voisi olla, että oppiainerajat ylittäviä tehtäviä olisi kummassakin kokeessa kaksi, joista toinen olisi jokeri ja toinen tavallinen 6 pisteen tehtävä. Näiden tehtävien aiheet lähtisivät lukion opetussuunnitelman perusteiden aihekokonaisuuksista. (Kaikille yhteisiä aihekokonaisuuksia ovat uudessa opetussuunnitelmassa ”aktiivinen kansalaisuus ja yrittäjyys”, ”hyvinvointi ja turvallisuus”, ”kestävä kehitys”, ”kulttuuri-identiteetti ja kulttuurin tuntemus”, ”teknologia ja yhteiskunta” sekä ”viestintä ja mediaosaaminen”).

### Kevään 2003 filosofian tuloksia

Kokeessa vastattiin 4964 kertaa filosofiaan, mikä on keskimääräistä tasoa. Elämäntutkimustiedossa tuli uusi ennätys lukumäärällä 2952. Tehtäväkohtaisesti vastattiin filosofiasa seuraavasti:

1. Immanuel Kantin (1724–1804) kategorinen imperatiivi etiikassa.

Vastauksia 1536.

2. Esittele filosofisia totuusteorioita ja vertaa niitä toisiinsa.

Vastauksia 558.

3. Karl Popper (1902–1994) syyttää Platonin Valtio-dialogissa esittämää ihannevaltiomallia totalitarismista. Pohdi tällaisen syytöksen oikeutusta.

Vastauksia 573.

4. Tieteellisen tiedon luonne luonnontieteissä ja ihmistieteissä.

Vastauksia 313.

5. Jako-oikeudenmukaisuuteen eli distributiiviseen oikeudenmukaisuuteen yhteiskunnassa liittyy usein priorisointiongelmia. Esimerkiksi paikkakunnalla on tarve urheilukentän katsomon kattamiseen samaan aikaan kun vanhustenhoito kärsii rahapulasta. Voiko perustellusti sanoa, että rahat on ensin suunnattava vanhustenhoitoon? Pohdi tällaisia ongelmia jonkin filosofisen oikeudenmukaisuusnäkökuvan mukaisesti.

Vastauksia 429.

+6. ”Rikosoikeudellisessa ajattelussa on kuitenkin viime aikoina otettu vakavasti esille kysymys, onko rikoksen ja rangaistuksen perinteinen kytkentä aiheellis-

ta ja onko eettisesti hyväksyttävää valtion toimenpitein tahallisesti aiheuttaa kärsimystä.” (Kaarlo Helasvuo kirjassa Humanistin maailmanetiikka 1997) Millaisin perustein rangaistuksia voidaan pitää oikeutettuina? Jos rangaistuksia ei voida oikeuttaa, mitä asetettaisiin niiden tilalle?

Vastauksia 1555.

### Parhaat filosofian ylioppilastutkukset

niin & näin-lehti sekä Filosofian ja elämäntutkimustiedon opettajat (Feto ry) palkitsivat kevään 2003 parhaina filosofian ylioppilastutkijoina Heidi Elmgrenin ja Maija Kuusiston Porin Suomalaisen yhteislyseon lukiosta sekä parhaana elämäntutkimustiedon vastaajana Anna Fältnin Lapinlahden lukiosta. Parhaat onnittelut abiturienteille ja heidän opettajilleen!

## Palkittujen filosofian reaaliokokelaiden esimerkkivastauksia

### IV/4: Tieteellisen tiedon luonne luonnontieteissä ja ihmistieteissä.

Sekä ihmis- että luonnontieteet ovat havaintoevidenssillä operoivia tieteitä, toisin kuin nk. formaaliset tieteet, matematiikka ja logiikka. Ihmis- ja luonnontieteissä havaintoihin ja tietoon kuitenkin suhtaudutaan eri tasoilla.

Luonnontieteissä, kuten kemiassa, fysiikassa ja biologiassa pyritään tarkkaan ja varmaan, eksaktiin tietoon. Pyritään hahmottamaan luonnonlakeja ja kausaalisuhteita eli syitä ja seurauksia. Totuutta lähestytään raja-arvona, jota saavutetaan vähitellen, muttei välttämättä koskaan aivan täysin.

Ihmistieteissä, kuten historiassa ja psykologiassa taasen pyritään ymmärtämään tutkimuskohdetta (menneitä tapahtumia, ihmistä, jne.), jolla on (?) sinällään merkitys. Sitä tutkitaan omassa viitekehyksessään, kontekstissaan – mitä esimerkik-

si teksti kertoo kirjoittajastaan ja ajastaan. Tulkinta tällä hermeneuttisella menetelmällä ei oikeastaan pääty koskaan, vaan yhden tulkinnan jälkeen sama teksti luetaan tässä tulkinnan viitekehyksessä, jolloin ehkä huomataan uusia asioita ja täytyy tehdä uusi tulkinta jne. Syntyy hermeneuttinen kehä. Absoluuttista lopullista totuutta ei varsinaisesti saavuteta.

Hermeneuttinen tulkintatapa on kuitenkin yhtä tarpeellinen kuin kausaaliselittämisen malli; ihmisen käyttäytymistä eivät ohjaa pelkästään ulkoiset ärsykkeet eivätkä luonnonlait selitä sitä. Ihmisellä on intentioita, aikomuksia, jotka aiheuttavat vaikkapa käden kurottautumisen ylälaattikkoon. Kausaalisuhteet eivät kuitenkaan riitä selittämään syytä tähän, mutta hermeneuttisella menetelmällä selviää, että kurottaja haluaa laatikosta jotakin ja toimii halunsa mukaisesti.

Kumpikin selitysmalli, luonnontieteiden kausaalinen ja ihmistieteiden nk. teleologinen (telos=päämäärä), ovat omissa tieteissään ainakin tällä hetkellä korvaamattomia. Tiedon luonne on ehkä erilainen, mutta se ei vähennä sen arvoa. (pist. 6/6)

*Heidi Elmgren*

**IV/+6: ”Rikosoikeudellisessa ajattelussa on kuitenkin viime aikoina otettu vakavasti esille kysymys, onko rikoksen ja rangaistuksen perinteinen kytkentä aiheellista ja onko eettisesti hyväksyttävää valtion toimenpitein tahallisesti aiheuttaa kärsimystä.” (Kaarlo Helasvuo kirjassa Humanistin maailmanetiikka 1997) Millaisin perustein rangaistuksia voidaan pitää oikeutettuina? Jos rangaistuksia ei voida oikeuttaa, mitä asetettaisiin niiden tilalle?**

Eri yhteiskuntasopimusteoreetikkojen mukaan yhteiskunnat oikeutetaan eri syistä. Hobbesin mukaan luonnontilassa vallitsisi kaikkien sota kaikkia vastaan ihmisten yrittäessä puolustaa olemassa oloaan, josta syystä on luotava yhteiskunta lopettamaan tämä sota. Locke taas oli sitä mieltä, että ihmisen perusoikeuksia ovat mm. vapaus, tasa-arvo ja omistusoikeus ja vaikka luonnontilassa pääsääntöisesti vallitseekin rauha, on yhteiskunta luotu takaamaan kaikille nämä oikeudet. Rousseau oli sitä mieltä, että nykyaikainen sivistys on tärvellyt ihmisen, luonnontilassa ihminen vaelteli luonnossa ja oli vapaa ja onnellinen. Paluuta entiseen ei kuitenkaan ole ja yhteiskunta on muodostettava yleis-

sen järjestyksen ylläpitämiseksi ns. yleis-tahdon mukaisesti kaikkien parhaaksi.

Edellisessä kappaleessa esittelin ehkä ”tärkeimmät” teorit, joilla on oikeutettu yhteiskunnan muodostumista. Nykyaikana valloillaan oleva käsitys yhteiskunnasta on eräänlainen yhdistelmä Locken ja Rousseauin ajatuksia. Locken yhteiskunnassa korostuu nk. negatiivinen vapaus; vapaus kaikista pakoista ja rajoituksista. Liberalistit, Locken perilliset, ovat sitä mieltä, ettei yksilön vapautta saa rajoittaa enempää kuin se on tarpeellista sen takaimiseksi, etteivät ihmiset rajoita toistensa vapauksia. Rousseau taas korosti nk. positiivista vapautta, vapautta johonkin esim. oikeutta toimia politiikassa. Rousseau yleis-tahdon tulkkeina toimivat Suomessa tavallaan hallitus ja eduskunta.

Nyt kun edellisissä kappaleissa on saatu yhteiskunta perusteltua, on aika siirtyä tarkastelemaan kysymyksen varsinaista ongelmaa: mitä tehdä, kun joku rikkoo yhteiskunnan pelisääntöjä vastaan? Kaarlo Helasvuo pohtii kirjassa Humanistin maailmanetiikka, onko rikoksen ja rangaistuksen perinteinen kytkentä aiheellista ja eettisesti hyväksyttävää. Mielestäni sopimuksen rikkomisesta pitää seurata rangaistus. Tai ennemminkin kuin rangaistuksena tekijälle, ajattelen asiaa muiden ihmisten suojelemisena ja sehän yhteiskuntasopimuksen alkuperäinen tarkoitus onkin; suojella ihmisiä toisiltaan. Ilman tätä oikeutta ja jopa velvollisuutta on yhteiskunta hyödytön. Helasvuo kysyy, onko valtion eettisesti hyväksyttävää toimenpiteillään tahallisesti aiheuttaa kärsimystä. Ei tietenkään ole, mutta valtion velvollisuus on suojella kansalaisiaan, eikä se onnistu muutoin kuin eristämällä yhteiskunnasta ne, jotka eivät käyttäydy sopimusten mukaisesti. Tämän tehdessään valtion tietenkin tulee välttää ”tarpeetonta kärsimyksen tuottamista”, joka tietysti sinällään jo herättää uuden filosofisen kysymyksen siitä, mikä kärsimys on kohtuullista ja mikä tarpeetonta. Toisaalta valtiolla ei mielestäni ole myöskään velvollisuutta ylläpitää rangaistuille enempää kuin kohtuullisia elinolosuhteita, onhan rikoksen tekeminen jokaisen oma valinta.

Jos rangaistuksia ei voitaisi oikeuttaa, olisi seurauksena anarkia. Minä haluan uskoa, että ihminen on perusluonteeltaan hyvä, mutta aina löytyy poikkeuksia. Mikäli ihmiset saisivat tehdä tahtonsa mukaan pelkäämättä minkäänlaisia seuraamuksia, olen taipuvainen uskomaan Hobbesia: ihmiset joko sotisivat kaikki toisiaan vastaan tai sitten sotisivat keskenään. Ih-

minen tarvitsee yhteiskuntaa järjestyksen säilyttämiseen ja oman turvallisuutensa vuoksi, mistä vastineena hänen täytyy luovuttaa osa päätäntävällästään, myös itseensä, yhteiskunnalle.

Aina on tietysti aiheellista keskustella siitä millaisia rangaistusten pitäisi olla. Kuidutustuomio on onneksi poistunut ainakin länsimailman laeista jo kauan sitten ja kuolemantuomiostakin käydään tiukkaa kädenvääntöä. Mielestäni kukaan ei ole niin arvokas, että voisi riistää toiselta hengen, edes jos toinen on murhaaja. Mutta kyllä sellainen ihminen, joka on muille vaarallinen, on eristettävä yhteiskunnasta. Talousrikolliset voitaisiin laittaa pakkotyöhön korvaamaan aiheuttamia vahinkoja ainakin niin paljon kuin elin-aikanaan ehtivät jne. Rangaistusten laadimisessa voitaisiin käyttää nykyistä paljon enemmän luovuutta ja mieltä niiden taroituksenmukaisuutta ja vaikutuksia, mukaan lukien esim. vankiloiden usein huono vaikutus ihmisiin.

Rangaistukset ovat monimutkainen vyyhti, mutta en myöskään pysty kuvittelemaan yhteiskuntaa ilman niitä. Oikeudet ilman velvollisuuksia ovat tyhjiä, samoin säännöt ilman niiden rikkomisesta seuraavia rangaistuksia. Valitettavasti ihminen ei ole ja tuskin koskaan tulee olemaan eettisesti kyllin kehittynyt toimiakseen oikein ilman pelkoa väärin tekemisestä seuraavista rangaistuksista.

(pist. 9/9)

*Maija Kuusisto*

## **Toinen maailmanlaajuinen filosofian päivä syksyllä**

UNESCOn kansainvälinen filosofian päivä järjestetään nyt toista kertaa 20.11.2003. Suomessa päivää vietetään useiden tapahtumien merkeissä:

- Kysykää filosofilta-tapahtuma (ks. *niin & näin* 1/03)
- Esseekilpailu ja voittajien palkitseminen
- Immanuel Kant-biljarditurnaus Helsingissä
- 21.-22.11. filosofian opetuksen symposio Tallinnassa

Tarkemmat tiedot osoitteessa:  
[www.unescokoulu.fi](http://www.unescokoulu.fi)



## Voiko kuvia lukea?

Janne Seppänen, *Katseen voima. Kobti visuaalista lukutaitoa. 2. painos. Vastapaino, Tampere 2002. 249 s.*

Janne Seppänen, *Valokuvaa ei ole. Musta taide. Suomen valokuvataiteen museo, Helsinki 2001. 240 s.*

Janne Seppäsen punnittu ja erinomaisesti kirjoitettu teos *Katseen voima* on alansa suomalainen merkkiteos. Seppänen käsittelee siinä monipuolisesti visuaalisuuteen liittyviä ilmiöitä ja näkyvyyttä koskevia erilaisia tutkimusotteita ja -suuntauksia. Kirjan keskeinen käsite on visuaalinen järjestys: näemme asioita ja kuvia osina laajempia kulttuurisia kokonaisuuksia, jotka muovaavat olennaisesti niin näkemistä kuin näkyvää. Kirjan tavoite on luoda käsitteellisiä edellytyksiä visuaalisen lukutaidon kehittymiselle, edistää kykyä hahmottaa ja jäsentää kulttuurisia kokonaisuuksia, näkemistä ja nähtyä muovaavia kulttuurisia järjestyksiä. Epäilemättä kirja täyttää tehtävänsä hyvin, sillä se on jo vakiinnuttanut asemansa visuaalista kulttuurista koskevan tutkimuksen perusoppikirjana.

Ensimmäisessä pääluvussa Seppänen selvittää visuaalisen järjestyksen käsitettä ja ulottuvuuksia. Visuaaliset järjestykset ovat normatiivisia rakenteita, jotka antavat merkityksiä nähdylle ja ohjaavat katsomista. Niin fyysisen esineistön näkyvyys kuin näkeminen ja näkyminen sosiaalisen vuorovaikutuksen eri näytämöillä ovat kulttuurisesti järjestyneitä. Visuaaliset järjestykset ovat samalla vallan rakenteita, joissa yksilöt ja kollektiivit tuottavat ja käsittelevät identiteettien aspekteja. Luvun huomiot Platonin filosofia visuaalisuudesta, Debordin speaktaakkelin kritiikistä samoin kuin Baudrillardin simulaation teoriasta ovat oivaltavia. Seppänen korostaa sitä, miten vaikeaa visuaalisiin järjestyksiin on vaikuttaa, miten monitahoisia, hankalasti paikannettavia ja sopeutuvia järjestyksiä ne itse asiassa ovat.

Kirjan toisessa pääluvussa Seppänen selvittää mitä on katsominen ja näkeminen. Hän etenee hyvin nopeasti näkemisen fysiologiasta ja psykologias-ta sosiologiaan, semiotiikkaan ja psykoana-

lyysiin. Seppänen korostaa sitä, että visuaalisuus poikkeaa muiden aistien välittämästä havaitsemisesta siinä miten näkeminen ja sen oppiminen on kietoutunut kieleen ja kielen oppimiseen. Tästä seuraa hänen mukaansa, että näkemisen tavat vaihtelevat muita havaitsemisen muotoja ja paljon enemmän kulttuurista toiseen. ”Katsominen ei ole ohimenevä tapahtuma, se on koko ajan jatkuva ja muokautuva prosessi, jossa aiemman mielikuvat, kulttuurinen kokemus ja vuorovaikutus lomittuvat toisiinsa”, Seppänen kiteyttää. Katsominen on samalla osallistumista vastavuoroisiin katseisiin, itsen sitomista toisiin, Seppänen pohtii kiinnostavasti Simmeliä seurailleen. Katsominen ja näkeminen sisältävät hyvin paljon viestintää, joka on vain osittain tietoista ja verbaalista. Seppänen selvittää kiintoisesti Sartren samoin kuin Lacanin fenomenologisia ja psykoanalyttisiä ajatuskulttuureja näkemiseen ja näkymiseen kuuluvista tiedostamattomista järjestyksistä.

Kirjan kolmannessa pääluvussa Seppänen tarkastelee kuvallisuutta osana visuaalisia järjestyksiä ja pohtii lähemmin kuvallista lukutaitoa. Alan tutkijat erottavat useita ”lukutaidon” lajeja, jotka kehittyvät lapsella eri vaiheissa: näkymiseen liittyvä nonverbaali representaatio, verbaalinen kommunikaatio, kommunikaatio representaatioilla, kirjallinen lukutaito. Vaikka kulttuurit muuttuvat yhä visuaalisemmiksi ja vähemmän kirjalliseksi, visuaalisen lukutaidon opetus ja oppiminen on pahasti retuperällä kirjalliseen lukutaitoon verraten, Seppänen esittää. Tämä pätee erityisesti kuviin, joiden valta ihmisten mielissä ja vuorovaikutuksessa on niin katkettua juuri sen vuoksi, että kuvia ei osata lukea. Kuvien digitaalinen käsittely ja niiden siirtely tietokoneilla ja puhelimilla näyttää mullistavat kuvallisen ja ei-kuvallisen rajaa entisestään.

### Mitä kuvallisuus on?

Haluan lyhyesti kommentoida *Katseen voimaa* samoin kuin Seppäsen tähän läheisesti liittyvää artikkeliväitöskirjaa *Valokuvaa ei ole* yhden, mielestäni keskeisen kysymyksen kannalta. Kysymys kuuluu: Mitä oikeastaan on kuvien kuvallisuus ja tämän kuvallisuuden näkeminen? Seppänen ei mielestäni aseta tätä kysymystä kyllin painokkaasti, koska hän ajattelee,

että kuvien katsominen ja havaitseminen ei mitenkään olennaisesti poikkea muiden kohteiden katsomisesta ja näkemisestä. ”(...) koko kuvallisen ja ei-kuvallisen havainnon välinen erottelu on pulmallista, koska visuaalisessa aistimuksessa havainnoimme aina kuvaa. Verkkokalvolle piiryy kaksi kuvaa, joista aivot prosessoivat yhden kokonaisen, binokulaarisen kuva”, hän kirjoittaa (175). Saman ajatuksen hän toistaa useampaan kertaan: ”Painotan (...) sitä, että erottelu kuvallisen ja ei-kuvallisen havainnon välillä on anallyttinen. Kaikki visuaaliset havainnot ovat kuvallisia, koska silmän verkkokalvon pohjaan piiryy kuva” (149).

On paikallaan kysyä, käyttäkö Seppänen sanaa ”kuva” johdonmukaisesti vai useammassa kokolailla täysin eri merkityksessä. Onko verkkokalvolle piirytävä ”kuva” kuva lainkaan samassa mielessä kuin Seppäsen pohdiskelema Public Enemy -juliste tai vaikkapa oma kuva peilissä? Eikö jälkimmäisten kuvien katsomiseen sisälly jotakin sellaista kuvallisuutta, joka erottaa se aistijäljestä verkkokalvolla ja myös kohteiden, esimerkiksi kadulla kiitävien autojen tai tien varrella olevien puiden havainnoista? Seppäsen ajatustavan mukaan mitään olennaisia tai olemuksellisia eroja ei ole. Voimme puhua kuvista enemmän tai vähemmän metaforisesti, mutta yhtä kaikki ne ovat kuvia. Oma käsitykseni on, että olennaisia eroja on ja että näiden erojen häivyttämien hämärtää ajatuskulttuuria visuaalisesta järjestyksestä siltä osin kuin kyse on kuvien havaitsemisesta.

Seppänen näyttää pitävän selviönä, että kuvat ovat tietynlaisia merkkejä, jotka omilla tavoillaan representoivat jotakin. Keskeisiä kuvien erityispiirteitä ovat indeksisyys ja ikonisuus. Toisin kuin verbaaliset merkit, kuva kertoo kohteestaan suoraan, kausaalisesti, kuten savu tulesta. Kuva myös muistuttaa kohdettaan, toisin kuin sanat ja lauseet. Kuvan metaforisuus on epälineaarista verbaalikielen verraten jne. Niin kiintoisia kuin Seppäsen kuvien semiotiikkaa koskevat huomiot ovatkin, ne eivät kuitenkaan riitä kuvallisen representaation erityispiirteiden hahmottamiseksi. Niihin voitaisiin esimerkiksi Nelson Goodmanin töiden pohjalta lisätä muita semioottisia ominaisuuksia, kuten tiheys ja täyteys, mutta sittenkään emme saisi täyttä kuvaa siitä, mikä erottaa kuvat puheesta ja kirjoituksesta.

Ennen kuvien merkkitasoa – joka

niillä luonnollisesti on ja johon Seppäsen analysoimat visuaaliset järjestykset valtaosin ilmeisesti kiinnittyvät – olisi syytä kysyä, mitä kuvien havaitsemisen on erotuksena niiden kohteiden havaitsemisesta, jotka eivät ole kuvia. Mikä erottaa auton kuvan katsomisen auton katsomisesta? Tällä kuvien havaitsemisen fenomenologisella tasolla ei ole mielestäni ole lainkaan itsestään selvää, että on paikallaan puhua kuvien lukemisesta. Pikemminkin näyttää siltä, että kuvien katsominen on sittenkin lähökohdiltaan hyvin erilainen tapahtuma kuin tekstin lukeminen ja että juuri nämä erot auttavat ymmärtämään kuvien erikoislaatuista voimaa ja keskeistä asemaa kulttuurisen ympäristön visuaalisissa järjestyksissä.

Seppäsellä on teoksessaan useita kiinnostavia ajatuskuluja, jotka viittaavat tähän suuntaan mutta eivät sovi yhteen hänen semioottisen kehikkonsa ja sen näkemyksen kanssa, että kaikki havaitseminen kun kuvallista. Hän itsekin toteaa, että lukemisen ja lukutaidon käsitteet ovat metaforisoituneet yhä enemmän kun on alettu puhua kuvien lukemisesta ja visuaalisesta lukutaidosta. Ikävä kyllä hän ei lähemmin pohdi näiden metaforien luonnetta, oikeutusta ja rajoja. Seppänen toteaa myös kirjansa käsittelevän subjektia, joka on ruumiillinen, aistillinen, tunteva, uneksiva, vain osittain mieltä liikkeitä tietoinen. Hän selostaa oivaltavasti Sartren ja Lacanin fenomenologisia ja psykoanalyttisiä katseen analyysejä, joiden tematisoiman subjektin hän kuitenkin mielestäni kadottaa kirjoittaessaan kuvista ja niiden lukemisesta. Samaten Seppänen selvittää asiantuntevasti Baudrillardin näkemyksiä simulaatiosta kuvallisuuden voimistumisena ja itsenäistymisenä kuvien ulkopuolisista referenteistä. Kuvat viittaavat yhä enemmän toisiin kuviin ja kuvallisuuteen ylipäätään, ja sikäli kuin ne kertovat kuvien ulkopuolisesta todellisuudesta tai peittävät sitä tai sen poissaoloa ne tekevät sitä kuvallisuuden ehdoin, simulaation toiminnasta käsin.

Tämä on yksi niistä kohdista, joissa Seppänen on mielestäni lähellä kohdallista näkemystä kuvallisen ja ei-kuvallisen havainnon eroista. ”Tämä ei ole piippu”. Kun katsomme piipun kuvaa, emme katso yksittäistä piippua emmekä piipun käsitteen esitystä. Katsomme piipun kuvaa, jonka hahmottaminen kuvaksi edellyttää ainakin tätä kaksinker-

taista negaatiota. Magritten allekirjoittama lause toteaa lakonisesti tämän vaikean asian ja samalla se tuo esiin kuvan ja verbaalisen kielen eroja.

Kun katsomme kuvia, katsomme kuvallisia asiantiloja – jotakin joka näyttää olevan ontologisesti suhteellisen itsenäistä sekä yksilöolioihin että käsitteellisiin merkityksiin nähden. Kuviin voidaan kyllä koodata mitä erilaisimpia merkityksiä – mistä Seppänen kirjoittaa hyvin oivaltavasti – mutta kuvista löytyvät merkitykset näyttävät olevan myös selvästi itsenäisempiä kuvien tekijöiden intentioihin nähden kuin ovat verbaalisten esitysten merkitykset. Kuvien kuvallisuus ja verbaaliset merkitysrakenteet kietoutuvat kulttuurin visuaalisissa järjestyksissä jatkuvasti toisiinsa, kommentoivat eri tavoin toisiaan, mutta tästä huolimatta kuvien tapa kantaa merkityksiä on erilainen kuin puheen tai kirjoituksen.

Kuvien kuvallisuus vetoaa meissä mielen, aistillisuuden ja ruumiillisuuden kerrostumiin, jotka ovat vain osittain tietoisia ja selkeän intentionaalisuuden piirissä. Seppäsellä on näistä kerrostumista yhtä ja toista kiinnostavaa sanottavaa, mutta kokonaisuus katoaa häneltä sittenkin kuvien osalta näkyvistä koska hän ei tunnista ”kuvallista differenssiä”. Seppäsen näkemys, että kaikki näköhavainnot ovat kuvallisia koska silmän verkkokalvolle piirtyy kuva, on periaatteessa sama kuin Descartesilla, jonka mukaan silmä on eräänlainen *camera obscura*. Tunnetusti Locke hahmotti koko ihmismielen saman mallin mukaan representoivaksi apparaatiksi. Näiden metaforien hedelmällisyydestä voidaan tietenkin olla montaa mieltä. Tosiasia joka tapauksessa lienee, että fenomenologiset ja psykoanalyttiset pyrkimykset muodostaa näkemystä kuvien katsomisen ja havaitsemisen erityislaadusta ovat säännönmukaisesti olleet myös yrityksiä irtautua modernin representationalismin otteesta.

### Diskurssin rajat

Luen Seppäsen väitöskirjan otsikon *Valokuvaa ei ole* sanovan, että valokuva itse asiassa tyhjenee niihin erilaisiin kulttuurisiin käytäntöihin ja diskurssihin, joiden piirissä valokuvia tehdään ja katsotaan. Teos on erinomaisen kiinnostava esitys valokuvan tutkimuksen perinteistä ja niitä koskevista nykykeskus-

teluista. Teos sisältää myös oivaltavia ja valaisevia kuva-analyysejä, joissa Seppänen demonstroi miten esimerkiksi luontoa koskevat diskurssit representoivat lehtikuvissa. En halua kommentoida teosta tässä yhteydessä muuten kuin väittämällä poleemisesti, että kyllä valokuva yhä edelleen on jonakin sellaisena kuvallisuuden kantajana, joka usein vetoaa katsojaansa aistillisuuden, kuvittelukykyyn, intuition ja tunteiden tasoilla sillä tavoin yksilöllisesti, identiteetin syvärakenteita koskettaen, ettei mikään visuaalisen järjestyksen purkutyö tavoita tätä likimainkaan kokonaan.

Kuvien digitaalinen käsittelykään ei välttämättä sammuta niiden kuvallista lumoa. Vaikka kuvissa näkyvien kohteiden ulkoasua ja näkymisen tapoja voidaan muovata mielin määrin, ero kuvan ja ei-kuvan välillä tuskin sitenkään katoaa. Kuvien ja niiden katsomisen funktiot kyllä muuttuvat; ne eivät voi enää samassa mielessä esittää ei-kuvallisia kohteita. Ehkä kuvat vetoavat nyt enemmän ja suuremmin katsojien kuvittelukykyyn, tuoden näkyville uudenlaisia esittämisen, näkemisen, kuvittelun, tuntemisen tapoja ja niiden yhdistelmiä, sen sijaan että ne esittäisivät jotakin ei-kuvallista. Vaikea sanoa.

Edellä lyhyesti ja poleemisesti muotoillusta ajatustavastani seuraa, että kuvat ja niiden kuvallisuus eivät kokemuksellisesti ole sittenkään niin täysin kulttuurisesti relatiivisia kuin Seppäsen diskurssianalyytit antavat ymmärtää. Kuvien havaitsemisessa – ja havaitsemisessa ylipäätään – on myös tasoja, jotka eivät ole yhtä alttiita visuaalisten järjestysten muutoksille kuin toiset tasot. Tämänkään näkemyksen kunnollinen perustelu ei ole mahdollista tässä yhteydessä.

*Jussi Kotkavirta*

## Geenipuhetta kartoittamassa

Juha Räikkä & Kaija Rossi,  
*Geenit ja etiikka: Kysymyksiä uuden geeniteknologian arvoista.* WSOY, Helsinki 2002. 115 s.

Barbara Katz Rothman, *Ei yksin geneistä; Matkaopas rodun, normaaliuden ja sikiämisen genomiikkaan.* Suomen-tanut Olli Haapala. Vastapaino, Tampere 2003. 310 s.

Puhe geneistä on epäilemättä ajankoh-taista. Ihmisen genomien kartoitus on saatu hiljattain valmiiksi. Geenitekno-logiset sovellukset nostavat esiin sekä yhteiskunnallisia, filosofisia että antropologia ongelmakenttiä. Akuuteimmat ongelmat ovat luonteeltaan juridisia. Suhteellisen lyhyessä ajassa on pystyttävä määrittelemään, mitkä geenitekno-logian sovellutukset tulisi sallia ja mitkä ei. Elintarvikkeiden tuotanto? Populaatioiden geenirekisterit? Sikiöseulonta?

Pidemmällä aikavälillä on tarkistet-tava myös ihmisyyden metaforiikkaa. Tieteellisen reduktionismin ja osin arki-puheenkin tasolla persoona on muutta-massa hyvää vauhtia kaksoiskiarteeseen: älykkyyden geenit, rikollisuuden geenit, seksuaalisen orientaation geenit. Uuden teknologian esiin nostamat kysymykset ihmisyydestä, luonnollisuudesta ja oi-keudenmukaisuudesta vaativat kipeästi tuoretta käsittelyä. Nopeimmilla on aito mahdollisuus olla määrittelemässä kieltä ja ongelmanasetteluja, joilla kysy-myksiin tullaan tekemään vastausyrityk-siä. Tähän saumaan iskevät omalla taval-laan Juha Räikän ja Kaija Rossin *Geenit ja etiikka*, sekä Barbara Katz Rothmanin *Ei yksin geneistä*.

### Inventaario ongelmista

Räikän & Rossin *Geenit ja etiikka* lä-hestyy geeniteknologian problematiikkaa jokseenkin käytännöllisesti. Räikkä & Rossi listaavat kohta kohdalta geeni-teknologian synnyttämiä kysymyksiä, joihin yhteiskunnan on enemmän tai myöhemmin kyettävä vastaamaan. Te-os jakautuu kolmeen pääkappaleeseen.

Ensimmäisen pääkappaleen keskiössä on geenien ja arvojen suhde ihmiseen, toisessa huomio kiinnittyy eläimiin ja kolmannessa ympäristöön. Jo teoksen alaotsikko sekä sen sisällysluettelo paljas-tavat teoksen kirjoitusstrategian. Pääkap-paleita lukuunottamatta otsikot ovat ky-symysmuotoisia. Teksti pyrkii etsimään mahdollisia argumentteja jaksojen ot-sikoiden asettamiin kysymyksiin, ku-ten vaikkapa siihen, tulisiko genetiikan käyttö hyväksyä elintarviketuotannossa tai tulisiko muuntogeenisten tuotanto-eläinten käyttäminen kieltää.

*Geenit ja etiikka* –teoksen julkilau-suttu intentio on tuoda esille erilaisia näkökulmia geeniteknologian synnyt-tämiin konkreettisiin kysymyksiin ja toimia tällä tavoin yhteiskunnallisen keskustelun pohjana. Ajankohtaisten poliittisten kysymysten kartoittajana *Geenit ja etiikka* ajaakin asiansa hyvin. Vain hieman yli satasivuinen kirjanen kykenee jopa yllättämään maallikkotie-dot omaavan lukijansa geeniteknologi-aan liittyvän ongelmakentän laajuudella. Argumentaation tapa on johdonmukai-sen deskriptiivinen. Ongelmat esitetään faktisina poliittis-moraalisina ongelmi-na, joihin esitetään faktisia lähestymita-poja ja vastausvaihtoehtoja alleviivamat-ta kuitenkin sitä oikeaa.

Julkilausuttuja intentioitaan pidem-mälle *Geenit ja etiikka* ei juurikaan mene. Teoksen lyhyden ja aiheen laajuuden vuoksi ongelmien käsittely jää lyhy-eksi, paikoittain jopa fragmentaariseksi alustukseksi jatkokeskustelulle. Kovin syvälle menevää filosofista taustaa gee-nien problematiikkaan ei esitetä. Viit-taukset eettisten teorioiden traditioon loistavat poissaolollaan. Seikka tuntuu hieman omituiselta kirjassa, jonka ot-sikko on niinkin tyhjentyvä kuin gee-nit ja etiikka. Poissa ovat pitkälti myös pohdinnat, joissa arviotaisiin geenipu-heen vaikutusta siihen, millaisena inhi-millinen olemassaolo ylipäätään näyt-täytyy. Teoksessa suhtautuminen genei-hin on ennenkaikkea poliittinen, ei filo-sofis-antropologinen ongelma. Sääntöjä vahvistavia poikkeuksia kuitenkin löy-tyy, kuten kohta, jossa geenitekniiikan luonnottomuutta problematisoidaan kiintoisesti kysymällä, millä tavalla juuri geenien manipulaatio on sen luonnolli-sempää tai luonnottomamapää kuin mi-kään muukaan ihmisen toiminta (riip-puen siitä, nähdäänkö ihmisen toiminta ylipäätään luonnollisena vai jollakin ta-

valla luonnon vastaisena). Puhtaammin filosofinen kehittäminen on myös alkioiden käyttöä ja niiden potentiaalista ihmi-syyttä kysyvä ongelmanasettelu. Edellä-mainitun kaltaiset kehittyvät jäävät kui-tenkin suhteellisen lyhyiksi ekskursion-iksi jääden teoksen yleisilmettä leimaavan nopeatempoisuuden jalkoihin.

*Geenit ja etiikka* -teoksen pragmaat-tinen pohjavire näkyy sen argumentaati-ossa läpi teoksen. Erityisen silmiinpistä-vä on tapa, jolla Räikkä & Rossi kytke-vät geneihin liittyviä eettisiä ongelmia faktisiin yhteiskunnallisiin tapahtuma-kulkuihin. Teos esittää esimerkiksi, että yhtenä syynä laillistaa kloonauksen voidaan nähdä se, että kloonauksen tullaan joka tapauksessa harrastamaan ja että laillista toimintaa on helpompi valvoa kuin lai-tonta. Argumentti on epäilemättä rele-vantti faktisen poliittisen päätöksenteon kannalta. Vaikka kysymyksessä onkin vain yksi mahdollinen argumentti eikä kirjoittajien oma näkemys, voidaan oi-keutetusti kuitenkin kysyä, tuoko tällai-nen faktoihin vetoaminen mitään uutta keskusteluun, jonka ensisijainen tarkoi-tus on selkeyttää sitä, onko kloonaa-minen moraalisesti oikein. Räikkä & Rossi kytkevät edelleen geenien eettistä prob-lematiikkaa talouden globaaleihin ra-kenteisiin. Kyse tuntuisi tässäkin olevan jo hieman toisesta keskustelusta, vaikka asiat kiistämättä jollakin pinnallaan toi-siaan koskettavatkin.

*Geenit ja etiikka* pyrkii olemaan käy-dyn keskustelun yhteenveto ja uuden avaus ennemmin kuin osa tuota keskus-telua. Tästä johtuunee tekstin lievä itse-riittoisuus, joka näkyy jo tekstiviittaust-en täydellisenä puuttumisena, vaikka-kin kirjallisuusluettelon perusteella tekijät tuntuvat olevan vahvasti sisällä ai-hetta koskevassa yhteiskuntatieteellisessä diskurssissa.

Toisaalta teos ansioituu juuri sillä, että se on vahvasti kiinni ajankohtai-sessa yhteiskunnallisessa tilanteessa, ta-pahtuipa tämä sitten vaikka tietyn filo-sofisen pietetin ja loppuun asti vietyjen persoonallisten argumenttien kustan-nuksella. Eräänlaisena pikaorientaationa geenitutkimuksen synnyttämään yhteis-kunnalliseen problematiikkaan *Geenit ja etiikka* toimii oikein hyvin. Kovin syväl-le menevää filosofista ongelmanasettelua siitä on kuitenkin turha etsiä. Toivoa so-pii, että teos ei jää pelkäksi tyhjäksi poh-justukseksi, vaan että keskustelu todel-lakin jatkuu. Onneksi geeniteknologian

juridiikalle asettama pakkotilanne on tekijöiden puolella.

## Ja sitten leipomaan

Barbara Katz Rothmanin *Ei yksin geeneistä* esittää Räikän & Rossin arvoneutraaliin ongelmankartoitukseen verrattuna huomattavasti väkevemmän normatiivisen puheenvuoron. Rothmanin teos asettuu vastustamaan geenitutkimuksen synnyttämää biologista reduktionismia sekä ajatusta geeneistä populaatioiden yhteiskunnallisen käyttäytymisen ja yksilön persoonallisuuden determinoijina. Räikän & Rossin *Geenit ja etiikka* –kirjasta sivumäärältään huomattavasti laajempi teos asettaa tarkastelun keskiöön suppeamman valikoiman ilmiöitä. Rothmanin teoksen pääkappaleet käsittelevät rodun käsitteen, sairauden ja normaaliuden sekä sikiämisen problematiikkaa. Aineistonsa avulla ammattisosiologi Rothman rakentaa läpi teoksen laajempaa argumenttia geenitutkimuksen vaikutuksesta moderniin ihmiskuvaan.

*Ei yksin geeneistä* tekee juuri sen, mitä yhteiskuntatieteilijän olettaisikin tekevän. Rothman puolustaa sosiaalisen todellisuuden ja historian merkitystä yksilön elämälle. Tämä ei kuitenkaan vähennä teoksen arvoa tai sen mielenkiintoisuutta. Objektiviivisena ja arvoneutraalina itsensä mielellään esittävä geenitutkimusta koskeva luonnontieteellinen puhe suorastaan vaatii rinnalleen kritiikkiä, joka paljastaa sen sisäänrakennetut ontologiset ja normatiiviset oletukset.

Rothmanin kritiikki on pitkälti juuri (pseudo)luonnontieteellisen ontologian kritiikkiä. Rothman kritisoi avoimesti tapaa, jolla puhe geeneistä on käännetty teknis-tieteelliseksi diskurssiksi. Rothman ei lopeta edes tähän. Hänen mukaansa myös genomiprojektin kartoituksen määrittelyminen reduktionismiksi ajaa jo itsessään eräällä tavalla reduktionismin asiaa, koska se sisältää ajatuksen, että elämä voidaan jollakin tavalla todellakin nähdä geenien tuotteenä. Tämä yksittäinen argumentti on arveluttava, koska epäselväksi jää, millä tavalla reduktionismia olisi sitten kritisoitava, jottei tulisi ajautuneeksi vastustajan leiriin vasten tahtoaan.

Rothmanin omana strategiana tuntuisi olevan jyrkkä sosiaalisen todelli-

suuden myöntäminen, pelkän reduktionistiksi nimittämisen sijaan. Hän purkaa geenitutkimukseen sekä ihmisen ontologian biologisoimisyrityksiin liittyviä käsitteitä, pyrkien paljastamaan niiden riippuvaisuuden kulloisestakin sosiaalisesta todellisuudesta. Erityisen mielenkiintoisesti Rothman tekee tämän länsimaisessa ajattelussa pitkään kummilleen rodun käsitteen kohdalla. Hänen mukaansa rodun käsite on eräänlaisena pelkoreaktionä syntynyt terapiaväline, joka auttoi kolonialistia selviytymään eriväristen ihmisten näkemisestä syntyneestä stressitilanteesta. Rodun käsitteen kulttuurisidonnaisuutta Rothman perustelee mm. sillä, että rodun havaitseminen ei ole ihmiselle myötäsytynyt vaan ennemminkin hankittu ominaisuus (rotukartat ovat erinäköisiä Euroopassa, Amerikassa ja Uudessa-Seelannissa). Hän argumentoi edelleen, että tietyn ”rodun” sisäinen geenivaihtelu on suurempaa ko. populaation sisällä kuin eri populaatioiden välillä.

Rothman kiirehtii johdonmukaisesti lisäämään, että rodun käsitteen kulttuurisidonnaisuus ei tee käsitteestä kuitenkaan sen epätodellisempaa kuin jos se todellakin olisi validi lääketieteellinen käsite. Vastaavan kaltaisilla kehityksillä Rothman esittää läpi teoksen tapaa, jolla biologian ja lääketieteen todellisuus on erottamattomasti kytkeytynyt elämän, historian ja yhteiskunnan todellisuuteen. Geenit eivät kykene määrittelemään yksilöä, koska pelkkiä geenejä tarkastelemalla kuvasta puuttuu eletyn elämän kannalta eräs olennainen seikka, nimittäin eletty elämä.

Rothmanin kirjoitustapa on läpi teoksen vahvasti kiinni hänen omassa eletyssä elämässään. *Ei yksin geeneistä* –teoksen vahvuus ja heikkous onkin yhtä aikaa sen peittelemättömässä perspektiivisidonnaisuudessa. Se antaa geeniteknologian synnyttämälle ongelmakentälle ihmiskasvot, mutta vain tietylaiset muiden mahdollisten kasvojen joukossa. Rothman kirjoittaa pitkälti pohjoisamerikkalaisesta sosiaalisesta todellisuudesta ja viittaukset Eurooppaan ja Uuteen-Seelantiin toimivat korkeintaan amerikkalaisuuden peleinä. Näkökulma on myös peittelemättömän feminiininen, paikoin feministinen. Geenien problematiikkaa käsitellään lähes yksinomaan naishahmojen, kuten äidin, raskaana olevan naisen tai rintasyöpää sairastavan ja/tai pelkäävän naisen näkökulmasta.

Rothmanin korostetun henkilökohtaisen suhde aiheeseen käy voimakkaimmin ilmi hänen tavastaan käyttää omaa kokemustodellisuuttaan esimerkkiaineiston lähteenä. Hän katsoo maailmaa yhtä paljon sekä homoseksuaalisen että adoptoidun mustan lapsen äitinä kuin sosiologinakin. Tutkijan rinnalle piirtyy kuva rintasyöpäleikkauksessa ystäviensä tukena seisovasta keski-ikäisestä naisesta. Kirjoittajan vahva läsnäolo alkaa jo teoksen pullantuoksuudesta esipuheesta, jossa hän on juuri saapunut leipomasta. Teoksen avoimen subjektiivinen sävy jättää kursailemattomasti tekemättä lähilukua geenikeskustelun kannalta relevanttaista aspekteista, jotka kirjoittajaa vähemmän kiinnostavat.

Aihepiirin tarpeettomasta tynkyydestä huolimatta Rothman onnistuu joka tapauksessa rakentamaan yleisestikin pätevemmän puheenvuoron ajamansa näkökannan puolesta. Kirjoittajan henkilökohtainen läsnäolo ja ilmeinen normatiivinen sidonnaisuus eivät sen suuremmin vähennä teoksen yleistä uskottavuutta, vaikka se yksittäisten argumenttien kohdalla saattaa niin tehdäkin. Rothman esittää terävien yhteiskuntatieteellisten huomioiden lisäksi myös luonnontieteellistä fakta-aineistoa vyyryllä, jota sosiologilta ei osaisi odottaa. Vaikka teos kytkeytyy vahvasti pohjoisamerikkalaisen naisen elämismaailmaan, sillä on kiistämättä laajempaa arvoa yksilöllisenä puheenvuorona geenikeskustelun teknokratiaa vastaan.

Olli Haapalan suomennos teoksesta on merkillepantavan kommentoivaa. Geneetikko Haapala on lisännyt runsaasti oppineita alaviitteitä, jotka selittävät osaltaan suomalaista / suomalaiselle tilannetta Rothmanin käsittelemien kysymysten tiimoilta. Teoksen akateemista jargonia välttävä tyyli on kääntynyt Haapalan otteessa myös suomeksi kevyesti kulkeväksi tekstiksi.

*Juuso Rahkola*



## ”Totuuden henki, johda Sinä meitä”

Ilkka Niiniluoto, *Totuuden rakastaminen: Tieteenfilosofisia esseitä*. Otava, Helsinki, 2003.

336 s.

Sopiessani tämän arvostelun kirjoittamisesta totesin, etten ole aiemmin laatinut kirja-arviota yhdestäkään Ilkka Niiniluodon teoksesta. Yllätyin hiukan tästä havainnosta, koska jo siitä saakka, kun 1980-luvun lopulla aloitin filosofian opiskelun, olen kokenut välttämättömäksi jatkuvasti selvittää suhdettani Niiniluodon ajatteluun. Niiniluodon tieteellinen realismi – hänen filosofinen perusnäkemysensä, joka tulee vahvasti esiin myös nyt arvioitavassa teoksessa – on ollut yksi oman filosofisen suunnistautumiseni keskeisistä viitepisteistä, kanta, johon on jotenkin reagoitava, edettiinpä siitä miten kauas tahansa.<sup>1</sup> Tuskinpa olen tässä suhteessa kovinkaan poikkeuksellinen sukupolveni edustaja – niin merkittävä on ollut Niiniluodon rooli suomalaisten filosofien opettajana ja maamme tiede- ja kulttuurielämässä yleisemminkin. Jälkimmäinen rooli tietenkin vain vahvistuu entisestään Niiniluodon tultua kesällä 2003 valituksi Helsingin yliopiston uudeksi rehtoriksi.

*Totuuden rakastaminen* sisältää peräti 25 esseettä, joten kirjan kaikenkattava arvioiminen on mahdotonta. Toki lievää toistoakin teksteissä esiintyy; edes Niiniluodon kaltainen uskomattoman tuottelias kirjoittaja ei voi olla kertaamatta keskeisimpiä ideoitaan artikkelista toiseen. Suurin osa kokoelmaan kootuista tutkielmista on ilmestynyt alun perin (ja/tai pidetty esitelminä) 1990-luvulla, mutta joukossa on jo 20 vuoden ikäinen nimikkoessee ”Totuuden rakastaminen” ja lisäksi hiukan ennen julkaisematonta materiaalia. Monia kirjoituksia on muokattu ja päivitetty. Teemat ovat Niiniluodon lukijoille enimmäkseen varsin tuttuja: kuten monissa aiemmissakin teoksissaan,<sup>2</sup> Niiniluoto puolustaa tieteellisen realismin mukaista käsitystä tiedosta, totuudesta ja todellisuudesta, tieteen (erityisesti totuutta etsivän perustutkimuksen) asemaa kulttuurissa ja yhteiskunnassa sekä kaikkinaista rationaalisuutta todellisuutta koskevien uskomusten muodostamisessa relativis-

mia ja muita vahingollisia antirealistisia tai irrationalistisia virtauksia vastaan. Mukana on yleisten tieteenfilosofisten pohdintojen ohella myös eräiden erityistieteiden ja monitieteisten tutkimusalojen (matematiikka, teologia, kaaosteoria, hoitotiede) tieteenfilosofisia kysymyksiä lähemmin analyysoivia artikkeleja, samoin kuin monitieteisyyttä, tiedeviestintää ja uusien tieteenalojen syntyä käsitteleviä kirjoituksia.

Tarkastelen seuraavassa näitä aihepiirejä vain valikoiden, keskittyen ensisijaisesti Niiniluodon tieteelliseen realismiin, kuitenkin unohtamatta hänen käsitystään tieteen erityislaatuisesta kulttuurisesta asemasta.

### Tieteellinen realismi

Niiniluodon *kriittiseksi tieteelliseksi realismiksi* kutsuman näkemyksen ytimeistä löytyvät perinteinen totuuden korrespondenssiteoria sekä totuudenkaltaisuuden käsite. Kirjan johdannossa näkemys kiteytetään seuraavasti:

”Totuudenkaltaisuuden käsitteen avulla ’kriittinen tieteellinen realisti’ voi rakentaa dynaamisen näkemyksen tieteenharjoituksesta, jossa tutkijayhteisö keksii ja testaa teorioita. Tiede edistyy silloin, kun uudet korjatut teoriat ovat lähempänä totuutta kuin vanhat. Tämä kuva tieteestä myöntää Charles S. Peircen fallibilismin mukaisesti, että tieteellinen tieto on aina enemmän tai vähemmän epävarmaa ja epätäsmällistä, mutta silti tiede kykenee korjaamaan omia virheitään ja näin lähestymään totuutta.” (9)

Realismilla on useita ulottuvuuksia:<sup>3</sup> ontologinen (todellisuus on olemassa mielestä riippumatta), semanttinen (totuus on kielen ja maailman välistä vastaavuutta eli korrespondenssia, ja totuuden käsite soveltuu myös tieteen teoreetisiin väitteisiin), epistemologis-metodologinen (totuus on tieteen keskeinen tavoite, jota voidaan lähestyä, vaikkei se – fallibilismin mukaan – olekaan helposti saavutettavissa tai tunnistettavissa) ja empiirinen tai selittävä (teorioiden totuudenkaltaisuus on paras selitys tieteen käytännölliselle menestykselle) (ks. 9–10). Kovin yksityiskohtaista argumentaatiota tällaisen realismin puolesta ei käsillä olevasta kirjasta löy-

dy; Niiniluodon filosofiaa ammatikseen arvioivat lukevat luonnollisesti jatkossakin lähinnä hänen englanninkielisiä töitään. Esimerkiksi totuudenkaltaisuuden käsite jää *Totuuden rakastamisessa* vaikealle formaalille täsmennystä (mikä tietysti vain palvelee asiasta yleisluontoisemmin kiinnostunutta lukijaa).<sup>4</sup> Kirjoittaessaan vaikeista asioista suomeksi ja puolipopulaariin (muttei kuitenkaan ongelmien vaikeutta vesittävään) tyyliin Niiniluoto noudattaa suomalaisen filosofian parhaita perinteitä, muun muassa Eino Kailan ja G.H. von Wrightin linjaa, johon on aina kuulunut kansainvälisen huipputason tutkimuksen höyryttäminen kotimaassa julkaistuilla yleistajuisemmilta opuksilla.<sup>5</sup>

Realisminsa kehittelyn lomassa Niiniluoto esiintyy erilaisten antirealismien muodoiksi katsomiensa filosofioiden (relativismi, konstruktivismi, idealismi, pragmatismi) tarkkanäköisenä ja ankarana kriitikkona. *Totuuden rakastaminen* suorii erityisesti relativismia, muun muassa tieteellisen tiedon sosiologian relativistis-konstruktivistisia virtauksia, joiden mukaan tiedeyhteisö ”sosiaalisesti konstruoi” tutkimusobjektinsa. Pragmatismen kritiikin suhteen Niiniluoto pysyttelee nyt melko vaiti, mutta hän on käsitellyt teemaa äskettäin toisaalla.<sup>6</sup> Kantilais-husserlilaisia transsendentaalisia idealisteja, Edinburghin koulukunnan tieteen sosiologeja, nietscheläisiä perspektivistejä, ranskalaisia jälkistrukturalisteja ja dekonstruktivisteja, Richard Rortyn inspiroimia uuspragmatisteja sekä kielipeliin kulttuuriin vaihtelevuuteen vetoavia wittgensteinilaisia vastaan hän jaksaa kuitenkin sinnikkäästi muistuttaa, että kielellisten ilmaisujemme viittauskohteena on kielestä riippumaton reaali maailma. Tuo maailma – emme me itse – tekee kielen lauseista tosia (tai epätosia).

Samalla osansa saavat viime vuosina käydyt ”tiedesodat” (Science Wars), jotka joskus liian yksilulotteisesti nähdään luonnontieteilijöiden ja humanisti-intellektuellien välisenä hegemoniakamppailuna. Itse asiassa Niiniluoto ehdottaa näitä ”kahta kulttuuria” syntetisöiväksi ”kolmanneksi kulttuuriksi” analyyttistä filosofiaa (III). Parhaimmillaan juuri analyyttinen filosofia voi yhdistää luonnontieteen menetelmien ja tulosten terveen kunnioituksen ihmistä kulttuuriolentona tutkivien tieteiden yhtä suureen arvostamiseen – tekemättä kuiten-

kaan luonnontieteen parhaiden teorioiden kanssa ristiriidassa olevia oletuksia ihmisen ”henkisestä” (tai muusta metafysisestä) olemuksesta, joka periaatteesakaan ei avautuisi rationaaliselle tieteelliselle tarkastelulle.

Dogmaattisuudesta Niiniluodon tieteellisen realismin puolustusta ei missään tapauksessa voida syyttää: hän nimenomaan haluaa keskustella vaihtoehtoisten näkemysten kanssa ja osoittaa realismin paremmuuden käyttämällä antirealismia haasteena, eräänlaisena realistin taistelukurtoa kohottavana nyrkkeily-säkinä: ”Realistinen kanta tieteen suhteen ei ole mikään itsestäänselvyys. Tieteen on kyettävä myös rakentamaan itsekkiiin. Tässä mielessä antirealistien haasteet tarjoavat realisteille tervetulleen tilaisuuden täsmentää omia näkemyksiään. Samalla ne muistuttavat siitä, että tieteenharjoituksessa on vaalittava niitä tutkijayhteisön organisaation peruspiireitä, jotka ovat valistuksen hengessä turvanneet tieteen asemaa.” (11)

Tällaisten lausumien valossa Niiniluodon kirjaa – ja laajemmin koko hänen elämäntyötään – voidaan lukea paitsi huolellisena tieteellisen realismin muotoiluna myös laajemmin valistuksen suuren projektin hengennostatukseksi. Ajoittain tuntuu kuitenkin siltä, että realismille luvataan hieman liian helpoita voittoja. Kiistakumppanit jäävät tosiaankin pelkiksi harjoitusvastustajiksi, joilla ei missään vaiheessa näytä olevan aitoja menestymisen mahdollisuuksia.

## Totuus ja MAAILMA

Yksi realismikeskustelun avainkysymyksistä koskee kielen ja todellisuuden suhdetta. Niiniluodon vahvaa realismia vastaan asettuneet filosofit, kuten Martin Kusch (jonka 1990-luvun alussa esittämiä argumentteja kirjan luku 4 käsittelee), ovat ihmetelleet, miten inhimillinen kieli onnistuu viittaamaan kielestä riippumattomaan todellisuuteen, MAAILMAAN (”THE WORLD”, kuten Niiniluoto sitä englanninkielisissä kirjoituksissaan nimittää). Niiniluoto myöntää, että kielen merkitykset ovat sosiaalisia konventioita, mutta katsoo, että kielen L lauseet kuitenkin ”poimivat” maailmasta (tai pikemminkin MAAILMASTA!) malliteoreettisen struktuurin  $W_L$ . Tämä struktuuri, joka tosin on suhteellinen tulkintafunktioon V, joka kuvaa L:

n nimet ja predikaatit  $W_L$ :n perusjoukkoon tai yksilöalueeseen X, representoi itse MAAILMAA tai ”leikkaa” siitä ”viipaleen”; näin ”jokainen totuus struktuurista  $W_L$  on välillisesti totuus MAAILMASTA” (66-67). Siten korrespondensiteorian perusidea säilyy, vaikka tarkasti ottaen kielen lauseiden totuus määritellään niiden totuutena mallissa tai struktuurissa yksinkertaisen lause-tositseikkavastaavuuden sijasta.<sup>7</sup>

On sympaattista, ettei Niiniluoto edes yritä rakentaa korrespondensiteoriaansa ja realismiaan tiukan kausaalifysikaalisen referenssiteorian varaan, kuten eräät nykysemantikot pyrkivät tekemään. On paikallaan myöntää, että kielen aktuaalisen käytön sosiaalinen dimensio vaikuttaa kielen merkitys- ja viittaussuhteiden muodostumiseen. Mutta samalla  $W_L$ -struktuurin kyky representoida aktuaalista, kielestä riippumatonta todellisuutta eli MAAILMAA jää jotenkin mystiseksi. Niiniluotolainen realisti olettaa, että kielelliset struktuurit voivat representoida aktuaalista maailmaa (tai että kieli todella poimii jonkinmoisia struktuureita maailmasta itsestään) ja että nuo kieleen sidonnaiset struktuurit voidaan (aiotulla) tulkintafunktiolla kytkeä aktuaalisiin ei-kielellisiin objekteihin ja kielen predikaattien aktuaalisiin ekstensiioihin. Mutta mitä nämä aktuaaliset objektit oikeastaan ovat? Korrespondensiteoreetikon pitäisi osoittaa, että tulkintafunktio V kytkee kielen L ilmaisut nimenomaan kielestä riippumattomaan reaali maailmaan eikä vain johonkin abstraktiin struktuuriin, joka pikemminkin edustaa maailmaa-sellaisena-kuin-se-kielen-L-näkökulmasta-näyttäytyä, tai että tuo struktuuri on vastaavuussuhteessa itse todellisuuden kanssa. Tämäntapaisia kielen ja MAAILMAN välisiä kytkentöjä eräät realismin kriitikot, kuten Hilary Putnam, ovat arvostelleet ”maagisiksi”.

Näyttääkin siltä, ettei Niiniluoto pääse eroon ”metafyysistä realismia” vastaan tyypillisesti suunnatusta syytöksestä, jonka mukaan realisti olettaa maailman jakautuvan (”viipaloituvan”) olioksi ikään kuin itsestään (vaikka hän väittää päinvastaista sivulla 67). MAAILMASSA on Niiniluodon mukaan lopultakin jotakin sellaista, mikä mahdollistaa sen viipaloinnin nimenomaan jotakin tiettyä kieltä ja siten kielen tarjoamaa struktuuria soveltaen. Oikeastaan Niiniluoto hyväksyy tämän tulkinnan todetessaan, että ”MAAILMA ei ole pel-

kästään määreetön ei-mitään, vaan lainomaisista kausaalista prosesseista koostuvaa tapahtumien virtaa” (66). Näin sanottaessa on jo yritetty kuvata maailmaa etuoikeutetulla metafysisellä kielellä. Jos sanotaan, että kakku voidaan leikata osiin (eli MAAILMA voidaan ”viipaloida olioksi”) tietyillä (mahdollisesti erilaisilla) tavoilla, joudutaan sanoamaan myös, että tuo kakku itse on sellainen, että nuo nimenomaiset viipaloinnit ovat mahdollisia.

Tämä on metafysiikkaa – minkä Niiniluoto tavallaan itsekin myöntää (68). Samantapainen metafysisen, kielellä ja näkökulmista riippumattoman MAAILMAN oletus tehdään, kun sanotaan, että ”perspektiiviset” lauseet (kuten ”Näkökulmasta v on niin että p”) voidaan kääntää ei-perspektiiviseksi (tyyliin ”Maailma on sellainen että se näyttää p:ltä näkökulmasta v”) (264).<sup>8</sup> Ei liene väärin kutsua ”maailmasta” tällä tavoin puhuvaa filosofia metafysiseksi realistiksi. Tällainen filosofi ajattelee, että maailmalla on jokin sen ”oma” perusrakenne, olkoonkin, että me ihmiset voimme käsitteinemme ”struktuureinemme” jäsentää tuon rakenteen monin eri tavoin eri näkökulmista.

Vaikka realismikeskustelu asettuu nykyfilosofiassa yhä selvemmin teknisten kieli- ja tieteenfilosofisten kysymysten kontekstiin, yksi realismista ja sen vaihtoehdoista käytävän kiistan ydin on yhä suhtautuminen Kantiin perintöön, transsendentaalifilosofiaan, jota voidaan hyödyntää myös pragmatismien uudelleentulkinnassa.<sup>9</sup> Nähdäkseni Niiniluoto ei aivan riittävällä tavalla ota tätä realismiprobleeman aspektia huomioon. Hän ei näin ollen tee täyttä oikeutta kantilaistyyppisen transsendentaalisen idealismin (ja vastaavasti esimerkiksi kantilaisittain tulkitun pragmatismien) kyvylle toimia empiirisesti vastuullisena realismin muotona. Toisin kuin Niiniluoto ajattelee, uskon (Kantin tavoin), että vakavastiotettava realismi voi perustua transsendentaaliseen idealismiin ja että sen itse asiassa täytyy perustua johonkin tällaiseen näkemykseen, jos esimerkiksi pragmatistien ja fenomenologien naiivia metafyysistä realismia vastaan suuntaaman kritiikin opetuksiin suhtaudutaan vakavasti. Niiniluodon Kantista ja fenomenologeista (ja pragmatisteista) lausumat kriittiset huomiot (esim. 34-38) ovatkin turhan yleisluontoisia ja epämääräisiä. Missään kir-

jan luvuista ei perusteellisesti keskustella siitä, miten Kantin ”ilmiömaailma” voi (tieteellisen tutkimuksen kohteena) olla empiirisesti reaalin – ja silti transsendentaalisella tasolla erotettavissa olioista sellaisina kuin ne olisivat inhimillisen tietokyvyn ehdoista riippumatta. MAA-ILMAA (Kantin ”olio[i]ta sinänsä”) eivät mitkään meidän representaatiostruktuurimme representoi, mutta maailmasta tai sen eri ”versioista” (Nelson Goodmanin ilmaisu käyttäkseni) voimme mainiosti puhua, ja kuvauksemme voivat olla empiirisesti tosia jopa korrespondenssin mielessä.

Myös eräitä nykykeskustelussa metafysisen ja tieteellisen realismin arvostelijoina kunnostautuneita filosofeja, kuten Putnamia, vastaan Niiniluoto hyökkää ajoittain hieman ylimalkaisesti. Putnam ei varmaankaan hyväksyisi väitettä, jonka mukaan hän katsoo (tai olisi edes ”sisäisen realismin” vuosinaan 1980-luvulla katsonut) Popperin ”maailman 1” eli aineellisen todellisuuden ”rakentuvan” inhimillisen toiminnan seurauksena (vrt. 38). Putnam ei todellakaan suosi ”nimimagiaa”, jonka mukaan ”oliot syntyvät vasta niiden nimien tai määritelmien myötä” (288) – joskin tämä syytös on suunnattu pikemminkin Bruno Latourin sosiaalista konstruktivismia kuin Putnamin pragmatismia (tai pragmaattista realismia) vastaan.

Monitahoista realismikysymystä ei tietenkään tässä ratkaista. Joka tapauksessa siinä riittää pohdiskeltavaa vielä Niiniluodon painavien mutta omalla tavallaan problemaattisten puheenvuorojen jälkeenkin.

## Uskontokritiikki ja humanismi

Käsillä oleva teos ei ole Niiniluodon kirjoituksista vahvimmin maailmankatsomuksellinen. Esimerkiksi uskontokritiikki, jota hän on usein menestyksekkäästi harjoittanut, on nyt sivuroolissa. Kriittisen tieteellisen realismin puolustukseen liittyy kuitenkin läheisesti myös Niiniluodon tapa puhua ja kirjoittaa ihmisjärkeä puolustavana humanistina – hänen pyrkimyksensä edustaa ”sekulaaria humanismia” rationaalisen maailmankatsomuksena ja ateismin (uskontokritiikin) muotona.<sup>10</sup> Teologia asettuu kyllä osaksi tieteidien kenttää, mutta vain sikäli kuin se on humanistista tiedettä, ihmisen luoman kulttuurin (eri-

tyisesti uskonnollisten oppien) ja sen historian tutkimista (ks. luku 13).

Teologian tieteellisyyden edellytyksiä kartoittaessaan Niiniluoto soveltaa kuitenkin varsin suoraviivaisesti ”ulkoisen” ja ”sisäisen” näkökulman välillä tehtyä erottelua: uskontotieteilijä voi ulkopuolisena tutkia kohdettaan sitoutumatta kohderyhmän uskomuksiin; teologi taas tutkii yleensä omaa uskontoaan, joskaan tutkimuksen tuloksissa sitoutuminen uskontoon ei tule esiin, mikä mahdollistaa ulkopuolisen näkökulman ainakin rajoitetussa mielessä tai pitää sisäisen näkökulman riittävän ”heikkona” (156–157). Sisäinen–ulkoinen-erottelusta on kuitenkin viime aikoina käyty laajaa metodologista keskustelua myös uskontotieteen piirissä, ja eräät tutkijat ovat argumentoineet, että jonkinlainen sisäinen, osallistuva (joskaan ei välttämättä täydellisen hyväksyvä) näkökulma – tutkittavana olevan kulttuurin tai uskomusjärjestelmän ymmärtäminen ”sisältä päin”, siinä eläen ja toimien – on välttämätön edellytys tutkimukselle.<sup>11</sup>

Ei toki pidä ajatella, että vain uskova voisi tutkia tai ymmärtää uskontoa. Silti ”sekulaarin humanistin” melko aggressiivisen uskontokriittinen lähtökohta, joka perustuu useimmiten jonkinmoiseen skientismiin, ei ehkä täysin tee oikeutta uskonnolliselle elämänmuodolle tai käytännölle, johon esimerkiksi pragmatistit ja wittgensteinilaiset uskonnonfilosofit pyrkivät suhtautumaan vakavasti. Problematiikalla on yleisempää, ei-akateemistakin kantavuutta, koska uskonnon ja tieteen suhdetta koskeva keskustelu on tärkeässä asemassa esimerkiksi uskonnonvapauskysymyksissä ja koulujen katsomusopetusta suunniteltaessa. Kriitikko saattaisi väittää, että yhtäältä Niiniluoto näyttää pitävän tiedettä maailmankatsomuksellisesti neutraalina, kaikille yhteisenä rationaalisen ajattelun lähtökohtana, jonka rinnalla pitää suvaita muitakin katsomuksellisia ratkaisuja, mutta toisaalta hän tuntuu ajattelevan, että kaikkien muiden (esimerkiksi uskonnollisten) maailmankatsomuksellisten ratkaisujen kelvollisuutta voidaan ja pitääkin arvioida nimenomaan tieteen näkökulmasta.<sup>12</sup> Huomattakoon myös, että esimerkiksi akateemikko von Wrightin tapa puhua ”humanismista” ja hänen tapansa välttää tätä käsitettä sen uskonnonvastaisten sävyjen vuoksi ovat melko kaukana Niiniluodon sekulaarin humanismin linjasta.<sup>13</sup>

## Tiede kulttuurin osana

Edellä tarkasteltuun tieteelliseen realismiin voidaan Niiniluodon mukaan liittää (myös sekulaarin humanismin kannalta relevantti) ”kannanotto tieteen asemasta kulttuurin osana”:

”Tiedettä erottaa muista kulttuurin muodoista sen soveltama kriittinen menetelmä. Tutkijat ovat ihmisinä erehtyväisiä, joten tiedeyhteisön on vaalittava sekä käytettäviä metodeja että noudatettavia etiikan periaatteita. Vaikka tieteellä ei millään hetkellä olekaan hallussaan lopullisia totuuksia, tieteen toistaiseksi saavuttamat tulokset ovat paras perusta rationaalille maailmankuvalle ja toiminnalle.” (10)

Tämä on varsin vahva väite. Tiede, Niiniluoto ajattelee, on toimintamme ”paras perusta”. Toisaalta tiede itsekin näyttää edellyttävän etiikkaa. Mutta jos etiikka tulee ymmärtää relativistisesti ihmisyyhteisössä konstruotuna normijärjestelmänä, kuten Niiniluoto (maltillisenä) moraalisen relativistina (vrt. 257 ff.) on taipuvainen ajattelemaan, voidaan kysyä, mihin tieteen rationaalisuus lopulta perustuu. Tieteen eettiset periaatteet eivät ilmeisestikään ole ”tosia” (tai epätosia) samassa mielessä kuin tieteellisten teorioiden sisältönä olevat väitelauseet. Ainakaan MAAILMA ei niinluotolaisen realistin mukaan taida sisältää eettisiä arvoja; moraalit on Popperin ”maailman 3” tasolle kuuluva inhimillinen rakennelma, jonka sisältö vaihtelee yhteisöstä toiseen. Toisaalta tieteellisten väitelauseiden tuottaminen tai perustelu väittäminen ei olisi mahdollista muutoin kuin tiettyjen (joskin mahdollisesti ajan mittaan muuttuvien) eettisten periaatteiden kehystämässä kontekstissa. Tieteessäkin joudutaan jatkuvasti nojaamaan arvoarvostelmiin, kun esitetään, että jonkin päätelmän tekeminen jonkin evidenssin valossa on esimerkiksi oikeutettua tai rationaalista. Itse totuuden etsintä – totuuden rakastamisesta puhumattakaan – on syvästi eettinen hanke. Nähdäkseni Niiniluodon tulisi perustaa tieteellinen realisminsa moraalisen realismin varaan, mutta tätä hän ei ole halukas tekemään.<sup>14</sup>

Kaiken kaikkiaan voitaneen sanoa, että Niiniluoto kirjoittaa uusimman esseevalikoimansa sivuilla monesti myös eräänlaisena ”soveltavana tieteenfiloso-

fina” ja vaikutusvaltaisena yhteiskunnallisena keskustelijana, jolla on paljon annettavaa kaikkiin edellä mainittuihin teemoihin – realistisesti tulkitun totuuden etsinnän ja tieteellisen maailmankatsomuksen puolustukseen, totuutta tavoittelevan perustutkimuksen asemaa korostavaan tiedepolitiikkaan, rationalistis-humanistiseen elämänsentteeseen, uskontojen ja pseudotieteiden kritiikkiin – ja näiden kautta yleisempään yhteiskunnalliseen ja poliittiseen ajatustenvaihtoon. Hänen tuorein teoksensa sisältää paljon muitakin tieteenfilosofisia pohdiskeluita, joihin en tässä ole voinut kajota. Edellä lyhyesti käsitellyt kysymykset ovat kuitenkin niitä, joiden tarkastelussa Niiniluodon kirjoitukset ovat olennaisesti auttaneet ainakin minua ja uskoakseni monia muita suunnistamaan filosofisen keskustelun kentällä – kysymyksiä, joihin minun(kin) on ollut pakko yhä uudestaan muodostaa oma kriittinen kantani.

Tällaisesta jatkuvasta tilaisuudesta avoimeen kriittiseen keskusteluun tieteellisen tiedonhankinnan ja totuuden tavoittelun perusluonteesta suomalainen filosofiyhteisö voi olla Ilkka Niiniluodolle pysyvästi kiitollinen. Samalla on aihetta toivoa, että Niiniluoto voi jatkaa aktiivista (tieteen)filosofisista ongelmista kirjoittamista vielä rehtorin tehtäviensä lomassakin.

*Sami Pihlström*

## Viitteet

1. Tämä velka Niiniluodolle ja toisaalta tarve kritisoida hänen realistisia linjauksiaan on kaikkein ilmeisintä väitöskirjassani *Structuring the World: The Issue of Realism and the Nature of Ontological Problems in Classical and Contemporary Pragmatism* (Acta Philosophica Fennica 59, The Philosophical Society of Finland, Helsinki, 1996), ja spesifisti tieteenfilosofisessa työssäni *Tutkiiko tiede todellisuutta? Realismi ja pragmatismi nykyisessä tieteenfilosofiassa* (Helsingin yliopiston Filosofian laitoksen julkaisuja 1/1997, Helsinki). Niiniluodon näkemyksiä on monipuolisesti arvioitu hänen 50-vuotispäiväkseen julkaistussa laajassa artikkelikokoelmassa *Tieto, totuus ja todellisuus* (toim. I.A. Kiesepää, Sami Pihlström ja Panu Raatikainen, Gaudeamus, Helsinki, 1996).
2. *Totuuden rakastaminen* täydentää Niiniluodon varhaisempia suomenkielisiä esseekokoelmia eli niin ikään Otavan kustantama teoksia *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus* (1984), *Maailma, minä ja kulttuuri* (1990) sekä *Järki, arvot ja välineet* (1994). Niiniluodon tieteenfilosofisen näkemyksen laaja perusesitys on hänen ehkä tähänastinen pääteoksensa *Critical Scientific Realism* (Oxford University Press, Oxford & New York, 1999).

3. Ks. tarkemmin Niiniluoto, *Critical Scientific Realism*, ja Pihlström, *Structuring the World*.
4. Totuudenkaltaisuuden teknisistä yksityiskohdista ks. Ilkka Niiniluoto, *Truthlikeness* (Reidel, Dordrecht, 1987).
5. Suomeksi kirjoittamisen problematiikasta suomalaisessa filosofiassa vrt. esim. Sami Pihlström, ”Philosophy in Finland: Analytic and Post-Analytic”, teoksessa Barry Smith ja Berit Brogaard (toim.), *Rationality and Irrationality: Proceedings of the 23rd International Wittgenstein Symposium, 2001* (öbv&hpt, Vienna, 2002).
6. Ks. käsillä olevan kokoelman lisäksi esim. Niiniluodon esseitä ”Käytäntö totuuden kriteerinä” (teoksessa Sami Pihlström, Kristina Rolin ja Floora Ruokonen, toim., *Käytäntö*, Yliopistopaino, Helsinki, 2002).
7. Tässä ei voida tarkastella sitä, miten Niiniluoto muotoilee korrespondensiteoriaansa Alfred Tarskin tunnetun semanttisen totuusmääritelmän pohjalta (ja tulkitsee näin – uskottavasti mutta silti kiistanalaisesti – tarskilaisen totuusmääritelmän korrespondensiteorian täsmennykseksi). Ks. jälleen Niiniluodon teoksia *Truthlikeness* ja *Critical Scientific Realism*.
8. Tämä liittyy Niiniluodon pyrkimykseen erottaa mallittainen oikeutusrelativismi tiedon, totuuden ja todellisuuden käsitteet suhteellistavista epistemologisista, semanttisista ja ontologisista relativismin muodoista (ks. 263-265).
9. Tästä aiheesta laajemmin ks. Sami Pihlström, *Kokemuksen käytännölliset ehdot: Kantilaisen filosofian uudelleenarviointia* (Yliopistopaino, Helsinki, 2002) ja *Naturalizing the Transcendental: A Pragmatic View* (Prometheus/Humanity Books, Amherst, NY, ilmestyy 2003).
10. Vrt. Niiniluodon aiempaa teosta *Järki, arvot ja välineet*, samoin kuin hänen tuoretta artikkeliaan ”Ateismi” (teoksessa Timo Helenius, Timo Koistinen ja Sami Pihlström, toim., *Uskonnonfilosofia*, WSOY, Helsinki, 2003). Ateisminsa vuoksi Niiniluoto eroaa toisesta äskettäin realismia puolustaneesta suomalaisfilosofista, Tapio Puolimatka, jonka *Opetuksen teoria: Konstruktivismista realismiin* (Tammi, Helsinki, 2002) on mielenkiintoinen sovellus realismikeskustelusta erityisesti kasvatustieteen ja -filosofian piirissä. Puolimatka tarjoaa realismille teologista perustelua ja kannattaa (toisin kuin Niiniluoto) ontologisen, semanttisen ja epistemologisen realismin ohella myös moraalirealismia. On hiukan hämmäntävää, ettei Puolimatka kirjassaan keskustelee realismin vaikutusvaltaisesta ateistis-materialistisesta linjasta – mutta eipä Niiniluotokaan ainakaan tässä teoksessa viittaa Puolimatkaan.
11. Tästä seuraa luonnollisesti relativismin ongelma. Vrt. Sami Pihlström, ”Tieteen ja uskonnon käytännöt – relativismin ongelman äärellä”, em. teoksessa Helenius *et al.* (toim.), *Uskonnonfilosofia*. Uskontotieteen metodikeskustelusta vrt. esim. *Tieteessä tapahtuu* -lehden vuosien 2001 ja 2002 numeroissa käytyjä debatteja.
12. Tämän suuntaista kritiikistä vrt. esim. Mikael Lindfelt, ”Religionsfrihet och åskådningsundervisning i teori och praxis”, teoksessa Tage Kurtén, Mikael Lindfelt ja Pamela Slotte (toim.), *Ratio et fides* (Åbo Akademis förlag, Åbo, 2001), erityisesti 243-245. Lindfeltin artikkeli sisältää eräitä kiinnostavia – teologin näkökulmasta esitettyjä – huomioita Niiniluodon tavasta puolustaa (aiemmissa yhteyksissä) tieteellisen maailmankatsomuksen asemaa. Myös *Totuuden rakastaminen* osoittaa, että

vaikka Niiniluoto on suvaitsevin kirkkoa ja liberaalisti tulkittua kristinuskoa kohtaan, hän näyttää pohjimmiltaan rinnastavan miltei kaiken uskonnollisuuden irrationalisiin, tieteen taholta torjuttaviin pseudotieteisiin: ”New Age -uskontojen lisäessä kannatustaan kirkon edustajat ovat mielellään ilmoittaneet olevansa tieteen kanssa samassa ’rationalismin’ rintamassa. Tämä liitto ei kuitenkaan ole ongelmaton tieteellisen maailmankuvan näkökulmasta: miksi valtionkirkon ja teoreettisen oppirakennelman suojissa esiintyvä usko ylliuonnolliseen olisi ratkaisevasti vähemmän irrationalista kuin usko subjektiivisten elämysten sisältöön, humanoideihin, keijukaisiin ja kosmisiin värähtelyihin?” (213) (Tämä huomautus on sivumennen sanoen esimerkki siitä, miten pieni lisäeditointi olisi karsinut Niiniluodon kirjasta toistoja: miltei sama lause esiintyy myös sivulla 100.)

13. Vrt. G.H. von Wrightin tuoretta omaelämäkertaa *Elämäni niin kuin sen muistan* (Otava, Helsinki, 2002).
14. Laajempi pohdiskelu moraalirealismiin ja tieteellisen realismin suhteesta ei tietenkään tässä ole mahdollinen. Vrt. Pihlström, *Naturalizing the Transcendental*, luku 8, jossa yritän valottaa teemaa pragmatismiin ja transsendentaalisen argumentaation kannalta. Korostaessani tieteenharjoituksen väistämätöntä eettistä viitekehystä olen tietenkin Niiniluodon kanssa samaa mieltä – sisältäähän *Totuuden rakastaminen*kin tiedeyhteisön eettisten periaatteiden yksityiskohtaisia tarkasteluja. Lisättäköön kuitenkin, että Niiniluodon mukaan filosofin tehtävänä on (pelkkien moraalisaarujen sijasta) keskustella myös ”iloisista” asioista (”tieteen iloista”), ja hän on tältä pohjalta ystävällisessä sävyssä kritisoinut omaa ”vakavan” ja ”ei-vakavan” filosofianharjoituksen välistä (ehkä hieman tosikkomaista) erottelua (ks. Sami Pihlström, *Filosofin käytännöt*, UNIPress, Kuopio, 2001). Hyväksyn täysin Niiniluodon esittämän tulkinnan, jonka mukaan edustan (ainakin filosofian luonteesta esittämisenäni huomioissa) ”uusvakavaa” aikakautta: ks. Ilkka Niiniluoto, ”Pragmatismi”, teoksessa Ilkka Niiniluoto ja Esa Saarinen (toim.), *Nykyajan filosofia* (WSOY, Helsinki, 2002), 157. Samantapainen tulkinta voisi päteä väitteeseen, jonka mukaan tieteellisen totuuden rakastaminen, olipa se kuinka riemukasta tahansa, tulee asettaa perustavampaan eettiseen kontekstiin, jota leimaa jatkuva huoli siitä, onko tieteellinen tutkimustoiminta sittenkään kaikissa muodoissaan ihmiselle hyväksi. Tämä ei tietenkään estä tieteenharjoitusta tai filosofista kiistelyä tieteen ja totuuden luonteesta olemasta (myös) ”iloista”. Mutta moisen etsinnän ja kiistelyn taustalla täytynee piillä pohjimmainen vakavuus, huoli tieteen vaikutuksesta ihmiseen. Viime kädessä – näin uskoisin – vain tällainen vakavuus tekee älyllisistä pyrinöistämme eettisesti merkityksellisiä.



## Oppikirja 1900-luvun filosofiasta

Toim. Ilkka Niiniluoto ja Esa Saarinen, *Nykyajan filosofia*, WSOY, Juva 2002, 484 s.

Filosofeille, filosofian opettajille ja erityisesti filosofian oppikirjoille vuosisadan vaihdos tuotti kiusallisen käsitteellisen ongelman. Totutusti 'nykyajan filosofia' ja '1900-luvun filosofia' olivat kulkeutuneet käsi kädessä, mutta vuosisadan vaihte tuntui rikkovan tylysti tuon mielletyn synonymian. Hieman kankeahkolta kuulostaisi väite, että puhuessamme 'nykyajan filosofiasta' tarkoitamme viime vuosisadan filosofiaa. Mielenkiintoista on nähdä kuinka pitkälle 2000-luvun ensimmäistä vuosisataa tullaan kulkemaan, kunnes ilmaisu 'vuosisatamme filosofia' jälleen löytää käsitteellisen parinsa 'nykyajan filosofiasta'.

### Vuosisatamme filosofiasta...

Kun Ilkka Niiniluodon ja Esa Saari-  
sen toimittama nykyajan filosofian oppikirja *Vuosisatamme filosofia* (WSOY 1986) ilmestyi kahdeksankymmentä-luvun puolivälissä täyttämään silloista oppikirjatyhjyyttä, tuntui sen nimi vastaavan täydellisesti sen sisältöä. Käsitteenä '1900-luvun filosofia' oli helposti erotettavissa edeltävien vuosisatojen toiminnoista: nimittäin 1900-luvun alussa tapahtuneet filosofian metodologiset keksinnöt ja kiistattomat edistysaskeleet (loogisen analyysin idea, fenomenologia) tuntuivat aloittaneen filosofian - jälleen kerran - alusta; vuosisadan filosofialle tuntui kasvavan oma identiteettinsä. Tuon identiteetin luoneet keskeiset filosofiset pääsuuntaukset ja koulukunnat syntyivät, kehittyivät ja saivat muotonsa vuosisadan alkupuoliskolla. Tunnetuin pääsuuntauksista lienee ns. *analyttinen filosofia*, jonka alkumetreistä erinomaisen kuvauksen tarjoaa Georg Henrik von Wrightin jo klassikkona pidettävä *Logiikka, filosofia ja kieli* -teos (Otava, 1968). Yhtä lailla ns. *mannermaiselle filosofialle* voidaan esittää vuosisadan alussa uniikkeja päänavauksia; näistä vaikutusvaltaisina lienee erilaisia fenomenologisia ja sittemmin eksistentiaalisia polkuja synnyttänyt Edmund Husserlin *zu Sachen selbst* -kehotus. Näiden rinnalle

kolmanneksi 1900-luvun pääsuuntaukseksi on tapana nostaa *marxilainen filosofia* - joskin viime aikoina viimeksi mainittu on joutunut unohduksen kohteeksi. Jako näiden kolmen pääsuuntauksen välillä on myöskin *Vuosisatamme filosofia* -teoksen perustana.

1900-luvun jälkimmäisellä, paljon vaikeammin hahmotettavalla puoliskolla, jolloin myöskin filosofisen tutkimuksen voluumin huikaisesti kasvaessa, keskeiseksi tendenssiksi muodostui näiden pääsuuntausten ja koulukuntien selkeiden muotojen ja rajojen hämärtyminen. Identiteetti alkoi rapista. Selkeä ilmaisu tästä on, ettei vuosisadan jälkipuolisko ole vielä kyennyt tuottamaan sellaisia kiistattomia ajattelijaklassikoita kuin mitä vuosisadan alku tai sen puoliväli; kenet 1900-lopun filosofeista olisimme valmiit asettamaan Husserlin, Heideggerin, Merleau-Pontyn, Fregen, Russellin, Carnapin, Quinen tai Wittgensteinin rinnalle?

### ...Nykyajan filosofiaan

Nyt iättömämmällä - mutta yhtä kaikki ajan ikeelle väistämättä antautuvalla - nimellä varustettu *Nykyajan filosofia* on *Vuosisatamme filosofian* uudistettu laitos. Kuten toimittajat esipuheessa toteavat teos "kattaa koko 1900-luvun filosofiset virtaukset, joilla on kantavuutta myös uuden vuosituhannen alkaessa". Itse asiassa teokselle on annettu edeltäjänsä paremmat edellytykset onnistua tehtävässään - onhan vuosisadan nyt jo vaihduttua ja 1900-lukua koskevan *filosofianhistoriallisen* tutkimuksen kasvettua, tarjolla täsmällisempiä, tuoreempia, kokonaisvaltaisempia näkemyksiä kuin aiemmin - onpa jopa viime vuosisadan puolivälissä kanonisoitunut erottelu 'analyttisen' ja 'mannermaisen' perinteen välillä problematisoitunut. Suurilta linjoiltaan teos on pysynyt samana, eikä peruskaavaa ole muutettu: 1900-luvun alku synnyttää ja hahmottaa, loppu hämentää ja sekoittaa; lisätyt vuosisadan viisitoista viimeistä vuotta ovat lähinnä liisänneet hämmennystä. Jos teoksesta vielä otetaan parinkymmenen vuoden päästä uudistettu laitos, tuolloin - rehellisyyden nimissä - nimi tulee olemaan "Johdatus 1900-luvun filosofian historiaan".

Teos koostuu kahdeksasta, tematisesti itsenäisestä artikkelista, jotka ovat maamme eturivin tutkijoiden käsialaa. Aikaisempaa kuutta perusartikkelia on siis

täydennetty kahdella ja lisäykset tuntuivat perustelluilta. Aiemmassa laitoksessa hieman ohuehkoksi jäänyttä mannermaisen filosofian osuutta on tilkitty Sara Heinämaan ruumiin fenomenologiaa käsittelevällä tekstillä. Myöskin viimeisen parin vuosikymmenen aikana kasvanut mielenkiinto käytännöllistä filosofiaa kohtaan on huomioitu; Heta Aleksandra Gyllingin angloamerikkalaisessa keskustelussa vahvasti ajankohtaista liberalismiin ja kommunitarismiin välistä kiistaa selvittävä artikkeli tyydyttää tätä kysyntää. Näiden kahden kirjoittajan ansiosta alunperin kovin herraskainen kirjoittajakunta on sukupuolisesti tasapainottunut. Muutos on myöskin von Wrightin filosofian tilaa Suomessa käsittelevän katsauksen jättäminen pois - sen enempiä perusteluja tälle poistolle tosin toimittajat eivät tarjoa. Alkuperäisistä artikkeleista toisia on päivitetty; esimerkiksi Matti Sintosen loogista empirismia esittelevää kirjoitusta on täydennetty biologian filosofisilla huomiolla. Sen sijaan esimerkiksi Heikki Kanniston Wittgensteinia ja hermeneutiikkaa käsittelevä pitkä ja ansiokas artikkeli on säilynyt (eräitä kuolinvuositäydennyksiä lukuun ottamatta) koskemattomana. Toimitustyön ratkaisuista erityismaininnan ansaitsee Uskali Mäen artikkeli, jonka ensinnäkin jättäminen teokseen, että toiseksi sen säilyttäminen kutakuinkin alkuperäisessä asussaan, on kunnioitettava ratkaisu. Tuolloin, 80-luvun puolivälissä, tieteellistä realismia ja marxismia vertaileva tutkimus oppikirjassa ei kenties ollut kovinkaan rohkea teko; nyt artikkeli on ainutlaatuinen rikkaus, joka esimerkiksi tulee erottamaan teoksen monista angloamerikkalaisista vastineistaan.

### Keskusteleva filosofia

Teoksen motto on kahdeksankymmenlukulaisen jylhän ylevä: "on pyrittävä keskusteluun, joka ylittää ryhmäkuntien, koulukuntien rajat" (16). Täsmällisemmin ilmaistuna tämä tarkoittaa, että teoksessa pyritään saamaan erilaiset, yhteismitattomiksikin oletetut, ajatussuuntaukset keskustelemaan keskenään, tuottaen näin "uusia ajatuksia herättäviä näkökulmia" (16). Taustalta voi tunnistaa vaikuttavan Richard Rortyn kahdeksankymmentäluvun vaihteessa *Philosophy and the Mirror of Nature* -teoksessaan (Princeton Press 1979) esittämän metaforisen ehdotuksen filosofiasta keskus-

teluna (*conversation*). Juuri Rortyn systemaattista filosofiaa vastaan esittämistä metafilosofisesta kritiikistä muovautui haaste, joka osaltaan terävöitti 80-luvulla analyttisen perinteen riuksaan itsearviointiin, ellei peräti itseruuskintaan. Erityisesti Niiniluodon ja Saarisen johdantoartikkeli on ajan hermolla tämän keskustelun suhteen.

Selkeimmin teoksessa sovellettu 'keskusteltavuuden' ideologia ilmenee Mäen ja Kanniston artikkeleissa, joista jälkimmäisen otsikko ("Tieteellinen realismi ja marxismi") jo yksinään palvelee annettua päämäärää. Toinen tapa toteuttaa 'keskustelua' ilmenee keskittyäessä yhteen teemaan, kuten Niiniluodon artikkelissa, jossa pragmatismen perinnettä selvitetään valottamalla sen sisällöllisiä yhteyksiä analyttiseen filosofiaan, hermeneutiikkaan ja marxismiin. Saarisen artikkelissa yhdistyvät molemmat edelliset toimintatavat: ensinnäkin vertaillaan keskenään fenomenologiaa ja eksistentialismia (jotka toki "kiinteästi kytkeytyvät toisiinsa"), toiseksi otetaan rohkeita vertailevia hyppyjä analyttisen perinteen oppeihin, eli tässä tapauksessa Nelson Goodmanin teorioihin. Väittäisin jokaisessa tapauksessa tuloksia vähintäänkin onnistuneiksi. Sen sijaan eräät artikkelit eivät itsepintaisesti suostu 'keskustelemaan': Sintosen sinänsä selkeä ja ytimekäs, 1900-luvun tunnetuinta koulukuntaa eli loogista positivismia luotaava katsaus pitää linjansa, eikä vilkuile ympärilleen. Samaa voi sanoa teoksen uusista artikkeleista; esim. Gyllingin artikkeli on rajattu tarkasti yhteen kiistakysymyksen ja tiettyyn keskusteluyhteisöön. Missään mielessä tämä ei kuitenkaan tarkoita, että kyseinen 'keskustelemattomuus' olisi itse artikkeleiden sisältöä heikentävä puute! Väittäisin paremminkin, että päinvastoin.

## Uusia tuulia

Teoksen kaksi uutta artikkelia ovat jättäneet kahdeksankymmentälukulaisten sovittelevaisuuden ja diplomaattisuuden, kenties optimisminkin, taakseen - ja samalla tuoneet vaihtuneen vuosisadan aggressiivisemmat ja kantaottavammat lähestymistavat esiin.

Sinänsä erinomaisen selkeän, aiheensa puolesta kattavan ja informatiivisen kirjoituksensa Gylling avaa ärhäkästi, syyllistämällä koko 1900-luvun alku-

puoliskon filosofian, viittaamalla laveasti kahden maailmansodan kattaneeseen aikaan. Hän kysyy tuimasti, miksi filosofit "vaikenivat" tuona aikana, jolloin olisi "kipeästi kaivattu kriittisiä filosofisia kannanottoja"; tässä vaiheessa 'pelkkään' käsiteanalyysiin vihkiytynyt *metaetikko* häpeilee jo tekemisiään. Gyllingin vastaus esittämäänsä retoriseen kysymyseen saa kyseisen metaetikon häpeilemään jo olemassaoloon: syy hiljaisuuteen nimittäin oli Gyllingin mukaan filosofien "kiinnostumattomuudessa, pelkuruudessa tai muuten vain silkassa laiskuudessa". Kuitenkin viisikymmentäluvun jälkeen, sellaisten *konkreettisen* maailman kysymysten kuten tasa-arvon ja kansalaisoikeuksien, eläinten aseman ja abortin oikeutusten nostattamana, filosofia Gyllingin mukaan "palasi todellisuuteen" (437). Näillä mukaansatempaavilla, korostetun retorisilla siirroilla Gylling johdattaa lukijansa oikeudenmukaisuusteorioiden äärelle, jättäen metaetikon siihen samaan onnettomaan asemaan, johon looginen positivistin aikoinaan sysäsi uushegelistin tai uskantilaisen: maailmalle vieraaksi, irrelevanttiksi 'metafyysikoksi'. Valitettavasti lukija, joka innostuu Gyllingin värikkästä aloituksesta, tulee kenties pettymään, koska Gyllingin teksti tulee 'vaipumaan' - eli filosofoitumaan - siihen samaan abstraktiin teoreettisuuteen, josta alussa ounasteltiin pääsevän eroon.

Heinämaan artikkelin otsikko ("Loogisista tutkimuksista ruumiin fenomenologiaan") antaisi ymmärtää, että kyseessä olisi tietyistä Husserlin töistä kehittyneen fenomenologisen suuntauksen kehityskulun kartoitus. Toki tämä kehityskulku selviää, mutta erityisen painokkaasti ja kantaottavasti Heinämaa pureutuu tunnettuun eroteluun *analyttisen* ja *mannermaisen* perinteen välillä - itse asiassa hän käyttää lähes puolet artikkelistaan tämän erotelun käsittelyyn. Heinämaan analyysin loppupäätelmä on, että ko. erotelussa on kyse "poleemisesta ja kontrastoivasta vastakkainasettelusta", jonka perusta on "tiedepoliittisessa kamppailussa". Täten termit 'analyttinen' ja 'mannermainen' ovat merkityspuustaltaan arvottavia ja ne "muistuttavat toimintatavaltaan nationalistisia, rasistisia ja seksistisiä ilmauksia" (272). Heinämaa kuitenkin jättää takaportin näiden termien viljelylle - ja samalla pelastaen teoksessa käytetyn terminologian - lisäämällä, että kiitos 1990-

luvun "ennakkoluulottoman keskustelun ja tutkimuksen", näitä termejä voitaneen käyttää jo neutraalisti.

## Kirja oppikirjana

Lopuksi on syytä arvioida kirjaa sen funktiona näkökulmasta eli yliopistolaisena oppikirjana. Ulkoasu on muutunut alkuperäisestä hätkähdyttävästi: kepeän leikittelevästä, värikkään kahdeksankymmentälukulaisestä tuotteesta on tullut asiallinen, nykyistä usklasista linjaa myötäilevä harmahtava opus. Kun lisäksi huomioidaan sivumäärän tuplaantuneen, niin kirjasta on ainakin opiskelijan näkökulmasta tullut tenttikirjana 'haastavampi'. Onneksi tämä on vain lumetta: tosiasiallinen tekstimäärä ei ole juurikaan kasvanut; rivivälejä ja fonttia on muutettu sen verran, että luettavuus on parantunut.

Mitä tulee itse asiaan, teos on edelleen paikkansa ansainnut, eikä tuolle tontille kilpailijoita ole ilmaantunutkaan. Suomalaiseen oppikirjatyylisiin informaatiomäärä on valtaisa, mutta tästä huolimatta asioiden käsittely on lähes poikkeuksetta jouhevaa; teemoja jaksetaan kehittää ja vaikeampia ajatuskudelmia jaksetaan aukaista kiireettömästi, lukijaystävällisesti. Luonnollisesti tätä sellittää se, että kirjoittajakunta koostuu alansa spesialisteista. Kahden tädenysartikkelin johdosta tästä laitoksesta lukija saa rikkaamman kuvan 1900-luvun filosofiasta kuin edeltäjästään; tosin näiden artikkeleiden johdosta teoksessa alkaa ilmetä sisäisiä jännitteitä, jotka saattavat aiheuttaa asiaan vihkiytymättömälle hämmennystä - mikä ei välttämättä ole oppikirjana toimivuuden kannalta hyvä asia. Mitä tulee teoksen puutteisiin, niin ainahan voidaan kiistellä siitä, mitä näkökulmia tai suuntauksia tai kenties teemoja on jätetty huomiotta tai jätetty liian vähälle huomiolle - onko kokonaisuus liian analyttis-painotteinen jne. Mielestäni teos onnistuu tehtävässään kartoittamaan 1900-luvun filosofiaa virtauksia hyvin: se on riittävässä eli realistisessa määrin monipuolinen, originaali ja tasapuolinen. Ainakin seuraavat 15 vuotta *Nykyajan filosofia* tulee tarjoamaan lukijalleen edelleen aitiopaikan nykyajan filosofiaan - ja tämänkin jälkeinen 1900-luvun filosofiaan.

Timo Vuorio

## Hyppy toivomiseen ja elämiseen

Jiri Weil, *Tähti sydämellä.*

Suomentanut Eero Balk. Basam Books, Helsinki 2002. 236 s.

”Minut oli määrätty olemaan kulke-  
matta puistoissa, mutta tiesin, etten  
ollut varma, mikä oli puisto ja mikä ei,  
oli puiden reunustamia käytäviä, joita  
saattoi pitää puutarhoina, mutta saat-  
toi olla pitämättäkin” (Jiri Weil).

Tsekkiläis-juutalaisen kirjailijan Jiri Weilin (1900–1959) alkuaan jo vuonna 1949 ilmestyneessä kirjassa *Tähti sydämellä* ollaan natsien miehittäessä Prahassa keskellä toista maailmansotaa. Kirjan päähenkilö Josef Roubicek piilottelee kosteassa ullakkoloukossaan jonkinlaisessa horroksessa. Hän pakenee todellisuutta menneisyyteen ja itse luomiinsa mielikuvi-  
maailmisiin. Määräys ilmoit-  
tautua seurakunnan viranomaisille keskeyttää eräänä aamuna hänen arkirutiininsa: muistelun ja haaveilun, lämmityspuiden ja ruuan etsimisen. Roubicek saa ommeltavaksi takin rinnukseensa sydämen kohdalle keltaisen tähden, saa työ-  
määräyksen hautausmaalle viljelemään vihanneksia ja odottaa omaa vuoronumeroaan juutalaisten kuljetukseen. Tässä kirjan tapahtumat pääpiirteissään.

### Kaksi virkamiestä: Kafkan Josef K. ja Weilin Josef Roubicek

Yhtä paljon kuin juutalaisten nöyryttävän kohtalon kuvauksena *Tähti sydämellä* on luettavissa klassisena etsintätarina, jossa matkan päämääränä on itseksi tuleminen: päähenkilön herääminen vaapaaksi ihmisiksi. Alussa on kutsu, ja sitten lähdetään matkalle, ensin raitiovau-  
nulla seurakunnan virastoon, jonka niljakasta byrokraattisuutta Jiri Weil kuvaa – jos saa sanoa – herkullisesti. Köyhän juutalaismiehen matka kasvottomaan virastoon, jossa virkavastuunsa taakse vetäytyvät ja virkaintoa uhkuvat kai-  
kin puolin hyvinvoivat virkamiehet, on tietenkin moneen kertaan kuvattu aihe, mutta se ei tee kuvausta yhtään vähemmän koskettavammaksi – etenkin virkaintoisten naisittamassa ja miehittä-  
mässä 2000-luvun Suomessa, jossa Ji-

ri Weilin kirja nyt ilmestyy ensimmäistä kertaa Eero Balkin suomennoksena.

Jiri Weil kirjoittaa arjen fasismista tavalla, joka ei voi olla tuomatta mieleen maamiehensä Franz Kafkan *Oikeusjutun* (1925) Josef K:ta, mutta hänen päähenkilössään – joka hänkin siis on Josef ja entinen pankkivirkailija – ei ole tippakaan virkamiesmäistä omahyväisyyttä ja ko-  
peutta. Päin vastoin Josef Roubicek on mitä sympaattisin hahmo puhellessaan menneestä elämästään poissaolevalle rakastetulleen Ruzenalle tai pelastamalleen kolkissa Tuomakselle. Minä-muodossa kerrotun tarinan myötätuntoa herättävä sävy perustuu juuri tähän kotoisaan jutusteluun, joka ei julista mitään, ei saarna mitään. Eikä keskustelun toinen osapuoli ole mikään abstrakti systeemi, ”maailma” tai ”ihmiskunta”, jolle omaa syyttömyyttä ja toisten mielettömyyttä julistetaan, kuten Josef K:n tapauksessa, vaan omassa arjessa, lähipiirissä elävät läheiset.

### Fasismien arki: he ja me

Jiri Weilin kirjan hienous – julmuuden ja kärsimyksen koskettavuuden ja myötätunnon mahdollisuuden mielessä – on hänen tavassaan kuvata fasismien arkea arkisten toimien ja arkisen dialogin kautta. Eikä Weilin yksityiskohtaista kuvausta päähenkilön todellisuuteen havahtumisesta voi oikeastaan väkivaltaa tekemättä redusoida minkäänlaiseksi abstraktiksi selonteoksi. Otetaan esimerkiksi juutalaistähti, josta kirjassa puhutaan ”keltaisena tähtenä”. Yleisesti ottaen se tietenkin tarkoittaa Josef Roubicekin merkitsemistä juutalaiseksi, hänen erottamistaan muista ihmisistä. Mutta vasta tähden kanssa elänyt voi tietää mitä ”keltainen tähti” merkitsee, ja tämän ymmärryksen tavoittelemisen ja siitä kertomisen on Jiri Weil antanut Josef Roubicekin matkan tehtäväksi. Tähden sakaroiden päämääminen ja ompeleminen takinrinnukseen, jotka minäkertoja kuvaa seikkaperäisesti, on vasta ensimmäinen askel, sen jälkeen on vielä totuteltava elämään tähden kanssa: totuttava ihmisten tuijotukseen, totuttava uuteen erilaisuuteensa, muunnettava tuo-  
erilaisuuden ja erillisyyden tunto – se ettei enää ole tavallinen – osaksi itseä ja omaa nimeä. Ja kummallista kyllä, tähden kanssa elämisen myötä saadut kokemukset merkitsevät Josef Roubicekil-

le lopulta myös oman vallan ja vastuun pohtimista, havahtumista ja heräämistä oman elämänsä unesta.

Mainittava on Jiri Weilin tapa kuvata meidän ja heidän välistä ykseyttä. ”Heidät” me tunnemme hyvin. ”He” ovat ”natseja”, joista kirjassa puhutaan ”heikkäläisinä”, jotka univormujensa suojissa karjuvat määräyksiään. Tai sitten ”he” ovat nimettömiä virkailijoita, byrokraatteja, jotka toimivat viran suoman määräysvallan puitteissa, piilottelevat virkakaapujensa taakse henkilökohtaista vastuutaan. He kaikki pitävät järjestyksestä ja kurista ja suojelevat kasvojaan erilaisin naamioin. Entä ”me”? ”Me” olemme entisiä pikkuvirkamiehiä, jotka pakenemme todellisuutta ja henkilökohtaista vastuuta, me olemme ”tavallisia”, juutalaisia jotka kyyristelemme mieluummin pelkojemme ja valitustemme suojissa kuin tartumme toimeen.

Myös Josef Roubicek kuului aluksi meihin, jotka eivät välitä, eivät kuuntele, eivät toimi, jotka mieluummin kyyhötävät ja kyyristelevät ja nöyristelevät sen toivon varassa, että jonakin päivänä jonkun ihmeen kautta kaikki tämä päättyy, että kaikki taas voivat elää niin kuin ennenkin. Mutta sitten meistäkin tuli Josef Roubicekille ”heitä”: *Heille sopi paremmin pitää itseään uhreina, jotka välttivät päivittäin vaaran, heille sopi paremmin päättää, että heillä ei ollut muita vaihtoehtoja, heille sopi itse asiassa hyvin olettaa, etteivät he voineet päättää mistään* (90). Mitä oli tapahtunut? Josef Roubicek oli ymmärtänyt, että täytyi myös opetella torjumaan ”ojennetut kädet, jotka hokuttelisivat [häntä] liittymään kyyryselkien saattueeseen” (158). Hän oli hypännyt ”heidän” rivistään eikä voinut enää palata. Mutta oli vielä ”opeteltava kävelemään varmasti, rynnimään raitiovaunuun, kulkemaan pää pystyssä kadulla” (227).

### Havahtuminen ja toivo

*Tähti sydämellä* käy myös havahtumisen käsikirjasta. Niille, jotka vielä haluaisivat jatkaa unenomaista horrosteluaan se muistuttaa elämän ja toivon ylläpitämisen tarpeesta: vihannesmaan tarpeellisuudesta, hyvistä kirjoista, kaltaisten seuraan hakeutumisesta. *Oli aivan sama, näkisinkö sitä koskaan, oli aivan sama, tietäisikö kukaan, kenen muistoksi olin sen istuttanut, tärkeintä oli, et-*

tä tähän kasvaisi puu, että olin vaihtanut numerot johonkin elävään, joka kasvaisi omien lakiensa mukaan (224). Niille, jotka vielä haluaisivat antaa toisten jatkaa unenomaista horrosteluun, se muistuttaa sitkeyden ja toisten asioihin puuttumisen tarpeellisuudesta, herättelystä ja lempeästä tuuppimisesta. Niille, jotka ovat havahtuneet, mutta jo väsyneet, se muistuttaa väsymyksen mukanaan tuomista epäilyksen hetkistä, houkutusesta luovuttaa, antaa periksi: *En enää pelännyt, mutta olin väsynyt, olisi kuitenkin mukavampaa lähteä muiden mukana, olisi kuitenkin parempi antautua, kadota, sukeltaa satojen kuolemaan menevien nimettömien joukkoon* (231). Niille jotka ovat havahtuneet ja päättäneet ylittää pahimpien pelkojensa rajat, se muistuttaa elämän ja kuoleman poispyyhkimästä varmuudesta, elämään heittäytymisestä.

On vaikea tietää, mikä Jiri Weilin *Tähti sydämellä* –kirjassa on totta ja mikä tarua, missä mielessä kirja on omaelämäkerrallinen ja missä määrin se on kuvitteellinen. Selvää on kuitenkin, että Jiri Weil itse kutsuttiin marraskuussa 1942 keskitysleirikuljetukseen. Hänen onnistui kuitenkin välttää kuljetus lavastamalla oma itsemurhansa ja piileskelemällä sodan loppuun saakka. Yhtä selvää on, ettei päähenkilön nimi ole Jiri Weil, vaan Josef Roubicek: taas yksi juutalais-kristillis-islamilaisten kirjallisuuden luomista lukuisista myyttisistä, neuvokkaidista ja uskossaan horjumattomista Joosef-hahmoista. Joosefeita koetellaan, mutta he osaavat kertoa tarinoita ja selittää unia ja pelastautua niiden avulla. Tarinoiden kertominen on Joosefeiden tapa jäsentää elämistä ja aikaa mielettömässä ja täysin ennakoimattomaksi muuttuneessa maailmassa.

Tarina on moneen kertaan luettu ja kuultu, mutta mitä siitä on opittu? Väärin asetettu kysymys, toteaisi luultavasti Jiri Weil, jos vielä eläisi. Tarinoiden tehtävä on luoda toivoa ja lempeyttä ja iloa, muistuttaa meitä yhä uudestaan siitä, että vaikka on paljon helpompi jatkaa elämäänsä orjina, meidän on noustava kapinaan, taisteltava oman ihmisarvomme puolesta. On herättävä kohtaamaan todellisuus ja sen mielettömyys. On aika nousta ylös, pantava toimeksi, ajateltava, alettava kantaa vastuuta, lopetettava piilottelu ja kyyristely naamioiden suojissa: virkakaavun, virkavastuun, byrokraatian ja järjestyksen suojissa, tultava esiin

voimattoman uhrin naamion takaa, reipästä irti keltaiset tähtemme. On aika tulla ihmiseksi, alettava elää, tunnettava iloa ja kärsimystä.

Kirjallisuudentutkijan näkökulmasta yksi Jiri Weilin kirjan ylläpitämä toivo on siinäkin, että hän osoittaa vääräksi aikalaisensa José Ortega y Gasset'n viimeaikoinakin tiuhaan siteeratun ajatuksen taiteen ja elämän välttämättömyydestä, itkun ja naurun tarpeettomuudesta taiteessa. Myös ranskalaisen modernin lyriikan yhtenä keskushahmona pidetylle Mallarmélle voi Jiri Weilin kirjan kanssa näyttää pitkää nenää: *Tähti sydämellä* osoittaa upeasti, miten mestaruuden lähellä käy aina lämmin henkäys.

*Päivi Sinikka Kosonen*

## Historialla nykyisyyden kimppuun!

Markku Hyrkkänen, *Aatehistorian mieli*. Vastapaino, Tampere 2002. 283 s.

Kari Palonen, *Quentin Skinner. History, Politics, Rhetoric*. Polity Press, Cambridge 2003. 207 s.

Viime vuosina historian tutkimuksen mieltä ja menetelmiä käsitteleviä kirjoja on ilmestynyt useita. Joku voisi pitää ilmiötä merkinä jopa historian tutkimuksen kriisistä, mutta kyse on itseriflection yleistyisestä, mikä on filosofisesti katsoen pikemminkin merkki kuokkuksesta. Tampereen yliopiston historiantieteen professori (mvs.) Markku Hyrkkänen on tuottanut ilmeisen pitkän prosessin tuloksena kirjan *Aatehistorian mieli*, jossa hän esittää oman näkemyksensä aatehistorian tutkimuksen mielekkyydestä sekä mielekkääksi ko-

kemastaan tavasta tehdä aatehistoriaa. Jyväskylän yliopiston valtio-opin professori Kari Palonen puolestaan kirjoitti esittelyn poliittisen historian tutkimuksen nk. cambridgen koulun uranuurtajan Quentin Skinnerin ajattelusta. Näennäisen erilaiset lähtökohdat tuottavat kuitenkin monella tapaa samankaltaiset kirjalliset teokset. Käy nimitäin selväksi, että rakentaessaan omaa käsitystään aatehistorian tutkimuksesta Hyrkkänen tekee sen käyden läpi muiden (mm. Quentin Skinnerin) käsityksiä aiheesta ja esittää oman näkemyksensä niiden kanssa keskustellen. Näin olen Hyrkkänen esittelee eräitä historian tutkimuksen perinteitä kirjassaan melko laajastikin. Esitellessään Skinnerin käsityksiä Palonen taas asettaa ne oman oppineisuutensa yhteyteen. Hän peilaa tutkimuskohdettaan Weberiä, Sartrea, Arendtia ja Nietzscheä vasten eli yhteydessä teksteihin, jotka Skinner ”jättää tarkoituksella tai tahattomasti käsittelemättä” (7). Skinner kyllä mainitsee laajassa tuotannossaan kaikki nämäkin teoreetikot, mutta oikeastaa vain Weberin rooli on merkittävä. Tämä asetelma siis poikkeaa totutusta, mutta toki Palonen kuljettaa mukana myös Skinnerin itsensä kautta merkittäviä ajattelijoita kuten Wittgensteinia, Collingwoodia, Austinia ja hänen varsinaisia aikalaiskollegojaan asettaen Skinnerin puheenvuorot myös näihin konteksteihin periskinnerläiseen tapaan.

## Aatehistorian mielestä ja tutkijan yksinäisyydestä

Aivan aluksi Hyrkkänen palauttaa historian tutkimuksessa jossain määrin kadoksissa olleen subjektin paikalleen. Aatehistoria on hänelle nimittäin käsittämisen historiaa: ”Tutkimukseni nojautuu käsitykseen, että aatehistoriallisessa ja ylipäätään historiallisessa tutkimuksessa on otettava vakavasti historiallisten toimijoiden käsitykset asioista” (10, kursivointi allekirjoittaneen). Hän antaakin itselleen tehtäväksi vastata kysymykseen, kuinka historioitsijan olisi mahdollista käsitellä asioiden käsittäminen sekä ymmärtää niille annettuja merkityksiä. Myöhemmin hän vielä tarkentaa annettujen merkitysten ymmärtämisen ja käsittämisen käsittämisen välisen yhteyden olevan käsitteellistä laatua ja ehdottaa, että merkitysten ymmärtäminen on tar-



kennus käsittämisen käsittämiseksi. Tähän voisi lisätä, että kysymys on kirjan nimen mukaisesti myös tällaisen tutkimuksen mielen etsimisestä eli tutkimustavan oikeuttamisesta.

Tutkimuksensa tehtävänannossa esiin kaivetun ”historiallisen toimijan” perusteella selittyy ensimmäisen kappaleen otsikko ”subjektin paluu”. Tässä kappaleessa Hyrkkänen tarkastelee ensin prosessi- ja rakennehistorian tutkimusta mahdollisen käsitysavaruuden kartoittajina. Sitten hän vertaa näkemystään aatehistorian tutkimusalasta sosiaalishistorian alaan. Hän tarkentaa näkemystään aatehistoriasta sille läheisiin tutkimustraditioihin kuten esim. *history of ideas*-perinteeseen, ’aate- ja oppihistoriaan’ sekä kulttuurihistoriaan. Luku käykin hyvästä katsauksesta myös näiden perinteiden maailmaan.

Seuraavaksi Hyrkkänen nostaa esiin käsittämisen käsittämisen tutkimisen kohteeseen liittyviä näkökulmia. Apuvälineiksi hän tarjoaa maailmankuvan ja mentaliteettien historian tutkimusta sekä käsitehistoriaa. Vaikka näihinkin tutkimusperinteisiin perehdytään nimenomaan Hyrkkäsen suosiman tutkimusotteen näkökulmasta, toimii tämäkin luku alustavana johdatuksena mainittujen traditioiden maailmaan. Kuten koko kirjassa niin myös tässä luvussa kirjoittaja tasapainoilee historiantutkimuksen käsitteisiin ja menetelmiin elimellisesti liittyvän epävarmuuden kanssa ja rauhoittaa niitä, jotka odottavat tieteeltään betonimaista varmuutta tai yksiselitteisiä määritelmiä. Koska mentaliteetin tutkimuksen tai maailmankuvan historian objektiivista määritelmää ei olekaan olemassa, on Hyrkkäsen mukaan tutkijan lupa tai jopa velvollisuus luoda määritelmänsä itse. Tämä eksistentiaalisilta kuulostava vaade tarkoittaa tietenkin sitä, että epäonnistumisen ainoa syyllinen on tutkija itse, mutta toisaalta onnistuessaan tutkija voi siekailematta nauttia saavuttamistaan tuloksista (kts. 73). Aivan yksin ei Hyrkkänen tutkijaa kuitenkaan jätä. Hän havainnollistaa valitsemiaan käsitteitä tai näkökulmia mm. pohtimalla mentaliteetin ja ideologian suhdetta ja edelleen vertaa mentaliteettia maailmankuvan käsitteeseen. Käsitehistorian tutkimusta Hyrkkänen havainnollistaa esimerkein ja erityisesti saksalaisten käsitehistorioitsijoiden Reinhart Kosselleckin ja Rolf Reichardin hankkeiden kautta.

Metodeja käsittelevässä luvussa Hyrkkänen kiinnittää ensin huomion siihen, kuinka vaikutemallista tuli josain vaiheessa ajatusmalli, jota sovellettiin tutkimukseen puoliautomaattisesti ja arvostelee sitä keskeneräisyydestä tai siitä, että vaikuteanalyysin herättämiin kysymyksiin kuten esim. miksi joku historiallinen toimija omaksui tiettyjä vaihtotteita, jätetään tässä tutkimusperinteessä vastaamatta. Hyödylliseksi menetelmäksi Hyrkkänen arvioi collingwoodlaisen kysymyksen ja vastauksen logiikan. R. G. Collingwoodia käsittelevä luku onkin yksi kirjan parhaimmista ja collingwoodlainen käsitys historiantutkimuksen luonteesta aukeaa lukijalle lähes vääjäämättömästi. Tutkimusmenetelmiä käsittelevän luvun lopettaa intentioiden ja uskomusten suhdetta käsittelevä kappale, jossa Hyrkkänen esittelee lähinnä Quentin Skinnerin näkemystä historiallisen toimijan tarkoitusten asemasta historiallisten merkitysten tutkimuksessa. Kappale onkin harvinaisen selkeä ja tervejärkinen arvio Skinnerin käsityksistä. Kappaleeseen sisältyvä Gadameria koskeva huomautus, jolla Gadameriin nojaavat intentioiden selvittämisen mahdolltomuutta korostavat huomautukset tyrmätään on myös paikallaan. Kirjan toiseksi viimeinen kappale käsittelee kontekstin ja merkitysten suhdetta. Kappale on tärkeä Hyrkkäsen ajatusten ymmärtämisen kannalta. Paitsi, että Hyrkkänen havainnollistaa tässä kappaleessa kontekstoinnin etuja ja ongelmia Allan Janikin ja Stephen Toulminin Wittgenstein-tulkinnan avulla, niin hän esittää myös yleisluontoisia käsityksiään aatehistoriasta. Hyrkkänen kehottaa aatehistorioitsijaa käsittämään toiminnan ja ajattelun toistensa konteksteina. Tämä tukee hänen argumentaationsa ydintä toiminnan ja ajattelun käsitteellisestä yhteydestä: toiminnan sisältämän ajattelun voi ymmärtää vain (tai ainakin helpommin) jos ymmärtää toimintaa ja päinvastoin.

Kirjassa ehkä useimmin toistuva ajatus on, että historioitsijan työtä ei ole helpottamassa ’aidon’ historiantutkimuksen eksakteja menetelmiä. Hän kirjoittaa sitä käsitystä vastaan, että historioitsijan työ olisi vain lähdeaineistoon nojaavaa enemmän tai vähemmän mekaanisesti tapahtuvaa toimintaa. Hyrkkänen korostaa mielikuvituksen merkitystä ja toteaa, että ”Historioitsijat eivät tule aina ajatelleeksi, miten paljon

he joutuvat työssään ajattelemaan” (212). Historioitsijalle ei ole olemassa mitään viimekätistä perustaa, johon nojata ja siksi historioitsijan on opittava uimaan (kts. 213). Tämä näkemys on kirjan keskeistä ydintä. Koska tästä käsityksestä seuraa myös historioitsijan vastuu omista valinnoistaan, nousee historioitsijan itsetuntemuksen rooli tärkeäksi. Aatehistoria onkin itsetuntemuksen parantamista kahdella rintamalla. Ensinnäkin tutkijan on pyrittävä tulemaan mahdollisimman tietoiseksi omista tutkimusellisista valinnoistaan. Toiseksi hyvä aatehistoria pyrkii perehtymään meille vieraisiin uskomuksiin ja tekemään niistä tuttuja. Skinnerin tapaan Hyrkkänen näkee vieraisiin uskomuksiin perehtymisen merkityksen olevan juuri niiden vieraudessa. Vertautuessaan omiin ajattelutapoihimme vieraat ajattelutavat pakottavat meidät tarkistamaan myös omiamme.

## Nyky aika ja historioitsijat

Kari Palonen tuntee Quentin Skinnerin hyvin. Skinner onkin todennut, että Palonen vaikuttaa ymmärtävän hänen tuotantoansa paremmin kuin hän itse (kts. Quentin Skinnerin haastattelu: n&n 4/00, 18). Palosen kirja *Quentin Skinner History, Politics, Rhetoric* on maailmalla ensimmäinen Skinneriin keskittynyt monografia ja siksi se on automaattisesti merkittävässä asemassa Skinner-tutkimuksessa. Tässä mielessä on tärkeää, että Skinnerin tuotantoa on mukana mahdollisimman laajasti. Palonen käykin läpi käytännöllisesti katsoen Skinnerin koko tuotannon aina BA tutkintoa edeltävistä teatterihistoriaa käsittelevistä esseistä merkittävien kirja-arvioiden kautta hänen pääteoksiinsa ja vapauden historiaa käsitteleviin kirjoituksiin. Toki Palonen hahmottelee kuvaa Skinneristä tietystä perspektiivistä käsin, eikä pyrikään valaisemaan Skinnerin ajattelun kaikkia puolilta. Valittu perspektiivi näkyy jo siinä, että teos on julkaistu Polity Pressin sarjassa Key Contemporary Thinkers ja tämä mielessään Palonen lukee Skinnerin kontribuutioita historian, historiantutkimuksen ja retoriikan tutkimukseen välineinä nykypäivän politiikan ymmärtämiseen. Toisin sanoen, Skinnerin historiallisten tulkintojen paikkansapitävyyden arviointi jää vähemmälle huomiolle ja Palosen esittämä

K I R J A T  
kysymys kuuluu: kuinka Skinner auttaa meitä ymmärtämään omaa aikaamme?

Aluksi tutustutaan aikaan, jolloin Skinner astui akateemiseen maailmaan. Palosen tulkinnan mukaan Skinner nostaa jo varhaisessa vaiheessa 60-luvulla ”historiallisen” normatiiviseksi argumentiksi. Tämä tarkoittaa puhtaan filosofisen ja pelkän historiallisen tulkinnan välisen erottelun hylkäämistä tai niiden yhteen kutomista. Skinner korostaa historiallisen ulottuvuuden merkitystä filosofisillekin tulkinnoille ja on sitä mieltä, että historiallisesti absurdeiksi osoittautuvat tulkinnat on syytä hylätä. Tämän ajatuksen Palonen sitoo myöhempisiin keskusteluihin historian tulkintojen poliittisesta luonteesta miten historian tulkinnoilla tehdään politiikkaa.

Toinen Palosen esiinnostama teema on ”teoriat siirtoina”. Teeman juuret löytyvät Skinnerin varhaisista metodologisista kirjoituksissa, jotka perustuvat pitkälti (myöhäis)Wittgensteinin kielifilosofiaan ja Austinin puheaktiteoriaan. Palosen mukaan huomion kiinnittäminen lingvistiseen toimintaan johtaa aatehistorian poliittisen luentaan (ks. 33). Tämän hän selittää ottamalla rinnalle Arendtin käsityksen politiikasta toimintana. Poliitiikka toimintana ei selity sen ’lopputuotteista’ tai ’tuloksista’ käsin vaan sen ydin on toiminnassa itsessään ja sen piirteisä. Ajatus lienee, että näin ollen tekstien tarkastelu tekoina, eli toimintana, tarkoittaa huomion kiinnittämistä niiden poliittisuuteen edellä mainitulla tavalla. Skinnerin merkitystä poliittisena ajattelijana korostaa Palosen mukaan myös se, että Skinner on erityisesti kiinnostunut kiistanalaisista puheakteista, siitä kuinka ristiriitatilanteissa historiallinen toimija pyrkii niiden avulla oikeuttamaan oman toimintansa.

Palosen Skinner tekee varsinaisen vallankumouksen *Foundations of Modern Political Thought* (1978) teoksensa myötä. Oppikirjaksi tarkoitettussa teoksessa Skinner ei tarkastele uskonpuhdistuksen arkkitehtien teorioita teorioina vaan puheakteina poliittisissa kiistoissa. Tämä painopisteen siirto teorioista poliittiseen elämään on Skinnerin oppikirjavallankumouksen keskeinen ansio. Poliittisten ”ajatussystemien” sijaan on keskityttävä siihen, kuinka poliittiset dilemmat haastavat uudelleenarvioimaan keskustelun kannalta merkittävien näkökulmien ja käytäntöjen oikeutusta se-

kä ajattelumallien käyttöön poliittisesti arvokkoina työkaluina. On yritettävä selvittää Collingwoodin tapaan, kuinka uudet kysymykset nousivat poliittisista kiistoista, ja mitä ne lisäsivät vanhoihin kysyksiin tai kuinka ne kenties muuttivat niitä.

Skinnerin ”vapauden käsitteen käytön” historialliset tutkimukset ovat hyvä esimerkki historiantutkimuksen yhteydestä nykypäivän keskusteluihin. Palonen käy läpi Skinnerin lukuisia esseitä aiheesta aina viimeisimpään ”Kolmas vapauden käsite”-luentoon. Niiden ydinajatus on, että unhoon painuneiden vaihtoehtoisten vapauskäsitteiden esiinnostaminen toimii nykyisten käsitysten kritiikkinä. Ne pakottavat meidät arvioimaan uudelleen nykyisten vapauskäsitteiden itsestäänselvyyksiä ja niihin liittyviä ajatuksia esim. yksityisen ja julkisen suhteesta. Tämä kappale Palosen kirjassa on erinomainen ja tarkastelee kirjalle tyypilliseen tapaan aihetta erittäin laajan materiaalin valossa. Joidenkien Palosen mukanaan tuomien hahmojen kuten Sartren läsnäolo tuntuu hieman kaukaa haetulta. Vaikka erilaisia vapauskäsitteitä on mahdollista tarkastella Sartren käsitteitä vasten, niin se ei välttämättä tuo Skinneristä kertovaan kirjaan lisäarvoa tai on vaikea ymmärtää mitä Skinnerin ”sensitiivisyys vapauden eksistentiaalisia ulottuvuuksia kohtaan” (131) tarkoittaa, jos hän ei itse tematisoi niitä kirjoitessaan vapauskäsitteistä. Palosen halu tuoda esiin Weberin ja Sartren käsitteitä selittyikin hänen Skinnerille itselleen osoitetulla toteamuksellaan ”Weber ja Sartre oppineelle [...] saattaa olla hankala ymmärtää miksi keskustella Rawlsin, Berlinin ja Pettitin kanssa” (131).

Kirjan loppupuolella Palonen pääsee ilmeisen mieleisen aiheen pariin: puolustamaan retoriikkaa filosofiaa vastaan. Palonen lukee Skinnerin Habermasia vastaan esittämät kommentit, joissa hän asettaa kyseenalaiseksi Habermasin ”ultrarationalismin”, kritiikiksi puhdasta filosofiaa kohtaan ja korostaa Skinnerin käsitystä keskustelussa käytettävien käsitteiden historiaalisuudesta. Skinnerin innostunut arvio Richard Rortyn teoksesta *Mirror of Nature* edustaa Paloselle Skinnerin merkittävintä filosofian kritiikkiä. Tässä vuonna 1985 julkaistussa kirja-arviossa Skinner tervehtii ilolla Rortyn anti-hierarkkista käsitystä, jonka mukaan ei ole olemassa mitään erityisiä tutkimusalueita, jotka loisivat pohjan

muille tutkimusalueille. Myös Skinnerin kirja *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* toimii Palosen valitsemasta perspektiivistä filosofian kritiikkinä. Teoksessa Skinner nostaa esiin poliittisen argumentaation ”anti-retoristen” ja ”instrumentaalisesti retorisen” muodon lisäksi renessanssin ”suuremmissa määrin retorisen” argumentaation muodon ja toteaa, että sopiva muoto tulee aina olemaan dialoginen eikä nykyfilosofian suosima holhoava monologinen käytäntö.

Kuten on jo käynyt selväksi, niin Palosen tutkimus perustuu erittäin laajaan Skinnerin tuotannon tuntemukseen ja että kirja etenee osittain kronologisessa järjestyksessä. Palonen nimittäin kaivaa esiin erilaisten teemojen ensimmäiset esiintymät Skinnerin tuotannosta ja seuraa niitä sitten läpi myöhemmän tuotannon. Yksittäisen teeman jälkeen siirrytään seuraavaan, joka käsitellään samalla tavalla. Kronologia syntyy sillä, että teemojen alut ajoittuvat Palosen tulkinnassa toisiaan seuraaviksi. Kun analyysin kohteena on Skinnerin lähes koko tuotanto noin neljäkymmenen vuoden ajalta, niin yhden perspektiivin kautta lukemisen ilmeinen vaara on tietenkin keinokehoisen koherenssin luominen, kuten Palonen hyvin tietää (ks. 177). Kieltämättä Palosen yhdestä perspektiivistä kirjoittama kokonaistulkinta Skinnerin tuotannosta herättää kysymyksiä, vaikka hän tuokin lähtökohtansa esimerkillisesti esiin. Lopputuloksena syntyy nimittäin kuva, jossa Skinnerin kontribuutioiden määrä Palosen valitsemassa perspektiivissä kasvaa lähes eksponentiaalisesti kohti nykypäivää (vaikka julkaisujen tiheydessä Skinnerillä ei ole 70-luvun jälkeen tapahtunut merkittävää muutosta). Tämä johtuu siitä, että kunkin perspektiiviin liittyvän teeman juuri löytyy Palosen kirjassa Skinnerin uran eri vaiheista, mutta ne kehittyvät ajallisesti toistensa yli lyöden. On vaikea olla näkemättä Palosen tulkinnassa jonkinasteista teleologiaa.

Esipuheessa Palonen ilmoittaa, ettei kirjoita reseptiohistoriaa ja pieniä poikkeamia lukuunottamatta ja pitää sanansa. Tämä on vahinko. Sillä, kuten jo mainitsin, kirja on pioneeri työ ja siten se asettaa väkisin jonkinlaisen standardikäsitteen Skinneristä ja siinä suhteessa laajempi ja vakavissaan otettu katsaus Skinneriä kohtaan esitettyyn kritiikkiin olisi ollut paikallaan.

## Filosofit historioitsijoiden ja politiikan tutkijoiden käsissä

Historiallisesti katsoen ainakin filosofien ja historioitsijoiden käsitykset toisistaan ovat olleet joissakin tapauksissa ongelmalliset. Esimerkiksi Bertrand Russell ja Arthur Danto ovat ilmaisseet omat käsityksensä historiallisen tutkimuksen merkityksestä omissa Leibnizia ja Nietzscheä käsittelevissä filosofian historian tutkimuksissaan väheksyen ja vailla minkäänlaista ymmärrystä historioitsijan työstä tai alan moninaisuudesta. Toisaalta nytkin käsillä olevissa historioitsijan ja politiikan tutkijan kirjoittamissa kirjoissa puhutaan filosofiasta ainakin paikoitellen monoliittisenä rakennelmana (ja näiden kirjojen lisäksi esimerkin ilmiöstä tarjoaa vaikkapa poliittisen historian professorin Jorma Kalelan kirja *Historiantutkimus ja historia*, Gaudeamus 2000). Tuntuu yllättävältä, että teräviin ajattelijoiden erottelukyky heikkenee tai että he sortuvat piittaamattomuuden kielenkäytön tasolla puheen kääntyessä filosofiaan. Kun esimerkiksi luemme Palosen kirjasta Skinnerin ”Filosofian kritiikkiä” huomaamme kyllä tekstissä mainittavien filosofien perusteella, että kyse on oikeastaan kriittistä tiettyjä filosofeja ja erityisesti heidän rationaalisuuskäsityksiään kohtaan. Palonenkin tämän ymmärtää, mutta otsikoi silti harhaanjohtavasti ”Filosofiasta retoriikkaan” tai ”Skinnerin filosofiakritiikki”. Myös Hyrkkänen kirjoittaa filosofien tehtävistä ikään kuin niistä vallitsi yhteisymmärrys ja että filosofit käsittävät tai heidän tulisi käsitellä tehtävänsä historioitsijoiden tehtävistä erillisiksi (ks. 15-17). Tämä on kyseenalainen näkemys. Toisenlaisesta filosofian harjoittamisesta esimerkkeinä voimme mainita kenties ilmeisimpänä Foucault’n, mutta myös ns. analyttisessä traditiossa koulutuksensa saaneen Charles Taylorin. Oli lukija näiden filosofien työn onnistumisesta mitä mieltä tahansa, niin heidän käsityksensä mukaan filosofia ja historia kuuluvat yhteen ja tämä käsitys myös ohjaa heidän töitään (He ovat ottaneet kantaa myös siihen, kuinka historiaa tulisi kirjoittaa). Kirjoittajien mielessä on kuitenkin ehkä kuva filosofiasta jonkinlaisena muiden tieteiden perustan valajana. Tämä käsitys on kuitenkin filosofienkin piirissä riitautettu ajatusten ja siihen takertuminen on melko turhaa.

## Summa summarum

Suosittelun lämpimästi molempia kirjoja aatehistoriasta kiinnostuneille ja Palosen kirja on tietenkin tällä hetkellä myös välttämätön teos Skinner-tutkijoille. Molemmat teokset osoittavat kirjoittajien laajaa perehtyneisyyttä aiheeseensa ja ne tarjoavat mainiot lähtökohdat lukijalle kirjojen tutkimuskohteiden parempaan ymmärtämiseen.

*Sami Syrjämäki*

## Just war? – Not just war

Mikko Yrjönsuuri, *Roistovaltion raunioilla. Filosofien arvio Irakin sodasta*. Gaudeamus, Helsinki 2003. 141 s.

Annettakoon anteeksi, että jo kirja-arvion aluksi paljastetaan juonen kannalta olennainen loppuratkaisu: ”Edellä on tarkasteltu monelta kannalta koalition tavoitteita Irakin sodassa. Johtopäätös on se, ettei sotaa voi pitää oikeudenmukaisena ja se oli vastoin kansainvälistä oikeutta. Se perustui epärealistisiin tulevaisuudenkuviin ja filosofisesti ongelmalliseen näkemykseen ihmisen ja ihmisten kulttuurien luonteesta. Sota myös osoitti länsimaisen demokratian olevan kriisissä.”

Otteen lainaaminen on perusteltua, koska se kuvaa osuvasti kirjan sisältöä, eikä kuitenkaan vähennä lukemisen mielenkiintoa. Kirjan pariin ei kannusta sodan oikeutuksen kiistävää mielipidettä, joka on monesti kuultu muualtakin. Lukemisen arvo syntyy tarkasta, perusteellisesta ja viileästä erittelystä, jolla kirjoit-

taja osoittaa näkemyksen olevan enemmän kuin mielipide, kunhan asiasisältöihin paneudutaan filosofisen analyysin keinoin.

Monet Yrjönsuuren näkemykset vastaavat läheisesti muiden tieteilijöiden kannanottoja, mutta hän ei ole politiikan tutkija vaan filosofi. Mitä sodan *filosofien* analyysi siis tarjoaa lisää? Mitä se ylipäättään tarkoittaa? Entistä epäselvempää tämä on siksi, että kaikki kirjan väitteet tai päätelmät eivät ole tai ovat korkeintaan osin tarkkaan ottaen filosofisia.

Filosofisella Yrjönsuuri tarkoittaa lähinnä kahta asiaa. Yhtäältä kirjan kommentaattoreina ovat filosofian historian hahmot näkemyksineen oikeudesta, sodasta ja moraalista. Tässä roolissa tavataan koko joukko ajattelijoita kreikkalaisista Hobbesiin ja Lockeen, valistusfilosofeihin tai Husserliin ja Levinasiin. Toisekseen kirja hyödyntää keskeisissä kohdissa argumentaatio-analyysia, jossa sodan perustelut tai eri näkökantojen taustat avataan väite- ja perusteluketjujen muotoon. Ratkaisu voi kuulostaa teennäisen formaalilta, mutta on toimiva, koska vain harvoin julkisuudessa pysähdytään osoittamaan pinnalla olevien näkemysten perusteet ja käsitteelliset seuraukset selkein ja helposti seurattavina argumentaatioina.

Tuskin kirjan uskottavuutta olisi kuitenkaan vähentänyt tai mielikuvaa sen sisällöstä vääristänyt sen julkaisemisen *yleisenä* arviona Irakin sodasta. Vaativuuden selitys lienee siinä varovaisuudessa, joka on ominaista suomalaiselle keskusteluperinteelle: myös tieteenharjoittajat kokevat turvallisemmaksi puhua julkisuudessa professionaalisuudessa. Niin tai näin, Yrjönsuuren teko on kiinnostava ja arvostettava, ja samantapainen, vaikka varsin eri tyylinen, kuin professori Mikko Lehtosen reaktio syyskuun terrori-iskuun – molemmat merkkejä suomalaisten tieteen- ja tutkimuselämästä. ’Julkisuudessa’ esiintyvä ajattelija ei ensisijaisesti puhu filosofina tai ammatinharjoittajana vaan ihmisenä ja kansalaisena – ja *maailmankansalaisena*, kuten tässä tapauksessa voi täydellä syyllä sanoa.

Stoalaisten kosmopoliittien tai ’maailmantasavallasta’ ja ’ikuisesta rauhasta’ haaveilleen Kantin jalanjäljissä kulkevan

K I R J A T

Yrjönsuuren kirjassa onkin viime kädessä kysymys maailmankansalaisuudesta. Hän haluaa selvittää, mitä valveutunut kansalainen voisi ajatella maailmanti-lasta viimeaikaisten suurten maailmanpoliittisten tapahtumien valossa. Kysymystä lähestytään tarkastelemalla merkittäviä asiakirjoja, erityisesti USA:n uusinta Turvallisuusstrategiaa vuoden 2002 syyskuulta.

On ilmeistä, ettei Irakin sota ollut yksittäinen 'interventio', eikä aina-kaan yksi episodi terrorismin vastaisessa kamppailussa, vaan näkyvä ja tarkoituk-sellisen shokeeraava avaus USA:n hallituk-sen valtopoliittisessa strategiassa, jonka pa-noksena ei ole vain sota terroria vastaan vaan koko Yhdysvaltain asema 2000-lu-vulla. Maan nykyisen hallituksen lin-jaukset ovat huomattavan suoraviivaisia ja Turvallisuusstrategiaan kannat-taakin tutustua jo halvan hivin vuoksi (ks. [www.whitehouse.gov/nsc/nss.html](http://www.whitehouse.gov/nsc/nss.html)). Vaikkei Yrjönsuuri harjoitakaan ideolog-ista analyysia, jossa nykyyhallituksen poliitiikan taustoja kaivettaisiin esiin (ja sii-nä ohessa todettaisiin, mikä on F. Fuku-yaman, S. Huntingtonin ja R. Kaganin kaltaisten tieteilijöiden paikka uuskon-servatiivisen oikeiston teoreetikkoina), oheislukemistoksi sopii myös republi-kaanien avainideologien kirjaama halli-tuskautta edeltävä ohjelmanjulistus (ks. [www.newamericancentury.org/](http://www.newamericancentury.org/) ja esim. "The Statement of Principles"); vain Yh-dysvaltain kansallinen etu sanelee jat-kossa maan kiinnostuksen kansainvälis-tä yhteistyötä tai vakiintuneita oikeuspe-riaatteita kohtaan.

Yhdysvaltain torjuma Kansainväli-nen Rikostuomioistuin (ICC) on vain yksi esimerkki tästä. USA:n hallitus ja oikeusinstituutioita ihaileva yleinen mielipide on tyytyväinen nähdessään Milosevicin kaltaisen sotarikollisen syy-tettyjen penkillä, mutta samaan aikaan maa vaatii kansalaisilleen ehdottoman koskemattomuuden saman oikeuden edessä ja kongressi jopa säätää lain, jon-ka mukaan maan sotavoimilla on oikeus ryhtyä tarvittaviin toimiin tuomioistuim-en vangituttamien USA:n kansalaisten vapauttamiseksi. USA:n hallituksen ko-ventunutta linjaa ja kansainvälisen yh-teistyön halveksuntaa kuvaa Bushin ve-täytyminen Clintonin allekirjoittamasta ICC:n perustamisasiakirjasta: "Tämä oli ensimmäinen kerta, kun Yhdysvaltojen presidentti muodollisesti perui edeltä-jänsä sitoumuksen, ja ensimmäinen ker-

ta, kun YK-järjestön perustamisasiakir-jan allekirjoitus perutaan."

Entäpä ydinaseet: ydinsulkusopi-mus, joka kieltää ydinaseiden leviämi-sen II maailmansodan voittajavaltojen ulkopuolelle on peruste uhata Irakia, Irania ja Pohjois-Koreaa sodalla, samal-la kun valkoisen Etelä-Afrikan ja Israe-lin kaltaisten liittolaisten sallittiin hank-kia samainen joukkotuhoase, ja maa va-raa itselleen oikeuden käyttää 'rajoitet-tuja' ydiniskuja vihollisiaan vastaan. Tai YK:n päätöslauselmat, joita vastaan rik-komista voidaan pitää oikeutuksena so-tatoimille (Irak) tai täysin yhdenteke-vänä (Israel). Tai suhtautuminen laitto-miin aluevaltauksiin ja ihmisoikeusrik-komuksiin, joista vähäpätöiset (Saddam Kuwaitissa tai Milosevic Kosovossa) voi-daan tuomita ankarimman mukaan, ja massiivisimmat valtauokset, kansanmur-hat tai rikokset ihmisyyttä kohtaan (In-donesia Itä-Timorissa, Etelä-Afrikan apartheid tai lukuisat esimerkit Afrikas-ta) voidaan siunata avoimesti rahallisel-la ja sotilaallisella tuella tai jättää koko-naan huomiotta.

Tokihan kaikkien maiden vastaavia tekoja, poliittisia, diplomaattisia, talo-dellisia ja sotilaallisia interventioita on aina motivoinut kansainvälisen valtopoliitiikan 'realismi'. Poikkeukselliseksi Yh-dysvaltain roolin pelin pelaajana tekee teoille annettu ylevöittävä perustelu, jo-ka usein tuntuu menevän läpi muualla-kin länsimediassa. Toisin kuin Putinin Venäjän moraalittomuus Tshetseniassa tai Kiinan monesti tuomittu tuhotyö Tiibetissä, joita perustellaan karusti kan-sallisella itsepuolustuksella ilman yritystä luoda teoille hyvän tekijyyden sädekehää, USA:n ulkopoliitikkaa ovat kautta nykyhistorian leimanneet 'hyvän tah-don', 'oikeutuksen' ja 'idealismien' vaa-teet. Tämä imelä retoriikka lienee monille niin maan sisällä kuin ulkopuolel-lakin yksinään jo syy USA:n ulkopoli-tiikan karsastamiseen. USA:n viime-simmät hallitukset ovat tyyppiesimerkki tästä. Siinä missä Nixonin tai Reaganin sodat kommunismia vastaan herättivät vielä epäilyksiä siitä, onko kommunis-mi sittenkään pelkästään pahan valta-kunnan toinen nimi, Clintonin ja Bush nuoremman sodat 'huumeita', 'terro-rismia' ja 'roistovaltioita' vastaan, 'hu-manitarismin', 'oikeudenmukaisuuden', 'demokratian' ja 'maailmanlaajuisen va-pauden' puolesta ovat vastaansanom-tomasti tuotteistettuja. Kukapa haluaa

evätä kannatustaan oikeudenmukaisem-malta, vapaammalta ja demokraattisem-malta maailmalta.

Asennetta ei voi oikein kutsua edes kaksinaismoralismiksi, se on jotakin vahvempaa. Sitä voi ehkä kuvata 'reflek-siiviseksi oikeudentunnoksi'. Useimpi-en valtauskontojen fundamentalistisissa haaroissa tunnetaan nimittäin periaate 'täysin oppineista' pyhistä miehistä, jot-ka ovat sisäistäneet opetukset ja uskon-nollisen dogmin niin syvästi osaksi itse-ään, että heidän reaktionsa automaatti-sesti vastaavat totuutta ja oikeutta. Täl-löin periaatteita ja elämää ei enää voida erottaa toisistaan – tai kuten Yrjönsuuri toteaa verraten Bagdadissa kiertoajellei-ta USA:n tankkeja feodaalierroihin tal-lonpoikien parissa: "He eivät kaivanneet oikeusistuimia, sillä he olivat laki itse." Ei niin, että filosofinen argumentaatio, moraalinen harkinta, kansainväliset so-pimukset, tavanomainen oikeuskäytäntö tai YK:ssa käytävät neuvottelut määrit-telisivät sen, onko Yhdysvaltain hallituk-sen (tai sen liittolaisten) politiikka oi-keutettua; Yhdysvaltain hallituksen poli-tiikka määrittää sen, ovatko sopimukset, oikeuskäytäntö tai YK – tai moraaliperi-aatteet – oikeassa.

Miksi laillisuus sitten on niin tär-keää? Yrjönsuuri muistuttaa, että juuri se, ja vain se, on heikomman etu. Vah-vat ottavat oikeutensa omin voimin, hei-kompien kannalta on ratkaisevaa, että oikeusjärjestystä pyritään pitämään yl-lä. Heikkojen kannattaa olla huolissaan siitä, että asioiden kunnostajaksi ryh-tynyt (ja ainoa siihen globaalisti kyke-nevä) suurvalta Yhdysvallat ei ole kiin-nostunut toimimaan maailmanpoliisina – eli kunnioittamaan laillisuutta – vaan vain reagoimaan oman intressinsä kan-nalta edullisella tavalla strategisia vihol-lisiaan vastaan.

Enimmäkseen moinen toiminta saa aivan muita muotoja kuin avoimen ag-gression. Esimerkiksi Suomen etuna tus-kin on hyväksyä Yhdysvaltain hallituk-sen pyrkimystä (ja Irakin sodan valmis-teluissa erinomaisesti onnistunutta stra-tegiaa) tuottaa hajaannusta ja heikenty-mistä Euroopan Unionissa.

Tällaisessa suurvaltopoliitiikan nyky-maastossa Yrjönsuuri vaeltelee filosofin katseella ja laajoilla reiteillä: tarkastellen kulttuuristen identiteettien merkitystä politiikassa, kuvaten toiseutta ymmär-tävien lähestymistapojen puutetta glo-balisaatioissa, esitellen YK:n ja Yhdysval-



tain hallituksen ihmiskäsitysten perustavaa erilaisuutta tai piirtäen terävänäköisesti esiin, miten USA:n ulkopolitiikan opinkappaleina levitetyt vapaa markkinatalous ja liberaali demokratia edellyttävät pohjimmiltaan ja paradoksaalisesti yhteensopimattomia käsityksiä ihmisestä ja yhteiskunnasta. ”Amerikkalainen unelma on myytti taustastaan irrottautuneesta taloudellisesta menestyjästä, joka on saavuttanut tavoitteensa omin voimin.” Tällainen ihmiskäsitys ei jätä suurta tilaa yhteisöllisyyttä ja yhteistä hyvää ajattelevalle demokraattiselle kansalaisuudelle.

Demokratialla ja sen aidolla toteutumisella on erityinen sija Yrjönsuuren kertomuksessa. Viimeisenä oljenkortena sodan oikeutukselle olisi ollut sotaan lähteminen selvässä demokraattisessa järjestyksessä ja kansalaismielipiteen tukemana. Tällaista korttia ei ollut. Sotaa vastustivat niin (hyväntahdon kohteina olleet) irakilaiset itse, jopa Irakin oppositiovoimat maan ulkopuolella, murskaava enemmistö Irakia ympäröineiden maiden kansalaisista kuin enemmistö useimmissa muissakin maissa. Yhtenä merkinä yleisestä mielipiteestä turvallisuusneuvoston maiden selvä enemmistö antoi ymmärtää, ettei äänestäisi sodan hyväksyneen uuden päätöslauselmaehdotuksen puolesta. Suurta kunnioitusta USA:n hallitus ei moista demokrati-aa kohtaan kuitenkaan tuntenut, päätellen niistä retorisisista hyökkäyksistä, jotka kohdistettiin Saksan ja Ranskan demokraattisesti valittuja hallituksia kohtaan niiden noudattaessa kansojensa ylivoimaisen enemmistön kantaa olla tuematta sotaa.

Yhdysvallat oli koalitionkin maista ainoita, missä sodalla oli yleisen mielipiteen tuki. Tämänkin Yrjönsuuri osuvasti tyrmää todisteena prosessin demokraattisuudesta, koska Yhdysvaltain mediakulttuurissa ja poliittisessa keskustelussa valistuneen kansalaismielipiteen muodostaminen on käynyt hyvin vaikeaksi. Yhdeksi osoitukseksi tästä hän muistuttaa, miten gallupien mukaan toistuvasti noin puolet yhdysvaltalaisista uskoi Saddamin olleen syyskuun terroritekojen taustalla. Paradoksaalista onkin, ettei demokratia toiminut edes sielä, mistä sitä lähdettiin muualle levittämään, koska ”amerikkalaisten enemmistöllä ei ollut asiasta järkevää ja harkittua näkemystä”. Ilman kriittistä, laaja-alaista, syväluotaavaa ja aidosti (myös itse-

sensuurista ja musertavista kaupallisista paineista) vapaata mediaa ei demokraatialla ole kukoistamisen mahdollisuuksia – tästä lienevät yhtä mieltä niin valistuksen filosofit kuin nykyiset mediatutkijat.

Viimeisessä luvussa käydään käsiksi myös Suomen ulkopoliittisiin linjauksiin. Yrjönsuuri ei epäröi suosittaa ponnostamista monenkeskiseen kansainväliseen yhteistyöhön Alpo Rusin (ja muutamien muidenkin politiikan professorien) kaavaileman ”jenkkisuomettumisen” tai ranskalaisten hellimän Euroopan Unionin ytimeen rakentuvan suurvaltaunelman sijasta. Kirja ottaa vahvasti kantaa YK:n sekä muiden kansainvälisten järjestöjen ja sopimusten sekä globaalisti toimivien kansalaisjärjestöjen puolesta. Siinä missä moni ennen sotaa oireellisesti ennakoï YK:n kärsivän arvovaltatappion jos se uskaltautuu kollektiivisesti vastustamaan USA:n tahtoa, Yrjönsuuri tiivistää, mistä todella oli kyse: ”Itsenäistä arvovaltaa YK:lla on vain, jos se on valmis erimielisyyteen minkä tahansa kapinoivan jäsenmaan kanssa – yhtä hyvin Yhdysvaltojen kuin Irakin. Vaikka joku kuriton ei täysin sopeutuisikaan määräyksiin, YK:n on tehtävä omat päätöksensä itse.”

Kansainvälisen yhteistyön lisääminen ja vahvistaminen, sopimussuhteiden kunnioittaminen ja oikeusperiaatteiden arvostaminen ovat kiistämättä valistuksen viitoittama suunta hetkittäin pimeyteen katoavassa maailmankorvessa. Jos uskotaan uuskonservatiivi Kaganin analyysin mukaan, että Eurooppa on naiivin idealistinen valistuskyyhky ja Yhdysvallat ankaran realistinen hobselaisen valtopolitiikan haukka, jää nimenomaan tajuamatta, miten suuressa määrin maailma on ja siitä tulee juuri sellainen, millaiseksi se kuvitellaan. Aivan erityisen osuvasti tämä pätee turvallisuuteen ja talouteen, kuinka ollakaan, juuri yhdysvaltalaisen arvomaailman keskiöihin. Molemmat rakentuvat mielikuville. Turvallisuuden tunne, kunhan se jakaantuu demokraattisesti, tuottaa turvallisuutta, pelko kaikkialle levitetynä lisää pelkoa. Erinomainen tiivistys tämän havainnon merkityksestä on Michael Mooren dokumentti-Oscarilla palkittu *Bowling for Columbine*. Pelon lietsonnan hysteerinen ilmapiiri, jonka vuoksi jopa Suomen ulkoministeriön virkamiehet erehtyvät nimeämään maamme ensisijaisiksi turvallisuushaas-

teiksi joukkotuhousteiden leviämisen ja terrorismin (!) on omiaan tuottamaan käsitystä aseiden kyvystä luoda lisää turvallisuutta. Tämä aseilla tuotetun turvallisuuden paranoia on omituisen keskeinen osa yhdysvaltaista kulttuurihistoriaa ja perinne, jolla maan nykyhallitus ulko- ja sisäpolitiikassaan onnistuneesti ratsastaa.

Mitä pidemmälle edetään, sitä selvemmäksi käy, että Yrjönsuuri kertoo niin riveillä kuin niiden välissä paljon laajemmista ja lähemmäksi tulevista asioista kuin vain kaukaisesta sodasta. *Rosvovaltion raunioilla* on pohjimmiltaan kantava-ääninen arvio maailman nykytilasta ja mahdollisista kehityssuunnista – ja samalla yleisen sivistyksen ja demokratian puolustuspuhe Suomessa ja koko maailmassa: ”Jokin aika sitten filosofit puhuivat valistusajattelun vanhaa aikaisuudesta. Terrorismin vastainen sota on kuitenkin kouriintuntuva osoitus siitä, että hinta on kova, jos valistusajattelusta todella luovutaan. Yksi sen tärkeimpiä ulottuvuuksia on unelma aidosta toimivasta kansanvallasta. Siitä on pidettävä kiinni.” Tämän vuoksi kirja ei ole menettänyt eikä tule menettämään piiruakaan ajankohtaisuudestaan, ainakaan ennen kuin maailma muuttuu tyystin toiseksi.

*Tuukka Tomperi*

## Tavoitteena varsinaistunut ihminen

Pekka Passinmäki, *Kaupunki ja ihmisen kodittomuus*. 23<sup>o</sup>45, Tampere 2002. 187 s.

Martin Heideggerin kirjoitukset ovat ehtymätön ja yhä ajankohtainen tulkinnan ja soveltamisen lähde arkkitehtuurinkin hahmottamiseen. Tästä lähteestä ammentaa myös Pekka Passinmäki teoksessaan *Kaupunki ja ihmisen kodittomuus*. Kansainvälisesti merkittävin arkkitehtuuria Heideggerin lähtökohdista tarkasteleva aikalaisteoreetikko lienee Karsten Harries, jonka vaikutus näkyy hyvin vahvasti myös Passinmäen teoksen taustalla. Teos on osa Passinmäen laajempaa tutkimusprojektia: aikaisem-

min ilmestynyt *Arkkitehtuurin unohtunut ethos: Tutkielma Martin Heideggerin ajatusten soveltamisesta arkkitehtuurin tarkasteluun* käsittelee ihmisen ja yksittäisen rakennuksen suhdetta, kun taas käsillä oleva teos lähestyy ihmisen yhteisöllisyyttä ja kaupunkia.

Nimensä mukaisesti se keskittyy ihmisen kodittomuuden tarkasteluun ja kodittomuuden purkamisen mahdollisuuksien pohtimiseen. Kaupunkia teoksessa edustavat kaupunki- ja yhdyskuntasuunnittelu sekä kaupunkirakentaminen, mikä antaa hyvin kapean ja yksioikoisen kuvan kaupungista fyysisten (arkkitehtonisten) elementtiensä summana. Tämä johtunee osittain aiheen rajauksesta, osittain siitä, että sanat on suunnattu ensisijaisesti arkkitehteille; se, mitä Passinmäki teoksellaan hakee, on juuri arkkitehtien asenteellinen muutos.

## Kotia päin

Passinmäki lähtee hahmottamaan Heideggerin käsittelemää kolmea eri kodittomuuden tasoa: asuttopulaa, modernin ihmisen kodittomuutta sekä ihmisen olemassaolon kodittomuutta. Modernin ihmisen kodittomuuden juuret ovat kartesiolaisessa subjektin ja objektin sekä hengen ja ruumiin dualismissa. Passinmäki kritisoi Descartesin redusoidun ihmisen filosofiaa Heideggerin kirjoitusten pohjalta, ja siirtyy tarkastelemaan, kuinka kartesiolainen lähestymistapa leimaa modernin kaupungin rakennettua ympäristöä. Teos keskittyy varhaisfunktionalistien teorioihin, sillä juuri heidän voidaan katsoa korostaneen arkkitehtuurin redusoinnista tieteelliseksi teoriaksi. Passinmäen mukaan näiden teorioiden seurauksena rakennettu ympäristö on muuttunut ”yksitasoiseksi”, millä hän tarkoittaa, että rakennukset eivät enää kasva perustastaan. Passinmäki peräänkuuluttaa teoksellaan nykyarkkitehtuurin vastuuta tämän perustan uudelleen löytämisestä – perustan, jota vasten ihminen voisi varsinaistua ja olemassaolonsa kodittomuuden keskellä löytää kodin maailmasta.

Teoksen loppuosa keskittyy juuri sen pohtimiseen, kuinka kaupunkirakentaminen voisi auttaa kodittomuuden purkamista kaikilla kolmella tasolla. Tavoitteena on varsinaistunut ihminen, jota Heidegger kuvaa myöhemmissä kirjoituksissaan asujaksi. Passinmäki tote-

aakin, että kaupunkirakentamisen tulisi sallia asuminen. Passinmäki ei lähde kovin perusteellisesti avaamaan Heideggerin myöhäisempiä ajatuksia asumisesta vaalimisena (*Schöneren*) ja rakentamisesta asumisena, vaan keskittyy varsinaistumisen ja silleen jättämisen pohtimiseen.

Heidegger lähtee siitä, että ihminen todentuu aina ensin yhteisöllisenä, kenenä tahansa toisten ihmisten kanssa, ja vasta tämän jälkeen ihminen voi tulla varsinaiseksi itsekseen. Paetessaan itseään, ahdistusta ja etenkin kuolemaa ihminen jää usein keneksi tahansa, mitä Heidegger kuvaa epävarsinaisuudeksi. Varsinaistuminen alkaa tapahtua, kun ihminen lakkaa pakenemasta ja ahdistus yksilöi ihmisen. Passinmäki kirjoittaa: ”Ahdistuksessa ihminen vapautuu kenenä tahansa olemisesta, jolloin hän voi ensimmäistä kertaa kääntyä omien mahdollisuuksiensa puoleen. Ahdistus avaa ihmiselle mahdollisuuden varsinaistua. Epävarsinaisuus on ihmisen olemista ei-kokonaisena. Varsinaistumisesta ihmisestä tulee ehyt, kokonainen.” (s. 80) Heidegger kuvaa varmistumista varhaisessa filosofiassaan päättävyytenä ja myöhemmin silleen jättämisenä. Varsinaistuminen edellyttää tapahtuakseen aina perustan, jollaiseksi Heidegger nimeää *Sein und Zeit*issa perinteen, esseessä *Der Ursprung des Kunstwerkes* taideteoksen.

## Yhdessä rakentaen

Varsinaistumiseen sisältyy kuitenkin aina myös paluu yhteisöllisyyteen, ja tässä yhteydessä Heidegger korostaa varsinaista yhteenkuuluvuutta, joka saavutetaan ryhdyttäessä ajamaan yhdessä jotain asiaa. Passinmäki huomaa, että tällainen hanke voi olla myös rakennushanke, jolloin varsinaisuus yhdessäoleminen todellistuu itse rakennusprosessissa. On hie- man yllättävää ja harmiteltavaakin, ettei Passinmäki näinä uuden rakennus- ja maankäyttölain aikoina lähde pohtimaan yhteisöllisen suunnittelun ja rakentamisen mahdollisuuksia, etenkin kun Heidegger antaa siihen hyvät eväät. Nyt Passinmäki ojentaa pelastuksen avaimet yksinomaan arkkitehtien käteen, hän ikään kuin näkee arkkitehdissä runoilijan.

Heideggerille maailma avautuu kielien kautta, ja Passinmäki toteaa Walter Biemelillä mukaillen rakentaminen saattaa tämän avautumisen loppuun. Passin-

mäki viittaa kuitenkin myös arkkitehtuuriin kielenä, ja hänen voidaan katsoa näkevän arkkitehdit samanlaisessa ratkaisevassa asemassa perustan luomiselle kuin Heidegger koki runoilijat: Heideggerille kieli on olemisen talo, johon ihminen asettuu asumaan, ja portinvar- tijoina toimivat runoilijat. Esseessä ”... *dichterisch wohnt der Mensch...*” runo- us nousee asumisen todelliseksi mitaksi – heideggerilainen asuminen on asumista runollisesti. Jotta arkkitehti saavuttaisi tämän runoilijan aseman, hänen on kuitenkin ensin itse varsinaistuttava eli läpikäytävä kokonainen eksistentiaalinen muutos. Passinmäki toteaa, että ”[j]o yhden arkkitehdin toiminta voi johtaa siihen, että kaupungissa asuvat ihmiset alkavat kokea maailmaa toisella tavalla”. Tätä on vaikea uskoa.

Passinmäki osoittaa teoksellaan arkkitehteille toisenlaisen tavan ajatella arkkitehtuuria, siirtymän pois teknisten ja esteettisten objektien tuottamisesta, pois olioiden käsittelemisestä hyödykkeinä, laskevasta ajattelusta mietiskelevään ajatteluun. Passinmäki ei itse lähde soveltamaan ajatuksia käytäntöön, minkälaisesta suunnittelusta ja rakentamisesta voisi olla kyse, kun pyritään tuomaan esiin perustaa, jonka tekninen rakentaminen on kadottanut. Ainoa konkreettisempi ehdotus on seuraava: ”Yksi yhteiskuntasuunnittelun ja yhdyskuntasuunnittelun nykyisistä tehtävistä tulisikin olla se miettiminen, kuinka kuolema voitaisiin jälleen palauttaa olennaiseksi osaksi ihmisten elämää. Kun kuolemaa faktisena tapahtumana ei kätkettäisi, voisi siitä olla apua myös kuoleman eksistentiaalisen merkityksen ymmärtämiselle.” (s. 82)

Passinmäki soveltaa Heideggerin ajatuksia arkkitehtuurin tarkasteluun onnistuneesti, ja teos onkin tässä suhteessa varsin ansiokas esittely Heideggerin filosofian keskeisistä teemoista ja käsitteistä. Teoksessa tulee hyvin esiin myös Heideggerin ajattelun kehitys varhaisfilosofisesta *Sein und Zeit* -teoksesta myöhäisempiin kirjoituksiin kuten Passinmäen keskeiset lähteet *Der Ursprung des Kunstwerkes*, *Bauen Wohnen Denken* ja *Gelassenheit*. Verrattaessa Passinmäen teosta esimerkiksi Harriesin vastaaviin kirjoituksiin huomaa, että Passinmäen ote Heideggerin kirjoituksiin ei ole yhtä kriittinen, eikä hän yllä samanlaiseen innovatiivisuuteen.

Anne-Mari Fors

23°45 on *niin & näin* -lehden kirjasarja, jossa julkaistaan filosofiaa monessa eri tyyllilajissa.

**Mikko Lahtinen (toim.)  
Henkinen  
itsenäisyys**

Mitä henkinen itsenäisyys on? Mitä suomalaisuus on? Itsenäisyys ei voi olla vain illuusio, ei ainakaan henkinen itsenäisyys, pohtivat filosofit Kimmo Jylhä, Reijo Kupiainen, Mikko Lahtinen, Tuukka Tomperi, Tere Vadén ja Juha Varto.

112 sivua.  
10 euroa.



**Martin Heidegger  
Silleen  
jättäminen**

Suom. Reijo Kupiainen  
Silleen jättäminen (*Gelassenheit*) on yksi Martin Heideggerin myöhäistuotannon keskeisimpiä käsitteitä, jolla hän yhdistää kaksi myöhäisfilosofiansa tärkeää teemaa, kysymykset teknologiasta ja ajattelemisen mahdollisuudesta. *Silleen jättämisen* on suomentanut Heideggerin pääteoksen *Oleminen ja aika* kääntäjä.

68 sivua.  
15 euroa.



**Pekka Passinmäki  
Kaupunki ja  
ihmisen  
kodittomuus**

Kirja on laaja-alainen yritys hahmotella nykypäivän arkkitehtuurifilosofista tilannetta Martin Heideggerin kirjoitusten pohjalta. Siinä pohditaan ihmisen kodittomuuden ongelmaa sekä esitetään kritiikkiä modernia ihmistä, kaupunkirakentamista ja yhteisöllisyyttä kohtaan.

194 sivua.  
18 euroa.



**Ralph Waldo Emerson  
Luonto**

Suom. Antti Immonen  
Amerikkalaisen Ralph Waldon Emersonin *Luonto* on sekä filosofian klassikko että ympäristöajattelun pioneerityö, joka kuvaa ihmisen ja hänen fyysisen ja sosiaalisen ympäristönsä vuorovaikutusta vertaansa vailla olevalla vivahteikkoudella. Tämä Emersonin pääteos julkaistiin alun perin 1836. ”Maailman rantaviivalta katsellen taivaan hiljais-ta merta.”

94 sivua.  
15 euroa.



**Quentin Skinner  
Kolmas Vapauden  
käsite**

Suom. Sami Syrjämäki  
Maailman poliitikot vanovat vapauden nimeen. Mutta olemmeko me vapaita vain hallitsijoidemme armosta? Skinnerin analyysi vapauden ja orjuuden käsitteistä haastaa lukijan pohtimaan vapauden luonnetta, kansalaisten oikeuksia ja niihin puuttamisen perusteita.

75 sivua. 15 euroa.



**Pertti Ahonen  
Vireällä mielellä**

Keskustelulla mielialoista on pitkä historia. Aikamme liberalistinen valtaideologia on neuvoton mieliala-aihepiiriin liittyvien eettisten kysymysten edessä. Se ratkaisee ongelmia pakottamalla toisinajattelijoita näkemystensä kannalle. Poliitiikan ja hallinnon asiantuntija professori Pertti Ahonen etsii vaihtoehtoja etenemistietä.

208 sivua. 18 euroa.



**Julkaistaan syksyllä 2003:**

**Tommi Wallenius  
Levinas, filosofia,  
juutalaisuus**

**Tommi Uschanov  
Wittgenstein  
in Finland: A  
Bibliography  
1928-2002**

**de LaMettrie  
Ihmiskone**

Suom. Tapani Kilpeläinen  
Ei mitään metafysiikkaa, ei vähääkään idealismia, ei pienintäkään jumalaa. Ranskalainen lääkäri La Mettrie eteni kartesiolaisista ja lockelaisista avauksista fysiologian kautta luonnolliseen viisautteen ja kulturellin nautinnon filosofiaan. Palkkana oli hyljeksintä ja unohtus. *Ihmiskone* (1747) on modernin materialismin tinkimättömin esitys.



**TILAUKSET**

Sähköposti  
Puhelin

Eurooppalaisen filosofian seura ry.  
PL 730, 33101 Tampere  
tilaukset@netn.fi  
03-362 3185 (k.)

Internet [www.netn.fi](http://www.netn.fi)  
Julkaisujen hintaan lisätään postimaksu 1. luokan kirjemaksun mukaan.

# AJATTELEVALLLE IHMISELLE



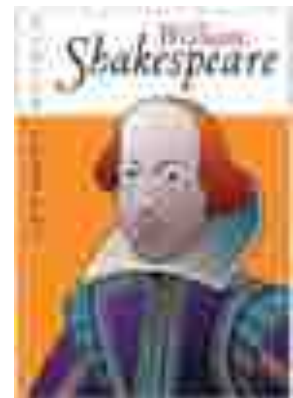
## Jacques Derrida PLATONIN APTEEKKI JA MUITA KIRJOITUKSIA

Platonin apteekki johdattaa suomenkielisen lukijan Jacques Derridan ajatteluun. Klassikoiksi kohonneissa teksteissä Derrida esittää tunnetut, filosofisen ajattelun lähtökohtia kyseenalaistavat käsityksensä merkistä, kirjoituksesta, tekstistä ja lukemisesta. 33 €.



## Aristoteles TAIVAASTA, SYNTYMISESTÄ JA HÄVIÄMISESTÄ

Taivaasta tarkastelee maailmankaikkeuden rakennetta, taivaanmekaniikkaa ja elementtien liikkeitä. *Syntymisestä ja häviämisestä* käsittelee elementtien syntymistä, häviämistä ja sekoittumista sekä niiden kiertokulkua luonnossa. 31 €.



## Anthony Holden WILLIAM SHAKESPEARE

Ensimmäinen suomeksi julkaistu Shakespeare-elämäkerta lähes 40 vuoteen. Faktatieto, kirjallisuudenhistoria sekä ajankuva lomittuvat Shakespearen omiin teksteihin muodostaen selkeän ja asiantuntevan kokonaisuuden. *Holdenin kirjaa ... lukee kuin hyvää historiallista romaania.* – Guardian. Lokakuu. 33 €.

## MUITA GAUDEAMUS-UUTUUKSIA

### Mikko Yrjönsuuri ROISTOVALTION RAUNIOILLA Filosofinen arvio Irakin sodasta

*”Filosofinen asiantuntemus antaa esitykselle lujan pohjan. Teos on erinomainen johdatus maailmanpolitiikan etiikan peruskäsitteisiin.”* – Vihreä Lanka. 16 €.

### René Descartes TEOKSET III Filosofian periaatteet

Teos sisältää koko Descartesin luonnontieteellisen järjestelmän. Marraskuu. 28 €.

### Teija Kaarakainen & Jari Kaukua (toim.) STOALAISUUS

**Tiedon, tunteiden ja hyvän elämän filosofia**  
Teos esittelee stoalaista traditiota suomennosten ja suomalaisten asiantuntijoiden kirjoitusten avulla. Marraskuu. 33 €.

### Alasdair MacIntyre HYVEIDEN JÄLJILLÄ Moraaliteoreettinen tutkimus

Yksi alansa klassikoista ja viime vuosikymmenien tärkeitä kirjoja myös teologiassa ja historiantutkimuksessa. Marraskuu. 33 €.

### Panu Raatikainen IHMITIETEET JA FILOSOFIA

Sopii metodologiseksi oppikirjaksi kaikille ihmistieteellisille aloille. Loka-marraskuu. 27 €.

### Sara Heinämaa, Martina Reuter & Mikko Yrjönsuuri (toim.) SPIRITUS ANIMALIS

**Kirjoituksia filosofian historiasta**  
Kirja filosofian itseymmärryksestä, järjen rajoista ja sen suhteesta historiaansa. Marraskuu. 28 €.

### Veikko Launis GEENITEKNOLOGIA, ARVOT JA VASTUU

Miten geenietiikan kysymyksiä voidaan lähestyä järkipärisesti ja arvojen moninaisuutta kunnioittaen? Loka-marraskuu. 26 €.

### Tiina Ahonen & Jyri Komulainen (toim.) TEOLOGIAN ILMANSUUNTIA

**Näkökulmia uskontulkintoihin Aasiassa, Afrikassa ja Latinalaisessa Amerikassa**  
Yleistajuinen johdatus kolmannen maailman teologisiin virtauksiin. Marraskuu. 29 €.

### Meri Heinonen & Janne Tunturi (toim.) PAHAN TIEDON PUU

**Väärä tieto ja väärin tietäminen keskiajan ja uuden ajan alun Euroopassa**  
Mitä on väärä tieto? Kuka sitä tuottaa? Ketkä sen määrittelevät? Lokakuu. 27 €.

### Heta Gylling (toim.) KEHITYKSEN ETIIKKA JA FILOSOFIA

Teos tarkastelee kehitysmaiden ja länsimaiden yhteistyön synnyttämiä filosofisia kysymyksiä. Marraskuu. 28 €.

### Keijo Rahkonen (toim.) SOSIOLOGISIA NYKYKESKUSTELUJA

Millaista on 2000-luvun sosiologia? Lokakuu. 27 €.

### Niklas Luhmann EKOLOGINEN KOMMUNIKAATIO

Johdatus Luhmannin systeemitieteelliseen ajatteluun. Lokakuu. 27 €.

### Ari Lehtinen & Pertti Rannikko (toim.) OIKEUDENMUKAISUUS JA YMPÄRISTÖ

Kirjoituksissa jäsenetään ympäristöhaastetta yhteiskunta- ja oikeustieteiden peruskysymyksenä sekä oikeudenmukaisuuden filosofiassa. Lokakuu. 28 €.

### Tuomas Forsberg, Christer Pursiainen, Raimo Lintonen & Pekka Visuri (toim.) SUOMI JA KRIISIT

**Vaaran vuosista terrori-iskuihin**  
Kuinka Suomi toimii kriisitilanteissa? Lokakuu. 29 €.

### Inka Moring, Tuomo Mörä & Sanna Valtonen (toim.) MEDIATUTKIMUKSEN VAELTAVA TEORIA

Ensimmäinen suomenkielinen johdatus mediatutkimuksen teorioihin ja ajattelijoihin. Lokakuu. 29 €.

### Nando Malmelin MAINONNAN LUKUTAITO

Miksi mainonnan lukutaito on tärkeää, ja miksi ja miten mainontaa on syytä tutkia? Lokakuu. 28 €.

LISÄÄ KIRJOJA KOTISIVUILLAMME [www.gaudeamuskirja.fi](http://www.gaudeamuskirja.fi)

# GAUDEAMUS



Lähtettäjä:  
niin & näin  
PL 730, 33101 Tampere

LISÄÄ SYKSYN 2003 UUTUUKSIA

WWW.VASTAPAINO.FI

# 03 syksy

o s u u s k u n t a  
**VASTAPAINO**

Yliopistonkatu 60 A 33100 Tampere  
(03) 214 6246 www.vastapaino.fi



**HANS-GEORG GADAMER**

## HERMENEUTIikka

*Ymmärtäminen filosofiassa ja tieteessä*

Toim. ja suom. Ismo Nikander

240 s. 29,50 e • joulukuu

**MARTIN HEIDEGGER**

## OLEMINEN JA AIKA

Suom. Reijo Kupiainen

492 s. 30,30 e • 2. painos 2001

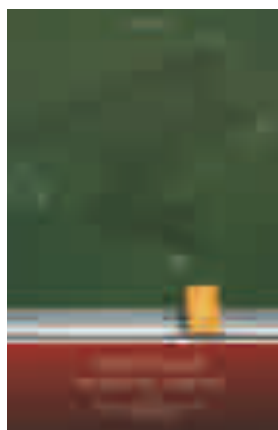
**HANNAH ARENDT**

## VITA ACTIVA

*Ihmisenä olemisen ehdot*

Suom. Ritta Oittinen ja työryhmä

333 s. 27,30 e • 2002



**MARJO VUORIKOSKI,  
SIRPA TÖRMÄ & SINIKKA VISKARI**

## OPETTAJAN VAIETTU VALTA

192 s. 28,00 e • lokakuu

**SIRKKA AHONEN**

## YHTEINEN KOULU – TASA-ARVOA VAI TASAPÄISYYTTÄ?

*Koulutuksellinen tasa-arvo Suomessa  
Snellmanista tähän päivään*

224 s. 28,00 e • lokakuu

**JUHA SUORANTA**

## KASVATUS MEDIAKULTTURISSA

192 s. 26,80 e • 2003

**ILKKA KAUPPINEN (TOIM.)**

## MORAALITALOUS

400 s. 28,00 e • lokakuu

**MATTI HYVÄRINEN, JUSSI  
KURUNMÄKI, KARI PALONEN,  
TUIJA PULKKINEN &  
HENRIK STENIUS (TOIM.)**

## KÄSITTEET LIIKKEESSÄ

*Suomen poliittisen kulttuurin  
käsitehistoria*

688 s. 34,00 e • joulukuu

**MIKKO LAHTINEN**

## IHMINEN, POLIITTINEN ELÄIN

121 s. 16,80 e • 2002

**OLIVIER RAZAC**

## PIIKKILANGAN POLIITTINEN HISTORIA

*Preeria, taisteluhauta, keskitysleiri*

Suom. Vesa Suominen

128 s. 18,00 e • lokakuu

