niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Numero 43 | talvi 4/2004
Hinta 10 euroa

- Kääntämisen filosofia
- Nussbaum, Dreyfus, Pettit
- Derrida in memoriam

niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Osoite PL 730, 33101 Tampere

Tilaukset

Kestotilaus 12 kk 28 euroa, ulkomaille 34 euroa. Välittäjän kautta lisämaksu. Kestotilaus jatkuu uudistamatta, kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi.
niin & näin ilmestyy neljä kertaa vuodessa.
Tilaus- ja osoiteasiat Heikki Suominen 040-721 4891, tilaukset@netn.fi

Ilmoitukset

Sami Syrjämäki, 044-540 0268, sami.syrjamaki@uta.fi
Ilmoitushinnat 1/1 sivu 400 euroa, puoli sivua 250 euroa, 1/4 sivua 160 euroa. Väriliisä sisäsivuilla +25%. Takasisäkansi 500 euroa, takakansi/etusisäkansi 600 euroa (sis. väri)
Maksut ps-tili 800011-1010727

Julkaisija & kustantaja

Eurooppalaisen filosofian seura ry

Ulkoasu ja www-sivut

Ulkoasu ja taitto Ville Koponen/Voima Kustannus Oy
www-sivut Reijo Kupiainen, reijo.kupiainen@uiah.fi

ISSN 1237-1645

11. vuosikerta
Painopaikka Vammalan Kirjapaino Oy
Kulttuuri-, mielipide- ja tiedelehtien liitto Kultti ry:n jäsen

Kannen kuva: Jouko Korkeasaari, *Ensimmäinen työpäivä*, 100 x 124, akryyli MDF-levylle, 2004.

Tämän numeron kirjoittajat

Kai Alhanen, TM, Helsinki
Teppo Eskelinen, FM, filosofian tutkija, Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto
Jukka Hankamäki, FT, Helsinki
Juha Himanka, FT, teor. filosofian dosentti, Tutkijankoulutuksen tutkimuksen ja kehittämisen yliopistolehtori, Humanistinen tiedekunta, Helsingin yliopisto
Tapani Kilpeläinen
Petri Koikkalainen, YTL, valtio-opin lehtori (ma.), Yhteiskuntatutkimuksen laitos, Lapin yliopisto
Paul-Erik Korvela, YTL, tutkija, Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto
Jean-René Ladmiral, ks. s. 55
Mikko Lahtinen, YTT, FL, valtio-opin dosentti, ma. yliassistentti, Politiikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto
Niccolò Machiavelli, ks. s. 46
Henri Meschonnic, ks. s. 51
Jukka Mikkonen, YTM, Tampereen yliopisto
Olli Mäkinen, FT, informaatikko, Vaasan yliopiston kirjasto
Anna-Maria Mäntynen, fil.yo, Helsinki
Arne Nevanlinna, kirjailija, arkkitehti, Helsinki
Friedrich Nietzsche, ks. s. 81
Henrik Rydenfelt, FM, Helsinki
Sami Syrjämäki, FM, Tampere
Jarkko Tontti, Helsinki
Jarkko S. Tuusvuori, Turku
Tere Vadén, ma. professori, Matematiikan, tilastotieteen ja filosofian laitos, Tampereen yliopisto
Tommi Wallenius, FM, erikoiskirjeenvaihtaja, Rochessauve, Ranska
Kyllikki Villa, ks. s. 62

Ohjeita kirjoittajille

Toimitukselle voi lähettää artikkeleiden, esseiden, puheenvuorojen, suomennosten tai muun materiaalin käsikirjoituksia ehdolle lehdessä julkaistavaksi. Tieteellisiä artikkeleita käsitellessään lehti noudattaa referee-menettelyä, jolloin ainakin yksi toimituksen ulkopuolinen asiantuntija arvioi käsikirjoituksen.

Käsikirjoitus lähetetään toimitukselle sähköpostin rtf-liitetiedostona tai levykkeellä ja kahtena paperiversiona lehden osoitteeseen. Saatteeseen pitää liittää kirjoittajan nimi, osoite, sähköpostiosoite ja puhelinnumero sekä kirjoittajatiedot, joita voidaan käyttää kirjoittajaluettelossa.

Tekstissä ei pidä olla muotoiluja (tyylimäärittelyt, sarkaimet, rivien keskittäminen tai tasaus, tavutukset, lihavoinnit). Vain otsikot, kappalejaot, kursivoinnit ja viitteet ovat mahdollisia muotoiluja. Jos artikkelissa on ingressi, se kirjoitetaan ja merkitään selvästi tekstin alkuun. Jos halutaan esittää pitkä lainaus erillisenä sisennettynä kappaleena, se kirjoitetaan omaksi kappaleekseen lainausmerkkien sisään, mutta ilman sisennystä tai sarkainta.

Käytä vain viitenumeroituja loppuviitteitä, ei alaviitteitä eikä tekstiin sulkuihin kirjoitettavia sisäviitteitä. Ilmoita viitteessä kirjoittajan nimi, vuosiluku ja sivunumerot. Kirjallisuusluettelossa ilmoitetaan kirjoittajan suku- ja etunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja ilmestymisvuosi. Teos kursiivilla, artikkelin nimi ilman kursiivia. Aikakauslehtiartikkelista ilmoitetaan julkaisun nimi, lehden numero ja sivunumerot. Käännösteoksissa mainitaan myös alkuteoksen nimi ja ilmestymisvuosi sekä kääntäjä. Esimerkkejä:

Céline, Louis-Ferdinand, Nupistaan hervahtaneelle (À l'agité du bocal, 1948). Suomentanut Tapani Kilpeläinen. *niin & näin* no. 39, 4/2003, s. 89–90.

Koivisto, Juha, Markku Mäki & Timo Uusitupa (toim.), *Mitä on valistus?* Vastapaino, Tampere 1995.

Laita kaikki kysymykset tai huomautukset saateviestiin, jonka lähetät tiedoston mukana sekä tarvittaessa paperiversioon. Lähetä kaaviot tai taulukot erillisinä tiedostoina. Tarkemmat muotoiluohjeet lähetetään pyydettäessä.

MIKKO LAHTINEN

Kriittinen tiede

Lienee selvä, että kriittisyys ja itsekriittisyys ovat tieteellisen tutkimuksen edistymisen perusedellytyksiä. Ainakin valistuksen ajoista saakka on ollut tapana ajatella, että tieteessä on vain yksi ja ainoa pätevä auktoriteetti: *järki*. Kelvollinen tutkimus ei ole mahdollista, ellei inhimillinen järki alati aseta omia lähtökohtiaan ja saavutuksiaan itsekriittisen tarkastelun alaiseksi. Tiede ei voikaan koskaan saavuttaa täydellisyyttä, eikä mikään tutkimustulos tai kukaan tutkija ehdotonta auktoriteettiasemaa. Sellainen kertoisi taantumuksesta, ei edistyksestä: kriittisen tieteen paikan olisi ottanut dogmatismi.

Loputtomasti edistyvän kriittisen tutkimuksen ihanne voidaan kuitenkin leimata todellisuudelle vieraaksi idealismiksi: tiede ei edisty, paradigmat ovat yhteismitattomia, ja muukin kuin järki määrää tieteen, tutkimuksen ja opetuksen maailmoissa, kuten yliopistoissa ja muissa ylemmissä oppi- ja tutkimuslaitoksissa. Tuskin moni tätäkään kiistää. Ja onhan myös itse kriittisen järjen käsite monimerkityksellinen: kuka todella voisi lopullisesti ja yleispätevästi määritellä, mitä kriittinen järki on?

Tieteiden ja filosofian historiaan perehtyneelle lienee selvää myös se, että kritiikin lähtökohdat ja päämäärät vaihtelevat suuresti. Miten esimerkiksi määritellään se, mihin kriittisen tutkimuksen tulee suuntautua, millä foorumeilla kritiikkiä tulee esittää ja mikä jää sen ulkopuolelle? Kysymys on tosiasiallisista valinnoista. Miten ne tehdään, keillä niissä on vaikutusvaltaa ja mihin se perustuu? Valinta olisi helppo ja yksinkertainen, mikäli se voitaisiin tehdä *hyvän* ja *huonon* tieteen välillä. Tosiasiallisesti asia on mitä vaikein ja monimutkaisin, sillä valitsematta jäänyt vaihtoehto ei suinkaan aina ole huonompi vaihtoehto kuin valituksi tullut. Siis ”huonompi” siinä mielessä, että se ei siinä määrin kuin ”parempi” vaihtoehto täyttäisi kriittisen ja itsekriittisen tieteen kelpoisuusvaatimuksia *ideaalisessa* mielessä. Tässä mielessä kelvotonta tiedettä on itseensätyytyväinen dogmatiikka eli sellainen näennäistutkimus, joka ei perustu analyysin antamien tutkimustulosten johdonmukaiseen ja rationaaliseen argumentaatioon. Jos näistä periaatteista ei enää pidettäisi kiinni, niin tieteen rappion ajat olisivat koittaneet. Onneksi ne eivät ole koittaneet, sillä tieteenalasta ja tutkimussuunnasta riippumatta kriittinen analyysi ja looginen argumentointi ovat edelleen tutkimuksen ytimessä.

«Tieteellisen tutkimuksen ehtoja ja edellytyksiä koskevat vaikeimmat ongelmat eivät osoitakaan analyysin ja argumentaation periaatteisiin, vaan niihin *käytäntöihin*, joissa ”hyvä” (parempi) ja ”huono” (huonompi) tiede *tosiasiallisesti* tulevat määritellyiksi – tosin monesti perusteluin, joissa valinnat näyttävät perustuvan vain ja ainoastaan tieteellisesti perusteltuihin järkisyihin.»

Tieteellisen tutkimuksen ehtoja ja edellytyksiä koskevat vaikeimmat ongelmat eivät osoitakaan analyysin ja argumentaation periaatteisiin, vaan niihin *käytäntöihin*, joissa ”hyvä” (parempi) ja ”huono” (huonompi) tiede *tosiasiallisesti* tulevat määritellyiksi – tosin monesti perusteluin, joissa valinnat näyttävät perustuvan vain ja ainoastaan tieteellisesti perusteltuihin järkisyihin.

Niitäkin arvioinneissa on mukana, mutta myös muuta: kriteereitä ja periaatteita, joita on asettanut muukin kuin kriittinen järki ja muutkin kuin kriittiselle järjenkäytölle elämänsä omistaneet. Kysymys ei ole kuitenkaan vain järjenkäytön autonomiasta tai sen puuttumisesta, sillä myös tieteenharjoittajien omiin arvioihin vaikuttavat muutkin kuin tieteelliset näkökohdat: praktinen arviointikyky, pragmaattinen eduilla ja haitoilla laskelmointi, empatiat ja antipatiat sekä muut ihmiselämässä tavalliset järjenkäytön ja vallankäytön likeiseen yhteyteen saattavat ajattelun tekijät.

Tästä näkökulmasta katsottaessa tieteen kriittisyyden ja itsekriittisyyden kysymykset asettuvat toisin kuin idealistisessa ”tieteensisäisessä” katsannossa. Ideaalisessa mielessä kriittisen ja itsekriittisen

tieteenalan, tutkimussuunnan tai koulukunnan suhde tosiasiallisesti vaikuttaviin ”tieteenulkoisiin” voimiin voi olla kaikkea muuta kuin kriittinen saati itsekriittinen. Ääriesimerkeistä käyvät ydinaseen suunnitteluun osallistuneet huippufyysikot tai humanismin perintöä vaalineet natsi-Saksan yliopistojen professorit. Pahimmassa tapauksessa epäkriittinen suhtautuminen oman toimintansa ehtoihin voi korruptoida koko yliopistolaitoksen opettamisen ja tutkimuksen käytäntöineen. Vaikka tutkijat ja opettajat katsoisivatkin noudattavansa työssään kriittisen tutkimuksen periaatteita, he voivat silti suhtautua hyvinkin epäkriittisesti – alistuneesti, sopeutuvasti, mukaantempautuvasti, innostuneesti – tutkimus- ja opetustyönsä ehtoihin ja edellytyksiin, kuten niin sanotun ”ympäröivän yhteiskunnan” asettamiin vaatimuksiin. Takavuosisatoina nämä vaatimukset tekivät kriittisen yliopistotutkimuksen käytännössä mahdottomaksi: Useimmat merkittävät tieteelliset teoriat ja filosofiset opit syntyivätkin pitkälle 1800-luvulle saakka yliopistojen ulkopuolella.

Nykyään maailmalliset mahdit eivät yleensä suorasukaisesti estä ja kiellä kriittistä tutkimustyötä yliopistoissakaan. Periaatteessa kaikkea saa tutkia, monenlaisia menetelmiä käyttää ja kaikenlaisia intressejä omaksua. Käytännössä moni tieteellisesti lupaava tutkimus jää kesken, kun tutkijalla ei ole työhönsä riittäviä aineellisia edellytyksiä (aika/raha) tai hän katsoo viisaammaksi luopua hankkeestaan jo ennen kuin on siihen ryhtynytkään. Tässä ei ole mitään elämää suurempaa dramatiikkaa, vaan kysymys on niistä arkisista valinnoista ja ratkaisuista, joita tieteenharjoittajat jokapäiväisessä elämässään tekevät. Kukaan ei pakota tai edes painosta tutkijaa vaihtamaan aihettaan, menetelmäänsä tai tutkimusintressiään, vaan hän päätyy ratkaisuunsa ”omin päin” kaikessa hiljaisuudessa.

Omin päin tehty ratkaisu ei välttämättä ole omaehtoinen ratkaisu, vaan se voi perustua harkintaan, jossa tutkija arvioi menestymisen mahdollisuuksiaan tieteessä ja yhteiskunnassa vaikuttavien voimasuhteiden kannalta, eikä suinkaan tutkimuksellisten päämääriensä mukaan. Selvää on, että mitä enemmän tieteellistä tutkimusta ohjataan tiettyyn suuntaan (”priorisoiminen ja profiloituminen”, ”painopistealat ja vahvuusalueet”) sitä useampi katsoo parhaammaksi sovittaa itsensä hallitsevaan profiiliin ja vallitsevaan prioriteettien järjestykseen. Kysymys on itseään vahvistavasta kehityskulusta, jota ei tarvitse viedä väkipakolla eteenpäin. Tunnetusti ihmisten järkeen vetoava suostuttelu on kaikessa jokapäiväisyydessään paljon tehokkaampi vallankäytön strategia kuin dramaattiset painostuskeinot tai suorasukaiset pakkotoimet. Olettaa voi, että suostuttelun strategia on erityisen tehokas niiden keskuudessa, jotka katsovat olevansa kaikkein itsenäisimpiä järjen käyttäjiä.

Kriittisen tieteen epäkriittisyys suhteessa tosiasiallisiin ehtoihinsa ja edellytyksiinsä käy sitä täydellisemmäksi mitä vähemmän tutkijat tutkimuksissaan ja tutkimuksen käytännöissään ovat halukkaita ja kykeneviä asettamaan nuo ehdot ja edellytykset analyysin kohteeksi. Tällainen ristiriita leimaa myös suomalaista tiedepolitiikkaa (voisiko toisin ollakaan?): toisaalta siinä perätään ennenkuulumattoman voimallisesti suomalaista ”kansainvälistä huippututkimusta”, mutta toisaalta sellainen halutaan alistaa ”kansainvälisen kilpailukyvyn” vaatimuksille. Seurauksiltaan ilmeisen vaikutusvaltaisesta esimerkistä käy marraskuussa ilmestynyt professori Rantasen laatima selvitys:

”Yliopistojärjestelmässä profiloidutaan entistä selvemmin tunnistetuille vahvuusalueille ottaen huomioon myös kansallisen asemoinnin ja lähiympäristön tarjoamat mahdollisuudet. Monialaisista ja suuremmista yksiköistä on realistiset mahdollisuudet kehittää huipputason kansainvälisesti kilpailukykyisiä yksiköitä, joiden sijoittuminen esimerkiksi kansainvälistä tutkimuskilpailua silmällä pitäen on vahva. Tämä edellyttää erityistä kansainvälisen kilpailukyvyn vahvistamiseen tähtäävää strategiaa erityisine kehittämistoimenpiteineen.”[1]

Rantanen ei laajassa raportissaan ehdi tarkentaa, mitä hän tarkoittaa ”kansainvälisellä kilpailukyvyllä” ja miksi se on elintärkeä asia. Vastausta ei löydy myöskään valtionvarainministeriön ylijohtaja Brunilan johdolla tehdystä ja valtioneuvoston kanslian (pääministeri Vanhasen) tilaamasta *Suomi maailmantaloudessa* -selvityksen loppuraportista.[2] Siinäkin puhutaan epämääräisesti ”kansainvälisen huipun saavuttamisesta opetuksessa ja tutkimuksessa”, mutta ei selkeästi määritellä, mitä on se hyvä, jonka kansainvälisellä huipulla oleminen tuo tullessaan, ja kuka tästä saa suurimman hyödyn. Lukijan ilmeisesti oletetaan ilman muuta ymmärtävän, että suomalainen huippututkimus ja huippuopetus ovat olennaisia valtakunnan menestystekijöitä maailmantalouden kilpakentillä – joista Brunilan ryhmän raportissa varsinaisesti onkin puhe. Toisaalta kummassakin raportissa painotetaan yliopistojen taloudellista itsehallintoa, sillä raportoijien mukaan keskushallintojohtoisissa, tiukkoihin vuosibudjetteihin sidotuissa yliopistoissa ei synny ”dynaamista tutkimus- ja tiedeilmapiiriä”. Kukapa ei haluaisi tuollaisessa ilmapiirissä opintojaan ja tutkimuksiaan edistää?

«Raporttien käsitys ”huippututkimuksesta” on yksioikoinen: se on kansainvälisesti korkealle arvostettua (arvioitua) tutkimusta. Varsinkin Brunilan vapaamieliselle työryhmälle näyttää olevan yhdentekevää, mitä tutkimus todella on, kunhan se on ”huippututkimusta”.»

Kummassakaan raportissa ei kuitenkaan vaadita tieteen ja yliopiston autonomian lisäämistä, saati perätä yksittäisen tutkijan itsenäisyyttä, *mikäli* autonomia ja itsenäisyys viittaavat tutkimuksen (tutkijan) ja opetuksen (opettajan) kriittiseen ja omaehtoiseen suhteeseen *omiin käytäntöihinsä ja organisaatioihinsa* – ennen muuta niihin käytäntöihin ja organisaatioihin, joihin raporteissa halutaan lisää taloudellista autonomiaa, tutkimuksen dynamiikkaa ja maailmanluokan ”huippuosaamista”.

Raporttien käsitys ”huippututkimuksesta” on yksioikoinen: se on kansainvälisesti korkealle arvostettua (arvioitua) tutkimusta. Varsinkin Brunilan vapaamieliselle työryhmälle näyttää olevan yhdentekevää, mitä tutkimus todella on, kunhan se on ”huippututkimusta”. Brunilan ryhmälle käyvät humanistiset ja yhteiskuntatieteet siinä missä kovat teknotieteetkin. Syksyn raporteista kolmannessa, Elinkei-

noelämän tutkimuslaitoksen (Etlan) laatimassa selvityksessä *Suomi ja Eurooppa kansainvälisessä työnjaossa* ei sentään näin paljon pehmoilla, vaan suorasukaisemmin korostetaan luonnon- ja teknotieteiden poikkeuksellisen suurta kansantaloudellista arvoa ja merkitystä. Painotus- ja kovuuseroista huolimatta raportteja yhdistää visio tulevaisuuden suomalaisesta yhteiskunnasta, jossa toisaalta kansainvälisesti arvostettu huippututkimus (etelän tutkimusyliopistot ja erikoistuneet huippuyksiköt) ja toisaalta maakunnallisesti hyödyllinen tieteellis-ammatillinen osaaminen (osaamiskeskukset, maakuntayliopistot ja ammattikorkeakoulut) ovat olennaisia suomalaisen yhteiskunnan menestystekijöitä yhä armottomammaksi käyvässä globaalissa kilpailussa.

Raporteissa ei oteta huomioon sitä mahdollisuutta, että ”kansainvälinen huippututkimus” voisi tarkoittaa myös sellaista valtioiden rajat ylittävää tutkimusta, jonka harjoittajat voimakkaasti kyseenalaistaisivat raporteissa visioidun uusliberalistisen ihannetodellisuuden virtaviivaisine yliopistoineen ja dynaamisine tutkimuskäytäntöineen. Raporteissa ei ole varauduttu siihen, että sanat ”huippu” ja ”kansainvälinen” voisivat asettua myös olemassa olevat voimasuhteet ja tutkimuksen käytännöt kaikkein terävimmin ja syvällisimmin kyseenalaistavan tutkimuksen ja sivistyksellisen toiminnan etuliitteiksi. Ajatus ei ole siinä mielessä epärealistinen, etteikö historiasta löytyisi esimerkkejä. Tunnetuin yliopistohistoriallinen esimerkki lienee ns. humboldtilainen sivistysyliopisto. Sen ainakin teoreettisena lähtökohtana oli valistusfilosofiasta periytyvä ajatus järjenkäytöstä omien ehtojensa ja edellytystensä jatkuvana mutta myös jatkuvasti epätäydellisenä (itse)kritiikkinä. Käytännössä tämä pääämäärä joutui (joutuu) törmäyskurssille yliopistotutkimukselta ja -opetukselta edellytettyjen yhteiskunnallistamisen tehtävien (virkamies- ja muu ammattikoulutus, ”ympäröivän yhteiskunnan” palvelemien, jne.) kanssa. Tässä mielessä humboldtilainen ajatus ”kriittisestä (sivistyneestä) virkamiehestä” on *ambivalentti*. Erään mielenkiintoisimmista ratkaisuehdotuksista yhteiskunnallisten mahtien ja kriittisen sivistyksen suhteen ongelmaan voi lukea Immanuel Kantin kuuluisasta kirjoituksesta *Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?* (1784).[3]

Nykypäivän suomalaisissa raporteissa ja tulevaisuudenvisioissa kritiikistä – tai sivistyksestä ja valistuksesta – ei puhuta halaistua sanaa, saati nähdä sitä Kantin tapaan haastavana ongelmana. Miksi puhuttaisiin, sillä onhan huippututkimus jo määritelmänsä mukaan kriittistä ja valistunutta tutkimusta. Lapsuksesta ei kuitenkaan ole kysymys. Väärällä tavalla kriittinen tutkimus on näet sittenkin otettu huomioon raporteissa. Raporttien hahmotuksissa sellaiselle ei jätetä sijaa. Selvää onkin, että mitä enemmän yliopistotutkimus ja -opetus valjastetaan kansainvälisen taloudellisen kilpailun oletettujen vaatimusten alaiseksi, sitä vähemmän yliopistossa on tilaa sellaisella tutkimukselle ja opetukselle, jossa kansainvälisen kilpailun mekanismit asetettaisiin arvostelun kohteeksi myös itse yliopiston suhteen.

Raporttien näkemykset sopivat varsin hyvin yhteen sen suomalaisessa yhteiskunnassa vaikutusvoimaansa kasvattaneen poliittis-yhteiskunnallis-taloudellisen suuntauksen kanssa, jonka tavoitteena on purkaa ”vapaata kilpailua” estäviä ja hillitseviä rakenteita (”hyvinvointivaltio” - demokratia) sekä niitä tukevia intellektuaalis-moraalisia ajattelutapoja ja tuoda niiden tilalle uusliberalistisiin periaatteisiin nojaavia ”kustannustehokkaita” ratkaisuja ja ihmisten erivertaisuutta korostavia ajattelutapoja. Mainitut raportit näyttävätkin liittyvän yllättävän saumattomasti Suomessakin voimistuvaan uusliberalistiseen suuntaukseen. Itse asiassa koulutus- ja tiedepolitiikalla katsotaan olevan keskeinen rooli tulevissa yhteiskunnan uudelleenjärjestelyissä. Tämä selviää raporteista nopean selailunkin perusteella. Tarkemman tutkimuksen tulisi osoittaa, miten yliopistopolitiikka lomittuu ja kytkeytyy yhteiskunnan voimasuhteisiin ja niissä esiintyviin ristiriitoihin ja kamppailuihin (jotka eivät suinkaan aina saa näkyvää muotoa). Yliopistopolitiikka ei olekaan sen vähemmän politiikkaa kuin muunlaiset politiikat. Siinäkin on kysymys yhteiskunnan ajattelu- ja toimintatapojen organisoimisesta ja sitä koskevasta kamppailusta, vaikka asiat verhotaankin ylevään puheeseen huippututkimuksesta ja huippukoulutuksesta.

Mitä hallitsevamman aseman saa raporttien ajama näkemys, että tiede on kärjestään huippututkimusta ja muutoin alistettu toteuttamaan yhteiskunnallista palvelutehtävää (ns. yliopiston kolmas tehtävä) sitä vähemmän yliopistoissa on tilaa *demokraattisille* pyrkimyksille tarjota omaehtoisen sivistyksen mahdollisuuksia niin monelle ihmiselle kuin mahdollista.

«”Kriittinen massa” ei olekaan kriittinen massa. Tieteellistä sivistystä ei määritellä ”tavallisten” kansalaisten intellektuaalisen ja moraalisen kehityksen edellytykseksi. Tiedettä ei ymmärretä kriittiseksi sivistystekijäksi, vaan erikoistuneiden tutkijoiden ja tutkimusyksiköiden harjoittamaksi toiminnaksi, josta tulee vain tehokkaasti ”tiedottaa” kansalaisten enemmistölle, jotta he veronmaksajina ymmärtäisivät huippututkimuksen suuren merkityksen.»

Sen sijaan raporttien peräämissä suurissa yliopistoissa enemmistön muodostaman ”kriittisen massan” tehtävänä on lähinnä tarjota riittävä kasvupohja ”todellisille kyvyille”, ja toisaalta poistua viivyttelemättä työelämän palvelukseen:

”Kansainvälisen huipun saavuttaminen opetuksessa ja tutkimuksessa edellyttää nykyisellään – ja tulevaisuudessa entistä voimakkaammin – riittävän suurien ja kriittisen massan omaavien keskittymien synnyttämistä.”[4]

”Yliopisto- ja korkeakouluopintojen ongelma Suomessa on kansainvälisesti vertaillen erittäin pitkä opiskeluaika ja osittain tästä johtuen nuorten myöhäinen työmarkkinoille tulo. Siirtyminen Bolognan prosessin mukaiseen kaksivaiheiseen tutkintojärjestelmään voi omalta osaltaan nopeuttaa opinnoissa etenemistä. Tähän samaan tähtäävät opintotukijärjestelmää, opinto-ohjausta, korkeakoulujen pääsykoemenettelyä ja opintoaikojen rajoittamista koskevat uudistukset. Näiden vaikutuksia opintoaikoihin on jatkossa arvioitava ja ryhdyttävä lisätoimiin, jos uudistukset eivät johda korkeakouluopintojen tehostumiseen.”[5]

”Kriittinen massa” ei olekaan kriittinen massa. Tieteellistä sivistystä ei määritellä ”tavallisten” kansalaisten intellektuaalisen ja moraalisen kehityksen edellytykseksi. Tiedettä ei ymmärretä kriittiseksi sivistystekijäksi, vaan eri-

koistuneiden tutkijoiden ja tutkimusyksiköiden harjoittamaksi toiminnaksi, josta tulee vain tehokkaasti ”tiedottaa” kansalaisten enemmistölle, jotta he veronmaksajina ymmärtäisivät huippututkimuksen suuren merkityksen.

Tieteen sivistystehtävän – *Bildung durch Wissenschaft* – merkityksen kaventuminen tieteestä tiedottamisen tehtäväksi kulminoituu opetusministeriön ylijohtaja Jäppisen johtaman *Tiede ja yhteiskunta* -työryhmän tuoreessa muistiossa.[6] Tieteen korottamisesta tavallisten kansalaisten elämän yläpuoliseksi mutta palvotuksi mahdiksi kertovat sellaiset muistion viestintämallia ilmentävät avainsanat kuin ”tiedeviestintä”, ”tiedetietämys” ja ”tiedekasvatus”.

Humanistien ja yhteiskuntatieteilijöiden lohdutukseksi voi todeta, että heitäkään syksyn raporteissa ei torjuta. Mikä tahansa tieteenala näet kelpaa, kunhan siinä on huippututkimuksen ainekset. Toinen asia on sitten se, missä määrin tieteenalan ”tasoa” mittaavat mittarit suosivat luonnontieteellisiä tai muita taloudellisesti helposti hyödynnettäviä aloja, varsinkin niitä, joille Nobelit rapsahtelevat. Perimmiltään ongelma ei ole mittaustekninen. Oli kysymyksessä teknologian keinoin rahakkaaksi bisnekseksi muuntuva luonnontieteellinen ala tai huonosti myyvä humanistinen tutkimus niin tutkimusalan on yhä kritiikittömämmin omaksuttava kansainvälisen kilpailukyvyn nimissä asetetut tieteellisen toiminnan ehdot ja edellytykset. Luonnontieteissä tätä ei ehkä koeta ongelmaksi, vaikka ongelma onkin siellä mitä suurin esimerkiksi silloin kun alan tutkijat tarkoituksella tai tarkoittamattaan alistuvat globaaleja eriarvoisuuksia tuottavien ja uusintavia taloudellisten mahtien palvelukseen (esimerkiksi kansainvälinen lääkebisnes).

Luonnontieteelliseen koulutukseen ei kuitenkaan sisälly sellaisia elementtejä, jotka voisivat tarjota intellektuaalisia ja moraalisia välineitä luonnontieteellisen tutkimustoiminnan tavoitteiden ja päämäärien analyysiin. Sen sijaan humanistisilla ja yhteiskuntatieteellisillä aloilla tällaisista instrumenteista ei pitäisi olla pulaa. Silti myös kriittis-emansipatorisia perinteitä omaavissa ihmistieteissä yhä useampi tutkija ja tutkimusyhteisö sopeutuu ja sovittuu asemiin, joissa taloudellista toimeentuloa ja jopa menestystä saattaa tulla mutta niistä maksettu hinta on alistuminen ”kansainvälisen kilpailun” vaatimuksiin. Tilanteessa, jossa varsinkin yhteiskuntatieteilijöiden luulisi nousevan vastarintaan he osoittavatkin täydellisempää nöyryyttä ”realiteettien” edessä kuin milloinkaan. Näin alistumisen käytännöstä muodostuu itseään uudistava ja vahvistava itsealistuksen käytäntö.

Ei pidäkään hämmästellä sitä, että humanisti tai yhteiskuntatieteilijä saattaa menestyksellisesti tutkia esimerkiksi Michel Foucault’ta tai jotakin muuta yhteiskunnan tieto–valta -suhteita analysoinutta radikaalia soveltamatta kuitenkaan ihailemiaan teorioita omaan tilanteeseensa yliopistossa tai yliopiston tilanteeseen yhteiskunnassa. Näin konformistinen tutkimuksen käytäntö asettuu räikeään ristiriitaan tutkimuksen radikaaleiksi ymmärrettyjen teoreettisten lähtökohtien kanssa. Tämä kuitenkin vain osoittaa, että itseään kriittisenä ja radikaalina pitävä ”huippututkija” voi aivan hyvin olla säyseä konformisti ja opportunisti.

Ennustaa voikin, että mitä enemmän raporttien ehdotuksia pannaan toimeen sitä kritiikittömämmäksi suhteessa toimintaehtoihinsa myös ihmistieteellinen opetus- ja tutkimustoiminta ja eritoten huippututkimus käyvät. Tällainen ”tiedepoliittinen” tilanne on mitä poliittisin tilanne, vaikka sitä ei olekaan sellaiseksi kovin helppo hahmottaa. Perusteellinen ja poliittisesti sensitiivinen keskustelu olisi tarpeen. Tämän Rantanenkin myöntää esittäessään laaja-alaisen tiedepoliittisen foorumin perustamista opetusministeriön johdolla.[7] Tässä jopa puoluevaikutusta sallivassa institutionaalisessa ”keskustelumallissa” ei ole kuitenkaan jätetty sijaa koko hienon järjestelmän perusteet kyseenalaistavalle *resistanssille*. Kuitenkin todellisuus on historiassaan osoittanut muuttuvansa yllättävämmin kuin yksikään raportti tai (tiede)poliittis-hallinnollinen organisaatio voi ennakoida. Tähän sisältyy kriittisen tieteen ja sivistyksen *todellinen* mahdollisuus. Voiko se nytkään avautua ja realisoitua yliopistoinstituutioiden puitteissa, jääköön avoimeksi kysymykseksi.

Viitteet

1. Jorma Rantanen, *Yliopistojen ja Ammattikorkeakoulujen tutkimuksen rakenneselvitys*, s. 8. Opetusministeriön työryhmämuistioita ja selvityksiä 2004: 36.
2. *Osaava, avautuva ja uudistuva Suomi. Suomi maailmantaloudessa -selvityksen loppuraportti* (9.11.2004). Valtioneuvoston kanslian julkaisusarja, 19/2004. Tähän hankkeeseen liittyy myös samaan aikaan marraskuussa 2004 ilmestynyt Etlan taustaselvitys *Suomi ja Eurooppa kansainvälisessä työnjaossa* (9.11.2004). Valtioneuvoston kanslian julkaisusarja, 20/2004. Samansuuntaisia näkemyksiä sisältyy myös Elinkeinoelämän valtuuskunnan julkaisemaan päätoimittaja Tapani Ruokasen kirjoittamaan raporttiin *Suomen menestyksen eväät – Tiekartta tulevaisuuteen*. Elinkeinoelämän valtuuskunta, Helsinki 2004.
3. Immanuel Kant, Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?. Tark. suom. Tapani Kaakkurinniemi. Teoksessa *Mitä on valistus?*, toim. Juha Koivisto, Markku Mäki ja Timo Uusitupa. Vastapaino, Tampere 1995.
4. *Osaava, avautuva ja uudistuva Suomi*, s. 30.
5. *Osaava, avautuva ja uudistuva Suomi*, s. 31.
6. *Tiede ja yhteiskunta -työryhmän muistio*. Opetusministeriön työryhmämuistioita ja -selvityksiä 2004: 28.Opetusministeriö, Koulutus- ja tiedepolitiikan osasto, 2004.
7. *Yliopistojen ja Ammattikorkeakoulujen tutkimuksen rakenneselvitys*, s. 25 ja 101–102.

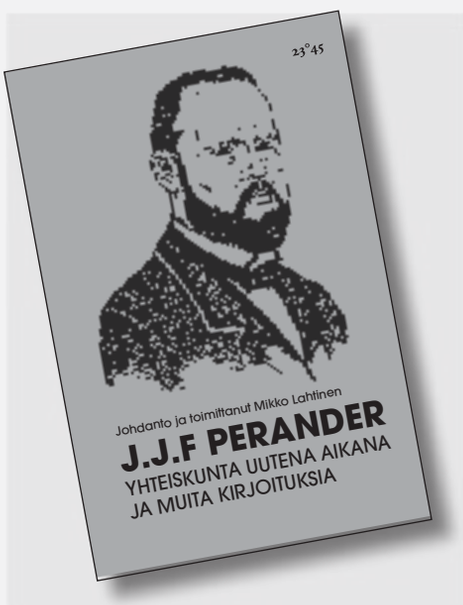
Michel Onfray
Kapinallisen politiikka

Michel Onfray (s. 1959) on tärkein elossa oleva ranskalainen filosofi. Vain 27-vuotiaana saamansa sydänkohtauksen jälkeen hän on pyrkinyt kehittelemään johdonmukaisen nautinnon filosofian, ja hänen teoksensa koskettelevat mm. politiikkaa, estetiikkaa, erotiikkaa ja gastronomiaa. Akateemista filosofiaa Onfray on tunnustanut vierastavansa, sillä filosofeilla ei hänen mukaansa ole oikeutta turvautua hämärään oppisanastoon.

Kapinallisen politiikka (Politique du rebelle, 1997) on ensimmäinen Onfrayn laajasta tuotannosta suomennettu teos. Onfrayn mukaan kapitalismi estää useimpia ihmisiä nauttimasta elämästään muuttamalla yksilöt pelkiksi tuotantojärjestelmän sätkynukeiksi, joiden elämää hallitsevat talouden imperatiivit. Onfray kehottaa ihmisiä taistelemaan elämisen arvoisen elämän puolesta kaikin ajateltavissa olevin keinoin: hänen mukaansa ainoastaan yleinen kansalaistottelemattomuus voi palauttaa nautinnon ihmiselämään ja alistaa talouden ihmisten palvelijaksi.

Jää nähtäväksi, miten konsensusta kavahtava ja kaikkia vastarinnan muotoja suositteleva Onfray otetaan vastaan Suomessa, jossa lakkoiluakin pidetään vastuuttomana kiukutteluna. Onfray ei nimittäin tyydy neuvottelemaan vähäpätöisiä etuja vallitsevan järjestelmän sisällä, vaan vaatii liberalismin murskaamista tässä ja nyt.

ISBN 952-5503-07-0. 277 sivua.
Hinta 20 euroa.



Johan Julius Frithiof Perander
Yhteiskunta uutena aikana

Johan Julius Frithiof Perander (1838–1885) oli suomenkielisen filosofian uranuurtaja ja poikkeuksellinen hahmo suomalaisuusliikkeen historiassa. Nyt ensi kerran uudelleen julkaistavissa Peranderin yhteiskuntafilosofisissa kirjoituksissa esille nousevat yhteiskunnallisten ristiriitojen ja luokkakonfliktien kysymykset tavalla, joka erottaa tämän ”yksinäisen filosofin” ratkaisevasti aikakauden muista suomalaisista kirjoittajista. Peranderin analyysit ja prognoosit ”työmiehen luokan” noususta vaatimaan oikeuksiaan myös Suomessa hakevat lähtökohtansa vuosien 1789 ja 1848 vallankumouksissa kulminoituneesta eurooppalaisesta kriittisestä ajattelusta. Siinä missä Yrjö Koskinen, Thiodolf Rein ja muut fennomaaninationalistit esittivät yhteiskuntaluokkien harmoniaa korostavia oppejaan, syvällisesti filosofian historiaan perehtynyt Perander kiinnitti huomiota yhteiskunnallisten konfliktien historiallisiin syntysyihin.

Peranderin kirjoituksista varhaisin, ”Yhteiskunta uutena aikana” (1866), on ensimmäinen suomen kielellä julkaistu filosofinen teos ja jo sellaisena merkittävä. Siinä, kuten myös ”Valtiolainojen vaikutuksista” -artikkelissa (1869) Perander on radikaaleimmillaan, kun taas John Stuart Mill’in yhteiskunnallinen filosofia (1879) osoittaa hänen antaneen myöden ajan sopeuttavien paineiden voimasta, kuten teoksen toimittaja Mikko Lahtinen pyrkii osoittamaan laajassa esseessään ”Perander ja hänen aikansa”.

Yhteiskunta uutena aikana ja muita kirjoituksia on mielenkiintoista luettavaa niin suomalaisen filosofian ja suomalaisuusliikkeen historiasta kiinnostuneille kuin myös niille, joita ”filosofin yksinäisyyden” ja ”yksinäisen filosofin” ongelmat askarruttavat.

ISBN 952-5503-06-2. 230 sivua.
Hinta 20 euroa.

TILAUKSET

Eurooppalaisen filosofian seura ry.
PL 730, 33101 Tampere
Sähköposti tilaukset@netn.fi
Puhelin 040-721 4891 (k.)
Internet www.netn.fi
Kirjojen hintaan lisätään postimaksu 1. luokan kirjemaksun mukaan.

JUHA HIMANKA

Tieteet ja argumentit ovat oikeassa, mutta ovatko ne tosia?

Vastaus Ari Peuhulle

Emme elä todellisuudessa – näin voisi tiivistää luonnontieteeseen perustuvan filosofian. Tieteen ohjelmana tällä opilla tuonpuoleisesta todellisuudesta on ilmeiset heikkoutensa. Edmund Husserl pyrki korjaamaan näitä heikkouksia ohjelmallaan fenomenologiasta, tieteestä, joka keskittyy alkuperiin. Tässä kirjoituksessa vastaan Ari Peuhun kritiikkiin ja selvennän fenomenologian asemaa ensimmäisenä tieteenä.

”Vihaan kirjoja; ne opettavat meitä vaan puhumaan asioista, joita emme tunne.”
Rousseau, *Émile*.[1]

Tieteelliset tosiseikat ja pätevät argumentit ovat oikeassa määritelmän mukaan. Tiede on korkein faktat siunaava instanssi, ja vain pätevä päätelmä hyväksytään argumentiksi. Tässä asetelmassa filosofialle ei jää tehtävää: se tyytyy katsomaan tieteen tuloksia miettien jälkikäteen sitä, kuinka nuo ovatkin niin oikeassa. Näin totuus alennetaan pelkäksi tiedon ominaisuudeksi, ja tieto-opin tehtäväksi jää miettiä yhteisiä piirteitä oikeiksi jo tiedetyille faktoille. Todellisuutta voidaan kuitenkin ryhtyä selvittämään myös kokemuksesta käsin tavoitellen ajattelua.

Martin Heideggerin keskeisin ajatus oli nähdä ja osoittaa ero oikeassa olemisen ja totuuden välillä. Tämän ajatuksen taustalta löytyy Edmund Husserlin konkreettinen avaus siihen kuinka todellinen todellistuu. Vaikkapa lukua ei siinä pyritä määrittelemään ja etsimään sille yhä oikeampaa määritelmää sen mukaisesti kuinka se soveltuu matematiikan tarpeisiin. Tämän sijaan tarkastellaan sitä kuinka luku todellistuu, eli laskemista. Luvun määritelmä sivuutetaan hetkeksi ja tarkastelu keskittyy kohteen – esimerkiksi luvun – totuuteen sen todellistumisessa. Sitä, kuinka tällaisessa ajattelussa päästään alkuun, olen pyrkinyt havainnollistamaan kirjassani *Se ei sittenkään pyöri* [jatkossa SESP]. Pääesimerkki on Maa, joka todellisuudessa ei liiku eikä lepää. On kuitenkin oikein sanoa siitä, että liikkuu tai lepää – suhteessa johonkin tarkastelupisteeseen. Näiden kahden näkemyksen välinen jännite ei ratkea yksinkertaiseen vastaukseen, vaan johtaa pohtimaan todellisuutemme peruspiirteitä – päädymme aitoon filosofiseen kysymykseen maailmankatsomuksemme keskiössä.

Kirjoituksessaan ”Se pyörii sittenkin, eli huomioita fenomenologiasta” (*niin & näin*, 3/2004) Ari Peuhu pyrkii ymmärtämään mistä fenomenologiassa on kyse hyödyntäen SESP:iä. Kirjoitus paljastaa joitakin kohtia, joissa en ole onnistunut olemaan riittävän selkeä. Ainakaan Husserlin näkemystä, että tieteet ovat keskeinen osa luonnollista asennetta, joka fenomenologiassa aluksi sivuutetaan, en ole esittänyt riittävän selkeästi. Peuhun pääväite kuitenkin on, että SESP:n pahimmat puutteet ovat argumentaatiossa. Kirjan tavoite on lähinnä havainnollistaa ja näyttää, mutta havainnollistus voidaan pukea enemmän tai vähemmän argumentin muotoon. Maan liikkumattomuus on argumentoitavissa hyvinkin vahvasti – mikäli asia ratkaistaan argumentein, on Husserlin näkemys selkeästi vahvempi.[2] (Itse asiassa luonnontieteiden kosmologiset näkemykset ovat olleet argumentatiivisesti heikolla pohjalla aina Kantin antinomioista lähtien.) Tässä selvennän kuitenkin argumentilla fenomenologian lähtökohtaisuutta.

Ajattelun lähtökohta tavoitetaan fenomenologisesti

Luennoissaan Hegelistä Alexandre Kojève toteaa, että voimme lähteä vaikkapa kysymyksistä miksi peseydymme tai maksamme veroja ja kysyä toistuvasti ”mik-

si?" Tällainen toiminta johtaa filosofisiin kysymyksiin: Mikä on sielun ja ruumiin suhde? Mikä on yksilön ja valtion suhde? Lopulta päädytään kysymään: Mistä tietämisessä tai ajattelussa on kyse?[3] Havainnollistan tätä parilla lisäesimerkillä.

Artikkelissaan "Qui dans ses poings a recueilli le vent? Le téléphone portable et la structure des relations de personne" Martin Rueff miettii matkapuhelimen vaikutusta keskinäisiin suhteisiimme.[4] Voimme tietysti tutkia matkapuhelinta esineenä ja selvittää sen teknisiä ominaisuuksia. Tämä ei kuitenkaan vie pitkälle varsinaisen asian selvittämiseen, eikä selvennä sitä kuinka yhteytemme kanssaihmisiin on muokkaantunut kännykän myötä. Rueff hyödyntää hienosti Proustia selventääkseen sitä kuinka lankapuhelin aikoinaan muokkasi yhteyttämme toisiin ihmisiin. Proust huomioi ensin, että tottumus riistää nopeasti hohdon alkuun niin salaperäisiltä seikoilta ja jatkaa sitten kuvaten ensimmäisten puhelujen tunnelmia:

> "Niin kuin tätä nykyä meidän kaikkien mielestä, minusta ei silloinkaan toiminut tarpeeksi nopeasti tuo ihastuttava taikatemppu kaikkine äkkinäisine vaiheineen, laite joka muutamassa hetkessä pystyy loihtimaan viereemme näkymättömänä mutta läsnä olevana ja todellisena henkilön jolle haluamme puhua, joka työpöytänsä ääressä istuen, kaupungissa missä asuu ..., erilaisen taivaan alla, mahdollisesti erilaisessa säässäkin ... siirtyykin yhtäkkiä satoja virstoja (ja hänen mukanaan ilmapiiri jossa hän elää) aivan korvamme juureen, sillä hetkellä jolloin mielijohteemme, oikkumme siitä käskyn antaa. ... Hän se on, hänen äänensä sieltä kuuluu, hän on läsnä. Mutta miten kaukana hän onkaan!"[5]

Kuvauksena toisenlaisen läsnäolon mahdollisuudesta tai asian todellistumisesta Proustin teksti vastaa hyvin Husserlin näkemykseen fenomenologian tehtävästä. Vaikeus on kuvata asioita, joihin jo olemme tottuneet, ensikertalaisen näkökulmasta. Todellisia filosofisia taidonnäytteitä tarvitaankin sitten, kun kysymys puhelimesta vie meidät vieläkin lähtökohtaisempaan kysymykseen paikasta – ja olemme jälleen Platonissa ja Aristoteleessa.

Olin taannoin tilaisuudessa, jossa pohdittiin termin 'pedagogiikka' merkitystä. Tällaisen teknisen termin selventäminen on itse asiassa yleensä suhteellisen helppoa, vaikka niitä usein vaikeina pidetäänkin. Termin selventäminen johtaa kuitenkin kysymykseen siitä mitä on oppiminen ja opettaminen. Tämä taas johtaa kysymykseen siitä mitä on muutos, joka edelleen kysyy aikaa. Näin olemme jälleen Aristoteleessa ja peruskysymyksissä.

Asioiden tarkastelussa on tietty suunta kohden edeltävää. Jo Platonista alkaen on selvitetty sitä, milloin jokin a edeltää b:tä (*Metafysiikka* 1019a). Näissä tapauksissa b ei ole ajateltavissa ilman a:ta, mutta a voidaan ajatella myös ilman b:tä (mk.). Verojen ymmärtäminen edellyttää ajatusta yhteisöstä, puhelun ymmärtäminen edellyttää paikkaa, pedagogiikan selvittäminen näkemystä muutoksesta. Husserl näki luonnollisen asenteen – ja samalla siis myös tieteen – pinnallisuuden siinä, että nämä lähtökohdat ja alkuperät jäävät huomiotta. Aivan aluksihan Husserl mietti sitä kuinka matematiikka kehittyy hurjaa vauhtia, vaikka sen lähtökohta, luku, on selvittämättä. Fenomenologian Husserl kehitti selvittämään muiden tieteiden edellyttämiä lähtökohtia.

Artikkelissaan "Colors in the lifeworld" Junichi Murata selventää väritieteen ja kokemamme värin suhdetta.[6] Muratan selvityksessä Newtonin jälkeisen väritieteen lähtökohta on näkemys, että valonsäteellä ei ole väriä. Tässä newtonilaisessa selvityksessä värit ensin abstrahoidaan ja erotetaan sekä esineistä että tilanteesta, jossa ne ilmenevät. Näin saatua väritöntä valonsädettä voidaan analysoida, mitata ja laskea objektiivisesti. Kun vaihdamme tästä fenomenologiseen lähtökohtaan – värin ilmenemiseen havainnossa – huomaamme newtonilaisen mallin kieltävän värin olemassaolon. (Taustalla tässä on Husserlin näyttämä lähtökohta, että kunkin ilmenevän olemassaolo "on" sen todellistumisessa.) Newtonilainen malli siis sulkee tarkastelusta ulos sen tilanteen, jossa väri ilmenee värinä. (Husserlin reduktio voidaan ymmärtää myös tälle käänteisenä sulkemisena ulos.) Värin todellistuminenhan on vain subjektiivista sekä satunnaista ja riippuu olosuhteista tavalla, jota on hankala selvittää objektiivisesti. Näin lähtökohdaksi tulee väritön valonsäde. Lähtökohta on tehokas ja antaa meille mahdollisuuden hankkia paljon hyödyllistä tietoa. Se kuitenkin sekä sivuuttaa että kieltää värin olemassaolon.

Vastaavasti voimme miettiä Maata. Maa on meille lähtökohtaisesti se tausta tai tanner, johon suhteutamme liikkeen. Maa ilmenee Maana sikäli kuin se on liikkeen ja levon mahdollisuutta edeltävä tausta niille. Kun maa määritellään kappaleeksi, sen olemassaolo kielletään. Liikkuva maa on kuin väritön valonsäde – teoreettinen malli, josta kokemuksellinen lähtökohta on suljettu ulos, jotta näkemys olisi objektiivisempi.

Sitä millainen Maa on ensisijainen voidaan ajatella myös oppimisen näkökannalta. Rousseau kirjoittaa *Émilessa*:

> "Kun tahdotte tälle lapselle opettaa maantietoa, noudatte esiin karttapalloja, tähtitaivaan ja maapallon karttoja. Mitä joutavia välineitä! Mitä hyödyttävät nämä kuvalliset esitykset! Miksi ette ala osottamalla [*sic*] oppilaallenne itse esineitä, jotta hän ainakin tietäisi, mistä puhutte?"[7]

Rousseau sitten vie kasvatettavansa katsomaan laskevaa ja nousevaa aurinkoa. Näin toimien emme lähde opettamaan maata teoreettisista malleista vaan Maasta itsestään. Kun lähdemme liikkeelle alkuperäisestä näkemyksestä, päädymme kysymään sitä, kuinka siirtymä teoreettiseen malliin tehdään? Kysymys on hämmästyttävän vaikea.

Väreillä, joita emme näe ja maalla, jossa emme elä, ei ole merkitystä. Tämä maailman merkityksettömyys kuuluu olennaisesti tieteen menetelmään. Erazim Kohák selventää:

> "Mitä sitten tarkoittaa se, että lähestymme maailmaa fenomenologisesti – näemme ja kuvaamme maailman toiminnallisia rakenteita selkeästi siten kuin ne todellistuvat läsnä olevalle elämälle? Hyvä näin, mutta onko tällä tarkastelutavan erolla merkitystä?
>
> Meidän tarkoituksiimme nähden ero on juuri maailmassa aivan ratkaiseva. Normaalin järkikäsityksemme ongelma on – kuten sanoimme – se ettei se sisällä arvon ja merkityksen ulottuvuutta. Näin on välttämättä: teoreettisissa selvityksissä 'objektiiviseksi' rakennetussa maailmassa ei ole merkityksiä eikä arvoja. Jos aloitamme näin rakennetusta maailmasta, merkitys ja arvo voivat tulla tarkasteluun vain järjettöminä tunkeumina, jotka järki jättää vaistolle, tavalle tai oikulle."[8]

Husserlin näkemys ei kuitenkaan ole, että tiede olisi nihilistisen vaikutuksensa

vuoksi lakkautettava. Husserl pyrki antamaan tieteelle merkityksen kiinnittämällä sen takaisin elämismaailmaamme. Tämän tehtävän suorittaminen tosin merkitsee aloittamista luonnollisesta asenteesta ja tieteestä vapautetulla tavalla. Husserlin termein: filosofia alkaa fenomenologisella reduktiolla.

Husserl-tutkimus ja fenomenologia

Filosofialle ei riitä, että sen lähtökohdat ovat oikeassa ja sen argumentaatio pätevää. Lähtökohtien on oltava alkuperäisiä ja tarkastelun totuudellista. Jälkimmäisiin aspekteihin painottuvaa näkemystä on viime vuosisadalla ryhdytty kutsumaan fenomenologiaksi. Fenomenologia sekoitetaan usein Husserl- tai Heidegger-tutkimukseen. Peuhu hämmästelee, että SESP:issä ei mainita Husserl-tutkimukselle keskeistä termiä *noema*. Syy tähän on yksinkertainen: SESP:n kirjoittaja ei ole koskaan ymmärtänyt mitä *noema* tarkoittaa. *Noema* ei muutenkaan ole tullut käyttöön fenomenologisessa tutkimuksessa – sitä on onnistuttu selventämään Husserlin kirjoitusten perusteella, muttei todellisuuden perusteella. Onko filosofiassa mitään syytä käyttää termejä, jotka eivät lopulta soveltuneet hyvin todellistumisen selventämiseen?

Toisin kuin Husserl-tutkimuksella, fenomenologialla ei ole oppia. Opin sijaan termi nimittää pikemminkin tavoitetta selventää todellisen todellistumista alkuperäisesti (ks. Heidegger, ”Tieni fenomenologiaan”)[9]. Peuhu katsoo fenomenologian väittävän pystyneensä itsensä perusteluun toisin kuin tiede tai luonnollinen asenne. Jos olen näin väittänyt, olen väärässä: fenomenologia ei ole määrittänyt omaa perustaansa – filosofia on edelleen alkuperätöntä, ehkä jopa alku-perätöntä. Fenomenologia kuitenkin erottuu siinä, että se tunnustaa alkuperien ajattelun olennaisuuden. Tieteelle lähtökohtien unohtaminen taas on edistymisen keino. Kehitys on oikeassa, mutta alkuperät ovat tosia – ne ovat tapoja, joilla olemme todellisuudessa.

Sikäli kuin filosofiassa on kyse kiistasta, jossa ollaan oikeassa tai väärässä, on fenomenologia jo hävinnyt kamppailun. Sikäli kuin ajattelussa taas on kyse olennaisten asioiden avaamisesta mietittäväksi, fenomenologia on ehkä nähtävä vain yhtenä mahdollisuutena. Ajattelu ei lähde liikkeelle siitä, että näytämme Husserlin argumentin Maan liikkumattomuudelle olevan pätevä. Todellinen pohdinta alkaa, kun selvitetään sitäkin, kuinka luonnontieteen malli on myös pätevä. Minunkin on ilman muuta myönnettävä, että olen keskusteluissa eritoten fyysikkojen kanssa ehtinyt jo moneen kertaan vakuuttua heidän näkemyksistään. Mutta kääntyessäni miettimään Husserlin näkemystä huomaan senkin edelleen pätevän ja pätevän harvinaisen vastaansanomattomasti. Tällainen liike vie meidät pohtimaan sitä, mitkä elementit todellistavat todellisuutta milläkin tavoin ja mikä ilmeisyys tai evidenssi lopulta on vahvinta. Mikäli näemme asian näin, kysymystä todellisuudesta ei ole ratkaistu – ei fenomenologiassa eikä tieteessä. Tämän avoimuuden tai vapauden oivaltamista Husserl kutsui fenomenologiseksi reduktioksi.

PS. (1) Peuhu näkee eron lukemiensa Husserl-tutkimuksien ja SESP:n välillä niin suureksi, että epäilee tulkintaa Himangan omaksi. Himanka myöntää tämän – kirjaan on sisällytetty vain ajatuksia, jotka olen myös itse oivaltanut – ja näin Husserl vaatiikin oppilaitaan tekemään. Toisaalta SESP:n näkemys on hyvin linjassa Heideggerin, Eugen Finkin, Emmanuel Levinasin, Jacques Derridan, Klaus Heldin jne. Husserl-näkemysten kanssa. Husserlia kyllä luetaan myös toisin ja *Husserliana* on kokonaisuutena sen verran moniääninen, että siitä syntyy kovin erilaisia luentoja.

PS. (2) Lopuksi en malta olla puuttumatta Peuhun näkemykseen kokemuksesta: ”[k]okemus on mielekäs vain kokemuksena jostakin jonakin.” Luulen ymmärtäväni Peuhun ajatuksen, johon nykyinen kielifilosofia vahvasti nojaa – ajatuksen taustahan tosin vie ennen kaikkea Aristoteleeseen. Ehdotan Peuhulle todellisuudessa suoritettavaa testiä, ns. Malvine-testiä. Testissä antaudutaan suudelmaan toisen ihmisen kanssa. Tämän jälkeen mietitään:

(a) Oliko suudelma kokemus?
(b) Oliko kokemus mielekäs?
(c) Mitä teoreettisia malleja tämän kokemuksen mielekkyys edellyttää?
(d) Ilmentääkö tätä kokemusta paremmin Brancusin patsas *Suudelma* vai nippu jotakin jostakin-väitelauseita? (Kokemuksesta, ks. Tengelyi 2004.)

Ari Peuhulle kiitokset kiinnostavista kommenteista ja mukavaa suudelmaa.

Viitteet

1. Rousseau 1933, 341.
2. Himanka, *Husserl's Argument for the Pre-Copernican View on Earth*. Ks. myös Himanka, *Se ei edelleenkään pyöri*.
3. Kojève 1947, 271.
4. Rueff 2003.
5. Proust, 166–167.
6. Murata 1998.
7. Rousseau 1993, 303.
8. Kohák 2003, 25.
9. Heidegger 1986.

Kirjallisuus

Heidegger, Martin. Tieni fenomenologiaan. *Synteesi* 2–3/1986, s. 107–111.
Himanka, Juha, Husserl's Argument for the Pre-Copernican View on Earth. Ilmestymässä, *Review of Metaphysics* 1995.
Himanka, Juha, Se ei edelleenkään pyöri. *Tieteessä tapahtuu* 5/2004, s. 49–50.
Kohák, Erazim, An Understanding Heart. Teoksessa *Eco-Phenomenology, Back to the Earth Itself*. Toim. Brown & Toadvine. State University of New York Press, Albany 2003.
Kojève, Alexandre, *Introduction á la lecture de Hegel*. Gallimard, Paris 1947.
Murata, Junichi, Colors in the life-world. *Continental Philosophy Review* 31 (1998), s. 293–305.
Peuhu, Ari, Se pyörii sittenkin, eli huomioita fenomenologiasta. *niin & näin* 42 (3/2004), s. 85–95.
Proust, Marcel, *Kadonnutta aikaa etsimässä: Guermantesin tie 1*. Otava, Helsinki 1985.
Rousseau, Jean Jacques, *Émile, eli kasvatuksesta*. WSOY, Porvoo 1933.
Rueff, Martin, Qui dans ses poings a recueilli le vent? Le téléphone portable et la structure des relations de personne, *Philosophie* 80, 2003, s. 39–59.
Tengelyi, László, *The Wild Region in Life-History*. Northwestern University Press, Evanston 2004.

Errata

Numeron 3/2004 kirja-arvioissa (s. 138) oli Adam Smithin *Moraalituntojen teoria*-teoksen kustantaneen kustannusyhtiö Kautelaarin virheellinen yhteystieto. Oikea sähköpostiosoite, josta teosta voi tilata, on: mattinorri@hotmail.com

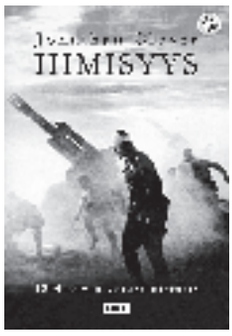
PYSTYKORVA SUOSITTELEE:

Joseph Stiglitz: GLOBALISAATION SIVUTUOTTEET
Taloustieteen nobelisti Joseph Stiglitz oli mukana rakentamassa globalisaatiota. Nyt hän puhuu sitä vastaan. Järjestelmä voisi saada aikaan myös hyvää, mutta lännen ja muun maailman välisen valtasuhteen olisi muututtava tasapainoisemmaksi. Stiglitz tarjoaa tähän realistisia ratkaisumalleja.
Sid., 288 s.

Tapani Lausti: TOISINAJATTELUN TIEKARTTA
Julkisessa keskustelussa tuodaan harvoin esiin radikaalisti vaihtoehtoisia näkemyksiä. Syntyy mielikuva, että elämme annetussa todellisuudessa, jossa muutokset ovat mahdottomia ja vaikutusmahdollisuudet olemattomat.

Pitkän linjan yhteiskunnallinen toimittaja Tapani Lausti kumoaa yleisenä totuutena pidetyn väitteen toisensa jälkeen.

Toisinajattelun tiekartta paikkaa valtamedian jättämiä aukkoja kartoittamalla vapaan ajattelun perinnettä ja viitoittamalla sen tulevaisuutta. Teos ruokkii yksityisen ihmisen realistisia haaveita oikeudenmukaisemmasta arjesta ja kannustaa toimimaan sen toteuttamiseksi.
Nid., 150 s.



Jonathan Glover: IHMISYYS
Gloverin kirjan voisi suomentaa vaikkapa lukiolaisten oppikirjaksi. —historian professori Juha Sihvola, Helsingin Sanomat

Jonathan Gloverin Ihmisyys ansaitsee klassikon arvon ja mitä laajimman lukijakunnan. –History Today

Brittiläinen filosofi ja historioitsija Jonathan Glover pohtii, mikä mahdollisti sen, että Kiinan kulttuurivallankumouksen, Hiroshiman, Pol Potin Kamputsean, natsien keskitysleirien, Ruandan ja Bosnian kaltaiset kauheudet pääsivät tapahtumaan.

Kirjan sanoma on selkeä: ei koskaan enää. Historiasta on opittava paljon.
Sid., 590 s.

RUOKAA SILMILLE JA SYÖMMELLE!

Ulla Leino & Pekka Turunen: ESINEEN TARINA – EVERY OBJECT TELLS A STORY
Kun muutat Suomesta, haluat mukaasi jotain kotimaastasi muistuttavaa. Samoin tekee myös Suomeen muuttava ulkomaalainen. Millaisia ovat maahanmuuttajan rakkaimmat esineet, ja miksi? Millaisia muistoja ja arvoja sisältyy noihin usein niin arkipäiväisiin, käytössä kuluneisiin esineisiin? Kulttuurien rikkaus pääsee valloilleen valikoimassa tarinoita, joiden kuvitus on Pekka Turusen valokuvasarjasta Esineen tarina. Tarinoiden toimitus on FM Ulla Leinon 29 maahanmuuttajalta keräämästä aineistosta. Ne antavat kasvot nykypäivän Suomelle, jolle monikulttuurisuus on voimavara.
Sid., 108 s. nelivärikuvitus

Kaj Widell: VERDAD Y JUSTICIA (TOTUUS JA OIKEUS)
Dokumentaarinen valokuvakirja, joka käsittelee Chilessä 70–luvulla tapahtuneita ihmisoikeusrikkomuksia tämän päivän näkökulmasta.

Ollessaan vaihto-opiskelijana Chilessä Kaj Widell kuvasi ja haastatteli kadonneiden ja kuolleiden ihmisten omaisia sekä poliittisista syistä vangittuja ihmisiä. Hän tutki ja kuvasi myös tuon ajan tapahtumapaikkoja, kuten taloja, joissa vankeja kidutettiin ja kuulusteltiin, sekä hautapaikkoja. Kirja pyrkii esittämään rankan aiheen humaanilla tavalla, jotta lukija pystyisi tiedostamaan ihmisoikeusrikkomusten ongelmat. Tekijän motiivi kirjan tekemiseen oli kiinnostus sorrettujen ihmisten kohtaloihin.
Sid., 96 s.

Kari Eloranta: ALKUPISTE – NOLLAPISTE / TIME ZERO – GROUND ZERO
Valokuvadokumentaari Afrikasta, sen historiasta ja nykyhetkestä. Se on matka Kairosta pitkin suurta virtaa kohti Afrikan sydäntä, keskelle kulttuureja ja kansoja, jotka ovat lähimpänä meidän kaikkien esi-isiä. Maantieteellisesti kertomus rajautuu Egyptiin, Sudaniin, Eritreaan, Etiopiaan, Keniaan ja Ugandaan. Se on kuvaus niin afrikkalaisten juhlista kuin arkitodellisuudestakin, niin heidän traditioistaan kuin meidän avustusinnossamme tuomasta vieraasta kulttuurista. Se on myös lähikuvaa nykymaailman pahimmasta konfliktista, Sudanin sisällisodasta, jota meidän aseemme ja öljynjanomme osaltaan ylläpitävät.

Kirjan materiaali on syntynyt noin kymmenkunnan matkan ja seitsemän vuoden aikana. Valokuvasarjojen teemoja taustoittaa kaksikielinen, tekijän matkapäiväkirjoihin pohjautuva teksti (suomi-englanti).
Sid., 228 s.

Pystykorvakirjat hyvin varustetuista kirjakaupoista kautta maan sekä netistä: www.rauhanpuolustajat.fi ja www.like.fi

Filosofi vastaan auktoriteetti

esipuhe Philip Pettitin haastatteluun

Philip Pettit (s.1945) kertoo haastattelussaan, että hän haluaa uskoa filosofian ja henkilökohtaisen kokemuksen voivan kulkea käsi kädessä. Katolisessa Irlannissa syntynyt ja siellä nuorena papin uraa suunnitellut filosofi on esimerkiksi *Republicanism*-teoksensa johdannossa kuvaillut, kuinka haitalliseksi opettajien ehdoton auktoriteetti muodostui pappiskoulutuksessa. Se teki oppilaat passiivisiksi ja epävarmoiksi asemastaan ja sai heidät imartelemaan auktoriteettia tavalla, josta jo Mary Wollstonecraft oli varoittanut kuvatessaan naisten ja miesten välisiä valtasuhteita 1700-luvulla. Republikanistinen käsitys vapaudesta 'ei-herruutena' auttoi selventämään, mikä pappiskouluun kiinteästi kuuluvassa alistamisen kulttuurissa oli vikana. Vaikka Pettitin käsitys vapaudesta sisältääkin selvän väärän herruuden vastaisen tai jopa "emansipatorisen" elementin, painottaa hän kuitenkin selvästi eri asioita kuin esimerkiksi klassiset liberaalit tai osallistuvan demokratian teoreetikot. Yksilön mahdollisimman laajan vapauspiirin tai mahdollisimman laajojen poliittisten osallistumisoikeuksien sijasta Pettit painottaa yksilön mahdollisuutta *haastaa* ne auktoriteetit, jotka uhkaavat hänen elämänsä päämääriä. Poliittiset instituutiot olisi hänen mukaansa suunniteltava niin, että auktoriteetin haastaminen voi olla todella menestyksellistä. Instituutiot eivät myöskään saisi kohdella auktoriteetin haastavaa ihmistä tavalla, joka uhkaa hänen moraalista integriteettiään.

Pettitin republikanismi edustaa poliittisen filosofian lajia, joka on tullut yhä suositummaksi 1980-luvulta lähtien. Se on nykyhetkeen suuntautuva avoimesti normatiivinen politiikan teoria, joka hakee virikkeensä menneistä poliittisista yhteisöistä ja aatteista, tarkemmin sanoen tasavaltalaisesta Roomasta, renessanssin Italian kaupunkivaltioista, Englannin sisällissodan republikanismista sekä 1700-lukujen ranskalaisesta ja amerikkalaisesta tasavaltalaisesta ajattelusta. Sellaisena se, samoin kuin esimerkiksi Maurizio Virolin, Herman van Gunsterenin tai Quentin Skinnerin viimeaikaiset kirjoitukset, edustaa tulkintaa, jonka mukaan erilaisia historiallisia käytäntöjä on syytä tutkia ensinnäkin siksi, että ne tarjoavat nykyhetkestä poikkeavia tapoja ymmärtää poliittisten yhteisöjen ja niihin liittyvien valtasuhteiden luonne. Sikäli kuin tällaisista käytännöistä voidaan saada historiallisesti tarkka kuva, ne voidaan ymmärtää myös nykyhetkelle aidosti vaihtoehtoisina poliittisina ratkaisuina. Tässä mielessä poliittisen ajattelun historian tutkimus voi jo lähtökohtaisesti laajentaa nykyisen politiikan käsitteellistä horisonttia ja keinovalikoimaa. Mutta näkökulmien laajentumisen edellytyksenä on, että menneisyyteen kohdistuva tutkimus on aidosti *historiallista;* ettei se siis tyydy toistamaan nykyhetkessä vallitsevia näkemyksiä ja ennakkoluuloja menneisyyteen heijastettuina.

Pettit kuuluu niihin republikanistisiin kirjoittajiin, jotka eivät ole arkailleet tarjota teoriaansa nykyideologioiden kanssa kilpailevana poliittisena vaihtoehtona. *Republicanism*-teoksen johdannossa hän toteaa näkemyksenään, että kaikki syyt puhuvat sen puolesta, että perinteinen republikanistinen vapauskäsitys tulisi palauttaa mieliin ja esittää myös nyky-yhteiskunnille tavoittelemisen arvoisena yleisenä poliittisena ihanteena. Hän katsoo ihanteen yleisyyden voivan toteutua

Jouko Korkeasaari, *Kevät,* 100 x 125, akryyli MDF-levylle, 2002-03.

siitä huolimatta, että alkuperäisissä esiintymiskonteksteissaan tasavaltalaisesta vapaudesta pystyi nauttimaan lähinnä eliitti tai omistava luokka.[1] Teos päättyy ”republikanististen politiikkaesitysten tiivistelmään”[2], joka esittää tasavaltalaisen opin nykyhetkeen sovellettavissa olevina ideologisina lähtökohtina ja konkreettisina toimintasuosituksina. Pettitin tapa muotoilla poliittiset johtopäätöksensä yleisinä periaatteina erottaa hänen ajatteluaan jonkin verran sellaisista enemmän historiallisesti orientoituneista republikanismin tutkijoista ja teoreetikoista kuin Skinneristä ja J. G. A. Pocockista. Silti he vaikuttavat jakavan suunnilleen samansisältöisen poliittisen perusnäkemyksen tasavaltalaisen poliittisen ajattelun arvosta verrattuna liberalismiin. Pettitin normatiivisten johtopäätösten yleisyyttä tavoitteleva muoto onkin ehkä se seikka, jossa selvimmin näkyy hänen monitieteelliseen suuntautumisensa filosofian historian lisäksi myös yleiseen moraaliteoriaan, psykologiaan, taloustieteisiin ja rationaalisen valinnan teoriaan.

Pettit aloitti akateemisen uransa opettamalla Irlannissa ja Englannissa 1960- ja 1970-luvuilla. Nykyään hän opettaa Yhdysvalloissa Princetonin yliopistossa toimittuaan ennen sitä pitkään Australiassa. Monialainen ja tuottelias filosofi nauttii omien sanojensa mukaan yhteistyöstä yli akateemisten rajalinjojen, mutta tuntee filosofian kodikseen. Hän kysyy jatkuvasti filosofian merkitystä ja pyrkiikin seuraavassa poliittiseen filosofiaan keskittyvässä haastattelussa jatkuvasti konkretisoimaan filosofisia ajatuksiaan osoittamalla niiden seuraukset muissa tieteissä ja poliittisessa elämässä. Viimeisimmässä ja toistaiseksi julkaisemattomassa ”The Way Philosophy Matters to Politics” -artikkelissaan Pettit kirjoittaa, että filosofian merkitys politiikalle on se, että se eksplikoi ja tutkii itsestäänselvyytenä annettuja ajatuksia. Sikäli kuin filosofisesti tutkimaton elämä ei ole elämisen arvoista, niin filosofista tarkastelua vaille jäänyt politiikka ei ole Pettitin mukaan harjoittamisen arvoista.[3]

Philip Pettitin valikoitu bibliografia

Not Just Deserts: A Republican Theory of Criminal Justice, yhdessä John Braithwaiten kanssa, Oxford University Press, 1990.

Rawls: A Theory of Justice and its Critics, yhdessä Chandran Kukathasin kanssa, Polity Press, 1990.

The Common Mind: An Essay on Psychology, Society and Politics, Oxford University Press, New York, 1993, Nidottu editio, jossa uusi luku, 1996.

Republicanism: A Theory of Freedom and Government, Clarendon Press, 1997.

Three Methods of Ethics: A Debate, yhdessä Marcia W. Baronin ja Michael Sloten kanssa, Oxford, Blackwell, 1997.

A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency, Polity Press, 2001.

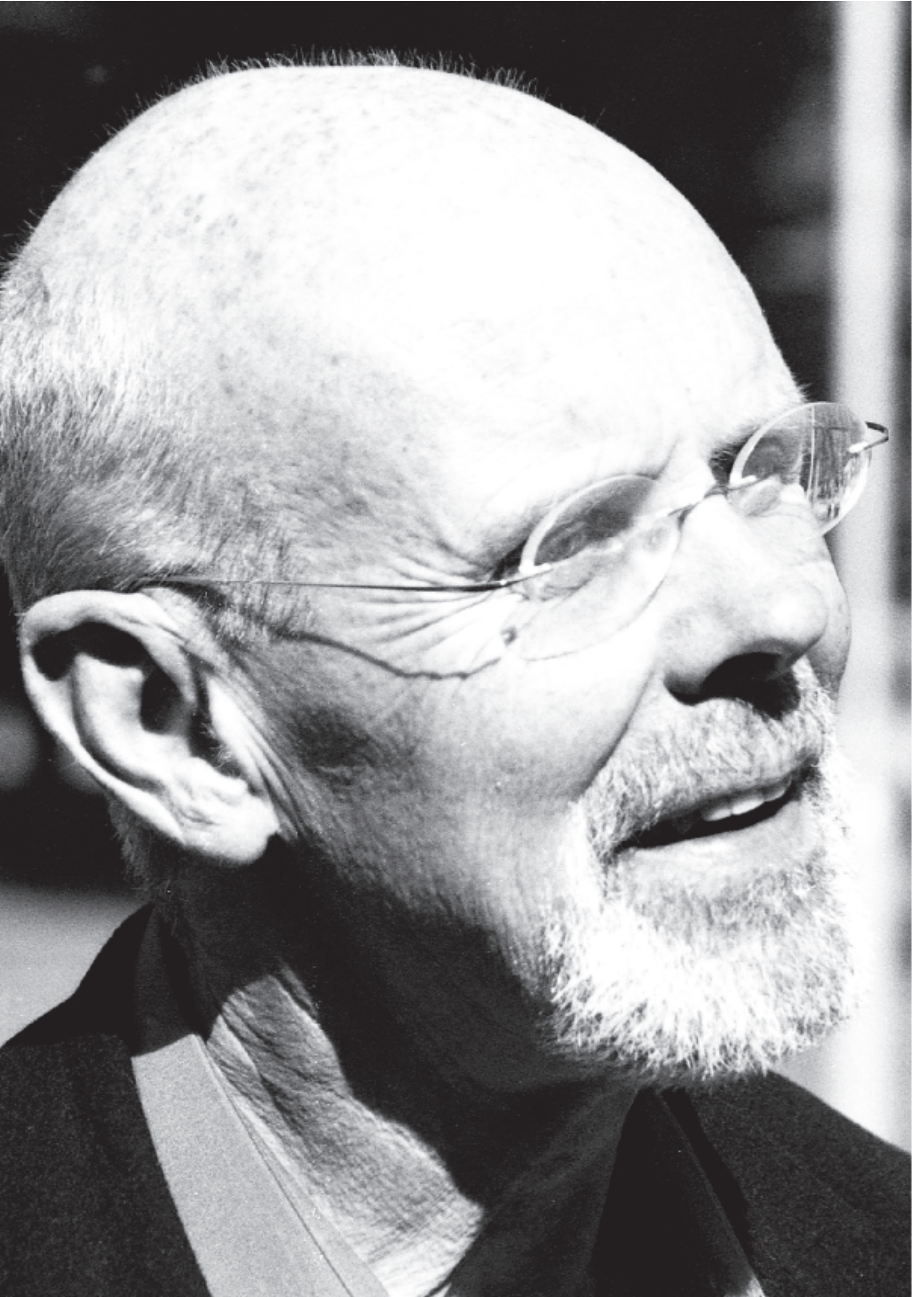
Rules, Reasons, and Norms: Selected Essays, Clarendon Press, 2002.

Mind, Morality and Explanation: Selected Collaborations, yhdessä Frank Jackson ja Michael Smithin kanssa, Oxford University Press, Oxford, 2004.

The Economy of Esteem, yhdessä Geoffrey Brennanin kanssa, Oxford University Press, Oxford, 2004.

Viitteet

1. Pettit 1997, 6.
2. ”Republicanism: A Propositional Summary”, mt., 271–281.
3. ”The Way Philosophy Matters to Politics”, teoksessa *Oxford Handbook of Contextual Political Studies*, R.E. Goodin and C. Tilly (toim.). Ilmestyy 2004.



PETRI KOIKKALAINEN JA SAMI SYRJÄMÄKI

Silmästä silmään

Philip Pettitin haastattelu

Viime vuosina Philip Pettit on ollut ehkä näkyvimmin esillä poliittisena filosofina. Tätä alaa sivuavien kysymysten ohella hän kertoo, kuinka muut filosofian alat suhtautuvat poliittiseen ja henkilökohtaiseen kokemukseen. Pettitin mukaan tapamme määritellä filosofisten ongelmien luonne vaikuttaa syvällisesti käytännölliseen tapaamme tehdä filosofista tutkimusta.

Koettu filosofia

Milloin ja miten alun perin kiinnostuitte poliittisesta filosofiasta?

Opiskeluajoista lähtien minua kiehtoi Sartren käsitys vapaudesta niin kuin hän kehitti sen kaunokirjallisissa ja filosofisissa teoksissaan 1950-luvulle mennessä. Vieläkin olen sitä mieltä, että hänen tavassaan rakentaa metafyysinen järjestelmä, mielen teoria, kaunokirjallinen tuotanto ja poliittisen ohjelman suuntaviivat sen näkemyksen ympärille, että olemme läpikotaisin ja peruuttamattomasti itseämme luovia ja itsemme luoneita, on jotain todella merkittävää. Sodan jälkeen kirjoitetussa johdannossa valikoimaan Descartesin kirjoituksia Sartre huomauttaa, että Descartesin kuvauksessa jumalasta on virheellistä voluntarismia, sillä kyseessä on tarkka kuvaus ei suinkaan jumalallisesta, vaan inhimillisestä vapaudesta. Tämä ajatus riivasi minua kovasti, vaikka aina pidinkin sitä mielettömänä ja mahdottomana perustana vakuuttavalle poliittiselle ohjelmalle. Se ruokki pysyvää halua muodostaa sellainen vaihtoehtoinen käsitys vapaudesta, joka voisi toimia ihanteena sekä henkilökohtaisella että poliittisella alueella. Suuri osa varhaisesta opetus- ja kirjoitustyöstäni oli yritystä tulla paremmin toimeen Sartren kanssa. Siitä syystä päädyin filosofiaan ja erityisesti poliittiseen filosofiaan.

Yllykkeet poliittisen filosofian suuntaan lisääntyivät mentyäni rajoitetusti mukaan opiskelijaliikkeeseen Irlannissa vuonna 1969. Siihen aikaan olin tohtoriopiskelijana Queen's Universityssä Belfastissa, mutta myös opettajana University Collegessa Dublinissa. Toimitin artikkelikokoelman, jonka kirjoittajissa oli yliopistoreformia kannattaneita opiskelijoita ja tiedekunnan henkilöstöä (*The Gentle Revolution,* Dublin, 1969), ja hämmästyttävää kyllä, kirja pääsi joksikin aikaa Irlannin bestsellerlistalle. Osittain tämän roolin ottamisen seurauksena osallistuin jossain määrin joukkoon muitakin poliittisia pyrkimyksiä ja tämä terävöitti kiinnostustani poliittiseen filosofiaan. Siihen aikaan täytyi päättää missä seisoi suhteessa sellaisiin pilviä hipoviin ja paljon luettuihin hahmoihin kuin Althusser ja Marcuse, ja filosofille tämä tarkoitti, että oman kannan tuli olla ainakin pääpiirteissään selvillä. Vuonna 1972 menin Cambridgen yliopistoon ja minusta tuli Trinity Hallin *Research Fellow,* ja vaikka en siellä juuri mennytkään mukaan poliittisiin pyrintöihin niin minusta tuli *The Cambridge Review* –lehden toimittaja, aluksi yhdessä Hugh Broganin ja myöhemmin Richard Tuckin kanssa. Mielestäni käytimme melko tehokkaasti lehden pääkirjoituksia tukemaan erilaisia poliittisia kantoja ja tämä epäilemättä auttoi terävöittämään aihepiiriä kohtaan tuntemaani mielenkiintoa. Eräs *Review*'n numero käsitteli oikeudenmukaisuutta ja olen vieläkin ylpeä siitä, että taivuttelin John Rawlsin julkaisemaan tekstinsä lehdessämme. Artikkeli on julkaistu monesti uudelleen, sillä se oli hänen ensimmäinen yrityksensä suhteuttaa kirjaansa Kantin ajatteluun.

Republikanismi-kirjanne alkusivuilla kerrotte aikaisemmasta elämästänne pappiskoulutuslaitoksessa ja kyvystä tai kykenemättömyydestä katsoa toisia – erityisesti auktoriteettiasemassa olevia – suoraan silmiin. Kuinka ymmärrätte välittömän henkilökohtaisen kokemuksen merkityksen poliittisessa filosofiassa?

Sartressa mielenkiintoni valtasi etenkin se tapa, jolla hänen filosofiansa muovasi hänen henkilökohtaisia asenteitaan ja kokemuksiaan. Halusin aina uskoa, että filosofisen pohdinnan ja henkilökohtaisen kokemuksen tulisi kulkea käsi kädessä ja muovata toinen toistaan. Tällä kohden on hyvä pitää mielessä Kierkegaardin moite systemaattiselle filosofille: hän on kuin ruhtinas, joka rakentaa palatsin ja asuu sen vieressä ladossa. Sartre täytti Kierkegaardin vaatimuksen paremmin kuin kukaan muu viimeaikainen filosofi, ja tässä suhteessa voimme mielestäni kaikki jäljitellä häntä.

Luulen, että suuressa osassa teoreettista filosofiaa Kierkegaardin vaatimusta ei valitettavasti voida täyttää millään

Kuva: Sami Syrjämäki

todella tyydyttävällä tavalla. Vaikka voidaan esittää väite siitä, kuten itsekin olen tosiaan tehnyt, miksi tietoisuus tai säännön noudattaminen tai vapaa tahto ovat ongelmattomia – sanokaamme, että ne ovat ongelmattomia fysikaalisessa mielessä – tästä ei seuraa, että voisimme kokea tietoisuuden, säännön noudattamisen tai vapaan tahdon fysikaalisesti ei-mysteerinomaisina ilmiöinä. Väite siitä, että tekijöiden X, Y ja Z esiintyminen jossakin henkilössä varmistaisi vastaavan ilmiön tapahtumisen voi olla tyydyttävä vain jos voidaan simuloida se, mitä tarkoittaa tämänkaltaisten tekijöiden vaikutuksen alaisena oleminen, ja voidaan nähdä, että ilmiöt seuraavat näiden vaikutuksesta: näin varmistetaan, että henkilö on tietoinen, tai että hän näkee tietyt säännöt normatiivisesti velvoittavina, tai että hänellä on tunne vapaudesta ja vastuusta. Mutta tällaista simulaatiota ei ole käytettävissä näillä alueilla, joten filosofisen selityksen ja arkipäiväisen kokemuksen välillä on olemassa todellinen kuilu.

Tällaisia esteitä ei kuitenkaan ole moraali- ja poliittisessa filosofiassa ja siellä mielestäni on erityisen tärkeää etsiä pohdinnan ja kokemuksen välistä yhteyttä. Kierkegaardin tarkoittama periaate voi todella tarjota tähän suuntaviivoja. Eräs tapa soveltaa periaatetta on pitää kiinni siitä, että minkä tahansa esittämämme moraalisen tai poliittisen ihanteen on perustuttava tavanomaisiin menetyksen tai kärsimyksen kokemuksiin. Kuten kirjoitin *Republikanismissa*, kielteinen kokemus siitä, että täytyy elää riippuvaisena toisen hyvästä tahdosta, tietoisena pakosta miellyttää tätä toista, tarjoaa vastakohdan vapauden ihanteelle ei-herruutena. Koska ihmiset tuntevat tämän kokemuksen ja ovat yleisesti taipuvia kärsimään siitä, vastakkainen käsitys vapaudesta ei-herruutena vetoaa mielikuvitukseen ja tunteisiin.

Rajankäyntiä

Kuinka olette poliittisena filosofina hyötynyt naapuritieteissä kehitellyistä lähestymistavoista?

Sain filosofisen koulutukseni Irlannissa, jossa silloin kuten nytkin oli vahvat yhteydet sekä mannermaisiin että englanninkielisiin traditioihin. Etsiessäni vaihtoehtoa Sartrelle oli luonnollista perehtyä ensi sijassa sellaisiin ranskalaisiin kirjoittajiin kuin Merleau-Ponty ja Ricoeur, mutta sellaisiinkin kuin Althusser, Levi-Strauss ja Foucault, ja heidän kauttaan aloin pitää selvänä, että oli mahdotonta harjoittaa filosofiaa vakavasti ellei ollut tuntumaa siihen, mitä tapahtui psykologian ja antropologian kaltaisilla naapurialoilla. Tämä kiinnostus muihin oppiaineisiin synnytti varhaisen kiinnostukseni yhteiskuntatieteiden filosofiaan, joka puolestaan heijastui sellaisiin töihini kuin *The Concept of Structuralism* (1975), yhdessä Graham Macdonaldin kanssa kirjoitettu *Semantics and Social Science,* (1981) ja lopulta *The Common Mind* (1993).

Viime vuosina en ole juurikaan työskennellyt yhteiskuntatieteiden filosofian alueella, mutta olen väistämättä ajautunut mukaan keskusteluihin jotka käsittelevät esimerkiksi taloustiedettä, sosiaalisen valinnan teoriaa ja säätelyn teoriaa. En voisi kuvitella harjoittavani poliittista filosofiaa ilman jonkinlaista tietoa siitä, mitä tapahtuu tällaisilla alueilla. Mitkä tahansa taloustieteen muut päämäärät ovatkin, se on politiikan teoriaa toisin keinoin – politiikan teoriaa todellakin vaikutusvaltaisessa muodossa, jossa se läpäisee hallinnollisia ja poliittisia toimintalinjauksia – ja on välttämätöntä ottaa tarkasteluun ne käsitykset vapaudesta ja demokratiasta, joita taloustiede ujuttaa tähän teoretisointiin. Sosiaalisen valinnan teoria ja peliteoria tarjoavat tavan lähestyä aggregaatiota ja ryhmänmuodostusta, jotka ovat poliittisen filosofian keskeisiä aiheita. Säätelyn teoria taas avaa näkökulman kysymykseen siitä, mitkä poliittisesti haluttavina pitämistämme instituutioista todennäköisesti myös osoittavat käyttökelpoisuutensa. Nämä kysymykset olivat näkyvästi esillä sellaisten perinteeseen kuuluvien hahmojen kuin Machiavellin, Montesquieun ja Millin töissä, ja ne täytyisi palauttaa poliittisen filosofian huolenaiheiden keskiöön.

«Viime vuosina en ole juurikaan työskennellyt yhteiskuntatieteiden filosofian alueella, mutta olen väistämättä ajautunut mukaan keskusteluihin jotka käsittelevät esimerkiksi taloustiedettä, sosiaalisen valinnan teoriaa ja säätelyn teoriaa. En voisi kuvitella harjoittavani poliittista filosofiaa ilman jonkinlaista tietoa siitä, mitä tapahtuu tällaisilla alueilla.»

Työskennellessäni yhdessä tällaisten naapurialojen kanssa minulla on ollut onni tavata suurenmoisia, kiehtovia kollegoita, joiden kanssa olen voinut tehdä yhteistyötä. Niinpä *Not Just Deserts: A Theory of Criminal Justice* (1990) oli kirjoitettu yhdessä tunnetun säätelyn teoreetikon John Braithwaiten kanssa, ja *The Economy of Esteem* (2004) yhdessä kansainvälisesti tunnetun julkisen valinnan teoreetikon Geoffrey Brennanin kanssa. Rakastan yhteistyötä, sillä siinä voi etsiä yhteisymmärrystä toisen henkilön kanssa eikä ainoastaan asettaa omaa älyään toista vastaan. Tämä estää filosofisen keskustelun muuttumisen nollasummapeliksi. Erityisesti nautin yhteistyöstä oppiainerajojen yli, sillä se on kokemus, josta poikkeuksetta opin paljon. Minua ilahduttaa, että kokoelma filosofisia tekstejä jotka ovat peräisin pitkästä ja hedelmällisestä yhteistyöstäni Frank Jacksonin ja Michael Smithin kanssa ilmestyy tänä vuonna nimellä *Mind, Morality and Explanation* (2004).

Mitä ajattelette filosofiassa vallitsevasta sisäisestä työnjaosta ja väitteistä, jotka koskevat filosofian lisääntyvää professionalisoitumista?

Suosin filosofian harjoittamista ongelmalähtöisellä tavalla. Filosofian ongelmien laajassa kentässä on se hätkähdyttävä piirre, että ongelmat usein kytkeytyvät toisiinsa. Lähestymistavat tai ratkaisut jollain alueella johdattavat hakemaan vastaavia lähestymistapoja muualla. Tai pyrkimys etsiä useiden alueiden kysymyksiin yhdellä kertaa vastaavaa teoriaa asettaa mielikuvitukselle hedelmällisen haasteen sen sijaan, että käsitellään vain yhden eristyneen alan kysymyksiä. Esimerkiksi Frank Jacksonin kanssa kehittelemämme 'ohjelmamalli' korkeamman tason selityksille lähti liikkeelle halusta löytää malli, joka soveltuisi ei ainoastaan psykologisiin selityksiin erotettuna neurotieteellisistä selityksistä, tai makrofysiologisiin erotettuna mikrofysiologisista, mutta myös sosiologisiin selityksiin erotettuna yksilökeskeisimmistä selityksistä.

Huomasimme, että pohjimmiltaan sama idea oli sovellettavissa jokaisella näistä alueista, sillä kaikissa oli mahdollista nähdä seuraavaa: yhtäpitävästi sen kanssa, että myönnetään jonkin tapahtuman olevan tulosta suhteellisesti alemman tason tekijöiden vaikutuksesta, voi korkeamman tason tekijä ohjelmoida tämän tuloksen – sen vaikutuksesta voi tulla erittäin todennäköiseksi sellaisen alemman tason tekijän esiintyminen, joka riittää tuottamaan tuloksen. Niinpä esimerkiksi työttömyyden nousu voi ohjelmoida rikollisuuden nousun tekemällä todennäköiseksi sen, että aiempaa suuremmalla määrällä ihmisiä on yllykkeitä ja mahdollisuuksia turvautua rikolliseen toimintaan. Se voi aiheuttaa tämän ilman, että tarvitsee olettaa mitään korkeampitasoista sosiologista voimaa, joka toimii yksilöpsykologisista aggregaatiovaikutuksista riippumatta.

Toinen esimerkki erilaisia ongelma-alueita leikkaavasta ideasta on ajatus virtuaalisesta kontrollista, jonka alun perin kehitin tehdäkseni selkoa siitä, kuinka rationaalinen itseintressi voi kontrolloida toimijan tekoja, vaikka toimija ei tavallisesti ajattelisikaan tällaisen itseintressin käsittein. Ajatukseni mukaan on niin, että vaikka toimijan käyttäytymisen tavalliset liikkeellepanevat voimat eivät olisi kovinkaan voimakkaasti itseintressin leimaamia, tai vaikka ne olisivat vain yksinkertaisia tottumuksia, niin voi silti pitää paikkansa, että käyttäytyminen edistää kohtuullisen hyvin toimijan itseintressiä, ja jos niin ei olisi – jos esimerkiksi ajauduttaisiin tietynlaisiin itsensä kieltäviin toimintamalleihin – niin tämä saisi toimijan punnitsemaan asioita uudelleen ja sopeuttamaan tekonsa niin, että itseintressi ei jää täysin huomiotta. Lyhyesti sanottuna saattaa siis olla niin, että rationaalinen itseintressi kontrolloi tekoja mieluummin virtuaalisesti kuin aktiivisesti: se on valmiina puuttumaan peliin, mutta vain silloin kun sitä tarvitaan. Tämän tyyppinen virtuaalinen kontrolli – kuten olen sitä kutsunut – auttaa näkemään ensinnäkin sen, kuinka rationaalisen valinnan teoria saattaa olla käyttökelpoinen tapa selittää myös sellaisia toimijoita, jotka ovat tavallisesti altruistisia. Se näyttää soveltuvan myös esimerkiksi moraalin ja politiikan teoriaan. Moraalin teoriassa se selittää, kuinka toimija voi täyttää konsekventialistiset vaatimukset jopa silloinkin kun hän toimii ei-konsekventialistisin päätöksentekosäännöin: huoli seurauksista voi virtuaalisesti kontrolloida henkilön tekoja. Politiikan teoriassa se soveltuu monille alueille. Se selittää senkaltaisen kontrollin joka hallitsijalla on suhteessa alaiseen, vaikka hallitsija ei sanoisi tai tekisi mitään vaikuttaakseen suoraan alaiseen. Se myös selittää, kuinka demokratiassa kansalla voi olla kontrollia suhteessa hallitukseen myös vaalien ulkopuolella.

Mainitsen nämä esimerkit osoittaakseni, miksi minun mielestäni on hyödyllistä pohtia filosofisia ja sen sukuisia ongelmia melko laajalla kentällä, tai vähintäänkin pitää silmällä muita alueita silloin, kun työskentelen jonkin yksittäisen alan parissa. Tämä ei tietenkään tarkoita, etteikö lisääntyvä ammatillistuminen ja erikoistuminen tuottaisi merkittäviä hyötyjä. Totta kai se tuottaa. Mutta luulen kuitenkin haluavani huomauttaa, että odotettavissa on sekä kustannuksia että hyötyjä. Eräs huomiota herättävä suuremman erikoistumisen aiheuttama kustannus on se, että usein erikoistuminen saa ihmiset työskentelemään samojen tarkoin valikoitujen aihepiirien parissa, usein samoihin valikoituihin teksteihin nojaten, aina siihen saakka, kunnes ne on syleilty kuoliaaksi. Filosofiassa erikoistuminen saattaa johtaa skolastismiin.

Kuinka ymmärrätte metodin merkityksen poliittisessa filosofiassa?

Monien muiden tapaan olen sitä mieltä, että se mitä Rawls sanoo reflektiivisestä tasapainosta on hyvä peruste puolustamaan suurta osaa poliittisessa filosofiassa tehdystä työstä. Mutta tämänkaltainen metodologinen pohdiskelu on hyödyllistä lähinnä silloin, kun tunnistamme omaksi tyydytykseksemme ne argumentit, jotka tukevat tai vahvistavat kantaamme jonkin tietyn johtopäätöksen suhteen. En pidä sitä kovin hyödyllisenä silloin, kun yritetään muodostaa kantoja suhteessa siihen tai tähän aiheeseen. Se liittyy tulosten vahvistamisen, ei löytämisen kategoriaan.

Löytämisen kategoriassa ei ole vaihtoehtoa niille rutiineille, jotka liittyvät pakkomielteeseen tehdä älyllistä työtä. Täytyy ruokkia mielikuvitusta hankalaksi osoittautuvilla ongelmilla, tarttua ja takertua kaikkiin idean murusiin jotka juuri ja juuri saattaisivat olla varteenotettavia, jäljittää jokainen puoliksi muistettu keskustelu joka ehkä voisi osoittautua hyödylliseksi, palata kerta toisensa jälkeen tyhjälle sivulle ja yrittää saada asiat järjestykseen, ja yrittää jatkuvasti haastaa muita ihmisiä keskusteluun asioista joiden kanssa kamppailee. Lisäksi pitää nukkua nämä kysymykset mielessään, viedä ne suihkuun ja askarrella niiden kanssa jokaisena vapaana hetkenä. Tämä on tutun tuntuista ja sotkuista puuhaa – uuvuttavaa, riemastuttavaa ja hankalaa ystäville.

Vapauden historiallisuus

Noin kolmekymmentä vuotta sitten sellaiset huomattavat poliittisen ajattelun historioitsijat kuin John Pocock ja Quentin Skinner väittivät, että emme voi löytää ratkaisuja nykyisiin ongelmiimme poliittisen filosofian klassisista teksteistä. Samaan aikana sellaiset ”uudet poliittiset filosofit” kuin John Rawls ja Robert Nozick muotoilivat normatiivisia periaatteita, jotka oikeutettiin hyvin ei-historiallisin perustein. Kuinka hahmotatte menneiden ajattelijoiden aseman suhteessa nykyisiin yrityksiin muokata tai kritisoida poliittisia ideologioita, kuten republikanismia?

Olen sitä mieltä, että poliittisen filosofian historia on todella tärkeässä asemassa antaessaan käsityksen siitä, mistä olemme tulossa yrittäessämme ratkaista tieteenalalla esiin nousseita kysymyksiä. Sellaisissa alan keskusteluissa, jotka käydään ilman minkäänlaista tietoisuutta historiallisista ennakkotapauksista ja vertailukohdista, on jotain hieman säälittävää. Tähän liittyy kuitenkin kaksi vaaraa, ei vain yksi. Nimittäin ei ainoastaan filosofia joskus vähättele historiaa; on aivan yhtä tavallista, että historia vähättelee filosofiaa. Ja aivan niin kuin on turhauttavaa nähdä filosofisen analyysin tapahtuvan historiallisessa tietämättömyydessä, on häiritsevää nähdä poliittisen ajattelun historiaa tehtävän tavalla, joka ei anna lainkaan viitteitä siitä, että kirjoittaja on todella kykenevä ajattelemaan asiat läpi filosofisella tavalla. Olisi houkuttelevaa jälleen kerran versioida tuttua kantilaista sananpartta ja sanoa, että tällä alueella filosofia ilman historiaa on tyhjää ja historia ilman filosofiaa on sokeaa.

Mainitsette Quentin Skinnerin ja John Rawlsin. Mutta tässä yhteydessä huomion vangitsee se, että Skinner on po-

liittisen ajattelun historioitsija, joka usein ja erittäin vaikutusvaltaisesti kirjoittaa filosofina, ja John Rawls, joka oli filosofin arkkityyppi *Oikeudenmukaisuusteoriassaan,* oli selvästi filosofian historiaan syvällisesti perehtynyt henkilö, minkä hänen myöhemmät julkaisunsa tekevät selväksi. Sattumoisin hän nimeää Hobbesin *Leviathanin* – kirjan, jota Skinner on niin oivallisesti valaissut – kaikkien aikojen suurimmaksi englanninkieliseksi politiikan teorian kirjoitukseksi. Joten tässä on nähtävä toisiaan täydentäviä näkökohtia, ei konfliktia.

Omasta puolestani sanoisin, että vaikka olen pääasiassa filosofi, pidän poliittisen ajattelun historiaa suurenmoisen kiinnostavana – se on täynnään kiehtovia ajatuksia. Viime aikoina olen filosofian ja sosiaalisen valinnan teorian menetelmiä hyväksi käyttäen pohtinut kysymystä siitä, kuinka yksilötoimijat voivat muodostaa ryhmiä. Sosiaalisen valinnan alueella tehdystä työstä on vastannut Christian List, joka on politiikan tutkija LSE:ssa. Yksi päämääristäni on saada selkoa niistä eri tavoista, joilla kansan käsitettä voidaan käyttää demokratiateorioissa. Mutta olisin jäänyt ilman monia tässä yhteydessä pyörittelemiäni ajatuksia ellei olisi ollut olemassa keskiaikaista kirjallisuutta korporaation käsitteestä, sen soveltamista poliittiseen kansaan esimerkiksi Bartoluksella ja Balduksella, tämän kansan käsitteen uutta käyttöönottoa 1500-luvun lopun monarkomakkien kirjoituksissa, Hobbesin ja Locken vastausta tähän kansan käsitteeseen, ja vaikutusta, joka Hobbesilla selvästi oli Rousseaun kansansuvereniteettioppiin.

Puhuin aikaisemmin filosofian sisäisestä erikoistumisesta ja tähän liittyen täytyy sanoa, että sellainen erikoistuminen, joka erottaa filosofit historioitsijoista, on tietysti väistämätöntä: kummallakin alueella tehdään niin vaativaa työtä, että sama henkilö ei voi olla ylittämätön molemmissa. Olennaista on kuitenkin se, että nämä kaksi tieteenalaa eivät ajaudu erilleen ja että kumpaakin harjoitetaan tietoisena toisesta ja toista kunnioittaen. Skinnerin kaltaiset kontekstualistit ovat varmasti oikeassa siinä, että poliittista filosofiaa tehdään aina paikallisiin ongelmiin, käsitteisiin ja perinteisiin kytkeytyvällä tavalla, ja että filosofien täytyy olla tietoisia tästä kun he pyrkivät suhteuttamaan omia ajatuksiaan menneisiin kirjoituksiin. He eivät saa kohdella tekstejä kuin musteläiskätestissä, jossa on aivan oikeutettua nähdä mitä haluaa, vaan heidän täytyy lukea tekstejä historioitsijoiden tarjoamien parhaiden tulkintojen valossa. Joskus filosofien tietysti täytyy valita näiden tulkintojen välillä ja tarjota niihin omia täydennyksiään. Mutta heidän tulisi aina pitää avoimesti näkyvillä tulkinta jota he seuraavat eikä teeskennellä kykyä nähdä alkutekstin 'päälinjat', ikään kuin filosofia soisi siihen tarvittavan taidon ja auktoriteetin.

Kun Skinner toi esiin ja puolusti 'neoroomalaista' poliittista teoriaa, jossa vapaus käsitetään riippumattomuudeksi, monet lukijat huomasivat siinä yhtäläisyyksiä käsitykseenne vapaudesta ei-herruutena. Mutta projektienne tarkoituksiin ja metodologioihin sekä itse vapauden käsitteisiinne liittyy myös eroja. Kuinka vertaisitte projektianne Skinnerin projektiin?

1980-luvun loppupuolella olin yrittänyt miettiä kuinka poliittinen vapaus tulisi käsittää jos on sosiaalisen ontologian suhteen anti-atomisti, siis jos katsoo, että eristäytyneen yksilön käsite on lähestulkoon epäkoherentti. Tältä pohjalta kirjoitin kirjani *The Common Mind* (1993). Luonnosteltuani muutamia ajatuksia aiheesta huomasin vähitellen, osittain ystäväni David Nealen vihjeiden vaikutuksesta, että käsittelin vapauden käsitettä suurin piirtein sen mallin mukaisesti, jonka Quentin Skinner oli liittänyt republikanistisiin vapauden teoreetikkoihin. Tämä johdatti minut varsinaisten republikanististen lähteiden tarkasteluun, jossa minua ohjasi sekä Skinnerin että eräiden muiden tulkitsijoiden työ.

Omaksuinko hänen tulkintansa täysin kirjassani *Republicanism* (1997)? No, en aivan. Eräässä kohdassa on mielestäni aihetta muutoksiin, tosin sellaisiin, joita uskon Skinnerin omien argumenttien tukevan. Alkuperäisissä artikkeleissaan hänen pääväitteensä oli ollut, että republikanistit kuten Machiavelli käsittivät vapauden luonteen ennemmin negatiiviseksi kuin positiiviseksi. Tämän tähdentäminen oli luonnollista, sillä asettuihan hän sitä pitkään vallalla ollutta, jopa Pocockin kirjoituksissa näkyvää käsitystä vastaan, jonka mukaan republikaanit käsittävät vapauden positiivisin termein. Minun oma saavutukseni saattaa olla sen seikan painottaminen, että vaikka klassiset republikanistit kuvasivat vapauden negatiivisena ominaisuutena, niin he tekivät sen eri tapaan kuin 1800-luvun liberaalit. He samastivat vapauden herruuden poissaoloon – kirjaimellisesti tai kuvainnollisesti *dominuksen* poissaoloon elämästä – ei rajoittamisen poissaoloon.

Ystävälliseen tapaansa Skinner noteeraa lähestymistapani vaikutteet omassa kirjassaan *Liberty Before Liberalism*. Mielestäni hänen sanomansa tuossa kirjassa on hyvin vakuuttava ja samanhenkinen omani kanssa, vaikkakin välillämme on yksi ero, josta olen kirjoittanut erikseen.[1] Olen väittänyt, että vapauden samastamisella rajoittamisen poissaolon sijasta herruuden poissaoloon on kaksi mielenkiintoista seurausta, ja että molemmat niistä huomioitiin suurimmassa osassa republikanistisista kirjoituksista. Ensimmäinen on, että henkilö voidaan saattaa epävapaaksi ilman, että joku toinen varsinaisesti rajoittaa häntä; näin käy, kun hänet on alistettu jonkun toisen mielivaltaiselle mahdollisuudelle rajoittaa häntä. Toinen seuraus on, että henkilöä voidaan rajoittaa ilman, että hänet saatetaan epävapaaksi, ainakin herruuden alaisuuden ensisijaisessa merkityksessä; näin käy, kun rajoittaminen ei ole mielivaltaista. Näin nimittäin voi tapahtua silloin, kun rajoittamisen tarkoituksena on palvella rajoitetun avoimesti tunnustamia (tai sellaisiksi ilmeisesti katsottavia) päämääriä kuten kävi Odysseuksen ja hänen merimiestensä kohdalla. Väitin, että tästä syystä republikanistit eivät katsoneet ei-mielivaltaisen laillisuusperiaatteen saattavan ihmisiä epävapaiksi, ja tässä kohtaa Quentin Skinner halusi kirjassaan olla eri mieltä. Tässä asiassa pidän pääni. Uskon hänen oman erityisen kantansa juontuvan herkkyydestä sille seikalle, että kaikki lait vähentävät tai ehdollistavat toimijan valinnan mahdollisuuksia ja että republikanistit olivat tästä hyvin tietoisia. Mutta vaikka ei-mielivaltaisella lailla, kuten luonnollisilla esteillä, saattaa olla tämä toissijainen vaikutus ihmisten vapauteen ei-herruutena, sen ei tarvitse saattaa ihmisiä epävapaiksi – sen enempää kuin luonnolliset esteet saattavat – varsinaisessa aktuaalisen herruuden merkityksessä. Uskoakseni tämän seikan johdosta republikanistit väittävät, että oikeudenmukaiset lait ovat vapauden ystäviä eivätkä sen vihollisia.

Haastava demokratia

Sir Isaiah Berlinin esittelemät kaksi vapauden käsitettä (positiivinen ja negatiivinen) näyttävät eroavan ihmisluonnetta tai ihmisen peruspsykologiaa koskevissa oletuksissaan. Ajatteletteko, että teoria vapaudesta ei-herruutena eroaa positiivisista ja negatiivisista vapauden teorioista oletuksissaan ihmisluonnosta?

Tuore kirjani *A Theory of Freedom* (2001) on yritys käsitellä yksityiskohtaisesti ihmisluonteen teoriaa, jonka näen tukevan vapauden käsitettä ei-herruutena. Tästä näkökulmasta katsottuna yhteisössä elävät ihmiset eivät muodosta sellaista järjestäytynyttä kokonaisuutta, joka auttaisi ymmärtämään positiivisen vapauden rousseaulaista tulkintaa: so. positiivista vapautta siinä merkityksessä, jossa ihmiset ovat vapaita sillä ehdolla, että he kuuluvat järjestäytyneeseen kokonaisuuteen, joka kollektiivisesti määrää kuinka jokaisin yksilön on toimittava. Mutta tästä näkökulmasta katsottuna ihmiset yhteisössä eivät myöskään muodosta atomistisia olioita, jotka tekisivät negatiivisesta vapauden käsitteestä tarkoituksenmukaisen: he eivät ole solipsistisia toimijoita, jotka ovat vapaita vain siinä määrin kuin he eivät ole ulkopuolisten vaikutusten tai ulkopuolisen rajoittamisen kohteita.

Väitän, että käsitys vapaudesta ei-herruutena liittyy luonnollisesti kuvaan ihmistoimijoista olemukseltaan diskursiivisina olentoina, jotka ainoina eläinkunnassa kykenevät vaikuttamaan toinen toiseensa nimenomaan keskinäisellä mieluisaksi koetulla järjenkäytöllä koskien sitä, mitä yhden tai useamman heistä tulisi tehdä joko yksittäin tai yhdessä. Lähestymistapaan on vaikuttanut erityisesti Michael Smithin työ. Tämän erityisesti Jürgen Habermasin kirjoituksiin liitetyn diskursiivisen ihmiskuvan mukaan ihminen on vapaa muiden joukossa siinä määrin kuin hän käyttää järkeilykapasiteettiaan ja nauttii sellaisesta relationaalisesta asemasta, joka suojaa häntä diskursiivisuutta vastustavilta vaikutuksilta. Vapauden ideaali on ideaali suhteesta muihin, kuten positiivinen vapauden käsite sen rousseaulaisessa merkityksessä. Tämä suhde ei kuitenkaan edellytä osallistumisoikeutta kollektiiviseen päätöksentekoon, vaan valtuuksia ja suojaa sellaisia vaikutuksia vastaan, jotka eivät etene yhteisen järkeilyn, kuten leppoisien ja ystävällismielisten sosiaalisen elämän aktiviteettien kautta, tai eivät ole niiden mukaisia.

Väite nostaa esiin kysymyksen: miksi diskursiivisuuden vastaisia interventiota vastaan tarvitaan erillistä suojelua erotettuna sellaisten interventioiden pelkästä poissaolosta? Vastaukseni kuuluu, että jos on havaittavissa, että yksi kahdesta tai useammasta ihmisestä kykenee rajoittamaan mielivaltaisesti muiden elämää, niin tämä seikka yksinään on omiaan varmistamaan, että heikommat ovat diskursiivisuuden vastaisen rajoittamisen kohteita; tämä tarkoittaa, että heitä uhkaillaan, estetään tai ohjataan pitämään vahvin osapuoli tyytyväisenä – ja tämä pitää paikkansa, vaikka kyseinen osapuoli ei rajoittaisikaan heitä. Diskursiivisuutta vahvistavat suhteet ovat täysin mahdollisia ainoastaan tämänkaltaisen vallan poissa ollessa. Siksi tällainen valta riistää vapauden kohteiltaan jo silkalla olemassaolollaan eikä ainoastaan sen käyttämisellä.

«Ajattelen demokratian olevan hallintojärjestelmä, joka on suunniteltu varmistamaan niin pitkälle kuin mahdollista, että hallitsijoiden ja hallittavien välinen suhde ei ole herruussuhde»

Kuinka kuvaisit "demokraattista" elementtiä suosimassasi poliittisen teorian mallissa?

Ajattelen demokratian olevan hallintojärjestelmä, joka on suunniteltu varmistamaan niin pitkälle kuin mahdollista, että hallitsijoiden ja hallittavien välinen suhde ei ole herruussuhde; ideaalisimmillaan se on suhde, joka on diskursiivisuutta rakentava edellä käsitellyssä merkityksessä. Jokaisessa valtiossa hallitsijat puuttuvat pakkokeinoin hallittavien elämään ja siinä merkityksessä rajoittavat heidän toimiansa sekä heidän elämäänsä; heitä verotetaan ja uhataan rangaistuksilla jos heidät tuomitaan lain rikkomisesta, ja kun tuomio langetetaan, niin rangaistukset pannaan toden teolla täytäntöön. Kysymys, jonka jokainen republikanisti kysyy on näin ollen: kuinka tällainen rajoittaminen voidaan suorittaa ei-mielivaltaisesti – tai kuinka pitkälle sen mielivaltaisuus voidaan minimoida – niin, että ihmisten vapaus ei-herruutena voidaan säilyttää valtiovallan edessä.

Ainakin minun tietääkseni republikanistit ovat sitä mieltä, että valtion suorittama rajoittaminen on ei-mielivaltaista niin pitkälle kuin se on pakotettu seuraamaan kansan tunnustamia intressejä tai intressejä, joita sen jäsenet kansalaisina ovat halukkaita tunnustamaan, ja seuraamaan vain näitä intressejä. Kuinka sitten identifioida kansan tunnustamat intressit? Ajattelen nykyään, että ne pitäisi identifioida niiden näkökohtien perusteella, joiden kaikki katsovat olevan relevantteja kun eri kokoisissa ryhmissä keskustellaan siitä, mitä hallinnon tulisi olla ja mitä sen tulisi tehdä. Ihmiset ovat säännönmukaisesti eri mieltä siitä, mitä hallinnon tulisi olla ja tehdä, mutta yhtä säännönmukaisesti he huomaavat nostavansa esiin sellaisia arvoja ja tosiseikkoja koskevia näkökohtia, joita kukaan ei halua hylätä kysymyksen kannalta irrelevantteina, vaikka he painottaisivatkin niitä hyvin eri tavoin. Ajattelen, että missä tahansa demokraattisessa yhteiskunnassa näin syntyvät pohdinnat ja arvostukset ovat eräänlaista diskursiivista pääomaa. Näkemykseni mukaan demokratia on järjestelmä, jossa hallinnon päätöksentekoa rajoittavat ja suuntaavat yhteisten arvostusten kautta oikeutetut päämäärät sikäli kuin sellaisia on, tai, kuten useimmissa tapauksissa, sellaiset päätöksentekotavat, jotka voidaan oikeuttaa yhteisiin arvostuksiin nojaten. Näihin kuuluvat kansanäänestykseen tukeutuminen, parlamentaarinen äänestys, juridiset tuomiot, tukeutuminen asiantuntijapaneeleihin tai puolueettomiin komissioihin jne.

Jos tämä kuva demokratiasta yhteiseen arvottamisen nojaavana hallintona hyväksytään, niin seuraava kysymys kuuluu: kuinka tämä kuva istutetaan institutionaalisiin käytäntöihin? Olen väittänyt, että instituutioita tulisi olla

laajasti ottaen kahden tyyppisiä, vaalein valittuja sekä haastavia. Vaalein valitut instituutiot varmistavat, että puolueet tai poliittiset osapuolet yrittävät kilvan tunnistaa yhteiset arvostukset ja niitä vastaavan politiikan ja siten takaavat, etteivät ne tule ylenkatsotuiksi. Haastavat instituutiot antaisivat yksilöille ja ryhmille mahdollisuuden haastaa hallinnon – ja todella onnistua siinä – koskien sitä, kuinka pitkälle hallinnon päätökset ovat yhteisten ja vain yhteisten arvostusten ohjaamia; ne varmistaisivat, että enemmistöt tai eliitit eivät pääse sanelemaan yhteistä etua. Tällaiset instituutiot helpottaisivat haastamista tarjotessaan luotettavia foorumeita hallinnon vastaisille vetoomuksille. Näihin kuuluvat kuulemiset oikeussalissa, esiintymiset vähemmän muodollisten tribunaalien ja komissioiden edessä, tiedotusvälineissä julkaiseminen ja jopa katumielenosoitukset. Mutta haastavat instituutiot vaativat myös järjestelyjä, joilla haastamisen tarvetta vähennetään ja jatkuva haastaminen estetään; järjestelyihin kuuluu esimerkiksi perustuslaillisia rajoituksia, jotka estävät hallintoa tarttumasta tiettyihin aloitteisiin ja vaatimuksia konsultaatiosta, jolla varmistetaan, että hallinto saatetaan tietoiseksi kansalaisten todennäköisistä reaktioista.

Esiin nouseva republikanistinen kuva demokratiasta on luonteeltaan kaksijakoinen. Siihen sisältyy kansalaisten aktivointi vaalien avulla keskustelemaan siitä kenelle virat jaetaan, minkälaista politiikkaa harjoitetaan ja keitä lopulta valitaan hallitukseen. Toisaalta siihen kuuluu kansalaisten kannustaminen harjoittamaan jatkuvaa valppautta hallinnon suhteen sekä yksilöinä että erilaisten yhteiskunnallisten liikkeiden ja ryhmien kautta. Saattaisimme sanoa, että rajattu vaalikausi ja jatkuva valppaus ovat vapauden hinta.

Viimeaikaisen globaalissa politiikassa ja taloudessa tapahtuneen kehityksen valossa on yhä vaikeampaa saavuttaa yksimielisyyttä siitä mitä on ”demokraattinen” vastuu tai mikä on ”demokraattinen” päätöksentekotapa. Oletteko huolestunut tästä kehityksestä?

Kaikki osapuolet ovat nykyään hyväksyneet demokratian ainoaksi ideaaliksi. Ikävä kyllä ideaali tulkitaan usein vain vaalien järjestämiseksi. Yksi seuraus on laajalle levinnyt tyytymättömyys kansainväliseen hallintoon, oli kyse sitten monialaisesta hallitsemisesta kuten Euroopan Union kautta tapahtuvasta tai erikoistuneemmasta hallinnosta kuten sellaisesta, joka syntyy hallituksen allekirjoittaessa kansainvälisen sopimuksen. Tällaisia hallinnon muotoja ei niiden luonteesta johtuen voi valvoa samaan vaalien mahdollistamaan tyyliin kuin kansallisia hallituksia ja siksi niitä rutiininomaisesti kritisoidaan kansallisen suvereniteetin maastaviennistä, demokratiavajeen aiheuttamisesta, kasvottoman kansainvälisen virkavallan vahvistamisesta ja niin edelleen. Tämä on ikävää siinä mielessä, että inhimillinen hyvinvointi on suurelta osalta riippuvaista sellaisten voimakkaiden kansainvälisten hallintomuotojen kehittymisestä, jotka voivat tuottaa säännöt yhä suuremmassa määrin globaalistuville markkinoille, monikansallisille yhtiöille ja turvan niille, jotka elävät taloudellisesti heikoilla alueilla tai vyöhykkeillä.

Eräs etu, joka koituu demokratian käsittämisestä suosimallani tavalla kaksiulotteiseksi on se, että vapaudumme huomaamaan, ettei demokratiaa kannattavien tarvitse luopua toivostaan suhteessa kansainvälisiin vallankäyttöinstrumentteihin. Näiden hallinnon haarojen vaalein tapahtuva valvonta saattaa parhaimmillaankin tapahtua hyvin epäsuorasti, mutta haastavalla rintamalla niitä voidaan valvoa erittäinkin ankarasti. Hallitukset ovat hyvin varustautuneita haastamaan kenet tahansa sellaisen, jonka ne näkevät toimivan vastoin sovittuja ehtoja: nämä edustavat yleisiä arvostuksia, joiden tulisi kontrolloida jokaista yhteisön jäsentä. Hallitukset voivat jatkaa keskustelua ehdoista ja sallia omien kansalaistensa osallistumisen sekä valvoa, ettei keskustelua tyrehdytetä. Tietysti voidaan rakentaa myös erilaisia suojarakenteita estämään kansainvälisiä toimijoita ottamasta askeleita, jotka enemmän tai vähemmän varmasti puuttuisivat haastamiseen. Haluaisin nähdä kiinnitettävän enemmän huomiota haastavan valvonnan mahdollisuuksiin kansainvälisellä alueella ja huomattavan, että tällaisten valvontamuotojen asettamiseen sisältyy kansainvälisten toimijoiden demokratisoiminen täysin luonnollisella tavalla.

«Naisasialiikkeet, seksuaalisen tasaarvon liikkeet, vankien oikeuksia puolustavat liikkeet, kuluttajajärjestöt, ympäristöverkostot, painostusryhmät: nämä ovat ne paikat, joissa kansalaishyveet nykyyhteiskunnassa toimivat»

Menneisyydestä tulevaisuuteen

Miten vastaatte niille republikanismin kriitikoille, jotka väittävät että nykyaikaisen republikanismin idea on toivottomalla tavalla nostalginen ja/tai sitoutunut varhaismodernien Italian kaupunkitasavaltojen sosiaalisiin ja poliittisiin rakenteisiin?

Tähän liittyy kaksi eri kysymystä. Ensinnäkin, onko ajateltavissa, että nykyaikaisia hallituksia ja kansainvälisiä toimijoita voidaan rajoittaa siten, että niiden julkinen valta – niiden *imperium* – ei vaaranna kansalaisten nauttimaa vapautta ei-herruutena. Toiseksi, onko ajateltavissa, että sellaiset hallintomuodot suuntaisivat politiikan edistämään kansalaisten vapautta ei-herruutena myös heidän yksityiselämässään: pyrkisivät siis itse asiassa varmistamaan, että yksityisen vallan keskukset – *dominium* – eivät vaaranna heidän vapaudesta nauttimistaan.

Demokratiaa koskevien huomautuksieni tulisi auttaa selittämään miksi republikanistisen ideaalin ei tarvitse olla vain nostalginen ja utopistinen unelma ensimmäisen kysymyksen tarkoittamassa merkityksessä; on olemassa lukuisia keinoja, joiden avulla voimme toivoa saavamme hallinnon konstitutionaalisesti myötäilemään tätä ideaalia. Mutta onko nostalgista ja utooppista ajatella, että ideaali voisi ohjata hallintoa operationaalisella yhtä hyvin kuin konstitutionaalisella tasolla: että se kykenisi kehittämään ja toteuttamaan politiikkaa, joka lisäisi ihmisten nauttimaa ei-herruutta yleisesti? On selvää, että republikanismi ohjaa kohti politiikka-agendaa, joka on paljon sisällökkäämpi kuin mitä libertaristit ja muut minimalistit ehdottavat:

agendaa, joka on väljästi ottaen sosiaalidemokraattinen. Onko tämä epärealistista? En usko. Epätoivo, jota monet ajattelijat kokevat tällä hetkellä erityisesti hyvinvointivaltion suhteen, on ennenaikaista. Olemme oppineet paljon siitä, kuinka asioita ei tule hoitaa edistäessämme yleistä hyvinvointia, mutta viimeaikaiset kokemukset eivät viittaa siihen, että mitään ei olisi tehtävissä. Toivon, että luottamus sosiaalidemokratiaan palaa edistyneisiin demokratioihin noin seuraavan kymmenen vuoden aikana ja uskon, että republikanistinen ideaali voi palvella politiikan ohjenuorana tällä saralla vähintäänkin yhtä hyvin kuin mikä tahansa sen kilpailija.

Kuinka kuvaisitte eroja esimerkiksi Alasdair MacIntyren suosiman (neo-)aristotelisen hyve-etiikan ja republikanisminne välillä?

Takertuminen aikaisempina aikoina vallalla olleiden hyveiden katoamiseen on yhtä vanha tapa kuin poliittinen filosofia itsessään, mutta en tunne juurikaan vetoa siihen. On totta, että republikanistinen poliittinen järjestelmä edellyttää kansalaisyhteiskuntaa, jossa poliittisen huolehtimisen, valppauden ja osallistumisen hyveet ovat huomattavassa roolissa, mutta ei ole kerta kaikkiaan mitään syytä ajatella, että tällaiset hyveiden varannot olisivat kuluneet loppuun ajan myötä. Ne ovat näkyvissä tänään, ei ehkä ateenalaisen yhteisen keskustelun areenan, agoran, muodossa vaan niissä erilaisissa yhteiskunnallisissa liikkeissä, joissa yksilöt käyttävät aikaansa valtion toimien seuraamiseen ja haastamiseen. Naisasialiikkeet, seksuaalisen tasa-arvon liikkeet, vankien oikeuksia puolustavat liikkeet, kuluttajajärjestöt, ympäristöverkostot, painostusryhmät: nämä ovat ne paikat, joissa kansalaishyveet nyky-yhteiskunnassa toimivat. Minusta vaikuttaa, että ne, jotka haikailevat kuvitteellisen Ateenan perään, ovat usein sokeita edistyneiden demokratioiden valtavalle hyveiden määrälle. Kenties se seikka, että tällaiset hyveet toimivat työnjaon puitteissa, tekee asian vaikeaksi havaita.

Vaikka kansalaishyveet ovatkin elinehto soveliaan demokratian toiminnalle, on kuitenkin syytä lisätä, että politiikka ei selviä vain ja ainoastaan hyveen voimalla. On olemassa jatkuva vaara, että samalla kun hyveet kuihtuvat, tapahtuipa se kuinka paikallisesti ja tilapäisesti tahansa, korruptio saa jalansijaa. Vielä merkittävämpi vaara on, että ihmiset menettävät uskonsa hyveiden läsnäoloon joko kansalaisten kokonaisuuden joukossa tai sitten niiden joukossa, jotka toimivat hallinnossa. Tästä syystä järjestelmä, joka tukee hyveitä toisenlaisten yllykkeiden kautta on elintärkeä, ja instituutioiden suunnittelu huolehtii ensisijaisesti tämän asian varmistamisesta. Yksi mahdollisuus, jota on mielestäni kohtuuttomasti laiminlyöty, on tukea hyveitä eräänlaisella arvonannon taloudella, jollainen syntyy luonnollisesti jokaisessa yhteiskunnassa. Tehtäköön ihmiset yhdessä tietoisiksi niistä standardeista, joiden täyttämistä heiltä jollain alueella odotetaan, ja he harjaantuvat huomaamaan, että näiden standardien täyttäminen tuo tyydytystä arvonannon muodossa ja niiden rikkominen tuo rangaistuksen alemmuuden- ja häpeäntunteen muodossa. Teoksessamme *The Economy of Esteem* Geoffrey Brennan ja minä yritämme osoittaa, kuinka tätä inhimillisen psykologian yksinkertaista tosiseikkaa, jota on ylenkatsottu lähes täysin lähestyttäessä institutionaalisia malleja rationaalisen valinnan näkökulmasta, voidaan käyttää hedelmällisesti hyväksi poliittisessa suunnittelussa. Kansalaishyveet ovat välttämättömiä, mutta niitä ei voi jättää oman onnensa nojaan.

Kertoisitteko lopuksi niistä filosofisista tutkimussuunnista, joita pidätte tällä hetkellä lupaavimpina tai joita aiotte seurata omassa työssänne?

Kuten jo mainitsin, olen tullut siihen tulokseen, että kansan käsitteellä on poliittisessa ajattelussa ollut erittäin keskeinen asema ja katsonkin, että erilaiset käsitykset kansasta ovat aiheuttaneet suuren osan merkittävimmistä eroista poliittisten filosofien keskuudessa. Tätä kautta olen ajautunut takaisin poliittisen ontologian pariin, kuten voisimme sitä nimittää, ja tarkastelemaan siihen liittyvien kysymysten merkitystä normatiivisille näkökulmille.

Ajatelkaamme demokratiaa tai kansan valtaa. Tämä ideaali saa tietyn muodon, jos kansan ajatellaan olevan yhtenäinen ryhmätoimija ja ajatus kansan tahdosta otetaan vakavasti. Se saa toisen muodon, jos kansan oletetaan olevan erillisten toimijoiden muodostama kokouma, joka ei ole sen yhtenäisempi kuin kuluttajien joukko markkinoilla. Tai ajateltakoon ideaa sopimuksesta kansan ja hallituksen välillä. Suurin osa 1600-luvun monarkomakkiteoreetikoista oletti sen muodossa, joka sisälsi sopimuksen ryhmätoimijaksi käsitetyn kansan ja monarkin välillä. Mutta Hobbes, vain yhtenä esimerkkinä, antaa sille aivan toisen muodon väittäessään, että kansaa ei ole olemassa ryhmätoimijana ennen kuin se tulee yhden suvereenin edustamaksi, vaan on oletettava, että sopimus tehdään yksilöinä, jokainen jokaisen kanssa, poliittista yhteisöä perustettaessa ja suvereenia valittaessa. Tai ajatelkaamme lopulta yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden käsitettä. Libertaristit kuten Nozick kieltävät, että kansalaisuuteen tai yhteiskuntaan liittyisi mitään sen enempää kuin yksilöiden kokouma, ja niinpä yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus ei heidän katsannossaan vaadi kansalaisilta sen enempää kuin se vaatisi eristetyiltä yksilöiltä, jotka sattuvat olemaan tietoisia toisten olemassaolosta. Mutta Rawls ja hänen seuraajansa tarkastelevat yhteiskuntaa selvästikin yhtenäisempänä kuin libertaristit – mikä heidän tarkka näkemyksensä on, on toinen kysymys – ja väittävät, että sosiaalisen yhteistyön olemassaolo tukee aivan uudenlaisia yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden vaatimuksia.

Kaikissa näissä tapauksissa näemme erilaisten poliittisten ontologioiden määrittelemiä eroja. Tästä juontuu nykyinen poliittiseen ontologiaan historiallisesti, filosofisesti ja sekä erityisesti yhteiskunnallisen valinnan näkökulmasta kohdistuva mielenkiintoni. Mutten väitä, että tämä on se alue, jolla politiikan teoreetikkojen tulisi yleisesti työskennellä. Taivas varjelkoon. Itselläni on tapana kulkea sinne missä ideat pulppuavat ja mielestäni meidän kaikkien tulisi tehdä näin. Jokainen tehköön taipumustensa mukaan ja vieköön keskustelu ja mielipiteiden vaihto meidät sinne minne se on viedäkseen.

Viitteet

1. "Keeping Republican Freedom Simple. On a Difference with Quentin Skinner." *Political Theory*, vol. 30 No. 3 june 2002, 339-356. [toim. huom.]

TOMMI WALLENIUS

Jacques Derrida 1930–2004

Filosofeilla on tunnetusti tärkeä asema ranskalaisessa hengenelämässä ja tuntemattomampienkin hahmojen kuolemasta uutisoidaan lehdistössä. Derridan tapauksessa mediahuomio oli varsin mittavaa, moista ei liene nähty sitten Jean-Paul Sartren kuoleman. Derridan kuolema oli etusivun uutinen monessa lehdessä ja filosofille oli omistettu palstatilaa usean sivun verran. Esimerkiksi päivälehdistä *Libération*[2] muisti Derridaa seitsemällä ensimmäisellä sivullaan ja *Le Monde*[3] omisti filosofille kymmenen sivun liitteen.

Ranskan presidentti Jacques Chirac sanoi Derridassa ”Ranskan antaneen maailmalle yhden sen tärkeimmistä nykyfilosofeista, erään aikamme intellektuaalisen elämän tärkeimmistä hahmoista”[4]. Pääministeri Jean-Pierre Raffarin vastusti omassa tiedonannossaan käsitystä Derridasta ”vaikeaselkoisena kirjoittajana” esittäen hänet ”syvästi valtion [*cité*] elämään sitoutuneena ihmisenä”[5]. Toisin kuin esimerkiksi Sartre, Derrida nousi maailmanmenestykseen, ei kotimaansa valloituksen jälkeen, vaan Pohjois-Amerikassa kertyneen maineen myötä. Kotikentällään hänen arvostuksensa on ollut kasvamassa vasta viime vuosina.[6]

Kotimaansa filosofisten piirien lisäksi Derridan ajattelu kohtasi monesti vastustusta (ja ymmärryksen puutetta) myös englanninkielisen maailman filosofian laitoksilla, mutta sitä vastoin kirjallisuustieteen, kulttuurintutkimuksen ja huma-

Jacques Derrida – merkkipaaluja ja teoksia

15.7.1930. Jackie Derrida syntyy El Biarissa, lähellä tuolloin Ranskan vallan alla olleen Algerian pääkaupunkia Algeria.

1935–1942. Aloittaa koulunkäyntinsä El Biarissa. Derridan vanhemmat ovat ranskankieleisiä sefardijuutalaisia, minkä takia Jacques erotetaan koulusta Vichyn hallituksen juutalaisvastaisten lakien perusteella.

1943–1947. Käy koulua Ben Aknoun -lyseossa ja haaveilee tulevansa ammattijalkapalloilijaksi. Lukee innokkaasti Rousseauta, Nietzscheä, Valérya, Camusta.

1947–48. Lukion viimeisellä luokalla Gauthierissä Algerissa, lukee Bergsonia ja Sartrea.

1949–1952. Matkustaa Ranskaan jatkamaan opintojaan Louis-le-Grand-lyseon korkeimpiin opintoihin valmistavilla luokilla (*khâgne*). Ystävystyy koulussa Pierre Bourdieun, Michel Deguyn ja Michel Serresin kanssa.

1952. Pääsee kolmannella yrittämisellä arvostettuun École Normale Supérieure (rue d'Ulm) -korkeakouluun, jossa tutustuu siellä opettavaan, myöskin algerilaissyntyiseen filosofi Louis Althusseriin.

1953–1954. Tutkielma Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl (julkaistu vuonna 1990, PUF). Ystävystyy Michel Foucaultin kanssa.

1956–1957. Läpäisee agrégation-kokeen (pääsytutkinto lukion opettajan ja tiettyi-

Kuvitus: Sanna Paananen

nististen tieteiden parissa hänen ajattelunsa sai suurta vastakaikua ja tuotti monenlaisia tulkintoja ja jatkokehittelyjä. Ei ole sattumaa, että Derridan tähti syttyi 60-luvun lopulla ja 70-luvulla Yhdysvalloissa, jossa hänen ajatuksensa osoittautuivat hyviksi apuvälineiksi erilaisissa ”länsimaisen kaanonin” kyseenalaistamaan pyrkivissä projekteissa ja yrityksissä antaa ääni erilaisille marginaalissa oleville ryhmille.

Englanninkielisten maiden ja Ranskan kulttuurieroista johtuen – intellektuellien ja filosofian erilainen rooli ja asema yhteiskunnassa, filosofian ja kirjallisuuden sekä tieteen keskinäissuhteen erilaisuus, erilaiset filosofian traditiot ja koulutusjärjestelmä, poliittisen kentän erot, jne. – ranskalainen Derrida-reseptio poikkeaa painotuksiltaan pohjois-amerikkalaisesta tai brittiläisestä, mikä näkyi myös ko. maissa julkaistuista Derridan muistokirjoituksissa.

Englanninkielisessä reseptiossa Derrida on usein ongelmallisesti luokiteltu ”jälkistrukturalistiksi” tai ”postmoderniksi” ajattelijaksi. Tällöin hänet on yhdistetty sellaisiin ranskalaisiin stukturalismin kriitikoihin kuin Foucault, Deleuze, Lyotard, myöhemmin myös Bourdieu, jotka sitten on niputettu nimikkeen *French theory,* ”ranskalainen teoria” alle.[7] Derrida koki itsekin olevansa viimeinen elossa oleva ”60-luvun sukupolven” ranskalainen ajattelija (Althusser, Lacan, Foucault, Barthes, Deleuze, Levinas, Blanchot). Heitä yhdisti ”tinkimätön, jopa lahjomaton kirjoittamisen ja ajattelun *eetos*”[8], joka ei nuoremman, ”mediaintellektuellien” polven tapaan antautunut yksinkertaistamaan asioita yleisen mielipiteen tai median ehtojen mukaiseksi. Tämän sukupolven ajattelijat säilyivät Derridalle keskeisinä keskustelukumppaneina myös heidän kuolemansa jälkeen, mutta Derridan mukaan olisi halpahintaista yrittää niputtaa näiden keskenään kiistelevien ja erilaisien kirjoittajien ajatuksia jonkin nimilapun (kuten *pensée 68*[9]) alle.

Useissa Derridan muistokirjoituksissa muisteltiin hänen ristiriitaista vastaanottoaan nostamalla esiin taas ”Cambridgen tapaus” vuodelta 1992, jolloin Derridalle ehdotettu kunniatohtorin arvo myönnettiin vasta pitkän ja kiivaan debatin sekä harvinaisen äänestyksen (336 vs. 204) jälkeen. Vastustajat väittivät – useat tosin tuntematta hänen tuotantoaan – Derridan absurdien oppien mm. häivyttävän reaalisen ja fiktiivisen välisen rajan. Derridan puolustajat näkivät tapauksessa filosofisten näkemyserojen lisäksi myös kulttuurieron: kun Ranskassa filosofisia keskusteluja käydään arkielämässä ja mediassa, on filosofia englanninkielisessä maailmassa rajoittunut tarkemmin tiettyihin, pitkälti yliopistomaailman sisäisiin ja usein myös itseriittoisiin kuvioihin.

Le Point -lehdelle viime kesänä antamassaan haastattelussa[10] Derrida kommentoi laajaa opetustoimintaansa ulkomailla (erityisesti Yhdysvalloissa) kertoen tarvitsevansa matkustamista ymmärtääkseen mitä maailmassa tapahtuu, ja ettei hän voisi tukehtumatta olla vain Ranskassa. Derrida jatkoi: ”Yksinkertaistaen minusta näyttää, että ranskalainen kulttuurinen ja filosofinen piiri on hyvin rajoittunut ja hyvin

hin korkeakouluopettajan virkoihin). Saa *special auditor* -stipendin Harvardin yliopistoon. Kesäkuussa 1957 menee Bostonissa naimisiin Marguerite Aucouturierin kanssa, jonka on tavannut ensimmäisen kerran vuonna 1952 (kaksi lasta tästä avioliitosta: Pierre 1963, Jean 1967).

1957–1959. Sotilaspalvelus keskellä Algerian itsenäistymistaistelua. Derrida ei kanna uniformua vaan suorittaa palveluksensa opettaen koulussa ranskaa ja englantia. Tapaa usein Bourdieuta Algerissa.

1960–1964. Opettaa Sorbonnessa ja toimii Georges Canguilhemin, Paul Ricœurin ja Jean Wahlin assistenttina. Ensimmäiset julkaisut lehtiin *Critique* ja *Tel Quel*, jonka piirissä ystävystyy Philippe Sollersin kanssa.

1962. Julkaisee johdannolla varustetun ranskannoksensa *L'Origine de la géometrie* (PUF) Edmund Husserlin tekstistä ”Geometrian alkuperä”.

1964. Jean Cavaillès -palkinto Husserl-käännöksestä ja -johdannosta.

1964–1984. Opettaa École Normale Supérieuressa (tittelillä maître-assistant).

1966. Kuuluisaksi tullut kollokvio Johns Hopkins -yliopistossa Baltimoressa, joka toimi lähtölaukauksena tiettyjen ranskalaisteoreetikkojen, erityisesti Derridan, menestyksekkääseen maihinnousuun Pohjois-Amerikkaan.

1967. Julkaisee ensimmäiset kolme kirjaansa: *L'écriture et la différance* (Seuil), *La voix et le phénomène* (PUF) ja *De la grammatologie* (Éd. de Minuit).

1968. Aloittaa opetuksensa Johns Hopkins -yliopistossa Baltimoressa, jonne palaa myös 1971, 1974 ja 1996–99. Useita tapaamisia Maurice Blanchot'n kanssa.

1970. Algerian itsenäistyessä 1962 Nizzaan muuttanut Derridan isä kuolee syöpään 74-vuotiaana.

1971. Käy ensimmäisen kerran itsenäisessä Algeriassa.

1972. Julkaisee kolme kirjaa: *La dissé-*

nurkkakuntainen, joitakin poikkeuksia lukuunottamatta. Se on myös hyvin negatiivinen, varsinkin suhteessa minuun." Haastattelijan jatkokysymykseen "miksi ulkomailla häntä palvotaan mutta Ranskassa inhotaan" Derrida vastasi: "Tätä yritän ymmärtää." Derridalla ei ollut Sorbonnen kautensa (maître-assistant vuosina 60–64) jälkeen virkaa ranskalaisessa yliopistofilosofiassa, vaan hän opetti Ranskassa yliopiston ulkopuolella, lähinnä École Normale Supérieur (ENS) ja École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) -korkeakouluissa.

Monet Derridan laajasta ystäväpiiristä muistavat hänet vaatimattomana, huomaavaisena ja jalomielisenä ihmisenä kuten myös tarkkana kuuntelijana, joka oli aina esittämässä olennaisia kysymyksiä. Useat lehdet – mm. *Le Monde diplomatique* ja *L'Humanité* – kiittelivät edesmennyttä avustajaansa osallistuvana ajankohtaisten poliittisten kysymysten käsittelijänä. Lukeva yleisö tuntee Derridan valtavasta kirjallisesta tuotteliaisuudestaan. Hänen laaja-alainen kirjallinen tuotantonsa käsittää – laskutavasta riippuen – jopa yli seitsemänkymmentä teosta ja lukemattomia artikkeleita. Roger Pol-Droit esitti tämän kyltymättömän tutkijan mukaan tarvittavan "(…) aina enemmän tarkkaavaisuutta, aikaa ja vivahteita… ja enemmän harkitevaisuutta, kärsivällisyyttä, rohkeutta ja hengen avoimuutta kuin aikakaudellamme on käytettävissään"[11].

Derrida aloitti tutkimuksensa Husserl-analyyseillaan, laajentaen sitten pohdintansa käsittelemään suurta joukkoa länsimaisen filosofian menneitä ja nykyisiä merkittäviä hahmoja. Derrida pohti paljon etiikan ja politiikan sekä lain ja oikeudenmukaisuuden kysymyksiä, eurooppalaista identiteettiä, globalisaation ongelmia ja yliopiston roolia nyky-yhteiskunnassa. Hän käsitteli vakavasti myös psykoanalyysin, uskon(non) ja kuvataiteiden kysymyksiä. Kuten monelle muullekin ranskalaiselle filosofille, Derridallekin kirjallisuuden ja filosofian suhde, vuorovaikutus, rajankäynti ja limittyminen oli tärkeä pohdinnan aihe. Kirjailijoista Derridan analyysien kohteina olivat mm. Shakespeare, Mallarmé, Celan, Joyce, Ponge, Genet, Artaud, Blanchot ja Cixous.

Derrida vastusti filosofista systeeminrakennusta – liittyen näin ranskalaisen filosofian pitkään Montaignesta Bergsonin kautta nykypäivään asti ulottuvaan systeemeihin kriittisesti suhtautuneeseen tendenssiin. Derrida pyrki lähestymään kulloinkin käsiteltävää aihetta kohteen ominaislaadun huomioon ottaen, eikä luomaan yhtenäistä (esim. dekonstruktion) teoriaa, koherenttia ja lukkoonlyötyä filosofista positiota tai yleispätevää metodisäännöstöä. Derridan tyyli ja käsittelytapa vaihtelevat kirjoituksesta toiseen, eikä näistä monimutoisista analyyseista voida yleistää yleispätevää sääntökokoelmaa tai oppijärjestelmää.

Derridaa on vilauteltu monena vuotena – myös tänä vuonna – yhtenä Nobelin kirjallisuuspalkinnon ehdokkaana. Derridalle kieli on olemassa jo ennen meitä, emmekä voi tehdä sille mitä tahansa vaikka voimmekin sitä yrittää jalostaa, mutta se jää eloon myös meidän jälkeemme. Der-

mination (Seuil), *Marges – de la philosophie* (Minuit) ja *Positions* (Minuit; suomennettu nimellä *Positiota*, Gaudeamus 1988). Nietzsche-kollokvio Cerisyssä (mukana Derridan lisäksi mm. Deleuze, Klossowski, Kofman, Lacoue-Labarthe, Lyotard, Nancy). Välirikko Sollersin ja *Tel Quel* -lehden kanssa.

1974. *Glas* (Galilée).

1975. Vuoteen 1986 asti jatkunut vuosittainen opetus Yalen yliopistossa alkaa. Osallistuu Cerisyn Francis Ponge -kollokvioon.

1978. *Eperons. Les styles de Nietzsche* (Flammarion) ja *La Vérité en peinture* (Flammarion).

1979. Vastustaa aloitetta, joka yrittää tehdä filosofiasta valinnaisen aineen lukion viimeisellä luokalla. (Filosofialla on ollut vuodesta 1863 lähtien Ranskassa keskeinen asema lukion viimeisen luokan eli "classe de philosophie'n" opinnoissa.)

1980. Puolustaa Sorbonnessa thèse d'État -väitöskirjaansa. Ensimmäinen kunniatohtorin arvo (University of Columbia, New York), myöhemmin parikymmentä muuta (mm. Louvain, Cambridge, Peking, Jerusalem, Coimbra). Ensimmäinen Derridan ajattelulle omistettu kollokvio Cerisyssä: Les fins de l'homme (à partir du travail de Jacques Derrida), järjestäjinä Philippe Lacoue-Labarthe ja Jean-Luc Nancy. *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* (Aubier-Flammaron).

1981. Perustaa eräiden ystäviensä kanssa tshekkiläisiä toisinajattelijoita avustavan Jan-Hus-yhdistyksen. Pidätetään Prahassa maanalaiseen seminaariin osallistumisen seurauksena, mutta presidentti Mitterandin ja Ranskan hallituksen asiaan puuttumisen jälkeen vapautetaan ja karkoitetaan Tshekkoslovakiasta.

1982. Opettaa Cornellin yliopistossa vuoteen 1988 asti (Andrew D. White Professor at Large).

1983. On mukana perustamassa Pariisiin Collège International de Philosophie'ta, suurien yliopistoinstituutioiden ulkopuolella toimivaa tutkimus- ja opetuslaitosta, jonka ensimmäiseksi johtajaksi hänet valitaan (1983–85). Nimitetään École des Hautes Études en Sciences Sociales -korkeakoulun directeur d'études -virkaan. *Signéponge/Signsponge* (Columbia University Press; ranskaksi Seuil 1988) ja *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* (Galilée). Osallistuu Nelson Mandelaa tukevaan toimintaan.

1984. *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* (Galilée).

1986. Aloittaa opetuksen New Yorkissa, vuoteen 1991 asti City University of New Yorkissa, 1992 lähtien New York Universityssä. *Memoires – for Paul de Man* (Columbia University Press); ranskaksi *Mémoires – pour Paul de Man* (Galilée 1988), *Parages* (Galilée) ja *Schibboleth – pour Paul Celan* (Galilée).

1987. Vuosittainen opetustoiminta University of Californiassa (Irvine) alkaa. *De l'esprit. Heidegger et la question* (Galilée), *Psyché. Interventions de l'Autre* (Galilée), *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce* (Galilée) ja *Feu la cendre* (Éd. des femmes).

1988. Saa arvostetun Friedrich Nietzsche -palkinnon. Kolmas matka Jerusalemiin, tapaa palestiinalaisia ja miehitettyjen alueiden intellektuelleja. *Limited Inc* (North-western University Press; ranskaksi Galilée 1990).

1989. New Yorkin Cardozo School of Law järjestää suuren kollokvion Deconstruction and the Possibility of Justice, jossa Derrida pitää avauspuheen.

1990. *Du droit la à la philosophie* (Galilée).

1991. *L'Autre cap* (Minuit) ja *Donner le temps. La fausse monnaie* (Galilée).

1992. Toinen Derridalle omistettu Cerisy-kollokvio: Le passage des frontières (autour du travail de Jacques Derrida). Ignazio Silone -palkinto ja kunnialegioonan ritarin arvo (Chevalier de la Légion d'Honneur).

ridan päämääränä oli yrittää jättää jälkiään ranskan kieleen ja käyttää sitä intohimoisesti, hieman väkivaltaltaisestikin rakastaen ja kokeita tehden, huumoria unohtamatta. Huolimatta tästä tarkoituksenmukaisesta "uskottomasta uskollisuudesta" ranskan kieltä kohtaan Derrida sanoi olevansa ehdottoman yksikielinen, vaikka hän kertoi pystyvänsä lukemaan saksaa ja opettamaan englanniksi.

Derridaan on liitetty kiistelty käsite "dekonstruktio". Évelyne Grossman kertoo, kuinka äskettäin heidän miettiessään Derridan kanssa johtolankaa hänen ajatteluaan uusille lukijoille avaavaan kirjaan, oli Derrida ehdottanut: "Ei ainakaan dekonstruktio!"[12] Toisessa tuoreessa haastattelussa Derrida lausui: "Pohjimmiltaan filosofia on aina ollut minulle etiikan ja elämäntavan etsimistä."[13]

Viitteet

1. Vielä tätä kirjoitettaessa kuolinpäiväksi on merkitty lähteestä riippuen joko perjantai 8. 10. 2004 (useimmissa englanninkielisissä lähteissä) tai lauantai 9. 10. 2004 (ranskankielisissä lähteissä).
2. *Libération,* lundi 11 octobre 2004, N° 7283, sivut 1–7.
3. *Le Monde,* Cahier de « Monde » du mardi 12 octobre 2004, N° 18572 (liite, 10 sivua).
4. Communiqué. Message de M. Jacques Chirac, Président de la République suite à la disparition de M. Jacques Derrida. Paris, le 9 octobre 2004.
5. Comminiqué. Hommage du Premier ministre au philosophe Jacques Derrida. Paris, 11. 10. 2004.
6. Osoituksena tästä Derridan ajattelun lisääntyneestä huomionarvosta ja arvostuksesta voisi mainita tuoreina esimerkkeinä *Magazine littéraire* (n° 430, avril 2004, s. 20–67) ja *Europe* (revue littéraire mensuelle, n° 901, mai 2004, s. 3–294) -lehtien Derrida-numerot sekä *Cahier de l'Herne* -kirjasarjan *Derrida*-niteen (n° 83, septembre 2004).
7. Intellektuaalisen elämän ja ranskalaisten filosofien reseptioiden erosta Yhdysvalloissa ja Ranskassa katso esim. François Cusset, *French Theory. Fouvault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis,* Éditions la Découverte, Paris 2003.
8. Derridan ja Jean Birnbaumin keskustelu "Jacques Derrida, 'Je Suis en guerre contre moi-même'", *Le Monde,* jeudi 19 août 2004, N° 18526, 12, julkaistu uudelleen *Le Monde,* Cahier de « Monde » du mardi 12 octobre 2004, N° 18572, VI.
9. Tämä oli Luc Ferryn ja Alain Renault'n poleemisen kirjan otsikko: *La pensée 68: Essai sur l'anti-humanisme contemporain* (Gallimard 1985, useita uusintapainoksia).
10. Julkaistu vasta Derridan kuoleman jälkeen: *Le Point,* 14. 10. 2004, N° 1674, 106.
11. Roger Pol-Droit, "Personne ne saura à partir de quel secret j'écris…", *Le Monde,* Cahier de « Monde » du mardi 12 octobre 2004, N° 18572, II.
12. Évelyne Grossman, "Acuité du regard et l'écriture". *L'Humanité,* 11 octobre 2004.
13. *Le Point,* 14. 10. 2004, N° 1674, 106.

1993. *Spectres de Marx* (Galilée), *Khôra* (Galilée), *Sauf le nom* (Galilée).
1994. *Politiques de l'amitié* (Galilée) ja *Force de loi* (Galilée).
1995. Caprin seminaari teemasta uskonto mm. Vattimon, Gadamerin ja Ferrarisin kanssa. *Moscou aller retour* (Éd. l'Aube) ja *Mal d'Archive* (Galilée).
1996. *Apories* (Galilée), *Le monolinguisme de l'autre* (Galilée) ja *Résistances – de la psychanalyse* (Galilée).
1997. L'animal autobiographique (autour du travail de Jacques Derrida) eli kolmas Derrida-kollokvio Cerisyssä. *Adieu à Emmanuel Levinas* (Galilée), *De l'hospitalité* (Éd. Callmann-Lévy) ja *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* (Galilée).
1998. *Demeure: Maurice Blanchot* (Galilée).
1999. *Donner la mort* (Galilée).
2000. *Le Toucher, Jean-Luc Nancy* (Galilée). (Derrida vierailee Suomessa.) Safaa Fathyn elokuva ***D'ailleurs, Derrida*** valmistuu.
2001. Vastaanottaa Adorno-palkinnon. *De quoi demain… Dialogue avec Élisabeth Roudinesco* (Fayard/Galilée), *L'Université sans condition* (Galilée) ja *Papier Machine* (Galilée).
2002. Neljäs Cerisy-kollokvio Derridan tiimoilta: La démocratie à venir (autour du travail de Jacques Derrida), kolmen viimeisen Cerisy-kollokvion järjestänä Marie-Louise Mallet. *Artaud le Moma* (Galilée), *Fichus* (Galilée) ja *H. C. pour la vie, c'est à dire* (Galilée) ja *Marx & Sons* (PUF/Galilée). Elokuvan *Derrida* (ohj. Kyrpy Dick & Amy Ziering Kofman) ensi-ilta.
2003. *Chaque fois unique, la fin du monde* (Galilée), *Voyous* (Galilée) ja *Béliers* (Galilée). (*Platonin apteekki ja muita kirjoituksia*, Gaudeamus.)
2004. *Le « concept » du 11 septembre*, keskusteluja Jürgen Habermasin kanssa, toim. Giovanna Borradori (Galilée; julk. englanniksi 2003, Chigaco University Press).
9.10.2004. Jacques Derrida kuolee Pariisissa.

JARKKO TONTTI

Esprit – Ranskan Kanava?

Tuskin on olemassa helpompaa keinoa todeta suomalaisen kirjallisen kulttuurin ohuus kuin viipyillä hetki ranskalaisen kirjakaupan kulttuurilehtiosastolla. Silmiin osuu välittömästi hyllymetreittäin tieteellisiä aikakauskirjoja ja eri suuntiin erikoistuneita kulttuuri- ja mielipidelehtiä, joista useimmista Suomessa ei ole edes kuultu, saati että pyrittäisiin samaan journalistiseen tasoon kirjoittamisessa ja toimitustyössä.

Yksi perinteisistä kulttuurilehdistä on *Esprit*, joka hiljattain ylitti 70 vuoden iän. Yhteiskunnallisesti lehti voitaneen suomalaisterminologialla määritellä maltillisen konservatismin kannattajiin. *Esprit*'n synty yhdistetään usein yhteen henkilöön ja hänen edustamaansa ajatteluun, nimittäin Emmanuel Mounieriin ja personalismiin. Vaikka Mounier oli *Esprit*'n ensimmäinen päätoimittaja ja kantava voima, tämä samaistus on ylimalkainen. Toki lehden alkuvuosina personalismiksi kutsuttu poliittis-filosofinen virtaus oli näkyvästi esillä lehdessä, mutta *Esprit* ei taantunut yhden suuntauksen toitottajaksi.

Personalismi oli kristinuskon sävyttämän filosofian uudistamisyritys, jossa pyrittiin eroon dualismista ja korostettiin konkreettista kokemusta, erityisesti moraalisuuteen kytkeytyvän persoonan käsitteen kautta. Keskeistä persoonan käsitteelle oli tietoisuuksien kommunikointi.

Yhteiskunnallisesti *Esprit*'ssä etsittiin 1930-luvulla kolmatta tietä. Talouslaman jälkeen materialistisen ja individualistisen liberaalin yhteiskuntamallin katsottiin olevan kriisissä. Samalla kuitenkin torjuttiin tämän vaihtoehdoiksi nousseet massaideologiat, kommunismi ja fasismi eri muodoissaan. Lehden nimi juontaa materialismin torjumisesta, mutta samalla julistettiin tavoitteeksi *dissocier le spirituel du réactionnaire* – erottaa henkisyys (myös uskonnollisessa merkityksessä) taantumuksellisuudesta.

Vaikka Mounier oli kristitty ja uskonnollisuus vaikutti myös hänen tuotantoonsa, hän torjui Jacques Maritainin ehdotukset sitoa *Esprit* institutionaalisesti katoliseen kirkkoon ja siihen sitoutuneisiin intellektuelleihin. Lehden toimituksen harmiksi *Esprit* on kuitenkin monien mielestä tänäkin päivänä *revue chrétienne*. Ainakin lehden nykyilmeen kannalta tämä määritelmä on epäreilu. Useimpia kirjoituksia kristillinen näkökulma ei ainakaan häiritsevästi dominoi, vaikka *Esprit* ilmoittaakin kannakseen, että uskonnollisuudella on edelleen tärkeä osa yhteiskunnassa. Nykyään tämä toki tarkoittaa sitä, että myös juutalaisuus, islam ja protestanttisuus on nostettu ruodinnan kohteeksi katolisuuden ohella.

Toisen maailmansodan aikana *Esprit* jatkoi jonkin aikaa ilmestymistään Ranskan eteläosiin pystytetyn ns. Vichyn hallituksen alueella. Jälkikäteen tämä on antanut vastustajille aseen syyttää Mounieria ja *Esprit*'tä juutalaisvastaisuudesta ja fasismista *à la française*. Tämän syytöksen esitti stalinisti Roger Garaudy jo 1950-luvulla ja nykyään sitä ovat toistaneet Bernard-Henri Lévy ja Zeev Sternhell. Syytösten vaimentamiseksi lehti päätti julkaista uusintapainoksena sodanaikaiset numeronsa. Ainakin osittain fasismiväitteet tuntuvat perättömiltä. Vaikka lehdessä 30-luvulla usein kritisoitiinkin liberaalia demokratiaa, lopulta *Esprit* lakkautettiin nimenomaan natsien ja heidän ranskalaisten kollaboraattoriensa toimesta. Useat *Esprit*'n toimittajat toimivat myös vastarintaliikkeessä, kuten myöhempi päätoimittaja Jean-Marie Domenach. Vastarintaliikkeen ideologia vaikuttikin sodan jälkeen lehden toimituspolitiikkaan voimakkaasti.

1950-luvulla *Esprit* vastusti ponnekkaasti Algerian sotaa ja Ranskan harjoittamaa kolonialismia, mutta ei lähtenyt äärivasemmiston linjalle, joka leimasi De Gaullen ja kumppanit 'fasisteiksi'. Samoin lehti otti etäisyyttä Pariisin intelligentsijan kaikkein radikaaleimpaan siipeen eli *Temps modernes* -lehteen ja sen ympärillä vaikuttaneisiin ajattelijoihin (Sartre, Duras ja Blanchot).

Kun toimituskunnassa on runsaasti teoreetikkoja, konkreettiset yhteiskunnalliset ilmiöt helposti ylitulkitaan. Sekä 30-luvun talouslama että Ranskan romahdus

toisen maailmansodan alussa käsitettiin *Esprit*'ssä abstraktisti yleisemmän 'sivilisaation kriisin' ilmentymiksi. Myös vuoden 1968 tapahtumat Ranskassa saivat saman, jo Mounierilta periytyneen määritelmän vaikka lehden toimituskunta olikin jo uudistunut.

Esprit'ssä vuoden 1968 murros johti siihen, että totalitarismin vastustaminen nousi pääteemaksi, konsumeristisen liberaalin yhteiskunnan kritiikin rinnalle. Vaikka sodanjälkeisessä ilmapiirissä toimituksen jäsenet olivat vähintäänkin flirttailleet Ranskan vaikutusvaltaisen kommunistisen puolueen kanssa, suunta kääntyi nyt tyystin toisaalle. 70- ja 80-luvuilla lehti hyökkäsi toistuvasti Neuvostoliittoa vastaan nostamalla esiin Vankileirien saariston ja Itä-Euroopassa tapahtuneet ihmisoikeusloukkaukset.

Kuten politiikassa, myös filosofiassa *Esprit* on usein edustanut 'keskitietä'. Yhdysvaltojen kautta maailmanmaineeseen nousseet (ja sitä myötä Suomeenkin rantautuneet) julkkisintellektuellit eivät olleet lehden huomion polttopisteessä 50-, 60- ja 70-luvuilla. Tai jos olivat, heidät pistettiin lujille, kuten Michel Foucault, jonka kanssa lehdellä on omien sanojensa mukaan ollut *un certain compagnonnage critique*. Myöhemmin omat erikoisnumeronsa ovat saaneet mm. Hannah Arendt (1980), Maurice Merleau-Ponty (1982) ja Paul Ricœur (1988). Viimeisimpään valintaan lienee vaikuttanut se, että nykyinen päätoimittaja Olivier Mongin on Ricœurin entinen oppilas. Kun kyseessä on 200–300 -sivuinen 'lehti', ruodinta on kunkin ajattelijan kohdalla ollut mitä perusteellisinta. Kaukana on siis suomalaistyylinen kritiikitön ylistys ja eksegeettiset palvontamenot valitun mestarin jalkojen juurella.

Nykyään *Esprit* ilmestyy perä-ti kymmenen kertaa vuodessa. Jokainen numero on reilusti yli 200-sivuinen kokonaisuus, jossa on yhden tai useamman ison teeman lisäksi irrallisia artikkeleita, lyhyitä kommenttikirjoituksia ajankohtaisista aiheista sekä runsas kirja-arvosteluosasto, jonka pääpaino on yhteiskunnallisessa ajankohtaiskirjallisuudessa täydennettynä mm. filosofialla ja historiantutkimuksella. Kuluneen vuoden aikana *Esprit*'ssä on käsitelty laajemmin mm. avioeroa, elokuvaa ja kuvallisuutta, Maghreb-maiden pysähtyneisyyttä, Kiinaa, siirtolaisuutta, kaupunkien muutosta ja tietysti globalisaatiota, Euroopan Unionia ja Irakin sotaa. Lisäksi lehdessä on ollut perusteellisia ja pitkiä artikkeleita eri aiheista kirjallisuudesta filosofiaan, kirjoittajina mm. filosofit Jürgen Habermas ja Paul Ricœur.

Tietyssä konservatiivisuudessaan *Esprit* muistuttaa etäisesti suomalaista *Kanavaa*. Toki ranskalaislehti on selkeästi korkeatasoisempi, monipuolisempi ja avoimempi aidolle keskustelulle kuin *Kanava,* joka vuodesta toiseen on profiloitunut lähinnä Kylmän sodan bunkkereihin jämähtäneiden keski-ikäisten äijien äänitorvena. Vaikka arvomaailmassa onkin paljon yhteistä, niin Max Jakobsonin, Alpo Rusin tai Paavo Lipposen tasoiset kynäilijät tuskin saisivat kirjoitelmiaan julki *Esprit*'n kaltaisessa laatulehdessä.

Konservatiivisesta yleisilmeestä kielii myös se, mistä lehti vaikenee. Naisten asemaa yhteiskunnassa *Esprit* on sivunnut kovin, kovin harvoin, samoin kuin ympäristökysymyksiä. Vihreä liike ja kansalaisaktivismi tuntuvat pelottavan valtaeliittiä Ranskassa yhtä paljon kuin Suomessa. Perusteellisen uskontokritiikin puute on myös heikkous, jota on vaikea antaa anteeksi omassa kategoriassaan laadukkaalle lehdelle.

Lisää tietoa *Esprit*'stä löytyy osoitteesta www.esprit.presse.fr

KAI ALHANEN

Martha Nussbaum

– etiikan, tunteiden ja sosiaalisen oikeudenmukaisuuden filosofi

Martha Nussbaum on monella tavoin hyvin poikkeuksellinen filosofi. Hän aloitti filosofisen uransa melko perinteisenä antiikin tutkijana. Tänä päivänä hänen kiinnostuksen kohteensa ulottuvat Aristoteleesta ja hellenistisistä filosofeista aina nykyajan kehitysmaiden ja erilaisten vähemmistöryhmien ongelmiin saakka. Hän julkaisee artikkeleita ja kirjoja kiivaaseen tahtiin ja monet hänen teoksistaan ovat tavattoman paksuja, mutta silti sujuvaa luettavaa. Hän on myös hyvin kysytty ja pidetty esitelmöitsijä ympäri maailmaa. Tällä hetkellä Martha Nussbaum on professorina Chicagon yliopiston oikeustieteellisessä tiedekunnassa – poikkeuksellinen paikka antiikin filosofian tutkijalle sekin.

Vuonna 1947 syntynyt Nussbaum väitteli filosofian tohtoriksi Harvardissa vuonna 1975 Aristoteleen *De motu animalium* -teosta käsittelevällä artikkelikokoelmalla. Maailmanlaajuista huomiota hän saavutti vuonna 1986 julkaistulla teoksellaan *The Fragility of Goodness*, jossa hän käsittelee antiikin näkemyksiä hyvän elämän haavoittuvuudesta yhdistäen ennakkoluulottomasti toisiinsa Platonin ja Aristoteleen filosofiaa sekä klassisen ajan tragediankirjoittajien näytelmiä. Filosofian ja kaunokirjallisuuden yhdistämisestä tulikin yksi Nussbaumin kirjoitusten leimallisia piirteitä. Vuonna 1994 julkaistussa *The Therapy of Desire* -teoksessa Nussbaum siirtyi käsittelemään hellenististen ajattelijoiden käsityksiä tunteista. Samoihin aikoihin hän alkoi kirjoittaa yhä enemmän sosiaalisesta oikeudenmukaisuudesta ja kehitysmaiden ongelmista. Oman näkemyksensä tunteista hän esittää vuonna 2001 julkaistussa massiivisessa teoksessa *Upheavals of Thought: The Intelligense of Emotions*. Eikä Nussbaumin julkaisutahti ole laisinkaan hiipumassa. Parhaillaan hänellä on yksi kirja menossa painoon ja sopimus kolmesta uudesta teoksesta.

Martha Nussbaumilla on myös erityinen suhde Suomeen. Hän on vieraillut täällä lähes joka kesä kahdeksankymmentä luvun puolesta välistä saakka ja sanoo hakevansa jatkuvasti syitä tulla tänne yhä uudelleen. Martha Nussbaum on myös yksi Suomen Akatemian harvoista ulkomaalaisista akateemikoista. Häntä houkuttelevat tänne hyvät ystävät ja kiinnostus suomalaista yhteiskuntaa kohtaan. Suomi ja suomalaiset vilahtelevat myös hänen kirjojensa sivuilla. Opetuksessaan hän kertoo käyttävänsä Suomea ja suomalaista yhteiskuntaa esimerkkinä niin usein, että hänen opiskelijansa ostivat hänelle syntymäpäivälahjaksi Suomen lipun. Tämän kesäisen Suomen visiittinsä päätteeksi sain Marthalta hieman aikaa haastattelua varten. Istuimme alas meluisen hotellin aulassa ja pian filosofi oli jo vauhdissa osoittautuen yhtä selkeäksi ja havainnolliseksi puheessaan kuin kirjoissaankin. Haastattelussa hän täsmensi monia näkemyksiään antiikin filosofian ajankohtaisesta merkityksestä, tunteiden ja etiikan suhteesta sekä sosiaalisen oikeudenmukaisuuden lähtökohdista nykymaailmassa. Laaja-alaisille kiinnostuksen kohteillekin löytyi lopulta yhteinen nimittäjä.

Martha Nussbaumin valikoitu bibliografia

Aristotle's De Motu Animalium. Princeton University Press, Princeton 1978.

The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge University Press, Cambridge 1986. Updated edition (with new Introduction), 2000.

Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature. Oxford University Press, Oxford 1990.

The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics. Princeton University Press, Princeton 1994,

Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life. Beacon Press, Boston 1995.

Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education. Harvard University Press, Cambridge 1997.

Sex and Social Justice. Oxford University Press, Oxford 1999.

Women and Human Development: The Capabilities Approach. Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions. Cambridge University Press, Cambridge 2001.

Hiding From Humanity: Disgust, Shame, and the Law. Princeton University Press, Princeton 2004.

Peeter Allik, *Artist and his hen*, 80 x 60, linolevykaiverrus, 1998.

KAI ALHANEN

Filosofia ja ihmiselämän haavoittuvuus

– Martha Nussbaumin haastattelu

Suomen ystävänä tunnetun Martha Nussbaumin mukaan kertomukset rikastuttavat filosofiaa. Haastattelussa hän kertoo filosofin elämän eri puolista, teoreettisen ja käytännöllisen suhteesta omassa elämässään.

Olet kirjoittanut paljon antiikin filosofiasta ja esität kirjoissasi sen olevan ajankohtaista myös meille tänään. Millä tavoin antiikin filosofia on ajankohtaista?

Luonnollisesti suuri osahan antiikin filosofiasta ei ole relevanttia tänään ja on osa-alueita joista en ole kiinnostunut. On ilmeistä, että antiikin näkemykset universumista ja maasta ovat pääsääntöisesti vain historiallisen kiinnostuksen kohteita. Samoin on mielestäni myös antiikin logiikan laita. Sen sijaan antiikin etiikan kohdalla olisi hyvin yllättävää, jos heidän oivalluksensa rakkaudesta, ystävyydestä ja ihmiselämän kukoistuksesta olisivat meille täysin hyödyttömiä. Filosofisen työni alussa pidin erityisen kiinnostavana sitä, että kreikkalaiset toimivat yhteiskunnassa, jossa filosofia oli keskeisessä asemassa hyvän ihmiselämän pohtimisessa. He eivät olleet luovuttaneet tätä tehtävää uskonnolle. Jollakin tavoin antiikin filosofit olivat kunnianhimoisempia kuin modernit moraalifilosofit ja heillä oli hyvin kokonaisvaltaisia käsityksiä kukoistavasta ihmiselämästä. Näihin liittyi näkemyksiä rakkaudesta, ystävyydestä ja kauneuden roolista ihmiselämässä – siis kaikenlaisia asioita, joista modernissa filosofiassa ei aina puhuta. Mielestäni se oli hyvin rikas keskustelu ihmiselämästä etenkin sen vuoksi, että opiskelin filosofiaa aikana jolloin filosofiakäsitys oli hyvin kapea. Kukaan ei puhunut tunteista tai ystävyydestä. Ainoa tapa näiden aiheiden esittelemiseksi oli kääntyä historiaan ja sanoa esimerkiksi: ”Aristoteles omistaa kaksi kirjaa ystävyydelle, joten meillä on sen suhteen jotakin mistä puhua.” Antiikin kreikkalainen ajattelu oli tie joihinkin hyvin kiinnostaviin aiheisiin. Myöhemmin kiinnostuin hyvin paljon hellenistisistä filosofeista, koska he olivat ensimmäisiä jotka ymmärsivät, että elämme yhteen liittyneessä maailmassa ja että meillä on velvollisuuksia kaikkialla maailmassa olevia ihmisiä kohtaan. Aristoteleella ei ollut tätä oivallusta. Viimeaikoina olen työskennellyt näiden myöhempien ideoiden parissa.

Ajatteletko, että antiikin filosofeilla oli joitain tärkeitä oivalluksia, jotka unohdettiin aikojen kuluessa ja kaipaisivat uudelleenlöytymistä?

Mielestäni antiikin käsitys kukoistavasta ihmiselämästä on idea, joka ihmisillä on jollain tasolla itsellään. Jos todella haastat ihmisiä ja kysyt heiltä: ”Haluatko vain tyydytystä? Etkö halua elämää, jossa paljon erilaisia toimintoja? Ajatteletko elämäsi olevan täyttä, jos sinulla ei olisi lainkaan ystävyyttä?” No, yleensä he antavat hyvin aristoteelisia vastauksia, mutta ihmisten filosofiset ja psykologiset selitykset ovat usein melko köyhtyneitä. Ajattelen myös utilitarismin jättäneen meille hyvin köyhtyneen käsityksen hyvinvoinnista olemassa olevien mieltymysten tyydytyksenä. Vaikka John Stuart Mill oli hyvin paljon kreikkalaisten kaltainen ja hänellä oli rikkaampia käsityksiä, niin moderni taloustiede seuraa enemmän Benthamin kapeampia näkemyksiä. Mielestäni myös psykologialla on ollut hyvin kapea käsitys onnellisuudesta. Amerikassa on tällä hetkelle suosiossa eräitten hyvin huomattavien psykologien johtama liike, joka on nimeltään pelkästään *Positive psychology*. Liikkeellä on ajatus, jonka mukaan elämäsi sujuu hyvin, jos keskityt vain positiivisiin tunteisiin ja tuntemuksiin. Kaikista näistä syistä johtuen meidän on puolustettava rikkaampaa käsitystä kukoistavasta ihmiselämästä, joka on jälleen vaarassa. En ajattele sen olevan todella kadonnut. Opetan oikeustieteen opiskelijoita, jotka arvostavat hyvin paljon taloustiedettä. Aluksi he ovat kiinni hyvin taloustieteellisissä näkemyksissä hyvinvoinnista ja tyydytyksestä, mutta erittäin nopeasti heidät saadaan siirtymään Aristoteleen alueelle ja paljon monimutkaisempiin käsityksiin. Uskon heillä olevan nuo ajatukset jollain tasolla omassa elämässään. Meidän on kuitenkin tuotava esiin rikkaampia käsityksiä kukoistavasta ihmiselämästä, sillä ne ovat vaarassa unohtua.

Ajattelet siis, että Aristoteles onnistui erittäin hyvin arkipäivän ilmiöiden filosofisessa kuvaamisessa?

Kyllä, uskon niin. Tietenkin jotkut Aristoteleen ajatuksista ovat kulttuurisesti rajoittuneita, mutta mielestäni hänen käsityksensä kukoistavasta ihmiselämästä on sellainen, joka vastaa ihmisten yleistä käsitystä. On valitettavaa, että taloustieteen käsitykset ovat niin paljon köyhempiä. Ajatellaan näkemystä, jonka mukaan jonkun maan elämänlaadun parantaminen on pelkästään sen bruttokansantuotteen nostamista henkilöä kohden. Tämä on hyvin omituinen ajatus. Sehän ei edes esitä kysymystä näiden resurssien jakamisesta. Maassa, joka on nostanut bruttokansantuotettaan henkeä kohden,

Kuvitus: Kemal Can

monet ihmiset voivat olla erittäin onnettomia. Nykyään paljon aristoteelisempi lähestymistapa, nimeltään *Human Development Approach*, on pääsemässä valtaan. Tässä lähestymistavassa keskitytään ihmisten mahdollisuuksiin toimia useilla erilaisilla tärkeillä tavoilla.

Tunteet hyvän elämän oppaina

Olet kirjoittanut paljon tunteista ja niiden roolista etiikassa ja esittänyt, että tunteet ovat erittäin tärkeä osa eettistä elämää. Voitko kertoa tästä lisää? Miksi tunteet ovat oleellisia etiikassa?

Ensimmäinen asia, jota haluan painottaa – ja tässä kaikki kreikkalaiset ajattelijat olivat samaa mieltä – on se, että tunteet eivät ole vain sokeaa tuntemusten kuohahtelua, vaan ne sisältävät arvostelman ja arvottamisen. Ne ovat täten älyllisiä. Ne sisältävät käsityksen siitä, mikä on merkittävää. Jos suret jotakuta, niin suru ei ole vain tuskaa, vaan se sisältää ajatuksen siitä, että menetetty ihminen on sinulle suunnattoman arvokas. Uskon jälleen, että kaikilla ihmisillä on elämässään jollakin tasolla tällainen käsitys. Kun suret vanhempasi kuolemaa, et ajattele kyseessä olevan vatsakivun kaltainen sokea kipu. Ajattelet sen sisältävän kuvan tästä henkilöstä suunnattoman arvokkaana. Kuitenkin omaamamme teoriat ovat yleensä paljon köyhempiä kuin ihmisten arkiset ajatukset. Joten jälleen kerran meidän täytyy saada teoria vastaamaan jokapäiväisen kokemuksen monimuotoisuutta. Kääntyminen Aristoteleen ja stoalaisten ideoiden puoleen auttaa meitä, mutta olen myös ammentanut paljon modernista psykologiasta, psykoanalyysista ja antropologiasta. Näkökulmani on siis hyvin monitieteinen. Koska tunteet sisältävät arvotuksia, ajattelen niiden olevan erittäin tärkeä osa kuvaamme arvojen maailmasta. Kun ne ovat kohdallaan, ne ovat hyvin tärkeitä ohjatessaan meitä oikeaan. Jos ne puolestaan eivät ole kohdallaan, ne ovat hyvin keskeisessä asemassa ohjatessaan meitä väärään.

En ole koskaan halunnut sanoa, että tunteet ovat yleisesti ottaen luotettavia tai että ne ovat aina hyviä oppaita. Tämä johtuu siitä, että niiden sisältävät käsitykset arvoista ovat muodostuneet yhteiskunnissa, jotka eivät ole kovin tarkkoja siitä, mikä on arvokasta. Syvälliset tunteet, joita ihmisillä on vaurauden hankkimisesta, saattavat olla hyvin epäluotettavia oppaita siihen, mitä tulisi tehdä. Tunteet joita monet ihmiset tuntevat kilpailusuhteesta toisiinsa, miehisestä elämästään ja kunniastaan, voivat olla hyvin harhaanjohtavia. Lähtökohtana on se, että kun näemme tunteiden sisältävän arvostelmia ja arvotuksia, niin tämän myötä tiedämme, miten meidän tulisi halutessamme ajatella niistä ja kritisoida niitä. Näemme myös, ettei oikeastaan voi olla oikeaa näkemystä arvoista ilman että näihin arvostelmiin liittyisi myös tunteita. Ainakin minun käsitykseni mukaan, jos ihmisellä on ajatuksia jostakin asiasta itselleen suunnattoman arvokkaana, ja se ei ole täysin hänen omassa hallinnassaan, niin silloin nämä ajatukset riittävät siihen, että hänellä on tunteita tätä objektia kohtaan. Tunnet pelkoa jos jokin uhkaa sitä, vihaa jos jokin vahingoittaa sitä, surua jos se katoaa, iloa kun se on läsnä ja kunnossa ja niin edelleen.

Stoalaiset ajattelivat, että kun olet ottanut askeleen arvostamalla hyvin korkealle jotain joka on sattuman epävarmassa maailmassa, niin silloin sinulla on myös joukko tunteita. Olet kiinni niissä ja elämän kuluessa tulet tuntemaan toisinaan iloa, toisinaan pelkoa, toisinaan toivoa ja toisinaan surua. Et kykene estämään itseäsi kokemasta noita tunteita silloin kuin tietyt tapahtumat tulevat kohdallesi. Tällöin kysymys kuuluu: ”Onko se hyvä vai huono asia?” Mielestäni vastaus riippuu seuraavasta arvottavasta kysymyksestä: ”Ovatko asiat joita arvostat todella arvokkaita vai ei?” Ajattelen vastauksen olevan joskus ”kyllä” ja joskus taas ”ei”. Mielestäni stoalaiset olivat oikeassa sanoessaan ihmisten yliarvostavan usein rahaa, kunniaa ja niin edelleen. Toisaalta olen pääasiallisesti samaa mieltä Adam Smithin kanssa. Hänen mukaansa stoalaiset olivat oikeassa monessa asiassa tunteiden kritiikissään, mutta kun he sanovat, ettemme saisi rakastaa perhettämme ja lapsiamme, he menivät liian pitkälle, ja tässä suhteessa Aristoteles oli enemmän oikeassa.

«En ole koskaan halunnut sanoa, että tunteet ovat yleisesti ottaen luetettavia tai että ne ovat aina hyviä oppaita. Tämä johtuu siitä, että niiden sisältävät käsitykset arvoista ovat muodostuneet yhteiskunnissa, jotka eivät ole kovin tarkkoja siinä, mikä on arvokasta.»

Tunneteoriassasi olet kääntynyt enemmän stoalaisten kuin Aristoteleen puoleen. Miksi?

Tässä yhteydessä on kaksi seikkaa. Halusin hyvin huolellisesti erottaa toisistaan analyysin tunteiden olemuksesta ja normatiiviset näkemykset koskien tunteita, joita meillä tulisi olla. Aristoteleellahan ei ole kovinkaan paljon tunteiden analyysia. Hänellä on vain muutama hyvin viittauksenomainen luku *Retoriikassa* koskien tiettyjä tunteita, mutta ei kuitenkaan yleisluontoista analyysia tunteista. Stoalaiset puolestaan olivat hyvin kiinnostuneita tunteista ja kirjoittivat niistä paksuja kirjoja. Valitettavasti nämä paksut kirjat ovat kadonneet, mutta meillä on melkoisesti katkelmia niistä. Roomalaisten kohdalla melko paljon on säilynyt. Stoalaisilla on vain paljon enemmän analyysia aiheesta, enkä usko yhdenkään henkilön tai koulukunnan historiassamme käsitelleen paremmin tunteita. Mitä taas tulee heidän normatiiviseen katsontakantaansa, jonka mukaan meillä ei tulisi lainkaan olla tunteita, niin uskon että he ovat joskus oikeassa ja joskus taas väärässä. Kannattaa katsoa, mitä he sanovat tuhosta, jota viha aiheuttaa yhteiskunnassa. Mielestäni he ovat erittäin usein oikeassa. Ajattelen myös, että roomalainen yhteiskunta on hämmästyttävän samankaltainen kuin amerikkalainen yhteiskunta. Ainakin siinä merkityksessä, että käsitys tosimiehestä jolla on valtaa muihin, aiheuttaa suurta vahinkoa sosiaalisessa elämässä ja saa aikaan tuhoisia poliittisia tapahtumia. Voimme oppia hyvin paljon stoalaisten normatiivisesta näkemyksestä, mutta meidän ei pidä hyväksyä sitä kokonaisuudessaan.

Olet siis tukeutunut pitkälti stoalaisiin tunneteoriassasi, mutta olet myös ollut hyvin kiinnostunut psykoanalyyttisesta objektisuhdeteoriasta. Mitkä ovat käsityksesi mukaan tärkeimmät modernin ajan oivallukset tunteiden ymmärtämisessä?

Stoalaisilla ei ollut käsitystä lapsen kehityksestä osana tunteiden kehittymistä. Oikeastaan heillä ei ollut käsitystä, jonka mukaan menneisyys olisi kiinnostava kategoria tunteiden analyysissa. He luokittelivat tunteet suhteessa nykyisyyteen ja tulevaan ja jättivät menneen kokonaan pois. Lapsista he eivät olleet kiinnostuneita luultavasti sen vuoksi, etteivät miehet heidän kulttuurissaan viettäneet paljoakaan aikaa lasten kanssa. He eivät vain tienneet lapsista kovinkaan paljoa. Modernina aikana olemme vakuuttuneet siitä, että lasten elämän varhaiset intensiiviset suhteet hoitajiinsa, ovat valtavan merkityksellisiä heidän koko elämälleen. Olen erityisen kiinnostunut psykoanalyyttisesta objektisuhdeteorian koulukunnasta, koska heillä on hyvin rikas kuva lapsuudesta. He käsittävät, että lapset eivät tunne vain mielihyvää ja kipua. Lapset eivät ole vain libidinaalisesta energiasta muodostuneita olentoja, vaan heillä on monimutkaisia tunteita vanhempiaan ja hoitajiaan kohtaan. Yhdistän kiinnostukseni objektisuhdeteoriaan kiinnostukseeni kirjailijoita kohtaan. Etenkin Proust antaa hyvin rikkaan kerronnallisen muodon tunteille. Kääntymiseni psykoanalyysin puoleen johtuu siitä, että siellä on teorioita, jotka selventävät arvokkaalla tavalla näitä kokemuksia. Donald Winnicott on erityinen suosikkini.

Mielestäni olemme oppineet joitain asioita suhteessa menneisyyden käsityksiin tunteista. Tämä on tärkeää, koska ajattelen ymmärtävämme joitakin rajoituksia siihen nähden, missä määrin voimme poistaa tuhoavia tunteita ihmiselämästä. Pieni lapsi on hyvin älykäs hetkellä, jolloin hän on täysin avuton. Tämä tarkoittaa sitä, että hän erittäin todennäköisesti kehittää hyvin ambivalentteja tunteita niitä ihmisiä kohtaan, joista hän on riippuvainen. Ensimmäinen asenne muita ihmisiä kohtaan on muiden käsittäminen tarpeitteni välineinä. Kestää melko pitkän aikaa kehittää ajatus toisesta ihmisestä erillisenä olentona, jolla on oikeus olla olemassa ja mennä omia teitään. Tämä oivallus on saavutus kehityksessä. Se on kuitenkin epävakaa saavutus, sillä ajattelen, ettemme koskaan täysin kadota otettamme ajatuksesta, jonka mukaan voimme hallita ihmisiä ja että he palvelevat tarpeitamme. Kuvani liberalismista on seuraavan kaltainen. Klassinen liberaali käsitys, jossa jokaisella henkilöllä on oikeuksia ja jossa olemme kaikki tasa-arvoisia, on mielestäni saavutus tietynlaisessa kehitysprosessissa. Tässä prosessissa me luovumme vaatimuksestamme hallita muita ihmisiä. Koska tästä vaatimuksesta harvemmin luovutaan täydellisesti ja vakaasti, niin siten myös vapauden ja tasa-arvon aatteiden yhteiskunta tulee olemaan hyvin epävakaa saavutus.

Ajattelet siis, että nämä modernin psykoanalyysin tuomat oivallukset ovat hyvin oleellisia tunteiden ymmärtämisessä.

Kyllä, ajattelen niin. Kirjani *Hiding From Humanity: Disgust and Shame in the Law* käsittelee häpeän ja inhon roolia lainsäädännössä. Meidän ei tule ymmärtää vain näiden tunteiden kognitiivista rakennetta, vaan myös niiden roolia kehitysprosessissa ennen kuin voimme kysyä, mikä rooli niillä tulisi olla – jos niillä laisinkaan tulee olla roolia – normatiivisessa poliittisessa ja lainsäädännöllisessä ajattelussa. Aina ajoittain kohtaamme ehdotuksia siitä, että meillä tulisi olla rangaistuksia, jotka perustuvat julkiseen nöyryyttämiseen ja häpeään tai että ihmisten jotakin asiaa tai joitakin henkilöitä kohtaan tuntema inho tulisi olla perusta sitä vastaan säädetyille laille. Emme voi arvioida näitä ehdotuksia, jos emme ymmärrä, millainen rooli tällaisilla tunteilla on ihmislapsen kehityksessä ja millaista näkemystä muista ihmisistä nämä tunteet yleensä ilmaisevat. Ajattelen, että kognitiivisen psykologian ja psykoanalyysin yhdistelmän kautta voimme saada rikkaamman ja syvemmän ymmärryksen tästä asiasta. Ymmärrämme täten myös, miksi juuri nämä tunteet ovat suuri uhka yhteiskunnalle, joka perustuu ihmisten tasa-arvoon ja miksi on hyvin vaarallista laatia näihin tunteisiin perustuvia lakeja.

«Kestää aika pitkän aikaa kehittää ajatus toisesta ihmisestä erillisenä olentona, jolla on oikeus olla olemassa ja mennä omia teitään. Tämä oivallus on saavutus kehityksessä. Se on kuitenkin epävakaa saavutus. Ajattelen, ettemme koskaan täysin kadota otettamme ajatuksesta, jonka mukaan voimme hallita ihmisiä ja että he palvelevat tarpeitamme.»

Monilla hellenistisillä filosofikouluilla oli ajatus filosofeista eräänlaisen tunneterapian antajina. Onko tämä ajatus mielestäsi nykypäivänä relevantti? Tarvitsemmeko modernia tunneterapiaa?

Ensimmäinen osa tällaista terapiaa on tietenkin saattaa normatiiviset näkemykset kohdalleen. Mielestäni filosofia on erittäin hyvä keino tähän. Tarvitsemme yhä enemmän kriittisiä argumentteja poliittisessa filosofiassa ja moraalifilosofiassa siitä, mikä on arvokasta ja mikä ei ole – etenkin yhteiskuntamme vallitsevien arvojen kritiikkiä. Tämä pystytään saavuttamaan perinteisillä argumenteilla. Kuitenkin saattaa löytyä henkilö, joka ei ole sydämessään vakuuttunut näistä argumenteista. Hän sanoo: ”Näen kyllä nämä argumentit, joiden mukaan ei ole hyvä haalia vaurautta ja että meidän tulisi jakaa sitä tasaisemmin, mutta jollain syvemmällä tasolla en kuitenkaan usko siihen.” Stoalainen idea oli, että ryhdyt tämän henkilön kanssa vuosia kestävään dialogiin ja palaat yhä uudelleen samoihin aiheisiin ja olet koko ajan sitoutunut hyvin yksityiskohtaiseen toistuvaan vakuutteluun, joka suuntautuu juuri tuolle henkilölle. Seneca esittää tämän kuvitteellisen henkilön kanssa käydyssä kirjeenvaihdossa, jossa kuvitellun miehen pakkomiellettä kunniaan ja asemaan puhutellaan yhä uudestaan. Mielestäni filosofia voisi tietenkin tehdä tällaista, mutta ei nykyisen kaltaisissa yliopistoissa. On ilmeistä, että tapamme opettaa yliopistoissa – jopa Amerikassa, jossa on tyypillisesti enemmän vuorovaikutusta opettajan ja oppilaan välillä kuin Euroopassa – ei anna tarpeeksi

aikaa yhtä oppilasta kohden. Sinulla täytyisi olla kaksikymmentä vuotta aikaa saavuttaaksesi haluttuja tuloksia.

Mitä filosofi voisi sitten tehdä ottaakseen stoalaisen ajatuksen vakavissaan? Tietenkin Seneca opetti ihmisiä kuvaamallani tavalla, mutta toisaalta hän myös kirjoitti teoksia, jotka kuvasivat tällaista terapeuttista prosessia. Ihmiset saattoivat lukea noita teoksia ja kenties ammentaa sieltä jotain terapiaa itsellensä. Mielestäni voisimme varmasti kirjoittaa tuollaisia teoksia. Ajattelen kuitenkin, että modernien yliopistojen filosofien ei tulisi ryhtyä intensiiviseen terapiaan yksilöiden kanssa. Kenties se on parempi jättää objektisuhteiden psykoanalyysille, sillä terapiassa ihmisellä täytyy olla tietty määrä ihmistuntemusta. Valitettavasti filosofeilla ei ole koulutusta tähän ja on puhdasta sattumaa, onko heillä ihmistuntemusta.

Filosofia ja nykymaailman ongelmat

Olet myös työskennellyt monien poliittisten ja sosiaalisten kysymysten parissa YK:ssa sekä erilaisissa kansainvälisissä ryhmissä ja kansalaisjärjestöissä. Millä tavoin tähän työhön on vaikuttanut se, että olet filosofi? Onko siitä jotain hyötyä tai haittaa?

Työ, jota olen tehnyt näissä yhteyksissä, on ollut filosofiaa hyvin perinteisessä mielessä. On luotu uusi normatiivinen teoria kehityksestä nimeltään *Capabilities Approach*. Siinä esitetään, että paras tapa eri maiden elämänlaadun vertaamiseksi on tarkastella, mitä ihmiset todella voivat tehdä ja olla tietyillä tärkeillä alueilla. Olen myös itse käyttänyt tätä teoriaa yhteiskunnan tarjoamista mahdollisuuksista lähtökohtana poliittisten periaatteiden perustaksi. Olen esittänyt, että hyvä tapa kelvollisen yhteiskunnan pohtimiselle on ajatella yhteiskuntaa, joka turvaa kaikille kansalaisilleen määritellyn joukon näitä mahdollisuuksia aina tiettyyn kynnykseen saakka. Käsitän nämä mahdollisuudet ihmisten perusoikeuksina ja osana ihmisarvoista elämää. Tällä tavoin voimme tutkia kansakuntaa ja kysyä, ovatko nämä mahdollisuudet taattu ihmisille vai eivätkö ne ole.

Juuri valmiiksi saamassani uudessa kirjassa nimeltään *Global Justice and Fellowship. Disability, Nationality and Species Membership* väitän, että *Capabilities Approach* ratkaisee paremmin kolme oikeudenmukaisuuteen liittyvää ongelmaa kuin klassinen yhteiskuntasopimusteoria. Nämä kolme ongelmaa: oikeudenmukaisuus vammaisille, oikeudenmukaisuus yli kansallisten rajojen ja oikeudenmukaisuus eläimiä kohtaan, ovat mielestäni erityisen keskeisiä nykymaailmassa. Kirjan nähtyäsi huomaat, että se on hyvin perinteistä filosofiaa. Lähtökohtani on John Rawls, koska hänellä on yhteiskuntasopimusteoria, jota ihailen kovasti. Hän tunnistaa itse nuo kolme aluetta, joissa hänen teoriallaan on vaikeuksia. Sanottuani jo kirjassani *Women and Human Development*, miksi mielestäni *Capabilities Approach* on parempi kuin utilitaristinen lähestymistapa, siirryn tässä uudessa kirjassa paljon lupaavamman ja arvokkaamman vastustajan: kantilaisen yhteiskuntasopimusteorian puoleen. Esitän, että jopa tässä luultavasti vahvimmassa länsimaisessa teoriassa sosiaalisesta oikeudenmukaisuudesta on ongelmia ja kenties *Capabilities Approach* pystyy ratkaisemaan ne.

«Olen ehdottomasti sen kannalla, että tarvitsemme realismiruiskeen filosofiaamme. Meidän velvollisuutemme on valistaa itseämme.»

Käsitteellisten analyysien lisäksi olet myös pohtinut joitain hyvin konkreettisia kysymyksiä liittyen esimerkiksi naisten asemaan ja kehitysmaiden ongelmiin. Millä tavoin olet yhdistänyt nämä kysymykset filosofiaasi?

Olet oikeassa sanoessasi, että olen kirjoissani keskittynyt joihinkin hyvin konkreettisiin ongelmiin. Miksi? Käännän kysymyksen mielellään toisin päin. Ajatellen, että teen hyvin perinteistä filosofiaa, niin miksi liitän siihen niin paljon konkreettisia havaintoja? Tämä johtuu tietysti osittain siitä, että minä ja Amartya Sen työskentelimme monitieteellisessä projektissa tavoitteenamme vaikuttaa päätöksentekijöihin ja kehitystaloustieteilijöihin. Sanoin kaikille tässä projektissa työtä tehneille: ”Yrittäkää kirjoittaa tavalla, jota jokainen voi ymmärtää. Käyttäkää esimerkkejä kehitysmaatutkimuksen kirjallisuudesta ja pyrkikää osoittamaan, miten teidän teoreettiset mallinne liittyvät noihin esimerkkeihin.” Olisit hämmästynyt, jos tietäisit kuinka harvat oikeasti pystyivät tähän. On mielestäni erittäin tärkeää tehdä niin yrittäessään suosittaa tiettyä teoriaa ihmisille, jotka toimivat kehitysyhteistyössä.

Ajattelen kuitenkin, että on myös toinenkin syy olla konkreettinen. Tämä on se, että haluan varmistua siitä, että minulla on oikea ongelma edessäni. Suurin osa oikeudenmukaisuutta koskevista teorioista on luotu länsimaisten porvariyhteiskuntien kontekstissa. Jopa sukupuolten tasa-arvoon liittyvät teoriat ovat yleensä keskittyneet sellaisiin teemoihin kuin työllisyys ja poliittinen osallistuminen. Nämä teemat ovat universaaleja, mutta erityisesti keskiluokkaiset naiset kohtaavat niitä. Väkivallan uhka, perheväkivalta ja seksuaalinen väkivalta, ovat universaaleja teemoja, joita läntinen feminismi on kohdannut melko hyvin. On kuitenkin asioita, joista läntinen feminismi ei ole paljoakaan puhunut. Yksi tällainen on esimerkiksi aikuisten lukutaito, koska se ei ole ollut länsimaisille naisille mikään varsinainen ongelma. Kehitysmaissa tämä on yksi suurimmista ongelmista, joita naiset kohtaavat. Se liittyy myös hyvin kiinteästi mahdollisuuteen suojata omaa ruumistaan väkivallalta. Jos et ole lukutaitoinen, sinulla on hyvin rajatut työmahdollisuudet ja jos olet väkivaltaisessa avioliitossa, et kenties voi lähteä siitä ryhtymättä prostituoiduksi tai jotain sen kaltaista. Tällä tavoin on mahdollista nähdä yhteyksiä ongelmien välillä uudella tavalla ja saada uudenlainen näkemys kohdista joihin puuttua.

Länsimaisena naisena ajattelin, että minulle oli erityisen tärkeää mennä kentälle ja selvittää, minkä puolesta hyvät aktivistit taistelevat. Vietin paljon aikaa naisten kehitys-

maaprojekteissa. Se oli minulle koulutusta, mutta tein sen samalla myös lukijoideni vuoksi. Käsittääkseni suurin osa amerikkalaisista lukijoistani ei ole koskaan ollut kehitysmaassa. Uskon, että sama pätee jossain määrin myös eurooppalaisiin. Ajattelin myös, että on mahdotonta välttää tökeryyttä omassa lähestymistavassa, jos ottaa yhden esimerkin sieltä toisen täältä. Päätökseni heti *Women and Human Development* -kirjan kirjoittamisen alussa oli valita kohteeksi yksi maa. Valitsin Intian antaakseni lukijoille rikkaan käsityksen tuosta maasta. Täten he voisivat nähdä, miten yhteiskuntaluokka, alue, kaupunki/maaseutuerot, sukupuolierot, kastierot ja kaikki tällaiset asiat vaikuttavat toisiinsa. Samoin he näkisivät, millä tavoin historia, taistelu imperialismia vastaan, muuttaa ihmisten pyrkimyksiä. Valitsin Intian, koska se on minulle rakas ja tiesin siitä jo melko paljon. Nämä ovat siis syitä siihen, miksi töissäni on niin paljon konkreettisuutta. Olen vakuuttunut, että on mahdotonta ajatella ongelmaa hyvin asettamatta sitä historialliseen ja sosiaaliseen kontekstiin. Halusin lukijoideni pystyvän tekemään tämän. Koska he eivät tiedä juuri mitään Intiasta, niin yritin auttaa heitä pääsemään tietämättömyyden yli.

Onko osallistumisesi konkreettisten kysymysten pohtimiseen muuttanut tapaasi tehdä filosofiaa?

Tapani tehdä filosofiaa on aina ollut melko konkreettinen. Kun pohdin eettisiä ongelmia, ajattelin aina ihmisten kokemuksia. Tämä on myös syynä siihen, että puhun niin paljon kirjallisuudesta konkreettisten oivallusten lähteenä. Aivan alussa, kun kirjoitin moraalisista dilemmoista teoksessa *Fragility of Goodness*, ajattelin omia ja tuntemieni ihmisten kohtaamia dilemmoja. Opettaessani puhun jatkuvasti noista asioista. Uskoakseni saapumiseni *WIDER*:iin (*The World Institute for Development Economics Research of the United Nations*) näytti minulle aivan uuden joukon konkreettisia ongelmia. Se sai minut siirtymään moraalifilosofiasta poliittiseen filosofiaan. Olin jo menossa tuohon suuntaan, mutta tämä kokemus todella sinkosi minut tietynlaiseen tapaan ajatella poliittista filosofiaa ja tietynlaiseen globalismiin siinä. Globalismin myötä tuli ymmärrys siitä, että poliittista filosofiaa ei tule tehdä vain sellaisella kapealla tavalla, jota näkee usein Amerikassa. Oikeudenmukaisuutta pohdittaessa ei voida keskittyä vain kansallisvaltioon. On ajateltava myös valtioiden välistä oikeudenmukaisuutta yhteen liittyneessä maailmassamme. Silloinkin kun ajatellaan kansallisvaltioita, ei tule ajatella vain rikkaita kansallisvaltioita Euroopassa ja muualla. On ajateltava myös kehitysmaita ja niiden erityisongelmia. Olen ehdottomasti sen kannalla, että tarvitsemme realismiruiskeen filosofiaamme. Meidän velvollisuutemme on valistaa itseämme. Moraalifilosofia on hieman helpompaa. Rakkaus, viha ja tämän kaltaiset asiat muuttuvat kenties vähemmän aikojen saatossa ja jokainen kokee niitä. Sen sijaan vallan muodostelmat poliittisessa maailmassa muuttuvat ja meidän tulee tietää niistä, jos haluamme tehdä hyvää filosofiaa.

Minkälaisen yhteyden näet moraalifilosofiasi, tunteita koskevan filosofiasi ja poliittisten kysymysten parissa tekemiesi töiden välillä?

Mielestäni yhteyden muodostaa keskittyminen inhimilliseen haavoittuvuuteen ihmisen pyrkiessä elämään täyttä ja kukoistavaa elämää sekä moniin esteisiin, joita tämän pyrkimyksen tiellä on. Nämä esteet tulevat köyhyydestä, poliittisesta voimattomuudesta, mutta myös rakkauden menetyksestä ja niin edelleen. Osa esteistä tulee myös omasta itsestä ja omista ambivalenteista asenteista rakastamiinsa ihmisiin. Ajattelen tämän olevan yhdistävä tekijä. Tämä tarkoittaa sitä, että ajatellessani tunteita ajattelussani on myös vahva poliittinen ulottuvuus. Jos tunteet ovat arvostuksen ja arvostelman muotoja, yhteiskunnan on ajateltava, millä tavoin se voi ohjata kansalaistensa tunteita hyvän poliittisen elämän edistämiseksi. Tässä kohden kirjani inhosta ja häpeästä muodostaa todellisen sillan työni kahden alueen välille. Ajattelen luonnollisesti, että sillä on rajansa, millä tavoin yhteiskunta puuttuu ihmisten elämään edistäessään tiettyä näkemystä kukoistavasta elämästä. Poliittisena liberaalina ajattelen, että yhteiskunnan ei tulisi edistää kaiken kattavaa kuvaa kukoistavasta ihmiselämästä. Mielestäni tietyt inhon tunteet vähemmistöjä kohtaan tai halu nöyryyttää ihmisiä joista ei pidetä, ovat kuitenkin hyvin vahvoja sosiaalisten jännitteiden syitä. Näissä tapauksissa yhteiskunnalla on käsittääkseni velvollisuus pohtia, miten tällaisia vaikutuksia voidaan vähentää. Ajattelen siis, että kelvollisella yhteiskunnalla on syytä ajatella kunnolla tunteiden merkitystä. Kirjassani *Upheavals of Thought* on pitkä osio myötätunnosta. Tulevaisuudessa yritän kirjoittaa myötätunnosta ja *Capabilities Approach* -näkemyksestä. Kelvollisen yhteiskunnan saavuttamisessa on mielestäni kaksi puolta. Toinen puoli on pohtia huolellisesti institutionaalisia rakenteita, mutta toinen puoli on ajatella ihmisiä, jotka voivat ylläpitää sellaisia rakenteita. Ei riitä vain se, että saadaan instituutiot oikeanlaisiksi, sillä jos ihmisillä ei ole tahtoa ylläpitää niitä, ne hajoavat.

«Kelvollisen yhteiskunnan saavuttamisessa on mielestäni kaksi puolta. Toinen puoli on pohtia hyvin institutionaalisia rakenteita, mutta toinen puoli on ajatella ihmisiä, jotka voivat ylläpitää sellaisia rakenteita. Ei riitä vain se, että saadaan instituutiot oikeanlaisiksi, sillä jos ihmisillä ei ole tahtoa ylläpitää niitä, ne hajoavat.»

Eikö tämä ole jotain, jonka antiikin ajattelijatkin ymmärsivät? Eivätkö hekin ajatelleet, että ihmisten moraalisen luonteen ja poliittisen järjestelmän välillä on oltava yhteys?

Näin on. Tietenkin he elivät hyvin hierarkkisissa yhteiskunnissa, ainakin Platon ja Aristoteles, mutta mielestäni stoalaisiin tultaessa on nähtävissä pyrkimys jokaisen ihmisen moraalisuudesta huolehtimiseen. He ainakin uskoivat kaikkien yhteiskuntaluokkien tasa-arvoiseen koulutukseen ja naisten tasa-arvoiseen osallistumiseen koulutuksessa. Tällainen hidas ja kärsivällinen prosessi asenteiden muuttamisessa oli heille oleellinen osa yhteiskunnan rakentamista.

TEPPO ESKELINEN

Liberalismi, moraali ja kansalaistottelemattomuus

Kansalaistottelemattomuus on etiikan ja yhteiskuntafilosofian erityisongelma, jota monet teoreetikot ovat käsitelleet, mutta harva kovin systemaattisesti. Kansalaistottelemattomuuden voisi määritellä laittomaksi toiminnaksi, jota luonnehtii vetoaminen etiikkaan, väkivallattomuus ja symbolisuus. Julkisuudesta tunnetaan esimerkiksi luonnonsuojelijoiden kahliutumiset, totaalikieltäytyminen ja talonvaltaukset. Viime aikoina tottelemattomuuden kenttään on tullut uusia, räväkämpiä ja teatraalisempia muotoja.

Kansalaistottelemattomuus on ongelma normatiiviselle filosofialle, koska siihen kuuluu käsitteellisesti normin rikkominen. Ilmiötä voi tutkia filosofian piirissä joko yhteiskunnan tai yksilön ongelmana. Yhteiskunnan ongelma on, miten tottelemattomuuteen tulisi suhtautua ja tulisiko eettisesti motivoitu tottelemattomuus nähdä yhteiskunnan kannalta toisin kuin mikä tahansa lain rikkominen? Yksilö taas joutuu aina punnitsemaan poliittisen vaikuttamisen keinot: keinojen yksi keskeinen ongelma on se, milloin ja miten tottelemattomuuteen voi ryhtyä.

Kansalaistottelemattomuuden käsite

Käsitteenä 'kansalaistottelemattomuus' *(civil disobedience)* on ilmeisesti syntynyt Henry David Thoreaun tekstejä postuumisti muokatessa[1]. Thoreau oli yksi merkittävistä 1800-luvun Yhdysvaltain yhteiskunnallisista ajattelijoista. Hän vaikutti käsitteen syntyyn kieltäydyttyään maksamasta Meksikon sotaa varten kerättyä lisäveroa, mikä vuoksi hän sai vankilatuomion. Hän kirjoitti tekonsa teoreettiseksi perusteluksi esseen *Resistance to civil government*, joka myöhemmin painettiin nimellä "Civil disobedience"[2].

Theoreau katsoi, että hänen tuli noudattaa "omantuntonsa ääntä". Hän jakoi moraalin korkeampaan, henkilökohtaiseen moraaliin ja valtiolliseen sovinnaismoraaliin[3]. Valtio näyttäytyi Thoreaulle henkilökohtaista moraalia rajoittavana tekijänä. Vain henkilökohtainen vakaumus saattoi todella muuttaa asioita: hän ei esimerkiksi uskonut, että orjuus loppuisi äänestämällä, vaan se loppuisi ainoastaan kieltäytymällä orjuutta tukevien instituutioiden tukemisesta (Meksikon sotaa hän piti orjanomistajien yrityksenä kasvattaa vaikutusvaltaansa)[4].

Thoreaun tottelemattomuus oli ulkopuolisen käskyn tottelematta jättämistä. Useimmiten käsitettä 'kansalaistottelemattomuus' on käytetty kuvaamaan aktiivisempaa lainrikkomista. Englannin kielen termeillä *disobedience* ja *resistance* on eroa. Esimerkiksi John Rawls puhuu erikseen kansalaistottelemattomuudesta ja "omantunnonperustaisesta kieltäytymisestä"[5]. Toisaalta kaikki vastarinta ei ole kansalaistottelemattomuutta: kansalaistottelemattomuudesta puhuttaessa pyritään tekemään varauksia toiminnan luonteen suhteen.

Käsitteen nykymerkityksen kannalta olennaisia ajattelijoita ovat olleet myös Leo Tolstoi[6] ja erityisesti Mohandas Gandhi. Intian itsenäistymisliikkeen keulahahmo Gandhi käytti kansalaistottelemattomuutta vastaavaa termiä *satyagraha*, joka viittasi "moraalisen totuuden", objektiivisen moraalin, oikeuttamaan yhteiskunnalliseen kamppailuun. Tässä näkemyksessä moraali piti sisällään paitsi toiminnan oikeutuksen myös tottelematonta koskevan ehdottoman väkivallattomuuden vaatimuksen. Gandhi katsoi, että väkivallattomuus on objektiivisen moraalin keskeisin vaatimus, ja väkivallaton toiminta väkivaltaisia rakenteita vastaan on siten oikeutettua. Gandhilaiset rikkoivat protestin kohteena olevaa lakia näkyvästi pitäen samalla tiukasti kiinni siitä, että he olivat aina moraalisempia kuin "vastapuoli".[7]

Termin eri versiot tietenkin kantavat sisällään erilaisia konnotaatioita. Vaikka Gandhi itse käänsikin *satyagrahan* englanniksi termillä *civil disobedience*, on huomattava, että *satyagraha* on moraalinen käsite siinä missä 'kansalaistottelemattomuus' on poliittinen. *Satyagrahassa* noudatetaan universaalin etiikan vaatimuksia riippumatta valtiomuodosta tai yksilön ja yhteiskunnan suhteesta.

Kansalaistottelemattomuus taas pitää sisällään viittauksen kansalaisuuteen. Sen voi ymmärtää rakentavaksi ja osallistuvaksi yhteiskunnalliseksi kannanotoksi. Toisaalta sen voi tulkita sulkevan ulkopuolelleen "ei-kansalaiset" eli valtioyhteisön ulkopuolisiksi määritellyt. Tämä rajaus saattaa sulkea ulkopuolelleen ihmisiä, jotka muiden keinojen puuttuessa tarvitsevat todennäköisimmin tottelemattomuutta asiansa

Kuvitus: Kemal Can

esiin tuomiseen. *Satyagrahan* yleismoraalinen merkitys saattaa siten puuttua.

Kansalaisuus ja ei-kansalaisuus

Gandhilta tottelemattomuuden eetokseen on periytynyt ”omilla kasvoilla” eli avoimesti toimimisen vaatimus. Sen perustelu on kuitenkin elänyt ajan myötä. Siinä missä gandhilaisille omat kasvot olivat eettisen vilpittömyyden ja ihmisyyden merkki, nykyään sama vaatimus liittyy ’kansalaisuuden’ ideaan ja viittaa pikemmin tunnistettavuuteen.

Kansalaistottelemattomuus kantaa siis käsitteenä kätkettyä rajausta. Kansalaisuus tarjoaa ikään kuin enemmän oikeutusta tottelemattomuudelle, mutta samalla se mahdollistaa vaivihkaisen ulossulkemisen oikeutuksen. Kansalaisuus viittaa kansalaisyhteiskuntaan, ajatukseen siitä, että monenlainen – laitonkin – kansalaistoiminta on yhteiskuntaa rakentavaa. Tottelemattomuus näyttäytyy eräänä tapana luoda demokraattista tilaa. Kansalaisena, demokraattisen prosessin osallisena, on oikeutus tietyissä tilanteissa jopa rikkoa lakia, koska kansalaisen tottelemattomuus on osa demokraattista keskusteluyhteyttä [8].

Toisaalta, vaikka ’kansalaisuus’ ei äkkiseltään tunnu määrittävän juuri mitään muuta kuin ”ketä tahansa”, käsitteellä on merkittävä ulossulkeva voima. Kansalainen on määritelmällisesti yhteiskuntasopimuksen osallinen, ja niinpä esimerkiksi laiton siirtolainen ei koskaan ole kansalainen. Osa ihmisistä on ennakolta ulkopuolisia. Tulevaisuudessa siirtolaisuuden voimistuessa kansalaisen ja ei-kansalaisen välinen rajanveto myös todennäköisesti lisää merkitystään[9]. Tällöin on entistä tärkeämpää, ajatellaanko toiminnan oikeutusta kansalaisuuden vai laajemmin ihmisyyden kautta.

Kansalaisuuteen kuuluu tunnistettavuus. Kansalainen on tietty henkilö ja hän toimii avoimesti: ratkaisevaa ei ole ihmisyys sinänsä vaan identiteetti. Gandhilaiset korostivat ”omilla kasvoilla” toimimista, ja sama vaatimus on usein esillä nykyäänkin. Merkitys on kuitenkin vaivihkaa muuttumassa. Siinä missä gandhilaisille kasvot olivat yleinen ihmisyyden ja moraalisuuden symboli, tunnistettavuutta korostettaessa omat kasvot ovat vain välineellinen asia: oma sosiaaliturvatunnus ajaisi saman asian.

Kansalaistottelemattomuuden merkityksessä on siis kaksi linjaa. Thoreaun ja Gandhin perintö korostaa kenen tahansa moraalista vakaumusta ja moraalin universaaliutta. Tottelemattomuuden oikeutus syntyy lain moraalittomuudesta ja toisaalta tiukkojen moraaliperiaatteiden korostamisesta omassa toiminnassa. Kansalaistottelemattomuuden ajatteleminen kansalaisuuden kautta korostaa ”me-yhteisöä”, yhteiskuntasopimuksen osallisia. Toimintaa oikeutetaan ryhmään kuulumisen kautta ja rajaamalla osa ihmisistä ryhmän ulkopuolelle.

Edelläkävijät ja hullut

Kansalaistottelemattomuuden oikeutus ja ongelma piilevät molemmat siinä, että kaikki moraali on viime kädessä yksilön moraalia. Jopa kansainvälinen oikeus tunnustaa, että lopullinen moraaliauktoriteetti on aina yksilö itse[10]. Vastuuta ei voi vierittää toisten niskaan, eikä valtiollinen järjestys voi koskaan viedä yksilön lopullista moraalista vastuuta. Vaikka Thoreau oli aikalaistensa silmissä käsittämätön, hänen oma moraalinsa oikeutti toiminnan. Jälkeenpäin oikeutus näyttää pätevän laajemminkin. Viime kädessä moraalisen arvioinnin perustaksi ei siis riitä yhteiskunnan aikalaisperspektiivi.

«Kansalaisena, demokraattisen prosessin osallisena,on oikeutus tietyissä tilanteissa jopa rikkoa lakia, koska kansalaisen tottelemattomuus on osa demokraattista keskusteluyhteyttä.»

Ilmeinen ongelma on kuitenkin se, ettei mitä tahansa yksilön moraalista lähtevää voi hyväksyä pelkkien voimakkaiden moraalikäsitysten nojalla. Yksilön oma kokemus voi olla vieraantunut tai harhaanjohdettu: yksilö voi yksinkertaisesti olla hullu. Niinpä yksilön vilpittömäksi moraaliseksi sankaruudeksi kokema teko voi olla yksinkertaisesti moraaliton. Subjektiivisen moraalin suuri ongelma onkin se, että varsinaisista normatiivisista kriteereistä on hankala puhua. Oman kokemuksen lisäksi täytyy olla jotain yksilön ulkopuolelle viittaavaa.

Ongelma siis on, miten perustellun moraalisen haasteen ja hulluuden voi erottaa. En tarkoita haasteella vain erimielisyyttä moraalikysymyksissä, vaan myös moraaliajattelun uudistamista. Thoreaun aikalaiset pitivät häntä hulluna. Aidon moraalisten haasteen tunnistaa siitä, että se on ajalleen käsittämätön, moraaliparadigmaan sopimaton. Se siis näyttää hulluudelta. Tämän arvioinnin voikin perustellusti tehdä vasta jälkikäteen, mutta se täytyisi pystyä tekemään nyt, jos sen tahtoisi olevan normatiivisesti merkittävää. Kyseessä on aito filosofinen dilemma, johon on hankala löytää ratkaisua. Jos tahdomme varmuudella estää kaikkien hullujen vaarallisen toiminnan, estämme samalla aikamme moraalisten haasteiden esille pääsyä.

Liberalistisen yhteiskuntafilosofian vastaus on, että yksilöille täytyy antaa vapauksia niin paljon kuin mahdollista. Samalla yhteiskunnan koossapitävät periaatteet on pidettävä voimissaan. Tarkastelen seuraavaksi, miten liberalistinen teoria suhtautuu kansalaistottelemattomuuteen valtion näkökulmasta.

Rawlsin teoria

Gandhilaisten tottelemattomien tavoite oli vedota juuri yleiseen moraalitajuun ja kommunikoida omalla esimerkillä. Se edellyttää kuitenkin jonkinlaista moraalisen keskustelun mahdollisuutta ja vähintään teoreettista moraalikonsensuksen mahdollisuutta. Objektiivisen moraalin olettaminen on kuitenkin yhteiskuntafilosofisesti erittäin ongelmallista. Objektiiviset moraalit voivat joutua vastakkain, ja käsitys moraalin luonteesta onkin yleisesti relativoitunut.

Tulisiko siis luopua mahdollisuudesta oikeuttaa toimintaa moraalisilla perusteilla ja keskittyä rakentamaan yhteiskuntafilosofiaa, joka määrittelisi mahdollisimman hyvät ”pelisäännöt”, jotka mahdollisesti osoittaisivat myö-

tämielisyyttä myös tottelemattomuudelle? Etiikan lähtökohdaksi tulisi näin subjektivismi. Nykymaailman hegemonisen valtiofilosofian, liberalismin, perusväite on, että moraaliobjektivismi on mahdotonta, ja siksi täytyy tyytyä yhteiskunnan sopimusmoraaliin, joka takaa yksilöiden oikeudet toteuttaa omia päämääriään mahdollisimman vapaasti.

Liberalistisen yhteiskuntafilosofian paradigmaattisimpana muotoiluna voidaan hyvällä syyllä pitää John Rawlsin yhteiskuntafilosofiaa. Rawls esittää paitsi hyvinvointiliberalismin ohjelman myös filosofisen metodin, jolla hänen mukaansa liberalistinen järjestys voidaan oikeuttaa.

Rawlsin filosofiassa idealisoitu valitsijasubjekti valitsee oikeudenmukaisuuden periaatteet metodologisen 'tietämättömyyden verhon' takana. Rawlsilainen valitsijasubjekti on kantilaista perua. Kyseessä on täysin autonominen ja vapaa, valinnoissaan pelkkään abstraktiin ylikulttuuriseen rationaalisuuteen nojaava yksilö. Rawlsin valitsijasubjekti on myös järkähtämättömän egoistinen ja peliteoreettinen: yhteiskunnallisten periaatteiden valinnassa on kiinnostavaa ainoastaan saavutettavien asemien oletusarvo ja kyky ajaa henkilökohtaisia päämääriä.[11]

Rawlsin teoriassa valitsijasubjekti päätyy valitsemaan "mahdollisimman laajan vapauksien järjestelmän", tietyillä oikeudenmukaisuuden reunaehdoilla. Tässä vapauksien tavoittelussa korostuu yksilöiden päämäärien peruuttamaton erilaisuus, jossa jokainen ajaa haluamiaan päämääriä, ja päämäärien mahdollinen päällekkäisyys on satunnaista. Valtiolta edellytetään täydellistä ideologista neutraaliutta.

Rawlsin mukaan tämä vapauksien järjestelmä on mahdollinen vain, jos kaikki sitoutuvat noudattamaan yhteiskuntaelämän mahdollistavia perustavanlaatuisia 'poliittisia periaatteita'. Vapaudet mahdollistavana yhteiskuntastruktuurina nämä poliittiset periaatteet ovat Rawlsille ensisijaisia suhteessa vapauksiin itsensä.

Mikä siis on etiikan mahdollisuus tässä järjestelmässä? Jos eettiset käsitykset ovat puhtaasti henkilökohtaisia preferenssejä, eivätkä ne ole ei-eettisiä henkilökohtaisia preferenssejä relevantimpia, ei etiikasta edes teoriassa voi saavuttaa konsensusta – ja jos saavutetaankin, ei sillä ole merkitystä yhteiskuntapolitiikan ohjaajana. Rawls pyrkii korvaamaan etiikan oikeudenmukaisuudella: kansalaistottelemattomuutta siis arvioidaan yhteiskunnan näkökulmasta.

Ennalta määrätty muutos

Rawls määrittelee legitiimin kansalaistottelemattomuuden hyvin tarkasti. Hän esittää sille kolme ehtoa. Ensimmäinen liittyy asiaan, johon tottelemattomuudella yritetään puuttua, toinen vaikuttamisprosessiin ja kolmas yhteiskunnalliseen tilanteeseen.

Ralwsin mukaan kansalaistottelemattomuuden oikeutus edellyttää, että kyseessä oleva epäoikeudenmukaisuus on "laadultaan olennaista". Tällaisia tapauksia on Rawlsin mukaan kahdenlaisia: vakavat yhtäläisen vapauden periaatteen loukkaukset ovat sellaisia, kuten myös mahdollisuuksien reilun yhtäläisyyden periaatteen loukkaukset. Rawlsin omat esimerkit liittyvät mustien vapautustaisteluun, jossa todella taisteltiin yhtäläisistä vapauksista ja mahdollisuuksista päästä yhteiskunnallisiin asemiin ilman diskriminaatiota ihonvärin perusteella.[12]

«Jos lähdetään siitä, että kansalaistottelemattomuuden yhteiskunnallinen merkitys on ollut liikkeiden kyvyssä tuoda esiin uusia haasteita etiikalle, liberalismin teoria ei lupaa kovin hyvää.»

Rawlsin toinen ehto edellyttää, että kyseessä olevassa asiassa on jo hyvässä uskossa vedottu poliittiseen enemmistöön, mutta vetoomukset eivät ole tuottaneet tulosta. Tämä on monen kansalaistottelemattoman jakama ajatus: kansalaistottelemattomuus on viimekätinen keino, kun muunlaiset vetoomukset ovat osoittautuneet turhiksi.[13]

Rawlsin kolmas ehto edellyttää, että yhteiskunnallisen tilan täytyisi olla tottelemattomuudelle sopiva. Yhteiskunnassa ei saisi yhtä aikaa olla liian monia kansalaistottelemattomuutta harjoittavia ryhmiä, sillä se romuttaisi perustuslain kunnioitusta, mikä johtaisi onnettomuuteen kaikkien kannalta. Rawls jopa esittää, että parhaassa tapauksessa eri tottelemattomien ryhmien välillä olisi jonkinlainen neuvotteluelin, vaikka hän myöntääkin, että järjestely olisi käytännössä hankala.[14]

Mitä Rawlsin teoriasta siis voidaan sanoa? Jos käytetään edelleen esimerkkiä rodullisesta vapautustaistelusta, teoria tuntuu olevan varsin suopea kansalaistottelemattomuutta kohtaan. Mutta Rawlsin yhteiskuntateoria tuntuu edellyttävän tätä lähes väistämättä – liberalistinen yhteiskunta tavoittelee yhtäläisten vapauksien ja yhteiskunnallisten asemien tilaa, eikä 'tietämättömyyden verhon' takana taatusti valittaisi rationaalisesti apartheid-yhteiskuntaa. Mikäli tällainen yhteiskunnallinen perustila ei vallitse, tuntuisi aika selvältä, että – toisen ja kolmannen ehdon edelleen rajoittamana – tottelemattoman toiminnan täytyy olla oikeutettua.

Mutta entäpä kun tottelemattomuuden motivoiva aihe ei liity liberalistisiin vapauksiin? Hyvänä esimerkkinä käyvät ympäristö- ja eläinliike. Harva ihminen katsoo, että ainakaan kaikki käsitykset ympäristöstä ja eläimistä ovat satunnaisia preferenssejä – niillä on aitoa moraalista velvoittavuutta. Kuitenkaan liberalismin piirissä nämä asiat eivät näyttäisi kuuluvan politiikan alueisiin, joiden piirissä tottelemattomuus ymmärretään ja sitä perustellaan.

Jos lähdetään siitä, että kansalaistottelemattomuuden yhteiskunnallinen merkitys on ollut liikkeiden kyvyssä tuoda esiin uusia haasteita etiikalle, liberalismin teoria ei lupaa kovin hyvää. Koska sen itseymmärrys perustuu ylihistorialliseen ja ylikulttuuriseen rationaalisuuteen, se ei pysty käsittelemään etiikan alan laajenemista muuna kuin järjestelmän kannalta merkityksettöminä yksilöiden mielenliikahduksina.

Kun liberalismi edellyttää ihmisiltä lojaalisuutta poliittisia instituutioita kohtaan vapauden takeena, se edellyttää tätä lojaalisuutta hyvin ehdottomasti. Jos esimerkiksi ympäristöliikkeet tuntuvat uhkaavan liberalismin perusinstituutioita ja esimerkiksi taloudellisen toiminnan vapautta, liberalis-

tinen ideologia suhtautuu hyvin jyrkästi tällaisiin liikkeisiin. Rawlsin teoria kansalaistottelemattomuudesta selittää tätä osaltaan. Liberalismi suhtautuu periaatteessa suvaitsevaisesti kaikkeen, mikä ei uhkaa edellytettyä minimilojaalisuutta liberalismin instituutioille. Käytännössä Rawlsin tottelemattomuuden teoria onnistuu siis ainoastaan toistamaan oman yhteiskuntafilosofisen perustansa.

«Tietysti on lisäksi muistettava, että päätöksen tekotapa ei välttämättä sano sen sisällöstä paljoakaan. Demokraattinen yhteisö saattaa olla piittaamaton ja toimia epäeettisesti.»

Singer ja demokratian vaikeus

Abstraktin liberalistisen yhteiskuntateoreettisen näkökulman rinnalla tottelemattomuuden oikeutusta voidaan tarkastella käytännöllisemmin sen perusteella, miten jokin päätös on syntynyt. Ilmeisestikään päätös ei ole sisällöllisesti tyydyttävä, jos sitä vastaan halutaan nousta. Kuitenkin myös päätöksen muodollinen ulottuvuus on sen oikeutuksen kannalta oleellinen.

Erityisesti demokraattinen päätös on aito ongelma. Jos demokratian piirissä syntynyttä päätöstä pyritään muuttamaan tottelemattomasti, voidaan kysyä onko tilanne oikeutuksen kannalta erilainen kuin jos elettäisiin diktatuurissa. Ongelma on aito, vaikka demokratian ja ei-demokratian rajaa ei olekaan vaivatonta vetää.

Peter Singer tutkii tottelemattomuuden oikeutusta lähtemällä siitä, että diktatuurin vallitessa lainvastainen toisinajattelu voi useinkin olla perusteltua. Tämä on hänen mukaansa intuitiivisesti pätevä ajatus.[15]

Tämän jälkeen Singer käy läpi erilaisia argumentteja sen puolesta, miksi demokraattiseen päätökseen tulisi alistua, ja pyrkii osoittamaan, että nämä argumentit pätevät yhtä lailla diktatuurissa. Tämä Singerin mukaan osoittaa tottelemattomuuden oikeutuksen myös demokratioissa. Singerin käsittelemät argumentit ovat tietysti jossain mielessä sattumanvaraisia, mutta ne nousevat usein esiin julkisessa keskustelussa. Singer käsittelee argumentteja yhteiskunnan vakaudesta, yhteisestä hyödystä, julkisten voimavarojen käytöstä ja valituksen mahdollisuudesta.

Yhteiskunnan vakaus -argumentin mukaan lakien rikkominen antaa muille esimerkin, ettei lakeja ylipäätään tarvitse totella. Tämä voi johtaa yhteiskunnan vakauden järkkymiseen[16]. Yhteisen hyödyn argumentin mukaan toisinajattelija on monin tavoin hyötynyt aiemmin siitä, että yhteiskunnan lakeja pääsääntöisesti noudatetaan, ja hän on hyötynyt yhteiskunnasta muutenkin. Siten hän on jo implisiittisesti suostunut noudattamaan jonkinlaista yhteiskuntasopimusta[17]. Julkisten voimavarojen käytön argumentin mukaan taas tottelemattomuuden seurauksena kuluu erilaisia julkisia voimavaroja (esim. oikeuslaitoksessa), jotka voitaisiin suunnata paljon hyödyllisemminkin.[18]

Yksikään näistä argumenteista ei kuitenkaan onnistu tekemään eroa demokraattisen ja epädemokraattisen yhteiskuntamallin välille. Nämä kaikki ovat yhtä lailla hyviä tottelemattomuuden oikeutuksen vastaisia argumentteja myös diktatuurin vallitessa.

Valituksen mahdollisuuskaan ei demokratiassa ole itsestään selvästi todellisempi kuin diktatuurissa. Toisinajattelija voi kenties viedä kysymyksen uuteen äänestykseen, mutta hän voi myös pyrkiä vetoamaan diktaattoriin. Ei ole selvää, että muutoksen mahdollisuus olisi demokratiassa suurempi: yhtä hyvin yksinvaltainen johtaja on voinut tehdä päätöksensä tiukan harkinnan jälkeen ja voi harkita päätöstään uudelleen[19].

Singer päätyykin lopulta toteamaan demokratian ja diktatuurin eroksi tottelemattomuuden kiellon kannalta vain sen, että demokratia edustaa ”reilua kompromissia”. Reiluus jää kuitenkin osapuolten määrittäväksi. Toisin sanoen, jos tottelemattomuutta ei-demokraattisissa yhteiskunnissa pidetään oikeutettuna, sen moraalista tuomitsemista on hyvin vaikea perustella demokraattisissakaan yhteiskunnissa.

Tietysti on lisäksi muistettava, että päätöksen tekotapa ei välttämättä sano sen sisällöstä paljoakaan. Demokraattinen yhteisö saattaa olla piittaamaton ja toimia epäeettisesti. Singerin argumentti on hyödyllinen muodollisen pohdinnan kannalta, mutta muodon ja sisällön suhdetta se ei onnistu käsittelemään.

Kansalaistottelemattomuus yksilön ongelmana

Mutta millaisia ongelmia kansalaistottelemattomuus sitten muodostaa yksilölle? On epäilemättä kyettävä määrittelemään, milloin tottelemattomuuteen ryhtyminen on perusteltua ja millaisin keinoin. Riittävän suuren moraalisen vääryyden voi katsoa oikeuttavan keinot tiettyyn pisteeseen asti. Ongelmana on määrittää keinojen ja päämäärien suhde.

Gandhilaisille tottelemattomille tätä ongelmaa ei varsinaisesti ollut, koska keinot ja päämäärät ovat gandhilaisessa teoriassa yhteneviä. Yksilöön kohdistuvat keinoja koskevat vaatimukset ovat hyvin jyrkkiä ja ehdottomia, koska muuten vahingoitetaan päämäärää.

Gandhilaiset tottelemattomat katsoivat toimintansa pyrkivän väkivallattomuuden edistämiseen. Koska tuo tavoite oli objektiivisen moraalin oikeuttama päämäärä, olisi sen vastaisten keinojen käyttäminen ollut yksiselitteisesti väärin. Sekä keinot että päämäärät ilmaistaan moraalisen ”totuuden” käsitteistöllä, ja oikeastaan kaikki poliittisen toiminnan päämäärät ovat keinoja tavoitella ”totuutta”[20].

Gandhilainen käsitys siitä, minkälainen toiminta ansaitsee nimen *satyagraha*, on hyvin jyrkkä. Gandhilaisuus edustaa tietyssä mielessä ongelmatonta kansalaistottelemattomuutta: vaikka gandhilainen vastarinta tuo ongelmia järjestelmälle, se ei tuo erityisiä ongelmia moraaliteorialle. On vaikea nähdä sitä moraalisesti tuomittavana. Nykyiset liikkeet ovatkin usein pyrkineet löytämään uutta poliittisen toiminnan tilaa gandhilaisen väkivallattomuuden ja avoimen kapinoinnin välimaastosta[21].

Toinen jyrkkä ääripää edustaa pikemminkin liberalistista ajattelua. Tämän ajattelumallin mukaan päämäärät lähtevät

yksilöön sidotuista henkilökohtaisista arvostuksista, ja keinojen valinta on päämääristä riippumaton ongelma. Keinojen ja päämäärien suhteita säätelee toisaalta tehokkuus, toisaalta valtion asettamat rajoitukset, jotka ovat tarpeen toisten yksilöiden oikeuksien kannalta.

Tällöin yksilön ongelma on nimenomaan sopivien keinojen valinta. Kun etiikan päämäärät eivät ole kollektiivisesti kiinnostavia, puhe keinoista ja niiden oikeutuksesta korostuu. Rawlsilainen liberalismi takaa yksilölle vapauden ajaa omia päämääriään, mutta toimintakeinot eivät saa rikkoa uskollisuutta liberalismin instituutioita kohtaan. Koska vapaus on Rawlsille ensisijaista, hänen teoriansa edellyttää, että eettisten vaatimusten esittäminen ei ole ristiriidassa "perustuslaillisen" järjestyksen kanssa.

Joka tapauksessa yksilöt voivat toiminnassaan kohdata hyvinkin konkreettisia moraalisia ongelmia esimerkiksi suhteessa väkivallattomuuteen. Väkivallattomuutta on usein pidetty oikeutetun tottelemattomuuden ehtona. Kansalaistottelemattomuuden luonteeseen kuitenkaan ei tyypillisesti kuulu tietoinen ja tarkoituksellinen vahingoittaminen, joten väkivallattomuus sinänsä on harvoin dilemmana esillä. Keskeisempi dilemma on se, minkälaiseen konfrontaatioon lähdetään, kun tieto mahdollisista seurauksista on korkeintaan todennäköistä.

Miten väkivallan riskiin tulisi siis suhtautua? Väkivalta voidaan määritellä yhtä hyvin toiminnaksi, joka olemassa olevan tiedon valossa *saattaa* johtaa väkivaltaan, kuin myös toiminnaksi, joka johtaa väkivaltaan *väistämättä*. Gandhilainen filosofia edellyttäisi ehdotonta väkivallattomuutta, jolloin olisi valittava tiukempi kriteeri: jos toiminta saattaa johtaa väkivaltaan, se on eräänlaista väkivaltaa. Gandhilaisen linjan voisi määritellä, että toimijalla on aina väkivallattomuuden suhteen eräänlainen todistustaakka.

Keinot ja päämäärät

Hyvin usein kansalaistottelemattomuudesta puhuttaessa kysellään yhteiskunnallisen vaikuttamisen oikeutettuja keinoja ilman viittausta tilanteeseen tai asiaan, johon pyritään vaikuttamaan. Tällaisessa keskustelussa pyritään ikään kuin implisiittisesti vihjaamaan, että "oikeutetut keinot" voisi ainakin teoriassa universaalisti listata ennakolta.

Moderni politiikan teoria korostaa kuitenkin päämäärien ja keinojen entistä selvempää yhteenkietoutumista kansalaistoiminnassa. Ei ole riittävää puhua uusien sisältöjen esiintuomisesta, tarvitaan uusia "muotosisältöjä"[22]. Paitsi protestikulttuurissa myös liberalistisissa instituutioissa, kuten edustuksellisessa demokratiassa, muoto määrittää osaltaan sisältöä. Siksi pelkkien "tyhjien keinojen" pohtiminen ei ole välttämättä oikeutuksen kannalta mielekästä.

Puheen keskittäminen puhtaisiin keinoihin ja näkemys, jonka mukaan keinot voi valita päämäärää muuttamatta, toimii ainakin kansalaistottelemattomuuden tapauksessa helposti voimistuvan kontrollin oikeuttajana. Esimerkiksi kovenevat poliisitoimet ovat näkemyksen mukaan oikeutettuja, koska samoja päämääriä voisi ajaa legitiimeinkin keinoin, ja tilanteessa on tietoisesti valittu illegitiimi keino.

Kysymys siitä, puhutaanko ensi sijassa keinoista vai päämääristä, on myös kysymys siitä, kenellä asiassa on määrittelyvalta. Kun ajatellaan esimerkiksi kategorisen imperatiivin käskyä "toimi aina sellaisten periaatteiden mukaan, jotka voisit toivoa yleiseksi laiksi", olennaista on, mistä periaatteista tilanteessa ajatellaan olevan kysymys. Jos esimerkiksi luonnonsuojelija rikkoo lakia mielestään hyvin perustein, voidaan yhtä hyvin ajatella hänen noudattavan periaatetta "toimi aina luonnon suojelemiseksi" kuin periaatetta "lakia saa rikkoa".

Viime kädessä ongelma, ovatko keinot vai päämäärät ensisijaisia, palautuu kysymykseen moraalin luonteesta. Päämääristä ei ole mielekästä keskustella, jos ne on ennakolta julistettu paitsi yhteismitattomiksi myös yksityisasioiksi.

Toisaalta, kuten Rawlsin teorian vaikeudet osoittavat, vallitseva yhteiskuntateoria ei voi legitimoida keinoja, joiden yksi nimenomainen tarkoitus on haastaa vallitsevaa järjestelmää. Kansalaistottelemattomuus pysyy dilemmana, jota ei voi selittää pois yksilön moraalilla tai yhteiskuntateorialla – koska vain siten se on olemassa.

Viitteet

1 King 1999, 21.
2 Thoreau 1996.
3 Thoreau ei itse käyttänyt näitä käsitteitä.
4 Thoreau 1996, 5–7.
5 Rawls 1988, 211.
6 Tolstoi 1967.
7 Gandhi 2003, 22–26.
8 Kansalaisryhmä 1988, 37.
9 Ks. esim. Mezzadra 2004.
10 Vrt. niin sanottuihin Nurnbergin periaatteisiin.
11 Rawls 1988, 23–25.
12 Rawls 1988, 214.
13 ibid.
14 Rawls 1988, 215.
15 Singer 1973, 14–17.
16 Singer 1973, 17.
17 ibid.
18 Singer 1973, 18.
19 Singer 1973, 20.
20 Gandhi 2003, 60–63.
21 Graeber 2004, 66.
22 Ks. esim. Lappalainen 2002.

Kirjallisuus

Gandhi, Mohandas, *Tottelemattomuudesta*. Toimittaneet Eila Salomaa ja Jukka Viitanen. Kustannus Oy Taifuuni, Helsinki 2003.

Graeber, David, The new anarchists. *The New Left Review* 13/2002.

Haksar, Vinit, *Civil disobedience, threats and offers from Gandhi to Rawls*. Oxford University Press 1988.

Harris, John, *Violence and responsibility*. Routledge & Kegan Paul, London, Boston and Henly 1980.

Kansalaisryhmä, *Kansalaistottelemattoman käsikirja*. Gaudeamus, Helsinki 1988.

King, Mary, *Mahatma Gandhi and Martin Luther King Jr. The power of non-violent action*. Unesco, Pariisi 1999.

Lappalainen, Pertti, *Poliittisen tyylin taito*. Vastapaino, Tampere 2002.

Mezzadra, Sandro, Citizenship in motion. *Make Worlds-verkkolehti* 2004: http://www.makeworlds.org/node/view/83

Parekh, Bhikhu, *Gandhi's political philosophy. A critical examination*. Basingstoke: Macmillan 1989.

Rawls, John, *Oikeudenmukaisuusteoria*. Suomentanut Terho Pursiainen. WSOY, Juva 1988.

Singer, Peter, *Democracy and disobedience*. Clarendon press, Oxford 1973.

Thoreau, Henry David, *Civil disobedience and other essays*. (Alkuteos 1849) Book-of-the-month-club, New York 1996.

Tolstoi, Leo, *On civil disobedience and non-violence*. Bergman publishers, New York 1967.

PAUL-ERIK KORVELA

Katumuksen voima

Esortazione alla penitenza (Kehotus katumukseen) eroaa selvästi Niccolò Machiavellin (1469–1527) muusta tuotannosta. Saarnan muotoon kirjoitettu teksti, joka painottaa katumuksen voimaa, on hämmentänyt Machiavelli-tutkijoita vuosisatojen ajan. Hämmennystä on aiheuttanut eritoten tekstin kristillinen sävy, joka poikkeaa Machiavellin muusta tuotannosta. Saarna on vakuuttanut monet siitä että Machiavelli, joka kirjoituksissaan kritisoi kristinuskoa ja kristillistä moraalia ankarasti[1], oli kuitenkin itse kristitty. Esimerkiksi Machiavellin elämäkerran kirjoittanut Roberto Ridolfi on vakuuttunut siitä, että saarnan ”surulliset ja hartaat säkeet” muodostavat Machiavellin kristillisen ajattelun ”kliimaksin”[2]. Toinen suosittu tulkinta taas väittää, että teksti on kirjoitettu ironiseen sävyyn. Niin ikään Machiavellin elämäkerran kirjoittanut Pasquale Villari näkee tekstissä ”verhottua ironiaa”, kun taas Benedetto Croce pitää saarnaa yksinkertaisesti vitsinä[3]. Ensimmäinen tulkinta on ongelmallinen monellakin tapaa. Jos oletamme, että teksti paljastaa todellisen eli kristityn Machiavellin eikä sisällä mitään ironiaa, joudumme selittämään hänen kaikki muut teoksensa. Jos hän todella oli harras kristitty, miksi hän olisi kirjoittanut *Il Principen* ja *Discorsin*, joissa molemmissa kristinusko kuvataan idealistien päiväuneksi jolla ei ole mitään tekemistä sen kanssa kuinka ihmiset tosiasiassa käyttäytyvät? Tulkinta, jonka mukaan Machiavelli olisi vanhoilla päivillään löytänyt uskon ja kirjoittanut kyseisen saarnan, joutuisi myös selittämään sen, miksi hän ei sitten yrittänyt estää aiemmin kirjoittamiensa vähemmän kristillisten teosten julkaisua tai pyrkinyt esimerkiksi muokkaamaan tai kokonaan hävittämään niitä. Saarnan tulkitseminen ironiaksi tai satiiriksi on huomattavasti uskottavamman tuntuinen selitys. Näin siksi, että se on ristiriidassa käytännössä kaiken muun hänen tuotantonsa kanssa, mukaan lukien hänen yksityisen kirjeenvaihtonsa hänestä välittämän kuvan kanssa. Machiavelli oli epäilemättä kulttuurinen kristitty siinä mielessä että hän käytti kristillisiä ilmauksia, mutta kuten monet ovat todenneet, hänen universumissaan ei ole tilaa Jumalalle muuta kuin retorisena figuurina, jonka avulla voi kehottaa muita toimimaan. Hänen universuminsa yliluonnollinen voima on *Fortuna*, joka sisältää useita ulottuvuuksia (pelkkä sattuma, jumalallinen intentionaalisuus, historian logiikka, ajan henki, jne.). Sitä vastaan asettuu inhimillinen *virtù*, ei pluraali *virtutes*. Kristillisten hyveiden tilalle on astunut yksiköllinen hyve, joka on palautettu sen pakanalliseen merkitykseen maskuliinisena kuntoisuutena tai urhoollisuutena.

Vaikka oletettaisiinkin että kirjoittaja oli vakavissaan, ei teksti silti ole ongelmaton. Machiavellin saarna, joka ilmeisesti on tarkoitettu puhuttavaksi maallikoista koostuneen veljeskunnan tilaisuudessa[4], ei nimittäin ole täysin kristillisen opin mukainen. Hän näyttää esimerkiksi unohtavan kokonaan pappien suorittaman synninpäästön merkityksen – Jumala antaa anteeksi jos kirkko antaa anteeksi[5]. Machiavellin mainitsemat synnit, epäkiitollisuus Jumalaa kohtaan ja epäystävällisyys lähimmäisiä kohtaan[6], voidaan johtaa Jeesuksen sanoista. Jeesus sanoo, ettei ole mitään suurempaa käskyä kuin ne, että rakastaa Herraa kaikesta sydämestään ja lähimmäistään kuin itseään[7]. Mutta Machiavelli ei vaadi Jumalan rakastamista, vaan kiitollisuutta hänelle, mitä taas Jeesus ei vaatinut. Machiavellin toinen synti, epäkiitollisuus lähimmäisiä kohtaan, seuraa hänen mukaansa välttämättä siitä, ettei osoita kiitollisuutta Jumalaa kohtaan. Tarkemmin ajateltuna tämä ei kuitenkaan ole välttämätöntä: voi hyvin olla epäkiitollinen Jumalalle ja silti rakastaa lähimmäistään[8]. Machiavelli myös selkeästi liioittelee katumuksen ja lähimmäisenrakkauden[9] tarpeellisuutta pelastuksen kannalta ajateltuna. Todellinen tie pelastukseen kun on Jeesuksen mukaan usko häneen Jumalan poikana, eikä kukaan pelastu muuta kuin hänen kauttaan[10]. Myös Daavidin pitäminen profeettana on kyseenalaista, tai ainakaan sillä ei ole merkitystä hänen katumuksensa ja siis Machiavellin esimerkin kannalta. Daavidin tarinassa profeetan rooli on varattu Naatanille. Daavid oli esimerkillinen kuningas ja sotilaallinen johtaja ja nimenomaan näissä rooleissa esimerkkinä ja vertauskuvana Firenzelle, kun Donatello ja myöhemmin Michelangelo tekivät häntä esittävät kuuluisat patsaansa. Kuten Daavidin, Firenzenkin tuli olla voimakastahtoinen ja valmis taistelemaan ylivoimaisia vihollisia vastaan, tai ainakin juuri niin tasavaltalainen Firenze halusi asian nähdä. Toisaalta Daavid oli tietysti jo pitkään ollut suosittu esimerkki katumuksen voimasta[11].

Nähdäkseni Machiavelli kehottaa ehkä aidostikin katumukseen, mutta saarnan todellinen sanoma on siinä, että tekoja, joiden vuoksi katumusta täytyy osoittaa, voi suhteellisen huoletta tehdä koska niistä selviää katumalla. Tämänsuuntaisia huomautuksia löytyy myös hänen kirjeenvaihdostaan, jossa hän toteaa mm. että on parempi toimia ja katua kuin katua sitä ettei toiminut (kirje Vettorille 25.2. 1514). Machiavellin en-

Kuvitus: Janne Martola

sisilmäyksellä kristilliseltä näyttävä katumuksen korostaminen näyttääkin lopulta olevan jonkinlainen turvaverkko hedonisteille[12]. Saarna loppuu, kuten *Il Principe*, lainaukseen Petrarcalta. Sonetti, josta lainaus on otettu, ei kuitenkaan kehota luopumaan maallisista asioista vaikka niiden todetaan olevan vain lyhyttä unta. Kontekstissaan lause kehottaa ennemminkin romanssiin kuin hartauteen.

Mikäli Machiavelli aidosti halusi sanoa jotakin kristinuskosta, voinemme olettaa hänen kristinuskonsa olleen hyvin yksinkertaista muotoa – siis lähellä jotakin augustinolaista muotoa, jossa henkilön oma raamattuun ja kirkkoisiin pohjaava usko ja kokemus ovat tärkeämpiä kuin dogmatismi. Tällaisiin painotuksiin kun liittyi myöhemmin sekä protestanttien että katolisten leireissä tietty radikaali maailman syntisyyden vastustaminen ja rakkauden korostaminen[13]. Hänen politiikan teoriansa painottaa yleisemminkin rikkauksien turmiollista vaikutusta ja ilmeisesti hän kannatti myös uskonnon alueella tiettyä köyhyysihannetta. Saarnan lisäksi myös toisaalla (*Discorsi*, III/1) Machiavelli puhuu fransiskaanien ja dominikaanien perustajista ja sanoo, että mikäli nämä eivät olisi palauttaneet kristinuskoa takaisin sen alkuperäisiin periaatteisiin, kristinusko olisi tuhoutunut[14]. Kritiikki suuntautuu tietysti niitä kirkonmiehiä kohtaan, jotka ovat unohtaneet köyhyysihanteen ja rypevät maallisessa vauraudessa.

Viitteet

1. Machiavellin kristillisen moraalin kritiikistä ks. esim. Korvela 2003.
2. Ridolfi 1963, 253.
3. Ks. Cutinelli-Rèndina 1998, 280.
4. Tällaiset sääntökunnat tai veljeskunnat olivat Firenzessä varsin yleisiä (ks. Henderson 1994). Saarnan ajankohdasta ei ole tarkkaa tietoa, mutta se sopii kaavaan jota käyttivät eritoten katumusta korostaneet ns. *disciplinati*-veljeskunnat. Hendersonin (1994, 437) mukaan Machiavelli oli jossakin vaiheessa yhden tai useamman sääntökunnan jäsen. Myös eräs Machiavellin vähemmän tunnettu teksti *Capitoli per una compagnia di piacere* osoittaa tekijän olevan perillä sääntökuntien käytännöistä, sillä se on satiirin muotoon kirjoitettu veljeskunnan säännöstö.
5. Ks. Sumberg 1994.
6. Huomattakoon, että myös Danten mukaan kaikki vakavimmat synnit ovat tavallaan kahden synnin alakategorioita, mutta hänellä nuo perimmäiset synnit ovat *forza* ja *froda*, väkivalta ja petos. Kuten tunnettua, Machiavelli ei näe niitä tuomittavina vaan päinvastoin kehottaa ruhtinasta omaksumaan juuri nuo ominaisuudet, ensimmäisen leijonalta ja toisen ketulta. Sekä Dante että Cicero, jonka *Velvollisuuksista* (1.41) Machiavelli on lainannut esimerkin ketusta ja leijonasta, pitävät petosta pahempana kuin voimankäyttöä koska sitä ei ole niin helppo tunnistaa paheeksi.
7. Mark. 12: 30-31.
8. Ks. Norton 1983, 37.
9. Eritoten Origeneen ansiosta kristillisessä ajattelussa pohdittiin rakkauden eri asteita: kristittyjen tulee rakastaa kaikkia, mutta pitääkö kaikkia rakastaa yhtä paljon? Kirjoittamassaan Korkean Veisun kommentaarissa Origenes toteaa että kaikkia ei tule rakastaa samassa määrin, vaan rakkaus tulee jäsentää asteittain. Eniten tulee rakastaa Jumalaa, sitten läheisiä, ja vasta viimeiseksi niitä, jotka ovat kodin ulkopuolella. Kiintymys toisin sanoen haihtuu matkan lisääntyessä. Saman ajatuskulun omaksui myös Augustinus, joka vertasi rakkautta tuleen, joka lämmittää enemmän niitä, jotka ovat sitä lähellä. Ensin tulee rakastaa veljiä, sitten naapureita, ja vasta sitten tuntemattomia. Kuten David Herlihy (1991, 8) toteaa, oppi rakkauden asteista selitti useita sellaisia raamatun kohtia, jotka muutoin olisivat selkeästi perhe-elämälle vastakkaisia. Esimerkiksi Matteuksen evankeliumissa Jeesus toteaa: ”Joka rakastaa isäänsä taikka äitiänsä enemmän kuin minua, se ei ole minulle sovelias: ja joka rakastaa poikaansa taikka tytärtänsä enemmän kuin minua, se ei ole minulle sovelias” (Matt. 10: 37). Toisaalla hän vaatii suorastaan vihaamaan perheenjäseniä (Luuk. 14: 26). Opilla rakkauden eri asteista kommentaattorit selittivät nämä kohdat parhain päin, väittäen että kyseiset kohdat eivät tuominneet perheeseen ja itseen kohdistuvaa rakkautta sinänsä, vaan ainoastaan väärin järjestyneen rakkauden. Perhettäkin tulee rakastaa, mutta vasta Jumalan jälkeen. Machiavelli näyttää sivuuttavan tämän keskustelun eikä hän puhu mitään Jumalan rakastamisesta.
10. Joh. 14: 6.
11. Ks. Ciliotta-Rubery 1997, 27-31.
12. Norton 1983, 42.
13. Bouwsma 2000, 101.
14. Hän saattoi tietysti ajatella myös esimerkiksi kyseisten pyhimysten ylistystä Danten *Commediassa* (*Pur.*, XI-XII).

Kirjallisuus

Bouwsma, William J.: *The Waning of the Renaissance, 1550-1640*. Yale University Press, New haven ja Lontoo 2000.

Ciliotta-Rubery, Andrea: A Question of Piety: Machiavelli's Treatment of Christianity in the Exhortation to Penitence. Teoksessa Douglas Kries (toim.): *Piety and Humanity: Essays on Religion and Early Modern Political Philosophy*. Rowman & Littlefield, Lanham 1997.

Cutinelli-Rèndina, Emanuele: *Chiesa e religione in Machiavelli*. Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa 1998.

Henderson, John: *Piety and Charity in Late Medieval Florence*. The University of Chicago Press, Chicago & Lontoo 1994

Herlihy, David: Family. *American Historical Review*, Vol. 96, 1, 1991.

Korvela, Paul-Erik: Miksi Machiavelli järkytti? *Tiede & Edistys* 2 / 2003.

Norton, Paul E.: Machiavelli's Road to Paradise: 'The Exhortation to Penitence'. *History of Political Thought*, Vol. IV, 1, February 1983.

Ridolfi, Roberto: *The Life of Niccolò Machiavelli*. Routledge, Lontoo 1963.

Sumberg, Theodor A.: Machiavelli's Sermon on Penance. *Perspectives on Political Science*, Vol. 23, 4, Fall 1994.

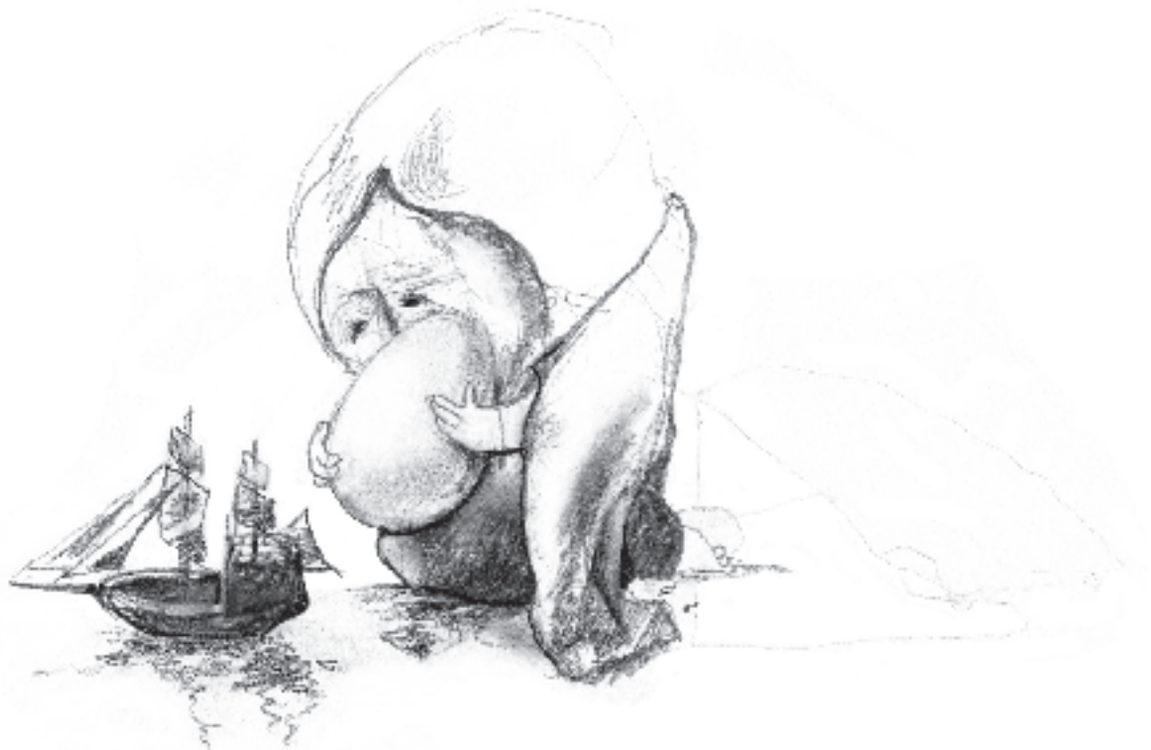
NICCOLÒ MACHIAVELLI

Kehotus katumukseen[1]

De profundis clamavi ad te, Domine; Domine, exaudi vocem meam[2]. Koska tänä iltana, kunnianarvoisat Isät ja ylempiarvoiset veljet, puhun teidän laupeuksillenne, totellakseni ylempiäni, jotakin katumuksesta, minusta on hyvä aloittaa kehotukseni Pyhän Hengen opettajan, profeetta Daavidin sanoilla, jotta ne, jotka ovat hänen tavoin tehneet syntiä, voivat, hänen sanojensa mukaan, toivoa saavansa anteeksiannon korkeimmalta ja lempeimmältä Jumalalta. Ja että voivatko he saada anteeksi, koska hänkin sai, heidän ei tule pelätä, sillä suurempaa virhettä ja suurempaa katumusta kuin hänen tapauksessaan ei voi kuvitella, eikä Jumalalta suurempaa anteeksiantoa. Ja siksi profeetan tavoin sanomme: Herra, minä, synnin syvyyksistä, nöyrällä ja kyynelten täyttämällä äänellä, pyydän sinulta, Herra, anteeksiantoa; ja rukoilen sinua että äärettömässä hyvyydessäsi olisit valmis sitä antamaan. Kenenkään ei pitäisi siis pelätä sen saamista jos hän kyyneleisillä silmillä, levottomalla sydämellä ja surun täyttämällä äänellä sitä pyytää. Voi Jumalan suunnatonta sääliä! Voi rajatonta hyvyyttä! Korkeimmalle Jumalalle oli tiedossa, kuinka helppoa ihmisen on tehdä syntiä; hän näki, että joutuessaan kestämään koston, yksikään ihminen ei voisi pelastua; hän ei olisi voinut tarjota parempaa parannuskeinoa ihmisten heikkoutta vastaan kuin varoituksen siitä että ei synti, vaan synnissä pysyminen, on se joka vaarantaa anteeksiannon; siten hän avasi ihmisille tien katumukseen, jotta nämä, toisen tien kadotettuaan, voisivat sen avulla nousta taivaaseen.

Siksi katumus on ainoa keino hyvittää kaikki pahat teot, kaikki ihmisten erehdykset; nämä, vaikka niitä on monia ja niitä tehdään monin eri tavoin, voidaan kuitenkin suurimmaksi osaksi jakaa kahteen: ensimmäinen on epäkiitollisuus Jumalaa kohtaan, toinen epäystävällisyys lähimmäisiä kohtaan. Mutta jotta ymmärtäisimme kiittämättömyytemme Jumalaa kohtaan, lienee paikallaan pohtia millaisia ovat ne suopeuden osoitukset, joita olemme hänen taholtaan saaneet. Ajatelkaa, kuinka kaikki tehdyt ja luodut asiat on tehty ja luotu ihmistä varten. Näette ensinnäkin valtavan määrän maata, jonka, jotta ihmiset sitä voisivat asuttaa, hän ei antanut täyttyä vedellä, vaan jätti osan siitä paljaaksi heidän käyttöönsä. Sen jälkeen hän antoi siihen syntyä monia eläimiä, monia kasveja ja monia yrttejä ja kaikkea muuta mitä sen päällä kasvatetaan, heidän hyväkseen; eikä hän ainoastaan halunnut että maa tarjoaisi heille elannon, vaan käski myös kaikkien vesien ravita lukemattomia eläimiä heidän ruoakseen. Mutta jättäkäämme nämä maalliset asiat, kohottakaamme silmämme taivaalle, ajatelkaamme näkemiemme asioiden kauneutta; osan näistä hän on tehnyt meidän käyttöömme, osan siksi, että havaitessamme niiden loiston ja ihmeellisyyden, meissä syttyisi jano ja kaipaus saada osaksemme myös näitä muita asioita. Ettekö näe kuinka aurinko uurastaa, jotta saisimme osan hänen valostaan, jotta saisimme elää hänen voimastaan, me ja ne muut asiat jotka Jumala on luonut meitä varten? Siten kaikki asiat on luotu ihmisen kunniaksi ja hyväksi, ja ihminen on ainoana luotu Jumalan hyväksi ja kunniaksi: tälle hän antoi puheen, jotta tämä voisi häntä ylistää; hän antoi näön, joka ei ole suuntautunut maahan kuten muilla eläimillä, vaan taivaaseen, jotta tämä jatkuvasti sen näkisi; hän antoi kädet, jotta tämä voisi rakentaa temppeleitä, suorittaa uhrauksia hänen kunniakseen; hän antoi järjen ja ymmärryksen, jotta tämä voisi pohtia ja ymmärtää Jumalan suuruuden. Katsokaa, siis, kuinka suuren epäkiitollisuuden vallassa ihminen nousee Jumalaa vastaan! ja kuinka suuren rangaistuksen hän ansaitsee kun hän vääristää näiden asioiden käytön ja kääntää ne pahuuteen! Ja kieli, joka on tehty Jumalaa ylistämään, herjaa häntä; suun, joka on tehty ravitsemista varten, hän muuntaa viemäriksi ja tavaksi tyydyttää ruokahalunsa ja mahansa ylellisillä ja liiallisilla ruoilla; nuo pohdinnat Jumalasta hän kääntää maallisten asioiden pohdinnaksi; halu säilyttää ihmislaji kääntyy himoksi ja tuhanneksi muuksi irstaudeksi. Ja näin ihminen, näiden julmien tekojen kautta, muuttaa itsensä rationaalisesta eläimestä julmaksi eläimeksi. Harjoittamalla tällaista epäkiitollisuutta Jumalaa kohtaan ihminen muuttuu, siten, enkelistä paholaiseksi, herrasta orjaksi, ihmisestä pedoksi.

Nämä jotka ovat epäkiitollisia Jumalaa kohtaan, on mahdotonta että he eivät olisi myös epäystävällisiä lähimmäisiä kohtaan. Lähimmäisiä kohtaan epäystävällisiä ovat ne, joilta puuttuu lähimmäisenrakkautta. Tämä, isäni ja veljeni, on ainoa asia joka nostaa sielumme taivaaseen; tällä on enemmän arvoa kuin millään muilla ihmisen hyveillä;



Kuvitus: Janne Martola

tämä on se, josta kirkko puhuu pitkästi, että sillä, jolla ei ole lähimmäisenrakkautta, ei ole mitään; tästä sanoo pyhä Paavali: ”Si linguis non solum hominum, sed angelorum loquar, caritatem autem non habeam, factus sum sicut aes sonans”[3]; tähän perustuu Jeesuksen usko. Lähimmäisenrakkautta ei voi tuntea sellainen, joka ei ole täynnä uskontoa, koska lähimmäisenrakkaus on kärsivällinen, hyväntahtoinen, se ei ole kateellinen, vääristelevä, ei ylpeile, ei ole kunnianhimoinen, ei etsi omaa etua, ei suutu, ei ajattele pahaa, ei iloitse siitä, ei nauti turhuuksista, kestää kaiken, uskoo kaiken, toivoo kaikkea[4]. Voi jumalallinen hyve! Voi, onnellisia ovat he jotka sinut omistavat! Tämä on se taivaallinen vaate, johon meidän tulee pukeutua jos haluamme päästä sisään keisarimme Jeesuksen Kristuksen taivaallisiin häihin taivaalliseen valtakuntaan[5]; näin, koska ne jotka eivät ole siihen pukeutuneet, ajetaan taivaallisista juhlista ja laitetaan ikuiseen tuleen. Sen, jolta tämä puuttuu, täytyy välttämättä olla epäystävällinen lähimmäistä kohtaan: hän ei auta tätä, ei tue tätä virheiden sattuessa, ei lohduta tätä koettelemuksissa, ei opasta tietämättömiä, ei neuvo virhettä tekevää, ei auta hyviä, ei rankaise pahoja. Nämä rikkomukset lähimmäistä kohtaan ovat vakavia, epäkiitollisuus Jumalaa kohtaan on erittäin vakava; koska sorrumme usein näihin kahteen paheeseen, Jumala, hyväntahtoinen luoja, on näyttänyt meille tien itsemme parantamiseen, joka on katumus. Sen voiman hän on näyttänyt töillään ja sanoillaan: sanoillaan, kun hän käski pyhää Pietaria antamaan anteeksi seitsemänkymmentä kertaa seitsemän kertaa yhden päivän aikana miehelle, joka pyysi häneltä anteeksiantoa; töillään, kun hän antoi anteeksi Daavidille tämän aviorikoksen ja murhan, ja pyhälle Pietarille sen loukkauksen kun tämä kielsi hänet ei ainoastaan yhdesti vaan kolmesti. Mitä syntiä Jumala ei anna teille anteeksi, veljeni, jos vilpittömästi tukeudutte katumukseen, koska hän antoi anteeksi nämä heille? Eikä hän ainoastaan antanut heille anteeksi, vaan korotti nämä korkeimpien taivaaseen valittujen joukkoon; ainoastaan koska Daavid, maan tomussa, täynnä liikutusta ja kyyneliä, huusi: ”Sääli minua, Jumala”[6]; ainoastaan koska pyhä Pietari lakkaamatta katkerasti itki syntejään ja Daavid itki omiaan, he molemmat ansaitsivat anteeksiannon.

Mutta koska katuminen ja itkeminen ei riitä, vaan täytyy teoissa varautua vastustamaan syntiä, ettei enää erehtyisi, poistaa mahdollisuus pahan tekemiseen, on sopivaa jäljitellä pyhää Fransiscusta ja pyhää Hieronymusta. Hillitäkseen lihaa ja ottaakseen siltä pois keinot pakottaa heitä syntisiin tekoihin, toinen näistä kieriskeli okaissa ja toinen avasi rintansa kivellä. Mutta millä kivillä tai millä okailla hillitsemme halumme koronkiskontaan, halpamaisiin tekoihin, huijauksiin joita tehdään lähimmäisiä kohtaan, ellei almuilla ja kunnioittamalla häntä ja tekemällä hänelle hyvää? Mutta olemme himon huijaamia, osallisia synteihin, ja kietoutuneita synnin pauloihin, ja löydämme itsemme paholaisen käsistä. Siksi, päästäksemme siitä ulos, meidän täytyy turvautua katumukseen ja huutaa Daavidin kanssa: ”Sääli minua, Jumala” ja itkeä pyhän Pietarin kanssa, ja katua kaikkia vääriä tekojamme ja katua ja ymmärtää selvästi että kaikki mikä miellyttää maailmaa on vain lyhyttä unta[7].

Suomentanut Paul-Erik Korvela

Viitteet

1. Suomennoksessa käytetyt tekstit sisältyvät teoksiin Machiavelli: *Tutte le opere storiche, politiche e letterarie*, Newton & Compton, Rooma 1998, ja Machiavelli: *The Chief Works and Others*, trans. Allan Gilbert, Duke University Press, Durham ja Lontoo 1989. Suomennosta koskevista kommenteista kiitän Mikko Lahtista.
2. ”Syvyydestä minä huudan sinua, Herra. Herra, kuule minun ääneni” (Psalmi 130). Alkuperäisessä tekstissä sitaatti on latinaksi.
3. ”Vaikka minä puhuisin ihmisten ja enkelien kielillä mutta minulta puuttuisi rakkaus, olisin vain kumiseva vaski tai helisevä symbaali” (1. Kor. 13:1). Machiavelli on kääntänyt lauseen sulkuihin italiaksi. Suomalainen versio käyttää pelkästään sanaa rakkaus Machiavellin käyttämän ’carità’ sanan kohdalla. Englanninkielinen raamatun King James Version käyttää sanaa ”charity”, ei ”love”. Olen käyttänyt tässä termiä lähimmäisenrakkaus koska se on lähempänä Machiavellin ajatusta.
4. Lista löytyy raamatusta (1. Kor. 13:4-7), mutta Machiavelli on muokannut sitä. Raamatun listassa ei mainita kunnianhimoa.
5. Viittaus Matteuksen evankeliumiin, jossa Jeesus vertaa Taivasten valtakuntaa häihin (Matt. 22 :1-14).
6. ”Jumala, ole minulle armollinen hyvyydessäsi” (Psalmi 51:3).
7. Lainaus on Petrarcan soneteista Lauralle (I).

ARNE NEVANLINNA

Seitsemän vuotta

Olen kirjoittanut tähän lehteen kaikkiaan lähes kolmekymmentä kolumnia. Se ei tietenkään ole yhtään mitään, jos vertailukohteeksi otetaan Uuden Suomen Olli tai Bisquit, lukemattomista muista 'oikeista' kolumnisteista puhumattakaan. Vaikka määrä on pieni, on ajanjakso kuitenkin sen verran pitkä, että tunsin tarvetta katsoa peruutuspeiliin.

Julkisessa kielenkäytössä sellaisia sanoja kuin vanhus tai jopa ikäihminen saatetaan nykyään pitää leimaavina. Yksityisessä kielenkäytössä kekseliäisyydellä ei sen sijaan ole rajoja. Parkinson ja Alzheimer ovat jotenkuten hyväksyttäviä epiteettejä, niin kauan kun luulen etten sairasta kumpaakaan. Kalkkis ja nitro ovat out. Niitä käyttävät vain omaan nuoruuteensa jämähtäneet keski-ikäiset miehet.

Vaikeinta minun on kestää vaarin tai ukkelin kaltaisia näennäisen ymmärtäviä nimittelymuotoja, ehkä siksi, että ne viittaavat kaupunkilaiselle vieraaseen agraariseen elämänmuotoon. Mitä jää jäljelle?

Seniorikansalainen tietysti. Termi on juuri niin tasapaksu, hajuton ja mauton kuin hyvinvointivaltiolle sopii. Turhanpäiväistä saivartelua, sanoo juniorikansalainen, kertoohan nimitys jo sellaisenaan, ettei papparaisella ole muita vaihtoehtoja kuin muistella nostalgisesti menneisyyttä ja hokea kuinka paljon huonommin tai paremmin asiat olivat silloin ennen.

Väärin. Historia on resurssi, josta yritän ottaa opiksi. Tulevaisuuteen tähyilemisen jätän niiden tehtäväksi, jotka pyrkivät muuttamaan sitä omaksi edukseen. Mutta juuri siksi, että aikaa on vähän – sekään ei muuten ole varma, Arvo Ylpöllä oli minun iässäni vielä neljännesvuosisadan verran elämää edessään – pidän tähtäimen tiukasti nykyisyydessä. Se on paitsi terapeuttisesti hyödyllistä myös keino saada epäluuloiset ikärasistit huomaamaan, etteivät heidän stereotyyppisistä käsityksistään poikkeavat kannanottoni ehkä johdukaan pelkästään dementiasta.

Mitä peilistä näkyy? Suurimmaksi osaksi ei mitään yllätyksiä. Kolumnit sisältävät paljon protesteja. Psykiatri ja psykologi väittäisivät varmaan, että kyseessä on myöhästynyt kosto kahden vanhemman veljen harjoittamasta sorrosta. Roskaa. Ei ole minun syyni, että maailmasta löytyy sitä enemmän kritisoitavaa mitä vanhemmaksi tulen.

Useimmiten epäkohdat eivät ole itse aiheutettuja tai perinnöllisesti predestinoituja. Verrattomasti tavallisempaa on, että syyllinen on esimies, joka pelkää kuollakseen omaa esimiestään, edistää omaa uraansa hinnalla millä hyvänsä ja käyttää tekosyynä velvollisuudentuntoa. Tai työnantaja, joka pelkää kuollakseen pörssimarkkinoita, havittelee taloudellista voittoa millä hinnalla hyvänsä ja käyttää tekosyynä globalisaatiota. Sympatiani ovat alakynnessä olevien puolella automaattisesti.

Suhtaudun epäluuloisesti hierarkkisiin komentojärjestelmiin, joissa päätöksentekijät ovat ilman selitysvelvollisuutta oikeassa pelkästään virka-asemansa perusteella. Listan yläpäässä on armeija, sekä henkilökohtaisesti että yleisesti. Tässä suhteessa olin potentiaalinen aseistakieltäytyjä sukupolven verran etuajassa. Erään yritysjohtajan ajatus suosia upseerikoulutuksen saaneita hakijoita on katastrofaalinen avoimuutta ja joustavuutta vaativassa nykytilanteessa.

Hyvänä kakkosena kirii kirkko. Papit kehottavat ihmisiä uskomaan Jumalaan ja Raamattuun, mutta ennen kaikkea heidän tulkintoihinsa niistä. He ilmoittautuvat uskonnon asiantuntijoiksi samaan tapaan kuin lääkärit tai arkkitehdit omilla alueillaan. Mutta eikö selviytyminen kasvavasta ja ristiriitaisesta informaatiotulvasta pikemminkin edellytä itse kunkin omakohtaista harkintaa kuin kyselemätöntä heittäytymistä auktoriteettien varaan?

En kuulu kirkkoon, mutta syy ei todellakaan ole säästyminen verosta. Kun kuolen, tai jos kuolen kuten edesmenneellä Tant Ernalla oli tapana sanoa, en halua kuolinilmoitukseeni sen enempää veteraanitunnusta kuin taivaanrantaan laskevaa aurinkoa tai ilmojen halki liitävää kyyhkysparia. Yksinkertainen risti ilman lisäkkeitä riittää. Minulle se ei ole kirkkoon kuulumisen tai uskonnollisuuden merkki, vaan osoitus sitoutumisestani juuriltaan kristilliseen länsimaiseen kulttuuriin.

Väärinkäsitysten välttämiseksi korostan, että epäluuloni kohdistuvat järjestelmiin eivätkä ihmisiin. Olen tavannut monta ihan mukavaa upseeria ja pappia.

Kun kuulen jonkun korostavan oman asiansa yleistä tärkeyttä, kysyn rutiininomaisesti mikä mahtaa olla asianomaisen todellinen motiivi. Usein paljastuu, etteivät syvä rintaääni ja vilpittömyys viihdy toistensa seurassa. Asennettani on moitittu kyyniseksi. Innokkaimmin näin tekevät ne, joilla todella on jotain peiteltävää.

Itse en kutsuisi suhtautumistapaani kyyniseksi vaan kriittiseksi. Ensin kokeilen mitä siitä seuraa, että hylkään ensimmäiseksi mieleen tulevan johtopäätöksen ja tarkastelen ongelmaa eri suunnista. Intellektuaalisen vatkaamisen jälkeen saatan silti joutua palaamaan takaisin ruutuun numero yksi. Tai, kuten minulle nykyään käy yhä useammin, teen omaperäiseltä vaikuttavan johtopäätöksen kunnes muistan (tai en muista), että olen joskus aikaisemmin päätynyt samaan tulokseen.

Poikkeaminen henkilökohtaisista konventioista taitaa olla vielä vaikeampaa kuin poikkeaminen yleisistä konventioista.

Taannoin muotiin tulleella tunneälyn käsitteellä haluttiin kai korostaa sitä, etteivät tunne ja äly ole toisistaan irrallisia ilmiöitä. Itse pidän tunteeseen vetoamista merkkinä siitä, ettei älyllistä prosessia ole ehditty, haluttu tai osattu käydä läpi. Kielikuvana tunteen sijainnilla sydämessä on niin pitkä historia, että sitä on turha yrittää muuttaa, vaikka senkin kotipaikka on korvien välissä.

Tätä taustaa vasten ihmettelin aikanaan itsekin kuinka voimakkaasti reagoin muutamia vuosia sitten huomiota herättäneeseen Kerstin Campoyn tapaukseen. Riensin niiltä istumilta lähettämään valtakunnan päälehteen kiukkuisen kirjoituksen, jossa asetuin äidin puolelle ja vastustin lasten luovuttamista isälle.

Sitä ei julkaistu. Syyksi toimittaja ilmoitti, että puheenvuoroni oli asenteellisesti Yhdysvaltojen vastainen. Varmaan hän piti sitä myös turhan tunteellisena. Ehkä niin oli, vaikka omasta mielestäni perusteluni olivat lyhyydestään huolimatta pitäviä.

Ajankohtaisessa Outi Kosken lapsia koskevassa kiistassa kantani on yhtä ehdoton. Koska asiaa oli käsitelty julkisuudessa verraten laajasti ja monipuolisesti, en katsonut aiheelliseksi tarttua kynään. Amerikkalaisuuden suosio on muista syistä laskenut niin alas, että tällä kertaa juttu olisi hyvinkin saattanut läpäistä yleistä mielipidettä tarkasti seuraavan lehden seulan.

Mistä johtui, että otin nimenomaan nämä tapaukset niin raskaasti? Minne katosi rationaalinen minä, joka ylpeilee muodostavansa kantansa analyysin eikä spontaanin tunnekuohun perusteella?

Aluksi torjun sen ajatuksen, että vastustaisin lasten luovutusta isänmaallisista syistä. Totta kai olen suomalainen, mutta yhtä paljon eurooppalainen. Kansalaisuus ei ole minulle ideologinen eikä romanttinen vaan käytännöllinen asia.

Viihdyn täällä niin sanoakseni tottumuksen voimasta, en siksi, että pitäisin Suomea absoluuttisesti maailman parhaana paikkana. Suomalainen nationalismi on oluenhuuruista mölinää jääkiekkohallin katsomossa, tilapäisesti häiritsevää mutta merkityksetöntä.

Televisiosta katsottuna harmittomia ovat myös Bushin ja Kerryn kampanjapuheet, hysteeriset hurraahuudot ja lippujen heilutukset. Mutta spektaakkelin takana piilee amerikkalainen nationalismi. Poliittisen naivismin, kyynisen kapitalismin ja ylivoimaisten resurssien yhdistelmä tekee siitä maailmanlaajuisesti hengenvaarallisen ilmiön.

Suomessa laeilla on vahva asema. Tähän on omat historialliset syynsä. Runebergin maaherra Wibeliuksen suuhun panema tuttu lause 'Laki ennen mua syntynyt myös jälkeheni jää' viittaa vuoden 1734 lakiin. Myöhemmin sitä käytettiin luomaan pohjaa kansallisen identiteetin rakentamiselle. Runoilijan oma motiivi taisi kuitenkin liittyä ennemminkin ikivanhaan Ruotsin ja Venäjän väliseen vihanpitoon kuin visioon Suomen itsenäisyydestä.

Sittemmin laillisuutta käytettiin aseena taistelussa Venäjän harjoittamaa sortoa vastaan. Viipurilainen äidinisäni oli Svinhufvudin hengenheimolainen, vaikkei Siperiaan joutunutkaan. Hänelle lakien noudattaminen ei ollut vain ylevä periaate. Se oli maailmankatsomus, jonka puitteissa viisaat viranomaiset ohjaavat sääntöjen avulla tyhmien kansalaisten jokapäiväistä elämänmenoa.

Korkein oikeus presidentti Sevónin johdolla toimii tämän perinteen jatkeella. Haagin sopimus on laki, jonka kirjaimellinen noudattaminen ohittaa paitsi hovioikeuden aikaisemman tuomion myös kaikki inhimilliset näkökohdat.

Sinänsä juristien keskinäisen erimielisyyden voi nähdä oireena siitä, että mekanistinen lainkäyttö olisi väistymässä tapauskohtaiseen harkintaan perustuvan päätöksenteon tieltä ja viisaat kansalaiset saisivat tilaisuuden ohjata tyhmiä viranomaisia. Tämä on tietysti pelkkää utopiaa eikä auta tippaakaan Outi Kosken ja hänen lastensa asiaa.

Anglosaksinen lakiperinne perustuu paljolti ennakkotapauksiin. Se pystyy ainakin periaatteessa vastaanottamaan muutoksia joustavammin kuin pohjoismainen järjestelmä. Amerikkalaisessa muunnelmassa prosessi on kuitenkin korruptoitu niin kalliiksi, että kiistan köyhempi osapuoli häviää juttunsa pelkkää varattomuuttaan.

Kerstin Campoyn tapauksessa isä sai lapset, mutta perusteena ei ole tuomio vaan se, ettei äidillä ole riittävästi rahaa edes poikiensa tapaamiseen oikeudenkäynnistä puhumattakaan. Amerikassa voittajiksi selviytyvät vain juristit, sanotaan. Valitettavasti tämä ei ole mikään pila.

Vaikka vastustin alusta saakka lasten luovuttamista Yhdysvaltoihin, yritin kuitenkin matkan varrella punnita rehellisesti myös vastakkaisia näkökohtia. Lopulta vain muutamat yksityiskohdat naulasivat kannanottoni ehdottomaksi.

Sinänsä traagisen kaappausyrityksen teki naurettavaksi amerikkalaisista jännitysfilmeistä poimittu isän ja hänen kumppaniensa naamioituminen villamyssyihin. Lasten kasvatukselle ja tulevaisuudelle näin totaalisella arvostelukyvyn puutteella saattaisi olla katastrofaalisia seurauksia.

Isän lehdistölle antaman lausunnon mukaan äidin voitto riistäisi häneltä ja hänen sukulaisiltaan mahdollisuuden nauttia lapsista. Voi itku. Kääntäen voisi sanoa, että isän voitto riistäisi lapsilta mahdollisuuden nauttia äidistä ja hänen sukulaisistaan. Kummastakaan ei todellisessa elämässä tietenkään ole kysymys.

Kun piilopaikka paljastui ja lapset karkasivat ikkunasta metsään, sanoivat jotkut luovutuksen kannattajat, että reaktio oli äidin ja suomalaisen yleisen mielipiteen manipuloima. Eettisesti ratkaisevaa on mielestäni se, että heidän hätänsä oli siinä tilanteessa ja sillä hetkellä todellinen.

Seuraukset voisivat olla paljon kauheampia ja pitkäaikaisempia, jos he joutuisivat isän ja amerikkalaisen yleisen mielipiteen manipuloitaviksi. On syytä olettaa, että pojilla nuoruudestaan huolimatta on parempi arvostelukyky kuin isällä.

Miksi molemmat kiistat näyttävät päättyvän äidin tappioon?

Tähän avoimeen kysymykseen lopetan seitsemän vuotta jatkuneen tehtäväni lehden kolumnistina. Olen kiitollinen päätoimittajalle ja toimituskunnalle tilaisuudesta saada ajatuksiani julkisuuteen. Silloin tällöin joku tuntematon henkilö kadulla tai kaupassa on lausahtanut jotain positiivista kirjoituksistani. Tällaiset episodit ovat auttaneet minua uskomaan, että ehkä lukijapiirini on sittenkin ollut laajempi kuin mitä palautteiden lukumäärästä voisi päätellä.

HENRI MESCHONNIC

Käännettävä se, mitä sanat eivät sano, vaan minkä ne tekevät

Kääntämisen poetiikan, siis poetiikkuuttaan kirjallisiksi kutsuttujen tekstien kääntämisen, teoreettisena ongelmana on tänään ennen kaikkea pysäyttää kierre, johon näennäinen terve järki on yleensä kirjallisten tekstien kääntämisen toistaiseksi sulkenut.

Tuo kierre on merkin rakenneosien vastakohtaisuus[1]. Merkin rajojen sisällä, missä merkitty käy merkin kokonaisuudesta ja merkitsijä on vain jäännöksenä säilytetty sekä vältettävä että vältetty muoto, kääntäminen ei voi kuin kääntää mielen, mitä Eugene Nida on kutsunut dynaamiseksi vastaavuudeksi, tai kääntää, tahtoa kääntää muodon muodollista vastaavuutta etsien. Merkin rajojen sisällä jopa itse terve järki haluaa mieltä suosittavan, sillä onhan totta, että kieli kokonaisuudessaan on olemassa mieltä varten, mielen läpikulkua varten, joka mielessä.

Ja kirjallinen on mennyt typerästi ansaan. On jopa hyväuskoisesti ajateltu, että mitä enemmän jokin on kirjallista, sitä enemmän se on samaa substanssia kuin muoto (ikään kuin mieli olisi substanssi – se olisi outoa, jos kerran kieli kokonaisuudessaan on muotoa eikä substanssia, kuten Saussuren jälkeen voidaan ajatella). Niinpä yleisesti kirjallisen äärimmäisyydeksi nähty runous tuomittiin luonnollisesti sijoitettavaksi muodon ullakolle. Kirjalliset muodot, olivat ne vakiintuneita tai eivät, mukautuivat tähän.

Mutta jos näiden asioiden ajattelu panee ajattelemaan, mitä merkin rajojen sisällä ei ajatella, voi ymmärtää ja on jopa velvoitettu ymmärtämään, mitä tavanomaiset käsitteet estävät ajattelemasta. Näin poetiikasta tulee katse yleiseen kieliteoriaan. Merkin unohtaman katse.

Ja niin tulee näkyviin merkin rajallisuus. Kun kieltä siis tarkastellaan merkistä, merkillä ei ole rajoja, se on koko kieli, jopa kielen luonto. Runosta tarkasteltuna merkki kuitenkin on epäjatkuvuus. Kaikki merkissä ja merkistä on epäjatkuvaa – epäjatkuvuus kielen ja kirjallisuuden, kielen ja kulttuurin välillä; epäjatkuvuus kielen ja ruumiin, äänen ja kirjoitetun, sanan ja asian, äänteen ja mielen välillä. Epäjatkuvuus niin sanasta toiseen kuin kielestä toiseen, ja mitä vielä. Tästä läh-

Henri Meschonnic

Runoilija ja raamatunkääntäjä Henri Meschonnic (s. 1932) on toiminut lingvistinä Vincennes-Saint-Denis'n (Paris VIII) yliopistossa. Hänen mainittavimpiin teoreettisiin teoksiinsa kuuluvat *Pour la poétique II: Épistemologie de l'écriture, poétique de la traduction* (Gallimard 1973), *Le Signe et le poème* (Gallimard 1975), *Modernité, modernité* (Verdier 1988), *Le Langage Heidegger* (PUF 1990) ja *Politique du rythme, politique du sujet* (Verdier 1995). Meschonnic inhoaa kaikkia merkitsijän ja merkityn kaksinaisuuteen perustuvia käännösteorioita ja suomii erityisen innokkaasti Heideggeria ja Derridaa. Ranskannoksissaan Meschonnic korostaa tekstin poetiikkaa ja kielen rytmiä. Käännösteorian omaa tietään kulkevana huru-ukkona hän päätyy usein varsin omintakeisiin ratkaisuihin.

Oheinen teksti ("Traduire ce que les mots ne disent pas, mais ce qu'ils font") julkaistiin ensimmäisen kerran *Meta*-lehden numerossa 3 vuonna 1995. Meschonnicin kirjaan *Poétique du traduire* (Verdier 1999) sisältyy uusittu versio tekstistä. Suomennos vastaa tekstin ensimmäistä versiota.

Tapani Kilpeläinen

Jouko Korkeasaari, *Muusa*, 38 x 48, öljy kankaalle, 2002-03.

tökohdasta on mahdollisuuksien mukaan jo kauan koetettu saada nämä kaksi päätä takaisin yhteen. On yritetty ilmaisevuuden avulla, juostu luonnon perässä konventionalismi hyläten. Runo on tuo kuuluisa ”pitkitetty epäröinti äänteen ja mielen välillä”.

Kääntäminen on asettunut tähän baabelilaiseen tilanteeseen. Käännetään mieltä, sanoja, lauseita, kieliä. Miten muutenkaan voisi tehdä, miten voisi käsittää asian olevan toisin? Miten käsittää jotakin muuta kuin ymmärtämisen ja tulkitsemisen aiemmuus suhteessa kääntämiseen? Tilanne on tuttu. Historia on loppu, kaikki on ymmärretty.

Kielen ajatteleminen kiinnostaa kuitenkin yhä, koska kielessä on tuntematonta. Eikä kielen ajattelemisessa ehkä ole sen enempää edistystä kuin taiteessa. Kirjallisuus ja sen antama sysäys kääntämiseen osoittaisivat ehkä, että jokaista kielen tiedettä (aikakauden mukaan vaihtuvaa, muuten) kohti on olemassa kielen ajattelemisen taito, että myös kielen ajatteleminen ja kääntämisen ajatteleminen ovat osallisia kielen tai kääntämisen taitoon palautumattomasta taidosta.

Ajateltavana on nimittäin kielen jatkuvuus, ja tuon jatkuvuuden ajattelemiseksi on keksittävä käsitteitä. Käsitteitä ruumiin ja kielen, kielen ja kirjallisuuden, kielen ja kulttuurin välisen jatkuvuuden ymmärtämiseksi, muodostamiseksi ja erittelemiseksi. On itse asiassa päädyttävä ajattelemaan diskurssia diskurssin, ei kielen, käsittein.

Silloin rytmi, jota ei enää pidä käsittää platonisessa merkityksessä, vaan puhumisen liikkeen järjestymiseksi kirjoituksessa, yleistetyn subjektivoitumisen järjestelmäksi, avaa käsitteellisyyden, joka ei enää ole merkin käsitteellisyyttä. Se voi sallia tunnistaa sen, mikä on aina ollut olemassa, vaikka merkki ei sallinutkaan sitä tietää. Tässä kuuntelussa ei enää ole kielen kaksoisartikulaatiota – foneemeja, sanoja –, vaan sarjallista semantiikkaa ja sitä, mitä Apollinairen mukaan, vaikkakin toisessa mielessä kuin hän, kutsun henkilökohtaisiksi prosodioiksi.

Kirjallisuus on sekoitettu liiaksi kertomukseen. On tunnustettava, että kirjallisen määrittää joka kerta erityisesti resitatiivi.

Tämä uusi teoreettinen tilanne muuntaa kääntämisen asemaa. Enää ei rynnätä kohti muodollista vastaavuutta. Se ei nimittäin ole kuin merkkiteorian vaikutus, ja lisäksi se on yhtä kytköksissä näennäiseen vastakohtaansa, dynaamiseen vastaavuuteen, kuin äänne ja mieli ovat kytköksissä merkissä.

Poetiikan yksikkö on diskurssin järjestelmä. Kaikki muut yksiköt kuuluvat muihin järjestyksiin, retorisiin tai kulttuurisiin. Vastaavuus ja yhtäpitävyys eivät enää ole sanastollisia, vaan kuuluvat sarjallisen semantiikan paradigmojen ja syntagmojen järjestykseen. Niinpä kääntämisen poetiikkaa ei enää voi sijoittaa sanatarkkuuteen, minne merkin vartijat niin kovin haluavat sen karkottaa[2]. Huonoon rooliin. Ja runouskäsityskin on kelvoton. Runous on sekoitettu täysin säkeeseen.

Onni ei tule koskaan yksin. Mitä paremmin kääntäminen jatkuvuuteen sijoittumalla pääsee eroon sanatarkkuuden ja pragmatismin vastakohtaisuudesta, sitä enemmän se voi haaveilla kumoavansa sen näennäisen järkähtämättömän itsestäänselvyyden, jonka mukaan tulkitsemisen on edellettävä kääntämistä.

Jos nimittäin tuota itsestäänselvyyttä tarkastellaan jatkuvuudesta, todistusaineistoksi esitetyn paralogismin läpi voidaan nähdä, että se päinvastoin tulee esiin yhtenä huonojen käännösten ehdoista.

Tarkoituksena ei tietenkään ole antaa sitä järjetöntä vaikutelmaa, että kääntää voisi ennen kuin ymmärtää. Tarkoituksena on paljastaa se, että jos käännös sijoitetaan tulkitsevan ketjun termiksi, syntyy väistämättä käännös, joka ei enää tee sitä, minkä käännettävä teksti tekee. Teksti on nimittäin ketjun kantaja, ja käännös vain sen pentue.

Vaikka poetiikka tällä hetkellä väistämättä liittyykin filologiseen ja hermeneuttisen tietoon, se on käännöksen muodostumisessa tärkeämpää kuin filologia ja hermeneutiikka. Poetiikan ongelmana on siis tehdä niin, että kun poetiikka vastaa poetiikkaa – yksinkertaisesti käännöstä –, teksti tekstiä, yhtenäisyys yhtenäisyyttä, järjestelmällisyys järjestelmällisyyttä, suullisuus suullisuutta, kukin vuorollaan ei vain jäisi pentueeksi vaan myös kantaisi.

Empiirisesti ajatellen tämä on juuri sitä, mitä suuret, kestävät käännökset ovat aina tehneet. Ne ovat aina tehneet päinvastoin kuin mitä tänään opettavat ne, jotka opettavat pyyhkimään pois lingvistisen, kulttuurisen ja historiallisen välimatkan; antamaan vaikutelman, että teksti on kirjoitettu kohdekielellä lukijan nykyhetkeä varten; pyyhkimään pois kääntäjän, jonka tulisi olla läpinäkyvä (ja vaatimaton). Ei nähdä, että juuri niin monien läpinäkyvyyksien kasautuminen aiheuttaa tuon erityisen himmeyden, jonka vuoksi johonkin noista käännöksistä tartuttaessa ei nähdä enää muuta kuin nuo poispyyhkimiset: poetiikan sijalla on retoriikkaa, kaikki piilotettu näyttäytyy rivosti ja peittää tekstin, vaikka luuli kääntävänsä sen. On käännetty ennen kaikkea aikakausi, sen klisheet ja mieltymykset.

Vain poetiikan ollessa yleisen kieliteorian kritiikkiä voidaan nähdä kunnolla, ettei käännös ole yksin. Käännöksen luuleminen omalakiseksi on aina sen leikkaamista irti niin teosten rajoitetusta poetiikasta kuin kielen yleisestä poetiikastakin.

Poetiikka liittyy saman tien siihen, mitä se ei todellisuudessa ole koskaan jättänytkään: merkkiin ja sen strategioihin, erityisesti strategioihin tietyissä filosofioissa, jotka eivät ole koskaan tienneet, mitä runolle pitäisi tehdä, ellei anastaa se, ja hukuttaa kääntäminen yleistettyyn ymmärtämiseen. Olemuksellistaminen on silloin empiirisen rajoittamatonta lykkäämistä. Siis jatkuvan rajoittamatonta lykkäämistä.

Esitän tässä vain yhden kouriintuntuvan esimerkin diskurssiin sisältyvästä jatkuvuudesta. Käännös haarautuu sen vuoksi kauas sanojen sanomasta, sanojen mielestä, sanakirjamerkityksestä, kohti sitä, minkä sanat näyttävät mutteivät sano, kohti sitä, minkä sanat tekevät, sitä, mikä on sävykkäämpää kuin se, minkä nykypragmatiikka uskoi tuoneensa päivänvaloon.

Kyse on psalmin 22 kahdesta ensimmäisestä jakeesta. Niiden monet käännökset ovat melkein kaikki samanlaisia, ja siksi on vaivan arvoista kokeilla, mitä tekstissä hiljaa kaikuva antaa meidän kuultavaksemme. Toinen jae on kuuluisa siitä, että ristillä oleva Jeesus lainaa sitä Matteuksen evankeliumissa (27:46): ”’Eeli, Eeli, lama sabaktani?’ Se merkitsee: Jumalani, Jumalani, miksi hylkäsit minut?”

Ensimmäistä jaetta kohdellaan didaskaalina ja oikullisena viittauksena tunnettuun lauluun: ”Koryfealle. ’Aamuruskon peuran’ mukaan. Daavidin psalmi” (Dhorme); Jerusalemin Raamattu: ”Veisuunjohtajalta. ’Aamuruskon peuran’

Jouko Korkeasaari, *Verivalta,* 100 x 125, akryyli MDF-levylle, 2002-03.

mukaan. Psalmi. Daavidin kirjoittama"; ekumeeninen raamatunkäännös: "Kuoron johtajalta, 'Aamuruskon peuran' mukaan. Daavidin psalmi"; vuoden 1899 rabbinaatti: "Ylistäjien johtajalle. Ayyelet Hachaharin[3] mukaan. Daavidin psalmi"; Chouraqui: "Kuoronjohtajalle. 'Aamuruskon peuran' mukaan. Veisu. Daavidin kirjoittama". Nähdään, etteivät muunnelmat muuta mitään.

Toisen jakeen taas kaikki Hieronymuksen septantasta *(Deus Deus meus quare dereliquisti me)* Jaakko-kuninkaan Raamattuun *(why hast thou forsaken me),* Lutherin vuoden 1545 saksannokseen *(warumb hastu mich verlassen),* Buberiin ja Rosenzweigiin, Lemaistre de Sacyyn, rabbinaattiin, Segondiin, Jerusalemin Raamattuun, ekumeeniseen raamatunkäännökseen, Chouraqui'hin ja kaikkiin muihin Euroopan kieliin joista olen katsonut, käsittivät ja käänsivät *miksi hylkäsit minut*.

Mutta ensimmäisen jakeen sana, jonka kaikki kääntävät kuoronjohtajaa tarkoittavaksi, *lamenatséah*, sisältää heprean kielessä kuuluvan viittauksen voittoon, *netsah,* ja eräs vanha kommentaariperinne tulkitsi tämän viittaukseksi voiton antavaan Jumalaan; peuraa tarkoittava sana *ayyélet* (mutta "aamuruskon peura" on paimenentähti) kaikuu saman psalmin kahdennessakymmenennessä jakeessa, sanassa *eyalouti,* "voimani" (valta, ponnekkuus).

Käänsin siis seuraavasti[4], mutta jo pyhä Hieronymus käänsi Victori *(pro cervo matutino canticum):*

Keneltä voitto / aamuruskon voimasta / Daavidin veisu

Toisesta jakeesta Samson Raphael Hirsch[5] on tietääkseni ainoana huomannut, että sanalla "miksi" käännetyllä sanalla *lama* on tämä merkitys, jos paino on ensimmäisellä tavulla, mutta tässä paino on toisella tavulla, eikä sanalla siis ole merkitystä 'miksi' (Hirsch kääntää *for what purpose*). Käännän siis:

Jumalani Jumalani mille minut hylkäsit

Tämä muuttaa merkityksen sekä antropologisesti että teologisesti. Toissijaisesti sanottakoon, että *Jumalani Jumalani* muodostaa yhden ryhmän, yhden ainoan henkäyksen, eikä välissä ole pilkkua, toisin kuin muilla kääntäjillä. Tunnelatausta ajatellen merkitsemistavan tarkkuus ei siis muuta ilmaisun mieltä vaan sen arvon.

Ja juuri siksi, että kääntäminen on kokeellista poetiikkaa – koska on uudelleen kääntämistä –, kääntämisen poetiikka on yhtä välttämätöntä teosten poetiikalle kuin viimemainittu ensinmainitulle. Merkki on vanha ja kuuro.

Ja olennaista kielessä on kuulla. Myös kaikki se, minkä mieli, mielen mahti, estää meitä kuulemasta.

Suomentanut Tapani Kilpeläinen

Viitteet

1. Kehittelen sitä, mikä teoksessa *Politique du rythme, politique du sujet* (Verdier 1995) ilmaistaan vain epäsuorasti. Mainittu kirja on jatkoa teokselle *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage* (Verdier 1982).
2. Tämä oli oikeutettua, kun yksikkönä oli sana (kuten Chouraquin käännöslainassa), ei rytmi ja prosodia. Teoksessaan *De Cicéron à Benjamin* (Presses Universitaires de Lille 1992, 185) Michel Ballard näkee tällaisen väärinkäsityksen vuoksi käsityksessäni kääntämisen poetiikasta "absoluutiksi ymmärretyn sananmukaisuuden" puolustuksen, siinä määrin, että hän pitää luomiskertomuksen viiden ensimmäisen jakeen seuraksi teoksessa *Pour la poétique II* (Gallimard 1973, 429) panemaani pelkästään selittävää sananmukaistustani käännöksenäni (Ballard, 51), vaikka edempänä (s. 450) esitän käännöksen, jossa ei ole mitään sananmukaista, ja joka perustuu hepreankielisen tekstin ja joidenkin käännösten tutkimiseen. Michel Ballardin tulkinta sananmukaisuuden puolustuspuheesta johtuu hätäisestä luennasta.
3. Sananmukaisesti: Aamuruskon Peura.
4. Tein tämän Claude Régyn yllytyksestä Paris-Bastillen oopperan ohjelmassa Claudelin ja Honeggerin oratoriosta *Jeanne d'Arc roviolla* marraskuussa 1992. Välejä käytän samoin kuin käännöksissäni *Cinq Rouleaux* (3. p., Gallimard 1995) ja *Jona et le signifiant errant* (Gallimard 1981).
5. *The Psalms.* Translation and Commentary by Rabbi Samson Raphael Hirsch. Feldheim Publishers, Jerusalem/New York 1978 [1880].

JEAN-RENÉ LADMIRAL

Lähtijät ja kohtaajat[1]

...littera enim occidit, spiritus autem vivificat.
– Pyhä Paavali.

Olen nyt siinä oudossa tilanteessa, että minun täytyy kirjallisesti, jälkikäteen tunnustaa isyyteni kahteen suullisesti varsin laajalti käyttämääni[2] käsitteeseen, joiden olen vielä sittemmin nähnyt saavuttaneen hyväksynnän (jopa niin laajan hyväksynnän, että olen huomannut ne mainittavan ”lehdistössä”[3] ikään kuin ne olisivat asiantuntijoiden jo perinteisen yhteisymmärryksen ansiosta yhteistä omaisuutta). Lyhyesti sanoen: kutsun ”lähtijöiksi” niitä, jotka kääntämisessä (ja erityisesti kääntämisen teoriassa) tarttuvat käännettävänä olevan *lähtö*kielen *kielen merkitsijään;* ”kohtaajien” aikomuksena puolestaan on kunnioittaa *kohde*kielessä välttämättä tapahtuvan *puheen merkittyä* (tai tarkemmin sanottuna puheen mieltä ja ”arvoa”)[4]. Seuraavien sivujen on tarkoitus selittää tämä sinänsä äärimmäisen elliptinen kaksoiskaava.

Ajatus ei tosiasiassa ole aivan uusi. Ehdottaessani tällaista erottelua asetun itse Ciceron jälkeläisten joukkoon, joka on kunniakas jos mikä. Omista käännöksistään (kreikasta latinaan) puhuessaan *De optimo genere oratorum*in kirjoittaja sanoo meille, ettei hän ole kääntänyt Demostheneen ja Aiskhineen *Puheita* pelkästään ”kääntäjänä” *(ut interpres),* vaan ”kirjailijana” *(ut orator),* toisin sanoen hän hylkää avoimesti ”sanasta sanaan” *(non verbum pro verbo)* -käytännön. Tämä on selkeä muotoilu ja ratkaisu, ja niin kuin nähdään, se ei ole menettänyt mitään tuoreudestaan tai tehokkuudestaan, kuten Georges Mounin alleviivaa[5].

Tänään, noin kaksituhatta vuotta myöhemmin, meillä on yhä sama ongelma. Nuoren lingvistiikan varsin vähän aikaa sitten voitokkaana julistama tieto-opillinen vallankumous on onnistunut muotoilemaan ongelman termit uudestaan vain osittain. Lukuisat käännösteoreetikot turvautuvat edelleenkin mieluummin yleiskäsitteisiin tai jopa yksinkertaisiin metaforiin, koska he tietävät hyvin, etteivät lingvistiikan käsitteelliset kategoriat kykene antamaan meille tässä asiassa juuri muuta kuin ”teknisen” luokittelun osia, ja luokittelu taas koskee ongelmia, joihin muuten törmäämme ”kentällä”.

Tämänkin takia on hyvä lukea G. Mouninia uudelleen (tai eräiden ylipäänsä lukea häntä), sillä on kovin totta, etteivät suuret ”käännöstieteelliset” totuutemme ole viimeisimmän lingvistisen sateen synnyttämiä. Yhdessä mielestäni tärkeimmistä kääntämistä käsittelevistä teoksista, jonka painos valitettavasti on loppu ja josta uutta painosta ei ole otettu – siis kirjassa *Les Belles infidèles*[6] – (martinetistinen) lingvisti, joka G. Mouninista on tuleva, puhuu meille vielä metaforan kirjallista puhetta pannessaan vastakkain ”läpinäkyvät lasit”, siis käännökset, jotka näyttävät olevan kirjoitettu suoraan kohdekielellä (meidän tapauksessamme ranskaksi), ja ”värjätyt lasit”, siis ”sanasta sanaan” -käännökset, jotka pyrkivät antamaan ”hämmentävän vaikutelman” (paikallisvärin vaikutelman, sanoisin minä) ”sellaisella tavalla, ettei lukija koskaan unohda lukevansa” käännöstä, jostakin ”käännettyä” kirjaa (s. 109 *passim.*). Kun nämä kaksi käännösten ”tyyppiä” (tai ”luokkaa”) on kerran vankasti pystytetty, ne lyödään kumpikin rahaksi käännöksen ”kolmessa loitontumisen rekisterissä”, jotka käännös pyrkii lukijan puolesta ylittämään:

Jean-René Ladmiral

Jean-René Ladmiral (s. 1942) on filosofi ja kääntäjä. Hän opettaa käännöstiedettä Nanterren (Paris X) yliopistossa ja on julkaissut mm. kirjan *Traduire. Théorèmes pour la traduction* (Payot 1979) sekä lukuisia kääntämistä käsitteleviä artikkeleita. Ladmiralin käännösteoreettinen lähtökohta on kohdekielen keinojen mahdollisimman luonteva ja ilmaisuvoimainen käyttö, ja kääntäjänä hän on keskittynyt ennen kaikkea saksalaiseen filosofiaan: hän on ranskantanut esimerkiksi Adornoa, Frommia, Habermasia ja Kantia.

Ladmiralin kirjoitustapa on yhtä rönsyilevä kuin hänen puhetapansa. Ladmiral hyödyntää ranskan latinalais- ja kreikkalaisperäisen sanaston etymologioita ja keksii lisäksi joskus sanoja omasta päästään. Tämän ohella hän venyttää analogioiden ja metaforien kestokyvyn äärimmilleen, kuten myös käsilläolevasta kirjoituksesta voi havaita.

”Lähtijät ja kohtaajat” (”Sourciers et ciblistes”) julkaistiin alunperin *Revue d'esthétique* -lehden numerossa 12 vuonna 1986, sivuilla 33–42.

Tapani Kilpeläinen

Jouko Korkeasaari, *Ruosteessa,* 100 x 125, akryyli MDF-levylle, 2002-03.

ensin vieraan kielen tai lähtötekstin ”vieraudessa”, sitten ”aikakauden tuoksussa”, siis alkuperäistekstin ja käännöksen vastaanottajayleisön välisessä *historiallisessa* erossa, ja lopulta *kulttuurienvälisessä* tai ”kansatieteellisessä” välimatkassa, joka erottaa lähtösivilisaation kohdesivilisaatiosta.

Sanon vielä kerran teoksen *Les Belles infidèles* olevan kirjallisen ihmisen työtä[7]. Kirjoittajan väitteensä tueksi erittelemät lukuisat esimerkit osoittavat kyllin hänen oppineisuutensa laajuuden ja kirjallisen makunsa hienouden. Kirjoittaja ei myöskään ole pelännyt valita *metaforaa* puolustamansa ajatuksen ilmaisuksi, asettaa ”värjättyjen lasien” vastakohdaksi ”läpinäkyviä laseja”, kuten Gogol hänelle vihjasi (ks. s. 111). En sitä paitsi näe, miten tämä voitaisiin kääntää häntä vastaan. Ei nimittäin ole niin, että teoreetikon tulisi kaikin voimin suojella kaikelta metaforiselta raaistumiselta sitä, mitä mielelläni kutsuisin hänen tieto-opilliseksi neitsyydekseen: *käsitteisiin* lyöty teorisistinen (pitäisikö sanoa ”intellektualistinen”?) tavaramerkki ei takaa jonkin alan (lingvistiikan tai muun) tieteellisyyttä sen enempää kuin filosofin tehtävänä on ennaltaehkäisevä ”symbolien metsästäminen”, metaforien metsästäminen – näin huolimatta kuuluisasta muotoilusta, jonka sekä lingvistisessä teoriassa yhä piilossa vallitseva positivistinen terrorismi että anglosaksisen filosofian viimeaikainen kielellisen analyysin muoti pyrki nostamaan arvoon. Kuitenkaan, yhdellä kaavalla ilmaisten: käsite ei ole koskaan muuta kuin onnistunut metafora!

Ennen kaikkea G. Mounin omaksui tässä nähdäkseni ”kirjallisen *vastaanoton* estetiikan” näkökulman, toisin sanoen käännettyjen teosten lukijan näkökulman. Juuri se on tässä olennaista, sillä kyse on *kääntämisen estetiikasta.* E. A. Nidan näkökulma ei ole lähtökohdaltaan sama: se on tuottajan, itse kääntäjän näkökulma, joka pyrkii käsitteellistämään oman käytäntönsä (nähdäkseen sen selvästi ja auttaakseen muita); sama näkökulma johti minut tarjoamaan ”teoreemani kääntämiselle”[8].

E. A. Nida on G. Mouninin tavoin lingvisti, mutta hänen koulukuntansa on erilainen (ja uudempi). Eurooppalainen strukturalismi on korvattu Atlantin toiselta puolelta tulleella chomskylaisella, generatiivisella ja transformationaalisella lingvistisellä teorialla. Perustavassa teoksessaan, jonka nimi voisi olla *Kohti käännöstiedettä* (tai *kääntämisen*, ellei sitten *käännöstyön* tiedettä...)[9], hän erottaa ”kääntämisen [*translating*] tavassa kaksi perustavaa suuntautumista”: ”muodollisen vastaavuuden” etsimisen ja ”dynaamisen vastaavuuden” etsimisen (s. 159 *sq.* ja *passim.*). Muodollisesti osuva käännös pyrkii tekemään lähtötekstiin kulttuurisesti ja kielellisesti niin pienen pesäeron kuin mahdollista, eikä se välttämättä ole ymmärrettävä ilman huomautuksia sivun alalaidassa (tällaista kutsuisin mielläni oppineeksi tai ”filologiseksi” käännökseksi); Dynaamisesti pätevä käännös etsii luonnollista ilmaisua ja pyrkii saamaan kohdeyleisössä aikaan saman vaikutuksen kuin mikä lähtöviestillä on voinut olla alkuperäisiin vastaanottajiinsa. Esitystavan erosta huolimatta rinnakkaisuus G. Mouninin ”läpinäkyviin laseihin” ja ”värjättyihin laseihin” on selvä; Ciceron ongelma on tässä taas.

Kaiken kaikkiaan lähtijäni ovat ”värjättyjen lasien” harrastajia ja kääntävät *ut interpr(et)es,* toisin sanoen ”muodollista vastaavuutta” harjoittaen, kun taas kohtaajani harrastavat ”läpinäkyviä laseja” ja kääntävät *ut orator(es),* siis ”dynaamista vastaavuutta” käyttäen. Olisin voinut vielä pitkittää luetteloa kirjoittajista, jotka Ciceron ja nykyajan lingvistiikan välillä tarjoavat genealogian (elleivät pätevöityksen) lähtijöiden ja kohtaajien välille muodostamalleni erolle. Mutta miksi sitten lisätä vielä kaksi termiä ihmistieteiden jo nyt liikalihavaan ja laajan monisanaiseen sanastoon ja ottaa se riski, että lisää hämminkiä lisäämällä päällekkäisiä sanastoja (vielä harhaanjohtavampaa tämä on siksi, etteivät sanastot aina ole päällekkäisiä...)? Olen uskaltautunut ottamaan näiden kahden uudissanan riskin ensinnäkin siksi, että ne ovat kuvaavia, siksi, että ne ovat kuvaavia koska ne viittaavat suoraan yhteen ongelman olennaisista tekijöistä (läsnäoleviin kieliin, jotka käännös panee keskinäiseen ”yhteyteen”), ja ennen kaikkea siksi, että nämä sanat sallivat minun käsittää ongelman tuoreesti, kenties tarkemmin ja syvemmin kuin aiemmin. Sitä paitsi teen tämän epäilemättä myös – ”jokin piru minua näin ohjaa” – leikkiäkseni sanoilla ja niistä satunnaisesti kuuluvilla varovaisen poleemisilla saattomielteillä: lähtijäni [*sourciers*] muistuttavat *noidista* [sorciers] (joiden kanssa he muuten etymologisesti sekaantuvat) ja samalla arkaaisesta ja maagisesta ajattelutavasta; kohtaajani [*ciblistes*] puolestaan kaiuttavat radioamatöörien [*”cibistes”*] *C. B.*:tä *(Citizen Band),* ja viittaavat sekä modernisuuteen että (mitä kääntämisessä ei voi jättää huomiotta) kommunikaatioon (jopa yksilöllistymisen kommunikaatioon, joka olisi sen jatko)...

Selittääkseni väitteeni haluan ottaa tässä hieman avoimemmin esiin (muinais)kreikan yksittäisen esimerkin πόλις, jonka kirjassani tyydyin mainitsemaan sivumennen[10]: ankarasti ottaen lähtijän pitää kääntää sana kohderanskaan sanalla *la Ville* [kaupunki] tai pikemminkin sanalla *la Cité* [kaupunki], kun taas kohtaaja käyttäisi mieluummin *dissimilaatioksi*[11] kutsumaani keinoa. Paul Mazon on varmasti oikeassa kääntäessään käsittelemämme termin omalla tavallaan Sofokleen *Antigone*n säkeessä 673:

> ”ei puolestaan ole pahempaa vitsausta kuin anarkia. Se vie häviöön *Valtiot,* se tuhoaa talot, taistelun päivänä se murtaa liittolaisten rintaman ja synnyttää sekasortoa; mikä sitten voittajien puolella pelastaa määrättömästi henkiä? Kuri. Siksi sopii kannattaa järjestyksen ylläpitämiseksi tehtyä, eikä pidä koskaan myöntyä naiselle, mistään hinnasta”[12].

Siitä huolimatta tämä on myös esimerkki sellaisesta eroja kohtaan osoitetusta herkkyyden puutteesta, josta G. Mounin jo syytti P. Mazonia kirjallisella tasolla, aiheenaan Mazonin *Ilias*-käännöksen vastakohdiksi asettamat ”sävyt” tai ”ranskanrekisterit”[13]: jos anarkia tuhoaakin ”valtiot” (kohtaajien käännös sanasta πόλις), silloin sen pitäisi viedä häviöön myös ”perheet” eikä ”taloja” (lähtijöiden käännös sanasta οικοι).

Voi käydä myös niin, että on turvauduttava toiseen dissimilaation muotoon ja käännettävä πόλις kohdekieleen sanalla *Ateena* tai *Theba* – hieman samaan tapaan kuin esimerkiksi johduttaessa kääntämään englannin *the river* sanalla *Thames* (joissain hieman nopeasti tehdyissä käännöksissä on joskus peräti *virta*, ellei jopa *joki*...). Toisinaan dissimilaatio on vietävä vielä pidemmälle ja valittava *demokratia* kohdekielen vastineeksi tälle samalle kreikan sanalle.

Sanojen *la Cité* ja *l'État* välillä on täytynyt tehdä ratkaisu: ”tuomittuna olemaan vapaa” kääntäjä on ”päätöksentekijä”. Lähtökreikan sanan πόλις kaksiselitteisyys aiheuttaa käännösongelman: sana merkitsee kaupunkivaltiota (tai val-

tiokaupunkia, *Stadtstaat*ia, kuten saksalaiset sanovat: heille yhdyssanaan turvautuminen näyttää sallivan tämän käännösongelman hävittämisen, mutta tässäkään asiat eivät ole niin yksinkertaisia...); se on kansalaisten liitto ”taajamassa”, joka yhtä aikaa on sekä poliittinen yksikkö että tarkemmin sanottuna demokratia; se voi myös metonymian (tai synekdokeen) kautta ulottua sitä ympäröivälle alueelle (kyseessä ei ole vain Ateena, vaan koko Attika), se voi olla saari, jne. Tässä nähdään kokonainen itse tekstin lähtösanojen tasolla tapahtuva metonymian työ. Kun lähtijä-kääntäjä päättää pysyä muka ensimmäiseen mieleen liittyvän ”etymo-loogisen” totuuden kangastuksen edessä, tavataan fiksaatio (lähes sanan psykoanalyyttisessa mielessä), joka ei tosiasiassa vastaa itse lähtökielen todellisuutta. Tällä kertaa se myös edustaa salakähmäisesti mutta raskaasti alkuperäistekstiin puuttuvaa subjektiivista tulkintaa, joka samaan aikaan on olevinaan (ja epäilemättä uskoo olevansa) nöyrän ja täydellisen uskollinen alkuperäistekstille...

Sen mukaan, onko käännetty *la Cité* vai *l'État,* saadaan (G. Mouninin tapaan puhuakseni) joko ”värjätty lasi” tai ”läpinäkyvä lasi”, ja se puolestaan joko alleviivaa tai lieventää eksotiikan ”kolmea rekisteriä”, jotka ovat ”aikakauden tuoksu”, tässä tapauksessa viidennen ja neljännen vuosisadan eKr., ja ”antiikin kaupungin” kulttuurinen maailmankaikkeus (sanan kaikissa merkityksissä) sekä myös kreikan lingvistinen ”idioottisuus” [*”idioticité”*]. Käännöspäätös ”värjättyjen lasien” ja ”läpinäkyvien lasien” välillä lyödään rahaksi näiden ”kolmen rekisterin” avulla. G. Mouninin niistä tekemän erottelun kiintoisuus on siinä, että se ottaa huomioon lähtötekstin ja kohdetekstin viittauskohteena olevan (”ulkoisen” tai ”objektiivisen”) todellisuuden kaksinkertaisen, siis etnokulttuurisen ja historiallisen, erityisyyden.

«Sitä paitsi kirjallisuudessa ja kääntämisessä (ja *a fortiori* ”kääntämisen estetiikan” kohteena olevassa kirjallisessa kääntämisessä) ei koskaan päästä kielen ulkopuolelle.»

Tämä ei kuitenkaan ole välttämättä kaikkein tärkeintä, ja epäilemättä tässä voi nähdä jotakin siitä ”referentin pakkomielteestä”, joka liian usein on käännösopillisen pohdiskelun (ja joskus jopa lingvistisen analyysin) loisena[14]. Koska pyrin teorian taloudellisuuteen, painotan mielelläni kääntävän kommunikaation puhtaasti kielellisiä (ellei rajoittavan lingvistisiä) parametreja. Siksi ottaisinkin teoriaa täydentäessäni käyttöön vanhan (kohtaaja)kääntäjien sananlaskun: ei käännetä sanoja – mutta ei käännetä asioitakaan –, käännetään ajatuksia! Olennaisia asioita jossain tekstissä (käännetään se sitten tai ei) ovat tarkasti ottaen sen orkestroimat diskurssin vaikutukset, eivätkä ne *realia,* jotka muodostavat sen, mitä lingvistit kutsuvat tekstin referentiksi.

Kirjallisuus tietenkin elää synnyttämästään (tai ”generoimastaan”, kuten jotkut nykyään angloamerikan vaikutuksen alaisina mielellään sanovat) ”todellisuuden vaikutelmasta”, mutta siinä ei pidä nähdä muuta kuin eräs diskurssin vaikutus: kirjallisuus on kielen (pitäisikö sanoa kielten?) taidetta *(ars),* jossa kirjoittaja siis on käsityöläinen. Hän on kehittänyt kielellisen simulaation referentistä, jota ei ehkä ole sellaisenaan olemassa. Niinpä kirjallinen teos voi näyttää tiedon filosofiselta paradigmalta: ja meitä kiinnostavassa asiayhteydessä seikka on tärkeä, sikäli kuin kääntämisen teoria mielestäni viittaa yhtä paljon ja ehkä enemmänkin tietoteoriaan, filosofian perinteen perustavaan saavutukseen, kuin asemaltaan vielä epäröivään ja epävarmaan kommunikaatioteoriaan. Jos on kiistämätöntä, ettei mikään objektiivisuus ilmene kuin subjektiivisuutena ja sen kautta (tämä on arkkiklassinen filosofinen *topos*), on yhtä ilmeistä, ettei kirjallisuudessa ole muuta todellisuutta kuin kieli, jonka sovittajaksi kirjoittaja on ryhtynyt.

Ei ole muuta ”objektiivista” referentiaalista todellisuutta kuin se, joka on olemassa vain kielen ”subjektiivisessa” tähtäyksessä. Sitä paitsi kirjallisuudessa ja kääntämisessä (ja *a fortiori* ”kääntämisen estetiikan” kohteena olevassa kirjallisessa kääntämisessä) ei koskaan päästä kielen ulkopuolelle. Ikään kuin paljastuisi, että kielellä, jolle ei ollut annettu kuin ”asioille itsessään” alistettu *intuitus derivativus,* jonka kieli tajuaa vain subjektiivisuutensa prisman kautta (tässä on kyseessä kirjailijan empiirinen subjektiivisuus), olisi myös *intuitus originarius,* kiitos niiden taikakeinojen, joiden avulla kirjoittaja on yhtä lailla maailman kuin teoksensakin ”luoja”. Ja teoksessa maailma ”tulee puheeksi monin tavoin”... Jos on totta, että kääntämisen läheisimmin eletyssä ja jokapäiväisimmässä käytännössä on pakko lakkaamatta ”viitata” käännettävän tekstin meille lakkaamatta puhumien todellisuuksien *tertium quid*iin, on myös yhtä varmaa, että tämä *tertium quid* kahden läsnäolevan kielen välillä on kuvitteellinen, ja että siihen viitataan vain ajatuksissa. ”Sigmaattinen”[15] referentti ei tarkoita itsessään olemassaolevaa todellisuutta, joka samaan aikaan olisi täysin läpinäkyvästi ja *ne varietur* olemassa myös meidän subjektiivisuudellemme. Nähdäänkö kääntäjän muka korjaavan tekstiä siksi, että uskoo itsellään olevan parempaa tietoa *realia*sta, josta kirjoittaja hänen mukaansa olisi erehtynyt? Silloin mentäisiin kauas ohi kohtaajien deontologian salliman: moisen vapauden (joka ei ole ”runollista”) sallijat ansaitsisivat nimen äärikohtaajat. Tässä suhteessa käännös muodostaa esteettisen arvostamisen ja lingvistisen (tai ”tekstologisen”) erittelyn etuoikeutetun järjestelmän, sillä se ”irrottaa” referentiaalisen todellisuuden (jota, toistettakoon, ei ole olemassa) kielestä; se ”deverbalisoi” tämän lähtökielen merkitsijöiden kuoleman[16], jota merkittyjen jälleensyntymä kohdekielessä edellyttää.

Liisa ihmemaassa antaa minulle aineiston toiseen, hyvin yksinkertaiseen ja hieman edellistä kirjallisempaan esimerkkiin[17]. Lewis Carrollin kirjan VII luvun alkuperäisotsikko on englanniksi *A Mad Tea-Party;* koska tästä suuresta pienestä kirjasta on tehty parikymmentä ranskannosta, en ota esiin kaikkia luvun otsikosta kohderanskaan tehtyjä ehdotuksia, vaan rajoitun kahteen rajatapaukseen, jotka sopivat esittämään asiani: *Une folle partie de thé* [Hullu teeretki] ja *Un thé fou* [Hullu tee], ensimmäistä käännöstä on ehdottanut Henri Meschonnic ja jälkimmäistä Guy Leclerq.

Valitsemalleen vaihtoehdolle uskollinen H. Meschonnic on kääntänyt lähtijänä, toisin sanoen hänen mielestään on ensisijaista pysytellä mahdollisimman lähellä *lähtö*kieltä ja tarkemmin sanottuna *merkitsijöiden* yksityiskohtia, siis niitä *kielen* osasia, jotka tämän hänen sana sanalta *(verbum pro verbo)* tai aivan ”sana sanasta” kääntämänsä lausuman muodostavat; eikä hänen ratkaisunsa näytä vähemmän vakuut-

tavalta kuin monet muut, vapaammat käännösehdotukset, kuten *Un thé des fous, Un goûter des fous, Un thé chez des fous, Un thé extravagant, Le thé des fous, Alice prend le thé chez les fous, La folle réception, ... Le loir, le lièvre et le chapelier*[18]!

Mutta aivan ilmeisesti G. Leclercq kääntää tässä mielestäni ”oikein”[19], siten kuin itse olisi halunnut; Leclercqin käännös onkin erinomaisen kohtaava käännös. Ennen kaikkea se antaa kohdekielessä erittäin tehokkaan otsikon. Otsikko on ranskassa ”kuin kala vedessä”, kuin se olisi keksitty suoraan meidän kielellämme (vaikka totta puhuen tulee kysyneeksi itseltään, mitä ”teeretki” on ranskaksi). Tässä suhteessa mahdollinen vastalause (Guy Leclerqille, mutta myös monille muille vihjaamilleni kääntäjille) on, että ranskassa *un thé* voi olla teelaatu (yksi monista); se on myös juoman yksikkö, ”ravintola-annos” (kuten ”kahvi”, ”olut”, tai mielellään ”viski”, jopa ”tuplaviski”, jos mahdollista...): ihmisiä ei niinkään kutsuta ”yhdelle teelle” kuin ”juomaan teetä” tai ”teelle” (tuolloin on iltapäivän hetki); ja jos menee ”kahvitauolle” (esimerkiksi juomaan ”kupin teetä”), kyseessä on ajankohta[20], jne. Tähän vastaisin, että voi mennä *un thé dansant*iin[21] – ja siksi *un thé fou* on ”mahdollista ranskaa”[22] tai virtuaalista ranskaa, vaikkei täysin aktuaalista ranskaa, ennen kuin *Liisa* oli aktualisoinut sen. Tämä tapahtuu aivan Lewis Carrollin leikkisään ja hellän transgressiiviseen tapaan, ja niinpä esitetty käännös on kohtaava siinäkin mielessä, että se asettaa etusijalle kirjoittajan *puheen* (tai, kuten H. Meschonnic mieluummin sanoo, ”diskurssin”) pikemmin kuin ”kielen” jolla hän on kirjoittanut. Näin tämä esimerkki osoittaa hyvin, että lähtijöiden ja kohtaajien välinen ero ei merkitse enempää tai vähempää uskollisuutta, vaan kahta erilaista uskollisuutta, ja tarkemmin sanoen kahta tapaa hallita kahden kielen välinen eroavuus sellaisena kuin kieli toteutuu palautumattoman yksilöllistyneiden kirjailijoiden sanoissa. Kohtaaja Guy Leclerq ei ole vähemmän ”uskollinen” alkutekstille kuin lähtijä Henri Meschonnic. Sitä paitsi sijainti lopussa antaa *fou*-sanalle *merkittyjen* järjestyksessä kaiken sen mielen kuten englannissakin, jopa näiden kahden kielen kieliopillisen järjestyksen vastakkaisuuden läpi (kun taas ilmaisussa *Une folle partie de thé* sanan sijainti alussa tai ”vasemmalla” ja sen ”feminiinistyminen” tekee siitä eräänlaisen epämääräisen intensiivin). Lisäksi otsikon kokonaisuus ilmeisessä yksinkertaisuudessaan kaiuttaa äänteellisesti ilmaisua *t'es fou!* [olet hullu]: tämä piilotettu sanaleikki palauttaa meidät lapsenomaisen kielen stereotyyppiseen kaavaan – kielellinen lahja ei voisi olla carrollilaisempi[23].

Lähtijöiden ja kohtaajien vastakkainasettelun takana on muutakin kuin perinteisten sananmukaisen käännöksen ja vapaan (tai kirjallisen) käännöksen, jopa siihen sisältyvien ”kauniiden uskottomien”, vastakohtaisuus. Syvemmin pelissä on, *mutatis mutandis,* vanha kirjaimen ja hengen ongelma. Siksi tässä esilletuotujen pohdiskelujen horisonttina on *kääntämisen teologia,* jonka ääriviivat minulle on jo annettu hahmoteltaviksi[24]. Kohtaajat, sellaisina kuin olen heidät määritellyt, ovat uskollisia lähtötekstin *hengelle* eivätkä niinkään sen kirjaimelle: he voisivat ottaa käyttöönsä tämän tutkielman päällekirjoitukseksi (tai pikemminkin alkusanaksi) valitsemani pyhän Paavalin kuuluisan muotoilun, kunhan se sovitettaisiin käännöstieteen uuteen yhteyteen: ”sillä kirjain kuolettaa, mutta Henki tekee eläväksi”[25]. Lähtijät puolestaan ovat *kirjaimellisia,* ja he jollakin tavoin haluavat alkuperäisen tekstin lähtökielisen muodon olevan luettavissa käännöksestä kuin vesileima.

Lähes samaa sanoo Walter Benjamin: se on sopivasti hänen aina lainatun (mutta ehkä harvemmin luetun, tai ymmärretyn...) kuuluisan kääntämiselle omistamansa tekstin viimeinen sana[26]. Tällaista on johonkin tapaan esimerkiksi André Chourakin pyrintö kääntää *Raamattu* tai Henri Meschonnic, joka hänkin on kääntänyt menestyksellisesti olennaisesti runollisiksi teksteiksi näkemiään raamatullisia tekstejä[27]. Näin Saarnaajan (1:2) kuuluisista sanoista tulee H. Meschonnicin ehdottamassa kohdeversiossa ”Huuruja huuruista”[28] – samat sanat tunnetaan yleisesti pyhän Hieronymuksen niille antamassa kohdemuodossa *vanitas vanitatum, omnia vanitas*. Tästä näkökulmasta kaikki kääntäjän tulkinta olisi jo petturuutta[29]. Pahimmassa tapauksessa, jos seurataan loppuun saakka tätä lähtijöiden... ”noitamaista” logiikkaa, kääntämisen utopia olisi pelkkä alkuperäistekstin toisto, sen ei-käännös! Käännöstieteellisessä teoriassa sijoitan lähtijöiden joukkoon sellaiset ajattelijat kuin Walter Benjamin, tietenkin Henri Meschonnic, tai Antoine Berman...

Kohtaajille – jotka ovat käännöksen ”semantikkoja” tai, kuten olen myös sanonut, *semantisisteja*[30] – on olennaista, että ”käännökseksi” kutsutun kohdeteksti on kotonaan uudessa kielessä, johon se pyrkii toisesta kielestä tulleen alkuperäistekstin sopeuttamaan. Esimerkiksi Raamattua on Eugene A. Nidan ympärillä käännetty tässä hengessä. On hyväksyttävä lähtökielen korjaamaton menetys, jossa kaiken kääntämisen olemus rakentuu. Niinpä Efim Etkind huomauttaa venäjässä olevan valtavasti diminutiiveja, joita ei voi kääntää ranskaan sellaisinaan: silloin on käännettävä hellyys.

Kohtaajiksi kutsuttavien käännösteoreetikkojen (tai ”käännöstieteilijöiden”) joukkoon laskisin Georges Mounin[31], Eugene A. Nidan ja Charles R. Taberin[32], Efim Etkindin[33]... – ja kuten varmasti on arvattu, luen tähän joukkoon myös itseni.

Kysymys on siis: mille (kenelle) käännöksen tulee olla uskollinen? Lähtökielen kirjaimelle vai sille hengelle, mikä kohdekieleen on saatava? Tällainen on kahden mahdollisen uskollisuuden tavan antinomia. Jokainen käännös on näiden kahden sitä määrittelevän välttämättömyyden ja ristiriitaisuuden jännitteessä: ja jokainen käännös kallistuu välttämättä puolelle tai toiselle. Jokainen kääntäjä on velvollinen valitsemaan, ja ottamaan kantaa näihin kahteen perustavaan vaihtoehtoon, on hän siitä tietoinen tai ei, ilmaisee hän asian näillä sanoilla tai ei. Tämä kohtalon hahmon ottava vaihtoehtoisuus muodostaa jopa yhden kehittelemäni käännöstieteen perustavista ”teoreemoista”[34].

Lähtökielen ja kohdekielen vaihtoehtoisuuden ohella pelissä on kouriintuntuvasti kääntäjän suhde kääntävään kieleen, kohdekieleensä. Kun kohtaajat kerran haluavat tavattomasti kunnioittaa kielten nautintoa, puhumalleen (tai kirjoittamalleen) kielelle ominaista nautintoa, kun he siis haluavat kunnioittaa kohdekieltä, minun tekee mieli sanoa lähtijöiden logiikan olevan raiskauksen logiikkaa! Tunnettu on Benjaminin käyttöönsä ottama Pannwitzin kuulu periaate: ”kääntävän ihmisen perustava virhe on säilyttää oman kielensä satunnainen tila sen sijaan, että alistaisi sen vieraan kielen väkivaltaiselle liikkeelle...”[35].

Myös H. Meschonnic asettaa vastakkain kaksi kääntämisen tapaa: huonon, joka ei ole kuin ”käännösjohdanto, tai käännöskäännös, tai ei-teksti-käännös”, ja hyvän, ”teks-

Jouko Korkeasaari, *Ei näillä leveyksillä ole tapana horjua,* 100 x 125, akryyli MDF-levylle, 2002-03.

tikäännöksen" – ensimmäisen keino on "yhdistäminen", jälkimmäisen "epäkeskittäminen"[36]. Tässä arvostellaan vieraan tekstin ranskalaistamisen "logosentristä" pyrintöä, jonka sanotaan vievän tekstille ominaisen "alkuperäisen" luonteen. Tai kuten A. Berman sanoo: "jokainen käännökseltä näyttävä käännös ei välttämättä ole hyvä, mutta jokainen käännös, joka ei näytä käännökseltä, on välttämättä huono". Aivan hiljattain tästä kirjoittajasta puhunut[37] tietty psykoanalyytikko ei löytänyt kyllin halveksivaa sanaa joidenkin käännösten "hyvän ranskalaisen maun" pilkkaamiseksi[38]. Ehkä hän olisi mieluummin halunnut ties mitä huonoa ulkomaista makua!... Ajatus on, että hyvän käännöksen pitäisi *raiskata* kohdekieli.

Tässä puolustamani väite on, että tällä raiskauksen estetiikalla, jota näemmä halutaan edistää, on pelkän metaforan arvo, ei todellisen teoreettisen aseman käsitteellistä kestävyyttä. Toisin sanoen lähtijät voivat olla satunnaisesti oikeassa ainoastaan kohtaajien teoreettisesta (tai pikemminkin "metateoreettisesta") näkökulmasta. Kehitelläkseni raiskausmetaforaa, jonka olen päättänyt panna puhumaan, sanoisin, että käännöksen runollinen nautinto, esteettinen onni, on mahdollinen vain kielen ollessa suostuvainen. Lähtijöiden suorittama raiskaus voi olla runollisesti tehokas vain *suostuttaessa*. Mutta silloin kyseessä ei enää ole *raiskaus:* "raiskaus tapahtuu silloin, kun ei tahdo"!

Kohdekielen raiskaamisella on vain metaforiselle rajalle siirtymisen arvo. Sananmukaisesti ymmärrettynä se voi olla vain harha. Kielen todellinen raiskaaminen on tehotonta, siinä ei ole mieltä. Käännös (ja runollinen käännös) esittää tässä vain hyvin yleisen kielellisen ongelman. Saussurelaisesti

sanoen siirryttäessä ”kielestä” (joka edustaa yhteisön käytössä olevien kielellisten virtuaalisuuksien varastoa) ”puhumiseen” (joka on jokaisen yksilösubjektin omien lausumien todellisuus) tapahtuu kaksoisliike, jossa sanomme kiellon sekä pantavan alulle että rikottavan. Mutta tarkasti ottaen tehokas kielellinen transgressio ainoastaan vapauttaa kielen mahdollisuuksia. Jos näin ei tapahdu, ei mennä vain kielen [*langue*], vaan myös kielen [*langage*] ulkopuolelle: joudutaan infraverbaalisen ”raakalaismaisuuteen”.

On olemassa erityisen vahva kielen tiineys. Se on esimerkiksi niin vahva, että minun tekisi mieli ajatella, ettei kielestä toiseen juurikaan tapahdu yhteisvaikutuksia; innoitun mielelläni (pysytelläkseni yhä samassa metaforisessa isotopiassa...) tunnetusta lacanilaisesta paradoksista: ”sukupuolisuhdetta ei ole, sukupuolisuhdetta ei ole koskaan ollut!” Esimerkki: jos kuulen lauseen *tu viens avec?* Strasbourgissa, tulkitsen sen saksan vaikutukseksi ranskaan *(Kommst Du mit?);* mutta jos kuulen sen Pariisissa tai Toulousessa, en näe siinä muuta kuin sisäsyntyistä ”mahdollista ranskaa”.

Ei ole totta, että kohdekieli olisi alistettava lähtötekstin kielen vieraille vaatimuksille. Vielä samaa metaforaa käyttääkseni sanoisin, että on kohtaamisia, jotka alkavat kuin raiskaukset ja jotka päättyvät jaettuihin mielenhäiriöihin... Se on hinta, jonka runollinen käännös maksaa löytääkseen polun meidän koskettamiseemme. Onnistunut käännös tuo esiin vielä kielessä torkkuneita mahdollisuuksia, se tuo vangittuina pitämiään mahdollisuuksia sisäiseen puutarhaan. Käyttöönottamani metaforisen isotopian ontumisen uhallakin sanoisin moraalin olevan tässä suhteessa pelastettu, sillä (”kohde”)kielen suostumus antaa kääntäjälle sen, mikä tekee hänen työstään hedelmällistä ja sallii elinkelpoisen, runollisesti tehokkaan käännöksen synnyttämisen. Tässä onnellisessa suhdanteessa käännös juhlii kohdekieltä: menestyksellä kruunatun työnsä lopuksi kääntäjä saa kielen kimaltamaan, kimmeltämään tai vielä – uskallan sanoa – hehkumaan... (Tästä ei päästä!)

«Tehokas kielellinen transgressio ainoastaan vapauttaa kielen mahdollisuuksia.«

Kohtaajat siis ovat oikeassa, eivät lähtijät. Tarkemmin sanoen: lähtijöiden puheeseen piiloutunut *äidin*kielen *(horresco referens!)* raiskaamisen metaforinen paradigma ei voi olla kuin retorinen apukeino. ”Uudelleenkirjoittajana” kääntäjä voi hyvinkin innostua siitä ollessaan ”töissä”, päästäkseen eroon kohdekielen rutiinien tyrannimaisesta raskaudesta. Siitä ei vain pidä tehdä väärän teoreettisen kategorian ideologista olemusta. Kielissä ja runollisessa kääntämisessä vain suostumuksen lunastaminen voi tehdä raiskauksesta hedelmällisen.

Suomentanut Tapani Kilpeläinen

Viitteet

1. Ladmiral on valinnut käyttöönsä sanat *sourcier* ja *cibliste,* koska niillä on yhteys lähtö- ja kohdekieliä tarkoittaviin termeihin *langue-source* ja *langue-cible*. *Sourcier* merkitsee muuten kaivonkatsojaa. (Suom. huom.)
2. Ajattelin ensimmäistä kertaa näiden kahden termin luomisesta olevan hyötyä eräässä puheenvuorossani ranskalais-brittiläisessä käännöskollokviossa Lontoossa 16.–19. kesäkuuta 1983.
3. Ks. toimituksen pieni huomautus, joka kertoo kirjallisen kääntämisen toisesta kokouksesta Arlesissa (ATLAS) *magazine littérair*en numerossa 225, joulukuussa 1985, 10.
4. Vaikken pidäkään ”ransklantilaisista” sovitteluratkaisuista, olen valinnut sanat ”lähtökieli” ja ”kohdekieli”, jotka itse asiassa ovat jäljennöksiä (lähtöenglannista), ”liikkeellelähtökielestä” [*”langue de départ”*] ja ”saapumiskielestä” [*”langue d’arrivée”*] puhuneen perinteisen sanaston sijasta. Ks. Jean-René Ladmiral, *Traduire: théorèmes pour la traduction*. Payot, Paris 1979, 24.
5. Georges Mounin, *Teoria e storia della traduzione*. Einaudi, Torino 1965, 31.
6. Mounin, *Les Belles infidèles*. Cahiers du Sud, Paris 1955. Korvatakseni kirjan löytämisen mahdottomuutta edes hieman olen omistanut koko oman kirjani kolmannen luvun Mouninin kirjan ajatusten heijastamiselle, vaikkakin olen kriittinen (ks. *Traduire*, 85–114).
7. Kuten olin muuten jo alleviivannut – kriittisesti, vaikka tässäkin antaisin mielelläni asiaankuuluvan kunnian tälle kirjalliselle tai esteettiselle ulottuvuudelle... – ollessani kaikuna hänen kirjalleen teoksessa *Traduire,* 99, 113 ja *passim.*
8. Tästä kääntämisen tieto-opin ja didaktiikan välille sijoittuvasta ongelmakentästä ks. kahta kirjoitustani: Quelles théories pour la pratique traduisante. Teoksessa *La Traduction. Rencontres autour de la traduction*. B.E.L.C., Paris 1986, 145–166; Théorèmes pour la traduction, *Atti del VIo Congresso dell’Associazione Internazionale Professori d’Italiano: “La Traduzione”*. Julk. lehdessä *Civilità italiana,* no. 3/1983 – no. 1–2/1984, 7–17.
9. Eugene A. Nida, *Toward a Science of Translating, with special reference to principles and procedures involved in Bible translating*. Leiden, Brill, 1964.
10. *Traduire,* 164 *sq.* – teen tämän huolimatta epämukavuudesta, jonka kääntämisen käsitteleminen yksittäisiä sanoja esimerkkeinä käyttämällä aiheuttaa. Sellaiset esimerkit ovat itse asiassa täysin keinotekoisia, sikäli kuin käännösongelmat eivät esiinny eivätkä löydä ratkaisu(j)a kuin diskurssin tasolla, siis yhtä aikaa sekä ”puhumisen” että tässä tapauksessa ennen kaikkea pitkän lausuman tasolla. Silloin kyseessä kuitenkin on ”ateljeetyö”, jonka kohteena on kokonainen käännettävä teksti, jonka vieraaksi lukija pitäisi voida kutsua – ja se taas on ilmeinen mahdottomuus. On siis pakko ”askarrella” valaisevan esimerkin kaltainen simulaatio (sanan kaikissa merkityksissä), jolla tällaisissa tapauksissa ei ole mitään varsinaista todistusarvoa; se on kaiken käännöstieteellisen puheen osa. Tästä yhtä aikaa harhaanjohtavasta ja välttämättömästä käännösongelmien ”sanallistamisesta” (ja sitä vastaan), ks. mt. 205, 216, 222 *sq.*
11. Ladmiral ottaa tässä omaan käyttöönsä fonetiikassa käytetyn käsitteen (Suom. huom.).
12. Sophocle, *Antigone,* ransk. P. Mazon. Les Belles Lettres, Paris 1962, 112 (olen itse alleviivannut kohdetermin jolla käännetään sana πολις). [Elina Vaaran suomennoksessa kohta kuuluu: ”On mielivalta kaikkein pahin. Kaupungit/ se tuhoo, häätää asunnoistaan ihmiset;/ se sotakumppanusten rivit hajoittaa/ ja pakoon heidät lyö; vaan kuuliaisuus ne/ pelastaa, jotka johtajansa käskyjä seuraavat. – Järjestystä tulee puolustaa,/ ja koskaan ei saa myöten antaa naiselle.” Sofokles, *Antigone / Kuningas Oidipus*. WSOY, Helsinki 1966, 31. (Suom. huom.)]
13. Mounin, *Les Belles infidèles,* 150 *sq.*
14. Ks. *Traduire,* 164 *sq.*, 171 ja *passim.*
15. Minusta tuntuu hyödylliseltä ottaa käyttöön tämä Klaus Birkenbauerin Georg Klausilta lainaama termi, sillä tässä on jotakin (tässä näin pitää sanoa!) kielen *pragmatiikkaan* palautumatonta. Ks. Birkenbauer, Subjekt- und Objekt-Bezüge beim Übersetzen. Teoksessa W. Wilss & G. Thome (toim.), *Aspekte der theoretischen, sprachenpaarbezogenen und angewandten Sprachwissenschaft*. Groos, Sarrebruck/Heidelberg 1974, 148–159.
16. ”Kuoleman ja uudelleensyntymisen” metafora on, paitsi satunnainen retorinen täytesana, myös hyödyllinen paradigma käännöstieteelliselle pohdiskelulle, jota en kehittele tässä. Ks. tutkielmaani Theodor W. Adornon *Minima Moralia*n käännöksestä: Dialectique négative de l’écriture aphoristique, *Revue d’esthétique* (nouvelle série), no. 8 (1985), 95–104.
17. Lainaan esimerkin käännösateljeesta, jota Henri Meschonnic piti Jean-Jacques Lecerclen ja Jean-Michel Dépratsin kutsusta Paris-X-Nanterren yliopistolla 14. marraskuuta 1986.
18. Suomeksi vaikkapa ”Hullujen tee”, ”Hullujen iltapäivätee”, ”Teellä hullujen luona”, ”Mieletön tee”, ”Hullujen tee” (sic!), ”Liisa juo teetä hullujen luona”, ”Hullu vastaanotto” ja ”Unikeko, jänis ja hatuntekijä”. *Liisa*n suomentajat ovat olleet yksimielisempiä kuin ranskantajat: ainoastaan vailla julkaisuvuotta ilmestyneen Kynäbaari Oy:n laitoksen

nimettömänä pysytellyt suomentaja on antanut luvulle nimen ”Teenjuonti”; Tuula Ivakko (1976), Tarja Hilli (1990) ja Tuomas Nevanlinna (2000) puolestaan ”Hullut teekutsut”. (Suom. huom.)

19. Teoreettisesti ei ole lainkaan poissuljettua, että löydetään toinenkin oikea käännös, parempi tai yhtä hyvä; siitä on vain nyt tullut käytännössä hyvin epätodennäköistä. Tässä mielessä ei tarkasti ottaen voida puhua ”*ainoasta* oikeasta käännöksestä” ikään kuin niitä olisi vain yksi (ja kuten olen juuri sanonut, se olisi luonnollista tai ”spontaania” ilmaisua): silloin päädyttäisiin takaisin kääntämisen ”didaktiseen” ja koulunomaiseen ideologiaan, jota toisaalla olen yksityiskohtaisesti arvostellut (ks. *Traduire,* 73–78 ja *passim*). Ainoa ulottuvillamme oleva ihanne on se, mitä olen kutsunut *kvasitäydellisyydeksi*. Se on ”asymptoottinen pyrkimys parantamiseen, joka käännöksen saavuttamasta ‘tilasta’ oletetaan aina mahdolliseksi, ja sen kautta käännös palaa lakkaamatta työstettäväksi” (s. 75): käytännössä tämä (varsinaisen ”asymptoottinen”) tuloksen optimoinnin dynamiikka asettaa kääntäjälle ylärajan ”peräkkäisten uudelleenluentojen prosessissa”, jonka jokainen meistä hyvin tuntee.
20. Ladmiralin alkutekstissä mennään kahvilaan (*un café,* sama kuin ”(yksi) kahvi”), ja puhutaan paikasta, ei ajankohdasta. (Suom. huom.)
21. Sananmukaisesti ”tanssivaan teehen” eli tilaisuuteen, jossa on teenjuontia ja tanssimista. (Suom. huom.)
22. *Mahdollisen ranskan* ajatuksesta sellaisena kuin Pierre Cardot ja minä sen määrittelemme C.L.I.C.:ssä, ks. *infra.*
23. *Liisa*sta ja sen kääntäjistä katso Guy Leclercqin töitä ja erityisesti: Parodie et traduction: dire et laisser dire – ou: les dessous d’Alice – ou: du sourire biaisé à la parodie, *Contrastes*, no. T2 1986, 101–123: Traduction/adaptation/parodie: jusqu’où peut-on aller trop loin? (Lewis Carroll et ses traducteurs”), *Palimpsestes,* no. 3, 1987, jne.
24. Näistä ongelmista tulee itse asiassa esiin arvosteluni Walter Benjaminin ”Kääntäjän tehtävää” kohtaan: Entre les signes, entre les langues, *Revue d’esthétique* (nouvelle série), no. 1 (1981), 67–77. Tähän kääntämisen teologiaan, jota tämän artikkelin puolueettomat rajat estävät minua tässä kehittelemästä, palaan lähiaikoina ilmestyvässä tutkielmassa, jossa kehitellään edelleen sekä tämän artikkelin ajatuksia että mainittua Benjamin-kritiikkiä.
25. 2. Kor. 3:6.
26. Benjamin, Kääntäjän tehtävä (Die Aufgabe des Übersetzers, 1921), suom. Leevi Lehto, *Parnasso* 41 (1991): 8, 461–470. Ladmiral itse viittaa Maurice de Gandillacin varsin kiisteltyyn ranskannokseen ”La tâche du traducteur” teoksessa Benjamin, *Oeuvres t. I: Mythe et violence*. Denoël, Paris 1971, 261–275. (Suom. huom.)
27. Ks. erityisesti hänen kirjoitustaan nimeltä ”Traduire la Bible, de Jonas à Jona”, joka on ilmestynyt yhdessä toimittamassamme lehden *Langue française* erikoisnumerossa *La traduction,* no. 51, syyskuu 1981, 35–52.
28. Meschonnic, *Les Cinq Rouleaux*. Gallimard, Paris 1987, 135.
29. Minun ja Henri Meschonnicin välinen polemiikki lähtösaksan termin *Angst* kääntämisestä Freudilla mainitussa lehdessä *Langue française,* 15–17, osoittaa tämän hyvin. Puhuttaessa Freudin teosten ranskannoksista yleisesti ottaen tämä (se tiedetään epäilyksettä) on valtaisa ongelma. Ks. minun ja Georges Kassaïn yhdessä järjestämän kollokvion *Traduction et psychanalyse* aktat, Pariisi 8. joulukuuta 1984, julkaistaan lehdessä *Le Coq-Héron*.
30. *Traduire*, 173.
31. Georges Mounin, *Les Problèmes théoriques de la traduction*. Gallimard, Paris 1963, ja saman kirjoittajan *Linguistique et traduction*. Dessart & Mardaga, Bruxelles 1976.
32. Ks. erityisesti Eugene A. Nida & Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*. Brill, Leiden 1969.
33. Efim Etkind, *Un art en crise. Essai de poétique de la traduction poétique*. L’Âge d’Homme, Lausanne 1982.
34. Ks. kirjaani *Traduire,* mutta myös Benjamin-arvosteluani (ks. viite 24).
35. Benjamin, La tâche du traducteur, 274. [Leevi Lehdon Benjamin-suomennoksessa Pannwitz-lainaus on sivulla 469, mutta jostakin syystä Lehto on jättänyt sen kääntämättä. Olen suomentanut sitaatin Gandillacin ranskannoksen mukaan; saksaksi passus kuuluu ”der grundsätzliche irrtum des übertragenden ist dass er den zufälligen stand der eignen sprache festhält anstatt sie durch die fremde sprache gewaltig bewegen zu lassen.” (Suom. huom.)]
36. Meschonnic, Propositions pour une poétique de la traduction, *Langages,* no. 28, joulukuu 1972, 49–54 (ja laajennettuna: H. Meschonnic, *Pour la poétique II*. Gallimard, Paris 1973, 305–323).
37. Antoine Berman, *L’Epreuve de l’étranger. Culture et traduction dans l’Allemagne romantique*. Gallimard, Paris 1984.
38. Tämä tapahtui kollokviossa *Traduction et psychanalyse* 8. joulukuuta 1984. Kollokvion aktat julkaistaan tulevassa lehden *Le Coq-Héron* numerossa.

KYLLIKKI VILLA

Suomentajan taipaleesta

> ”3.1.1910. Satoi. Käänsin Josuata 10:13–18. Kovaa työtä, vaan hauskaa.”

Ei, päiväyksessä ei ole virhettä. Se on isoisäni Juho Wehasen päiväkirjasta, jota hän (ainakin vuodesta 1899 alkaen) piti Ambomaalla, nykyisessä pohjois-Namibiassa, auttaessaan Martti Rautasta *Raamatun* kääntämisessä ndongan kielelle ja samalla tämän kielen kehittämisessä. Kansaa opetettiin lukemaan. Saadessani tämän päiväkirjan käsiini vuonna 2000 ymmärsin että suvussa oli tehty Agricolan työtä, mitkä motiivit kullakin sukupolvella sitten olikin. Itse olin tehnyt käännöstyötä vuodesta 1946 lähtien.

Olen löytänyt yllättävän merkinnän omastakin 20-vuotiaan päiväkirjastani vuodelta 1943 Tiiksjärvellä, pienessä lentotukikohdassa keskellä ”läntisen Euroopan laajinta erämaa-aluetta”, niin kuin Max Jakobson Rukajärven suunnan määrittelee. Silloin, tilatessani lotille maksetulla alikersantin päivärahalla *Maailmankirjallisuuden kultaista kirjaa,* olen huokaissut: ”Kunpa saisin oppia lukemaan vieraita kieliä ja kääntämään!” Ne toiveet minut sitten veivät Turun yliopistoon opiskelemaan. Saksan ja ranskan opintoni osoittautuivat parissa vuodessa toivottomiksi, koska 1940-luvun lopulla ei ollut syntyperäisiä kielten lehtoreita eikä mahdollisuutta päästä ulkomaille.

Vaihdoin sivuaineita, pääasianahan oli joka tapauksessa maailmankirjallisuus. V. A. Koskenniemen professorikaudella aineen nimi oli ”yleinen ja kotimainen kirjallisuus ja estetiikka”. Kulta-aika, jolloin VAK:n ympärillä oli nuoria runoilijoita, oli ohi; opiskelutovereistani vain yksi oli runoilija, Unto Koskelan nuorempi veli Tauno, josta sitten tuli Nortamon perinteen jatkaja Raumalla. Niin, olihan myös Anja Samooja, mutta hänen runonsa tulivat myöhemmin, kun hän oli jo muuttanut Tanskaan. Kirjallisessa piirissä saattoi vielä tavata Sarkian aikalaisia, kuten ”Hiiskuttaret” eli Kyllikki ja Helka Hiiskun.

VAK piti joka viikko toisen luentosarjansa sijasta ”runoanalyysiä”, eräänlaista seminaaria, ja koska runon auditiivinen aines, rytmi, riimi ja soinnut, oli hänelle ensiarvoista (”sitä vanhaa hapatusta”, minulle sanottiin sitten 50-luvun Helsingissä), runoja luettiin usein alkukielillä. (*Les sanglots longs/ des violons* tai *über allen Gipfeln/ ist Ruh'* jäivät ainaiseksi mieleen.) Myös luennoillaan VAK siteerasi esimerkiksi Goetheä ja Ruotsin *nittiotalist*eja alkukielillä. Tästä se nähdäkseni minun kohdallani alkoi.

Opiskeluvuosinani (FK 1949) tein tenttien lomassa ansiotöitä, muun muassa STT:n Turun ja Tampereen toimistoissa. Työtä niinä vuosina oli, mutta ei ostettavaa; niinpä kirjoja samoin kuin kuvataidettakin myytiin. Syntyi pieniä kustantamoja. Jokin niistä antoi minulle 1946 suomenruotsalaista käännettävää, ja ensimmäinen suomentamani romaani ilmestyi 1947. Töitä sain sitten Helsingissäkin, ja Otavan tunnetusti älykäs – ja etevyytensä ja ankaruutensa takia kai vähän pelättykin – Maijaliisa Auterinen käytti aikaansa ”hyvän kääntäjän” (niin kuin hän kauniisti sanoi) opettamiseen.

A propos, ”kääntäjähän” me yleensä sanomme, mutta omalla kohdallani käytän usein mieluummin sanaa ”suomentaja”, joka on kauniimpi, enkähän ole muille kielille kääntänyt. Itse asiassa se on myös konkreettisempi; kääntäminenhän voisi olla vaikka mitä, minkä oikeastaan tajusin kerran kun vanha maalaisnainen Itävallassa pyysi minulta rahaa ja kysyi, olinko opettaja(tar, tietenkin). *Nein, ich bin eine Übersetzerin,* vastasin ja hän pudisteli päätään sanoen ettei ymmärrä.

Suomentajana olen sitten elänyt vapaata elämää, ja vaihtelevaa: pienin väliajoin uusi työ, ja aina erilainen. Kokeilin kyllä 1960-luvun alussa työpaikkaakin (WSOY:ssä), mutta 3 vuotta riitti vakuuttamaan minut siitä, etten halunnut myydä aikaani vaan työtäni, ja kesällä 1965 lähdin viisivuotiaan tyttären ja suomennettavan romaanin kanssa rahtilaivalla Puolaan. Viivyimme Karpaattien rinteellä kuukauden verran, kirja tuli käännetyksi ja palkkaennakko käytetyksi. Miellyimme rahtilaivaelämään niin, että seuraavana vuonna lähdin kyselemään mahdollisuuksia Suomen Höyrylaivaosakeyhtiöstä. Niitähän löytyi vuodesta toiseen, Etelä-Amerikkaa myöten, ja kun kirjoitin matkajuttuja lehtiin, saimme pressialennustakin.

Osan suomennustyöstäni tulin sitten 35 vuoden aikana tehneeksi rahtilaivoissa, kunnes minun kevättalvella 1999 pohjois-Atlantin myrskyissä oli nöyrryttävä toteamaan, etten ole enää valtamerikelpoinen: lihasvoima ei riit-

tänyt pystyssä pysymiseen, tuli ruhjeita ja mustelmia. Olin 75-vuotias.

Näin monen vuosikymmenen aikana suhdanteet ovat vaihdelleet ja työn – nimenomaan mieluisan ja vaativan työn – saatavuus niiden mukaan. Tiukimpiin yksinhuoltajavuosiini osui keittokirjabuumi (vai olisiko sanottava sen alkaminen, eihän se ole heikennyt). Olin jo 1955 suomentanut Marianne Lüchoun viehättävän *Hauskaa ruuanlaittoa* (jolloin sain oppia oikean omeletin tekemisen hänen keittiössään). Maijaliisa Auterinen ja minä hylkäsimme silloin yköttävät ”ruoan”- saati ”ruoissa”-muodot, mutta sain taistella asiasta latojien kanssa vuosikausia; kielentarkastajia en suvainnut lainkaan, koska tiesin kehittäväni järkevää keittokirjakieltä (olen tehnyt asiasta joskus radiopakinankin). Tiukkoina aikoina, milloin hyvää kaunokirjallisuutta ei ollut tarjolla (tai sitä oli melkein vain englanniksi, mitä en silloin vielä ollut lukenut), hankin toimeentulomme mieluummin keittokirjojen kuin jonkin roskaviihteen kääntämisellä. Huonommin maksettua se ei ollut, etenkin kun olin alunperin ymmärtänyt vaatia, että eri riveille ladotut ainesluettelot

- suolaa
- pippuria
- persiljaa

laskettiin silloisen normaaliliuskan (2 000 lyöntiä) täysiksi riveiksi; ja nopeaa hommaahan se muutenkin oli.

Painavampaakin tietokirjallisuutta on joskus osunut kohdalle, niin kuin muutamat osat WSOY:n 70-luvulla julkaisemasta sarjateoksesta *Kansojen kirjallisuus*. Siellä saattoi joskus tulla vastaan haastava runositaattiongelma; silosäkeestä, jos sitä ei kohta Shakespearen tai Miltonin suomennoksista tunnistanut, kyllä selviydyin; myös muistan kääntäneeni joitakin ranskalaisia säkeitä, joista sarjan silloinen Suomen-toimittaja Lauri Viljanen soitti kiittävästi. Olinhan sentään monet tyttövuoteni kirjoittanut mitallisia runoja – ennen 50-luvuin tyrmistystä. Mutta Lutherin kohdalla tuli vastaan virsi *Vom Himmel hoch/ da kam ich her,* jota en tuotapikaa löytänyt virsikirjasta, ja niinpä suomensin sen. Aikanaan tuli WSOY:stä viesti: ”Porvoon latojat sanovat, että KV:n kääntämän *Enkeli taivaan* voi kyllä hyvin laulaa, mutta eiköhän tässä käytetä entistä.”

Muistissani 1980-luku oli sekä työn että apurahojen kannalta ammattini huippuaikaa (1983 täytin 60; kokemus on kääntäjälle hyväksi). Tavattoman mieluisia töitä olivat Ingeborg Bachmannin teokset ja Bo Carpelanin *Axel*. Näille kirjailijoille on yhteistä eräänlainen lyyrikon hengitys, joka sopi hyvin omaan rytmiini. Tällaisten töiden kohdalla minä, joka muutenkin olen haluton puhumaan kääntämisen teoriasta (lähtökielestä, kohdekielestä ja niin edelleen), sanoisin mielelläni, että ne *suomentuivat*.

Juuri kun kustantajat alkoivat pitää minua eläkeikäisenä, jouduin onnekseni 1990 (tietääkseni Tuomas Anhavan suosituksesta, olkoon hän kiitetty) suomentamaan Mikael Enckellin elämäkerrallisen tutkielman *Isäni Rabbe Enckell*. Eikä se siihen loppunutkaan! Elämäkertaa tuli vielä kaksi osaa lisää – kolmannen sain valmiiksi syksyllä 1997. Kulttuurianekdoottina kannattaa säilyttää Helsingin Sanomain painovirhe: kun Kai Laitisen arvostelu elämäkerran traagisimmasta, toisesta osasta (sen ilmestyttyä ruotsiksi) julkaistiin, se sai otsikon ”Menestyksen voima”. Laitisen luvalla suomennoksen nimeksi merkittiin sitten kuitenkin korrekti *Menetyksen voima*.

Tämän pitkän ja vaativan työn jälkeen olen saanut suomentaa Mikael Enckellin esseitä ja esitelmiä. Itse asiassa sain vanhoilla päivilläni opetella vaikeaa työtä; ”lyyrinen hengitys” on kaukana, kun Enckell kutoo pitkiä, lomittuvia ja polveilevia virkkeitään vähän Proustin tapaan. ”Kääntäjä kääntää pisteestä pisteeseen”, sanoi Tuomas Anhava. Relatiivilauseita suomeksi ei voi kovin paljon peräkkäin ripustaa; kun alkuteksti selviytyy prepositioilla, suomi vaatii sijamuotoja; lauseenvastikkeista on apua, mutta niitä on käytettävä varovasti. Vaikka suomi on rikas kieli, abstrakteja sanoja ei ole paljon: niiden synonyymeja on vaikea keksiä. Suomessa tautofonia jumputtaa sietämättömästi, kun paino on aina sanan ensi tavulla.

On siis ollut teknisiä ongelmia näissä vanhuudentöissä. Mutta Enckellin – kirjailijan, psykoanalyytikon, filosemiitin, elokuvakriitikon, kulttuurin ja ihmisen pohdiskelijan – ajatusmaailmassa on ollut hyvä liikkua. Se on virkistänyt omaa ajattelua ja suunnannut mielenkiintoa yhä uusiin, ja usein vanhoihinkin, lukemattomiin kirjoihin.

Eikö tämä olekin onnellinen ammatti!

JARKKO S. TUUSVUORI

Kyllikki Villan käännösbibliografia – poimintoja

Vuonna 1923 syntynyt Kyllikki Villa (o.s. Wehanen) on filosofian maisteri, kirjailija ja suomentaja. Hän esittäytyi heti sodan jälkeen kirjallisuuskriitikkona ja runoudesta kirjoittavana avustajana aikakautisessa kulttuurijulkaisussa Valvoja. Hän on arvioinut sanataidetta myös lehdissä *Uusi Suomi, Yhteishyvä ja Maaseudun Tulevaisuus* sekä kirjoittanut matkakertomuksia *Hopeapeili*- ja *ET*-lehtiin.

Villa julkaisi 70-luvulla kaksi runokokoelmaa, *Ei, ei matkavakuutusta minulle* ja *Pitelen hetkestä kiinni kuin kädestä* (Weilin + Göös 1976 & 1978), ja viisi nidettä (yhdessä kuvittaja Samppa Lahdenperän kanssa) gastronomista kirjallisuutta otsikolla *Kansainvälinen keittiö* (kaikki W+G). 1983 ilmestyi hänen pieni klassikkonsa *Tee* (Otava) (sekin yhteistyössä Lahdenperän kanssa). Näitä ovat edeltäneet ja seuranneet useat matka- ja ruokakirjakäännökset eri kustantajille; muistaa sopii esimerkiksi (Lahdenperän kanssa laadittu) *Matkailijan Japani* (2. p. 1990).

Matkateokset *Vanhan rouvan lokikirja* (Like 2004) ja (yhdessä kuvittaja Leena Kumpulaisen kanssa tehty) *Merilapsuus* (Lasten Keskus 2004) ovat nostaneet Villan julkisuuteen myös välkkynä ja viisaana puhujana – mikä ei ole yllättänyt ketään hänen lukuisten yleisradiopakinoidensa kuulijoista.

Taitavana ja tuotteliaana kääntäjänä Villa on saattanut suomen kielelle monia (mm. Anna Bondenstamin, St. John Hankinin ja Heiner Müllerin) näytelmiä ja kuunnelmia, viimeksi, viime vuonna, Renate Hellwig-Unruhn kappaleen *Schubert – vaeltaja* Teatteri Avoimille Oville.

Saksa, ranska, espanja ja englanti kuuluvat hänen kieliinsä, mutta erityisen runsaasti hän on suomentanut pohjoismaisista kielistä: esimerkiksi suomenruotsalaista kirjallisuutta *Suomen Sana* -teoksen klassikoista Walentin Chorellin kautta Ralf Nordgreniin ja Bo Carpelaniin. Erityisen suuren työn hän on tehnyt viime vuosina Mikael Enckellin syvällisen esseistiikan ja biografioinnin luottokääntäjänä. Kazantzakis-romaanisuomennos *Veljesviha* (Tammi 1967) syntyi kreikkalaisen alkuteoksen ja erikielisten editioiden pohjalta. *Synteesi*-lehden numerossa 1/99 julkaistiin Villalta useita käännöksiä, kun esittelyssä oli venezuelalaisfilosofi ja

-kirjailija Briceño Guerrero.

Villa on työstänyt taidetta, asiaa ja ajanvietettä, tuonut maahan uusia naiskertojia, rakastettua lastenkirjallisuutta ja osallistunut esimerkiksi Huutomerkki-sarjan *Black Power* -niteen suomentamiseen. Mukaan katalogiin mahtuvat myös teatteriharrastajakäsikirja, teknokemiahistoriikki ja sukupuolielämäopas. Seuraava valikoima pohjautuu Elmikaarina Martinin kokoamaan Kyllikki Villan teosluetteloon, jossa mainituista yli 200 julkaistusta käännöksestä se kattaa vain noin kolmanneksen.

Kyllikki Villan käännösbibliografia

40-luvulta

von Schantz, Eric, *Irene* (Irene). Nide 1947.

50-luvulta

Hedberg, Olle, *Juhlan aattona* (Dan före dan, 1948; Mera vild än tam, 1949). Otava 1952.

Dumas, Alexandre nuor., *Kamelianainen* (La dame aux camélias, 1848). Otava 1954.

Edqvist, Dagmar, *Paratiisin portit* (Paradisets portar, 1956). Otava 1957.

Gustaf-Jansson, Gösta, *Hyvät ystävät ja uskolliset naapurit* (Goda vänner, trogna grannar, 1955). Otava 1957.

Mannerheim-Sparre, Eva, *Aavikkoa, aurinkoa ja hiekkaa. Retkiä Itä-Algeriassa ja Marokossa 1921–1922* (Öken, sol och sand). Otava 1957.

Gustaf-Jansson, Gösta, *Niin pahoille kuin*

Gustaf-Jansson, Gösta, *Niin pahoille kuin hyvillekin* (Över onda och goda, 1957). Otava 1958.
Edqvist, Dagmar, *Varjo lyhenee* (Skuggan blir kortare, 1958). Otava 1959.
France, Claire, *Seitsemäntenä päivänä…*(Et le septième jour, 1958). Otava 1959.
Hedberg, Olle, *Nukke tanssii, kello lyö* (Dockan dansar, klockan slår, 1955). Otava 1959.

60-luvulta

Haagensen, Inge, *Onnellinen nainen* (Lykkelige kvinde). Otava 1961.
Bachmann, Ingeborg, *Kolmaskymmenes vuosi* (Das dreißigste Jahr, 1961). WSOY 1964.
Schildt, Göran, *Kultainen talja* (Det gyllene skinnet, 1964). WSOY 1965.
Söderberg, Hjalmar, *Tohtori Glas* (Doktor Glas, 1905). Gummerus 1965.
Chorell, Walentin, *Sammakko* (Grodan). WSOY 1966.
Vigan, Gunnar, *Nainen portaiden juurella* (Det er jo deg jag er glad i). WSOY 1966.
Blair, Marie-Claire, *Talvikausi Emmanuelin elämästä* (Un saison de la vie d'Emmanuel, 1966). WSOY 1967.
Linde, Gunnel, *Valkoinen kivi* (Den vita stenen, 1965). Otava 1966.
Maurina, Zenta, *Ihmisen tähden. Aiheita ja muunnelmia* (Um des Menschen willen, 1955). WSOY 1966.
Nilsson Piraten, Fritiof, *Kirjakauppias joka lopetti uimisen* (Bokhandlaren som slutade bada, 1937). Gummerus 1966.
Tikkanen, Henrik, *Etruskeja metsästämässä. Retkiä etruskien maisemassa* (På jakt efter etrusker. Strövtåg i det etruskistiska landskapet). Otava 1967.
Trotzig, Birgitta, *Tarina rannikolta* (En berättelse från kusten, 1961). Gummerus 1967.
Chorell, Walentin, *Agneta ja romukauppias* (Agneta och lumpsamlaren). WSOY 1968.
Dalmais, Anne-Marie, *Pienen metsän eläimet* (Les animaux du petit bois, 1967). W+G 1968.
Perrault, Charles, *Saapasjalkakissa ja muita satuja* (Contes de ma mère l'Oye, 1697). W+G 1968.
Strindberg, August, *Hyvien ihmisten kaupunki* (Syndabocken, 1907). Gummerus 1968.

70-luvulta

Lang, Othmar, *Uni antaa askeleet* (Schritte die ich gehe). Otava 1970.
Strindberg, August, *Luostari* (Klostret, 1966 (1898)). Gummerus 1970.
Brontë, Anne, *Wildfell Hallin asukas* (The Tenant of Wildfell Hall, 1848). Gummerus 1971.
Tikkanen, Märta, *Yötäpäivää* (Nu imorron, 1970; Ingenmansland, 1972). Tammi 1972.
Vilar, Esther, *Hyvin opetettu mies* (Der dressierte Mann, 1971). Tammi 1972.
Innes, Hammond, *Conquistadorit – espanjalaiset valloittajat* (The Conquistadors, 1969). (yhdessä Anita Paajanen-Mannilan kanssa) W+G 1973.
Strindberg, August, *Mustat liput* (Svarta fanor, 1907). Gummerus 1973.
Greene, Graham, *Eräänlaista elämää* (A Sort of Life, 1971). Tammi 1974.
James, Henry, *Mitä Maisie tiesi* (What Maisie Knew, 1897). (yhdessä Sinikka Kurikan kanssa) Gummerus 1974.
Johnson, Eyvind, *Kohti hiljaisuutta* (Några steg mot tystnaden, 1973). Kirjayhtymä 1975.
Tikkanen, Märta, *Kuka välittää Doris Mihailovista* (Vem bryr sig om Doris Mihailov, 1974). Tammi 1975.
Tikkanen, Märta, *Miestä ei voi raiskata* (Man kan inte våldtas, 1975). Tammi 1976.
Kallifatides, Theodor, *Paluu kotiin. Kreikkalaisia kuvia* (Den sena hemkomsten). Kirjayhtymä 1976.
Larsson, Carl, *Maalla* (Spadarvet – mitt lilla landtbruk, 1906). Kirjayhtymä 1977.
Carpelan, Bo, *Kulkeva varjo. Kertomus pikkukaupungista* (Vandrande skugga, 1977). Otava 1978.
Nordgren, Ralf, *Sellaista ei tapahtunut* (Det har aldrig hänt, 1977). Kirjayhtymä 1978.
French, Marilyn, *Naistenhuone* (The Women's Room, 1977). W+G 1979.
Strindberg, August, *Hullun puolustuspuhe* (Le plaidoyer d'un fou, 1887 / En dåres försvarstal, 1895). Kirjayhtymä 1979.

80-luvulta

French, Marilyn, *Vertavuotava sydän* (The Bleeding Heart). W+G 1980.
von Schoultz, Solveig, *Hanna – äidin muotokuva* (Porträtt av Hanna, 1978). WSOY 1980.
Martinson, Moa, *Kirkkohäät* (Kyrkbröllop, 1938). Tammi 1981.
Sandbacka, Carola, *Satu Sarastron tiestä* (Sagan om Sarastros väg, 1978). Kirjayhtymä 1981.
Huxley, Elspeth, *Liekkipuiden varjossa. Muistoja lapsuudesta Afrikassa* (Memoires of an African Childhood, 1959). Otava 1982.
Bachmann, Ingeborg, *Malina* (Malina, 1971). W+G 1983.
Greene, Graham, *Isä Quijote* (Monsignor Quixote, 1982).Tammi 1983.
Canetti, Elias, *Pelastunut kieli. Erään nuoruuden tarina* (Die gerettete Zunge, 1977). Tammi 1984.
Canetti, Elias, *Soihtu korvassa* (Die Fackel im Ohr, 1980). Tammi 1984.
Canetti, Elias, *Silmäpeli. Elämäntarina vuosilta 1931–1937* (Das Augenspiel, 1985). Tammi 1986.
French, Marilyn, *Vallan tuolla puolen. Nainen, mies ja moraali* (Beyond Power, 1986). (useita kääntäjiä) W+G 1986.
Carpelan, Bo, *Axel* (Axel, 1986). Otava 1987.
Carpelan, Bo, *Ovella kohtaat itsesi. Kertomus* (Din gestalt bakom dörren, 1975). Otava 1988.
Bachmann, Ingeborg, *Simultaani. Kertomuksia* (Simultan, 1972). W+G 1988.
Lessing, Doris, *Eloonjääneen muistelmat* (The Memoirs of a Survivor, 1974). Otava 1988.

90-luvulta

Canetti, Elias, *Kellon salainen sydän. Muistiinpanoja 1973–1985* (Das Geheimherz der Uhr, 1987). Tammi 1990.
Maddox, Brenda, *Nora ja James Joyce – erottamattomat* (Nora, 1988). Otava 1991.
Enckell, Mikael, *Isäni Rabbe Enckell.* Osat I–III (En biografisk studie över Rabbe Enckell, 1986–96). (runot suom. Tuomas Anhava) Recallmed 1992, 1994, 1997.
Vallgren, Ville, *Pariisin Villen ruokasaarna* (Ville-gubbens matkatekes, 1921). (runot suom. Pauli Kojo) Taide 1994.
Wiplinger, Peter Paul, *Elonmerkkejä. Runoja* (Lebenszeichen, 1992). Pohjoinen 1996.

00-luvulta

Enckell, Mikael, *Missä Jumala on* (I den frågandes själ, 1993). Sahlgren 2000.

JUKKA MIKKONEN

Tekstien ja merkitysten suhde Nelson Goodmanin kirjallisuuden filosofiassa

Tämän artikkelin tarkoitus on tarkastella Nelson Goodmanin (1906–1998) teoriaa kirjallisen taideteoksen identiteetistä ja kääntämisestä, sekä esimerkkien avulla näyttää, kuinka Goodman ajautuu ristiriitoihin teoriassaan. Pyrkimyksenäni on lisäksi osoittaa, että kirjallisen taideteoksen käännös säilyttää alkuteoksen identiteetin ainakin jollakin tasolla ja että Goodman implisiittisesti kannattaa tällaista ajattelutapaa.

Catherine Z. Elginin kanssa vuonna 1986 kirjoittamassaan artikkelissa ”Interpretation and Identity: Can the Work Survive the World?” Goodman määrittelee kirjallisen taideteoksen tekstiksi eli ”kirjainten, tyhjien välien ja välimerkkien sallituiksi yhdistelmiksi”[1]. Kirjaimet, tyhjät välit ja välimerkit ovat Goodmanin teoriassa symboleja, ja niistä koostuva teksti on kompleksinen symboli.

Kun kirjailija laatii teoksen, hän tuottaa sen ensimmäisen instanssin, kirjallisen inskription *(inscription)* tai suullisen lausuman *(utterance)*. Tuottamallaan instanssilla hän määrittää teoksen syntaksin eli teoksen karakteerina *(character)*. Toisin sanoen hän valitsee ne kirjaimet, tyhjät välit ja välimerkit, jotka muodostavat tuon teoksen. Teoksen karakteeri siis koostuu niistä inskriptioista ja lausumista, jotka merkki merkiltä vastaavat kirjailijan määrittelemää instanssia. Nominalismia edustavan Goodmanin karakteeri ei ole varsinaisesti ”universaali”, sillä sen olemassaolo riippuu instanssien olemassaolosta; Goodman kutsuukin karakteeria Rudolf Carnapilta (1891–1970) lainatulla termillä ’abstraktioluokka’ *(abstraction class)*.[2] *Seitsemän veljestä* on ensisijaisesti jokin yksittäinen *Seitsemän veljestä* -teksti ja vasta toissijaisesti *Seitsemän veljestä* -karakteeri. Mikäli meillä ei ole yhtään Kiven määrittelemää karakteeria vastaavaa tekstiä, ei meillä ole liioin *Seitsemää veljestä*.[3] Puhe sellaisesta teoksesta, jolla ei ole yhtään instanssia, on Goodmanin mukaan yksinkertaisesti mieletöntä.

Tekstit, jotka poikkeavat yhdenkin symbolin – vaikkapa vain kirjaimen tai välimerkin – verran kirjailijan tuottamasta syntaksista, eivät kuulu tuon teoksen karakteeriin. Jopa symbolin korvaaminen synonyymisellä symbolilla, mikäli sellainen voidaan diskursiivisesta kielestä löytää, tuottaa Goodmanin mukaan toisen teoksen.[4] Esimerkiksi sanat ”koira” ja ”hauva” ovat kaksi eri symbolia ja täten kaksi eri karakteeria.

Olettakaamme, että *Seitsemästä veljeksestä* on useita käsin kirjoitettuja kopioita, joiden ulkoasut vaihtelevat kirjasintyylin, kirjasinkoon, musteen värin, paperin laadun ja sivumäärän suhteen. Mikään edellä mainituista seikoista ei Goodmanin mukaan ole relevanttia taideteoksen identiteetin kannalta. Ainoa oleellinen tekijä on tekstien keskinäinen (syntaktinen) identtisyys *(sameness of spelling)* eli

> ”kirjainten, tyhjien välien ja välimerkkien sarjan täsmällinen vastaavuus. Jokainen sarja, jopa väärennös tekijän käsikirjoituksesta tai tietystä painoksesta –, joka merkki merkiltä vastaa oikeaa kopiota on oikea, eikä mikään muu ole lähempänä alkuperäistä teosta kuin oikea kopio.”[5]

”Oikeinkirjoituksen varmistaminen tai oikein kirjoittaminen on ainoa vaatimus jonkin instanssin identifioimiseksi teoksen kanssa tai uuden instanssin tuottamiseksi. Itse asiassa se, että kirjallinen teos on ehdoton notaatio, joka koostuu tietyistä merkeistä tai karakteereista, jotka yhdistetään liittämällä ne peräkkäin, mahdollistaa erottelun teoksen olennaisten ja satunnaisten ominaisuuksien välillä.”[6]

Tässä kohdin en aio sen suuremmin käsitellä ongelmaa käsikirjoitusten saatavuudesta, vaan totean pelkästään, että useiden sanataideteosten kohdalla meillä ei yksinkertaisesti ole mahdollisuutta verrata jotakin tekstiä, vaikkapa *Seitsemän veljeksen* uutta painosta, käsikirjoitukseen, koska käsikirjoitusta ei ole saatavilla.[7] Goodman itse ei keskity karakteerin määrittelemisen ongelmaan. Hän vain painottaa, että karakteerin instanssien on oltava keskenään identtisiä. Musiikkikappaleen partituurin ja esityksen välisestä vastaavuudesta hän kirjoittaa seuraavasti.

> ”Koska [instanssin] täydellinen vastaavuus partituurin kanssa on ainoa vaatimus instanssin kuulumiseksi teok-

seen [karakteeriin], on teoksen surkeinkin esitys sen instanssi, mikäli esitys vain on virheetön. Sen sijaan loistavin esitys, jossa on yhden nuotin poikkeama [partituurista], ei ole tuon teoksen instanssi."[8]

"Jos hyväksymme vähäisimmänkin poikkeaman [partituurista], kaikki varmuus teoksen ja partituurin säilymisestä on menetetty, sillä yhden nuotin poikkeama, lisäys tai muutos johtaa meidät lopulta Beethovenin *Viidennestä sinfoniasta Three Blind Miceen*."[9]

Vaikka käytännössä olisimmekin valmiita pitämään yhdellä nuotilla poikkeavaa Beethovenin viidennen esitystä Beethovenin viidentenä sinfoniana, ei Goodman voi hyväksyä tällaista ajattelua. Goodmanin argumentti on läheistä sukua Eukleideen *sorites*-paradoksille ja kuuluu täten: mikäli pidämme sellaista kirjallista taideteosta, josta yksi merkki on muutettu, poistettu tai lisätty, yhä samana teoksena, voimme liukua *Seitsemästä veljeksestä* merkkijonoon "kissa" tai toisin päin. Muiden muassa Arto Haapala[10] on kritisoinut Goodmanin taideteoriaa liian vaativana käytännön elämään. Haapalan mukaan käytännössä ei ole vaaraa, että yhden kirjaimen tai nuotin poikkeaman salliminen muuttaisi heti teoksen identiteetin. Siinä maailmassa, jossa olemme taideteosten kanssa tekemisessä, ihmiset osaavat täydentää pienet poikkeamat ja tunnistaa teoksen.

"Goodmanin väite, että taiteellisesti surkea mutta partituuria täydellisesti vastaava esitys on teoksen instanssi, kun taiteellisesti loistava esitys, jossa on yksi poikkeama partituurista ei ole, kuulostaa typerältä ajatukselta. Yhtä vähän hyväksyttävää on se, että jokainen painovirhe tuottaa uuden teoksen – kirjallisuuden kohdalla tämä seuraa Goodmanin vaatimuksesta. Todennäköisesti suurimmassa osassa *Seitsemän veljeksen* painoksia on ainakin yksi painovirhe: jos seuraisimme Goodmanin teoriaa, olisimme tilanteessa, jossa kenelläkään ei olisi hyllyssään *Seitsemän veljeksen* tekstiä."[11]

Goodmanilaisessa puhtaasti syntaktisessa taideteoksen identifioinnissa ei sallita semanttista täydentämistä. Ei auta, jos lukija oivaltaa, että teoksessa on painovirhe, ja täydentää mielessään "Impivaaaran" "Impivaaraksi" – tai lukee sen epähuomiossa "Impivaaraksi".[12]

Havainto ja tulkinta

Ennen kuin tarkastelen tarkemmin Goodmanin teoriaa tekstien suhteesta niiden merkityksiin, on hyvä perehtyä Goodmanin näkemykseen havainnon ja tulkinnan yhteydestä. Olettakaamme, kehottaa Goodman, että edessämme on mies, josta haluamme kirjoittaa kuvauksen tai maalata taulun. Haluamme tehdä realistisen kuvauksen: kuvata miehen sellaisena kuin hän *on*. Ongelma tapauksessa on se, että meidän on mahdoton selvittää, millainen tarkastelumme kohde on itsessään. Goodman näkee esimerkkinsä miehen "kimppuna atomeja, kasana soluja, viulunsoittajana, ystävänä, typeryksenä ja monena muuna"[13]. Markus Lammenrannan huomio kiinnittyy puolestaan siihen, että mies on humalassa ja vaimonsa hylkäämä.[14] Realistisen kuvauksen saamiseksi objekti pitäisi kuvata "sellaisena kuin se nähdään viattomalla silmällä"[15]. Goodmanin mukaan viatonta silmää ei kuitenkaan ole. Havaitsija valikoi, hylkää, organisoi, diskriminoi, assosioi, luokittelee, analysoi ja konstruoi; havainto ja tulkinta käyvät aina käsi kädessä. Me emme voi nähdä kantilaista oliota sinänsä, vaan vain tulkintoja ja havaintoja siitä. Edessämme oleva objekti on olemassa niin monella eri tavalla kuin se voidaan havaita, tulkita ja kuvata. Eikä tulkintoja voida verrata objektiin sinänsä, sillä kaikki havainnot siitä ovat jo sen tulkintoja.[16]

Kirjallisena taideteoksena toimiminen

Goodmanin teoriassa taideteokset ovat symboleita, jotka viittaavat johonkin.[17] Taideteoksilla ei ole yhteisiä essentiaalisia piirteitä, joiden perusteella voitaisiin sanoa, onko jokin symboli taideteos vai ei. Jokin symboli sen sijaan *toimii* taideteoksena silloin, kun joku tarkastelee sitä esteettisestä näkökulmasta ja saa sen toimimaan taideteoksena.[18] Täten tuntuu mielettömältä irrottaa tulkinta taideteoksen identiteetistä. Eikö kirjallinen taideteos toimi *kirjallisena* taideteoksena vasta silloin, kun sitä luetaan tai kuunnellaan – toisin sanoen, kun sanoihin (symboleihin) liitetään merkitykset (referentit)?[19] Tekstin lukeminen on teoksen tulkintaa, ja täten sanataideteos on esillä vasta tulkinnassa. Veikko Rantalan analogian mukaan "samoin kuin tieteenfilosofiassa sanotaan, ettei ole havaintoa ilman teoriaa, että havainto on 'teorian kuormittamaa', voidaan taiteenfilosofiassa sanoa, ettei taideteosta voi identifioida eikä esteettisesti arvioida ilman tulkintaa"[20]. Esimerkiksi Arthur C. Danton sekä Joseph Margoliksen ja etenkin reseptioesteetikkojen, kuten Wolfgang Iserin, taideteorioissa objekti on *taideteoksena* esillä vasta tulkinnassa.[21] Stanley Fish on kärjistänyt ajatuksen toteamalla, että "tulkitsijat eivät pura runoja; he tuottavat ne"[22].

«Eikö kirjallinen taideteos toimi *kirjallisena* taideteoksena vasta silloin, kun sitä luetaan tai kuunnellaan.»

Mikäli taideteos redusoidaan tulkintaan, seuraa tästä ongelmia, tarkoitettiinpa tulkinnalla yksilön mielessä tapahtuvan rekonstruktioprosessin tulosta tai kulttuurista oliota, tulkintaa tapahtumana. Jos yksinkertaisesti samastamme taideteoksen ja tulkinnan, törmäämme esimerkiksi kysymyksiin tulkintojen oikeellisuuden kriteereistä sekä mentaalisten ja 'kulttuuriolioiden' olemistavasta. Tässä kohdassa onkin tärkeää tehdä ontologinen distinktio karakteerien ja niiden tulkintojen välillä. *Seitsemän veljestä* on i) syntaksisesti se merkkijono, jonka Aleksis Kivi määritteli vuonna 1870 ja jonka hän nimesi *Seitsemäksi veljekseksi,* ja ii) tulkintana se olio, joka voidaan tekstin avulla projisoida. Esimerkkinä tällaisesta sanataideteoksen holistista luonnetta edustavasta teoriasta käy oivallisesti Nicholas Wolterstorffin näkemys. Wolterstorff, joka lukeutuu platonisen realismin kannattajiin, pitää kirjallista taideteosta toisaalta normilajina *(norm kind),* jolla voi olla sekä oikeita että vääriä esiintymiä, ja toisaalta tuon lajin esiintymän, tekstin tai lausunnan, avulla teoksen sisältämistä propositioista projisoituna taideteoksen maailmana eli teoksen tulkintana.[23] Myös Arto Haapala on muotoillut vastaavanlaisen teorian teoksessaan *What is a Work of Literature?*

"Kirjalliset teokset ovat entiteettejä, jotka ovat läheisesti yhteydessä teksteihin; ne sisältyvät teksteihinsä. […] Kir-

jallisten taideteosten olemassaolo riippuu oikeita tulkinnan kategorioita käyttävistä tulkitsijoista. Tulkitseminen on teoksen konstruoimista oikeita kategorioita käyttämällä, ja oikeat kategoriat ovat ne, jotka auttavat tulkitsijan ymmärtämään kyseisen teoksen tekijän tarkoittamat merkitykset."[24]

Jotta voisimme konstruoida teoksen, meillä on oltava sen teksti, joko kirjallisessa tai suullisessa muodossa. Vasta tämän tekstin avulla voimme tuoda taideteoksen esiin – olettaen, että ymmärrämme sen kielen, jolla teksti on kirjoitettu.

Teos, teksti ja kieli

Goodman rinnastaa teoriassaan tulkinnat ja käännökset. Käännösten ja tulkintojen suhteesta alkuteokseen hän kirjoittaa, että

"[k]äännökset ovat sinänsä teoksia, mutta ne eivät ole identtisiä niiden teosten kanssa, joiden käännöksiä tai tulkintoja ne ovat. Harry Levinin kriittinen tutkimus *The Question of Hamlet* tai August von Schlegelin *Hamlet*in saksankielinen käännös eivät kumpikaan ole taideteos-*Hamlet*. Ne ovat eri teoksia, joiden tekstit eroavat *Hamlet*in tekstistä ja joiden oikeellisuus riippuu (muiden tekijöiden ohella) siitä, kuinka lähelle ne pääsevät alkuteosta ja kuinka hyvin ne ymmärtävät sitä. Lisäksi, ne tekstit, jotka muodostavat Levinin ja Schlegelin teokset, ovat jo sinänsä tulkinnan ja kääntämisen kohteita."[25]

Shakespearen ja Schlegelin tekstit ovat toki karakteereina, jonkin kielen syntaksia noudattavina merkkijonoina, ontologisesti tyystin eri oliot. Mutta eivätkö niiden tulkinnat voi olla sama olio, ei-kielisidonnainen *Hamlet?* Entä mitä Goodman tarkoittaa käännöksen "oikeellisuudella" ja "alkuteoksen lähelle pääsemisellä", jos teoksen identiteetti ei kerran voi säilyä minkäänlaisessa käännöksessä?

Goodman käyttää usein esimerkkinään sanaa *chat,* jolla on kaksi soveltuvuusluokkaa *(compliance-classes):* sitä käytetään viittaamaan keskusteluihin ja kissoihin. Syntaktisesti sama karakteeri toimii eri symbolina ranskan ja englannin kielissä.[26] Goodman ei eksplisiittisesti voi hyväksyä kirjallisen taideteoksen kääntämistä toiselle kielelle, sillä hän identifioi teokset niiden tekstien kanssa: ranskan kielen *chat* ja englannin kielen *cat* ovat eri tekstit ja täten eri karakteerit. Goodman painottaakin, että teksti on karakteeri aina jossakin *kielessä* ja että sen identiteetti riippuu siitä kielestä, johon se kuuluu[27] – tai pikemminkin kielestä, jossa se toimii.

"Sama luokka on karakteerina eri kielessä eri teos, eikä teoksen käännös ole tuon teoksen instanssi. Sekä kielen identiteetti että kielen sisäinen identiteetti ovat välttämättömiä edellytyksiä kirjallisen taideteoksen identiteetille."[28]

Koska inskriptiolta vaaditaan identtisyyttä karakteerin muiden jäsenten kanssa, jotta se voitaisiin katsoa samaan karakteeriin kuuluvaksi, on selvää, että kääntäminen on goodmanilaisessa taideteoriassa mahdotonta siten, että teoksen identiteetti säilyisi. Teosten kielisidonnaisuus voi joissakin tapauksissa kuitenkin osoittautua ongelmalliseksi. Hyvä esimerkki ongelmasta, johon goodmanilainen teoria johtaa, ovat monikieliset runot. Tarkastelkaamme esimerkiksi Anne Tardoksen runon "Ami Minden"[29] (1991) muutamia säkeitä:

"Ami minden quand un yes or no je le said
viens am liebsten hätte ich dich du süßes de
ez nem baj das weißt du me a favor, hogy
[…]
aille, aille, de vágy a fejem, csak éppen (eben"

Tardos on käyttänyt runossaan ranskan, unkarin, saksan ja englannin kieltä, karakteereja kuten *favor* (engl.), *quand* (ransk.), *csak* (unk.) ja *dich* (saks.). Kysymys kuuluu: minkä kielen karakteeriksi runo tulisi luokitella? Toinen esimerkki ongelmatapauksesta on *Piae Cantiones* -laulukokoelman kansankieliä ja latinaa yhdistelevä runo "In dulci jubilo"[30], jonka ensimmäinen säkeistö kuuluu seuraavasti:

"In dulci jubilo
Nu siunge wij io io.
Then all tingh för oss förmo
ligger in praespio.
Och som Solen skijner
Matris in gremio:
Alpha es et o
Alpha es et o."

Tämän runon määrittäminen jonkin kielen karakteeriksi on sen monikielisyyden lisäksi ongelmallista historiallisen kielensä vuoksi. Tässä kohdin kysymys kuuluu: sisältääkö kieli kaikki siihen joskus kuuluneet sanat? Entä runoilijan itse kehittämät (uudis)sanat? Kuinka meidän tulisi määritellä esimerkiksi ranskan kieli ja siihen kuuluvat karakteerit? Entä miten pelkästään numeroista tehdyt runot, kuten Ted Warnellin "Poem by Numbers"[31], pitäisi luokitella? Entä runot, jotka eivät sisällä minkään tunnetun (tai tunnistetun) kielen karakteereja?[32]

Kirjallinen lainaaminen

Ways of Worldmaking -teoksessaan Goodman lainaa Graham Houghia, joka kysyy, eikö eri tavoilla puhuminen ole sama asia kuin eri asiasta puhuminen: eihän kahdella eri termillä voi olla eksaktisti samaa merkitystä.[33] "Interpretation and Identity" -artikkelissaan Goodman puolestaan kirjoittaa, että

"[k]ysymys, voiko yksittäisellä teoksella olla useampikin [toisistaan poikkeava] teksti, tulee esiin käännösten kohdalla. Mikäli käännös englannista ranskaan säilyttää teoksen identiteetin käännöksessä, on tuolla teoksella silloin useampi kuin yksi teksti. On ilmiselvää, etteivät käännökset säilytä sitä, mikä alkuteoksessa on merkittävää ja olennaista. Jopa silloin, kun nuo tekstit olisivat rinnakkaisia eli ilmoittaisivat eksaktisti samat tapahtumat niin [toisilleen] läheisellä tavalla kuin on mahdollista, ne jollain tapaa eroaisivat toisistaan merkityksiltään. Koska niiden toissijaiset laajennukset – tekstien merkitykset – eivät ole samat. Lisäksi ne [tekstit] väistämättömästi eroavat, yleensä tuntuvasti, siinä mitä ne eksemplifioivat ja ilmaisevat."[34]

Kääntämiseen liittyvä ristiriita piilee seuraavassa: Goodmanin teoriassa on kuitenkin mahdollista viitata samaan merkitykseen toisen tekstin avulla, joko suoralla tai epäsuoralla viittaamisella. Suorassa viittaamisessa lainattu teksti sisällytetään lainaukseen, kun taas epäsuorassa viittaamisessa tuotetaan lainatun tekstin parafraasi. Jälkimmäisessä viittaustavassa viittaukselta ja sen kohteelta vaadittava suhde on "semanttinen parafraasi – eräänlainen referentin tai merkityksen vastaavuus"[35]. Suoran ja epäsuoran viittauksen välimaille sijoittuvassa kirjallisesta *(verbal)* viittaamisesta on kyse esimerkiksi kaunokirjallisuutta käännettäessä. Kun ranskankielinen romaani käännetään englannin kielelle, käännetään sekä dialogi että muu teksti.[36] Kirjallisessa viittaamisessa se, mikä viittaa ei eksplisiittisesti sisällä sitä, mihin viitataan; toisin kuin epäsuorassa viittaamisessa, kirjallisessa viittaamisessa ei sisällytetä viittaukseen parafraasia vaan parafraasin käännös. Tämä on Goodmanin mukaan kapeampi relaatio kuin parafraasi. [37] Oli relaatio kuinka kapea tahansa, se on silti relaatio. Sanataideteoksen käännettävyyden tuntuu mahdollistavan se Goodmanin esimerkki, että jos lainaamme epäsuorasti lauseen "John affirmed that the clouds are full of angels", mahdollistaa sanalla *that* alkava predikaatti sen, että John on esittänyt väitteensä kuvallisella tai kirjaimellisella parafraasilla symbolista, joka kuvaa pilvien olevan täynnä enkeleitä: "John on voinut lausua sanat englanniksi tai turkiksi tai maalata taulun."[38] Oheinen esimerkki osoittanee, että epäsuoran lainaamisen predikaatit käsittävät samojen termien parafraasit myös muissa kielissä.

Taideteos fiktiivisenä terminä

Mitä sitten ovat ne merkitykset, joihin kohdistuvat viittaukset voidaan siirtää mediumilta toiselle? Nominalistina Goodman ei voi hyväksyä fiktiivisiä entiteettejä, kuten sanoista irrallisia merkityksiä. Sen sijaan hän puhuu fiktiivisistä symboleista ja termeistä *(fictive symbols, fictive terms)*. Taidemaailma on täynnä fiktiivisiä symboleita, kuten kirjallisuudessa sanat "Faust", "Raskolnikov" ja "Oblomov". Maalaustaiteen fiktiivisiä symboleita ovat puolestaan kuvat yksisarvisista, enkeleistä, paholaisista ja niin edelleen. Nämä symbolit eivät viittaa itsensä ulkopuolelle eli eivät toisin sanoen denotoi mitään, sillä Faustia tai yksisarvista ei ole olemassa. Fiktiiviset symbolit ovat yksipaikkaisia predikaatteja, jotka kuitenkin kuuluvat symbolijärjestelmiin, sillä ne viittaavat fiktiivisiin termeihin tai ovat osia viittaavasta kokonaisuudesta.[39] Esimerkkinä fiktiivisestä termistä voidaan käyttää yksisarvistermiä. Meidän ei tarvitse periaatteessa[40] nähdä kuin yksi ainoa yksisarvista esittävä kuva, kun olemme jo selvillä yksisarvistermistä. Yksisarviskuvat eroavat toisistaan lukuisin eri tavoin: ne kuvaavat erikokoisia, -näköisiä ja -värisiä yksisarvisia, mutta kaikkien niiden on täytettävä kaksi ehtoa, jotta ne olisivat yksisarviskuvia: kuvassa on oltava i) hevosen kaltainen olio, jolla on ii) yksi ja vain yksi sarvi otsassaan.

Kirjallisen taideteoksen käännöstä voisi täten ajatella fiktiiviseen termiin viittaavana symbolina, kirjallisuudessa kirjallisena lainauksena eli parafraasin käännöksenä. Täten voimme todeta, että kirjallisen taideteoksen onnistunut käännös ilmaisee samat ominaisuudet kuin alkuteos; sanoma on sama, vain esitystapa on toinen. Esimerkissään Johnin esittämästä väitteestä Goodman perustaa kirjallisen lainaamisen mahdollisuuden symbolin ulkopuolisten olioiden olemassaoloon: sellainen olio kuin enkeli voidaan esittää kuvallisesti tai kirjallisesti. Goodmanin esimerkki "John affirmed *that the clouds are full of angels*" viittaa olioihin pilvi ja enkeli, ja väittää, että on – fiktiivisesti – olemassa i) pilviä, jotka ovat ii) täynnä enkeleitä. Voimme siis katsoa teoksen olennaisiin ominaisuuksiin kuuluvan sellaiset oliot, kuten Faust ja Mefistofeles sekä tapahtuma "sielun myyminen". Teoriaa, jossa kirjallinen taideteos katsotaan koostuvan (fiktiivisiä) asiaintiloja esittävistä propositioista, on edustanut muiden muassa Nicholas Wolterstorff.[41]

Ottakaamme esimerkiksi Goethen *Faust*in suomennokset. Ne, onnistuneet sellaiset, kertovat saksalaisesta tiedemiehestä, joka i) haluaa saada selville metafyysiset salat, ii) joka myy sielunsa saatanalle saavuttaakseen tavoitteensa, ja niin edelleen. Jotta käännös olisi alkuteoksen kirjallinen lainaus, sen tulee sisältää kaikki samat oliot ja niiden väliset relaatiot samassa järjestyksessä kuin alkuteoksessa: tapahtumat, henkilöhahmot ja niin edelleen. Sen sijaan se ei saa sisältää sellaisia olioita tai relaatioita, joita alkuteoksessa ei ole. Kaarlo Forsmanin, Valter Juvan sekä Otto Mannisen *Faust*-käännökset täyttävät edellä mainitut vaatimukset ja ovat täten Goethen *Faust*in kirjallisia lainauksia.

Muotoilemani malli on sukua Charles L. Stevensonin kehittämälle megatyypin *(megatype)* käsitteelle, jolla Stevenson tarkoittaa kahden tai useamman synonyymin merkitystä.

"Täydennän 'esiintymän' ja 'tyypin' laajemmaksi 'megatyypin' käsitteeksi. Kaksi esiintymää kuuluvat samaan megatyyppiin, jos ja vain jos niillä on suurin piirtein sama merkitys; ei siis ole välttämätöntä, että esiintymät kuuluvat samaan kieleen tai että ne ovat saman muotoisia tai samalta kuulostavia, jotta ne silti voisivat kuulua samaan [mega]tyyppiin. Näin ollen jokainen esiintymä tyypistä "pöytä" ja mikä tahansa esiintymä tyypistä 'mensa', vaikka eivät kuulukaan samaan tyyppiin, kuuluvat samaan megatyyppiin. Tämä ei tietenkään rajoitu pelkästään yksittäisiin sanoihin, vaan on laajennettavissa laajempiin kielellisiin yksikköihin kuten runoihin."[42]

Näin ollen sanat "kissa" ja *cat* kuuluisivat tiettyä eläintä tarkoittavaan megatyyppiin. Stevensonin teoriassa esiintyvät kuitenkin samat ongelmat kuin muissa vastaavissa teorioissa: miten esimerkiksi määrittelemme "suurin piirtein saman merkityksen"? Eksplisiittisesti Goodman kieltää muotoilemani mallin, mutta implisiittisesti hän on valmis hyväksymään sen. Goodman rinnastaa esimerkeissään toistuvasti ranskan kielen sanan *chat* ja englannin kielen sanan *cat;* rivien välissä hän olettaa näiden sanojen denotoivan samaa oliota.

Itse itseään vastaan

Seuraavassa tarkoitukseni on osoittaa, että Goodmanin itsekin toimii kääntämisen mahdottomuutta korostavan ja että implisiittisesti hän pitää tekstejä käännettävinä. Hän esimerkiksi huomauttaa, että "[j]os hallitsemme hyvin kaksi eri kieltä, huomaamme harvoin ja unohdamme nopeasti sen, mihin kieleen kuulemamme ja lukemamme sanat kuuluvat."[43] Pelkästään tämä lipsahdus kyseenalaistaa sanojen ehdottoman yksilölliset ja ainutlaatuiset merkitykset. Toinen

Jouko Korkeasaari, *Nälkä*, 100 x 125, akryyli MDF-levylle, 2002-03.

Goodmanin sammakko kuuluu seuraavasti: ”Sokrates tuskin merkitsi Platonille ’järkevää’ *vaan pikemminkin vastaavaa kreikankielistä predikaattia.*”[44] Goodman siis myöntää, että sanalle ”järkevä” (siis: *rational*) on kuin onkin olemassa ”vastaava predikaatti” *(corresponding predicate)* kreikan kielessä. Kolmas ristiriita syntyy Goodmanin puhuessa hyvistä ja huonoista käännöksistä:

”Tuleeko meidän pitää *jopa parhaita käännöksiä* eri teoksina kuin alkuperäistä? Ei liian hätäisesti, sillä meidän tulee pitää mielessä, että oikeat tulkinnat voivat poiketa toisistaan yhtä suuresti kuin *hyvät käännökset*. Löysimme syyn pitää erilaisia tulkintoja jonkin tietyn teoksen tulkinnoiksi, ja *hyvien käännösten* voidaan katsoa kuuluvan samaan sarjaan oikeiden tulkintojen kanssa […].”[45]

Tässä kohdin herää kysymys, miten Goodman erottaa toisistaan hyvät ja huonot käännökset, jos kirjallisuuden kääntäminen on mahdotonta. Koska Goodmanin teoria koskee myös tieteellisiksi luokiteltuja tekstejä, huomauttaa Haapala osuvasti Goodmanin toimivan oman teoriansa vastaisesti: *Languages of Art*in ja sen käännöksen *Die Sprachen der Künst*in tekijänoikeudet kuuluvat Nelson Goodmanille, ja Goodman mielellään vastaanottaa tekijänoikeusmaksut teostensa käännöksistä.[46]

Lopuksi

Ontologisesti *Seitsemän veljeksen* ja *Siete hermanos*in tekstit ovat kaksi eri oliota. Näyttää kuitenkin siltä, että niiden tulkinnat voivat olla keskenään identtiset. Vaikka Goodman kieltää sen, että alkuteos ja sen käännös olisivat sama teos, hyväksyy hän käännöksen kääntäjän tulkinnaksi alkuteoksesta.

Mikäli kirjalliselta (taide)teokselta vaaditaan goodmanilaiseen malliin täydellistä vastaavuutta käsikirjoituksen kanssa, menetämme suuren määrän teoksia. Antiikin kirjallisuudesta on säilynyt meille vain murto-osa, ja Goodmanin teoriaa noudattamalla joutuisimme hylkäämään siitä loputkin. Ovidiuksen *Ars amatoria*n originaalia ei ole enää olemassa, joten voimme hylätä koko teoksen: emmehän voi tietää mitään kopioiden ja originaalin vastaavuudesta.

Myös fragmentit käyvät täysin hyödyttömiksi. Vai tulisiko meidän hylätä pikemminkin Goodmanin teoria? Ehkäpä, sillä eihän Goodman itsekään onnistunut toimimaan oppinsa mukaisesti.

Viitteet

1. Goodman & Elgin 1986, 570. Sitaattien käännökset ovat kirjoittajan.
2. Goodman 1985b, 132.
3. Lammenranta 1987, 88 huomauttaa, että vaikka Goodman nimittääkin karakteereja inskriptioiden luokiksi, ei hän nominalistina varsinaisesti hyväksy tyyppejä tai luokkia. Itse asiassa vain inskriptiot ovat olemassa; karakteerit koostuvat inskriptioista, jotka ovat toistensa replikoita. Täten luokat ja karakteerit voidaan aina palauttaa yksilöiksi ja inskriptioiksi.
4. Goodman 1985b, 208–209.
5. Sama 115.
6. Sama 116. Ulkoasuun liittyvät ominaisuudet eivät tunnu relevanteilta *Seitsemän veljeksen* tapauksessa, mutta voivatko ne lyriikassa kuulua teoksen essentiaalisiin piirteisiin? Ajatelkaamme esimerkiksi Aaro Hellaakosken *Jääpeili*-runokokoelman (1928) typografiaa: sen eri osioissa käytetään eri kirjasintyyppejä, ja esimerkiksi runossa "Sade" teksti on sommiteltu siten, että lukija voi nähdä sen muistuttavan sadetta.
7. Käsikirjoitusten ja painosten ongelmasta ks. esim. Wellek & Warren 1956, 57–69.
8. Goodman 1985b, 186.
9. Sama 186–187.
10. Haapala 1989a, 38.
11. Sama 38.
12. Vastaavanlaisesta kritiikistä ks. esim. Haapala 1989b, 110.
13. Goodman 1985b, 6.
14. Ks. Lammenranta 1987, 28.
15. Goodman 1985b, 7.
16. Ks. Goodman & Elgin 1986, 566.
17. Ks. Goodman 1985a, 645; ks. Goodman 1985b, 46 & 50–51; ks. Goodman 1991, 58 & 60–64; ks. myös Lammenranta 1987, 19, 50, 56–58 & 71.
18. Goodman 1991, 66–67.
19. Ks. Mikkonen 2003, 93.
20. Rantala 1989, 21.
21. Ks. Danto 1981, 125; ks. myös Haapala 1989b, 181–183; ks. Margolis, 1980, 27–49; ks. Iser 1984, 21–22.
22. "Interpreters do not decode poems; they make them" (Fish 1980, 327).
23. Ks. esim. Wolterstorff 1970, 235–260, Wolterstorff 1975, 129 & Wolterstorff, 1980, 8–13, 33, 46 & 233; ks. myös Rantala 1989, 20–23.
24. Haapala, 1989b, 208.
25. Goodman & Elgin 1986, 570.
26. Sama 570–571.
27. Sama 571.
28. Goodman 1985b, 209.
29. Tardoksen runo ilmestyi alun perin *Conjunctions*-verkkolehden (internet: http://www.conjunctions.com) numerossa 16 ja myöhemmin Tardoksen runokokoelmassa *Cat Licked the Garlic.*
30. Versio on vuoden 1582 editiosta.
31. Warnellin runo on internet-osoitteessa <http://warnell.com/syntac/pbnumber.htm> (17.11.2003)
32. Roman Ingarden on esittänyt, että lausuttu runo, jonka kieltä kuulija ei tunne, voi välittää tunnelmansa foneettisen stratuminsa *(phonetic stratum)* eli äänneasunsa, sanojen lausuntatavan ja säkeiden rytmityksen, kautta (Ingarden 1973, 52). Eri asia on toki se, toimiiko tällainen tuntemattomalla kielellä laadittu runo nimenomaan *kirjallisena* taideteoksena.
33. Ks. Goodman 1991, 24; alun perin Graham Hough: *Style and Stylistics*. London 1969.
34. Goodman & Elgin 1986, 569.
35. Goodman 1991, 43.
36. Sama 53.
37. Sama.
38. Sama 54.
39. Goodman 1985b, 46 & 50–51; Goodman 1991, 58 & 60–61; ks. myös Lammenranta 1987, 19, 50 & 71.
40. Yhteen fiktiiviseen termiin viittaavaan symboliin tutustumalla on hankala selvittää, mitkä symbolin ominaisuudet ovat välttämättömät sille fiktiiviselle termille, johon symboli viittaa. Kuvitelkaamme, että emme tunne yksisarvistermiä ja meille näytetään yksisarvista esittävää kuvaa. Näemme kuvassa i) hevosta muistuttavan olion, jolla on ii) otsassaan yksi sarvi ja joka on kuvattu iii) kooltaan koiraa pienemmäksi ja iv) sinisen väriseksi. Miten voimme selvittää kuvasta yksisarvistermin relevantit ominaisuudet? Ajatelkaamme, että meille näytetään seuraavaksi kuvaa, joka esittää edellisen kaltaista, mutta väriltään punaista yksisarvista. Meillä on kaksi mahdollisuutta: joko hylätä jälkimmäinen kuva yksisarvistermiin viittaavana, koska se ei täytä sinisen värin vaatimusta, tai vähentää väri fiktiivisen termin välttämättömistä ominaisuuksista.
41. Ks. Wolterstorff 1980, 108, 116, 127 & 192.
42. Stevenson 1957, 337.
43. Goodman 1991, 40.
44. Goodman 1985b, 55; kursivoinnit JM.
45. Goodman & Elgin 1986, 570; kursivointi eri kuin Goodmanilla.
46. Haapala 1989a, 42; Samanlaisia kömmähdyksiä esiintyy esimerkiksi Nicholas Wolterstorffilla. Teoksensa *Works and Worlds of Art* esimerkeissä Wolterstorff usein viittaa alkuteosten ominaisuuksiin niiden käännösten ominaisuuksien kautta. Hän esimerkiksi käyttää Gogolin projisoimaan fiktiiviseen maailmaan viitatessaan esimerkkinä *Mertvyje Dušin* (*Kuolleet sielut*, 1842) englanninnosta (ks. Wolterstorff 1980, 109.) Samalla tavalla hän viittaa Jorge Luis Borgesin novellin "Hombre de laesquina rosada" propositioihin sen käännöksen "The Streetcorner Man" propositioiden avulla (ks. Wolterstorff 1980, 116 & 144.) Wolterstorffin teorialle nämä "kömmähdykset" eivät kuitenkaan ole yhtä vakavia kuin Goodmanille, sillä Wolterstorff on valmis hyväksymään pätevän käännöksen avulla projisoidun tulkinnan kirjalliseksi taideteokseksi.

Kirjallisuus

Danto, Arthur C., *The Transfiguration of the Commonplace*. Harvard University Press, Cambridge 1981.

Fish, Stanley, *Is There a Text in This Class?* Harvard University Press, Cambridge 1980.

Goodman, Nelson, How Buildings Mean? *Critical Inquiry.* Volume 11, Number 4, 1985a, 642–653.

Goodman, Nelson, *Languages of Art – An Approach to a Theory of Symbols*. Hackett Publishing, Indianapolis 1985b [1976].

Goodman, Nelson, *Of Mind and Other Matters*. Harvard University Press, Cambridge 1984.

Goodman, Nelson, *Ways of Worldmaking*. Hackett Publishing, Indianapolis 1991 [1978].

Goodman, Nelson & Elgin, Catherine Z., Interpretation and Identity: Can the Work Survive the World? *Critical Inquiry*. Volume 12, Number 3, 1986, 564–575.

Haapala, Arto, Mikä kirjallinen taideteos on? Teoksessa Haapala et al. (toim.): *Kirjallisuuden filosofiaa*. Valtion painatuskeskus, Helsinki 1989a, 35–61.

Haapala, Arto, *What is a Work of Literature?* Acta Philosophica Fennica 46, 1989b.

Haapala, Arto et al. (toim.), *Kirjallisuuden filosofiaa*. Valtion painatuskeskus, Helsinki 1989.

Ingarden, Roman, *The Literary Work of Art – An Investigation on the Borderlines of Ontology, Logic and Theory of Literature*. Northwestern University Press, Evanston 1973.

Iser, Wolfgang, *The Act of Reading – A Theory of Aesthetic Response*. Johns Hopkins University Press, Baltimore 1984 [1978].

Lammenranta, Markus, *Taideteos symbolina – Nelson Goodmanin taidefilosofia*. Yliopistopaino, Helsinki 1978.

Margolis, Joseph, *Art and Philosophy*, Harvester, Brighton 1980.

Mikkonen, Jukka, *Kirjallisen taideteoksen luonne ja tulkinta – Nelson Goodmanin ja Nicholas Wolterstorffin teorioiden kriittinen vertailu*. Pro gradu -työ, Joensuun yliopisto 12.6.2003.

Rantala, Veikko, Kirjallisen taideteoksen luonne. Teoksessa Haapala et al. (toim.), *Kirjallisuuden filosofiaa,* 17–34.

Stevenson, Charles L., On 'What is a Poem?' *The Philosophical Review*. Volume LXVI, 1957, 329–362.

Tardos, Anne, Ami Minden. Kokoelmassa Tardos: *Cat Licked the Garlic.* Tsunami Editions, Vancouver 1992.

Wolterstorff, Nicholas, On Universals – An Essay on Ontology. Chicago University Press, Chicago 1970.

Wolterstorff, Nicholas, Toward an Ontology of Art Works, *Noûs*. Volume 9, Issue 2, 1975, 115–142.

Wolterstorff, Nicholas, *Works and Worlds of Art*. Oxford University Press, Oxford 1980.

HENRIK RYDENFELT

Nietzschen salatut ajatukset

Friedrich Nietzschen varhainen tuotanto on suurelta osin jäänyt varsin perusteettomasti suomentamatta. Sekä akateeminen tutkimus että filosofinen harrastustoiminta ovat useimmiten keskittyneet Nietzschen myöhäiseen, 1880-luvun ajatteluun siitäkin huolimatta, että tutkimuksessa jatkuvasti huomautetaan Nietzschen varhaisen tuotannon mielenkiintoisuudesta sekä omana itsenään että suhteessa Nietzschen viimeiseen filosofiaan. Kesällä 1873 valmistunut kirjoitus *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* on oivallinen sekä Nietzschen varhaista ajattelua että myöhemmän kehityksen juuria valaisevana näytteenä; samalla se on Nietzschen varhaisista kirjoituksista lainatuimpia.

Näköongelmista kärsivä Nietzsche saneli kirjoituksensa ystävälleen Carl von Gersdorffille yhdessä ensimmäisen *Unzeitgemässe Betrachtung*in kanssa. Toisin kuin kulttuurikriittinen *David Strauss der Bekenner und Schriftsteller,* joka ilmestyi samana vuonna, *Totuudesta ja valheesta moraalin ulkopuolisessa mielessä* jäi kuitenkin julkaisematta. Nietzschelle epätyypillisesti lukuisia tälle kirjoitukselle suunniteltuja kansilehtiä ei löydy hänen muistiinpanoistaan. Kahden kesällä ja syksyllä 1873 täyttyneestä muistikirjasta löytyvän suunnitelman perusteella Nietzsche ainakin hetken aikaa harkitsi julkaisevansa tekstinsä yhdessä kahden tai kolmen muun suunnitelman tasolle jääneen kirjoituksen kanssa.[1]

Vaikka *Totuudesta ja valheesta* ei tullut ulos painosta Nietzschen elinaikana, Nietzsche ei unohtanut sen olemassaoloa, vaan viittaa siihen julkaistuissa teoksissaan. Katkelman sen alusta sekä monia samankaltaisia ajatuksia ja ilmaisuja sisältää jo Nietzschen hieman aikaisempi kirjoitus *Ueber das Pathos der Wahrheit,* yksi niistä viidestä esipuheesta viiteen kirjoittamattomaan kirjaan, jotka Nietzsche antoi lahjaksi Cosima Wagnerille tämän syntymäpäivänä joulukuussa 1872. Teksti tai ainakin sen alkuosa on näin ollut miltei viimeistelty jo vuoden 1872 puolella. *Pathos*-esipuheessaan Nietzsche lainaa *Totuudesta ja valheesta* -kirjoituksen alun kehyskertomusta, tarinaa ylpeistä eläimistä, jotka keksivät tietämisen mutta pian kuolivat pois, pohjustaen sitä vielä omalla kehyskertomuksellaan:

> ”Ehkä jokin tunteeton demoni ei osaisi sanoa mitään muuta kuin nämä sanat kaikesta siitä, mitä ylpein metaforin nimitämme ’maailmanhistoriaksi’ ja ’totuudeksi’ ja ’maineeksi’: […]”[2]

Onko Nietzsche itse tunteeton demoni? *Totuudesta ja valheesta* -kirjoituksessaan Nietzsche yhä muistaa katkaista faabelinsa ajatusviivalla, esittää sen kuin mahdollisena tarinana, jota kukaan ei ole vielä kertonut. Kuitenkin *Totuudesta ja valheesta* -kirjoituksen sisältö vastaa paljolti kehyskertomusta: molemmissa painotetaan ylpeän ihmisen elämän, olemassaolon ja korkealle arvostaman tietämisen satunnaista ja hetkellistä luonnetta.

Nietzsche luo terävän katsahduksen ohessa suomennettuun tekstiin myös teoksen *Menschliches, allzumenschliches* toisen osan toisen painoksen esipuheessa (1886):

> ”– olin jo omalta osaltani keskellä moraalista skeptisismiä ja sen ratkeamista, *siis yhtä syvällä kaiken tähänastisen pessimismin kritiikissä kuin sen syventymisessäkin* –, enkä usko-

Jouko Korkeasaari, *Paljon onnea vaan,* 100 x 125, akryyli MDF-levylle, 2002-03.

nut 'enää mihinkään', kuten kansa sanoo, en Schopenhaueriinkaan: juuri tänä aikana syntyi salassa pidetty asiakirja 'totuudesta ja valheesta moraalin ulkopuolisessa mielessä'."[3]

Asemansa puolesta *Totuudesta ja valheesta* sijoittuu näin julkaistujen teosten ja tyypillisten *Nachlass*-merkintöjen välimaastoon. Toisin kuin suurimman osan *Nachlass*-materiaalista, Nietzsche valmisteli kirjoituksensa julkaisukelpoiseen kuntoon, ilmeisesti harkitsi sen julkaisemistakin ja joka tapauksessa viittasi sen olemassaoloon muissa kirjoituksissaan. Lisäksi mikään ei viittaa siihen, että se olisi jonkinlainen parodia, vaan sitä on pikemminkin pidettävä Nietzschen omia kantoja sisältävänä kirjoituksena.

Siitäkin huolimatta, että Nietzschen "salassa pitämästä" kirjoituksesta on vuosien varrella tullut varsin suosittu teksti, kirjoitusta ei voi lainata ilman mainintaa sen julkaistua selvästi kyseenalaisemmasta statuksesta. Kirjoituksen jääminen julkaisematta kielii mahdollisesti siitä, että Nietzsche muutti kantojaan pian sen valmistumisen jälkeen. Nietzschen kirjoituksen, erityisesti sen ensimmäisen osan keskeinen kysymys, "miksi pyrimme totuuteen", osoittautuu monimutkaiseksi, ja Nietzschen esittämä vastaus onkin varsin monisyinen, mikäli hänen voi ylipäätään käsittää vastaavan. Kirjoituksen jokseenkin jännittynyt ja odottava tunnelma sekä hetkittäinen vaikealukuisuus johtuvat paljolti siitä, ettei Nietzsche anna suoraa vastausta, vaan näyttää jatkuvasti eksyvän sivupoluille. Tässä keskityn ensin näihin sivupolkuihin ja lopuksi esitän muutamia huomioita Nietzschen ja totuuspyrkimyksen välienselvittelystä.

Ensimmäinen metafora!

Kenellekään *Totuudesta ja valheesta* -kirjoituksen lukijalle ei jääne epäselväksi, että tuohon aikaan Nietzsche on varsin valmis yhtymään Schopenhauerin muokkaamaan kantilaisuuteen[4]. Nietzsche erottelee toisistaan olion sinänsä ja havainnon *(Anschauung)* kohteena olevan empiirisen maailman sekä käyttää paljon kantilaista sanastoa mainiten kirjoituksensa eri kohdissa empiiristä maailmaa jäsentävinä tekijöinä ajan, tilan, kausaliteetin sekä 'luvun lait'. Empiirisestä maailmasta Nietzsche käyttää lähinnä sanaa "kuva" *(Bild)*. Schopenhauerin tavoin Nietzschen kielenkäytössä kantilainen sanankäyttö sekoittuu fysikalistiseen tapaan kuvata aistikokemuksen syntyä: kuvan muotoutumisen lähtökohdaksi Nietzsche nimittää hermoärsykkeen *(Nervenreiz)*.

Kantia ja Schopenhaueria huomattavammin totuuden tutkimus liittyy Nietzschellä kieleen ja kielenkäyttöön.

Kielemme on totuuksiemme kantaja, ja jo yksittäiset sanat kantavat mukanaan arvostelmanomaista painolastia; tätä Nietzsche valaisee lukuisilla esimerkeillään. Otsikkonsa aihetta käsitelläkseen kirjoittajan on näin selvitettävä todellisuuden ja kielenkäytön välistä suhdetta. Tämän suhteen luonteen kuvauksen Nietzsche kiteyttää lausuntoon kahdesta metaforasta tai metaforisesta siirrosta ensin hermoärsykkeen ja kuvan, sitten kuvan ja äänteiden (kielen) välillä. Totuuksiemme metaforinen luonne ja metaforankaltainen syntytapa ovat Nietzschen ominta antia keskusteluun ihmisen ja todellisuuden suhteesta.

Schopenhauerin jalanjäljissä yhä kulkevan Nietzschen voisi odottaa täysin erottelevan toisistaan olion sinänsä ja empiirisen maailman niin, ettei näiden kahden välillä voi olla vuorovaikutusta. Schopenhauer kritisoi tunnetusti ajatusta 'noumenaalisesta kausaatiosta' olion sinänsä ja empiirisen maailman välillä. Kausaliteetti rajoittuu vain ilmiömaailmaan. Nietzsche toteaakin yhtyen tältä osin opettajansa ajatuksiin: "Päätteleminen hermoärsykkeestä meidän ulkopuolellamme olevaan syyhyn on kuitenkin jo tulos riittävän perusteen lain väärästä ja epäoikeutetusta käytöstä". Kysymys aistimustemme syystä on kuitenkin hankala, eikä Nietzsche ole kannanotoissaan täysin johdonmukainen. Nietzschen ajatus hermoärsykkeestä kuvan metaforan lähtökohtana näyttäisi edellyttävän jotakin, joka aikaansaa ärsykkeen. Nietzsche kirjoittaakin: "olion sinänsä arvoituksellinen X erottuu ensin hermoärsykkeenä, sitten kuvana ja lopulta äänteenä".

Mitä Nietzschen käsittelemä metaforisuus sitten on? Miksi Nietzsche nimittää kuvan syntyä metaforaksi? Sana *Übertragung,* käännöksessä "siirto", voidaan käsittää suorana käännöksenä kreikan metafora-sanalle ja Nietzschen viljelemä ilmaisu 'metaforinen siirto' *(metaphorische Übertragung)* kuulostaa näin peräti tautologiselta. Siirron ajatus painottaa kuitenkin loikkausta alueelta toiselle, täysin erilaisesta täysin erilaiseen, ilman selvää jatkumoa. Kuten ilmaisun alkuperäisen merkityksen ja metaforisen käyttötavan välinen suhde ei ole säännönmukainen tai kausaalinen, empiirinen maailma olion sinänsä metaforana kuvastaa lähtökohtaansa vain jollakin tuntemattomalla tavalla – jos lainkaan. Olion sinänsä, hermoärsykkeen ja kuvan välinen suhde on metaforinen juuri epäselvyydessään, siinä, ettei kuvan perusteella voi päätellä mitään sen taustalla jollakin tuntemattomalla tavalla olevan olion sinänsä luonteesta.

Nietzsche lisää vielä voimakkaammin, ettei kahden erillisen sfäärin kuten subjektin ja objektin välillä voi lainkaan olla adekvaattista ilmaisua *(adäquate Ausdruck)*. Olion sinänsä ja kuvan maailman välisen vastaavuussuhteen mahdollisuuden kielto liittyy näin laajempaan käsitykseen vastaavuuden mahdottomuudesta ylipäätään. Metaforisuus ja metaforinen siirtyminen näyttäytyvät käsitteinä, jotka Nietzsche asettaa adekvaation tilalle kuvaamaan epämääräistä mutta ilmeisesti ainakin mahdollista suhdetta, joka olion sinänsä ja kuvan välillä vallitsee.

Metaforisen siirron ajatuksessa voidaan näin nähdä Nietzschen oma ratkaisu olion sinänsä ja empiirisen maailman välisen suhteen ongelmaan. Toisaalta Nietzsche yhtyy Schopenhauerin esittämään noumenaalisen kausaation kritiikkiin: olion sinänsä ja kuvan välinen suhde ei ole säännönmukainen eikä tietyn kuvan esiintyminen ole merkki tietyn olion vaikuttamisesta kuvan taustalla. Olio sinänsä ei millään tavoin ilmene 'ilmiöiden' maailmassa; subjektin ja objektin välillä ei ole vastaavuussuhdetta. Toisaalta Nietzsche ei näytä olevan täysin valmis allekirjoittamaan sitä Schopenhauerin ajatusta, ettei olion sinänsä ja kuvan välillä ole minkäänlaista vaikutussuhdetta – juuri tästä viestii hänen päättämättömyytensä olion sinänsä ja hermoärsykkeen välisen suhteen kieltämisen ja myöntämisen välillä. Nietzschen ratkaisussa olion sinänsä, kuvan ja edelleen äänen (sanojen) välillä vallitsee tarkemmin määrittelemätön metaforinen, esteettinen suhde – sellainen, joka subjektin ja objektin, kahden täysin erillisen sfäärin välillä voi korkeintaan vallita. Kriittinen lukija voi tietysti kysyä, eikö Nietzschen oma esitys hermoärsykkeen ja kuvan sekä edelleen kielen välisten suhteiden metaforisesta luonteesta ole aivan yhtä dogmaattinen kuin käsitys ankarasta kausaalisuhteesta.[5]

Vastustaessaan olion sinänsä todellisuuden tuntemisen pienintäkin mahdollisuutta Nietzsche samalla tulee kuitenkin kritisoineeksi Schopenhaueria ja tämän kantavaa ajatusta maailmasta perimmiltään tahtona. Nietzschen näkökulmasta edes Schopenhauer ei voi tuntea todellisuuden perimmäistä luonnetta. Nietzsche yhtyykin tässä pitkälti F. A. Langen teoksessaan *Geschichte des Materialismus* (1866) esittämiin varsin skeptisiin kantoihin. Lange kuten Nietzschekin esittää, että sekä ulkopuolinen todellisuus että meidän oma olemuksemme jäävät meille tuntemattomiksi: Langen sanoin "Meillä on sen sijaan edessämme vain molempien tuote".[6] Koska Nietzsche kirjoituksessaan varsin selväsanaisesti samastaa totuuden olioon sinänsä, vaikuttaa siltä, että voimme hänen mukaansa ainoastaan sattumalta päätyä totuuksiin. Kuten Nietzsche toteaakin, olisi dogmaattista ajatella, *ettei* jokin käsitteellisistä erotteluistamme vastaisi asioiden todellista laitaa.

Kuten Schopenhauer, Nietzsche korostaa empiirisen maailman antropomorfista ja illusorista luonnetta. Erityisesti Nietzsche näyttää ärsyyntyvän siitä, että ihmiset niin vaivoin käsittävät oman näkökulmansa ei-absoluuttisen luonteen. Nietzschen mukaan ihmisen tapa havaita kuvan maailmaa on toisenlainen kuin vaikkapa linnun tai madon, mutta on mahdotonta sanoa, mikä näistä havaitsemisista on oikea, totuudenmukainen. Havainnon ja tietämisen näkökulmasidonnaisuuden perusajatuksesta nousee myös Nietzschen 1880-luvun *perspektivismi*. Vuonna 1873 Nietzsche esittää, ettei todellisuudesta oikeastaan ole lupa sanoa yhtään mitään, sillä se on jo ensimmäisen metaforisen siirron jälkeen meille tuntematon. Kaivaessaan itsensä skeptisismin ja pessimismin syvään kuoppaan Nietzsche on kuitenkin samalla rakentanut tunnelin ulos ja ylös syvyyksistä: kaukana ei ole kysymys, onko dogmaattista väittää, että empiirisen maailman takana ylipäätään olisi jokin metafyysinen todellisuus. Muutaman vuoden päästä *Menschliches, allzumenschliches* -teoksen ensimmäisessä osassa (1878) Nietzsche onkin jo valmis kyseenalaistamaan koko ajatuksen oliosta sinänsä. Nietzschen kypsän perspektivismin voi nähdä *Totuudesta ja valheesta* -kirjoituksessa korostuvan antropomorfismin ja näkökulmasidonnaisuuden sekä olion sinänsä todellisuuden kiellon yhdistelmänä: perspektivismissä erilaisten perspektiivien takana ei ole sen todellisempaa todellisuutta.

Toinen metafora!

Totuudesta ja valheesta -kirjoituksen sanankäyttö, erityisesti metaforan käsite, on antanut Nietzschen kommentaat-

toreille aihetta pitää koko tekstiä ensisijaisesti retoriikan tutkimuksena. Nietzschen kirjoitus on usein yhdistetty retoriikan luentoihin, jotka Nietzsche ilmeisesti piti 1870-luvun alussa. (Näiden luentojen tarkka ajoitus on yhä eräs tutkimuksen kiistakysymyksistä.) Epäilemättä retoriikan luennoilla ja retoriikan sanaston ajankohtaisuudella on ollut vaikutuksensa Nietzschen sanankäyttöön, mutta Nietzschen metaforakäsityksen tavaton kattavuus näyttää tekevän turhaksi tällaisen nimityksen. Sikäli kuin metaforan käsitettä voi pitää (yksinomaan) retoriikan alaan kuuluvana, Nietzsche näyttäisi laajentavan retoriikan tutkimuksen koko kielen tutkimukseksi tai päinvastoin. Nietzschen kielifilosofian tärkeimpinä taustahahmoina on Schopenhauerin lisäksi pidettävä lähinnä Johann Gottfried Herderiä sekä jossakin määrin Gustav Gerberiä. Kummankin ajattelijan tutkimukset kielen luonteesta sivuavat ja painottavat retoriikkaa, mutta eivät keskity siihen. Herderille ja Gerberille kysymys kielen alkuperästä ja kehityksestä sekä kielen suhteesta todellisuuteen ovat ensisijaisia, ja Nietzschen kirjoitus heijastelee näitä hänen edeltäjiensä painotuksia, joskaan *Totuudesta ja valheesta* ei sisällä varsinaista pohdiskelua kielen edellytyksistä.[7]

Vaikkakin Nietzsche nimeää 'toiseksi metaforaksi' juuri siirtymisen kuvasta sanoihin, hän näyttäisi käsittelevän kielen metaforista luonnetta kahdella eri tasolla, sekä sanoina että käsitteinä. Sanamme ovat metaforisia, sikäli kuin niiden alkuperä liittyy johonkin tiettyyn aspektiin niiden kuvaamassa asiassa; sanat ikään kuin tarttuvat johonkin kuvaamansa asian piirteeseen eivätkä tavoita asiaa kokonaisuudessaan ja yksilöllisyydessään. Sanan ja kuvan välinen yhteenliittymä ei ole taivaassa taottu vaan kielen historiallisen kehityksen tulos. Kieli on perimmiltään täysin arbitraarista, ja eri kielet säilyvät erilaisina.

«Nietzsche näyttäisi laajentavan retoriikan tutkimuksen koko kielen tutkimukseksi tai päinvastoin.«

Totuudesta ja valheesta sisältää kuitenkin enemmän kuvausta siitä, miten käyttämämme käsitteet muodostuvat. Nietzschen mukaan käsite syntyy "ei-samanlaisen samastamisesta". Yhtä ja yksilöllistä kuvaa merkinnyttä sanaa aletaan käyttää monesta eri kuvasta, jotka pohjimmiltaan eivät koskaan ole täysin samanlaisia. On huomattavaa, että käsitteistä Nietzsche ei kirjoituksessaan käytä metaforan nimikettä, vaikka juuri käsitteiden analyysissaan ja määritelmässään hän näyttäisi yhtyvän varsin vanhaan, aina Aristoteleen *Runousopista* alkavaan metaforan tutkimuksen traditioon. Nietzschen tuon ajan muistiinpanoista löytyy kuitenkin tätä käsitekäsitystä vastaava määritelmä metaforalle: "Metafora tarkoittaa jonkin, jonka on jossakin kohtaa tunnistanut samankaltaiseksi, käsittelemistä samana".[8] Toista metaforista siirtoa voitaisiin näin pitää kaksivaiheisena: ensinnäkin kuvaa kuvataan edelleen äänteissä, *sanana,* toiseksi samat äänteet tai sanat viittaavat *käsitteinä* useampiin kuviin.

Kuten Schopenhauerille ja Herderillekin, kyky käyttää abstraktioita, käsitteitä, on Nietzschelle ominaisuus, joka erottaa ihmisen eläimestä. Samoin kuin Herder kirjoituksessaan *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772) esittää kielen ja ihmisyyden liittyvän erottamattomasti yhteen, ihmisen olevan kielellinen koska hän on ihminen, Nietzsche pitää metaforien muodostamisen viettiä ihmisessä niin perustavanlaatuisena, että siitä luopuminen merkitsisi "ihmisestä luopumista".

Nietzschen kirjoituksen lopulta persoonallisinta tai 'nietzschemäisintä' antia on sen toinen osa, jossa kuvataan kahta erilaista ja vastakkaista metaforavietin purkautumisen tapaa. Nietzsche liittää käsitteellisyyden vahvasti ihmisen toimintaan ja käytännön elämään, jossa myös käsitteet ensi kertaa syntyvät. Toimivan ihmisen käsitteidenkäytöstä saa alkunsa tieteen käsitteellinen tornirakennus, tieteellisen ihmisen luokitteleva työ, pyrkimys saattaa jokainen ilmiö käsitteelliseen lokeroonsa. Toimivan ihmisen ja tiedemiehen käsitteellinen työ perustuu ensimmäisen metaforan rikkoutumattomuuteen, kuvan maailman vääjäämättömään jäsentymiseen ajan ja paikan mielteiden, seuraus- ja lukusuhteiden alaisina. Tämän havainnon *(Anschauung)* jäsentymisen tiedemies pyrkii ilmaisemaan käsitteellisillä metaforillaan; alati jäsentynyt havainto on aiemmin mainittu 'välisfääri' *(Mittelsphäre),* joka mahdollistaa metaforisen siirron hermoärsykkeen (tai olion sinänsä) ja sanojen välillä.

Tiedemiehen käsitteellisiä totuuksia uhkaavat kuitenkin aivan toisenlaiset, taiteellisen ihmisen käyttämät metaforat, jotka Nietzschen mukaan pohjautuvat intuitioihin *(Intuition)*. Vaikka välitöntä käsittämistä tai aistimista perinteisesti kuvaavaa termiä 'intuitio' on käytetty saksan *Anschauung*-sanan (suomennoksessa "havainto") suomenkielisenä vaihdokkaana ja käännöksenäkin, Nietzsche näyttäisi tarkoittavan näillä sanoilla hieman eri asiaa. *Anschauung*in tavoin intuitio liittyy myös *Totuudesta ja valheesta* -kirjoituksessa aistimiseen – Nietzsche viittaa intuitioiden *näkemiseen* – mutta toisin kuin *Anschauung*-havaintojen, intuitioiden kuvaaminen edelleen ei perinteisin käsittein onnistu, "sanaa ei ole tehty intuitioita varten".

On vaikea välttää kysymystä siitä, missä määrin metaforien synnyttämisen tieteellis-rationaalinen ja taiteellis-intuitiivinen muoto vastaavat Nietzschen edellisvuotisessa esikoisteoksessa *Die Geburt der Tragödie* esittelemiä apollonista ja dionyysistä taideviettiä. Kuten rationaalisen ihmisen käsitteidenkäyttö, apollonisen taidevietin tuotokset ovat loogisesti moitteettomia ja jatkuvia, kirkkaita ja selkeitä. Apollonissa jumalallistuu *principium individuationis,* erittelyn ja analyysin voima; tätä erittelyviettiä ilmentää myös rationaalinen ihminen. Tätä vastoin intuitiivisessa ihmisessä voidaan nähdä humalaisen dionyysisuuden oireita. Vaikka Nietzschen sympatiat ovat myös ohessa suomennetussa kirjoituksessa selvästi taiteellisen metaforien muodostuksen puolella, nyt taide ei näytäkään olevan portti todellisuuden tajuamiseen: taiteelliset metaforat eivät vie meitä yhtään lähemmäksi 'olion sinänsä arvoituksellista X:ää', eikä Nietzsche esitä intuitioidenkaan tarjoavan välähdyksiä todellisuuden perimmäisestä luonteesta. Nietzschen lukija voisi näin ajatella, että *Totuudesta ja valheesta* -kirjoituksessa Nietzsche jossakin määrin jopa kumoaa edellisvuoden 'taiteilijainmetafysiikkansa'. Ylipäätään toisin kuin osin vastakkaiset apolloninen ja dionyysinen vietti, tieteellis-rationaalinen ja taiteellis-intuitiivinen käsitteiden muodostus ovat *saman* perustavan

metaforien muodostamisen vietin purkautumismuotoja, joiden keinot ovat erilaiset mutta päämäärä sama: elämän hallitseminen.

Totuuden hyödyistä ja haitoista

Jo Nietzschen 1870-luvun alun teosten filosofista lähestymistapaa voisi luonnehtia laajassa mielessä genealogiseksi vuoden 1887 *Moraalin alkuperästä* (Zur Genealogie der Moral) -teoksessa esitetyn moraalin syntyhistoriallisen tutkimuksen mukaisesti. Nietzsche keskittyy jo varhaisimmissa teoksissaan ilmiöiden ja käsitysten – kuten *Die Geburt der Tragödie* -teoksessa tragedian – syntyperän ja kehityksen tarkasteluun. Samoin myöhemmän genealogian kysymyksenasettelua muistuttavasti Nietzsche ottaa ruodittavakseen historian, historiakäsitysten ja elämän suhteen toisessa epäajanmukaisessa tarkastelussaan *Von Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (1874). Samantapaisesta käsittelystä on kyse myös *Totuudesta ja valheesta* -kirjoituksessa, jonka keskeisin kysymys koskee totuuspyrkimyksen syntyperää, totuuden ja ihmiselämän suhdetta.

Totuuspyrkimyksen ensimmäisen alkuperän Nietzsche löytää moraalisissa konventioissa, joita hän hieman otsikkonsa vastaisesti käsittelee. Ihmisten välisen rauhanteon tuloksena ovat kielelliset ja moraaliset konventiot, 'kielen lainsäädäntö', jonka noudattaminen ei kuitenkaan enää näyttäydy tietoisena vaan pikemminkin totuttuna toimintana: ihminen unohtaa käyttävänsä vain konventionaalisia metaforia ja "saavuttaa tunteen totuudesta". Tällaisen totuuteen pyrkimisen taustalla on hyötynäkökulma: kukaan ei luota valehtelijaan, ja tämä suljetaan yhteisön ulkopuolelle. Nietzsche laajentaa hyötynäkökulman koskemaan inhimillisiä totuuksia ylipäätään ja esittää ihmisten pyrkivän sellaisiin totuuksiin, joista on heille hyötyä, olevan välinpitämättömiä hyödyttömien, seurauksettomien totuuksien suhteen ja vieroksuvan totuuksia, jotka voivat osoittautua haitallisiksi. Tämäkään pyrkimys ei näytä olevan tietoista, vaan ihminen luulee päätyvänsä pitäviin totuuksiin maailmaa tarkastellessaan. Tämänkaltainen käsitys inhimillisistä totuuksista, jota voisi kutsua passiiviseksi pragmatismiksi, on Nietzschen ajattelussa keskeinen aina *Totuudesta ja valheesta* -kirjoituksesta lähtien ja korostuu erityisesti 1880-luvun lopulla, jolloin Nietzsche tunnetusti esittää ihmisten tietävän tai luulevan tietävänsä "juuri niin paljon kuin on […] lajin kannalta *hyödyllistä*".[9]

Nietzschen totuus-sanan käytössä esiintyy läpi hänen tuotantonsa jännitteitä, jollaisista yksi esimerkki tulee hyvin esiin myös käsillä olevan kirjoituksen neljännen ja viidennen kappaleen rajoilla. Neljännessä kappaleessa kirjoittaja toteaa "Mikäli [ihminen] ei tahdo tyytyä totuuteen tautologian muodossa, so. pelkkiin kuoriin, hän on ikuisesti hankkiva illuusioita totuuksina" ja edelleen kirjoituksen kenties lainatuimmassa, totuutta metaforien ja metonymioiden armeijana kuvaavassa kohdassa "[…] totuudet ovat illuusioita, joiden on unohdettu olevan sellaisia, metaforia, jotka ovat käyneet kuluneiksi ja aistillisesti voimattomiksi, […]". Viidennessä kappaleessa Nietzsche kuitenkin esittää 'olion sinänsä' olevan "puhdas seurauksetON totuus" *(reine folgenlose Wahrheit)*. Tällaisten jännitteiden vuoksi angloanalyyttisten Nietzsche-tulkkien armeija Richard Schacht etunenässään on esittänyt Nietzschen käyttävän totuus-käsitettä useammassa kuin yhdessä mielessä. *Totuudesta ja valheesta* on nähdäkseni yksi niistä Nietzschen teksteistä, johon tällaiset erottelut sopivat: Nietzsche todella näyttää käyttävän totuuden käsitettä kahdessa eri merkityksessä toisaalta viitaten olioon sinänsä puhtaana ja seurauksettomana totuutena, toisaalta viitaten ihmisten metaforisiin käsityksiin, joita pidetään keskuudessamme totuuksina.

Näin edellä kuvatussa on tullut esille Nietzschen käsitys hyödyllisistä totuuksista, joihin ihmiset yleensä pyrkivät. Nietzsche kuitenkin toistaa kysymyksensä – mistä saa alkunsa vietti totuuteen? Mistä johtuu ylpeimmän ihmisen, filosofin pyrkimys totuuteen vailla seurauksia, 'moraalin ulkopuolisessa mielessä'? *Totuudesta ja valheesta* ei näytä sisältävän vastausta tähän kysymykseen, mutta hänen muistiinpanojensa laita on toisin:

«Nietzsche todella näyttää käyttävän totuuden käsitettä kahdessa eri merkityksessä toisaalta viitaten olioon sinänsä puhtaana ja seurauksettomana totuutena, toisaalta viitaten ihmisten metaforisiin käsityksiin, joita pidetään keskuudessamme totuuksina.«

> "[Elämä] tarvitsee uskoa totuuteen, mutta sille riittää illuusio, siis 'totuudet' tulevat todistetuiksi vaikutustensa kautta, ei loogisten todisteiden kautta, voiman todisteilla. Totta ja toimivaa pidetään identtisinä, tässäkin kumarretaan voimaa. Miten sitten looginen totuustodistus ylipäätään syntyi? *'Totuuden' ja 'totuuden' taistelussa* ne etsivät harkinnan liittoa. *Kaikki todellinen totuuspyrkimys on tullut maailmaan taistelusta pyhästä vakuuttamisesta,* taistelun paatoksesta [παθος]: muutoin ihmisellä ei ole mitään kiinnostusta loogista alkuperää kohtaan."[10]

Ajatus 'Taistelun paatoksesta' totuuspyrkimyksen syynä häviää melko nopeasti pois Nietzschen muistiinpanoissa esiintyvistä ajatuskuluista, ja melko ilmeistä on, ettei hän ollut tähänkään vastaukseensa tyytyväinen.[11] Koko kysymys filosofisen totuuspyrkimyksen syistä jää Nietzschen seuraavien vuosien kirjoituksissa taka-alalle, joskin *Menschliches, allzumenschliches* -teoksen monissa katkelmissa Nietzsche alkaa liittää metafysiikan uskonnon jatkeeksi. Vasta teoksessa *Hyvän ja pahan tuolla puolen* (1886), *Iloisen tieteen* viidennessä kirjassa (1887) sekä erityisesti pamfletissa *Moraalin alkuperästä* (1887) Nietzsche ottaa jälleen esille kysymyksensä ja tällä kertaa antaa siihen pitkän ja monisyisen vastauksen, analyysinsa askeettisesta ihanteesta *(asketische Ideal)* sekä sen keskiöstä, totuudentahdosta *(Wille zur Wahrheit)*. Ainoa vallitseva, askeettinen ihanne on uskonnossa, tieteessä ja filosofiassa ilmenevän totuudentahdon kautta antanut ihmiselle päämäärän totuudessa, 'todessa maailmassa' tai Jumalassa pelastaen ihmisen näin tuhoisalta nihilismiltä. Jonkinlainen siemen tällaiseen näkemykseen totuudentahdosta on jo vuoden 1873 kirjoituksessa: Nietzsche esittää, että ihmisen äly *(Intellekt)* harhauttaa ihmistä kaksinkertaisesti, sekä totuuksien luonteen että totuuksia kohtaan tuntemansa suuren arvostuksen puolesta.

Totuudesta ja valheesta -kirjoituksessa Nietzsche tulee kaikesta skeptisyydestään huolimatta maininneeksi joitakin seikkoja siitä, millainen hänen käsityksensä todellisuuden perimmäisestä luonteesta on. Kirjoituksessa on kuultavissa sekä Schopenhauerin filosofian että *Die Geburt der Tragödie* -teoksen kaiku, joka kantaa läpi Nietzschen filosofian: aina vuoden 1889 romahdukseensa asti Nietzsche ajattelee, ettei todellisuutta voi käsittää, hyväksyä, omaksua kuin mitä voimakkain ihminen – oikeastaan ihmishirmu, jollaista ei näytä mistään löytyvän. Tämä pätee myös ihmisen itsensä perimmäiseen luonteeseen, joka on samoin meiltä salattu: todellisuus on jotakin hirvittävää, sietämätöntä. Myöhäisen Nietzschen ajattelussa osat ovat kuitenkin vaihtuneet. Se todellisuus, jota emme voi sellaisenaan, vailla pyrkimystä toiseen, 'korkeampaan' todellisuuteen tunnustaa, on pikemminkin kokemamme maailma: 'tuonpuoleisen' tai 'olion sinänsä' todellisuuden olettaminen ja asettaminen tahtomme kohteeksi on pelastanut meidät ainoan todellisuuden ja sen merkityksettömyyden kohtaamiselta, nihilismiltä.

Viitteet

1. 29 [169] & [173], KSA 7, 701. Ks. viitteistä oheisen käännöksen Suomentajan huomautus 1.
2. "Vielleicht würde ein gefühlloser Dämon von alledem, was wir mit stolzer Metapher 'Weltgeschichte' und 'Wahrheit' und 'Ruhm' nennen, nichts zu sagen wissen, als diese Worte: […]" (KSA 1, 759.)
3. "– war ich für meine eigne Person schon mitten in der moralistischen Skepsis und Auflösung drin, *das heisst ebenso sehr in der Kritik als der Vertiefung alles bisherigen Pessimismus* –, und glaubte bereits 'an gar nichts mehr', wie das Volk sagt, auch an Schopenhauer nicht: eben in jener Zeit entstand ein geheim gehaltenes Schriftstück 'über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne'." (§ 1, KSA 2, 370.)
4. Toki tämäkin käsitys Nietzschen kirjoituksesta on joutunut kritiikin kohteeksi, ja Nietzschen kantilaista sanankäyttöä on pyritty selittämään pois eri tavoin (ks. Crawford 1988, 217–19; Meijers 1988, 388). Tämän kirjoittajaa tarjolla olevat, varsin monimutkaiset selitykset eivät kuitenkaan ole vakuuttaneet.
5. Nietzschen metaforailmausten metaforisesta luonteesta ks. Kofman (1993).
6. "Wir haben stets nur das Produkt von Beiden vor uns" (Lange 1866, 493). Kirjeessään Gersdorffille elokuulta 1866 Nietzsche lainaa tätä Langen ajatusta innostuneena (KGB I/2, 159–160). *Totuudesta ja valheesta* -kirjoituksen ja Langen ajatusten yhteyksistä ks. tarkemmin Crawford (1984) ja Stack (1983, 138).
7. Sekä Herderin että Gerberin kirjoitusten ja käsillä olevan tekstin välillä voidaan löytää vastaavuuksia aina sanatarkkuuteen asti. Useat Nietzschen käyttämät metaforat, kuten mehiläisen rakennustaito ja hämähäkin kudonnan välttämättömyys, näyttävät olevan Herderiltä peräisin. Kuten Meijers (1988) on pyrkinyt esittämään, puolestaan useat Gerberin teoksessaan *Die Sprache als Kunst* (1. painos 1871) esittämät huomiot erityisesti kielen vaiheittaisesta synnystä muistuttavat suuresti Nietzschen tässä kuvattua mallia, jossa kieli on 'kahden askeleen' päässä todellisuudesta. Gerberin teoksen luonne eräänlaisena kielitieteen kehityksen historiallisena tarkasteluna sekä Gerberin metaforakäsityksen Nietzschen näkemystä hieman suppeampi luonne eivät kuitenkaan mielestäni oikeuta Gerberin teoksen pitämistä Meijersin tavoin aivan Langen mittakaavassa Nietzschen varhaista ajattelua muokkaavana lukemistona (Ks. Gerber 1885, I/118 ff; Gerber 1885, II/72 ff.; Meijers 1988, 387–390.)
8. "*Metapher* heißt etwas als *gleich* behandeln, was man in einem Punkte als *ähnlich* erkannt hat" (19 [249], KSA 7, 498).
9. KSA 3, 593 (*Fröhliche Wissenschaft* § 354).
10. "Es [das Leben] braucht den Glauben an die Wahrheit, aber es genügt dann die Illusion, d. h. die 'Wahrheiten' beweisen sich durch ihre Wirkungen, nicht durch logische Beweise, Beweise der Kraft. Das Wahre und das Wirkende gilt für identisch, man beugt sich der Gewalt auch hier. Wie kommt es dann, daß ein logisches Wahrheitsbeweisen überhaupt stattfand? Im *Kampf von 'Wahrheit' und 'Wahrheit'* suchen sie die Alliance der Reflexion. *Alles wirkliche Wahrheitsstreben ist in die Welt gekommen durch den Kampf um eine heilige Überzeugung,* durch das παθος des Kämpfens: sonst hat der Mensch kein Interesse für den logischen Ursprung." (19 [43], KSA 7, 433.)
11. Totuuteen liittyvän paatoksen ajatus esiintyy toki myös jo yllä mainitussa *Über das Pathos der Wahrheit* -esipuheessa. Tässäkin Nietzsche tarkastelee kriittisesti erityisesti filosofin pyrkimystä totuuteen, mutta jättää pyrkimyksen syntyperän käsittelynsä ulkopuolelle.

Kirjallisuus

Aristoteles, *Runousoppi*. Suomentanut Paavo Hohti. Gaudeamus, Helsinki 1997.

Crawford, Claudia, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 19. de Gruyter, Berlin 1998.

Gerber, Gustav, *Die Sprache als Kunst I-II*. 2. Aufl. Gaertner, Berlin 1885.

Herder, Johann Gottfried, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [1772], <http://gutenberg.spiegel.de/herder/sprache/sprache.htm> 23.8.2004.

Kofman, Sarah, *Nietzsche and Metaphor* (Nietzsche et la métaphore, 1971). Engl. Duncan Large. Athlone Press, London 1992.

Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Baedeker, Iserlohn 1866.

Meijers, Anthonie, Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. *Nietzsche Studien* 17, 1988, 369–390.

Nietzsche, Friedrich, *Briefe*. *Kritische Gesamtausgabe*. Hg. Giorgio Colli & Mazzino Montinari. de Gruyter, Berlin 1975. (= KGB)

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke*. *Kritische Studienausgabe*. Hg. Giorgio Colli & Mazzino Montinari. Neuausg. de Gruyter & DTV, Berlin & München 1999. (= KSA)

Schacht, Richard, *Nietzsche*. Routledge, London 1983.

Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung* [1818/1844/1859]. Cotta-Insel, Stuttgart 1960.

Stack, George, *Lange and Nietzsche.* Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 10. de Gruyter, Berlin 1983.

FRIEDRICH NIETZSCHE

Totuudesta ja valheesta moraalin ulkopuolisessa mielessä[1]

Jouko Korkeasaari, *Ikiyö*, 100 x 125, akryyli MDF-levylle, 2002-03.

I

Jossakin välkkyen lukemattomiin aurinkokuntiin levittäytyneen maailmankaikkeuden syrjäisessä kolkassa oli kerran tähti, jolla älykkäät eläimet keksivät tietämisen. Se oli ”maailmanhistorian” ylimielisin ja valheellisin hetki: mutta toki vain hetki. Luonnon muutaman hengenvedon jälkeen tähti jähmettyi, ja älykkäiden eläinten täytyi kuolla. – Joku saattaisi keksiä tällaisen tarinan eikä sittenkään olisi kuvaillut kylliksi, kuinka kurjana, kuinka varjomaisena ja katoavaisena, kuinka tarkoituksettomana ja mielivaltaisena inhimillinen äly erottuu luonnossa; oli ikuisuuksia, jolloin sitä ei ollut; kun se on jälleen poissa, ei mitään ole tapahtunut. Tuolle älylle ei nimittäin ole mitään laajempaa tehtävää, joka johtaisi yli ihmiselämän. Sen sijaan se on inhimillinen, ja vain sen omistaja ja tuottaja suhtautuu siihen niin pateettisesti, ikään kuin maailma pyörisi sen ympäri. Mutta jos me voisimme ymmärtää hyttystä ja se meitä, me käsittäisimme, että hyttynenkin ui ilman halki tällä samalla paatoksella ja tuntee itsessään tämän maailman lentävän keskuksen. Luonnossa ei ole mitään niin joutavaa ja vähäistä, ettei se tuon tietämisen voiman pienestä henkäyksestä oitis paisuisi kuin leili; ja kuten jokainen kantaja tahtoo oman ihailijansa, samoin jopa ylpein ihminen, filosofi, kuvittelee näkevänsä maailmankaikkeuden silmien kohdistuvan joka taholta teleskooppisesti hänen toimintaansa ja ajatteluunsa.

On merkillistä, että tämän saa aikaan äly, se, joka on sentään vain apuvälineenä liittynyt onnettomimpiin hienostuneimpiin katoavaisimpiin olentoihin pitääkseen niitä hetken kiinni olemassaolossa, josta niillä muuten, ilman tuota lisäystä, olisi kaikki perusteet paeta yhtä nopeasti kuin Lessingin poika.[2] Tuo tietämiseen ja aistimiseen [*Empfinden*][3] yhdistynyt ylpeys, joka levittää sokaisevaa sumua ihmisten silmien ja aistien ylle, harhauttaa heidät siis olemassaolon arvosta, koska se sisältää itseään tietämistä koskevaa mitä imartelevinta arvostusta. Sen yleisin vaikutus on harhautus [*Täuschung*] – mutta yksittäisimmätkin vaikutukset sisältävät jotakin tuosta samasta luonteesta.

Äly, yksilön säilyttämisen välineenä, näyttää päävoimansa teeskentelyssä [*Verstellung*][4]; tämä on näet väline, jonka avulla säilyvät heikommat, vähemmän rotevat yksilöt, joiden ei ole suotu käydä kamppailua olemassaolosta sarvin tai terävin petoeläin-hampain. Ihmisessä tämä teeskentelytaito saavuttaa huippunsa: täällä harhautus, mielisteleminen, valehteleminen ja pettäminen, selän-takana-puhuminen, jonakin esiintyminen [*Repräsentiren*], lainatussa loisteessa

eläminen, naamioituminen, verhoava konventio, itsensä ja toisten edessä näytteleminen, lyhyesti sanottuna jatkuva liehuminen turhamaisuuden liekin ympärillä on siinä määrin sääntö ja laki, ettei ole juuri mitään käsittämättömämpää kuin se, kuinka ihmisten joukossa saattoi viritä rehellinen ja puhdas vietti totuuteen. Ihmiset ovat upottautuneet syvälle illuusioihin ja unikuviin, heidän katseensa liukuu hapuillen vain olioiden pinnalla ja näkee "muotoja", heidän aistimuksensa ei johda koskaan totuuteen vaan tyytyy vastaanottamaan ärsykkeitä ja ikään kuin leikkimään tunnustelevaa leikkiä olioiden selustassa. Sitä paitsi ihminen antautuu öisin, läpi elämänsä, unessa valheen harhaan, hänen moraalisen tuntonsa pyrkimättä koskaan tätä estämään: ja kuitenkin pitäisi olla ihmisiä, jotka ovat vahvalla tahdolla päässeet kuorsaamisesta eroon. Mitä ihminen oikeastaan tietää itsestään! Niin, kykenisiköhän hän edes kerran havaitsemaan [*percipiren*][5] itsensä täydellisesti, kuin valaistuun lasikkoon asetettuna? Eikö luonto salaa häneltä enimmän jopa hänen ruumiistaan karkottaakseen ja sulkeakseen hänet ylpeään ilveilijämäiseen tietoisuuteen, syrjään suolten mutkilta, verivirtojen nopealta juoksulta, lihassäikeiden sekavilta värinöiltä! Luonto heitti avaimen pois: ja voi kohtalokasta uteliaisuutta, joka kerran kykenisi raosta näkemään ulos ja alas tietoisuuden huoneesta ja aavistaisi sitten, että ihminen lepää jonkin armottoman, ahnaan, kyltymättömän, murhaavan varassa, tietämättömyytensä samantekevyydessä, ikään kuin unissaan tiikerin selässä roikkuen. Mistä kummasta näiden tähtien alla [*bei dieser Constellation*] saa alkunsa vietti totuuteen!

Sikäli kuin yksilö tahtoo säilyä toisten yksilöiden rinnalla, hän käyttää luonnollisissa olosuhteissa älyä enimmäkseen teeskentelyyn: mutta koska ihminen yhtä lailla pakosta kuin pitkäveteisyydestäkin tahtoo olla seurassa [*gesellschaftlich*] ja laumassa, hän tarvitsee rauhansopimusta ja pyrkii siihen, että ainakin kaikkein karkein *bellum omnium contra omnes*[6] katoaisi hänen maailmastaan. Tämä rauhansopimus tuo kuitenkin mukanaan jotakin, joka näyttää ikään kuin ensimmäiseltä askeleelta tuon arvoituksellisen totuusvietin saavuttamiseksi. Nyt nimittäin kiinnitetään se, mikä vastedes on oleva "totuus", so. keksitään olioiden yhtenäisesti pätevä ja sitova merkintä [*Bezeichnung*][7], ja tämä kielen lainsäädäntö antaa myös ensimmäiset totuuden lait. Tässä syntyy nimittäin ensimmäistä kertaa totuuden ja valheen vastakohta: valehtelija käyttää väärin päteviä merkintöjä, sanoja, saadakseen epätodellisen näyttämään todelliselta; hän sanoo esimerkiksi "olen rikas", kun juuri "köyhä" olisi hänen tilalleen oikea merkintä. Hän käyttää kiinteitä konventioita väärin vaihtamalla nimiä mielivaltaisesti tai jopa muuttamalla ne päinvastaisiksi. Mikäli hän tekee tämän omahyväisellä tai muuten vahinkoa tuottavalla tavalla, yhteisö [*Gesellschaft*] ei enää luota häneen ja siten sulkee hänet ulkopuolelleen. Ihmiset eivät karta tässä niinkään petetyksi tulemista kuin petoksen vuoksi vahingoittumista. He eivät myöskään tällä tasolla pohjimmiltaan vihaa harhautusta vaan tiettyjen harhautusten lajien huonoja, vihamielisiä seurauksia. Vain tällaisessa rajoitetussa mielessä ihminen tahtoo myös totuutta. Hän haluaa totuuden miellyttäviä, elämää säilyttäviä seurauksia; pelkkään seurauksettomaan tietoon hän suhtautuu välinpitämättömästi, kenties vahingollisiin ja tuhoisiin totuuksiin jopa vihamielisesti. Ja sitä paitsi: kuinka on noiden kielen konventioiden laita? Ovatko ne ehkä tiedon, totuusaistin tuotteita: vastaavatko merkinnät ja oliot toisiaan? Onko kieli kaikkien todellisuuksien adekvaatti ilmaus?

Vain muistamattomuuden ansiosta ihminen voi kuvitella saavuttavansa tämän: omistavansa juuri kuvatulla asteella totuuden. Ellei hän tahdo tyytyä totuuteen tautologian muodossa, so. pelkkiin kuoriin, hän on ikuisesti hankkiva illuusioita totuuksina. Mikä on sana? Hermoärsykkeen jäljennös [*Abbildung*] äänteissä. Päätteleminen hermoärsykkeestä meidän ulkopuolellamme olevaan syyhyn on kuitenkin jo tulos riittävän perusteen lain väärästä ja epäoikeutetusta käytöstä. Kuinka rohkenisimme, jos yksin totuus olisi ratkaissut kielen luomisessa, varmuuden näkökohta merkinnöissä, kuinka sittenkin rohkenisimme sanoa: "Kivi on kova"; ikään kuin "kova" olisi meille tunnettu muutenkin kuin vain pelkkänä subjektiivisena ärsytyksenä! Jaottelemme oliot suvun mukaan, merkitsemme puuta miespuoliseksi, kasvia naispuoliseksi[8]: millaisia mielivaltaisia siirtoja [*Übertragung*]! Kuinka kauas ne ovatkaan kulkeutuneet varmuuden kaanonista! Puhumme madosta: merkintä ei tavoita muuta kuin matelemisen ja voisi siis sopia myös käärmeeseen.[9] Millaisia mielivaltaisia rajauksia, millaisia yksipuolisia suosimisia milloin olion tämän, milloin tuon ominaisuuden mukaan! Rinnakkain asetettuina erilaiset kielet osoittavat, ettei sanoissa koskaan ole kyse totuudesta, ei koskaan adekvaatista ilmaisusta: eihän muutoin olisi niin monia kieliä. "Olio sinänsä" (joka olisi juuri puhdas seurauksetON totuus) on myös kielen luojalle täysin käsittämätön eikä lainkaan tavoittelemisen arvoinen. Hän merkitsee vain olioiden suhteita ihmisiin ja ottaa näiden ilmaisemisessa rohkeimmat metaforat avukseen. Hermoärsyke ensin siirrettynä [*übertragen*] kuvaan! Ensimmäinen metafora. Kuva edelleen muotoiltuna äänteessä! Toinen metafora. Ja joka kerta täydellinen sfäärien ylitys, keskelle tyystin toista ja uutta. Voidaan kuvitella ihminen, joka on täysin kuuro eikä ole koskaan aistinut ääntä ja musiikkia: kuten tämä vaikkapa hämmästelee Chladnin[10] sointikuvioita hiekassa, löytää niiden syyt kielten värinästä ja sitten vannoo, että nyt hänenkin on tiedettävä, mitä ihmiset sanovat ääneksi, siten meidän kaikkien laita on kielen parissa. Puhuessamme puista, väreistä, lumesta ja kukista me luulemme tietävämme jotakin olioista itsestään eikä hallussamme kuitenkaan ole muuta kuin olioiden metaforia, jotka eivät lainkaan vastaa alkuperäisiä olemuksia. Kuten ääni hiekkakuviona, samoin olion sinänsä arvoituksellinen X erottuu ensin hermoärsykkeenä, sitten kuvana ja lopulta äänteenä. Kielen muodostuminen ei siis missään tapauksessa käy loogisesti, ja kaikki aines, josta ja jonka parissa totuuden ihminen, tutkija, filosofi, myöhemmin työskentelee ja rakentaa, on peräisin, jos ei pilvilinnoista, niin ei ainakaan olioiden olemuksesta.

Pohtikaamme vielä tarkemmin käsitteiden muodostumista: jokaisesta sanasta tulee oitis käsite, kun sen ei enää tarvitse palvella jotenkin muistona ainutkertaisesta, kauttaaltaan yksilöidystä alkuelämyksestä, jota se saa kiittää synnystään, vaan kun sen täytyykin samalla kertaa sopia lukemattomiin, enemmän tai vähemmän samankaltaisiin, so. ankarasti ottaen ei koskaan samanlaisiin, siis selvästi erilaisiin tapauksiin. Jokainen käsite saa alkunsa ei-samanlaisen samastamisesta. Yhtä varmasti kuin lehdet eivät koskaan ole aivan toistensa kaltaisia, lehden käsitekin on muodostettu jättämällä nämä yksilölliset erot mielivaltai-

Jouko Korkeasaari, *Jumalan luo,* 100 x 125, akryyli MDF-levylle, 2002-03.

sesti syrjään, unohtamalla erottava, ja se herättää nyt mielikuvan [*Vorstellung*], että luonnosta muka löytyisi paitsi lehtiä myös jotakin, joka olisi 'lehti', jokin alkumuoto, jonka mukaan kaikki lehdet olisi kudottu, piirretty, pyöristetty, väritetty, poimutettu, maalattu, mutta taitamattomin käsin, niin ettei mikään kappale kävisi moitteettomasti ja luotettavasti alkumuodon uskollisesta jäljennöksestä. Kutsumme jotakuta ihmistä rehelliseksi; "Miksi hän on tänään toiminut niin rehellisesti?", me kysymme. Vastauksemme kuuluu tavallisesti: "Rehellisyytensä vuoksi". Rehellisyys! Tämä tarkoittaa jälleen: lehti on lehtien syy. Emmehän tiedä mitään olemuksellisesta laadusta, joka olisi rehellisyys, mutta tiedämme toki lukemattomista yksilöllisistä, siis erilaisista toiminnoista, jotka samastamme jättämällä pois erilaisen ja joita nyt merkitsemme rehellisinä toimintoina; lopulta muotoilemme niistä *qualitas occulta*n[11] nimellä 'rehellisyys'.

Yksilöllisen ja todellisen ylenkatsominen antaa meille käsitteen niin kuin se antaa meille muodonkin, mitä vastoin luonto ei tunne muotoja eikä käsitteitä, ei siis myöskään lajeja [*Gattung*], vaan ainoastaan meille saavuttamattoman ja määrittelemättömän X:n. Myös yksilön ja lajin välinen vastakohtamme on näet antropomorfinen eikä peräisin olioiden olemuksesta, joskaan emme myöskään tohdi sanoa, ettei se

vastaa tätä: tämä olisi nimittäin dogmaattinen väite ja sellaisena aivan yhtä mahdoton todistaa kuin vastakohtansakin.

Mikä siis on totuus? Metaforien, metonymioiden, antropomorfismien liikkuva sotajoukko, lyhyesti sanottuna joukko inhimillisiä suhteita, jotka on poeettisesti ja retorisesti vahvistettuina siirretty ja koristettu ja jotka pitkän käytön jälkeen vaikuttavat kansasta kiinteiltä, kanonisilta ja sitovilta: totuudet ovat illuusioita, joiden on unohdettu olevan sellaisia, metaforia, jotka ovat käyneet kuluneiksi ja aistillisesti voimattomiksi, kolikoita, jotka ovat kadottaneet kuvansa ja joita nyt pidetään metallina eikä enää kolikoina. Emme vieläkään tiedä, mistä vietti totuuteen on peräisin: tähän saakka olemme näet kuulleet vain velvoituksesta, jonka yhteisö asettaa ollakseen olemassa, velvoituksesta olla totuudenmukainen, so. käyttää tavanomaisia metaforia, siis moraalisesti ilmaistuna: velvoituksesta valehdella kiinteän konvention mukaan, valehdella joukon mukana kaikkia sitovalla tavalla. Ihminen tosin unohtaa, että hänen laitansa on näin; hän valehtelee siis kuvatulla tavalla tiedostamattomasti ja satavuotisten tottumusten mukaan – ja saavuttaa juuri *tämän tiedostamattomuuden vuoksi,* juuri tämän unohtamisen ansiosta tunteen totuudesta. Tuosta tunteesta, että on velvoitettu merkitsemään yhtä oliota punaiseksi, toista kylmäksi, kolmatta mykäksi, herää moraalinen totuuteen viittaava liikutus [*Regung*]: valehtelijan vastakohdasta, johon kukaan ei luota, jonka kaikki sulkevat ulos, ihminen todistelee itselleen totuuden kunnioitettavuutta, luotettavuutta ja hyödyllisyyttä. Hän asettaa nyt toimintansa *järkevänä* olentona abstraktioiden herruuden alaiseksi: hän ei enää siedä tempautumista äkillisten vaikutelmien mukaan, havaintojen [*Anschauung*][12] matkaan, hän yleistää kaikki nämä vaikutelmat ensin kauhtuneiksi, kalseiksi käsitteiksi liittääkseen niihin elämänsä ja toimintansa kulkuneuvon. Kaikki mikä kohottaa ihmistä eläimeen verrattuna riippuu tästä kyvystä haihduttaa havainnon metaforat kaavaan [*Schema*], siis liuottaa kuva käsitteeseen; noiden kaavojen alueella on nimittäin mahdollista jokin, mikä ei koskaan olisi onnistunut havainnon ensivaikutelmien parissa: rakentaa pyramidin kaltainen järjestys kastien ja asteiden mukaan, luoda uusi lakien, etuoikeuksien, alisteisuuksien, rajanmääritysten maailma, joka nyt näyttäytyy tuohon toiseen, ensivaikutelmien havaintomaailmaan verrattuna lujempana, yleisempänä, tutumpana, inhimillisempänä ja siksi säätävänä ja käskevänä. Jokainen havaintometafora on yksilöllinen ja vailla kaltaistaan ja kykenee sen vuoksi aina pakenemaan kaikkea luokittelua, kun taas käsitteiden suuri rakennus ilmentää roomalaisen *columbarium*in[13] jäykkää säännönmukaisuutta ja huokuu logiikassaan tuota ankaruutta ja kylmyyttä, joka on ominaista matematiikalle. Se, johon tämä kylmyys puhaltaa, tuskin uskoo, että myös käsite, luinen ja 8-kulmainen kuin arpakuutio ja samalla tavoin liikuteltava, jää kuitenkin jäljelle vain *metaforan jäännöksenä* ja että illuusio hermoärsykkeen taiteellisesta siirrosta kuviin on, jollei jokaisen käsitteen äiti, niin ainakin isoäiti. Tässä käsitteiden noppapelissä "totuus" kuitenkin tarkoittaa: on käytettävä jokaista arpakuutiota niin kuin se on merkitty; laskettava tarkalleen sen silmät ja muodostettava oikeita ryhmiä koskaan rikkomatta kastien ja arvoluokkien järjestystä vastaan. Kuten roomalaiset ja etruskit lohkoivat taivaan kiinteiden matemaattisten linjojen mukaan ja manasivat kuhunkin näin rajattuun tilaan jumalan kuin *templum*iin[14], samoin jokaisella kansalla on yllään tuollainen matemaattisesti jaettu käsitetaivas ja samoin kansa nyt totuuden vaatimuksen alaisena ymmärtää, että jokaista käsitejumalaa etsitään vain *sen* omasta sfääristä. Tässä ihmistä sopii toki ihailla mahtavana rakentajanerona, jolta luonnistuu loputtoman monimutkaisen käsiteholvin kasaaminen liikkuville perustuksille ja ikään kuin juoksevalle vedelle; löytääkseen tuen sellaisilta perustoilla rakennuksen täytyy varmastikin olla kuin hämähäkinlangoista tehty, kyllin hieno, jotta aallot kantavat mukanaan, kyllin luja, jottei tuuli puhalla hajalle. Rakentajanerona ihminen kohoaa siten kauas mehiläisen yläpuolelle: tämä rakentaa vahasta, jonka se kokoaa luonnosta, ihminen paljon hienommasta käsitteiden aineksesta, joka hänen täytyy ensin tuottaa itsestään. Ihmistä on tässä tosiaan ihailtava – mutta ei hänen totuuteen, puhtaaseen olioiden tietämiseen suuntautuneen viettinsä vuoksi. Kun joku kätkee esineen pensaan taakse, etsii sitä sieltä uudelleen ja löytääkin, niin ei tässä etsimisessä ja löytämisessä ole paljon kehumista: siten on kuitenkin "totuuden" etsimisen ja löytämisen laita järjen piirissä. Jos esitän nisäkkään määritelmän ja sitten kamelia katsahdettuani selitän: "Katso, nisäkäs", näin tuodaan tosin valoon yksi totuus, mutta se on arvoltaan rajallinen, tarkoitan, se on läpikotaisin antropomorfinen eikä sisällä ainoatakaan kohtaa, joka olisi 'tosi sinänsä', todellinen ja yleisesti pätevä, ihmistä huomioon ottamatta. Sellaisten totuuksien tutkija etsii pohjimmiltaan vain maailman metamorfoosia ihmisistä; hän pyrkii ymmärtämään maailmaa ihmisenkaltaisena oliona ja saavuttaa parhaassa tapauksessa assimilaation tunnun. Kuten astrologi tarkastelee tähtiä ihmisten alaisuudessa ja yhteydessä heidän onneensa ja kärsimykseensä, samoin tuollainen tutkija tarkastelee koko maailmaa ihmisiin sidottuna, loputtomana murtuneena kaikuna alkusoinnista, ihmisestä, moninkertaisena jäljennöksenä alkukuvasta, ihmisestä. Hänen menettelynsä on: pitää ihmistä kaikkien olioiden mittana, missä hän kuitenkin lähtee erehdyksestä uskoessaan, että hänellä on nämä oliot edessään välittömästi puhtaina objekteina. Hän unohtaa siis alkuperäiset havaintometaforat metaforina ja pitää niitä olioina itsenään.

«Toimiva ihminen sitoo elämänsä järkeen ja sen käsitteisiin, jottei huuhtoutuisi pois ja menettäisi itseään.«

Vain tuon alkukantaisen metaforamaailman unohtuessa, vain alkuaan tulisena sulana inhimillisen kuvittelun alkukyvystä pulppuavan kuva-aineksen kovettuessa ja jähmettyessä, vain voittamattomalla uskolla, että *tämä* aurinko, *tämä* ikkuna, tämä pöytä on totuus sinänsä, lyhyesti sanottuna vain unohtamalla itsensä subjektina ja nimenomaan *taiteellisesti luovana* subjektina ihminen voi elää jonkinlaisessa rauhassa, varmuudessa ja johdonmukaisuudessa; jos hän vain hetkeksikin pääsisi ulos tämän uskomuksen vankilasta, hänen 'itsetietoisuutensa' olisi oitis mennyttä. Onhan hänen jo vaivalloista myöntää itselleen, että hyönteinen tai lintu havaitsee [*percipiren*] aivan toisen maailman kuin ihminen

ja että kysymys, kumpi näistä maailman havaitsemisista [*Perception*] on oikeampi, on täysin mieletön, sillä jo tätä täytyisi mitata *oikean havaitsemisen* [Perception] mittapuulla, so. mittapuulla, jota *ei ole käsillä*. Ylipäänsä oikea havaitseminen [*Perception*] – joka tarkoittaisi objektin adekvaattia ilmaisua subjektissa – näyttää minusta kuitenkin ristiriitaiselta joutavuudelta: kahden ehdottomasti erilaisen sfäärin kuten subjektin ja objektin välillä ei näet ole mitään kausaliteettia, oikeellisuutta eikä ilmaisua, vaan korkeintaan *esteettinen* suhde [*Verhalten*], tarkoitan vihjaavaa siirtoa, kangertelevaa käännöstä aivan vieraaseen kieleen. Mutta tähän tarvitaan yhtä kaikki vapaasti runoilevaa ja vapaasti oivaltavaa välisfääriä ja välittävää voimaa. Sana ”ilmiö” [*Erscheinung*] sisältää monia houkutuksia, minkä vuoksi vältän sitä mahdollisuuksien mukaan: ei nimittäin ole totta, että olioiden olemus ilmenee empiirisessä maailmassa. Maalari, jolta puuttuu kädet ja joka haluaisi ilmaista itselleen häämöttävän kuvan laululla, paljastaisi sentään tällä sfäärien vaihdolla enemmän kuin empiirinen maailma paljastaa olioiden olemuksesta. Edes hermoärsykkeen suhde esiintuotuun kuvaan ei sinänsä ole mikään välttämättömyys; mutta kun samainen kuva on tuotu esiin miljoonia kertoja ja peritty monen ihmispolven läpi ja se lopulta ilmeneekin koko ihmiskunnassa joka kerta saman aiheen seurauksena, niin se viimein saa ihmisille saman merkityksen, ikään kuin se olisi ainoa välttämätön kuva ja ikään kuin tuo alkuperäisen hermoärsykkeen ja esiin tuodun kuvan suhde olisi ankara kausaalisuhde; niin kuin ikuisesti toistuva uni aistittaisiin ja arvosteltaisiin kauttaaltaan todellisuudeksi. Mutta metaforan kovettuminen ja jähmettyminen ei takaa mitään tämän metaforan välttämättömyydestä ja yksinomaisesta oikeutuksesta.

«Koko luonto parveilee ihmisen ympärillä, ikään kuin se olisi vain jumalten naamiaiset näiden leikitellessä ihmisen kustannuksella, kaikissa hahmoissa ihmistä harhauttaen.«

Varmasti jokainen ihminen, joka on kotonaan tällaisissa pohdinnoissa, on tuntenut syvää epäluuloa kaikkea tämänkaltaista idealismia kohtaan, yhtä usein kuin hän on varsin selvästi vakuuttunut luonnonlakien ikuisesta johdonmukaisuudesta, erehtymättömyydestä ja läsnäolosta kaikkialla [*Allgegenwärtigkeit*]; hän on tehnyt päätelmän: kaikki täällä, niin pitkälle kuin tunkeudumme teleskooppisen maailman korkeudesta mikroskooppisen maailman syvyyteen, on niin varmaa, valmista, loputonta, lainmukaista ja aukotonta; tieteen on kaivettava näissä kuiluissa ikuisesti menestyen ja kaikki löydetty on sopiva yhteen ilman ristiriitaa. Kuinka vähän tämä muistuttaakaan mielikuvituksen tuotetta: jos se olisi tätä, sen täytyisi toki jossakin antaa aavistaa lume ja epätodellisuus. Sitä vastoin on kerrankin sanottava: jos meillä jokaisella olisi erilainen aistihavainto, jos me itse voisimmekin havaita [*percipiren*] vuoroin lintuna, vuoroin matona, vuoroin kasvina, tai jos joku meistä näkisi saman ärsykkeen punaisena, toinen sinisenä ja kolmas vieläpä kuulisi sen äänenä, niin kukaan ei puhuisi tuollaisesta luonnon lainmukaisuudesta, vaan käsittäisi luonnon vain mitä subjektiivisimpana luomuksena. Siis: mitä luonnonlaki ylipäänsä on meille; se ei ole meille tunnettu sinänsä vaan ainoastaan vaikutuksissaan, so. suhteissaan toisiin luonnonlakeihin, jotka me tunnemme jälleen vain suhteina. Kaikki nämä suhteet viittaavat siis aina vain edelleen toisiinsa ja ovat olemukseltaan meille läpikotaisin ymmärtämättömissä; vain se, minkä me lisäämme niihin, aika ja tila, siis seuraamussuhteet ja luvut, on todella niistä tuntemaamme. Mutta kaikki ihmeellinen, mitä me hämmästelemme juuri luonnonlaeissa, mikä vaatii selitystämme ja voisi houkutella meidät epäilemään idealismia, piilee juuri ja yksinomaan aika- ja tilamielteiden matemaattisessa ankaruudessa ja rikkomattomuudessa. Nämä me kuitenkin tuotamme itsessämme ja itsestämme tuolla samalla välttämättömyydellä, jolla hämähäkki kutoo; koska meidän on pakko käsittää kaikki oliot vain näiden muotojen alaisina, enää ei ole ihmeellistä, että me oikeastaan käsitämme kaikissa olioissa vain juuri nämä muodot: sillä kaikkien olioiden täytyy kantaa itsessään luvun lakeja, ja juuri luku onkin olioissa hämmästyttävintä. Kaikki lainmukaisuus, joka tähtien liikkeissä ja kemiallisissa prosesseissa tekee meihin niin mahtavan vaikutuksen, käy pohjimmiltaan yhteen noiden ominaisuuksien kanssa, jotka me itse tuomme olioihin, niin että näin me teemme itse itseemme vaikutuksen. Samalla tosin käy ilmi, että tämä taiteellinen metaforan muodostaminen, jolla jokainen aistimus meissä alkaa, edellyttää jo nämä muodot, siis toteutuu niissä; vain näiden alkumuotojen järkkymättömyydellä selittyy mahdollisuus, että sittemmin metaforista itsestään tulisi perustaa käsitteiden rakennus. Tämä on nimittäin aika-, tila- ja lukusuhteiden jäljitelmä metaforien maaperällä.

II

Käsitteiden rakennuksella työskentelee alkuaan, kuten näimme, *kieli,* myöhempinä aikoina *tiede*. Kuten mehiläinen samalla rakentaa kennoja ja täyttää niitä hunajalla, samoin tiede työskentelee keskeytyksettä tuolla suurella käsitteiden *columbarium*illa, havainnon hautapaikalla, rakentaa aina uusia ja korkeampia kerroksia, tukee, puhdistaa ja uudistaa vanhoja kennoja, ja ennen kaikkea näkee vaivaa täyttääkseen tuon valtavaksi kasatun kehikon ja järjestääkseen koko empiirisen maailman, s. o. antropomorfisen maailman siihen. Kuten jo toimiva ihminen sitoo elämänsä järkeen ja sen käsitteisiin, jottei huuhtoutuisi pois ja menettäisi itseään, samoin tutkija rakentaa majansa aivan likelle tieteen tornirakennusta voidakseen myös olla siellä avuksi ja löytääkseen itse suojaa tarjolla olevien suojamuurien alta. Ja suojaa hän tarvitseekin: on näet olemassa hirvittäviä voimia, jotka alituisesti käyvät hänen kimppuunsa ja vastaavat tieteelliseen totuuteen aivan toisenlaisin, mitä erilaisimmilla kilpitunnuksilla varustetuin ”totuuksin”.

Tätä metaforien muodostamisen viettiä, tätä ihmisen perusviettiä, josta ei hetkeksikään voida luopua, koska samalla luovuttaisiin itse ihmisestä, ei ole itse asiassa kukistettu eikä kesytetty vielä siten, että ihmisen katoavaisista tuotteista, käsitteistä, rakennetaan säännönmukainen ja jäykkä uusi maailma hänelle pakkolinnaksi. Tämä vietti hankkii itselleen uuden vaikutusalueen ja toisen väylän ja löytää sen myytistä ja ylipäänsä taiteesta. Alinomaa se sotkee käsitteiden osastot ja kennot asettamalla uusia siirtoja, metaforia, metonymioita, alinomaa se osoittaa haluansa hahmottaa valveilla olevien ihmisten käsillä oleva

maailma yhtä kirjavan epäsäännönmukaisen seurauksettoman epäyhtenäisenä, houkuttelevana ja alati uutena kuin unen maailma. Valveilla oleva ihminenhän on sinänsä vain jäykän ja säännönmukaisen käsiteverkon vuoksi selvillä siitä, että on valveilla, ja juuri siksi toisinaan uskoo uneksivansa, kun taide repiikin tuon käsiteverkon rikki. Pascal oli oikeassa väittäessään, että jos me näkisimme joka yö samaa unta, se askarruttaisi meitä yhtä lailla kuin oliot, jotka me näemme joka päivä: ”jos käsityöläinen tosiaan joka yö uneksisi täydet kaksitoista tuntia läpeensä olevansa kuningas, uskon”, sanoo Pascal, ”että hän olisi aivan yhtä onnellinen kuin kuningas, joka täydet kaksitoista tuntia joka yö uneksisi olevansa käsityöläinen”.[15] Myytein innoitettu kansa, kuten antiikin kreikkalaiset, omaksuu myytin lakkaamatta vaikuttavana ihmeenä, jonka vuoksi tuon kansan päivä on valveillakin itse asiassa enemmän unen kuin tieteen selvittämän ajattelijan päivän kaltainen. Kun kerran jokainen puu voi puhua nymfinä tai häräksi naamioitunut jumala viedä neitoja mukanaan, kun itse jumalatar Athene yhtäkkiä nähdään niin kuin hän ajaisi kauniilla valjakolla Peisistratoksen saattamana Ateenan torin halki[16] – ja tämän rehellinen ateenalainen uskoi – niin joka hetki kaikki on mahdollista kuin unessa, ja koko luonto parveilee ihmisen ympärillä, ikään kuin se olisi vain jumalten naamiaiset näiden leikitellessä ihmisen kustannuksella, kaikissa hahmoissa ihmistä harhauttaen.

Ihmisellä itsellään on kuitenkin voittamaton taipumus antautua harhautettavaksi, ja hän on kuin onnen lumoama, kun rapsodi kertoo hänelle eeppisiä taruja kuin totena tai kun näyttelijä näytelmässä esiintyy kuninkaana kuninkaallisemmin kuin todellisuuden näyttämä kuningas. Äly, tämä teeskentelyn mestari, on vapaa ja muusta orjantyöstään vapautettu, niin kauan kuin se voi harhauttaa *vahingoittamatta* ja viettää silloin saturnaliaansa[17]; se ei koskaan ole uhkeampi, vauraampi, ylväämpi, taitavampi ja huimapäisempi. Luovalla mielivallalla se sekoittaa metaforat ja siirtää abstraktion rajakiviä, niin että se esimerkiksi kuvaa [*bezeichnen*] virtaa liikkuvana tienä, joka kantaa ihmisen sinne, minne hän muuten kävelee. Nyt se on heittänyt yltään alamaisuuden tunnukset: muutoin se ponnistelee synkällä toimekkuudella näyttääkseen tietä ja työkaluja olemassaoloa janoavalle yksilöparalle ja kuin palvelija herransa puolesta saalistamaan käyden, mutta nyt se on tullut herraksi ja voi pyyhkiä puutteen ilmeen kasvoiltaan. Mitä se nyt tekeekin, sen aiempaan toimintaan verrattuna tähän kaikkeen sisältyy teeskentelyä, kuten tuohon aiempaan vääristelyä [*Verzerrung*]. Se kopioi ihmiselämää mutta pitää sitä hyvänä asiana ja näyttää olevan siihen oikein tyytyväinen. Tuo käsitteiden suunnaton palkisto ja laudoitus, johon takertumalla hädänalainen ihminen pelastaa itsensä läpi elämän, on vapautuneelle älylle vain teline ja leikkikalu sen uskaliaimpia taidonnäytteitä varten: ja kun se pirstoo tämän, kääntää ylösalaisin, kokoaa ironisesti uudelleen, kaukaisimmat yhdistäen ja lähimmät erottaen, se osoittaa, ettei tarvitse tuota köyhyyden hätäapua ja ettei nyt ole käsitteiden vaan intuitioiden [*Intuition*] johdattama. Näistä intuitioista ei johda säännönmukaista tietä aavemaisten kaavojen, abstraktioiden maahan: sanaa ei ole tehty intuitioita varten, ne nähdessään ihminen mykistyy tai puhuu pelkillä kielletyillä metaforilla ja ennenkuulumattomilla käsiteliitoksilla, vastatakseen voimakkaan läsnäolevan intuition vaikutelmaan luovasti edes luhistamalla ja ivaamalla vanhoja käsiterajoja.

On aikakausia, jolloin järkevä ihminen ja intuitiivinen ihminen seisovat rinnakkain, toinen intuitiota peläten, toinen abstraktiota ivaten; jälkimmäinen on yhtä järjetön kuin edellinen epätaiteellinen. Molemmat haluavat hallita elämää: edellinen osaamalla kohdata perustavimmat tarpeensa varokeinoin, viisaasti, säännöllisesti, jälkimmäinen jättämällä ”ylen iloisena sankarina”[18] nuo tarpeet näkemättä ja pitämällä todellisena vain lumeeksi ja kauneudeksi tekeytynyttä elämää. Siellä missä intuitiivinen ihminen, kuten vaikkapa antiikin Kreikassa, käsittelee aseitaan mahtavammin ja voittoisammin kuin vastaparinsa, voi suotuisassa tapauksessa muodostua kulttuuri ja taiteen herruus yli elämän tulla perustetuksi; tämä teeskentely, tämä puutteen kiistäminen, tämä metaforisten havaintojen loiste ja ylipäänsä tämä harhautuksen välittömyys saattelee kaikkia sellaisen elämän ilmaisuja. Ei talo, ei askel, ei vaatetus eikä savinen ruukku paljasta, että tarve loi ne; vaikuttaa siltä kuin niissä kaikissa olisi ilmaistava mahtavaa onnea ja olympolaista pilvettömyyttä ja samalla leikkiä vakavuuden kanssa. Kun käsitteiden ja abstraktioiden johdattama ihminen näillä vain torjuu epäonnen, itse pakottamatta abstraktioista itselleen onnea, ja pyrkii vain mahdollisimman vapaaksi tuskasta, sen sijaan intuitiivinen ihminen, joka seisoo keskellä kulttuuria, niittää jo intuitioistaan paitsi pahan torjuntaa myös taukoamatta virtaavaa valaistusta, kirkastumista, lunastusta. Varmasti hän kärsii raskaammin, *kun* hän kärsii; kärsiihän hän myös useammin, koska ei ymmärrä oppia kokemuksesta ja yhä uudelleen putoaa samaan kuoppaan, johon on jo aiemmin pudonnut. Kärsimyksessä hän on näin yhtä järjetön kuin onnessa, hän huutaa lujaa eikä hänelle ole lohdutusta. Kuinka toisin seisoo samassa onnettomuudessa stoalainen, kokemuksen koulima, itsensä käsittein hillitsevä ihminen! Hän, joka muuten etsii vain vilpittömyyttä, totuutta, vapautta harhautuksesta ja suojaa lumoavilta hyökkäyksiltä, saakin nyt, epäonnessa, aikaan teeskentelyn mestariteoksen, kuten tuo toinen onnessa; hän ei kanna nykiviä ja liikkuvia ihmiskasvoja vaan ikään kuin piirteiltään arvokkaan tasapainoista naamiota, hän ei huuda eikä kertaakaan muuta ääntään. Kun oikea myrskypilvi leviää hänen ylleen, hän kääriytyy kaapuunsa ja kulkee hitain askelin sen alta.

Suomentaneet Anna-Maria Mäntynen ja Henrik Rydenfelt

Suomentajien huomautukset

1. *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. Editio: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe.* Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Dritte Abteilung. Zweiter Band. Walter de Guyter, Berlin & New York 1973. Kommenteista käännöstyömme eri vaiheissa kiitämme Vesa Oittista, Sami Pihlströmiä, Ilona Reinersia ja Jarkko S. Tuusvuorta.
2. Nietzsche viittaa tässä Gotthold Ephraim Lessingin (1729–81) tunnetuksi tulleisiin kirjeisiin: Lessingin poika kuoli pian syntymänsä jälkeen ja isä kertoo, että poika jätti maailman niin nopeasti suuren ymmärryksensä vuoksi.
3. Aistillista tuntemista, kokemista tai aistimista merkitsevä sana *empfinden* on tässä käännetty mahdollisimman johdonmukaisesti ”aistia” ja *Empfindung* vastaavasti ”aistimus”: ”tunteminen” on käännöksessä helposti harhaanjohtava ja sana *Erfahrung* on käännetty ”kokemukseksi”. *Sinnesempfindung*-sanan käännöksenä olemme käyttäneet ”aistihavaintoa”.

4. Sanan *Verstellung* olemme kääntäneet johdonmukaisesti sanalla ”teeskentely”, ja *verstellt* on vastaavasti suomentunut sanalla ”tekeytynyt”. Siinä missä yleensä mielteenä suomeksi kääntyvä sana *Vorstellung* ei ota kantaa mielteen todenmukaisuuteen, *Verstellung* viittaa Nietzschellä nimenomaan aktiiviseen vääristelyyn, tässä kirjoituksessa erityisesti ihmisten teeskentelevään toimintaan.
5. Ks. huomautus 12.
6. *Bellum omnium contra omnes:* kaikkien sota kaikkia vastaan.
7. *Bezeichnung*-sanan olemme kääntäneet ”merkintä”. Varteenotettavia vaihtoehtoja olisivat olleet ”kuvaus” ja ”nimitys”; pyrimme kuitenkin erottamaan ”merkinnän” Nietzschen käyttämästä sanasta ”kuva” *(Bild);* vuorostaan ”nimitys” ei tavoita *Bezeichnung*-sanan kattavuutta tässä kirjoituksessa.
8. Saksassa puu on maskuliini- ja kasvi feminiinisukuinen (*der Baum* ja *die Pflanze*).
9. Alkutekstissä esimerkin substantiivit käärme ja mato ovat toisinpäin. Saksan substantiivi ”käärme” *(Schlange)* on sukua verbille ”kiemurrella” *(schlingen)* ja sopisi näin kuvaamaan myös matoa *(Wurm)*.
10. Ernst Florens Friedrich Chladni (1756–1827), fyysikko ja akustiikan kehittäjä. Chladnin sointikuvioiksi sanotaan kuvioita, joita esimerkiksi – kuten Chladnin omissa kokeissa – ohuelle metallilevylle levitetty hiekka muodostaa metallilevyn värähdellessä.
11. *Qualitas occulta:* salattu laatu.
12. Sekä *Anschauung* että *Perception* on tässä suomennettu havaitsemiseen pohjautuvilla sanoilla. *Anschauung* on suomennoksessamme ”havainto”, ja näin muodoin myös *anschauliche Metapher* suomentuu ”havainnon metafora”, *Anschauungsmetapher* ”havaintometafora”. *Percipiren* puolestaan suomentuu ”havaita” ja *Perception* ”havaitseminen”. Suomenkielisten sanojen samankaltaisuuden vuoksi *Perception-* ja *percipiren-*sanojen esiintymiset ovat suomennoksessa jatkossakin näkyvillä; mikäli havainto-sanan yhteydessä ei tekstissä ilmene alkukielistä käsitettä sulkeissa, kyseessä on *Anschauung* tai *anschaulich*. Sanaa *Wahrnehmung*, joka sekin luontevasti kääntyisi ”havainto” tai ”aistihavainto”, ei tässä tekstissä esiinny.
13. *Columbarium*: hauta, jossa tuhkauurnille on omat seinäsyvennyksensä; kirjaimellisesti ”kyyhkyslakka”.
14. *Templum*: latinan temppeliä merkitsevä sana, joka alun perin viittasi mihin tahansa uskonnollisia tarkoituksia varten rajattuun alueeseen.
15. Kyseessä on Nietzschen suora käännös Blaise Pascalin (1623–62) ajatelmasta (*Pensées* VI, 386).
16. Ateenan tyranni Peisistratos (n. 605–527 eKr.) nousi tarinan mukaan uudelleen valtaan ajamalla agoralle seuranaan Ateenan nimikkojumalattareksi Atheneksi puettu nainen.
17. *Saturnalia:* antiikin roomalaisten viettämä juhla, jonka aikana orjat saivat aterioida isäntien pöydässä ja isännät palvelivat heitä.
18. ”Sinä ylen iloinen sankari!” *(Du überfroher Held!)* on Guntherin huudahdus pelottomalle Siegfriedille Wagnerin oopperassa *Götterdämmerung* (3. näytös, 2. kohtaus).

JARKKO S. TUUSVUORI

Nietzschen kääntötempuista

Huomattavan vähän Nietzschen kirjoituksissa puhutaan kääntämisestä. Erikielistä aineistoa käytetään ja yhdistellään nostamatta kissaa pöydälle. Filologitaustaiselle kielen ajattelijalle kääntäminen voisi olla sokea piste. Toiselta puolen yksi Nietzschen filosofian vetovoimaisimmista puolista, tyrmäävästi tunnistettu indoeurooppalaisten kielten maailmanvallan ja ajatteluohjauksen ongelmakimppu, on monin nyörein sidottu kielten kääntyilyyn kansain kamppailuissa[1].

Kääntämiskysymyksen tematisoituminen Nietzschellä orastaa, kun viitataan esimerkiksi Lutherin pipliaan ”uuden poeettisen muodon perustana”[2]. Heilimöintiin päästään, kun *Fröhliche Wissenschaft*issa puututaan tekijyyden häilyvyyteen jälkiperäisteosten esimoderneissa tuotantotavoissa. Käännöksille omistetaan suorastaan erityinen osionsa sillä perusteella, että ne osoittavat, missä määrin kukin aika pystyy liittämään menneet kaudet ja tekstit eläväksi osaksi itseään. Passus antaa roomalaisten kreikkalaiskohtelun esimerkkien kautta ainakin osittaista tukea rohkeasti uuden ajan ja paikan tarpeita palvelevalle kääntämiselle ”antikvaarisen vainuhengen” kustannuksella.[3]

Ken tällä tiellä tahtoo edetä, voi myös punnita varhaisempaa muistiinpanoa, jossa kääntäminen näyttää sidotun tarpeeseen ”olla selkeämpi kuin tekijä” ja ”hyvän kirjoituksen” ihannetyyppiin, joka ”saa unohtamaan, että [kirjoitus] on kirjallista”[4]. Tällaisten periaatteiden valossa voisi katsoa Nietzschen omia toimia esimerkiksi esisokraattien saksantajana ja hahmotella hänen teoreettis-käytännöllistä panostaan kääntämisen oppiin ja taitoon.

Suorien suomennossuositusten sijasta voidaan kuitenkin erottaa tärkeä kääntämiseen kytkeytyvä juonne Nietzschen teksteissä, joista Anna-Maija Mäntysen ja Henrik Rydenfeltin ylle suomentama essee tarjoaa erityisen painavan esimerkin. Kuten sekin osaltaan todistaa, Nietzschen varhaisteksteissä termi *Übertragung* (siirto, siirtymä) on leimallisemmin esillä kuin termi *Übersetzung* (käännös, kääntymä). Näiden välillä on jännittävä yhteytensä, joka ei suinkaan ehdy viittauksella kirjaimellisen ja kuvaannollisen väliseen eroon tai rajaudu siististi figuuriopin tai poetiikan piiriin. Heti perään on paras tarkentaa, että Nietzschen jäljiltä retoriikkakaan ei ole (jälleen) enää pelkkää retoriikkaa.

Juuri mainittu fragmentti käännöspolitiikasta, jossa alkutekstin selkeyttä sumeilematta lisätään, majoittaa rajoihinsa myös lisäperiaatteen ’rivien välistä lukemisen’ ”siirtämisestä” osaksi kääntämistä, kielen ja kulttuurin vaalintaa.

Erään ytimekkään muistikirjamerkinnän mukaan kreikkalaisten vaikutus filologiin on perinnöksi jättämistä eli ”*liikkeen siirtämistä*”[5].

Tyypillisimmin siirroilla viitataan Nietzschen tuotannon alkupuolen teksteissä metaforisiin merkityssiirtymiin, joissa ihmisen ympäristöä ihmismäistetään[6]. Vaikka tämä onkin omiaan kallistamaan koko ongelman metaforiikan luonnetta koskevaksi, ei se oikeuta typistämään kysymyksenasettelua (ahtaaksi) puhetapain tarkkaamiseksi tai (suppeaksi) runousopin täsmentämisyritykseksi. Maailman tai todellisuuden eri osien ihmisenkaltaiseksi, ihmismittaiseksi ja -muotoiseksi, inhimillisiä tarpeita ja toimintaa vastaavaksi havaitseminen tai tulkitseminen, antropomorfismi, on Nietzschelle suorimmin Goetheltä ja Schopenhauerilta periytynyt kritiikin kohde. Hän sovelsi *Übertragung*ia esimerkiksi moraalitunteiden kehityspsykologisiin kehkeytymisiin[7]. Ja koska hän edeltäjistään poiketen kuitenkin operoi evoluutioteorian mullistamassa maailmassa, siirtokäsite saattoi tulla liitetyksi myös kysymykseen ”darwinilaisen koulinnan” ulottamisesta ihmiskasvatukseen, kuten on laita Nietzschen pöytälaatikkokommentaarissa elämänfilosofi Dühringin spekulaatioihin[8].

Myöhemmin teoksessa *Jenseits von Gut und Böse* (1886) hahmoteltiin tehtäväksi ”ihmisen kääntämistä takaisin luontoon”[9]. Ei siis paluu-

ta, vaan kääntöä luontoon. Kirjassa, jossa luontoon ja luonnonmukaisuuteen vetoaminen tulkitaan tyrannimaiseksi haluksi sanella luonnolle omia ihanteita[10], ei tätä käännöstehtävää voi pitää yksioikoisena pyrkynä pois ei-luonnosta. Paremminkin se osoittaa 'luonto'-käsitteen kulttuuris-sosiaalisen luonteen. Ihminen kääntämisen kohteena sisältää ajatukset i) ihmisestä tavalla tai toisella kielevänä, ii) ihmisen muuttumisesta enemmän tai vähemmän kielisidonnaisena transformaationa ja iii) kääntötuloksen kielekkyydestä. Kielettömän luonnon sijasta olisi ihmistä itseään imartelevasta "sanaloistosta" päästävä "kauhea *homo natura* -pohjateksti" -nimiseen kohdekieleen[11]. Käänne ei vie kielen taakse, vaan toiseen kieleen. Sikäli tuo toinen kieli olisi kuitenkin kielentakainen, että se mieltyisi suunnattoman kielettömyyden sivutuotteeksi. Se olisi jostain tullut ja joksikin tulossa. Kielenkäyttäjä asetettaisiin *(setzen)* tai kannettaisiin *(tragen)* kokemusta kaitsevan kielen yli *(über)* uudelleen paikoilleen, ei kielestä irrotettuna, vaan siihen uudelleen sidottuna. Kokonaan asettamuksitta tai kielen kannatteluitta ei kieltä käyttävä otus enää liikahda mihinkään.

Kiinni Nietzschen 'siirto'-problematiikkaan saattaa yltää parhaiten hänen Wagner-analyysiensa kautta. Teoksen *Richard Wagner in Bayreuth* (1876) pysäyttävimpiä katkelmia on jakso, jossa ruoditaan "Wagnerin kaltaisen luonnon" tai luonteen vaikutuspiiriin joutuvalle vääjäämättä asettuvaa itsetutkistelupakkoa. Kokemus on, sanoo teksti, omiaan vieraannuttamaan vähäpätöiseksi tuntevan tarkkailijan itsestään. Mutta tämä se vasta avain onkin wagneriuden ytimeen: "Sillä juuri tällä tunteella [tarkkailija] ottaa osaa Wagnerin väkivaltaisimpaan elämänilmaukseen, hänen voimansa keskipisteeseen, tuohon demoniseen *siirtyvyyteen* [Uebertragbarkeit] ja itsensäpoisluovuttamiseen hänen luonnossaan […]". Wagnerin antaumuksellisen avoimuuden, jäännöksettömän jakavuuden, kolossaalisen kommunikoivuuden ja ylivoimaisen ylitsepursuavuuden – hänen kykynsä *sich Anderen mittheilen* ja *andere Wesen sich selber mittheilen* – armoille jäävä saa kuin saakin elämyksessä osakseen hänen vahvuutensa ja "mahtavoituu *hänen kauttaan häntä vastaan*".[12]

Niin banaalilta kuin tämän kuvauksen käyttäminen Nietzschen oman Wagner-suhteen kehityksen ennusteena onkin, ei voida sivuuttaa sitä seikkaa, että hänen häpäisyä kaihtamaton myöhäismonografiansa *Der Fall Wagner* (1888) keskittyy pitkälti Wagnerin (siirto)vaikutusten erittelyyn. Vielä 70-luvun puolivälissä etualalla olivat sellaiset seikat kuin konduktöörimestarin "tempomuuntelun" määrittely "wagnerilaisen sielunrytmin siirroksi hänen johtamiensa muusikoiden sieluihin" ja Wagnerin tajuntaalaajentavan "salamankaltaisen käsittämisen" siirto aina katselijoihin ja kuulijoihin saakka. Ja nämä nimenomaan tuona "demonisena siirrettävyytenä", joka "on yhtä ihmeikäs tai ihana kuin itse hänen luontonsa".[13] Kontrastia ei pidä liioitella, mutta 80-luvun loppuun mennessä pintaan on yhtä kaikki päässyt tuomio siitä, että oopperamaestro tuli suurteostaan viimeistellessään "kääntäneeksi *Ring*in schopenhaueriksi", Schopenhauerin resignaation kielelle, jossa lunastus ja pelastus piilevät maailman samastumisessa ei-mihinkään[14].

Wagner-hahmon tai -energian erittely ei kuitenkaan kanavoidu vain samannimisen kulttuurisankarin aiheuttaman eliittimuodin surkutteluun. Kiehtovasti etsiytyy Nietzschen 70-luvun käsitteistö osaksi hänen 80-luvun lopun tietoisuuskritiikkiään. Kun *Fröhliche Wissenschaft* kajoaa 1887 lisätyssä osassaan tietoisuuden ongelmaan[15], se hyödyntää Wagnerille ja muille heeroksille aiemmin varattua siirtovoiman sanastoa: elämisen kannalta suorastaan "*ylimääräiseksi*" todettava (itse)tietoisuus liitetään evolutiiviseen megatrendiin. Sosiaalisten olentojen vuorovaikutuksessa ja elinolojensa muokkauksessa kehittyivät hitaasti alati hienovaraistuvat ja monimutkaistuvat tarve ja kyky jakaa, siirtää, kääntää ja levittää omaansa toinen toisilleen *(Mittheilungs-Fähigkeit* ja *Mittheilungs-Bedürftigkeit)* – vähitellen erityisin merkein *(Mittheilungszeichen)* eli sanoin. Tämä Nietzschen teosten kirkkaimpiin katkelmiin kuuluva pykälä lukeutuu eittämättä antikonformismin klassikoihin. Mutta koska se tekee tilaa ainutkertaiselle yksilöydelle vain samalla sitoen ainoalaatuisuuden yhteisön ja historian mahteihin, se käy vastamyrkyksi hätäisimpiä hyperyksilöllisyyttä ja laumainhoa korostavia Nietzsche-tulkintoja vastaan. Se muistuttaa nietzscheläiseksi mielletyn luonto-, toiminta- ja valtatungun limittymisestä "merkkejä-keksivien" olentojen kehittyvään yhteiselämään.

Vaikka teksti puhuu merkkimaailman yhdenmukaistavia vaaroja ja kieliopin ansoja vastaan, se liittää kokemuksen peruuttamattomasti käsittämiseen, kieleen ja kääntämiseen – ja kaikki ne, parhaimmillaan, kokemukseen. Tämä viesti ei ole käännöissä ja siirroissa kovin hyvin säilynyt. Mutta Nietzschen jälkeen on paha vedota alkuperäiseen sanomaan muuten kuin sen aina jo siirrettävissä olemisen ehdollistamana.

Viitteet

1. Ks. esim. N 1876–7: 23 [115], KSA 8, 444; FW § 146, KSA 3, 142; JGB 20, KSA 5, 34–5. Viitteet editioon: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hg. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (1980). 2. durchgeseh. Aufl. de Guyter & DTV, Berlin & München 1988. (= KSA) Muut lyhenteet: N = Nachlass, FW = *Fröhliche Wissenschaft*, JGB = *Jenseits von Gut und Böse*, M = *Morgenröthe*, UB = *Unzeitgemässe Betrachtungen*, W = *Der Fall Wagner*. Suomennokset kirjoittajan. Henrik Rydenfeltille kiitos kommenteista.
2. N 1885: 35 [84], KSA 11, 548
3. FW § 83, KSA 3, 438–9.
4. N 1874: 37 [4], KSA 7, 829–30.
5. N 1875: 5 [8], KSA 8, 42.
6. Ks. esim. N 1872–3: 19 [318] & 23 [7], KSA 7, 516 & 540.
7. M § 34, KSA 3, 43.
8. N 1875: 9 [1], KSA 8, 161.
9. JGB § 230, KSA 5, 169. Samassa kysytään myös, perinietzscheläisesti, tämän "tehtävän" tehtäväluonnetta.
10. JGB § 9, KSA 5, 21–2.
11. JGB § 230, KSA 5, 169.
12. UB IV § 7, KSA 1, 466–7. Tavanomaisemmin jaksossa myös kuvataan Wagnerin taiteen "kaksoistietä" koetusta ja kuullusta (*Hörspiel*) nähtyyn ja näyteltyyn (*Schauspiel*) ja takaisin. Taiteilijalle kun langettuu käännöstehtävä: "hänen – ja katsovan hänen kanssaan – on jatkuvasti pakko kääntää näkyväinen liike takaisin sieluun ja alkukokemukseen ja jälleen nähdä sisimmän salatuin kutoutuminen ilmiönä ja pukea se näennäishahmoon [*Schein-Leib*]".
13. Ks. myös N 1875: 11 [35], KSA 8, 226–7.
14. W § 4, KSA 6, 20–1.
15. FW § 354, KSA 3, 590–3. J. A. Hollon käännöksessä *Iloinen tiede* (Otava 1963) avainsanat suomentuvat korrektisti "*ilmaisu-kyky*", "*ilmaisu-tarve*" ja "*ilmaisumerkki*", mutta näin häviää tässä tärkeä yhteys Wagner-analyysiin. Mikään ei tosin estä ajattelemasta "ilmaisemista" uudelleen nietzscheläisen *mittheilen*in, *übertragen*in ja *übersetzen*in valossa.

TERE VADÉN

”Ihmiset ovat ehkä parhaimmillaan, kun eivät ole tietoisia.”

– Hubert Dreyfusin haastattelu

Filosofia: mannermainen, analyyttinen tai jokin muu

Tahtoisin aloittaa yleisestä kysymyksestä; mannermaisen ja analyyttisen filosofian suhteesta. Tämä kysymys on keskeinen myös Suomessa, jossa koulukuntien väliset jännitteet ja niiden lähentäminen toisiinsa ovat olleet puheena. Vaikuttaa siltä, että filosofiassasi tämä yhdistäminen tapahtuu hyvin luontevasti. Varmaan se vaatii paljon vaivaa, mutta se vaikuttaa helpolta. Et myöskään puhu siitä, se vain tapahtuu. Miten se on mahdollista?

Luulenpa, että olet oikeassa. En koskaan ajatellut asiaa. En varmaan edes tiennyt, että tuollainen ero on olemassa. Tein vain kaikkea, mikä vaikutti kiinnostavalta. Kun aloitin opiskeluni Harvardissa, kaikki oli analyyttistä. Harvardin tärkeimmät hahmot olivat Quine, joka opetti minulle kielen filosofiaa ja logiikkaa, ja C.I. Lewis, joka sai minut kiinnostumaan filosofiasta. Aloitin fysiikasta, ja kun kävin Lewisin kurssit epistemologiasta ja Kantista, huomasin, että filosofia on upeaa. Kaikki tuo oli huippuanalyyttistä.

Opiskelijatoverini Samuel Todes innosti minut mannermaiseen filosofiaan. Tuskin kukaan tuntee Todesia, mutta se tulee muuttumaan. Olen juuri toimittanut ja julkaissut Todesin väitöskirjan, joka on uskomattoman loistava [1]. Todes oli ollut Wolfgang Köhlerin oppilaana, joten hän oli tutustunut Gestalt-psykologiaan. Näin ollen hän koki Merleau-Pontyn läheiseksi ja tunsi *Phénoménologie de la perception*-teoksen erittäin hyvin. Hän oli paras ystäväni jatko-opiskelijana. Puhuimme paljon. Hän oli myös hyvä analyyttinen filosofi. Hän toimi Quinen assistenttina ja muistaakseni Quine kiittää häntä jostakin korjauksesta *Methods of Logic* -teokseen. Hänellekään ei tullut mieleen, että olisi olemassa jokin ristiriita, kun luimme Heideggeria ja Merleau-Pontya.

Samaan aikaan eräs Harvardin professori, joka oli ollut spinozalainen ja tomisti, kävi läpi mannermaisen filosofian vaihettaan. Hän kutsui opiskelijoita kotiinsa iltaisin keskustelemaan ranskalaisesta ja saksalaisesta nykyfilosofiasta. Luimme *Sein und Zeitia,* jota ei vielä oltu käännetty, ja *Phénoménologie de la perception*ia, joka muistaakseni oli olemassa englanniksi. Muistaakseni hän jopa käänsi *Sein und Zeit*'in, jotta voisimme keskustella siitä. Autoin häntä käännöksessä. Hän tuki meitä, mutta ei tehnyt harrastuksestamme uskottavaa, koska häntä pidettiin hyvin syrjäisenä hahmona filosofian laitoksella. Mutta hänen kauttaan tapasimme muita mannermaisesta filosofiasta kiinnostuneita.

Kuten sanottu, emme edes huomanneet mitään eroa. Oli vain ryhmä opiskelijoita, jotka olivat kiinnostuneet Heideggerista ja Merleau-Pontysta, kun taas useimmat tyytyivät lukemaan Quinea ja Lewista. Varmaan pitää lisätä, että minua veti mannermaisen filosofian ja Sam Todes'in loistokkuus, ja vastaavasti Russell ja Moore vaikuttivat tylsiltä.

Vetoa ja työntöä.

Kyllä. Suuri apu tuli Wittgensteinin *Investigations*in julkaisemisesta, joka sattui juuri tuolloin. Se oli valtava läpimurto. Huomattiin, ettei tarvinnut lukea kyllästyttäviä Russellia ja Moorea ja ketä nyt sitten luettiinkin. Voi lukea Wittgensteinia, joka oli tekemässä jotakin mielenkiintoista. Kukaan ei oikein tiennyt mitä.

Jännä puoli Wittgensteinissa on, että hän oli melko mannermainen filosofi, mutta analyyttiset filosofit luulivat hänen olevan analyyttinen, mikä teki mannermaisen ajattelutavan jotenkin hyväksyttävämmäksi.

Juuri niin. Hän oli kaksoisagentti. Hän oli saksalainen eksistentialisti naamioituneena Cambridge-filosofiksi. Eivätkä he saaneet siitä selvää. Muistan erään seminaarin, jossa muuan professori koitti selvittää, mitkä ovat kielipelin välttämättömät ja riittävät ehdot. On vaikea kuvitella virheellisempää tapaa lukea Wittgensteinia. Nyt jälkeenpäin ajateltuna on vaikea uskoa, että kukaan professori olisi tehnyt niin. Mutta meillä oli vain *Investigations*, *On Certainty* ei ollut vielä ilmestynyt. Jo *Investigations* riitti kiinnostukselle.

Kuvitus: kemal Can

Entä myöhemmin? Olet varmasti joutunut jännitteisiin tilanteisiin, joko urasi tai ajattelusi suhteen. Miten olet siihen suhtautunut?

En usko tajunneeni koko asiaa. Eräs toinen henkilö, joka myöskään ei tajunnut ja johon ystävystyin pian, oli Charles Taylor. Menin Oxfordiin vuonna '55 ja tapasin Rylen. Ryle kysyi, mistä olin kiinnostunut ja vastasin että Heideggerista ja Merleau-Pontysta. Hän sanoi, että ei itse tee mitään siihen liittyvää, mutta että on joku toinen, joka lukee Merleau-Pontya: Charles Taylor. Hän ei erotellut analyyttistä ja mannermaista ajattelua. Hänen ensimmäinen kirjansa, *Explanation of Behaviour,* on täysin analyyttinen behaviorismin murskaus, täysin merleau-pontylaisesta näkökulmasta.

Keskustelimme paljon. Ensimmäinen artikkeli, jonka kirjoitin, "The Three Worlds of Merleau-Ponty", oli yhteisartikkeli Sam Todesin kanssa koskien Charles Tayloria; kritisoimme Tayloria, joka kiinnitti huomiota vain käsitteelliseen ja esikäsitteelliseen, ja me halusimme painottaa perustavanlaatuisempaa taitamista. En siis varmaan tajunnut koko eroa.

Ehkä se nousi esiin myöhemmin.

Tavallaan. Ehkä siksi, että alkujaan mannermainen filosofia oli niin marginaalista, ettei se edes haastanut analyyttistä. Analyyttisten filosofian ei tarvinnut ajaa sitä ulos laitoksiltaan, koska mitään painetta ei ollut. Myöhemmin kysymyksestä tuli tärkeä tavalla, joka oli minulle järkytys. Aluksi analyyttiset filosofit olivat niin itsevarmoja, ettei heidän tarvinnut pitää mannermaisia ulkona, ja mannermaiset olivat niin epävarmoja, että olivat iloissaan mistä tahansa työpaikasta missä tahansa yliopistossa.

Oli pieniä mannermaisen filosofian taskuja, kuten Brandeisin yliopisto, jossa Aron Gurwitsch työskenteli. Hänellä oli myös suuri vaikutus minuun. Todes ja minä illallistimme Gurwitschin kanssa joka viikko. Keskustelimme fenomenologiasta, jossa Gurwitschin rooli on suuri. Hän pakeni Pariisiin 30-luvulla, ja opetti Heideggeria ja Husserlia Merleau-Pontylle. Vaikka Merleau-Ponty ei asiaa myönnäkään, *Phénoménologie de la perception* -teoksessa on paljon Gurwitschia. Gurwitsch palkkasi minut Brandeisiin, jossa mitään ongelmaa ei ollut: koko laitos oli mannermaisten filosofian hallussa: Gurwitsch ja Herbert Marcuse. Kun Gurwitsch oli virkavapaalla, opetin filosofian peruskurssia ja Gurwitschin fenomenologiaa.

Kun olin ollut vuoden Brandeisissa, minut palkattiin MIT:in. Silloin ensimmäistä kertaa tajusin, että kamppailu on käynnissä, ja että minun puoleni oli häviöllä. MIT:n henkilökunta, erityisesti Judith Thompson, joka on yhä MIT:ssa, kutsui mannermaista filosofiaa "kivikauden filosofiaksi", eikä antanut minun opettaa jatko-opiskelijoita lainkaan. Olisin vain hukannut opiskelijoiden aikaa ja turmellut heidät. Dramaattinen esimerkki suhtautumisesta oli, että he lahjoittivat kirjaston ylijäämärahoja pois mieluummin kuin ostivat Heideggerin ja Merleau-Pontyn teoksia. Silloin ymmärsin, että vastakkainasettelu on olemassa. Sekä Todes että minä opetimme MIT:ssa. Olin hiukan harmistunut, kun en saanut opettaa jatko-opiskelijoita, mutta en kuitenkaan kovin: en ollut koskaan opettanut jatko-opiskelijoita muutenkaan ja olin vain kiitollinen siitä, että ylipäätään sain opettaa filosofiaa. Ja saatoin aina keskustella Todesin kanssa, joka kirjoitti loistavaa väitöskirjaansa.

Sitten tapasin taas ratkaisevan henkilön, Dagfinn Føllesdalin. Taylor Oxfordissa ei tehnyt eroa mannermaisen ja analyyttisen välillä. Samoin Dagfinn, joka opetti Harvardissa, kohteli Husserlia analyyttisenä filosofina, joka puhuu intentionaalisuudesta. Intentionaalisuus oli aihe, joka halkaisi koko analyyttinen/mannermainen-jaon. Tein väitöskirjani hänelle.

MIT:lla tein omia juttujani ja he tekivät omiaan. He olisivat halunneet minusta eroon. Todesista he pääsivätkin, ja koettivat estää minun saamasta vakinaista virkaa (*tenure*). Se oli katkera taistelu. Todesin viran vakinaistamatta jättäminen pahoitti mieleni, koska en voinut tehdä filosofiaa ilman puhekumppania. Itse sain viran kovan kamppailun jälkeen. Myös MIT:n tekoäly-ihmiset olivat minua vastaan. Heidän mukaansa käytin MIT:n nimeä saadakseni uskottavuutta ty-

Hubert L. Dreyfus

Hubert L. Dreyfus (1929-) työskentelee filosofian professorina Kalifornian yliopistossa Berkeleyssä. Hän on toiminut vierailevana professorina monissa Euroopan ja Amerikan yliopistoissa. Kuten haastattelusta käy ilmi, Dreyfus opiskeli Harvardissa, ja vietti pitkiä aikoja myös Pariisissa, Freiburgissa ja Husserl-arkistossa Louvainissa. Hän on kirjoittanut hyvin monenlaisista teemoista. Jo klassikoksi muodostunut *What Computers Can't Do* (Harper & Row, 1972) kritisoi tekoälyn mahdollisuutta ja niin kutsuttua representationalista paradigmaa kognitiotieteessä. Dreyfusin tekoälykritiikki liittyy hänen yhdessä veljensä Stuartin kanssa kehittelemään teoriaan asiantuntijuudesta, näin esimerkiksi teoksessa *Mind over Machine: The Power of Human Intuitive Expertise in the Era of the Computer* (Free Press, 1986). Toinen keskeinen osa Dreyfusin tuotannosta on koskenut mannermaista filosofiaa, erityisesti Merleau-Pontya, Foucaultia (Paul Rabinowin kanssa kirjoitettu *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, 1982) ja Heideggeria (*Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's* Being and Time, *Division I*, MIT Press, 1991). Richard Rorty onkin todennut, että Dreyfus on itse ja oppilaidensa kautta enemmän kuin kukaan muu tuulettanut amerikkalaista filosofiaa ja avannut väyliä eurooppalaiseen ajatteluun. Tuorein Dreyfusin teoksista on *On the Internet* (Routledge, 2001), joka kritisoi informaatioyhteiskuntaan asetettuja toiveita Merleau-Pontyn ja Kierkegaardin pohjalta. Suomen kulttuurirahasto myönsi Dreyfusille Yrjö Reenpää-palkinnon vuonna 1991.

perille ja asiantuntemattomille heideggerilaisille tekoäly-vastalauseilleni, vaikka heidän tutkimusohjelmansa oli ilmeisen menestyksekäs. Mutta minä kirjoitin väitöskirjaani Dagfinnille, ja ajattelin Husserlia tavalla, jossa analyyttisen ja mannermaisen eroa ei tarvittu.

Tuo kuulostaa hienolta, koska kun aloitti filosofian opiskelun 80-luvulla, kuten minä, ensimmäinen kysymys pöydällä oli: kumpaa teet, analyyttistä vai mannermaista?

Sen paremmin minulle, Charles Taylorille kuin Dagfinnillekään ei tullut mieleenkään ajatella noin. Kun kirjoitin kirjan *What Computers Can't Do* käytin kaikkia mahdollisia löytämiäni argumentteja symbolista representaatiota vastaan: siellä on Wittgensteinin, Heideggerin ja Merleau-Pontyn argumentteja, Todesin ja Taylorin argumentteja. Opin kaksi asiaa C.I. Lewisilta: että filosofia voi olla todella selkeää, argumentit voivat olla todella työstettyjä – siinä Lewis oli mahtava – ja että Lewis oli täysin väärässä. Hän oli kantilainen, Merleau-Pontyn sanoin intellektualisti. Opin paljon Merleau-Pontysta kun tulkitsin *Phénoménologie de la perception*-teoksen Harvardin suosikkifilosofini murskakritiikkinä.

Opin siis Lewisiltä hassulla tavalla. Filosofin ymmärtämistä helpottaa paljon, kun ymmärtää, mitä hän vastustaa. Tässä on Wittgensteinin voima: kun uskoo johonkin vakuuttavan tuntuiseen ja sitten joku vielä vakuuttavammin osoittaa sen kestämättömäksi. Minun täytyy ajatella jotakuta vastaan; sama ei varmaan koske kaikkia. Lewis auttoi minua ymmärtämään Merleau-Pontya, ja husserlilainen Dagfinn auttoi minua ymmärtämään Heideggeria – siitä kirjoitin Heidegger-kommentaarini [*Being-in-the-World*]. Kaikki siinä koskee Heideggerin tapaa tuhota Husserlin representationaalinen malli. Mutta ymmärsin Heideggerin vakuuttavuuden ja voiman vasta, kun olin ymmärtänyt Husserlin vakuuttavuuden ja voiman. Aina kun koetin puolustaa Heideggeria menin tapaamaan Dagfinnia, joka koetti puhua minut ympäri.

Kun ensin Lewis ja Dagfinn olivat olleet vastustajiani, lähdin Berkeley'iin, ja – yllätys, yllätys – siellä oli filosofi, joka ruumiillisti Husserlin, toimi "Husserlin kanavana", kuten opiskelijoille sanon. John Searle ei ole lukenut Husserlia lainkaan, mutta Husserl tuntuu puhuvan Searlen suulla. Se auttoi minua paljon Heideggerin ymmärtämisessä. Kaikki sanovat puolihuolimattomasti "Heidegger ylittää subjekti-objekti-jaon", mutta mikä tuo jako on, mikä on sen voima, miten vaikeaa se on ylittää, ja miten upeasti ja kertakaikkisesti Heidegger sen ylittää, juuri se pitäisi nähdä. Tämä on kommentaarini tausta. Lewis on siis tekoäly-kritiikkini tausta; tekoäly on yksi muoto sitä, mitä Merleau-Ponty kutsuu intellektualismiksi, ja mitä nykyisin kutsuisimme kognitivismiksi, ja Searle tietämättään auttoi minua kirjoittamaan Heidegger-kommentaarini.

Tuon on aika kaunista; päästä paikkaan, jossa koulukuntien ero katoaa. Paljon on puhuttu, paljon argumentoitu, ja olisi hienoa vain unohtaa koko juttu. Tehdä sitä, mikä on kiinnostavaa ja tärkeää, ja vähät välittää sen nimestä.

Ehdottomasti.

Mutta ehkä tässä on syvempi juopa. Ei vain kysymys rahasta, vallasta ja akateemisesta arvovallasta, vaan myös kiista valistuksen perinnöstä. Jos valistuksen ajatus jossakin mielessä on "vapautta järjen avulla" tai "vapautta aikuisuuden avulla", niin nämä kaksi koulukuntaa tulkitsivat iskulauseen eri tavoin. Kamppailun katkeruus ja sitkeys kertoo, että osapuolet ovat hyvin läheisiä: molemmat katsovat olevansa valistuksen perillisiä. Karkeasti sanottuna analyyttinen koulukunta korostaa kriittistä järkeä; common senseä tai yleispätevyyttä kantilaisessa mielessä. Mannermainen koulukunta taas korostaa kritiikin vapaus-puolta, ja niin he jossakin vaiheessa astuvat järjen tuolle puolen.

Mielestäni ne kriitikot, jotka haukkuvat Heideggerin tapaisia mannermaisia filosofeja mystisyydestä ja epäselvyydestä ovat oikeassa sikäli, että jossakin vaiheessa mannermaisten filosofien on lakattava puhumasta tavalla, joka on kokonaan propositionaalinen tai kokonaan käsitteellinen. Heidän on jossakin kohdin "osoitettava" jotakin, kuten Heidegger sanoo. Tässä mielessä siis syytös mystisyydestä on totta. Jos ajattelemme, että filosofian on oltava täysin läpinäkyvää, ei mannermainen meininki käy. On siis olemassa todellinen, eettinen syy, miksi analyyttinen filosofia vastustaa mannermaista filosofiaa. Vastakkaisesta näkökulmasta puolestaan analyyttisen filosofian tapa luottaa yhteisiin sopimuksiin, havaintojen tai järjen yleispätevyyksiin muodostuu – mutkat oikoen – vankilaksi, joka jättää huomiotta "aikuisuuden antaman vapauden" laajemmat mahdollisuudet. Kyse ei ole pelkästään valtataistelusta, vaan muustakin.

Valistuksen perintöriita? Mieleeni tulee mikrokosmos-muoto tuosta kamppailusta. Kun luin Merleau-Pontya ajattelin usein "Miksi hänen täytyy olla niin epäselvä? Miksi hän turvautuu vertauskuviin, juuri kun haluaisi kuulla perustelun? Jonkun pitäisi korjata koko teksti, kirjoittaa se Lewisin tapaan, niin selvästi, että analyyttiset filosofit ymmärtäisivät sen, ja niin että voisin perustella mieltymykseni sen sijaan, että joudun sanomaan 'pidän siitä'".

Nykyisin ymmärrän asian selvemmin. Merleau-Pontysta voi tehdä paljon selvemmän kuin hän on – kuten Sean Kelly Princetonissa tekee – mutta loppujen lopuksi on kuvattava ilmiötä. Ei voida käyttää vain arkijärkeä, koska Heideggerin ja Merleau-Pontyn mukaan arkijärki peittää koko ilmiön, eikä voida käyttää transsendentaalisia reduktioita tai käsitteellistä analyysia. Alusta lähtien olen ajatellut näin, en tiedä miksi: en voi ajatella mitään, jollei mielessäni ole jotakin ilmiötä, josta kirjoitan tai puhun. Mielestäni parhaat oppilaani ovat samanalaisia. Merleau-Pontysta ei voi tehdä analyyttistä filosofia, mutta hänestä voi tehdä selkeämmän, ja osoittaa, että näitä ilmiöitä ei voida enää selvemmin käsitellä. Se on yksi hyvä keino. Yksi versio valistuksen järkiajatuksesta on nykyfilosofian keskittyminen ei-käsitteelliseen sisältöön, esimerkiksi kysymykseen miten selvästi, analyyttisesti ja propositionaalisesta havaintoa voidaan kuvata.

Filosofia ja elämä

Olemme puhuneet analyyttisen ja mannermaisen filosofian eron unohtamisesta ja siitä, että mannermaisessa filosofiassa pitää palata ilmiöihin ja siinä mielessä jos-

sakin kohdassa ylittää propositionaalinen kieli. Jossakin mielessä niin Heideggerille, Foucault'lle kuin Merleau-Pontyllekin paluu ilmiöihin liittyi eksistentiaaliseen sitoutumiseen, elämään, heidän omiin elämiinsä. Mitä mieltä olet siitä? Onko elämän ja ajattelun välillä jos ei välttämätön niin ainakin orgaaninen yhteys?

Enpä usko. Foucault sanoi "ei ole", kun hän puhui Heideggerin natsiudesta. Hän huomautti, että oli stoalaisia, kristittyjä ja kaikkia muunlaisia natseja. Foucault'n mukaan politiikasta ei voida johtaa mitään tiettyä filosofista näkemystä, eikä filosofisesta näkemyksestä mitään tiettyä politiikkaa. Heidegger on iso esimerkki tästä, Merleau-Ponty selkein. Hän ei ollut kovin poliittinen henkilö, ja jos olikin, niin aina hyvin järkevällä tavalla. Hänen mielestään demokratia oli paras vaihtoehto, ja hän jätti kommunismin. Ranskassa poliittinen mielipide oli välttämättömyys, mutta mielestäni hän oli täysin epäpoliittinen henkilö, toisin kuin Foucault joka oli mukana monissa poliittisissa kysymyksissä.

Niin, mutta hyvin joustavalla tavalla, ottaen kantaa tapaus tapaukselta.

Totta. Hän ei halunnut poliittista kokonaisnäkemystä, vaan arvioi tilanteen tapaus tapaukselta.

Entä jos laajennamme politiikan käsitteestä elämään yleensä. Ajatellaan käsitystäsi siitä, miten uusia maailmoja paljastuu, ajatustasi siitä, että oleminen on maailman paljastamista, koska maailma on elämän merkityksellisyyden ja todellisuuden kokoelma, ja että voi olla erilaisia maailmoja, erilaisia olemisenymmärryksiä, jotka liittyvät erilaisiin elämäntapoihin. Tällöin elämän ja filosofian välillä on läheinen yhteys.

Maailma on elämäntapa, ja siihen kuuluu väistämättä filosofiaa. Mutta yleensä ikään kuin meta-tasolla. *Disclosing new worlds* [2] ei väitä, että pitää avata jokin tietty maailma tai jokin tietty elämäntapa, vaan puhuu mahdollisuudesta, että on olemassa monia maailmoja. Myös Heidegger päätyy ajattelemaan, että tärkeää on maailmojen moninaisuus, ja että tärkeää on paljastaa jokin maailma, mutta hänellä ei ole näkemystä siitä, mikä olisi paras maailma tai paras elämäntapa.

Vaikkakin hän ehkä vihjailee siihen suuntaan, antaa äänensävyllään ymmärtää.

Totta, sekä äänensävyllään, että suoraan sanoen, että ainoa täysin paha elämäntapa on elämäntapa, joka estää ihmisiä olemasta maailmanavautumisia tekemällä heistä resursseja, pistämällä heidät uskomaan, että heidän on oltava tehokkaita ja käytettävä mahdollisuutensa parhaimmalla tavalla. Tämä on taas meta-asia, mikä on hiukan hassua, koska ennen vanhaan mannermaiset filosofit näyttivät esittävän sisällöllisiä väitteitä siitä, mitkä elämäntavat ovat toisia parempia, kun taas analyyttiset filosofit sanoivat, että heillä ei tuollaisia väitteitä ole. Jopa Wittgenstein sanoi, ettei filosofian tehtävä ole kertoa ihmisille, miten pitää elää. Mutta jotenkin mannermaiset filosofit muuttuivat abstraktimmiksi, meta-tasoisemmiksi, lakkasivat sanomasta mitä pitää tehdä, ja oudolla tavalla analyyttiset filosofit, vaikka pitäytyvät formaalisuudessa, sanovat Rawlsin tapaisia filosofeja seuraten: "eläkää kantilaisina", ottakaa vastuuta, varmistakaa järkevyytenne, olkaa kriittisiä ja niin edelleen. Eroa kasvattavan filosofian ja muodollisen filosofian välillä ei enää ole, kuten opiskeluaikoinani. Tuolloin pidettiin pahana, jos joku filosofi tavattiin antamassa elämänohjeita. Miten he sen voisivat tehdä? Ei se ole heidän asiansa, miten he muka tietäisivät kadunmiestä paremmin? Foucault päätyi suositukseen elämästä taideteoksena, mutta tämä suositus on meta-suositus, koska hän ei sano "elä näin" tai "tee siitä tällainen teos".

... tai tämän tyylinen. Vaikka kubistinen.

Juuri niin.

Yhdessä vastauksessasi Festschrift'isi [3] kirjoituksiin sanot kuten juuri äsken – ajattelen nyt jonkinlaista henkilökohtaista metodologiaa – että sinulla pitää aina olla jokin ilmiö mielessä. Kirjoitat, että ajattelet ilmiötä, katsot mitä Heidegger ja Merleau-Ponty ja muut ovat kirjoittaneet, millaisia erotteluja he ovat tehneet, ja palaat taas ilmiöön ja koettaa tarkentaa noita erotteluja.

Totta. Mielestäni pitää kulkea edes takaisin ilmiön ja tekstin välillä. Teksti nostaa esiin piirteitä, joita ei ole huomannut, piirteitä, jotka filosofia tai arkiymmärrys on peittänyt, ja nuo piirteet puolestaan auttavat ymmärtämään tekstiä; näennäiset ristiriidat hälvenevät ja sekaannukset selviävät; tekstin selviäminen auttaa ilmiön selviämistä. Se on minun metodini, jos minulla filosofiassa on metodi, ja luulen että oppilaani ymmärtävät se ja seuraavat sitä.

Mutta jos palaamme kysymykseen elämästä ja filosofiasta, eikö tuo tarkoita että ilmiöiden valitseminen on tärkeää. Valitsemalla ilmiön jota analysoimme tai kritisoimme, nostamalla esiin jotakin elämäntavastamme, ohjaamme filosofista ajattelua, ja tuo valinta puolestaan filosofian kautta voi vaikuttaa elämäntapaan.

Hassulla meta-tavalla. *Disclosing new worlds* on fenomenologinen kuvaus maailman avaajana olemisesta, mutta ei mistään tietystä maailmasta. Mutta on varmasti tärkeää sanoa, että maailman avautumisten tulee olla sitoutuneita, että niihin sisältyy genealogia, joka osoittaa maailman kontingenssin, että ne huomaavat anomaliat. Tästä voidaan antaa esimerkkejä, esimerkkejä ihmisistä, jotka elävät näin. Ja se varmasti kertoo, että tuollainen elämäntapa on suositeltava. Olla maailman paljastaja on olla nietzscheläinen, olla luoja, ja tehdä mitä luojat tekevät. Siksi sanoa, että tulisi elää kuin luoja, on sisällöllinen neuvo: se sulkee ulos koko joukon muita elämäntapoja, sanoo että ne ovat epäautenttisia tai muuta vastaavaa. Mutta toisaalta se ei ole sisällöllinen neuvo, koska se ei sano, että pitää elää kristittynä tai ateistina tai minkään muunkaan erityisen elämäntavan mukaan.

Autenttisuus ja "un-ground"

Heideggerilla on tapana kääntyä ikään kuin "pimeälle puolelle", ilmiöihin kuten ahdistus, kuolemanläheisyys

ja niin edelleen. Yksi ahdistuksen tärkeä piirre on, että subjekti-objekti-ero häviää. Voidaan siis eräiden fenomenologien kuten Merleau-Pontyn ja Patockan tapaan ajatella samantapaisia ilmiöitä, joissa ero häviää, mutta jotka ovat "valoisampia" – ylitsevuotava ilo tai jokin vastaava. Ehkä myös Kierkegaardille hyppy on lopulta riemukas. Eli onko ratkaisevaa subjekti-objekti-eron ylittäminen, vai liittyykö ahdistukseen, kuolemaan ja niin edelleen jotakin erityistä tässä suhteessa?

Minulla on tapana tarkastella filosofeja sen mukaan, mikä on heidän lopullinen todella riemullinen myöntönsä. Aluksi: vain kerran, mutta hyvin merkittävällä tavalla, jos sitä pitää silmällä, Heidegger sanoo, että autenttinen Dasein on riemukas. Eräs ajattelija, jonka mukaan Heidegger *Sein und Zeit*'issa on kokonaan tumma on Helmuth Plessner, koska hänen mukaansa *Sorge* on hyvin tummaa. Kun puhuin Heideggerin kanssa, ainoa mielenkiintoinen kysymys, jonka kysyin – en ymmärtänyt hänen työtään tarpeeksi kysyäkseni todella hyviä kysymyksiä – koski sitä, että *Sorge* käännettiin englanniksi sanalla *care*. *Care* ei viittaa vain asioihin kuten "cares of life", huolet, vaan liittyy myös hellyyteen, huolenpitoon, siihen, mistä välitämme; huolehtimiseen; *caring*'iin liittyy positiivinen, rakastava puoli. Joten kysyin, mitä mieltä hän on siitä, että hänen termilleen *Sorge* käy näin. Ja hän vastasi, että hänen mielestään se oli hyvä, että englanti tavoittaa ilmiön paremmin, koska hän halusi *Sorgella* tarkoittaa kaikkea miten "Sein geht mich an", miten todellisuus minua koskettaa, ja hän halusi mukaan hellyyden ja rakkauden yhtä hyvin kuin huolen ja kuoleman. Se on varmasti oikein, juuri niin tulee sanoa.

Toinen tapa sanoa asia on katsoa ahdistusta. Ihmiset kiinnittävät huomionsa aina siihen ja se on Heideggerin vika, koska hän puhuu ja puhuu ahdistuksesta ja siitä, miten se rikkoo subjekti-objekti-jaon heittämällä meidät syvyyteen, jossa ei ole lainkaan merkityksellisiä entiteettejä, ei edes Daseinia, vain ahdistusta. Kuvitellaan, että tämä on positiivinen ahdistus-ilmiö. Mutta ei se ole tuo ilmiö. Tuo on ahdistus silloin, kun se ilmestyy jonkun epäautenttisen elämään, kun se murtaa tavanomaisen, tasapainoisen, jokapäiväisen tavan hyväksyä jokapäiväisen, yleisen ja banaalin tavan ymmärtää ja toimia. Kukaan ei tunnu huomaavan, että autenttinen Dasein on aina ahdistunut. Autenttinen Dasein on ahdistunutta kuolemaa kohti olemista. Eli ahdistus ei voi tarkoittaa maailman hajoamista, merkityksettömyyttä ja niin edelleen. Positiivinen ahdistus tarkoittaa todellisuuden ymmärrettävyyden perustattomuuden kokemusta, joka pitää avoimena mahdollisuuden uusien maailmojen paljastumiselle. Ja kun Dasein on ahdistunut, se on riemukas.

Vielä yksi asia kuolemasta – ja taas sekaannus on Heideggerin oma vika. Oppilaani, jotka ymmärtävät Heideggeria, eivät usko, mitä Heideggerin kuolema-käsityksestä yleensä sanotaan. Heideggerille kuolema ei ole menehtymistä. Kuolema ei tapahdu kuolinvuoteella. Kuolema ei ole tulevaisuudessa. Kuten John Haugeland sanoo, kuolema on tapa elää. Mitä se tarkoittaa? Haugeland on tavoittanut ilmiön, ja kirjoitan *Festschrift*'issä, että aion tästä lähin puhua kuolemasta Haugelandin tapaan. Kuolema on jotakin samantapaista kuin haavoittuvaisuus. On koko ajan ymmärrettävä, että ei ole mitään takeita siitä, että elintapani toimii. Koska tahansa voi joutua luopumaan kaikesta itselleen tärkeästä – ja samaan aikaan on ymmärrettävä, että johonkin on sitouduttava. On pidettävä kiinni jostakin, niin hyvin ja pitkälle kuin mahdollista, ja samalla on oltava valmis luopumaan siitä, luopumaan maailmastaan ja identiteetistään. Tätä on kuolema. Olla valmis kuolemaan, elää kuoleman nimissä, tarkoittaa elää siten, että silloinkin kun on sitoutunut johonkin tai johonkuhun, ei koskaan kannata sitoutua fanaattisesti. Ei kannata olla "liian vanha voittamaan"; tuo outo lause, jonka Heidegger lainaa Nietzscheltä. Tarvitaan sitkeyttä ja päättäväisyyttä, mutta myös jatkuva ymmärrys siitä, että jos asiat käyvät mahdottomaksi, on luovuttava.

«Heidegger päätyy ajattelemaan, että tärkeää on maailmojen moninaisuus, ja että tärkeää on paljastaa jokin maailma, mutta hänellä ei ole näkemystä siitä, mikä olisi paras maailma tai paras elämäntapa.»

Tämä on tärkeä erottelu: kuolema ja menehtyminen. Se tarkoittaa myös, että elämä kuoleman jälkeen on mahdollista, mutta ei elämä "kuoleman" jälkeen, jos kuolema tarkoittaa menehtymistä.

Totta. Kuolema merkitsee maailman ja identiteetin menettämistä. Tässä Bill Blattner on oikeassa. Kuolema liittyy ahdistukseen siten, että kuolema merkitsee kaikkien tulevin mahdollisuuksien mahdottomuutta, sitä, että tämä maailma mahdollisuuksineen ja tämä identiteetti mahdollisuuksineen käyvät mahdottomiksi, ja niistä täytyy luopua. Luopumisen täytyy lisäksi tapahtua ennen kuin uutta on tilalla. Kuolema tekee uudelleensyntymisen mahdolliseksi.

Ei ole uutta maailmaa, koska ei vielä ole uutta normaalitiedettä.

Aivan. Joten jonkin aikaa saattaa vallita lamaannuttava ahdistus, johon hukkuu. Tässä kohdin Bourdieu on mielenkiintoinen, hänellä on hyvä heideggerilainen näkemys. Aivan *Collège de Francen* virkaanastujaisesitelmänsä "Leçon sur la leçon" loppupuolella hän huomauttaa, että sosiologi, kuten hän, ymmärtää, että kaikki tavat ovat satunnaisia, että kaikki mikä on ihmisille tärkeää on tärkeää vain siksi, että se on heidän mielestään tärkeää, niin että sosiologi on eräänlaisessa tyhjiössä missä millään ei ole mitään väliä, ja että tämä merkitsee tietynlaista ahdistusta, joka on osa Bourdieun tapaisen sosiologin elämää. Tämä on negatiivista ahdistusta. Mutta – Foucault sanoisi varmaan jotakin samankaltaista – silti vain jatketaan eteenpäin. Maailman sisällä eletään luovasti, tavalla, jolla on väliä. Tämä on positiivista ahdistusta, joka paljastaa maailmaa ja on riemullista.

Mielestäni tämä liittyy relativismin paradoksiin, joka aina asetetaan mannermaisten filosofien vastattavaksi. Pa-

radoksi pätee vain, jos etsitään ristiriidattomia toiminnan perusteita. Mutta niitä ei koskaan tarvita. Elämämme on aina täynnä ristiriitoja, mutta me elämme. Paradoksi ei ole oikea ongelma, se on filosofinen ongelma.

Tässä Wittgenstein ja Heidegger ovat lähellä toisiaan: maailmalla ei ole perustaa. Toimimme kuten toimimme, koska vain satumme toimimaan niin, koska juuri niin kulttuurissamme toimitaan. Pohjimmiltaan tämän ei kuitenkaan tarvitse tarkoittaa, etteikö voisi rakastaa ja ryhtyä lääkäriksi ja elää mielekästä elämää. Heideggerilla on hieno erottelu. Etsimme perustaa, *Grund,* haluamme sellaisen ja filosofit aina väittävät sellaisen tarjoavansa, mutta ei sitä löydy. Ja ajattelemme, että koska perustaa ei löydy, on se siis hukkunut, joten olemme tyhjän, *Abgrund'in,* päällä. Sartre ajattelee näin. Huomaamme, että elämä on järjetöntä, ei elämän arvoista, ei edes kannata tehdä itsemurhaa. Mutta Heidegger sanoo, että meillä onkin *Ungrund*. Se ei ole perusta, eikä se ole syöveri. Minusta ihmiset, jotka ajattelevat että Heidegger haluaa meidän kysyvän jonkin syvällisen kysymyksen elämän tarkoituksesta, ja että tuo kysymys kuuluu miksi on olemassa jotakin mieluummin kuin ei mitään, erehtyvät. On metafyysisen perinteen virhe kysyä kysymys Leibnizin tapaa. Ei ole olemassa vastausta kysymykseen miksi on olemassa jotakin pikemmin kuin ei mitään.

Ainoa vastaus on "miksi ei"?

Vaikka niin. Tai vastaus on: koska on maailma. Kun on maailma, on jotakin pikemmin kuin ei mitään. Lähimmäksi vastausta pääsemme sanomalla: "koska on olemassa elämäntapa." Koska on olemassa jaettu tapa toimia, yhteisiä käytäntöjä, on jotakin eikä ei mitään. En ymmärrä miksi jotkut ajattelevat, että Heidegger pitää tätä syvällisenä ongelmana, jota meidän on pohdittava, ja huolestuttava siitä, että emme löydä vastausta. Mielestäni siitä ei kuulu olla huolissaan.

Ja olla kiitollinen, että jotakin on.

Kyllä. Olla kiitollinen siitä, että on olemassa perustattomuus [Un-Grund], ja että se pärjäilee mainiosti. Merleau-Ponty puhuu aina siitä, miten pyrimme järjettömyydestä järjellisyyteen, miten vastaukset jäävät saavuttamatta, ja että pyrimme niin suureen mielekkyyteen kuin pystymme ja se riittää. On filosofinen virhe olettaa, että on olemassa vastaus, jos on olemassa kysymys.

Homeeriset jumalat ja eräänlainen etiikka

Sinun ja Merleau-Pontyn tavassa sanoa "niin paljon mielekkyyttä kuin mahdollista ja se riittää" on jotakin hienoa. Tässä ei tavoitella äärettömyyttä.

Ei ole kyse äärettömyydestä, absoluuttisuudesta tai ikuisuudesta. Kierkegaard on viimeinen, joka koettaa pelastaa äärettömän ja absoluuttisen.

En ole ihan varma. Jos lukee esimerkiksi Derridan kirjoituksia oikeudenmukaisuudesta ja muista sen kaltaisista asioista: oikeudenmukaisuus on ääretöntä sitoutumista mahdottomaan tehtävään. Sama koskee Levinas'ta. Jos ajatellaan vaikka Kierkegaardin ajatusta sitoutumisen äärettömyydestä, en ymmärrä miksi sen pitää olla ääretöntä. Mitä termi tarkoittaa?

«Minusta ihmiset, jotka ajattelevat että Heidegger haluaa meidän kysyvän jonkin syvällisen kysymyksen elämän tarkoituksesta, ja että tuo kysymys kuuluu miksi on olemassa jotakin mieluummin kuin ei mitään, erehtyvät.»

Tai mikä ilmiö on kyseessä? Kierkegaardin ilmiö, romanttisen rakkauden kokemus; että voi olla olemassa, ääretöntä, ikuista absoluuttista rakkautta, kuten Danten rakkaus Beatrice'in. Opiskelijat eivät enää tunnu uskovan sen mahdollisuuteen. Pidän luontosarjaa, jonka lopuksi opiskelijoiden on äänestettävä uskovatko he Kierkegaardia, Dostojevskiä vai Nietzscheä. Aikoinaan vuosia sitten opiskelijat uskoivat romanttiseen rakkauteen; eivät välttämättä siihen, että itse saavuttaisivat sen, mutta että se on mahdollista. Tuolloin Kierkegaard oli suosikki. Sen jälkeen tuli Dostojevski *Karamazovin veljeksissä* esitettyine ajatuksineen kaikkien rakkaudesta ja huolenpidosta kaikkia kohtaan, hänen ajatuksensa eräänlaisista hippi-yhteisöistä, joissa kaikki tuntisivat kaikki ja kaikki rakastaisivat ja auttaisivat toisiaan. Tämä oli hyvin suosittua 60- ja 70-luvuilla. Mutta nyt ykkösenä on Nietzsche. *Anti-Kristuksessa* Nietzsche sanoo, että sitoumukset ovat vankiloita. Opiskelijat pitävät ajatuksesta, että tulee kehittyä ohi kaikista vanhoista uskomuksistaan, kasvaa ulos kaikista ihmissuhteistaan, ja niin edelleen.

Ajatus nuolesta.

Jatkuvaa ylittämistä. Juuri tästä syystä Heidegger, joka yhä uskoo päättäväisyyteen, ei pidä Nietzschestä. Mutta opiskelijat pitävät jatkuvasta itsensä ylittämisestä. Erään kerran, pari vuotta sitten, lähes kaikki opiskelijat halusivat elämänsä noudattavan Nietzschen näkemystä. Sitten assistenttini kysyi, haluaisivatko he rakastajiensa olevan nietzscheläisiä? Siitä huolet alkoivat ja esiintyi halua palata Kierkegaardiin.

Ääretön, ikuinen, absoluuttinen – Nietzsche oli oikeassa; niitä ei todisteta pätemättömäksi, vaan ne muuttuvat mauttomiksi. Ne eivät enää vaikuta kiinnostavilta tai uskottavilta, ja juuri niin nykyään on tapahtumassa. En tiedä pitäisikö iloita vai surra.

Tämä on mielenkiintoista, koska kuten tiedetään Heideggerilla ei ole etiikkaa. Ei ole subjektia, jonka perinteinen etiikka tarvitsee vastuun kantajaksi, vapaaksi toimijaksi ja niin edelleen. Kun puhutaan tasosta, jolla ei

ole subjekteja, etiikka perinteisessä mielessä käy mahdottomaksi.

Mutta sitten voidaan saada uusi etiikka Foucaultin ja Heideggerin kautta, molempien kautta erilainen. Foucault tuo takaisin subjektin – subjektin taideteoksena – ja Heidegger tuo Daseinin avoimuuden maailmojen moninaisuudelle.

Tähän halusinkin tulla: maailmojen moninaisuus. Otetaan homeerinen esimerkki: on olemassa jumalia, jotka hallitessaan avaavat maailman kukin omalla tavallaan, niin että on olemassa genius loci, paikan henki, joka avaa maailman ja että vastaanottavaisuus tälle avautumiselle merkitsee jonkinlaista etiikkaa. Eikö tämä tarkoita, että tällaiset eettisyydet, tällaiset huolet ja sitoumukset ovat myös paikallisia? Ne eivät ole yleispäteviä. Ne koskevat vain elintapaamme tai maailmaamme.

Tuo on totta ja tärkeää. Rortyn äärimmäinen näkemys, jonka mukaan jokaisella on oma fantasiansa, oma luomuksensa, omat unelmansa ja pakkomielteensä, jotka muodostavat heidän maailmansa ja että tästä syystä ei pidä yrittää vakuuttaa toisia oman maailmansa pätevyydestä eikä myöskään antaa kenenkään vakuuttaa itseään luopumaan omastaan – tämä rortyläinen versio on liian individualistinen. Se harmittaa Charles Taylorin kaltaista filosofia pahasti. Ei ole paikkaa julkiselle sfäärille, ei jaettua maailmaa. Pois jää julkisen alue, mutta myös katolinen kirkko tai mikä tahansa muu kirkko, joka tuo uskovaiset yhteen.

Molemmat ääripäät ovat virheellisiä. Juuri siksi pidän Heideggerin tavasta käsitellä homeerisia jumalia: ei ole kyse individualismista eikä universalismista. Homeroksen kreikkalaiset ymmärtävät mitä merkitsee, kun joutuu Afroditen maailmaan. *Odysseiassa* kerrotaan Menelaoksen tarjoamista pidoista. Tarinoidaan Troijan sodasta ja Helena tarjoaa juomia, joissa on aineita, jotka saavat kaikki hyvälle mielelle, kuten Homeros sanoo. Helena kertoo, miten hän pakeni Pariksen kanssa, koska Afrodite tempaisi hänet maailmaansa. Kukaan ei syytä häntä, vaan kertomus ymmärretään. Menelaos sanoo: ”Hyvä tarina hyvin kerrottuna.”[4] Uskon, että nykylukija tulkitsee lausahduksen ironiaksi: ”Karkasit mieheltäsi ja lapsiltasi kymmeneksi vuodeksi, ja nyt väität, että joku jumala hymyili sinulle?” Mutta en usko, että se on ironiaa. Homeros todella tarkoittaa, että näin voi tapahtua ihmisille, tämä on myös tapa elää merkityksellistä elämää. Heideggerin mielestä tällä kohdin olemme niin lähellä etiikkaa kuin ylipäätään voimme olla. Homeroksen mukaan korkeinta on kyky liikkua maailmojen välillä. Zeus on matkaajien ja muukalaisten jumala, ja Atena auttaa Odysseusta joka maailmassa tämän matkoilla. Odysseus on James Bond-tyyppi. Jos eteen tulee taistelu, hän on mainio sotilas; jos eteen tulee juhlat, hän on paikan tyylikkäin; jos eteen tulee urheilukilpailut, hän voittaa ne, ja niin edelleen. Mutta hän on askeleen edellä Bondia. Hänellä on myös vaimo ja perhe, poika jota hän rakastaa ja joka on kasvamassa hänen kaltaisekseen. Hänellä on kaikki.

Onko tuo eri asia kuin postmoderni identiteettien muokkaaminen?

Kyllä. Odysseus ei ole identiteetti-kameleontti, koska hän on täysillä mukana jokaisessa kohtaamassaan maailmassa ja koska hän kykenee myös pysyviin ja pitkäaikaisiin ihmissuhteisiin. Tähän sisältyy etiikka, joka sanoo – Aristoteleen tapaan – että *fronimos* tekee oikean asian oikeaan aikaan oikealla tavalla. Hän siis vastaa kulloiseenkin tilanteeseen, oli se mikä hyvänsä. Siinä on kaikki etiikka, mitä tarvitaan.

Eräässä mielessä ainut filosofinen kysymys kuuluu “mitä minun pitäisi tehdä nyt?” Jos siihen tietää vastauksen, on kaikki muu melko mielenkiinnotonta.

Mutta sitä ei tiedetä, se vain spontaanisti tehdään. Jos on riittävän älykäs ja riittävän avoin, ja jos kohtaa kuoleman ja ahdistuksen, ja jos on hyvin kokenut, voi päätyä fronimokseksi, viisaaksi ihmiseksi. Ennen kuin Heidegger alkoi puhua homeerisista jumalista, hän opetti kymmenen vuotta Aristoteleen filosofiaa. Eli hänellä on etiikka, vaikkakaan ei kantilaista etiikkaa.

***Festschriftin* vastauksissa kirjoitat esimerkiksi “kielessämme ja marginaalisissa käytännöissämme yhä ilmenevistä pluralismin muodoista”. Viittaat Heideggerin polyteismiin, maailmojen ja jumalien moninaisuuteen, joka voidaan yhä löytää kielestä ja käytännöistä. Kirjoitat, että Heideggerin käsitys ahdistuksesta ja autenttisuudesta koski tietynlaisen porvarillisen subjektin ylittämistä ja että toisenlaiset elintavat voivat tehdä välttämättömäksi toisenlaisen maailman ja identiteetin murtumisen, elämäntavan merkityksellisyyden kyseenalaistumisen. Maailman hajoamisen ilmiö olisi erilainen. Oletetaan, että voimme paljastaa tällaisia paikallisia maailmoja, esimerkiksi länsimaisessa tilanteessamme paljastaa maailmoja, jotka sisältyvät eri kielten erilaisiin syrjäytyneisiin käytäntöihin, syrjäisiin elämäntapoihin, niiden pluralismin syrjäytyneisiin jäänteisiin. Eikö tämä tarkoittaisi myös, että ajattelu näillä kielillä olisi eräässä mielessä paikallista.**

Hyvä.

Monet eivät kuitenkaan hyväksyisi tuota ajatusta.

Ei ajattelemista analyyttisessä mielessä ... Paikallista merkityksessä mitä kannattaa tehdä, mikä on kohdallista ja niin edelleen.

Entä merkitysrakenteen rikkoutuminen. Oletko sitä mieltä, että merkityksen hajoamisella voi olla monenlaisia “syitä” tai motivaatioita, koska todellisuuden todellisuus ei riipu vain meistä vaan myös olemisesta. Maailman romahtaminen voi johtua meistä tai olemisesta.

Niin sen täytyy olla.

Tässä mielessä siis – miksi sitä sitten kutsutaankin, mitä vertauskuvia Heidegger käyttääkin – olemisen kutsu on erilainen eri aikoina ja tämä johtuu myös olemisen muuttumisesta. Oleminen tekee mitä tahtoo, meistä riippumatta.

Se lähettää meille erilaisia kysymyksiä, erilaisia ongelmia. Se kutsuu ajattelijaa. Ajattelen sen niin, että merkitystä rakentavat käytäntömme muuttuvat, uudet ymmärtämisen tavat – Heideggerin sanoin – tulevat kohti. Ja ajattelija vastaa siihen, antaa uusille käytännöille jonkinlaisen hahmon, jonkinlaisen kokonaisuuden. 1500-luvulla Luther väitti, että jokainen ihminen on Paavi, ja että Raamattu pitäisi kirjoittaa kansan kielellä, jotta kaikki voisivat sen lukea. Individualismi oli noussussa, keskiaikainen maailmankuva mureni, ja uudelleenjärjestäytyi monilla tavoilla, joita emme tunne.

Uusi olemisenymmärrys kutsui Descartesia, ja vaikka uusi ymmärrys ei vielä ollut koottavissa meidän modernilla tavallamme, voimme jälkiviisaasti sanoa, että Descartes näki uuden olemisenymmärryksen. Mutta se ei ollut sattumanvarainen: ajattelijan on kohdattava ne marginaaliset käytännöt, jotka ovat tulossa tärkeiksi. Se ei ole löytämistä eikä se ole keksimistä, se on jotakin siltä väliltä. Ainakin lännessä historia tarkoittaa maailman muuttumista siten, että marginaalisesta tulee keskeistä ja keskeisestä marginaalista.

Foucault erottelee ajattelun historian ideahistoriasta. Ideahistoria tarkoittaa tuttua tapaa tutkia jonkin käsitteen syntyä, vaiheita, tulkintoja ja niin edelleen. Ajattelun historia puolestaan koskee sitä, miten jostakin itsestäänselvästä tulee ongelma.

Ongelmallistuminen. En ole ajatellut sitä noin: Foucaultin nimi marginaalisen muuttumiselle keskeiseksi. Pidän paljon yhdestä Foucaultin kohdasta, jossa hän puhuu siitä, miten Nietzsche näkee ”hyppäyksen reunalta näyttämön keskelle.” Vertauskuvallista, tietenkin, mutta mitä muuta se tarkoittaa, ellei syrjäisten käytäntöjen muuttumista keskeisiksi. Uusi alku, mutta ei parempi alku. Kyse ei ole Hegelistä. Foucault ja Heidegger sanovat selvästi, että muutoksen taustalla ei ole alkuperää. Vain jälkikäteen voi sanoa, että uusi tapa oli kaiken aikaa tulossa.

Naturalismi ja (neuro)tiede

Palataan lopuksi alkuun, analyyttisen ja mannermaisen filosofian eroon. Miten liität kaiken tämän naturalismiin? Kun kuvaamme mestaruutta ja asiantuntijuutta, niiden tapahtumista, voidaan kysyä myös: miten hermoverkko sen tekee? Heideggerilaisesta näkökulmasta tiede on yksi maailman paljastamisen tapa, jolla on omat mahdollisuutensa ja rajoituksensa; yksi ymmärtämisen tapa, jonka avulla voi puhua aivoista objektina ja niin edelleen. Voisi väittää, että ei ole olemassa aivoja tieteellisenä käsitteenä ellei ole olemassa Daseinia. Ei voi olla tiedettä eikä tieteellistä puhetapaa, jollei ole jo Daseinia.

Ehkä ei ole aivoja tieteellisenä käsitteenä. Mutta tästä ei pidä päätellä, että aivot tulevat olemaan Daseinin myötä. Kirjoitamme parhaillaan Charles Taylorin kanssa tästä kirjaa työnimellä ”Retrieving Realism”. On totta, että ei ollut mitään tapaa tutkia ja kuvata aivoja ennen modernien anatomisten käytäntöjen syntyä – tätä Foucault kuvaa kirjassa *Naissance de la clinique*. Nuo käytännöt ovat välttämättömiä, jotta aivoja voidaan tutkia, mutta aivojen kannalta ne ovat kontingentteja: aivot olivat olemassa ennen noita käytäntöjä.

«Fenomenologin tulisi ajatella, että aivot toimivat tavalla, joka on jollakin tavalla isomorfinen verrattuna siihen, mistä olemme tietoisia. Aivoihin liittyy sama holismi ja sama tapa reagoida merkitykseen kuin meihinkin.»

Heidegger ajattelee näin. Tiede antaa meille pääsyn asioihin itseensä jostakin näkökulmasta. On virhe ajatella Rortyn tapaan, että koska meidän on nähtävä asiat jostakin näkökulmasta, asiat riippuvat meistä jossakin antirealistisessa mielessä. Näkökulma riippuu meistä, mutta näkökulmasta nähty ei.

Mutta eivätkö luonnon lait voi muuttua koska oleminen muuttuu?

Kyllä ja ei. Uskon Taylorin *supercession*-käsitteeseen: luonnonlait ovat muuttumattomia ja me opimme niistä yhä enemmän ja enemmän. Galileo ymmärsi luontoa paremmin kuin Aristoteles, ja Einstein vielä häntäkin paremmin. Toisaalta kuitenkin erilaiset olemisenymmärrykset päästävät meidät tarkastelemaan luonnon eri aspekteja. Newtonilainen luonto olisi mahdoton ilman moderniteettia subjekteineen ja objekteineen. Ei päästäisi tarkastelemaan sitä, mitä Galileo tarkasteli jos olisimme kiinnostuneet luonnosta ”liikkuvana ja kamppailevana” – kuten Heidegger esisokraattien ymmärrystä kuvasi. Supercessio ei siis tarkoita, että yksinkertaisesti opimme enemmän ja enemmän luonnosta isolla L:llä. Yksi tapa ymmärtää luonto on meidän taianomaisuutta poistava tapamme, irrottautunut tapamme, jossa luonnolla ei nähdä olevan mitään merkityksellisyyttä. Opimme koko ajan enemmän luonnon tästä puolesta. On vaikea säilyttää yhtä aikaa oikea määrä realismia ja antirealismia. Se on Charles Taylorin ja minun tavoite.

Mielestäni voimme ymmärtää tiedettä vain, jos ajattelemme, että on olemassa luonnonlajeja, ja että opimme niistä koko ajan enemmän. Taylorin kanssa meidän täytyy varmaankin ottaa mukaan Kripken käsitys ”rigid designation”, jos aiomme vastata Rortylle. Rorty väittää, että luonnon kuvaamiseen ei ole oikeaa kieltä. Se on totta, jos se tarkoittaa, että on olemassa monia oikeita tapoja kuvat luontoa. Yksi niistä on essentialistinen kieli, jonka mukaan luonnonlajeilla on essentiaalisia ominaisuuksia, ja että nämä ominaisuudet selittävät luonnonlajien kausaaliset ominaisuudet. Rorty koettaa koko ajan saada Tayloria hyväksymään nominalistisen näkemyksen, jonka mukaan luontoa ei vastaa mikään tietty kieli. Rortyn mukaan voimme kehittää kielen, joka mielestämme toimii. Se on puoliksi totta. Luonnon kuvaamiseen ei ole yhtä oikeaa kieltä, mutta se ei tarkoita, etteikö olisi olemassa luonnonlajeja, joita luonnontiede kuvaa.

Sanoisitko, että Rorty jättää huomiotta Heideggerin *Rückschlagin*, sen, että luonto pistää vastaan, jos meillä on vääränlaiset kuvaukset?

Juuri niin. Heidegger sanoo, että luonto iskee takaisin, jos tulkitsemme sen väärin. Rortyllä ei tunnu olevan mitään paikkaa tälle. Puhuin eräässä kokouksessa, jossa Rorty oli läsnä, ja väitin, että luonnonlajeilla on essentialistisia ominaisuuksia, jotka selittävät kaikki muut niiden ominaisuudet. Rorty väitti vastaan. Sanoin, että kullan atominumero 72 selittää kullan muovattavuuden, sähkön- ja lämmönjohtokyvyn, pintarakenteen, ja kertoo, miten se yhdistyy muihin aineisiin: se yksinkertaisesti sanottuna selittää kaikki kullan ominaisuudet.

Rorty kysyi, että entäs jos jossakin kulttuurissa kullan tärkein ominaisuus on se, mistä kulta on louhittu tai sen erityinen hohto. Vain koska olemme jo päättäneet, mitkä tärkeät asiat on selitettävä, voimme sanoa, että atominumero selittää ne kaikki. Se on totta. Luonnonlajien essentiaaliset ominaisuudet selittävät kaikki fysiikalle ja kemialle tärkeät ominaisuudet, mutta eivät selitä louhintapaikkaa tai hohdon omalaatuisuutta. Vastasin kuitenkin Rortylle, että tämä ei haittaa, koska moderni tiede pyrkiikin selittämään ne kullan ominaisuudet, joiden perusteella se käyttäytyy lainomaisesti.

Entä neurotiede ja tietoisuuden ongelma?

Neurotiede fronesiksen selittäjänä? En tiedä, mitä Heidegger tästä ajattelee, koska hän ei sano siitä paljoa. Mutta minusta hänen pitäisi sanoa – ja hän varmaan sanookin – että kaikelle, mitä tapahtuu täytyy olla fyysinen kausaalinen perusta. Hän sanoo esimerkiksi vasaroinnista, että kun vasara ei toimikaan, me koemme esilläolevan, Vorhanden, joka on ollut olemassa kaiken aikaa. Mikä on ollut olemassa kaiken aikaa ovat luultavasti vasaran ominaisuudet kuten kiinteys ja sitkeys, jotka mahdollistavat vasaroinnin vasaralla, mutta eivät tyynyillä tai voilla tai jäällä. En ymmärrä miksi Heidegger sen paremmin kuin kukaan muukaan järjissään oleva voisi tai haluaisi kiistää, että kaiken muun lisäksi yksi tekijä, joka tekee kaiken tapahtumisen mahdolliseksi, on tapahtumisen kausaalinen perusta. Miksi emme siis puhuisi aivoista ja tutkisi aivojen kausaalisia ominaisuuksia, jotka tekevät ajattelun ja tietoisuuden mahdollisiksi?

Mielestäni ongelmaksi muodostuu, että tavanomainen neurotiede on täysin determinististä ja laskettavaa, silloin kun se on kausaalista. Jos siis on olemassa neurotieteellinen selitys esimerkiksi siitä, miten jokin fronesiksen tapainen on mahdollista, niin silloin selitys on jonkinlainen algoritmi, ja silloin tekoäly on mahdollista.

Ehdottomasti. Emme voi puhua ilmiön piirteiden liittämisestä suoraan hermojen toimintaan. Juuri tästä syystä hermoverkkojen holismi ja erityisesti Walter Freemanin kuvaama ei-deterministinen holismi kaoottisine attraktoreineen on OK, kun taas tavanomainen tekoäly ei ole.

Sanoisit siis, että aivoissa on oltava jotakin ei-laskettavissa-olevaa?

Laskettavissa-oleva on aina epäselvä käsite.

Sanotaan ei-Turing-laskettavissa-olevaa.

Totta. Ei sellaista laskennallisuutta. Mikä tahansa aivoteoria ei käy. Kelvollisen aivoteorian täytyy täyttää kaksi lähes vastakkaista vaatimusta. Ensinnäkin sen pitäisi selittää, miksi organismi voi reagoida suoraan merkitykseen, joka maailmalla on organismille; sen pitää olla kuin gibsonilaisten affordanssien perusta. Freemanin mukaan hänen teoriansa täyttää tämän vaatimuksen: miten kanin aivot muuttavat itseään niin, että kani voi reagoida kanille merkityksellisiin hajuihin. Jonkin aivoissa täytyy olla virittynyt vastamaan siihen, mikä on organismille merkityksellistä. Toisen vaatimuksen pystyn esittämään vain negatiivisesti. Aivoteoria ei voi olla kertomus siitä, miten aivot tunnistavat sellaisia maailman piirteitä, jotka on määritelty erillään piirteiden merkityksestä organismille, ja miten aivot sitten yhdistelevät nämä piirteet ja miten niistä jotenkin tulee merkityksellisiä. Tästä seuraa yhtenäisyyden ongelma [the binding problem], joka Freemanin väittämään tapaan on syy nykyisen neurotieteen virheellisyydelle. Nyt olemme Merleau-Pontyn alueella. Hänen mukaansa on oltava olemassa jokin oikea tapa kuvata aivoja, ja Gestalt-teoreetikot olivat puolimatkassa kenttäteorioineen, mutta olivat myös puoliksi väärässä, koska kuvittelivat voivansa eristää tiettyjä havaintokenttiä ja liittää ne tiettyihin aivoalueisiin. Merleau-Pontyn mielestä asiaa tulee katsoa holistisesti. Koko organismi maailmaan suuntautuneena muodostaa kentän. Kaikki muut kentät on määriteltävä tämän kokonaiskentän puitteissa. Näin ainakin Freeman ajattelee. Eräällä kohdin Merleau-Ponty puhuu jostakin, joka muistuttaa kaoottisia attraktoreita: hän sanoo, että aivoissa on oltava jonkinlaisia pyörteitä.Ällistyttävä väite.

Emme voi todistaa, että tavanomainen neurotiede piirredetektoreineen ja niin edelleen on väärässä. Mutta jos mitään syytä muuttaa mieltään ei ole, fenomenologin tulisi ajatella, että aivot toimivat tavalla, joka on jollakin tavalla isomorfinen verrattuna siihen, mistä olemme tietoisia. Aivoihin liittyy sama holismi ja sama tapa reagoida merkitykseen kuin meihinkin. Jos joku haluaa väittää vastaan, hänen on todistettava väitteensä empiirisellä aivoja koskevalla aineistolla, tai psykologisella reagointia koskevalla aineistolla tai filosofisilla argumenteilla. Kunnes tapaan jotakin sellaista, aion seurata Merleau-Pontya ja etsiä aivoteoriaa, joka pysyy kiinni ilmiöissä. Minusta tuntuu, että monet aivotieteilijät etsivätkin teoriaa, joka vastaisi ilmiöitä; he ovat vain ymmärtäneet ilmiön väärin. He luulevat, että tunnistamme maailman piirteitä ja niin edelleen.

En koskaan ajattele tietoisuutta. Osittain siksi, että se on liian vaikeaa, ja osittain siksi, että Heideggerin ja Nietzschen tapaan ajattelen, että tietoisuus on yliarvostettu. Ihmiset ovat ehkä parhaimmillaan, kun he eivät ole tietoisia, vaan kun he kohtaavat maailman taitavasti, samaan tapaan kuin ”flow”-kokemuksen tavoittanut urheilija.

Viitteet

1. Samuel Todes, *Body and World*, MIT Press, 2001.
2. C. Spinosa, F. Flores and H. L. Dreyfus, *Disclosing New Worlds. Entrepreneurship, Democratic Action, and the Cultivation of Solidarity*. MIT Press, 1997.
3. M. Wrathall, J. Malpas (eds.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, Vol. 1* and *Heidegger, Coping and Cognitive Science. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, Vol. 2*. MIT Press, 2000.
4. Homeros, *Odysseia*, neljäs laulu. Otto Mannisen suomennos: ”Haastoit, puoliso, kaikin päin osuvasti ja oikein.”

OLLI MÄKINEN

Suden katse: Kierkegaard tarkkailijana ja urbaanina flanöörinä

Søren Kierkegaardin (1813-55) teoksissa on episodeja, joissa päähenkilö tai kertoja tarkkailee intensiivisesti ympäristöään, vaikka Kierkegaard asetti aina musiikin taiteista korkeimpaan asemaan eikä tuonut visuaalisuutta mitenkään korostetusti esille. Siksi voidaankin olettaa, että tarkkailulla on jokin muu kuin pelkästään esteettinen merkitys. *Toistossa* (*Gjentagelsen*, 1843) katse on mukana useassa kohdassa. Tässä teoksessa Kierkegaard itse asiassa pohtii tarkkailijan roolia(an). *Toistossa* on monta hyvin erilaista tarkkailija–tarkkailtava - suhdetta; voidaan jopa sanoa, että Kierkegaard tutkiskelee tämän kirjan avulla omaa sielunelämäänsä – silloin olisi kyse itsereflektiivisyydestä, joka on eräänlaista tarkkailua sekin (Teoksen alaotsikko onkin *Et Forsøg i den experimenterende Psychologi av Constantin Constantius*).

Toistossa Kierkegaardin päähenkilöt liikkuvat vapaasti (flanööri) etsien optimaalisia tarkkailupositioita. Usein tarkkailun kohteena on viaton nuori nainen, joka ei tiedä omasta asemastaan mitään:

> ”Tunnen hyvin erään nuoren neidon asuinpaikan, joitakin peninkulmia Kööpenhaminasta, olen tutustunut suureen varjoisaan puutarhaan ja sen kaikkiin puihin ja pensaisiin. Tiedän hyvin pusikkoisen rinteen, joka ei sijaitse kovinkaan kaukana tästä paikasta ja josta voi nähdä puutarhan ja olla itse piilossa pensaiden takana. En ole antanut koskaan kenenkään tietää siitä, en edes ajurini, jota petkutan astumalla vaunuista vähän matkan päässä tuosta paikasta ja kääntymällä oikealle vasemman sijasta. […] Aikaisin aamulla makailen pensaiden suojassa. Kun elämä alkaa liikahdella, kun aurinko aukaisee silmänsä, kun lintu levittää siipiään, kun kettu hiipii ulos kolostaan, kun talonpoika seisoo ovellaan ja katsoo viljelysten yli, […] silloin astuu neitokin esille. […] [H]än kävelee ympäriinsä ihmetellen (kumpi ihmettelee enemmän – tyttö vai puut?), hän kyykistyy ja poimii jotain pensaista. […] Sieluni saa vihdoinkin rauhan. Onnellinen neito! jos mies voittaa joskus rakkautesi, toivoisin, että sinä tulet tekemään hänet yhtä onnelliseksi merkitsemällä hänelle kaikkea, aivan kuin teet minutkin, ilman että teet minulle kuitenkaan mitään.”[1]

Kyseessä on selvä relaatio, jossa tarkkailija asettuu uhrinsa yläpuolelle. Tarkkailijalla on valtaa, ja hänen ja tarkkailun kohteen suhde on vertikaalinen. Tämä relaatio on tyypillinen ironialle ja myös esimerkiksi voyeurismille ja sadismille, joihin molempiin katse ja tarkkailu kuuluvat tärkeänä elementtinä.[2] Voyeurismiin ja katsomiseen liittyy useimmiten mielihyvää.[3] Katse voi myös sananmukaisesti tappaa: sen voima on verrattavissa fyysiseen väkivaltaan.

Katseeseen kätkeytyy suuri määrä erilaisia merkityksiä. Katseella tuotetaan ja vastaanotetaan mielihyvää, sillä luodaan sukupuolten välisiä valtasuhteita[4] ja sen avulla myös manipuloidaan. Katseella, silloin kun se ei ole peitelty, voidaan muuttaa käytöstämme[5] ja luoda uusia julkisen käytöksen pelejä, joissa yksilöt tottuvat tiettyihin käyttäytymissääntöihin ja kuriin. Usein katseeseen liittyy raakaa poliittista valtaa, sillä alistetaan tai uhmataan.[6] On suuri merkitys sillä, tiedämmekö olevamme katseen kohteena vai emme – tieto tästä vaikuttaa suoraan käyttäytymiseemme.[7] Katseeseen (ja sen kohteena olemiseen) sisältyy siis aina tietynlainen intentionaalisuus. Katsojan ja katseen kohteena olevan objektin väliseen relaatioon voidaan liittää hyvinkin

Kuvitus: Aapo Rapi

erilaisia suhteita. Kuitenkin katseen kohde nähdään ja kuvataan aina jotenkin ja/tai jonakin, ja se voidaan aina esittää jossain tietyssä valossa (valokuvametafora) – tällöin ironia tulee kuvaan mukaan.

Kierkegaardiahan pidetään yhtenä ironian suurista hahmoista, jopa siinä määrin, että tutkijoiden on aina voinut vaikea päättää, milloin hän ironisoi ja milloin ei. Kierkegaard oli myös teologi, ja karkeasti voidaan sanoa, että hän piti uskonnollisen julistuksen tyylikeinona huumoria ironian kuuluessa vähempiarvoisiin eettisiin ja esteettisiin elämänalueisiin. Kierkegaardille on käynyt kuitenkin samoin kuin monelle muulle uskonnolliselle kirjailijalle: ”diaboliset” tekstit ovat säilyneet kaikkein mielenkiintoisimpina.

Ironiassa on aina joko yksi tai useampi uhri. Ironikko luo etäisyyttä kohteeseensa ja pyrkiessään puolueettomuuteen hän tekee kohteesta objektin. Suhde on yksinkertainen subjekti-objekti -relaatio, ja se on yhdensuuntainen, yksipuolinen, suljettu ja ei-dialektinen.[8] Objekti on passiivinen ja useimmiten tietämätön tarkkailusta. Nämä ominaisuudet sopivat hyvin myös muun yksipuolisen vallankäytön, esimerkiksi sadismin ja voyeurismin määritelmään.

Tätä ironikon ja kohteen välistä relaatiota voidaan tarkastella monella tasolla, niin fiktiivisellä kuin reaalisellakin. Kaikenkattavana se ilmenee tietenkin Jumalan (tai jumalten, esim. antiikin mytologiat) ja ihmisen välisessä suhteessa. Jumala on ironikon arkkityyppi, koska hän on kaikkivoipa, kaikkitietävä, transsendentti, täydellinen, ääretön ja vapaa.[9]

Ihminen uhrin arkkityyppinä on taas suhteessaan Jumalaan ansassa: hän on aikaan, paikkaan ja materiaan sidottu, sokea, kontingentti, rajoitettu, ei-vapaa, sidoksissa historiaansa ja perisyntiin, ympäristöön, vaistotoimintaansa, tunteisiinsa ja omatuntoonsa.[10] Uhrilla ei tietenkään välttämättä tarvitse olla kaikkia näitä ominaisuuksia tai puutteita. Tätä ironian vertikaalisuhdetta voitaisiin kuvata kissan ja hiiren leikkinä – siis vallan ja voiman ilmentymänä, jossa Jumala on kaikkivoipa ironikko ja ihminen hänen uhrinsa.

Uhrina ihminen on täydellisen välinpitämätön, tietämätön, sokea ja passiivinen: hän ei epäile olevansa tarkkailun kohteena. Jumala-ironikolle täydellinen vertikaalisuhde luo mahdollisuudet objektiiviseen näkökulmaan, jossa hän voi huvittuneena tarkastella alaspäin ilman että hänen tarvitsee puuttua asioiden kulkuun. Lesagen romaanissa *Le diable boiteaux à Paris: ou Le livre des cent-et-un*[11] (1831-35) paholainen lentää täydellisen vapaana läpi avaruuden talojen yläpuolella ja nostelee niiden kattoja nauttiakseen ihmiselämän koomisuudesta.[12]

Kirjailija jumalana

Kun tämä vertikaalisuhde siirretään sanataiteeseen, muuttuu se siksi esteettiseksi toiminnaksi, jolla työstetään tietoisesti materiaalia ja siten tuotetaan ironiaa. Kuten Jumala on maailman luoja, luo kirjailijakin oman pienen maailmansa, jossa hän hallitsee absoluuttisesti antaen henkilöhahmoilleen elämän ja kuoleman, päättäen heidän kohtaloistaan oman mielivaltansa mukaan. Jotta kirjailija voisi saavuttaa tämän jumalallisen asemansa, on hänen toisaalta oltava tietoinen vapaudestaan tarkkailijana, ja toisaalta tiedostettava uhrin viattomuus, tämän näennäisesti kuvittelema vapaus, jonka hän loppujen lopuksi paljastaa illuusioksi.[13]

Vaikka Jean-Paul Sartre ylistikin Kierkegaardia siitä, että tämä hylkäsi Jumalan silmä -näkökulman,[14] ei asia ole mielestäni yksiselitteinen (Hannah Arendt suo tämän ”kunnian” Henri Bergsonille). [15] Tarkkailijakohtaukset sotivat tätä Kierkegaardin relativistista ja ironista näkökulmaa vastaan, ja missä on se ankara Jumala (isähahmo), johon Kierkegaard aina loppujen lopuksi vetoaa, oli kysymys katseesta (tai sen metaforasta) tai totuudesta. Kierkegaardin tarkkaileva minä on aina itse myös tarkkailtavana. Täytyy välttää tekemästä minkäänlaisia ”biografisia virhepäätelmiä” – tarkkailurelaatiot Kierkegaardin fiktiivisissä teoksissa ovat aivan jotain muuta kuin hänen filosofisteologiset näkökantansa Jumalan silmästä. Jumalallinen ”katse” kirjallisuustieteellisenä terminä, jolloin sillä tarkoitetaan kertojan näkökulmaa, siis kaikkitietävää kertojaa, ei tarkoita samaa kuin Jumalan läsnäolon tunnustaminen filosofisessa, metafyysisessä tai teologisessa mielessä. Ne eivät ole siis yhteismitallisia toistensa kanssa, ja Kierkegaard on ollut varmaan tästä tietoinen.

Kuva kirjailijasta jumalana ja kaiken liikuttajana syntyi romantiikan aikana, mutta ajatus persoonattomasta demiurgista, joka luo oman fiktiivisen kosmoksensa, vaihtoehtotodellisuutensa, on tuttu modernismillekin. Faulknerin Yoknapatawpha ei esiinny millään oikealla kartalla vaan se on oma fiktiivinen todellisuutensa, jossa scifi-maailmasta poiketen kuitenkin pätevät fysiikan lait. Kyse on siis kirjailijan omasta kosmoksesta, ”apokryfisestä seudusta”, jota voidaan verrata metafysiikan käsitteisiin ’universumi’, ’maailma’, ’kosmos’[16] – tai todellisuus. Sekä avaruus että aika ovat siis kirjailijan luomuksia.

Kun kirjailija (William Faulkner) omaksuu persoonattoman luojan roolin, hän samalla etäännyttää oman minänsä tuotannostaan. Vain hänen työnsä oli julkista aluetta.[17] Kierkegaardin julkaisustrategia on hyvin paljolti samanlainen, ja hän oli hyvin tietoinen kirjailijan roolistaan ja siihen liittyvästä ”vaihtoehtokosmosten” luomisesta ja niiden olemassaolosta esimerkiksi mytologiassa tai saduissa.[18]

James Joyce on toinen hyvä esimerkki taiteilija jumalana -roolin tematisoijista. Faulkner oli tutustunut nuoruudessaan hyvinkin tarkkaan James Joycen tuotantoon.[19] Joyce kirjoitti teoksessaan *Taiteilijan omakuva nuoruuden vuosilta* (*A portrait of the artist as a young man*, 1914-15),[20] että taiteilija on Jumalan kaltainen: hän on luomistyössään teoksensa ulkopuolella ja pyörittelee näkymättömänä välinpitämättömästi sormiaan ollen ikään kuin puhdistettu eksistenssin kuonasta.

Joycen näkemys kirjailijasta Jumalana oli lähtöisin Tuomas Akvinolaiselta ja Gustave Flaubertilta[21] – Joyce oli katolisen koulun tuote ja ranskalaisen kirjallisuuden tuntija. Ajatus taiteilijasta ja hänen persoonattoman kliinisestä katseestaan muotoiltiin angloamerikkalaisessa estetiikassa vuonna 1920, jolloin T. S. Eliot määritteli sen kuuluisassa esseessään *Tradition and the Individual Talent*,[22] vaikkakin esimerkiksi Faulkner näyttää omaksuneen Eliotin näkemyksen suoraan tämän lyriikasta.[23] Tämä katsanto oli tietenkin olemassa jo saksalaisessa idealismissa ja sen estetiikassa.

Kierkegaard pyrki samalla tavalla saavuttamaan välinpitämättömän demiurgin roolin. *Toiston* kertoja-julkaisija Constantin Constantius ei ole sama henkilö kuin kirjan kirjoittaja Søren Kierkegaard. Kierkegaardin julkaisustrategia häivyttää tekijän ja hänen oman äänensä täydellisen systemaattisesti. Tämän takana on tietenkin se tietoteoreettinen näkemys, jota Kierkegaard kannatti. Todellisuus ilmenee toimivalle ja

olemassa olevalle yksilölle vain hänen rajoitetusta perspektiivistään käsin. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* –teoksen (1846)[24] luvussa *Den virkelige Subjektivitet, den ethiske; den subjektive Tænker* Kierkegard toteaa, että ainoa todellisuus, josta yksilö voi ylipäätään tietää jotain, on hänen oma todellisuutensa, se jossa hän on.[25] Tämä näkemys oikeutti nimimerkkien käytön ja tekijän äänen täydellisen häivyttämisen.

1800-luvun alussa kertojalta vaadittiin vielä luotettavuutta – ironinen, epäluotettava kertoja oli vasta syntymässä. Kierkegaard näki vaivaa luodakseen epäluotettavan kertojan. Mutta loppujen lopuksi epäluotettavuus on täydellinen – se ulottuu jopa hänen päiväkirjoihinsa, joiden suhteesta todellisuuteen tutkijatkaan eivät läheskään aina pääse selville.[26] Kierkegaard luo siis pelkkiä ajatuskonstruktioita. Hänen nimimerkkinsä Johannes Climacus, joka on filosofisten tekstien ”kirjoittaja”, katsoo, että jokaisen yksilön ulkopuoliseen todellisuuteen voi päästä käsiksi vain ajattelemalla sitä. Silloin yksilön pitäisi pystyä muuttamaan itsensä toiseksi subjektiksi, toiseksi toimivaksi yksilöksi, muuttaa yksilölle itselleen vieras todellisuus omaksi todellisuudekseen, mikä on mahdotonta. Kierkegaardin mukaan yksilö voi päästä toisen ihmisen todellisuuteen kiinni mahdollisuuden tasolla.[27] Hyvin yleisellä metafyysisellä tasolla mahdollisuuksia voidaan pitää vaihtoehtoisina todellisuuksina, olemisen tapoina, siis fiktiivisinä todellisuuksina, eikä tästä ole pitkä matka hänen paradigmaattisiin esimerkkitapauksiinsa.

Toistossa Constantin Constantius puhuu siis omissa nimissään, sikäli kuin häneen on luottamista. Loppupuheenvuorossaan teoksen viimeisessä luvussa Constantius kieltää sekä oman, kirjan päähenkilönä olevan Nuorukaisen että myös uskottunsa olemassaolon,[28] jolle hän kirjoittaa juuri kirjettä:

> ”Sellainen poikkeus on runoilija, joka rakentaa siltaa todellisiin aristokraattisiin poikkeuksiin, uskonnollisiin poikkeuksiin. Runoilija on yleensä poikkeus. Tavallisesti häneen ja hänen töihinsä ollaan tyytyväisiä. Siksi olen ajatellut, että olisi joskus vaivan arvoista luoda yksi sellainen. Nuorukainen, jonka olen luonut, on runoilija. Enempää en voi aikaansaada; voin päästä enimmillään niin kauas, että voin ajatella kirjailijan ja ajatuksen avulla luoda hänet. Minusta itsestäni ei ole kirjailijaksi, ja intressini ovatkin muualla. Velvollisuuteni on työllistänyt minua esteettisellä ja psykologisella tasolla. Olen sijoittanut mukaan itsenikin, mutta jos sinä, rakas lukija, katsot tarkemmin, huomaat helposti, että olen pelkästään palveleva henki tai kodin haltija, enkä läheskään niinkään välinpitämätön nuorukaisen suhteen kuin hän pelkää.”[29]

Tämä katkelmahan sisältää monta ristiriitaista väitettä: siinä sanotaan että kirjailija luo oman itsensä samalla kun hän on luonut teoksen toisen päähenkilön, Nuorukaisen. Kun hän ottaa itselleen majeutikon tehtävän myös yleisemmällä tasolla, on vaikeaa erottaa, missä on se reaalinen hahmo, joka ajaa toiminnassaan Kierkegaardin uskonnollista projektia, ja missä fiktiivinen ”kirjailija” – eräänlainen Münchausen-tempun tekijä.

Kööpenhaminan flanööri

1840-luvun Kööpenhaminahan oli pieni kaupunki, jossa kulttuurieliitti koostui suppeasta etuoikeutetusta ihmisjoukosta. Kierkegaard halusi poistaa teoksestaan kaiken häneen itseensä viittaavaan, vaikka kirjan (*Toisto*) tapahtumilla on selvä yhteys hänen henkilökohtaiseen elämäänsä (kihlaus, sen purkaminen, Berliinin matkat).[30] Kierkegaard näki selvästi, miten lehdistön ja median rooli oli nousemassa merkittäväksi ilmiöksi senaikaisessa yhteiskunnassa.[31] Lehdistö on osa julkista tai yleistä sfääriä (vastakohtana subjektiiviselle, jonka K. asetti ensisijaiseksi), ja se manipuloi yksilöitä tasapäistäen heitä näkymättömällä ja kaikkialla läsnä olevalla tavallaan.[32] Lehdistön luonteeseen kuuluivat juorut ja pinnallinen keskustelu – pilalehti Corsaren oli tästä hyvä esimerkki.[33]

Kierkegaard oli poikkeava. Ei tarvitse kuin tutustua kaikkeen siihen, mitä Kierkegaardista on sanottu: huhuihin, juoruihin, kaskuihin, pilapiirroksiin, häväistyskirjoituksiin ja kritiikkiin. Kaikki nämä perustuvat hänen poikkeavuuteensa. Kierkegaardin kuvaaminen eksentrikoksi ei ehkä loukannut häntä hirveästi. Hän oli Corsaren-jupakan kautta tottunut siihen, että häneen kiinnitettiin huomiota. Ehkä hän oli hyväksynyt tavallisuudesta poikkeavan ulkomuotonsa, ainakaan hän ei tehnyt mitään muuttaakseen joko sitä tai käyttäytymistään sovinnollisemmaksi. Hän pukeutui vanhahtavalla tavalla – esikuvanaan hänellä oli luultavasti oma isä – ja sai osittain siksikin pilkkaa osakseen.[34] Kierkegaardista oli helppo tehdä karikatyyri. Itse hän kertoo pukeutumisestaan:

> ”Minä pidin kaikissa asioissa lähinnä kiinni niistä tavoista, joita isäni taloudessa oli noudatettu: söin siis päivällisen ja iltaruuan tiettyinä aikoina jne. jne. – sama asia koski myös pukeutumistani. Se pysyi muuttumattomana, joten oikeastaan ihmiset arvostellessaan minua arvostelivat kuollutta isääni”[35]

Corsaren-lehti oli kiinnittänyt ennen kaikkea huomiotaan Kierkegaardin lyhyisiin housunlahkeisiin – aivan liian lyhyisiin sen aikaisen muodin mukaan. Lahkeet lyhenivät entisestään niissä pilapiirroksissa, joita Kierkegaardista julkaistiin. Kierkegaard poikkeavuutta lisäsi se, että hän oli sairaalloinen: hän kärsi ainakin heikoista keuhkoista, huonosta ruuansulatuksesta ja hermostollisista häiriöistä. Tämän kaiken lisäksi hänellä oli synnynnäinen ja jatkuvasti paheneva selkärangan epämuodostuma, joka teki hänestä ajan oloon melkein kyttyräselkäisen.[36] Terveydelleen Kierkegaard ei voinut tehdä paljon mitään – hän käveli päivittäin pitääkseen itsensä kunnossa. Mutta pukeutumiseensa hän olisi voinut vaikuttaa.

Miten Kierkegaard sitten koki sen, että hänen ulkomuotoonsa puututtiin? Alussa sen oli täytynyt kiusata häntä, mutta ehkä hän lopulta tottui siihen. Se oli osa häntä, osa julkisuuden kiroa. Toisella hänen aikalaisellaan, ”nerolla” nimeltä H. C. Andersen, oli samanlaisia ongelmia, joten Kierkegaard varmaan näki Kööpenhaminan pienessä kulttuuriyhteisössä, että poikkeavuus ei ollut poikkeavuutta taiteilijoiden joukossa. Kierkegaard ei koskaan asettanut omaa nerouttaan kyseenalaiseksi. Kuitenkin liiallinen viittaaminen hänen poikkeavaan ulkonäköönsä saattoi ärsyttää häntä. Joka tapauksessa Kierkegaard sai tottua olemaan julkisuuden henkilönä, hän oli itse katseen kohteena.

Kierkegaard oli tyypillinen maaseutukaupungin tai esiurbanisoituneen yhteiskunnan *flaneur* tai *dandy*, sillä hän oli ilmeisen tietoinen omasta persoonastaan, ja pukeutuminenkin oli kaikessa epämuodikkuudessaan huomiota herättävää.

Baudelaire (1821-67) oli aikoinaan kiinnostanut Edgar Allan Poen (1809-49) tarkkailijasta öisillä Lontoon kaduilla, ja häntä kiinnosti ihmisiä pyyhkivä katse ja tarkkailijan ristiin rastiin sukkuloiva liike.[37] Kööpenhaminassa oli 1800-luvun alussa vielä sitä samaa uinuvaa esiteollista charmia, jota Poen Lontoosta puuttui[38] – teollisuus ja sen mukana tuomat ihmismassat eivät vielä olleet valloittaneet kaupunkia, kuten Baudelaire asian näki. Mutta kaupunki oli nopeassa muutoksessa. Kesällä vuonna 1844 Kierkegaardin aikalainen journalisti Charles Lusard palasi Kööpenhaminaan pitkän poissaolon jälkeen: hän huomasi heti kaupungissa tapahtuneen muutoksen.[39] Uusi moderni aikakausi kuvastui kaupungin kaduilla, ja liike-elämä, ihmisvilinä ja vastaavatun Tivolin valot loivat urbaania vaikutelmaa.[40] Kaupungissa oli silloin noin 100 000 asukasta. Tivoli toi omalla panoksellaan hieman Pariisia ja Lontoota Kööpenhaminaan. Modernia on vaikea määritellä, aikasekvenssin lisäksi se merkitsee aatteiden, kulttuurillisten arvojen ja sosiaalisten organisaatioiden kokonaisuutta, jolloin sillä tarkoitetaan oikeasti kulttuurillista ja sosiaalista ”tilaa”.[41] Yksi asia on kuitenkin varma: moderni ja urbaani, etenkin suurkaupunkikulttuuri, kuuluvat yhteen.

Tivoli toi myös Kööpenhaminaan uudenlaisen julkisen tilan, jossa esimerkiksi perheet saattoivat nauttia yhdessä illallista: aikaisemmin ravintolaelämä oli tarkoitettu lähinnä miehille[42] Ja tietenkin muutos urbaaniin elämään merkitsi myös katseen kohteena olemista ja *flaneur*-hahmon astumista esille. Yksilöt saattoivat sulautua urbaaniin joukkoon ja olla joko katselijoita tai katseen kohteena olevia objekteja, tai samanaikaisesti molempia.[43] Kierkegaardin itsetietoinen välinpitämättömyys oli kuin omiaan Benjaminin määrittelemään *flaneur*/tarkkailijan rooliin.[44] Dandy on tietoinen itsestään, omasta liikkeestään, katseestaan, vaatetuksestaan ja persoonastaan, ja kaikessa huolettomuudessaan dandyismi on tiukkojen sääntöjen rajaama instituutio.[45] Kierkegaardin romaanihahmot *Toiston* Constantin ja *Viettelijän päiväkirjan* Johannes tarkkailevat kyllä itseään, mutta varsinaisesti Kierkegaard kääntää katseensa omaan persoonaansa journaaleissaan, ja ne antavatkin hyvin monipolvisen ja ristiriitaisen kuvan Søren Kierkegaardista, Kööpenhaminasta ja sen kaduilla sukkuloivasta *flaneurista*. Joitakin välähdyksiä hänestä saamme *Enten-Elleriin* kuuluvassa *Diapsalmatassa.*

On helppoa siirtyä kaupungista toiseen; Berliini on samaa kuin Lontoo tai Kööpenhamina. Hegelkin kirjoitti vaimolleen: ”Kun kävelen [Pariisin] kaduilla, näen ihmisiä, jotka ovat aivan kuin berliiniläisiä, – kaikki samoin pukeutuneita, kasvonpiirteiltään suunnilleen samanlaisia, – sama näkyy mutta runsaslukuisena massana”[46] Tarkkailija liikkuu sujuvasti urbaanissa ympäristössä; teollistuminen herätti uinuvat maaseutukaupungit kiihkeään rytmiin. Kierkegaard alias Constantin Constantius teki puolestaan hyppäyksen Kööpenhaminasta Berliiniin ja muuttui huolettomaksi *flaneuriksi*:

> ”Jos on matkustajana *ex professo*, pikalähettinä, joka nuuski kaiken, jonka muut ovat nuuskineet, tai jos haluaa kirjata nähtävyydet päiväkirjaan, ja siten myös oman nimensä matkailijoiden suureen sukutauluun – niin silloin palkataan *Lohndiener* ja ostetaan *das ganze Berlin* neljällä kymmenpennisellä. Tämän menetelmän avulla sinusta tulee puolueeton tarkkailija, jonka todistus kelpaa jokaiseen kuulustelupöytäkirjaan totuudenmukaisena lausuntona. Jos ei kuitenkaan matkusta millään tietyllä asialla, silloin antaa sattuman ratkaista saadakseen välillä nähdä jotain, mistä muut eivät pääse osalliseksi, tärkein jää välillä huomaamatta; muodostat ehkä asioista käsityksen hetkellisen vaikutelman perusteella, millä on merkitystä vain sinulle itsellesi. Sellaisella huolettomalla matkalaisella ei yleensä ole paljoakaan kerrottavaa muille, ja jos hän ryhtyisi siihen, asettaisi hän alttiiksi ne hyvät käsitykset, joita kunniallisilla ihmisillä voisi ajatella olevan hänen moraalistaan ja siveellisyydestään.” [47]

Kierkegaard siis näkee itsensä *flaneurina*. Kaupungilla ei ole väliä; salapoliisin työ vaatii naamioitumista, *dandy* taas haluaa näkyä. Silloin interiööri muuttuu teatterinäyttämöksi, Kierkegaardin mieliympäristöksi.

On myös huomattava, että Kierkegaardin romaanihenkilöt esineellistävät naisen, näin vaikka he eivät olekaan tietoisia katseen kohteena olemisesta. Esineellistäminen ilmenee vain lukijalle. Yleensä kaupunkitilassa liikkuva katsoja (*flaneur*) on mies ja katseen kohde nainen.[48] Katse toimii siis vallan välineenä. Täytyy myös asettaa kyseenalaiseksi väite, että naiset eivät ole tietoisia katseen kohteena olemisesta – tämä harha johtuu Kierkegaardin omaksumasta julkaisustrategiasta. Kierkegaardin subjektiviteetti estää kertojaa ilmaisemasta kerronnan kohteena olevaa muuten kuin esimerkiksi kirjeen kautta, kuten sekä *Toistossa* että *Viettelijän päiväkirjassa.*

Tarkkailla: salapoliisimotiivi

Kirjan (*Toisto*) päähenkilön salapoliisin työ kohdistuu siis yhtä paljon häneen omaan psyykeensä, sen salaisuuksiin, ja Kierkegaardin kirjoitusprojekti voidaan nähdä myös suuren mittakaavan terapeuttisena toimintana – tietenkin tämä on vain yksi tulkinta. Yhtä hyvin voidaan sanoa, että Kierkegaard ”keskustelee” eri paradigmaattisten esimerkkitapaustensa kanssa, ja tämä johtuu siitä, että hän oli niin tiukasti sidoksissa vallalla olevaan filosofiseen dialektiseen metodiin – hän tarvitsi vastapooleja pystyäkseen kehittämään ajatuksiaan.[49]

Tarkkailu, siten kun Constantin sen määrittelee, ei ole kafkamaista valvontaa, tarkkailua ja rangaistusta, jolla on omat yhteiskunnalliset merkityksensä. Pisimmälle kehitetty tarkkailun vertauskuva on Michel Foucaultin teoksessa *Tarkkailla ja rangaista* kuvaama J. Benthamin piirustusten mukaan rakennettu Panopticon.[50] Kierkegaardin romaanihenkilöt ovat yhtä vähän yhteiskunnallisista asioista kiinnostuneita kuin hän itse oli – Kierkegaardille riitti se, että hän kritisoi kirkkoa ja porvaristoa. Tarkkailija työskentelee ja tilittää rooliaan samalla tavalla kuin kaikkien salapoliisien esikuva C. Auguste Dupin, jonka seikkailuja saamme seurata Edgar Allan Poen (1809-49) novelleissa. On merkillinen yhteensattuma, että Poe ja Kierkegaard ovat eläneet lähes samanaikaisesti ja että Constantin Constantinus ja C. Auguste Dupin molemmat pohtivat salapoliisityön olemusta, edellinen *Toistossa* ja jälkimmäinen esimerkiksi novellissa *Morgue-kadun murhat (The Murders in the Rue Morgue)*.[51]

Dupinin hahmo muistuttaa Constantin Constantiusta usealla tavalla. Molemmat ovat pedanttisia saivartelijoita,

jotka tekevät ympäristöstään ja toisista ihmisistä älykkäitä ja tarkkoja huomioita, joiden perusteella he sitten tekevät johtopäätöksiä. Mutta sekä Dupinissa että Constantinissa on toinenkin puoli: he ovat molemmat haaveiluun taipuvaisia romantikkoja, jotka nauttivat yksinäisyydestä ja eristäytymisestä. Nojatuolissa suoritettu aivotyö on yhtä tärkeää kuin kenttätyö. Eikä tarkkailija saa olla moralisti – tämä on Dupinille tärkeä ohjenuora, mutta myös Constantin teoretisoi ja noudattaa tätä periaatetta:

> ”Tarkkailijan täytyy tekeytyä rennoksi ja huolettomaksi, muuten kukaan ei avaudu; hänen täytyy ennen kaikkea varoa olemasta eettisesti ankara tai esittää olevansa moraalisesti turmeltumaton ihminen. Hän on turmeltunut ihminen, hän sanoo, hän on ollut monessa mukana, tehnyt hulluuksia – *ergo*, hänelle voin hyvinkin uskoutua, minä joka olen niin paljon häntä parempi! Olkoon niin, en vaadi ihmisiltä muuta kuin sen, mitä heidän tietoisuudessaan on. Sen asetan vaakakuppiin, ja siinä määrin kuin sillä on ominaispainoa, ei mikään hinta ole minulle liian korkea.”[52]

Toistossa varsinaisen tarkkailun kohteena on neljä eri henkilöä. Nuori Neito, Nuorukaisen rakkauden kohde, ei tiedä olevansa tarkkailtavana. Hän on viaton kuten kaikki muutkin katseen kohteena olevat naishenkilöt; itse asiassa *Toistossa* olevat naiset eivät ole ihmisiä, sillä heiltä puuttuu yksilöllisyys, tietoisuus ja nimi. Nuori Neito[53] jää henkilöhahmona hyvin epämääräiseksi, samoin edellä mainittu ”eräs nuori neito”,[54] jonka heräämistä Constantin tarkkailee pensaikosta. Teoksessa esiintyy myös ”Ompelijatar (*Sypige*)”[55] – sanalla viitattiin kevytmielisiin, iloluontoisiin naisiin, ei kuitenkaan varsinaisiin prostituoituihin, joita 1800-luvun alun Kööpenhaminassa oli noin 3000.[56] Yhtä viattomia tarkkailun kohteita ovat ”kyytiin otettu neito”,[57] jonka mainetta Constantin varjelee, ja ”neito teatterissa”,[58] jonka vuoksi hän tekee uuden matkan Berliiniin todetakseen vain, ettei toisto ole mahdollista. Kaikki nämä neidot ovat passiivisia katseen kohteita, ja itse asiassa tarpeettomia, sillä jos kyseessä on poeettinen henkilö (mies), ”rakkaus neitoon vain pilaisi hänet”.[59]

Kierkegaardin teoksissa myös lukija osallistuu salapoliisityöhön, ja tämä johtuu siitä, että hän jää jatkuvasti pohtimaan, missä määrin ne ovat omaelämäkerrallisia: hän aloittaa automaattisesti salapoliisityön, yrittää löytää vihjeitä, jotka todistaisivat tämän.[60] Kierkegaard houkuttelee lukijaa tietoisesti tähän toimintaan.

Toistossa koko rakkausseikkailun tarkoitus oli herättää Nuorukaisessa uinuva poeettinen, tehdä hänestä runoilija. ”Neito ei ole todellinen olento vaan Nuorukaisen sisäisten liikkeiden heijastuma ja niiden aiheuttaja”, Constantin toteaa.[61] Hänen mukaansa tarkkailija-salapoliisin rooliin kuuluu auttaa nuorukaista tämän ”heräämisessä”:

> ”Useinhan tarkkailijana oleminen on ikävystyttävää, se tekee sinusta yhtä surumielisen kuin jos olisit poliisivirkailija, ja tarkkailijaa, joka pitää huolta kutsumuksestaan, voidaan verrata korkeassa asemassa olevaan salapoliisiin tai rikostarkastajaan, sillä tarkkailijan taito perustuu juuri siihen, että hän kykenee paljastamaan sen, mikä on kätketty.”[62]

Ja tässä prosessissa tarvitaan naista, Constantinin mukaan neitoa, herättämään kiinnostavuus ja poeettisuus, jonka jälkeen neito voi mennä. Häntä ei enää tarvita.[63]

Kiinalainen rasia

Nuorukainen on siis tarkkailun kohde, joka ei suostu olemaankaan passiivinen objekti. Ei, vaikka Constantin ajattelee majeuttisessa mielessä pelkkää hyvää. Voidaan tietenkin sanoa, että Nuorukainen on miehenä tietoinen olio. Hänellä on silloin mahdollisuus myös vastata katseeseen. Ja näin Nuorukainen tekeekin – hän rakastuu neitoon, mikä ei ollut Constantinin tarkoitus. Ja hän tilittää tunteitaan, sitä minkälaista on olla tarkkailijan katseen vangitsemana. Nuorukainen tietää olevansa katseen kohteena. Hän jopa janoaa sitä. Nuorukaiselle on selvää, että kirjailija on Jumala, kaikkitietävä ja suvereeni persoona:

> ”Teissä on outoa valtaa ja Te sidotte minut itseenne. Teidän kanssanne keskusteleminen lievittää tuskia ja tuntuu merkillisellä tavalla hyvältä, se on kun puhuisi itsensä tai jonkun Idean kanssa [...] Kaikesta teillä on tietoa, jota osaatte käyttää erehtymättä, silmänräpäyksessä voitte ottaa esille uuden salaisuuden ja jatkaa työtänne siitä, mihin jäitte [...] Seuraavassa silmänräpäyksessä minua masentaa se ylivoimainen asema, jonka kaiken tietäminen tuo mukanaan, se että mikään ei ole uutta tai tuntematonta.”[64]

Tiedostavana henkilönä ja toisena kertojana (kirjeittensä kautta) Nuorukainen pystyy (tai hänelle annetaan mahdollisuus, kyseessähän on fiktiivinen henkilö) kääntämään leikin päinvastaiseksi. Hän kuvittelee miltä tuntuisi alistaa Constantin oman katseen alle, siis tehdä tästä uhri. Kohtaukseen sisältyy kuitenkin paljon muutakin:

> ”Jos olisin koko maailman itsevaltias – Jumala Teitä silloin varjelkoon! Veisin teidät mukanani häkkiin suljettuna, niin että kuuluisitte ainoastaan minulle. Silloin todennäköisesti kiduttaisin itseäni pelotta katselemalla Teitä päivittäin. Teissä on demonista voimaa, mikä voi houkutella ihmisen uskaltamaan, antamaan kaikkensa [...] vain jotta Te katsoisitte häntä [...] Haluaisin mielelläni katsella teitä koko päivän, kuunnella teitä myös yöllä […]”[65]

Nuorukainen tuntee masokistista mielihyvää kuvitellessaan että hän saa olla yhdessä Constantinin kanssa, tämän katseen kohteena; samalla hän tuntee olevansa loukossa, ja hänellä on myös tunne siitä, että kyseessä on eräänlainen kissa-hiiri –leikki.[66] Mutta hän kuvittelee suhteen myös päinvastaiseksi.

Kirjailija luo tällä kohtauksella ironiaa. Lukija miettii tietenkin, kuka on Nuorukainen ja kuka on Constantin; onko heillä mahdollisesti mitään tekemistä historiallisen Søren Kierkegaardin kanssa. Teoksessa on omaelämäkerrallinen vire. Voitaisiin olettaa, että kertoja Constantin tutkii omaa itseään, omaa sisäisyyttään, ja hänen kauttaan kirjailija Kierkegaard selvittää omaa minuuttaan.

Nuorukainen tuntee myös uhmaa, eihän hän muuten olisi pystynyt murtautumaan ulos Constantinin psykologisesta kokeilusta. Hän haluaa muuttaa suhteen päinvastai-

seksi, sulkea Constantinin häkkiin ja tarkastella tätä päivin öin.[67] Mutta Constantin hallitsee tietenkin tilannetta, kertojana (jumalana) niskuroivatkin romaanihenkilöt ovat hänen vallassaan.

Tällainen todellisen kirjailijan (Kierkegaard), pseudonyymin (Constantin) ja paradigmaattisten esimerkkitapausten (tässä poeettinen henkilö Nuorukainen) välinen dialogi mahdollistaa oman elämän ironisen tarkkailun; toisaalta Kierkegaard, joka oli juuri toipumassa kihlauksen purkautumisesta Regine Olsenin kanssa, saattoi *Toistossa* peilata omia tuntemuksiaan ja omaa elämäänsä.

Toistossa on myös kolmas tarkkailurelaatio, joka muuttaa perinteistä ironian valtasuhdetta. Kertoja on itse tarkkailun kohteena, hän näkee itsensä toimijana ja osaa suhtautua tähän funktioon ironisesti. Kun itseironia astuu kuvaan mukaan, muuttuu kaikki edellä sanomamme epäilyttäväksi. Voimme kumota kaiken, myös vihjauksen siitä, että Kierkegaardilla olisi mahdollisesti määrätynlainen käsitys naisista. Näin helppoa se on, ironia mahdollistaa kaiken.

Kun ironia menettää vertikaalisen luonteensa, sitä voitaisiin kutsua horisontaaliseksi tai labyrinttimaiseksi. Päättymätöntä regressiota voidaan kuvata alussa esitettyjen tarkkailija–tarkkailun kohde -metaforien täydennyksillä. Olympos-vuoren jumala tarkkailee huvittuneena piilossa olevaa Constantinia, mutta ei tiedä olevansa itse tarkkailun kohteena, sillä jokuhan on luonut Olympos-myytin. Tai ehkä joku muu jumala on kätkeytynyt pilven reunalle tietämättä että vielä ylempänä on taas yksi jumala, joka... Kierkegaard onnistuu luomaan pseudonyymien käytöllään ja henkilöiden olemassaolon ”kieltämisellään” – jopa oman itsensä poissulkemisella – tällaisen labyrinttimaisen tunnelman.[68] Kierkegaardille ironia oli ”absoluuttista negatiivisuutta”.[69] Constantin häivyttääkin itsensä, ensin niin, että epäilemme hänen totuudellisuuttaan ja lopuksi hänen olemassaoloaan.

Tarkkailua teatterissa

Kierkegaard luo *Toistossa* kohtauksen, jossa kaikki nämä elementit ovat paikallaan. Kyseessä on päähenkilö Constantinin vierailu berliiniläisessä Königstädter Theaterissa, jossa esitetään *Der Talismann* -nimistä burleskia. Pohjustaakseen teatterikokemustaan Constantin pitää esitelmän varjosta, kaksoisolennoista, kaksoisminästä,[70] jotka ovat päättymättömän, horisontaalisen ironian tyypillisimpiä metaforia.[71]

Teatteri ilmentää hyvin ironiseen valtasuhteeseen kätkeytyvää voyeurismia ja sadismia; itse asiassa teatterin vetovoima perustuu paljolti juuri sen tälle ominaisuudelle (tirkistyskaappinäyttämö). Perinteisessä draamassa jokamiehelle tarjoutuu tilaisuus näytellä jumalaa. Tirkistelijän tavoin teatteriyleisökin nauttii päästessään seuraamaan näyttämöllä olevien henkilöiden toimintaa. Nämähän ovat usein tilanteissa, joissa he ovat ”tietämättömiä siitä, että heidän toimintaansa tarkkaillaan” ja saattavat jopa kiihkeästi haluta, ettei heitä nähtäisi[72] – tämä tietenkin näyttämön todellisuudessa. Tilannehan on sadistinen, ja teatteria onkin usein kutsuttu julmuuden areenaksi, jonka elinvoima perustuu nautinnolle, jota ihminen tuntee päästessään kiduttamaan uhriaan. Joskus näyttelijät syyllistyvät ylinäyttelemiseen: he toimivat itsereflektiivisesti ja antavat ironian ottaa vallan itsestään. Kaikenlaisella vallalla, silloin kun sen asema ei ole uhattuna, on taipumus ilmaista itseään ironisesti. Mutta toisaalta ironia saavuttaa suurimman voittonsa silloin, kun se pystyy nousemaan teatterin kissa–hiiri -tilanteen yläpuolelle, ikään kuin tarkastelemaan tätä koko tilannetta ironisesti – vieraannuttamalla katsojan.

Kierkegaard luo Constantin Constantiuksen avulla Königstädter Theaterissa monimutkaisen katseiden kentän. Hän istuu itse katsomoon omasta mielestään parhaalle paikalle aitioon ”nro 5 ja 6 links”[73] ja alkaa tarkkailla teatterin tapahtumia. Hän huomioi katsomoa, sen reaktioita, burleskiseurueen näyttelijöitä, orkesteria, tunnelmaa, lavasteita... ja lopulta katse löytää vastapäisessä aitiossa istuvan nuoren neidon.[74] Constantinin mielenkiinto kohdistuu nyt yksinomaan häneen, ja neito alkaa jopa ohjata Constantinin tunnelmia.

Kierkegaard käyttää taitavasti hyväkseen teatteri-interiöörin ja miljöön suomia mahdollisuuksia: Constantin on sekä yleisön että yksityisen tarkkailijan roolissa. Mutta teatterissa tarkkailija joutuu luopumaan majeuttisesta tehtävästään: kyseessä on enemmänkin salapoliisityö. Ohjaaminen ja opettaminen tapahtuu nyt hänen koko julkaisustrategiansa mittakaavassa ja kohteena on lukija. Kierkegaard katsoi, että uskonnollisena kirjailijana hänen tehtävänsä oli Sokrateen mallin mukaan houkutella ihmisiä uskoon niin, että he kääntyisivät ensin omaan sisäisyyteensä ja subjektiviteettiinsa, vain näin he voisivat vapautua[75]

Constantin toteaakin pian, että toinen Berliinin matka ei antanut hänelle mitään ja että toisto ei ole mahdollista – näin hän kieltää esteettisen kokemuksen merkityksen.[76] Toistolla on merkitystä vasta, kun sitä tarkastellaan Nuorukaisen näkökulmasta. Constantinin teatterivierailulla on epäsuora merkitys, se on käänteinen todistus ja kertoo lukijalle, mitä aito toisto ei ole.

Teatterissa Constantin omistautuu siis pelkälle salapoliisityölle. Burleskin teatterin kuvaus ja itse asiassa koko kohtaus Königstädter Theaterissa ovat parasta Kierkegaardia. Constantin harjoittaa myös itsetutkiskelua ja antaa näin tilaisuuden itseironialle.

Paljastaako Constantin meille sitten omia heikkouksiaan? Minkälaisen kuvan saamme hänestä? Constantin on ilmeisesti erakko ja järjestyksen mies, siis aito dupinilainen salapoliisi, ja hän haluaa olla aitiossa yksin, mieluiten varjossa, jolloin hän pystyy tarkkailemaan yleisöä parhaiten. Hän haluaa myös uppoutua täysillä teatterin äänten ja musiikin kiihkeään yhteistunnelmaan,[77] ja on mielenkiintoista, että *Enten-Ellerin* ”kirjoittaja” Victor Eremita (Erakko) pukee taiteen nautinnon sanoiksi teokseensa sisältyvissä ns. *Mozart-esseissä* (*De umiddelbare erotiska Stadier eller det Musikalsk-Erotiske*) lyyrisessä vuodatuksessaan:

> ”Olen istunut lähellä, olen etääntynyt, olen mennyt kauemmaksi ja kauemmaksi, olen etsinyt teatterin vihoviimeiseen nurkkaan, jossa olen voinut uppoutua täysin tähän musiikkiin. Mitä paremmaksi sitä ymmärsin, tai luulin ymmärtäväni, sitä kauemmaksi etäännyin siitä – en kylmäkiskoisuudesta vaan rakkaudesta, sillä se tahtoo tulla ymmärretyksi vain välimatkan päästä. Minun omaan elämääni se on tuonut jotain merkillisen arvoituksellista. On ollut aikoja, jolloin olisin antanut mitä tahansa lipusta; nyt minun ei tarvitse antaa siitä edes yhtä riikintaaleria. Seison ulkopuolella käytävässä, nojaan väliseinään, joka erottaa minut katsomosta, jolloin vaiku-

telma on voimakkain; se on maailma itsessään, minusta erossa, en voi nähdä, mutta olen kyllin lähellä kuullakseni, ja silti niin äärettömän kaukana."[78]

Tässä kohtauksessa Victor Eremita kuuntelee Mozartin *Don Juan* -oopperaa, eikä siinä ole mitään koomista. Ja aivan samaa voidaan sanoa Königstädter Theaterissa istuvasta Constantin Constantiuksesta; koominen on liittynyt näihin kahteen "romaanihahmoon" Søren Kierkegaardin henkilöhistorian kautta. Kierkegaard rakasti liikaa oopperamusiikkia ja teatteria tehdäkseen näiden taidemuotojen ihailijoista naurettavia. Ironia syntyy vasta kun tekstiä tarkastellaan uskonnollisen julistajan perspektiivistä katsottuna – ja silloinkin mukana on ripaus melankoliaa.

Constantinin kliininen katse vaeltaa Königstädter Theaterin salongissa. Se huomioi katsojia, osa heistä eläytyy teatteriin mutta osa tulee paikalle vain jotta heidät nähtäisiin. Katse analysoi burleski-näytelmää ja suorittaa hieman introspektiota tilittäessään päähenkilön tunnelmia. Sitten se yhtäkkiä löytää kiinnekohdakseen vastapäisen aition neidon ja muuttuu suden katseeksi:

> "Silloin havaitsin kaiken ympärilläni olevan tyhjyyden keskellä hahmon, joka ilostutti minua enemmän kuin Perjantain näkeminen Robinsonia. Minua vastapäätä aitiossa sen kolmannella penkillä istui nuori neito, joka oli puoliksi piilossa erään ensimmäisellä penkillä istuvan vanhahkon herran ja hänen daaminsa takana. Nuori neito oli tuskin teatterissa tullakseen nähdyksi, koska tässä teatterissa ei tarvitse ollenkaan seurata senkaltaista vastenmielistä naisellista itsensä esittelyä [...] Hän ei ollut pukeutunut näätään eikä soopeliin vaan suureen saaliin, ja hänen päänsä taipui tämän vaipan sisältä yhtä ujosti kuin ylin kello kielon kukinnossa taipuu suuren lehden keskellä. [...] Hän ei aavistanut, että joku tarkkaili häntä, vielä vähemmän, että juuri minä pidin häntä silmällä [...]"[79]

Katse on yksipuolinen, eikä sen kohde tiedä olevansa tarkkailun kohteena. Constantin haluaa kyllä varjella viattomuutta, mutta kun neito on ilmeisesti hyvin nuori, tuntuu tuollainen vakoilu nykyajan ihmisestä tunkeilevalta, julkealta – jopa perverssiltä. Mutta 1800-luvun pohjoismaisessa yhteiskunnassa naiset naitettiin nuorina: Johan Ludvig Heiberg, joka oli Kierkegaardin aikalainen ja tärkeä kulttuurivaikuttaja, tapasi tulevan aviovaimonsa kun tämä 13-vuotiaana esiintyi teatterissa. Vuonna 1826 Heiberg kirjoitti tulevalle silloin 14-vuotiaalle vaimolleen vaudeville-komedian *Aprilsnarrene*.[80] Kun pari "vihdoin" avioitui vuonna 1831, oli Johanne 19-vuotias ja Johan Ludvig neljäkymmentävuotias. Kierkegaardin tavatessa virallisesti tulevan kihlattunsa Regine Olsenin kesällä 1840, oli tyttö jo 19-vuotias; on kuitenkin varsin mahdollista, että hän olisi tavannut Reginen jo hyvin paljon aikaisemmin vuonna 1837 Rørdamien perheessä, jossa hän vieraili ahkeraan, ja olisi jopa "tarkkaillut" salaa Regineä, joka oli tuolloin 15-vuotias,[81] osapuilleen yhtä vanha kuin Cordelia.

Toiston Nuorukainen ja *Viettelijän päiväkirjan* Johannes tiedostavan molemmat katseen ja ovat ikään kuin jääneet sen vangiksi, ja näin on käynyt myös Constantinille, kertojallemme. *Øieblikket* on Kierkegaardin peruskäsite – paikka, aika, tapahtuma ja hetki, jossa muutos on mahdollinen. Silmänräpäykseen tiivistyy paljon, käsitteenä ja hetkenä sen painoarvo on valtava. Hetki (*Øieblikket*) yrittää kumota triviaalin nyt-hetken, nykyisyyden; samalla se kiehtoo 1900-luvun ajattelijoita, jotka asettivat nykyisyyden kyseenalaiseksi.[82] Silmänräpäys tarjoaisi mahdollisuuden tämän triviaalin nykyhetken ylittämiseen tai sulkeistamiseen – samalla se on jollain tavalla romantiikkaan viittaava projekti, johon tulee suhtautua epäillen. Constantin, Nuorukainen ja Johannes eivät kykene toimimaan silmänräpäyksessä, sillä vaikka he pyrkivät avautumaan toiston avulla, jää yritys kuitenkin puolitiehen.[83] Nuorukainen on runoilija, ja siinä roolissa häneen voitaisiin ladata suuria odotuksia (Homeros, sokea näkijä), mutta tätä askelta Kierkegaard ei ota kaikesta taiteen suosimisestaan huolimatta. Mielenkiintoista on, että hän antaa Constantinille prosaistin roolin Nuorukaisen ollessa runoilija; romantiikan runoudelle ja runoilijaneroille antama asema sotii Kierkegaardin eri eksistenssipiirien hierarkiaa vastaan, esteettisen eksistenssihän olisi ollut kaikkein alinta. Prosaisti Constantin, joka elää jämähtäneenä porvariseksistenssinsä keskellä, saa myös *Toistossa* viimeisen sanan, vai saako?

Runoilija on kuitenkin sivullinen, näinhän on sekä Nuorukaisen että Johanneksen laita (jos nyt pidämme Johannesta viettelysaktin estetisoijana) – eikä prosaisti Constantinkaan tunnu sijoittuvan kovin vahvoin sitein porvarilliseen kontekstiinsa. Tarkkailijan rooliin kuuluu aina sivullisuus. Osaako sivullinen jättää asian oman onnensa nojaan, kun hän ymmärtää, että sillä ei ole "merkitystä"? Onko vakoiltavilla neidoilla Constantinille merkitystä? Mitä merkitsee morsian Nuorukaiselle, eihän tätä edes nimetä? Cordelian kohtaloksi tulee saada nimi, mutta hänestähän pyritään tekemään täydellisen taideteoksen osaa, ja täytyyhän taideteoksella olla nimi. Katseen kohteet ovat vain mykkää massaa, kun ne ovat tehneet tehtävänsä ja kadottaneet merkityksensä, ne voi unohtaa. Runoilija antaa niiden olla.[84] Anonyymin kohdalla unohtaminen on helpompaa, vaikka kuvana se saattaa tulla välähdyksenomaisesti uudelleen esille, viitata uudelleen johonkin muuhun. Nuorukainen ja neito eivät voi saada nimeä niin kauan kuin toisto nuorukaisen kohdalla on epätäydellistä: oikea toisto sen sijaan loisi hänelle pysyvämpää identiteettiä ja nimeäisi hänet, ja sehän uhkaisi Constantinin jumalallista asemaa (hänellä on myös Diogeneesta poiketen kieli hallussaan).

Suden katseen kaltainen valtaa ilmentävä relaatio ei ole maailmankirjallisuudessa harvinainen. Sen tapaa esimerkiksi Vladimir Nabokovin *Lolitassa*,[85] *Lumoojassa* (*The Enchanter*, 1939)[86] ja John Fowlesin romaanissa *Neitoperho* (*The Collector*, 1963).[87] Mutta näissä katse ei enää ole yksipuolinen vaan uhri tietää/tuntee/tiedostaa olevansa kohde. Kuvan ja katseen ylivalta oli jo arkipäivää[88]. Kierkegaard eli vielä murroskautta, vaikka esimerkiksi *Viettelijän päiväkirjassa* lukija jätetään epätietoisuuden valtaan siitä, mikä on Cordelian asema tapahtuneeseen. Modernissa yhteiskunnassa yksilöt ovat tottuneet olemaan tarkastelun kohteita – kaupunkien keskustat ovat täynnä valvontakameroita ilman, että se herättäisi suurempaa vastustusta. Vasta-avatun Vaasan kaupunginkirjaston yleisötiloissa on 28 valvontakameraa, jotka tarkkailevat lukemiseen keskittyviä kansalaisia. Voiko julkinen tila muuttua enää julkisemmaksi ja enempää katseen kyllästämäksi? Kierkegaardin aikalaiset olisivat kieltäytyneet moisesta itsensäpaljastamisesta, elettiinhän Tanskassa kaikista

Euroopan vallankumouksista huolimatta tiukan vanhoillista ja puritaanista aikaa.

Emme voi sanoa, tunsiko *Viettelijän päiväkirjan* Cordelia masokistista mielihyvää ollessaan katseen kohteena, sitä kertoja ei tuo selvästi esille. Vaikuttaa siltä, että Johannes hallitsee tilannetta. Hän alistaa Cordelian ottamalla hänet objektikseen ja katseensa kohteeksi.[89] Sama tilanne on kaikissa *Toiston* episodeissa, joissa nainen on miehen tarkkailun kohteena. Kyseessä on Muecken kuvaama valtasuhde, jota voidaan tarkastella myös skopofilisen mielihyvän ilmentymänä. Kaikissa Kierkegaardin episodeissa nainen on vangittu eroottiseksi kohteeksi ja hänet on kuvattu passiivisena miehen aktiivisen katseen kohteena,[90] ja kuva vahvistaa sitä naiskäsitystä, joka tulee tyypillisenä esille Kierkegaardin teoksista.

Itseironia rikkoo relaation

Itseironian mukaantulo ironia–uhri -asetelmaan murtaa kuitenkin perinteisen relaation ja kuvion, ja suhde muuntuu horisontaaliseksi. Kuka on uhri ja kuka tarkkailija, sitä on nyt mahdotonta sanoa. Ja kun kuvaan otetaan mukaan Kierkegaardin oma henkilöhistoria, suhde muuttuu entistäkin sekavammaksi. Kierkegaard tutkiskeli omaa elämäänsä dialogin kautta – vastapoolit olivat poikkeuksellisesti fiktiivisiä henkilöhahmoja. Kierkegaardin tapauksessa on helppo hyväksyä väite, että kirjoittaminen on terapiaa. Se, että Kierkegaard asettaa itsensä alttiiksi ulkopuoliselle tarkkailulle (mitä hän ei vilpittömästi tehnyt, koska hän stilisoi päiväkirjojaan, journaalejaan) pehmentää hänen naisnäkemystään, josta tietenkin saatamme tehdä vääriä johtopäätöksiä jos tulkitsemme yksinomaan hänen fiktiivistä tuotantoaan.

Kierkegaardin teoksissa *Viettelijän päiväkirjassa* ja *Toistossa* on iduillaan urbaanin kaupunkiympäristön kuvaus; samalla Kierkegaard sijoittaa teosten päähenkilöt tarkkailijan ja flanöörin rooliin. Tämä ennakoi toisaalta modernia kaupunkikuvausta ja meidän aikanamme valtavan suosion saavuttanutta salapoliisiromaania, dekkaria. Kierkegaard oli myös hyvin tietoinen median tuomista muutoksista yhteiskuntaelämään ja yksilön eksistenssiin. Hän näki selvästi, miten keltainen lehdistö tulee hallitsemaan ja muokkaamaan ihmisten todellisuutta – joutuihan hän itsekin julkisuuden henkilöksi negatiivisessa mielessä. Toisaalta vaikuttaa siltä, että Kierkegaard hakeutui tietoisesti tähän rooliin.

Viettelijän päiväkirjan Johannes tuntee olevansa miekkailija, jousimies tai sotilas, joka hallitsee ja arvio taistelukenttää ja tilannetta.[91] Miekkailuun kuuluu sekä fyysisiä että psyykkisiä elementtejä, ja ikivanhana sääntöihin perustuvana taistelulajina sitä on tietenkin tutkittu ja analysoitu. 1800-luvulla miekka oli jo menettänyt tappamiseen liittyvät merkityksensä, ja siitä oli tullut vallan ja voiman symboli.[92] Miekkailija onkin piilossa visiirinsä takana, ja hänen katseensa ja silmänsä hallitsevat tapahtumakenttää. Miekkailuun kuluu myös eräänlainen pelisilmäajatus: miekkailija kehittää jatkuvasti taitojaan vastustajien liikkeiden ja harhautusten ennakoijana. Miekkailu oli alun pitäen täysin miesten hallitsema maskuliinisia arvoja ilmentävä harrastus, mutta miekka kuuluu vielä nykyäänkin upseerien (ja tohtorien) juhlaasuun symboloiden kantajansa korkean arvon lisäksi väkivaltaa ja alistamista.

Kierkegaardin sivullisilla henkilöhahmoilla on jatkuvasti vaikeaa kommunikoida omasta eksistenssistään käsin. Sivullisuus ja ajelehtiminen ovat sisäisiä ominaisuuksia, mutta ulkopuolinen tarkkailija voi liittää sivulliseen ajelehtijaan kaikentietävän valtaa ilmentävän katseen. Ironian muuttuminen horisontaalisesta vertikaaliseksi tekee vaikeaksi Kierkegaardin teoksissa ilmenevien valtasuhteiden analysoinnin. Samalla kun Johannes ja *Toiston* kertoja käyttävät suvereenisti valta-asemaansa, on heidän toiminnallaan oma lukijaan kohdistuva didaktinen tehtävänsä – näin ainakin Kierkegaardin epäsuoran julkaisustrategian mukaan. Jokainen aikakausi tulkitsee kuitenkin Kierkegaardin ”romaaneja” omalla tavallaan.

Viitteet

1. Kierkegaard 2001, 54-56.
2. Muecke 1983, 399-413.
3. Koskela 2000, 255.
4. Koskela 1999, 5.
5. Raco 2003, 1881.
6. Koskela 1995, 12.
7. Seppänen 2001, 111.
8. Muecke 1983, 400.
9. Ibid., 402.
10. Ibid., 402.
11. Lesage 1831-1835.
12. Lesage 1933, 31-45.
13. Muecke 1970, 37.
14. Jay 1994, 294-295.
15. Arendt 1978, 122.
16. Savolainen 1987, 370.
17. Ibid., 371.
18. Kierkegaard 2002, 3.
19. Combüchen, 2002.
20. Joyce 2001.
21. Savolainen 1987, 371.
22. Eliot 1972.
23. Savolainen 1987, 371.
24. Kierkegaard 1920-36.
25. Ibid., 303.
26. Purkarthofer 2002, 3.
27. AuE, 309.
28. Kierkegaard 2001, 116. (”Vaikka satutkin olemaan fiktiivinen henkilö, et ole silti minulle monikossa, vaan ainoastaan yksi, jonka vuoksi olemme yksinkertaisesti Sinä ja minä.”)
29. Ibid., 119.
30. Mäkinen 2001, 5.
31. Pattison 1999, 16.
32. Kirmmse 1999, 189.
33. Pattison 1999, 16.
34. Lind 2000, 21.
35. *Papirer 1-16: X, 1, A,* 234.
36. Lind 2000, 13.
37. Benjamin 1986, 45.
38. Ibid.
39. Pattison 1999, 1.
40. Ibid.
41. Ibid., 2.
42. Ibid., 5-6.
43. Ibid., 13.
44. Benjamin 1986, 45-46.
45. Baudelaire 2001, 208-209.
46. Benjamin 1986, 33.
47. Kierkegaard 2001, 38.
48. Koskela 1995,12.
49. Purkarthofer 2002, 1.
50. Foucault 1980, 280-288.
51. Poe 1987, 122-125.
52. Kierkegaard 2001, 70.
53. Ibid., 14-20.
54. Ibid., 54-56.

55. Ibid., 27.
56. Ibid., 130.
57. Ibid., 31-32.
58. Ibid., 52-54.
59. Ibid., 71.
60. Ibid., 14.
61. Ibid.., 72
62. Ibid., 15.
63. Ibid., 31.
64. Ibid., 76-77.
65. Ibid., 77.
66. Muecke 1983, 402.
67. Kierkegaard 2001, 77.
68. Muecke 1983, 412.
69. OBI, 131.
70. Kierkegaard 2001, 39-42.
71. Muecke 1983, 407-408.
72. Ibid., 405.
73. Paikka numero 5 tai 6 vasemmalla.
74. Kierkegaard 2001, 53-55.
75. IC, 163.
76. Kierkegaard 2001, 58.
77. Ibid., 53.
78. Kierkegaard 2002, 132-133.
79. Kierkegaard 2001, 53-54.
80. Heiberg 1923.
81. Thielst 1999, 80, 94, 95.
82. Melberg 1999, 161.
83. Eriksen 2000, 35-36.
84. Caputo 1987, 224.
85. Nabokov 1955.
86. Nabokov 1986.
87. Fowles 1964.
88. Benjamin 1986, 87.
89. Mulvey 1985, 7.
90. Ibid., 14.
91. Kierkegaard 1989, 68, 79, 94, 98, 102, 119, 127.
92. Vuorinen 2001, 34.

Kirjallisuus

Arendt, Hannah, *The Life of the Mind: Thinking.*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978.

AuE = Kierkegaard, Søren, Afsluttende uvidenskabelige Efterskrift til de philosophiske Smuler = *AuE. Samlede Værker VII* (Kirj. Johannes Climacus; julk. S. Kierkegaard 1846), Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, Kjøbenhavn 1920-36.

Baudelaire, Charles, Modernin elämän maalari. Teoksessa *Modernin elämän maalari ja muita kirjoituksia,* suom. Antti Nylén, Desura, Helsinki 2001, 177-231.

Benjamin, Walter, *Silmä väkijoukossa (Über einige Motive bei Baudelaire,*1939), suom. Antti Alanen, Odessa, Helsinki 1986.

Caputo, John D., *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project,* Indiana University Press, Bloomington 1987.

Combüchen, Sigrid, *Författaren som slutade leka Gud,* Stockholm, 2002. http://dn.se/DNet/jsp/polypoly.jsp?d=1194&a=69034&previousRenderType=6 (DN 23.10.2002)

Eliot, T. S., Tradition and the Individual Talent, Teoksessa *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism*, Methuen, London 1972.

Eriksen, Niels Nymann, Kierkegaard's Concept of Motion: Ontology or Philosophy of Existence? Teoksessa Niels Jørgen Cappelørn ja Herman Deuser (toim.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 1998*, Walter de Gruyter, Berlin 1998, 292-301.

Foucault, Michel, *Tarkkailla ja rangaista* (*Surveiller et punir,* 1975), suom. Eevi Nivanka, Otava, Helsinki 1980.

Fowles, John, *Neitoperho* (*The Collector*, 1963), suom. Seere Salminen, Weilin + Göös, Helsinki 1964.

Heiberg, Johan Ludvig, *Aprilsnarrene eller Intrigen i Skolen* : *Vaudeville*, Christensen, København 1923.

IC = Kierkegaard, Søren, Indøvelse i Christendom = *IC. Samlede Værker XII,* 7-286 (Kirj. Anti-Climacus; julk. S. Kierkegaard), Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, Kjøbenhavn 1920-36.

Jay, Martin, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought,* University of California Press, Berkeley 1994.

Joyce, James, *Taiteilijan omakuva nuoruuden vuosilta* (A portrait of the artist as a young man, 1914-15), suom. Alex Matson, Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki 2001.

Kierkegaard, Søren, *Viettelijän päiväkirja*, (Suom. V. A. Koskenniemi), WSOY, Porvoo 1989.

Kierkegaard, Søren, *Toisto* (Gjentagelsen, 1843), suom. Olli Mäkinen, Atenakustannus, Jyväskylä 2001.

Kierkegaard, Søren, *Mozart-esseet (De umiddelbare erotiska Stadier eller det Musikalsk-Erotiske*), suom. Olli Mäkinen, Likekustannus, Helsinki 2002.

Kierkegaard, Søren, Afsluttende uvidenskabelige Efterskrift til de philosophiske Smuler = *AuE. Samlede Værker VII* (Kirj. Johannes Climacus; julk. S. Kierkegaard 1846), Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, Kjøbenhavn 1920-36.

Kirmmse, Bruce H. 1999, Apocalypse Then: Kierkegaard's A Literary Review. Teoksessa Niels Jørgen Cappelørn et al. (toim.), *Kierkegaard Studies, Yearbook 1999*, Walter de Gruyter, Berlin 1999, 182-203.

Koskela, Hille, Sähköinen silmä on ystäväsi? – elektronisen valvonnan kaupunkimaantiedettä, *Yhteiskuntasuunnittelu* 33, 3/1995, 4-15

Koskela, Hille, 'Safe to be Afraid': video surveillance and women's perceptions of safety, teoksessa *Fear, Control & Space: Geographies of Gender, Fear of Violence and Video Surveillance,* Helsingin yliopisto, Helsinki 1999.

Koskela, Hille, 'The gaze without eyes': video-surveillance and the changing nature of urban space, *Progress in Human Geography* 24, 2/2000, 243-265.

Lesage, Alain-René, *Le diable boiteaux à Paris: ou Le livre des cent-et-un,* Paris, 1831-1835.

Lind, Lis, *Søren Kierkegaard själv*: *psykoanalytiska läsningar*, Carlssons, Stockholm 2000.

Melberg, Arne, Aesthetic Negativity: Response to Isak Winkel Holm, *Kierkegaardiana 20*, C. A. Reitzels Forlag, Copenhagen 1999, 151-157.

Muecke, D. C., *Irony*, Methuen, London 1970.

Muecke, Douglas, Images of Irony*, Poetics Today*, 4, 3/1983, 399-414.

Mulvey ,Laura, Visuaalinen mielihyvä ja kerronnallinen elokuva, suom. Mauri Pasanen, *Synteesi* 1-2/1985, 5-15.

Nabokov, Vladimir, *The Enchanter* (1939), G. P. Putnam, New York 1986.

Nabokov, Vladimir , *Lolita: romaani* (*Lolita*, 1955), suom. Eila Pennanen, Gummerus, Jyväskylä 1959.

OBI = Kierkegaard, Søren, Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates = *OBI, Samlede Værker XII*, (Kirj. S. A. Kierkegaard; julk. S. A. Kierkegaard, 1841), Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, Kjøbenhavn, 1920-36, 101-428.

Mäkinen, Olli, Huomautukset, teoksessa Søren Kierkegaard, *Toisto,* Atenakustannus, Jyväskylä 2001.

Papirer = Kierkegaard, Søren, *Papirer 1-16 = Papirer 1-16. Søren Kierkegaards Papirer*, Andre Forøgede Udgave ved Niels Thulstrup, København, 1936.

Pattison, George, The Present Age: the Age of the City. Teoksessa Niels Jørgen Cappelørn et al. (toim.) *Kierkegaard Studies, Yearbook 1999*, Walter de Gruyter, Berliini 1999, 1-19.

Poe, Edgar Allan, The Murders in the Rue Morgue.Teoksessa Edgar Allan Poe, *Tales of Mystery and Imagination*, Dent, London 1987.

Purkarthofer, Richard "Suppose I would die tomorrow." Possible Uses of Kierkegaard's Journals and Notebooks for Research, Research Seminar, Søren Kierkegaard's Research Center, København, August 13th-16th, 2002.

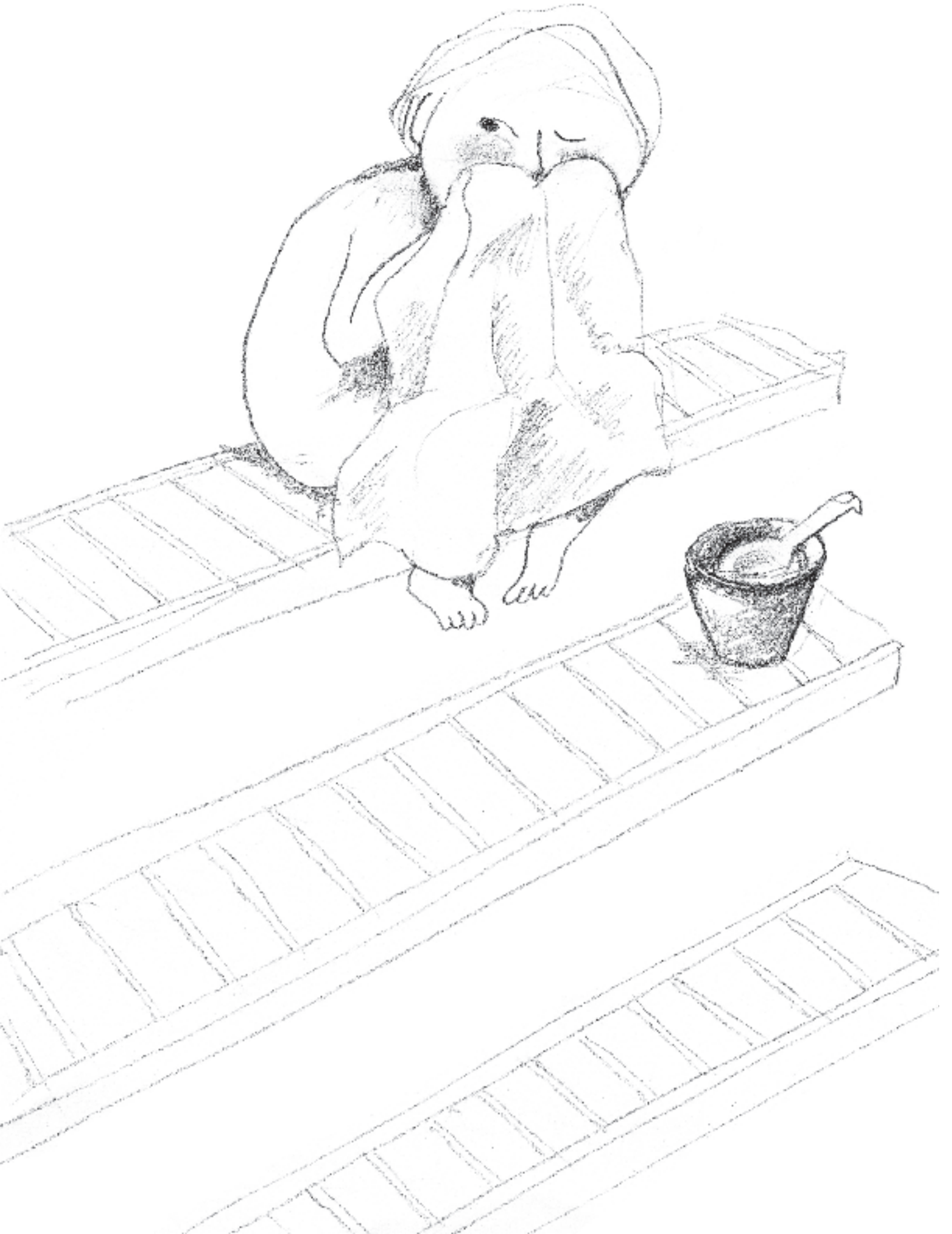
Raco, Mike, Remaking Place and Securitising Space: Urban Regeneration and the Strategies, Tactics and Practices of Policing in the UK, *Urban Studies* 4, 9/2003, 1869-1887.

Savolainen, Matti, *The element of stasis in William Faulkner*, University of Tampere, Tampere 1987.

Seppänen, Janne, *Katseen voima: kohti visuaalista lukutaitoa*, Vastapaino, Tampere 2001.

Thielst, Peter, *Elämä ymmärretään taaksepäin, mutta se täytyy elää eteenpäin. Kertomus Søren Kierkegaardista.* Suom. Torsti Lehtinen., WSOY, Helsinki 1999.

Vuorinen, Marja, *Aateluuden semiotiikka, teoria ja käsite, aatelismiehen ideaalityypit ja populaarit demokratiateemat 1800-luvun suomalaisessa kaunokirjallisuudessa*, Helsingin yliopiston talous- ja sosiaalihistorian laitos, Helsinki 2001.



JUKKA HANKAMÄKI

Tyttöjen kanssa saunan lauteilla

– Tirkistysreikiä sukupuolierolla politikoivaan filosofiaan

Ollessani nuori opiskelijapoika minulla oli tapana saunoa tyttöjen kanssa. Kokemukseni olivat tärkeä osa opintoja. Ne opettivat minulle sukupuolisuuden filosofiaa. Vietimme iltaa opiskelijajuhlissa, ja tytöt laittoivat saunan lämpiämään. Olimme ensin pukuhuoneessa ja riisuimme vaatteet pois, lopuksi sujautimme pois Calvin Kleinit. Sitten saunoimme, saunoimme ja saunoimme. Välillä kävimme pukuhuoneessa vilvoittelemassa, mutta emme käyttäneet pyyhkeitä. Kosteus kuivui ihollemme, ja tytöt ottivat kaljaa. Itse en nauttinut lainkaan. Jäin vain hajamielisesti tähyilemään maisemaa, joka avautui näköalasaunan panoraamaikkunasta Tammerkosken suvantoon. Sen jälkeen palasimme saunan lämpimään.

Tieteellinen kirjallisuutemme on viime vuosina rikastunut väitöskirjatutkimuksilla, joissa käsitellään sukupuolisuuden filosofiaa ja sosiologiaa. Filosofian piirissä tunnetuimpia ovat Sara Heinämaan *Ele, tyyli ja sukupuoli* (1996), Tuija Pulkkisen *Postmodern Political Agency* (suom. *Postmoderni politiikan filosofia*, 1998) ja Petri Sipilän *Sukupuolitettu ihminen – Kokonainen etiikka* (1998). Postmoderniin ajatteluun kytkeytyvät kirjallisuustieteessä väitelleen Lasse Kekin *From Gay to Queer* (2003) ja sosiologi Jan Wickmanin *Transgender Politics* (2001). Sosiaalipolitiikassa työnsä tehneen Tuula Juvosen *Varjoelämää ja julkisia salaisuuksia* (2003) ja sosiologian piirissä useita julkaisuja toimittaneen Jukka Lehtosen *Sukupuoli ja seksuaalisuus koulussa* (2003) eivät ole ensisijaisesti teoreettisia tutkimuksia, vaan niiden motivaatio on käytännöllisempi. Samoin Olli Stålströmin jo legendaarisen maineen saavuttaneessa teoksessa *Homoseksuaalisuuden sairausleiman loppu* (1997), jossa arvioidaan kriittisesti myös historian eri vaiheiden teoreettisia sitoumuksia. Tosin tämänkin teoksen näkökulmanasettelussa painotutaan sosiaalisen konstruktionismin ja postmodernismin suuntaan.[1]

Seksiväitöskirjojen tulva todistaa, että vaietuista aiheista joudutaan lopulta käymään perinpohjainen keskustelu. Vaikka edellä mainituista tutkimuksista on puhuttu julkisessa sanassa jo niiden ilmestyessä varsin paljon, nyt on hyvä hetki pysähtyä pohtimaan, millaista tutkimus on ollut ja minne seksuaalisuuden tutkimisessa ollaan matkalla. Tässä artikkelissa tarkastellaan Suomessa tuotettua seksuaalisuuden filosofiaa viimeksi kuluneen vuosikymmenen pituisella aikajänteellä. Mukana on sekä uudempia että vanhempia teoksia vertailujen tekemiseksi ja kokonaisarvioiden laatimiseksi.

Käsitykseni mukaan sukupuoli on laajasta kyseenalaistamisesta huolimatta edelleenkin ensisijaisesti lihallinen ominaisuus ja sukupuolijako sen mukaisesti kaksiarvoinen tosiasia. Filosofia, joka on pitänyt lähtökohtanaan binaarista sukupuolieroa, on ollut ontologisesti uskottavampaa ja lähempänä varsinaista eksistenssifenomenologiaa kuin ne ”eksistenssifilosofisina” pidetyt postmodernismin muodot, jotka ovat kiistäneet tiedon, totuuden, arvojen ja muiden nimettömien lisäksi lähes kaiken, myös sukupuolen.

Kolme viimeksi mainittua väitöskirjaa lukeutuvat arkirealististen tutkimusaiheiden kenttään. Ne sisältävät paljon havainnollista ja laadullisien haastattelumenetelmien avulla saatua tietoa, mutta ne pääsevät lähimmäksi myös eksistenssifilosofisen ihmiskuvan ihanteita. Niinpä kehon ääriviivoilla liikkuva näennäinen pinnallisuus voi olla myös syvällistä. Tieteellinen työ, joka suostuu hyväksymään sukupuolijakoon liittyvät lihalliset lähtökohdat, on edistänyt myös seksuaalivähemmistöjen poliittisten oikeuksien kehittymistä paremmin kuin pelkkä uppoutuminen kyseenalaistamisen

Kuvitus: Janne Marfola

syövereihin. Väiteaineistoltaan kestävimmiksi osoittautuvat ne teokset, joiden abstraktioaste on alhaisin.

Sex-gender-erottelun vahvistava kumoaminen

1990-luvun pioneerien – Heinämaan, Pulkkisen ja Sipilän – töitä leimasi tyytymättömyys niin biologisperäiseen olemusajatteluun kuin sosiaaliseen konstruktionismiin. Kirjoittajat ovat karttaneet varhaisemmalle feminismille ominaista sukupuolen jakamista biologiseen sukupuoleen *(sex)* ja niin sanottuun sosiaaliseen sukupuoleen *(gender)*. Arkiajattelun näkökulmasta onkin vaikea ymmärtää, mitä ”sosiaalisesti konstruoituva” sukupuoli tarkoittaisi; käännettynähän käsite merkitsee lähinnä ”sosiaalisesti rakentuvaa sukupuolta”. Oppisanastoon vihkiytymättömien mielessä ajatus on herättänyt aitoa ihmetystä: miten niinkin kokemuksellinen ja fyysinen asia kuin sukupuoli voisi ”rakentua yhteiskunnallisesti”? Myös useiden seksuaalivähemmistöihin kuuluvien ihmisten omasta mielestä yhtä hyvin heteroseksuaalinen kuin homoseksuaalinen käyttäytyminen edellyttävät sukupuolen, johon intentiomme voivat viitata. Lisäksi monet transseksuaalisuuden muodot hyödyntävät juuri sukupuolieron kaksiarvoisuutta ja osoittavat, miten tärkeäksi kaksiarvoinen sukupuoliero koetaan. Käytännössä jaottelu alkaa wc-kulttuurista ja jatkuu internetin deittisaitteihin ja chattihuoneisiin.

Piintyneeksi konservatiiviksi leimaamisen uhallakin katson, että *sex–gender*-jako on edelleen selitysvoimainen ja tutkimuseettisesti perusteltu, kunhan sen *gender*-puoli asetetaan oikeaan yhteyteensä, pukeutumisen ja muotien piiriin, ja pidetään erillään varsinaista seksuaalista käyttäytymistä ja sukupuolta koskevista tarkasteluista. Näin kyseinen erottelu tulee tarpeettomaksi, mutta tavallaan se jää myös voimaan.

Sukupuolen ja sukupuolisen käyttäytymisen ero

Sara Heinämaa koetti aikoinaan lieventää *sex–gender*-erottelua tukeutumalla Maurice Merleau-Pontyn havainnonfilosofiaan ja Simone de Beauvoirin feminismiin. Toisaalta hän näyttää painottaneen sukupuolen ensisijaisena toteutumisyhteytenä sen yhteiskunnallista perustaa, *genderiä*. Ongelmana seksuaalisuuden filosofiassa on ollut se, että filosofiset teoreetikot on valittu kymmenien vuosien takaa. Tämä näkyi jo Heinämaan työssä. De Beauvoir ja Merleau-Ponty ovat luoneet filosofiansa kokonaan erilaisessa asennekentässä kuin mitä pari viimeksi kulunutta vuosikymmentä edustavat. Myöskään eksistenssifenomenologinen ajattelu ei välity kovin edustavasti Merleau-Pontyn kautta, ja pidänkin häntä enemmän marxilaisena havainnonpsykologina kuin fenomenologina.

Tuija Pulkkinen puolestaan tukeutuu Michel Foucault'n ja Judith Butlerin ajatteluun, joista ensin mainittu edustaa strukturalismia ja konstruktionismia, kun taas jälkimmäinen on jatkanut de Beauvoirista alkanutta feminismin perinnettä. Petri Sipilä on tehnyt sukupuolella filosofoimisesta myös viihteellistä performanssia perustamansa Plastic Pony -ryhmän kanssa. Kyseessä on muovi- ja kumiasuja hyödyntävä pukeutumistrendi, jossa filosofisesti kiinnostavaa on se, mitä muovipukujen ja -kupujen alta lopulta löytyy.

Heinämaa, Pulkkinen ja Sipilä onnistuivat käsittelemään aiheitaan sofistikoituneesti ja kiertämään suuren osan sukupuolisen olemusajattelun, sosiaalisen konstruktionismin ja uudemman *queer*-teorian ongelmista. Silti väitän, että ratkaisut olivat suureksi osaksi retorisia. Ne eivät tarjonneet juuri mitään sellaista, joka ylittäisi selitysvoimaisuudellaan sukupuolta ja seksuaalista kanssakäymistä koskevan arkiajattelun.

Esimerkin sinänsä ketterästä linjanvedosta voi löytää Tuija Pulkkisen teoksesta *Postmoderni politiikan filosofia*. Hän sanoo näin:

> ”Olen sosiaalisen konstruktionismin kannalla perusolemuksen olettavan essentialismin ja sosiaalisen konstruktionismin kiistassa. Ihmisillä ei ole sellaista synnynnäistä ruumiin tai mielen ominaisuutta, joka saisi heidät eroamaan ”normaalista” seksuaalisuudesta. Mielestäni alkuperäinen ruumiillinen tai henkinen eroavuus ei ole syy ihmisen erilaiselle seksuaaliselle identiteetille. Samanaikaisesti kuitenkin puolustan identiteetin kategoriaa homo- ja lesbopolitiikassa. Identiteetti on merkityksellinen poliittinen väline, eikä identiteetti ole myöskään sattumanvarainen vaan syvästi merkityksellinen seikka henkilön elämässä, jotakin jota ei voi erottaa persoonallisuudesta.
>
> Tämä merkitsee, että en hyväksy sen enempää ajatusta, että identiteetti on pysyvä ominaisuus kuin että se olisi valittu.”[2]

Kirjoittaja hylkäsi biologisen olemusajattelun ja naturalistisen reduktionismin, jotka kiistävät valintojen merkityksen kokonaan ja sijoittavat seksuaalisuuden kulttuurin ulkopuolelle: luonnon tosiasiaksi. Toisaalta hän kritikoi sosiaalista konstruktionismia ja *queer*-teoriaa. Kirjoittaja selviytyi elegantisti myös identiteetin käsitteen aatehistoriasta. Modernina aikana sukupuolta koskevat käsitykset olikin valettu hegeliläisten tai marxilaisten, kulttuurisesti valmiina ja muuttumattomina pidettyjen seksuaali-identiteettien varaan. Niiden vangeiksi yksilöt aina uudelleensyntyivät. Liberalismin aikakaudella ihmisten ajateltiin olevan yksilöllisesti vapaita valitsijoita. Vasta postmodernistisen filosofian vaikutuksesta identiteettejä on alettu pitää poliittisina muodostelmina, ja niitä koskeva väittely on korvattu puheella identiteettipolitiikasta.

Pulkkisen tavoin kannatan identiteetin ja politiikan käsitteitä. Itsereflektion kehämäisyyteen liittyvine heikkouksineenkin ne ovat edelleen hermeneuttisesti käyttökelpoisia, kun arvioidaan ihmisten itsetuntoa ja vapauden asteita. Politiikan käsite puolestaan viitoittaa tietä moniin herkullisiin taisteluihin.

Postmodernistisen ajattelun ongelmat painavat kuitenkin enemmän kuin emansipaatiopolitiikan hedelmät. Olemusajattelun ja konstruktionismin välistä tietä on luikerreltu eteenpäin lähinnä sillä verukkeella, että *seksuaalisen käyttäytymisen* käyttäytymisluonne vaatii kiistämään myös *sukupuolta* koskevan olemusajattelun. Postmodernistien lähtökohtanaan pitämä ajatuskulku näyttää olevan seuraava: (1) Jos *sukupuolinen käyttäytyminen* hahmottuu normatiiviseksi ja vailla olemusta olevaksi toiminnaksi, niin myöskään jaon homo- ja heteroseksuaaliseen käyttäytymiseen ei saisi antaa leimata tapojamme ymmärtää *sukupuolta* (eli jakaa seksin osapuolia naisiin ja miehiin). Toisaalta (2) postmodernistit ovat ajatelleet niin, että (a) kiellettäessä sukupuolieron kaksiarvoisuus on kiellettävä homo- ja heteroseksuaalisuus,

kun taas (b) kannatettaessa kaksiarvoista sukupuolijakoa sitoudutaan automaattisesti jakamaan myös sukupuolinen käyttäytyminen tiukasti kahtia homojen ja heteroiden rajaviivaa pitkin. Edellä mainitut postmodernisteille ominaiset päättelykulut ovat nähdäkseni kestämättömiä. *Sukupuolieron kaksiarvoisuus* ei merkitse sen enempää *homojen kuin heteroidenkaan kieltämistä*, eikä siitä seuraa myöskään *seksuaalikäyttäytymistä koskevan dualismin myöntämistä*.

Pääongelma on, että *sukupuolista käyttäytymistä* koskeva argumentaatio on sekoitettu *sukupuolta* koskevaan argumentaatioon. Esimerkin antaa Pulkkisen teoksesta poimittu lainaus:

> ”Sukupuolen käsite on normaalille ja normaalin rajoja luovalle ja vartioivalle tieteelle syvästi heteroseksuaalisen binaarilogiikan ehdollistama. Se noudattaa säännönmukaisesti yhteiskunnallisia sukupuolihierarkioita, ja uusintaa olemassa olevia sukupuolikäytäntöjä.”[3]

Sukupuolta ja seksuaalista käyttäytymistä ei ole nähdäkseni kytketty yhteen niinkään ”heteroseksuaalisessa binaarilogiikassa” vaan yllä mainitussa sitaatissa. Väitän, että kyseistä asiantilaa objektiivisena kuvauksena pitävä postmodernismi on itse aivan yhtä syypää *sukupuolen* johtelemiseen *seksuaalisesta käyttäytymisestä* kuin kaikki muukin virheajattelu. Logiikkaa onkin vaikeaa löytää käsityksestä, että *sukupuolta* leimaisi *heteroseksismi.* Ihmisethän voivat *toimia* esimerkiksi heteroseksuaalisesti tai homoseksuaalisesti, kun taas sukupuoli on kiinteä *ominaisuus*, joka ei riipu eikä muutu sen perusteella, miten käyttäydymme. Sukupuoli kylläkin tekee mahdolliseksi sen, että voimme pitää käyttäytymistämme hetero-, homo- tai biseksuaalisena. Yllä mainittu näennäisongelma ratkeaa siis helposti, kun miehenä tai naisena olemista koskeva argumentaatio erotetaan homo- tai heteroseksuaalisuutta koskevasta argumentaatiosta.

Sukupuolta ja sukupuolista käyttäytymistä koskevien mielipiteiden sekoittuminen käy ilmi myös *Postmodernin politiikan filosofian* seuraavasta toteamuksesta:

> ”Samat henkilöt, jotka ”vähät välittävät sukupuolesta” eivät välttämättä ole avoimesti ei-heteroseksuaaleja perheissään.”[4]

Velvoittaisiko siis sukupuolesta vähät välittävä asenne olemaan myös ”ei-heteroseksuaali”? Miksi *sukupuolta* koskeva kannanotto yhdistetään jälleen *seksuaaliseen käyttäytymiseen?* Entä kääntäen: pitäisikö minunkin kiistää sukupuoleni voidakseni olla homoseksuaali? Pelkään pahoin, että nämä asiaalueet on sekoitettu nimenomaan sukupuolta koskevissa tutkimuksissa. Niiden poliittisesti vapauttavia tendenssejä on perusteltu puuttumalla seuraavaan sinänsä virheelliseen ajatuskulkuun, joka on useimpien postmodernististen filosofioiden lähtökohtana ja kritiikin kohteena: (3) ”Jos hyväksytään sukupuolta koskeva olemusajattelu, niin pitää hyväksyä olemusajattelu myös tarkasteltaessa sukupuolista käyttäytymistä.” Tätä ajatusta postmoderni feminismi on sitten pyrkinyt vastustamaan. Taistelut on kuitenkin käyty tuulimyllyjä vastaan, kun pälkähästä olisi päästy viittaamalla sukupuolen fenotyyppiseen lihallisuuteen ja erottamalla sukupuolta koskeva mielipiteenmuodostus käyttäytymisilmiöistä. Itse kannatankin sukupuolta koskevaa olemusajattelua mutta kritikoin sellaista olemusajattelua, joka pyrkii tekemään sukupuolisesta käyttäytymisestä kiveen kirjoitettua.

Paperitiikerin pilkut

Taidehistorioitsija Leena-Maija Rossi julkaisi hiljattain teoksen *Heterotehdas – Televisiomainonta sukupuolituotantona* (2003), joka on kirjoitettu Suomen Akatemian *post doc* -tuotantona. Anoin myös itse samasta lähteestä tutkimustukea seksuaalisuutta käsittelevää hankettani varten, mutta hakemus diarioitiin tyhjin toimin. Koska aiheesta on nyt olemassa tämä tutkimus, kiteytän omat teesini kahteen argumenttiin. Ensimmäinen koskee aiheeseen liittyvän sosiodynamiikan taustoittamista ja toinen käsitteellistä suuripiirteisyyttä, jolla sukupuolinen käyttäytyminen ja sukupuoli on kytketty yhteen tässäkin teoksessa nimeä myöten.

Teoksen havainnot visuaalisen kulttuurin ilmiöistä ovat tarkkanäköisiä, mutta kirjoittaja tyytyy lähinnä *kuvaamaan* niitä. Hän ei analysoi riittävästi sitä, mistä voi johtua, että seksuaalisuutta koskevien normien muutokset ovat tapahtuneet nimenomaan mainonnan ja muun populaarikulttuurin johdolla. Käyttäytymisvariaatioiden tuotteistaminen näyttelyesineiksi saattaa kertoa esimerkiksi siitä, että erilaisuutta ei koeta vieläkään kovin luontevaksi osaksi elämää vaan enemmänkin teennäisrooliksi, jolla tavoitellaan huomiota. Mutta arvoasenteissa on saattanut tapahtua myös aitoa muutosta, kun homoja, lesboja ja transseksuaaleja ei arvoteta enää yksiselitteisen kielteisesti vaan heitä pidetään vain mielenkiintoisina friikkeinä. Trendihurmion pärskeissä olisi voinut pohtia enemmän sitä, kuinka ideologista oma ”edistyksellisenä” pidetty aikamme on.

Toinen huomautus koskee sukupuolen ja sukupuolisen käyttäytymisen teemaa. Myös *Heterotehdas* koettaa vastata kysymykseen, mikä tai mitä sukupuoli on:

> ”Sukupuoli muotoutuu esityksistä, kuvista, mallisuorituksista ja niiden jäljittelevästä tavoittelemisesta, siteeraamisesta ja ruumiillisista tyyleistä. [...] Sukupuoli on ideologiaa, sopimuksia, neuvottelua ja uusintamista. Se on myös konflikteja, politiikkaa ja joskus vallankumouksellisiakin suorituksia. Sukupuoli muuttuu ajassa ja paikassa; se on historiallinen ja kontekstisidonnainen rakennelma.”[5]

Edellä lausutun mukaan sukupuoli voi riippua melkein mistä tahansa paitsi siitä, mihin *se* on kiinnitetty. Sukupuoleen liittyy ilman muuta konflikteja ja politiikkaa, mutta nehän eivät *ole* sukupuoli. Lauselma, jonka mukaan sukupuoli ”muuttuu” ja on ”rakennelma”, tuskin on kovinkaan tosi. Käsitys, että sukupuoli on ”neuvottelua”, muuttaa sukupuolen lopullisesti pelkäksi paperitiikeriksi, ja lähes huvittava on ajatus, että sukupuoli voi olla ”siteeraamista”. Mainittakoon, että yllä olevasta sitaatista on kastroitu vain sisäviite, jossa kiitollisuudenvelka ajatusten alkuperästä oli palautettu telaketjufeministi Judith Butlerilta lainattuihin lauseisiin.

Hänen mukaansa sukupuoli on muotoutunut ”pakottavan toiston seurauksena”, mutta vähintään yhtä suggeroivaa on postmodernistien oma toistopakko, jossa seksuaalivähemmistöjen emansipaatio tehdään riippuvaiseksi sukupuolijaon kiistävästä ajattelusta. Kas näin:

Kuvitus: Janne Martola

> ”Sukupuolella ei Butlerin mukaan ole varsinaisesti alkuperää, eikä sukupuolittunut oleminen ilmaise mitään subjektin sisimmästä kumpuavaa ydinsukupuolta. *Sama pätee seksuaalisuuteen:* heteroseksuaalisuus ei tästä näkökulmasta edustakaan ainoaa luonnollista perusseksuaalisuutta vaan ainoastaan yhtä seksuaalisuuden muotoa, jota tuotetaan, ylläpidetään ja normalisoidaan valtavin kulttuurisin satsauksin.”[6]

Olen myös omasta puolestani arvostellut heteroseksismiä valtavin kulttuurisin uhrauksin. Yhtä paljon olen sijoittanut siihen, että Suomen Akatemia, tutkijakoulut ja muut hautomot saataisiin ymmärtämään sukupuolen ja sukupuolisen käyttäytymisen ero. Koen jo dostojevskilaista sääliä niitä heteroveljiäni kohtaan, jotka ovat heteroutensa vuoksi joutuneet sukupuoltaan koskevien hyökkäysten uhreiksi. Heteronormatiivisuuteen kohdistuvan arvostelun siivellä on näet koetettu kieltää myös mies. Miehen kieltämisestä kertoo puolestaan Giovenardi Eugênion romaani *Kielletty mies*.[7] Sukupuolta ja maskuliinisena miehenä olemista vastaan kamppaileminen on ollut yhtä ideologista kuin pelkkä heteronormatiivisuus itse. Eikö esimerkiksi homo saisi olla Mies, jos hän sitä on?

Sen sijaan kansainvälisien kuuluisuuksien referoiminen näyttää olevan aina turvallista. Jos sukupuoli on pelkkä diskursiivinen muodoste, myös sukupuolisista kokemuksista on vaarassa tulla pelkkää lahjatonta logosentrismiä.

Miesten ja naisten uhanalaisuus

Entä mistä sukupuolieron kiistämishalukkuus juonsi juurensa, ja mistä se saattoi kertoa? Kun seksuaalisen vapautumisen aika oli ohi 1980-luvulla, ei haluttu etsiä enää vain seksiä vaan alettiin pohtia sitä, mitä on sukupuoli. 1970-lukua leimanneiden orgioiden jälkeen ei tasapainoiltu halun ja tyydytyksen välillä vaan oman sukupuolisen identiteetin ympärillä. Tavallaan tämä oli johdonmukaista. Kun on saavuttanut vapauden, on pakko alkaa kysellä itseltään, kuka oikeastaan on: Mitä sukupuolta olen? Olenko seksuaalinen, tai mihin sukupuoliero perustuu? Subliimiin seksin kieltämiseen saattoi vaikuttaa myös aids-ilmiö, joka riisti ihmisiltä vapaan seksin. Toisaalta myös pidättäytyminen seksistä voitiin nähdä

seksuaalisen vapauden ilmaisuna, eräänlaisena seksuaalisten yllykkeiden ”pakottavuudesta” luopumisena.

Tässä mielessä postmodernistit katsoivat taistelevansa vapauden haaveen hyväksi. Postmodernismi voidaan nähdä itsen havainnoimisessa tapahtuneena muutoksena, historian vaiheena, jonka tarkoitus oli todistella seksuaalisuudelle annetun etusijan häviämistä. Postmodernistithan pyrkivät murhaamaan myös ukko-Freudin, jonka mukaan kaikki mitä teemme, viittaa seksiin. Postmodernistien käsityksen mukaan seksuaalisuudelle kuuluisi toisarvoinen asema, joka sillä katsotaan olleen modernia yhteiskuntaa edeltäneissä yhteiskunnissa. Heidän toiveensa oli, että seksuaalisuus poistuisi muiden, kenties vaikuttavampien kysymysten paikalta, joita olivat esimerkiksi syntymä, maine ja kuolema. Ajatus oli, että maskuliinisuus ja feminiinisyys hajoaisivat viimein kokonaan ja jäljelle jäisi vain lajitelma yksilöllisiä ja itseensä viittaavia sukupuolia. Tämä tuskin kuitenkaan voi vastata sukupuolen olemusta kovinkaan hyvin, koska silloin sukupuoli kadottaisi toiseuteen viittaavan luonteensa kokonaan. Miesten ja naisten yhteinen uhanalaisuus syntyykin nyt miehenä olemisen tai naisena olemisen kieltämisestä.

Tämän päivän yhteiskunnassa postmodernistien projektit on valjastettu normatiivisten piilofunktioiden toteuttamiseen: sukupuolen kieltämisvimma on korvannut entisille ajoille tyypillisen seksin kieltämisen. Siinä, missä viktoriaaniset tädit ärsyttivät seksiä janoavia ihmisiä omilla normeillaan, postmodernistiset sukupuolieron kieltäjät toteuttavat nyt samaa sadistista nautinnonhaluaan kieltämällä seksin keskeisen välineen, sukupuolen. Sukupuolen kieltäminen on seksin kieltämistä. Se ilmaisee rukoilijasirkkojen ja sädekehänunnien aggressiota ja kohdistuu voimakkaimmin nimenomaan miehiin. Kyse on perimmältään samasta ahdistelusta kuin 1800-luvun yhteiskunnassa. Sen mukaan esimerkiksi akateemista tutkimustukea ei myönnetä, jos tutkija ei ole sukupuolieron kiistävälle tiedepolitiikalle tottelevainen. Moinen politikointi on paitsi teoreettisesti himmeää, myös tiedepoliittisesti moraalitonta, täysin moraalitonta.

Sukupuolen näkeminen ei-kaksiarvoisessa tai ’desentralisoidussa’ (hajautetussa) viitekehyksessä ei olekaan merkinnyt mitään vapautumista vaan vapauden rajoittamista. Postmodernismin keinoilla ”vapautunut” on kuin äänestäjä, joka muuttaa mielipidettään mielipidetiedustelun eikä omantuntonsa mukaan – vain nähdäkseen vallassa jonkin edustamansa symbolimuodostelman, jota hän kannattaa siihen liittyvän tunnelman eikä tosiasioiden vuoksi. Hän vaihtaa sukupuolta, vaatteita ja tapoja muodin eikä kokemuksensa mukaan.

Ollako outo?

Sex–gender-erottelu leimasi 1980-lukua ja sen kritikointi 1990-luvun alkua. 90-luvun puolivälissä muotiin tullut *queer*-teoria on postmodernistisen ajattelun äärimuoto. Se on julistanut olevansa aikaansa edellä kiistämällä vähemmistöt, enemmistöt ja kiinteät identiteetit. Niinpä sille ei ole olemassa homoja, lesboja, naisia eikä miehiä vaan ”outoja” (engl. *queer*) ihmisiä. Sana *queer* on kerännyt epäileviä katseita myös seksuaalivähemmistöliikkeen omalta taholta. On kysytty, merkitsikö siirtyminen vahvoja seksuaali-identiteettejä juhlivasta *gay*-kulttuurista *queer*-ajatteluun muuta kuin päätymistä ojasta allikkoon, takaisin 1950-luvun rämeeseen, jossa outona olemista pidettiin vielä outona. *Queer*-sanan kääntämistä suomen kielen sanaksi ”pervo” pidettiin alun perin huonona asiaan liittyvän kielteisen arvovarauksen vuoksi. Myöskään ranskan kielen käsitteellinen vastine sanalle ”outo” (*bizarre*) ei ole saanut kovin laajaa kannatusta seksuaalivähemmistöjen keskuudessa. Kun seksistä puhutaan vältellen tai vieraalla kielellä, se kertoo lähinnä omasta vieraantuneisuudesta. Sama pätee myös tieteeseen, jossa vierasperäisten sanojen käyttö näyttää joskus koomiselta ja kertoo asioita koskevasta hämmennyksestä ja huonosta itsetunnosta.

Outouden käsitteeseen liittyvä negatiivinen varaus on vuosien myötä hälvennyt, mutta yksipuolinen sitoutuminen englannin kielen merkitysten sopimuksenvaraisuuteen ja kontekstiriippuvuuteen uhkaa tehdä *queer*-teoriasta itsestään erään ideologisen ajattelun muodon. Miksi samasta sukupuolesta pitävä olisi ”iloinen” (*gay*), ja miksi hetero olisi muka ”suora” (*straight*)? Monet homot ovat olleet aivan ”suoria” heteroita, kun taas moni hetero on pintaa raaputettaessa paljastunut hyvinkin kieroksi kaappitapaukseksi. Myös sana ”järki” (*reason*) merkitsee englannin kielessä samaa kuin ”syy”. Viktoriaanisessa yhteiskunnassa utilitaristinen ajattelu tuottikin platonista joutilaisuutta ja viisautta vastustavan vaatimuksen: ”Selitä heti seksisi syy!” Niinpä seksuaalinen nautinto alettiin yhdistää vain lisääntymiseen ja lajinsäilytykseen. Tämä on tavallaan vastaus siihen, miksi tärkeistä asioista ei kannata kirjoittaa itselleen vieraalla ja läpikotaisin ideologisella englannin kielellä.

Sitoutuminen angloamerikkalaiseen teoriaperinteeseen toteutuu turkulaisten Lasse Kekin ja Jan Wickmanin töissä. Wickmanin teos *Transgender Politics* keskittyy aiheensa puolesta suomalaisen transsuliikkeen historiaan. Mutta teos on itsekin ”historiallinen”, kahdesta syystä. Se on ensimmäinen transvestiittien ja transseksuaalien asemaa käsittelevä teos Suomessa. Englanniksi julkaisemalla kirjoittaja lienee pyrkinyt täyttämään tieteen muotovaatimuksia, tai hän etsii kansainvälisestä yhteisöstä enemmän ymmärtämystä aiheelleen. Toiseksi, teos kertoo erään seksuaalivähemmistön nousemisesta maan alta. Wickmanin teos sitoutuu vielä huomiota herättävän paljon järjestödiskurssiin kuten myös tutkimusaihe. Mutta omituista on, miksi transsuliike on kääntynyt vastustamaan kaksiarvoista sukupuolijakoa. Juuri pyrkimyksen vaihtaa sukupuolta olettaisi parhaiten *todistavan* sukupuolieron tärkeyden puolesta.

Lasse Kekin väitöskirja *From Gay to Queer* on ”perinteinen” lähinnä siksi, että tutkimuksen lähtökohtana on vain yksi teos, prosaisti David Leavittin käsikirjoitukseen perustuva ja Tony Kusherin ohjaama näytelmä *Angels in America* (1993). Tämä aiheenvalintaan liittyvä ratkaisu tuottaa tietyn epäsuhdan *queer*-teorian omaan liikkuvuuteen verrattuna. Toisaalta teoksesta purkautuu yli 400-sivuinen analyysi intertekstuaalisuudesta. Pidättäydyn itse arvioimasta Kekin nimenomaista tutkimusta, koska en tunne *sanataiteita* enkä *kirjallisuuden teoriaa...*

Queer-teoreetikot pitävät omaa ajatteluaan niin kameleonttimaisena, että he kieltävät sen muodostavan mitään teoriaa. Siten siihen voi kohdistaa samoja epäilyksiä kuin uskontoon, joka kieltää olevansa uskontoa. Postmodernistit ovat esiintyneet äänekkäästi kaikenlaista yksiarvoisuutta vastaan, mutta samalla he ovat pyrkineet järjestäytymään tieteellistä tutkimusverkostoa muistuttavaksi puolueeksi.

Kun teoria itse välttelee määritelmiä ja kieltää sitoutuvansa mihinkään, sekin alkaa vaikuttaa oudolla tavalla oudolta. Tulkitsen kokonaistilannetta niin, että kiinnostus *queer*-teorioihin kertoi kiistämisinnokkuuden ylikuumenemisesta: sublimaation lumivyöry pääsi vapaasti pyörimään ja mielikuvituksen haaveet lähtivät lentoon.

Seksuaalisuuden kehollinen rakentuminen

Postmodernistisia ajatussuuntia leimaa se, että niissä on tehty sukupuolisuutta koskeva perusratkaisu ontologisella tasolla, mutta ratkaisun luonne on jätetty artikuloimatta. Tässä suhteessa professori Lauri Rauhalan luonnostelema jako ihmisen kehollisen, tajunnalliseen ja situationaaliseen eksistenssitasoon voi olla edelleen valaiseva.[8] Hänen mukaansa ilmiöitä pitäisi tutkia *samalla tasolla*, jolla havaittavat ilmiöt itsekin esiintyvät. Aiheeseemme yhdistettynä tämä merkitsee, että *sukupuolta* pitäisi tutkia kehollisella tasolla, kun taas *sukupuolisen käyttäytymisen* ilmiöitä on luontevinta lähestyä tajunnan intentioita analysoivalla tajunnallisella tasolla – tai situationaalisella, ihmissuhteet huomioon ottavalla tasolla.

Eksistenssifenomenologia ei salli yhden ilmiötason redusoimista toiselle, mutta se ei myöskään tue kartesiolaista jakoa aistimaailman ja tietoisuuden sfääreihin. Sukupuoliselle kokemiselle on näet keskeistä juuri kokemusten *ei- tai esipredikoitavuus:* tyhjentymättömyys pelkkään ”tietoon” tai käsitteellisiin merkityksiin. Seksuaalisen kokemuksen ravistelevuuden kautta paljastuu, että kieli ei edellä kokemusta, toisin kuin analyyttiset filosofit ja pragmatistit ovat vakuutelleet. Heidän ajattelunsa onkin edustanut sen tyyppistä järjen ja tunteen hajottamista, joka on muodostanut vastakohdan esimerkiksi platoniselle tunteiden ja järjen harmonialle. Platonisessa rakkaudessahan samaa sukupuolta olevien ihmisten yhteinen kokemusmaailma luo osapuolten välille myös yhteisiä kokemuksellisia merkityksiä mahdollistaen samalla keskinäisen ymmärtämisen ja todellisen filosofian.

Kun merkitykset ymmärretään ei-käsitteellisiksi ja kokemuksellisiksi, voidaan ihmisestä piirtää kokonaisvaltainen kuva. Sen sijaan sukupuolieron kiistäviä filosofioita on leimannut kielifilosofinen asenne ja kartesiolainen ideologia, joka on kiinnittynyt niiden kylkeen joko myötäilemisen tai vastarinnan kautta. Sosiaalisen konstruktionismin käsitys ”sukupuolesta diskurssina” on tunnustanut sukulaisuutta kielifilosofialle, kun taas postmodernistiset suunnat ovat kamppailleet (ainakin näennäisesti) kielifilosofiaa vastaan. Yhtä kaikki, ne ovat pyrkineet kieltämään inhimillisen kokemuksen ei- ja esipredikatiiviset merkitykset. Kukaan ihminen tuskin on kuitenkaan kokemustensa tasolla enempää tai vähempää homo tai hetero riippuen vain siitä, onko hänellä käytössään kokemistapaansa vastaava *käsite* vai ei. Näkemys, että homoseksuaalisuus ”keksittiin” vasta silloin, kun sitä vastaava käsitekin keksittiin 1860-luvulla, on nähdäkseni pelkkä hämäystemppu, jolla valtakulttuurit ovat puolustelleet tapaansa sulkea silmänsä koko asialta ennen tuota aikaa.

Sovellan nyt Lauri Rauhalan analyysia ihmisen eksistenssitasoista sukupuolisuuden filosofiaan. Kehollista todellistumistasoa vastaa tällöin *lihallinen* eksistenssitaso, tajunnallista tasoa *intohimojen, halujen ja tarpeiden* taso ja situationaalista tasoa *seksuaalisen kanssakäymisen ja normien* taso. Sukupuolen adekvaatti toteutumis- ja tarkasteluyhteys on tällöin lihallinen eksistenssitaso, kun taas sukupuolinen käyttäytyminen ilmenee tajunnallisella ja situationaalisella tasolla, joilla sitä voidaan luontevimmin myös tutkia. Sukupuolisella käyttäytymisellä on siis sekä tajunnallinen että situationaalinen toteutumisyhteytensä. Tajunnallisella tasolla esiintyvät ihmisen vulgaarit intohimot ja halut sekä tietoisuuden osittain muokkaamat tarpeet ja merkitykset. Toisaalta sukupuolista käyttäytymistä voidaan tutkia luontevasti situationaalisella tasolla, koska seksuaalisen käyttäytymisen oma luonne on olennaisesti relationaalinen: se on suhde. Sukupuolisuhde on mahdollinen vain, jos intentioilla tai kanssakäymisellä on kohde, sukupuoli. *Sukupuolta* on kuitenkin tarkasteltava vain kehollisella eksistenssitasolla, koska sukupuoli ei voi olla olemassa pelkkänä ”intentionaalisena objektina” (esim. abstraktina merkkinä tai merkityksenä), eikä se ole myöskään käyttäytymisilmiö vaan lihallinen ominaisuus.

Niinpä eksistenssifenomenologisessa sukupuolisuuden filosofiassa ei ole kyse angloamerikkalaiselle ajattelulle ominaisesta jaosta biologiseen tai yhteiskunnalliseen sukupuoleen. Sukupuolen tarkastelemiseen soveltuvan kehollisen eksistenssitason nimeäminen ”lihalliseksi” ansaitseekin jatkossa hieman pidemmän perustelun. Fenomenologiseen seksuaalisuusanalyysiin liittyvien käsitteiden sijoittuminen ihmisen kolmen eksistenssitason malliin käy ilmi seuraavasta kaaviosta:

I Kehollinen eksistenssitaso.

Tutkimuksen kohde: *Sukupuoli.*
Sukupuolen tematisaatio: *Lihallinen.*
Lihallisuuden alaan sisältyy fenotyyppinen eli ruumiillisesti koettu sukupuoli.
Lihallinen sukupuolen tematisoiminen muodostaa vaihtoehdon sekä naturalismin edustamalle ”biologiselle” tarkastelutavalle että postmodernistien harjoittamalle sukupuolen redusoimiselle normeihin, diskursseihin ja tyyleihin. Eksistenssifenomenologian kannalta viimeksi mainituilla ei ole relevanssia *sukupuolta* koskevissa tarkasteluissa.

II Tajunnallinen eksistenssitaso.

Tutkimuksen kohde: *Sukupuoliset intentiot sekä sukupuolinen käyttäytyminen ja toiminta.*
Sukupuolisen käyttäytymisen tematisaatio: *Intohimot, halut ja tarpeet.*
Tajunnallinen tutkimustaso valottaa sukupuolisen käyttäytymisen ilmiöistä sen *intentionaalisen* eli toisiin ihmisiin ja ympäristöön suuntautuvan luonteen. Tarkastelujen paino on tällöin yksilön tajunnan sisällöissä, jotka voivat olla kokonaan tai osittain tiedostamattomia kuten intohimot ja halut, tai tietoisia kuten tarpeet, joita tietoisuutemme tunnistaa ja valikoi.

III Situationaalinen eksistenssitaso.

Tutkimuksen kohde: *Sukupuolinen käyttäytyminen ja toiminta.*
Sukupuolisen käyttäytymisen tematisaatio: *Seksuaalinen kanssakäyminen ja normit.*

Situationaalinen tutkimustaso valottaa sukupuolisen käyttäytymisen ilmiöistä sen *sosiaalisen* olemuksen. Homo- ja

Kuvitus: Janne Marfola

heteroseksuaalisuutta onkin parasta lähestyä juuri tällä ja edellä mainitulla tutkimustasolla, jolloin myös seksuaalisesta käyttäytymisestä johtuvat konfliktit voidaan ymmärtää *normeista* riippuviksi. Homo- tai heteroseksuaalisuutta ei tällöin erehdytä pitämään enempää lihallisina kuin biologisinakaan *ominaisuuksina* vaan sukupuolisen *käyttäytymisen* tai *toiminnan* muotoina.

Sanan 'kohde' käyttäminen saattaa tässä yhteydessä vaikuttaa objektivoivalta. Käytänkin kyseistä käsitettä vain välttääkseni demonstratiivista moniselitteisyyttä, joka saattaisi hämärtää puheena olevan idean esittämistä. 'Käyttäytyminen' puolestaan viittaa vulgaariin ja reflektoimattomaan seksuaalisuuteen, kun taas 'toiminnalla' viitataan tietoisempaan käyttäytymiseen. Jotta voitaisiin edetä intentionaaliselta tasolta II seksuaalisuuden toteuttamiseen ihmissuhteissa (taso III), myös sukupuolen ja sukupuolijaon on oltava voimassa (taso I). Käyttäytyminen ja toiminta näet edellyttävät sukupuolen, johon ne voivat viitata. Tämä puolestaan tekee kaksiarvoisen sukupuolijaon tasolla I välttämättömäksi.

Sukupuoli on lihassa

Edellä esittämäni malli antaa kohtalaisen selväpiirteisen, toimivan ja selitysvoimaisen lähtökohdan sukupuolen ja seksuaalisen käyttäytymisen filosofiseen tarkastelemiseen. Esimerkiksi solubiologia ei ole pystynyt löytämään perus-

teita sille, miksi homo- tai heteroseksuaalisuus olisivat biologisia tai geeneihin kirjoitettuja ominaisuuksia.[9] Siksi näiden useasti ”ominaisuuksina” pidettyjen käyttäytymismuotojen tarkastelu sopii parhaiten juuri tajunnalliselle ja situationaaliselle tasolle II ja III, joilla niiden intentionaalinen ja normatiivinen olemus tulevat selvimmin esille.

Myös transsukupuolisuuteen liittyvät ongelmat puoltavat ontologisen analyysin tarpeellisuutta. Transseksuaalit ovat usein käyttäneet sukupuolen vaihtamisesta termiä ”sukupuolen korjaaminen”. He haluavat siis saattaa oman sukupuolensa vastaamaan itse kokemaansa sukupuolta. Biologian kannalta kyseessä ei ole kuitenkaan sukupuolen vaihtaminen eikä korjaaminen vaan pelkkä ulkonäön muutos, sillä ihmisen kromosomisto säilyy joka tapauksessa entisenlaisena. Fenomenologiset filosofit eivät yritä väittää *tätä* biologista tosiasiaa vastaan kuten postmodernistit. Sen sijaan fenomenologit ratkaisevat asian kiinnittämällä huomion kokeville subjekteille *ilmenevään* eli fenotyyppiseen sukupuoleen. Niinpä myöskään edellä esittämäni argumentaatio, jolla olen kritikoinut postmodernistisia suuntia ja perustellut kaksiarvoisen sukupuolijaon tärkeyttä, *ei* nojaudu biologisen sukupuolen käsitteeseen eikä naturalismiin. Ne edustavatkin useimmiten erityistieteiden tematisaatioita ilmiölle nimeltä sukupuoli. Tässä mielessä myöskään kaksiarvoisen sukupuolieron kannattaminen ei ole Michel Foucault'n arvostelemaa biopolitiikkaa, sillä ruumiillisuus ja kehollisuus, joihin sukupuolten jakoa kannatettaessa sitoudutaan, eivät ole biologian käsitteitä vaan filosofian käsitteitä.

Fenomenologisille filosofeille sukupuolen kaksiarvoisuus ei ole ensisijaisesti biologinen – geeneistä, hormoneista tai kromosomeista riippuva – fakta, vaan lihallisesti ja kokemuksellisesti ilmenevä tosiasia. Kysymykseen sukupuolen merkityksestä voi vastata johtopäätöksenomaisesti näin: *Inhimillisen kokemisen kannalta merkityksellinen sukupuoli on se, joka ilmenee fenotyyppisesti ihmisen kehossa eli hänen lihassaan.*[10]

Fenomenologisen filosofian ratkaisuehdotus biologisen sukupuolen ja sosiaalisen sukupuolen välillä käytyyn sananvaihtoon on: *Liha*. Se sopii sukupuolen fenotyyppiseen tematisoimiseen erityisen hyvin, koska sen kautta hahmottuu, että sukupuolista kokemista leimaa (i) ruumiillisen ja henkisen kokemisen *kokonaisvaltaisuus*, (ii) *sukupuolielinten* keskeinen rooli seksuaalisessa kokemisessa ja (iii) kokemiseen liittyvien merkitysten juontuminen suoraan *ei-predikatiiviselta* eli kehollisella eksistenssitasolta. Myös fenomenologiselle filosofialle itselleen tyypillinen kuvaus tajunnan intentionaalisesta rakenteesta voi havainnollistaa tapaa, jolla ihmisen koko keho nähdään yhtenä suurena sukupuolielimenä; esimerkiksi suuntautumisen ideaa sinänsä voi pitää fallossymbolisena. Tämä liha on siis samaa, jonka tunnemme Eppu Normaalin laulusta: ”Sanoin sulle huhuu, se on liha joka puhuu, ja se meidät yhdistää!”[11]

Fenomenologisen ajattelun keinoin voitaisiin nähdäkseni ratkaista myös useita transsukupuolisuuteen liittyviä ongelmia paremmin kuin sitoutumalla postmodernismiin tai *queer*-teoriaan, joiden kautta on ajauduttu turhaan sukupuolijaon kiistämiseen. Samasta näkökulmasta voidaan ottaa kantaa myös 1980-luvun feministien luoman *sex–gender*-jaottelun oikeutukseen. Olen pitänyt jopa sitä paremmin perusteltuna kuin eräiden nykyisten feministien yritystä kieltää käsiteparista toinen (*sex*) ja kytkeä tämän englannin kielen sanan kaksoismerkitys 'sukupuoli' ja 'sukupuolinen käyttäytyminen' yhteen. Itse katson, että käsiteparista olisi karsittava *gender*, säilytettävä *sex* ja analysoitava se osiinsa. Tätä kautta ihmisen seksuaalisuudesta voitaisiin hahmottaa erikseen sukupuoli ja sukupuolinen käyttäytyminen, kun taas *gender* on pelkkä viikunanlehti, jolla ei ole tekemistä enempää sukupuolen kuin sukupuolisen käyttäytymisenkään vaan lähinnä vaatetussuunnittelun ja muotitaiteen kanssa.

Käsitykseni mukaan sukupuolella ei ole olemassaoloa lihallisen tason ulkopuolella. Myös sukupuolen kautta koetut *merkitykset* liittyvät läheisesti ihmisen kehollisen eksistenssitasoon. Omalla tavallaan asian puolesta todistavat ne filosofit ja sosiologit, jotka *eivät ole* kyenneet löytämään sukupuolelle mitään olemusta tai olinpaikkaa vaatteiden, muotien tai pukeutumistrendien maailmasta. Sukupuoleen liitettyjä käyttäytymis- ja näyttäytymisodotuksia sekä niiden arvotuksia, kuten maskuliinisuutta ja feminiinisyyttä, tulisikin käsitellä sukupuolesta riippumattomina asia-alueina. Itse asiassa vasta näin voitaisiin irrottautua myös sukupuolta leimanneista ideologioista, kun maskuliinisuuden tai feminiinisyyden hyödyntäminen olisi mahdollista (esim. pukeutumisessa) sukupuolesta *huolimatta.*

Loppuratkaisuksi jää, että sukupuoli on lihallinen ominaisuus, jonka tärkein toteutumisyhteys on fenotyyppinen sukupuoli eli se, mitä ilmenee jalkojen välissä. Tämä tarkoittaa, että ihmisen sukupuoli on hänen kehonsa ja sukupuolielimiensä ominaisuus. Tältä pohjalta voitaisiin tehdä myös uskottavinta seksuaalivähemmistöpolitiikkaa. Eksistenssifenomenologinen sukupuolisuuden ontologia ei merkitse nojautumista diskursseihin eikä käsitteisiin eikä niiden kautta tematisoituun olemusajatteluun. Eksistenssiajattelun lähtökohtana on niinkin konkreettinen asia kuin liha, jonka merkitys ei voi koskaan paljastua asiaa koskevassa sanankäytössä, vaan ensisijaisesti kokemuksen ja ei-käsitteellisen tiedonmuodostuksen piirissä.

Asia voidaan lausua myös niin, että kieltäessään ei- ja esipredikatiiviset merkitykset analyyttinen filosofia, postmodernismi ja pragmatismi ovat pyrkineet kiistämään samaa sukupuolta olevien ihmisten yhteiseen kokemusmaailmaan perustuvan merkityskonstituution. Näin ne ovat pyrkineet toimimaan ymmärtämisen edellytyksiä, samaa sukupuolta olevien ihmisten rakkautta ja aitoa filosofiaa vastaan.

Homo-hyvää[12] tutkimusta?

Vähemmistöpoliittisesti motivoituneessa tutkimuksessa huomiota on herättänyt suunnaton yksimielisyys sosiaalisen konstruktionismin ja *queer*-teorian verrattomuudesta. Eriävät mielipiteet on pyritty vaientamaan, tai ainakaan niiden esittäjiä ei ole rahoitettu. ”Kriittiseksi” itseään nimittävä nais- ja miestutkimus ei olekaan postmodernismiin ihastuttuaan osoittanut kovin merkittävää itsekriittisyyttä, mikä on tehnyt siitä suorastaan epäkriittistä. Kaikissa vähemmistöissä ja tiedeyhteisöissä esiintyy painetta yksimielisyyteen. Yksimielisyyttä tarvittaneen poliittisten päämäärien tavoittelemiseen. Avoimuudesta ja vapautuneisuudesta kertoisi se, minkä verran yhteisö sallii keskuudessaan antiajattelua.[13]

Aavistan syyn myös siihen, miksi kiistanhalustaan kuuluisa Jacques Derrida tunnetaan meillä täällä Suomessa ”Ranskan Jukka Hankamäkenä”. Hänelle solidaarisesti totean, että erimielisyydestä pitäisi palkita. Kriittinen vastaajattelija esittää näkemyksensä oman toimeentulonsa kus-

tannuksella, ja juuri siksi kyseenalaistamisen pitää olla kannustettavampaa kuin pelkän valtavirtaan yhdistyvän hymistelyn. Pelkäksi ”kritiikiksi” nimittämisen sijasta rohkenenkin luonnehtia edellä muotoilemaani Lihan Filosofiaa seksuaalisuuden filosofian kopernikaaniseksi kumoukseksi. Se on käänteentekevä osa sitä murrosta, joka nyt on meneillään sukupuolisuuden filosofiassa.

Samalla kun innostus postmodernismia ja *queer*-teoriaa kohtaan on laantunut, ollaan taas matkalla kohti arkirealistisia aiheita ja sukupuolisuuden käsittämistapoja. Tuula Juvosen ja Jukka Lehtosen haastattelututkimukset ovat kelpo esimerkkejä siitä, kuinka seksuaalivähemmistöistä voidaan puhua yleistajuisesti tieteellisyyden kärsimättä. Tosin näissäkin väitöskirjoissa teoreettisiin selkänojiin tukeutuminen on vielä suhteellisen varomatonta. Foucault ja Butler saavat taaskin lähes pyhimyksen roolin. Mielipidejohtajien laakeroiminen on ymmärrettävää, koska he edustavat myös vähemmistötutkimuksen omia saavutuksia, mutta asiaan liittyvä reflektoimattomuus saattaa ilmentää myös tarpeetonta häviömielialaa suhteessa heidän oman ajattelunsa itsenäisyyteen. Siten se voi vaarantaa heidän antamansa tieteellisen esimerkin, jolloin viittaaminenkin muuttuu helposti vain rituaaliseksi.

Juvosen ja Lehtosen teoksissa strukturalistinen ote toimii kuitenkin kohtalaisen hyvin. Juvonen ja Lehtonen eivät pohdi vain homoseksuaalisuuden (tai ”ei-heteroseksuaalisuuden”) ilmenemistapoja erilaisissa henkisissä tiloissa ja kulttuurin kerroksissa, vaan he analysoivat myös sukupuolen paikkaa ja seksuaalisuuden toteutumista konkreettisissa fyysisissä tiloissa ja arkkitehtonisissa suhteissa.

Tuula Juvosen *Varjoelämää ja julkisia salaisuuksia* sijoittuu Tampereelle kuten tekijänsäkin. Tätä on tervehdittävä iloiten, sillä homo- ja lesbohistorioiden kirjoittaminen on ollut tarpeettoman pääkaupunkikeskeistä. Teoksessa valaistaan, millaista homojen ja lesbojen elämä oli viime vuosisadalla Pohjoismaiden suurimmassa sisämaakaupungissa, Pohjolan pikku-Pariisissa, leveäharteisessa Mansessa. Elävän kerronnan kautta välittyy kuva tukahdutetuista tunteista, jotka saattavat vaikuttaa nykyisyyden näkökulmasta ahdistavilta. Niihin ovat liittyneet salaiset tapaamispaikat ja puistoja käymäläkulttuuri, jossa yksityinen oli vääristyneellä tavalla julkista. Homojen elämää leimasivat porno, sota ja ”teatteri” – niin kaksoiselämän teennäisyyteen kuin taiteilijamyytin varassa piileskelemiseen viittaavassa merkityksessä.

Juvosen aineistona ovat haastattelujen lisäksi oikeuksien pöytäkirjat. Seikka muistuttaa edelleen siitä, kuinka keskitysleirimäistä homoihin ja lesboihin suhtautuminen on ollut. Myös Olli Stålströmin väitöskirjaa vastaan nostettiin syyte tamperelaisessa käräjäoikeudessa, ja niinpä synkeydeltä ei välty suomalaisen homoliikkeen lähihistoriakaan. Stålströmin ja Juvosen työt osuvat yksiin siinä, että molemmat kirjoittavat historiaa.

Kun Stålströmin *Homoseksuaalisuuden sairausleiman loppu* tuli aikoinaan painosta, A-studion toimittaja kysyi raportissaan, ”leimataanko homot taas sairaiksi”.[14] Foucault'lta periytyvä historian vaaliminen saattaakin toistaa tarpeettomasti vanhoja käsityksiä. Huomiota ansaitsisi myös nykyajan oletettu ”edistyksellisyys”. Meillähän ei ole vielä edes omaa kansallisvaltiota, vaikka identiteetin ja kansakunnan käsitteet liittyvät liikkeissämme yhteen lippua myöten. Legitiimi Suomi on monen homon ja lesbon kannalta edelleen vain muutaman neliökilometrin kokoinen, kun pöndellä, provinssissa ja periferiassa eletään yhä Juvosen kuvailemaa aikaa. Myös Jan Löfström teki 1990-luvulla Essexin yliopistossa tarkastetun väitöskirjan suomalaisesta homohistoriasta, mutta kielensä ja kansainvälisen julkaisuyhteytensä vuoksi se on jäänyt Juvosen teosta vähemmälle huomiolle.[15] Eniten epäilyksiä Juvosen teoksessa herättää turhankin helposti tunnistettava teesi, että homoseksuaalisuutta ei ole olemassa jossakin ”valmiina”, vaan se toistuu kussakin tilanteessa omanlaisenaan.[16]

Jukka Lehtosen väitöskirja *Seksuaalisuus ja sukupuoli koulussa* keskittyy yläasteiden ja sen jälkeisten oppilaitosten (lähinnä lukioiden) ihmissuhteisiin, tiloihin ja normeihin. Lehtonen kieltää tekevänsä vähemmistötutkimusta ja keskittyy kuvaamaan, minkälaisia *valtakulttuurit* ovat olleet. Näköalojen luominen seksuaalivähemmistöihin niitä ympäröivien peilipintojen kautta on kiinnostavaa mutta ongelmallista siksi, että keskustelut käydään valtakulttuurien ehdoilla. Tämä saattaa tuottaa vaikutelman, ettei meillä ole mitään omaa.

Lehtonen on käyttänyt aineistonaan ei-heteroseksuaalisten oppilaiden kanssa käymiään teemahaastatteluja. Näkökulmaa pyritään luomaan myös opettajakunnan suunnalta, kun nuoret arvioivat heidän asenteitaan ja mielipiteitään. Lehtosen aiheina ovat muun muassa aavistukset ja avoimuus, seksuaaliset kokemukset, kaveruus ja seurustelu, paikka ystävien keskuudessa ja lauman ulkopuolella sekä liikuntatunteihin liittyvä monimielisyys, joka koostuu välttelyn ja odotuksen ristiriitaisista tunteista. Juuri lihallisissa yhteyksissä kuten liikuntatunneilla tulee näkyviin, että homojen ja heteroiden asenteet ovat yhtä kaukana toisistaan kuin taivas on maasta, vaikka sukupuoli onkin sama. Sukupuoli ja sukupuolinen käyttäytyminen ovat siis eri asioita. Homojen ja heteroiden eroja ei selittäne pelkkä ”heteronormatiivisuus”, vaan myös yksilön alkuperäinen eksistenssinsä kokemistapa.

Osa Lehtosen aineistosta on ennestään tuttua, ja hän onkin niittänyt mainetta heterokoulun arvostelijana niin, että *Z*-lehden entinen päätoimittaja Pauli Löija ehti jo kehua Lehtosta ”melkoisen tuotteliaaksi tutkimusten suoltajaksi”.[17] Mutta itse pidän Lehtosen analyyttisesta ja sarkastisesti suihkivasta kynästä, jolla hän hellii haastattelemiaan koululaisia ja muita kyyhkyläisiään. Poiminnat vekkuleiden vesseleiden kertomuksista ovat paikoin varsin nautittavia.

Teos tarjoaa myös moraalisia pähkinöitä tuomalla päivänvaloon sen, kuinka oppilaat ja opettajat ovat kiusanneet toisiaan sekä omien ryhmiensä sisällä että ryhmien välillä. Erityisen ansiokasta tutkimuksessa on, että siinä kerrotaan, miten tehty työ muutti osapuolten itseymmärrystä, ja raportoidaan myös odotusten vastaiset ja sitä kautta tietoa lisäävät tulokset. Lehtosen teosta voi suositella jokaiselle, joka haluaa tietää, mitä kouluissa tapahtuu – ja kuinka koulujen heteronormatiivisuudesta voi päästä eroon.[18]

Mansikkahilloa, olkaa hyvä!

Entä mihin olen itse pyrkinyt edellä esittämilläni analyyseilla? Haluanko sinkkufeministien nuuskakerholta Black Widow -rajauksen silmääni? Toivonko Drag-Kalkkunan huitaisevan minua Mustanaamion irtonumerolla? Odotanko, että Suomen Akatemia lahjoittaisi minulle ämpärillisen mansikkahilloa? Itsekritiikin vaatimuksiin vastaan tavalla, joka

lienee kaikille foucault'laisille kallonporaamoille tyypillinen: "Onko täällä enää muita järkeviä kuin minä?"

Kaikilla mainitsemillani tutkimuksilla on pysyviä ja muhkeita ansioita kuten niiden tekijöilläkin. Tosiasiassa nämä julkisuudessa kiitetyt tutkimukset eivät ole kuitenkaan kovin tarkasti ajateltuja. Olenkin pyrkinyt kyseenalaistamaan niiden teoreettisiin sitoumuksiin liittyvän postmodernin kyklooppimaisuuden ja avaamaan asioihin eksistenssifenomenologisen näkökulman, joka perustuu sukupuolen ja sukupuolisen käyttäytymisen ontologiseen analyysiin.

Uudehkon teoksen *Sosiologian sukupuoli* mukaan sosiologia-tieteenalallakin on sukupuoli.[19] Enää ei pitäisikään arvostella vain yhteiskunnallisten käytäntöjen ideologisuutta. Tieteenharjoittajat voisivat keskittyä arvioimaan sitä, kuinka tutkimus on saattanut olla yksipuolista. Esimerkiksi Jukka Lehtonen toteaa huolelliseen tapaansa, että hän pelkäsi työnsä jossain vaiheessa itse "jäävänsä kiinni" heteronormatiivisuudesta.[20] Minua kiinnostaa, miten tutkijakunta voisi saada itsensä kiinni turhasta sukupuolijaon kiistämisestä.

Erään ongelman muodostaa se, *mitä on* tuo usein mainittu heteronormatiivisuus. Nimityksen taustalla vaikuttanee käsitys, että heterot muodostavat elämäntavaltaan ja arvoiltaan yhtenäisen ryhmän, jolle on ominaista niin sanotun ydinperheen perustaminen. Sellaisena heteronormatiivisuus haittaa tietenkin sekä homojen että heteroiden omaa elämää. Postmodernistisen tutkimuksen eräänlaista konservatiivisuutta osoittaa se, että hokiessaan kulttuurin heteronormatiivisuutta se saattaa itse vahvistaa tuota heteronormatiivisuutta. Heteronormatiivisuutena ei voitane pitää vain käsitystä, että "lapset eivät kuulu homoparisuhteisiin". Heteronormatiivisuutta ilmentää myös se varsinkin lesboväestölle ominainen vaatimus, että lasten täytyy ehdottomasti kuulua myös heidän parisuhteisiinsa! Kerjätessään "heteroseksistisenä" pitämäänsä elämäntapaa postmoderni heteronormatiivisuuden vastustaminen saattaa itse olla erittäin "heteronormatiivista".

Tehostamisen varaa on ajatuskulujen ohjaamisessa loogisiin lopputuloksiinsa. Myös tutkimusten yhteiskunnallista vaikuttavuutta voisi edelleen terävöittää. Monet tieteenharjoittajat näyttävät ajattelevan, että kun jokin ilmiö on tarpeeksi hyvin selitetty, se lakkaa olemasta voimassa. Oletus voi olla esimerkiksi seuraava: kun on tieteellisesti osoitettu, että homojen syrjiminen työelämässä on "vain sosiaalinen normi", se selitettynä lakkaa vaikuttamasta. Usko pelkkään tiedon voimaan johtaa usein taikurimaiseen ajatteluun, jossa pelkän filosofoimisen tai sosiologisoimisen uskotaan jo muuttavan yhteiskuntaa. Kyllä siihen vaaditaan jatkuvasti työtä.

Myönteistä edellä mainituissa tutkimuksissa on se, että ne eivät tukeudu enempää biologismiin kuin analyyttiseen kielifilosofiaankaan. Naturalistien äänet ovat muuttuneet vähemmistöistä puhuttaessa usein pelkäksi köhinäksi, kun homoseksuaalisuutta ei ole voitu "sovittaa" naturalistiseen lajinsäilytysideologiaan. Analyyttisilla kielifilosofeilla puolestaan ei ole ollut seksuaalisuuden eri muodoista juuri mitään sanottavaa, ja niinpä analyyttisen systeemifilosofian lähestymis- ja etääntymistavat ovatkin yleensä typistyneet pelkäksi kartesiolaista dualismia hyödyntäväksi "tunneteoriaksi".

Viitteet

1. Stålströmin teoksen olen arvioinut jo aiemmin *Sosiologia*-lehdessä 2/1998.
2. Pulkkinen 1998, s. 161.
3. Pulkkinen 1998, s. 164.
4. Pulkkinen 1998, s. 160.
5. Rossi 2003, s. 12.
6. Rossi 2003, s. 12–13. Kursivointi lisätty.
7. Eugênio 2001.
8. Ks. esim. Rauhala 1993.
9. Ks. esim. teostani *Dialoginen filosofia* (2003, s. 203–204) ja siinä viitattua kirjallisuutta.
10. Aiheesta lisää YleQ-kanavan radio-ohjelmassa, jossa keskustelin sukupuolisuudesta ja toiseudesta toimittaja Markku Heikkisen kanssa Yrjönkadun uimahallin saunassa. Suorana lähetyksenä 14.10.2004 radioitu ohjelma on kuunneltavissa YleQ:n internet-kotisivuilta.
11. Eppu Normaali laulussaan "Urheiluhullu" albumilla *Onko vielä pitkä matka jonnekin?* (Poko Records, 1994).
12. Jukka Lehtosen (2003, 147) mukaan sanaa "homo" käytetään nuorisokielessä myös joidenkin poikkeuksellisen myönteisenä koettujen ilmiöiden kuvailemiseen, kuten maininnassa "Elokuva oli homo-hyvä".
13. Erään esimerkin seksuaalivähemmistöliikkeen sisäisestä vasta-ajattelusta tarjoaa Mark Simpsonin vuonna 1996 toimittama kokoelma *Anti-Gay*, joka tosin hyödyntää postmodernistista ajattelua.
14. TV 1:n *A-studio* 22.11.1997.
15. Ks. Löfström 1994.
16. Juvonen 2002, 31.
17. Pauli Löija *Z*-lehdessä 3/2000, 18.
18. Kymmenen kohdan ohjelmasta ks. Lehtonen 2003, 237-255.
19. Ks. Kirsti Lempiänen 2003.
20. Lehtonen 2003, 272.

Kirjallisuus

Eugênio, Giovenardi, *Kielletty mies*. Suom. Hilkka Mäki. Like, Helsinki 2001.

Hankamäki, Jukka, *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka.* Yliopistopaino, Helsinki 2003.

Juvonen, Tuula, *Varjoelämää ja julkisia salaisuuksia*. Vastapaino, Tampere 2002.

Kekki, Lasse, *From Gay to Queer – Gay Male Identity in Selected Fiction in David Leavitt and Tony Kushner's Play Angels in America I–II*. Peter Lang, Bern 2003.

Lehtonen, Jukka, *Sukupuoli ja seksuaalisuus koulussa – Näkökulmana heteronormatiivisuus ja ei-heteroseksuaalisten nuorten kertomukset*. Nuorisotutkimusverkoston julkaisu 41. Yliopistopaino, Helsinki 2003.

Lempiäinen, Kirsti, *Sosiologian sukupuoli – Tutkimus Helsingin ja Tampereen yliopiston sosiologian kurssikirjoista 1946–2000.* Vastapaino, Tampere 2003.

Löfström, Jan, *The Social Construction of Homosexuality in Finnish Society from the Late Nineteenth Century to 1950's*. University of Essex, Colchester, Essex 1994.

Pulkkinen, Tuija, *Postmoderni politiikan teoria*. Gaudeamus, Helsinki 1998.

Rauhala, Lauri, *Eksistentiaalinen fenomenologia hermeneuttisen tieteenfilosofian menetelmänä*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, osa 41. Tampereen yliopisto, Tampere 1993.

Rossi, Leena-Maija, *Heterotehdas – Televisiomainonta sukupuolituotantona*. Gaudeamus, Helsinki 2003.

Simpson, Mark (toim.), *Anti-Gay*. Freedom Editions, Lontoo 1996.

Sipilä, Petri, *Sukupuolitettu ihminen, kokonainen etiikka – Onko sukupuoli oikein?* Gaudeamus, Helsinki 1998.

Stålström, Olli, *Homoseksuaalisuuden sairausleiman loppu*. Gaudeamus, Helsinki 1997.

Wickman, Jan, *Transgender Politics – The Construction and Deconstruction of Binary Gender in the Finnish Transgender Community*. Åbo Akademi University Press, Turku 2001.

Radio-ohjelma

Ihmisyys itsessä ja toisessa - Jukka Hankamäki Markku Heikkisen kanssa saunan lauteilla. Oy Yleisradio Ab, 2004. <http://www.yle.fi/yleq>

Peeter Allik, *Concrete solutions,* 80 x 60, linolevykaiverrus, 1995.

Kysymyksiä kehitysyhteistyön takaa

Heta Gylling (toim.), *Kehityksen etiikka ja filosofia*. Gaudeamus, Helsinki 2004. 300 s.

Soveltava filosofia on siitä mielenkiintoinen ala, että lähes mistä tahansa voi tehdä filosofiaa. Onkin oikeastaan pieni ihme, että intensiivistä globalisaatioaiheista kansalaiskeskustelua on ehditty käydä näinkin kauan ennen kuin painosta on vihdoin ilmestynyt ensimmäinen suomenkielinen kehitysyhteistyön filosofian antologia. Heta Gyllingin toimittama *Kehityksen etiikka ja filosofia* on toimiva ja monipuolinen teos, jonka kirjoittajat ovat käytännöllisen filosofian eturivin tutkijoita.

Kehitysyhteistyön filosofia ei kuitenkaan ole helppo ala. Alan suuret kysymykset kun ovat globaalin oikeudenmukaisuuden ydinkysymyksiä, mutta käytäntönä kehitysyhteistyö on hankkeistunutta ja hallinnollistunutta - voi siis epäillä, kykenevätkö oikeudenmukaisuusteorian suuret linjanvedot ohjaamaan käytännön kehitysyhteistyötä. Tämä ei kuitenkaan ole oikeudenmukaisuusteorian harrastajien vika, vaikka antologian sisältö ehkä sopisikin paremmin ”globalisaation oikeudenmukaisuus” -tyyppisen otsikon alle.

Aihepiirin toinen ongelma on, että monet globaalin oikeudenmukaisuuden kysymykset ovat pikemmin käytännön politiikan kuin filosofian alaa. Nykymaailman ilmeinen epäoikeudenmukaisuus synnyttää kysymyksiä lähinnä välineistä ongelmien korjaamiseksi, ei niinkään dilemmaattisia pohdintoja siitä, mihin suuntaan nykytilanteesta olisi oikeudenmukaisuuden nimissä edettävä. Toisaalta aidon moraalisen ongelman tunnistaminenkaan ei ole ihan helppoa, kuten käy ilmi Juha Räikän väestöpoliittisista pohdinnoista.

Tietysti on mahdollista pyrkiä käsitteellistämään poliittista voimattomuutta, kuten Marianna Raulo tekee artikkelissaan Zygmunt Baumanin termein: globalisaatiolla on objekteja ja internationalismilla subjekteja. Kuitenkin politiikkaa tehdään aina jossain ja käytännöllisen filosofian tavoite on kehittää normatiivisia teorioita tuohon ohjaukseen.

Relativismia ja kolonialismia

Kehityksen filosofian perusongelmat ovat sovellutuksia käytännöllisen filosofian tutuista kysymyksistä. Liberalismin ideologisuus, kulttuurirelativismin ongelmat ja erilaiset distributiivisen oikeudenmukaisuuden kysymykset ovat monista yhteyksistä tuttuja. Parhaimmillaan kehitysnäkökulma onnistuu konkretisoimaan filosofian ongelmia. Kun esimerkiksi Marianna Raulo kirjoittaa koulutuksesta, kulttuurirelativismi näyttäytyy ongelmana johon on pakko ottaa kantaa: jotain kun on pakko opettaa.

Kehitysyhteistyön perusongelma palautuu suoraan liberalismiin. Miten liberalismi instituutioineen voi olla samaan aikaan ideologisesti neutraali yhteiskunnan kehikko ja tavoiteltava yhteiskunnallinen tila, johon kehitysmaita pyritään suurella vaivalla auttamaan? Eikö liberalismi politiikkana tule esille juuri esimerkiksi korostettaessa valtiotason instituutioita ja yksilösubjektia Sirkku Hellstenin mainitseman ”afrikkalaisen kommunitarismin” kustannuksella?

Hellstenin korruptioaiheiset tarkastelut ovat yksi vastaus tähän ongelmaryppääseen. Hellsten lähtee siitä, että institutionalisoitunut korruptio luo väärinkäsityksiä oikeuksien ja velvollisuuksien luonteesta. Tällöin täytyy tietysti olettaa jonkinlainen ylikulttuurinen moraaliobjektivismi. Hellsten kuitenkin korostaa, että kyse on ammattietiikasta. Moraalista voi olla monenlaisia käsityksiä, mutta käsitykset siitä, millainen on hyvä poliisi, palomies tai lääkäri, ovat varsin universaaleja - eikä laajamittaisen korrupti-

on olemassaolo tietenkään tarkoita, että se olisi kyseisessä yhteiskunnassa laajalti toivottua.

Kommunitarismista ja traditioista puhuttaessa tulee tietysti myös huomioida, ettei kulttuuri ole koskaan yksimielinen. Tyypillinen ongelma on naisten asema: tulisiko patriarkaatti hyväksyä kulttuurin osana, vai korostaa tasa-arvoa? Hellsten tuo mielenkiintoisella tavalla esiin postkolonialistisen teorian yhteydessä, että patriarkaatin "afrikkalaisuudesta" on myös kiistaa, joidenkin teoreetikoiden mukaan kyseessä on pikemmin kolonialistinen tuonti-ideologia. Heti perään kuitenkin todetaan, ettei mitään myyttistä alkuperäistä afrikkalaisuutta voi tavoittaa eikä myöskään kannata tavoitella. Moderni oikeudenmukaisuusproblematiikka on väistämättä sidottu postkolonialistiseen yhteiskunnalliseen todellisuuteen.

Kulttuurirelativismista puhuttaessa joudutaan myös tarkastelemaan kommunitaristisen filosofian perintöä. Jos afrikkalainen kulttuuri on luonteeltaan yhteisöllisempää, seuraa kysymys, voiko yhteisöä pitää oikeudenmukaisuuden subjektina. Ongelmaksi tulee jälleen yhteisön sisäinen valtajakauma: joillakin yksilöillä on tämän "yhteissubjektin" tahtoon suurempi määräysvalta kuin toisilla. Liberalismi-kommunitarismi dikotomia kärjistyy välillä aika lailla: Raulon tulkinta, jonka mukaan MacIntyre pitäisi kulttuurien välistä kommunikaatiota mahdottomana, kuulostaa liioittelulta. MacIntyren lisäksi kommunitaristeista esillä on kirjassa erityisesti Michael Walzer.

Mielenkiintoisin liberalismi-kommunitarismi -dikotomian ylitykseen pyrkivä teoria, joka kirjassa nousee esiin, on Amartya Senin ja Martha Nussbaumin toimintamahdollisuuksien teoria. Teoria tulee kuitenkin vain hahmotteluna esille - käsittelyyn olisi toivonut enemmänkin syvyyttä.

Käsitteitä selventämässä

Filosofien kirjoituksilla on yllättävän paljon annettavaa globaalijargonin peruskäsitteistölle. Monista varsin perustavista käsitteistä on tullut niin ylikäytettyjä ja epäselviä, että pieni käsiteanalyysi tuo yllättävänkin paljon esiin.

Yksi tällainen on ihmisoikeuden käsite. Oikeus kun on siitä erikoinen moraalikäsite, että se vaatii jonkun instituution takaajakseen, muuten oikeutta ei käytännössä ole. Hellsten pohtii artikkelissaan sitä, mikä tämän tahon tulisi olla: onko se väistämättä kansallisvaltio? Tämä tuntuu johtavan kummallisiin johtopäätöksiin: ei kai köyhää valtiota voi pitää vastuullisena resurssipulastaan? Kuitenkin oikeus käsitteenä on sikäli absoluuttinen, ettei sitä oikein voi oikein luontevasti ajatella osittain toteutuneena.

Toinen vastaava termi on "kestävä kehitys". Kirjoittajat päätyvät johtopäätökseen, että "kehityksellä" tarkoitetaan yleensä hyvin problematisoimattomasti taloudellista kasvua, eikä "kestävyyden" sisällöstä ole koskaan tehty erityisen hyvää analyysia. Jos jatkuvan talouskasvun tavoittelu otetaan annettuna, "kestävyys" kaipaisi paljon tarkempaa sisältöä.

Tästä päästään tietysti "kehitysyhteistyön" laajempaan merkitykseen: tarkoittaako se samaa kuin talouskasvun kiihdyttämistä kohdemaissa? Halutaanko esimerkiksi Aasiaan todella luoda kovaa talouskasvua, vaikka luonnonvarojen nykytila tiedetään? Toisaalta kehitysyhteistyössä tuetaan esimerkiksi köyhyyden vähentämistä, koulutusta, sukupuolten tasa-arvoa ja koulutusta, eivätkä nämä ole automaattisesti talouskasvun kanssa yhteneviä tavoitteita.

Kiinnostavaa on myös Raulon hahmottelu valtioiden roolista oikeudenmukaisuusjärjestelmässä. Tulisiko valtioita pitää omaa etuaan oikeutetusti ajavina yksiköinä, kuten "realistiset" teoriat esittävät? Raulo päätyy hylkäämään "realismin" ja hakee ratkaisuja pikemmin "kosmopoliittisista" teorioista, jotka perustuvat distributiivisen oikeudenmukaisuuden ulottamiseen kaikkiin ihmisiin, valtiorajojen yli.

Oikeudenmukaisuuden todellinen ongelma kuitenkin on, mitä tehdä silloin, kun jaossa on rajallisuutta ja niukkuutta. Tuija Takala tuo esiin ympäristöetiikan näkökulman rajallisten luonnonvarojen ja taloudellisen kasvun ongelmalliseen suhteen. Esimerkiksi kasvihuoneilmiö edellyttäisi rajoituksia jatkuvaan kasvuun, mutta käytäntö on ollut hankalaa. Voikin olettaa, että oikeudenmukaisuuden suuret kysymykset kysytään lähiaikoina asettamalla oikeudenmukaisuus ja talouskasvu vastakkain.

Mutta se olisi kuitenkin jo uuden kirjan paikka - samoin kuin jokainen kirjan artikkeleistä. Siitähän hyvän keskustelunavauksen tunnistaa.

Teppo Eskelinen

Niin monet nostalgiat jotka eivät halua vaieta

Immanuel Kant, *Radikaali paha. Paha eurooppalaisessa perinteessä.* Toim. Ari Hirvonen & Toomas Kotkas. Loki-Kirjat, Helsinki 2004. 294 s.

I

Kirja painaa 345 grammaa ja siinä on 294 sivua. Tässä on periaatteessa kaikki mitä siitä tarvitsee tietää.

Olin kirjoittamassa arviota *Radikaalista pahasta*. Kun minun piti viimeistellä teksti, sain kuulla erään minulle rakkaan henkilön kuolemasta. Pyyhin pois lähes kaiken mitä olin kirjoittanut, sillä teoreettinen ote pahasta tulee aina liian aikaisin tai liian myöhään. Todellisuuden paineen edessä se murtuu.

Pahaa ei nimittäin kohdata teoriassa. Derridan arkkipahalla tai Nietzschen genealogisella metodilla ei ole mitään arvoa pahan kohtaamisessa, sillä ne eivät sano itse asiasta yhtään mitään. Kun akateemisen tekstin yrittää suhteuttaa omaan kokemukseensa, se ikään kuin maksoittuu. Rationaalisten kategorioiden soveltaminen eksistentiaaliseen kokemukseen ei onnistu. Myönnän, ettei näkökulmani tee oikeutta *Radikaalin pahan* kirjoittajien oppineisuudelle eikä heidän argumentaationsa hienoudelle, mutta kahta erilaista kokemusta ei voi asettaa rinnakkain. *Radikaalin pahan* kirjoitukset ovat niin kaukana, etten löydä niistä kosketuspintaa.

Radikaalin pahan toimittajien mukaan "ajattelun on [...] asetuttava [pahaa] vastaan" (7), mutta juuri tämä vastaan asettuminen on nihilismin perusliike. Pystyttyessään pahaa vastaan filosofia ja etiikka ulkoistavat pahan ja avaavat samalla pelastuksen horisontin. Filosofia on paikalleen juuttunut levy: pahaa vastaan on asetuttava koska pahaa vastaan on asetuttava koska pahaa vastaan on asetuttava.

Kristinuskon perustaja neuvoi, ettei pahalle pidä tehdä vastarintaa. Neuvo on turha: pahalle ei *voi* tehdä vastarintaa.

Lähes kolmesataa sivua huoliteltua, lukenutta, kaikin puolin onnistunutta tekstiä.

Mutta se ei auta.

II

Radikaalin pahan kulmakivenä on Markku Lehtisen suomennos Immanuel Kantin kirjoituksesta ”Pahan ja hyvän periaatteiden rinnakkaisuudesta eli radikaalista pahasta ihmisluonnossa”, joka julkaistiin aikoinaan Kantin teoksessa *Uskonto pelkän järjen rajoissa*. Kantin mukaan moraalin ei pidä piitata päämääristä, vaan moraalilain sitovuus johtuu sen toimintaohjeiden ”pelkästä yleisestä lainmukaisuuden muodosta”. Toisin sanoen tahdon on kunnioitettava lakia ollakseen moraalinen: Kant ei kelpuuta moraaliselle toiminnalle mitään muuta mittapuuta. Toiminta jonkin muun vaikuttimen vuoksi, esimerkiksi itsekkyydestä tai säälistä, voi näyttää moraaliselta, mutta ei ole sitä.

Ongelmat syntyvät siitä, että tahto on Kantin mukaan vapaa. Kant tarkoittaa ”radikaalilla pahalla” sitä, että moraaliolentona ja siten vapaana olentona ihmisellä on mahdollisuus valita moraalilain vastaiset toimintaohjeet. Kant täsmentää, ettei ”moraalisessa pahassa” voi olla kysymys luonnollisesta taipumuksesta, vietistä tai valitsemiskykyä määräävästä objektista, vaan vapaudesta: vapaus tietenkin on edellytys sille, että ihmisen moraalisia valintoja voidaan tarkastella vastuullisina. Radikaali paha perustuu valintaan. Paha ihminen on paha siksi, että hän on valinnut pahat toimintaohjeet. Henkilöstä, jonka hyviä toimia ohjaa jokin muu vaikutin kuin moraalilain kunnioitus, Kant kirjoittaa: ”Persoonan moraalista arvoa tulee arvioida pelkästään hänen toimintaohjeensa hyvyyden perusteella; tässä tapauksessa toimintaohje on kuitenkin lainvastainen, ja ihminen kaikista hyvistä teoistaan huolimatta paha.” (49)

Kantin mukaan ihminen on luonnostaan paha, koska ihmisen toimintaohjeiden perusta on aina pohjimmiltaan subjektiivinen. Ihmisellä on aina mahdollisuus kääntää ”vaikuttimensa nurin” ja valita itsensä pahana.

III

Kokonaisuus on joskus huomattavasti osiaan kehnompi. Kantin jälkeen pahan ongelmaa pohtii kaksitoista kirjoittajaa, heidän joukossaan Jussi Kotkavirta, Sami Santanen, Tuomas Nevanlinna ja Hannu Sivenius. Kirjan loppuun on koottu pahaa käsittelevän kirjallisuuden bibliografia, josta tosin puuttuvat lähes kaikki tärkeimmät pahaa käsitelleet ajattelijat, esimerkiksi Albert Caraco, Guido Ceronetti ja E. M. Cioran.

Radikaalin pahan kirjoittajakunta koostuu Lacanin harrastajista ja parista ulkopuolisesta vahvistuksesta. Lähtökohdan vuoksi psykoanalyysi ylikorostuu. Psykoanalyysi lupaa subjektille tietoa tämän halun logiikasta. Ei sen väliä, että tällaista tietoa psykoanalyysillä ei ole koskaan ollut, ei ole eikä tule koskaan olemaan: tärkeää on se, että subjekti saadaan uskomaan tällaisen tiedon saavuttamisen mahdollisuuteen. Analyysillä on toisin sanoen viettelyn rakenne.

En epäile kirjan psykoanalyyttisesti suuntautuneiden kirjoittajien vaikuttimia. En usko heidän pönkittävän psykoanalyysin konservatiivista käyttöä, en usko heistä kenenkään lukeutuvan psykiatrisen vallankäytön kannattajiin, en usko, etteivätkö he olisi aidosti hädissään pahasta. Minua huolestuttaa se, että psykoanalyysin harrastajat kerta kerran jälkeen ohittavat psykoanalyysiin kohdistetun kritiikin – on kyse sitten Deleuzen ja Guattarin kirjoituksista tai Richard Websterin *Why Freud Was Wrongin* kaltaisista teoksista – ikään kuin se ei lainkaan koskisi ”heidän” psykoanalyysiään. Ei tunnu olevan argumenttia tai empiiristä näyttöä, joka saisi heidän käsitekoneistonsa vankkumaan.

Hyväntahtoisesti voidaan tietenkin ajatella, että psykoanalyysiä käytetään vain heuristisena välineenä. Heuristiset välineet tekevät kuitenkin maailman usein näköisekseen, eikä maailmasta itsestään ole epänäköistä kuvaa korjaamaan. Sitä paitsi on kaikkea muuta kuin ilmeistä, voiko psykoanalyysin heuristista käyttöä erottaa psykoanalyysiin kohdistetusta kritiikistä. Psykoanalyysin teoreettinen pohja on kyseenalainen, empiiristä näyttöä sen puolesta on erittäin vähän, ja hoitomuotona se on hidas, kallis ja tehoton. *Radikaalissa pahassa* tämän ei kuitenkaan anneta häiritä: psykoanalyysiä tarjotaan jopa välttämättömäksi välineeksi pahan ymmärtämisessä.

Toiseksi: psykoanalyysin kritiikkiä ei voida suorittaa psykoanalyysin kielellä. Miksi tämä jargon, joka ei mitään todista eikä mitään selvennä? Jussi Kotkavirran mukaan ”[j]okaisessa meistä on niin narsistista projektiota kuin sadismia” (89), Janne Porttikivi toteaa että ”masokisti antaa Toisen käskyille heti Lain voiman” (253) ja Juhani Lindell sanoo ”[k]uten tunnettua esimerkiksi fetissi kantaa mukanaan imaginaarista ’ymmärrystä’ äidin peniksestä” (263).

Ne tekevät sen itse. Vain tosikko tahtoisi vihjata, että on olemassa psykoanalyysiä hedelmällisempiä tapoja asettaa kysymyksiä.

Lisäksi psykoanalyysi on auttamattoman herraskaista. Mutta se, mikä eliiteille on teoriaa, on aina ollut massoille arkea. Eivätkä ne, joita paha arkipäivässä eniten koskettaa, jonota analyytikolle. Ne, joilla psykoanalyysiä ei ole, eivät myöskään sitä halua.

Puhumattakaan siitä, että ”lain” tai ”toisen” kaltaisten nimisanojen kirjoittaminen isolla alkukirjaimella on ainoastaan hieman huvittavaa.

IV

On vaikea kirjoittaa niin, ettei rakenna suojamuureja koko ajan. Oikein rutinoituneelta kirjoittajalta se ei onnistu ollenkaan. Kun tarkoituksena on teoreettisen otteen saaminen pahasta, pitäisi kai kirjoittaa taitamattomasti tai sivu suunsa. Muuten lukija on turvassa kuin vakuutusyhtiössä.

Radikaali paha on parhaimmillaan, kun Toomas Kotkas ja Jarna Petman kytkevät pahan problematiikan konkreettisiin poliittisiin ja vallankäytöllisiin kysymyksiin. Huonoimmillaan se on silloin, kun pahasta haetaan teoreettista otetta niin, ettei mitään pahaa pääse tapahtumaan. Silloin, kun puhutaan koko ajan ikään kuin asian vierestä. Köyhyydestä, päihteistä, mielenterveysongelmista tai yksinäisyydestä ei sanota sanaakaan. Sairaudesta, heikkoudesta, surusta tai kuolemasta ei sanota sanaakaan.

Kirjassa, jonka nimi on *Radikaali paha.*

Kirjassa, joka painaa 345 grammaa ja jossa on 294 sivua.

Tapani Kilpeläinen

Kristityn pakettivaellus aatteiden historiaan

Kevin O'Donnell: *Aatehistoria*. Suomentanut Timo Soukola. WSOY, Helsinki 2004. 160 s.

Kevin O'Donnellin *Aatehistoria* muistuttaa kokonsa puolesta Berlitzin matkaoppaita; ulkoasultaan se assosioituu *Valittujen Palojen* tilaajalahjoihin. Pienikokoisessa teoksessa riittää patetiaa: kannessa kuvioitaan mittailee Blaken *Newton*, takakannessa kysytään "Mistä maailmankaikkeus koostuu?" "Mikä on elämän tarkoitus?" sekä "Miten ihmisten tulisi elää?" Teoksessa mainostetaan sen olevan "selkeä ja yleistajuinen opastus aatteisiin, jotka ovat aikojen kuluessa eniten muokanneet ihmisten elämää" ja kirjan kerrotaan sisältävän muun muassa "lainauksia eri aikakausien huomattavimmilta ajattelijoilta". Näin todellakin on: esimerkiksi sivulla 138 on kuva parrakkaasta miehestä ja tämän vieressä repliikki: "Kaikkien maiden työläiset, liittykää yhteen!" Edmund Husserlin ajatteluun untuvikkoja johdatellaan sen sijaan sitaatilla "...minun täytyy tehdä fenomenologinen reduktio, sulkea ulkopuolelle kaikki transsendentit oletukset" (134).

Aatehistoria on jaettu kymmeneen kappaleeseen. Niistä ensimmäinen alkaa luolamaalauksista, joista siirrytään eri kulttuurien myytteihin; toisessa kappaleessa tarkastellaan kreikkalaista *logosta*; "Idän viisautta" kappaleessa käydään pikaisesti läpi hindulaisuuden, buddhalaisuuden, kungfutselaisuuden sekä taolaisuuden ytimet; keskiajan Eurooppa hahmotellaan "Kristillinen aikakausi" -kappaleessa, jonka jälkeen onkin vuorossa "Islamilainen maailma"; "Uuden ajan alku" ja "Valistus" -osioiden jälkeen historia lopetellaan kappaleeseen "Modernismi ja postmodernismi", joka sisältää – ei katsauksia vaan – pikaisia vilkaisuja muun muassa analyyttiseen filosofiaan ja fenomenologiaan sekä dekonstruktioon ja (post)feminismiin.

Katsomusta tyrkyttämättä

Aatehistorian pääpaino on kuitenkin kristinuskon ja sen historian esittelyssä. Anglikaanipastori O'Donnelliin liittyvät biografiset tiedot eivät ole tulkinnassa välttämättömiä, sillä miehen moralismi ja tunnustuksellisuus näkyy miltei kaikessa. Siinä missä Locken empirismille on varattu tilaa aukeaman verran, on filosofin uskontokäsitykselle toinen mokoma. Muutoinkin lähestulkoon jokaisen ajattelijan kohdalla käsitellään tämän jumalasuhdetta: esimerkiksi evoluutioteoriaa referoidessaan O'Donnell katsoo aiheelliseksi kertoa, että "Darwin ei ollut ateisti vaan agnostikko. Hän katsoi todennäköiseksi, että jokin alkuunsysääjä oli säätänyt luonnonlait." (133) Sosiaalidarwinismia O'Donnell kommentoi sanomalla, että "James Bondin kaltaisten kuvitteellisten hahmojen hurjista seikkailuista voidaan nautiskella, mutta silloin helposti unohtuu, että sankariksi kohotetaan säälimätön tappaja ja seksuaalinen saalistaja – darwinismin huipentuma, sopeutuvaisin mies. Sellaiset arvot eivät riitä, jos halutaan säilyttää ihmisyys ja pitää yhteiskunta koossa." (21) Luonnonkansojen idylleistä tarinoidessaan O'Donnell saa jälleen mahdollisuuden kritisoida läntistä arvomaailmaa, sellaisena kuin se hänelle näyttäytyy: "Näkymätöntä ei voi tarkastella mikroskoopissa eikä mitata. Rakkaus, armo, ilo ja arvokkuus eivät ole aineellisia." (13) Tämä on oivallettu esimerkiksi mahajana-buddhalaisuudessa, jonka eräät piirteet "muistuttavat kiehtovasti kristinuskoa" (51).

Pääkohdat pakanoita vastaan

O'Donnellin uskonnollinen pakkosyöttö saa paikoittain oppikirjakontekstiin nähden fanaattisia piirteitä: "Sitä paitsi Jeesus oli todellinen historian henkilö. […] Aikakauden roomalaisista ja juutalaisista lähteistä löydetään hajanaisia mainintoja Jeesuksesta. Hän ei ollut mikään satumaassa seikkaillut myyttinen sankari." (68–69.) Jeesuksen olemassaolleisuuden todistettuaan *reverend* O'Donnell pähkäilee kahden alaluvun verran kysymyksiä "Oliko Jeesus Messias?" (65) sekä "Kuolleista herännyt?" (67) Ekumeenisesta liikkeestä kertovan luvun O'Donnell päättää puolestaan sanoihin: "Kristityt ovat vahingoittaneet toisiaan ja pettäneet Kristuksen sanoman, mutta rakkaus on kestänyt sen ja kutsuu meitä seuraamaan Jeesusta. Jos kirkot oppisivat rakastamaan toisiaan, millainen voima ja parannus leviäisikään maailmaan?" (79) Islamia ja muslimeja O'Donnell sympatisoi, arvostavathan nämä – Jeesusta. Sitä paitsi "[i]slamilla ja kristinuskolla on paljon yhteistä. Vuoropuhelun niiden välillä täytyy jatkua, sillä monet väärinkäsitykset [kuten Jeesuksen persoonaa koskevat kysymykset] voidaan selvittää" (85). Suvaitseva pastori kertoo meille lisäksi, että "[o]n väärin puhua islamilaisesta [-laisista] fundamentalisteista, sillä kaikki muslimit uskovat Koraanin olevan alusta loppuun jumalallista tekstiä." (95)

Aatehistoria huipentuu postmodernin maailman ihmiskuvaa käsitteleviin lukuihin "Eikö enää ole vakaata pohjaa?" sekä "Postmoderni Jumala" (isolla kirjaimella). Jälkimmäisessä luvussa kerrotaan, että myös "Derridan ja Irigarayn kaltaisia filosofeja näyttää viehättävän uskonnollinen ajattelu. Kristeva on ateisti, mutta hän pitää uskonnollisia symboleja erittäin arvokkaina." Modernismi ja postmodernismi -kappale sekä sen myötä koko teos loppuu lukuun "Missä olet, ihminen?", joka puolestaan päättyy virkkeisiin: "Jumala on aina edellämme ja aina takanamme, käsittämätön ja erittelemätön. Voimme olla vain sattumanvaraisia alkuaineiden yhdisteitä, tai voimme olla äärettömyyksien keskipisteessä. Saamme itse valita." (153)

Lopuksi

Aatehistorian lukemista hidastaa sen kehno taitto: aukeamat on ahdettu täyteen infolaatikoita, sitaatteja sekä matemaattista ylevyyttä huokuvia kuvia. Lyhyet luvut rakentuvat sähketyylisistä virkkeistä, joihin on yritetty tiivistää liikaa asiaa. Esimerkiksi Platon-aukeamalla esitetään filosofin teoria synnynnäisestä tiedosta (3 virkettä), ideaoppi (8 virkettä), yhteiskuntafilosofia (8 virkettä) sekä luolavertaus (9 virkettä). Toisaalla, kuten postmodernismia käsittelevissä luvuissa, yksinkertaistaminen vaikuttaa hyvältä ratkaisulta: muun muassa Derridan dekonstruktio ja Lyotardin teoria suurten kertomusten lopusta esitellään tilaan nähden todella selkeästi ja yleistajuisesti. Teoksen loppuun on liitetty käsitesanasto sekä lista opuksessa mainituista ajattelijoista. Näistä jälkimmäinen sisältää tiiviit luonnehdinnat henkilöistä, malliin "algerialaissyntyinen ranskalainen poststrukturalistinen filosofi, dekonstruktion perustaja". Valitettavasti pohdiskelijoiden keskeisimpiä teoksia ei mainita lisälukemista kaipaaville.

Teoksessa esitellyistä aatteista ja ajattelijoista ei juuri ole purnattavaa, sillä huomio keskittyy muotoon. Vaikka kyse onkin yleisesityksestä, aatehistoriasta kiinnostuneen ensikirjasta, tuntuu O'Donnellin esitystapa aivan liian ylimalkaiselta ja yksinkertaistavalta. Toisaalta, "en saanut tarpeeksi" -tunne saanee aiheesta kiinnostuneen lukijan perehtymään asioihin, kunnolla. Teoksen moraalikasvatuksellista funktiota unohtamatta.

Jukka Mikkonen

Naturalismia kollektiivisesta kirjoituskoneesta

Jean Petitot, Francesco J. Varela, Bernard Pachout ja Jean-Michel Roy (toim.), *Naturalizing Phenomenology – Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. CA Stanford University Press, 1999, reprinted 2003.

Nykyään on tullut epidemiaksi "naturalisoida" filosofioita. Naturalisoimiseen liittyy tutkittavan asian luonnontieteellistämistä ja transsendenttien merkitysten kieltämistä. Esimerkiksi Suomessa on yritetty naturalisoida ahkerasti Immanuel Kantin filosofiaa, joka tunnetaan voimakkaasta naturalismin vastaisuudestaan. Jokin aika sitten Suomeen rantautui Stanfordin yliopiston kustantama artikkelikokoelma *Naturalizing Phenomenology*, jossa parikymmentä tieteen renessanssineroa koettaa naturalisoida fenomenologiaa. Huomiota yrityksessä herättää naturalisoimisen käsitteeseen liittyvä pakonomaista tekemistä ilmaiseva sanamuoto. Kun ajattelutapa itse ei ole naturalistinen, sitä "naturalisoidaan".

Fenomenologinen filosofiaperinne syntyi Keski-Euroopan yliopistoissa 1900-luvun taitteessa. Sen varhaisvaiheen kärkinimiä olivat muiden muassa Oscar Becker (1889–1964), Moritz Geiger (1880–1937), Nicolai Hartmann (1882–1950), Edmund Husserl (1859–1938), Roman Ingarden (1893–1970), Alexander Pfänder (1870–1941), Adolph Reinach (1883–1917), Max Scheler (1874–1928) ja Carl Stumpf (1848–1936). Fenomenologista ajattelua luonnehti ensinnäkin kartesiolaisen "varman tiedon" tavoittelun ja sielu–ruumis-dualismin aatehistoriallinen ja tietoteoreettinen kritikoiminen. Siihen on liittynyt subjektin tietoisuuteen sisältyvien havaintojen (*res cogitas*) ja todellisuudessa *an sich* olevien objektien (*res extensa*) välisen maailma–minä-dualismin purkutyötä, jota on toteutettu sekä sisältöargumentein että historiallis-kriittisen tulkintatyön kautta.

Toiseksi, fenomenologeja on yhdistänyt halu uudelleen tulkita perinteiselle transsendentaalifilosofialle ominaista eli tietoisuuden ja todellisuuden välistä ontologista ongelmaa. Tämä on tapahtunut muun muassa intentionaalisuuden käsitteen kautta. Siihen on sisältynyt myös niin sanotun psykologismin kritiikkiä, kun fenomenologit ovat arvostelleet psykologien halua palauttaa havaintotodellisuuden ilmiöt ja valtasuhteet pelkiksi mielen ilmiöiksi. Realismin ongelmaa on fenomenologisessa filosofiassa pidetty marginaalisena siksi, että edellytettäessä objektien intentionaalinen olemassaolo "todellisuuden" olemassaolo tai olemattomuus menettävät merkitystään. Fenomenologisen ajattelun valossa realismin eri muodot ovat alkaneet näyttää vain metafyysisen kannanoton sisältäviltä puolueilta. Kolmanneksi, fenomenologiset filosofit ovat tarjonneet kritikoimiensa oppijärjestelmien tilalle joko eksistenssifilosofisen tai interaktionistisen ratkaisun sisältävää ihmiskuvaa. Sen mukaan ihminen nähdään historialliseen situaatioonsa kietoutuvana osana omaa elämismaailmaansa (*Lebensweltiä*). Fenomenologian piirissä ihmisyyttä onkin voitu tarkastella luontevasti osana kaikille ihmisille yhteisiä sosiaalisia vuorovaikutussuhteita. Neljänneksi, fenomenologisten ajattelijoiden yhteiskuntafilosofiaa ja etiikkaa on edellä mainituista lähtökohdista luonnehtinut kriittinen asennoituminen pelkkään systeemiteoreettisesti motivoituneeseen filosofiaan ja tieteeseen sekä niiden sisältämään vallankäyttöön.

Fenomenologian jakautuminen

Naturalizing Phenomenology -kokoelman artikkeleissa fenomenologinen filosofia rajataan keskittymällä käsittelemään vain Husserlin varhaisfilosofiaa. Toimittajat toteavat esipuheessaan, että Husserlin fenomenologiasta ei voi tulla kognitiotieteen "välinettä" (*become instrumental to cognitive science*) ilman "olennaista muokkaamista" (*substantial transformation*). Siksi kirjan mielenkiintokaan ei kohdistu vain nykyisen kognitiotieteen kehittämiseen vaan myös husserlilaisen fenomenologian "uudelleensuuntaamiseen" (*reorientation*). Koska kumpaakin hanketta on toimittajien mukaan mahdotonta "viedä läpi sellaisenaan", he ilmoittavat kiinnittävänsä huomiota fenomenologian naturalisoimiseen. Sen tarkoituksena on "luoda tieto-opillisia ja ontologisia perusteita kognitiotieteelle ja mallintaa fenomenologian käsitystä ihmisen intentionaalisuudesta matemaattisesti".

Naturalizing Phenomenology -teoksen aihepiiri todistaa, miten angloamerikkalaisen ja mannereurooppalaisen filosofian välillä kytenyt asenne-ero on ollut omiaan jakamaan myös fenomenologista filosofiaa kahteen eri suuntaukseen. Niistä ensimmäinen keskittyi pelkkään intentionaalisuuden käsitteeseen ja omaksui sen systeemifilosofiansa välikappaleeksi. Ihmisen tajunnan suuntautuneisuus ymmärrettiin tieteelliseksi instrumentiksi, joka pitää panna puihin. Tällä tavoin asennoituva filosofia arvelee tekevänsä fenomenologiselle ajattelulle palveluksen, sillä se katsoo pystyvänsä oikeuttamaan muutoin pelkäksi "elämänfilosofiaksi" arvottamansa fenomenologian tieteellisyyttä. Tosiasiassa kyseinen orientaatio on jäänyt polkemaan paikoilleen analysoiden vain Husserlin filosofian keskikautta eli 1900-luvun vaihteen aikaa ja pitäen tärkeimpänä lähteenään hänen *Ideen*-teostaan, erityisesti sen ensimmäistä osaa, jonka mielenkiinto oli puhtaasti metodologinen.

Toinen ja fenomenologisen ajattelun oman kehityksen kannalta tärkeämpi kehityssuunta on se, jossa intentionaalisuus on ymmärretty ihmisen suuntautuneisuudeksi omassa elinympäristössään ja ajassa. Tätä katsantokantaa ovat edustaneet Husserlin jälkeen muiden muassa Martin Heidegger (1889–1976), Emmanuel Levinas (1906–1997) ja hiljattain edesmennyt Jacques Derrida (1930–2004). Merkillepantavaa on, että *Naturalizing Phenomenology* -teoksen yhteensä 642 sivulla ei mainita Levinasia lainkaan. Edellä mainittujen filosofien sijasta teos pitää tärkeimpinä teoreetikkoinaan naturalismistaan tunnettuja tekoälyn tutkijoita ja kognitiotieteilijöitä kuten Jerry Fodoria ja Daniel Dennettiä sekä Willard van Orman Quinea. Teos tukeutuu ennalta arvattavan paljon myös loogikko Gottlob Fregen varhaiseen fenomenologiaan. Onpa joukossa Frege–Husserl-analogioistaan tunnetun Dagfinn Føllesdalin artikkeli Gödelistä ja Husserlista.

Kognitiotieteen tekninen ihmiskuva

Naturalizing Phenomenology -kokoelman kirjoitukset liittyvät kognitiotieteen alaan. Sana kognitiotiede juontaa juurensa latinan kielen sanasta *cognoscere*, joka tarkoittaa "tietää". Kognitiotiede tarkastelee inhimillisen tietämisen edellytyksiä. Siten sen mielenkiinto on kartesiolaista alkuperää. Entä mistä kognitiotieteilijöiden kiinnostus fenomenologiseen filosofiaan nykyisin johtuu? Näiden ajattelutapojen omat mielenkiinnon aiheethan ovat olleet melko erilaisia. Husserlin var-

haisfilosofia oli varman metodin etsinnässään aluksi hyvin kartesiolaista (hän myös kirjoitti kartesiolaisista meditaatioista). Siten ei liene ihme, että hänen ajatuksensa ovat puhutelleet myös kognitiotieteilijöitä. Husserl päätyi pitämään uransa alkuvaiheelle ominaista metodisen täsmällisyyden vaatimusta lopulta yksipuolisena asenteena, mutta hänen ajatustensa mekanisoimisen ja naturalisoimisen kautta koetetaan nyt luoda kuvaa dynaamisesta ja kehittyvästä tieteenalasta, jonka piirissä tapahtuu jotain hyvin tärkeää. Intentionaalisuuden käsite on sopinut relationaalisen luonteensa vuoksi mainiosti tämän mekanisoimisen välikappaleeksi.

Kognitiotieteellä on tätä nykyä vahva asema yliopistolaitoksessamme. Se toistaa samaa mekanistis-materialistista ihmiskuvaa, joka oli tyypillinen positivismin ja empirismin kukoistuskaudelle. Samalla se merkitsee taloudellisten resurssien suuntaamista edelleenkin juuri niiden mukaisille ihmisen tarkastelutavoille. Esimerkiksi Helsingin yliopiston Käyttäytymistieteellisen tiedekunnan vuoden 2004 valintaopas opettaa jo opiskelijaksi aikoville kognitiotieteestä näin: ”Tutkimus perustuu naturalistisiin tutkimusmenetelmiin, kuten aivotutkimukseen, psykologisiin kokeisiin, matemaattiseen mallintamiseen ja teoreettiseen argumentaatioon” (27).

Moderni kognitiotiede onkin kartesiolaisen ajattelun institutionalisoitu muoto. Samaan tapaan myös Helsingin yliopistossa toimivaa *Kieliteknologian* laitosta voidaan pitää juuri sellaisen vieraantuneen kommunikaation ilmauksena, joka vastustaa levinasilaista käsitystä kielen ja puheen inhimillisyydestä ja tekee sen takaperoisella, 1950-luvun ihmiskuvaan sitoutuvalla tavalla.

Kauhukakaroiden kansituolit

Entä mitä merkitystä *Naturalizing Phenomenology* -teoksen tapaisella kokoelmalla voi olla? Toimittajat käyttävät avausartikkelinsa kaikki 80 sivua Husserlin esittämän naturalismikritiikin kumoamiseen ja elämismaailmaproblematiikasta vaikenemiseen. Artikkeli päättyy (kenties ymmärrettävästi) kappaleeseen *”Limits of naturalization”*. Loput 20 artikkelia onnistuvat jo lyhyemmässäkin tekstissä hautaamaan fenomenologisen filosofian keskeisen idean.

Fenomenologian naturalisoiminen kertoo omalla tavallaan analyyttisen ja mannereurooppalaisen filosofian ”lähentymisestä”. Se on edistynyt käyttämällä välineenä angloamerikkalaisten maihinnousujoukkojen ponttoonisiltaa. Samalla, kun eurooppalaisen filosofian entiset metropolit ovat tyhjentyneet ajattelusta ja kirjallisuudesta, fenomenologisen filosofian kirkkain kärki on alkanut loistaa periferiassa kuten Suomessa. Tällöin fenomenologinen ajattelu on paikantunut nimenomaan filosofian laitosten ulkopuolelle. Kuvaa tästä muutoksesta antaa esimerkiksi se, että ranskalaisen filosofian viimeisenä suurena nimenä tunnetun Jacques Derridan vieraillessa Suomessa vuonna 2000 kutsujana olivat Helsingin ja Turun yliopistojen *taideaineiden* laitokset – eivät filosofian laitokset. (Muiden muassa Ilkka Niiniluoto on nimittänyt Derridaa filosofian ”kauhukakaraksi” teoksessaan *Järki, arvot ja välineet*, 1994, 328).

Filosofiakäsityksiä koskevan taistelun tuloksena Pariisin ja Berliinin katukahviloihin ovat jääneet vain auringonottajista tyhjentyneet kansituolit samalla, kun suurin osa Manner-Euroopankin yliopistojen oppituoleista on täytetty ”kansainvälisin kriteerein” vain englantia puhuvan tiedeyhteisön eduksi. Eräät tieteenharjoittajat ovat kokeneet oman perinteensä isänmurhan kunniatehtäväkseen. Tämänkin Yhdysvalloissa julkaistun kokoelmateoksen toimittajista Jean Petitot on pariisilainen *aistinfysiologi* ja Francesco J. Varela *neurobiologi*. Bernard Pachout on pariisilaisessa Picardien yliopistossa vaikuttava *psykologi*, kun taas Jean-Michel Roy toimii Bordeaux’ssa sijaitsevan Michel de Montaigne -yliopiston *havainnon ja toiminnan fysiologisessa laboratoriossa*. Edellä mainituista henkilöistä vain Varela on esittänyt kritiikkiä mekanistista tiedekäsitystä kohtaan ja tehnyt sen fenomenologisen ajattelun tuella. Myös hän menehtyi hiljattain Pariisissa vuonna 2001.

Mitä fenomenologian naturalisoiminen on?

Entä mitä fenomenologian naturalisoiminen sitten oikein on? Mihin tarvitaan artikkelia *”Intentionality naturalized”?* Miksei voida sanoa, että intentionaalisuuden naturalisoiminen on heteroseksuaalisen valtakulttuurin kyrpä, joka nussii maailman vittuun? Se olisi paljon luontevampaa verrattuna turhaan ritualisointiin. Akateeminen fenomenologiatulkinta tekeekin arkielämän asioista usein omia motiivejaan tunnistamatonta. Se tuo mieleen Antti Eskolan taannoisen lausahduksen kansainvälisessä aikakauskirjassa julkaistuista artikkeleista: Lukeminen on kuin söisi kumisaapasta hiekan ja soran kera – mitään ei saa irti ja hampaissa vain rouskuu...

Omasta mielestäni tieteellisen teoksen pitäisi olla kaunokirjallisesti arvokas. Filosofisuus tarkoittaakin minulle samaa kuin voimakkaasti näkemyksellinen, mielipiteenvarainen, selkeästi ajateltu, runollinen, esteettisesti vaikuttava, semanttisesti rikas, koskettava, liikuttava ja kiihottava. *Naturalizing Phenomenology* on tavattoman turha kirja. Luultavasti se on julkaistukin vain akateemisten tulosvaatimusten täyttämiseksi: jotta tutkijat saisivat pitää rahansa. Tämänkin kokoelman kirjoittajat olisivat varmasti ihmisinä ihan mukavia, elleivät he olisi niin tavattoman naiiveja.

Jukka Hankamäki

Lehteilyä

Sami Syrjämäki

Stoalaisuudesta näyttää muodostuvan uusi suomalaisen filosofian suuntaus. Aiemmin tänä vuonna ilmestyneiden Cicero-suomennoksen sekä Stoalaisuus-kokoelman lisäksi Basam Books on julkaissut Marcus Aurelius suomennoksen *Itselleni*.

Gaudeamukselle on annettava tunnustus siitä, että kustantamo onnistui julkaisemaan Descartesin *Teokset* I-IV filosofiselle kirjallisuudelle epätyypillisen nopeassa tahdissa. Viimeisin osa sisältää mm. tutkielman "Sielun liikutukset" sekä Descartesin ja Böömin prinsessa Elisabethin välisen kirjeenvaihdon kokonaisuudessaan. Gaudeamukselta ilmestyi myös modernimpia klassikoita. Alasdair MacIntyren *Hyveiden jäljillä*. Alunperin 1981 ilmestyneessä teoksessaan MacIntyre analysoi modernin ihmisen moraalisia ongelmia ja vaatii valitsemaan nietzscheläisen ja aristotelisen etiikan traditioiden välillä. Joitakin piirejä kiinnostaa varmasti myös Norbert Eliaksen (postuumisti julkaistu) *Mozart – Neron muotokuva*, joka valottaa henkilökohtaisen nerouden ja yhteisön suhdetta. Suvaitsevaisuuden ongelmia ja olemusta pohdiskellaan puolestaan Claude Lévi-Straussin *Rotu, historia ja kulttuuri* suomennoskokoelmassa. *Tiede tutkimuksen kohteena* on Mika Kiikerin ja Petri Ylikosken kirjoittama johdatus tieteen filosofiseen tutkimukseen. Kompaktissa kirjassa käydään läpi keskeiset aiheeseen liittyvät teemat ja hahmotellaan asetelmat eri näkökulmien välillä. Kirja on perusteos kaikille tieteen luonnetta koskevista kysymyksistä kiinnostuneille.

Vastapainon moderni klassikko on Jürgen Habermasin merkittävä *Julkisuuden rakennemuutos* (alkup. 1962). Habermas tarkastelee 'porvarillisen julkisuuden' historiallista kehkeytymistä ja siihen liittyciä julkisuuden muotoja oppineiden julkiseen järjenkäyttöön perustuvan julkisuuden ideaalityyppiä vasten. Teoksen suomentaja Veikko Pietilä on onnistunut antamaan Habermasin kiemuraiselle kielelle selkeän suomenkielisen asun. Filosofisesti mielenkiintoinen uutuus on myös Elisa Aaltolan *Eläinten moraalinen arvo*, jossa kirjoittaja kartoittaa eläinten oikeuksista ja muista niihin liittyvistä moraalisista kysymyksistä käytyä keskustelua. Eläimen ja ihmisen välistä suhdetta valottava kirja sopii myös oppikirjaksi, johon tutustuminen vähentää voimakkaista tunteita herättävään keskusteluun liittyviä ennakkoluuloja. Poliittisesta filosofiasta kiinnostuneille sopivaa luettavaa ovat David Heldin ja Anthony McGrewin kirja *Globalisaatio – puolesta ja vastaan* sekä Ellen Meiksin Woodin *Pääoman imperiumi*. Vaikkeivat teokset ehkä ilmiselvästi kuulukaan poliittisen filosofian kategoriaan niin ensi mainitun tarjoama oppitunti poliittisen keskustelun luonteesta ja poliittisten käsitteiden kiistanalaisuudesta sekä jälkimmäisen analyysi taloudellisen ja poliittisen vallan suhteesta demokratiaan ovat hedelmällistä luettavaa myös filosofeille.

Tutkijaliitto on julkaissut Paradeigma-sarjassaan René Girardin laajan tutkimuksen väkivallasta. *Väkivalta ja pyhä* (1972) tarkastelee väkivaltaa jokaisen yhteisön perustavana ilmiönä sekä sen muuttumista yhteiskunnallisesti hyväksytympään muotoon uskonnollisten kontrollivoimien saattelemana. Toisesta suunnasta pyhyyttä lähestyy Johannes Ojansuu, joka kirjasssaan *Pyhyys – Rajalla oleva ihminen* tarkastelee pyhyyttä asennoitumisena sitä kohtaan, mitä emme voi hallita. Ojansuu pyrkii kertomaan mm. Heideggeriin 'silleen jättämisen' käsitteen avulla kuinka ihminen voisi luopua pakonomaisesta kontrollin ja hallinnan pyrkimyksistään.

Acta Philosophica Fennica –sarja on täydentynyt yhdellä niteellä, Juha Räikän poliittista filosofiaa käsitteleviä artikkeleita sisältävä kokoelmalla *Livng in a Less Than Perfect World. Essays in Political Philosophy*. Esseet käsittelevät mm. kollektiivista vastuuta, vähemmistöjen ongelmaa ja yhteiskuntakritiikin luonnetta.

Jyväskylän Kampus-kustannus on julkaissut Juuso Rahkosen Nietzscheä käsittelevän tutkimuksen *Tiedon alkuperästä. Nietzschen naturalistinen epistemologia*. Dantomainen tulkinnan päämääränä on rakentaa "suopeuden periaattetta noudattaen" Nietzschen filosofiasta kokonaisuus, jonka tämä olisi voinut hyväksyä.

Tampereen yliopiston sarjassa Acta Philosophica Tamperensia on ilmestynyt professori Leila Haaparannan 50-vuotisjuhlakirja *Filosofisia tutkielmia – Philosophical Studies in honerem Leila Haaparanta*. Laajaan kirjoittajakuntaan kuuluvat mm. Simo Knuuttila, Juha Manninen, Lauri Mehtonen, Jaakko Hintikka, Ilkka Niiniluoto ja lisäksi suuri joukko professorin entisiä ja nykyisiä oppilaita.

niin & näin -lehden 23°45 sarjassa on julkaistu Ranskassa erittäin vilkkaan keskustelun kohteena olevan ja myyntiennätyksiä rikkovan Michel Onfreyn teos *Kapinallisen politiikka*. Kyseessä on ensimmäinen häneltä suomennettu teos. Siinä hän hyökkää uusliberalismin kimppuun hahmottelemansa individualistisen anarkismin avulla. Toinen samassa sarjassa ilmestynyt teos *Yhteiskunta uutena aikana ja muita kirjoituksia* sisältää ensimmäisen suomeksi julkaisseen filosofin, J.J.F. Peranderin yhteiskuntafilosofisia kirjoituksia. Näiden suomenkielisen filosofian pioneeritöiden lisäksi nide sisältää Mikko Lahtisen kirjoittaman Peraderia käsittelevän laajan esseen.

Terra Cognita lienee resursseihinsa nähden yksi maamme tuotteliaimpia käännösten julkaisijoita ja julkaisee aina silloin tällöin myös filosofisesti kiinnostavia teoksia, viimeksi Patricia S. Churchlandin kirjan *Neurofilosofia*. Kirja on tarkoitettu Neurofilosofian yleisesitykseksi ja perusoppikirjaksi. Siinä siis esitellään myös nykyisen aivotutkimuksen tilaa ja vallitsevia näkemyksiä sekä niiden vaikutuksia valikoituihin filosofian teemoihin.

niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

niin & näin on yhdentoista ilmestymisvuotensa aikana vakiinnuttanut asemansa filosofisen ajattelun johtavana äänenkannattajana Suomessa sekä yhtenä maamme mittavimmista ja laajalevikkisimmistä kulttuurilehdistä.

niin & näin edistää tutkimusta ja harrastusta mitään filosofian osa-aluetta, suuntausta tai aikakautta väheksymättä. Lehti silloittaa yliopistollisen tutkimuksen ja kiinnostuneiden maallikoiden välejä, luo kokonaiskuvaa filosofian luonteesta, historiasta ja nykypäivästä sekä esittelee merkittäviä keskustelunaiheita, ajattelijoita ja tapahtumia.

niin & näin on tullut tunnetuksi akateemiset rajat ylittävistä näkökulmista niin ajankohtaisiin yhteiskunnallisiin kuin ajattomiin yleisinhimillisiin aiheisiin. Arkkitehtuuri, islam, suomalainen ajattelu, hermeneutiikka, virolainen filosofia, talous ja syyskuun 11. merkitys ovat esimerkkejä viime vuosina julkaistuista laajoista ja kiitetyistä teemakokonaisuuksista.

Hinta 28 euroa/4 numeroa.

TILAUKSET

	Eurooppalaisen filosofian seura ry.
	PL 730, 33101 Tampere
Sähköposti	tilaukset@netn.fi
Puhelin	040-721 4891
Internet	www.netn.fi