

niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Numero 49 | kesä 2/2006

Hinta 10 euroa



• 1700-luvun poetiikka • Imperiumit • Lauri Rauhalan haastattelu • Kuhnologiat

Porin taidemuseo



INTERSECTION

between past and future

09.06. - 20.08.2006



LEIKKAUSPISTE

menneen ja tulevan välissä

09.06. - 20.08.2006

Elina Brotherus, Kyllikki Haavisto, Pertti Kekarainen, Ola Kolehmainen, Lotta Määttänen, Anna Tuori ja Marko Vuokola. Projektihuoneessa Markus Kähre. Veistospihalla Tommi Grönlund & Petteri Nisunen.

Uudet julkaisut

CAROLUS ENCKELL: Taiteen kielet / Konstens språk / The languages of Art. Kolmikielisen julkaisun on toimittanut Jorma Hautala, Jaakko Lintinen ja Esko Nummelin.

Näyttelyn URBAN CREATURES dokumentoiva julkaisu pohtii urbaanin ympäristön ilmiöitä, tulevaisuuden näkymiä ja uhkakuvia. Kirjoittajina mm. semiotiikan professori Harri Veivo ja näyttelyn kuraattori, taidehistorioitsija Dorothee Bienert (Saksa).

Kuvassa yksityiskohta Tommi Grönlund & Petteri Nisunen. VEISTOSpihan installaatiosta, 2006.

Eteläranta, 28100 Pori --- (02) 621 1080 / 1081 --- taidemuseo@pori.fi --- www.poriartmuseum.fi
Avoinna ti-su ja ke 11-20. Museokauppa avoinna museon aukioloaikoina.

Pääkirjoitus	3	Mikko Lahtinen, ”Soveltava filosofia”
Artikkeli	7	Antti T. Oikarinen, Stoaan utopia. Ihmisoikeudet ja orjakysymys Senecalla
Lauri Rauhalan haastattelu		
	16	Jukka Hankamäki, Lauri Rauhala. Suomalaisen filosofian grand old man
	22	Tapio Koski, Lauri Rauhalan haastattelu
Imperiumi		
	30	Antti Tietäväinen & Markus Termonen, Imperiumimme
	35	Mika Hannula, Pipo on pop
	37	Kalle Seppä, Antonio Negri ja työväen autonomia. Operaismo-suuntauksen historia
	41	Ville Lähde, Imperiumi liikkeessä
Kolumni	48	Tuva Korsström, Demokratin som mardröm
1700-luvun poetiikka		
	51	Päivi Mehtonen, Kirjallisuuden ja filosofian suhde 1700-luvulla
	53	Janne Tunturi, Kadotettua runoutta jäljittämässä. Thomas Warton ja kirjallisuushistorian merkitykset 1700-luvun lopulla
	61	Jani Hakkarainen & Lauri Mehtonen, Miksi filosofin tulisi kirjoittaa esseitä? David Humen Of Essay-Writing
	69	Teemu Ikonen, Diderot ja yleisön paradoksi
Kolumni	74	Anita Seppä, Työpaikkakiusaajien paratiisit
Positioita		
	77	Janne Kurki, Filosofia, kieli ja valta: Vastaus Pauli Pylkölle
	81	Pauli Pylkkö, Fennomanian umpikujasta nykysuomalaiseen itsepetokseen
	85	Riitta Oittinen, Koko totuus? Kääntämisen mahdollisuudesta ja mahdottomuudesta
	89	H. K. Riikonen, Reunamerkintöjä keskusteluun filosofisten tekstien kääntämisestä ja suomalaisesta kirjallisuudesta
Artikkeli	94	Ilmari Kortelainen, Metaforan tulkinta ja imaginaatio
Kirjakatsaus	103	Jouni Kuukkanen, Kuhnologiaa
Kirjat		
	110	Mika Hannula, Suolaista ja makeaa – erinomaisen eriskummallinen erilaisuus Mikko Lehtosen ja Olli Löytyn toimittamasta kirjasta <i>Erilaisuus</i> . Anna Rastaa, Laura Huttusen ja Olli Löytyn toimittamasta kirjasta <i>Suomalainen vieraskirja</i> .
	112	Milla Tiainen, Nimimerkki, intentio ja joku kolmas Kaisa Kurikan & Veli-Matti Pynttärin toimittamasta kirjasta <i>Tekijyyden tekstit</i> .
	114	Jarkko S. Tuusvuori, Kun teos ei riitä Milla Tiainen kirjasta <i>Säveltäjän sijainnit</i> ; Taina Riikosen, Milla Tiainen & Marjaana Virtasen toimittamasta kirjasta <i>Musiikin ja teatterin tekijöitä</i> ; Jyrki Siukosen kirjasta <i>Mies palavassa hatussa. Professori Johan Welinin maailma</i> .
	119	Tapani Kilpeläinen, Siruja Kierkegaardista Søren Kierkegaardin kirjasta <i>Filosofisia muruja</i> .

niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

OSOITE PL 730, 33101 TAMPERE

TOIMITUSKUNTA

Mikko Lahtinen, päätoimittaja,
puh. 040-8434998,
sähköposti paatoimittaja@netn.fi
Reijo Kupiainen, toimitussihteeri,
reijo.kupiainen@uta.fi
Kimmo Jylhä, kimmo.jylhamo@voima.fi
Petri Koikkalainen, petri.koikkalainen@ulapland.fi
Ville Lähde, ville.v.lahde@uta.fi
Heikki Suominen, heikki.suominen@tintti.net
Sami Syrjämäki, sami.syrjamaki@uta.fi
Tuukka Tomperi, tuukka.tomperi@uta.fi
Tere Vadén, tere.vaden@uta.fi
Tommi Wallenius, tommi.wallenius@uta.fi

ULKOASU JA WWW-SIVUT

Ulkoasu ja taitto Kimmo Jylhä
www-sivut Reijo Kupiainen,
reijo.kupiainen@uta.fi

TOIMITUSNEUVOSTO

Elisa Aaitola, Kai Alhanen,
Jouni Avelin, Heini Hakosalo, Juha Himanka,
Hanna Hyvönen, Heikki Ikkäheimo, Antti
Immonen, Tapani Kilpeläinen, Riitta Koikkalai-
nen, Jussi Kotkavirta, Taneli Kukkonen, Marjo
Kylmänen, Kaisa Luoma, Olli-Pekka Moisio,
Johanna Oksala, Pekka Passinmäki, Tuukka
Perhoniemi, Sami Pihlström, Mika Saran-
pää, Jarkko S. Tuusvuori, Milla Törmä, Tommi
Uschanov

TILAUKSET Kestotilaus 12 kk 30 euroa, ulkomaille 34 euroa. Välittäjän kautta lisämaksu. Kestotilaus jatkuu uudistamatta, kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi. Määräaikaistilaus 34 euroa.

niin & näin ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

Tilaukset ja osoiteasiat 040-721 4891,
tilaukset@netn.fi

ILMOITUKSET Sami Syrjämäki, 044-540268,
sami.syrjamaki@uta.fi

Ilmoitushinnat 1/1 sivu 400 euroa,
puoli sivua 250 euroa, 1/4 sivua 160 euroa.
Väriä sisäisivuilla +25%.
Takasisäkansi 550 euroa,
takakansi/etusisäkansi 650 euroa (sis. väri)

Maksut ps-tili 800011-1010727

JULKAISIJA & KUSTANTAJA

Eurooppalaisen filosofian seura ry

ISSN 1237-1645

13. vuosikerta

PAINOPAikka Vammalan Kirjapaino Oy

Kulttuuri-, mielipide- ja tiedelehtien liitto Kulttiry:n jäsen

TÄMÄN NUMERON KIRJOITAJAT

Jani Hakkarainen, FM, tutkijakoulu-
tettava, Filosofian tutkijakoulu
Jukka Hankamäki, FT, Helsinki
Mika Hannula, professori, Kuvatai-
deakatemia, Helsinki
Teemu Ilkonen, FT, Helsinki
Tapani Kilpeläinen, Helsinki
Tuva Korsström, Kulturchef på
Hufvudstadsbladet
Ilmari Kortelainen, FM, tutkija,
filosofian yksikkö, Tampereen
yliopisto
Tapio Koski, FT, Tampere
Jouni-Matti Kuukkanen, VT, MA,
tutkija, Filosofian laitos, Edin-
burghin yliopisto
Janne Kurki, estetiikan tuntiopet-
taja, Helsingin yliopisto
Mikko Lahtinen, YTT, FL, dosentti,
Politiikan tutkimuksen laitos,
Tampereen yliopisto
Ville Lähde, FM, tutkija, filosofian
yksikkö, Tampereen yliopisto

Lauri Mehtonen, FL, filosofian lehtori,
Tampereen yliopisto
Päivi Mehtonen, FT, professori, Taideai-
neiden laitos, Tampereen yliopisto
Antti Oikarinen, FM, Tampere
Riitta Oittinen, kääntäjä, kääntämisen
tutkija ja opettaja, dosentti, lehtori,
Tampereen yliopisto
Pauli Pylkkö, Kustavi
H. K. Riikonen, Yleisen kirjallisuustieteen
professori, Helsingin yliopisto
Anita Seppä, FT, Helsinki
Kalle Seppä
Milla Tiainen, FL, tutkija, Musiikkitieteen
laitos, Turun yliopisto
Antti Tietäväinen, tutkija, Yhteiskunta-
tieteiden tutkimuslaitos, Tampe-
reen yliopisto
Markus Termonen, YTM, Megafoni-
verkkolehden (megafoni.kulma-
net) toimittaja.
Janne Tunturi, Historian laitos, Turun
yliopisto
Jarkko S. Tuusvuori, Turku

OHJEITA KIRJOITAJILLE

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 lehden osoitteeseen. Saateeseen 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, kappaleajat, kursivoinnit ja viitteet ovat mahdollisia muotoiluja. Artikkelin tulee kirjoittaa ingressi ja merkitä sen paikka selvästi tekstin alkuun. Artikkelin alaluvut tulee otsikoida. Jos halutaa esittää pitkä lainaus erillisinä sisennettynä kappaleena, se kirjoitetaan omaksi kappaleekseen lainausmerkkien sisään mutta ilman sisennystä tai sarkainta. Käytä vain viitenumeroituja loppuviit-

teitä, ei alaviitteitä eikä tekstiin sulkuihin kirjoitettavia sisäviitteitä. Ilmoita viitteessä kirjoittajan nimi, vuosiluku ja sivunumerot. Kirjallisuusluettelossa ilmoitetaan kirjoittajan suku- ja etunimi, tooksen nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja ilmestymisvuosi. Teos kursivilla, artikkelin nimi ilman kursivaa. Teosten nimet kursivilla myös tekstiin. Aikakauslehtiartikkelista ilmoitetaan julkaisun nimi, lehden numero ja sivunumerot. Käännösteoksissa mainitaan myös alkuteoksen nimi ja ilmestymisvuosi sekä kääntäjä. Esimerkkejä:

Céline, Louis-Ferdinand, Nupistaan
hervahaneelle (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?* Vasta-
paine, Tampere 1995.

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

Julkaistavaksi hyväksytyt kirjoitukset
voidaan julkaista samalla tai myöhemmin
myös lehden verkkosivuilla.

Mikko Lahtinen

”Soveltavaa filosofiaa”?

Silloin tällöin näkee käytettävän ilmausta ”soveltava filosofia” tai ”soveltava tiede”, kun halutaan tuoda esille filosofian tai tieteiden merkitystä ihmisten arkielämän tai arkiajattelun kannalta. Filosofian tapauksessa kysymys on joko siitä, että filosofisia näkökulmia halutaan ”soveltaa” jokapäiväisen elämän kysymyksiin tai siitä, että filosofian katsotaan ”soveltuvan” jokapäiväisen elämän kysymysten tarkasteluun.

Ehkä tavallisin soveltavan filosofian laji on etiikka tai moraalifilosofia: Näiden oppialojen teorioita käytetään moraalisten ongelmien hahmottamisessa ja ratkaisemisessa tai jopa halutaan tehdä moraalikysymysten kanssa painiskelevat kansalaiset tietoisiksi ongelmiansa filosofista luonteesta. Mukaan astuu myös ”popularisoinnin” ongelma: Miten esittää teoreettisesti vaateliaat ja monimutkaiset filosofiset ongelmat siten, että myös ”tavallinen ihminen” voisi niitä ymmärtää ryhtymättä pitkiin ja perusteellisiin opintoihin?

Miten kirjoittaa ”yleistajuisesti” tai siten, että kirjoituksen voi ymmärtää ”ilman etukäteistietoja filosofiasta”?

Toivottavasti mahdollisimman moni suomalainenkin filosofi ehtii ja haluaa pohtia ”soveltavan filosofian” ja ”yleistajuistamisen” kysymyksiä.

Tulevaisuus ei kuitenkaan kovin valoisalta näytä, sillä vieväthän akateemisilla kilpa- ja taistelukentillä käytävät mittelöt yhä enemmän aikaa yhä suuremmalta joukolta filosofiantutkijoita. ”Popularisointiin”, ”soveltamiseen” tai käännöstöihin käytetty aika on poissa ”tiedeyhteisölle” kirjoittamiseen käytettävästä ajasta. Ensi mainitut julkaisut vähenevät ja ohenevat, kun niillä ei ole juurikaan

painoa hakuprosessien asiantuntijalausunnoissa.

Edellä esitetyissä merkityksissä ”soveltava filosofia” asetuikin nöyrästi toisarvoiseen asemaansa. Sen paikka on ikään kuin kovan ammattifilosofian ja löysän arkiajattelun välissä.

”Soveltava filosofia” on myös ammattifilosofian kuuliainen käskyläinen, jonka tehtävä on uusintaa helpotetussa ja yksinkertaistetussa muodossa ammattilaisten keskuudessa tuotettu vaikea ja monimutkainen filosofinen tietämys. Toisin sanoen ”soveltava filosofia” ei aseta kyseenalaiseksi hierarkkista järjestystä ammattifilosofian ja arkiajattelun välillä, vaan ikään kuin kansanvalittajan hengessä tahtoo jakaa ammattilaisten viisauksia tavallisten kansalaisten valistukseksi. Elleivät nämä siitä piittaa, vika ei ole filosofeissa ja heidän filosofiassaan, vaan ”toivotoman pinnallisissa” kansalaisissa.

Moni filosofi katsookin parhaaksi olla edes yrittämättä ja suuntaa sanansa vain ja ainoastaan kaltaisilleen. Tosin toisaalta on niitäkin, joskin paljon harvemmassa, jotka jonkinlaisen ”ulkoakateemisen” menestyksen toivossa keskittyvät esittämään ”soveltavaa filosofiaa” kansalaisille – oppaita, oppikirjoja ja ohjelmia sekä muita ”riittävän helpotajuisia” teoksia.

”Soveltava filosofia” tai ”popularisointi” on kuitenkin vain eräs mahdollinen tapa saattaa filosofia ja arkiajattelu keskinäiseen yhteyteen. Kuten sanottu, tämä tapa uusintaa hierarkkisen asetelman filosofia ”ylhällä” – arkiajattelu ”alhaalla”. Filosofian historiassa on esiintynyt myös edellistä huomattavasti ”vallankumouk-

” ’Soveltava filosofia’ on myös ammattifilosofian kuuliainen käskyläinen, jonka tehtävä on uusintaa helpotetussa ja yksinkertaistetussa muodossa ammattilaisten keskuudessa tuotettu vaikea ja monimutkainen filosofinen tietämys.”

sellisempää” soveltavaa filosofiaa”.

Sellaisesta tarjoaa oivan esimerkin David Hume (1711–1776) *Esseet*, joiden käännöskokoelman Vastapaino tarjoaa tänä kesänä suomalaisille filosofian, tieteiden sekä muun kirjallisuuden harrastajille – myös ammattilaisille! Eräs Hume esseissään esittämistä haasteista näet kohdistuu suoraan akateemiseen filosofiaan ja muuhun ammattimaiseen ajattelu- ja kirjoitustyöhön:

”Toisaalta oppineisuus on kärsinyt suuresti siitä, että se on suljettu collegeihin ja kammioihin sekä eristetty maailmasta ja hyvästä seurasta. Tällä keinoin kaikki se, mitä kutsumme nimellä *Belles Lettres*, on muuttunut täysin barbaariseksi, ja sen ovat ottaneet huolekseen miehet, joilla ei ole minkäänlaista makua elämää ja tapoja koskeissa kysymyksissä ja jotka ovat täysin vailla ajattelun ja ilmaisun vapautta ja kykyä, joiden oppiminen voi tapahtua vain kanssakäymisen tuloksena. Jopa itse filosofian joutui tuohon tämän tutkimuksen apaattisen erakkometodin tähden ja muuttui yhtä houeelliseksi päätelmiltään kuin se oli käsittämättömästä tyylyltään ja esitystavaltaan.” (*Esseiden kirjoittamisesta*)

Hume omat esseet ovat olleet suositua lukemista niiden ilmestymisestä saakka. Ne eivät kuitenkaan ”sovello” akateemista filosofiaa arki-ajatteluun tai pyri ”popularisoimaan” akatemioiden suojissa syntyneitä filosofiaa maallikoille. Tavoite on paljon korkeammalla.

Kuten sitaattista käy selville, Hume esseissä juuri ”kammiofilosofia” ajan ”skolastisine” yliopistoinen on ankarana arvostelun kohteena. ”Maailmasta ja hyvästä seurasta” eristäytyminen on ehkä taannut oppineille työrauhan, muttei

kelpoa työn jälkeä. Päinvastoin: filosofia tai ”kirjallisuus” (ero niiden välillä ei vielä tuolloin ollut jyrkkä ja selvä) ”on muuttunut täysin barbaariseksi”.

Filosofian tai kirjallisuuden korkean laadun ehto ja edellytys onkin Hume mukaan nimenomaan se, että filosofi tai kirjailija asettuu yhteyteen ”seurallisuuden valtakunnan” kanssa. Kuten Hume esittää, kysymys on ”kanssakäymisestä”, ei oppimestarin tai kansanvalistajan roolin omaksumisesta.

Tämä näkemys on radikaali, sillä sen mukaan ”seurallisuuden valtakunta”, kansalaiset arki-ajatuksissaan ja -toimissaan, on filosofin tai kirjailijan opettaja niin päätelmien teossa kuin maussa, tyyliässä ja esitystavassakin.

Hume itse onkin yksi sellaisen ihmistieteen edelläkävijöistä, jossa jokapäiväisen elämän ja sitä elävien ihmisten arki-ajattelun (*common sense*, *senso comune*) katsottiin vahvasti ja ratkaisevasti muokkaavan itse tieteen sisältöä, muotoa ja käytäntöä.

Tällaisessa ihmistieteessä, filosofiaan tai kirjallisuudessa tutkija, filosofi tai kirjailija ei aseta itseään ja toimintaansa jokapäiväisen elämän yläpuolelle, vaan sen keskelle, tietoiseen ”vuorovaikutukseen”.

Alaspäin suuntautuvan ”popularisoinnin” tai ”soveltamisen” sijasta ”kasvattajan” on tultava vuorollaan ”kasvatettavaksi”. Tällaisessa vastavuoroisessa, demokraattisessa ja solidaarisessa oppimisprosessissa kaikki oppivat, kun he oppivat yhdessä ja toinen toisiltaan. Kuten Hume myös toteaa, silloin myös ”seuranpito” voisi olla muutakin kuin ”jonninjoutavaa ja typerää jaaritusta Villen touhuista ja Nannan kihlatusta” (*Esseiden kirjoittamisesta*).

Alaspäin suuntautuvan 'popularisoinnin' tai 'soveltamisen' sijasta 'kasvattajan' on tultava vuorollaan 'kasvatettavaksi'. Tällaisessa vastavuoroisessa, demokraattisessa ja solidaarisessa oppimisprosessissa kaikki oppivat, kun he oppivat yhdessä ja toinen toisiltaan.”



Onko sinulla suomalaisen filosofian historiaan liittyviä aineistoja?

Eurooppalaisen filosofian seura ja niin & näin -lehti toteuttavat filosofian internet-portaalin, jonka yhtenä elementtinä on suomalaisen filosofian historia. Verkkoportaali avataan vuoden 2006 loppupuolella osoitteessa www.filosofia.fi

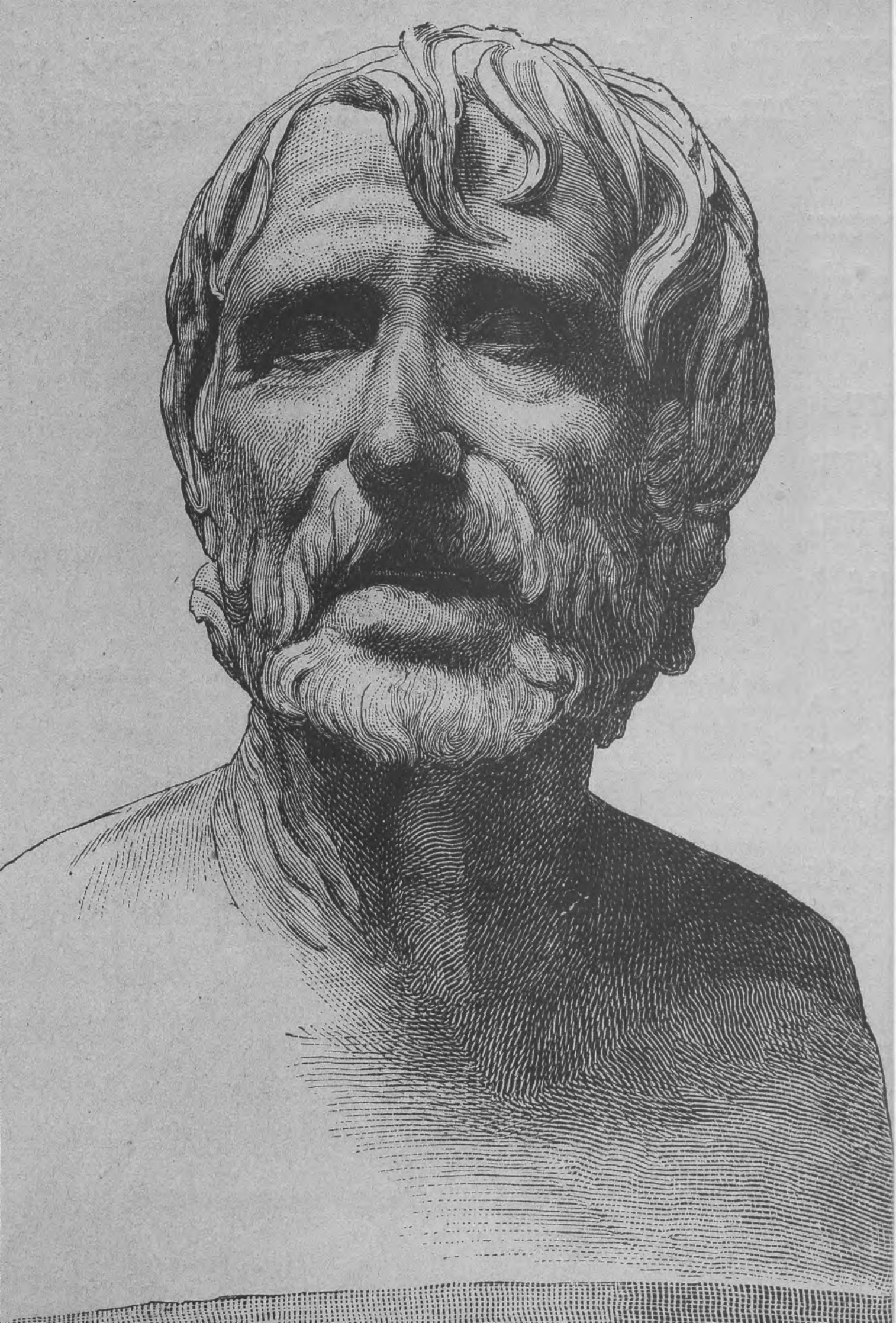
Olemme kiinnostuneita valokuvista, ääni- ja kuvatallenteista, haastatteluista, aiemmin julkaisemattomista teksteistä, tekstiharvinaisuuksista ja muista vastaavista aineistoista.

Aineistot digitoidaan ja viedään verkkoarkistoon, jonka jälkeen ne ovat kaikkien ilmaiseksi käytettävissä. Palautamme alkuperäisen aineiston lähettäjälle.

Ota yhteyttä ennen aineistojen lähettämistä. Annamme tarkemmat ohjeet mm. postituksesta, aineistoihin liitettävistä tiedoista ja tekijänoikeuksista.

Sähköposti: arkisto@filosofia.fi
Puh.: 040 721 4891 / 040 568 2118
PL 730, 33101 Tampere





Antti T. Oikarinen

Stoan utopia

Ihmisoikeudet ja orjakysymys Senecalla

”Ani harvoja palvelemaan on syntynyt mies, joka ajattelee vain aikalaisiaan. Tuhansia vuosia ja monia sukupolvia on vielä edessä. Luo katseesi niihin, vaikka hiljaisuus lepää oman aikasi yllä. Kerran tulevat ne, jotka ajattelevat puolueettomasti.”¹

Senecan (n. 5 eKr.–65 jKr.) – keisari Neron opettajan ja neuvonantajan – filosofian ydin on utopia *kosmopoliksesta*, stoalaisten teoreettisesta luomuksesta, jonka päämääränä on oikeudenmukainen maailma². Hän viitoittaa tuleville sukupolville tien kohti ihanneyhteiskuntaa, joka tunnustaa kaikkien ihmisten arvon ja takaa heille tietyt oikeudet. Moderni eurooppalainen ihmisoikeusajattelu periytyykin antiikin stoalaisuudesta.³ Tämä usein unohdettu ja väärinymmärretty utopia⁴ osoittaa Senecan orjuuden vastustajaksi vastoin vallitsevaa käsitystä. Orjuus ei kuulu oikeudenmukaiseen maailmaan. Seneca osoitautuu suureksi humanistiksi.

Stoalaisen etiikan lähtökohdat

Filosofisissa teoksissaan Seneca esiintyy sielun lääkärinä – terapeutina ja moraalisena opettajana – haluamatta antaa itsestään systemaattisen ammattifilosofin vaikutelmaa. Teokset on osoitettu yläluokkaisille ihmisille, joille hän tarjoaa apua. Senecan ajattelu muodostaa koherentin systeemin⁵, jonka kaikki osat ovat erottamattomassa yhteydessä toisiinsa. Etiikka on riippuvainen fysiikasta ja teologiasta, mutta toisaalta fysiikka ja teologia ovat alisteisia etiikalle.

Etiikan päämäärä on onnellisuus (*eudaimonia*, *beata vita*). Onnen saavuttaa vain harjoittamalla hyvettä (*aretē*, *virtus*), ja siksi hyve on valittava sen itsensä takia. Hyve

on luonnonmukaisuutta ja järjen (*ratio*) täydellisyyttä. Matkalla hyveeseen on useita kehitysasteita.⁶ Siihen on kasvettava, ja sen saavuttanut on viisas (*sapiens*). Kasvu kuvaa *oikeiōsis*, ”asioiden omaksi tekeminen”, moraalinen prosessi, jonka kuluessa ihminen oppii pitämään omanaan koko olevaisuutta ja ennen kaikkea järkeä. ”Asioiden omana pitäminen” ei tarkoita egoismia vaan sen vastakohtaa: järjen täydellisyys tuo mukanaan altruismin.⁷ Täydellisen hyveen saavuttanut viisas yhtyy lopulta jumalalliseen järkeen. Viisaan järki on koko universaalien luonnonmukainen, ja voidakseen elää sen mukaisesti viisaan on oltava perillä luontoa koskevista tosiasioista⁸. Luonto puolestaan on yhtä kuin jumala, kohtalo ja kaitseminen. Senecan naturalistisen panteismin⁹ mukaan hyve on siis luonnon eli jumalan tahdon mukaan elävää järjellisyttä. Onnellinen ihminen on sopusoinnussa koko olevaisuuden kanssa.

Luonnon ja järjen mukaan eläminen ei onnistu, jos intohimot (*pathē*, *adfectus*) kahlitsevat ihmistä. Niistä vapautuminen, *apatheia*, on ensisijaisen tärkeää. *Apatheiaa* ei mielestäni tulisi kääntää tunteettomuudeksi vaan intohimottomuudeksi, koska viisaalla on kuitenkin niin sanottuja hyviä tunteita (*eupatheiai*), ja tiettyjen tunteiden hyväksymiseen viittaa myös yleisstoalainen opinkappale, jonka mukaan vain viisas osaa rakastaa (*amare*).¹⁰

Senecan mukaan ihmisellä on esitunteita (*propathēiai*) eli ruumiillisia aistimuksia (*corporis sensus*) tai tahdosta

riippumattomia ajatuksia. Esitunteisiin ei liity kokijan tietoista hyväksyntää, eikä viisaskaan voi niitä välttää: myös viisas vapisee, tuntee kipua ja kalpenee. Esitunteesta muodostuu tunne, kun se hyväksytään tietoisuudessa. Intohimot taas ovat haitallisia tunteita. Ne syntyvät, kun esitunteita arvostellaan väärin ja väärä arvostelma hyväksytään tietoisesti.¹¹ Järkeä on vapaa päättämään, miten se asioita arvostelee,¹² ja intohimot ovat (arvo)arvostelmia, joissa esitunteille annetaan väärä tulkinta. Tästä seuraa, että intohimottomuus on samaa kuin järkevyyttä.

Asioita on pyrittävä arvostelemaan oikein, mikä ei ole mahdollista ilman oikeaa tietoa maailmasta. Oikeat arvostelmat johtavat luonnonmukaan elämiseen. Seneca myös toteaa eräiden nykyterapeuttien käsityksen mukaisesti, että intohimoja ei saa yrittää tukahduttaa, koska tällöin ne vain voimistuvat alitajuisesti.¹³ Ne on pikeminkin voitettava, mikä onnistuu ajatustottumuksia muuttamalla ja vääristä arvostelmista luopumalla.

Intohimojen hallitessa ihminen ei voi säilyttää onnellisuuttaan, koska ne sumentavat järjen. Ihmisen tuleekin hallita itseään eikä antaa nautintojen tehdä sitä:

”Kulkekoon hyve etumaisena, kantakoon se lippua. Tulemme silti saamaan nautintoa, mutta sen määrääjinä ja säätelijöinä; se voi saada meiltä jotain pyytämällä, ei pakottaa meitä mihinkään. Ne taas, jotka luovuttavat käskyvallan nautinnolle, jäävät vaille kumpaakin: he menettävät hyveen, mutta eivät omista nautintoa, vaan nautinto pitää heitä vallassaan, ja heitä joko vaivaa sen puute tai kiduttaa sen liiallisuus.”¹⁴

Intohimon valtaan joutumisen seurauksena voi olla esimerkiksi intohimorikos. Yksilön väärä arvostelma johtaa täten yhteiskunnallisiin ongelmiin, rikollisuuteen ja väkivaltaan. Intohimot ovat yhteiskunnan poliittisten ongelmien syy. Kun stoalaiset asettavat päämääräkseen oikeudenmukaisen ja humanin yhteiskunnan luomisen, on selvää, ettei sitä voi saavuttaa ilman filosofista terapiaa.¹⁵

Intohimojen hävittäminen edellyttää maailman pitämistä yhdentekevänä. Jos mitään ulkoista – oma ruumis mukaan lukien – ei pidetä liian tärkeänä, ei synny intohimojakaan. Ystävien menetys ei aiheuta surua, vihollisen uhka pelkoa, biologinen tarve pakottavaa himoa. Jos ihmiselle riittää hyve – joka yksin on täydellisesti hänen hallinnassaan – hän ei voi menettää eikä kaivata mitään ja kykenee olemaan kaikissa olosuhteissa onnellinen. Stoalaiset väittävät, että viisas voi olla onnellinen jopa kidutuspyörässä, koska olosuhteet ovat yhdentekeviä eivätkä vaikuta onneen. Viisas halveksuu kaikkea ulkoista – Onnettaren lahjoja – tyytymään kaikkiin olosuhteisiin.¹⁶ Viisaalle on samantekevää, missä oloissa hän elää.

Täysin ihmisen vallassa on vain suhtautumistapa asioihin. Hyvä asenne eli hyve tuottaa onnea, paha onnettomuutta. Kaikki hyveen ja paheen ulkopuolelle jäävä on yhdentekevää. Yhdentekevyyksien välillä on silti eroja: toiset ovat suosittuja ja hyödyllisiä, toiset epäsuosittuja ja haitallisia. Viisas valitsee normaalisti – elleivät hyve

ja olosuhteet vaadi toista – suosittuja yhdentekevyyksiä. Hän tavoittelee useimmiten aivan samoja asioita kuin ihmiset yleensäkin: rikkautta, voimakasta ja tervettä ruumista, voittoa, hyviä lapsia ja isänmaan hyvinvointia.¹⁷ Suositut yhdentekevyydet eivät ole hyviä. Jos ne olisivat hyviä, niiden omistus tekisi ihmisistä hyviä tai ainakin parempia. Asioita, joita pahat voivat omistaa, ei voi nimittää hyviksi, eikä esimerkiksi rikkaus ole hyvää – se on silti suotavaa, hyödyllistä ja elämää helpottavaa.¹⁸ Yhdentekevyyksien menetys tai omistus ei vaikuta onneen ja hyveeseen; sen sijaan suositut yhdentekevyydet lisäävät jotain hyveestä kumpuavaan ikuiseen iloon.¹⁹ Viisas on aina onnellinen, mutta hänen ilonsa määrä tai intensiteetti voi vaihdella.

Ilman yhdentekevyyksiä ei voi olla hyvettä, sillä hyve ilmenee toiminnassa ja tarvitsee toimintaympäristön, joka koostuu yhdentekevyyksistä.²⁰ Stoalaisen eksistentiaalisen mukaan hyve on toimintaa yhdentekevässä maailmassa. Hyve käskää valitsemaan yhdentekevyyksistä aina kulloistenkin olosuhteiden mukaan luonnonmukaisimman. Viisas valitsee luonnonmukaiset teot siksi, että ne ovat täydellisen ymmärryksen mukaisia – ei siksi, että ne ovat luonnonmukaisia yleensä samalla suosittuja yhdentekevyyksiä.²¹

Herakleitoksen tapaan stoalaisille maailma on jatkuvan kehityksen ja muutoksen tilassa, jossa samaan virtaan ei voi astua kahdesti: jokainen uusi ajanhetki edellyttää edellisen kuolemaa.²² Siksi viisaan on keskeytyksettä arvioitava olosuhteiden vaatimukset ja toimittava niiden mukaan. Stoalaisuudessa ei ole eikä voi olla muita yleispäteviä elämänohjeita kuin hyveen vaatimus.²³

Poliittiset velvollisuudet – Kosmopolis ja ihmisoikeudet

Viisaalla on poliittisia velvollisuuksia: hänen on toimittava ja osallistuttava politiikkaan, ellei mikään häntä estä. Hyväksyttävä este on esimerkiksi luonteenlaatu tai valtion korruptoituneisuus. Silloin viisas vetäytyy poliitikasta viettämään oppinutta vapaa-aikaa, mutta silloinkin hänen tulee pyrkiä edistämään yhteistä hyvää.²⁴ Seneca kehottaa ihmisiä tyytymään kohtaloon, jos se koskettaa samoin ylhäisiä kuin alhaisiakin, mutta epäoikeudenmukaisuuksiin saa puuttua, jos ne eivät koske kaikkia yhtäläisesti: ”Harmistu, jos sinua kohdellaan epäoikeudenmukaisesti...”²⁵ Todellinen hyvä syntyy Senecan mukaan hyvästä omastatunnosta, kunniallisista päämääristä, oikeista teoista, Onnettaren lahjojen halveksunnasta ja tyyneestä ja sopusointuisesta elämäntavasta.²⁶ Stoalainen ei siis ainoastaan tyydy olosuhteisiinsa vaan pyrkii myös mahdollisuuksien mukaan kohentamaan niitä.

Politiikkaan on osallistuttava, koska luonto käskää hyödyttämään koko ihmiskuntaa (*homines*): stoalaisen on vaalittava ihmisyyttä (*colamus humanitatem*). Ihmisen elämä on turvattu vain yhteisössä, joten viisaan velvollisuus on toimia yhteisen hyvän puolesta ja auttaa jopa vihollisiaan.²⁷ Tekojen lopputulos ei ole täysin ihmisen määräysvallassa, mutta stoalaiset olettavat niiden yleensä

voivan onnistua. Tämä murtaa kuvaa stoalaisista itseriit-toisina egoisteina. Hyveeseen kuuluu toimiminen paremman – eli luonnonmukaisemman – maailman puolesta.

Poliittiset velvollisuudet juontuvat kosmopoliksen – eli kaikkien järjellisten yhteisön – ja järjen vaatimuksesta. Senecan mukaan ihmiset ovat yhdenvertaisia ja toisistaan riippuvaisia siten, että toisen vahingoittaminen olisi yhtä järjetöntä kuin jos ruumiinjäsen vahingoittaisi toista saman ruumiin jäsentä.²⁸ Ihmisten yhdenvertaisuus johtuu siitä, että ihmiset ovat kaikki yhden ruumiin osia, ja tämä ruumis on luonto eli jumala. Toisia on autettava, koska muuten tämä ruumis romahtaisi. Stoalaisille ihminen ei ole ihminen, ellei hän kuulu ihmisyhteisöön.²⁹ Eklektikko Cicero (106–43 eKr.) ja stoalainen Epiktetos (n. 50–135 jKr.) ovat samaa mieltä³⁰ kuin Seneca, joka kirjoittaa:

”Kaikki näkemäsi, kaikki ihmistä ja jumalaa koskeva, on ykseys – olemme yhden suuren ruumiin osia. Luonto teki meistä yhteenkuuluvia, sillä se synnytti meidät samasta lähteestä ja samaan tarkoitukseen. Se istutti meihin keskinäisen rakkauden (*amor*) ja teki meistä sosiaalisia. Se loi yhdenvertaisuuden ja oikeudenmukaisuuden; sen hallinnon mukaan on viheliäisempää tuottaa kuin kärsiä onnettomuuksia. Sen käskyjen mukaan on autettava kaikkia apua tarvitsevia. Olkoon tämä säe sydämessäsi ja huulillasi: ’Olen ihminen enkä pidä mitään inhimillistä itselleni vieraana.’ Pitäkäämme asioita yhteisinä, sillä olemme eläviä olentoja. Yhteiskuntamme on kuin holvikaari, joka romahtaisi, elleivät sen kivet tukisi toinen toisiaan, ja joka pysyy pystyssä juuri tällä tavoin.”³¹

Ciceron mukaan kaikki järkiolennot – siis ihmiset ja jumalat – kuuluvat samaan valtioon, koska järki on heille yhteistä. Kaikki järjestä osalliset ovat väistämättä osallisia myös oikeasta järjestä, joka on yhtä kuin laki, ja oikeudenmukaisuus syntyy laista. Oikeudenmukaisuus ei voi perustua kansojen totunnaistapoihin tai lakeihin. Cicero näet kysyy: olisivatko lait oikeudenmukaisia ”silloinkin, kun ne ovat tyrannien säätämiä?”³² Myös stoalaisen Khryssippoksen (n. 280–205 eKr.) mukaan oikeudenmukaisuus on olemassa luonnostaan riippumatta säädöksistä tai yksittäisten valtioiden ja yhteisöjen laeista³³. Stoalaisuus on eettistä universalismia: kaikki järjelliset ja viisaat ovat heidän mukaansa yhtä mieltä siitä, mikä missäkin oloissa on oikeudenmukaista.

Ymmärrys ihmisten perustavasta yhteenkuuluvuudesta johtaa altruismiin sekä ihmisarvon ja ihmisoikeuksien tunnustamiseen. Kertokoon Seneca itse:

”Minua todellakin hyödyttää sama kuin sinua; sillä en ole ystävä, jos kaikki sinua koskeva ei koske myös minua. Ystävyys luo välillemme toveruuden kaikissa asioissa. Eikä myötä- tai vastoinkäymisiä ole yksilölle; elämme yhteisössä. Eikä kukaan voi elää onnellisesti, jos välittää vain itsestään tai kääntää kaiken vain omaksi edukseen (*utilitas*); sinun on elettävä lähimmäisesi vuoksi, jos tahdot elää itsesi vuoksi.

Tämä rakastavasti (*diligenter*) ja pyhästi vaalittava yhteisö, joka yhdistää meidät ihmisinä toisiimme ja joka määrää joidenkin oikeuksien (*iura*) olevan yhteisiä ihmiskunnalle (*generi humano*), hyödyttää suuresti... myös ystävyys lähemmän yhteisyyden harjoittamista. Jolla on kaikki yhteistä ystävän kanssa, on paljon yhteistä ihmiskunnan kanssa.”³⁴

”On rikos vahingoittaa omaa isänmaataan; näin ollen on myös rikos vahingoittaa kanssakansalaistaan (*civis*) – sillä hän on osa valtiota, ja osat ovat pyhiä, jos kokonaisuus on pyhä – näin ollen kenen tahansa ihmisen (*homo*) vahingoittaminen on rikos, sillä hän on kanssakansalaisesi suuremmassa valtiossa (*maior urbs*). Mitä tapahtuisi, jos kädet tahtoisivat vahingoittaa jalkoja tai silmät käsiä? Kuten ruumiinjäsenet ovat harmoniassa keskenään, koska on kokonaisuuden edun mukaista, että yksittäiset jäsenet ovat vahingoittumattomia, samoin ihmiskunnan tulisi säästää ihmisyksilöä, koska kaikki ovat syntyneet yhteisöön, eikä yhteisö voi pysyä vahingoittumattomana ilman jäsentensä keskinäistä huolenpitoa ja rakkautta (*amor*).”³⁵

Kaikille ihmisille kuuluu perustavia oikeuksia – ihmisoikeuksia. Kaikilla on oikeus tasa-arvoisuuteen, vapauteen, turvalliseen elämään sekä oikeudenmukaiseen ja inhimilliseen kohteluun. Seneca huomauttaa syntyneensä palvelemaan muita: ”Tulen aina elämään ikään kuin ymmärtäisin, että olen syntynyt palvellakseni toisia... Tiedän koko maailman olevan isänmaani.” Hänen pyrkimyksenään on, ettei hän eläessään loukkaisi kenenkään vapautta.³⁶ Viisaan velvollisuus on ottaa ihmisoikeudet huomioon kaikessa toiminnassaan.³⁷

Usein esitetään virheellisesti, että stoalaisille maailma oli jo valmis eikä heidän motiivinaan ollut paremman maailman rakentaminen. Stoalaisille tosin riitti motivaatioksi pyrkimys hyveeseen, mutta tämä pyrkimys *johtaa* väistämättä paremman maailman syntymiseen hyveellisten tekojen muuttaessa maailmaa. Paremman maailman rakennus on hyveen osatekijä, joka ei näin ollen ole ristiriidassa sen kanssa, että viisas pitää maailmaa yhdenentekevänä ja tyytyvä kaikkiin oloihin. Koska paremman maailman tavoittelu kuuluu hyveeseen, pyrkimys hyveeseen riittää. Stoalaiset ovatkin historiallisesti olleet usein poliittisissa oppositiossa pyrkiessään parantamaan maailmaa.

Seneca on tasa-arvon kannattaja.³⁸ Ilmeisesti hän kuitenkin näkee, että yhteiskunnassa voi olla hierarkioita, mutta niiden tulee perustua hyveeseen: hallitsijan on oltava hyveellinen, kaikkia palveleva filosofikuningas. Moraalisessa katsannossa hyveellisten voidaan sallia hallitsevan alemmalla kehitystasolla olevia. Hallitsijan tulisi noudattaa ohjetta: ”kohtele alempiasi niin kuin tahtoisit ylempien kohtelevan sinua.”³⁹ Tällainen hallinto ei välttämättä ole epäoikeudenmukaista. Sen sijaan hallitsevien luokkien perinnöllisillä etuoikeuksilla ei ole järjellistä tai moraalisesti hyväksyttävää perustaa.⁴⁰ Seneca ei kuitenkaan näytä suosivan mitään hallitusmuotoa ehdottomasti yli muiden⁴¹. Tietysti on muistettava, että sen-

suurin, asemansa ja yläluokkaisen yleisönsä takia hän ei myöskään voinut kirjoittaa mitä tahansa. Silti on selvää, että Senecan mukaan mahdollisten yhteiskunnallisten hierarkioiden tulee olla oikeudenmukaisia ja perustua hyveeseen. Siksi kosmopolis ei voi hyväksyä orjuutta.

Orjuuden hävittäminen

Yleensä Senecaa on pidetty orjuuden kannattajana⁴². On väitetty, ettei hän ollut lainkaan kiinnostunut poliittisista ja sosiaalisista ongelmista. Stoaalaisia ei liioin ole pidetty sosiaalisina uudistajina eikä heidän ole nähty argumentoineen orjuutta vastaan.⁴³ Senecan humanismin on jopa nähty vahvistaneen orjuusinstituutiota tai pyrkineen sen säilyttämiseen orjien kohtelua parantamalla ja orjakapinoiden riskiä pienentämällä. Nämä näkemykset ovat kuitenkin virheellisiä, kuten edellä on jo käynyt ilmi.

Seneca ei asettunut orjuutta vastaan julkisesti. Hänellä itselläänkin oli orjia, eikä hän näytä vaivautuneen näiden palvelusten hyväksikäytöstä. Hänen teoksensa ilmentävät usein ennakkoluuloista asennetta orjia kohtaan. Tutkijat ovat silti melko yksimielisiä Senecan humanista suhteesta orjiin ja hänen kiitettävästä pyrkimyksestään parantaa näiden kohtelua. Senecan ajattelu on myös hyvin todennäköisesti vaikuttanut myöhempien aikojen orjalainsäädäntöön ja roomalaisen lain muotoiluihin, joiden mukaan ei ole luonnollista orjuutta⁴⁴. Vastustipa Seneca orjuutta periaatteessa ja vaikenä asiasta käytännössä – kuten itse uskon – tai ei, ainakin filosofiansa perusteella hänen olisi pitänyt vastustaa orjuutta.

Senecalle 'orjuus' (*servitus*) on minkä tahansa alistus- tai riippuvuussuhteen metafora. Merkityksiä voimme erottaa kuusi: 1) eettinen tai moraalinen orjuus, 2) elämän orjuus, 3) filosofian "orjuus," 4) hallinnollinen orjuus, 5) hallinnollinen ja omistuksellinen orjuus sekä 6) muut alistussuhteet, joihin kuuluvat esimerkiksi luonnonilmiöiden riippuvuussuhteiden kuvaukset. Senecan teosten pääasiallinen huomio kohdistuu moraaliseen orjuuteen; siitä viisaan on hänen mukaansa ehdottomasti vapauduttava voidakseen olla onnellinen. Moraalista orjuutta on mille tahansa intohimolle alistuminen – kuten vatsan orjuus. Myös elämän orjuus on haitallista; Senecan mukaan on oltava valmis luopumaan elämästä tarpeen vaatiessa, sillä muuten seurauksena on vajoaminen moraaliseen orjuuteen: yksikään kuolemaa pelkäävä ei voi olla vapaa. Vapauden mahdollisuus piilee filosofian "orjuudessa." Toimiessaan järjen ja jumalan tahdon mukaan – eli saavuttaessaan filosofian päämäärän – ihminen on vapaa, koska tällöin hän on vapautunut kaikesta moraalisesta orjuudesta. Ajoittaisesta pessimismistään huolimatta Seneca näkeekin tulevaisuuden toivon juuri filosofian opetuksissa.⁴⁵

Senecan filosofian avaimen löydämme Diogenes Laertiukselta, jonka mukaan stoaalaiset ajattelivat näin:

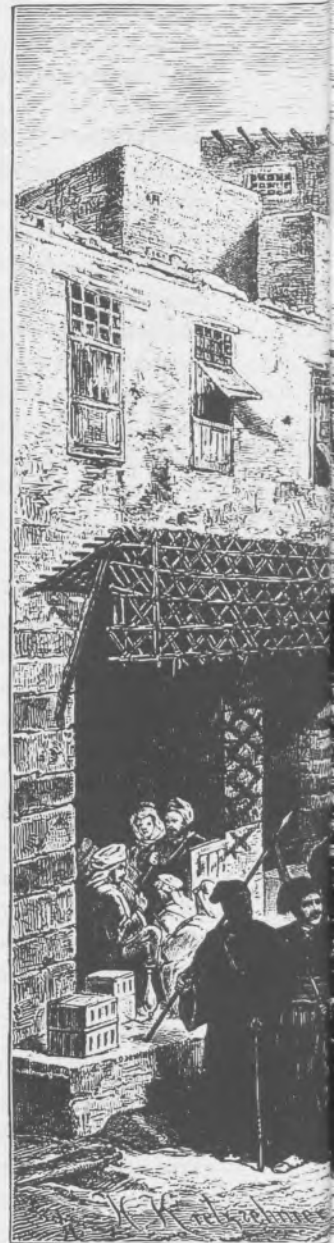
"Vain hän [viisas] on vapaa, ja kehnot ihmiset ovat orjia, sillä vapaus on mahdollisuutta omaehtoiseen toimintaan ja orjuus on tämän mahdollisuuden puuttumista. On myös

toinen orjuuden muoto, joka tarkoittaa alistamista, ja kolmas, joka tarkoittaa sekä omistamista että alistamista, ja sen vastapari on herruus, joka on myös paha asia."⁴⁶

Diogenes erottaa tulkintani mukaan orjuudelle kolme merkitystä: 1) moraalinen orjuus omaehtoisesta toiminnan vastakohtana, 2) hallinnollinen orjuus ja 3) hallinnollinen ja omistuksellinen orjuus. Kaksi viimeistä merkitystä koskee yhteiskunnallista orjuutta. Yhteiskunnallinen orjuus voi siis olla hallinnollista alamaisuutta, esimerkiksi kuninkaan alamaisuutta – tätä Seneca ei vastusta, jos se on oikeudenmukaista. Tai sitten yhteiskunnallinen orjuus on orjuutta, jossa ihminen on toisen omistama ja hallitsema ja vailla mitään itsenäisiä oikeuksia. Tässä jälkimmäisessä merkityksessä Seneca vastustaa yhteiskunnallista orjuutta.

Seneca kirjoittaa runollisesti: "Miksi muuksi voisit kutsua sellaista [rehellistä, hyvää ja suurta] sielua kuin ruumiissa vieraana asuvaksi jumalaksi? Tällainen sielu voi laskeutua roomalaiseen ritariin aivan yhtä hyvin kuin vapautettuun tai orjaan. Sillä mitä ovat roomalainen ritari tai vapautettu tai orja? Ne ovat pelkkiä titteleitä, syntyneitä kunnianhimosta tai vääryydestä. Taivaaseen voi loikata kurjimmasta slummistakin."⁴⁷

Orja-nimitys on siis vääryydestä siinnyt, ja vääryys on tietysti paheen seurausta. Seneca tosin kirjoittaa: "kunnianhimosta tai vääryydestä," mutta tätä ei pidä tulkita siten, että toisinaan orjuus syntyisi pelkästään kunnianhimosta (jolloin se ei olisi vääryydestä syntynyttä eikä siis myöskään pahuudesta) ja toisinaan pelkästään vääryydestä (jolloin se olisi pahuudesta syntynyttä). Monitulkintaisuudella Seneca luikertelee ovelasti sensuurin kourista. Hän tarkoittaa kuitenkin epäilyksettä, että orjuus on aina paheellisen toiminnan tulosta, sillä myös kunnianhimo on hänen mukaansa pahe⁴⁸. Orjuus on siis paheen seurausta ja vääryydestä syntynyttä eli yksiselitteisesti epäoikeudenmukaista.





Orjamarkinakuva G. Ebersin kirjasta *Picturesque Egypt Vol II* (1878).

Seneca suhtautuu orjiin humanimmin kuin yksikään toinen antiikin auktori ja peräänkuuluttaa näiden lempeää kohtelua. Häntä motivoi aito sosiaalinen omatunto.⁴⁹ Senecan mukaan ”iljettävinkin kuolema on suotuisinta orjuutta parempi.” Eräässä tragediassaan hän ihaillee mennyttä kulta-aikaa, jolloin maailmassa ei ollut orjuutta; maailmaan tulleet himot ja viha esitetään orjuuden syntymisen syiksi. Toisessa tragediassa käy ilmi, että Hercules on kieltänyt orjuuden⁵⁰.

Kun Seneca antaa ymmärtää, että orjaksi myyminen on oikein⁵¹, hän tarkoittaa erikoistilannetta, jossa ainoana vaihtoehtona on sotavankien tappaminen. Ristiriitaa ei aiheuta myöskään kirje 85.26–7, jonka mukaan orjuus ei ole paha: tällä Seneca tarkoittaa, että olosuhteet sinänsä eivät ole pahoja, koska ne eivät vaikuta viisaan onnelli-

suuteen – pahuutta voi esiintyä vain mielessä ja sen suhtautumisessa maailmaan. Orjuus kuitenkin syntyy pahuudesta: orjuuden (*captivitas*) manaaminen toisille on osoitus mielen pahuudesta (*immanitate animi*).⁵²

Kirjeessä 47 Seneca kysyy itseltään, pyrkiikö hän lakkauttamaan orjuuden. Hän ei vastaa suoraan, mutta rivien välistä voimme lukea vastauksen olevan myönteinen. Senecan tavoite on saada isännät kohtelemaan orjia ihmisinä ja kuin klientteinä tai aamuvieraina; se tarkoittaa näiden kohtelemista samoin kuin vapaita ihmisiä kohdellaan. Tämä on käytännössä samaa kuin orjien vapauttaminen ja tarkoittaa orjuusinstituution lakkauttamista, sillä mikäli orjia kohdeltaisiin *kaikessa* kuin vapaita, eivät nämä enää tosiasiallisesti olisi orjia. Seneca on silti realisti ja tietää monille – ja ehkä itsel-

leenkin – olevan mahdotonta tulla toimeen ilman orjia.⁵³ On huomattava, että Rooman talous oli Senecan aikaan täysin orjatyövoimasta riippuvainen. Lukijakuntansa ja aikansa poliittisen ilmapiirin takia Seneca ei voi sanoa suoraan kannattavansa orjuuden lakkauttamista. Hän valitsee hitaamman, ajatuksia muokkaavan strategian, joka pyrkii ensin vastaamaan hänen teostensa vastaanottajien henkilökohtaisiin ongelmiin, sitten tekemään lukijoista stoalaisia kosmopoliksen kannattajia ja vasta vähitellen tämän jälkeen orjuuden vastustajia.⁵⁴

Senecan filosofia on orjuuden vastaista⁵⁵. Hän varoo kuitenkin tarkoin esittämästä kantaansa eksplisiittisesti. Orjuus on paheen seurausta, ja paheesta on päästävä eroon. Olosuhteisiin on sopeuduttava mutta niitä on myös pyrittävä parantamaan mahdollisuuksien mukaan. Viisaiden tulee pyrkiä edistämään koko ihmiskunnan etua – myös orjien. Tästä seuraa väistämättä, että orjuus on hävitettävä. Ainakaan viisas ei itse orjuuta ketään. Koska orjuus on seurausta epäoikeudenmukaisuudesta, se ei sovi oikeudenmukaiseen yhteiskuntaan. Näkemysineen Seneca on lähes yksin antiikin filosofien joukossa, sillä esimerkiksi Platon ja Aristoteles kannattivat molemmat orjuutta⁵⁶. Uskon kuitenkin, että myös varhaisimmat stoalaiset olivat orjuuden vastustajia. Esimerkiksi Filon Aleksandrialainen (n. 20 jKr. – 50 jKr.) referoi Khryssippoksen käsityksen, jonka mukaan ei ole olemassa luonnollisia orjia⁵⁷.

Utopia

Senecan filosofia ja stoalaisuuden sanoma tiivistyy seuraavasti: On luonnon eli jumalan ja ihmisen oman järjen mukaista, että ihminen on onnellinen. Hyveellinen toiminta tekee ihmisen onnelliseksi, ja paheellinen haittaa onnellisuutta – jokainen riittävästi järkevyydessä kehitynyt voi todeta tämän oman kokemuksensa kautta. Pahe on luonnon vastaista, sillä on luonnotonta aiheuttaa itselleen onnettomuutta; yksikään terve luontokappale ei pyri tähän.

On siis valittava hyve ja vältettävä pahetta. Voitaisiin esittää, että kaikki ihmisen ominaisuudet, himot, halut ja tarpeet ovat luonnon synnyttämiä ja siten luonnonmukaisia. Stoalaiset kuitenkin katsovat, että ihmistä vahingoittavat tai onnettomuutta tuottavat tekijät ovat vähemmän luonnonmukaisia, joten ne on voitettava. Näin luontoa on yhtäaikaisesti sekä vastustettava että eletävä sen mukaan. Tämä stoalainen paradoksi voidaan tulkita esimerkiksi siten, että luonto jakautuu materiaan ja järkeen. Materia on ylitettävä ja järkeä toteltava. Järjen totteleminen on luonnonmukaisempaa, vaikka materiaakin on tosiasiallisesti osa luontoa. On siis selvitettävä, mikä on luonnonmukaista, ja Senecan ajattelussa voikin nähdä pyrkimyksen päästä selville luonnon salaisuuksista ja ”tahdosta” tai *teloksesta*.

Onnettomuutta aiheuttaa myös oman yhteisön ja laajemmin ihmiskunnan vahingoittaminen, sillä kaikki ihmiset ovat toisistaan riippuvaisia, eikä kukaan tule toimeen omillaan. Hyveeseen kuuluu koko ihmiskunnan

onnellisuudesta huolehtiminen ja kaikkien ihmisten auttaminen. Tällöin oikeudenmukaisuus nousee tärkeäksi hyveeksi, ja toisten orjuutus tulee mahdottomaksi. Viisas noudattaa ohjetta: ”kohtelee alempiäsi niin kuin tahtoisit ylempien kohtelevan sinua.” Ei-viisaan näkökulmasta yhteisön etu on yksilön etua tärkeämpi, koska se takaa hyvinvoinnin useille eikä ihminen ole lainkaan ihminen ilman yhteiskuntaa; viisas taas ymmärtää, että kokonaisuuden etu on hänen etunsa. Tämä vastaa nykyistä tietoa, jonka mukaan ihminen jää susilapsen tasolle ilman kulttuuriympäristöä. Toisaalta yhteiskunta on olemassa ihmisten tähden, eikä stoalaisten voi nähdä kannattavan minkäänlaista totalitarismia.

Hyveellistä ei siis ole sellainen toiminta, joka tuottaa onnea yksilölle mutta vahingoittaa muita – nykyihminen voisi lisätä tähän myös luontoa ja ympäristöä vahingoittavat teot joutumatta ristiriitaan stoalaisten opinkappaleiden kanssa. Järkevä ihminen ei voi nauttia tällaisista ”huvituksista” tuntematta pistoa sielussaan ja tulematta katumapäälle: tällöin hän on onneton. Viisas ei antaudu nautintoihin, jotka sumentavat järkeä ja aiheuttavat moraalisen krapulan – järkevä ihminen voi kyllä rentoutua esimerkiksi viiniä juoden mutta vain siinä tapauksessa, ettei hänestä sen seurauksena tule moraalista orjaa, jota intohimot ohjaavat järjen sijaan. Elämän tarkoitus on oppia ja kasvaa onnelliseksi, eli tulla viisaaksi, ja tehdä kaikki muutkin mahdollisimman onnellisiksi. Se ei ole mahdollista intohimojen hallitessa. Järki ja onni voi täydellistyä vain onnellisessa, oikeudenmukaisessa ja henkisen kasvun mahdollistavassa ihmisyhteisössä. Tämän ymmärtäminen varmistaa kaikille tietyt luontaiset ihmis-oikeudet.

Yksilön onnen riittää takaamaan pelkkä hyveellinen toiminta eli pyrkimys kohti tätä utopiaa, sillä vaikka teot eivät tuottaisi tulostakaan, omatunto on rauhallinen ihmisen tietäessä, että hän on yrittänyt parhaansa. Onnellisuus on hyvettä. Siksi hyveellinen toiminta on päämäärä sinänsä, joka tulee valita itsensä takia. Hyveen vaatimus on luonnonlaki, jonka täydellinen järki määrää kaikille järjellisille yhteiseksi pelkästään siksi, että se on järkevää. Moraali syntyy luonnosta, koska järki on erottamaton osa luontoa. Naturalistinen virhepäätelmä ei ole virhepäätelmä stoalaisille, joille järki ja materia ovat luonnon toisistaan erottamattomat osatekijät. Modernilla kielellä voisi kenties sanoa, että tietoisuus on materian toinen ulottuvuus – ikään kuin kolikon kääntöpuoli.

Yleispäteviä hyveen sisältöä määrittäviä ja tietyt teot hyveelliseksi määrittäviä lakeja ei ole. Empiirisistä olosuhteista – jatkuvasti muuttuvasta ja kehittyvästä jumalallisesta luonnosta ja järjestyksestä – nimittäin riippuu, mikä milloinkin on hyveellistä. Stoalaisuus ei ole lakifilosofia, koska viisaan on aina huomioitava olosuhteet. Joskus on hyveellistä olla köyhä, toisinaan rikas. Ainoa universaali, normatiivinen ohje on hyveen vaatimus. Eettistä universalismia edustaa myös stoalaisten käsitys, jonka mukaan kaikki viisaat ovat välttämättä samaa mieltä oikeudenmukaisuudesta, jos he tuntevat toistensa olosuhteet tai elävät samoissa oloissa.

Käytännössä olosuhteet eivät tietenkään ole koskaan samat kahdelle ihmiselle. Tällöin stoalaisuuden voisi nähdä liukuvan kohti itsensä kumoavaa relativismia; tai eri oloissa elävät, toistensa oloja tuntemattomat viisaat näyttäisivät voivan ajautua keskinäisiin oppiriitoihin. Mutta tätä stoalaiset eivät halunneet sallia. Stoalaisuus edustaa selvästi nykyaikaisen monikulttuurisuuden kaltaista suvaitsevaisuutta kaikkia paikallisia ja niissä oloissa oikeudenmukaisia kulttuureja kohtaan. Oikeudenmukaisuudelle muodostuu tällöin jokin universaali, kulttuurista riippumaton määritelmä, joka huomioi olosuhteiden moninaisuuden. Stoalaisuus tulee näin hyvin ajankohtaiseksi monikulttuurisessa, globalisoituvassa maailmassa tuodessaan esiin universaalien oikeudenmukaisuuskäsitteen mahdollisuuden. Myös ihmisoikeuksien uskottava puolustus vaatii lopulta universaaliemmasta kannanottoa eli kaikkien ihmisten ihmisarvon tunnustamista. Universalismin vaihtoehtona näyttytyy vain vahvemman oikeus.

Viisas tuntee olosuhteensa – niihin tyytyen ja takerutumatta niihin mutta yrittäen parhaansa niiden kohentamiseksi – eikä hän vaivu epätoivoon tekojensa epäonnistuksessa ja ihmisten pahuuden jatkuessa. Hän tietää, että pahuus on valloillaan, koska ihmiskunnan järki ei vielä ole täydellinen, mutta ”[k]erran tulevat ne, jotka ajattelevat puolueettomasti.” Täydellisyys saavuttamiseen asti hyve on maailmassa vain rajallisesti toteutuva ihanne, joka realisoituu ihmisen mielessä ja ihmisten välisissä suhteissa. Filosofian tehtävä on kasvattaa lakkaamatta ihmiskuntaa kohti kirikkaampaa huomenta, kohti moraalialia ja järkeä, joka huomioi jatkuvasti kasvavan osan olevaisuutta täydellistyksen lopulta jumalan itseymmärryksessä. Tarinan mukaan Buddhalta kysyttiin kerran, miksi ihmisen tulee olla moraalinen, jolloin hän vastasi: nirvanan takia. Stoalaiset vastaisivat: hyveen takia.

Viitteet

- Seneca (Sen.), *Epistulae morales ad Lucilium* (Ep.) 79.17; vrt. Ep. 8.2; 22.2; 64.7. Perusteos Senecan elämästä on Griffin 1976/1992. Käytetyt lyhenteet ilmoitetaan ensimmäisen esiintymän kohdalla seuraavia lukuun ottamatta: LS = Long & Sedley 1987; SVF = Arnim 1903–5. Suomennokset ovat kirjoittajan, ellei toisin mainita. Kiitän leht. Juhani Sarsilaa korvaamattomista kommentista ja monista parannusehdotuksista.
- Ks. Schofield 1991; Schofield 1999.
- Mitsis 1999; Sarsila 2001, 43–4; Ishay 2004, luku 1.
- Seneca on kuitenkin selvästi ollut Thomas Moren *Utopian* tärkeimpiä lähteitä, kuten ehdottaa Parrish 1997.
- Sen. Ep. 31.8; vrt. Ep. 95.12; ks. myös Timothy 1973, 2–5, 13 n23.
- Sen. Ep. 71.35–36. Senecan kehitysajattelusta vrt. Rintelen 1972, 42; Heinonen 1990, erit. 114, 130–1. Kehitysajattelusta ja luonnonlaista ks. Horowitz 1974, erit. 13–4, 16. Roomalaisen hyveen historiasta ks. Sarsila 2006.
- Vrt. Perälä 2002; Reydams-Schils 2002; Becker 2003. Wilber 2000, 235–44, sopii tämän kanssa yhteen ja tekee stoalaisen ajattelun ehkä ymmärrettävämmäksi.
- Sen. Ep. 48.11; 76.10; 90.3; 124.14–5.
- Burton 1909, 364–5, pitää Senecaa monistisena teistinä, ja Perälä 2002, 9, tulkitsee luonnon tarkoittavan stoalaisille vain maailman-kaikkeuden aktiivista prinsiippiä eli henkeä, jumalaa tai järkeä materian vastakohtana. Seneca tarkoittaa kuitenkin jumalalla toisaalta koko olevaisuutta eli materiaa ja järkeä yhdessä (Ep. 92.30; *Naturales quaestiones* [NQ] 1.praef.13; 2.45.1–3; *De vita beata* [Vit. Beat.] 8.4) ja toisaalta erityisesti järkeä (Ep. 65.23–4; NQ 1.praef.13). Materia on ikään kuin jumalan ruumis ja järki hänen mielensä (*mens universi*). Senecaa on siis syytä pitää panteistina.
- Sen. Ep. 81.11; vrt. *De ira* (Ira) 2.31.8; Ep. 116.5–6; Marcus Aurelius, *Iselleni* 6.39; 12.1. Haynes 1962, 416–9; White Nicholas 1978, 115–9; vrt. Frede Michael 1986, 94.
- Sen. *De constantia sapientis* (Const.) 16.1–3; *De consolatione ad Helviam matrem* (Helv.) 17.1–2; Ira 1.16.7; 2.3.1–2; Ep. 79.29; Graver 1999, 304; Brennan 2003, 275.
- Tahdonvapaudesta Senecalla ks. Sen. *De beneficiis* (Ben.) 2.18.7–19.1; Ep. 78.2; 80.4; Ira 1.17.1; 2.12.3–4; 2.26.4–5; vrt. Ep. 37.5; 71.29; Inwood 2000. Determinismistään huolimatta stoalaiset näkivät ihmisen voivan vaikuttaa valintoihinsa, mistä ks. Frede Dorothea 2003, 179–205; Long 1968, 339–41; White Michael 2003, 138–46.
- Helv. 17.1–2.
- Sen. Vit. Beat. 14.1 (suom. Hollo J. A:a mukailen).
- Nussbaum 1994, 319.
- Sen. Const. 19.2–4; Ep. 45.9; 66.23; 74.6; 76.23; 91.15; 98.3; *De providentia* (Prov.) 6.1; *De tranquillitate animi* (Tranq.) 10.3–4; Vit. Beat. 6.2. Tällaisen ihanteen saavuttaminen voi tietysti näyttää mahdottomalta, eikä Senecakaan toki koskaan väittänyt olevansa viisas; ks. Ep. 6.1–4; 27.1; 57.3; 68.8–9; 87.5; 120.22; Helv. 5.2; Vit. Beat. 17.3–4; 18.1–2.
- Sen. Ben. 1.6.2; 5.8.2; Ep. 66.36; 74.17; 82.10; 92.16; Vit. Beat. 4.2; vrt. Diogenes Laertios 7.94–5, 102–7. On myös aidosti yhdennekeviä, ei suosittuja eikä epäsuosittuja asioita, kuten hiusten lukumäärä.
- Sen. Ep. 87.15–6; Prov. 5.1–2; Vit. Beat. 24.5. Senecan suhtautuminen rikkauteen ja köyhyyteen vaikuttaa ajoittain ristiriitaiselta (vrt. esim. Ep. 17.3; 104.34; Tranq. 8.7–9) mutta on kuitenkin ristiriidatonta, kuten osoittaa Levick 2003, 217, 225.
- Sen. Vit. Beat. 22.1–4. Onnellisuus ei ole samaa kuin ilo ja mielen-tyytyneys, jotka ovat vain hyveen seurallaisia; ks. Sen. Vit. Beat. 15.2; Striker 1990.
- Sen. Ep. 82.11–2.
- Vrt. White Nicholas 1990.
- Sen. Ep. 58.22–5.
- Sen. Ep. 22.1–3; 71.1; White Nicholas 1990; Inwood 1999, 101–105; vrt. Cicero, *De officiis* 1.31–2; Pangle 1998, 258. Näin ollen esim. MacIntyren 1981/2004, 200–3, 274–77, stoalaisuudesta antama kuva lakipainotteisena filosofiana on väärä. Vertaa kuitenkin Mitsis 2003.
- Sen. Ben. 7.19.8–9; Ep. 48.7–8; 64.7; 76.27; 89.13; Ira 3.28.2; *De otio* (Otio) 3.3; 3.5; 4.1–2; 6.4–5; Tranq. 1.10; 3.1; 5.5; 6.4; Diogenes Laertios 7.121.
- Ep. 91.15–6.
- Ep. 23.7.
- Sen. Ben. 4.18.1–2; *De clementia* (Clem.) 2.6.3; Const. 8.3; 19.4; Ira 3.43.5; Otio 1.4; Tranq. 1.10; 3.3; Vit. Beat. 24.3.
- Vrt. Inwood 1999, 117, 119, 121.
- Vrt. Sarsila 2001, 42: ”stoalainen ihmisyyden toteutuus vain yhteiskunnassa.” Russell 1946/1996, 306–7, erehtyykin väittäessään, ettei stoalaisella ”ole mitään syytä vastustaa julmuutta ja vääryyttä, koska – kuten stoalaiset väsymättä huomauttavat – julmuus ja vääryys tarjoavat kärsijälle parhaat tilaisuudet hyveen harjoittamiseen.” Russell ei ymmärrä, että hyveellinen toiminta on nimenomaan julmuuden ja vääryyden vastustamista: julmuus ja vääryys kohdistuvat ikään kuin omia ruumiinjäseniä vastaan, ja niitä vastaan on taisteltava, koska ihmisen ihmiseksi tekevät ihmisyhteisö muuten tuhoutuu. Oma ruumistaan vastaan on mieleltöntä hyökätä paitsi poistaakseen sitä vahingoittavan kasvaimen tai vastaavan, ja juuri tällaisina kasvaimina julmuus ja vääryys tuleekin nähdä. Vrt. Cicero, *De officiis* 3.29–32.
- Cicero, *De officiis* 3.20–2; Epiktetos, *Dissertationes* 2.5; vrt. *Dissertationes* 1.28.19.
- Ep. 95.52–3. Seneca lainaa Terentiuksen kuulua säkeitä (*Heautontimorumenos* 77).
- De legibus* 1.23, 42.
- Diogenes Laertios 7.128.
- Ep. 48.2–3.

35. *Ira* 2.31.7–8. Vrt. Cicero, *De officiis* 3.27.
36. *Vit. Beat.* 20.3–5.
37. Vrt. Westermarck 1939/1984, 369; Raymer 1940, 20; Mitsis 1999, 153, 162, 176–7; ks. myös Sarsila 2001, 43–4.
38. *Ben.* 3.18.2; 3.20.1–2; 3.28.1–3; *Ep.* 31.11; 47.1, 17; *Hercules furens* (H.F.) 1066–1081; *Ira* 3.43.1; *De consolatione ad Marciam* 20.2; vrt. kuitenkin *Ep.* 91.15–6.
39. *Ep.* 47.11.
40. *Ben.* 2.20.2; *Clem.* 1.8.1; *Ep.* 44.4–5; 47.15; 66.23; 90.4–7; Reale 2003, 149.
41. *Otio* 8.3. Senecan tragediat ovat kuninkuuden vastaisia, mistä ks. Henry & Henry 1985, 175–6.
42. Orjuuden kannattajana Senecaa pitävät esim. Griffin 1976/1992, 254–85, 460–1, 515; Hopkins 1978, 122; Grimal 1979, 438; Finley 1980, 121; Bradley 1986; Manning 1989; Rist 1989; Erskine 1990, 198; Heikkinen 1993, 90; Bradley 1994, 137, 139; Mäkeläinen 1994, 103 n205; Griffin 2000, 554–5; Garnsey 1996, 151–2, 239–40; Sihvola 1998, 110; Garnsey 2000, 407–8; Morford 2002, 179. Orjuuden vastustajana Senecaa pitää Reale 2003, 149; ja ilmeisesti Raymer 1940; ja Richter 1958, 196–218. Ristiriitaisena Senecan orjuuskäsitystä pitää Sihvola 2004, 115–6. Griffin 1976/1992, 257, vrt. 262, 278, ehdottaa, että joistakin Senecan käsityksistä olisi voinut johtaa orjuuden lakkauttamista puoltavan kannan, mutta Seneca saattoi tietoisesti välttää tällaisen johtopäätöksen tekemistä.
43. Erskine 1990, 46–8, kuitenkin esittää vakuuttavasti varhaisten stoalaisten vastustaneen orjuutta; Westermarck 1939/1984, 369, näkee Epiktetoksen tuominneen orjien pidon; ks. Epiktetos, fragmentti 42 (Long 1890).
44. Esim. *Digesta* 50.17.32.
45. *Ep.* 95.30–7. Seneca ei siis pidä ihmiskunnan pahuutta auttamattomana tosiasiana.
46. Diogenes Laertios 7.121–2 (suom. Ahonen Marke); vrt. *LS* 67M1; Griffin 1976/1992, 459; Garnsey 1996, 130. Erskine 1990, 55–62, esittää, ettei Zenonin ja Khryssippoksen ihannevaltioissa ei ollut orjuutta missään Diogenes Laertioksen mainitsemassa merkityksessä; vrt. Pangle 1998, 241–2; Schofield 2000, 436.
47. *Ep.* 31.11. Vrt. Garnsey 1996, 137, 145 n29. Herää epäily, että Garnsey tulkitsee tietoisesti väärin todistusaineistoaan, koska hän pitää ennalta selvänä, ettei yksikään stoalainen voinut vastustaa orjuutta.
48. *Const.* 2.2; *Ep.* 56.10; 75.11.
49. *Clem.* 1.18.1–2; *Ep.* 47; *Ira* 3.12.5–7; 3.16.2–3; 3.40.2–4; *Vit. Beat.* 24.3; Richter 1958, 198, 214–8. Seneca on aikaansa edellä – toisin kuin Griffin 1976/1992, 266, vrt. 274, on esittänyt – sillä roomalaisilla maatalouskirjailijoilla ei esiinny Senecan kaltaista humanismia, vaan he kannattavat orjien hyvää kohtelua pelkästään maatalan taloudellisen voiton kasvattamiseksi.
50. *Ep.* 70.21; H.F. 258–278; *Phaedra* 531–44; vrt. *Ep.* 90.10, 19. Senecalla on myös romanttista kaipuuta menneisyyteen – ei pelkkää kehitysoptimismia. Hercules oli stoalaisten sankari: Sen. *Const.* 2.1 lukee Herculeen viisaiden joukkoon; Sen. *Ben.* 4.8.1 rinnastaa hänet jumalaan.
51. *Ira* 3.22.4–5.
52. Sen. *Ben.* 6.35.5.
53. *Tranq.* 8.8–9.
54. Vrt. Alhanen 2004, 37; Rintelen 1972, 42; Raymer 1940, 20–1.
55. Senecan tragediat eivät ole ristiriidassa tämän kanssa eivätkä ainaakaan tässä suhteessa edusta stoalaisuuden negatiivista, jollaiseksi Dingel 1974, niitä väittää.
56. Ks. Garnsey 1996, 13–4. Aristoteles ajattelee, että jotkut ihmiset ovat luonnostaan orjia (*Politiikka* 1255A1–2) ja puolustaa tätä käsitystä tuntemattomia kriitikoita vastaan (*Politiikka* 1253B20–3; 1255A3–12). Sama ajatus esiintyy Platonilla (*Valtio* 590C–D; vrt. *Lait* 966B; *Faidon* 79B–80A; *Valtio* 444B; 469B–C; *Timaios* 34C).
57. *De specialibus legibus* 69 = *SVF* 3.352; Griffin 1976/1992, 459; vrt. Arnold 1911, 279; Manning 1989, 1520–1; Erskine 1990, 46; Garnsey 1996, 130 n3.

Antiikin lähteet

- Aristoteles, *Politiikka*. Suomentanut Anttila A. M. Gaudeamus, Helsinki 1991.
- Cicero, *De legibus*. Teoksessa Cicero, *On the Republic. On the Laws*. The Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge MA 1928.
- Cicero, *De officiis*. Teoksessa Cicero, *On Duties*. The Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge MA 1913.
- Digesta*. Teoksessa Krueger Paulus & Mommsen Theodorus (toim.), *Corpus iuris civilis*. Vol 1. Weidmann, Berolini 1889.
- Diogenes Laertios, *Merkittävien filosofien elämät ja opit*. Suomentanut Ahonen Marke. Summa, Helsinki 2002.
- Epiktetos, *Dissertationes ab Arriano digestae*. Toimittanut Schenkl Heinrich. Teubner, Lipsiae 1894.
- Epiktetos, *Fragments*. Teoksessa Long George (engl.), *The Works of Epicurus*. George Bell and Sons, London 1890.
- Filon, *De specialibus legibus*. Teoksessa Yonge Charles Duke (engl.), *The Works of Philo*. Complete and Unabridged. New Updated Edition. Hendrickson, Peabody 1995.
- Marcus Aurelius, *Iselleni*. Suomentanut Ahonen Marke. Basam Books, Helsinki 2004.
- Platon, *Faidon*. Suomentaneet Itkonen-Kaila Marja & Saarikoski Pentti & Tyni Marianna & Anttila A. M. Otava, Helsinki 1999.
- Platon, *Lait*. Suomentaneet Itkonen-Kaila Marja & Thesleff Holger & Anhava Tuomas & Anttila A. M. Otava, Helsinki 1999.
- Platon, *Timaios*. Suomentaneet Itkonen-Kaila Marja & Anttila A. M. & Tyni Marianna. Otava, Helsinki 1999.
- Platon, *Valtio*. Suomentanut Itkonen-Kaila Marja. Otava, Helsinki 1999.
- Seneca, *De beneficiis*. Teoksessa Seneca, *Moral Essays*. Vol. III. The Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge MA 1935.
- Seneca, *De clementia*. Teoksessa Seneca, *Moral Essays*. Vol. I. The Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge MA 1928.
- Seneca, *De consolatione ad Helviam matrem*. Teoksessa Seneca, *Moral Essays*. Vol. II. The Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge MA 1932.
- Seneca, *De consolatione ad Marciam*. Teoksessa Seneca, *Moral Essays*. Vol. II. The Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge MA 1932.
- Seneca, *De constantia sapientis*. Teoksessa Seneca, *Moral Essays*. Vol. I. The Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge MA 1928.
- Seneca, *De ira*. Teoksessa Seneca, *Moral Essays*. Vol. I. The Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge MA 1928.
- Seneca, *De otio*. Teoksessa Seneca, *Moral Essays*. Vol. II. The Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge MA 1932.
- Seneca, *De providentia*. Teoksessa Seneca, *Moral Essays*. Vol. I. The Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge MA 1928.
- Seneca, *De tranquillitate animi*. Teoksessa Seneca, *Moral Essays*. Vol. II. The Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge MA 1932.
- Seneca, *De vita beata*. Teoksessa Seneca, *Moral Essays*. Vol. II. The Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge MA 1932.
- Suomentanut Hollo J. A. Teoksessa Seneca, *Tutkielmia ja kirjeitä*. WSOY, Helsinki 1964.
- Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*. Teoksessa Seneca, *Epistles*. 3 Vols. The Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge MA 1917–1925.
- Seneca, *Hercules furens*. Teoksessa Seneca, *Tragedies*. The Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge MA 2002.
- Seneca, *Naturales quaestiones*. Teoksessa Seneca, *Natural Questions*. Books I–III. The Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge MA 1971.
- Seneca, *Phaedra*. Teoksessa Seneca, *Tragedies*. The Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge MA 2002.
- Terentius, *Heautontimorumenos*. Teoksessa St. John Parry Edward (toim.) *Publii Terentii Comoediae* VI. Whitaker and Co., London 1857.

Muut lähteet

- Alhanen, Kai, Filosofia ja ihmislämän haavoittuvuus – Martha Nussbaumin haastattelu. *niin & näin* 4, 2004.
- Arnim, Hans von, *Stoicorum veterum fragmenta*, Vols. 1–3. Teubner, Wiesbaden 1903–5.
- Arnold, E. Vernon, *Roman Stoicism*. Cambridge University Press, Cambridge 1911.
- Becker, Lawrence C., Human Health and Stoic Moral Norms. *Journal of Medicine and Philosophy* Vol. 28, No. 2, 2003.
- Bradley, K. R., Seneca and Slavery. *Classica et Mediaevalia: Revue danoise de philologie et d'histoire* 37. Gyldendal, København 1986.
- Bradley, Keith, *Slavery and Society at Rome*. Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- Brennan, Tad, Stoic Moral Psychology. Teoksessa Inwood Brad (toim.), *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Burton, Henry F., Seneca's Idea of God. *The American Journal of Theology*, Vol. 13, No. 3, 1909, s. 350–69.
- Dingel, Joachim, *Seneca und die Dichtung*. Winter, Heidelberg 1974.
- Erskine, Andrew, *The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action*. Cornell University Press, Ithaca, New York 1990.
- Finley, M. I., *Ancient Slavery and Modern Ideology*. Chatto & Windus, London 1980.
- Frede, Dorothea, Stoic Determinism. Teoksessa Inwood Brad (toim.), *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Frede, Michael, The Stoic doctrine of the affections of the soul. Teoksessa Schofield Malcolm & Striker Gisela (toim.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic ethics*. Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Garnsey, Peter, *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Garnsey, Peter, Introduction: the Hellenistic and Roman periods. Teoksessa Rowe Christopher & Schofield Malcolm (toim.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Graver, Margaret, Philo of Alexandria and the Origins of the Stoic Prothaethai. *Phronesis*, Vol. 44, No. 4, 1999, s. 300–25.
- Griffin, Miriam T., *Seneca: A Philosopher in Politics*. Alkuteos 1976. Jälkisanoina varustettu editio. Clarendon Press, Oxford 1992.
- Griffin, Miriam, Seneca and Pliny. Teoksessa Rowe Christopher & Schofield Malcolm (toim.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Grimal, Pierre, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*. Paris 1979.
- Haynes Richard P., The Theory of Pleasure of the Old Stoa. *The American Journal of Philology*, Vol. 83, No. 4, 1962, s. 412–9.
- Heikkinen, Risto, *Senecan käsitys orjien ja isäntien välisestä subteesta*. Julkaisematon pro gradu –tutkielma. Turun yliopisto, 1993.
- Heinonen, Sirkka, *Aika ja tulevaisuus Senecan tuotannossa*. VAPK, Helsinki 1990.
- Henry, Denis & Henry, Elisabeth, *The Mask of Power: Seneca's Tragedies and Imperial Rome*. Aris & Phillips, Oxford 1985.
- Hopkins, Keith, *Conquerors and Slaves*. Cambridge University Press, Cambridge 1978.
- Horowitz, Maryanne Cline, The Stoic Synthesis of the Idea of Natural Law in Man: Four Themes. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 35, No. 1, 1974, s. 3–16.
- Inwood Brad, Rules and Reasoning in Stoic Ethics. Teoksessa Ierodiakonou Katerina (toim.), *Topics in Stoic Philosophy*. Clarendon Press, Oxford 1999.
- Inwood Brad, The Will in Seneca the Younger. *Classical Philology* 95, 2000, s. 44–60.
- Ishay, Micheline, *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*. University of California Press, Berkeley, California 2004.
- Levick, Barbara, Seneca and Money. Teoksessa De Vivo Arturo & Lo Cascio Elio (toim.), *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone*. Edipuglia, Bari 2003.
- Long, A. A., The Stoic Concept of Evil. *The Philosophical Quarterly* 18, 1968.
- Long, A. A. & Sedley D. N., *The Hellenistic Philosophers, Vol. 1: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*. Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- MacIntyre, Alasdair, *Hyveiden jäljillä, Moraaliteoreettinen tutkimus (After virtue: a Study in Moral Theory)*, 1981). Suomentanut Noponen Niko. Gaudeamus, Helsinki 2004.
- Manning, C. E., Stoicism and Slavery in the Roman Empire. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* 36.3. Walter de Gruyter, Berlin 1989.
- Mitsis, Phillip, *The Stoics and Aquinas on Virtue and Natural Law*. The Studia Philonica Annual 15, 2003, 35–53.
- Mitsis, Phillip, The Stoic Origin of Natural Rights. Teoksessa Ierodiakonou Katerina (toim.), *Topics in Stoic Philosophy*. Clarendon Press, Oxford 1999.
- Morford, Mark, *The Roman Philosophers: From the Time of Cato the Censor to the Death of Marcus Aurelius*. Routledge, Oxford 2002.
- Mäkeläinen, Petri, *Lucius Annaeus Seneca filosofina*. Julkaisematon pro gradu –tutkielma. Helsingin yliopisto, 1994.
- Nussbaum, Martha C., *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1994.
- Pangle, Thomas L., Socratic Cosmopolitanism: Cicero's Critique and Transformation of the Stoic Ideal. *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 31, No. 2, 1998, s. 235–62.
- Parrish, John Michael, A New Source for More's 'Utopia'. *The Historical Journal* Vol. 40, No. 2, 1997, s. 493–8.
- Perälä, Mika, *Stoalainen oikeisuus, tutkielma stoalaisen etiikan perusteista*. Julkaisematon pro gradu –tutkielma. Helsingin yliopisto 2002.
- Raymer, A. J., Slavery – The Graeco-Roman Defence. *Greece & Rome* Vol. 10, No. 28, 1940, s. 17–21.
- Reale, Giovanni, *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*. Tascabili Bompiani, Milano 2003.
- Reydams-Schils, Gretchen, Human Bonding and Oikeiōsis in Roman Stoicism. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22. Oxford University Press, Oxford 2002.
- Richter, Will, Seneca und die Sklaven. *Gymnasium, Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung* 65. Heidelberg 1958.
- Rintelen, Fritz Joachim von, *Values in European Thought I*. Ediciones universidad de Navarra, Pamplona 1972.
- Rist, John M., Seneca and Stoic Orthodoxy. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* 36.3. Walter de Gruyter, Berlin 1989.
- Russell, Bertrand, *Länsimaisen filosofian historia 1 (History of Western Philosophy, 1946)*. Suomentanut Hollo J.A. WSOY, Helsinki 1996.
- Sarsila, Juhani, *Scripta serenissima, Retorisia esseitä*. Tampereen yliopisto, Tampere 2001.
- Sarsila, Juhani, *Being a Man. The Roman "Virtus" as a Contribution to Moral Philosophy*. P. Lang, Frankfurt 2006.
- Schofield, Malcolm, *The Stoic Idea of the City*. Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Schofield, Malcolm, Social and political thought. Teoksessa Algra Keimpe & Barnes Jonathan & Mansfeld Jaap & Schofield Malcolm (toim.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Schofield, Malcolm, Epicurean and Stoic political thought. Teoksessa Rowe Christopher & Schofield Malcolm (toim.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Sihvola, Juha, Hellenistinen filosofia: epikuroalaisuus, stoalaisuus ja skeptisismi. Teoksessa Korkman Petter & Yrjönsuuri Mikko (toim.), *Filosofian historian kehityslinjoja*. Gaudeamus, Helsinki 1998.
- Sihvola, Juha, *Maailmankansalaisen etiikka*. Otava, Helsinki 2004.
- Striker, Gisela, Ataraxia: Happiness as Tranquillity. *Monist* Vol. 73, No. 1, 1990.
- Timothy, Hamilton Baird, *The Tenets of Stoicism, Assembled and Systematized from the Works of L. Annaeus Seneca*. Adolf M. Hakkert, Las Palmas 1973.
- Westermarck, Edward, *Kristinusko ja moraali (Christianity and Morals, 1939)*. Suomentanut Meltti Väinö. Otava, Helsinki 1984.
- White, Michael J., Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology). Teoksessa Inwood Brad (toim.), *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- White, Nicholas P., Two Notes on Stoic Terminology. *American Journal of Philology* 99, 1978.
- White, Nicholas P., Stoic Values. *Monist* Vol. 73, No. 1, 1990.

Jukka Hankamäki

Lauri Rauhala

Suomalaisen filosofian *grand old man* tekee uusia avauksia

Vuonna 1914 syntyneenä Lauri Rauhala voisi Sven Krohnin ja G. H. von Wrightin poismenon jälkeen sanoa nykyfilosofian *grand old maniksi*, jonka kannanottoja kuunnellaan kiinnostuneina. Niitä hän on myös esittänyt. Väiteltynään tohtoriksi Sven Krohnin oppilaana Turun yliopistossa Rauhala nimitettiin Helsingin yliopistoon soveltavan psykologian apulaisprofessoriksi, jota virkaa hän hoiti eläkkeelle jäämiseensä asti. Rauhalan akateemista uraa edelsi vankka psykologin työssä hankittu kokemus. Ehkä tästä johtuu piirre, että Rauhala on ollut puheissaan ja kirjoituksissaan selkeä ja helposti ymmärrettävä.

Lauri Rauhala on tullut tunnetuksi humanistisen psykologian puolesta-puhujana, ja parhaiten hänet tunnetaan ihmisen eri eksistenssitasoja analyysoivasta mallistaan. Nuo eksistenssitasot ovat kehollinen, tajunnallinen ja situationaalinen taso.

Rauhalan keskeisimpiä muistutuksia luonnontieteiden ja ihmistieteiden keinoin tapahtuvalle ihmistutkimukselle on se, että luonnontieteelliset (kuten biologiset) selityserusteet voivat päteä kiistattomasti vain kehollisella eksistenssitasolla. Ihmisen tajunnallista tai sosiaalista toimintaa ei voida redusoida materiaalisena tason tapahtumiksi ilman, että kausaaliketjut katkeavat tai muodostuvat liioitellun pitkiksi. Siksi kutakin ilmiötä olisi tarkasteltava juuri sille itselleen ominaisella tutkimusotteella. Rauhala on huomauttanut,

että ihmisen ajattelun ja toiminnan johteleminen pelkästä aivomateriaasta vastaisi päättelyä, jonka mukaisesti taloustieteilijä selittäisi inflaation johtuvan kolikon fyysikaalisesta tai kemiallisesta rakenteesta. Siirryttäessä tasolta toiselle kadotetaan usein ilmiön *olemus*.

Biologisia ilmiöitä pitäisikin lähestyä etupäässä kehollisella tasolla, käyttäytymisilmiöitä käyttäytymistieteen menetelmillä ja tajunnallisia ilmiöitä esimerkiksi filosofian tai psykologian keinoin. Rauhala on puhunut mieluummin *tajunnasta* kuin *tietoisuudesta* tai *mielestä*, koska mielen käsitteellä on aivan tietty merkityksensä varsinkin saksalaisessa filosofiassa, ja suomen kielessä sillä on useita eri merkityksiä. Jos taas rajoit-tauduttaisiin pelkkään tietoisuuden käsitteeseen, jätettäisiin pois piilota-

juinen tai ei-tietoinen aines. Tajunnallista tasoa voi sanoa myös ihmisen henkiseksi tasoksi. Nämä tasot eivät ole hierarkkisia vaan sisäkkäisiä tai päällekkäisiä muodostaen yhdessä ihmisen eksistenssin. Ihmisen kokonaisvaltaisen ymmärtämisen puolesta Rauhala on puhunut teoksissaan *Henkinen ihmisessä*, *Humanistinen psykologia*, *Ihmiskäsitys ihmistyössä* ja *Tajunnan itsepuolustus*.

Rauhalan kustantaja Yliopistopaino on tehnyt kulttuuriteon julkaistessaan hänen keskeisistä kirjoistaan uusintapainokset. Yhtenäisestä ulkoasusta huolimatta kyseessä eivät ole hänen kootut teoksensa, sillä saksankielinen tutkimus psykosomaatiikasta, englanninkielinen väitöskirja *Intentionality and the Problem of Unconscious*, meditaatiota käsittelevät teokset sekä monet hänen kansainvä-



liset ja kotimaiset artikkelinsa jäävät puuttumaan.

Rauhalan ”valittujen” joukossa ilmestyi myös kokonaan uusi teos: *Ihminen kulttuurissa – kulttuuri ihmisessä*. Lisäksi mukana on uudistettu laitos vuonna 1993 julkaistusta teoksesta *Eksistentiaalinen fenomenologia hermeneuttisen tieteenfilosofian menetelmänä*. Sen nimi on nyt *Hermeneuttisen tieteenfilosofian analyyseja ja sovelluksia*. Pidän viimeksi mainittuja Rauhalan pääteoksina, sillä niissä hän tekee tiliä tieteenfilosofian kärkinimien ja oman ajattelunsa välillä.

Esimmärrysten erittelyä

Hermeneutiikkaa käsittelevän kirjan keskiössä on *situationaalisen säätöpiirin* käsite. Se viittaa tapoihin,

joilla ihmisen eri olemuspuolet säätelevät toisiaan ja vaikuttavat toisiinsa.

Rauhala motivoi niin sanotun puhtaan fenomenologiatieteen kriitikki. Martin Heideggerin ajatuksiin yhtyen Rauhala katsoo, että filosofiaa enempää kuin psykoterapiasakaan ei tulisi keskittyä vain *noemojen* tai ”mielten” analysoimiseen.

Enemmän huomiota pitäisi kohdistaa intentionaalisen aktin ”laatuna” tunnettuun *noesikseen*, joka on elämyksellisempi. Ihmisen psyykinen todellisuus harvoin koostuu ilmiöistä, jotka olisivat olemassa *pelkkinä merkityksinä*. Tässä suhteessa Rauhala on jatkanut Heideggerin aloittamaa Husserlin ajattelun kehittäelytyötä.

Fenomenologisen metodin perusasteet (reduktio, konstruktio ja destruktio) ovat kyllä mukana, mutta

niitä on muunneltu gadamerilaisen hermeneutiikkatulkinnan kautta yksilön persoonallista merkityksenantotapaa korostavaan muotoon. Sen mukaisesti ihminen nähdään peruluonteeltaan ymmärtävänä ja tulkitsevana olentona, joka pyrkii koko ajan parempaan käsitykseen itsestään ja maailmasta.

Myöskään transsendentaalinen ego ei ole mikään *homunculus* ihmisessä. Ihmisen egoon tai minuuteen liittyvät osatekijät ovat tulosta hänen kaikista olemissuhteistaan, niiden eräänlaisia ”attribuutteja”. Niinpä myös situationaalinen säätöpiiri on ihmistieteitä varten luotu heuristinen malli, jossa ihmistä tutkitaan orgaanisena, tajunnallisena ja koko hänen olemiseensa liittyvien merkityssuhteiden kokonaisuutena. Tämän mukaan ihmisessä ei ole esimerkiksi



Kuva: Työhuoneessa yliopistolla 1970-luvulla. (Lauri Rauhalan kotiarkisto)

egoa, minuutta, persoonaa, sielua, henkeä, mieltä tai tajuntaa erillisenä, vaan kyseiset käsitteet luonnehtivat *tematisaation* eli tarkastelutavan, joka valaisee ihmisestä kulloinkin hänen tietyn olemuspuolensa.

Rauhala luonnosteleva analyysi ei ole ihmistutkimuksen metodi, kuten usein oletetaan, vaan se on argumentti kysymykseen, mikä ihminen on ja miten hänet voidaan kohdata. Keskeinen on myös esiyymmärryksen käsite. Analysoimalla tutkimusta edeltäviä esiteoreettisia taustahtoja voidaan vapautua ideologioiden painolasteista. Tuloksena on reflektoitu *ihmiskäsitys*, kun taas muutoin tutkimuksen lähtökohdaksi jää erittelemättömämpi *ihmiskuva*.

Rauhala uusinta teosta *Ihminen kulttuurissa – kulttuuri ihmisessä* voi pitää hermeneuttiseen ihmistutkimukseen perehdyttävän teoksen yleis-tajuisena jatko-osana. Hän laventaa filosofiaansa myös luonnontieteiden sektorille ja katsoo, että erityistieteiden pitäisi enemmän pohtia omaa asemaansa ihmisten itseymmärryksen

muotoilijana: ”luonnontieteellisiä metodeja soveltavat lääketiede ja maataloustieteet eivät ole vain luonnontieteitä, vaan niiden tutkimuskoh-teissa ihminen on mukana tärkeällä tavalla”, kirjoittaa Rauhala.

Hän jatkaa, että ”esimerkiksi fy-siikassa tutkimuskohde voidaan edellyttää ontisesti eli omana itsenään olemassa olevaksi siten, ettei siinä ihminen ole mukana. Kuitenkin kohteen ongelmaksi rajaus on tutkijan tekemä ja menetelmät, joilla hän kohdetta tutkii, ovat ihmisen kehittämiä.” (s. 18)

Näin ollen myös siinä tavassa, miten kohde tutkimustuloksessa ilmenee, on ihminen kohteessa mukana, ja keskeiset tietoa ja todellisuutta koskevat kysymykset kiertyvät kysymyksiksi inhimillisen tiedonmuodostuksen ehdoista. Tämä kysyminen ulottuu ihmisten arkipäivään ja luontosuhteeseen. *Ihminen kulttuurissa* -teos ei olekaan nähtävissä vain kulttuurin ilmiöitä analysoivana teoksena, vaan se on ensisijaisesti tieteenfilosofinen kirja, jossa pohditaan, mikä

asema tieteillä ja ihmisellä itsellään on todellisuuden selittäjinä ja luojina.

Inhimillisen olemisen ”esiyymmärtyneisyydellä” (josta Heidegger käytti ilmausta ”*das vorontologische Seinsverständnis*”) on keskeinen asema tässä selvitystyössä. Olemassaoloon liittyvien riippuvuuksien ymmärtäminen on tärkeää, kun kartoitetaan, mikä asema subjektiivisella tajunnalla on tiedonmuodostuksessa. Esimerkiksi suhteellisuusteorioiden mukaan maailmankaikkeuden keskipiste voidaan nähdä missä osassa universumia tahansa, vaikkapa ihmisen omassa minuudessa, ja siksi myös itseymmärryksen käsite nousee arvoon arvaamattomaan.

Heideggerin ajattelussa tieteellisten esiyymmärrysten analysoiminen loi perustan muun muassa teknologiakritiikille. Myös Rauhala filosofissa perustojen kyseenalaistaminen liittyy tieteellisen maailmankuvan ongelmiin. Tätä kautta vastaan tulevat Niiniluoto ja Popper. Rauhala vertaa eksistenssitason malliaan Popperilta tunnettuun kolmen maa-

ilman teoriaan mutta näkee minän ja persoonan väliset erot teräväpiirteisemmin kuin Niiniluoto. Rauhala katsoo Niiniluodon lähinnä samastaneen kyseiset käsitteet (*Ihminen kulttuurissa*, s. 26).

Niiniluoto onkin saanut materialismistaan ja naturalismistaan kritiikkiä. Tosin Niiniluodon asenne ei ole ollut tieteenfilosofien jyrkimpää, vaikka sen tieteellisessä rationalismissa on ollut myös järjestyksen piirteitä. Itseäni joka tapauksessa kiehtoo nimenomaan Rauhalan harjoittama esiteoreettisten taustaehtojen purkutyö, joka ohjaa kysymään, millä persoonallisilla tai subjektiivisilla perusolettamuksilla kunkin tieteenharjoittajan tutkimustyö lepää. Tiedekriittistä tehtävää on ollut vaikea toteuttaa ilman pahan pojan leimaa. Siksi myös Rauhalan ”rauhattomuutta” on saatettu pitää hyökkäävyytenä, vaikka tosiasiasa kyseinen vaikutelma olisi ollut vain todiste kirjoittajan ajattelukyvystä ja sanankäytön taidoista.

Rauhalan uusin teos jakautuu kolmeen päälukuun: ensimmäisessä käsitellään kulttuurisen kokonaiskentän ontologiaa, toisessa inhimillisen kulttuurin tutkimisen mahdollisuuksia ja viimeisessä hermeneutiikan tarjoamia menetelmiä. Teksti voi vaikuttaa vaikealta eräiden vierasperäisten käsitteidensä johdosta, mutta Rauhalan useat havaintoesimerkit ovat valaisevia.

Hyvälle filosofiselle esitykselle ominaisesti teoksessa on asiaa paljon, vaikka sanoja onkin vähän. Teosta voi suosittaa yliopistollisiin tutkintovaatimuksiin.

Instituutiot ja hermeneutiikka

Kollektiivinen kulttuurikerros muovaa väistämättä yksilöitä, mutta inhimillisellä persoonalla on Rauhalan mielestä ensisijainen ja perustava asema kulttuurien luomisessa.

Inhimillisen tahdon merkitys yksilön ja kulttuurin välisessä vuorovaikutuksessa on jäänyt turhan vähälle huomiolle, mikä on ollut omiaan tukahduttamaan moraalista vastuuntuntoa ja yksilöiden aloitekykyä omien olosuhteidensa muokkaajina.

Seurauksena on ollut passivoitumista ja depressiota. Niitä Rauhalan luottamus pienryhmien toimintaan pyrkii korjaamaan. Optimistisesti hän kirjoittaa:

”Valtio-, yhteiskunta- ja kirkkoinstituutioilla on ontologisesti ihmis persoonien kanssa periaatteellinen vastavuoroinen olemassaolon rakenne. Nehän ovat ihmisten aikaansaannoksia ja käänteisesti vaikuttavat heihin. Ne ovat kuitenkin jähmeärakenteisia ja hitaasti muuttuvia. Yksityisen ihmisen välitön vaikutus niihin oman elämänsä aikana on lähes olematon. Yhteinen kansalaistoiminta eri muodoissaan on kuitenkin osoittautunut viime aikoina melko tehokkaaksi vaikutusmuodoksi myös suurten instituutioiden toimintojen uudistamispyrkimyksissä.” (*Ihminen kulttuurissa*, s. 80)

Ja todellakin: uudistavat aatteet tulevat usein marginaaliryhmien sisältä, valtakulttuurien ulkopuolelta. Juuri tällä tavoin asia on ollut myös filosofian omassa piirissä.

Instituutioiden olemuksia tutkiessaan Rauhala puuttuu niin sanottuun analyttiseen hermeneutiikkana tunnettuun lähestymistapaan ja teonteoriaan, jonka puolestapuhujana tunnettiin muiden muassa G. H. von Wright.

Vaikka Rauhala nojaakin monessa kohdassa von Wrightiin, hänen mielestään von Wright rajoittui tarpeettomasti analysoimaan pelkkää tekoa (*action*) katsoen, että nimenomaan teko on sosiaalitieteiden ja humanististen tieteiden ydinilmiö. Jaettaessa inhimillinen teko von Wrightin tavoin sisäiseen aspektiin ja ulkoiseen aspektiin on Rauhalan mielestä ajautettu eräänlaiseen behaviorismiin, kun on koetettu kiertää kartesiolainen dualismi (*Ihminen kulttuurissa*, s. 103).

Samasta syystä on kartettu tajunnan käsitettä. Sen on ajateltu viittaavan jonkinlaiseen sielusubstanssiin toisin kuin mielen käsitteen, joka on ollut ”epäaineellisempi” ja jonka ei ole nähty vaativan objektinomaista viittauskohdetta. Mutta kartesiolainen kahtiajako on kummitellut

myös ja nimenomaan ulkoinen-sisäinen-jaottelun kyljessä.

Jos tajunnan käsite ymmärrettäisiin Rauhalan muotoileman kokonaisvaltaisen ihmiskäsityksen valossa, kartesiolaista dualismia ei esiintyisi, ja samalla vältettäisiin *res cogitans-res extensa* -kahtiajako, joka liittyy sisäisen ja ulkoisen käsitteisiin. Samantyyppistä kantaa on edustanut myös Stephan Strasser, joka on puolustanut tajunnan käsitettä teoksessaan *Understanding and Explanation* (1985). Vastaavista lähtökohdista olen myös itse kritikoinut analyttisen hermeneutiikan ja teonteorian piirteitä teoksessani *Dialoginen filosofia* (2003), jossa luonnostelen dialogista menetelmää hermeneuttisen ihmistutkimuksen metodiksi.

Ranskanserkun poissaolo

Rauhala on valanut filosofiaansa ihmisen kehollisen eksistenssin varaan, mutta niin sanotun ruumiinfilosofian perustajana tunnettua Maurice Merleau-Pontya olen Rauhalan teoksista etsinyt turhaan. Tämä on saattanut johtua siitä, että Rauhalan oma filosofia on ollut voimassa Merleau-Pontysta poikkeavien ehdoin.

Merleau-Pontyn luonnostelemassa havainnon kenttäteoriassa korostui ihmisen sosiaalisuus, kun taas Rauhalan teoria ihmisen eksistenssitasoista on monipuolisempi. Siinä, missä Merleau-Ponty oli velkaa marxismien kollektivisille vaikutteille, Rauhala perustaa ihmiskäsityksensä keholliseen ja tajunnalliseen yksilöminään, jolla on myös situationaalinen ulottuvuus.

Sanan ”situationaalinen” käyttämistä ”sosiaalisen” asemasta puoltaa se, että ihmisen koko oleminen ja hänen intentionaaliset viittaussuhteensa ympäristöön, ajallisuuteen ja elämään eivät *kaikissa tilanteissa* edellytä sosiaalisuutta. Situaatioiden käsite kattaa siis laajemman alan kuin esimerkiksi pelkän vuorovaikutuksellisen suhteen toisiin ihmisiin. Rauhalan uusimassa teoksessa myös Merleau-Ponty on mainintana mukana.

Ihminen kulttuurissa -teoksesta voi päätellä, ettei Rauhala ole koskaan



Kuva: Esteri ja Lauri Rauhala (kuvaaja Eero Rauhala).

innostunut jälkistrukturalismin, postmodernismin eikä marxismin muodoista. Tässä lienee yksi syy siihen, miksi hän oli vähällä jäädä akateemiseen paitsioon 1960-luvun ja 1970-luvun tiedepolitiikassa, kun analyttiset kielifilosofit ja marxistit pyyhkivät pöydän yliopistoissa ja Suomen Akatemiassa. Rauhalan nimi jätettiin tunnetusti mainitsematta myös suomalaista fenomenologiaa esittelevän hakusanan kohdalta teoksessa *The Encyclopedia of Phenomenology* (1997). Rauhala on kuitenkin tuhannesti enemmän fenomenologi kuin ”fenomenologiksi” mainittu Jaakko Hintikka sekä hänen tietyt oppilaansa, jotka ovat yliformalisoineet klassisten fenomenologien ajatuksia ja jättäneet huomioimatta fenomenologisen liikkeen tiedekriittiset motiivit.

Lauri Rauhala ei ole koskaan ollut paradigmojen perässä juokseva muotitieteilijä, ja siksi hänen ajatuksensa ovat saavuttaneet omaehtoisen

klassikon aseman. Aivan samaan tapaan kuin Sven Krohn piti itseään Husserlin työn tärkeimpänä jatkajana Heideggerin rinnalla, Rauhala puolestaan voisi pitää Heideggerin työn kriittisenä edelleen kehittäjänä. Ihmisen eksistenssin kartoittamisen alueella Rauhala on ranskanserkkunsu Maurice Merleau-Pontyn merkittävimpiä haastajia maailmanlaajuisestikin ajatellen. Tämä vahvistaa käsitystäni, että Keski-Euroopan katukahviloiden tyhjennyttyä filosoifeista on fenomenologinen ajattelu menestynyt elinvoimaisimpana juuri Suomen kaltaisilla reuna-alueilla.

Rauhala on myös tunnettu transsendentaalifilosofisen ihmiskäsityksen kannattaja. Hänen ajattelussaan transsendentaaliargumenttia ei ole tuotettu kielifilosofian tuloksena, kuten Hintikan ja hänen eräiden oppilaidensa töissä, joissa transsendentaalifilosofiaa on yritetty ”naturalisoida” pragmatismien ehdoin. Lauri Rauhalan lähtökohta on pe-

rinteisempi. Hän on pyrkinyt perustelevaan transsendentaalifilosofista asennettaan antropologisesti. Tämä onkin parempi lähestymistapa, sillä kielifilosofioiden kautta tuotettuja transsendentaaliargumentteja voidaan pitää ideologisina ja kartesiolaisen metafysiikan läpäisemänä. Kyseiset tarkastelutavat eivät ole tietenkään vastakohtia, mutta pidän Rauhalan lähtökohtia perustellumpina.

Heideggerin tavoin Rauhala on ollut tarkka käsitteistään, mikä kuvastaa hänen luottamustaan kielen kommunikaatiovoimaan. Rauhala on myös arvosteltu siitä, että hän uskoo käsitteiden faktakieleen; sanojenhan voidaan väittää kommunikoivan vain itsensä, kun taas niiden nimeämä todellisuus hahmottuu usein jäsentymättömämpänä. Tosi-asiassa kirkkaat käsitteet auttanevat suunnistamaan myös todellisuuksien viidakossa paremmin kuin epätarkat, onpa kyseessä sitten tieteen kieli tai sitä rikkaampi runouden kieli.

Ei tulta ilman savua

Se, joka kulkee soihtua kantaen väkijoukon halki, ei voi olla polttamatta jonkun partaa. Esimerkin lopputuloksesta tarjoaa tapa, jonka mukaisesti Sami Pihlströmin lausui suomalaisen naturalismin pää-äänenkannattajassa, *Tieteessä tapahtuu* -lehdessä (8/2000, s. 55), että ”Kari Enqvist, Jyri Puhakainen ja Lauri Rauhala ovat suomalaisen tieteen pahimpia riitapukareita!” Rauhalan hienotunteisuutta osoittaa se, ettei hän ole loukkaantunut kovastakaan arvostelusta, vaan hän on suostunut suojelemaan myös kriitikoidensa mahdollisuuksia saada sanansa kuuluviin. Lisätietoja kaipaavalle voi suositella Jyri Puhakaisen teosta *Persoonan puolustaja* (2001), jossa luodaan katsaus Rauhalan elämäntyöhön.

Lauri Rauhalalla on legendaarinen maine suomalaisessa filosofiassa. Hänen ajatuksensa tuntuvat punnituilta ehkä juuri siksi, että ne on muotoiltu kirjoittajan äidinkielellä. Puutteena voi pitää sitä, ettei hänen teoksiaan ole vielä käännetty filosofian yleiskielille. Kaiken kaikkiaan Rauhalan tuotanto on ollut niin innovatiivista, että mikäli suomi olisi maailmankieli, hänen filosofistaan puhuttaisiin todennäköisesti kaikkialla.

Lauri Rauhalan teoksia

- Die Seinsfrage in der sog. neuen Psychosomatik*. Turun yliopiston julkaisuja, sarja B, Humaniora, vol. 118. Turku: Turun yliopisto, 1970.
- Eksistentiaalinen fenomenologia hermeneuttisen tieteenfilosofian menetelmänä*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 41. Tampere: Tampereen yliopisto, 1993.
- Filosofinen orientoituminen psykosomaattikan ongelmaan*. Helsinki: Helsingin yliopisto, 1976.
- Henkinen ihmisessä*. Helsinki: Yliopistopaino, 1992.
- Hermeneuttisen tieteenfilosofian analyyseja ja sovelluksia*. Helsinki: Yliopistopaino, 2005.
- Humanistinen psykologia*. Helsinki: Yliopistopaino, 1990.
- Ihminen kulttuurissa – kulttuuri ihmisessä*. Helsinki: Yliopistopaino, 2005.
- Ihmisen ainutlaatuisuus*. Helsinki: Yliopistopaino, 1998.
- Ihmisen ykseys ja moninaisuus*. Helsinki: Sairaanhoidattajien koulutusäätiö, 1989.
- Ihmiskäsitys ihmistyössä*. Helsinki: Yliopistopaino, 2005 (1983).

- Ihmistutkimuksesta eksistentiaalisen fenomenologian valossa*. Helsingin yliopiston soveltavan psykologian osaston julkaisuja 3/1978. Helsinki: Helsingin yliopisto, 1978.
- Intentionality and the Problem of the Unconscious*. Turun yliopiston julkaisuja, sarja B, Humaniora, vol. 110. Turku: Turun yliopisto, 1969.
- Jooga-meditaatio ja psyykkisten häiriöiden problematiikka*. Helsingin yliopiston soveltavan psykologian osaston julkaisuja 4/1983. Helsinki: Helsingin yliopisto, 1983.
- Meditaatio*. Helsinki: Otava, 1986.
- Merkityksen ongelma psykologiassa ja psykiatriassa*. Helsingin yliopiston soveltavan psykologian osaston julkaisuja 8/1981. Helsinki: Helsingin yliopisto, 1981.
- Mitä meditaatio on?* Helsinki: Esoterica Publishing & Unio Mystica, 1992.
- Mitä psykoterapia on ja kuka sitä tekee?* Jyväskylällä: Gummerus, 1961.
- Psykoanalyysin hermeneuttinen tieteenfilosofia*. Turun yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja 2/1972. Turku: Turun yliopisto, 1972.
- Psyykinen häiriö ja psykoterapia filosofisen analyysin valossa*. Helsinki: Weilin + Göös, 1974.
- Situationaalinen säätöpiiri psyykkisissä häiriöissä ja psykoterapiassa*. Helsinki: Psychitaria Fennica, 1973.
- Tajunnan itsepuolustus*. Helsinki: Yliopistopaino, 2005 (1995).
- The Existential Analysis of Anxiety and Its Implications for Clinical Psychology*. Helsinki: Psychiatria Fennica, 1974.
- The Myth of Mental Illness*. Helsinki: Psychiatria Fennica, 1972.

Lauri Rauhalan keskeisiä artikkeleita

- ”Analytical psychology and metascience”. *Journal of Analytical Psychology* 1/1976.
- ”C. G. Jung fenomenologina”. Teoksessa: Juha Varto (toim.), *Fenomenologinen vuosikirja* 1992. Tampere: Tampereen yliopisto, 1992.
- ”Filosofian osuudesta mentaalisten ilmiöiden tutkimuksessa”. *niin & näin* 4/2002.
- ”Hermeneuttinen näkökulma merkityksen ongelmaan”. *Tiedepolitiikka* 3/1989.
- ”Intention analyysin vaiheita fenomenologiassa”. Teoksessa: *Ajatus* 46. Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys, 1989.
- ”Maailmankuvan muutos psyykkisissä häiriöissä”. Teoksessa: Ilpo Halonen et al. (toim.), *Muutos*. Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys, 1990.
- ”Man – the philosophical conception and empirical study”. *Journal of Analytical Psychology*, vol. 15, 2/1970.
- ”Onko psykofyysisen ongelma ratkaistavissa ja miten?” *niin & näin* 3/2001.
- ”Psyykkisesti häiriintyneen maailmankuvan konstituution analyysi”. Teoksessa: *Ajatus* 44. Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys, 1987.
- ”Rakkaudesta merkityssuhteena”. Teoksessa: Esa Saarinen et al. (toim.), *Rakkauden filosofia*. Helsinki: WSOY, 1984.
- ”Tajunnan tutkimus sen oman struktuurin

ehdoilla”. *niin & näin* 1/1997.

- ”The basic views of C. G. Jung in the light of hermeneutic metascience.” *The Human Context* 2/1973.
- ”The hermeneutic metascience of psychoanalysis”. *Man and World* 5/1972.
- ”The problem of meaning in psychology and psychiatry”. Teoksessa: Irma Korte-Karapuu et al. (toim.), *Studies in the Theory of Values*, V. Turku: Turun yliopisto, 1981.
- ”The regulative situational circuit in psychic disturbance and psychotherapy”. Teoksessa *Studia philosophica in honorem Sven Krohn*. Turku: Turun yliopisto, 1973.
- ”Tieteenfilosofista käsityksistä psykosomaattikassa”. Teoksessa: Ilpo Kojo (toim.), *Psykosomaattikka – Monitieteellinen katsaus*. Helsinki: Psykiatrian tutkimusäätiö, 1981.
- ”Wissenschaftsphilosophie der Tiefenpsychologie”. *Zeitschrift für Analytische Psychologie und ihre Grenzgebiete*, Januar 1973.

Muut lähteet

- Jukka Hankamäki, *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka*. Helsinki: Yliopistopaino, 2003.
- Jari Lehtonen, ”Merkityksen ongelma inhimillisessä kokemuksessa Lauri Rauhalan holistisen ihmiskäsityksen valossa”. Teoksessa: Juha Varto (toim.), *Fenomenologinen vuosikirja* 1992. Tampere: Tampereen yliopisto, 1992.
- Sami Pihlström, ”Muutoksen ajoista, ihmisestä ja vähän muustakin”. *Tieteessä tapahtuu* 8/2000, s. 55–57.
- Jyri Puhakainen, *Persoonan puolustaja – Lauri Rauhala ihmistutkimuksen pioneerina*. Helsinki: Like, 2001.
- Stephan Strasser, *Understanding and Explanation – Basic Ideas Concerning the Humanity of Human Sciences*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985.
- The Encyclopedia of Phenomenology*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1997.

Tapio Koski

Keskustelu Lauri Rauhalan kanssa

Tapio Koski: Millaista oli filosofian opiskelu teidän opiskeluaikananne? Lukijoitamme kiinnostaa varmasti myös tuolloinen opiskelijaelämä.

Lauri Rauhala: Minun opiskeluni oli tietysti vähän poikkeuksellista, kun minä tulin sodan jälkeen ja olin jo varsin varttuneessa iässä. Minä olin jo 30-vuotias. Eino Kaila oli silloin suosikki ja seurasin pari vuotta hänen opetustaan ja suoritin approbaturin hänelle. Olisin tietysti mielelläni jatkanut sitä, mutta kun filosofiasta ei siihen aikaan ollut tarjolla leipää ja kun psykologia eriytyi juuri silloin filosofiasta, päätin suorittaa siinä laudaturin ja omistautua psykologialle. Sitä kautta sain sitten leipätyön Nikkilän sairaalasta. Mutta filosofia oli koko ajan suuri rakkaus ja sitä minä harrastin Nikkilästä käsin. Kävin Filosofisen yhdistyksen kokouksissa.

TK: Oliko kokouksissa paljon väkeä?

LR: Kyllä. Ne pullistelivat. Ne olivat Säätytalossa aatelissäädyn salissa. Filosofian opetuksessa Eino Kailan persoonalla oli vetoa. Luen-

tosali V yliopistossa ei oikein tahtonut riittää, se oli niin täynnä.

TK: Entäs opiskelijaelämä?

LR: Minä en oikeastaan siihen osallistunut minkään vertaa. Minulla oli siihen aikaan hirveä paine saada tutkinto valmiiksi. Aamu kuudesta ilta kymmeneen opiskelin, luin muun muassa latinan ja saksan prota varten enkä ehtinyt sellaiseen osallistua. Minulle se jäi vieraaksi.

TK: Akateeminen uranne sijoittuu pitkälti psykologian puolelle. Mainitsitte, että filosofia oli kuitenkin se kaikkein rakkain. Millaisena näette näiden sittemmin eriytyneiden opintojen suhteen nykyään?

LR: Kiinnostus filosofiaan on kai jo minun henkisessä rakenteessani. Kyllä minä näen, että ne ovat kovin lähisukuisia. Filosofia ei tule toimeen ilman psykologiaa, koska filosofiaakin harrastetaan tajunnassa ja siksi tämä nykyinen psykologian vieraantuminen tajunnan tutkimuksesta on va-

litettavaa. Psykologia on alkanut kilpailla neurotieteiden kanssa ja pääosa tutkimuksesta suuntautuu sinne. Ja oikeastaan tajuntaa ei tutki mikään realitiede.

TK: Tajunnan tutkimuksesta olette sanoneet jossain kirjassanne hyvin, että tutkijan kuuluisi myös harjoittaa oman tajuntansa tutkimista. Viittaan tällä siihen, mitä Tamperella on viimeaikoina tehty, siis osallistuvaan liikunnanfilosofiaan, jossa tutkija myös itse harrastaa tut-





Kuva: Päivi Pelttonen (Lauri Rauhatalon kotirakisto)

kimaansa lajia. Tällä tavalla saadut tulokset ovat paljon kohdallisempia kuin silloin, kun tutkija vain lukee muiden tekstejä tutkimastaan aiheesta. Näin ollen tutkija on myös itse itsensä tutkimuskohde.

LR: Kyllä. Näin minä myös olen ymmärtänyt asian – ja kun tieteenfilosofiaa harjoitetaan, niin olisi ihan teollista, että psykologian filosofi olisi itse psykologi, historian filosofi olisi itse historioitsija ja fysiikan filosofi olisi itse fyysikko. Silloin ne ongelmat paljastuvat aitouudessaan ja

niihin pystyy pureutumaan adekvaatilla tavalla. Tämä oli myöskin K. V. Laurikaisen idea, että fysiikan filosofin pitää olla itse fyysikko.

TK: Mistä tämä ajatus alun perin tulee? Tuleeko se itämaisestä filosofiasta, meditaatiosta?

LR: Voi olla, että siinä on ainekseen idästä, mutta myöskin Eino Kaila varmaankin edusti tätä näkemystä, hänhän oli myös psykologi.

TK: Minusta se on jotenkin it-

sestään selvä ajatus. Sehän tuo toisen näkökulman tutkittavaan asiaan, kun tutkija on itse kosketuksessa aiheeseen oman elämismaailmansa kautta.

LR: Kyllä, näin se on. Joskus tuntuu siltä, että kun psykologiaa koitetaan tieteenfilosofisesti analysoida, siihen jää vierauden tunne. Ei käsitetä, mistä psykologiassa on kysymys.

TK: Tässä mieleeni tulee kehonfilosofia: vaikka lukisin kuinka paljon

kuvauksia käden laittamisesta kuumalle liedelle ja analysoisin lukevani, niin se on eri asia kuin jos tutkijana pistän oman käteni kuumalle liedelle. Kyllä analyysin syvyyteen tulee jokin laadullisesti uusi elementti.

LR: No varmasti tulee!

Uran alku ja opettajat

TK: Kiinnostuitte Heideggerista ja Husserlista aikana, jolloin nämä eivät olleet kovinkaan suosittuja suomalaisessa filosofiassa. Miten tutustumisen heihin tapahtui? Miten asiaan suhtauduttiin?

LR: Tässä kohtaa täytyy henkilöhistoriaani laajentaa. Minähän olin Nikkilässä kliinisenä psykologina ja sieltä käsin menin Englantiin ja opiskelin siellä vuoden kliinistä psykologiaa jatkokurssilla. Mutta se oli minulle vähän vierasta, varsinkin Eysenckin matemaattinen psykologia.

Samanaikaisesti menin jungilaiseen analyysiin ja olin vuoden siellä tehokkaassa opiskelutahdissa. Ja kävin sitten useita kertoja lyhyitä periodeja Englannissa jatkamassa sitä niin, että henkilökohtainen analyysi katsottiin suoritetuksi. C. G. Jung oli siten yksi tekijä, joka johdatti fenomenologiaan. Hän sanoo olevansa fenomenologi. En tosin hänen tuotannostaan löydä mitään suoranaisia referointeja toisiin fenomenologeihin, mutta itse problematiikka, sehän välittömästi johtaa fenomenologiaan, koska psykoterapia on juuri käytännön fenomenologiaa.

Sitten tulin takaisin Suomeen. Olin Työterveyslaitoksella ensin ja sen jälkeen Yhteiskunnallisessa korkeakoulussa psykologian lehtorina siinä vaiheessa, kun se siirtyi Tampereelle. Siellä olin vain puoli vuotta kunnes erosin ja aloin tehdä väitöskirjaa. Tärkeä osasyllinen filosofiseen orientoitumiseeni oli Sven Krohn, joka kuuli yhden esitelmäni ja sanoi, että ”tämähän on melkein puhdasta fenomenologiaa, etkö voisi jatkaa siitä väitöskirjaan”. Ja siitä se sitten alkoi – tämä varsinainen filosofikarriäärini.

TK: Ketkä opettajistanne tekivät

teihin suurimman vaikutuksen? Erik Ahlman, Sven Krohn...?

LR: Kyllä tietysti varhaisvaiheessa Eino Kaila ja sitten toinen helsinkiläinen Juho Hollo, mutta väitöskirjaohjausvaiheessa tietysti Sven Krohn ja myös Erik Ahlman vaikuttivat voimakkaasti. Erik Ahlman johdatti juuri filosofiseen antropologiaan, erityisesti Max Scheleriin ja Nikolai Hartmanniin, joiden tuotannosta sain myös hyvin voimakkaan tuen.

Merkittäviä opettajiani olivat myös Uno Saarnio, joka yliopiston ulkopuolella piti suosittuja filosofisia seminaareja, ja Yrjö Reenpää. Hän muun muassa lahjoitti minulle 7-osaisen teossarjan *Neue Anthropologie*, jonka toimitusneuvostoon hän kuului.

TK: Onko joitakin erityisen hyvin mieleen painuneita tapahtumia, jotka ovat vaikuttaneet filosofiseen ajatteluunne?

LR: En oikeastaan muista. Sven Krohnin ihailuni tosin syveni silloin väitöskirjavaiheessa, kun minä aika usein kävin hänen kotonaan. Hänen vaimonsa, joka oli sairaanhoitajakoulun rehtori, valmisti aina meille aterian. Ja minua kummastutti, että siellä oli aina pari kolme opiskelijaa päivällisellä. Sain näkemyksen, että Sven Krohn vaimonsa kanssa harrastivat myöskin filosofiaa käytännössä. He tarjosivat näille ehkä varattomille opiskelijoille tilaisuuden saada tällaista konkreettista tukea taloudellisissa vaikeuksissa. Tämä oli voimakas elämys, kun näin miten filosofia eli Sven Krohnissa.

TK: Kysymys ei ollut siitä, että Sven Krohn oli vain kutsunut filosofian opiskelijoita keskustelemaan, vaan hän halusi tarjota konkreettista elämän ainesta.

LR: Kyllä, kyllä. Tämä panos oli siinä voimakas. Keskustelijana hän oli erinomainen. Siitä mitä opiskelija ja tutkija yritti huonosti ilmaista kysymyksissään, hän osasi ottaa ongelman ytimen ja sanoa kirkkaasti mistä siinä on kysymys ja miten pitää syventää. Minä koin tämän väitöskirjavaiheen erittäin kasvattavana, filosofointiin johtavana.

TK: Ja Sven Krohnin filantrooppinen suhtautuminen vaikutti myös käytännön tasolla.

LR: Kyllä, kyllä. Kun sitten – tämä tapahtui paljon myöhemmin, mutta kerron jutun sen takia että se kuvaa Sven Krohnia erinomaisesti – hänen muotokuvansa paljastettiin Turun yliopistossa, silloinen rehtori Tauno Nurmela paljastuspuheessaan retorisella tavalla johdatteli aiheeseen ja sanoi, että ”kun minulla herää kysymys, mitä se filosofia on, niin kohta siihen tarjoutuu vastaus, että sehän on Sven Krohn”. Se oli tarkoitettu vitsiksi, mutta ainakin minä koin, että siinä oli hyvin syvälinen ajatus – Sven Krohn oli sisäistänyt filosofian niin että se näkyi muotokuvassakin sillä tavalla, että takki oli vähän niin ja näin, se ei oikein istunut hänen päällensä ja kaikki tämä reaalin oli häneen vieraalla tavalla ympätty. Filosofia paistoi hänen puheutumisestaankin ja asennostaankin lävitse. Hän oli todella hyvässä mielessä kävelevä filosofia.

Filosofia

TK: Pitkälle uralenne mahtuu varsin suuri määrä julkaisuja. Mitä teoksistanne pidätte itse kaikkein onnistuneimpina tai omakohtaisesti tärkeimpinä?

LR: No kyllä kai itseni kannalta ne ovat ensimmäiset varsinaiset filosofiset kamppailut *Psykoterapia filosofisen analyysin valossa* ja *Filosofinen orientoituminen psykosomaattikan ongelmaan*. Joku on sanonut, että niihin pitäisi tutustua ensin, jonka jälkeen myöhemmät kirjat avautuvat. Mutta niistä ei ole painoksia ollut enää aikoihin olemassa. Äskettäisistä uusintapainoksista haluan nostaa esille *Tajunnan itsepuolustuksen* – sillä on hyvin keskeinen asema. Se on aika osuva nimi, sillä kirjaimellisesti se oli sitä, että minä yritin korostaa tajunnan tärkeyttä ihmisessä – ja varsinkin psykologian ja psykologian sovellutukseen kuten psykoterapiaan liittyen. Siinä on melko hyvin koottuna siihenastinen ajatteluni. Yksissä kansissa pitäisi vielä olla tulossa *Ihmisen ainutlaatuisuus* ja *Henkinen ihmisessä*.

TK: Miten luonnehtisitte filosofian nykytilaa ja minkälaiselta näyttää suomalaisen filosofian tulevaisuus – ja erityisesti fenomenologian ja eksistenssifilosofian osalta?

LR: Minusta teissä nuorissa filosofeissa on toivo erityisesti eksistentiaalisen fenomenologian kohdalla. Kunpa nuoret vain saisivat virkoja ja sitä kautta painoarvoa julkaisuilleen. On valitettavaa, että Suomessa vielä toistaiseksi vallitsee yksi filosofia eikä sen yhteyteen muita sovi.

Olen saanut filosofialleni ymmärtämystä monille kenties arvaamattomalta taholta. Minä tutustuin Georg Henrik von Wrightiin hänen elämänsä loppuvaiheessa. Minusta oli ilahduttavaa, että hän antoi arvoa minun julkaisuilleni ja ajattelulleni. Keskustelimme aika usein ja hän oli siinäkin aito herrasmies, että hän aina kiitti ja vastasi minun lähettämiini julkaisuihin. Hän oli erittäin kiinnostunut muun muassa minun artikkelistani Heideggerista. Hän mahdollisesti ehkä ihan ensi kertaa tavoitti Heideggerin ideoita, koska hän aikaisemmissa kirjoissaan sanoi muun muassa, että Heideggerin terminologia on hirvittävä. Se ei ollut avautunut hänelle lainkaan, hän yritti ymmärtää Heideggerin terminologiaa klassisen filosofisen terminologian mielessä.

Keskustelimme myös englannin kielen luontuvuudesta metafysiikkaan. Kun minä kritikoin sitä, että englannin kieli ei oikein luonnu metafysiisiin tarpeisiin esimerkiksi ihmisen kohdalla, hän oli täysin samaa mieltä. Suomen kieli on differentioituneisuudessaan ja ilmaisevuudessaan paljon käyttökelpoisempi kuin englannin kieli. Ja sitten tajunnan käsite. Siellä on kyllä ”mind”, mutta sitä käytetään erittäin vähän. Kun mind mainitaan, aletaan yleensä puhua aivoista. Tajunnan ilmiöstä puhuttaessa käytössä on vain tietoinen ja tiedostamaton. Ja kun tiedostamaton ei ole kovin merkittävässä osassa, niin jäljelle jää pelkästään tietoinen. Ja sehän ei ollenkaan suomalaisen tajunnan ja ihmisen analyysiin riitä. Me tarvitsemme tiedostamattoman käsitteen ja myöskin tajuttoman käsitteen sekä

tajunnan käsitteen, jossa tietoinen ja tiedostamaton ovat omia tasojaan.

TK: Ajatuksianne on sovellettu hyvin monilla eri aloilla, muun muassa sosiaali- ja terveysalalla sekä monissa erityistieteissä, ihmistieteellisessä tutkimuksessa. Millaisena näette filosofian roolin erityistieteissä, reaaliontologian alueella?

LR: Minähän olen enemmän tutustunut vain ihmistieteisiin, jollaisiksi minä luen sosiaalitieteet ja kulttuuritieteetkin. Lähtökohtana on minulla ihmiskäsitys. Jos lähdetään vain siitä, että pitää olla eksakti metodiikka – jolloin siis metodologia on lähtökohta – niin silloin tapahtuu vieraantumista eikä tavoiteta kenties olennaista. Mutta jos analysoidaan ontologisesti ihmiskäsitys vaikkapa sillä tavalla kuin minä olen sitä tehnyt, niin silloin ihmisen kokonaisuuden problematiikka jäsentyy luontevalla tavalla reaaliontologisiin sektoreihin, joissa problematiikka on pitkälle yhtenäistä.

TK: Tarkoitatteko sitä, että lähestymishorisontti on adekvaatti?

LR: Niin juuri, ja silloin voidaan tämän problematiikan puitteissa tehdä monenlaisia hypoteeseja ja kehitellä menetelmiä, jotka soveltuvat kulloinkin kyseessä olevaan ongelmaan. Silloin tutkimuskenttä differentioituu aidolla tavalla. Mutta jos vain pidetään silmällä ja ihanteena eksakteja metodeja, silloin saadaan jotakin mahdollisesti aivan toisarvoista ja syvällisin ja tärkein unohtuu. Minusta von Wrightin viimeiset esseekokoelmat olivat hyvin sopusoinnussa tämän kanssa. Hän ei vain ehtinyt jättää tältä osin jälkikasvua tai sitten tällaiselle näkemykselle ei ollut vastaanottoa hänen läheisimmissä oppilaissaan.

Meditaatio

TK: Olette tuoneet tuotannossanne esille myös itämaista ajattelua. Olisiko länsimaisten filosofien syytä tuntea itämaista ajattelua paremmin?

LR: Kyllä, nimenomaan. Siihen olisi aihetta. Minä olen käsitellyt

aihetta *Meditaatio*-kirjassani ja muutamissa artikkeleissani – olen koettanut markkinoida meditaatiota varsinkin terapiatarkoituksiin. Siitä on hyviä tutkimuksia olemassa, jotka osoittavat, että meditointi toimii – tietenkin eri tavalla kuin muut terapeuttiset systeemit, mutta sillä on selvästi kontrolliryhmien avulla osoitettua vaikuttavuutta ja tehoa. Esimerkiksi Amerikassa eräs vakuutusyhtiö teetti tutkimuksen, jossa oli meditoijia ja ei-meditoijia. Meditoijien ryhmä oli suuri, 2000 henkilöä. Kontrolliryhmä muodostettiin 600000 muusta vakuutetusta. Tutkittiin miten meditoijat käyttivät sairauspalveluja, lääkäreitä, sairaaloita hyväkseen. Erot olivat suuria. Meditoijat käyttivät sairaspalveluita 30–80 prosenttia vähemmän kuin ei-meditoijat. Ja mikä kummallisinta, niin juuri neurologisissa sairauksissa hyöty oli kaikkein suurin ja psykiatrisissa vähäisin.

Olen artikkeleissani käyttänyt sellaista käsitettä kuin ”profaani meditaatio” – meditaatio pitää saada irrotettua uskonnosta, jolloin psykologit ja lääkärit kiinnostuisivat siitä.

TK: Onko meditaation ainoa hyöty se, että ihminen on terveempi?

LR: Ei tietenkään.

TK: Mikä siinä on perusidea, miksi meditaatio on hyväksi ihmiselle?

LR: Meditaatiota on maailmalla monenlaista. Minä yritin ujuttaa lääkäreille ja psykologeille tätä terveysaspektia, jotta siinä sivussa tulisi muutakin. Sillä niin kauan kun meditaatiosta puhutaan uskonnon harjoituksen muotona – virheellisesti tietenkin – lääkärit ja psykologit eivät ole siitä kiinnostuneita. Mutta kun osoitetaan, että sillä on sairauksiinkin nähden selvästi terapeuttiva vaikutus, niin siihen kannattaisi tutustua.

TK: Muistaakseni jossain meditaatioon liittyvässä yhteydessä määrittellette hienosti ihmisen henkistä kasvua. Kirjoittitte, että henkiseen kasvuun liittyy arvomaailman syveneminen, vastuullisuus luonnosta ja muista ihmisistä, rakkauden ko-

keminen ja/tai sen horisontin laajeneminen – ja syvähenkisyteen kuuluvat aspektit tulevat meditoijalle omakohtaisesti läsnäoleviksi.

LR: Kyllä. Meditaatio tekee tilaa näille ja luontaisesti avartaa ja syventää orientaatioperspektiiviä. Arkielämän huolissamme assosiaatio- ketjut laukkaavat loputtomasti. Alkuvaiheessa minä koin sen hirmuisen vapauttavana, että minä sain ikään kuin tyhjennettyä tajunnan tästä rihkamasta.

TK: Niin, samalla tavalla voi ajatella, että miksi esimerkiksi liikunnasta – viittaa nyt nimenomaan pitkäkestoiseen liikuntaan – saatavat kokemukset ovat hyviä ja arvokkaita. Ajattelen, että siksi, että päästäisiin kokemaan legendaarinen ”tässä-jannyt” -hetki, joka tarkoittaa seestymistä, hiljentymistä, mielen tyyntymistä. Tällaiset kokemukset antavat voimaa. Nykyaikana eläminen on hyvin hektistä, ihminen elää liikaa joko menneisyydessä tai tulevaisuudessa. Liikunnalla tai meditaatiolla voi saada tämän jatkuvan monologin tai dialogin loppumaan, kokee itseensä syventymisen tilan, menee syvemmälle itseen ja rauhoittuu. Ja sieltä kun tullaan takaisin ollaan hetkessä paremmin läsnä. Tämä on minun kokemukseni asiasta.

LR: Aivan niin, samoin minäkin ajattelen. Minun psykologinen orientoitumiseni meditaatioon on koskenut lähinnä mentaalisia ongelmia. Kun esimerkiksi neuroottinen ihminen saadaan meditoimaan, hänen tajuntansa pakonomainen jumputus – ulkopuolisen mielestä aivan triviaalisissa tarpeettomissa ongelmissa – saattaa hetkeksi katketa. Kun katkoksia toistuu, syntyy pysyvämpääkin tilaa kaikelle muulle ja kokemuksen reaalistuminen voi saada alukkeen. Usein minäkin nykyisin, kun yöllä herään ja huolet sekä murheet käyvät päälle, meditoin jonkin hetken. Näin saan sen katkeamaan ja tavoitan uni- valmiuden.

TK: Olisiko *Humanistinen psykologia* -kirjassasi tällainen ajatus, että meditaation yksi merkitys on siinä, että kun ihminen kokee rauhan ja

tyhjyyden – sen positiivisessa merkityksessä – tämä ikään kuin antaa tajunnalle ja siellä oleville merkityksille uuden vapaan strukturoitumisen tilan, joka voi tuottaa uusia merkityksiä.

LR: Kyllä, ja jos sitä jonkin aikaa intensiivisesti ja täysin antaumuksella harjoittaa, se alkaa tulla palkitsevaksi. Ne tilat, jotka siinä saavuttaa, ovat niin palkitsevia ja onnellistavia, että se pitää kiinni tässä prosessissa. Ihmiset, jotka pääsevät hyvin alkuun, harjoittavat sitä vuosikymmeniä.

TK: Minulla on semmoinen mielikuva, että nykyään meditaatioon ei suhtauduttaisi niin uskonnollisväyhteisesti kuin aikaisemmin. Tilanne on tullut mielestäni paljon parempaan suuntaan.

LR: Pitää paikkansa. Silloin kun kirjoitin *Meditaatio*-kirjan, siitä tuli poleeminen sen takia, että minun täytyi oikoa teologioiden ja fundamentaaliuskovaisten kieroutuneita käsityksiä. Siihen aikaan kirkollisissa lehdistä esiintyi harhauttavia lausuntoja tästä ”pakanauskonnosta”. Ehkä kirjallanikin oli jotakin osuutta siihen, että asenteet meditaatioon ovat asialistuneet.

TK: Tietysti tuo sana ”meditaatio” on vaikea ymmärtää – ja vielä vaikeampi on sen suomennos, mietiskely – kyseessä ei ole jonkin asian miettiminen. Tavoitteena on ymmärtääkseni päästä sellaiseen rauhaisaan tajunnan tilaan, jossa tulisi positiivisia tyhjyyden ja seesteisyyden kokemuksia. Ja vähitellen oman itsen ja maailman kosketuksesta syntyy jotain sellaista, joka murtaa aiemman.

LR: Tietenkin on myös sellaista meditaatiota, jossa todella mietiskellään jotakin aihetta. Minä olen omaksunut tajunnan tyhjentämistyypin menetelmän. Olen jossakin esitelmässäni sanonut, että meditaatio on ihmisen itsensä suorittamaa oman tajuntansa tutkimusta ja kontrollia. Ensimmäinen tavoite siinä on, että pitää päästä siihen tilaan, jota voi kutsua ”puhtaaksi tajunnaksi”. Monet meditaation tutkijat käyttävät tätä nimitystä. Puhtaus tarkoittaa

sitä, ettei siinä ole läsnä mikään täsmällinen kokemuksellinen merkitys.

TK: Silloin saa murrettua aiempaa maailmassa olemisen tapaa ja aiempaa tajunnallista suhtautumista maailmaan. Tämän voi ymmärtää vaikka zenin perinteen mukaan siten, että tapahtumassa jotain koteloitunutta olemista tai itsestään erillään olemisen tapaa saa murrettua, jolloin löytyy tuore ja elinvoimainen kontakti maailmaan. Ja muistanko oikein, että sanoit, että tie tähän kulkee puhtaan kokemisen kautta.

LR: Niin, puhtaus tarkoittaa valpasta tietoisuutta, jossa kuitenkin mikään reaalin merkityskokemus ei ole läsnä. Kyseessä on maailmasuhteen ”avoimuus”, josta Heideggerkin puhuu.

TK: Lisäksi tässä tapahtumassa on tietynlainen ristiriitaiselta tuntuva tilanne: sitä tilaa ei saa pelkästään rationaalisin keinoin haluamalla itselleen, koska tällöin tietoisuudessa on tämä pyrkimys ja ajatus halusta puhtaaseen tietoisuuteen eli käsitteellinen ralli pyörii yhä edelleen. Miten tämä ristiriita ylitetään? Rauhoitutaan ja tyhjennetään mieli: keskitytään vaikka hengityksen tarkkailuun, jolloin mieli tässä prosessissa tyhjenee automaattisesti.

LR: Niin on. Aina kun keskustelee asiaan perehtymättömien kanssa, joutuu selittämään meditaation käsitteen, ettei kannata rationaalisesti tavoitella samadhi-tilaa. Silloin se varmasti pakenee. Se joutuu vain valppaassa passiivisuudessa.

TK: Miksi kiinnostuit meditaatiosta?

LR: Jaa – kyllä se oli paljon ennen kuin Sven Krohniin tutustuin. Varmaan se tapahtui Yrjö Kallisen kautta. Minä olin jonkin aikaa tavallaan Kallisen lähipiirissä. Hän kutsui meitä luoksensa ja sitä kautta sain innostuksen ja aloin itse vähän kokeilla.

TK: Minkälaisia harjoitukset olivat?

LR: Kyllä ne olivat hyvin zen-tyyppisiä Yrjö Kallisella, mutta mi-

nähän sain varsinaisen opastuksen TM:n (transsendentaalisen meditaation) piiristä. Se tuli siihen aikaan voimalla Suomeen ja minä osallistuin yhden talvikauden yhteisharjoituksiin. Sitten oli initiaatiokurssi, joka kesti viikon. Mantrat olivat hyvin olennaisia ja niiden merkitys on minusta juuri tajunnan tyhjentämisyvaiheessa, jossa ne ovat hyödyllisiä. Ja psykologian professori Arvo Lehtovaara osallistui myös kursseille. Hän sanoi kokeilleensa mantroina suomenkielisiä sanoja, mutta ne eivät toimi koska ne helposti liittyvät tajunnan assosiaatioihin. Sikäli kuin mantroja käyttää, niiden pitää olla vieraskielisiä sanoja, koska niillä ei ole mitään mieltä meidän omassa kielessämme. Sanskritin sanat, joilla ei meidän kielessämme ole mitään merkitystä, toimivat tehokkaasti ja katkaisevat tajunnan virran. Alkuperäisissä intialaisissa opetuksissa ei toki näin profaanisti ajatella.

Filosofi ja yhteiskunta

TK: Millaisena näette filosofian yhteiskunnallisen roolin? Onko filosofialla yhteiskunnallista roolia ja merkitystä sellaisenaan tai vain erityistieteiden kautta?

LR: Sekä että. Kyllä sillä varmaankin on itsessäänkin ja yksinänsäkin sillä tavalla, että se avartaa meitä filosofeja näkemään kulttuurisia ongelmia ja sitten omissa esityksissämme ja julkaisuissamme valaisemaan niitä muille. Ja sikäli kuin meillä on oppilaita, niin oppilaiden kautta saamme niille laajempaa yleisöä. Toinen rooli on tieteenfilosofinen aspekti. Siinä pystymme avartamaan yhteiskunta- ja kulttuuritieteilijöille uusia näkökulmia valitsevien ongelmien kipupisteisiin. Se on hyvin olennainen filosofin rooli. Sitä minä yritin vähän tavoitella uusimmassa kirjassani (*Ihminen kulttuurissa – kulttuuri ihmisessä*), mutta se jäi melko luonnosmaiseksi. Olisi pitänyt kirjoittaa se vielä uudelleen.

TK: Itse sain kirjasta sen kuvan, että se on kuin alustus johonkin tulevaan. Sinä ikään kuin siinä virität kentän...

LR: Niin juuri.

TK: ... ja kuulin, että sinulla olisi laatikossa pari käsikirjoitusta. Ovatko ne jatkoa uusimmalle?

LR: En tiedä, tuleeko mitään. Kaikki riippuu henkisestä vireydestä. Jos jatkoa tulee, niin kyllä ne vielä ovat ihmisen kokemusulottuvuuden analyysiä vähän toisessa merkityksessä kuin te Timo Klemolan kanssa olette tehneet. Minussa kun on myös empiirisen tutkijan puoli. Minä pidän aina silmällä sitä, että analyysi palvelisi empiiristä tutkijaa, avaisi hänen silmiänsä näkemään, mikä ihmisen ongelmassa, kulttuurisuhteessa ja maailmasuhteessa edellyttäisi uusia tutkimusorientaatioita.

TK: von Wrightin vasta myöhemmällä iällä kiinnostui filosofian yhteiskunnallisesta roolista. Ymmärtääkseni hänen aikaisemmissa teoksissaan ei ollut mitään sellaista.

LR: Kyllä. Hän itse vaatimattomasti sanoi esseekokoelmistaan, että nämä ovat ”jossain mielessä filosofia”. Minähän sanoin hänelle, että minusta ne ovat filosofiaa parhaimmillaan. Hän katsoi tässä vaiheessa olevansa ”vain kulttuurikriitikko”.

TK: Miksi hän innostui tästä näkökulmasta?

LR: Minä en tiedä. Kai siinä oli pitkä perinne, joka alkoi jo Wittgensteinin ystävyyden perusteella. Wittgensteinhan loppuvaiheessaan – hänen viimeisessä kirjassaan *On Certainty* – on hyvin lähellä Heideggeria. Hän alkoi kasvaa irti omasta kielifilosofiastaan. Samoin von Wrightilla tuli tilaa tällaiselle muulle. Ja kun hän oli kuitenkin niin kulttuurista kiinnostunut ja siinä sisällä, niin ilman muuta tämä problemaattikka tarjoutui hänelle keskeiseksi sen jälkeen, kun hän pääsi irti loogisen empirismin ja analyttisen filosofian loogisista sidoksista.

TK: Minulle on aina ollut itsestään selvää, että ei voi olla tiedettä tai ajattelua irti yhteiskunnasta – aivan omissa sfääreissään. Ajattelen, että ihmistieteisiin sisältyy vähintään tiedostamattomana pohjavireenä se, että koitetaan jollain tavalla tehdä elämää elämisen arvoiseksi.

LR: Kyllä, kyllä. Filosofi käyttää niitä kanavia, joita hänellä on käytettävissään. Mutta kyllä hänen myöskin täytyy jollakin tavalla sisimmässään pyrkiä muutokseen. Marx oli aivan oikeassa sanoessaan, että filosofin täytyy muuttaa maailmaa. Mutta hänen jälkeläisensä sovelsivat ideoita nurinkurisilla ja kieroilla tavoilla, mikä johti katastrofeihin.

TK: Niin, ja minulla on se näkemys, että kyllä he varmaankin enimmäkseen parhaansa tekivät, mutta yhteiskunta on kokonaisuutena vaikeasti hallittavissa ja siinä on hilitön määrä erilaisia komponentteja. Ja mistä tietää miten paljon historiallinen tilanne vaikuttaa omalta osaltaan, kuinka paljon yhteiskunnallisten olojen pitää olla kehittyneitä ja kuinka paljon pitää ihmisten olla kehittyneitä, jotta tällaiset ajatukset yhteiskunnan muuttamisesta toimivat.

LR: Filosofiset ajatukset helposti myös kieroutuvat, kun ne menevät rahvaan rakoon. Sitten yritetään poliittisella tasolla liian suoria ratkaisuja, yritetään saavuttaa päämääriä ikään kuin pikateiden avulla liian nopeasti. Kuvitellaan, että muutos on nopea, jota se ei ole. Täytyy olla joka tapauksessa sukupolvien kasvatus- sekä opetustyö ja käytännön sovellutukset ennen kuin aitoja muutoksia tulee.

TK: Se on vähän kuin tieteessä paradigman muuttuminen. Näkemys ei tieteessä välttämättä muutu ennen kuin vanhan paradigman kannattajat yksinkertaisesti kuolevat ja uusi sukupolvi uuden paradigman kanssa tulee tilalle. Tietty sukupolvi on enemmän tai vähemmän kykenemätön muuttamaan omaa ajatteluaan. Paradigmanhan voisi ajatella muuttuvan nimenomaan rationaalisen ymmärryksen kautta, mutta nähtävästi tiedemiehet ja filosofit ovat oman elämisaailmansa strukturoimisia, konstituomisia, eikä se tapahdukaan. Ratiohan on toisaalta se ainoa, jonka perusteella paradigman pitäisi muuttua.

LR: Bushin Irakin reissu on hyvä todistusaineisto siitä, että ei

esimerkiksi demokratiaa noin vain viedä valmiina, vaan se syntyy kansakunnan heräämisellä ja on sukupolvien työ. Tieteelliset vallankumoukset, joista Kuhn puhuu paradigman muutoksen seurauksena, saattavat pulpahtaa esiin suhteellisen äkkiä, mutta niillä on pitkä kehitysprosessi, jossa ne kypsyvät.

Holistinen ihmiskäsitys

TK: Miltä nyky-yhteiskunta näyttää kehittelemänne holistisen ihmiskäsityksen valossa ja millaisilta vaikutavat nykyjulkisuuden ihmiskuvat?

LR: Minä tein jossain vaiheessa eron ihmiskuvan ja ihmiskäsityksen välillä. Raili Kauppi oli varmaankin ainoa filosofi, joka hyväksyi käsitteet. Hän sanoi, että se on hyvä ja selkeyttävä jako. Voi olla niin, että nykyään operoidaan liian paljon alati vaihtuvilla ihmiskuvilla eli toisin sanoen reaalityieteiden antamalla silpulla. Ihmistä manipuloidaan niillä, sen sijaan että lähettäisiin syvemmin analysoimaan ihmiskäsitystä, jolloin ihminen kokonaisuutena tarjoutuu analyysin kohteeksi ja sektoroituu empiirisille tutkimuksille mielekkäinä kokonaisuuksina.

TK: Tarkoitatko sitä, että kun joku erityistiede saa paljon valtaa tai tulee arvostetuksi, niin tämän erityistieteen ihmiskuva, sanotaan nyt vaikka lääketieteen ihmiskuva, saa kohtuuttoman suuren äänenpainon?

LR: Juuri näin on asianlaita. Syntyy liian pitkälle menevää yksinkertaistamista, kun esimerkiksi ihmisen mentaaliset ongelmat ja niiden korjaaminen yritetään palauttaa aivotapahtumiseen. Kaikki muut ihmisen ulottuvuudet putoavat pois ja niitä mahdollisesti tutkivat sosiaalityeet, kulttuuritieteet ja erityisesti tietysti psykologia sekä kasvatustiede jäävät toisarvoiseen asemaan. Ihmiskäsitys on sellainen, joka avartaa ihmisen kokonaisuuden. Ihmiskuvat – jos niillä on menestystä niin kuin lääketieteellä – voivat saada maineestaan kohtuuttontakin arvonnousua.

TK: Tarkoitat siis, että kun mietitään ja artikuloidaan ihmiskäsi-

tystä, pitäisi käyttää ihmisen ontologista analyysiä.

LR: Kyllä. Arvostan niitä nuoria tutkijoita, jotka ovat väitöskirjoissaan soveltaneet onnistuneesti puheena olevaa ihmiskäsityksen analyysiä. Heitä lienee parikymmentä eri yliopistoista ja eri tiedekunnista. He ovat jäsentäneet sen avulla empiiristä ongelmanvyyhtiään ja saaneet siitä hyviä viitteitä hypoteesiansä aseteluun ja menetelmiensä kehittelyyn. Siten myös saadut tulokset tietona asettuvat kohdalleen ihmisen kokonaisproblematiikassa.

TK: Ja lisäksi vielä tähän, että vaikka erityistiede ei saisikaan esitettyä monipuolista kuvaa ihmisestä, vaikka se olisi perinteisen erityistieteen näköinen, niin jos siinä on yritetty tehdä ihmiskäsityksen ontologista analyysiä, tutkimus on läpinäkyvämpää ja siinä on ainakin tiedostettu se problematiikka, joka liittyy ihmisen tutkimiseen.

LR: Perusteiden tasolta lähdetäessä tiedetään koko ajan, mitä ihmisen olemassaolon muotoa tai tapaa kyseenomaisen tutkimuksen on tarkoitus valaista. On onnetonta, että ihmistutkijoille ja ihmistutkimuksen soveltajille, lääkäreille ja psykologeille, ei perusopintojen vaiheessa ihmiskäsitystä opeteta. Tosin pientä heräämistä on tapahtumassa. Esimerkiksi professori Kalle Ackté vielä virassa ollessaan pyysi minua opettamaan sitä oppilailleen. Mutta jo silloin minua oli alkanut vaivata tämä huonokuuloisuus, jonka vuoksi kieltäydyin. Hiljattain myös 10 hengen psykiatriryhmä pyysi minua joukkoonsa keskustelemaan ihmisen filosofiasta, mutta sanoin, etten pysty seuraamaan kymmenen hengen ryhmän keskustelua ja siitä tilaisuudesta oli luovuttava. Arvelen, että ainakin Helsingissä lienee vaikea löytää ihmisen filosofiasta kiinnostunutta filosofia psykiatrien tueksi. Analyttisen filosofian piirissä ei nähdä ihmisen olemassaoloa siten omalatauisena ongelmana, että se ansaitsisi mitään erityistä ihmisen filosofiaa.

TK: Olette myös kohdannut paljon kritiikkiä esimerkiksi lääketieteen

suunnalta. Missä määrin kritiikki on mielestänne ollut hyödyllistä ja missä määrin se on osunut harhaan?

LR: Se on sekä että. Siellä on ehkä ymmärretty väärin että minä vähättelisin neurotieteiden osuutta, mutta osaksi syynä on se, että suppeissa esityksissä täytyy rajoittua. Ja toiseksi, minulla ei tietystikään ole neurologista oppineisuutta niin, että voisin puhua siitä, vaan puhun siitä, minkä minä jollain tavalla hallitsen ja minkä olen katsonut laiminlyödyksi ihmisessä. Tällöin lukija saa helposti sen käsityksen, että tuo paahtaa aina samaa ja unohtaa kaiken muun. Katson kuitenkin, että ihmiskäsitykseen ja ihmisen kokonaisuuteen vetoaminen vaikkapa lyhyestikin on jokaisen esityksen alussa tarpeellista. Yleensä olen koettanut niin tehdä, mutta joskus, kun käytettävissä on kovin suppea tila, asia ei tule tarpeeksi selväksi.

Universumista

TK: Ennen viimeistä kysymystä pieni johdanto: Kysyin aamiaispöydässä vaimoltani ja 9-vuotiaalta pojaltani, että mitä haluaisitte minun kysyvän Laurilta. Vaimo pyöritteli päätään mutta poika sanoi: "Kysy siltä miten elämä on syntynyt?" Niin että nyt minä sitten kysyn, miten elämä on syntynyt?

LR: Heh heh, voi voi! Kyllä se on vaikea kysymys, kun siihen eivät ole viisaammatkaan kyenneet vastaamaan. Evoluution linjassa pysytellen asiasta on tarjolla monenlaisia kehitemiä.

Yksi uusimmista lienee se, että elämä olisi syntynyt merten syvyyksissä primaareista alkuaineista, bakteereista sekä viruksista ja niistä olisi kehittynyt komplisoidumpia muotoja, ensin molekyyliä ja molekyylien yhdistelmistä vihdoin elävä solu. Ja siitähän elämä sitten jo jatkuu. Pidetään myös mahdollisena, että elämä olisi tullut toisilta planeetoilta meteorien mukana.

Avoimeksi siinäkin jää, miten elämä sitten toisella planeetalla on alkanut. Sitten on uskontojen tarjoama korkeampi äly, joka olisi elämän antanut.

TK: Jos ajattelen olevani 9-vuotias, kysyn, mistä se virus on sinne merten syvyksiin ryöminyt?

LR: Kyllä avoimia kysymyksiä kaikkiin vastausyriyksiin jää. Voidaan kyllä ajatella niin, että primaariin elottomiin atomeihin ja hiukkasiinkin sisältyy alkuperäisesti jonkinlainen yhteyksien hakeeminen, ”vetovoima”, sellainen josta puhuimme analogisesti tajunnan piirissä. Tajunnan merkityksiinhän sisältyy kompleksisuuteen hakeutumisen idea. Olen puhunut tajunnassa vallitsevasta mielellisyyden logiikasta. Merkitys asettuu suhteeseen toisten merkitysten kanssa, jolloin se kuvastaa ”enemmän” ja ”täydellisemmin” kokijan maailmasuhdetta. Emergenssin käsite tuskin tekee asiaa syvemmin ymmärrettäväksi.

Mielenkiintoista on, että ”nanotiede” puhuu samoista ilmiöistä kuin mekin, käyttäen nimitystä ”elektronien liima”, joka sitoo luonnossa syntyviä rakenteita. Niistä muodostuu ”yhä monimutkaisempia kokonaisuuksia: molekyyliä, mineraaleja, viruksia, bakteereja, kasveja ja eläimiä” (professori Risto Nieminen, HS 23. 5. 2006). Kompleksisuus sinänsä luonnossa ei siten näyttäisi ylivoimaisen vaikealta ymmärtää. Mutta onko elämä vain aineellisuuden komplisointumista? Nähtäväksi jää, kuinka pitkälle nanotiede pääsee elottoman ja elollisen jatkumon selittämisessä.

TK: Gnostilaisuuden mukaan demiurgi on luojajumala, jonka taustalla ja kaikkein pohjimmaisena on itse perusjumala, joka on tuntematon. Demiurgi on luonut maailman ja kaiken näkyvän. Minusta tämä on kiinnostavasti samanlainen ajatus kuin on taolaisuudessa eli että on suhteellinen tao ja absoluuttinen tao. Suhteellinen tao on se, joka ilmenee miljoonina ötököinä ja absoluuttinen on se joka on tuntematon, josta ei voi puhua.

LR: Minäkin olisin taipuvainen käsittämään jumaluuden siten, että se on täysin ihmisajattelun ulkopuolella, samoin ilmaisematon ja käsittämätön. Uskontojen jumaluuksiin nähden se olisi silloin ikään kuin transsendenssin transsendenssissa.

TK: Mutta tämä kaksijumalainen systeemi demiurgeineen tuntuu jotenkin keinotekoiselta legopelilta. Ajattelen vähän Kantin tapaan, että se millainen olento ihminen on, määrää mitä me saamme maailmasta kiinni. Ja kuten me emme näe ultraviolettisäteilyäkään, joka kuitenkin on läsnäolevaa, niin maailmassahan voi olla ihan mitä vaan. Se on siinä mielessä mysteeri.

LR: Meidän tietämispotentiaalimme on kovin rajoittunut. Siksi Jumala ja jumaluus lienee parasta tällaisen tieteen harrastelijan jättää käsittämättömän piiriin. Jumaluuden vaikutuksia voi nähdä siinä rationaalisuuden periaateissa, joka todellisuudessa vallitsee, siinä josta seuraa, että kaikki tapahtuu niin kuin tapahtuu – ja jäädä vain ihmettelemään.

TK: Toisaalta ajattelen niin, että tarvitseeko välttämättä ihmisen ulkopuolella olla mitään rationaalisuutta jumalan tapaan. Jos maailma on yksinkertaisesti rakentunut niin, että siinä on ihmisen kaltainen olio, jolle on syntynyt itsetietoisuus ja joka ymmärtää itse itsensä mielen ja aineen kombinaationa.

Ja palaten vielä aiemmin käsiteltyyn jumala-käsitykseen: olen taipuvainen ajattelemaan, että eksistentiaaliset kokemukset voivat räjäyttää egon, jolloin syvältä tajunnasta nousee voimakkaita kokemuksia, joissa jäsentyy paikalleen oma itse ja maailma – ja ihminen kokee tavoittavansa syvällisen oivaluksen siitä, mitä tämä kaikki on.

Minusta kokemuksen luonne on sellainen, että riippuen viitekehyksestä millä tätä elämystä ja kokemusta halutaan käsitteellistää, sen tulkinta voi olla hyvin erilainen eri puolilla maailmaa. Esimerkiksi zenissä tällainen voimakas kokemus voidaan ymmärtää siten, että se on yksilön todellisen itsen realisoituma.

LR: Tietysti se samadhi-kokemus, johon viittasit, on kokemus siitä, että olen yhtä kaiken kanssa. Eron tekeminen sen subjektin, jossa tämä kokemus on ja sitten sen kokonaisuuden välillä, johon kuulutaan, on zenissä keinotekoinen.

TK: Muistatko miten Mestari Eckhart puhui? Hänhän kirjoitti, että – toki yksinkertaistan – ”minä olen jumala ja jumala on minä”. Eli syvän kokemuksen käsitteellisessä tyhjyydessä kaikki tulee yhdeksi: jumala on minä, minä olen jumala, luonto on minä, minä olen luonto.

Kerran pitkällä lenkillä sain äärimmäisen voimakkaan kokemuksen. Tunsin, että olen pienintä hiekanjyvää pienempi eli täysin mitätön mutta samalla universumin kokoinen. Tällainen on erittäin voimakas eksistentiaalinen kokemus, joka tuo hillittömästi voimaa itselle ja joka asettaa oman paikan. Tavallaan en ole mitään ja tavallaan olen kaikki. Kyseessä on eräänlainen positiivinen skitsofreeninen kokemus!


LR: Tuo on varmaan se ydin siinä kokemuksessa, jolle annetaan nimi-tyksiä samadhi, satori ja vastaavat.

TK: Kiitos haastattelusta. Se oli viimeinen kysymys. Ja pitkälle päästiinkin!

LR: Niin kyllä, oikein oikein Omega-loppupisteeseen (à la Pierre Teilhard de Chardin) jo päästiin.

TK: USA:n kautta universumiin!

LR: Heh heh, tosiaan, siinä USA:kin vilahti!



S avua, tulta, kyynelkaasua. Tanssivia hippejä. Vasemmistolaisia marssimassa punalippuineen. Mustahuppaisia anarkisteja. Pehmustettuihin suojiin pukeutuneita valkohaalareita. Tällaiset hetket ovat jääneet mieleemme eurooppalaisista globalisaatiomielenosoituksista, joista ensimmäinen järjestettiin syyskuussa 2000 Prahassa IMF:n ja Maailmanpankin huippukokousten aikana. Seuraavana vuonna aktivistit

kokoontuivat Göteborgin EU-huippukokouksen ja Genovan G8-huippukokouksen yhteydessä.

Vastahuippukokouksissa mielenosoittajaryhmät jakautuivat kolmeen blokkiin eli pääjoukkoon. Ensimmäiseen blokkiin osallistuneiden ryhmien toimintakeino oli rituaalinen marssimielenosoitus. Toisen blokkiin kuului ryhmiä, jotka harjoittivat väkivallatonta kansalaistotelemattomuutta. Kolmas blokki

hyväksyi väkivaltaiset mielenosoitustekniikat.

Mielenosoittajaryhmien moninaisuuden voi nähdä esimerkkinä *Imperiumissa* esitetystä poliittisesta analyysistä. Hardtin ja Negrin mukaan ”yleistä tahtoa” on mahdoton edustaa postmodernismin ja pilkkoutuneiden identiteettien aikakautena. Sen sijaan vastarinta ilmenee moninaisina taisteluina, jotka heijastavat erilaisia haluja ja tahtoja.

Antti Tietäväinen & Markus Termonen

Imperiumimme

Michael Hardtin ja Antonio Negrin vuonna 2000 ilmestynyttä teosta *Imperiumi* on luonnehdittu informaatioyhteiskunnan kommunistiseksi manifestiksi. Hardtin ja Negrin mukaan teoksessa esitetyt ajatukset ovat tulkintoja poliittisista konflikteista. *Imperiumi* on kuitenkin myös tuottanut politiikkaa. Kirjalla on ollut valtava merkitys aktivisteille, jotka kulkivat globalisaatiomielenosoitusten kautta kohti uudenlaisia poliittisen toiminnan muotoja.



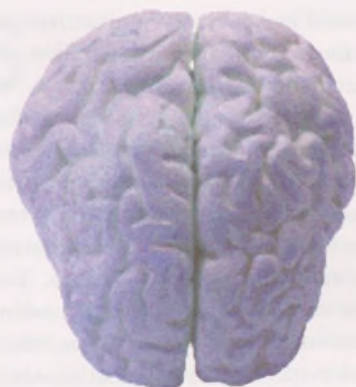
Globalisaatiomielenosoituk-
sissa toimineista ryhmistä
Imperiumista selkeimmin
vaikutteita ammensivat valkohaalarit. Kyseessä oli italialaisista sosiaalikeskuksista lähtenyt suuntaus, jonka mielenosoitustaktiikka oli suojatun ja vahvoja symboleita sisältävän joukkototelemattomuuden käyttö. Valkohaalarit suojasivat itsensä auton sisuskumeilla ja pyrkivät etenemään väkivallattomasti läpi po-

liisirivistön. Lisäksi liike karnevalisoi aktionsa käyttämällä lasten leikkikypäriä ja ylikorostamalla toppauksiaan. Symboliikkaa selitettiin *Imperiumin* avulla. Valkohaalarit näkivät Hardtin ja Negrin tavoin, että kontrolliyhteiskunnassa vallan kohteena ovat kehot ja subjektiivisuus sinänsä. Tämän vuoksi vastarinnan välineeksi määriteltiin ruumis ja sen uudenlaiset representaatiot. Myös liikkeen julkilausumissa toistuivat *Impe-*

riumin keskeiset vaatimukset: taattu toimeentulo, vapaa liikkuminen ja tuotannon haltuunotto.

Mielenosoitusten sykli oli meille käänteentekevä kokemus. Globalisaatioprotesteissa tapasimme eurooppalaisia aktivisteja, mikä toi ymmärrystä kansalaisyhteiskunnan laajuudesta ja moninaisuudesta. Tapahtumat myös synnyttivät oudon ristiriidan mielenosoitusten mediakuvan ja koetun todellisuuden

” Valkohaalarit näkivät Hardtin ja Negrin tavoin, että kontrolliyhteiskunnassa vallan kohteena ovat kehot ja subjektiivisuus sinänsä. Tämän vuoksi vastarinnan välineeksi määriteltiin ruumis ja sen uudenlaiset representaatiot.”



välillä. Kun lehdet kirjoittivat ”globalisaation vastaisista mielenosoituksista”, meille Praha näyttäytyi esimerkkinä toisenlaisen globalisaation ja toisenlaisen Euroopan mahdollisuudesta. Kuten *Imperiumissa* todetaan: globaalien talouden aikakausi on tarjonnut ennen näkemättömän väylän radikaalille ja loputtomasti muuntuvalle vastarinnalle.

Muutos syntyy konfliktista

Imperiumi on herättänyt keskustelua poliittisen teorian ja yhteiskunnallisten liikkeiden suhteesta. Teokseen on vaikuttanut Negrin menneisyys työväestön autonomiaa korostavan marxilaisen operaismo-liikkeen aktivistina.

Imperiumia ovat inspiroineet myös Chiapasissa, Meksikossa vuonna 1994 alkanut zapatistien kapina ja vuonna 1995 Pariisiin lauantaneet lakot. Tapahtumat olivat poliittisia konflikteja, joissa ihmiset loivat autonomisesti ei-valtiollista julkista tilaa ja uusia päätöksenteon muotoja.

Hardt ja Negri tunnustavat myös velkansa kansainvälisen syndikalistisen ammattiyhdistyksen, Industrial Workers of the Worldin aktivisteille, *wobblyille*. Nämä liikkuvat jatkuvasti ja toivat organisaationsa sinne, missä pääomaa rakensi kotiaan. Hardtin ja Negrin mukaan wobblyjen nomadismi ja kyky olla muodostamatta pysyviä rakenteita on keskeinen syy siihen, miksi IWW:tä tulee tänä päivänä katsoa kunnioituksella.

Jatkuva liike oli tuttua meille kiertäessämme protestista toiseen. Myös zapatistien kapina oli tärkeä poliittinen protesti meitä lähellä oleville liikkeille, muun muassa valkohaalareille. Liike käytti itsestään nimeä ”Euroopan zapatistit”. Valkohaalarit myös matkustivat Chiapasiin useaan otteeseen, esimerkiksi alkuvuodesta 2001 toimiakseen Chiapasista Mexico Cityyn matkanneen zapatistikaravaanin turvahenkilökuntana. Joukossa oli myös yksi suomalainen aktivisti.

Imperiumista ja zapatistien kapinasta ideoita ammentaneet valkohaalarit herättävät keskustelua

liikkeiden ja teorian suhteesta. Me näemme tämän suhteen vastavuoroisena: kumpikin inspiroi ja tuottaa toista. Hardtin ja Negrin tavoin olemme pyrkineet selittämään yhteiskunnallisia ilmiöitä vallan materiaalisuudesta ja immanenssista eli ihmisryhmien suorista kokemuksista käsin. Tämä on politiikan tekemisen tapa, joka mahdollistaa näkemisen kauemmas ja tarkemmin. Se kertoo siitä, ettei ole olemassa kattavampaa tapaa selittää sosiaalista todellisuutta kuin pyrkiä asettumaan ihmisten kokemusten ja uutta luovien poliittisten konfliktien tasolle.

Lähtökohta on vastakkainen ideologiselle politiikalle ja transsendentaaliselle eli universaalisiin sääntöihin tukeutuvalle filosofialle.

Aktivistit uudistivat politiikan kielen

1990-luvulla Suomessa valiteltiin, ettei politiikka kiinnosta nuoria. Kun nuoret aktivoituivat muun muassa eläinaktivismin ja globalisaatiomielenosoitusten myötä, monet poliitikot esittivät huolestuneita analyysejä nuorison tilasta. Toisaalta poliitikkojen piirissä esiintyi pyrkimys ymmärtää ja tulkita ”nuorison tahtoa”.

Esimerkiksi Paavo Lipponen ilmaisi Göteborgin EU-huippukokouksen jälkeen halunsa auttaa aktivisteja, jos nämä vain pukisivat vaatimuksensa ymmärrettävään muotoon. Lausuman voi nähdä viittaavan valkohaalarien pyrkimykseen soveltaa Foucault’n sekä Deleuzen ja Guattarin poststrukturalistisia ajatuksia poliittiseen toimintaan. Tämäntyylistä kielenkäyttöä kritisoitiin myös aktivistikentän sisällä.

Mielestämme uusien asioiden politisoiminen vaatii uudenlaista kielenkäyttöä. *Imperiumissa* politiikan ja kielen suhdetta tarkastellaan foucault’laisen valta-analytiikan kautta. Michel Foucault’n tavoin Hardt ja Negri näkevät vallan prosessina, menetelmänä tai teknologiana, joka vaatii alistajan ja alistetun välistä ”sopimusta”. *Imperiumin* innoittamilla liikkeillä on ollut pyrkimys määritellä tämä sopimus

” General intellektiin perustuvassa talousjärjestelmässä kapitalisti ei ole tuotantovälineiden omistaja, koska tuotanto perustuu ajatuksille ja ihmistenväliselle kommunikaatiolle. Immateriaalinen työ ei koske vain IT-alaa. Sen piiriin kuuluvat myös opetus- ja hoiva-alat, jotka ovat vähemmän arvostettuja ja vahvemmin prekaarisia.”



uudelleen. *Imperiumi* kehottaa avaamaan uudenlaisia tiloja, niin fyysisiä, symbolisia kuin kielellisiä.

Politiikan kieleen liittyvät myös ”keskuksen” ja ”yhteisen arvopohjan” kaltaiset käsitteet. Yleensä näiden puutteesta syntyvää epämääräisyyttä pidetään huonona asiana. Hardt ja Negri ovat toista mieltä. Kirjoittajien mukaan poliittinen toiminta tulee mahdolliseksi vasta ”keskuksen” ja ”yhteisen arvopohjan” häilyessä.

Tällöin on määriteltävä uudelleen sellaiset arvot kuten vapaus, oikeudet ja velvollisuudet. Globalisaatioprotesteja voi mielestämme ajatella tällaisina tilanteina. Koska mielenosoituksissa ei ollut yhtä konsensusta tai hyväksyttyä toimintamallia, joutuivat protestiin osallistuneet ryhmät määrittelemään paikkansa ja suhteensa ulkoapäin annettuihin mielenosoitussääntöihin tarkasti. Tämä tuotti liikkeiden sisäistä ja välistä poliittista keskustelua.

Imperiumi iskee takaisin

Genovan G8-kokouksen jälkeen globalisaatioliike laantui ja tuli näkymättömämmäksi. Mielenosoitusyökin ”rauniosta” syntyi prekariaatin eli pätkätyöläisten organisoimiseen pyrkivä euroopanlaajuinen liike. Se on korostanut taatun toimeentulon kaltaisia vaatimuksia.

Prekariaattiaktivistit ovat järjestäneet värikkäitä ja luovia Euro-mayday-paraateja sekä ottaneet haltuun yhteiskunnallista rikkautta. Tottelemattomuus on jatkunut myös siirtolaisten oikeuksia puolustavassa No Border -verkostossa. Liikkeen keskeiset toimintatavat ovat säilönnötkeskusten vastustamiseen liittyvät aktiot ja toiminnan rakentaminen ihmisten vapaan liikkuvuuden puolesta. *Imperiumin* kautta poliittiseen keskusteluun on myös vakiintunut käsite *general intellect*, yhteistyöhön ja kommunikaatioon perustuva kykyjen kokonaisuus. Hardtin ja Negrin mukaan *general intellect* on noussut tuottavuuden kannalta keskeiseksi tekijäksi jälkiteollisessa yhteiskunnassa. *General intellektiin* perustuvassa talousjärjestelmässä kapitalisti ei ole tuotantovä-

lineiden omistaja, koska tuotanto perustuu ajatuksille ja ihmistenväliselle kommunikaatiolle. Immateriaalinen työ ei koske vain IT-alaa. Sen piiriin kuuluvat myös opetus- ja hoiva-alat, jotka ovat vähemmän arvostettuja ja vahvemmin prekaarisia.

Hardtin ja Negrin mukaan päätöiden lisääntymiselle on kaksi syytä. Toisaalta niiden katsotaan olevan seuraus liikkuvasta, hektisestä ja jatkuvasti muotoaan muuttuvasta tuotantomallista. Toisaalta epätyypillisten työsuhteiden nähdään johtuvan työväestön kamppailusta tehdastyön hierarkkisuuksi ja monotonisuutta vastaan. Jälkimmäisellä ajatuksella Hardt ja Negri pyrkivät korostamaan työläisten roolia yhteiskunnallisissa muutosprosesseissa. *Imperiumin* avulla voi ymmärtää myös laitonta siirtolaisuutta.

Hardtin ja Negrin mukaan imperiaalinen valta tuottaa haluja mitä kaukaisimmissa paikoissa. Samalla vallan on kontrolloitava näitä haluja ja ennen kaikkea estettävä autonomisten halujen toteutumista. Kuten *Imperiumissa* todetaan: suvereniteetti ja valta ovat lähtökohtaisesti reaktiivisia voimia. Ne asettavat rajoja moninaisuudelle ja yrittävät kontrolloida sitä.

Imperiumi kyseenalaistaa valtion ja pääoman oikeuden kontrolloida joustavuutta. No Border -verkoston kielessä keskeinen asema onkin annettu *exodukselle* eli paolle, joka aktiivisena liikkeelle lähtemisenä muuttaa toiminnan kentän ehtoja. Me emme näe tätä ensi sijassa epätoivoisena pakona. Sen sijaan näemme laittomien siirtolaisten lähtevän reitille, jolla rakentuu uusia ystävyysverkostoja.

Imperiumi herättää myös kysymyksen *general intellectin* eli yhteisesti tuotetun omaisuuden hallinnasta. Näemmekin ihmisten vapaan liikkuvuuden lisäksi keskeisiksi poliittisiksi vaatimuksiksi kansalaispalkan ja tietoverkkojen avoimuuden. Meidän Imperiumimme rakentuu samoille yhteistyön, kommunikaation ja verkostoitumisen kyvyille, joita arvontuotanto jälkiteollisessa kapitalismissa vaatii.



Mika Hannula

Pipo on pop

Michael Hardtin ja Antonio Negrin *Empiren* kovakantisen version takakannessa jokapaikan todellinen vaan ei aina niin totinen puliveivari Slavoj Žižek toteaa, että jos tätä teosta ei olisi olemassa, se olisi pakko keksiä. Žižekin heitto on niin lähellä kuin ilman rakettia pääsee jotakin jota tietyissä kulttuureissa on tapana kutsua totuudeksi. Kerrankin on syytä olla tämän slovenialaisen sosialistiseen nostalgiaan hanakasti taipuvaisen duracell-pupun kanssa samaa mieltä. Jos ei mitään muuta niin Hardtin ja Negrin ajoitus oli ainakin loistava.

On ehkä syytä kelata nauhaa muutama vuosi taaksepäin. *Empire* ilmestyi kauppojen hyllyille, Amazonin listalle ja kaikkien kunnan globalisaation vastustajien aamiaispöytään vuonna 2000. Siis sinä vuonna, jolloin suomiksi niin kauniisti ja komeasti kääntynvä maailmallistuminen oli löytänyt itsensä jo A-studiosta Anna-lehden sivuille. Me olimme yhtäkkiä tietoisia isolla, jopa pimeässä loistavalla T:llä.

Me ymmärsimme, että meitä liikuttaa valtava voima, joka on luonteeltaan kansallisvaltioiden rajat ja fysiikan lait ylittävä. Elimme dot.com-boomin loppuvaihetta, toinen etuvarvas jo dot.gone -sivustoa kutitellen. Me havahduimme uuteen tilanteeseen, joka oli hui niin pelottava ja epämääräinen mutta ah niin lumoava. Me kaipasimme tietoa ja varmuutta. Me kaipasimme ihan mitä tahansa joka antoi luvan tuntea, että – kaikesta huolimatta – me olimme siltikin jotakin, jonkin arvoisia.

Mutta miksi juuri *Empire*? Miksi tämä amerikkalaisen kirjallisuuden

apulaisprofessorin ja roomalaisessa vankilassa istuvan tosikko-filosofin yhdessä väsäämä teos päättyi lentokenttien pökkariosastolle, Erkki Tuomiojan lukulistalle ja Loviisan kaupunginjohtajan kirjahyllyyn?

Empire teki sen mitä me halusimme ja toivoimme. Kuin kuuta nousevaa ja pukkia, joka kompastuu kolmanteentoista kolmostuoppiinsa. Se antoi meille vaihtoehdoisen tavan pohtia uudessa tilanteessa muodostuvia ja muokkaantuvia valtasuhteita. Se muistutti meitä mahdollisuudesta sekä ajatella että toimia toisin. Ja se on erittäin paljon se. Se on myös pätevä syy miksi yhden sun toisenkin meistä sopisi auliisti myöntää olevansa Hardtille ja Negrille sietämättömän kateellinen. Ei mitenkään katkerasti, mutta silleen piikikkään pikkusievästi kuin vain ylikoulutettu ja alipalkattu semi-luuseri osaa olla.

Kirjan artikuloima kuvaus kaik-kivoipaisesta vastustajasta ja samalla sen tarjoama lupaus vastavoimasta raapi kortekseja siellä

täällä ja tuolla olosuhteissa, joissa meistä harvat kykenivät pysymään hartaan rauhallisina.

Empire tarjosi vastapoolin sille alati kasautuvalle kokemuksellisuudelle ja tiedon kerääntymiselle, joka näytti miten yhä rajummin ja nopeammin monet tärkeät asiat karkaavat käsistä ja muuttuvat vastenmielisiksi.

Empire asettautui heijastuspinnaksi irtipäästetyn monopolikapitalismin seurauksille, joista yhä harvempi jaksoi huutaa hurraata. Oli kyse sitten kulttuurista, politiikasta tai sodasta, ristiriidat näyttäytyivät jatkuvasti katalimmilta. Olimme päässeet pisteeseen, jossa oli tarpeellista käyttää vaikeaa mutta tärkeää sanaa nimeltä vääryys.



Se oli siis vuosi 2000, jota edelsi vuosi 1999 ja jota seurasi vuosi 2001. Ajat, jotka globalisaation vastustajien joukkomielenosoituksina Seattlesta Genovaan eivät enää palaa. Muistan shokin, joka kolhaisi monta nukkuvaa oletusta ja turva-akselia, kun seurasin Göteborgissa kesällä 2001 miten ruotsalaisen hellan lettas kansankodin poliisijoukot antoivat pampun käydä ja piiskan heilua – ja miten mustahuppiset naamiotuneet jannut heittivät perustyytyväisyyttä kuorsaavan keskusbaarikatu Avenuen terassien tuoleja läpi ikkunoiden, vieden mukanaan sen mitä käteen sattui jäämään ja tarttumaan. Muistan myös aikamme seiväsmatkaan kehoittavan seinämainoksen lähellä kotiamme Kreuzbergissä Berliinissä. Sarja A4:siä tiedotti mahdollisuudesta osallistua maksuttomaan bussimatkaan kohteena Göteborg, tarkoituksena osoittaa mieltä ja kieltä Maailmanpankin kokoukselle ja G8-tapaamiselle.

Muistan myös mellakoiden jälkeisen aamun Göteborgissa. Liikkuminen kaupungin keskustassa oli epämääräisen vaivalloista. Pelon ja raivon sekamelskassa puhisevat poliisiketjut estivät kulkemisen kaupunginosasta toiseen. Kun kysyit, miksi katua ei saa ylittää, vastattiin, että se ei todellakaan kuulu sinulle. Mene pois, mene vaikka kotiisi.

Satoi vettä. Sillä lailla vääjäämättömästi tihuttaen. Huhut kulkivat ja kierivät ympäriinsä lätköstä toiseen. Puhuttiin kymmenistä loukkaantuneista ja useista kuolleista. Fiilis oli suhteellisen laimea. Muistan myös, miten paikallisessa *Göteborg Posten*issa haastateltu vanha rouva ei mitenkään, ei sitten millään ilveellä kyennyt ymmärtämään, miksi nämä vandaalit ja huligaanit ovat tahallaan tuhonneet keskustan puiston niin kauniit ja hienot kukkaistutukset.

Neljä vuotta myöhemmin ja alati korostunut tunne siitä, miten *Empire* ja arjen vastakohtaisuudet eivät suinkaan ole jossakin muualla kaukana poissa, vaan miten pelko tekee sietämätöntä kahtiajakoa sinun ja minun, turval-

lisen ja turvattoman, hyvän ja pahan, rikkaan ja köyhän välillä. Prosessia, joka on edelleen vuosien kuluessa vain kiihtynyt. Prosessia, jota vastaan on kova tarve saada hahmotettua jonkinlainen vaihtoehto.

Empire tarjosi välineet nykytilanteen rakentavan kriittiseen tarkasteluun. Mutta entä sitten? Eivätkö Hardt ja Negri todellakin esittäneet myös lupauksen paremmasta tulevaisuudesta? Kyllä kyllä. Mutta minkälaisen? Vastaus kiteytyy vertauksen kautta, johon viitataan jälleen siinä edellä mainitussa takakannessa. *Empire* asetetaan Marxin ja Engelsin *Kommunistisen manifestin* viereen kuikuilemaan. Vertailu on mielekäs ainakin siinä suhteessa, miten kata-lasti *Empire* kompuroi vaihtoheutonsa artikkeloinnissa. Samalla se muistuttaa meitä klassisesta ongelmasta, jossa pelkkä jyrkkä – joskin mielekäs ja hyvin perusteltu – vastustaminen ei itsessään saa aikaan tai luo versiota siitä, minkä puolesta kulloinkin ollaan.

Ehkä huvittavinta *Empire*en lukukokemuksessa on huima odotusten pakkautuminen ja se julkea notkahdus, joka läjähtää tauluun Hardtin ja Negrin vetäessä naamarit pois päästään. On vaikeaa todellakin kuvitella syvempää ja leveämpää kuilua ongelman analyysin ja vaihtoehdon hahmottamisen välillä. On kuin Hardt ja Negri esiintyisivät halvassa ja koomisessa kaba-reessa, jossa he yhdessä heiluttavat suurta silinterihattua ja manaavat ulos päivän erikoistarjousta.

Ja kas: hatusta ei tipahtanut ulos kani, vaan Spinoza. Huh huh. Ennen uskon K-kaupan Väiskiä kuin sitä, että uuden vuosituhannen vastuuttomuudestaan nauttiva ultra-kapitalismi saataisiin mielekkäästi kuriin Spinozan avulla. Minun on mahdotonta käsittää, miten arjen kokemuksellista monikollisuutta einaivin paikallisuuden kautta hahmottava asenne ja verkostuminen saavutettaisiin palaamalla Spinozaan. Mielummin sitä ottaa vaikka turpaansa kerran tunnissa kuin päästää suustaan Spinozan kokoisia tuhnuja.



Ennen uskon K-kaupan Väiskiä kuin sitä, että

uuden vuosituhannen vastuuttomuudestaan nauttiva ultra-kapitalismi saataisiin mielekkäästi kuriin Spinozan avulla.”

Jotta ei jäisi epäselväksi, mi-nulla ei ole tietenkään mitään ns. henkilökohtaista itse herra S:ää vastaan. Sillä juuri tästä nimen-omaan on kyse: henkilökohtaisuudesta, arjen kokemuksellisuudesta, sen kunnioittamisesta. Spinoza on se hassunkurinen symbolinen marakatti, joka ilmestyy aivan väärällä tavalla aivan väärään paikkaan. Kyse on järkyttävästä yhteismitattomuudesta toiveajattelun ja arkikokemuksen välillä. Tämä ei suinkaan tarkoita, etteikö Spinozalla voisi olla jotakin sanottavaa meille tässä ja nyt. Mutta se kyllä tarkoittaa, että vastaukseksi globalisaation ongelmavyhteeseen, politisoinnin puutteeseen ja hallinnon demokratiavajeeseen Spinoza ei taivu kuin Hardtin ja Negrin uskontunnustuksessa. Me uskomme, he toistavat. Me uskomme ja me uskomme. Me uskomme multituden luovaan voimaan.

Ja juu. Uskotaan uskotaan, että selkä edellä ja katse hurmioituneen vakavoituneena kohti Spinozaa on mahdotonta ottaa Hardtia ja Negrin tosissaan. Me kiitämme muistutuksesta, että on olemassa mahdollisuuksia, mutta me katoamme toisaalle niitä etsimään. Mukaan otamme Hardtin ja Negrin intohimoisuuden. Me arvostamme esimerkkiä monenlaisia intressejä, pelkoja ja toiveita yhteenkokoavasta kirjasta, mutta me emme suostu parkkeeramaan itseämme menneisyyteen. Me valitsemme paikallistuvan, ei-naivin sitoutuneen asenteen, joka kiteytyy NO LOGOn vaihtumiseen sloganiin MORE LOGO.

Kalle Seppä

Antonio Negri ja työväen autonomia

Operaismo-suuntauksen historia

Imperiumin kirjoittajakaksikosta Antonio (Toni) Negri toimi 1960- ja 1970-luvulla italialaisessa politiikassa operaismo- ja autonomia-suuntauksissa, jotka molemmat korostivat työväenluokan itsenäisyyttä valtiosta ja puolueista. Operaismen historian tarkastelu auttaa hahmottamaan niitä teoreettisia ja käytännöllisiä polkuja, joiden kautta Negri on kulkenut, sekä ymmärtämään, millä tavoin *Imperiumi* on osa operaismen (ja autonomian) ajatteluperinnettä.

1960-luvun tapahtumien sisältö löytyy operaistisen tulkinnan mukaan työstä kieltäytymisestä. Autoritaarisuuden vastustaminen, joka oli niiden vuosien keskeisin konfliktin ilmenemismuoto, on viime kädessä työn ja sen organisaation tuottamien kärsimysten vastustamista.

Vuosi 1968 on käännekohta, josta alkaa poistuminen teollisesta yhteiskunnasta ja siirtyminen kohti postmodernia aikaa. Historiaan on astumassa uusi tuotantovoima, joka on yhtä riistetty kuin perinteinen työläisten fyysinen työvoima ja jonka sisältö ovat osaaminen, äly ja kommunikaatio.

Opiskelijat ovat tietoisia omasta proletarisoitumisestaan. Samanaikaisesti perinteisten tehtaiden työläiset kokevat paloittelun linjatyön täysin vieraaksi. 1960-luvun filosofisessa kontekstissa elää kolme marxilaista tulkintamallia:

1. Humanistinen (tai Frankfurtin koulukunnan) marxismi. Se korostaa Karl Marxin töiden humanistisia aspekteja. Suuntaus korostaa Marxin tuotannon jatkuvuutta suhteessa Hegeliin.

2. Strukturalistinen ja althusserilainen suuntaus, joka keskittyy Marxin työssä *Pääomaan* ja sen epistemologiseen murtumaan suhteessa Hegeliin.

3. Operaistinen suuntaus, joka saa perustansa Marxin *Grundrisse*-kirjasta ja korostaa erityisesti luokkarakenteen ja *general intellectin* ("yleisen älyn") kategorioita ja joka valmistee siirtymää kohti jälkimarxilaista aikaa.

Frankfurtin koulukunta lähtee liikkeelle nuoren Marxin tuotannon keskeisimmästä käsitteestä eli vieraantumisesta. Käsite kuvaa työläisen

suhdetta oman työnsä tuloksiin, työn, joka kapitalistisen tuotannon piirissä on vieraantunut.

Ongelmallista tulkinnassa on se, että se viittaa käsitykseen alkuperäisestä, vapaasta ihmiskunnasta, jolla



” **Operaismo poikkeaa paljon myös siitä 1960-luvun aikana kehittyneestä marxisti-leninistisestä näkemyksestä, joka yritti siirtää kansainvälisen luokkataistelun keskipisteen maailman periferiaan. Operaistinen näkökulma on täysin erilainen. Ristiriita ei ole maailman maaseudulla vaan tehtaissa, joissa kapitalismi on saavuttanut korkeimman kehityksen ja joissa pääoman rakenne on yhä konevaltaisampi.**”

on yhtenäinen sidos oman työnsä tuloksiin.

Italialainen operaismo-suuntaus perustaa taas inhimillisyyden luokkasuhteisiin. Sen aktiivit väittävät, että juuri sen vuoksi, että työläisten elinolot ovat epäinhimillisiä, on mahdollista perustaa vapaiden ihmisten yhteisö, joka on riippumaton pääomasta. Hyvin varhaisessa vaiheessa vieraantuminen korvataan sanalla ulkopuolisuus. Työläiset voivat muuttaa vieraantumisen aktiiviseksi ulkopuolisuudeksi työstä kieltäytymällä.

Operaismo poikkeaa paljon myös siitä 1960-luvun aikana kehittyneestä marxisti-leninistisestä näkemyksestä, joka yritti siirtää kansainvälisen luokkataistelun keskipisteen maailman periferiaan. Operaistinen näkökulma on täysin erilainen. Ristiriita ei ole maailman maaseudulla vaan tehtaissa, joissa kapitalismi on saavuttanut korkeimman kehityksen ja joissa pääoman rakenne on yhä konevaltaisampi. Asetutaan työn näkökulmaan sen kehittyneimmällä tasolla, ja erityisesti asetutaan työstä kieltäytymisen näkökulmaan eli sen kumouksen tasolle, jota ihmiset tekevät tuotannolliselle rakenteelle, kun he kieltäytyvät uusintamasta sitä.

Raniero Panzieri

Raniero Panzieri, operaiston keskeinen ajattelija, korostaa ensimmäisten joukossa, miten työläisten taistelut ovat välittömästi poliittisia ja miten on kieltäydyttävä ay-vaatimuksien ja poliittisen organisaation tavoitteiden erottamisesta. Hän keskittyy tutkimaan teknologisia muutosprosesseja ja sitä, miten ne vaikuttavat erityisesti työväenluokkaan. Panzierista eteenpäin tulee taas mahdolliseksi ajatella, että ristiriita on työläisten autonomisessa sosiaalisuudessa, joka kasvaa tuotantoprosessin sisällä, mutta kääntyy sen despotismia vastaan vaikkakin haluaa nauttia sen kehityksen tuottamista rikkauksista.

Panzieri pyrkii osoittamaan, miten tuotantovoimat ovat pääoman muokkaamia ja miten niistä siksi ei voi syntyä kumouksellista ristiriitaa. Ristiriita löytyy sen sijaan siitä, että työväenluokka ei ole kapitalismin

kehityksessä objektiivinen elementti vaan kuljettaa mukanaan myös omaa autonomista subjektiivisuutta.

Mario Tronti

Mario Tronti lähtee liikkeelle samoista lähtökohdista kuin Panzieri: kapitalistisen kehityksen tärkein ristiriita ei ole kapitalistinen kehitys vaan tehdastyöläisten krooninen alistumattomuus luokkana. ”Olemme nähneet kehityksen siten, että ensin tulee kapitalistinen kehitys ja sitten työläisten taistelut. Se on virhe. Ongelma on käännettävä päälälleen, on muutettava etumerkki ja lähde alusta. Alku on työväenluokan taistelu. Kehittyneen kapitalismin aikakaudella pääoman kehitys on alistettu työläisten taisteluille, se tulee näiden jälkeen ja sen tehtävänä on asettaa taistelujen tasolle oma tuotannon poliittinen mekanismi.” (”Lenin Englannissa”, *Classe Operaia*, toukokuu 1964.)

Trontin ja Panzierin ajatukset eroavat kuitenkin siinä, että Panzierin mielestä autonomia on juurtunut työläisten spontaanin käyttäytymisen sisälle, kun taas Tronti tuo esille organisoituneen subjektiivisuuden: ”Työväenluokan oma spontaani strategia on olemassa sen omissa liikkeissä ja sen kehityksessä, kuitenkin puolueen on annettava niille ratkaisu, ilmaisu ja organisointi.” Tronti siis yhdistää työläisten spontaanisuuden ylityksen subjektiiviseen puolueen etujoukkoajatteluun. On huomattava, että puolue, josta operaistit puhuvat, ei ole institutionaalinen järjestö, vaan se on ennemmin käsitettävissä työväestön äärimmäisen hyökkäyksen väliin.

Myc Trontin mietinnöissä hyvin keskeinen kysymys on palkka. Hän lähtee liikkeelle perinteisestä marxilaisesta määritelmästä, jonka mukaan palkka on osa työläisten tuottamasta, työvoiman materiaalsen olemassaolon uusintamiseen tarvittavasta arvosta. Hän rikastuttaa tämän määritelmän sanomalla, että palkka on työläisten ja kapitalistien välisen loputtoman taistelun tulos. Tronti tiedostaa myös, että se on kaksiteräinen ase, koska palkan kautta kapitalisti



voi kyetä jakamaan työläisiä tai tekemään heistä riippuvaisia itsestään.

Antonio Negri

Vuonna 1967 syntyy *Classe Operaia*n jäljiltä lehti, jonka nimi on *Contropiano* (Vastataso). Toimitus jakaantuu kuitenkin kahteen osaan. Toiset (mm. Tronti) valitsevat Italian kommunistipuolueen (PCI). Toinen osa (mm. Negri) valitsee puolueen, jota on rakennettava. Puoluekäsitteet lehden sisällä eroavat siten, että Tronti näkee puolueen yhdistävänä tekijänä kapitalistisen kehityksen ja luokkapoliittikan välillä. Sen tehtävänä on siirtää työväestölle kehityksen poliittinen (eli materiaallinen) maksimihyöty. Toni Negrin mukaan taas puolueen avulla muretaan se tasapaino, jonka kapitalistinen komento rakentaa oman kehityksensä aikana. Puolueen tehtävänä on johtaa kaikki voimat yhteen kohtaan eli valtiota vastaan.

Negri on ensimmäinen operaisti, joka kirjoittaa valtiosta. *Contropianon* ensimmäisen numeron ”Kapitalistinen valtioteoria vuonna 1929: J.M. Keynes”-kirjoituksen mukaan 1900-luvun alkupuolen taisteluissa vuoteen 1919 asti työväestön etujoukko koostui työläisistä, joilla oli korkea ammattitaito. Pääoman oli eristettävä tämä etujoukko ja otettava haltuun sen teknologinen tietämys. Negri tulkitsee taylorismin välineeksi, jolla työprosessit paloitellaan tieteellisesti niin, että työläiset eivät enää hallitse niitä kokonaisuudessaan. Fordismilla taas synnytetään integroitu tuotantojärjestelmä, jossa työläisten työstä tehdään pelkästään teknologiasta riippuvainen muuttuja.

Fordismi kuitenkin vapauttaa työläisten älyn arvon tuottamisesta. Linjatyöstä tulee niin toistuvaa, että työläisten kollektiivinen äly voi keskittyä siihen elämän osaan, joka jää työn ulkopuolelle. Työväestö voi näin ollen muodostaa haluavaa yhteisöä, autonomista subjektiivisuutta.

Operaistit lähtevät tehtaalle

Intellektuellien teoreettinen kehitystörää vuoteen 1968. Heidän pää-

töksensä ryhtyä taistelemaan käytännössä johti tuolloin Potere Operaio -järjestön muodostumiseen. Ensimmäiset kollektiivit muotoutuvat Padovassa, Venetsiassa, Modenassa, Bolognassa, Firenzessä ja Roomassa. Potere Operaio lähtee tehtaalle. Lentolehtiset kertovat, että on kieltäydyttävä ammattiyhdistyksiä minimalismista ja puolueen poliittisesta abstraktista tasosta, josta työläinen ei paljon ymmärrä eikä oikeastaan välitä ymmärtää.

Potere Operaio ottaa omakseen työläisten spontaanin vaatimuksen samansuuruisista palkankorotuksista kaikille. Tämä periaate hyökkäsi voimakkaasti työn hierarkkisuuksiin, työntekijöiden välistä kilpailuhenkeä ja työn etiikkaa vastaan. Kesällä 1968 Potere Operaio taistelee Margheran petrokemian tehtailla ja voittaa ensimmäisen suuren taistelunsa: sama palkankorotus kaikille. Syksystä 1968 keväälle 1969 Potere Operaio jatkoi tehtaissa samoilla linjoilla. Monet ryhmät alkoivat kritisoida ryhmää ekonomistiseksi, koska se ei kiinnittänyt huomiotaan humanistisen marxismin, vallanoton tai kulttuurivallankumouksen suuriin teemoihin, vaan kiteytti ohjelmansa iskulauseeseen ”enemmän rahaa, vähemmän työtä”. ”Minimalistiset” tavoitteet saavat kuitenkin käyntiin keväällä 1969 taistelut Torinon Fiatin tehtaissa.

Fiatin kokemukset osoittavat, että kapitalismin korkeimmassa kehitysvaiheessa ei ole enää ajateltavissa leninististä etujoukkoa, joka vetää perässään massoja kohti vallan tuhoamista. Organisaation rooliksi tulee pelkästään kyky ennakoida tulevat kapitalistisen rakennemuutoksen siirrot ja työläisten taistelujen muotojen kehitys sekä synetetisoida nämä murrokset sanojen, käsitteiden ja tekojen avulla.

Leninistinen suunnanmuutos

Tammikuussa 1970 Potere Operaio kutsuu koolle ensimmäisen valtakunnallisen kokouksensa, jossa nousee yllättäen esiin haamu menneisyydestä: Lenin. Negrin mielestä Leninin opetus on siinä, että etujoukon puolue kykenee tuottamaan mur-
tuman ja aiheuttamaan subjektiivivi-

suuden harppauksen eteenpäin sekä murtamaan kapitalistisen valtion komentomekanismin keskittämällä spontaanit voimat tiettyyn vihollisen strategian pisteeseen.

Loppupäätelmät, jotka Potere Operaion aktivistit vetävät keskustelusta, ovat: ”Tänään organisaatiosta tulee strateginen elementti. Tämä tarkoittaa leninismien haltuunottoa, vallankumouksellisen kurinalaisuuden toteuttamista, jatkuvan ja keskitetyn strategian ja taktiikan käyttämistä. On ymmärrettävä, että jokaiseen kapitalismin kehityksen hetkeen on mahdollista sisällyttää työläisten murtuma, panna kapitalisti maksamaan enemmän kuin mitä kehitys pystyy heille antamaan, kääntä heitä vastaan voimana, järjestettynä työläisten väkivaltana, massaväkivaltana.”

Vuoden 1970 seminaarin jälkeen Potere Operaion kritiikin pääkohdat ovat spontanismi ja tehdaskeskeisyys. Spontanismin kritiikki on syvässä ristiriidassa koko operaismon tarinan kanssa. Tehdaskeskeisyyden kritiikki oli taas täysin oikeutettu: Potere Operaion piirissä oli ymmärretty, että siirtymä jälkiteolliseen yhteiskuntaan oli tapahtumassa.

Käytännön taisteluissa keskitetty organisaatio erotetaan toiminnallisesti proletaarien itseorganisoidusta tasosta. Enää ei järjestetä kollektiivista johtoa taistelujen sisälle vaan rakennetaan ulkopuolinen johto. Heinäkuussa 1971 Roomassa Potere Operaio virallisesti päättää lähteä rakentamaan kumouksen puoluetta ja järjestö varustetaan kyyvillä toimia sotilaallisesti.

Maaliskuussa 1973 Torinossa alkaa uudentyypinen lakko: jokainen tekee mitä huvittaa. Tehtaan sisällä järjestetään juhlia ja tanssitaan. Tällä kertaa sitä ei kuitenkaan haluta ottaa haltuun, vaan siitä halutaan tehdä jotain muuta kuin tehdas. Samalla pääoman päätöksestä tulee lopullinen kaikkialla Euroopassa: ei enää ikinä uusia työläisiä tehtaiden sisälle: automatisointia ja robotteja tilalle. Potere Operaio tekee ainoan oikean ratkaisun: se lopettaa toimintansa.

Laajempi versio artikkelista:
<http://megafoni.kulma.net/index.php?art=311>



Ville Lähde

Imperiumi liikkeessä

Kuulin *Imperiumista* ensimmäistä kertaa pian sen ilmestymisen jälkeen, kun uusien yhteiskunnallisten liikkeiden kenttä kuohui vielä Seattlen mielenosoitusten innostusta. Toimin tuolloin *Muutoksen kevät* -lehden päätoimittajana ja olin saanut seurata uusien liikkeiden kehitystä läheltä. Kaikki me liikkeissä toimivat tiesimme, että Seattle ei syntynyt tyhjästä. Edellisinä vuosina olimme osallistuneet kansainvälisiin kapitalismikriittisiin toimintapäiviin, nähneet MAI-sopimuksen kaatumisen ja olleet mukana tuomassa myös Suomeen uusia protestin muotoja ja sisältöjä. Seattle ei ollut alku, vaan se oli liikkeessä, osa liikettä. Se oli hienoa aikaa – kaikki näytti mahdolliselta.

Imperiumi ei sekään tullut liikkeisiin tyhjästä, vaan Negrin ja Hardtin kirjoitusten kaltaisia äänenpainoja oli kuultu jo pitkään.

Lokakuussa 1999 Tampereen EU-huippukokouksen vastahuippukokouksessa keskusteltiin pakolaisuuden teemoista ja rajavalvonnan kritiikistä – No Border -verkoston alkuja luotiin osaksi siellä. Geeniteknologian kritiikki oli tapetilla kaikkialla, Intiasta Yhdysvaltoihin, Keniasta Suomeen.

Muutoksen kevään sivuille tuli uudenlaisia bioteknologiaa koskevia näkemyksiä Italiasta, ja sikäläiset aktiivit tekivät näyttäviä aktioita bioteknologista teollisuutta vastaan. Kuulin ”valkohaalareista” ensimmäistä kertaa tällaisen aktion yhteydessä – jatkossa valkohaalarien ’tottelemattomuuden’ politiikkaa totuttiin ajattelemaan juuri *Imperiumin* retoriikan yhteydessä.

Ajatuksia ja ihmisiä italialaisesta yhteiskunnallisten liikkeiden perinteestä oli siis kohdattu jo pitkään, ennen kuin kuulin mainittavan uudesta, kuulemma käänteentekevästä teoksesta. Monet ihmiset vaativat, että *Imperiumi* pitäisi saada tuotua yhteiskunnallisten liikkeiden toimijoille, yliopistoihin, julkiseen sanaan, sillä se sanoi jotain aivan uutta.

” Imperiumista innostuneet ihmiset puhuivat 'kamppailujen tuottamisesta' – uusi teos ei ollut vain kertomus olemassa olevista liikkeistä vaan uusi analyysi maailmantilanteesta, mahdollisuus muokata yhteiskunnallisten liikkeiden itseymmärrystä ja politisoida uusia kysymyksiä.”

Kyse ei ollut samanlaisesta reaktiosta kuin *No Logon* kohdalla. Kleinin teoksen sanottiin kokoavan liikkeiden toimintaa ja tunteja, kertovan niistä viihdyttävällä tavalla, jotta ne saavuttaisivat uudet ihmiset. *Imperiumista* innostuneet ihmiset sen sijaan puhuivat 'kamppailujen tuottamisesta' – uusi teos ei ollut vain kertomus olemassa olevista liikkeistä vaan uusi analyysi maailmantilanteesta, mahdollisuus muokata senaikaisten yhteiskunnallisten liikkeiden itseymmärrystä ja politisoida uusia kysymyksiä.

Liikkeistä liikkeeksi

Näytti siltä, että *Imperiumin* kirjoittajilla oli samankaltainen pyrintö kuin monilla muilla toimijoilla tuohon aikaan: kamppailujen yhdistäminen. Jo monen vuoden ajan, etenkin WTO:n noustessa yhteiskunnallisten liikkeiden toiminnan kohteeksi, oli puhuttu yhteisen kamppailun mahdollisuudesta.

Vielä 90-luvun puolivälissä, kun muun muassa *Muutoksen kevät* perustettiin, ajatuksena oli ennen kaikkea yhteisten kritiikin kohteiden löytäminen, yhteiset mobilisaation pisteet.

No, toki innostuneissa pamfle-teissamme mekin *Muutoksen keväässä* kirjoitimme mutkia suoriksi ja yhdistimme kaikki asiat saman periaatteen alle käyttäen milloin mitkin teoreettista näkökulmaa. Mutta vasta globalisaatiokriittisten kampanjoiden kiihtyessä alettiin laajemmin nostaa kapitalismin ja nykymuotoisen globalisaation kaltaisia teemoja pöydälle koko liikehdintää sitoviksi sisällöl-

lisiksi tekijöiksi. Liikkeistä tehtiin liike.

Imperiumi oli nähdäkseen ensimmäinen kattava yritys luoda tämän tuntemuksen ympärille teoreettista kehystä. Eikä teos piilotelekaan tätä pyrintöä. Sen ohjelmiana on hyvin avoimesti uuden maailmanjärjestyksen kuvaus, sen vastavoimien kartoitus ja uuden poliittisen kielen luominen niille. Kamppailujen tuottamista todellakin. Teoksen tietyt retoriset painotukset, etenkin poikkeustilan ja intervention käsitteiden korostaminen, osuivat hyvin aikaan, jolloin NATO-operaation humanitääriset pommit moukaroivat Serbiaa takaisin kivikaudelle.

Samaan aikaan teoksen innoittama uudenlainen retoriikka herätti liikkeiden kentällä epäluuloa ja kritiikkiä. Tietoinen pyrkimys uudistaa puhetapoja sekä suomalaisen aktiivin silmin "ulkoa" tuotu poliittinen analyysi, johon kenet tahansa voitiin sovittaa, saattoivat tuntua ylimieliseltä. *Imperiumin* synnyttämä yhtäaikainen innostus ja vastahanka ovat jääneet tuosta ajasta hyvin mieleen.

Mitä *Imperiumi* sanoo tekevänsä, ja mitä se sanoessaan tekee? Mitä se tekee aikansa liikehdinnässä, ja mitä ongelmia siihen liittyy?

Muuttuvan maailman politiikka

Aikanaan *Imperiumia* lukiessa oli aivan selvää, että Negri ja Hardt osuivat monissa asioissa ajan hermolle. Vuosikymmenen alussa oikeutetun sodan ja humanitääristen inter-ventioiden opit olivat palanneet hy-

väksyttyyn poliittiseen retoriikkaan. Kirjoittajat kieltäytyivät puhumasta niistä puhdistetun moraalisen diskurssin piirissä. He muistuttivat, vaikka sitten kuinka sekavasti, että niihin liittyy mitä olennaisimmin materiaalisen hallinnan ulottuvuus – ja 'inhimilliset resurssit' ovat tässä poliisitoiminnassa keskiössä.

Aivan samalla tavalla heidän innostamanaan nostettiin pakolaiskeskusteluun unohdettuja teemoja: miten laittomassa asemassa olevat ihmiset, 'paperittomat', voivat olla koersion kohteena, ääriliikkeiden innoituksena, uusien väkivaltakoneistojen rakentamisen perusteena, mutta ennen kaikkea samaan aikaan heitä syrjivien alueiden talouselämän välttämätön resurssi. Toisin sanoen, ajan keskeisiin poliittisiin kysymyksiin haluttiin palauttaa tuotantorakenteiden ja niitä tukevan vallan analyysi.

Teos nosti esiin myös sen, miten uuden maailmanjärjestyksen kehityksessä on yhä vaarallisempaa rakentaa poliittista maailmankuvaa kansallisten myyttien tai niille analogisten käsitteiden varaan. Balkanin sotien taustaa vasten tämä ei tietenkään ollut ihmeellisen uusi ajatus. Mutta *Imperiumissa* tätä ajatusta ei rakenneta yleistason käsitteellisen kritiikin varaan, vaan korostetaan sitä, miten tuotannollinen ja poliittinen kehitys pakottaa vastavoimansa reagoimaan ja muuntumaan. Onhan teoksen ytimessä se ajatus, että nykyinen maailmanjärjestys on sekä syntynyt kamppailujen tuloksena ja monet uudet hallinnan muodot ennen kaikkea reaktioina yhteiskunnallisten liikkeiden voitoille. Vastavoimien on kyettävä ennakoimaan maailman muutoksia ja juoksemaan niiden edellä, ei vain reagoimaan nykyisiin ongelmiin.

Yksi suuri kamppailu, yksi suuri teoria?

Teoksen ajankohtaisuus on kuitenkin läheisessä suhteessa sen pahimpiin ongelmiin. *Imperiumi* rakentuu kaikessa yhden ja yhtenäisen vapautuskamppailun idealle. Negri ja Hardt eivät ole pelkästään päätyneet poliittisen ajattelun kautta sanomaan

jotain tuoretta uusimmista poliittisista ilmiöistä, vaan nämä ilmiöt on tietoisesti rakennettu osaksi yhtenäistä poliittista maailmanselitystä. 'Imperiumi' ja 'moninaisuus' (*multitude*) ovat poliittisia työkaluita, jotka eivät ole analyysin tulos. Ne on luotu lempeää väkivaltaa käyttäen juuri sitä tarkoitusta varten, että nykyinen maailmantilanne saataisiin sovitettua yksin kehyksiin. Näin on ainakin, jos uskomme sen, mitä he sanovat tekevänsä. He puhuvat useaan otteeseen siitä, miten he haluavat muuntaa perinteistä asetelmaa poliittisen toiminnan ja ajattelun välillä. Teoria ei ole etukäteistä ohjeistusta eikä jälkiviisautta vaan yksi toiminnan muoto, ja sen pitää olla dialogisessa suhteessa poliittisiin kamppailuihin. Tätä samaa ajatusta ovat toistaneet monet *Imperiumista* innostuneet aktiivit, etenkin puolustaessaan teoksen teoreettisia ongelmia.

Ongelmana vain on se, että Negri ja Hardt eivät teoksessaan puhu tällä tavalla. Edellä kuvatut apologetiset pehmennykset ovat poikkeuksia. Pääosin *Imperiumi* kulkee perinteikkäällä maaperällä. Se selittää suuria historiallisia linjoja, määrittelee nykyisen maailmanjärjestyksen kontekstissa valtaa ja suvereniteettia uudelleen ja esittää mitä vahvimpia väitteitä oikeasta poliittisesta itseymmärryksestä. Teoreettinen tarkastelutapa ja väitteet teoksen identiteetistä eivät tunnu osuvan yhteen. Näkyvimmillään tämä autoritativinen ote on silloin, kun kirjoittajat pyrkivät ottamaan haltuun erilaisia yhteiskunnallisia kamppailuja ja selittämään niitä uudelleen oman maailmanselityksensä kautta. Oireellista tässä kuviossa on se, että lähes poikkeuksetta liikkeiden toimijoiden ymmärrys omasta toiminnastaan tuntuu olevan väärä. Toiminnan todellisen merkityksen voi saavuttaa vain *Imperiumin* kritiikin ylätasolta käsin.

Kirjoittajat itse ovat selvästi tietoisia tästä ristiriidasta ja selittävät sitä poliittisen teoreetikon muuntuvasta asemasta käsin. Nykyisessä tilanteessa etujoukot vain astuvat sivuun elitistisestä asemastaan ja jäävät nöyrästi tulkitsemaan ja ennakoimaan kehitystä, etsimään "haavoittuvuuden ikkunoita"

yhteiskunnallisille liikkeille. Mutta tämä retorinen siirtymä ei tietenkään muuta edellä mainittua ongelmaa, teoksen sisällöllistä ristiriitaa tämän sanoman kanssa. Negri ja Hardt korostavat, että uudet poliittiset tilanteet vaativat uuden kielen. Tämä on olennainen osa yhteisen kamppailun tuottamisen strategiaa: mikäli sirpaleisten toimijoiden halutaan ymmärtävän toistensa väliset yhteydet, se onnistuu vain uudella käsitteistöllä. Vanhat puhuvat ovat kiinni kansallisessa ymmärryksessä, mystisessä luontoajattelussa, uskonnollis-rodullisissa rajauksissa, merkityksettömissä dualismeissa... kaikki on ymmärrettävä uudelleen, ja juuri *Imperiumin* käsitteellisen kehikon kautta.

Vuosikymmenen alun liikkeiden näkökulmasta tämä näytti ylimielisyydeltä, sillä tuloksena on halveksunta olemassa olevien liikkeiden omaa ymmärrystä ja omia puhetapoja kohtaan. Syntyy kaksinaismoralistinen asetelma. On olemassa "liikkeiden kentän puhe", joka heijastaa väärää tietoisuutta, ja "teorian puhe", jonka avulla ihmiset tulkitaan osaksi etukäteen määriteltyä poliittista konstruktiota. Vahvimmillaan tämä on itse teoksessa, mutta sama ilmiö toistui myös poliittisen toiminnan arjessa. Miltä mahtoi tuntua ympäristöaktiivista, jolla on pitkä traditio taustallaan, kun hänet tulkitaan julkisesti "ekofraktion" edustajaksi jossain suuremmissa epämääräisessä vapautuskamppailussa? Milainen moraalinen asetelma syntyi, kun *Imperiumin* käsitteistöllä tulkittiin palestiinalaiset (jälleen kerran) suuremman kertomuksen osiksi? Zapatistit olivat tämän tulkinnan keskiössä, mutta heidän tilanteensa olikin erilainen – he nimittäin osallistuivat aktiivisesti määrittelykamppailuihin, ja heidän pamflettinsa olivat mukana luomassa 90-luvun liikehdinnän puhetapoja.

Moninaisuuden ja Imperiumin moneus

Teos kuitenkin innoitti ystävällisempiä luentoja, jotka astuivat Negrin ja Hardtin raskaan teoreettisen välineistön tuolle puolen.

” 'Imperiumi' ja 'moninaisuus' (multitude) ovat poliittisia työkaluita, eivät analyysin tulosta. Ne on luotu lempeää väkivaltaa käyttäen juuri sitä tarkoitusta varten, että nykyinen maailmantilanne saataisiin sovitetuksi yksin kehyksiin.”

Niiden mukaan 'moninaisuus', uuden maailmanjärjestyksen amebamainen vastavoima, ei ole vanhakantaisen poliittisen ajattelun mukainen konstruktio, ulkoa käsin määritelty vallankumouksellinen subjekti. Se on keskustelua ja kiistelyä katalysoiva työkalu ja tuonaikaisten konfliktien välitilinpäätös. Poliittista teoriaa ei kirjoiteta eikä lueta ohjeena, vaan se on väline, joka voidaan heittää sivuun ja korvata uudella, kun tilanne muuttuu.

'Imperiumi' olisi sekin tahallisen monoliittinen käsite. Kyse ei ole konkreettisesta vallan keskuksesta tai Rooman kuvajaisesta vaan uudenlaisesta järjestyksen muodosta, jonka ytimessä on taloudellisen tuotantokoneiston ylläpitäminen ja uusintaminen. Se ei siis ole simppli viholliskuva vaan eräänlainen 'regulatiivinen idea' maailmantilanteen ymmärtämiseksi.

Tällaiset luennat ovat mahdollisia. Mutta moninaisuus ja *Imperiumi* ovat valitettavasti käsitteinä tiukasti kiinni Negrin ja Hardtin raskaassa teoreettisessa konstruktiossa eivätkä sano oikein mitään ilman niitä – tai sitten pitää siirtää *Imperiumi* sivuun ja alkaa määritellä niitä yhä uudelleen. Jotkut sanovat, että tämä onkin kirjoittajien idea. Mutta mihin kirjaa sitten tarvitaan? Oma kokemukseni on, että tällaisista luennoista huolimatta Negrin ja Hardtin vahvat teoreettiset väitteet ovat vaikuttaneet liikkeiden kentällä yllättävän voimakkaasti. Tähän liittyy konkreettisia ongelmia.

Hylätyt tietoisuudet

Globalisaatiokriittinen liikehdintä syntyi lukuisista liittoutumista ja yhteistyömuodoista ympäri maailmaa. Aiemmin jopa vihamielisesti toisiinsa suhtautuneet ryhmät löysivät yhteisiä kohteita. Tässä ympäristössä on ymmärrettävää, että synnytetään yleismaailmallisia teoreettisia näkökulmia. On aivan selvää, että monet ongelmat ylittävät paikallisen tai alueellisen tason. Vaarana on kuitenkin paikallisten näkökulmien kaikenkattava hylkääminen. Negri ja Hardt suhtautuvat avoimen vihamielisesti kaikkeen sellaiseen politiikkaan, johon liittyy paikallisen identiteetin mahdollisuus. Valtio, etnisuus, traditio, paikalliset luonnonhoitokäytännöt ja yhteisöt sulautuvat kaikki iltaruskon politiikaksi. Ei riitä, että paikallisten ongelmien yhteydet laajempiin kehityskulkuihin nähdään. On luovuttava paikallisuudesta kertakaikkisesti, jos halutaan olla osa moninaisuuden liikettä. Koska kaikki ongelmat puretaan yhden käsitteen 'Imperiumi' kautta, on kaiken vastavoiman toimittava sen tasolla, 'moninaisuutena'. Ei ole olemassa muita mielekkäitä politiikan tasoja. Tämä on melkoisen arroganttia ottaen huomioon, että nykyinen globalisaatiokritiikki kumpusi osaksi "kolmannen maailman" paikallisten kamppailujen myötä, esimerkiksi suurten infrastruktuurihankkeiden kritiikistä.

Pakolaisuus ja siirtolaisuus ovat *Imperiumissa* tärkeässä asemassa. Negri ja Hardt analysoivat välillä hyvinkin pätevästi sitä, miten pääomien jatkuvasti vapautuva liike on ristiriidassa ihmisten liikkeen

kiristyvän kontrolloinnin kanssa. Tässä on monia ulottuvuuksia: halpatyövoima vanhoissa kolonioissa, kulutuksen uusien alueiden synnyttäminen, laittoman pakolaistyövoiman osuus rikkaiden maiden taloudessa, rajapolitiikka olennaisten poliittisten kysymysten hämärtäjänä ja niin edelleen. Ihmisten liikkeelle ajaminen ja näiden virtojen kontrolli on olennainen osa 'Imperiumin' logiikkaa, mutta niissä ilmenee myös 'moninaisuuden' vapaudenkaipuu. Pakolaisuudesta ja kieltäytymisestä tulee kirjoittajien mukaan uuden politiikan keskeisiä muotoja, kun moninaisuus reagoi työn uuteen järjestykseen.

Mutta *Imperiumia* lukiessa näkyy hyvin selvästi myös se, miten Negri ja Hardt sivuuttavat pakolaisten itsensä näkemyksen omasta tilanteestaan. Heidän liikkeensä kumpuaa vielä hetken huolesta, nälästä ja pakovallasta, ja nyt se johtaa lähinnä juurettomuuteen ja kurjuuteen. Lopulta näistä valitettavista puolista on kuoriutuva kuitenkin uusi moninaisuuden vapaudenkaipuu. Toistaiseksi siis siirtolaiset ja pakolaiset edustavat väärää tietoisuutta.

Pakolaisuuden laajemmat tulkinnot ovat tärkeä asia, mutta vaarana on tämän hetken pakoihin ja muuttoihin liittyvien aktuaalisten tilanteiden unohtaminen suuremman poliittisen kertomuksen innossa. Negri ja Hardt tahtovat tulkita tällaisten ongelmien käsittelyn reaktiivisuudeksi tai filantropiaksi. Poliittisen maailmankuvan kannalta laajempi ongelma on se, että uudeltaisesta kosmopoliittisuudesta tulee kulttuurista sovinismia. Kaikkien identiteettien on muututtava nomadisiksi, ja uuden ajan nomadisuuden ainekset löytyvät "kehittyneimpien" talouksien kehityskaaren päästä.

Unohdettu ympäristökysymys

Imperiumi rakentaa yhteisen liikkeen maailmankuvaa perinteisten poliittisten käsitteiden avulla. Kyse on lopulta vallasta, herruudesta ja vapautumisesta, vaikka näitä käsitteitä määritelläänkin uudella tavalla. Kaikki tämän maailmanajan po-

liittiset kamppailut tulkitaan tässä kehikossa. Näin käy myös ympäristöliikედinnälle. Sen omaleimaisuus katoaa, ja siitä tulee vain yksi reaktio muiden joukossa kehittyviä hallinnan tapoja vastaan.

Viime vuosikymmenen uuden liikედinnän näkökulmasta tuntuu käsittämättömältä, että ympäristökysymykselle ei anneta teoksessa oikeastaan minkäänlaista omaa roolia. Tuolloisissa ympäristöliikkeiden keskusteluissa oli toki keskiössä ympäristöongelmien uudelleenpolitisointi. Haluttiin korostaa, että ympäristöongelmat eivät muodosta erillistä sektoriaan, joka voidaan hoitaa "teknisin" toimenpitein koskematta talouden ja politiikan yleisempiin rakenteisiin. Kysymys ei kuitenkaan ollut ympäristöongelmien palauttamisesta vallan kysymyksiin, vaan uudenlaisten yhteyksien etsimisestä².

Ympäristöongelmien konkretia katoaa *Imperiumin* maailmassa. "Ekologia" mainitaan sen sivuilla kyllä, mutta vain hyvin abstraktissa ja vanhahtavassa muodossa, materiaalisina rajoina. Ekologisessa tietoisuudessa on lopulta kyse kapitalistisen tuotannon laajemmasta rajoitteiden ongelmasta, jota se pyrkii ikuisesti pakenemaan. Ympäristökysymys sisältää myös tämän ulottuvuuden, mutta ympäristöongelmien moninaisuutta ei pysty tavoittamaan pelkällä resurssien rajallisuuden kielellä. Tämän ajan olennaisin ympäristökysymys, ilmastonmuutos, nostaa esiin yllätykselliset tapahtumat, haavoittuvuuden kasvun, sopeutumisen välttämättömyyden ja tuotannon materiaalien muutosten välttämättömyyden. Nämä periytyvät haasteeksi mille tahansa poliittiselle tulevaisuudelle, eikä niihin voi pureutua pelkästään kasvukritiikin kautta. Tätä *Imperiumin* kaltaiset analyysit eivät tavoita, sillä luodessaan "hyvien asioiden alliansseja" ne haluavat uskoa, että kaikki ympäristöongelmat (kaikki ongelmat) voidaan palauttaa samaan juureen ja kumota samassa kamppailussa.

Imperiumin ansio

Negrin ja Hardtin teos sisältää perustavia teoreettisia ja moraalaisia ongelmia. Olin saanut olla mukana elävässä liikehdinnässä monta vuotta, kun viimein luin sen. Toki viime vuosikymmenen ja tämän vuosikymmenen alun liikehdintään liittyi suuria ongelmia. Mutta niitä käsiteltiin, niistä keskusteltiin. *Imperiumi* sai minut suuttumaan juuri siksi, että se tuntui ohittavan niiden liikkeiden historiaa, joita se pyrki ottamaan haltuun. Poliittinen retoriikka tuotiin muualta, vailla kosketuspintaa liikkeiden kieleen. Tämä ei kuitenkaan ollut väistämättä ongelma. Ajatus uuden kielenkäytön mahdollistamasta maailman uudelleenajattelusta sisältää totuuden siemenen. Mutta *Imperiumin* retoriikan taustalla on kokonaisvaltaisen poliittisen maailmankuvan pakottaminen ja näin myös monien liikkeiden ajatusten ohittaminen.

Kirjan ansio oli kuitenkin siinä, että se nosti kysymyksen poliittisen teorian luonteesta pöydälle. Arroganttiudessaan ja ristiriitaisuudessaan kirja pakottaa väittelemään. Innostus kirjan teeseistä toi kysymyksen suoraan toiminnan kentille. Kenties *Imperiumin* tarkoituksena on pakottaa kysymään politiikan kysymyksiä uudella tavalla ja tuoda liikkeet keskustelemaan, kenties sen jälkeen kirjan voi heittää sivuun.

Viitteet

1. Imperiumin käsite näyttää kirjassa pääosin tämänkaltaiselta. Negri ja Hardt puhuvat siitä uudenaikaisena hallinnan tapana, suvereniteetin muotona jne. Mutta kovin monessa kohdin *Imperiumi* alkaa vaikuttaa perinteiseltä poliittiselta subjektilta, joka aktivoituu ja alkaa toimia näkyvästi. Tämä huojunta on aito teoreettinen ongelma.
2. Aiemminkin oli tietysti olemassa sellaisia ympäristöajattelun edustajia, jotka palauttivat ympäristökysymykset täysin esim. kapitalismikritiikkiin.

23°45 on niin & näin -lehden kirjasarja, joka tarjoaa ensiluokkaisia filosofisia teoksia huokeaan hintaan. Julkaisuohjelmaan sisältyy sekä suomalaisfilosofien omia kirjoituksia että suomennettuja töitä. Keskeisessä asemassa ovat uudemmat ja vanhemmat klassikot.



ARTHUR SCHOPENHAUER
*Taito olla
ja pysyä oikeassa*

SUOMENTAJAN JÄLKISANAT
JARKKO S. TUUSVUORI
Eristiikka ja filosofia

23 € / 16 €
181 s.

Arthur Schopenhauer tarjoaa väittelytaidon klassikossaan kaikille kärhämöitsijöille tempot väittelyiden voittamiseksi ja luo samalla tiiviin katsauksen kiistelytaidon historiaan ja filosofiaan.



JUHA VARTO &
HAKIM ATTAR
Syvä laulu

20 € / 14 €
115 s.

Flamencon perinteeseen liittyvä »syvä laulu» viittaa elämän olennaisiin filosofisiin ulottuvuuksiin: olemisen kokemiseen, yksinäisyyteen, ulkopuolisuuteen, kohtalonomaisuuteen, raakaan vastakkainolemiseen maailman kanssa ja syvään rauhaan kuoleman edessä.



NICCOLÒ MACHIAVELLI
*Castruccio Castracanın
elämä*

SUOM. PAUL-ERIK KORVELA

18 € / 12 €
69 s.

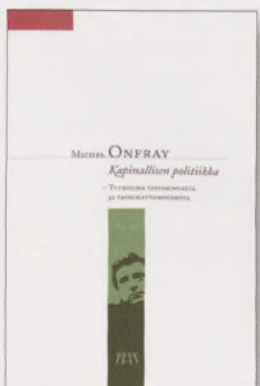
Machiavellin pieni klassikkoteksti avaa näkökulmia hänen ajattelunsa keskeisiin teemoihin, kuten kysymyksiin sattumasta ja onnen vaihteluista inhimillisessä elämässä. Mukana myös arvoituksellinen teksti *Kehotus katumukseen*.



JUHA DRUFVA
*Unohdettuja ajatuksia
etsimässä*

20 € / 14 €
204 s.

Kriitikko Juha Drufva löytää filosofisia haasteita niin unohdetuilta ajattelijoilta kuin viihteen, uskonnon ja mielikuvituksen leikkien maailmasta.



MICHEL ONFRAY
Kapinallisen politiikka
– TUTKIELMA VASTARINNASTA
JA TAIPUMATTOMUUDESTA

SUOM. TAPANI KILPELÄINEN

20 € / 14 €
371 s. 2. p.

Onfray on Ranskan näkyvimpiä ja kiistellyimpiä nykyfilosofia, joka ensimmäisessä suomennetussa teoksessaan ei sanoja säästele esittäessään kapitalismin ja uusliberalismin vastaisen kritiikkinsä.



LAURI MEHTONEN
Moderniteetin jäljillä
– TEKSTEJÄ AISTISUUDESTA,
TIEDOSTA JA SIVISTYKSESTÄ

20 € / 14 €
151 s.

Filosofi Mehtosen kulttuuri- ja yhteiskuntafilosofisissa kirjoituksissa ajattelun syvällisyys ja ilmaisun selkeys yhdistyvät tavalla, joka tarjoaa antoisan lukukokemuksen niin filosofian vasta-alkajalle kuin ammattilaisellekin.

niin & näin -lehden kestotilaaajat saavat 23° 45-kirjat erityiseen tilaajahintaan.

TERE VADÉN **Uutuus!** 23 € / 16 €

Karhun nimi – KUUSI LUENTOA LUONNOSTA

Vanhan suomalais-ugrilaisen kansanuskon mukaan karhu ja ihminen ovat sukua, toinen toistensa puoliskoja. Mitä karhun ja ihmisen sukulaisuus voisi tarkoittaa nykyisessä globalisaatioksi kutsutussa kulttuurien myllerryksessä? 128 s. *Ilmestyy heinäkuussa.*

KARI VÄYRYNEN **Uutuus!** 40 € / 28 €

Ympäristöfilosofian historia

MAAÄITIMYYTISTÄ MARXIIN

Väyrynen kokoaa yhteen luontoa ja luontosuhteita koskevaa ajattelua esihistorialliselta ajalta 1800-luvun lopulle asti. Kirja on ensimmäinen systemaattinen suomenkielinen luontokäsitysten kartoitus. 426 s.

JUSSI BACKMAN 40 € / 28 €

& MIIKA LUOTO (TOIM.)

Heidegger – AJATTELUN AIHEITA

21 suomalaista tutkijaa tarkastelee Martin Heideggerin filosofian ulottuvuuksia, mm. sen suhdetta kreikkalaiseen ajatteluun, filosofian perinteeseen, runouteen ja runoilijoihin, muihin taidemuotoihin sekä pohtii Heideggerin ajattelun sovellusmahdollisuuksia. Sisältää myös suomalaisen Heidegger-tutkimuksen ja -kirjallisuuden historian. 450 s.

JUKKA PAASTELA (TOIM.) 29 € / 20 €

Terrorismi – ILMIÖN TAUSTA JA AIKALAISANALYSEJÄ

Teoksen tutkimukset tarjoavat historiallista perspektiiviä, käsitteellisiä työkaluja, syvempää analyysiä ja tuoreita näkökulmia terrorismin moniselitteiseen ilmiöön ja siitä käytyihin keskusteluihin. Lukijalle, joka haluaa ymmärtää päivän uutisia syvemältä. 341 s.

DANIEL JUSLENIUS 20 € / 14 €

Suomen onnettomuus – DE MISERIIS FENNORUM

SUOM. JUHANI SARSILA

»Suomalaisuuden isä» pakeni venäläisiä Ruotsiin, jossa hän esitti 1715 ison vihan ajan suomalaisten kärsimyksiä ruotivan, vaikuttavan puheen. Sisältää latinankielisen alkutekstin ja suomentajan johdannon selityksineen. 172 s.

Lisää kirjoja uudesta nettikaupastamme www.netn.fi



JUSSI BACKMAN 25 € / 17 €

Omaisuus ja elämä

– HEIDEGGER JA ARISTOTELES
KREIKKALAISEN ONTOLOGIAN RAJALLA

Mitä oleva on? Heideggerin omaperäisen Aristoteles-tulkinnan kautta päästään länsimaisen filosofian syvimpien kysymysten äärelle, koko traditio uudelleen tulkiten. 395 s.



J.J.F. PERANDER 20 € / 14 €

Yhteiskunta uutena aikana

& muita kirjoituksia

TOIM. MIKKO LAHTINEN

Suomenkielisen filosofian uranuurtajan ja suomalaisuusliikkeen radikaalin ajattelijan avaintekstien julkaisu sisältää myös Mikko Lahtisen laajan tutkielman Peranderin merkityksestä. 300 s. 2. p.



MARTIN HEIDEGGER 15 € / 10 €

Silleen jättäminen

SUOM. REIJO KUPIAINEN

Silleen jättäminen on Heideggerin myöhäisfilosofian keskeisimpiä käsitteitä, siinä yhdistyy kysymys teknologiasta ja ajattelemisen mahdollisuudesta. Esille nousee myös huoli nykyihmisen juurettömyydestä. 59 s. 3. p.



TOMMI WALLENIOUS 15 € / 10 €

Filosofian toinen

– LEVINAS JA JUUTALAISSUUS

Emmanuel Levinas on eräs aikamme tärkeimmistä eetikoiista. *Filosofian toinen* tarkastelee Levinasin filosofian peruskysymyksiä tuoden esille myös hänen suhteensa juutalaiseen ajatteluperinteeseen. 139 s. 2. p.

TILAUKSET

- WWW.NETN.FI
- TILAUKSET@NETN.FI
- 040 721 4891
- EUROOPPALAISEN FILOSOFIAN SEURA RY.
PL 730, 33101 TAMPERE

Kirjojen hintaan lisätään postimaksu:

- 1 kirja / 2 €
- 2 kirjaa / 3,50 €
- 3 kirjaa / 4,50 €
- 4 kirjaa tai enemmän / 5,50 €

Tuva Korsström

Demokratins som mardröm

Jean-Christophe Rufins besök i Helsingfors i mars passerade nästan obemärkt i finska media. Synd, för läkaren, biståndsarbetaren och författaren Rufin har på sitt lågmälda, intensiva sätt viktiga saker att säga om världsläget. Hans roman *Globalia* – nyligen utgiven på finska – är en svart allegori som till nästan alla sina betåndsdelar kan återföras på dagens värld, vars mäktigaste supermakt obehindrat kan gå till attack mot en föreburen fiende, i demokratins namn.

Som en av grundarna av organisationen Läkare utan gränser har Rufin arbetat i världens värsta krishärdar. Innan han skrev *Globalia* har han i flera essäböcker analyserat maktbalansen mellan nord och syd efter det kalla krigets slut, utarmningen av tredje världen och inte minst den västerländska demokratins och dess skenbara sårbarhet. Han har slagits av det demokratiska samhällets "oerhörda kraft, stabilitet och förmåga att livnära sig på sin fiender."

Den totalitära demokratins Glo-

balias invånare har begåvats med lycka, ungdom och odödlighet. Ett territorium som ungefär motsvarar den nuvarande västvärlden samt några behagliga semesterorter i tredje världen skyddas från den kaotiska, fattiga och förorenade "icke-zonerna" av enorma glaskupor. Globalianerna är fördummade och historielösa. Det kitt som håller dem samman är rädslan för den yttre fienden – terroristerna. För de styrande i Globalia är det av yttersta vikt att den uppkonstruerade terroristkräcken hålls levande.

sin demokratikritik går Rufin tillbaka till klassikern Alexis de Tocquevilles monumentala verk *De la démocratie en Amérique* (1835 – 40). Verket baserar sig på en nio-månaders lång resa i Förenta staterna och fungerar både som reseskildring och som filosofisk analys av demokratibegreppet. Aristokraten Tocqueville ser demokratins framtidens statsskick, men han varnar också för

majoritetsväldets faror. Den despotiska avarten av demokrati beskrivs hos Tocqueville som ett slag Globalia: "en väldig och beskyddande makt, som åtar sig att säkerställa medborgarnas njutning och vaka över deras öde. Denna makt är absolut, ingående i minsta detalj, ständigt närvarande, framsynt och mild."

Trots att Tocquevilles demokratianalys alltså inte är odelat positiv hyllas han som en av den amerikanska demokratins fadersfigurer. Också i George W Bushs antieuropeiskt stämnda USA innehar Tocqueville fortfarande positionen som favoriteuropé.

fjol firades tvåhundraårsjubileet av Tocquevilles födelse med pompa och ståt och tidningen *The Atlantic Monthly* kom då på tanken att sända en samtida fransk intellektuell på *grand tour* runt Förenta staterna i Tocquevilles fotspår. Valet föll på kändisintellektuellen Bernard-Henri Lévy, den marxistkritiske nyfilosofen

från 1970-talet, vars bok om mordet på journalisten Daniel Pearl nyligen hade blivit en bestseller i USA.

The Atlantic Monthly publicerade Lévy's reseberättelse i fem delar under loppet av jubileumsåret. I februari och mars i år gav BHL, som Lévy också kallas, ut boken *American Vertigo* på engelska respektive franska.

Den moderne Tocqueville reser här och tvärs över kontinenten under samma tidsrymd som sin förebild. Han besöker storstäder och landsbygd, fängelser och megakyrkor, han samtalar med författarkolleger som Norman Mailer och med neokonservativa höjdarkor som Richard Perle och William Kristol. *American Vertigo* utmynnar i en samhällsfilosofisk essä om USA av i dag.

Lévy kan räknas till den lilla klick franska intellektuella som hyser anti-anti-amerikanska åsikter. På en punkt har han dock varit synnerligen kritisk, nämligen ifråga om de mäktiga amerikanska neokonser-

vativa, om vilka han har förklarat att de "kapade George Bushs hjärna" och styrde honom in i Irakkriget. Efter sin amerikanska odysseé hittar BHL beröringspunkter med the neocons: de är judar, de har kämpat mot den kommunistiska totalitarismen, understött Bosnien under Jugoslavienkrisen och ser det radikala islam som ett stort hot.

Men fortfarande är Lévy kritisk mot Irakkriget och den "demokratiska messianism" som neocons står för. I en intervju i tidningen *Forward* betecknade Lévy meningsskiljaktigheten som både filosofisk och politisk. Att tro på demokratin som ett slags frälsarlära innebär en upprepning av den marxistiska deterministiska historiesynen, säger BHL. Några veckor senare i vänstertidningen *The Nation* hånar han inte desto mindre dagens amerikanska vänster för att den ingenting har att

sätta upp mot de neokonservativa, annat än "ett kosmiskt ekande, ideologiskt tomrum som, för en läsare av Whitman och Thoreau, är oerhört gåtfullt."

Bernard-Henri Lévy's USA är ingen strömlinjeformat totalitär samhällsform som Globalia. Men den bild han ger av en övermäktig, intellektuellt skärpt högerfalang och en maktlös opposition påminner obehagligt om upplösningen i Rufins roman, där de sista historiemedvetna, kritiska medborgarna blir definitivt oskadliggjorda.

"Det slags förtryck som hotar de demokratiska folken kommer inte att var likt något som tidigare funnits i världen," skrev Alexis de Tocqueville profetiskt.

Tuva Korsström är kulturchef på Hufvudstadsbladet. Hennes senaste bok Osaako nainen ajatella utkom som pocket hos Like 2005.

THE
DANCE OF THE

MASSACRE

OF THE

MASSACRE

OF THE

MASSACRE

OF THE

MASSACRE

OF THE

MASSACRE

OF THE

MASSACRE

OF THE

MASSACRE

OF THE

MASSACRE

OF THE

MASSACRE

OF THE

MASSACRE

OF THE

MASSACRE

OF THE

MASSACRE

OF THE

MASSACRE

OF THE

MASSACRE

OF THE

MASSACRE



Päivi Mehtonen

Kirjallisuuden ja filosofian suhde 1700-luvulla

Vuosisataa, jota on pidetty sekä modernin eurooppalaisen kaunokirjallisuuden että filosofian perustavana ajanjaksona, on vaikea tiivistää johdannoksi. Yhtäältä paluu 1700-luvun ja sitä edeltävien vuosisatojen avainkäsitteisiin tarkoittaa katsausta aikaan, jolloin kirjoittajat toimivat monilla aloilla. Tämä merkitsi vilkasta rajankäyntiä järjen ja aistien, intellektuaalisen ja esteettisen, yksilön ja yhteisön/yhteiskunnan tai historian ja nykyhetken ilmiöiden välillä. Toisaalta aivan samat asiat voisi todeta omasta ajastamme. Rajankäyntien erityisyyden tavoittamiseksi tarvitaan siksi myös tarkempaa käsitteistöä.

Yksi viime vuosien kuuma aihe onkin liittynyt tapoihin kuvata ja jäsentää kirjallisuuden ja filosofian rajankäyntiä. Esimerkiksi teoksessaan *Locke, Literary Criticism, and Philosophy* (Cambridge UP 1994) ja myöhemmissä artikkeleissaan William Walker on kritisoinut englantilaisen empirismin nykytutkimusta siitä, että se tulkitsee filosofian ”kirjallisuuden edeltäjäksi ja syyksi, hengeksi, ideaksi ja sieluksi [...] tai analogiaksi kirjallisuuden määrääville piirteille” (12).

Näin tulkittuna esimerkiksi empiristisestä mielen filosofiasta *seurasi* 1700-luvun romaanikirjailijoidenkin pyrkimys kyseenalaistaa tai satirisoita universaalit ja korostaa aistihavainnon merkitystä. Vastalääkkeenä tälle – ei tänäänkään harvinaiselle – reduktion epidemialle Walker mieluummin korostaa 1700-luvun filosofisten ja kaunokirjallisten keskustelujen *rinnakkaisuutta* ja yhteisiä edeltäjiä (kuten retoriikan traditio) suorien vaikutussuhteiden sijaan.

* Näistä ja muista 1700-luvun ja sen tutkimuksen ilmiöistä keskusteltiin Tampereen yliopistossa maaliskuussa 2005 järjestetyssä seminaarissa Kirjallisuuden ja filosofian suhde 1700-luvulla. Seuraavilla sivuilla julkaistut artikkelit ovat seminaarin satoa. Tilaisuuden järjestäjinä toimivat Suomen 1700-luvun tutkimuksen seura yhteistyössä Tampereen yliopiston yleisen kirjallisuustieteen ja filosofian oppiaineiden kanssa. Rajankäyntien tutkimus jatkuu elokuussa 2006 Helsingissä järjestettävässä kansainvälisessä kollokviu-missa *Boundaries in the 18th Century / Frontières au XVIIIe siècle*.

Janne Tunturi

Kadotettua runoutta jäljittämässä

Thomas Warton ja kirjallisuushistorian
merkitykset 1700-luvun lopulla

Pyrkimys irrottautua klassistisista taiteen normeista on monesti nähty 1700-luvun viimeisiä vuosikymmeniä leimaavaksi ilmiöksi. Jo aikalaistulkintoista lähtien on oltu lähes yksimielisiä siitä, että uudistukset muuttivat syvästi paitsi taideteoriaa myös taiteita käytännössä.

Myöhemmin tutkimuksen valtavirta on nähnyt uudistusten syntyneen akateemisesta humanismista ja klassistisesta estetiikasta irrottautuneiden kapinallisten hankkeena. J.G. Herderiä (1744–1803), William Blakea (1757–1827) ja Emanuel Swedenborgia (1688–1772) yhdistää juuri irtautuminen tai erillään pysyminen ranskalais-englantilais-italialaisesta maallistuneesta ja klassiseen antiikkiin painottuneesta oppineisuudesta ja seurallisuudesta.

Uudemmassa tutkimuksessa esiinnostetut goottilainen romaani ja subliimin käsitteen muutokset 1700-luvun jälkipuolella jatkavat ainakin siinä suhteessa samaa tulkintaperinnettä, että myös niiden kohdalla ero taakse jäävään 1700-luvun alkupuoleen näyttytyy voimakkaana.

Vuosisadan alkuosan luokittelun, järjestelmällisyyden ja kuivan oppineisuuden vastapainoksi siirryttiin niiden kyseenalaistamiseen äärimmäisiä tunnetiloja esittämällä.¹

Tässä artikkelissa tarkastelen tätä usein harhaanjohtavasti varhaisromantiikaksi kutsuttua ilmiötä toisesta näkökulmasta, sillä myös ”konservatiivit” alkoivat irtautua klassismista. He tekivät sen vain omalla tavallaan, oman traditionsa sisällä.

Kohteenani on oppinut runoilija, Oxfordin yliopistossa sekä kirjallisuuden että historian professorina toiminut Thomas Warton (1726–1790). Hänet tunnettiin pedanttina oppineena, jota kutsuttiinkin ”kirjalliseksi antikvaariksi” (*literary antiquarian*), mutta myös Englannin historiaa hyödyntävänä runoilijana. Tämän kaksoisroolin

ansiosta Wartonin kirjoitukset tarjoavat mahdollisuuden tarkastella 1700-luvun loppupuolen keskustelua kirjallisuuden asemasta hieman laajemmin kuin vain kanonisoidun fiktiivisen kirjallisuuden muutoksina.²

Thomas Warton oli vakuuttunut siitä, että kirjallisuuden suhteen hänen oma aikansa ei ollut onnekas, sillä suurin runous oli jo kirjoitettu. Oikean runouden, tai pikemminkin sen keinojen, löytämisestä tulikin Wartonin elinikäinen pyrkimys niin runoilijana kuin oppineena. Tämän pyrkimyksen hän jakoi monen muun aikalaisensa kanssa.

Sekä uudistajat että runouden kunnian palauttajat löysivät hyvän vihollisen, juuri kuolleen vuosisadan alun johtavan runoilijan Alexander Popen (1688–1744). Thomas Wartonin veli Joseph julisti hänet korkeintaan keskinkertaiseksi runoilijaksi verrattuna varhaisempiin kirjailijoihin. Joseph Warton puolestaan kritisoi Popea siitä, että tämä päätyi runoissaan aina yleistämään. Todella suuret taiteilijat, kuten Homeros tai Shakespeare, taas antoivat lukijoilleen ainoastaan erityisiä ideoita. Tällainen partikularismi tarjosi klassismin vastustajille oivan mahdollisuuden kyseenalaistaa kahlitsevaksi väitettyjä sääntöjä.³ Sen sijaan partikularismi sinänsä ei antanut vastausta siihen, mitä erityistä runouden olisi kuvattava ja miten erityisyys toteutuisi runoudessa.

Tässä tilanteessa oli luontevaa pohtia, millaisissa olosuhteissa mennyt runous oli syntynyt. Runoilijan valitus menneiden mestarien taakasta eli varhaisemman kirjallisuuden ylivertauudesta oli jo antiikista tuttu topos, mutta tällä kertaa metaforaa alettiin määritellä tarkemmin. Katseiden kääntyminen historiaan ei siis merkinnyt vain vanhojen aiheiden uudelleenlämmittelyä, vaan myös menneisyyden runouden etsimistä ja selittämistä. Sen tuloksena syntynyt moderni englantilainen kirjallisuushistoria onkin juuriltaan sekoitus teoriaa ja praksista jopa siinä määrin, että sen varhaiset kirjoittajat olivat runoilijoita.

Thomas Wartonin pääteosta *History of the English Poetry* (1774–1781) pidetään ensimmäisenä Englannin kirjallisuuden historian yleisesityksenä, jollaista oli odotettu jo pitkään. Sekä klassismin mahtihahmo Pope että uuden runouden edustaja Thomas Gray (1716–1781) olivat suunnitelleet vastaavaa hanketta. Kirjallisuushistorioita määrittä kiinnostus löytää ja selittää menneisyyden kirjallisuutta, mutta myös pyrkimys samalla auttaa nykyrunoutta.⁴ Warton toivoi tutkimuksensa esittelemän menneisyyden kirjallisuuden innostavan (*encourage*) nykyajan ihmistä samanlaisiin tekoihin.⁵ Sananvalinta oli osuva, sillä Warton korostaa innostamista eikä opettamista. Hän ei siis vaadi menneisyyden runouden suoraa jäljittelyä, vaan toivoo sen auttavan nykykirjoittajia epäsuoremmin. Mitä hän tarkoittaa? Millaista innostamista 1700-luvun kirjallisuus kaipasi?

Keskiajan runouden lähteillä

History of the English Poetry on uuvuttavan laaja ja fragmetaarinen teos, jonka hahmottaminen on lähes mah-

dotonta tietämättä Wartonin lähtökohtia. Hän ei aloittanut suurieleisesti kirjallisuushistorian yleisesityksestä, vaan yhdestä aikakaudesta, yhden teoksen tulkinnasta. Wartonin kiinnostus lähti liikkeelle hänen arvostamastaan kuningatar Elisabethin ajan kirjallisuudesta. Mielenkiinto 1500–1600-luvun vaihteeseen ei ollut mitenkään ainutlaatuista, sillä monet oppineet ja runoilijat alkoivat pitää sitä kirjallisuuden huipentumana.⁶

Wartonin ponnahduslautana toimi Edmund Spenserin (n.1552–1599) eppinen runoelma *The Faerie Queene*, jonka tulkinnan Warton pyrki mullistamaan teoksessaan *Observations on The Fairy Queen of Spenser* (1754). Aiemmin tämän englantilaisen kirjallisuuden maamerkin korostettiin lainanneen niin teemansa kuin kielikuvansa roomalaisilta runoilijoilta. Warton taas väitti Spenserin ritareiden seikkailujen pohjautuneen Thomas Maloryn (n. 1446–1471) nimissä kulkeneeseen eppiseen runoelmaan *Morte d'Arthur*, 1700-luvulla varsin huonosti tunnettuun laajaan Arthur-runojen kokoelmaan. Wartonin löytö ei vaikuta nykylukijasta hämmäntävältä, sillä *The Faerie Queene* näyttää meistä niin selvästi Arthur-tarinoiden jatkolta ja uudelleenkäytöltä jopa henkilöittäin myöten. Vuonna 1754 tilanne oli kuitenkin erilainen: kirjallisuutta luettiin sopivaksi katsottujen esikuvien, ei mahdollisten historiallisten vaikutteiden näkökulmasta.

Warton laajensi *Morte d'Arthur* -runoelman kysymyksen koskemaan keskiaikaisen kirjallisuuden merkitystä ja tulkintaa, kun hän yritti selittää, miksi Spenserin usein muodottomaksi leimattu teos oli sellainen kuin se oli. Wartonin mielestä Spenserin teosta piti lukea myöhäisenä versiona keskiaikaisista romansseista. Keskiaikaisella kirjallisuudella oli omat lakinsa ja järjestelmänsä, jonka valossa sitä tuli tarkastella. Klassistiselle kritiikille ominainen, Aristoteleen nimissä esitetty yhtenäisyyden vaatimus ei sille sopinut.⁷ Warton oli siis sitä mieltä, että vain palaaminen Spenserin esikuviiin teki mahdolliseksi ymmärtää hänen teostaan. Häntä ei voinut lukea 1700-luvun kirjallisuusteorian avulla, mutta ei myöskään 1500-luvun käsityksiä suoraan lainaten. Kirjallisuutta saattoi selittää vain kirjallisuudella.

Wartonin lähestymistavan poikkeuksellisuutta havainnollistaa *Observations*-tutkielman toisen painoksen kanssa samana vuonna 1762 ilmestynyt Richard Hurdin *Letters on Chivalry and Romance*. Myös Hurd korosti keskiajan kirjallisuuden erityislaatuisuutta, mutta tarkasteli sitä ennen kaikkea 1500-luvun eppisen runouden eli Ludovico Arioston *Orlando furioson* (1532) ja Torquaton Tasson *La Gerusalemme liberata* (1581, suom. *Vapautettu Jerusalemi*, 1954) edeltäjänä. Keskiaika ei Hurdia kiinnostanut ja hän neuvoi lukijoitaan jopa välttämään tuolloin syntyneitä kirjallisuutta ja keskittymään 1500–1600-luvun romansseihin.⁸

Toisaalta Hurd artikuloi sen, mikä Wartonilta jäi sanomatta. Hän korostaa, että jokaista aikakautta pitäisi ymmärtää sen oman ominaislaadun kautta. Hurd toteaa:

”Mikään ihmisluonnossa, ystäväni, ei ole olemassa ilman syytä. Mallit ja muodit saattavat vaikuttaa ensi silmäykseltä

fantastisilta ja käsittämättömiltä. Mutta ne, jotka tutustuvat niihin tarkemmin, löytävät jonkin piilossa olleen synn, joka ne on tuottanut.”⁹

Hurd väittää ritariuden ja romanssien kehittyneen feodaalijärjestelmän osana ja hävinneen sen tuhoutuessa.¹⁰ Samaten Thomas Warton näyttää pitäneen romansseja avaimena keskiaikaiseen kirjallisuuteen. Hän suhtautuu karsaasti Tassoon ja Ariostoon, joiden teokset olivat lopulta vähemmän yhtenäisiä. *The Faerie Queene* -runoelmassa jokainen erillinen seikkailu tehdään kuningattaren kehoituksesta ja juuri tämä tekee siitä yhtenäisen omalla tavallaan. Warton kuitenkin korostaa, ettei tämä ole järjen avulla saavutettua yhtenäisyyttä, jota arvostettiin hänen omana aikanaan. (*age of planning*), sillä romansseja määrittävät lämmin mielikuviutus (*warm imagination*) ja herkkyys (*great sensibility*). Tämän takia Spenseria lukiessa kriitikko ei tavoita olennaista, mutta lukijalle se on mahdollista.¹¹

Wartonin jaottelu lukijoiden ja kriitikoiden tekemiin tulkintoihin näyttää ainakin pintapuolisesti viittaavan tunteella ja järjellä lukemiseen. Käytännössä mikään Wartonin teoksessa ei kuitenkaan näyttäisi tukevan tätä. Warton ei tulkinnoissaan heittäytynyt runouden viettäväksi, vaan koetti mahdollisimman tarkasti selvittää sen tekstien maailman, jossa Spenserin teos oli kirjoitettu. Tämä viitanee siihen, että kahtiajako lukijoiden ja kriitikoiden tulkintoihin tehtiin oppineen tradition sisällä. Kriitikot arvioivat teoksia nykyisten standardien mukaan, lukijat etsivät teosten mieltä niiden omasta ajasta.

Warton ja Hurd tekivät romansseista keskiaikaisen kirjallisuuden lajin, joka oli syntynyt tuolloisen yhteiskunnan erityispiirteistä. Vaikutus oli kuitenkin molemminsuuntaista, sillä romanssit antoivat keskiajalle eräänlaisen ajattomuuden auran. John Ganimin mukaan 1700-luvun innostus romanssien alkuperästä johtui paljolti niiden vähäisestä arvostuksesta kirjallisuuden kentässä. Koska nykyaika piti niitä kepeinä ja taantumuksellisina, niiden puolustajat alkoivat väittää niiden sisältävän arvokasta tietoa menneisyydestä. Romanssit toivat esiin pysyviä kansallisia ja paikallisia perusarvoja. Tällainen tulkinta teki keskiajasta vieraan mutta samanaikaisesti ajattoman ja paikattoman.¹² Wartonin omat runot korostavat romanssien tätä puolta. Kuuluisimmassa yksittäisessä runossaan *The Pleasures of Melancholy* (1747) hän, muun ohessa, asettaa vastakkain Popen edustaman nykyrunouden ja Spenserin romanssivaikutteiset säkeet. Popen attikalaisuus eli sitoutuminen antiikin Kreikasta alkavaan klassiseen traditioon on hienostunutta, mutta Spenserin villisti poukkoileva runous on Wartonille sitenkin läheisempää.¹³

Spenserin ja Popen vertailu niin runoudessa kuin tutkimuksessa osoittaa, kuinka 1700-luvun loppupuolen kirjallisuuskustelua voidaan tarkastella myös estetiikan ja historiallistamisen vuoropuheluna. Shaftesburylaisesti esteettinen painotus korosti kirjallisuuden ruokkivan havaintokykyä (*sensations*) ja mielikuvitusta, ja auttavan siksi parhaiten elämään maailmassa, jota pitivät koossa

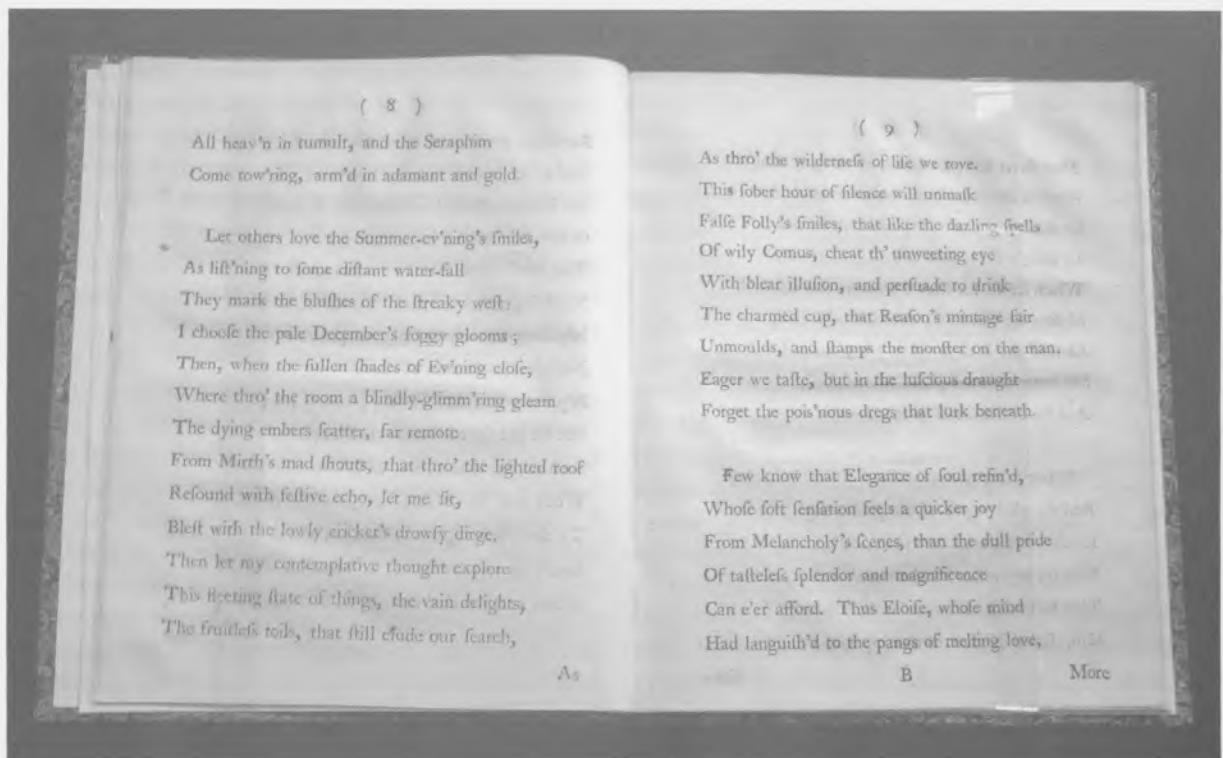
sosiaaliset normit. Kirjallisuuden lukemisen perusteluna olivat siis nykyhetken vaatimukset, mikä teki lukutapah- tumasta täysin lukijakeskeisen. Olihan kysymys nimen- omaan hänen aistimustensa, tunteidensa ja älynsä herkit- tämisestä. Historiallistava tulkinta taas siirsi painopisteen osittain kirjailijaan ja yritti selvittää, millaisessa maail- massa teos oli syntynyt.¹⁴ Romanssien ansiosta keskiaika sai yhden sivuroolin 1700-luvun lopulla uudella tavalla aktualisoituneessa kirjallisuuden, historian ja estetiikan triangelidraamassa.

Mielikuvituksen syntysojilla

Kun Thomas Warton oli osoittanut keskiajan tekstien vaikuttaneen Spenserin runouteen, hänen täytyi sel- littää, miksi ne olivat inspiroineet Elisabethin ajan kir- jallisuuden niin korkeisiin saavutuksiin. Kyse ei siis ollut siitä, että keskiaikainen kirjallisuus olisi tavoittanut kir- jallisuuden lakipisteen, vaan sen täytyi sisältää jotakin sellaista, joka myöhemmin hioutui täydelliseksi ja sitten katosi. Wartonin pääteos *History of the English Poetry* kommentoi erityisesti tätä ongelmaa. Sana *poetry* on hieman harhaanjohtava teoksen sisällön kannalta, sillä se liikkuu huolettomasti koko kirjallisessa kulttuurissa, pysähdellen aina Wartonia kullakin aikakaudella kiin- nostaneisiin kirjoihin. Teos saattaa vaikuttaa kuivakkaalta luettelolta, jota täydentävät lähes antologiaan viittaavat pitkät lainaukset ja Wartonin omat käännökset. Sen sijaan idean tasolla puhuminen runoudesta oli sopivaa, olihan termillä viitattu jo kauan ennen romantiikkaa sel- laiseen kirjallisuuteen, joka edustaa korkeinta mielikuvit-uksen (*imaginatio, imagination*) käyttöä. Runouden ko- rostaminen viittasi siihen, ettei tarkoitus ollut vain kroni- koida menneestä kirjallisuudesta vaan etsiä ja selittää sen kaikkein merkittävimpiä ilmiöitä.

Warton ei saanut historiaansa päätökseen, vaan teos rajoittuu normannivalloituksen (1066) ja reformaation väliselle ajalle. Se on käytännössä keskiajan kirjalli- suushistoria aikana, jolloin vakiintui ajatus keskiajasta omana erityisenä antiikin ja modernin väliin jäävänä aikakautena, vaikka oppineen kirjallisuuden terminä se periytyikin edelliseltä vuosisadalta.¹⁵ Huomattavasti suu- remman merkityksen sai lähes keskiajan synonyymina Englannissa käytetty gotiikka (*gothic*), jolla oli Giorgio Vasarin *Taiteilijaelämäkertoista* asti viitattu ei-klassis- tiseen muotokieleen. Gotiikka-termiä viljeltiin ennen kaikkea arkkitehtuurissa, mutta 1700-luvun Englannissa sen rinnalle nousi kirjallisuus. Goottilaisen kirjallisuuden ymmärrettiin herättävän suuria tunteita, mikä teki siitä sopivan liittolaisen uusille taideteorioille. Näin subliimia käsittelevät erilaiset tulkinnat saivat ehkä hieman oma- laatuiset kumppanit sellaisista medievalismia eli keskiajan uusiokäyttöä ennakoineista kauhuromaaneista kuten keskiaikaiseen fiktiomaailmaan sijoittuva Horace Wal- polen *The Castle of Otranto* (1765) ja William Beckfordin pseudo-arabialainen *Vathek* (1786).

Warton käsittelee keskiajan erityisyyden syitä *History of the English Poetry* -tutkimukseensa liittämässään kah-



Kuva: Thomas Warton, *The Pleasures of Melancholy*. London: Printed for R. Dodsley; and sold by M. Cooper, 1747.

nessa yli satasivuisessa esseessä. Ne esittävät erilaiset tulkinnat eurooppalaisen kirjallisuuden perinteestä. Toisaalta ne hahmottavat hyvin oppineesti jakoa ”tunteeseen” ja ”järkeen”. Warton sijoittaa kirjallisuuden perustan historiallisesti varsin tarkasti määritellyn tunteen alueelle, mutta pitää myös järjen käyttöä oleellisena modernissa kirjallisuudessa. Ensimmäinen esse ”Origins of Romantic Fiction in Europe” liittyi näennäisesti jo 1600-luvulla virinneeseen keskusteluun romanssin synnystä. Ne oli useimmin nähty arabialaisen kulttuurin tuotteina, jotka olivat saraseenien ja ristiretkien vaikutuksesta levinneet Eurooppaan. Warton ehdotti tämän tulkinnan ohella toista näkökulmaa Skandinaviassa asuneiden skaldien runouden vaikutuksesta.¹⁶ Hänen mukaansa nämä kaksi perifeeristä kirjallisuutta – eivätkä antiikin klassikot – toivat mielikuvituksen eurooppalaiseen kirjallisuuteen.

Essee pohti kirjallisuuden ja mielikuvituksen yhteyttä sekä sitä, oliko kaikenlainen mielikuvitus hyväksi kirjallisuudessa. Warton kyseenalaistaa oppineisuuden, sivistyksen tai kumuloituvan tiedon merkityksen hyvän runouden kirjoittamisessa: mielikuvitus (*imagination*) kärsii, jos se alistuu liikaa järkevälle ajattelulle (*philosophy*).¹⁷ Wartonille keskiaikaista maailmankuvaa edustavat fiktiiviset tarinat, kuten Geoffrey Monmouthilaisen *Historia regum britanniae* -kuningaskronikka ja Reimsin arkkipiispa Turpinin nimissä kulkenut Kaarle Suuren elämäkerta. Näiden historiankirjoituksen arvottomiksi todistamien lähteiden avulla hän esitteli keskiaikaisen kirjallisuuden maailmaa, jossa myytit, legendat ja tarinat olivat tärkeässä roolissa.¹⁸

Runouden lähtökohtia analysoinnut oppinut näyttää siis sijoittavan sen samoille alkulähteille kuin Walpolen *The Castle of Otranto*, jossa todettiin ”vanhojen romanssin” (*ancient romances*) perustuvan kokonaan mielikuvitukseen ja epätodennäköisyyksiin (*imagination and improbability*), kun taas myöhemmät romanssit kopioivat todellisuutta.¹⁹ Wartonin mielipide kuulostaakin voimakkaamalta kuin Walpolen, joka hyväksyi myös uudemman, realistisen romanssityypin.

On kuitenkin huomattava, ettei Warton pitänyt arkaaista mielikuvitusta vain positiivisena asiana. Hän esittääkin vasta-argumentin toisessa esseessään ”Introduction of Learning in England”, joka tarkastelee oppineisuuden ja kirjastojen uutta nousua sydänkeskialjalta lähtien. Kirjoitus historiallistaa Wartonin oman toiminnan edellyksiä, kun hän kertoo erilaisten tiedeinstituutioiden, kirjastojen ja lähdekokoelmien synnystä. Tässä esseessä toistuvat 1700-luvulta myös tutut ajatukset antiikin perinnön siirtämisen merkityksestä ja ajattelun kehityksestä.²⁰ Oppineisuuden historia näyttäytyi tieteen lailla kumulatiivisena, mutta Wartonin mielestä se ei riittänyt selittämään esimerkiksi runoutta.²¹ Esheet viittaavat siihen, että näitä kahta kirjallisuuden osaa pitäisi tarkastella erikseen. Toinen puhui edistyksestä, toinen sen myötä kadotetuista mahdollisuuksista.

Wartonin jaottelu vie modernin kirjallisuuskäsitteksen syntysijoille. Sana kirjallisuus (lat. *litteratura*) tarkoitti uuden ajan alussa vielä yleisesti ”kaikkia kirjoja”. Toisaalta alkoi esiintyä myös käsityksiä, jotka pitivät sitä määrättyä joukkona mielikuvituksen avulla kirjoitettua kirjallisuutta, siis kanonisoituna kaunokirjallisuutena.

Kolmanneksi termi saattoi tarkoittaa kirjallisuushistoriaa.²² Jo 1600-luvun lopulla Bernard de Fontenelle oli esittänyt antikistien ja modernistien välisessä kiistassa taiteille olevan tyypillistä, että ne eivät kehittyneet suoraviivaisesti tai kumulatiivisesti vaan jokaisen kulttuurin tuottavan omanlaistaan runoutta.²³ Fontenellen ja myöhemmin Wartonin tekemä jaottelu merkitsi myös sitä, että mielikuvituksen voimin tuotettu kirjallisuus, kaunokirjallisuus, oli yhteiskuntansa tuote, kun taas tiede eteni omalakisesti. Tämä tarkoitti ensiksikin sitä, että esimerkiksi antiikin tai keskiajan ominaispiirteet selittäisivät aikakauden kirjallisuutta. Toiseksi ajatus voitiin kääntää ympäri: kirjallisuus kertoi paljon siitä kulttuurista, jossa se oli syntynyt.

Pohjola ja Orientti

Koska mielikuvitus oli poikkeuksellisen tärkeässä asemassa kirjallisuuden määrittelyssä, oli luonnollista yrittää etsiä sen alkuperää – erityisesti jos Wartonin lailla kanto huolta sen vähenemisestä. Modernin mielikuvituksen alkupisteen jäljittäminen tarjoaa yllätyksen, sillä Warton ei edes mainitse antiikkia etsintänsä aikana. Hän korostaa mielikuvituksen tulleen eurooppalaiseen kirjallisuuteen sekä Lähi-idästä että Pohjoisesta. Tässäkin todistelussa romansseilla oli tärkeä rooli, sillä Wartonin mukaan ne olivat saaneet vaikutteita sekä arabialaisesta että pohjoisesta runoudesta.

Vaikka 'Orientti' oli 1700-luvun muotitermejä, arabialaisen kirjallisuuden tuntemus oli huonoa, sillä kielimuuri oli lähes ylittämätön. Jotkut näkivät Bysantin ja arabioppineiden merkityksen huipentuneen nimenomaan kreikkalaisen tradition pitämisessä hengissä varhaiskeskiajalla. Tätä ajatusta kehitteli Wartonin ystävä James Harris (1709–1780) postuumisti julkaistussa käsikirjoituksessaan keskiajan kirjallisuudesta. Wartonkin käsitteli arabioppineiden merkitystä, mutta valitsi lopulta toisen tien: hän kirjoitti Orientin vallanneesta ”lämpimästä mielikuvituksesta”, joka oli syynä niin ylettömään elämään kuin kummalliseen kirjallisuuteen. Toisin kuin monet aikalaisensa Warton ei pitänyt näitä piirteitä ei-eurooppalaisina, sillä niiden vaikutus oli imeytynyt ”länteen” jo varhaiskeskiajalla.

Myös Pohjoisen runous näytti olleen vaikutusvaltaisimmillaan samaan aikaan, ensimmäisen vuosituhannen lopulla. Wartonin aikana se konkretisoitui muinaisislantilaisissa käsikirjoituksissa, joita 1600-luvun tanskalaiset antikvaarit olivat kääntäneet latinaksi. Varsinaisesti pohjoista runoutta popularisoi englanniksi Wartonin ystävä Thomas Percy (1729–1811), joka oli etsinyt skaldien vaikutteita keskiaikaisesta englantilaisesta kirjallisuudesta. Percyn jälkeen käsitys Pohjolasta mielikuvituksen kotina kasvoi nopeasti samaan aikaan, kun Orienttiin alettiin liittää yhä negatiivisempia käsityksiä. Pian Pohjolan ylivalta standardisoitettiin saksalaisessa protestanttisessa filosofissa ja Skotlanttiin matkaavien englantilaisrunoilijoiden säkeissä.

Wartonin kohdalla nämä kaksi vaihtoehtoa ovat vielä

tasapainossa. Hänen mielestään pohjoista ja orientaalista runoutta yhdisti jähmettyneiden allegorioiden puuttuminen, koska niiden kieli oli syntynyt anamorfisen maailmankuvan tuloksena. Tällöin jokainen esine ja asia oli jonkin hengen vallassa ja tätä henkeä kunnioittaakseen ihmiset nimesivät sen joksikin.²⁴ Näin syntyneellä allegorista ajattelua hallitsi vapaan mielikuvituksen (*free imagination*) käyttö, joka piti pintansa aina 1300-luvulle asti. Myöhemmin allegorioista tuli yhä tarkemmin määriteltyjä ja vähemmän luovia. Wartonin sanojen mukaan niistä tuli tiedettä (*science*), jonka ajattelutapa ajoi runouden yhä ahtaammalle. Warton ei löydä tälle tapahtumalle yksittäistä syytä, mutta viittaa skolastiikan vaikutukseen, missä on nähtävillä ajatus katolisen perinteen turmeltumisesta keskiajan edetessä.²⁵

Wartonin kahden esseen linja näyttää yhdistyvän tieteellisen allegorian synnyssä. Hänen tulkinnassaan allegoria ilmestyi varhaiskeskiaikaiseen kirjallisuuteen kuin tyhjältä, pohjoisen ja arabialaisen runouden innoittamana. Mitä lähemmäs 1400-luku tullaan, sitä enemmän Warton keskittyy ns. kaunokirjallisuuteen, jossa kuitenkin alkoi jo tällöin näkyä yhä selvemmin turmeltumisen merkkejä. Oppineisuuden historian selvittelyn hän jättää myöhäiskeskiajan osalta. Oli tullut modernin kirjallisuuden aika. Toisin kuin monet aikalaianalyysit, Wartonin analyysi allegoriasta sisältää sekä sen nousun että tuhon. Esimerkiksi James Macphersonin Ossian-runoutta laajalti esitellyt Edinburghin yliopiston retoriikan ja kaunokirjallisuuden professori Hugh Blair (1718–1800) korosti samalla tavalla primitiivisten kulttuurien kykyä figuratiiviseen kielenkäyttöön, mutta ei sitä vastoin esittänyt tulkintoja sen myöhemmästä kohtalosta.²⁶ Lisäksi Warton ei ole yhtä ehdoton kuin Blair, sillä hän ei näytä pitäneen orientaalis-skandinaavista allegorisuutta sitenkään ainoana hyvän runouden takeena. Esimerkiksi Spenserin *Faerie Queene* vaikuttaa Wartonin analyysien perusteella jo uudemman runouden tuotteelta.

Wartonin suhde orientaaliseen ja pohjoiseen runouteen ja ne tuottaneeseen mielikuvitukseen ei vastaa 1700-luvun kulttuurin väitettyä halukkuutta sulkea pois vieraat piirteet niin länsimaisesta tieteestä, taiteesta kuin yhteiskunnastakin. Warton ei väittänyt, että nämä ulkoeurooppalaiset vaikutteet olisivat oikean englantilaisuuden vastakohtia. Sen sijaan ne kuuluivat eurooppalaisuuteen sen varhaisina kerrostumina, joiden merkitys ja jopa olemassaolo oli kadonnut myöhemmin oppineidenkin tietoisuudesta. Nämä vaikutteet näkyivät kuitenkin selvästi keskiajan kulttuurissa.

Runous ja kirjallisuushistoria

Wartonin kaksoisrooli oppineena ja runoilijana johtaa väistämättä kysymään, miten hän itse pyrki palauttamaan runouden sen aikasemmin saavuttamalle tasolle. Warton ei näytä uskoneen missään vaiheessa alkuperäisen mielikuvituksen löytymiseen, vaan etsi sekoittuneesta keskiaikaisesta perinteestä hukattuja mahdollisuuksia. Sävy on jopa hieman alakuloinen, sillä Warton korostaa

niin paljon tieteen ja hienostuneisuuden kasvua, että runouden ja mielikuvituksen tappio on hänelle väistämätön asia. Toisaalta Wartonin lähestymistapaa korostaa tietty ajattomuus, koska Elisabethin ajan runous 1500–1600-luvun vaihteessa näyttää löytävän uudelleen jo kadotetun luovuuden. Historian liike kuitenkin lopulta johti kohti järkeä ja sivilisaatiota – kirjallisuuden ja mielikuvituksen tappioksi.

Runoilijana Warton ei ajaudu pessimisimiin, koska yhteys menneisyyden kirjallisuuden maailmaan vaikuttaa mahdolliselta. Runoissaan Warton on selkeästi patriotismin taipuva konservatiivi, joka näyttäisi kaipaavan jopa enemmän kuningas Arthurin aikaa kuin Spenserin siitä kirjoittamaa runoutta. Samanlaiseen käsitykseen viittaa myös Wartonin ajatus siitä, että sivilisaation kehitys ja runouden rappeutuminen olisivat yhden prosessin kaksi erilaista ilmausta. Tässä suhteessa hän näyttää 1700-luvun alkupuolen kirjoittajien vastakohtana – olihan niin lordi Shaftesburylle (1671–1713), Joseph Addisonille (1672–1719) kuin myöhemmin Samuel Johnsonillekin (1709–1784) ominaista ajatella kirjallisuutta osana kommunikaatiota, joka varmistaisi ymmärryksen erilaisten ihmisten välillä.

Anakronismin vaara on kuitenkin Wartonin tapauksessa ilmeinen, koska hänen kirjoituksensa mahdollistavat hyvin erilaisia tulkintoja. Häntä on pidetty myös klassistina. Joseph M. Levinen mukaan Warton oli valmis niin tutkimuksissaan kuin runoudessaan käyttämään vain pintapuolisesti goottilaista tai keskiaikaista rekvisiittaa. Wartonin runoudessa on myös selvästi klassistisia painotuksia, kun hän esimerkiksi ihailee Joshua Reynoldsin lasimaalausten oikeita mittasuhteita Oxfordin New Collegessa.²⁷ Ehkä niinkin, mutta Wartonin tuotannosta on vaikea sanoa, kummalta puolelta tuli rekvisiitta, kummalta todelliset pyrkimykset. Tässä hän vertautuu vuosisadan lopun keräilijä Richard Payne Knightiin (1751–1824), jonka kuuluisa keskiaikaista linnaa jäljittelevä asunto kätki sisälleen ainakin yhden salaisuuden, klassistisen interiöörin. Wartonin runous ja kirjallisuushistoria ovat tässä kysymyksessä yhtä monitahoisia, kun hän näyttää valitsevan sekä klassismin että keskiajan ja gotiikan.

Wartonin toiminta kirjallisuushistorioitsijana ja runoilijana ei mielestäni selitykään tällaisten hieman summittaisten kategorioiden avulla. On selvää, että hän ei lopulta pystynyt vastaamaan – hieman sumean patrioottisen mytologian lisäksi – kysymykseen siitä, mistä löytyisi tosi runous ja mielikuvitus. Harva siihen on myöhemminkään pystynyt, vaikka kirjallisuushistoriassa säilyi kauan ideaali kirjallisuutta auttavasta ja tukevasta toiminnasta.

Menneisyys ehkä sittenkin voitti runouden. Warton kuului runoilijana samaan sukupolveen kuin esimerkiksi Thomas Gray, James Thomson (1700–1748) ja Edward Young (1683–1765), jotka kaikki kääntyivät 1740-luvun lopulla kansallisiin aiheisiin antiikin klassikoiden sijasta. Tutkijana Warton oli menneisyyden lähteiden jäljittämiseen keskittynyt antikvaari, jonka työ Lontoon ja Ox-

fordin kirjastoissa ja arkistoissa näkyy täyteen kirjoitetuissa alaviitteissä. Wartonin kirjoitukset eivät kuitenkaan vastaa sitä Reinhart Koselleckin nimissä usein esitettyä käsitystä, että 1700-luvun lopussa olisi syntynyt uusi historiallinen tietoisuus tunnusmerkkinään jatkuva muutos. Sen tuloksena kehittyi paitsi ajatus menneisyyden erilaisuudesta, myös siitä, että nykyisyykseen ei ollut pysyvä. Historiasta tulikin muutosta tutkiva tiede.²⁸ Wartonin kirjoituksissa esiintyy näkyvästi ajatus menneisyyden erilaisuudesta, mutta nykylukijan näkökulmasta hän ei muuhun pysty. Kirjallisuushistorioitsijana Warton ei kyennyt johdantoesseita lukuunottamatta muokkaamaan fragmenteistaan yhtenäistä analyysiä. Runoilijana hän, kuten Oodissa 13, saattoi pyrkiä pelastamaan kuningas Arthurin haudan unohdukselta, mutta tutkijana hän tyytyi lähinnä yhdistelemään lukemiaan myyttistä englantilaista menneisyyttä käsitteleviä kuvauksia.

Wartonin runoilijan ja kirjallisuushistorioitsijan toimintaa selittääkin menneisyyden tekstualisaatio, jota Kristine Louise Haugen on pitänyt 1700-luvun toisen puoliskon humanistisen tutkimuksen valtavirtana. Sen tunnuksena on kirjallisten konventioiden ja viittaus-suhteiden etsimistä ja niiden käyttämistä selittämään laajemmin yhteiskuntaa. Haugen viittaa MacPhersonin Ossian-runosta käytyyn keskusteluun, jossa runouden avulla pyrittiin hankkimaan tietoa muinaisskotlantilaisesta yhteiskunnasta. Hieman vakavammalta pohjalta sama tapahtui antiikin Kreikan osalta debatissa *Iliaan* ja *Odysseian* alkuperästä.²⁹ Kyse ei niinkään ole pyrkimyksestä rekonstruoida menneisyys tai esittää siitä kertomus kuin etsiä tekstien välisiä viittaus-suhteita. Tällainen tyyllilajeilla ja aikakausilla leikkely on tuttua Denis Diderot'n (1713–1784) ja Laurence Sternin (1713–1768) tuotannosta, mutta se sopii myös antikvarismin selittäjäksi. Hayden Whiten tunnettu väite siitä, että 1700-luvun historiankirjoitus epäonnistui, koska sillä ei ollut kykyä traagisuuteen, voidaankin mielestäni kyseenalaistaa hänen omaa argumentointiaan jatkamalla.³⁰ White asettaa historiankirjoituksen standardit 1800-luvun romaanien hengessä, eikä huomaa, että 1700-luvun proosalla ja historiankirjoituksella on omat yhteiset lakinsa.

Viitteet

1. Standardiversio uudemmistä tulkinnoista on esim. Bothing. 1996, erit. 38–43. Katso myös Miller 1986.
 2. Wartonista ks. Rinaker 1915, Vance 1983.
 3. J. Warton 1756, erit. 256–257.
 4. Terry 2001, Wellek 1941.
 5. Warton 1774, iv.
 6. Lynch 2000, 398–401.
 7. Thomas Warton 1762, I, 17–65.
 8. Hurd 1963, 24.
 9. Hurd 1963, 1–2.
 10. Hurd 1963, 109.
 11. Warton 1762, I, 15–16. ”In reading Spenser, critic is not satisfied, yet the reader is transposed”.
 12. Ganim 2005, 17–18.
 13. Thro’ POPE’s soft song tho’ all Graces breathe, / And happiest art adorn his Attic page; / Yet does my mind with sweeter transport glow, / As at the root of mossy trun reclin’d, / In magic SPENSER’S wildly-warbled song.
 14. Jaottelusta tarkemmin Kramnick 1998, 54–104.
 15. Gatto 2000, 133–138.
 16. Warton 1774, 251–301.
 17. Tämä Warton 1781, Ir.
 18. Warton 1774, 111–181.
 19. Walpole 1765, lv–lvi.
 20. Warton 1774, erit. 66v–69r.
 21. Wartonista runoilijana Fairer 1993.
 22. Terry 2001, 11–34.
 23. Fumaroli 2001, 291–303.
 24. Warton 1774, 35v–36r.
 25. Warton 1774, 83r–84v.
 26. Haugen 1998, 311–313.
 27. Levine 1987, 197–201, 217–211.
 28. Koselleck 2004, 112–132.
 29. Haugen 1998, erit. 313–317.
 30. White 1990, erit. 47.
- Vance, John A., *Joseph and Thomas Warton*. Twayne Publishers, Boston 1983.
- Walpole, *The Castle of Otranto*. London 1765.
- Warton, Joseph, *An Essay on the Genius and Writings of Pope*. M. Cooper, London 1756.
- Warton, Thomas, *Observations on the Fairy Queen of Spenser I–II*. 2nd ed. R. and J. Dodsley, London 1762.
- Warton, Thomas, *The History of the English Poetry I–III*. J. Dodsley, London 1774, 1777, 1781.
- Wellek, René, *The Rise of English Literary History*. Chapel Hill, The Univ. of North Carolina Press 1941.
- White, Hayden, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Johns Hopkins UP, Baltimore 1990.

Kirjallisuus

- Bothing, Fred, *Gothic*. Routledge, London 1996.
- Fairer, David, Thomas Warton, Thomas Gray, and the Recovery of the Past. *Thomas Gray. Contemporary Essays*. (Toim.) W.B. Hutchings ja William Ruddick. Liverpool University Press, Liverpool 1993, 146–170.
- Fumaroli, Marc (toim.), *La Querelle des Anciens et Modernes XVIIe–XVIIIe siècles*. Gallimard, Paris 2003.
- Ganim, John M., *Medievalism and Orientalism*, Palgrave Macmillan, New York 2005.
- Gatto, Ludovico, *Viaggio intorno al concetto di medioevo. Profilo di storia della storiografia medievale*. Bulzoni, Roma 2002.
- Haugen, Kristine Louise, Ossian and the Invention of Textual History, *Journal of the History of Ideas*, 2/1998, 309–327.
- Hurd, Richard, *Essay on Chivalry and Romance*. University of California, Los Angeles 1963 (1762).
- Koselleck, Reinhart: *Erfarenhet, tid och historia. Om historiska tiders semantik*. Daidalos, Göteborg 2004.
- Kramnick, Jonathan B., *Making the English Canon. Print-Capitalism and the Cultural Past, 1700–1770*. Cambridge UP, Cambridge 1998.
- Levine, Joseph M., *Humanism and History. Origins of Modern English Historiography*. Cornell UP, Ithaca 1987.
- Lynch, Jack, Betwixt Two Ages Cast: Milton, Johnson, and the English Renaissance. *Journal of the History of Ideas*, 3/2000, 397–414.
- Miller, Norbert, *Strawberry Hill. Horace Walpole und die Ästhetik der schönen Unregelmässigkeit*. Carl Hanser Verlag, München 1986.
- Rinaker, Clarissa, *Thomas Warton. A Biographical and Critical Study*. University of Illinois 1916.
- Terry, Richard, *Poetry and the Making of the English Literary Past 1660–1781*, Oxford UP, Oxford 2001.



T. Cook sculp.^o

DAVID HUME, Esq.^r

Miksi filosofin tulisi kirjoittaa esseitä?

David Hume *Of Essay-Writing*

David Hume lukeutuu esimerkiksi Michel de Montaignen ja Francis Baconin ohella niihin filosofian klassikoihin, jotka olivat mestarillisia esseiden kirjoittajia. Humelle esse oli myös monella tapaa ideaalinen filosofisen kirjoittamisen muoto, ja esseet muodostavatkin merkittävän osan hänen tuotannostaan. Esseestä Hume löysi sellaisen tavan ilmaista ajatteluaan, joka täytti hänen filosofiakäsityksensä esittämät vaatimukset: opettavina ja viihdyttävänä ne asettavat filosofin kanssakäymiseen sosiaalisen ja jokapäiväisen maailman kanssa. Tämä kanssakäyminen on rakentavaa sekä filosofian itsensä että ihmisten yhteiselon kannalta - se informoi, sivistää ja valistaa.

David Hume (1711–1776) laaja tuotanto jakautuu kuuteen teksti- ja tyylilajiin:

1. laaja systeemiesitys (*treatise*)
2. lyhyehkö systemaattinen tutkimus (*enquiry*)
3. laaja systemaattinen tutkimus (*history*)
4. dialogi
5. pamfletti
6. esse.

1900-luvun filosofiassa Hume tunnettiin pitkään ennen kaikkea laajasta, kolmiosaisesta esikoisteoksestaan *A Treatise of Human Nature* (1739–1740) ja vielä erityisesti sen ensimmäisestä kirjasta *Of the Understanding*. Nimensä mukaisesti *Treatise* asettuu ensimmäiseen kategoriaan. Se on kuitenkin Hume ainut laaja systeemiesitys. Välittömästi *Treatisen* jälkeen hän siirtyi esseiden pariin.

Aikansa kirjallisessa ja intellektuaalisessa julkisuudessa Hume olikin (toisin kuin vallitsevassa nykykuvassaan) tunnetuin nimenomaan huippuluokan esseistinä ja historioitsijana – ”ateisminsa” ohella.

Hume lyhyt ohjelmallinen esse *Of Essay-Writing* ilmestyi vuonna 1742 Edinburghissa avauksena Hume esseekokoelman *Essays, Moral and Political* ensimmäisen laitoksen toiseen niteeseen. Mikko Lehtonen on suomentanut sen nimellä ”Esseiden kirjoittamisesta” koelmateokseen *Mitä on valistus?* Suhteutamme esseän analyysimme Hume käsitykseen filosofian eli tieteen oikeasta metodista ja päättelystä eli 1700-luvun termeillä sanottuna hänen logiikkaansa.

Näin samalla rekonstruoimme Hume vastausta kysymykseen, miksi filosofin tulisi kirjoittaa nimenomaan esseitä myös sanan nykymerkityksessä. Osoitamme siis, että vaihdos systeemiesityksestä esseeseen ei ollut sattumanvaraista vaan sen takana olivat filosofiset perusteet.

Oppineiden ja seurallisten välinen liitto

Kirjoituksella *Of Essay-Writing* on kaksiosainen pintarakenne. Sen alkupuoli käsittelee esseiden kirjoittamisen merkitystä filosofialle ja jälkiosa on suunnattu sivistyneille

naisille. Artikkelissa keskitymme alkupuoleen, onhan tarkastelumme kohde Humeen suhde esseeseen filosofisen ja oppineen kirjoittamisen lajina.

Esseen alkupuoli jakaantuu puolestaan kolmeen jaksoon. Sen ensimmäisessä jaksossa Hume tekee erottelun 'oppineiden ja seurallisten' (*the learned and conversible*) välillä.¹ Tämän jälkeen hän siirtyy käsittelemään näiden ryhmien toisistaan irtautumisen vahingollisia vaikutuksia. Esseen alkupuoli päättyy valistusvisioon: oppineiden ja seurallisten alueiden liittoon. Toisin sanoen esseeseen erottelusta rappingin kautta kukoistukseen.

Erottelun oppineiden ja seurallisten välillä Hume tekee ylempään tason distinktion puitteissa (ks. kuvio 1 OIKEALLA). Hän nimittäin aloittaa esseensä jakamalla ihmiskunnan (*Mankind*) kahtia: eleganttiin osaan (*elegant Part*) ja ihmisiin, jotka ovat "uppoutuneet elämelliseen elämään".² Tätä ylimmän tason erottelua voidaan kuvata erotteluilla 'mieli tai henki vs. ruumis' tai 'reflektio vs. toiminta'. Ihmiskunnan elämellinen osa tarkoittaa ihmisiä, jotka elävät elämäänsä keskittyen arkipäivän (ruumiillisten) tarpeiden tyydyttämiseen. Elegantti tai hienostunut osa puolestaan ottaa etäisyyttä maailmaan asettamalla sen pohdinnan ja järjenkäytön kohteeksi. He "työllistävät itsensä mielen toiminnoilla"³, reflektioivat⁴.

Kahtiajaon realistinen tulkinta voisi olla, että 1700-luvun Skotlannin Ylämaan ihmiset kuuluivat elämelliseen osaan ja esimerkiksi edinburghilaiset oppineet ja sivistyneet lukeutuivat elegantteihin tai ainakin lähestyivät eleganttisuutta. Laajemmassa mielessä "elegantti osa" voisi viitata eurooppalaiseen sivistyneeseen aateliin, kirkonmiehiin ja nousevaan kolmanteen säätyyn tai erityisesti ranskalaiseen sivistyneistöön. Jaon toinen luku on funktionaalinen: erottelu kuvaa ihmisen erilaisia rooleja eri elämäntilanteissa tai ihmislunnon eri puolia. Jokainen on joissakin tilanteissa elämellinen ja toisissa pohtii elämää, toisten ja omaansa.

Oppineiden ja seurallisten erottelu perustuu niin heidän reflektioidensa laatuun ja kohteeseen kuin niiden asettamiin vaatimuksiinkin. Oppineiden pohdinnat ovat "korkeampia ja vaikeampia"⁵, seurallisten "helpompia, lempeämpiä ja hienostuneempia [, ...] ilmeisiä"⁶. Seurallisten reflektiot suuntautuvat "inhimillisiin toimiin ja arkielämän velvollisuuksiin ja [...] heitä ympäröivien yksittäisten esineiden puutteisiin ja täydellisyyksiin".⁷ Oppineiden tarkastelujen kohteita Hume ei tässä kohtaa erikseen mainitse, mutta hieman myöhemmin hän puhuu "historiasta, runousopista, politiikan teoriasta ja ainakin filosofian ilmeisemmistä periaatteista".⁸

Oppineiden reflektiot ovat siis teoreettisia ja abstrakteja inhimillisten ilmiöiden ja luonnon tarkasteluja. Seuralliset suuntautuvat arki- ja seuraelämän asioihin, joiden pohdinnat eivät ole yhtä abstrakteja vaan ilmeisiä ja kuvaavia. Vaikka ne edellyttävät reflektiota, ilmenevät ne jokapäiväisessä elämässä toisin kuin oppineiden yleiset päätelmät, jotka menevät ilmiöiden taakse niiden selitykseen. (Itse asiassa ne näyttävät olennaista osaa jokapäiväisen ja erityisesti seuraelämän konstituutiosta.)

Oppineiden teoreettiset tarkastelut edellyttävät toi-

saalta "joutilaisuutta ja yksinäisyyttä", toisaalta "pitkää valmistelua ja ankaraa työtä".⁹ Tässä Hume toistaa viimeistään Aristoteleesta lähtevää klassista näkemystä, jonka mukaan joutilaisuus¹⁰ on oppineisuuden välttämätön ehto: on otettava teoreettinen etäisyys jokapäiväiseen puuhaan. Katselu, *theorein*, vaatii etäisyyttä tekemiseen, sillä tapahtumien keskeltä on vaikea nähdä, mitä todella tapahtuu. "Yksinäisyys" voidaan puolestaan lukea kahdella tavalla. Se on joko arkihyöriinistä irtautumista tai oppineisuuden itseriittoisuutta, mikä tarkoittaa, että oppinut suorittaa koko työnsä itse ja yksin. Vaikka oppineen täytyy olla joutilas, hän ei kuitenkaan ole laiska. Joutilaisuus ei näin ole nykyajan vapaa-aikaa vaan pitkäjännitteistä ja kovaa ajattelutyötä. Joutilaisuus vain mahdollistaa tämän työnteon, koska silloin arkiaskareet eivät vie kaikkea aikaamme ja kaikkia voimiamme.

Arkiaskareet eivät ole myöskään seurallisten reflektioiden vaatimus. Ne edellyttävät ennen kaikkea "sosiaalista mielenlaatua" ja myös "makua mielihyvän suhteen"¹¹, sillä niiden välttämätön ehto on "seura ja kanssakäyminen lajitovereidemme kanssa".¹²

Sosiaalinen maailma asettaa sosiaalisen mielenlaadun vaatimuksen siihen pyrkivälle. Halutakseen osallistua kanssakäymiseen on oltava sosiaalisesti suuntautunut. Ja jos ei ole sosiaalisesti suuntautunut, ei voi harjoitella kommunikatiivisia taitoja, jotka voidaan oppia vain harjoituksen ja käytännön kautta. Sosiaalista luonteenlaatua ei vaadi ainoastaan osallistuminen vaan myös menestyminen kanssakäymisen maailmassa. Lisäksi vaaditaan sitä, että nauttii kanssaihminen seurasta. Ihmiset, jotka eivät tunne siitä mielihyvää tai eivät ylipäänsä ole nautinnon etsimisen johdatettavissa, ei siten seuraelämä ja sen kanssakäyminen kiinnosta. Hume ajatteleeekin, että niin mielihyvä kuin informaation antaminen ja vastaanottaminen synnyttää klubeja ja seuroja:

"Tämä yhdistää ihmiskunnan yhteisöksi, jossa jokainen esittää ajatuksiaan ja havaintojaan parhaalla mahdollisella tavallaan ja vastavuoroisesti saa ja antaa niin tietoa kuin mielihyvääkin."¹³

Vastakohtaisuuden rappingin ja valistusvision välillä Hume rakentaa erottelun *last Age – this Age* avulla.¹⁴ Erottelun suomentaminen on tärkeä kysymys Humeen ymmärtämisen kannalta. Se voi tarkoittaa erottelua nykyisen ja edellisen sukupolven tai aikakauden välillä. Ensimmäisessä tapauksessa Hume rakentaisi vastakohtaan 1600- ja 1700-luvun filosofoiden välillä. Toisessa kysymys olisi siitä, mitä Humeen aikana kutsuttiin uudeksi tai moderniksi filosofiaksi erotuksena keskiajan skolastiikasta. Ensimmäisen vaihtoehdon puolesta puhuisi se, että Humeen voimakkaasti vaikuttaneelta¹⁵ Shaftesburyltä (Anthony Ashley Cooper, 3. Shaftesburyn jaarli, 1671–1713) voidaan löytää vastaavia huomautuksia samankaltaisessa yhteydessä. Michel Malheben mukaan Shaftesbury yhdistää juuri moderniin filosofiaan sen, minkä Hume ottaa pian esille esseessään, nimittäin oppineiden ja seurallisten toisistaan eroamisen.¹⁶

Humen ihmiskunnan luokittelu (*Of Essay-Writing*)

Perhe			
ihmiskunta (Mankind)			
Suvut			
elegantit	<i>versus</i>	"eläimelliset" (animal)	
	erottelun kriteerinä:		
	reflektio	<i>versus</i>	toiminta/refleksio
	henki	<i>versus</i>	ruumis
Suku			
ihmiskunnan elegantti osa			
Lajit			
oppineet (learned)	<i>versus</i>	seuralliset (conversable)	
	erottelun kriteerinä:		
	reflektioiden		
	laatu:	korkeus, vaikeus,	peitteisyys
		<i>versus</i>	
		helppous, lempeys ja hienostuneisuus, ilmeisyys	
	kohde:	teoria/tiede eli filosofia	
		<i>versus</i>	
		toimet, arkielämän velvollisuudet, arki- ja seuraesineiden puutteet ja täydellisyydet	
	vaatimukset:	joutilaisuus, yksinäisyys, pitkäjänteisyys, työ	
		<i>versus</i>	
		sosiaalinen mielenlaatu, maku mielihyvän suhteen, seura ja kanssakäyminen (konversaatio)	
	selittävät	<i>versus</i>	kuvaavat reflektiot
realistinen	<i>versus</i>	funktionaalinen	lukutapa

ihmiskunnan elegantti osa		ihmiskunnan eläimellinen osa
oppineet	seuralliset	

Jos Hume siis viittaa epäsuorasti Shaftesburyyn, hän tarkoittaisi ilmaisulla *last Age* 1600-lukua. Täytyy kuitenkin muistaa, että Shaftesbury katsoo tämän modernin filosofian puolen olevan jatkumoa keskiajan skolastikasta¹⁷. Humella kyseessä olisi siis kamppailu oikeasta 'uudesta' filosofiasta. Hänen vastakohtansa rakentuikin oleellisemmin kahden (uuden) filosofointitavan kuin aikakausien välille.

Humella rappio on kammio-oppineisuutta ja valistusvisio oppineisuuden kiinnittymistä seuralliseen maailmaan ja jokapäiväiseen elämään. Toisen jakson teesi rappiosta on:

"Oppineiden erottuminen seurallisesta maailmasta näyttää olleen edellisen ajan merkittävä puute ja sillä on täytynyt olla hyvin huono vaikutus sekä kirjoihin että seuraniipitukseen[.]"¹⁸

Kammiofilosofia tarkoittaa oppineiden ja seurallisten maailmojen eroa toisistaan, millä on ollut erittäin kielteinen vaikutus sekä oppineisuuden että seuraniipidon

tasoon. Hume käsittelee ensin seuraniipittoa. Hän esittää vaikutusketjun, jonka ensimmäisenä syynä on se, että seuralliset eivät lue oppineiden kirjoja historiasta, runousopista, politiikan teoriasta ja filosofiasta. Tämä puolestaan johtaa mahdollisuuteen löytää keskustelun aiheita, jotka "soyvät rationaalisten olentojen viihdyttämiseen".¹⁹ Seurauksena tästä taas on, että seuraniipito on pinnallista: jatkuvaa juoruilua ja joutavia huomautuksia. Seurassa vietetty aika on siis elämämme sekä kyllästyttävintä että hyödyttömintä aikaa.²⁰ Esimerkiksi illalistaminen ystävien kanssa olisi hyödyttömiä ja ei niin viihdyttävää, jos pöytäkeskustelu ei koskisi historiaa, kirjallisuutta ja filosofiaa (laajassa mielessä) vaan olisi pinnallista juoruilua.

Humen seurallisuuden kritiikissä on läsnä kaksi toisiinsa kietoutunutta valistuksen ideaalia, joiden juuret ovat Horatiuksessa (65–8 eKr.) (*De arte poetica*, Runotaide) ja Cicerossa (106–43 eKr.) (*De officiis*, Velvollisuuksista). Ensinnäkin viihdyttävyyden edellyttää opettavuutta eli sisältöä. Sisällöltään köyhy viihde ei viihdytä. Kirjoilta ja seuraniipidolta vaaditaan sekä opettavuutta että sen ja tyylin kautta syntyvää viihdyttävyyttä. Toinen ideaali on hyöty ja se kytkeytyy ensimmäiseen. Jos seura ei opeta meitä eikä siten viihdytä, on se hyödyttömiä ihmisen valistumisen kannalta. Siten se ei ole arvokasta. Tämän päätelmän Hume voi perustaa moraali-teorialleen, jonka perustan hän on jo laskenut *Treatise*-teoksensa kolmannessa kirjassa (1740) ja jota hän kehittää edelleen kirjansa *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751) esseeluonteisissa luvuissa. Teorian keskeinen teesi on, että x on arvokas, jos ja vain jos se on joko hyödyllistä (*utile*) tai miellyttävää (*dulce*), joko x:n haltijalle tai muille ihmisille.²¹

Oppineisuuden rappio näkyy kahdella saralla. Ensinnäkin Humen mukaan (hienostunut) kirjallisuus, *Belles Lettres* (engl. *polite letters*), oli täysin barbaarista.²² Toiseksi filosofia joutui haaksirikkoon. Hienostunut kirjallisuus barbarisoitui, koska sen kirjoittajat eivät osallistuneet seuraniipitukseen eli kanssakäymiseen. Tämä johti

siihen, että heillä ei ollut "ajattelun ja ilmaisuuden vapautta ja sujuvuutta" eikä "makua elämää ja tapoja koskevia kysymyksissä". Nämä ominaisuudet voidaan hankkia vain sivistyneellä kanssakäymisellä.²³

Filosofian haaksirikon eli itsetuhon kohdalla Hume esittää ensimmäisen artikkelin kannalta keskeisen teesin:

"Jopa itse filosofia joutui tuohon tämän tutkimuksen apaattisen erakkometodin tähden ja sen päätelmät muuttuivat yhtä kuvitteelliseksi kuin sen tyyli ja esitystapa käsittämättömäksi. Totta tosiaan, mitä muutakaan voisi odottaa miehiltä, jotka eivät koskaan kysyneet yhdessäkään päätelmässään neuvoa kokemuksesta saati etsineet tätä kokemusta sieltä, mistä sitä yksin voi löytää, nimittäin kanssakäymisestä ja jokapäiväisestä elämästä?"²⁴

Radikaalimpaa teesiä suhteessa filosofian traditioon ei voine esittää kuin Hume tässä lainauksessa. Keskiajalta kohti valistusta filosofian tyyli ja esitystapa oli pitkälti käsittämätöntä ja päätelmät epätosia. Tämä oli seurausta oppineisuuden ja seuranpidon erosta. Kun oppineet eivät osallistuneet seuranpidon kanssakäymiseen eivätkä jokapäiväisen elämän puuhaan, heidän makunsa ei kehittynyt ja he eivät saaneet kokemusta, *experience*, koskien ihmisluontoa (*human nature*). Maun kehittymättömyys johti puutteisiin tyyliissä ja kokemuksen puute päätelmien epätotuuteen. Kääntäen tämän toinen puoli tarkoittaa normia, että filosofian päätelmät täytyy perustaa seuranpidon kanssakäymisestä ja jokapäiväisestä puuhasta hankittuun kokemukseen ihmisluonnosta. Muuten päätelmät ovat epätosia.

Radikaalia Humen teesissä on nimenomaan tämä filosofian metodia koskeva normi. Teoreettiseen tarkasteluun pääsemisen välttämätön ehto on kokemus seuranpidosta ja arkielämästä. Filosofian tulee perustua jokapäiväiseen kokemukseen. Se ei ole eikä sen pidäkään olla itseriittoista. Humen teesin mahdollinen pätevyys näyttäisi itse asiassa tekevän lopun filosofiasta sen traditionaalisessa mielessä. Toisaalta traditionaalisen filosofian itseymmärryksen puitteissa teesi ilmenee väistämättä epäfilosofisena, jollei jopa sen vastaisena.

Esseensä alkupuoliskon kolmannen osan Hume aloittaa havainnolla, että hänen aikakautenaan keskiajalta lähtevät ongelmat ovat ainakin siinä suhteessa alkaneet korjaantua, etteivät oppineet ja seuralliset maailmat enää ole erossa toisistaan. Niiden välille on kehittynyt liitto (*League*). "Men of Letters", elegantit oppineet kirjoittajat ovat lähestyneet ihmiskuntaa ja tästä on puolestaan seurannut, että "Men of the World", maailmanmiehet, voivat yläpeästi ottaa miellyttävimmät keskustelunaiheensa oppineiden teoksista.²⁵

Tämän liiton kuvauksessa Humella lienee mielessään ennen kaikkea oppineitten ja hienostuneiden skottien esikuvamaa Ranska ja Pariisiin kirjalliset salongit. Seuraavaksi hän vihjaakin haluavansa edesauttaa vastaavaa, vielä idullaan olevaa, kehitystä omalla kielialueellaan eli Isossa-Britanniassa ja oletettavasti ennen kaikkea juuri Skotlannissa.²⁶ Hän asettaakin pöydälle seuraavan teesin: hyödy-

lisiin keino päämääränsä saavuttamiseksi, oppineiden ja seurallisten liiton vahvistamiseksi on esse.²⁷

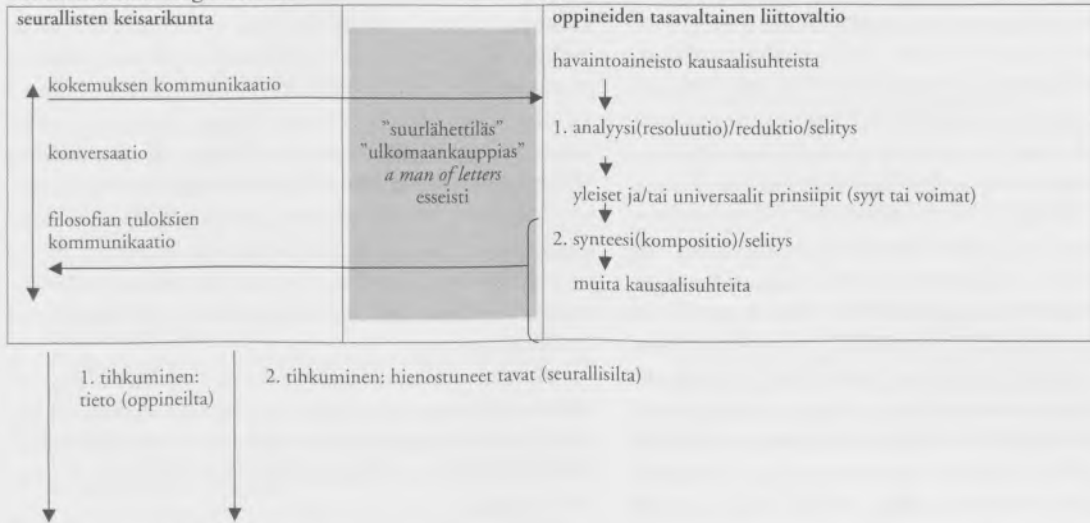
Perustellakseen tämän teesinsä Hume esittää esseän alkupuoliskon lopuksi ideaalinsa oppineiden ja seurallisten välisestä liitosta (kts. kuvio 2 OIKEALLA). Ideaalin hän maalaa kielikuvana, joka lainaa materiaaliaan ulkopolitiikasta ja ulkomaankaupasta. Hume vaihtaakin oppineiden ja seurallisten maailmat -distinktion puheeseen oppineiden ja seurallisten dominioista.²⁸ Sanalla oli 1700-luvulla kaksoismerkitys: toisaalta se merkitsi neutraalisti 'aluetta', toisaalta arvottavasti 'siirtomaata'.²⁹ Sekä oppineisuuden että seurallisuuden kohdalla Hume käyttää sanan monikkumuotoa. Molemmat koostuvat siis alueista tai siirtomaista. Oppineiden alueista Hume käyttää myös termejä *Country* ja *the Republic of Letters* ja seurallisten maailmasta termiä *the Empire of Conversation*.³⁰ Oppineiden maailma näyttäisi siis olevan jonkinlainen eri alueiden muodostama tasavaltainen liittovaltio ja seurallisuus useiden alueiden ja siirtomaiden keisarikunta. Toisaalta pitää pitää mielessä oppineiden ja seurallisten erottelun funktionaalinen tulkinta. Kyseessä voi olla myös ihmisen – esimerkiksi filosofin – kaksi eri puolta tai kaksi eri puolien muodostamaa joukkoa.

Ideaalissa oppineiden ja seurallisten alueet ovat säännöllisessä kaupankäynnissä keskenään. Vaikka 'seurallisten keisarikunta' voisi toisin vihjata, lähtökohtaisesti seurallisten dominiot ovat siirtomaan asemassa: ne tuottavat raaka-aineet (*Materials*) seuranpidon kanssakäymisen avulla. Raaka-ainetuotantoon osallistuu myös Humen metoditeesiä toistaen jokapäiväinen elämä (*common Life*). Raaka-aineiden jalostaminen tuotteiksi (*manufacturing*) on oppineiden osa työnjaossa. Kummankaan ei tarvitse kuitenkaan olla huolissaan vaihtotaseesta (*Balance of Trade*).³¹ Sillä oppineilla on myös vientiä ja seurallisilla vastaavasti tuontia. Raaka-aineesta jalostetut tuotteet viedään seurallisille heitä hyödyttävänä ja viihdyttävänä hyödykkeinä (*Commodities*).³²

Humen filosofian oikeaa metodia koskevan teesin perusteella kaupankäynnin raaka-aineena on se filosofian "ostama" kokemus ihmisluonnosta, jota tuotetaan seuranpidossa ja jokapäiväisessä elämässä (se on siis jo jossain määrin jalostettua eikä täysin raakaa). Sieltä se tulee viedä oppineille, jotka perustavat päätelmänsä ja teoriansa tälle kokemukselle. Oppineiden velvollisuutena puolestaan on viedä nämä päätelmät ja teoriat seuranpitoon, jotta se valistuisi: olisi sekä opettavaa että viihdyttävää. Kierron tasoa, jota Hume ei esseessä mainitse, hän käsittelee teoksensa *An Enquiry concerning Human Understanding* (1748 nimellä *Philosophical Essays concerning Human Understanding*)³³ ensimmäisessä luvussa (alun perin esseessä). Kuvattu kauppakierto ei siinä pysähdy seuranpitoon. Oppineiden muokkaamat teoriat ja päätelmät, hyödykkeet, tihkuvat (*diffuse*) ajan myötä läpi koko yhteiskunnan (*society*) eli käsiteltävän esseän erotteluiden valossa myös ihmiskunnan eläimelliseen osaan. Tämän ansiosta yhteiskunta valistuu taitojen täydellistyessä. Modernien hallintojen vakaus onkin kehittynyt rinta rinnan modernin filosofian täsmällisyyden kanssa.³⁴

ihmiskunnan eleganti osa

filosofi



ihmiskunnan ”eläimellinen” osa

→ taitojen ja tapojen täydellistyminen → esim. hallinnon vakaus = valistus

Voimme edelleen lisätä Humen kuvioon toisenkin tihkumisen, ”hanan”, esseestä *Of Refinement in the Arts* (1752 otsikolla *Of Luxury*). Tämä tihkuminen tapahtuu seuraelämästä muuhun yhteiskuntaan eli ”eläimelliseen” osaa. Se hienostaa ihmisten tapoja ja taipumuksia ja siviiloi siten yhteiskuntaa. Juuri tämä erottaa sivistyneet ajat barbariasta ja tietämättömyyden aikakausista, jotka ovat joko taantunutta sivistystä tai sitä edeltävä vaihe. (E, RA, 271, 272–274) Toinen tihkuminen myös osoittaa, että Humella kanssakäymisen yhteiskunta (*commercial society*, sisältäen taloudellisen kanssakäymisen) ja sivistynyt yhteiskunta (*polite society*) ovat elimellisessä yhteydessä ja vallitsevat samoina aikoina.

Filosofin tai oppineen ideaalipaikka oppineiden ja seurallisten erotteluissa on ulkopoliittisesti ”suurlähettiläs” tai vakooja tai kaupparametaforisesti ulkomaankauppiaas. Suurlähettiläs ja vakooja antavat kotimaalleen tietoa asemapaikastaan ja edistävät kotimaansa vientiä. Ulkomaankauppiaas pyrkii vilkastamaan maiden välistä kauppaa mahdollisimman paljon.³⁵

Molemmissa kielikuvissa on oleellista, että suurlähettilään, vakoojan tai ulkomaankauppiaan kotimaa on oppineiden tasavalta, mutta hän asuu seurallisten keisarikunnassa. Filosofin tulee siis olla oppinut, joka tarkastelee asioita teoreettisesti, mutta hänen pitää myös astua seurallisten piireihin ja jokapäiväiseen maailmaan. Filosofilla tulee näin olla juuret oppineisuudessa mutta jalat – tai pikemminkin silmät, korvat, nenä, suu – myös seurapidossa. Hume termiä käyttäen filosofin tulee olla *man of letters* (alkuperä ranskan termissä *homme de lettres*). Hän on oppinut kirjoittaja, jolla on myös seuran opettamaa eleganssia käytöksessään ja kirjoituksissaan. Hume arvostettu elämäkerturi Ernest C. Mossner kiteyttääkin Hume filosofiakäsityksen seuraavasti: ”To be

a philosopher is to be a man letters”, ”Olla filosofi on olla oppinut eleganti kirjoittaja”.³⁶

Ideaalipaikkansa suurlähettiläänä, vakoojana, ulkomaankauppiaana tai eleganttina oppineena kirjoittajana hän toteuttaa parhaimmin esseiden kirjoittajana. Tämä on Hume perustelu normilleen, jonka mukaan filosofin pitää kirjoittaa esseitä. Viihdyttävänä kirjoittamisen lajina esse on paras keino kommunikoida kokemusta oppineisuuteen ja toisaalta valistaa seuranpitoa ja koko yhteiskuntaa.

Hume käsitys oikeasta metodista

Esseessä *Of Essay-Writing* Hume esittää siis kaksi normia filosofille. Hänen tulee ensinnäkin perustaa päätelmänsä ja teorianensa kokemukselle, joka hankitaan seurapidosta ja jokapäiväisestä elämästä. Toiseksi filosofin tulee kirjoittaa esseitä, joissa hän esittää sekä hankkimansa kokemuksen että sen perustamat päätelmät ja teoriat.

Olemme jo esittäneet, että toisen normin filosofian kommunikoinnin teoreettinen oikeutus on löydettävissä Hume moraaliteoriasta. Hänen kolmesta muusta tekstistään voidaan rekonstruoida teoreettinen perustelu eli oikeutus ensimmäiselle normille ja toisen vaatimukselle kokemuksen kommunikoinnista oppineisuuteen, joiden takana on teoria päättelystä ja filosofisesta metodista. Nämä tekstit ovat *Treatise*-teoksen I kirja, ensimmäinen *Enquiry* ja postuumin teoksen *Dialogues concerning Natural Religion* I luku (1779). Artikkelin puitteissa ei ole luonnollisesti mahdollista dokumentoida tulkintaamme Hume näkemyksestä koskien oikeaa filosofista metodia³⁷. Artikkelissa tulkinta jää hypoteesiksi ja se joudutaan esittämään tiivistä yksityiskohtiin menemättä.

Hume mukaan tieteet eli filosofian osa-alueet matematiikkaa lukuun ottamatta tutkivat tosiasioita ja

olemassaoloa (myös logiikka). Tosiasiatieteet käyttävät päättelyn toista lajia, tosiasiapäätelyä (*reasoning concerning matter of fact*). Humen teoria tosiasiapäätelystä nykytermein sanottuna on seuraava: se on kokemukseen perustuvaa induktiivista päätelyä³⁸ koskien kausaalisuhteita. Kokemuksen erityiset tai yleiset kausaalisuhteet pyritään palauttamaan mahdollisimman yleisiin kausaalisuhteisiin, yleisiin tai universaaleihin periaatteisiin. Ainakin inhimillisen tiedon alueella kausaalisuhteet ovat koettuja säännönmukaisuuksia. Koska tosiasiatieteet operoivat empiirisellä tosiasiapäätelyllä, niiden metodi on newtonilainen analyysin (*resoluution*) ja synteessin (*composition*) menetelmä. Analyysin vaihe alkaa joukosta erityisiä tai yleisiä kausaalisuhteita, joista on kokemusta. Tämä kausaalisuhteiden joukko palautetaan mahdollisimman yleisiin ja vähäisiin kausaalisuhteisiin löytämällä syitä yhdistävä havaittava tekijä. Reduktiossa kausaalisuhteiden joukko selitetään yleisillä tai universaaleilla periaatteilla. Sitä ohjaavana periaatteena on parsimonia (säästäväisyys) eli Ockhamin partaveitsi. Selittäviä yleisiä periaatteita eli kausaalisuhteita pitää olla niin vähän kuin tutkittava asia sallii.

Kun yleiset tai universaalit periaatteet on saavutettu, käynnistyy synteessin vaihe. Periaatteilla selitetään muita koettuja kausaalisia ilmiöitä kuin mitä oli analyysiin lähtöjoukko. Historiallisena esimerkkinä menetelmästä voidaan esittää Humea itseään innoittanut Newtonin gravitaatioteoria. Newton lähti liikkeelle tietystä havaintoaineistosta, josta hän analysoi gravitaatiolain. Toisaalta laki selitti havaintoaineiston. Newton palautti planeettojen väliset kausaalisuhteet gravitaatiolakiinsa, jolla oli synteessin vaiheessa mahdollista selittää muita erityisiä ilmiöitä kuten vuorovesi-ilmiö.

Filosofian eli tieteen tosiasiapäätely ja metodi perustuvat kokemukseen. *Treatise*-teoksen johdannon lopussa Hume väittää, että kokemus hankitaan eri tavalla luonnonfilosofiassa eli luonnontieteessä kuin moraalifilosofiassa eli ihmisen, kulttuurin ja yhteiskunnan tutkimuksessa. Moraalifilosofiassa ei voida tehdä luonnonfilosofian ennalta suunniteltuja kokeita, sillä tällöin koehenkilöt eivät käyttäytyisi normaalisti. Tietoisuus koetilanteesta vaikuttaisi heidän käyttäytymiseensä ihmisluonnon toimintaa ohjaavien periaatteiden ohella. Periaatteet jäisivät pimentoon. Moraalifilosofiassa kokemus onkin hankittava jokapäiväisestä elämästä sellaisena kuin se siellä ilmenee.³⁹ Tästä kokemuksesta analysoidaan eli tosiasiapäätellään yleiset tai universaalit ihmisluonnon periaatteet, joilla voidaan synteessissä selittää muita inhimillisiä ilmiöitä.

Päätelmät

Georg Henrik von Wrightin termin luonnehdittuna Hume on lähellä metodista monismia.⁴⁰ Luonnon- ja moraalifilosofian – lue: niin luonnon-, ihmis- kuin yhteiskuntatieteidenkin – metodi on yksi ja sama. Tämä tarkoittaa, että Hume pyrki selittämään inhimillisiä ilmiöitä kuten luonnonilmiöitäkin. Hänen nuoruuden tavoitteenaan oli tulla moraalifilosofian Newtoniksi.

Viisiosaiseksi kaavailemassaan *Treatisessä* hän halusikin kirjoittaa suuren moraalifilosofian systemaattisen tutkimuksen. Teoksen piti tarkastella sekä logiikkaa, passio- ja moraaliteoriaa että estetiikkaa ja poliittista filosofiaa.⁴¹ Kolmen osan jälkeen Hume vaihtoi kuitenkin esitysmuotonsa systeemistä esseeseen. Esseiden *Of Essay-Writing* analyysin suhteuttaminen Humen logiikkaan paljastaa, että hän katsoi tämän askeleen olevan osittaista seurausta logiikastaan. Esseiden kirjoittamisen taustalta löytyy Humen käsitys filosofian oikeasta metodista ja päätelystä. Kirjoittamisen lajin vaihtamiseen on löydettävissä syvälinjat.

Humen mukaanhan esseet toimii suurlähettilään, vakoijan, ulkomaankauppiaan tai elegantin oppineen kirjoittajan tehokkaimpana instrumenttina. Esseellä voidaan ensinnäkin osallistua seurallisten keskusteluihin ja kanssakäymiseen.

Näin moraalifilosofi hankkii kokemusta ihmisluonnon toiminnasta sellaisena kuin se seurassa ilmenee ja tuotetaan. Lisäksi hänen on oltava kontaktissa jokapäiväiseen elämään. Tämän kokemusaineiston ihmisluonnon näkökulmasta hän vie esimerkiksi esseellä oppineiden tasavaltaan joko omaan tai muiden käyttöön. Kauppakierto jatkuu analyysivaiheella, jossa oppinut tai oppineet jalostavat kokemusta eli päättelevät siitä yleisiä tai universaaleja ihmisluonnon periaatteita. Näin he muodostavat teoriansa esimerkiksi passioista. Teoriallaan he taas voivat synteettisesti selittää muita inhimillisiä ilmiöitä kuten moraalin synnyn. Kierron seuraava vaihe on kommunikoida päätelmät, yleiset tai universaalit periaatteet ja selitykset eli teorian seurauksiin. Tämä tapahtuu parhaiten juuri esseiden avulla, sillä esseet on viihdyttävä kirjoittamisen laji.

Näin oppineet valistavat seurauksiin, opettavat ja viihdyttävät sitä. Tämä on heidän toinen tapansa osallistua, tuoda puheenvuoronsa seurallisten keskusteluihin ja kanssakäymiseen – tälläkin kertaa esseiden avulla. Kierto ei kuitenkaan jää eikä sen pidäkään jäädä ihmiskunnan elegantin osan väliseksi. Pikku hiljaa oppineiden hyödykkeet eli teoreettinen tieto ja seurallisten hienostuneet tavat valistaen tihkuvat läpi yhteiskunnan ja ihmisluonnon. Seurauksena tästä on esimerkiksi taitojen täydellistyminen, joka puolestaan johtaa esimerkiksi parantuneisiin elinolosuhteisiin ja hallinnon vakauteen. Tämä keskeytymätön kauppakierto on Humen valistusvision ylevä ilmaus.⁴²

Tässä artikkelissa ei valitettavasti ole tilaa pohtia kriittisesti Humen valistusvision ja ideaalifilosofian perusteita (metodinen monismi, käsitys oikeasta filosofisesta metodista ja moraaliteoria) ja realistisuutta nykypäivänä. Tärkeintä on, että se haastaa meidät tarkastelemaan nykyistä akateemista filosofointitapaa kriittisesti. Tulisiko filosofian myös tänään olla Humen vaatimassa kommunikaatiosuhteessa julkiseen keskusteluun ja ihmisten kanssakäymiseen vai voiko se lukittautua niin sanotun tiedeyhteisön ovien taakse?

Viitteet

1. E, OEW, 533.
2. Mt.
3. "[...] employ themselves in the Operations of the Mind".
4. Mt.
5. "higher and more difficult".
6. "easier and more gentle" (mt.). Puramme sanan "gentle" suomeksi 'lempeäksi ja hienostuneeksi', sillä tämä käännös kattaa sen koko merkityskirjon.
7. "human Affairs, and the Duties of common life, and [...] of the Blemishes or Perfections of the particular Objects, that surround them" (mt. 533–534).
8. "History, Poetry, Politics, and the more obvious Principles, at least, of Philosophy" (mt. 534).
9. "Leisure and Solitude", "long Preparations and severe Labour" (mt. 533).
10. Tässä kohtaa (Met. 981b20–25) Aristoteles käyttää kreikan verbin *skholazō* aoristi-muotoa *escholasan* eikä substantiiviiä, joka on *skholē*. On mielenkiintoista huomata, että kreikan "joutilaisuus" on suomenkin koulu-sanan alkuperä.
11. "a sociable Disposition", "a Taste of Pleasure" (E, OEW, 533).
12. "the Company and Conversation of our Fellow-Creatures" (mt. 533 ja 534).
13. Mt. 534 Humeen viittauskohteet ovat Pariisiin kirjalliset salongit ja Edinburghin seurat ja klubit kuten *the Rankenian Club*, jonka jäseniä monet Humeen yliopisto-opettajat ja vanhemmat ystävät olivat hänen nuoruudessaan (Mossner 1980, 48–49). Myöhemmin vuonna 1754 Hume oli yksi *Select Society* -seuran perustajista (mt. 230). Voisi olla kiinnostava jatkotutkimuksen aihe verrata tätä termin "society" merkitystä Kantin teemaan "Geselligkeit".
14. Mt. 534 ja 535.
15. Mossner 1980, 63.
16. Malhebre 1995, 203. Shaftesburyn tarkastelut löytyvät teoksen *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711) toisen niteen *The Moralists, a Philosophical Rhapsody* alkupuolelta (105–109).
17. Mt.
18. "The Separation of the Learned from the conversible World seems to have the great Defect of the Last Age, and must have had a very bad Influence both on Books and Company" (E, OEW, 534).
19. "fit for the Entertainment of rational Creatures" (mt.).
20. Mt.
21. EPM 9.1.
22. Eugene F. Millerin mukaan *Belles Lettres* tarkoitti nimenomaan hienostunutta kirjallisuutta (Miller 1987, 659). OED:n mukaan se kattoi kuitenkin kaiken sen, mitä me kutsumme kirjallisuudeksi (OED, belles-lettres).
23. E, OEW, 534.
24. "Even Philosophy went to Wrack by this moaping recluse Method of Study, and became as chimerical in her Conclusion as she was unintelligible in her Stile and Manner of Delivery. And indeed, what cou'd be expected from Men who never consulted Experience in any of their Reasonings, or who never search'd for that Experience, where alone it is to be found, in common Life and Conversation?" (Mt. 534–535).
25. Mt. 535.
26. Esseessään *Of Civil Liberty* (1741 nimellä *Of Liberty and Despotism*) Hume vertaa juuri Britanniaa Ranskaan maana, jossa rustiikkinen perintö vaikuttaa niin paljon, että Ranskan hienostuneisuutta ei ole ainakaan vielä saavutettu (E, OCL, 91).
27. E, OEW, 535.
28. Mt.
29. OED, dominion.
30. E, OEW, 535 ja 536.
31. Hume kritisoi merkantilismia eli pelkästään vientiin tähtäävää kauppapolitiikkaa (positiivinen vaihtotase) esseissään *Of the Balance of Trade* (1752 *Political Discourses*) ja *Of the Jealousy of Trade* (1759/60, *Essays and Treatises*, vuoden 1758 laitoksen myöhemmissä painoksissa).
32. E, OEW, 536.
33. Eino Kaila julkaisi vuonna 1938 epätarkan suomennoksen teoksesta nimellä *Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä*.

34. EHU 1.9.
35. E, OEW, 536: suurlähettiläs on Humeen eksplisiittinen termi, vakooja ja ulkomaankauppia tekstin implikoimia.
36. Mossner 1980, 63.
37. Huomaa, että tästä ei välttämättä seuraa, että Hume täysin säännönmukaisesti myös noudattaa tätä metodia.
38. Induktiivisella päättelyllä ymmärrämme sellaista ekstrapolointia kokemuksesta sen tuolle puolen, joka perustuu yhtenäisyysprinsii-pille. Yhtenäisyysprinsippi lausuu, että ainakin osa koetuista säännönmukaisuuksista ovat tosia kokemuksen ulkopuolella.
39. T intro.10.
40. von Wright 1971, 4.
41. T advertisement.
42. Humeen yhtenäistieteellinen näkemys huipentuu Britannian historian projektissa. Humeen kirjoitti kuusinitaisen teoksen *The History of Great Britain from the Invasion of Julius Caesar to the House of Stuarts* (1754–1761). Mistä muualta moraalifilosofi saisi enemmän kokemusta ihmisluonnosta kuin juuri historiasta? Humeen mukaan filosofin tuleekin olla historioitsija siinä kuin seuramies ja esseisti.

Kirjallisuus

- Aristoteles, *Metafyysiikka*. Suomentaneet Jatakari, Tuija, Näätäsaari, Kati ja Pohjanlehto, Petri. Gaudeamus, Helsinki 1990.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature* (ilmestynyt alunperin Lontoossa 1739–1740). Toimittaneet Norton, David Fate ja Norton, Mary J., Oxford University Press, Oxford 2000. Viittauskäytäntö: T, kirjan järjestysnumero, osan järjestysnumero, osan järjestysnumero
- Esseiden kirjoittamisesta (ilmestynyt alunperin Edinburghissa 1742). Suomentanut Mikko Lehtonen, Koivisto, Juha, Markku Mäki ja Timo Usitupa, Timo (toim.), *Mitä on valistus?* Vastapaino, Tampere 1995, s. 3–8.
- An Enquiry concerning Human Understanding* (A Critical Edition). Toimittanut Beauchamp, Tom L., Clarendon Press, Oxford 2000. Viittauskäytäntö: EHU luvun numero.osan numero (jos luvussa on osia).kappalenumero
- An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Toimittanut Beauchamp, Tom L., Oxford University Press, Oxford 1998. Viittauskäytäntö: EPM luvun numero.osan numero (jos luvussa on osia).kappalenumero
- Essays, Moral, Political, and Literary* (esseeet ilmestyneet alunperin vuosien 1741 – 1777 aikana). Toimittanut Miller, Eugene F., Liberty Fund, Indianapolis 1987. Viittauskäytäntö: E, esseen lyhenne (Nortonin 1993 mukaan), sivunumero
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Earl of, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, Volume II, An Inquiry concerning Virtue and Merit., The Moralists; a Philosophical Rhapsody*. Toimittanut Den Uyl, Douglas. Liberty Fund, Indianapolis 2001.

Sekundaarilähteet

- Malhebre, Michel, *Hume and the art of dialogue*. Stewart, M.A. ja Wright, John P. (toim.), Hume and Hume's Connexions. The Pennsylvania State University Press, University Park 1995, s. 201–223.
- Miller, Eugene F., *Glossary*. Hume, David, *Essays, Moral, Political, and Literary*. Toimittanut Miller, Eugene F., Liberty Fund, Indianapolis 1987.
- Mossner, Ernest C., *The Life of David Hume* (2. painos). Clarendon Press, Oxford 1980.
- The Oxford English Dictionary. 2nd ed. 1989. OED Online. Oxford University Press. 4 Apr. 2000 <<http://dictionary.oed.com>>. Viittauskäytäntö: OED, hakusana
- von Wright, Georg Henrik, *Explanation and Understanding*. Routledge and Kegan Paul, Lontoo 1971.



Teemu Ikonen

Diderot ja yleisön paradoksi

Denis Diderot'n (1713–1784) mukaan filosofia ja runous ovat representaation muotoja. Ne pyrkivät esittämään mallinsa, "luonnon", totuudenmukaisesti. Siinä missä filosofi kuvaa asioiden luontoa, runoilija keskittyy henkilöhahmojensa luonteisiin.

Ajatellessaan runoutta ja muita taiteenlajeja representaationa Diderot päätyy toistuvasti "yleisön paradoksiin". Kysymys yleisöstä vie huomion syrjään representaation aiheesta. Yleisön asema korostuu kuitenkin vain sen kielämisen kautta.

Selvitän seuraavassa, mitä yleisön paradoksi tarkoittaa teatterin ja maalaustaiteen yhteydessä. Lopuksi pohdin, mitä merkitystä sillä on Diderot'n lukijalle.

Draamaa ei kenellekään

Diderot'n taideteorian lähtökohdat ovat tukevasti klassismissa. Klassismin ihanteiden ohjaamana hän pitää maneerisuutta ja teatraalisuutta kielteisinä ilmiöinä taiteessa.

Diderot käsittää kulttuurin syklisesti syntyvän, kehityksen ja rappion kiertokuluksi. Alun barbarian ja "suuren tyylin" (*grand goût*) kehitysvaiheen jälkeen taide

hienostuu liikaa. Vakiintuneita keinoja kierrätetään ja runousoppeja sovelletaan sen sijaan, että luontoa jäljiteltäisiin alku- tai omaperäisesti.¹

Diderot näki omassa ajassaan runsaasti rappion merkkejä. 1750-luvun jälkipuolen ranskalainen teatteri piti 1600-luvun konventioissa: vain sankarit ja ylimykset kelpasivat tragedian päähenkilöiksi, näyttelijät puhuivat pitkiä retorisia monologeja suoraan yleisölle, ja toiminnan äkkikäänteet (*coup de théâtre*) perusteltiin heikosti.

Maneerimainen teatteri on 1600-luvun esikuvien "orjallista" (*servile*) jäljittelyä. Sen tilalle Diderot suunnittelee uutta draamaa.

Uuden draaman pääosassa on ylimyksen sijaan kuka tahansa.

Kuka tahansa ei ole leimallisesti moderni keksintö. Diderot'n mukaan hänet voi nähdä esimerkiksi Racinen (1639–1699) *Ifigeneian* V näytöksen iv kohtauksessa, "kuvaelmassa [*tableau*] äidin rakkaudesta kaikessa totuudessaan". Siinä Klytamnestra unohtaa hetkeksi olevansa

Argoksen kuningatar ja Kreikan sotajoukkojen komentajan vaimo.

Draamakirjailijan on Diderot'n mukaan pyrittävä luomaan liikuttavia tilanteita, jotka valtaavat sielun säätyyn katsomatta. Tärkeää on tällöin "löytää ne sanat, jotka *kuka tahansa* sanoisi samanlaisessa tilanteessa; sanat, jotka kuullessaan tunnistaa välttämättä omikseen".² Perinteisen sääty- ja tyylijaon alta voidaan löytää hahmo, joka ilmaisee itseään liikuttavan inhimillisesti. Tämä hahmo, kuka tahansa, on toiselta nimeltään "ihminen".

Miten kenen tahansa ilmaisu sitten tavoitetaan? Diderot neuvoo näyttelijää kuvittelemaan lavan reunalle muurin, joka erottaa hänet yleisöstä.³ Ajatus voidaan laajentaa puheesta näyttelijäntyyliin yleensä, mutta myös draaman kirjoittamiseen:

"Esityksessä katsoja on otettava huomioon ikään kuin häntä ei lainkaan olisi. Jos katsojaa puhutellaan, tekijä poikkeaa aiheestaan ja näyttelijä osastaan. Molemmat astuvat näyttämöltä. Näen heidät orkesterimontussa, ja niin pitkään kuin sanoja tulvii, tapahtumat eivät etene ja näyttämö ammottaa tyhjyyttään".⁴

Diderot'n vertauksen mukaan huono kirjailija on härikkö, joka sen sijaan, että punnitsisi keinoja uhriensa vainoamiseksi, huolehtii siitä, mitä heidän naapurinsa ajattelevat asiasta.⁵

Vain olemalla ei kenellekään kenen tahansa draama on draamaa kenelle tahansa, "ihmiselle".

Mihin yleisön kieltämisellä sitten pyritään? Yhtäältä sitä voi ajatella keinoksi vaikuttaa tunteisiin ja "tunteen universaalikieltä" puolestaan välineeksi ihmisen moraalisisessa kasvattamisessa. Toisen tulkinnan mukaan vain olemalla kenelle tahansa taide voi lähestyä luontoa ja totuutta. Modernimmin tulkittuna taidetta ei voi palauttaa kumpaankaan näistä päämäärästä – se ei ole ketään eikä mitään vaan korkeintaan itseään varten. Nähdäkseni Diderot'ltä ei kuitenkaan löydy taideteoriaa, joka tyytyisi yhteen näistä tulkinnoista.

Tableau representaationa

Kuten Michael Fried on osoittanut, 1750-luvun ranskalainen keskustelu painotti maalauksen tuottamaa vaikutusta maalauksen aiheen sijaan. Samalla kysymys yleisön asemasta nousi keskeiseksi.

Vaikutuksen luomisessa oli ratkaisevaa, että maalaus muodosti yhtenäisen kokonaisuuden, jossa jokainen osa ja suhde on välttämätön, ja tämä välttämättömyys käy ilmi välittömästi ja iskevällä tavalla.

Shaftesburyn jaarli (Anthony Ashley Cooper, 1671–1713) oli muotoillut tämän opin Englannissa 1710-luvulla: hänen mukaansa *tablature* – ihanteellinen maalaus – on "yksittäinen kappale, jonka voi käsittää yhdellä silmäyksellä; sen muoto noudattaa yhtä merkitystä tai suunnitelmaa; se muodostaa kokonaisuuden osiensa keskinäisten ja välttämättömien suhteiden ansiosta, aivan kuin luonnollinen vartalo ruumiinjäsenten ansiosta".⁶

Ranskassa vastaavan itseriittoisen kokonaisuuden nimeksi tuli *tableau*. Diderot oli *tableau*-ihanteen keskeinen muotoilija. Maalauksista käsittelevissä 1760-luvun kirjoituksissaan hän esittää Shaftesburya seuraten: "jos näkymä on yksi, selkeä, yksinkertainen ja sidoksinen [*liée*], käsittän sen kokonaisuuden yhdellä silmäyksellä".⁷ Taiteellinen kokonaisuus (*composition*) on Diderot'n mukaan onnistunut, jos se on heti ymmärrettävä täysjärkiseksi ihmiselle⁸ eikä katseen tarvitse vaellella olennaista etsimässä. Toisin on yli kehystensä leviävässä barokkisessa taiteessa ja muissa "ympäristöllisissä", arkkitehtonisissa ja episodisissa projekteissa", Friedin sanoja käyttäkseni.⁹

Jean-Baptiste Greuzen (1725–1805) maalaus *Piété* (1763) on Diderot'n mukaan onnistunut kokonaisuus edellä kuvatussa mielessä. Hän näkee siinä tarinan huiennuksen: eräänä päivänä vävy oli tuonut halvaantuneelle apelleen ruokaa, ja vanhus kiitti niin vilpittömällä tavalla, että se kiinnitti koko perheen huomion. Poikkeuksellinen tapahtuma sai muut perheenjäsenet keskeyttämään arkiset toimensa. Greuzen *tableaussa* perheenjäsenten reaktiot sulautuvat yhdeksi tarkkaavaisuudeksi. Näkymä tähän ykseyteen avautuu vain taulun katsojalle.

Diderot käyttää *tableaun* käsitettä tunnetusti myös teoriassaan draamasta. *Tableau* viittaa hetkeen, jolloin tapahtumien eteneminen pysähtyy äänettömään kuvaelmaan. *Tableau* on liikkumattoman henkilöryhmän esittämä tilannekuva, johon kiteytyy jotain olennaista tapahtumasarjan merkityksestä.¹⁰ Diderot'n mukaan luonnollisena ja totena draamallinen kuvaelma miellyttäisi maalauksenakin.¹¹

Tableau dramatisoi maalauksen ja kiteyttää draaman maalaukseksi. Taiteenlajien yhteinen perusta on tietyllä tavalla ymmärretyssä representaatiossa. Maalaus ja draama eivät ole representaation muotoja siksi, että ne esittävät asioita uudelleen, vaan siksi, että ne näyttävät asioita katsojalle. Roland Barthesin mukaan Diderot'n teoriassa *tableausta* representaatiolla on "geometrinen perusta" subjektin katseessa. Yleisön katse leikkaa *tableaun*, määrittää sen kokonaisuuden rajat näkökulman kärjestä lähtien.¹²

Michel Foucault'n analyysissä Velazquezin *Hovinai-sista* representaation keskus paikantuu taulun ulkopuolelle. Keskus on välttämättä näkymätön, sitä ei sellaisenaan voi tuoda kuvaan, sillä vasta siitä käsin kuvittaminen tulee mahdolliseksi. Foucault'n mukaan representaation keskuksessa kolme "katsomistoimintoa" lankeaa yhteen: "mallin katse hetkellä jolloin tätä maalataan, näkymää tutkiskelevan katsojan katse sekä maalarin katse hetkellä, jolloin tämä sommittelee maalastaan".¹³ Yhdistämällä taiteilijan, mallin – *Hovinaisten* tapauksessa hallitsijaparin – ja katsojan asemat maalaus houkuttelee kuvittelemaan näkymän kahteen suuntaan. Kuvassa näkyvät ihmiset katsovat kuvassa näkymätöntä paria; "koko maalaus katsoo näkymää, jolle se on vuorostaan näkymä".

Tableau eroaa *Hovinaisista* siinä, että siinä ihminen työntää hallitsijan pois representaation keskukselta. Maalaus ei enää näytä hakeutuvan(sa) kohti toista nä-



Jean-Baptiste Greuzen tableau-tyylinen häärmenoja kuvaava -maalaus vuodelta 1761.

kymää. Se ei näytä etsivän(sä) tunnustusta toisen katseesta. Kuka tahansa tarkkailee kaltaisiaan ikään kuin huomaamatta.¹⁴

Uppoutumisen kuvia

Tekstissä *Essais sur la peinture* (1766) Diderot kirjoittaa: ”jos et ymmärrä eroa seurassa esiintyvän ihmisen ja toimiinsa uppoutuneen ihmisen välillä, katseen kohteena olevan ja yksin olevan ihmisen välillä, voit heittää pensselisi tuleen. Hahmoistasi tulee akateemisia, jäykkiä ja luonnottomia”.¹⁵

Kuten Fried on esittänyt, taidekritiikissään Diderot asettaa etusijalle maalaukset, jotka esittävät ajatuksiinsa tai toimiinsa uppoutuneita ihmisiä. Uppoutunut näyttää unohtaneen itsensä ja ympäristönsä, kaiken muun paitsi huomion kohteensa. Hän ei esiinny kenellekään.

Uppoutuneena ihminen on naiivi. Naiivius on Diderot'n mukaan synnynnäistä ”suloa” (*grâce*), onnel-

lista lapsenomaisuutta, jossa ei ole mitään teennäistä. Vastaavasti uppoutuminen ei voi olla taidonnäyte. Tekstissä *Pensées détachées* (julk. 1798) naiiviuuden huippu on Diderot'lle ”asia, puhdas asia, mitään siitä muuttamatta. Taitoa [*art*] siinä ei vielä ole”.¹⁶

Uppoutuminen ei ole pelkkä maalauksen aihe muiden joukossa. Se kuvaa maalauksen ihanteellista suhdetta katsojaan ja – kääntäen – myös katsojan ihanteellista suhdetta maalaukseen. Hyvän näyttelijän tapaan hyvä maalaus näyttää kieltävän katsojan läsnäolon.

Tableau luo puitteet näille ihanteellisille suhteille tarjoamalla näkymän, jossa kaikki tapahtuu ikään kuin katsojaa ei olisikaan. *Tableaun* edessä katsojan ei pitäisi kokea olevansa havainnoimassa tai ainakaan tulevansa nähdyksi näkemässä. Kuitenkin näkymä on olemassa vain katsojalle; yksikään kuvattu toimija ei voi nähdä sitä.

Näin *ikään kuin* jättämällä katsojan huomiotta tekijä, toimija ja maalaus voivat kiinnittää katsojan huomion, vangita hänet kuvan eteen ja liikuttaa häntä. *Ikään kuin*

– kyse on illuusiosta. Vain jättämällä tämän illuusion illusorisuuden huomiotta, sulkemalla silmänsä siltä, *katsoja* voi uppoutua, unohtaa olevansa taulun edessä, kenties muiden katseiden kohteena.¹⁷

Paikka ihmiselle, ei kenellekään ja kenelle tahansa, on aina pedattu, mutta hänen on kuviteltava osuvansa siihen sattumalta.

Kaksi tulkintaa konventiosta

Teatteri ja maneerit ovat Diderot'ille uppoutumisen vastakuvia: ”joku maalauksessa sanoo: katso miten hyvin itken, miten suutun, miten rukouilen”.¹⁸ Teatraalinen hahmo ja maalaus korostavat tietävänsä, että niitä katsotaan.

Diderot'n mukaan rokokootaide iski jatkuvasti silmää katsojalle. Vastaavasti ”akateemiset” taiteilijat kalastelivat yleisön suosiota liian ilmeisillä tavoilla.

Vaikka klassismin ja rokokoon konventiot hylättäisiinkin, kaavamaistumisen ongelma ei tietenkään katoa mihinkään. Uppoutumisen esittäminen voi kaavamaistua niin kuin taiteen keinot yleensäkin. Vaikka yksikään hahmo ei katsoisi katsojaan päin tai poseeraisi, koko maalaus voi silti poseerata: *katso, kuinka taitavasti jätän sinut huomiotta...*

Diderot'n pyrkimyksenä ei ollut korvata klassismia ja rokokoota *tableaun* poetiikalla. Sen sijaan hän esitti taiteilijalle haasteen, jota voi luonnehtia moderniksi tai romanttiseksi. Taiteilijan tehtäväksi tuli seurata klassisia esikuvia taiteen alkulähteille asti. Klassikoita tutkimalla oli yhä uudestaan pyrittävä alkuperäiseen tilanteeseen, jossa luonnon voisi nähdä ikään kuin ensimmäistä kertaa, näivisti, ilman ennalta määrättyä tapoja asemoida yleisönsä tai hahmottaa asiansa.

Toisen tulkinnan mukaan kaavamaistuminen ei ole ongelma vaan mahdollisuus. Sen sijaan, että konventioista pyrittäisiin eroon, niitä käytetään yleisön viettelyyn. Tämä tie tulee esille Johann Wolfgang von Goethen *Vaalheimolaisten* (1809) kohtauksessa, jossa Lucianan seuraupiiri esittää tunnettuja maalauksia kuvaelmina. Yksi esitettävistä maalauksista on Gerard Terborchin ”Isällinen varoitus” (1654–1655).

”Siinä on istumassa jalo, ritarillinen isä, joka näyttää vakavasti vetoavan edessänsä seisovan tyttärensä omaantuntoon. Tytär, ihana olento, runsaslaskoksisen atlaspuvun verhoama, tosin nähdään vain takaapäin, mutta koko hänen olemuksensa tuntuu osoittavan, että hän maltaa mieltänsä. Isän ilmeestä ja eleestä voi kumminkin havaita, ettei nuhde ole ankara tai nöyryyttävä; äiti puolestaan näyttää salaavan pientä neuvottomuutta silmäilemällä viinilasiin, jota on parhaillaan tyhjentämässä”.¹⁹

Tableau uppouttaa nuhdeltavan tyttären niin onnistuneesti, että katsojien kärsivällisyys alkaa loppua: ”aivan luonnollinen halu saada nähdä myös kasvoista kasvoihin tuo olento, jota oli selkäpuolelta kyllykseen katseltu, kiihtyi siinä määrin, että eräs kärsimätön veitikka huusi

ääneen ja kaikkien mieliksi ne sanat, jotka toisinaan kirjoitetaan sivun alareunaan: *tournez, s'il vous plaît*. Esittäjät kuitenkin tiesivät niin hyvin, mikä oli heille edullista, ja olivat niin selvillä näiden taideteosten olemuksesta, etteivät noudattaneet yleistä kehotusta. Tytär, joka näytti olevan häpeissään, jäi rauhallisena seisomaan osoittamatta katsojille kasvojensa ilmettä, isä istui yhä varoittavassa asennossansa, ja äiti syventyi yhä nenin ja silmin läpikuultavaan lasiin, josta viini ei vähentynyt, vaikka hän näytti juovan”.²⁰

Pitäytymällä tutussa ratkaisussa näyttelijät saavat yleisön paljastamaan halunsa. Näin esittäjien ja yleisön suhde muuttuu peliksi, jossa yritetään aavistaa, mitä toinen odottaa. Kun odotukset tunnetaan, taiteen pelitila on vastauksen lykkäämisessä.

Kertomuksen yleisö

”Pohdin, luen, ajattelen, kirjoitan, kuuntelen, katselen, tunnen nimenomaan ystäviäni varten. Suhteutan kaiken heihin heidän poissa ollessaan.”

- Diderot

Olen edellä käsitellyt yleisön asemaa Diderot'n kirjoitusten aiheena, mutta huomiotta on jäänyt se, miten Diderot'n tekstit petaavat paikkaa omalle yleisölleen.

Tähän kysymykseen voi tuskin vastata yleispätevällä tavalla. Diderot'n tekstit rakentavat monenlaisia asemia erilaisille yleisöille tekstin eri tasoilla. Siksi ennen kuin pohditaan, mitä *Diderot* oikein sanoo *meille* (representaatiosta, yleisöstä jne.), on syytä lukea tarkemmin, kuka hänen teksteissään sanoo kenelle mitäkin ja missä yhteydessä.

Diderot'n keskenjääneellä romaanilla *La Religieuse* (”Nunna”, kirj. 1760, julk. 1796) on selviä yhtymäkohtia *tableaun* ja uppoutumisen estetiikkaan. Siinä Suzanne Simonin kertoo kovista kokemuksistaan lehtolapsena, nunnana, orpona ja lainsuojattomana. Suzanne pysäyttää kerrontansa toistuvasti kielellisiksi kuvaelmiksi viattoman kärsimyksensä, siitä miten hän joutuu muiden häilyyden armoille hyvää hyvyttään ja tietämättömyyttään. Toisten manipuloinnin kohteena hän joutuu pois tolaltaan ja menettää tietoisuuden itsestään katseen kohteena.

Näin tapahtuu Longchampin luostarissa, kun Suzanne tulee syntipukki abbedissa Sainte-Christinelle ja tämän suosikeille. Suzanne nöyryytetään kerta toisensa jälkeen tajuttomaksi ja henkihieveriin. Arpajonin luostarissa Suzanne kertoo kärsimyshistoriansa tajuamatta, että abbedissa kiihottuu siitä. Abbedissa viettelee Suzannen, joka ei tunnu tietävän seksuaalisesta viehätysvoimastaan mitään. Jälkeenpäinkään Suzanne ei ymmärrä, mistä hänen (epä)kokemuksessaan oli kyse, ja tämä näky hänen kerronnassaan kömpelyytenä ja aukkoisuutena.

Suzannen esityksessä keskeinen figuuri on *hypotyposis*, elävä ja yksityiskohtainen kuvailu, joka syrjäyttää tapahtumien etenemistä kuvaavan kerronnan.²¹ Suzannen

kuvaelmien yleisö ei kuitenkaan ole kuka tahansa vaan muuan markiisi de Croismare, todellisessa maailmassa Diderot'n ystävä, joka oli tunnettu korkeasta moraalistaan. Näin Suzannen esityksessä viaton, kaltoin kohdeltu ja turvaton nuori nainen vetoaa hyvämaineisen miehen isällisiin tunteisiin.

Nyt voisi ajatella, että Diderot pyrkii liikuttamaan meitä näyttämällä, miten luostarilaitos kohtelee orpoa ja miten liikuttavasti Suzanne vetoaa markiisiin niin kuin ihminen kaltaiseensa. Asetelma on kuitenkin mutkikkaampi, minkä vuoksi "Nunna" on jotain muutakin kuin sentimentaalinen romaani. Esityksensä päätteeksi Suzanne nimittäin pohtii, onko hänen kertomuksensa sittenkin vedonnut lukijan himoon hyveen sijasta. Hän toisin sanoen ilmaisee ymmärtävänsä, että sama kertomus voidaan lukea sydäntäsärkevänä kärsimyshistoriana ja yrityksenä kiihottaa seksuaalisesti. On epäselvää, kuinka naiivi Suzanne loppujen lopuksi on, ja tämä luo kaksoisvalotuksen koko hänen esitykseensä.

"Nunnan" liitteenä julkaistu kirjeenvaihto valottaa romaanin syntyä. Kirjeenvaihto koostuu kirjeistä, jotka Diderot ja hänen ystävänsä olivat sepittäneet Suzannen ja tämän holhoojan nimissä markiisi de Croismarelle, ja tämän ilmeisen vilpittömistä vastauksista niihin. Käy ilmi, että Suzannen tarinalla yritettiin houkuttaa maalle muuttanut markiisi takaisin Pariisiin.

Kirjeet onnistuivat herättämään markiisin halun tietää lisää Suzannen tapauksesta, ja tämä (toki monella tavalla kyseenalainen²²) menestys sai Diderot'n laajentamaan Suzannen tarinaa romaaniksi. Taustan tuntien Suzannen kuvaelmia voi lukea Diderot'n kokeiluina kielen viettelevillä keinoilla, syöteillä joihin hän kuvitteli lukijansa mielikuvituksen tarttuvan. Ensimmäisellä kerralla viaton lukija voi nähdä "Nunnan" *tableauna*, mutta toisella lukemalla kuva alkaa katsoa takaisin.²³

Diderot liitti taidekriittikkehinsä usein todellisten tai kuviteltujen keskustelukumppaniensa reaktioita, kysymyksiä ja kommentteja. Diderot'n kertomuksissa luvulta tarinalta vie huomiota kertojan kamppailu yleisönsä, kertomuksen sisään kirjoitetun kuulija-lukija-hahmon kanssa.²⁴ Esimerkiksi antiromaanissa *Jaakko Fatalisti ja hänen isäntänsä* (kirj. 1770-luvulla) Tekijäksi itseään nimittävä kertoja on saanut riesakseen Lukijan, joka haluaa saada romaanin luettavakseen. Kamppailu Tekijän ja Lukijan välillä koskee siis kertomuksen konventioita eli lähtökohtana on Goethen romaanissa kuvattu asetelma. *Jaakko Fatalistissa* peliä käydään kuitenkin kahdella tasolla yhtäaikaan, mikäli me alamme ennakoita Tekijän vastauksia Lukijan odotuksiin.

Viitteet

1. Diderot, *Oeuvres complètes* (tästä lähtien OC) XVI, 530.
2. *Ibid.* Kursivointi T. I. Diderot-suomennokset T. I., ellei toisin mainita.
3. OC X, 373.
4. OC X, 103. Tekstissä *Lettre sur les sourds et muets* (1751) Diderot esittää, että "subliimit" eleet ja tilanteet puhuttelevat katsojaa pateettisia puheita tehokkaammin.
5. *De la poésie dramatique*. OC X, 372.

6. Shaftesbury [2001], 214.
7. *Essais sur la peinture*. OC XIV, 387.
8. OC XIV, 385–386.
9. Fried 1980, 89.
10. Mt. 70–71; 73.
11. *Entretiens sur le Fils naturel*, OCX, 92.
12. Barthes 1977, 69.
13. Foucault 1999, 48.
14. Diderot'n monimutkaisesta suhteesta Foucault'n "klassiseen aikaan" ks. Creech 1986.
15. OC XIV, 358.
16. OC A XII, 121. Samassa *Pensées détachées* -tekstin jaksossa Diderot kirjoittaa: "La naïveté est une grand ressemblance de l'imitation avec la chose, accompagnée d'une grand facilité de faire". Naivius on taitoa joka ei kiinnitä itseensä huomiota. Klassisin termien naivius on taiteen raja, jolla imitaation ja luonnon ero pyyhkiytyy pois tai jolla taide muuttuu luonnon luovan kyvyn jäljittelyksi.
17. Diderot (OC XVI 364) kertoo kokeneensa "taiteen voimakkainta taikaa" unohtaessaan itsensä Hubert Robertin (1733–1808) teoksen *Partie d'un temple* edessä.
18. *De la manière*, OC XVI, 533.
19. Goethe [1923], 186.
20. Mt. 186–187.
21. Caplan 1985, 49.
22. Kirjeissä käytettiin kahden todellisen henkilön eli Suzannen ja mme de Madinin nimiä heidän tietämättään. Markiisi alkoi järjestellä perheensä raha-asioita uudelleen, jotta olisi voinut palkata Suzannen tyttärensä kotiopettajattareksi. Kun Diderot kuuli tästä, hän kirjoitti mme de Madinin nimellä ensin Suzannen sairaudesta ja sitten kertoi tämän kuolleen.
23. Vrt. Barthes (70–71), jonka mukaan Diderot'n *tableaut* yhtäaikaan liikuttavat tunteita ja refleктоivat niitä, ovat naiiveja ja tietoisia taidostaan, luovat merkitystä ja pohtivat merkityksen tuottamista.
24. Ks. esim. *Tämä ei ole kertomus*, joka alkaa: "Kertojalla on aina kuulija, ja olipa kertomus miten lyhyt hyvänsä, harvemmin sen saa kertoa loppuun ilman että kuulija kertaakaan keskeyttää. Siltä varalta, että sallisitte epäillä asiaa, olen luonut kohta luettavaan tarinaan (...) henkilöahmon, joka kutakuinkin toimittaa lukijan virkaa." (suom. Mirja Halonen).

Kirjallisuus

- Barthes, Roland, Diderot Brecht Eisenstein. Teoksessa *Image Music Text*. Translated by Stephen Heath. Hill and Wang, New York 1977.
- Caplan, Jay, *Framed Narratives. Diderot's Genealogy of the Beholder*. Theory and History of Literature, Vol. 19. Manchester University Press, Manchester 1985.
- Creech, James, *Diderot. Thresholds of Representation*. Ohio State University Press, Columbus 1986.
- Diderot, Denis, *Oeuvres complètes*. Édition critique et annotée présentée par Robert Niklaus et al. avec les soins de Jean Varloot. Herman, Paris 1975-. (OC)
- *Pensées détachées sur la peinture, la sculpture, l'architecture et la poésie pour servir de suite aux Salons (1798)*. *Oeuvres complètes* Assézat XII. (OC A)
- Tämä ei ole kertomus. Suom. Mirja Halonen. *Nuori Voima* 4/03.
- Foucault, Michel, *Hovinaiset*. Suom. Mika Määttänen. *Kuva* 1/99, 41–48.
- Fried, Michael, *Absorption and Theatricality: Painting and Beholder in the Age of Diderot*. The University of Chicago Press, Chicago 1980.
- Goethe, Johann Wolfgang von, *Vaalibeimolaiset*. Suom. J. Hollo. Otava 1923.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Earl of, *The Judgment of Hercules*. Teoksessa *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, In Three Volumes, With Illustrations*. Edited by Douglas Den Uyl. Liberty Fund, Indianapolis 2001.

Anita Seppä

Työpaikkakiusaajien paratiisit

Yliopistoilla on Suomessa nykyään kehno maine työyhteisöinä: kuuleman mukaan niissä harrastetaan paljon työpaikkakiusaamista ja voidaan erittäin huonosti. Ottaen huomioon kuinka laajasta ja vakavasta ongelmasta työpaikkakiusaamisessa on aina kyse, on hämmästyttävää, miten vähän työnantajataho on tehnyt asian korjaamiseksi. Oman diagnoosini mukaan tämä on osin seurausta siitä, ettei työpaikkakiusaamista usein edes tunnusteta yliopistoissa kiusaamiseksi.

Omat kokemukseni yliopistoissa tapahtuvasta kiusaamisesta ovat sekä henkilökohtaisia että muiden kertomuksiin perustuvia. Kiusaamista harjoitetaan yliopistoissa täsmälleen samoin keinoin kuin kaikkialla muuallakin: ohittamalla, vähättelemällä, vääristelemällä ja puhumalla pahaa – joskus suoraan, useimmiten selän takana.

Jos kiusaaja on esimies, hän saattaa kohdella kiusaamaansa alaista kuin ilmaa, esimerkiksi ohittaa hänet

tärkeissä yhteisissä päätöksentekoprosesseissa. Kiusatulle alaiselle annetaan usein hänen ammatilliseen tasoonsa nähden ala-arvoisia tehtäviä eikä häntä kiitetä koskaan hyvin tehdystä työstä. Toisinaan kiusaaja välttelee jopa tervehtimistä ja muiden normaaleina pidettyjen sosiaalisen hyvän tahdon eleiden osoittamista kiusaamalleen henkilölle.

Myös tutkijat kiusaavat ahkerasti toisiaan (joskus myös esimiehiään). Tehokkain väline tässä rotantyössä on kiusatun työn systemaattinen vähättely. Ongelma tulee erityisen näkyväksi tilanteissa, joissa kaksi suurin piirtein yhtä pätevää henkilöä hakee apurahoja tai virkoja. Vanhanajan louskuleukaämiltä meni taatusti kahvi väärään kurkkuun jos he kuulisivat, minkä tason ilkeyksiin tiedemiehet näissä tilanteissa yltyvät.

Ei liene yllättävää, että myös kaikkein nuorimmat yliopiston työ-

yhteisön jäsenet eli opiskelijat toimivat pahimmillaan täsmälleen samalla tavalla kuin ammatilliset esikuvansa. Hyviä esimerkkejä tästä löytyy varmasti itse kullakin pro-, laudatur- ja tutkijaseminaareista, jotka ovat oivia näyttämöitä kollegoiden työn julkiseen lyttämiseen ja mitätöintiin ja oman persnahan kiillottamiseen yhteisön silmien alla.

Omiin muistoihini sisältyy jokaiselta opiskeluvuodelta vähintäänkin yksi kiusaaja, jota nimitettäköön nimittää tässä vaikkapa P:ksi. Tunnetteko tyyppin:

P. on innokas seminaarilainen, usein intellektuaalisesti hieman snobi. Hän osallistuu keskusteluun harkitusti, mutta kärkkään aggressiivisesti. P. ei sano koskaan mitään myönteistä muiden töistä. Hänen käytöksestään näkee, että hän pitää itseään älykkäänä ja lukeneena (usein onkin toki tätä), ja myös kykenevän arvioimaan sellaisiakin töitä,

joiden alaa hän ei lainkaan tunne. Kun P. avaa suunsa sieltä valuu ulos narinaa, jonka ensisijainen tehtävä on osoittaa, ettei työtään esittelevä kollega tajua alastaan vielä kovinkaan paljoa.

P. tekee paljon töitä oman seminaariesitelmänsä eteen. Hän tuo luettavaksi tekstin, joka on helvetin vaikeaselkoinen ja kaksi kertaa niin pitkä kuin oli sovittu. Hän sietää huomattavasti huonommin kritiikkiä kuin olettaa muiden tekevän. Jos P. on mies, hän ei koskaan lue naispuolisten kollegoidensa seminaaritöitä (miehiltä hän pyytää toisinaan lähdeluettelon). Jos feminististä teoriaa käsittelevässä kollegan työssä vilahtaa yhdessä viitteessä sana 'Hegel', hän pakottaa työn tekijän puhumaan aiheesta tunnin. Tutkielman varsinaisen aihe ei silmin nähden kiinnostanut häntä lainkaan.

Jos P. on nainen, hän on kierommin pirullinen. Hän suoltaa suustaan puoli-ilkeitä lauseita, joista ei saa mitään otetta, mutta joiden ta-

voite on selvä: vähätellä kohdetta ja tehdä kollega tyhmäksi muiden silmissä. Sekä nais- että miespuoliselle P:lle on usein myös tärkeää osoittaa, että hän hallitsee tutkimusaiheen selvästi kiusaamaansa henkilöä paremmin.

I tseltäni meni todella kauan, ennen kuin tajusin, että nimenomaan "objektiivinen kritiikki" toimii usein työpaikkakiusaamisen välineenä. Tunnetun aggressiotutkijan Kirsti Lagerspetzin mukaan kyseessä on yliopistoille tyypillinen aggression ja kilpailuvietin purkamistapa: apurahoista ja tiedeyhteisön arvostuksesta keskenään kilpailevien tutkijoiden ja opiskelijoiden on maailman kätevintä ladata puukkoa toistensa viitanselkään vähättelemällä toistensa työn merkitystä. Metodi toimii yliopistoissa poikkeuksellisen hyvin, koska tiedeyhteisö arvostaa – luonnollisesti – rationaalista argumentaatiota ja terävää kritiikkiä.

Tämän negatiivisen toimintakulttuurin muutoksen tarvittaisiin epäilemättä todella järeitä työkaluja, joilla päästäisiin käsiksi suomalaisille tyypilliseen tapaan samastaa älyllisyys negatiiviseen käytökseen ja optimistinen avoimuus ja innostuneisuus hölmöyteen. Vaikka tehtävä on vaikea, yrittää pitäisi, koska käytännössä nykyinen työilmapiiri saa aikaan melkoista aivovuotoa, joka ei taatusti hyödytä suomalaista yliopistoinstituutiotakaan.



Janne Kurki

Filosofia, kieli ja valta: Vastaus Pauli Pylkölle

Kiitän Pauli Pylkköä hänen mielenkiintoisesta vastauksestaan provosoivaan artikkeliini "Kääntämisen vapaus?"¹ Koska *niin & näin* -toimitus pyysi minua kommentoimaan Pylkön vastinetta, koen sen eettiseksi velvollisuudekseni: olisi ehkä sitenkin pelkuruutta – vaiko viisautta? – vetäytyä Pylkön pontevan vastineen tieltä.

Emme nimittäin selvästikään jaa Pylkön kanssa paljoa, mutta ilmeisesti meitä yhdistää kuitenkin se uskomus/käsitys, ettei filosofia salli pelkuruutta. Valitettavasti en voi millään vastata kaikkiin Pylkön esittämiin kommentteihin, koska 1) vastineelleni annettiin varsin tiukka sanarajoitus ja 2) hän on joko lukeutunut jonkin muun tekstin kuin kirjoittamani (missä tapauksessa oikea viite olisi paikallaan) tai ylitulkinnut lukemaansa rankasti.

Esitän vastineeni lopussa vielä muutaman kysymyksen, joihin toivoisin Pylkön vastaavan – jo aivan pedagogisista syistä: Pylkkö toteaa vastineessaan², että keskustelun kimmokkeena oleva "Schelling-suomenkos on siis opetusmielessä tehty mukaelma", jonka avulla määrittelmätön "me" antaa "opiskelijalle vaikutelman siitä, millaista filosofia olisi, jos siihen pystyisimme; mutta filosofiaan me emme pysty, koska mielemme elää suomenkielessä".

Vaikka olenkin huomannut ajämäisyyden hiipineen salakavalasti ajatteluuni ja olemiseeni, enkä pysty samastumaan Pylkön "meihin", pyrin toki mielelläni oppimaan jatkuvasti jotain uutta, varsinkin kun vastaan tulee Pylkön kaltainen häikäisevä pedagogi.

Lähden liikkeelle siitä, mistä olemme ikään kuin yksimielisiä, tosin yksimielisyytemme taitaa tarkoittaa kaksimielisesti loppujen lopuksi varsin perustavaa erimielisyyttä. Nostankin jokaisen kaksimielisen yksimielisyyden yhteydessä esiin – tilanpuutteen takia varsin aksiomaattisesti – yksimielisen erimielisyyteni Pylkön argumenttien ja päätelmien kanssa. Lopussa esitän siis vielä yhteenvedon eksplikoimalla kysymykseni Pylkölle.

Kaksimielinen yksimielisyys

1) Pylkkö toteaa heti ensimmäiseksi vastineensa johdantokappaleen jälkeen:

"Ei ole olemassa suomalaista filosofiaa. Ei siis ole olemassa suomenkielistä filosofiaa, suomalaista filosofista kieltä eikä suomalaista filosofista perinnettä."

Tämä väite muodostaa ilmeisesti Pylkön argumentaation perustavan teesin: kaikki tätä seuraava nojaa loogisesti tähän aksioomaan. Kaksimielinen yksimielisyytemme muodostuu siitä, että jos tämä olisi ainoa, mitä Pylkkö väittää, voisin jopa allekirjoittaa tämän proposition. Olen samaa mieltä: ei ole olemassa suomalaista filosofiaa. Pylkön mukaan "[t]ästä seuraa heti, ettei saksalaista filosofiaa voida kääntää tai tulkita suomeksi. Ei näet ole kieltä ja perinnettä, mille kääntää."

En käsitä, kuinka suomalaisen filosofian olemattomuudesta seuraa suomen kielen olemattomuus: se, ettei meillä ole vakavasti otettavaa

suomalaista filosofiaa, ei pyyhi pois sitä tosiasiaa, että viisi miljoonaa [sic] ihmistä puhuu suomea. Pylkkö syyttää minua yliopistollisesta/metafyysisestä kateederi-asenteesta (palaan tähän pian) ja sivuuttaa itse vaatimattomasti sen tosiasian, että suomea puhutaan tänäkin päivänä. Siitä, ettei ole olemassa suomalaista filosofiaa, ei seuraa millään logiikalla, ettei olisi olemassa suomea. Kreikan kielen piti olla olemassa ennen kuin Herakleitos, Platon ja Aristoteles kirjoittivat filosofiaa, ja saksan, ennen kuin Schelling ja Heidegger pääsivät artikuloimaan omaa ajatteluaan.

Vielä ongelmallisemmaksi Pylkön argumentin tekee sen implikoima mystisismi. Esimerkiksi suomalaisen filosofian olemattomuus jää täysin vaille selitystä. Suomalaisen filosofian olemattomuuden syyt ovat kuitenkin äärimmäisen raadolliset: Suomi itsenäistyi vasta 20. vuosisadalla ja pääosa filosofian professuureista on sen jälkeen mennyt positivistisen perinteen – nykyään ns. analyttisen filosofian ja pragmatismien – edustajille, mikä on johtanut ajattelun degeneraatioon.

Kyse ei ole siis mistään mystisestä asiasta, vaan hyvin konkreettisista valtaprosesseista. Mitäänsanomaton positivismi on täysin hampaatonta ja siten täysin vaaratonta: professorien tuoleille palkataan positivistisia höpöttäjiä ja näin varmistetaan se, ettei se radikaalius, joka filosofiaan kuuluu, järkytä mitään tai ketään. Ei tällä ole mitään tekemistä suomen kielen olemattomuuden kanssa; sen sijaan kyse on vallasta ja sen pönkitämisestä – ja tämä tapahtuu konkreettisissa nimitysprosesseissa, jotka

”Siitä, ettei ole olemassa suomalaista filosofiaa, ei seuraa millään logiikalla, ettei olisi olemassa suomea. Kreikan kielen piti olla olemassa ennen kuin Herakleitos, Platon ja Aristoteles kirjoittivat filosofiaa, ja saksan, ennen kuin Schelling ja Heidegger pääsivät artikuloimaan omaa ajatteluaan.”

voidaan ottaa vaikka yksi kerrallaan esiin ja luetella sekä tutkia niitä esimerkiksi jonkinlaisesta foucaultlaisesta perspektiivistä ammentaen.

2) Olen Pyllkön kanssa yhtä mieltä myös siitä, että kieli on hallinnan väline/mediumi/koneisto. Toisin sanoen yhdyin siihen näkemykseen, ettei Agricola ollut kirjakielistä suomea luodessaan mikään autuas ja viaton kansan vapauttaja, vaan kirja-kielen syntyä ohjasi vahva kansan hallinnan intressi: kansaa, jota ei yhdistä yksi kieli, on vaikea hallita. Nykyinen koulujärjestelmä oppivelvollisuuksineen on siis ehdottomasti yksi tärkeä – Althusserin mukaan jopa tärkein – ”ideologinen valtiokoneisto”.³

Olen kuitenkin täysin eri mieltä niistä päätelmistä, joita Pyllkkö tästä tosiasiaista johtaa: suurin osa suomalaisista kirjoittaa, lukee ja arvostaa kirjakielistä suomea – ja tällä konventionaalaisella käytännöllä on paitsi hallituksitulemisen liittyviä piirteitä, myös monia emansipatorisia, tasa-arvon kannalta välttämättömiä funktioita (vai kieltäkö Pyllkkö omia lapsiaan menemästä kouluun sillä perusteella, että siellä heistä tehdään vallan alamaisia ja heille opetetaan heidän omien etujensa vastaisesti muun muassa kirjakielistä suomea?).

Tilan puutteen takia vastaisinkin Pyllkkölle kryptisesti mukaillen La-

canin vastausta opiskelijoille vuonna 1969 joulukuun 3. päivänä Vincennesin yliopistossa: olette etsimässä vain uutta herraa ja sen olette jo löytäneetkin – Schellingistä tai, mikä vielä sääliävämpää, omasta heijastuksestanne lammen pinnassa. Täällä keisarilla ei ole vaatteita...

3) Tähän liittyen myönnän myös uliisti infrastruktuurallisen asemani ja sen vaikutuksen näkemyksiini: saan elantoni yliopistosta, käsitykseni ovat muodostuneet yliopistodiskurssissa ja ovat siten yliopiston intressien läpäisemiä. Myönnän myös sen, että kysymys filosofian ja yliopistodiskurssin keskinäisestä suhteesta on erittäin tärkeä.⁴

Jo minulle annettu sanarajoitus estää minua kuitenkin käsittelemästä tätä kysymystä millään tavalla adekvaatisti. Yliopistodiskurssin yksipuolinen parjaaminen on kuitenkin varsin onttoa ja suoraan sanottuna tekopyhää argumentaatiota Schellingin julkaisijalle.

4) Diskurssini kuuluu ehdottomasti metafysiikan traditioon – ja tiettyssä mielessä olen siitä erittäin ylpeä. Heti perään minun täytyy kuitenkin todeta, ettei Metafyysiikkaa ole olemassa, ei varsinkaan siinä merkityksessä, jonka Pyllkkö tuntuu tälle termille antavan: tuulimyllyjä vastaan taistelussa on omat hienoutensa, varsinkin jos joku kirjoittaa siitä romaanin, mutta se, mitä Pyllkkö kutsuu metafysiikaksi, on Pyllkön oma projektio, jonka alle eurooppalaisen filosofian rikas historia, nykylä ja tulevaisuus hautautuvat.

Ei siis ole olemassa Metafyysiikkaa homologisena ja -geenisena kokonaisuutena, eikä mikään sido filosofian historiaa Pyllkön (eurooppalaisten Heideggerin, Levinasin ja Derridan vanavedessä) postuloimaksi Metafyysiikan totaliteetiksi ja kokonaisuudeksi.

Pyllkön parjaama lacanilainen perinne kiteyttää tämän propositioon ”ei ole olemassa Toisen Toista” – propositioon, jota hysteerikko ei pysty nielaisemaan kirkumatta, aivan kuten Pyllkön vastinekin osoittaa: Pyllkkö ei pysty hyväksymään sitä tosiasiaa,

että myös hänen haaveilemansa mystinen ”omapohjainen suomalainen ajattelu” olisi aivan yhtä vieraannuttavaa kuin Platonin dialogit, Kantin kritiikit ja Lacanin seminaarit.

Psykoanalyttisesti ilmaistuna Pyllkkö ei pysty hyväksymään sitä, että sen jälkeen kun jätämme äitimme kohdun, ei sinne ole paluuta, ei edes äidinkielessä. Ainoa tie on tulevaan: on luotava suomalaista filosofiaa – ja luotava sitä nimenomaan nuorallatanssissa *olemassaolevan* suomen kielen ja *eurooppalaisen* filosofian perinteen välillä: jotta olisi edes suomalaisen filosofian tulevaisuus, on tämä antagonismi yksinkertaisesti hyväksyttävä ja käytävä käännöskamppailun sen siivittämänä.

Se tosiasia, ettei ole olemassa Pyllkön olettamaa Metafyysiikkaa, on filosofian rikkaus ja köyhyys, voima ja heikkous – ja selittää, missä mielessä esimerkiksi Pyllkön haukkuma Badiou kirjoittaa metafysiikkaa. On varsin surkuhupaista, että tuntematon suomalainen suuruus haukkuu filosofian kannalta maailman tärkeimmän yliopiston filosofian professoria. Havukka-ahonajattelijoiden saunailloista ei synny filosofiaa, ei vaikka niiden keskustelut julkaistaisiin.

Ajattelu, joka ei ammenna eurooppalaisen filosofian traditiosta, ei ole filosofiaa. Tämä ei vähennä ei-eurooppalaisen ajattelun arvoa, vaan asettaa termin ”filosofia” käytölle edes jonkinlaiset deskriptiiviset rajat. Schellingin teos kuuluu kuitenkin nimenomaan eurooppalaisen filosofian klassikkoihin. Siten sen raikaminen Pyllkön postuloimien kontrafaktuaalisten, ei-kirjakielisuomea-lukevien, ei-yliopistossa-opiskelleiden havukka-ahonajattelijoiden emansipaation vuoksi on erittäin kyseenalaista.

5) Näytämme jakavan Pyllkön kanssa sen näkemyksen, että filosofian kääntäminen implikoi välttämättä kääntäjän vastauksen kysymykseen, mitä on filosofia. Sen sijaan olemme täysin eri mieltä siitä, mitä filosofia on. Pyllkön vastine artikkeliini vahvasti aiemman epäilyni: tässä Schelling-käännöksessä filosofiasta tehdään

esoteerinen, mystis-uskonnollinen mantra.

Tällainen ”vaihtoehtofilosofia” ei ole vakavasti otettava vaihtoehto filosofialle – aivan kuten ”vaihtoehtolääketiede” ei ole vakavasti otettava vaihtoehto lääketieteelle – vaan naristinen vetäytyminen subjektiivisen kokemuksen syövereihin, toisin sanottuna henkilökohtaista hysteriaa, josta on tehty, hysteerikon tapaan, toisten ongelma. Minun on vaikea uskoa, että Schelling itsekin olisi ollut tyytyväinen tällaiseen.

Miksi sitten kaiken esittämäni jälkeen väitän, että tekniset termit ovat kääntymättömiä? Jokaisella oppineisuuden alalla – toisin sanoen alalla, jossa siirretään tietoa ajassa ja paikassa – on sille ominaiset representoimisen tapansa, muussa tapauksessa kyse ei ole oppineisuudesta. Tunnetuimmat esimerkit tästä ovat varmastikin matemaattinen esitys ($1+1=2$) ja fysiikan suureisiin perustuva matemaattinen esitys ($F = ma$). Lähes jokainen suomalainen on myös tutustunut maantieteelle ja kemialle tyypillisiin esitystapoihin: karttoihin ja molekyyliarakenteiden eri representaatioihin. Jokaisella opinalalla näihin tyypillisiin esitystapoihin liittyy käsitteiden käyttöä ja määrittelyä. Filosofissa ja monissa humanistisissa tieteissä käsitteet yksinään muodostavat usein koko argumentaation ”selkärangan”. Siten niiden asema korostuu entisestään: ne saavat saman funktion kuin matemaattiset todistukset matematiikassa, suureyhtälöt fysiikassa ja kartat maantieteessä. Yhtä lailla kuin karttaa ei voi kääntää kuin ehkä osittain nimistön osalta ja $F = ma$ universaalisti, filosofian tärkeimmät klassiset termit ovat kääntymättömiä. Tämä kääntymätön ydinkäsitteistö on filosofian köyhyyden ja rikkauden juuressa. Sen hyväksyminen, että $F = ma$ on suomeksi sama kuin englanniksi ja ranskaksi, ei eliminoi suomalaista fysiikkaa, vaan mahdollistaa sen. Sama pätee muun muassa Aristoteleen *nousin* käsitteeseen. Syytös kulttuuri-imperialismista on

tässä naurettava: eivät eurooppalaiset totuudet poissulje suomalaisia totuuksia; sen sijaan suuri osa eurooppalaisista totuuksista (esimerkiksi $F = ma$) pätee Suomessa yhtälailla kuin muuallakin Euroopassa.

Kysymyksiä

Lopuksi kiteytän puheenvuoroni kysymyksiin, joihin toivon Pyllkön vastineessaan vastaavan.

1) Ketkä puhuvat ja kirjoittavat Pyllkön mainostamaa ”suomea”, jolle kyseinen Schelling-käännös on käännetty?

2) Johtaako Pyllkön postuloima käännöspositio jonkinlaiseen ”vallatomaan” kieleen/suomeen – vai johtaako se päinvastoin Pyllkön ja kumppaneiden diktaattoreina sanelemaan kieleen, jossa lukijan täytyy syyttää vain omaa tyhmyyttään siitä, että antaa saksalaisten lauserakenteiden ja välimerkityskäytäntöjen häiritä suomalaisten sanojen lukemistaan? Eikö Pyllkön ”argumentti” ole täydellinen esimerkki yksityiskielestä (Wittgenstein)/hysteriasta (Lacan), jossa hirttäydytään johonkin, mitä ei Pyllkön sanoin ”ole (enää eikä vielä) olemassa”? (Silloin kyse ei ole enää kääntämisestä, vaan raiskaamisesta, joka rationalisoidaan tekopyhästi syyttämällä muita ”fennomaniasta”: Pyllkö tekee Schellingistä oman hekkumansa kentän ja kuvittelee jonkin argumentin oikeuttavan tämän, vaikka vain hänen oma nautintonsa perustelee sen hänelle itselleen.)

3) Ketkä lukevat kyseessä olevaa Schelling-käännöstä (jos eivät yliopistossa peruskoulutuksensa saaneet)? Missä on siis se ”jalosten villien” populaatio, joiden mieliä indoeurooppalainen metafysiikka ei ole tärvellyt ja jotka saavat näin aavistuksen ”todellisesta suomalaisesta filosofiasta”?

4) Miksi Schelling-käännöksen kannessa ja etusivuilla ei tehdä selväksi, että kyseessä on ”opetusmielissä tehty mukaelma”, jonka avulla määrittelemätön ”me” antaa ”opiskelijalle vaikutelman siitä, millaista filosofia olisi, jos siihen pystyisimme”? Miksi lukijalle ei kerrota heti, että kyse on pelleilystä, sofismista, tai kuten Pyllkö asian ilmaisee, ”saippu-

akuplasta suomalaisessa pusikossa”? Miksi sitä kaupataan samanlaisena käännöksenä kuin kaikkia muita eurooppalaisen ajattelun käännöstöitä ”indoeurooppalaiselta” kieleltä suomeksi, toisin sanottuna johdetaan kirjan ostajaa harhaa? Kysehän ei Pyllkön mukaan ole siitä, mitä perinteisesti kutsutaan kääntämiseksi, vaan jostakin ihan muusta. Eikö tässä ole kyse harhaanjohtavasta mainonnasta...?

5) Miksi Schelling-”käännöksen” saksalaiset sanat on vaihdettu suomalaisiin, mutta esimerkiksi saksalaisia lauserakenteita ja välimerkitystä ei; tai suoremmin: miksi on edes vaihduttu vaihtamaan saksankieliset sanat suomalaisiin? Pyllkön argumentaation ainoa looginen johtopäätös on, että olisi ollut parempi julkaista vain Schellingin teksti saksaksi suomalaisille markkinoille – sikäli kuin kirjan saksalaiset painokset on loppunmyyty Internetin kirjakaupoista. Filosofian klassikoiden suomalaista käännösaarreaittaa Uunin Schelling-käännös ei rikastuta: joku joutuu vielä kääntämään kyseisen tekstin uudelleen, mitä pikemmin, sen parempi.

Viitteet

1. Kurki 2005; Pyllkö 2006.
2. Pyllkö 2006.
3. Althusser 1984.
4. Vrt. Blanchot 2006; Lacan 1991; Verhaeghe 2004.

Kirjallisuutta

- Althusser, Louis, *Ideologiset valtiokoneistot*. Suom. Leevi Lehto & Hannu Sivenius. Vastapaino & Kansankulttuuri, Tampere 1984.
- Blanchot, Maurice, *Ääretön keskustelu – Vol. 1*. Suom. Janne Kurki. Apeiron Kirjat, Helsinki 2006.
- Kurki, Janne, 'Kääntämisen vapaus – Kysymyksiä filosofian kääntäjän tehtävästä'. *niin & näin* 4/2005.
- Lacan, Jacques, *Le Séminaire – Livre XVII: L'envers de la psychanalyse, 1969-1970*. Éditions du Seuil, Paris 1991.
- Pyllkö, Pauli, 'Merkillisyyden ja herrastelu – käännös fennomanian umpikujassa'. *niin & näin* 1/2006.
- Verhaeghe, Paul, *On Being Normal and Other Disorders – A Manual for Clinical Psychodiagnostics*. Trans. Sigi Jottkandt. Other Press, New York 2004.



Pauli Pylkkö

Fennomanian umpikujasta nykysuomalaiseen itsepetokseen

Vaikka Pylkkö olisikin tekopyhä ja hysteerinen saunafilosofi, ei Kurjen filosofointi ("Filosofia, kieli ja valta: Vastaus Pauli Pylkölle", tässä *niin & näin* -lehden numerossa) siitä merkittävästi vahvistuisi tai parantuisi.

Pylkkön oletetut psykologiset ongelmat eivät pelasta Badioutakaan, jonka professorinmallilla on melko samanlainen poliittinen tilaus kuin Kurjen halveksimalla "analyttisellä" filosofialla Suomessa. Ilmaistakseni asian saunafilosofille sopivalla tyyllillä: vasemmisto-lacanalaisuus on analyttisen filosofian perspuoli. Valistuksellinen psyko-emansipaatio ja tekninen käsite-emansipaatio ovat munaskultaan yhtä.

Pylkkön oletetut luonteenheikkoudet eivät tee Kurjen ja Badioun ajattelua kiinnostavammaksi tai eloisammaksi; Kurki psykologisoii peitelläkseen, ettei kykene kohtaamaan Pylkkön väitteiden ajatuksellista sisältöä. Näin Kurjen vastine helposti ennustettavalla tavalla kiertelee ongelmaa koskaan sitä kohtaamatta.

Ongelma on, ettei suomenkielillä voida missään laadullisesti vaa-

tivassa mielessä käsitellä filosofisia kysymyksiä; ettei Suomi voi kulttuurisesti kuulua Eurooppaan; että fennomaaninen ohjelma on katastrofaalinen munaus, jota Kurjen käännöspolitiikka (ja ylipäätään nykysuomalainen kulttuuri- ja tiedepolitiikka, esimerkiksi *niin & näin* -lehden pääkirjoitusten linja) edelleen toistaa ja vahvistaa.

Filosofinen työ vaatii äidinkielenomaista suhdetta indoeurooppalaiseen kieleen, koska filosofisten ongelmien juuri ja alku on indoeurooppalaisten kielten rakenteissa.

Ilmaistakseni tilanteen kielellä, jota Kurkikin ymmärtänee, mutta joka on hyväksyttävissä vain propedeuttisena ensiaskeleena: suomenkielen rakenne estää filosofisten kysymysten luovan käsittelyn. Parempi olisi sanoa: suomen rakenteettomuus estää filosofian ongelmien ajattelemisen.

Kurjen väite, että filosofian kurjuus Suomessa johtuisi vain kulttuurin nuoruudesta ja yliopistovir-

” Suomessa ei tänään puhuta suomea, eikä

Suomessa asu tänään ainuttakaan suomalaista. Fennomaaninen ohjelma perustuu ajatusvirheelle, joka on hyvin edullinen Euroopalle eli Amerikalle, mutta kohtalokas niille, jotka asuvat Suomessa ja puhuvat kieltä, joka oli alunperin suomea. Tämän virheen takia Helsingin yliopisto on kolmannen luokan amerikkalainen satelliitti - ja tulee sellaiseksi jäämään.”

” Filosofinen työ vaatii äidinkielenomaista suhdetta

indoeurooppalaiseen kieleen, koska filosofisten ongelmien juuri ja alku on indoeurooppalaisten kielten rakenteessa. Ilmaistakseni tilanteen kielellä, jota Kurkikin ymmärtänee, mutta joka on hyväksyttävissä vain propedeuttisena ensiaskeleena: suomenkielen rakenne estää filosofisten kysymysten luovan käsittelyn. Parempi olisi sanoa: suomen rakenteettomuus estää filosofian ongelmien ajattelamisen.”

kojen nimityspolitiikasta, on hallintomiehen väistöliike ylivoimaisen ongelman edessä.

Itse ongelmaan Kurjella ei ole muuta sanomista kuin että metafysiikkaa ei ole. Kuitenkin hän hyökkää hyvin kiivaasti Suomessa harjoitettua ”analyttistä” filosofiaa vastaan. Hän ei siis kaikesta päätellen hyökkääkään analyttisen filosofian metafysisiä ajatustottumuksia vastaan. Niitä kun ei kuulema ole. Ehkä tämä Kurjen asenne ei ole niin yllättävä – onhan marxilaispohjainen filosofia kriittikittömän teknomyönteistä ja sen pohjana oleva ihmiskäsitys valistuksellisesti emansipatorista, siis lopultakin eurosentriltä metafysiikaltaan yhtä analyttisen filosofian kanssa. Ilmeisesti Kurki kiistää myös sen, että modernin tekniikan, erityisesti tietotekniikan, ajatustottumukset hallitsevat nykytiedettä ja nykyfilosofiaa – ja yliopistoa. Ilmeisesti hän kiistää mekanististen ja teknisten ajatustottumusten vallan nykymaailmassa ylipäätään. Kurjessa on profesoriainesta.

Kurki on siis oikealla paikalla, tekemässä ”ylpeänä” teknistä metafysiikkaansa yliopistolla. Niinpä hän luonnehtii Pylkön väitteitä ”aksiomeiksi” ja ”propositioiksi” ja etsii Pylkön tekstin kudoksesta ”loogisia seurauksia”. Turhautunut loogikko on siirtynyt hallintomieheksi estetiikan laitokselle. Sieltä hän julistaa, että eurooppalaiset totuudet pätevät Suomessa. Vahvimaksi totuuskandidaatiksi hän valitsee mekaniikan kaavan $f = ma$ (Newtonin toinen laki).

No, kaava ei päde Suomessa, koska se ei päde missään. Joku voisi kertoa Badiouille uutisen: Kvanttiteoria *kumosi* (propedeuttisista syistä valittu termi) kaavan pätevyyden Euroopassa yli seitsemänkymmentä vuotta sitten. Kurjen kakkoskandidaatti universaalitotuudeksi, ” $1+1=2$ ”, viittaa siihen, ettei Badiou tunne Skolemin ja Gödelin elämäntyötä.

Kurjen polemiikki alkaa saada koomisia piirteitä siinä valossa, että *Vapaustutkielma* on ehkä tunnetuin yritys kyseenalaistaa sekä klassisen mekaniikan että alkei-

saritetiikan universaaliksi tekeytyvä eurooppalainen valta. Kun vielä muistaa Kurjen harrastaman vahvan subjekti-predikaatti-metafysiikan edellisestä kirjoituksesta, alkaa ihmetellä, mikä oikeastaan erottaa Kurjen näistä ”analyttisistä” filosofeista, joita hän hullunkurisesti kutsuu ”positivisteiksi”. Vastaus: korkeintaan hallintomiesten pienten erojen narssismi.

Pylkkö voi olla tekopyhä hysteerikko, mutta hänen väitteensä eivät ole aksiomeja eivätkä propositioita, eikä hänen vastineensa ajatuskuudelma ole aksiomaattinen systeemi. Aksiomatisointi on jopa matemaattisena ohjelmana kyseenalainen ja sen rajoitukset ovat viimeistään Gödelin jälkeen olleet yleisesti tunnettuja. Lukea Pylkön tekstiä aksiomatisointiyrityksenä edustaa massiivista torjuntaa, akateemista itsesensuuria, epätoivoista yritystä takertua ajatuskehikkoon, joka estää Pylkön tekstin kuulumisen. Yritys pakottaa filosofista ajattelua aksiomatiikaksi on niin outo, ettei Linkolan lisäksi kukaan muu Suomessa (ei varsinkaan analyttisen filosofian piirissä) liene sellaista viime aikoina ehdotellut.

Turhautunut aksiomaatikko sulkee sitten silmänsä siltä ahdistavalta, suorastaan tuskalliselta väitteeltä, etteivät suomalaiset kuulu Eurooppaan. Fennomaanisen ohjelman umpikujasta Kurki pystyy sanomaan yhtä vähän kuin suomenkielen ontologisesta nihilismistä, kääntymättömyydestä ja ainutkertaisuudesta. Käyttääksemme jälkibehavioristista ilmaisua, jonka Kurki on lainannut Wittgensteiniltä: Kurki ei pysty myöntämään, että suomenkielinen kulttuuri on eurooppalaiseen nähden ’yksityinen’ (Pylkön hysteriakiielellä: ’ainutkertaisesti kääntymätön’).

Vastaväitteiden puutteessa Kurki vetoaa auktoriteetteihin: Badioun täytyy olla oikeassa ja Pylkön väärässä, koska Badiou on professori kuuluisassa ranskalaisessa yliopistossa ja Pylkkö vain kustavilainen kylähullu, josta kukaan ei ole mitään kuullut. Näin saarnaa Kurki, totuuden militantti, joka pitää itseään vieläpä hyvin rohkeana.

Tähän Kurjen auktoriteettihaikuiseen uskontunnustukseen peittyvä sitten Pylkön vastineen sisältö, käännöksen ongelman tarkastelu fennomaanisessa umpikujatilanteessa. Kurki ei huomaa olevansa nappula isoisten pelissä: Suomalainen nykykulttuuri, fennomaanisen ohjelman tulos, on Euroopasta ohjattua valtapolitiikkaa, jonka talutushihnassa suomalainen sylikoirayliopisto heiluttaa töpöhäntäänsä. Miksi ihmeessä ranskalainen filosofi syövyttäisi katederinsa kaiteita, valtansa perustuksia, ja alkaisi opettaa meille, että eurooppalainen filosofia ei ole käännettävissä ei-eurooppalaisille kielille, ja että filosofiaa ei voi tehdä suomenkielellä. Badiou maksimoi valtansa; Kurki sulkee silmänsä ja korvansa ja alkaa psykologisoida Pylkön oletetuilla heikkouksilla.

Jos Pylkö on hysteerinen ja teokopyhä saunafilosofi, on Kurki isoisten juoksupoika asialla, jonka lankoja ja solmuja ei edes vielä ymmärrä. Kylähulluilla on omat ongelmansa, juoksupojilla omansa.

Pylkö myöntää, että Kurki osoittaa hysteria-käsitteellään *johonkin*, mikä on olemassa ja vaikuttaa Pylkössä. Mutta tätä jotakin, suomalaista hulluutta, ei selitetä pariisilaispsykoanalyttikkojen termeillä.

Hulluuskin on Suomessa paikallista, kääntymätöntä ja ainutkertaista. Pylkön hulluudesta liukuu lacanilainen fraseologia kuin vesi allin selästä. Sielunhoito elpyy Suomessa satavuotisesta koomasta, jos Wienin ja Pariisin ylemmän porvariston seuraleikit jätetään omaan arvoonsa ja kosketus merkillisyyteen löydetään uudelleen.

Kurki on lainattuine psykotermeineen juoksupoika kulttuurisen kansanmurhan ja mentaalisen kolonisaation jättiläispelissä. Jos Suomi alistuu rooliinsa valkoisena neekerinä, Suomessa tuotettu kulttuuri tulee aina olemaan sekundaaria ja Suomessa puhuttu kieli, jota Kurki sekaannuksissaan kutsuu 'suomeksi', tulee jähmettymään kaksijakoiseksi pidginiksi, mitä se tänään on.

Suomessa ei tänään puhuta suomea, eikä Suomessa asu tänään ainuttakaan suomalaista. Fennomaaninen ohjelma perustuu ajatusvirheelle, joka on hyvin edullinen Euroopalle eli Amerikalle, mutta kohtalokas niille, jotka asuvat Suomessa ja puhuvat kieltä, joka oli alunperin suomea. Tämän virheen takia Helsingin yliopisto on kolmannen luokan amerikkalainen satelliitti – ja tulee sellaiseksi jäämään.

Ei tietenkään ole mikään sattuma, että fennomaanisen ajatustavan taustalla vaikuttaa sama eurooppalaisen kolonisaation arkkifilosofi kuin marxilaisuuden ja Badioun taustalla: Hegel. Hegel universalisoi eurooppalaisen paikalliskulttuurin yleismaailmalliseksi mukarotuuksi ja kutsui sitä hengeksi (*Geist*). Tämä henki nielaisi suomalaisen kulttuurin, jonka kääntymätön alue on koteloitunut traumaksi nykysuomalaistenkin sieluun. Tämän trauman lacanilainen analyysi on silkkaa kulttuuri-itsemurhaa.

Pylkö ei tahdo takaisin äidinkohtuun. Hän on jo siellä. Ja mitä muuta Schellingin erottamattomuus ja perustattomuus on kuin dialektisen ajatuksen voimalla saavutettu yhteys äidinkohtuun! Ei vertaus ole huono – keho on teoria, joka sen selittämiseksi on lainattu Pariisista siirtomaihin kurittamaan kylähulluja. Kurjen torjuntastrategia (psykodiagnostiikan käyttö poliittisena ampuma-aseena) on tuttu kaikille, jotka tuntevat freudilaisen liikkeen varhaishistoriaa. Sata vuotta myöhemmin Kurki yrittää samaa poliittista manööverä Suomessa. Pylkö etsii vihollista mutta löytää nurrupoikia.

Schellingin ajattelu *Vapaustutkimuksessa* ei kuulu modernin eurooppalaisen filosofian (Descartes, Leibniz, Kant) ydinalueelle, missä subjektin itsetietoisuus ja tietoisuuden varmuus on keskeinen aihe; Schelling on lähempänä kerettiläisyyden rajoilla liikkunutta kristillistä mystiikkaa (Mestari Eckhardt, Jacob Böhme, Franz Baader), jolla on vahvat ajatukselliset siteet gnostilaiseen perinteeseen.

Koska juutalaisuuden juuret ovat Euroopan ulkopuolella, esimerkiksi etuaasialaisissa luonnonkultteissa ja Kaksoisvirtainmaassa, voidaan kristillisyydestä, joka on pystynyt vapauttamaan itsensä eurooppalaisesta ydinmetafysiikasta, saada liittolainen eurooppalinnaketta vastaan.

Schellingin suomentaminen palvelemaan amerikkalaista ja ranskalaista nykykeskustelua ei ole edes "raiskaimista" vaan akateemista viihdettä ja hallintomiesten pehmopornoa.

Kurjen torjunta on ymmärrettävää: nuorison on aina uskottava johonkin; sille pitää tarjota toivoa, eli kuten Kurki itse sanoo, sille on suotava "edes suomalaisen filosofian tulevaisuus". Mutta usko suomalaisen filosofian tulevaisuuteen on itsepetosta, ja katederilta esitettyä petosta, jonka rinnalla Uunin "haanjohtava mainonta" vaikuttaa kaskulta. Uuni tulee uteliaana odottamaan Kurjen lupaamaa fennomaanista Schelling-käännöstä. Se tulee varmaankin tyydyttämään yliopistopiirejä, jotka ovat nenää myöten sitoutuneet fennomaaniseen illuusion ja sen aarreaitan rikastuttamiseen.

Yliopisto on myynyt sielunsa markkinavoimille ja tuotantokoneistolle. Kun Helsingin yliopiston rehtori avoimesti ajaa Lissabonin strategiaa voidaan yliopistoa vielä ehkä kutsua tiedeyhteisöksi, mutta harjoitettu tiede ei enää ole totuudensintää. Aikaisemmin oli tiedettä historiallinen materialismi; tänään samat miehet tekevät käsiteanalyysiä, toteuttavat Lissabonin strategiaa ja kutsuvat tieteksi tuotannon ja kilpailukyyn kasvattamista.

Mutta markkinavoimien ja tuotantokoneiston luonnetta ei voida ymmärtää sen paremmin marxilaislähtöisillä ajatustavoilla kuin analyttisillä käsitepeleillä. Kurjen sivistynyt eurooppalaisuus ja snellmanilainen vasemmisto-lacanismi on Lissabonin strategian humanistinen peitenimi eikä tarjoa muuta kuin puudutusainetta yliopiston itsekastraatioon.

Totuuden militanteista on tullut teknototuuden miliisejä, tuotannon ja kuluttamisen koneiston vahtikoiria. Nuori sukupolvi on nyt kesytettympi kuin koskaan.



Riitta Oittinen

Koko totuus?

Kääntämisen mahdollisuudesta ja mahdottomuudesta

Jatkan Janne Kurjen ja Pauli Pylkön aloittamaa keskustelua kääntämisestä ja sen mahdottomuudesta (*niin & näin* 4/2005 ja 1/2006). Osallistun keskusteluun oikeastaan vastoin parempaa tietoa, koska en ole lukenut keskustelun kohteena olevaa suomennosta F. W. J. Schellingin teoksesta *Filosofisia tutkimuksia ihmisen vapauden olemuksesta ja muista aiheeseen liittyvistä kysymyksistä*.

Pyrin kuitenkin tuomaan keskustelua lähemmäs kääntämistä ja sen filosofiaa (sikäli kuin sanaa uskaltaa tässä yhteydessä käyttää). Toisaalta osallistun keskusteluun (filosofian) maallikkona, toisaalta kääntämisen asiantuntijana ja tutkijana. Minä myös opetan kääntämistä, ohjaan käännöstöitä ja käännän itse.¹

Keskustelua seurattessani minua rasitti lähinnä se, että kääntämistä pidettiin selviönä eikä sitä purettu auki. Niin paljon kuin olenkin yhtä mieltä Kurjen kanssa, haluaisin kyseenalaistaa hänen väitteensä: ”Kääntäjä käsittelee (kääntää) vain kieltä”. Siitä lisää edempänä. Toinen kiinnostava piirre kummassakin tekstissä oli se, että filosofian kääntämisestä puhuttiin ikään kuin se olisi kaikkein vaikein kääntämisen ala. Onko näin?

Asian kirkastamiseksi kerron ensin omasta kääntämiskäsityksestäni. Sitten pohdin alkutekstin pyhyttä, kotouttamisen ja vieraan-

nuttamisen ongelmaa ja lukijan arvostamista. Lopuksi pohdin Kurjen ja Pylkön ajatuksia kääntäjän ja kääntämisen tutkijan näkökulmasta.

Kääntäminen dialogina

Minulle kääntäminen merkitsee uudelleenkirjoittamista uutta, uudenkielistä ja -kulttuurista kohdeyleisöä varten – koen näin käänsinpä sitten tietokirjallisuutta aikuisille tai kuvakirjoja lapsilukijoille. Kääntäminen on myös dialogista toimintaa, ihmisen puhetta ihmiselle.

Mihail Bahтинin ajatukset dialogisuudesta ja kaiken inhimillisen moniäänisyydestä kuvaavat hyvin myös käännösprosessia. Kääntämisessä oma ja vieras eli eri ihmisään, kulttuurit ja maailmat kohtaavat ajassa ja paikassa ja vaikuttavat toisiinsa (kääntäjät eivät siis käännä vain sanoja tai edes vain sanallista kieltä). Alkutekstin tai käännöksen sana ei koskaan ”tapahdu” tyhjiössä, vaan muuttuu ja täydentyy vuorovaikutuksessa toisen sanan kanssa. Ihminen on yksilö, muttei kuitenkaan itseriittoinen, koska yksilöllisyys tuo muassaan myös rajoitteita: emme tajua maailmaa täsmälleen samalla tavoin kuin muut ihmiset. Koska ymmärrämme kaiken rajallisesti, tarvitsemme toisen ihmisen näkökulmaa, ”täydennystä”, jonka avulla käsityksemme maailmasta avartuvat.²

Kääntäjän luennalla ja kääntämisellä on aina jokin pyrkimys, kuten Hans J. Vermeer ja Katharina Reiss ovat todenneet.³ Käännöksen pitää toimia tavoitteen (funktion, toimeksiannon) mukaan suunnitellussa tilanteessa, johon vaikuttavat konkreettisen kirjoituksen (ja kuvan, äänen) lisäksi koko tulkintatilanne ja kohdeyleisö ja sen odotukset. Kääntäminen ei ole viatonta vaan aina jossain mielessä tarkoitushakuista toimintaa, jopa manipulaatiota, korostaa André Lefevere.⁴

Lefeveren mukaan kääntäminen on vallankäyttöä, joka muuttaa yhteiskuntaa. Kirjallisuusinstituutio on järjestelmä, jossa on erilaisia vallankäyttäjiä, ”portinvartijoita” ja ”isäntiä”. Portinvartijat ovat ammattilaisia, jotka vaikuttavat siihen, millaiset tekstit hyväksytään sisälle järjestelmään, mitä julkaistaan ja mitä arvostetaan. Heitä voivat olla esimerkiksi tutkijat, kriitikot ja kustannustoimittajat. He eivät kuitenkaan toimi tyhjiössä vaan vastaavat teoistaan ”isännille”, joita ovat muuan muassa poliittiset tai uskonnolliset instituutiot, sosiaaliset luokat ja tiedotusvälineet. Portinvartijoiden ja isäntien toimintaan vaikuttavat ideologia ja taloudelliset tekijät – ja kaunokirjallisuuden kääntämisen yhteydessä poietiikka, joka viittaa toisaalta kirjallisiin keinoihin (kirjallisuudenlajeihin, motiiveihin, hen-

”Minulle kääntäminen merkitsee uudelleenkirjoittamista uutta, uudenkielistä ja -kulttuurista kohdeyleisöä varten – koen näin käänsinpä sitten tietokirjallisuutta aikuisille tai kuvakirjoja lapsilukijoille. Kääntäminen on myös dialogista toimintaa, ihmisen puhetta ihmiselle.”

kilöhahmoin, tilanteisiin, symboleihin) ja toisaalta siihen rooliin, joka kirjallisuudella on yhteiskunnassa.

Kääntämisessä on kyse myös osista ja kokonaisuuksista. Kääntäjä lähtee analyysissään liikkeelle luentansa pohjalta kohti yksittäisiä ratkaisuja, merkkejä, joihin kaikkiin käännöksen viestinnällinen tehtävä vaikuttaa. Jokaisella tekstillä on kunkin yksilöllisen tilanteen mukainen suhde todellisuuteen, johon vaikuttavat niin yksilölliset luennat kuin kulttuuritaustatkin. Lukija lukee tekstejä historiallisena olentona: hänellä on omat lähtökohdansa ja ennakkokäsityksensä, ja hän jäsentää tekstin rakenteita lukiessaan. Lukijan toiminta viittaa myös tulevaisuuteen: hän lukee ja kirjoittaa tekstejä uudelleen.

Kääntäminen on myös normien säätämää toimintaa: eri aikoina vallitsee erilaisia käsityksiä siitä, mikä on ns. hyvä kääntämistapa. Normit taas perustuvat yhteiskunnassa vallitseviin arvoihin, jotka heijastuvat kääntäjän käsityksiin kääntämisestä ja tulevasta lukijasta. Kaikki tämä vaikuttaa siihen, miten kääntäjä sanansa asettaa ja kuinka paljon hän asioita selittää.⁵

Alkutekstin pyhyys

Tekstit ja kääntäjät elävät monenlaisten auktoriteettien ristipaineessa. Pylkön ja Kurjen keskustelussa noussekin esille alkutekstin auktoriteettiasema, ajatus alkutekstin pyhydestä. Joskus kääntäjät korostavatkin oman asemansa alisteisuutta, sitä ettei teoksia voi kääntää kuin yhdellä ainoalla tavalla. Jukka Kempinen kuvasi 80-luvulla, miten hyvän käännöksen lukija ajattelee: ”juuri noin, täsmälleen, toisin sitä ei voisi tehdä”.⁶ Tällä tavoin alkutekstistä tulee pyhää jumalan sanaa, jota ei saa tulkita eikä ymmärtää (väärin). Ylhäisen etäistä alkutekstiä ei saa ottaa haltuun – ellei ole armoitettu auktoriteetilukija, sitä ei ole ”lupa” ymmärtää itse. Syntyvä käännös ei näin kurotukaan kohti lukijoitaan vaan takaisin kohti kirjailijaemonsa helmaa. Näin käännös jää aina toiseksi: se on korvike, joka ei voi koskaan yltää

samaan kauneuteen ja kirkkauteen kuin alkuteksti. (Vrt. Platonin *idea*.)

Pauli Pylkkö kuvailee Schellingin teosta ja sen kääntämistä: alkuteos *Ihmisen vapaudesta* on tabu, jonka ”herkkää seittiä” ei kääntäjä saa rikkoa. Silti Schellingkin toimi, kirjoitti ja ajatteli intertekstuaalisessa ja interkulttuurisessa ympäristössä, ja varmasti hänkin luki joskus käännöksiä. Kuten Kurki osuvasti sanoo, tekstit haluavat tulla luetuiksi – uskoakseni näin on myös Schellingin kirjoitusten kohdalla.

Pyhiin tekstien, kuten *Raamatun* ja jopa lakitekstien ja EU-tekstien, kääntäminen on hyvä esimerkki siitä, mitä tapahtuu, kun käännetään alkutekstille alisteisesti eikä tekstin käyttöä ja kohdeyleisöä oteta huomioon. Luterilainen kirkko, EU ja muut instituutiot sekä niiden edustajat (papit, lainoppineet, opettajat ja tutkijat) tulkitsevat tietämättömille tekstejä ja esittävät niistä oikean tulkintansa. Tällainen asennoituminen kertoo lukijan ja ns. suuren yleisön halveksunnasta.

Kotouttaminen ja vieraannuttaminen

Selittäminen ja selittämättä jättäminen on keskeinen osa kääntämistä ja tätäkin keskustelua. Kyseessä on alkutekstin pyhyden lisäksi kohdekulttuuristen lukijoiden kyky sietää vierautta, joka taas liittyy *kotouttamisen* ja *vieraannuttamisen* ongelmaan. Kääntäjä voi tuoda teoksen lähemmäs kohdekielistä yleisöä (kotouttaa) tai pitäytyä selittämättä outoja ilmiöitä ja jättää tekstiin sumetta (vieraannuttaa).

Kääntäminen on tietenkin aina jossain määrin kotouttavaa – vaihdetaanhan siinä ainakin kieli toiseen. Kotouttaessaan kääntäjä voi valita oletettavasti tuttuja sanoja tai sujuvoittaa virkerakenteita. Kotouttamista on sekin, että valitaan kustannettaviksi sellaisia teoksia, jotka asettuvat luonnostaan osaksi kohdekielistä kirjallisuutta. Toisaalta käännöksen pyrkimyksenä voi olla vieraannuttaminen, alkuperän näkyminen. Kääntäjä voi jättää tekstiinsä outoja sanoja ja vieraita termejä,

kulttuuritapoja tai piirteitä. Vieraannuttava teksti voi olla jopa tahallisen kankeaa tai sujumatonta kieltä, jolloin halutaan korostaa käännöksen vierasta alkuperää.

1990-luvulla Lawrence Venuti nosti kotouttamisen ja vieraannuttamisen uudestaan keskusteluun erityisesti käännöstieteessä. Hänen mukaansa kääntäjän tai kustantajan tulisi tehdä kääntämisestä näkyvä toimintaa: käännös pitää laatia niin, että lukija tunnistaa sen käännökseksi. Venutin mukaan länsimaissa vallitsee tätä nykyä kotouttamisen ihanne – kriitikot kiittävät, jos kääntäjän teksti on sujuvaa. Ihanteena on käännetty teksti, joka ei vaikuta käännökseltä. Näin kotouttava kääntäminen olisikin väkivaltaa lähdekielistä kulttuuria ja kirjallisuutta kohtaan. Käännöksen ei siis Venutin mukaan pitäisi asettua osaksi kohdekielistä kirjallisuutta vaan asettua vastarintaan ja tuoda kohdekieleen ja -kulttuuriin jotain uutta ja ristiriitaistakin.⁷

Venutin sinänsä kiinnostavissa ajatuksissa on kuitenkin ongelmallista se, että hän unohtaa lukijan osan. Lukijat lukevat kirjoja nauttiakseen tai oppiakseen uutta eivätkä välttämättä halua kompastella outoihin lauserakenteisiin. Kovin mutkallinen, ei-suomalainen tyyli saattaa vieraannuttaa lukijan niin ettei hän halua lukea kirjaa ollenkaan. Ja ellei tekstistä tule ymmärrettävää, miksi ryhtyä lainkaan kääntämään?

Kotouttaminen ja vieraannuttaminen eivät olekaan sinällään suositteluvia tai varottavia – tai edes toisiaan pois sulkevia – strategioita, vaan niiden käyttö riippuu aina tilanteesta ja asiayhteydestä.

Lukijan arvostaminen

Samoin kuin kirjailija ei lopulta kykene kontrolloimaan lukijoidensa ja kääntäjiensä reaktioita, samoin ei kääntäjäkään voi hallita tulevia lukijoitaan. Tekstit elävät elämäänsä kirjoittajastaan irrallaan, eikä lopullinen merkitys ole edes kääntäjän taskussa. Alkuteksti ja sen kirjoittajan ajatusmaailma ovat lähtökohtia, mutta pääteipiste – sekin väliaikainen – on

aina ennalta arvaamaton ja jossain muualla.

Kun itse ryhdyn kääntämään, mietin aluksi, mitä, miksi ja kenelle käännän. Mietin, onko tuleva lukijani esimerkiksi alan tutkija vai vasta alalle pyrkivä opiskelija. Kääntäjän on tärkeä pohtia, mitä käännöksen lukijat odottavat ja millaiset heidän taustatietonsa ovat. Tietenkään emme voi etukäteen tietää edes yhtä saati kaikkia todellisia lukijoita, mutta tällainen pohdinta on tarpeen: se antaa tulkinnalle kehysten ja johdonmukaisuutta.

Termien kääntäminen ja niiden avaaminen tai avaamatta jättäminen on keskeinen osa tieteellisen (ja usein kaunokirjallisenkin) tekstin kääntämistä. Minusta ei siis ole lainkaan yhdentekevää, ”jättääkö esimerkiksi Heidegger-suomentaja *Seininsa* suomentamatta”, kuten Pylkkö Kurjelle veistelee. Jos kääntäjä jättää termin ns. kääntämättä, senkin pitää olla harkinnan tulos ja tietoinen ratkaisu. Termien kääntämisen pitää olla yhdenmukaista ja loogista.

Olen kääntänyt myös oman alani, käännöstieteen, tekstejä, ja siinä olen kokenut todella olevani paljon vartijana, koska työni vaikuttaa omalta osaltaan siihen, millaiset käännöstieteelliset termit alan suomenkieliseen diskurssiin vakiintuvat. Ratkaisut ovat usein vaikeita. Olen esimerkiksi joutunut miettimään sitä, onko jokin muuten toimiva suomenkielinen sana terminä epätarkka tai liian jokin muuten toimiva suomenkielinen sana terminä epätarkka tai liian vakiintunut terminologia (tai ottaa siitä selvää). Ei siis vielä riittä, että kääntäjä itse elää sujuvasti omien sanojensa kanssa.

Muutenkin kääntäjä joutuu tekemään käännöksen lukijaan vaikuttavia suuria ratkaisuja, jotka koskevat tyyliä, kielen sujuvuutta, vaikeusastetta, nimien kirjoitusasua, lausera-

kenteen ja välimerkkien käyttöä – luettelo on loputon. Esimerkiksi eri kielillä on eri keinot ilmaista samoja asioita: välimerkit, kuten puolipiste, toimivat eri tavoin vaikkapa suomen ja englannin kielissä. Kääntäessä emme voikaan pelkästään vaihtaa vieraan kielen sanoja suomen kielen sanoiksi.

Koko totuus?

Kurjen ja Pylkkön keskustelun ytimessä on minusta ymmärrettävyyys ja ymmärrettäväksi tekeminen – tai tekemättä jättäminen. Toisin sanoen kirjoituksissa pohdittiin, tarvitseeko suomentajan ottaa käännöksen lukija huomioon eli pitääkö termejä avata ja pitääkö kääntäjän noudattaa suomen vai alkutekstin virkerakenteita. Kirjoittajat miettivät myös, ainakin rivien välissä, sitä, missä määrin alkuteoksen kirjoittajan ja kohdekielisen lukijan edut ovat ristiriidassa. Mutta ovatko ne todella? Eikö ole aika yleistä, että kirjoittajat (filosofija tai eivät) kaipaavat teksteilleen lukijoita?

Pylkkö korostaa venutilaista näkemystä äärimmäisyyksiin asti ja suorastaan halveksuu suomalaista ja suomenkielistä lukijaa, koska tällä ei ole ”kieltä ja perinnettä, mille kääntää”. Kotouttaminen olisi suoranainen rikos Schellingiä kohtaan. Niin ikään Pylkkön mukaan suomen kirjakieli on liian kehittymätöntä, jotta sille voisi todella kääntää sellaisista sivistyskielistä kuten saksasta. En suinkaan kannata sitä, että kaikesta käännetystä tekstistä pitää tehdä valmiiksi jauhettua, mutta toisaalta jos kääntäjä unohtaa täysin tulevat lukijansa, varsin moni lukija kääntää käännökselle selkensä. Pylkkön näkemys on myös elitistinen: eivät kaikki maailman ihmiset puhu kaikkia maailman kieliä – jotkut onnettomat eivät osaa edes saksaa.

Sille ei siis mahda mitään, että lukijat lukevat ja ymmärtävät tekstejä omalla tavallaan ja omista lähtökohdistaan. Bomaninkin suomennosta luetaan ja ymmärretään eri tavoin. Siitä huolimatta Pylkkö asettaa omat näkemyksensä teoksista, kielistä, kulttuureista jne. auktoriteetin asemaan

”Kun itse ryhdyn kääntämään, mietin aluksi, mitä, miksi ja kenelle käänän. Mietin, onko tuleva lukijani esimerkiksi alan tutkija vai vasta alalle pyrkivä opiskelija. Kääntäjän on tärkeä pohtia, mitä käännöksen lukijat odottavat ja millaiset heidän taustatietonsa ovat. Tietenkään emme voi etukäteen tietää edes yhtä saati kaikkia todellisia lukijoita, mutta tällainen pohdinta on tarpeen: se antaa tulkinnalle kehyyksen ja johdonmukaisuutta.”

vähän samaan tapaan kuin vuonna 1988 Esko Almgren Ajankohtaisessa kakkosessa. Ohjelmassa Almgren piti Scorsesen elokuvaa *Kristuksen viimeinen kiusaus* Jumalaa pilkkaavana ja kristillisiä arvoja sekä *Raamattua* loukkaavana. Hänen mielestään *Raamattun* sanaa ei voi tulkita, vaan *Raamattu* on ”koko totuus, jota ei voi jatkaa mielikuvituksella”. Almgrenin tapaan Pyllkö objektivoi, yleistää ja ylevöittää omat mielipiteensä.

Pyllkön tekstiä lukiessani jäin miettimään, kertooko mutkallinen kirjoitustyyli mutkallisesta asiasta vai onko kyse pelkästään kyvyttömyydestä ilmaista asia selvästi. Onko tarkoituksaan puhua muiden kuin oman itsen kanssa? Onko Pyllkön teksti siis sananhelistelyä, jonka joukkoon ajatus hukkuu? Ainakin kaipasinkin tekstiin lisää argumentointia, kuten seuraavassa:

”Ei ole olemassa suomalaista filosofiaa. Ei siis ole olemassa suomenkie-

listä filosofiaa, suomalaista filosofista kieltä eikä suomalaista filosofista perinnettä. Tästä seuraa heti, ettei saksalaista filosofiaa voida kääntää tai tulkita suomeksi.”

En löytänyt väitteille pitäviä perusteluja. Asettuuko kirjoittaja siis lukijansa yläpuolelle, vai olenko minä vain tyhmä lukija? Ainakin Pyllkö sortuu kieli- ja kulttuurirasismiin. Hän kritisoi Kurjen ajatuksia, joiden mukaan kääntäjän tulee ”kunnioittaa suomea” ja ”luoda suomea” ja syyttää Kurkea rimpuilusta ”eurooppalaisen metafysiikkaverkon silmissä”. Pyllkön mukaan Suomi on periferia, jonne ei kannattaisi suuria ajatuksia tuoda. Kysynkin kerran vielä: miksi kannattaa kääntää ollenkaan?

Oli paljon muitakin seikkoja, joita en ymmärtänyt: mitä ovat ”indoeurooppalaisten kielten rakenne” ja ”indoeurooppalainen syntaksi”? Entä mitä merkitsee ”pidginrakenne”? Pyllkön ajatuskuvioita en tajunnut, mutta minusta termi sopisi mainiosti viittaamaan juuri sellaiseen kääntämiseen, jossa tekstin tyylilliset ja kielelliset seikat ovat sekaisin eli jossa on samassa taikinassa saksaa ja suomea. Juuri tätä Kurki kirjoituksessaan osuvasti arvostelee.

Kuten edellä käy ilmi, olen monesta seikasta yhtä mieltä kuin Kurki. Hänen teesinsä ovat minusta fiksuja ja selväjärkisiä, joskin kakkosteetin kohdalla mietin, miksi ihmeessä joutuisimme luopumaan ”kääntämisen imperatiivista filosofisten käsitteiden imperatiivin edessä”. Ristiriitaa syntyy vain silloin, jos latistamme kääntämisen samuuden tuottamiseksi. Toisaalta olen hyvin eri linjoilla kuin Pyllkö, jonka kohdalla peräänkuulutan ainakin kääntäjän etiikkaa ja kustantajan vastuuta.

Lopuksi nostan esille kaksi seikkaa. Pyllkö ja Kurki käsittelevät kumpikin filosofisia kirjoituksia lähinnä tieteellisinä teksteinä tai asiategsteinä. Usein filosofiset kirjoitukset ovat kuitenkin kaunokirjallisuutta tai ainakin sisältävät kaunokirjallisia piirteitä. Esimerkiksi tästä käy Juhani Sarsilan taidokkaasti suomentama A. M. S. Boëthiuksen *Filosofian lohdutus*, jossa on monen-

laisia kaunokirjallisia piirteitä kuten dialogia, runoja ja lauluja.

Toinen minua harmittanut seikka on se, miten Pyllkö ja Kurki korostavat filosofian kääntämisen ylivertaisuutta ja mahdolltomuuttakin. Voisivatko kirjoittajat täsmentää, millä kriteereillä Schellingin kääntäminen on Sendakin kuvakirjojen kääntämistä vaikeampaa tai arvokkaampaa?

Viihteet

1. Ks. Oittinen 1997, 2000, 2004 ja Oittinen & Mäkinen 2001.
2. Bahtin 1990: 22–23.
3. Reiss & Vermeer 1986, 67–68.
4. Lefevere 1992.
5. Ks. esim. Chesterman 1997 ja 2001, Toury 1995.
6. Kempainen 1988, 27.
7. Ks. Venuti 1992, 4 ja 1998.

Kirjallisuus

- Almgren, Esko, 1988, Ajankohtainen kakkonen, TV2, 15.9.1988.
- Bahtin, Mihail (Bakhtin, Mikhail), *Art and Answerability. Early Philosophical Essays by M. M. Bakhtin*. Toim. Michael Holquist ja Vadim Liapunov. Engl. Vadim Liapunov ja Kenneth Brostrom. Austin, University of Texas Press 1990.
- Boëthius, A. M. S., *Filosofian lohdutus*. Suom. Juhani Sarsila. Tampere, Vastapaino 2001.
- Chesterman, Andrew, *Memes of Translation: The Spread of Ideas in Translation Theory*. Amsterdam and Philadelphia, John Benjamins 1997.
- Chesterman, Andrew, ”Kääntäminen teoriانا”. Teoksessa Oittinen & Mäkinen (toim.) 2001, 341–348.
- Kempainen, Jukka, *Lukija 1/1988*.
- Lefevere, André, *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*. London and New York, Routledge 1992.
- Oittinen, Riitta, *Liisa, Liisa ja Alice*. Tampere, Tampere University Press 1997.
- Oittinen, Riitta, *Translating for Children*. London and New York, Garland 2000.
- Oittinen, Riitta & Pirjo Mäkinen (toim.), *Alussa oli käännös*. Tampere, Tampere University Press 2001.
- Oittinen, Riitta, *Kuvakirja kääntäjän kädessä*. Helsinki, Lasten Keskus 2004.
- Reiss, Katharina & Hans J. Vermeer *Mitä kääntäminen on? Teoriaa ja käytäntöä*. Toim. ja suom. Pauli Roinila. Helsinki, Gaudeamus 1986.
- Toury, Gideon, *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam and Philadelphia, John Benjamins 1995.
- Venuti, Lawrence, *The Invisibility of the Translator. A History of Translation*. London and New York, Routledge 1995.

H. K. Riikonen

Reunamerkitöjä keskusteluun filosofisten tekstien kääntämisestä ja suomalaisesta kirjallisuudesta

*Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta
difficile inlustrare Latinis versibus esse,
multa novis verbis praesertim cum sit agendum
propter egestatem linguae et rerum novitatem.*

”Löydöt helleenein hämävät – sen kyllä mä tiedän –
vaikeat on valottaa, latinan runomuotoon pannen,
vallankin kun käyttöön on sanat saatava uudet,
kielen köyhyyden, asioiden uusien tähden.”

(Lucretius, *De rerum natura* I, 136–139.
Suom. Paavo Numminen)

1. *niin & näin* on viime vuosina sangen monitahoisesti noteerannut suomennokset ja suomentamisen sekä yleensä kääntämisen.

Esillä ovat olleet eräät yksittäiset, lähinnä filosofisten tekstien käännökset, yksittäisen kääntäjän toiminta ja kääntämisen luonne sekä kääntämisen mahdollisuudet tai mahdottomuus yleensä.

Yksittäisiä käännöksiä tarkasteltaessa huomio on ymmärrettävästi kiinnittynyt terminologisiin ratkaisuihin, mutta samalla on tarkasteltu suomennoksen yleistä luonnetta, tyyliä ja lauserakennetta sekä osoitettu suoranaisia käännösvirheitä. Mutta lopulta on sivuttu myös laajempia kulttuurisia kysymyksiä.

Asian tärkeyteen nähden voi ihmetellä, että esimerkiksi Suomen Filosofinen Yhdistys tai joku muu organisaatio tai taho ei ole järjestänyt aiheesta seminaareja ja keskustelutalouksia.

Tarkoitukseni oli alunperin kommentoida eräitä Janne Kurjen näke-

myksiä, joita hän on esittänyt arvostellessaan Saul Bomanin Schelling-käännöstä (*niin & näin* 4/2005).

Ennen kuin ehdin paneutua asiaan, suomennoksen yhteyteen tutkielman kirjoittanut Pauli Pylkkö esitti oman vastineensa Kurjelle (*niin & näin* 1/2006). Seuraavassa lähden kuitenkin liikkeelle Kurjen kirjoituksesta. Tällöin en niinkään paneudu sen itsessään monessa suhteessa hyväksyttäviin periaatteellisiin näkemyksiin kääntämisen luonteesta vaan tarkastelen nimenomaan sen lopussa olevia teesejä ja kommentoin sitten myös Pylkön näkemyksiä kääntämisestä ja suomalaisesta filosofiasta ja kirjallisuudesta. Itse Schelling-käännökseen viittaa vain ohimennen.

2. Ensimmäisessä teesissään Janne Kurki vaatii, että tulisi kunnioittaa suomen kieltä ja noudattaa suomalaisia lauserakenteita. Näkemyksen taustana on se, että Kurjen mielestä – kuten artikkelin aikaisemmasta

osuudesta käy ilmi – Schelling-käännöksen lauserakenteet ovat suomelle epätyypillisiä ja kömpelöitä sekä paikoin syntaksin kannalta virheellisiä. Kurki ei kuitenkaan mainitse yhtään yksittäistä esimerkkiä mielestään kelvottomista virkkeistä Schelling-käännöksessä, mikä tällaisessa yhteydessä olisi enemmän kuin paikallaan keskustelun konkretisointiseksi. Tuntuu kuitenkin siltä kuin Kurjella olisi kovin yksioikoinen näkemys siitä, mikä on ”suomalainen lauserakenne”. Voivathan suomesakin virkkeet olla pitkiä ja syntaksiltaan monimutkaisia, mutta kieliopillisesti silti yhtä oikeita kuin lyhyetkin virkkeet; sen ovat osoittaneet yhtä hyvin Volter Kilpi ja eräät muut suomalaiset kirjailijat, eräät kaunokirjallisuuden suomentajat, jotka ovat säilyttäneet alkutekstien pitkät virkkeet, eivätkä suinkaan vähiten suomalaiset juristit, jotka ovat pystyneet suorastaan virtuoosimaisesti suorituksiin – maallikoiden harmiksi. On tosin niin, että esimerkiksi kou-



Valokuva: Mervi Jylhä

lujen latinan opetuksessa suositeltiin pitkät virkkeet suomennettaessa hajotettaviksi lyhyemmiksi, mutta tällöin tietysti taidokkaaseen periodiin pyrkineen kirjailijan tyyli kärsii.

Kurki mainitsee ensimmäisen teesinsä yhteydessä myös välimerkityksen. Saksalainen välimerkitys tulisi hänen mielestään muuttaa suomalaisiksi. Tämäkin on ongelmallista sikäli, että kirjailijat ja filosofit eivät ole aina itsekään noudattaneet – tai tieteen tahtoon ovat eri syistä jättäneet noudattamatta – oman kiellensä välimerkitysohjeita. Toisinaan he ovat joutuneet kiistelemään asiasta kustantajansa kanssa, kuten esimerkiksi australialainen Nobel-kirjailija Patrick White amerikkalaisen kustantajansa kanssa¹.

Schellingiltä löytyy esimerkiksi virke, jossa kahden pisteen välillä on puolen toistakymmentä pilkkua, puolipiste, kaksoispiste, ajatusviiva ja lisäksi sulkeissa oleva jakso². Tämä ei tietenkään ole koulun ainekirjoituksen suositusten mukaista sen paremmin Saksassa kuin Suomesakaan, vaan kirjailijan omaa kirjoi-

tustyyliä, jota suomen kielessäkin voi noudattaa.

3. Kurjen toinen teesi koskee filosofisia termejä: ”käännöksestä on pysyttävä erottamaan käsitteiden muodostamat käsiterakennelmat ja siten käsitteiden keskinäiset suhteet, eikä käsitteitä voi [tarkoitettaneen: ”ei saa”; H.K.R.] siis vesittää väkinäisillä ja harhaanjohtavilla käännöksillä.”

Edempänä artikkelissaan hän on esittänyt, että esimerkiksi Aristoteleen *nous*-termi pitäisi jättää kokonaan kääntämättä, koska mikä tahansa käännösvastine olisi harhaanjohtava. Kurki toistaa oikeastaan niitä näkemyksiä, joita aikaisemmin on esitetty Markus Långin Peircekäännöksestä, jota on syytetty vierasperäisten käsitteiden ”kotoperäistämisestä” ja väliin jopa suoranaisestä ”fennomaanisesta absolutismista” (ks. *niin & näin* 1/2002, 3/2002, 4/2002, 1/2003, 3/2003).

Varmaa lienee, että valittiinpa mikä tahansa käännösvastine Aristoteleen termille *nous* tai vaikka Hei-

deggerin *Gelassenheit*-termille, aina löytyy kääntäjän ratkaisuun tyytymättömiä; aina voidaan sanoa, että suomalainen vastine jättää huomioimatta termin sen ja sen aspektin ja että se jättää sijaa väärintulkinnoille ja -käsitteille.

Mutta ovatko alkukieliset yhtään sen helpompia ao. kieltä äidinkielenään puhuville? Onhan kreikan- tai saksankielisen lukijan tiedettävä termin taustasta ja siitä erityismerkityksestä, mikä sillä ao. filosofin käyttämänä on. *Gelassenheit*-termin suomennosvastinetta – olipa se sitten ”silleenjättäminen” tai joku muu – lukiessa on vastaavasti tiedettävä, mitä vivahteita sillä Heideggerin käyttämänä on.

Mieluummin ehkä sittenkin jokin suomalainen sana, jota alaviitteessä tai selitysosastossa selitetään (samalla voi myös sanan ensi kerran esiintyessä merkitä sulkuihin sen alkukielisen muodon), kuin suomalaisen tekstin seassa olevat saksankielen sanat, joita kai tarvittaisiin aika monta. Erityisen hankalia ovat muuten sellaiset normaaliin kieleen

kuuluvat sanat, joita filosofi tai kirjailija on käyttänyt ottamalla huomioon sen merkityksen, mihin niiden etymologia viittaa. Tämä voisi kylläkin puolustaa termin jättämistä kääntämättä. Kaikkein hankalimpia lienee saksassa verbi ”olla” (*sein*) ja sen johdannainen *Dasein* sekä Schellingillä myös esiintyvä verbi *existieren*. Suomentajakaan ei ole joutunut välttämään selityksiä ja eräänlaista kompromissia.³

4. Otan lisäesimerkin latinankielisestä tekstistä. Lucretius operoi *De rerum natura* -teoksensa kolmannessa kirjassa mm. käsitteillä *animus*, *anima*, *sensus animi*, *mens* ja *consilium*.

Paavo Numminen valitsi suomennoksessaan (*Maailmankaikkeudesta*, WSOY 1965) vastineiksi sanat ”henki”, ”henkäys”, ”hengen tunto”, ”mieli” ja ”ymmärrys”. Iiro Kajanto tarjosi aikoinaan vastaavasti suomennoksia (samassa järjestyksessä) ”mieli”, ”sielu”, ”tuntemis(aistimis)kyky”, ”ymmärrys” ja ”järki”⁴.

Kaikki nämä suomennosvastineet ovat ongelmallisia, osa suorastaan epäonnistuneita. Ongelmat johtuvat osittain Lucretiuksen oman esityksen tulkintavaikkeuksista, osin siitä, että Lucretius on kääntänyt kreikkalaisia termejä latinaksi, osin taas siitä, että kyseisillä termeillä, niin latinalaisilla kuin suomalaisillakin, on pitkä historia, jonka kuluessa ne ovat saaneet erilaisia merkitysvivahteita.

Kuitenkin suomennoos vaikuttaisi oudolta, jos siinä muun tekstin sijalla pyritettäisiin jatkuvasti mainittuja latinan sanoja, kuten Kurjen teesin mukaan ilmeisesti pitäisi tehdä. Mainittakoon tässä välihuomautuksena, että Paavo Nummisen runomittaisen Lucretius-käännöksen rinnalle tarvittaisiin myös kunnollinen proosasuomennoos – varustettuna yhtä laajoilla selityksillä kuin Nummisen käännös aikoinaan.

On myös muistettava, että suomen kielessä on jo pitkä perinne termien kääntämisessä – joka kieltämättä on fennomaanien perintöä. Mutta sitä perinnettä on mahdollista jatkaa. Sitä paitsi suomen kielellä ei tavallaan ole

sellaisia pitkiä (joissain suhteissa myös kahlitsevia) perinteitä kuin monilla indoeurooppalaisilla kielillä, joten suomella on runsaasti fleksibiliteettiä omakielisten termien luomiseen.

Suomalaisessa filosofian, psykologian ja eräiden muiden tieteiden terminologiassa vierasperäisten termien kääntämisessä ei toisaalta ole noudatettu ehdottomia periaatteita. Jotkut sanat on jätetty sellaisikseen tai vain mukautettu suomen kielen ortografiaan (esim. Platonin idea), osa taas kotoperäistetty. Ja puhutaanhan suomen kielessä latinalaisittain (ja englantilaisen käännöksen mukaisesti) Freudin egosta ja idistä, vaikka Freud itse käytti saksankieltä (*das Ich*).

Toisinaan on käynyt niinkin, että jokin hyvä käännösehdotus ei ole saanut kantavuutta. Peircen *interpretant*-sanalle on ehdotettu sinänsä varsin näppärää vastinetta ”tulkitsin”, mutta sen tilalla on käytetty ”tulkinosta”⁵. Peircen termeistä *firstness*, *secondness* ja *thirdness* arveli Eero Tarasti vuonna 1990, ettei niitä ilmeisesti voi suomentaa⁶, mutta pian tämän jälkeen Harri Töysä ehdotti suomennoksia ”ensiyys”, ”toisuus” ja ”kolmannuus”. Kotimaisten kielten tutkimuskeskus oli ne sitten hyväksynyt ja suositellut käytettäväksi.⁷ Nämä suomenkieliset vastineet eivät kuitenkaan liene saaneet kovin laajaa levikkiä. Yhtenäisen linjan saaminen filosofisten termien kääntämiseen vaikuttaa mahdottomalta.

5. Pauli Pylkkö on Janne Kurjelle osoittamansa vastineen ”Merkillisyyys ja herrastelu – käännös fennomanian umpikujassa” johdantokappaleessa todennut: ”Miten suomennoosliittistä linjanvetoa kussakin eteen tulevassa suomennoostehtävässä sovelletaan, on aina avoin kysymys, johon vastausta ei voida löytää jollakin mekaanisella menetelmällä, kaikkein vähiten joillakin yleispäteviksi tekeytyvillä säännöillä.”

Tähän näkemykseen mielellään yhtyy, samoin kuin Pylkön näkemyskiin niistä vaikeuksista, jotka johtuvat siitä, että suomi ei ole indoeurooppalainen kieli. Mutta tämä ei ole riittänyt Pylkköle.

” On myös muistettava, että suomen kielessä on jo pitkä perinne termien kääntämisessä – joka kieltämättä on fennomaanien perintöä. Mutta sitä perinnettä on mahdollista jatkaa. Sitä paitsi suomen kielellä ei tavallaan ole sellaisia pitkiä (joissain suhteissa myös kahlitsevia) perinteitä kuin monilla indoeurooppalaisilla kielillä, joten suomella on runsaasti fleksibiliteettiä omakielisten termien luomiseen.”

**” Jos filosofia
nähdään
nimenomaan
ja vain indo-
eurooppalaisten kielten
sisällä tapahtuvaksi
pohdinnaksi, on
näkemys kovin
ahdas. Mitä olisi
sanottava esimerkiksi
arabien keskiajalla
tapahtuneesta tavasta
omaksua, välittää ja
kehittää kreikkalaista
filosofiaa?”**

Hän ryhtyy torjumaan Kurjen näkemyksiä (koskien mm. termien suomentamista ja virkerakenteita, ks. edellä) niin vahvalla arsenalilla että saman tien saavat osansa niin suomalainen filosofia kuin kirjallisuuskin. Hän määrittelee filosofian nimenomaan indoeurooppalaisiin kieliin kuuluvaksi toiminnaksi: ”Filosofia on olemisen ja kokemisen pohdintaa niin kuin oleminen ja kokeminen näyttäytyvät indoeurooppalaisissa kielissä.” Suomen kieli ei ole indoeurooppalainen kieli vaan Pyllkön sanoin ”alkuperäisen luontonsa vastaisesti eurooppalaistettu kieli”.

Samoin Pyllkö toteaa: ”Suomenkielen on pitkän eurooppalaistamishistorian myötä kehittynyt indoeurooppalainen kasvannainen, joka on osittain keinotekoisesti ja hyvin ongelmallisesti ympäytynt suomenkielen runkoon”. Näin ollen ei myöskään ole suomalaista kirjallisuutta eikä tiedettä ja koko ilmaus ”suomalainen filosofia” on mieletön.

Aito käännös on Pyllkön mukaan mahdollista juuri indoeurooppalaisen kieliperheen sisällä. Myös kääntämistä koskeva keskustelu on hänen mukaansa koskenut etupäässä kääntämistä indoeurooppalaisesta kielestä toiseen.

Jos filosofia nähdään nimenomaan ja vain indoeurooppalaisten kielten sisällä tapahtuvaksi pohdinnaksi, on näkemys kovin ahdas. Mitä olisi sanottava esimerkiksi arabien keskiajalla tapahtuneesta tavasta omaksua, välittää ja kehittää kreikkalaista filosofiaa? Onhan kirjoitettu esimerkiksi *A History of Islamic Philosophy* (Majid Fakhry). Mitä sillä voitetaan, jos filosofian tilalle asetetaan esimerkiksi ”ajattelu” eikä oteta huomioon myös erikielisten kulttuurien vuorovaikutusta, jota tapahtuu myös filosofian alalla?

Entä näkeekö Pyllkö indoeurooppalaisen kieliperheen liian homogeenisena kokonaisuutena, jolla on oma kielen määräämä ajattelumallinsa? Yhtä suuria vaikeuksia kohdataan käännettäessä joltakin indoeurooppalaiselta kieleltä toiseen samaan kieliperheeseen kuuluvaan kieleen.

Lucretius valitti (ks. tämän kirjoituksen motto) niitä suuria vaikeuksia,

joita hänellä oli siirtäessään kreikkalaista terminologiaa latinaksi. Lucretiuksen edellä mainittuja termejä on puolestaan erittäin hankalia kääntää saksaksi, kun valittavana on sellaisia vaihtoehtoja kuin *Geist*, *Seele*, *Verstand* ja jopa *Leben*, joilla on pitkä historiansa⁸.

Saksalaisen tai ranskalaisen filosofian kääntäminen englanniksi on todella vaikeaa, osittain myös sen takia, että vaikka käytössä olisi kummassakin kielessä samoja latinalaisia tai kreikkalaisperäisiä sanoja, niille on kuitenkin aikojen kuluessa kehittynyt erilaisia merkityksiä ja merkitysvaihteita.

Englantilainen kääntäjä luultavasti myös usein ajattelee käännöksen luontevuutta juuri tyylikkäänä englantina ja olisi valmis pitkällekin meneviin myönnytyksiin, mitä esimerkiksi lauserakenteeseen tulee, hieman siihen tapaan kuin Kurki vaati suomenokselta, että se on hyvää suomea. Tästähän myös Pyllkö on tarjonnut esimerkin mainitessaan Gutmannin Schelling-englanninnoksen.

Pyllkö kohdistaa kritiikkiä fennomaanien toimintaan ja näkee Kurjenkin ajatukset fennomaanisen ohjelman sovellutuksena. Mutta kautta aikojenhan kielet ja kulttuurit ovat omaksuneet ja niihin on tuotettu aineistoa muualta. Se koskee myös eurooppalaisia kieliä, jotka ovat omaksuneet aineistoa muualta, sekä muista indoeurooppalaisista kielistä että muualtakin.

6. Kun Pyllkö torjuu ”suomalaisen filosofian” mahdollisuuden, hän ei suoranaisesti ota kantaa siihen, että usein Suomessa suomea äidinkielenään puhuneet ovat harjoittaneet filosofiaa muilla kielillä, latinaksi, ruotsiksi, saksaksi ja englanniksi. Toisen esimerkin tarjoaa unkarilainen, niin ikään indoeurooppalaisen kieliperheen ulkopuolinen kieli, jonka puhujat ovat valinneet toisen kielen (György/Georg Lukács, joka kirjoitti saksaksi filosofisen tuotantonsa).

7. Pyllkön toteamus siitä, että käännöskeskustelua on käyty lähinnä vain

indoeurooppalaisella alueella, tuskin pitää paikkaansa.

Postkoloniaalisen kirjallisuuden aikana nimenomaan kääntäminen eri kulttuureista ja kielialueilta on aktualisoitunut. Toisaalta esimerkiksi kiinasta ja japanista kääntävät – ja vastaavasti esimerkiksi eurooppalaisista kielistä kiinaksi ja japaniksi kääntävät – ovat itse kommentoineet kääntämistä.⁹

8. Artikkelissaan Pyllkö siirtyy tarkastelemaan myös kirjailijoita ja kaunokirjallisuuden käännöksiä. Mielellään myöntää oikeaksi Pyllkön näkemyksen Volter Kilven *Alastalon salissa* -romaanista elävänä ja vahvana merkillisyyden ilmauksena.

Tällainen merkillisuus on Pyllkön mukaan parhaimmillaan silloin, kun suomen kieli ”käyttää alkuperäisiä ja indoeurooppalaisuuteen palautumattomia ja kääntymättömiä merkitysvarojaan”. Pyrkinessään käyttämään eurooppalaisia roomaanitekniisiä keinoja Kilven romaani sen sijaan on Pyllkön mielestä huono. Mutta yhtä hyvin voisi väittää, että teos muodostui merkittäväksi juuri sen kautta, että se omaksui paljon myös eurooppalaisesta perinteestä Raamatusta, Homeroksesta, Platonista, Bergsonista ja Kierkegaardista alkaen.

Eikö juuri kulttuurien ja kielten leikkauspisteessä synny merkittäviä uusia teoksia? Eikö juuri postkoloniaalinen kirjallisuus ole merkittävää sen kautta, että se joutuu painiskelemaan kolonisoijan kielellä ja kolonisoijan kulttuuria vastaan?

Pyllkön tutkielma ”Ukon ilta”, jossa hän käsittelee tarkemmin mainittua suomen merkillisyyttä, ei valitettavasti ole tätä kirjoitettaessa vielä käytettävissä.

9. Pyllkö sohaisee välillä myös Proust-suomennoksen ensimmäistä nidettä *Combray* vuodelta 1968, se kun ei hänen mukaansa kuulu mihinkään kirjalliseen perinteeseen, se on vain ”saippuakupla suomalaisessa pusikossa” (tosin hän sijoittaa pusikkoon Schelling-käännöksenkin).

Proust-suomennoksen mainitseminen on sikäli aiheellista, että se

on erikoinen tapaus suomennosten historiassa. Liki 40 vuotta sitten aloitettu romaanisarjan suomennostyö ei ole vielä valmis; valmistuessaan sillä tulee lisäksi olemaan neljä eri suomentajaa. Toisaalta Proust-suomennosta koskeva käännöskriittinen keskustelu ei varsinaisesti ole vielä alkanutkaan. Mutta olisi sentään kohtuullista jonkun verran kunnioittaa niiden ponnisteluja, jotka yleensä ovat työhön ryhtyneet.

Ei kai käännöstä voi mitätöidä sillä perusteella ettei sillä vielä ole kotimaista traditiota taustanaan. Silloinhan ei olisi koskaan syntynyt mitään suomennoksia. Väite on myös kohtuuton, jos muistaa, miten huolellisesti ja vaikeuksia uhmaten eräät 1800-luvun kääntäjät paneutuivat esimerkiksi Platonin ja Aristoteleen kääntämiseen – mutta Pyllkön mielestä tämä siis lienee vähintäänkin kyseenalaista fennomaanista toimintaa. Mainittakoon muuten, että Proustin ruotsintaja Gunnar Vallquist, niin indoeurooppalaisen kielialueen sisällä kuin hän toimikin, on varmasti syyllystynyt sellaisiin ratkaisuihin, joita Pyllkö on artikkelissaan kritisoinut.

10. Otto Mannisen *Ilias*-suomennosta Pyllkö luonnehtii virtuoosimaiseksi, mutta pitää sitä runona kehnona, ”ettäällä alkuperäisen runon voimista”.

Virtuoosimainen suoritus Mannisen käännös varmasti on, samoin kuin pitää paikkansa näkemys sen etäisyydestä alkuteokseen nähden.

Luultavasti Paavo Cajander olisi pystynyt tavoittamaan Homeroksen sävyn paremmin (vrt. erot Cajanderin ja Mannisen Runeberg-käännösten välillä). Mutta runona Mannisen *Ilias*-suomennos ei ole kehno eikä virtuoosimaisuus ja hyvä runous sulje toisiaan pois: kyseessä on Mannisen uudestiluomus Homeroksen pohjalta ja hieno juuri siksi, että se onnistuu yhdistämään kreikalaisen heksametrin suomalaisen kansanrunon pohjalta kehiteltyyn sanastoon.

Mahtaako Pyllkön periaatteiden mukaan esimerkiksi Popen Homeros

olla kehnoa runoa, onhan sekin kovin kaukana alkuperäisestä Homeroksesta, mutta sentään saman kieliperheen sisällä syntynyt kuin alkuteksti.

11. Niin monessa suhteessa kuin Pyllkön näkemykset kääntämisestä – sellaisena kuin niitä on Schelling-käännöksessä noudatettu – ovatkin hyväksyttäviä, yhtä lailla joutuu monia hänen käännöksen puolustamisen tiimoilta esittämiään, *ad extremum* vietyjä näkemyksiä ihmettelemään, jos kohta ne samalla ovat haasteellisia keskustelupuheenvuoroja.

Viitteet

1. Ks. Marr, 1991, s. 254, 321–322.
2. Schelling 2004, s. 9.
3. Schelling, mts. 127–128 (suomentajan huomioita ja selityksiä).
4. Iiro Kajannon luennot H.K.R:n muistiinpanojen mukaan.
5. Ks. Paavola & Bergman 2003, s. 3, ja Lång 2003, s. 3. ”Tulkitsin”-sanaa ehdotti ilmeisesti ensimmäisenä Aatos Ojala, ks. Tarasti 1990, s. 29.
6. Tarasti 1990, s. 26.
7. Ks. Tarasti 1991, s. 215.
8. Ks. esim. Paavo Nummisen selitykset Lucretius-suomennokseen, s. 165.
9. Suomessa on kiinalaista runoutta koskevia käännösratkaisuja, sekä omiaan että muiden, kommentoinut Pertti Nieminen esseekokoelmassaan *Mandariini kainalossa. Kirjoituksia vanhan Kiinan kulttuurista, eritoten runoudesta*.

Kirjallisuus

- Lång, Markus, Suomentajan on palveltava kahta herraa. *niin & näin* 3/2003.
- Lucretius, Titus Carus, *De rerum natura. Maailmankaikkeudesta*. Suom. Paavo Numminen. WSOY, Porvoo 1965
- Marr, David, *Patrick White: A Life*. Vintage, London 1991.
- Nieminen, Pertti, *Mandariini kainalossa. Kirjoituksia vanhan Kiinan kulttuurista, eritoten runoudesta*. Otava, Helsinki 1989.
- Paavola, Sami & Bergman, Mats, Kotoperäis-tääkö vai ei? – Lisäkommentteja Peireen suomennokseen. *niin & näin* 1/2003.
- Schelling, F. W. J., *Ihmisen vapaudesta*. Käännös ja selitykset Saul Boman. Essee: Pauli Pyllkö. Uuni Verlag, Kiel 2004.
- Tarasti, Eero, *Johdatusta semiotiikkaan. Esseitä taiteen ja kulttuurin merkittäjäjärjestelmistä*. Gaudeamus, Helsinki 1990.
- Tarasti, Eero, *Merkkien kronikka. Suomen Semiotiikan Seuran jäsentiedotteet v. 1979–1991*. Imatran Kansainvälisen Semiotiikka-Instituutin julkaisuja, nr. 1.

Ilmari Kortelainen

Metaforan tulkinta ja imaginaatio



Naton kuva-arkisto. YK:n Kosovon erityislähettiläs presidentti Martti Ahtisaari Naton yleissihteeri Jaap de Hoop Scefferin vieraana Naton päämajassa 15.5. 2006.

Onko NATO-junaan pakko nousta? Suomi epäröi vielä mutta on valmis ensitreffeille NATOn kanssa. Ei EU-Suomikaan haikaillut vanhan markan perään vaan otti euron, koska se on vakaa valuutta. Toisaalta on maita, jotka ovat pysyneet itsenäisinä sinkkuina. Näissä mediasta, lehdistöstä ja arkikielestä tutuissa metaforissa hyödynnetään analogiaa, jossa herätetään kuulijan mielikuvitus käsittämään julkinen politiikan alue yksityisen suhteen termeillä.

Teoria metaforasta auttaa tunnistamaan, kuinka kielenkäyttäjät rakentavat analogioita toisilleen etäisten ideoiden kuten Suomen sotilaallisen

liittoutumisen ja yksityisen ihmisen liiton välille.

Metaforateoriat ovat osa kielenkäytön ja tulkinnan tutkimusta. Ne

opettavat huomaamaan metaforan kyvyn muokata käsityksiä. Metaforan soveltavaa tutkimusta on harrastettu useissa erityistieteissä. Metaforien

käyttöä on tutkittu muun muassa kirjallisuustieteen, kielitieteen, naistutkimuksen ja sosiologian näkökulmista.

Soveltavan tutkimuksen taustateoreettisena on usein väite, että metafora on malli tai skeema. Tämä tarkoittaa, että tulkittessaan metaforaa ihminen hahmottaa kuvittelunsa avulla jonkin kohteen merkitystä. Kuvattava kohde voi olla esimerkiksi poliittinen tilanne tai instituutio kuten yllä olevassa esimerkissä NATO-junasta.

Metaforan skeema-teoriolla on juurensa filosofisessa käsityksessä mielikuvituksesta, josta käytän termiä imaginaatio¹. Selvennän tässä artikkelissa metaforan ja imaginaation yhteyttä ja käsittelem siihen liittyviä pulmia. Tarkastelen ranskalaisen Paul Ricœurin (1913–2005) metaforatutkimusta *La métaphore vive*, joka on osa hänen filosofiansa hermeneuttista vaihetta.

Ricœurin mukaan metafora toimii paitsi tyylikeinona myös ymmärryksen uudelleen järjestämisen muotona. Metafora muokkaa ihmisten käsityksiä paitsi arkikielen ja sanomalehtien välityksellä myös akateemisten tekstien tai lakitekstien keinoin. Useat metaforaa käsittelevistä nykyteoreetikoista ovatkin yhtä mieltä siitä, että metafora ei ole vain kielen koriste.²

Vaikeampi ongelma on, miten metafora luo uutta ymmärrystä todellisuudesta. Tämä kysymys on Ricœurille fenomenologinen ja hermeneuttinen.

Rajaan tarkasteluni Ricœurin huomioihin imaginaatiosta metaforan yhteydessä. Esittelen ensiksi, miten metaforan merkityksen hahmottelu tapahtuu. Toiseksi analysoin, miten kielen luovuuteen kuuluu kuvittelussa tapahtuva hahmottaminen, ja määrittelen imaginaation metaforateoriassa. Kolmanneksi viittaan ajatukseen 'metaforisista maailmoista', joita metaforisesta lauseesta voidaan

rakentaa. Neljänneksi mainitsen malliteorian ja metaforateorian välisen yhteyden. Pohdin kriittisesti hermeneuttisen metaforateorian hyödyllisyyttä: Hermeneuttinen metaforien tarkastelu voi kenties osoittaa, miten samantyyppiset metaforat toistuvat tietyissä yhteyksissä ja kuinka niiden synnyttämä kuvittelu rakentaa sosiaalisia merkityksiä.

Ehdotan kuitenkin, että metaforan tutkimuksen tulisi palata pohtimaan metaforan teoreettista perustaa ennen kuin skeema-teoriaa sovelletaan kielentutkimukseen.

Metaforan tulkinta

Metapherein on kreikan kielen ilmaus, joka tarkoittaa jonkin asian yli kantamista. Sanan 'metafora' alkuperä on siis itsessään metaforinen.

Yleisen määritelmän mukaan metafora syntyy, kun kielilyhteisössä tavanomaiseksi mielletty sana tai lause korvataan poikkeavalla sanalla tai lauseella. Oletetaan, että tavanomaisen lauseen "tyttö on arkisen kaunis" ilmaus "arkisen kaunis" on nimennyt tähän asti ideoita 'arkisesta kauneudesta'. Kun tämä 'arkinen kauneus' nimetään uudelleen sanalla "voikukka", syntyy metafora. Siis "voikukka" on metafora, ei kokonainen lause "tyttö on voikukka". Metafora määritellään usein nykyäänkin sanomalla sen merkityksen keskittyvän yksittäiseen sanaan, mutta tällainen 'korvaamisteorian' määritelmä ei riitä kuvaamaan metaforan toimintaa kokonaisuudessaan.

Sen sijaan, että tutkittaisiin metaforaa sanana, voidaan se käsitellä lauseen osien välisenä merkitysten vuorovaikutuksena, kuten esimerkiksi Max Blackin semanttinen teoria esittää³.

Myös Ricœur painottaa, että merkityksen hahmottelu metaforassa ei rajoitu yksittäisiin termeihin. Metaforan tulkinnassa on huomioitava

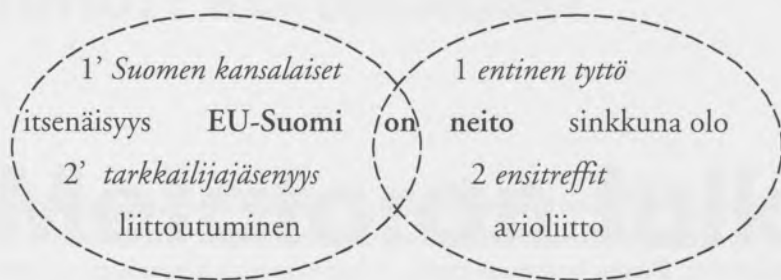
vertailtavien sanojen aktivoimat konnotaatiot. Tässä konnotaatiolla tarkoitetaan niitä oletuksia, joita yleensä liitetään sanojen yhteyteen. Ricœur puhuu metaforatermeihin liittyvistä 'semanttisista kentistä'⁴.

Semanttinen kenttä käsitetään kielitieteessä yleisesti joukoksi sanoja, jotka ovat keskenään määriteltävissä. Lusikka, haarukka ja veitsi kuuluvat samaan semanttiseen kenttään. Yksittäisen sanan perusmerkityksen alue määräytyy sen mukaan, mitä muita sanoja samaan kenttään kuuluu.

Metaforan yhteydessä Ricœur tarkoittaa semanttisella kentällä yleisiä näkökantoja ja stereotypioita, joita liittyy metaforiseen ilmaukseen. Näillä stereotypioilla kuvataan metaforan toista termiä. Annan esimerkin siitä, mitä merkityksen hahmottaminen Ricœurilla tarkoittaa. Pohdittaessa metaforaa "Suomi on neito" kuvataan valtiota neidon ominaisuuksilla. Kyseinen kielikuva on sovellustensa vuoksi edelleen osa arkipäiväistä kielenkäyttöä ja poliittista retoriikkaa. Siksi tämän metaforan eri variaatiot uusissa yhteyksissä eivät ole kuluneita metaforia:

"Asetelma on vähän kuin avioliitossa: toisenkin osapuolen pitää olla kiinnostunut. Teemme vähän niin kuin *entinen tyttö*, että emme anna vastausta vielä, mutta voimme sen kertoa, että jos tarkkailijajäsenyydestä on kysymys, vastaus ei ole kielteinen."⁵

Poliitikko käyttää lausunnossaan avioliittovertausta, jossa Suomi-neito (entinen tyttö) on toinen avioliiton jäsen. Kyse on ajasta ennen Suomen EU-jäsenyyttä. Esimerkissä käytetään siis vertausta, ei metaforaa. Vertaus tulee ilmi termien "vähän kuin" ja "niin kuin" käytöstä. Tarkastelen tätä ilmausta nyt metaforana: "Suomi ennen EU-jäsenyyttä on entinen tyttö, joka ei anna vastausta vielä".



KUVA 1

1 "Entinen tyttö" harkitsee, onko avioliittokumppani sopiva.

2 "Entinen tyttö" suhtautuu varauksella avioliittoehdotukseen, mutta on toisaalta valmis myöntymään ensitreffeille.

Sovellus:

1' Suomi (kansalaiset/ Suomen valtio) harkitsee EU:n hyötyjä ja haittoja.

2' Suomi (kansalaiset/ Suomen valtio) on varovainen mutta on toisaalta valmis myöntymään EU:n tarkkailijajäseneksi.

Kuvan 1 soikiot edustavat semanttisia kenttiä. Soikioiden sisällä olevat ilmaukset ja kuvan alla olevat lauseet 1 ja 2 ovat esimerkkejä metaforatermin "neito" mahdollisista konnotaatioista, jotka aktivoituvat "EU-Suomen" yhteydessä. Ne kuvaavat sitä, että metaforatermien samankaltaisuus tulee esiin niihin liittyvien konnotaatioiden samaistamisella. Merkityksen muutos on joidenkin tällaisten konnotaatioiden hahmottelua ja valitsemista. Metaforan muodostamisessa semanttisista kentistä tulee valituksi joitain ominaisuuksia. Metaforisen ilmauksen vakiintuessa muuttuvat valitut ominaisuudet perusmerkitykseksi.

Ricœur ehdottaa, että samankaltaisuus on imaginaatiossa hahmoteltava ominaisuus. Samankaltaisuus hahmotetaan semanttisten kenttien välillä. Erilaisista konteksteista yhteen tulleiden käsitteiden semanttisten kenttien samankaltaisuuden ja myös erilaisuuden havaitseminen synnyttää merkityksen metaforassa. Vanhat merkitykset kierrätetään

ja niistä kootaan semanttisen keksinnön läpi uusi merkitys.⁶

Olettamalla samankaltaisuus kahden termin välille vanha ymmärrystapa puretaan. Aiempaa ymmärrystä muovailamalla luodaan uusi käsitys. Pyrkimään ymmärtämään metaforaa ihmismieli hahmottelee semanttisten kenttien välistä samankaltaisuutta ja erilaisuutta. Siksi imaginaatiosta tulee keskeinen metaforateorialle. Ricœur tuo metaforateoriaan oletuksen, että metaforan synnyttämät konnotaatiot vaativat tutkimusta siitä, miten ihmisen kuvittelu toimii konnotaatioita valitessa.

Metaforinen ilmaus on sekä useille kielenkäyttäjille yhteinen merkitys että lukijalle merkitystä sisältävä tapahtuma⁷.

Tämä huomion siirtäminen kielen konnotaatioista lukijan semanttiseen keksintöön on Ricœurin teorian ero suhteessa aiempaan metaforan semanttiseen teoriaan, jossa keskityttiin metaforisen lauseen määrittelyyn. Ricœur esittää, että se luova konnotaatioiden valinta, joka semanttisten kenttien välillä tapahtuu, tulisi kuvailla 'psykologian' käsitteistöllä⁸. Huomiolla semanttisista kentistä psykologisena ilmiönä Ricœur viittaa imaginaation tarkasteluun. Imaginaation hän selittää tulkitsijan luovaksi samankaltaisuuden hahmotteluksi.

Hermeneuttinen imaginaatio

Hermeneutiikassa tutkitaan ihmisen ja sosiaalisen maailman välistä suhdetta, ja Ricœurin teoriassa metafora käsitetään osana tätä tutkimusta. Kielen luovat ilmaisut kuten meta-

forat tuottavat kuvitteellisia maailmoja aktuaalisen maailman käsittämiseen.

Metaforan käsitteellä Ricœur kuvaa ihmisen kykyä muotoilla käsitystään uudelleen. Kun ihminen muodostaa itselleen käsityksiä maailmasta, hän ei tavoita merkityksiä suoraan tai luo niitä tyhjästä. Ymmärrämme itseämme maailmassa tulkitsemalla kielen kuvaannollisia rakenteita kuten symboleita, metaforia tai kertomuksia.

Esimerkiksi lause "Suomi on entinen tyttö, joka ei anna vastausta vielä" voidaan hahmottaa eri ajanhetkinä eri tavoin. Lause sopii menneisyyden tilanteeseen, jossa Suomi ei ollut EUn jäsen ja haki jäsenyyttä. Silloinen poliittinen maailma kuvattiin niin, että äänestäjät huomasivat Suomen tekevän vakavaa liittoutumispäätöstä, joka olisi yhtä merkittävä kuin avioliittoon astuminen yksityisen henkilön kohdalla.

Näin metaforan keinoin monisyinen poliittinen tilanne tiivistettiin, konkretisoitiin ja yksinkertaistettiin. Esimerkkilausesta on helppo soveltaa useaan eri tilanteeseen, jossa Suomi on tekemässä päätöstä suhteessa kansainvälisiin instituutioihin. Vuonna 2006 lause soveltuu NATO-keskusteluun: se luo kuvitteellisen maailman, jossa Suomi on jo antamassa vastausta NATOLle. Metaforan uusi muotoilu voisi esittää kuvitteellisen tilanteen, jossa Suomi on jo NATOn jäsen: "Suomi avioitui salaa".

Metaforateoria Ricœurilla on määriteltävissä jänniteteoriaksi, jossa korostetaan metaforan keskussanan ja sitä ympäröivän kielen välistä jännitteistä suhdetta. Lisäksi Ricœurin metaforateorian uudistus on hermeneuttisen imaginaation käsitteen yhdistäminen jänniteteoriaan.

Siksi kutsun Ricœurin metaforateoriaa hermeneuttiseksi jänniteteoriaksi, jossa jännite on ihmisen tavassa tulkita maailmaa. Tämä tarkoittaa sitä, että metaforassa x:n ja y:n suhde vaatii kolmannen selittävän tekijän z. Kolmas selittävä tekijä z syntyy siitä, kun metaforan vastaanottaja tulkitsee x:n ja y:n suhdetta. Keskeistä on, että ihminen tulkitsee metaforan "x on y" merki-



Naton kuva-arkisto. YK:n Kosovon erityislähettiläs presidentti Martti Ahtisaari lehdistötilaisuudessa Naton yleissihteeri Jaap de Hoop Scefferin kanssa 15.5. 2006.

tystä kuvittelemalla siihen liittyviä konnotaatioita. Edellisessä esimerkissä z kirjain edustaa sitä kuvitteellista maailmaa, jonka vastaanottaja rakentaa lauseesta ”NATO-Suomi on avioliittoon harkitseva neito”. Määrittelen seuraavaksi sitä imaginaatiokäsitystä, josta Ricœur puhuu metaforan yhteydessä.

Imaginaation Ricœur jakaa kahteen: ”Mutta jos seuraamme Kantia mieluummin kuin Humea, tarkoitan skematismien teoriaa ja produktiivista imaginaatiota, meidän on nähtävä imaginaatio syntyvien merkitysten ja kategorioiden asemassa mieluummin kuin haalistuvien impressioiden asemassa.”⁹ Ricœur erottaa toisistaan reproduktiivisen imaginaation ja produktiivisen imaginaation. Hänen teoriassaan produktiivinen imaginaatio on kielellistä ja reproduktiivinen ei-kielellistä¹⁰. Tarkennan Ricœurin jaottelua kolmeen imaginaation luokkaan.

a) Reproduktiivinen kuvittelu viittaa havainnosta kopioituun kuvaan. Reproduktiiviseen imaginaatioon ei sisälly kuvien yhdistelyä.

b) Produktiivinen kuvittelu viittaa havainnosta saatujen kuvien yhdistelyyn.

c) Luova imaginaatio viittaa Ricœurin tapaan puhua produktiivisesta imaginaatiosta kielellisenä. Uusien kokonaisuusien elementit eivät luovassa imaginaatioissa ole havainnosta saatuja, vaan ensisijaisesti kielessä hahmoteltuja.

Ricœur ei kuitenkaan suoraan erota produktiivista ja luovaa näkökulmaa toisistaan, vaan hänen tapansa puhua imaginaatiosta viittaa yhdistelyyn, joten imaginaatio on tässä mielessä produktiivista. Toisaalta tämä yhdistely ei ole ensisijaisesti havainnosta saatua, vaan se tapahtuu kielellisessä luovuudessa.

Tässä mielessä Ricœurin imaginaation käsitettä voidaan kutsua luovaksi imaginaatioksi. Olennaista on, että kuvittelu toimii hermeneuttisen luovuuden ilmiönä. Ricœur käsittelee kuvittelun tehtävää eleyssä todellisuudessa. Määrittelen luovaa imaginaatiota hänen hermeneutiikkansa näkökulmasta.

Luova imaginaatio on osa fenomenologista ja hermeneuttista tarkastelua. Kielen synnyttämä kuvittelu auttaa hahmottamaan ymmärrystä maailmassa-olemisesta¹¹.

Kieli on merkityksellistä, kun se on muotoutunut tekstikokonaisuudeksi. Kielestä tulkittava merkityskokonaisuus rakentaa kuvitteellisen variaation todellisuudesta, ja näin hahmotellun imaginaation avulla ihminen luo käsitystään menneisyyden tapahtumista ja suuntautuu kohti tulevaisuuden tapahtumia. Tärkeänä Ricœur pitää kielen tuottamia kuvitteellisia hahmotelmia, koska ne jäsentävät ihmisen ymmärrystä.

Kuvitteellinen maailma, jonka metafora luo, muodostaa ihmiselle uuden käsityksen todellisuudesta. Metafora voi luoda kuvitteellisen maailman, jota ei ole olemassa. Tässä yhteydessä Levin puhuu metaforisen lauseen tuottamasta ’metaforisesta maailmasta’¹².

Levin mainitsee metaforan yhteydessä mahdollisten maailmojen semantiikan¹³. Käsitettä ’mahdollinen maailma’ käytetään metaforisen ilmauksen yhteydessä tarkoittamaan

niitä kuvitteellisia variaatioita, joita tulkitsija hahmottaa metaforisesta lauseesta. Ricœur ei kuitenkaan puhu metaforisesta maailmasta mahdollisten maailmojen semantiikan avulla. Määrittelen tuonnempana, miten Ricœur selittää metaforan kykyä luoda kuvitteellisia maailmoja fenomenologian keinoin.

Useat teoreetikot ovat käsitelleet Ricœurin metaforateorian imaginaatiota. Silti ei ole paljon tarkkoja määrittelyjä siitä, mitä imaginaatio Ricœurin metaforateorian kohdalla on. Esimerkiksi Levin ei määrittele kuvittelua nimenomaan hermeneuttiseksi olemisen ja toiminnan hahmottajaksi. Levin käsittelee metaforaa mahdollisten maailmojen ja fenomenologian kannalta, muttei huomioi imaginaation hermeneuttisuutta¹⁴.

Sen sijaan Richard Kearney asettaa imaginaation Ricœurilla keskeisesti olemisen ja toiminnan hahmottelijaksi, koska hän määrittelee imaginaatiota suhteessa Ricœurin muuhun tuotantoon. Metaforan tarkastelun kannalta Kearneyn oivallus on tärkeä.

Metafora kielen ja imaginaation yhdistäjänä

Miten sitten kielellinen luovuus yhdistyy kuvitteluun? Kysymyksen taustalla piilee laajempi ongelma: onko mahdollista yhdistää semantiikkaa ja psykologiaa?

Ricœur ehdottaa, että metaforateoria tarjoaa mahdollisuuden semanttisen ja kuvitteellisen näkökulman yhteistyöhön.¹⁵ Tämä tarkoittaa, että imaginaatio ankkuroidaan muun muassa Blackin edustamaan semanttiseen metaforateoriaan.

Tulkitsijan näkökulman korostaminen voi herättää epäilyksen siitä, tukeutuuko Ricœurin metaforateoria vain tulkitsijan mielikuviin. Tällaiseen epäilykseen hermeneuttinen teoria pystyy vastaamaan. On tehtävä varaus sen suhteen, miten metaforan psykologisesta puolesta puhutaan.

Yksi mahdollinen näkemys on se, että semantiikka on vastakohtainen psykologian kanssa. Tällöin psykologinen ei ensinkään kuulu merkitysteorian piiriin. Ricœur käsittelee

kyllä ihmisen kuvittelua, mutta hän vastustaa pelkistä mielikuvista puhumista metaforan yhteydessä.

Metaforan kuvitteellinen ominaisuus ei saa olla pelkästään aistimuksia ja mielikuvia. Jos metaforan konnotaatiot ovat vain epämääräisiä subjektiivisia mielikuvia, metaforalla ei ole kykyä luoda uutta sosiaalista merkitystä. Siksi metaforan merkityksen toiminta tulee selittää muuten kuin pelkillä mielikuvilla. Ricœurin mukaan metaforan konnotaatiot tulee käsittää kuuluviksi nimenomaan luovaan imaginaatioon, ei osiksi reproduktiivista imaginaatiota. Luova imaginaatio syntyy kielessä.

Vastaväite Ricœurin ajatukseen kielen ja imaginaation yhdistämisestä on, että kielellisyyden mukaan tuominen ei pohjimmiltaan poista sisäisten mielikuvien ongelmaa.

Hyvä kysymys on, miksi sanojen tuottamat konnotaatiot olisivat sen luotettavampia kuin havainnosta saadut impresiot. Yksi Ricœurin kautta hahmotettava vastaus on käsitellä imaginaation ja kielen suhdetta fenomenologisesti.

Voimme itse kukin pyrkiä tunnistamaan omassa kokemuksessamme, että lukiessamme myös kuvittelemme runon tai proosateoksen merkityksiä. Ricœurin mielestä poeettinen kielen tarkoitus on nostaa esiin kuvien virta.¹⁶

Kielen ja imaginaation yhdistyminen tulee esiin lukemisen toiminnassa. Ricœur tarkastelee lukemista aktina, jossa kuvittelua syntyy. Hän vertaa lukemista Edmund Husserlin käyttämään *epokheen* käsitteeseen, jonka tämä on alun perin lainannut antiikin skeptikoilta.

Fenomenologiassa *epokhé* tarkoittaa luonnollisen asenteen asettamista sulkeisiin. Luonnollisella asenteella tarkoitetaan kyseenalaistamattomaa arkikäsitystä todellisuudesta. Lukemisessa sulkeistetaan eli lakautetaan hetkellisesti luonnollinen asenne todellisuuteen. Runokieli asettaa sulkeisiin todellisuuden luomalla kuvitteellisen hahmotelman.¹⁷

Toisin sanoen Ricœurin mukaan tulkittamisen akti tapahtuu imaginaation avulla. Itseensä viittaava poeettinen kieli luo fiktiivisen

hahmotelman. Ricœurin mukaan monet teoreetikot ajattelevat, että kun merkitys puetaan kuvitteelliseen muotoon, merkitys ei ole suhteessa todellisuuteen vaan on ainoastaan tekstin sisäinen elementti.¹⁸ Tässä Ricœur viittaa strukturalistiseen kirjallisuudentutkimukseen.

Ricœur väittää, että kun metaforaa käytetään, yritetään aluksi tulkita metaforinen lausuma kirjaimellisesti. Tällöin huomataan, että kirjaimellinen tulkinta ei sovellu lausumaan. Kirjaimellinen tulkinta ei auta käsittämään metaforista lausetta. Vaikeus käsittää ilmaisua kirjaimellisesti johtaa kirjaimellisen tulkinnan luopumiseen, ja näin ilmaus ei viittaa suoraan todellisuuteen. Poeettisessa kielenkäytössä referenssi pyritään lakkauttamaan.¹⁹

Tämä selitys metaforan toiminnasta on ongelmallinen, jos katsotaan arkikielen ja median metaforia eikä vain runouden metaforia. Vuoden 2006 keväällä lause ”Suomi on NATOssa” on epätotta, ja se voidaan käsitellä metaforisesti. Ei ole selvää, tekeekö sen tulkitsija laisinkaan kirjaimellista tulkintaa. Pikemminkin lausetta yritetään tulkita sopivaksi jollain tavoin ja sen ympärille voidaan muodostaa tulkintaa helpottava kuvitteellinen maailma. Ennen kuin selitän tätä seikkaa, käsitelen metaforan viittaussuhdetta tarkemmin.

Ricœur huomioi metaforisen lauseen viittaussuhteen. Ricœur ei itse ehdota, että poeettinen kieli olisi sisänpäinkääntynyttä kuvitteellista, jolla ei olisi suhdetta todellisuuteen. Pikemminkin hänen mukaansa kuvittelu sulkeistaa arkikäsitteiden mukaisen todellisuuden vain hetkellisesti. Sulkeistaminen mahdollistaa sen, että lauseen merkitys käsitetään uudella tavalla.²⁰

Viittaussuhteen ongelma kytkeytyy imaginaation tarkasteluun. Kuvittelun läpi uusi viittaustapa todellisuuteen on mahdollinen. Poeettisen kielen tuottama kuvien virta mahdollistaa uusia tulkintoja todellisuudesta.²¹ Näin poeettinen kieli antaa lukijalle uuden tavan tarkastella todellisuutta. Asiaa havainnollistaa edellisten esimerkkien uusi sovellus ”Suomi pakkonaitettiin vieraille”.

Esimerkki liittää Suomen liittoutumiseen negatiivisia konnotaatioita: Suomi ei todella olisi halunnut liittoutumista.

Fenomenologiseen näkökulmaan Ricœur liittää hermeneutiikan, mikä tarkoittaa, että aiempia käsityksiä maailmasta uudistetaan metaforisten kuvausten avulla. Esimerkiksi metafora ”Kuuban muuri” antaa uuden näkökulman. Tämä ilmaus on lyhennelmä analogisesta metaforasta ”muuri oli Berliinille samaa kuin taloussaarto on Kuuballe”.

Metafora luo näin yhteyden kahden poliittisen tapahtuman välille. Metaforan tulkitsija oivaltaa, että Kuuban taloussaarto ja Berliinin muuri olivat osa kylmää sotaa. Berliinin muuri purettiin, ja muurin purkamisen oli kylmän sodan päättepiste, mutta Kuuban taloussaarto on edelleen voimassa keväällä 2006. Nyt metafora ”Kuuban muuri” antaa uuden tavan käsittää Kuuban taloussaarto muurina. Tämän metaforan esittäjä loihtii esiin uuden viittausuhteen, joka ehdottaa, että Kuuban taloussaarto on kylmän sodan viimeinen jäännös. Siksi se pitää purkaa.

Hermeneutiikassa kuvitteellisten variaatioiden luominen syntyy ihmisen ja kulttuurin tekstien dialogissa²². Ricœurin metaforateoriassa kielen synnyttämä imaginaatio voi paljastaa ihmiselle uudenlaisen maailman. Se voi avata mahdollisia maailmoja, jotka ylittävät meidän maailmamme rajat. Tässä siis kielestä nouseva kuvittelu ei ole vain subjektiivisia mielikuvia, vaan kielen tuottama kuvittelu on hermeneuttista imaginaatiota, jossa ihminen jäsentää sosiaalista olemistaan. Ajatus kenties välttää subjektiivisten mielikuvien ongelman, mutta samalla se hämärtää metaforan käsitettä.

Yksi tapa selkeyttää metaforan tulkintaa on kuvata sitä päinvastoin kuin Ricœur tekee. Siinä missä Ricœur esittää metaforan syntyvän kirjaimellisen tulkinnan sopimattomuudesta, voidaan väittää, että itse asiassa metaforan vastaanottaja rakentaa ristiriitaisen lauseen ympärille kuvitteellisen kehikon tai maailman, jossa lause voidaan ymmärtää kirjaimellisesti. Uskon, että tämän ”kirjaimellisen

metaforateorian” huomiointi kehittää hermeneuttista metaforateoriaa²³.

Metaforatutkimuksen teoreettisten oletusten analysoinnissa voi Levinin tapaan hyödyntää mahdollisten maailmojen ideaa²⁴. Vaikka metaforinen väite ”x on y” on ristiriitainen tässä aktuaalisessa maailmassa, väite voidaan tulkita, kun konstruoidaan mahdollinen maailma, jossa väite on kirjaimellisesti tosi.

Käsittelin Ricœurin ajatusta poeettisesta kielestä sulkeistamisen välineenä. Hän yhdistää fenomenologian reduktion metaforan ongelmaan. Hermeneuttisen näkökulman jalostaminen tähän ideaan aiheuttaa Ricœurin teoriaan ongelmia, vaikka toisaalta tällä tavoin paikannetaan metaforan tarkastelu hänen filosofiansa kokonaisuuteen.

Ongelmia syntyy, kun hermeneuttista teoriaa pyritään soveltamaan tekstintutkimukseen. Voidaan väittää, että esimerkiksi kun Berliinin muuria sovelletaan johonkin poliittiseen tilanteeseen, kyse on poliittisen tilanteen liittämistä kylmään sotaan. Tällaista väitettä ei kaikissa tämän metaforan sovelluksissa ole helppoa osoittaa. Tietyt metaforan erottelu tekstistä ei takaa sitä, että voitaisiin osoittaa jonkin tietyn merkityksen ilmenevän tekstissä. Voi olla, että metaforan tulkinta paljastaa olemista eri tavoin, mutta tämä huomio ei anna vakuuttavia eväitä kielentutkimukselle. Kuitenkin mainittu ’metaforisen maailman’ rakentaminen on yksi metodologinen selvitys hermeneuttiseen teoriaan. Toinen kokeilu metaforan käsitteen tarkentavaksi määritelmäksi on puhua metaforasta skeemana ja mallina.

Mallintava metafora

Yleisesti skeema tarkoittaa ihmisen kykyä muodostaa luonnos tai malli tulevasta toiminnasta. Kuvittelu ja skeema liittyvät toisiinsa siten, että skeema muotoillaan kuvittelussa. Ihminen voi kuvittelemalla rakentaa mallin, jonka avulla hän käsittää todellisuutta. Voidaan Ricœurin tapaan ajatella, että skeemoja esiintyy kielessä.

Kielen tasolla ilmenevä metafora on skeema. Metaforan tuottama ku-

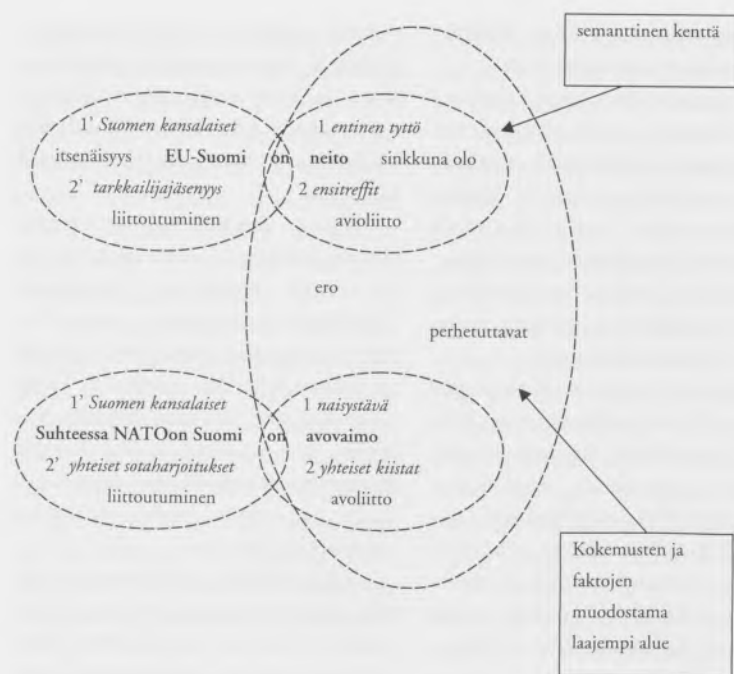
vittelu suuntaa ihmisen huomion tiettyihin ominaisuuksiin todellisuudessa, ja näin metaforan määritelmä tulee lähelle skeeman määritelmää. Metafora skeemana on tapa jäsentää maailmaa.

Kuten skeema, myös metaforinen ilmaisu on sääntö, jonka avulla synnytetään kuvittelua²⁵. Metaforan kielellisesti ristiriitainen muoto herättää kuvittelua, jonka avulla kohde tai tilanne ’nähdään jonakin’²⁶. Tämä tarkoittaa sitä, että kun ihminen tulkitsee, hän muovaa useista kuvista jonkin merkityksellisen rakenteen. Tällä hän sitten kuvaa maailman kohteita ja tilanteita.

Kieli pyritään tulkitsemaan niin, että se sanoo jotakin jostakin. Silloin myös kielestä nouseva kuvien virta tulkitaan jonakin. Tulkinnassa kuvien virta yhdistyy käsitteisiin. Näin metafora on kieleen kuuluva skeema, jossa tulkintatapaamme muutetaan. Edellä pohdin kielellisen ja kuvitteellisen yhdistämistä. Vastausehdotus, jonka Ricœur tähän ongelmaan antaa, on metaforan skematisaatio ja ’jonakin näkeminen’. Tätä skematisaatiota hän kuvaa mallin käsitteellä, joka antaa ryhtiä metaforateorian soveltavan tutkimuksen idealle, että metaforien tutkimus paljastaa tekstien luomia käsityksiä.

Suhteessa todellisuuteen metafora on poeettiselle kielelle samaa kuin malli tieteelliselle kielelle²⁷. Siis metaforan ilmiötä vertaillaan tieteellisen mallin käsitteeseen. Näin tehdään, koska ne molemmat ovat kielessä esitettyjä todellisuuden jäsentämiskeinoja. Sekä metaforassa että mallissa esitetään kahden alueen välinen rakenteellinen samankaltaisuus. Toisin sanoen kysymys siitä, miten malli viittaa maailmaan, on tärkeä myös kysymyksessä, miten poeettinen kieli ja metafora viittaavat maailmaan. Malleissa ja metaforissa nähdään maailman kohteet jonakin.²⁸ Mallin teoria tuo viimeisen tarkennuksen siihen, mitä tähän mennessä olen sanonut metaforasta.

Tarkennus kuuluu, että metafora on verkosto. Tämä tarkoittaa, että yksittäisen metaforan taustalla toimii laajempi käsitteellinen järjestelmä. Ricœur sanoo, että poeettisessa kie-



lessä mallia ei täysin vastaa yksittäinen metaforinen ilmaus. Sen sijaan tulee huomioida, että malli koostuu lauseiden monimutkaisesta verkostosta. Näin mallin vastine poeettisella puolella on kertomus tai allegoria.²⁹

Ricœur ei pelkäästään tarkoita metaforalla verkostona, että metafora tulee tajuta osana laajempaa kielenkäytön kokonaisuutta. Metafora verkostona tarkoittaa, että on olemassa metaforia, jotka kylläkin ovat yksittäisiä lauseita, mutta jotka edustavat kahden käsitteellisen alueen välistä suhdetta. Silloin yhteen metaforaan liittyy samaa tyyppiä olevien metaforien kudelma. Laajennettu metafora verkostona heijastaa maailmaa³⁰. Ricœur siis laajentaa metaforan käsitteen yli yksittäisen lauseen.

Metaforassa on kyse kahden alueen rakenteellisesta vastakkaisuudesta. Ricœur puhuu ”juurimetaforista” eli perustavista metaforista, jotka järjestävät muita metaforia verkostoksi. Siis yksittäinen metafora muistuttaa joukkoa muita metaforia. Juurimetaforat luovat jonkin yhteyden kahden kokemuksen tai faktojen alueen välille.³¹

Niillä on kyky yhdistää hajanaisilta kokemuksen alueilta lainatut

metaforat³². Juurimetaforien toimintaa selvittää tarkastelu, jossa metafora skeemana on kahden eri laajemman alueen siirtymää. Tulee siis erottaa yksittäinen metaforinen ilmaus siitä, mitä kutsutaan skeemaksi³³.

Metaforan kyky jäsentää uudelleen havaintoamme asioista syntyy kokonaisen alueen siirrosta.³⁴

Seuraava esimerkki havainnollistaa asiaa. Kun luon metaforan, käytän naiseuteen liittyvistä ilmaisuista koostuvaa skeemaa ja kuvaan sillä esimerkiksi luontoa. Näin metafora ”äitima” kätkee sisäänsä suhteen kahden laajemman alueen välillä, naiseuden alueen ja luonnon alueen. Samoin metaforat ”Suomi-neito”, ”luonnon helma” ja muut tätä tyyppiä olevat metaforat ovat osia kahden laajemman luonto-naiseusalueen välisestä siirtymästä. Kuvassa kaksi havainnollistan, miten metaforisen verkoston luoma alue asettuu suhteessa semanttisiin kenttiin.

Kuvassa 2 (yllä) lainattu alue sovelletaan koskemaan alkuperäistä aluetta. Tällöin lainatulta alueelta tuotu kielellinen järjestelmä alkaa ohjautua alkuperäisen alueen mukaisesti.³⁵ Siis yksittäisen metaforan synnyttämä uusi liitos joidenkin alu-

eiden välillä voi synnyttää verkoston tätä uutta suhdetta hyödyntäviä metaforia. Kuvassa kaksi ”EU-Suomi on neito” metaforan käyttö vaikuttaa siihen, että ryhdytään puhumaan myös ”NATO-Suomesta neitona”. Tällöin EUn yhteydessä käytetty semanttinen kenttä, johon kuuluvat ilmaukset ”sinkkuna olo”, ”ensitreffit”, ”avioliitto”, hyödynnetään kuvattaessa uutta aluetta, Suomen suhdetta NATOon.

Lakoff ja Johnson esittelevät metaforatutkimuksessaan laajan joukon tavanomaisimpia eri alueiden välisiä suhteita, joilla metaforat toimivat.³⁶ Metaforia luokitellaan joihinkin yleisesti kielenkäytössä esitettyihin kategorioihin. Yksi tällainen luokitus on personifikaatio eli tapa kuvata jotain elotonta elollisen käsitteillä. Tästä Suomi-neito-metafora on paraatiesimerkki.

Malliteorian idea on, että metaforan viittaussuhteen tulisi määräytyä skeema-metaforasta eikä yksittäisestä metaforisesta ilmauksesta käsin. Kun metafora ajatellaan mallin kaltaisena laajana teoreettisena verkostona, käsitetään metafora kahden alueen välisenä hahmottamisena.

Malli ja metafora esittävät kohteestaan skematisoivan verkoston. Puhe metaforasta mallina tai skeemana johtaa metaforan käsittämiseen kokonaisvaltaisena tulkinnan välineenä. Käsitteily metaforasta ei ole vain tekstin tulkintaan liittyvä. Metaforan hermeneuttinen tarkastelu tarkoittaa, että metafora synnyttää kuvittelua todellisesta olemisesta ja toiminnasta.

Lopuksi

Pohdintani johtavat kolmeen päätelemään metaforateoriasta.

Ensimmäiseksi, käsitys metaforasta skeemana uudistaa metaforateoriaa. Tämä uudistus on se, että metafora jäsentää kuvitteellisia maailmoja ja metaforiset skeemat luonnostelevat uusia mahdollisuuksia ihmisen silmien eteen.

Toiseksi metaforan skemaattinen ja mallintava toiminta laajennetaan hermeneutiikkaan. Metafora synnyttää hahmotelmia siitä, miten ih-

minen voi tai hänen tulee toimia. Metafora kuvaa maailmaa uudelleen.

Kolmanneksi mainittu hermeneuttinen metaforateoria johtaa kovin laajaan käsitykseen metaforasta, ja tämä on hermeneuttisen teorian ongelma.

Vaikka Ricœurin ajatus metaforasta kuvitteellisena hahmotelmana ei ole riittävä selitys, silti hänen metaforateoriaansa sisältää tärkeitä teoreettisia avauksia metaforatutkimukselle. Ensiksi kuvitteellisen maailman käsite välttää metaforan palauttamisen korvaamisteoriaan. Toiseksi metaforan luoma kuvitteellinen maailma tarjoaa vuorovaikutusteoriaa kehittävän näkökulman metaforaan. Kolmanneksi Ricœurin fenomenologisessa ja hermeneuttisessa tarkastelussa esitelty metaforan käsite on ollut hedelmällinen erityistieteiden käyttöön.

Ricœurin ajatus metaforasta sosiaalisen kokemuksen muokkaajana mahdollistaa metaforateorian soveltavan tutkimuksen esimerkiksi sosiologiassa tai tiedotusopissa. Jos metafora käsitetään skeemana, voidaan sen tutkimus ulottaa osaksi luonnollisen kielen tutkimusta. Tällöin metaforien tarkastelu voi osoittaa, miten tietyt metaforat toistuvat tiettyissä yhteyksissä ja kuinka niiden synnyttämä kuvittelu rakentaa sosiaalisia tunteita ja asenteita.

Muutamien muiden teoreetikojen ohella Ricœur on tuonut keskusteluun metaforan skematisoivan ominaisuuden, vaikka toisaalta hän jäljittää tämän idean siemenet jo Aristoteleen *Retoriikkaan*.

On mahdollista seurata ajatusta skematisoivasta metaforasta ja pyrkiä perustelemaan sitä psykologialla ja kielitieteellä. Näin ovat tehneet esimerkiksi Lakoff ja Johnson. Toinen tie on rajata metafora lauseeksi ja väittää Donald Davidsonin tavoin, että metaforan skematisointi ei kuulu kielentutkimuksen piiriin³⁷. Kolmas mahdollisuus olisi kehittää metaforateoriaa näiden kantojen väliltä ja niiden avulla.

Luonnollisen kielen metaforisten skeemojen tutkimusta on tehty jonkin verran, ja se sisältää seuraavan hankaluuden: sosiaalisen merkityksen

paljastaminen tekstistä siten, että vedotaan tekstin sisältämiin metaforiin, ei ole riittävän selkeä kriteeri metaforateorialle. Ainakin tällainen tutkimus vaatii laajaa ja monipuolista aineistoa, ennen kuin sen perusteella voidaan esittää tutkimustuloksia. Sen sijaan mainitsemani kolmas vaihtoehto tarjoaa uusia oivalluksia itse metaforan teoreettiseen perustaan.

Viitteet

1. Latinan sana *imaginatio* tarkoittaa luulotusta, mielikuvitusta tai unelmaa. Käytän artikkelissani termiä *imaginatio*, koska se kokoa filosofisen perinteen siihen sisällyttämät erilaiset merkitykset. Ricœurin käsitys *imaginatio*sta sisältää taustaoletuksissaan muun muassa kantilaisen mielikuvituksen käsitteen sekä viittaa varhaisempaan ja merkityksiltään erilaiseen sanan *phantasia* käyttöön Aristoteleen *Retoriikassa* ja *Runousopissa*.
2. Ks. esim. Eco 1984, 232; Black 1976, 236–237.
3. Black 1976, 28–29.
4. Ricœur 1991, 124.
5. Hellsten 1997, 125. Tämä esimerkki seuraa Iina Hellstenin poimimaa esimerkkiä lehdistötekstistä. HS, uutinen 12.10. 1994.
6. Ricœur 1978b, 144.
7. Ricœur 1991, 312.
8. Ricœur 1978a, 90.
9. Ricœur 1991, 82. "But if we follow Kant rather than Hume, I mean the theory of schematism and that of productive imagination, we have to look at imagination as the place of nascent meanings and categories, rather than as the place of fading impressions". Tässä Ricœur kärjistää Humen käsitystä *imaginatio*sta, koska jo Humella *imaginatio* voidaan käsittää produktiiviseksi, vaikkakaan ei luovaksi. Skeema-käsitteen tulkinta Kantilla on kiistanalainen. Ricœur soveltaa sitä tässä omiin tarkoituksiinsa. Kun Ricœur puhuu metaforasta skeemana, on Kantin käsitys hänen teoriaansa taustavaikuttimena, mutta Ricœur myös muuntaa Kantin ideoita, koska hän liittää luovaan *imaginatio*on ja skeemaan kielellisen luovuuden.
10. Kearney 1998, 158.
11. Kearney 1998, 144.
12. Levin 1988, 2.
13. Ks. esim. Levin 1988, 34–35.
14. Ks. Levin 1988, 24.
15. Ks. esim. Ricœur 1978a, 200.
16. Ricœur 1975, 266.
17. Ricœur 1975, 266–267.
18. Ricœur 1978a, 210.
19. Ricœur 1975, 289.
20. Ricœur 1975, 267.
21. Ricœur 1975, 266.
22. Ricœur 1988, 159.
23. Oesch 1996, 172.
24. Levin 1988, 34–35.
25. Ricœur 1978a, 189.
26. Monet filosofit ovat käyttäneet käsitettä

"seeing as", joka voidaan kääntää "näkeminen jonakin" tai "näkeminen niin kuin". Yleensä tällä käsitteellä ei viitata metaforien tai *imaginatio*on yhteyteen. Marcus Hester ja hänen kanssaan Ricœur katsovat kuitenkin, että poeettisen sanomisen idean yhdistäminen näkemisen jonakin ideaan on hedelmällinen.

27. Ricœur 1978a, 240.
28. Ricœur 1978a, 242–243.
29. Ricœur 1978a, 243.
30. Ricœur 1978a, 243.
31. Ricœur 1978a, 244.
32. Ricœur 1976, 64.
33. Ricœur 1978a, 244.
34. Ricœur 1978a, 236.
35. Ricœur 1978a, 236.
36. Ks. esim. Lakoff & Johnson 1980, 33–34.
37. Ks. Davidson 1984, 245–246.

Kirjallisuus

- Black, Max, *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*. Cornell University Press, Ithaca 1976.
- Davidson, Donald, *What Metaphors Mean, 1978*. Teoksessa *Inquiries into Truth and Interpretation*. Clarendon Press, Oxford 1984, s. 245–264.
- Eco, Umberto, *Semiotics and the Philosophy of Language*. MacMillan Press, London 1984.
- Hellsten, Iina, *Metaforien Eurooppa. Näkökulma suomalaisen EU-journalismin*. Tampereen yliopiston tiedotusopin laitoksen julkaisuja, Tampere 1997.
- Kearney, Richard, *Poetics of Imagining*. Edinburgh University Press, Edinburgh 1998.
- Lakoff, George & Johnson, Mark, *Metaphors We Live By*. The University of Chicago Press, Chicago 1980.
- Levin, Samuel, *Metaphoric Worlds. Conceptions of a Romantic Nature*. Yale University Press, New Haven 1988.
- Oesch, Erna, *The Limits of Literal Meaning*. Teoksessa *Danish Yearbook of Philosophy Vol. 31*. Museum Tusulanum Press, Copenhagen 1996, s. 169–180.
- Ricœur, Paul, *La métaphore vive*. Seuil, Paris 1975.
- Ricœur, Paul, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas Christian University Press, Fort Worth 1976.
- Ricœur, Paul, *The Rule of Metaphor. Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language (La métaphore vive, 1975)*. Kääntäneet englanniksi Robert Czerny, Kathleen McLaughlin ja John Costello. Routledge & Kegan Paul, London 1978a.
- Ricœur, Paul, *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling*. Teoksessa *On metaphor*. Sheldon Sacks (toim.). The University of Chicago Press, Chicago 1978b, s. 141–157.
- Ricœur, Paul, *Time and Narrative Vol. III. (Temps et récit III, 1985)*. Kääntäneet englanniksi Kathleen Blamey ja David Pellauer. The University of Chicago Press, Chicago 1988.
- Ricœur, Paul, *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. Mario J. Valdés (toim.). Harvester-Wheatshaf, New York 1991.



Jouni Kuukkanen

Kuhnologiaa

Thomas Kuhnin filosofisen myrskyn aiheuttaneen teoksen *The Structure of Scientific Revolutions* julkaisusta on tullut kuluneeksi jo yli 40 vuotta, mutta Kuhnia kohtaan tunnettu mielenkiinto ei näytä häviämisen merkkejä. Asia tuntuu olevan itse asiassa päinvastoin, sillä kolmen vuoden sisällä vuosituhannen alussa ilmestyi peräti neljä Kuhnia ja hänen filosofiaansa käsittelevää monografiaa.

Hanne Andersen, *On Kuhn*.
Wadsworth, Belmont 2001. 95 s.

Alexander Bird, *Thomas Kuhn*.
Acumen, Chesham 2000. 308 s.

Steve Fuller, *Thomas Kuhn. A Philosophical History for Our Times*. The University of Chicago Press, Chicago 2000. 472 s.

Wes Sharrock & Rupert Read, *Kuhn. Philosopher of Scientific Revolution*.
Polity Press, Cambridge 2003. 233 s.

Ajankohta uuden tulkinnan hake-
miselle on otollinen, koska Kuhn-
Popper-kiista tieteen rationaalisuu-
desta on jo jäänyt hiukan taka-alalle.
Kuhnia ja hänen tuotantoaan on nyt
mahdollista katsoa uusin silmin kiin-
nittäen enemmän huomiota myös
Kuhnin myöhempiin kirjoituksiin.

Nämä neljä kirjaa ovat osoi-
tuksena siitä, kuinka monitulkint-
tainen Kuhn on. Tai ehkä olisi pa-
rempi sanoa, että ne kertovat siitä,

kuinka Kuhn toimii edelleen inspi-
raation lähteenä varsin erilaisille nä-
kemyksille.

Kirjoittajien taustat ovat erilaiset,
mikä selittää ainakin osaltaan toi-
sistaan merkittävästi poikkeavat nä-
kemykset. Fuller toimii sosiologian
professorina Warwickin yliopistossa.
Ei ehkä olekaan yllättävää, että Ful-
lerin kirja asettaa Kuhnin sosio-his-
torialliseen kontekstiin. Tuloksena
on konservatiivinen Kuhn poliitti-
sessa merkityksessä.

Alexander Bird on tällä hetkellä
filosofian professorina Bristolin
yliopistossa, ja hänen tutkimusin-
tressissään ovat ennen kaikkea tie-
teenfilosofia ja metafysiikka. Birdin
tulkinta eroaa olennaisesti vanhem-
masta Kuhn-käsityksestä, sillä hänen
Kuhninsa on viimeinen looginen po-
sitivisti tai empiristi.

Hanne Andersen työskentelee
yliassistenttina Kööpenhaminan yli-
opistossa lääketieteen filosofian ja
kliinisen teorian laitoksella. Hänen
kirjansa, ja vielä selkeämmin muun
tuotannon, erityispiirteenä on
Kuhnin tarkasteleminen kognitiotie-

teellisen tutkimuksen tiedostamat-
tomana edelläkävijänä.

Manchesterin yliopiston sosio-
logian professorin Wes Sharrockin
ja East Anglian yliopiston filosofian
luentoitsijan Rupert Readin yhteis-
hanke edustaa puolestaan eräänlaista
filosofista tulkintaa epäfilosofisesta
urasta. Sharrock ja Read pitävät
Kuhnia wittgensteinilaisena terapeuti-
filosofina, joka pyrki pääsemään
eroon tieteenfilosofisista pseudo-on-
gelmistä.

Konservatiivi

Fullerin kriittinen teos sijoittaa
Kuhnin suurvaltojen kylmän sodan
taustaa vasten. Kylmän sodan para-
digmassa, kuten Fuller sitä kutsuu,
Kuhn oli normaalitieteilijä (Fuller, 5).
Hän on tämän näkemyksen mukaan
suurelta osin vastuussa siitä, että tiede
on saavuttanut autonomisen aseman,
mikä suojaa sitä ulkopuoliselta kri-
tiikiltä ja tekee tieteestä syntyakeet-
toman. Kirjoittaja pitää ironisena,
että filosofi, joka korosti kuinka tär-
keätä on asettaa tiede historialliseen

kontekstiin, ei kyennyt itse ymmärtämään näitä oman ajattelunsa reuna-aehtoja. Vertaapa Fuller Kuhnia jopa Jerzy Kosinskin elokuvan *Being There* herttaiseen ja lapsenomaisen yksinkertaiseen Mr Chanceen, joka ei useinkaan ymmärrä mitä on sanomassa (xiii–xiv).

Fuller väittää, että tuttavuus Harvardin yliopiston presidentin James Bryant Conantin kanssa muokkasi Kuhnin ajattelua perinpohjaisesti. Conant oli sekaantunut politiikkaan monin tavoin muun muassa atomipommin kehittelyä valvoneen komitean ohjaajana ja anti-kommunistisen komitean puheenjohtajana. Kuhn sai Conantilta tehtäväksi yleisivistävän tiedekursin suunnittelun ja opettamisen. Fuller esittää, että se on Kuhnin *The Structure of Scientific Revolutions* -kirjan välitön syntykonteksti, jonka taustaa vasten teosta myös tulee tarkastella (221).

Kurssi oli suunnattu tulevalle poliittiselle eliitille ja sen tarkoituksena oli saada seuraavan sukupolven päättökentekijät ymmärtämään luonnontiedettä ja sen erityisroolia yhteiskunnassa. Atomipommin keksimisen jälkeen oli näet olemassa riski, että ihmiset muuttuvat kriittisemmiksi tiedettä kohtaan. Kurssi oli toisin sanoen conantilaisen kylmän sodan politiikan väline, jolla pyrittiin suojaamaan tiede ulkopuolisilta vaikutteilta ja varmistamaan tieteen autonominen asema.

”Normaalitieteilijä” Kuhnin tehtävänä oli hahmotella omaa logiikkaa noudattava ja autonominen ideaalinen tiedeyhteisö. Tässä tehtävässä Fuller ajattelee Kuhnin onnistuneen varsin hyvin, liiankin hyvin. Hän omaksui Conantin kurssilta ”kaksosistotuuden mallin”, mikä tarkoittaa vaatimusta kahdenlaisesta tieteenhistoriasta. Todellinen tieteenhistoria on suunnattu eliitille, jota vastaavat tieteen historioitsijat. Vaihtoehtoinen historia koostuu yksinkertaisuuksista ja ylevistä valheista ja on suunnattu ”roskajoukolle” eli muulle akateemiselle yhteisölle mukaan lukien tiedemiehet.

Tämän Fuller kertoo näkyvän muun muassa erona whig-historiallisen tekstikirjahistorian ja historiaa

itseisarvoisesti ja erillään nykyisestä tieteestä tarkastelevan historioitsijoiden historian välillä. (24; 27; 125–126)

Ernst Mach on Fullerin tarinan sankari, joka valitettavasti hävisi visioiden taistelussa Max Planckille. Mach näki tieteen maailman muokkaamisen välineenä eikä autonomisena alana ja parhaana todellisuuden kuvauksena ja vaati tieteen sopeuttamista inhimillisiin päämääriin (ks. 111). Planckin voitto ja Kuhnin menestys on Fullerin mukaan johtanut eräänlaiseen kognitiiviseen imperialismiin, jossa muiden kuin eksperttien on mahdotonta osallistua tiededebattiin. Filosofit ovat muuttuneet tieteen ”alihankkijoiksi” (260) ja akateeminen maailma kokonaisuudessaan tullut tylsemmäksi ja vähemmän kriittiseksi (260–266). Yleisön ei puolestaan edes ajatella kykenevän arvioimaan tiedettä.

Fullerin maailmankuvaa ajatellen tilanne on lohduton, sillä Fullerrille tiede on sosiaalista toimintaa ja ”paradigma” sosiaalisen toiminnan jäätymistä (402). Tieteeseen kuuluu olennaisesti massojen mobilisointi ja osallistuminen julkiseen tiedekeskusteluun. Tieteellisen tiedon ymmärtämiseksi ei Fullerin mielestä tarvitse olla asiantuntija eikä asiantuntijuus saisi olla myöskään vaatimuksena keskusteluun osallistumiselle (415). Tiedeyhteisön tulisi sallia eroavaisuudet.

Fullerin kirjasta on pakko todeta ennen kaikkea kaksi asiaa: kirja on liian pitkä eikä se ole kirja Kuhnista. Sen 472 sivua vievät lukijan melkoiselle matkalle länsimaisen sivilisaation historiaan. Ajoittain onkin vaikea arvioida aineiston relevanssia. Välillä lukija törmää perustelemattomiin tai muuten omituisiin kommentteihin ja rinnastuksiin. Fuller toteaa, että merkittävien tiedemiesten luennoilla istuu takarivillä historioitsijoita, sosiologeja ja valistuneita filosofeja naureskelemissa luennoitsijan historiallisille viittauksille tavoitteenaan niiden romuttaminen (27). Hän vertaa alimääräytymistä (*underdetermination*) imperialismiin ja kansallisvaltioiden kolonisaatio-

pyrkimyksiin. Yhteismitattomuus rinnastuu puolestaan kansallisvaltioihin jotka rajoittavat kauppaa tullitariffein. (176) Mutta kommentti aineiston relevanssista pätee erityisesti alaviitteisiin, jotka saattavat olla jopa kahden tai kolmen sivun mittaisia. Tarvitseeko lukijan todellakin tutustua Luigi Pirandellon dramaturgiaan (18; viite 40) tai tietää, että Hitler oli Spenglerin kirjan innokas lukija (12; viite 25)? Vaikutelmana on, että kirjoittaja ei ole joko viitsinyt karsia ja lyhentää, tai sitten hän vain esittelee tietämystään sisällyttämällä kaiken mahdollisen kirjaan. Tuloksena ei ole Fullerin uskottavuuden paraneminen, vaan juuri päinvastoin.

Fullerin teos käsittelee ennen kaikkea Kuhnin oletettua vaikutusta ja hänen ajattelunsa oletettua syntykontekstia. Kirjasta on turha etsiä selkeää Kuhnin filosofian esittelyä. Sen olisikin voinut esittää suppeampana tiedepoliittisena kritiikkinä, johon olisi voinut liittää huomattavasti lyhyemmän Kuhnin kontekstuaalisoinnin. Tähän liittyen voi kysyä, miksi kirjoittaja ei ole käsitellyt lainkaan keskustelua tieteen etiikasta. Fullerin kirja kannattaa lukea tiedepoliittisena kannanottona, mutta sitä ei voi suositella ensisijaisesti Kuhnin ajattelusta kiinnostuneille.

Viimeinen looginen empiristi

Alexander Birdin *Thomas Kuhn* on kriittinen, mutta sympaattinen esitys kohteestaan analyttisen filosofian kontekstissa. Leimaa-antava tekijä Kuhnin tuotannossa on Birdin mukaan se, että Kuhn ei käsitellyt filosofisia teemoja johdonmukaisesti ja tiukan argumentatiivisesti. Bird pitääkin julkaisua *The Structure of Scientific Revolutions* ”teoreettisena historiana” eikä filosofiana (viii; 29–30).

Kirjan keskeinen sanoma on se, että Kuhn ei onnistunut täysin irrottautumaan empirismin traditiosta (x; 278–280). Vaikka Kuhn kyseenalaisti joitakin empiristien teesejä, hän jatkoi sen monien keskeisten periaatteiden kehittelyä. Tämä näkemys kääntää pääläelleen varhaiset Kuhn-tulkinnat,



joita pitivät Kuhnin loogisen empirismin kriitikkona ja radikaalifilosofina Feyerabendin tapaan.

Mikä sitten yhdistää Kuhnin ajattelun loogiseen empirismiin? Yhdistäviä teesejä ovat mm. intensionalismi (termien referenssi määrittäyty päässä olevan merkityksen tai mielen avulla); skeptisismi teoreettisia entiteettejä kohtaan; merkitysholismi ja uskomus, että luotettavan tiedon saaminen edellyttää Arkhimedeiden näkökulmaa.¹ Bird valittelee, ettei Kuhn seurannut analyyttisen filosofian kehitystä tarkemmin ja että hän jätti huomiotta viime vuosikymmenten "edistysaskeleet" filosofiassa. Tällaisia ovat Birdin mukaan mm. eksternalistiset ja kausaaliset referenssin teoriat sekä luonnollistettu tai eksternalistinen epistemologia (279).

Bird kehittää taitavasti erilaisia

Kuhnin ajattelusta nousevia teemoja ja analyyttisen filosofin tavoin tekee selvemmäksi tarkoitettuja käsitteellisiä erotteluja. Hän pyrkii esimerkiksi osoittamaan, kuinka Kuhnin ajatus merkitysmuutoksesta nousee luontevasti loogisen empirismin teorioista (11–13; 204–207).

Hyväksyiväthän jo loogiset empiristit, Carnap etunenässä, teoreettisen kielen havaintokielen lisäksi legitimiiksi tieteen kieleksi. Kuhn otti tästä askeleen eteenpäin kyseenalaistaessaan neutraalin havainnon ja havaintokielen olemassaolon. Tuloksena oli se, että kaikista termeistä tuli teoria-riippuvaisia, eli merkitysholismi. Näin Kuhn otti viimeisen askeleen tieteen kielen liberalisoinnissa, jonka alkupäässä on loogisen positivismin pelkästään havaintoon nojautuva merkitysteoria. Merkitys-

holismin seurauksena teoria- tai uskomusmuutokset saavat automaattisesti aikaan merkitysmuutoksen.

Bird pitää Kuhnin varsinaisena saavutuksena sen osoittamista, että havainto ei ole riippumaton yksilön mentaalista historiasta tai kokemuksesta (278). Kääntäen tämä on tuttu teesi havainnon teorialatautuneisuudesta. Bird siis jälleen eroaa aikaisemmista analyyttisen filosofian parissa luoduista tulkinnoista. Eikö havainnon teorialatautuneisuus ole juuri niitä kaikkein vieroksutuimpia historiallisten tieteenfilosofien teesejä? Jos kuitenkin hyväksymme Birdin tavoin eksternalismin semantiikassa ja epistemologiassa, havainnon teorialatautuneisuus ei ole niin kauhea peikko edes realisteille. Tässä mielessä Birdin voi sanoa olevan oikeassa siinä, että loogisen empirismin varjo

on haitannut Kuhnin filosofian arviointia.

On syytä mainita vielä se, että Bird, kuten Sharrock ja Read, onnistuu esittelemään yhteismitattomuus-käsitteen erinomaisesti (149–150)². Syytä onkin, sillä useamman vuosikymmenen keskustelu on ollut omiaan ennemminkin sekoittamaan kuin selventämään tilannetta. Kuhn lainasi yhteismitattomuuden käsitteen matematiikasta. Se ei tarkoita vertailemattomuutta, eikä Kuhn näin koskaan sanokaan³. Yhteismitattomuus tarkoittaa sananmukaisesti sitä, että ei ole ”yhteis-mitallista” vertailutapaa, kuten mittanauha mittattaessa pituuksia. Antiikin kreikkalaisia järkytti se, että geometrian kaikkia pituuksia ei voida mitata yhteismitallisesti. Esimerkiksi kolmion, jonka molemmat sivut ovat yhden senttimetrin pituisia, hypotenuusa on Pythagoraan lain mukaan $\sqrt{2}$. Se ei ole rationaaliluku eikä siten yhteismitallisesti vertailukelpoinen kolmion muiden sivujen kanssa. Tietysti pituuksia voi silti vertailla suurin piirtein.

Birdin kirjan vahvuus ja ongelmallisuus juontuvat samasta seikasta. Se on selkeä esitys, joka sijoittaa Kuhnin mukavasti analyttisen filosofian kentälle sen käsitevälineistöllä. Koska se on sympaattinen tulkinta, voisi sanoa, että Bird itse asiassa pyrkii parantamaan Kuhnin ajattelua tehden sen mahdollisimman yhteensopivaksi tuoreimman analyttisen filosofian tutkimuksen kanssa. Bird on kuitenkin tieteellinen realisti, mikä näkyy aika selkeästi joissakin selityksissä. Hän ei näe tarpeellisena kehittää Kuhnin anti-realistisävytteistä teoretisointia⁴. Ongelmana on juuri tämä. Helposti käy niin, että jotkut Kuhnin ajattelun tärkeät piirteet jäävät tyystin huomiotta. Erityisesti tieteen historian tulkitseminen nykyisen tieteen näkökulmasta ja tieteellisen realistin eetosella merkitsee syulistymistä Kuhnin kammoksumaan whig-historiankirjoitukseen. Tähän Bird lankeaa muun muassa näkemyksessään, että ’planeetan’ ekstensio on pysynyt muuttumattomana sitten antiikin Kreikan (160–161; 204–205). Kuh-

nille kysymys oli: minkä kreikkalaiset uskoivat ekstension olleen ja miten he sen määrittivät eikä ”todellisesta” muuttumattomasta metafyyisistä ekstensiosta.

Kuhnin näkeminen viimeisenä loogisena empiristinä on mielenkiintoinen rinnastus näiden kahden filosofian välillä. Totta on, että Kuhn myönsi myöhemmin näkemysten samankaltaisuuden. Mutta totta on myös se, että hän kiisti kaikesta huolimatta sekä näkemysten alkuperän että niiden sisältöjen samuuden⁵.

Bird ei huomioi kuinka kes-

keinen tekijä historian tutkimus oli Kuhnin varhaisen ajattelun muotoutumisen kannalta. Kuhn usein muisteli Aristotelesta lukiessa pulpahtanutta ahaa-elämystä, että antiikin tiede muodostaa aivan oman maailmansa. Hän ei peitellyt, että tämä tapahtuma sai hänet siirtymään tieteenhistorian tutkimuksen pariin ja että siihen palautuvat merkitysmuutoksen ja yhteismitattomuuden ideat⁶.

Kuhnilta löytyy lisäksi sellaisia ideoita, jotka erottavat hänet selkeästi loogisesta empirismistä. Eräs



Valokuva: KJ

tällainen on perheyhtäläisyyskäsitteen soveltaminen tieteenfilosofiaan, jonka merkittävyttä Andersen korostaa. Nykyinen (tieteellisen realismin) valtafilosofia ja looginen empirismi jakavat toisaalta taas joitakin sellaisia ajatuksia, joita Kuhn ei hyväksynyt. Tällainen on esimerkiksi usko kumulatiiviseen tieteeseen.

Birdin Thomas Kuhn on hyvin kirjoitettu ja poleeminenkin kirja, jota voi lämpimästi suositella kaikille Kuhnin filosofiasta kiinnostuneille. On kuitenkin sanottava, että siitä saa sitä enemmän irti, mitä paremmin tuntee filosofista keskustelua parin kolmen viime vuosikymmenen ajalta.

Edelläkävijä

Hanne Andersenin *On Kuhn* on joukon suppein vajaan sadan sivun pituisena. Se on myös kaikkein lähimpänä perusjohdatuskirjaa, sillä Andersenin ensisijaisena tavoitteena on Kuhnin filosofian peruspiirteiden esitleminen. Keskeiset käsitteet ja teemat esitellään uskollisesti ja kirjan pituuden huomioon ottaen ymmärrettävästi. Birdin teokseen verrattuna Andersenin tuotos on astetta hermeuttisempi, koska se etsii lähinnä ristiriidat poistavaa tulkintaa yrittämättä juurikaan parantaa Kuhnin perusfilosofiaa.

Andersenin teos sisältää myös katsauksen Kuhnin filosofian suhteeseen mannermaisiin tieteen historioitsijoihin (12–14). Tätä ei yleensä näe eivätkä muut tässä arvioivat Kuhn-kirjat sisällä vastaavaa tarkastelua. Kirjan varsinainen erikoispiirre on kuitenkin se, että Andersen nostaa Kuhnin kehittämän käsitteorian keskeiseen osaan (41–48; 68–71). Andersen on yhdessä Xiang Chenin ja Peter Barkerin kanssa kirjoittanut useita artikkeleita, joiden tavoitteena on kehittää Kuhnin käsitteoriaa kognitiotieteen välinein sekä soveltaa sitä tieteenhistoriaan.⁷ On tosin huomattava, että myös Bird on etsinyt yhtymäkohtia Kuhnin filosofian ja kognitiotieteen välillä, vaikkakin hiukan eri tavoin⁸.

Perheyhtäläisyyskäsite esiintyy jo Kuhnin varhaisuotannossa, mutta varsinaisesti hän pyrki sitä hyödyn-

tämään 1970-luvun puolivälissä. Sen myötä Kuhn hylkäsi klassisen käsitteorian, joka määrittää käsitteet välttämättömien ja riittävien ehtojen avulla. Kuhnin mukaan esimerkiksi ankoja ei lasketa ankoiksi, koska sama kuvaus pätee niihin kaikkiin tai koska niillä kaikilla on tietyt samat ominaisuudet, vaan koska ankan käsitteen alaan kuuluvat yksilöt muistuttavat toisiaan. Kuhn kehitteli myös teorian siitä miten käsitteet opitaan. Sen mukaan käsitteet opitaan ostensiivisesti tilanteessa, jossa käsitteen käytön hallitseva opettaa noviisia havainnoimaan yksilöiden yhtäläisyyksiä ja eroavaisuuksia. Tuloksena syntyy perheyhtäläisyyskäsitteitä, joiden funktiona on yksilöiden luokittelu käsitteeluokkiin. Andersen korostaa, että myös eroavaisuuksilla on olennainen rooli luokittelussa (46–48). Linnut voivat muistuttaa toisiaan paljonkin, mutta aina on löydettävä jokin erottava ominaisuus eri lajien yksilöiden välillä, jotta käsitteeluokkien rajat pysyvät selkeinä.

Kuhn esitti, että tämä käsitteoria ja näkemys käsitteiden oppimisesta olisi sovellettavissa myös tieteenfilosofiaan. Hän vertasi opiskelijoihin lapsiin oppimassa lintujen nimiä. Kuten lapset, tiedeopiskelijat tarkkailevat laboratoriossa ja oppivat näin tunnistamaan ongelmatilanteet, joissa tiettyjä yhtälöitä tai lakeja sovelletaan. Kuhnin mukaan on olemassa laki-skeemoja, kuten $f=ma$, joka saa eri sovellutuksia eri ongelmatilanteissa. Tieteen teoreettisetkin käsitteet voitaisiin siten määrittellä perheyhtäläisyyskäsitteen avulla.

Andersen, Chen ja Barker väittivät, että parin kolmen vuosikymmenen aikana suoritettu tutkimus kognitiivisessa psykologiassa ja tekoälytutkimuksessa on osoittanut Kuhnin linjan oikeaksi⁹. Väitteen taustalla ovat erityisesti Eleanor Roschin tutkimukset, jotka osoittivat, että joitakin käsitteen alaan kuuluvia yksilöitä pidetään tyyppillisempinä kuin toisia. Rosch todisti, että kaikkiin yksilöihin ei sovelleta samaa ominaisuuksien joukkoa, vaan ne vain muistuttavat ominaisuuksiltaan toisiaan joidenkin ollessa hyvin epä-

tyypillisiä, mutta silti käsitteen alaan sisällytettäviä.

Kirjoittajatroikka siis ajattelee Kuhnin omaksuneen oikean filosofian ennen kuin sille pystyttiin antamaan empiiristä tukea. Filosofisesti seuraukset ovat merkittävät. Perheyhtäläisyyskäsite on heidän mukaansa yhteensopimaton sen ajatuksen kanssa, että olisi ero essentiaalisten tai aksidentaalisten ominaisuuksien tai käsitteellisen ja empiirisen tiedon välillä. Andersen pitää hedelmällisenä kognitiotieteen tutkimuksen ja tietokonesimulaatioiden valossa myös näkemystä havaintodatan automaattisesta varastoitumisesta ja muuttumisesta käsitteetiedoksi aivoissa (44–46). Kuhnhan esitti, että havaintodatan varastoituminen informaatiokimpuiksi ja niiden muuttuminen käsitteekategorioiksi voitaisiin mallintaa tietokoneen avulla.

Joissakin filosofisissa teemoissa Andersen ei ole kuitenkaan vakuuttava. Tuskin kognitiivinen psykologia on sentään onnistunut osoittamaan klassisen platonilaisen käsitteorian mahdottomaksi¹⁰. Se, että ei ole löydetty yhtään tyydyttävää käsitteen määritelmää välttämättömien ja riittävien ehtojen avulla, ei tietenkään tee sellaisen löytämistä mahdottomaksi. Lisäksi Andersenin ajatus, että Kuhn muotoili jonkinlaisen kolmannen vaihtoehdon realismin ja anti-realismien välillä Putnam-kiistan seurauksena ei ole uskottava (61–62). Myös perheyhtäläisyyskäsitteen ja siihen pohjautuvan oppimisen teorian sovellutus tieteeseen vaatisi vielä lisänäyttöä. Onko todellakin niin, että käsitteiden oppiminen tapahtuu kuten Kuhn oletti? Olisi hyvä nähdä lisää esimerkkejä, kuinka perheyhtäläisyyskäsite soveltuu teoreettisten käsitteiden määrittelyyn.

Andersenin selkeästi jäsennetty kirja sopii parhaiten esitellyistä johdatuskirjaksi Kuhnin filosofiaa vähän tuntevalle. Andersen on epäilemättä käynyt perusteellisesti Kuhnin tuotannon läpi. Mielenkiintoista kirjassa on se, että hän kykenee yhdistämään Kuhnin ajattelun kognitiotieteeseen onnistuen valottamaan vähemmän tunnettuja mutta nykyfilosofiankin kannalta relevantteja teemoja. Näistä

syistä se ja Andersenin muu tuotanto saattavat kiinnostaa myös Kuhnia paremmin tuntevaa.

Terapeuttifilosofi

Sharrockin ja Readin kirjan *Kuhn. Philosopher of Scientific Revolution* lähtökohtana on Kuhnin itsensä esittämä näkemys, että hänen elämäntyönsä on väärinymmärretty (1). Kirjoittajien mielestä Kuhn oli oikeassa, ja he asettavat tavoitteekseen epäkohdan korjaamisen. Lähtökohta on mielenkiintoinen, koska kirjoittajat eivät tyydy vain valitsemaan Kuhnin filosofista kypsyttämättömyyttä ja filosofian ajoittaista sekavuutta, vaan olettavat että pinnan alta löytyy todellinen sanoma. Mitä Kuhn sitten Sharrockin and Readin mukaan tavoitteli urallaan?

Sharrock ja Read kirjoittavat, että Kuhnilla oli kaksi keskeistä tavoitetta: historiallinen ja filosofinen (5–10). Historiallisena tavoitteena oli argumentoida whig-historiankirjoitusta vastaan. Kuhnin mukaan tieteenhistoriaa on tulkittu liiaksi nykyisyyden ehdoilla ikään kuin ponnahduslautana nykytieteeseen. Historioitsijoiden ei tulisi glorifioida ja oikeuttaa nykytieteen saavutuksia historian valossa, vaan tutkia menneisyyden tieteen ja tiedemiesten suhdetta aikalaisiin ja aikalaistietoon sekä aikakauden tieteen harjoittamisen muihin ehtoihin. Filosofisena tavoitteena oli osoittaa, että tieteen oppikirjojen ja yleisön kuva tieteenhistoriasta kumulatiivisena jatkuvana edistysenä on harhaanjohtava ja tulosta pyrkimyksestä pakkosopeuttaa historia loogisen positivismin tieteenfilosofian kanssa.

Kirjoittajat korostavat, että Kuhnin ajattelun ymmärtämisen kannalta on tärkeää käydä läpi hänen puhtaasti historiallinen tuotantonsa. Vaikka ei ole ihan helppo havaita miten Kuhnin tieteenfilosofia näkyi hänen historiantutkimuksissaan, mikä on useimmiten johtanut ratkaisuun jättää jälkimmäinen huomiotta filosofisissa tutkimuksissa, ne muodostavat Sharrockin ja Readin mukaan elimellisen yhtenäisyyden (23). Niinpä kirja sisältää ainoana ly-

hennelmänomaiset katsaukset myös Kuhnin historiallisiin teoksiin¹¹. *The Structure of Scientific Revolutions* käydään läpi luku luvulta.

Toisin kuin Bird, Sharrock ja Read pitävät Kuhnia ensisijaisesti tieteenfilosofina, koska Kuhn esitti loppujen lopuksi aika vähän empiiristä tukea hänen keskeisille väitteilleen. Mutta tieteenfilosofina Kuhn ei pyrkinyt kehittämään uutta filosofista systeemiä tai tieteen teoriaa, eikä myöskään antamaan ohjeita tieteiden harjoittamiseen, vaan vain kuvaamaan tiedettä. Tämän kirjan Kuhn onkin tieteenfilosofian terapeuttifilosofi. Sanoma on: jätä kaikki (tieteelle) niin kuin se on.

Historiografian ”alilyöllistämisen” lisäksi antropologinen suhtautuminen tieteeseen, normatiivisten ambitioiden vierastaminen ja skeptisismi metafysisiä selityksiä kohtaan vahvistavat kuvaa Kuhnista wittgensteinilaisena terapeuttifilosofina (200–201). Sharrock ja Read painottavat, että Kuhn vastusti erityisesti metafysisiä selitysyhteyksiä tieteen tai tieteellisen edistyksen todellisesta luonteesta. Kysymykset tietyn paradigman totuudellisuudesta, tieteen edistyksestä tai termien todellisista viittauskohteista tulee ratkaista tieteellisessä kontekstissa. (204–205) Jos tieteenfilosofi pyrkii kertomaan mihin ’vesi’ todella viittaa tai mistä se on koostunut, tai ratkaisemaan onko aurinko todella planeetta vai tähti, hän jo ottaa osaa tieteelliseen keskusteluun. Filosofilla ei ole kuitenkaan lisättävää eikä olettavasti erityistä pätevyyttä tällaisten kysymysten ratkaisemiseen. Ne voidaan jättää tiedemiehille. (57–58)

Fuller ja Sharrock ja Read näyttävät olevan samaa mieltä siitä, että Kuhn oli tieteenfilosofinen minimalisti. Mielenkiintoista on kuitenkin se, että edelliselle ajatus tieteen arvioimisen jättämisestä tiedemiehille on sen suosion valossa melkeinpä kaiken pahan alku ja juuri, mutta jälkimmäisille Kuhnin filosofian positiivinen ja silti huomiotta jäänyt panos. Toinen mielenkiintoinen yhtymäkohta löytyy Birdin ja Sharrockin ja Readin väliltä, jotka olivat kirjojen kirjoittamisen hetkellä tie-

toisia toistensa projekteista.¹² Siinä missä Bird harmittelee, että Kuhn ei seurannut luonnollistettua filosofiaa tarkemmin ja muokannut teesejään sen mukaiseksi, Sharrock ja Read vastaavat, että Kuhnin Darwinilta lainaama metafora tieteen evolutiivisesta kehityksestä meni jo askeleen verran liian pitkälle. Se on nimittäin uuden tieteen teorian kehittäelyä ja yhteensopimaton Kuhnin oletetun wittgensteinilaisuuden kanssa. (202)

Sharrock ja Read myös tarjoavat tuoreen tulkinnan muutamista perinteisistä käsitteistä ja ongelmista. He näkevät, että Kuhnin teesi maailman muutoksesta tieteellisissä vallankumouksissa tarkoittaa vain sitä, että on hyödytöntä puhua maailmasta itsestään tieteenfilosofiassa, koska tällainen viittaus jo merkitsee astumista tieteen harjoittamisen piiriin. Kuhn pyrki välttämään oletusta annetusta maailmasta, mutta ei keksinyt parempaa ilmaisua. (52–58) Ontologia puolestaan pitäisi nähdä tyylinä tai muotona. Sharrock ja Read ajattelevat, että eri ontologioiden kääntäminen merkitsee tyylin menettämistä. Tällöin eivät katoa semanttiset suhteet vaan tietoisuus sanojen systemaattisesta assosiaatiosta, suhdeverkostoista ja käytännöistä. (168) Vaikka ”vieraan maailman” sana-sanalta kääntäminen ei olekaan mahdollista, niin sen epäsuora kääntäminen voi silti onnistua. Seurauksena saattaa olla tosin ääritapauksessa se, että yhden lauseen kääntäminen vie kirjan verran tilaa. Yhteismitattomuus on siten kommunikoinnin ja kääntämisen käytännön vaikeutta. Kuhn korosti, että historioitsijat ja antropologit kuitenkin harjoittavat tämänäyttypistä kääntämistä.

Sharrockin and Readin *Kuhn. Philosopher of Scientific Revolution* tuo arvokkaan vaihtoehdoisen näkökulman Kuhnin filosofiaan. On kuitenkin todettava, että keskeisen teesin tekstuaalinen evidenssi jää laihaksi. Kuten Sharrock ja Read itsekin myöntävät, Kuhnilla oli myös positiivisia filosofisia ambitiota (223, viite 3). Kuhnin käsitteiden tulkinnat tuskin vakuuttavat analyttistä filosofia, mikä näkyi esimerkiksi heidän tie-

ja Birdin välisessä myöhemmässä keskustelussa¹³. Heidän tulkintansa pohjavire on silti aivan oikea. Kuhn pyrki ennen kaikkea korjaamaan historiankirjoituksen käytäntöä ja yleistä historiakuva. On totta, että hän vierasti metafysisistä spekulointia ja epäili voimmeko saavuttaa tietoa todellisuudesta. Sharrockin ja Readin kirjaa voi kaiken kaikkiaan suositella onnistuneena vaihtoehdoisena Kuhn-tulkintana.

Monikasvoinen Kuhn

Mikä Kuhn sitten oli? Konservatiivi, viimeinen looginen empiristi, kognitiiviteollisen tutkimuksen edelläkävijä vai tieteenfilosofian terapeutifilosofi? Hän ei ollut välttämättä mitään näistä, vaikka kaikissa analyysissä on jotain perää. Ongelmana tulkittaessa Kuhnia on se, että hän ei ollut systemaattinen filosofi. Hän oli pikemminkin niitä filosofeja, jotka kehittelevät useita teemoja, inspiroiden muita, kehittämättä itse syntyneitä ajatuksia kovin pitkälle. Voidaankin sanoa, että Kuhn antoi aihetta ja perustetta monille sekä sympaattisille että vähemmän sympaattisille tulkinnoille.

Voi olla mahdotonta sanoa, että Kuhnilla oli jokin tietty sanoma, joka säilyi samana koko uran ajan. Parhaana ehdotuksena pidän silti Sharrockin ja Readin ajatusta, että Kuhn oli anti-metafysisinen filosofi, joka halusi filosofoida niin kauan kuin se pysyi riittävän lähellä tieteen käytäntöä.

Ehdottaisin kuitenkin, että Kuhnin normatiivisen ja metafysisen tieteenfilosofian vierastaminen voidaan selittää paremmin sillä, että hän priorisoi epistemologian metafysiikan edelle. Koska Kuhn ajatteli, että emme voi astua ulos historiallisesta "lokerostamme" ja saavuttaa neutraalia näkökulmaa todellisuuteen, emme voi myöskään saavuttaa todellista absoluuttista tietoa. Anti-realistinen epistemologia seisoo toisin sanoen metafysiikan tiellä. Toisaalta, Kuhnin filosofia on mahdollista nähdä yhteensopivana minimaalisen ontologisen realismin kanssa. Hän näytti uskovan, että on

olemassa todellisia objekteja, joita tiede tutkii¹⁴. Koska käsitteet ja mielme kuitenkin välittävät maailman meille, ongelmana on sen tietäminen mitä ne ovat. Se että Kuhn luonnehti uransa loppupuolella filosofiaansa eräänlaiseksi kantilaisuuden historialliseksi sovellutukseksi antaa tälle väitteelle lisää uskottavuutta¹⁵.

Uskon, että Kuhnin merkitys on lopulta siinä, että hän teki historiallisesta tiedosta relevanttia filosofian kannalta. Vaikka Kuhnin inspiroimana on syntynyt runsaasti tieteen tutkimuksen ja -sosiologian tai tieteenhistorian ja -filosofian yhdistäviä aloja ja oppituleja, historiallisen ja filosofisen näkökulman yhteensovittaminen ja vuoropuhelu ei ole onnistunut. Tästä kertovat vaikkapa "tiedesodat", "science wars", ja tieteenfilosofien ja -sosiologien toisinaan jopa vihamielinen suhtautuminen toisiinsa. Kuhnin ura muistuttaa meitä tarpeesta pohtia yhä edelleen missä mielessä nämä tutkimusotteet ovat toistensa kannalta merkityksellisiä.

Viitteet

1. Ks. myös Bird 2002; 2004b
2. Sharrock ja Read 2003, 141–143.
3. Kuhn näki, että on olemassa erilaisia teorioiden vertailun kriteerejä, kuten ongelmanratkaisukyky, ristiriidattomuus, yksinkertaisuus, hedelmällisyys, kattavuus ja kvantitatiivinen tarkkuus. Ks. Kuhn 1970, 152–155; 199; Kuhn 1977, 322–324; Kuhn 2000, 114.
4. Bird 2004, 90–91.
5. Kuhn 2000, 306.
6. Ks. Kuhn 1977, xi–xiii; Kuhn 2000 15–20; 59, 292. Myös Kuhnin tytär Sarah Kuhn sanoo, ettei kokemuksen merkitystä voi liioitella, koska lapset saivat kuulla siitä aika ajoin (Andersen 1999, 56).
7. Andersen ym. 1996, Barker ym. 2003 ja Chen ym. 1998.
8. Bird 2000, 71–75.
9. Ks. Andersen ym. 1996; Barker ym. 2003.
10. Andersen ym. 1996, 350; Barker ym. 2003, 219.
11. Teokset ovat *The Copernican Revolution ja Black-Body Theory and Quantum Discontinuity* sekä jälkimmäisessä oleva liite Bohrin atomimallista.
12. Bird 2000, xi.
13. Ks. Bird 2004a.
14. Ks. Kuhn 1970, 169; 1977, 72; 2000, 203.
15. Kuhn 2000, 104.

Kirjallisuus

- Andersen, Hanne. *On Kuhn*. Wadsworth, Belmont 2001. 95 s.
- Andersen, Hanne, Barker, Peter & Chen, Xiang. Kuhn's Mature Philosophy of Science and Cognitive Psychology. *Philosophical Psychology* no. 9, 1996, s. 347–363.
- Andersen, Jensine. Crisis and Kuhn. *Isis* no 90 (Supplement), 1999, s. 43–67.
- Barker, Peter, Chen, Xiang, & Andersen, Hanne. Kuhn on Concept and Categorisation. Teoksessa Thomas Nickles (toim.) *Thomas Kuhn*. Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 212–245
- Bird, Alexander. *Thomas Kuhn*. Acumen, Chesham 2000. 308 s.
- Bird, Alexander. Kuhn's Wrong Turning. *Studies in History and Philosophy of Science* no 33, 2002, s 443–463.
- Bird, Alexander. Kuhn on Reference and Essence. *Philosophia Scientiae* no. 8, 2004a, s. 59–92.
- Bird, Alexander. Kuhn and Twentieth Century Philosophy of Science. *Annals of the Japan Association for Philosophy of Science* no. 12, 2004b, 1–14.
- Chen, Xiang, Andersen, Hanne & Barker, Peter. Kuhn's Theory of Scientific Revolutions and Cognitive Psychology. *Philosophical Psychology* no. 11, 1998, s. 5–28.
- Fuller, Steve. *Thomas Kuhn. A Philosophical History for Our Times*. The University of Chicago Press, Chicago 2000. 472 s.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press, Chicago 1970.
- Kuhn, Thomas. *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. University of Chicago Press, Chicago 1977.
- Kuhn, Thomas. *The Road since Structure* (toim. James Conant and John Hauge-land). University of Chicago Press, Chicago 2000.
- Sharrock, Wes and Read, Rupert. *Kuhn. Philosopher of Scientific Revolution*. Polity Press, Cambridge 2003. 233 s.

Mika Hannula

Suolaista ja makeaa – erinomaisen eriskummallinen erilaisuus

Erilaisuus. Toim. Mikko Lehtonen & Olli Löytty. Vastapaino, Tampere 2003. 286 s.

Suomalainen vieraskirja. Kuinka käsitellä monikulttuurisuutta. Toim. Anna Rastas, Laura Huttunen & Olli Löytty. Vastapaino, Tampere 2005. 235 s.

Mistä puhumme kun puhumme erilaisuudesta? Puhummeko toisista, niistä joistakin, jotka ovat poikkeavia, ulkonäöltään tai tavoiltaan erilaisia, yksinkertaisesti vaan muunlaisia?

Vai puhummeko jostakin erinomaisen erikoisesta, hävyttömän hienosta ja tavattoman tavoiteltavasta erilaisuudesta? Vai puhummeko siitä vieraasta pelon, kiellon ja jyrkkien vastakkainasettelujen kautta? Ehkä. Mutta ennen kaikkea kun puhumme erilaisuudesta me puhumme meistä itsestämme ja suhteesta itseemme.

Halusimme tai ei, puhe eriydestä palautuu aina siihen mitä vasten erilaisuutta verrataan – unohtamatta kysymystä mikä vertailua motivoi.

Tutkimuksellisessa mielessä toiseus ja erilaisuus ovat kiistatta jälkimodernin ajan keskeisiä teemoja. Syytä ei ole vaivalloista raaputtaa esiin: kyse on identiteetistä, kulttuurista, ja ennen kaikkea identiteettien ja kulttuurien muodoista, jotka eivät ole pysähtyneitä, vaan aina ja alati liikkeessä olevia prosesseja, jotka muuttuvat ja joita muutetaan. Siis teemoista, jotka vääntyvät framille muutosten aikakausina.

Mutta mikä tärkeintä, erilaisuus kattokäsitteenä antaa ja luo mahdollisuuden hahmottaa samanaikaisesti identiteettien sekä juuria että niiden sisällä tapahtuvia ja valittuja reittejä.

Kirjoituskokoelmana *Erilaisuus* on varsin vitsikäs kattaus. Se on itse asiassa miltei uusi tuttavuus. Siis kokoelma, jonka aloittava, alustava ja kokoava essee on terävintä mitä paketista löytyy. Kirjoitus taustoittaa

teoksen motiivit ja raamittaa toiseuden ja erilaisuuden analysoinnin harvinaisen hedelmällisellä tavalla. Lehtosta ja Löyttyä lainaten: ”Kyse ei ole vain siitä, että erilaiset ’muut’ ovat kasvavasti keskuudessamme, vaan myös siitä, että ’meidät’ on ajateltava uudelleen. Itseen nähden erilaisen erilaisuus voidaan onnistuneesti kohdata vain, jos samalla nähdään, että myös ’me’ olemme keskenämme erilaisia. Eikä tässä kaikki: myös ’muut’ ovat kaikkea muuta kuin yhtenäinen ryhmä.”

Lehtosen ja Löytyn tekstin pätevyys ei tarkoita suinkaan sitä, etteikö kokoelmaan ole saatu käännettyä sinänsä merkittäviä tekstejä. Ongelmat alkavat siitä, että tekstit toistavat samaa mitä olemme kuulleet jo useasti aiemmin (mm. Hall ja Fiske). Miksi kokoelma pysyy tunnetuissa ja jo hyvinkin vakiintuneissa nimissä? Missä ovat esimerkiksi Hallista seuraavan sukupolven postkolonialismin tutkijat kuten Homi Bhabha tai Paul Gilroy? Missä ovat feminismin ja kriittisen maantieteen tuoreimmat edustajat kuten Irit Rogoff? Tai missä ovat monikulttuurisen keskustelun vastarinnan kiisket kuten herra Žižek? Missä missä missä luuraa haastava erimielisyys?

Ongelmat kuitenkin kärjistyvät valintojen fokusointiin. *Erilaisuus*-kirjan tekstit ovat kaikki kohdistuneet sinne jonnekin muualle. Saamme jälleen kerran uteliaina katsohtaa mitä siellä ja täällä ja tuolla tapahtuu – on se siellä, täällä tai tuolla sitten diskursiivista (pelon lietsonta) tai paikallista (Iso-Britannian

” Suomalaisen vieraskirjan eetos on kauniilla tavalla valistava. Edellinen lause ei ole edes ironinen, sillä kokoelmassa käsitellään hienosti ja riittävän huolellisesti keskeiset käsitteet kuten suvaitsevaisuus, etnisyyt ja toiseus.”

monikulttuurisuuden kauniit & rohkeat karikot). On jokseenkin nurrinkurista, että erilaisuus työnnetään muualle – pois pois pois.

Kotipesällä

Keskustelu suomalaisesta kontekstista ja erityisesti suomalaisesta monikulttuurillisesta yhteiskunnasta on keskipisteessä toisessa esseekokoelmassa nimeltään *Suomalainen vieraskirja*. Teos toteaa alkusanoissaan, että keskustelu monikulttuurisuudesta vaatii käsitteiden ja teemojen paikantamista Lontoon sijasta Lappeenrantaan. Teos onkin merkittävä ele ja viritys tiellä, jossa monikulttuurisuuden käsittely muuttuu tuontituotteesta arjen konflikteiksi ja yhteentörmäyksiksi.

Suomalaisen vieraskirjan eetos on kauniilla tavalla valistava. Edellinen lause ei ole edes ironinen, sillä kokoelmassa käsitellään hienosti ja riittävän huolellisesti keskeiset käsitteet kuten suvaitsevaisuus, etnisyyt ja toiseus.

Teos on myös mielekäs, koska se taipuu välttämään niin ylipositiivista maalailua kuin myös paniikinomaista uhkakuvien projisointia. Asenteena se on teko, joka osaksi nauttii kotimaisen keskustelun varhaiskypsytydestä aikajanalla mitattuna mutta joka samalla kykenee komeasti mielekkääseen itse-reflektioon analyysin laatu-asteikolla tarkasteltuna. Ja tämä siis tilanteessa, jossa esimerkiksi Saksassa ja Hollannissa on käynnissä hysteerinen hyökyaaltomainen hyökkäys kaikenlaista moni-

kulttuurillisuuttakin sivuavaa aihetta ja toimintaa vastaan. Keskustelut, joissa monikulttuurisuus otetaan annettuna mörkönä, jota saa potkia kuin naapurin Saabia.

Vertailu Keski-Eurooppaan on pirstävää ja myös tarpeellista tulevaisuuden horisonttien kutittelua. Joudummeko Suomessakin todistamaan muutaman vuoden kuluttua, kunhan monikulttuurinen viehäytys ja semieksoottisuus on vaivihkaa rapissut pois, ulkomaalaisvihon ja rasismien muokkaantumista salonkikelpoiseksi, törkeäksi populismiksi tyyliin Tanska ja Saksa? Toivottavasti ei.

Se pieni ja hento ele, se toivo perustuu mahdollisuuteen, että me-muut-vastakkainasettelun sijaan erilaisuus ja toiseus nähdään tärkeänä virikkeenä ja mahdollisuutena pohtia itsekriittisesti auki mitä ”minä”, ”sinä” ja ”me” ovat ja tarkoittavat. Se antaa tilaisuuden kohdata jo melkein kokonaan unohdetun kysymyksen mitä on solidaarisuus? Entä mitä on turvallisuus? Tai miten haluamme ymmärtää lähimmäisen rakkauden? Entä rasismi? Kaikki kysymyksiä, jotka palautuvat aina kotipesään – siinä aamutuimaan korvan katveessa ikävästi ja tahmeasti tunnustellen ja jutustellen.

Anna Rastas kysyy artikkelissaan miten todennäköistä on rasismien vahvistuminen Suomessa näkyvän ja tuntuvan monikulttuurillisuuden alati kasvaessa. Ja hän vastaa tavalla, jota on syytä lainata. ”Väitän, että vastaus riippuu siitä, kuinka valmiita olemme oppimaan ja ymmärtämään rasismien kokemuksista syntyneitä

kulttuureita, siitä millaiseksi ongelmaksi rasismien miellämme sekä ennen kaikkea siitä, ketkä meistä osallistuvat rasismien vastustamiseen.”

Käytännössä tämä tarkoittaa monikollisen, epävarman, liikkeessä olevan mutta alati paikantumista edellyttävän todellisuuden asettamien vaatimusten kovuuden kokonaisvaltaista tunnustamista. Se tarkoittaa omien paikkojemme ja aikakertoimien, myös omien etuoikeuksien, kyseenalaistamista. Rastasta vielä kerran lainaten, naulaa oman erinomaisuutemme ennakkoluulojen ytimeen hakaten: ”Tämä tarkoittaa esimerkiksi vanhojen ja vallitsevien suomalaisuutta koskettavien käsitysten uudelleenarviointia ja muuttamista.”

Milla Tiainen

Nimimerkki, intentio ja joku kolmas

Kurikka, Kaisa & Veli-Matti Pynttari (toim.), *Tekijyyden tekstit*. SKS, Helsinki 2006. 357 s.

”Tekijä on kuollut – eläköön tekijä!” Tämän sopivasti valtaan ja toimijuuteen liittyvän performatiivisen lausuman muunnoksella voi kuvata tekijän läsnäoloa nykyisessä taiteentutkimuksessa.

Huolimatta viime vuosikymmenten teoreettis-metodologisista käännteistä, jotka usein johdetaan Roland Barthes’in lyhyeen esseeseen ”La mort de l’auteur” (1968, suom. ”Tekijän kuolema” 1993), kirjallisuustieteilijät ja muut taiteentutkijat käsittelevät yhä tekijöitä. Jos näin ei tehdä tarkoituksellisesti, tekijä voi ilmaantua analyysiin tutkimuksen epistemologisten ja retoristen perinteiden kylkiäisenä. Toisin sanoen tekijän käsite ja hahmo strukturoivat tutkimusta edelleen montaa tietä.

Tarkastelu kohdistuu tuotoksiin, jotka kantavat tiettyä tekijänimeä; intertekstuaalinen analyysi avaa kyllä yksittäisen tekstin hajaantuvien äänten vyyhdeksi, mutta kutsuu lähes vääjäämättä ja paradoksaalisesti esiin uusia nimi-kytköksiä, siis samaisia yksilötekijöitä.

Toisaalta joukko taiteentutkimuksen otteita nykyisestä elämäkerätutkimuksesta feministisiin, nais-taiteilijoiden työtä luotaaviin näkökulmiin kiinnittyy avoimesti tekijän hahmoon, joko tradition kautta tai uudelleen asemoituna poliittis-taktisena eleenä.

Kuvattu tilanne on kirjallisuudentutkimuksen kentällä liikkuvan *Tekijyyden tekstit* -kokoelman ensimmäinen lähtökohda. Lähtökohdista toinen ottaa tekijän kuolemaan ja elämiin aktiivisemmän kannan. Kuten toimittajat Kaisa Kurikka ja Veli-Matti Pynttari (7) alkusanoissa toteavat, teoksen argumentaatioita

läpäisee eetos, jonka mukaan ”sillä on väliä kuka puhuu”.

Kokoelma haluaa näin palauttaa tekijä-problematiikan eksplisiittisesti kirjallisuudentutkimukseen. Tämä pyritään kuitenkin tekemään tarjoamalla uusia määritelmiä, teoriapolkuja ja analyysivälineitä tekijyyden sekä siihen tiiviisti liittyvien teos- ja elämä-käsitteiden hahmoteluun.

Tekijä, jonka ylösnousemusta kokoelma vauhdittaa, ei ole sama kuin 1900-luvun alkupuolen tutkimusperinteiden, saati romanttisen taidefilosofian postuloima luova, eristynyt poikkeusyksilö – jos kohta yhteydet näihin tekijyyden kerrostumiin säilyvät myös nykytutkimuksessa vähintään kritiikin muodossa.

Teoriat ja tapaukset

Tekijyyden tekstit on laaja teos niin yhteissivumäärältään kuin yksittäisten artikkelien tasolla, joita se sisältää kolmetoista. Lukuohjeeksi toimittajat (8) ehdottavat kaksiosaista jäsenystä. Siinä kokoelman alkupuoli koostuu teoreettisemmista artikkeleista ja jälkipuoli tapausanalyysi-tyyppisistä, yksittäisiin tekijöihin pureutuvista teksteistä. Teosta voi lukea näinkin. Toisaalta ja aiheeseen liittyen, kuten jälkistrukturalistinen teoria Barthes etujoukoissaan on esittänyt, tekstit järjestyvät alituisen uudelleen vastavuoroisissa kohtaamisissa vaihtuvien lukuaktien kanssa.

Omaa lukukokemustani ehdotettu jäsenyys ei erityisen vahvasti kuvaa. Pikemmin teoreettis-käsitteelliset pohdinnat saivat vauhtia sisältämistään esimerkeistä ja tapausanalyysit tarjoilivat myös merkittäviä

”Tekijä, jonka ylösnousemusta kokoelma vauhdittaa, ei ole sama kuin 1900-luvun alkupuolen tutkimusperinteiden, saati romanttisen taidefilosofian postuloima luova, eristynyt poikkeusyksilö – jos kohta yhteydet näihin tekijyyden kerrostumiin säilyvät myös nykytutkimuksessa vähintään kritiikin muodossa.”

teoreettisia oivalluksia.

Kommentoidessani teoksen artikkeleita arvioinkin muun muassa, mihin teoria kussakin niistä kytetään ja kuinka onnistuneesti analyysiesimerkit ja tutkimuskäsitteet elävöittävät toisiaan: tuottaako niiden yhteistyö tuoreita argumentteja kirjallisuuden- ja yleisemmin taiteentutkimuksen tekijä-keskusteluihin?

Artikkelikokoelmaa voi kiittää siitä, että se todella keskittyy tekijyyden ydinongelmiin kirjallisuuden tai tekstintutkimuksessa. Esiin ko- hoavat variaatioina tekijänimen ja -funktion vaikutukset tekstien määrittelyyn ja luentaan, vaihtoehtoiset teorit tekijän intentioista sekä tekijyyden eri dimensioiden – tekstin ”sisäisten”, institutionaalisten, sosiokulttuuristen ja (henkilö)historiallisten – kiperät suhteet.

Kokoelman avaa Kaisa Kurikan johdatus länsimaisten taiteilija- ja tekijäkäsitysten historiaan. Aikajän- teeltään pitkä artikkeli määrittää modernin tekijyyden lähtöpisteeksi Gutenbergin painokoneen (1488), koska se mahdollisti tekstien jähmettymisen tietyn tekijän teoksiksi, ja etenee aina suomalaisen kirjallisuustieteen tekijä- mallinnuksiin 1980–90-luvuilla.

Enimmäkseen käsittely nojaa kirjallisuudentutkija Seán Burken skeemaan, jossa tekijäkäsitysten ja -käytäntöjen historiaa rytmittää neljä osin kronologista, osin rinnakkain elävää ajattelutapaa avainsanoinaan imitaatio, inspiiraatio, imaginaatio ja impersonalismi. Artikkelit toimii oivana alkukoosteena tekijyyden kysymyksistä niille, jotka eivät ilmiön historiankirjoitusta ja tutkimusta juuri tunne. Tosin lievä hyppelä- tiväys vaivaa argumentin kulkua.

Intentio erilaisine subjekteineen

Tekijän intentioiden kohdalla kiin- nostavimpaan suhteeseen aset- tuvat Juho-Antti Tuhkasen ja Tomi Kaarron artikkelit, jotka onkin stra- tegisesti sijoitettu peräkkäin.

Tuhkasen teksti ”Kirjailija, in- tentionalismi ja kritiikin filosofia” edustaa suomalaisessa, jälkistruktu- ralismien ja mannermaisen teorian hallitsemassa taiteentutkimuksessa melko harvinaista kantaa, joka pa- lautuu paremminkin angloamerikka- laisiin analyttisen filosofian perin- teisiin.

Tuhkanen puoltaa artikkelissaan ”todelliseksi intentionalismiksi” kut- suttavaa näkemystä. Sen mukaan kirjallisuuden tulkinnan on mah- dollista ja myös tarpeellista selvittää kirjallisten tuotosten aiottu merkitys. Tämä tarkoittaa kirjailijan tiettyssä ajassa ja kulttuurisessa viitekeh- yksessä suorittamia intentionaalisia va- lintoja esimerkiksi genren ja kohde- yleisön suhteen. Todelliseen intention- alismiin sitoutumisellaan Tuhkanen tekee pesäeroa toiseen kantaan, ”hy- poteettiseen intentionalismiin”, jota hän arvoastelee intension tulkintakei- nojen perusteettomasta rajaamisesta.

Esimerkiksi Swiftin satiirien tapauksessa hypoteettinen inten- tionalisti myöntäisi vain kirjailijan pyrkineen paikantamaan ne tiettyyn genreen, kun todellinen intentiona- listi voi Tuhkasen sanoin edetä tar- koitteiden jäljityksessä pidemmälle, aina lausetason semantiikkaan saakka.

Näitä pohdintoja seuraa hyppäys jälkistrukturalistisen mannermaisen filosofian kaanoniin, kun Tomi Kaarto käy läpi Jacques Derridan muotoiluja intension luonteesta.

Derridalle, Kaarron mukaan, in- tentio-kysymyksen tärkeimpiä osia ovat merkitys ja temporaalisuus, joita molempia jäsentää toisto. Sa- nojen ja merkkien merkityksellisyys mahdollistuu niiden toistettavuuden kautta, mutta samalla nämä toistot ovat aina *toisin* toistamista: sanojen aktualisoitumista uusissa tilanteissa ja yhteyksissä sekä niiden merkitys- potentiaalien muuntumista tämän myötä. Temporaalisuus tuo tähän olennaisen lisän, sillä ajan virtaa- vuuden vuoksi mikään merkityk- sellinen kokonaisuus sen paremmin kuin subjektin tietoisuus itsestään ei pysy samana eikä ilmene kaikkineen välittömänä tässä ja nyt.

Kaarto esittääkin, että koska sub- jekti (kirjailija, lukija) ja merkitykset (kirjallisuus) määrittävät joka hetki uusiksi, intentioiden tavoittaminen – vaikkei Derrida näiden olemassaoloa kiellä – on mahdotonta minään alku- peräisinä, yksiköllisinä impulleina.

Tuhkasen ja Kaarron artikkelit synnyttävät kysymyksiä sekä erikseen että potentiaalisena vuoropuheluna. Tuhkanen petaa vastauksensa sel- keästi hypoteettisen intentiona- lismien suuntaan. Epäilystä herättää sen sijaan artikkelin lopetus, jonka mukaan tekstin puoltamaa teoret- tista näkökulmaa ei voi välttämättä pitää mielekkäänä muutoin kuin kirjallisuuskritiikkiin keskittyvässä tutkimuksessa. Jo aiemmin Tuh- kanen (67) esittää todellisen inten- tionalismien eduksi, että se luonnehtii parhaiten sitä epistemologista asen- netta, joka kirjallisuuskritiikoilla on nykyään tekijän intentioihin. Pitääkö kritiikin filosofian siis sitoutua todel- liseen intentionalismiin tukeakseen kritiikki-instituution *status quota*?

Eikö tutkimuksen tehtävä ole koetella toistuvasti vallitsevien ymmärrysten validiutta enemmän kuin pysähtyä niihin? Olisi ollut myös kiinnostavaa kuulla Tuhkasen kanta siihen, pystyisikö todellinen intentionalismi toimimaan kirjallisuuden tutkimuksen metodologis-eettisenä otteena laajemmin. Mikä voisi olla kirjailijan intentioiden selvittämisen merkitys alan nykyisille tulkinnan ja sosiaalisen kantaottavuuden päämäärille?

Kaarron artikkeli on niin ikään vakuuttava rajaamassaan Derridan filosofian kontekstissa. Tosin paikoin tuntuu, että Derrida tulee, ainakin Kaarron luennassa, postuloineeksi negaation kautta samat platonilaiset ideaalikatgoriat, joista hänen ”anti-platonisminsa” (91) pyrkii eroon.

Kaarron siteeraamat ajatukset, ettei merkitystä tai tekstiä *sinänsä* voida kohdata, koska nämä ilmenvät vain tilannesidonnoisina olemassaoloina, asettavat tiettyssä mielessä uudestaan nämä ideaaliset *an sich* -tasot, vaikka sitten niiden mahdollottomuuden (nostalgisen?) korostamisen elein. Kaarto solmii joka tapauksessa Derridan merkitys- ja intentio-käsitteet tietynlaiseen subjektikäsitykseen, ajatukseen liikkuvasta, monikollisesta subjektista – kytkös, joka on mielestäni olennainen teki- jyyttä hahmoteltaessa.

Jos Tuhkanen olisi kommentoinut eksplisiittisesti, millainen subjektikäsitys liittyy oletukseen kirjailijan ”oikeista” intentioista, näiden artikkelien vuoropuhelu olisi muodostunut vielä hedelmällisemmäksi. Ehkä tekstejä olisi voinut innostaa suoraan dialogiin niiden vahvasti erilaisten lähtökohtien pohjalta.

Naistekijyydet

Tekijyyden ja toimijuuden/subjektiviteetin suhteita punnitsevat esimerkiksi Heidi Grönstrand, Kaisa Kurikka ja Viola Parente-Capková. Heidän teksteissään toimii yhtenä analyttisenä käsitteenä sukupuoli.

Grönstrand tarkastelee Suomen varhaisten, naispuolisten romaani- kirjailijoiden positioita 1800-luvun puolivälin kirjallisuuskulttuurissa.

Kiintopisteen kysymyksenasettelulle luovat kirjailijoiden anonyymina pysyttelyn ja nimimerkeillä kirjoittamisen käytännöt. Grönstrand problematisoi ansiokkaasti luulon, että nimimerkkien käyttö tarkoittaisi tuona aikana aina naiskirjailijan halua piilottaa sukupuolensa, jotta saisi tekstejään julki; selitys ei hänen analyysinsä valossa päde suomalaisen tilanteeseen.

Päinvastoin anonyymiteetti tai nimimerkit olivat 1800-luvun puolivälin romaanikirjailijoille sääntö genren matalan statuksen vuoksi. Käytäntö alkoi kuitenkin muuttua ja samalla sukupuolisesti eriytyä: siinä missä J. L. Runebergin ja Z. Topeliuksen tekstejä ryhdyttiin julkaisemaan omilla nimillä ja heidät nostettiin suomalaisuuden synnyin kerroiksi, naiskirjailijat, kuten Fredrika Runeberg, jatkoivat nimimerkeillä esiintymistä. Toisaalta juuri Fredrika Runebergin pitäytyminen samassa nimimerkissä, vaikka hänen henkilö- lisyytensä tiedettiin, osoittaa Grönstrandin mukaan (nais)subjektin löytämää tilaa oman toimijuutensa ja kirjailijaidentiteettinsä luomiseen kirjallisuuskentän sukupuolituneissa valtavarkostoissa.

Kurikka taas tutkii salanimien ja tekijyyden problematiikkaa tilanteessa, jossa mieskirjailija – Algot Untola – kirjoittaa naisena. Hän keskittyy Untolan Maiju Lassilana julkaisemaan romaaniin *Rakkautta* (1912). Kurikan huomiot teoksen eri tasojen ”tekeytymisistä”, parodisista performansseista *à la* Judith Butler, ovat kiinnostavia. Teos liioittelee niin rakkausromaanin kuin omaelämäkerrallisen kirjallisuuden konventioita ja irvailee esimerkiksi ajan naisasialiikettä. Herkullisin on silti Kurikan tulkinnan perusteella tapa, jolla romaanin päähenkilökertoja-tekijä Maiju Lassila parodioi miespuolisuuden ja miehisyden attribuutein varustettua, teoksissaan kaikkialla leijuvaa auktoriteetti-tekijähahmoa. Kurikan sanoin (246) ”[r]omaanissa sipsutteleva ja keikistelevä”, korostetun ruumiillinen ja itsekehua suoltava Maiju on tällaisen tekijyyden käänteinen muunnelma; (mies)tekijän ylevää arvovaltaa uh-

maava ilmestys. Artikkelin viimeisten sivujen esittelemä, Deleuzelta ja Guattarilta poimittu termi ”käsitteellinen henkilö” vaikuttaa sekin potentiaaliselta työkalulta tekijyyden analyysiin. Tässä tekstissä se jää hieman irralliseksi. Toisaalta lopetus avaa teoreettista suuntaa tulevaan: ehkä tekijyys tosiaan elää ja hajautuu ”aina jonkun kolmannen” kautta, olkoon tämä käsitteellinen henkilö (kuten parodinen tekijänimi Lassila) tai vaikkapa käsitteellistä kiikuttava lähetti.

Jos Lassilan romaanin sitaattit keskustelevat teorian kanssa Kurikan tekstissä, samaa voi sanoa aineiston ja tutkimustekstien kohtaamisista Parente-Capková’n artikkelissa. Sen aiheena on naistekijäksi tuleminen L. Onervan varhaistuotannossa. Parente-Capková hahmottelee, millaisia ristiriitoja, osin mahdollottomuusiakin sisältyi naistekijyyden, -luovuuden ja -subjektiviteetin etsintään 1900-luvun alun symbolistisessa ja dekadentissa kirjallisuuskentässä – maastossa, jota Onervan varhaisteokset asuttavat. Symbolistinen ja dekadentti estetiikka innoittui feminiinisyydestä (taiteilija)subjektin pirstaleisuuden vertauskuvana, mutta torjui niin sanotun konkreettisen, ruumiillisen naiseuden. Vielä taiteilijan asemaakin vaikeampi oli naisille akateemisen tutkijan tai esteetikon korostetun älyllinen positio. Symbolistis-dekadentti ajattelu määrittäi älykkään naisen ”gynanderiksi”, miehen irvikuvaksi, eikä suonut tukea ”pikkuporvarillisille” tasa-arvokamppailuille. Kuitenkin juuri naissubjektin orastavat, usein epäonnistuvat polut taiteelliseen ja älylliseen työhön askarruttivat Onervaa sellaisissa alkuvaiheen romaaneissa kuin *Mirdja* ja *Inari*.

Näitä Parente-Capková analysoi lomittamalla teosten teemoja kirjallisuushistorialliseen tutkimukseen ja feministisen nykyfilosofian käsitteisiin Butlerin ’naiseksi tulemisesta’ ja ’sukupuolen valinnasta’ Rosi Braidottin ’naisena puhumiseen/kirjoittamiseen’. Parente-Capková’n mukaan (218) nais(kirjailija)subjekti on miestekijästä poiketen alati tulollaan, vasta ilmaantumassa poissulkemisen

historiasta. Väite on relevantti, mutta ehkä voidaan ajatella, että myös tietyt marginaaliset miestekijän tekstit – kuten valtavirrasta poikkeavat sukupuolen, seksuaalisuuden ja halun kuvaukset – edustavat tulemistä; riskialtista ja luovaa epävarmuutta.

Tekijäfunktiota, elämän ja tekstin kosketuksia sekä tekijän ja lukijan välisiä valtasuhdanteita luotaavat Pia Livia Hekanaho ja Päivi Koivisto. Ensin mainittu käsittelee Marguerite Yourcenarin *Hadrianuksen muistelmat* -romaanin, jälkimmäinen Pirkko Saision Jukka Larsson- ja Eva Wein -pseudonyymejä sekä niiden alla julkaistuihin teoksiin liittyviä tekijästrategioita ja vastaanottoja. Näistä Koiviston teksti onnistuu tekijän paradoksaalisten läsnä- ja poissaolojen analyysissään asteen paremmin. Hekanahon aineisto on sinänsä mainio. *Hadrianuksen muistelmat* koostuu kolmesta osasta, joita kutakin kehystää eri tekijänimi: ensimmäisen osan, fiktiivisten omaelämäkerrallisten muistelmien, kirjoittajaksi mainitaan 100-luvulla elänyt keisari Hadrianus, tätä seuraavan kirjoitusprosessi-kommentaarin tekijä on ”kirjailija” ja viimeisen, lähdekirjallisuutta ruotivan osan laatija on nimetön.

Hekanaho pohtii kiintoisasti osien vuoropuhelua ja muun muassa teoksen eri painoksissa tarjoiltujen kirjailijan määrittysten potentiaalisia vaikutuksia lukemiseen. Hänen teoretisointinsa tekijyyden tasoista ei kuitenkaan täysin vakuuta. Esimerkiksi jako teoksen sisäiseen ”kirjailijaan” ja ulkopuoliseen ”tekijään” (156) voi tuntua heuristiselta, muttei mielestäni lopulta kuvaa sitä mutkikasta transformaatioiden peliä, joka rakentuu Yourcenarin teoskommenttien ja -korjausten, yksityiselämä-viittausten ja tuotannon seksuaalisuusteemojen sekä kyseisen romaanin kerrosten välille. Ehkä näitä dynamiikkoja voisi jäsentää toisinkin kuin perinteisellä dikotomia-mallilla? Koivisto tavoittaa tekstissään jotain olennaista siitä tekijäfunktion toiminnan ja purkautumisen aaltoliikkeestä, joka toteutuu, kun kirjailija (Saisio) pakenee vakiintunutta tekijäkuvaansa salanimiin, yrittää silti

opastaa lukijoitaan teosten ja tekijän suhteen hahmottelussa ja huomaa tekijyytensä väistämättä ylittävän oman valtaapiirinsä.

Kiinni ja irti

Myös kokoelman muut tekstit ovat tutustumisen arvoisia. Veijo Pulkkinen teoretisoi uudelleen tekijän allekirjoitusta esimerkkinään Uno Kailaan runot. Veli-Matti Pynttari paneutuu tekijyyden ja etiikan sidoksiin suomalaisissa 1930-luvun kulttuurikritiikin kirjallisuuskriittisissä. Lotta Strandberg keskittyy Salman Rushdien *Häpeä*-romaniin näkökulminaan teoksen dialoginen rakenne, tästä juontuva tekijäposition liike ja toisaalta Rushdien valtaama ”metapositio” englanninkielisen intialaisen kirjallisuuden etuoikeutettuna äänitorvena. *Tekijyyden tekstit* sisältää vielä kaksi Seán Burken artikkeleita. Niistä toinen sijoittuu Kurikan johdatuksen perään, toinen päättää kokoelman. Puheenvuorot koskevat tekstien ja tekijän eletyn elämän uudenselityksiä sekä tekijyyttä ja eettistä vastuuta esimerkkinä natsiluennot Nietzschen filosofiasta.

Burken läsnäolo teoksessa – hänen kerrotaan lisäksi toimineen pääpuhujana sille alkusysäyksen antaneessa seminaarissa – liittyy kokoelmaa yleisesti leimaavaan seikkaan: teos on jopa yllättävän uskollinen tekijyyden teorioiden kanonisoiduille nimille. Barthes’iin ja Foucault’hon viitataan tekstistä toiseen, Derrida on esillä parissa artikkelissa ja Burkeen, (kirjallisuuden) tekijätutkimuksen nykyiseen kärkinimeen, kertyy niin ikään viittauksia. Tekijä-keskustelujen arkeologian kulmasta tämä on ymmärrettävää. Samalla teosta ohjaava tekijän jälleensynnyttämisen eetos antoi odottaa kehittäjä, jotka erkanisivat selvemmin ”isäteoreetikoiden” avaimilta reiteiltä. Kokoelman julkaisutaloudessa toimittajat kertoivat ohittavansa maininnalla Barthes’in ”Tekijän kuolema” -tekstin, joka yleensä kutsutaan tekijä-pohdinnoissa esiin liki mantrankaltaisesti. Itse artikkeleissa niin ”Tekijän kuoleman” kuin Foucault’n tekijäfunktion teesejä

kerrataan kuitenkin tiheään. Tekijän tulevien elämien kannalta lienee varmasti antoisaa edetä jatkossa uusiin suuntiin: esimerkiksi tekstien, ruumiillisuuden ja affektien suhteet, alati uudistuvat subjekti-keskustelut tai vaikkapa Deleuzesta ja Guattarista innoittunut kirjallisuudentutkimus voisivat antaa eväitä tähän. Näitä potentiaaleja sivutaan yksittäisissä teksteissä. Ripaus teoreettista rohkeutta olisi terävöittänyt kokoelmaa.

Tekijyyden tekstit on yhtä kaikki vahva näyttö tekijä-problematiikan elinvoimasta ja särmistä. Se tuo yhteen joukon asiantuntijoita, joilla on painavaa sanottavaa teksteistä ja tekijöistä, siinä missä näiden ainutlaatuisista aktualisoitumisista eri aikoina, yhteiskunnallisissa prosesseissa ja genreissä. Paitsi kirjallisuudentutkijoille, teosta voi suositella taiteen- ja kulttuurintutkijoiden laajemmalle, kirjavalle lukijakunnalle.

Jarkko S. Tuusvuori

Kun teos ei riitä

Milla Tiainen, *Säveltäjän sijainnit. Taiteilija, musiikki ja historiallinen kesto Paavo Heinisen ja Einojuhani Rautavaaran teksteissä.* (Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen julkaisu; 82.) Jyväskylän yliopiston nykykulttuurin tutkimuskeskus, Jyväskylä 2005. 227 s.

Taina Riikonen, Milla Tiainen & Marjaana Virtanen (Toim.). *Musiikin ja teatterin tekijöitä.* (Acta musicologica fennica; 25.) Suomen Musiikkitieteellinen Seura, Helsinki 2005. 216 s.

Jyrki Siukonen, *Mies palavassa hatussa. Professori Johan Welinin maailma.* SKS, Helsinki 2006. 358 s.

Filosofi Johan Welinin 271 vuotta sitten valmistuneessa väitöskirjassa esiteltiin loogis-matemaattinen tutkimusmenetelmä, joka oli ideaaltaan ja esimerkeiltään suoraa lainaa aikakauden johtavalta ajattelijalta, saksalaiselta Christian Wolffilta. Tämän seikan tuoreessa tutkielmassaan mainitseva Jyrki Siukonen arvioi myös Welinin säilyneet eräänlaiset konferenssipaperit melko mielenkiinnostomiksi. Siukonen on Welinin työt lukenut, mutta kovin paljon näistä laihosta, jos kohta nokkeluutta ja opetusvalmiutta osoittavista kehityksistä ei riitä tuotavaksi nykylukijoitten ulottuville. Siukosen kirja ei keskitykään Welinin teoksiin, vaan niiden tekijän elämään.

Viestimet tulvehtivat kuvia ja tarinoita luojista. Myös teoreettis-tulkinnalliset tarkastelut heidän luomuksistaan kääntyvät kerkeästi takaisin kohti luomisakteja. Tutkijapiireissäkään tekijöistä tekemisineen, siis teoksen synnyttämisineen, ei päästä eikä suuremmin kaivatakaan eroon. Tekijyys näyttäisi päinvastoin olevan käsitteenä, ilmiönä ja ongelmana nousemassa yhä vireämmän akateemisen työstön kohteeksi. Tästä osaltaan todistaa kaksi turkulaisinta taiteentutkimusvoimin laadittua painokasta julkaisua: Milla Tiaisen *Säveltäjän sijainnit* ja Tiaisen yhdessä kahden musiikkitieteilijäkolegansa kanssa toimittama sävel- ja

näyttämötaiteen *auctoriutta* ruotiva antologia. Etenkin feministisestä filosofiasta ammentaen voidaan ajatella koko tekijäkysymystä uuteen uskoon.

Vaan mitä ajatella siitä, että tekijästä ylimalkaan pidetään teostulkinnassa tiukasti kiinni. Vainoharhaisin puhuisi journalismin, tieteen ja kulttuuriteollisuuden välisestä kassakaappisopimuksesta. Toiset ovat hyvillään.

Säveltäjäsankarit kopiovastaavina

Yleistä arvostusta nauttivien ja silkkihansikaskohtelua osakseen saavien suomalaisten säveltäjänerojen lausumia luetaan kuin piru raamattua. Näin voi kärjistää Milla Tiaisen tutkimuksen *Säveltäjän sijainnit* juonen. Vaikka siinä nimenomaan kiistetään tavoite kurkistaa säveltäjäilijöiden "ajatusmaailmaan" ja valitaan toinen maali eli pitäytyminen näiden kielitoiminnan tarkkaamisessa musiikki- ja taiteilijapuheen sitkeän perinteen valossa (16 & 18), Paavo Heininen ja Einojuhani Rautavaara tulevat yllätetyiksi ikään kuin mieskohtaisesti. Heidän juhlalliset, kryptiset, välttelevät, pompöösit tai toisinaan sattuvatkin sanonnat joutuvat kohtaamaan ihastuneen toimittajan, pelokkaan oppilaan tai laiskan kulttuurinkuluttajan sijasta viileän

kriittisesti erittelevän tutkijan. Originellius ohenee, oikeuksiinsa pääsee silkkä sovinnaisuus (24).

Parhaimmillaan Tiaisen analyysit ovatkin herrain joksahduksista riemastuttavan vaikuttumattomia ja vaikuuttumattomia, lähestulkoon happamia. Säveltäjäin kyseenalaisimpien näkemysten kohdalla riittää esimerkiksi käyttää verbiä "ilmoittaa", ja niiden pöyhkeys ja päättömyys avautuvat jo kaikessa loistossaan. Joskus tulkinta on avoimemmin asenteellista tai liikasanaisesti sujuvaa eikä tutkittavien omalta surkuteltavalta yleislinjaltaan poikkeavat, vähemmän arveluttavat repliikit juurikaan johda lieventäviin tutkijatuomioihin. Tiainen osoittaa joka tapauksessa vaikuuttavasti, että Heinisen ja Rautavaaran tokaisut taiteesta(an) ovat täynnä etenkin vanhaa tuttua sosiaalisen, yhteisen, naisisen, ajallisen, ruumiillisen ja koetun hyljeksintää sekä suvereenin, eristetyn, miehisen, ikuisen, henkisen ja abstraktin suosintaa.

Tulos ei ehkä ällistytä, mutta tutkittavien mielipiteitä tärkeämpää tutkimuksessa onkin pohtia sitä, voisivatko erilaiset kieli-tieto-valta-konstellatit "rakentua joskus toisin, sukupuolen kannalta moniarvoisemmin ja naisten kannalta edullisemmin" (180). Niinpä kiireellisimpänä haasteena ei ole tuhota miestäiteilijadiskurssin mukana kai-

kenlaista taiteilijatoimijuutta, vaan tehdä tilaa ”pysyvien olemusten” sijasta ”liikkuvien rakennelmien ja sijaintien” tapaan jäsenyville tekijyydelle. Kuten lupaavasti muotoillaan, ”yksilöpsyken” sijaan olisi tarkattava ”käsitteiden virtoja” (15).

Samoin olisi kaiketi hahmotettava myös Tiaisen omat perin lukuisat minämuodot ja tiuhaan iskevät yksikön ensimmäisen persoonan possessiivisuffiksit. Kannattavassa siirtymässä uusille urille saattaa haitaksi muodostua ainakin Tiaisen ylenmääräisistä sisäviitteistä raskasta mutta sinänsä jouhevasti etenevää tutkimusta rasittava nykyhumanistis-kulttuurintutkimuksellinen jargon (”läpäisevämpi verkosto”, ”rakennelmat sukkuloivat”, ”löytyy linkkejä”, ”käsitteet kaartavat sillan soivien tapahtumien ja muiden kulttuuristen kokonaisuuksien välille” jne.). Uudet, entistä nopeammin kangistuvat konventiot eivät sinänsä lupaa mitään parempaa. Myös sanaa ”moninainen” voi hokea monotonisesti, termi ”dynaaminen” saattaa sekin polkea paikallaan. Oli miten oli, *Säveltäjän sijainnit* auttaa tekijäyksen selvittämisessä pitkälle: samaan aikaan kuin merkittävä osa taideteosten analyysistä yhä rakentuu niiden takaisten ajatusten ja elämysten tapailulle, Tiaisen kirja alleviivaa konvention voimaa, vihjaa ainutkertaisuus uusista käsitteellisyksistä ja antaa näytteen kriittisen lähiluvun taituruudesta.

Ulos miesvallan sisätaapahtumista

Myös *Musiikin ja teatterin tekijöitä* on kyllästetty ”moni”-alkuisilla sanoilla. Kaikki staattis-lineaarisoilulta haaskahtava vaihdetaan mobiiliin ja versatiiliin: moninaiset, -polviset, -ulotteiset ja -ääniset ilmiöt kun vaativat uutta protokollaa. Toimittajien johdannossa taidetekijyyttä haetaan ”ei-yyksyksien” suunnasta. Taina Riikonen, Milla Tiainen ja Marjaana Virtanen hahmottavat tilanteen feministiseltä kannalta kaksinaiseksi. Kiinteä tekijäyys ja koko sen keskeinen tukirakenne – yksilöluoja–subjekti–mies-sidos – ansaitsee

tulla puretuksi, mutta samalla on kysyttävä, ”miksi tekijä kuolee juuri silloin, kun naistaitelijat alkavat ensi kertaa päästä laajasti ja järjestelmällisesti esiin”. (11)

Ehkä tekijän kukistuminen oli tosiaan miesvallan karmeankelmeän historian sisäinen tapaus. Sen verran merkitystä toimittajat sille kuitenkin suovat, että torjuvat ajatuksen paluusta ’tekijän kuolemaa’ edeltäneeseen vaiheeseen. Tekijyyttä ei nitistytä, vaan se otetaan problematisoitavaksi ”uuden uteliaisuuden” ja metodologis-teoreettisen ”kekseiliäisyyden” merkeissä. Toimittajien mukaan tekijän ei ole pakko lujittaa ”ajatuksia yksilöstä, alkuperästä ja omistussuhteesta taiteeseen”. Sen vuoksi se on käsitteenä ”yhä ajankohmainen ja ansaitsee kriittistä kehittelyä taiteentutkimuksessa”. (12 & 8)

Joku voisi parhanta, että kirjan tekijät näillä kohdin vain ajavat suuttomasti omaa etuaan. Sisältyhän johdantoon esimerkiksi varsin reilun mittaiset itse-esittelyt kunkin toimittajan omasta artikkelista, joissa vastaavaa tutkijan ”itsepuhunna” on jaossa yllin kyllin. Asiallisemmin saattaisi kuvitella haastavansa uudistusmielisen antologian dogmaattisen lähtökohdan kysymällä, miksi tekijyyden kriittisen kehittelyn pitää sitoutua tekijyyden (tulkinnallisen tavoittamismahdollisuuden) myöntämiseen. Ehdittiinkö esimerkiksi suomalaisessa taiteentutkimuksessa saada kovinkin monia esimerkkejä teosten tekijättömästä tulkinnasta. Ellei ennätetty, niin millä perusteella annetaan ymmärtää, että ’tekijän kuolema’ olisi jollain lailla voimistansa tai mahdollisuustensa ehdytetty käsite. Se on toki teoreettisesti epämuodikasta, puhumattakaan sen laajemmasta journalistis-kulttuurisesta kaupaksikäymättömydestä, mutta kun antologistit asioikseen puhuvat uusmuotoisen tekijyyden eettis-poliittisesta potentiaalista (11), herää kysymys tekijättömyyden etiikan ja politiikan sivuutetuista lupauksista ja kenties liioitelluista uhista.

Teosten valmistamisen prosessi useine osallistujineen tarjoaa näkökulman antologian artikkeleihin.

Riikonen hahmottelee soittajalähdistä ”olokulmaa” musiikkiin, Virtanen siirtää konserttoanalyysissään painopisteen eri toimijoiden kenttäneuvotteluihin ja Tiainen tekee tilaa tekijyyden ”nomadisoitumiselle” ruotimalla laulajien ruumiillisuutta. Lisäksi Pia Houni tarkastelee ainutlaatuisuuden kohtaloa näyttelijöiden itseymmärryksessä median yksiuotteistavassa paineessa, Outi Lahtinen analysoi Emmi Jurkan naistaitelijuuden toteutumisia teatterimaailmassa ja Teemu Paavola puolalaisen teatterigurun Tadeusz Kantorin ristiretkä teoksen liikkumattomuutta vastaan. Kaikki kirjoitukset ovat enimmäkseen ikävähköstä kapulakielisyydestään huolimatta paneutuneita ja antoisia kokonaisuuksia.

Tekijää on taatusti vieroksuttu tutkimatta lähemmin sen mukautuvuutta uusiin käsitteellistyyksiin. Mutta vielä hätäisemmin on ajateltu toinnutun tekijän kuolemasta. Sikäli kuin *Musiikin ja teatterin tekijöitä* on johdantonsa mukaisesti innoittunut ennen muuta ”tekijäyys-kriittikien kritiikistä” (10), voisi toivoa vielä kolmannen kertaluokan kriittisyyttä, jossa kenties tunnistettaisiin sekä niin sanotun romanttisen tekijäkonseptin aikoinaan mullistava hienous että niin kutsutun tekijän kuoleman yhtä kumouksellinen yliyksilöllisen kokemuksen kunnianpalautus. Eitämättä kummastakin näistä tunnistuksista tai tunnustuksista näkyy piirteitä tekijyyttä suopeasti remontoivissa hankkeissa. Riskinä on kuitenkin liikkuvuuden itseisarvoistuminen: siedettävämmäksi säädetyn tekijyyden tarjoamassa teoreettisessa suojassa voi jatkua sama vanha tulimuodollisuudeton tulkintasäntäily teoksesta tekijään ja takaisin.

”Saana nähdä hieman maailmaa”

Jyrki Siukosen tutkimus Rauman seudulla luultavasti 1705 syntyneestä ja Pariisissa 1744 kuolleesta Johan Welinistä on huolellinen ja varovainen, historiallis-kriittinen esitys erästä huonosti tunnetusta ja vain vähäisiä tiedetakoja tehneestä filoso-

fianprofessorista. Samalla se on uskaliaan eläytyväinen yritys tavoittaa unohdetun toimijan kadonnutta kokemusta.

Lapin seurakunnan kirkkoherran poika Johan Welin aloitti opintiansä Turun akatemian filosofian oppituolin haltijan Johan Haartmanin alaisuudessa. Matematiikan professori Nils Hasselbom ja historian professori Algot Scarin olivat muita tärkeitä opettajia Welinille, josta tuli maisteri 1729 ja filosofian apulainen 1732. Väitöskirjaansa *Specimen academicum de nexu et connubio logicae cum mathesi* hän puolusti kolme vuotta myöhemmin. Jäättyään paitsi logiikan ja metafysiikan ylintä virkaa Welin siirtyi 1735 Tukholmaan, jossa hän tapasi muiden muassa legendaarisen kosmopoliitin Johan Arckenholtzin.

Muutamaa vuotta myöhemmin Welinin tie vei Tanskan ja Hampurin kautta Marburgiin, jonka yliopistolla vaikutti suursystemaattikko Christian Wolff. Tämän maineikkaan skolaarin suositus lienee painanut paljonkin vaa'assa, kun Welin huhtikuussa 1738 valittiin kotiakatemiensa professoriksi. Wolff tähdensi suomalaisen tietämystä, lujuutta, ahkeruutta sekä "järkevää ja kiitettävää esiintymistä".

Welin ei kuitenkaan palannut Auran töyräille, vaan suuntasi Frankfurtin kautta Sveitsiin ja Ranskaan. Kiertely oli nyt helpompi rahoittaa, kun palkka juoksi. Pariisista Welin siirtyi 1741 Lontooseen. Royal Society sai kokouksiinsa uuden vieraan, joka pian tämän kananmunien mädäntyneisyyden tutkailunikejä arvioineen pientraktaatin jälkeen hyväksyttiin kuulun tiedeseuran jäseneksi. Welin palasi mannermaalle matkatakseen Roomaan. Italiasta hänen reittinsä johti Pariisiin kautta pariiksi viikoksi Tukholmaan. Pynnöistä ja kehotuksista huolimatta Welin ei saapunut hoitamaan virkaansa, vaan matkusti jälleen Pariisiin. Hän kuoli tulipalossa kesken kansainvälisen keskustelukerhon illanvieton.

Turkulaiset opiskelijat eivät koskaan saaneet nähdä professoriaan, joka jo kirjeessään 1737 oli todennut tympääntyneensä Tukholmankin "hajuun ja ilmastoon". Welin sai,

mitä lienee halunnut. Samassa viestissä, jonka hän lähetti Marburgista tuttavalleen Lontooseen, hän onnasteli kohtalon suoneen hänelle vähintäänkin tilaisuuden saada "nähdä hieman maailmaa".

Lähelle vai loitommas

Mies palavassa hatussa on ihmiskuvauksessaan ainutlaatuisen hienovaarainen ja lämminhenkinen tutkimus. Yleinen myötämielisyys ja ymmärrys kuvattuja henkilöitä kohtaan näkyy esimerkiksi siinä, että kielitaitoisessa ja taidesuuntautuneessa Augustin Ehrensverdissä mainitaan yhdistyneen "aikakauden herrasmiehen ja sotilaan parhaat piirteet" (118). "Hyvä veli" -verkoston kritiikkiä tai sofistikoitujen eksentrikköiden luokasidosten pöyhintää ei liiemmästi tuoda mukaan maisemaa pilaamaan. Keskipisteessä pysyy tiedemies, jonka ura oli kirjallisilta näytöiltään vähäpätöinen, mutta joka yhtä kaikki saavutti kunnianarvoisan Wolffin suosion ja valittiin Euroopan johtaviin kuuluneen älykköyhdistyksen jäseneksi.

Siukosen teoksessa kysytään heti alkajaisiksi, miksi Welinin tarina olenkaan on kertomisen väärä. Vastauksista vakuuttavimmaksi nousee mahdollisuus hahmottaa yhden vaikeasti rekonstruoituvan elämänpolun kautta 1730–40-lukujen eurooppalaista oppineisuutta. (17–9) Wolffin lisäksi Siukonen limittää tarinaansa kevein ja varmojin ottein välähdyksiä Linnaeuksen, Maupertuis'n, Lomonosovin ja Sloanen akateemisista urista sekä salonkeja puhuttaneesta kurioositeeteista, kuten Lapista luontoineen ja asukkaineen tai maailman pisimmästä miehestä.

Kaunisti ja kauniisti kirjoitettua kirjaa vaivaavat muutama liiallinen lyöntivirhe, eleganssia syövä "omata"-verbi, mauttomuuden rajalla huojuvat maininnat lappalaisten ja angolalaisten kylmänkestävyydestä (143 & 157) ja ehkä myös wolffilaisen filosofian jääminen sittenkin pimentoon. Vaikkei tuota jälkipolville lähinnä Kantin ansiosta säilynyttä järjestelmää olisikaan voinut mielekkäästi sisällyttää tähän tarinaan

täydessä painokkuudessaan, wolfilaisuus oli myös Welinin retkien mahdollistaja matkalla Marburgiin ja sieltä pois. Kirjaa leimaa muuten kauttaaltaan vankka asiantuntemus ja tärkeilemätön esitystapa, mikä yhdistelmä on aina harvinaista nähtävää.

Mutta miten onnistuu yritys päästä Welinin iholle ja läpikin? Johdannossa (22–3) paljastetaan, että pyrkimys on kohti tutkimuskohteen yksilöyttä, siis pidemmälle kuin vain tämän tyyppiyteen. Laatumääre "elävä" on kyllä viety lainausmerkeihin ja tavoitetta tarkentaa sana "ehkä", vaan yhtä kaikki väitetään, että jättämistään "pienistä, omin-takeisista jäljistä" esiin murtautuva ihmis-Welin "erottuu ajastaan yksilönä ja persoonallisuutena". Todetaan tosin suoraan, että tunku tutkittavan tuntumaan voi johtaa romantisoituihin. (24–5)

Pulma korostuu, kun kommentoidaan (94–8) Welinin Tukholmassa 1736 laatimaa suomen kielen sanaluetteloa. Siukosen mukaan listan "tulkitsemisessa on parasta olla varovainen". Niinpä erittelyä saattelevat ehdolliset puheenparret ja varaumat. Silti luettelon sanotaan "kertovan paljon myös Welinin sisäisestä maailmasta ja ajattelusta – suomen kieli vie hänet matkalle lapsuuteen". Yksittäisistä sanoista – "kipiä", "terä", "peljästän" – avautuu Siukosen sanoin näkymiä tämän "outoihin assosiaatioihin", "painajaismaisiin visioihin", "muistoihin", "pelkoihin" ja "alitajuisiin tai tietoisiin" lapsuustunnelmiin. Tämän syväluotauksen vastapainoksi toki lisätään, että väkivaltaan vihjaavat sanat saattavat olla yhtä hyvin tarinallista kuin omakohtraisen kokemuksellista perua. Mutta "kuva [on] äärimmäisen vahva".

Myöhemmin arvuutellaan esimerkiksi Welinin ja venäläisen tieteen suuruudeksi sukeutuneen Mikhail Lomonosovin välillä käytyjen keskusteluiden sävyä (125), aprikoidaan Welinin pariisilaisia ajanviettotottumuksia (144–7), uumoillaan häneltä kysytyjä kysymyksiä brittien tiedeseurassa (167), pohdiskellaan luultavaa vapaamuurariuttaan (172) ja mahdollista homouttaan (240). Evi-

denssi on niukkaa eikä sitä missään vaiheessa runsaaksi väitetäkään. Kirjan lopulla tiivistettävän kannan mukaisesti Weliniä kohdellaan ”vastuukelpoisena” toimijana, jonka kohdalla on syytä ”ymmärtää [...] motiiveja”. Näiksi valikoituvat ”selviytyjälle” tarpeelliset ”intellektuaalinen uteliaisuus ja halu kokea maailmaa”. (241–2) Kirjan ote on kuitenkin alinomaan potentiaalisuuksia punta- roiva ja esitettyjä päätelmiä itsereflektiivisesti kommentoiva.

Kaiken päättää – ennen englantinkielistä tiivistelmää, kiitoksia, kronologiaa, lähdeviitteitä, kirjallisuusluetteloa ja henkilöhakemistoa – ”Loppusanat”, jossa käydään ensin

tiivisti läpi tavattujen kuuluisuuksien ja marginaalifiguurien myöhempiä vaiheita. Sitten tarkennetaan katse Welinin papereista löytyneeseen piirrokseen vinossa seisovasta miehestä, jolla on siivet ja liekehtivä hattu. Siukonen luonnehtii kuvaa ”runolliseksi ja surumieliseksi”, ja toteaa näiden laatupiirteiden olevan hänelle Welinin elämän ymmärtämisen ehto. Kuullaan vielä kirjoittajan halusta ei vain ”muistaa” tutkimuskohdettaan, vaan myös ”samaistua häneen”. Loppusanojen mukaan meitä ei välttämättä erota menneistä vuosisadoista kuin hetkittäin perin ohkainen harso. Arkistolähteiden lisäksi tärkeää on, kuten Siukonen kuvaa, tavoittaa

jokin jaetun kokemuksen ulottuvuus vaikkapa Marburgin markkinoilla talven valossa. (245–51)

Näillä kohdin tavoitetaan yhtä aikaa kirjan arveluttavin ja sykähdyttävän juonne. Koskettavia ja eloisia kuvia loihtimalla liioitellaan aikamatkailun helppoutta, lähetään vaivaannuttavaa veljeilyä, tuetaan huokean epähermeneuttista psykologisoimista ja menetetään tuntu sosiaalisten konventioiden ja käytäntöjen mahtiin. Toisaalta rikotaan ihailtavan hävyttömästi itse asetettua järkevän kohtuullista maksiimia: ”On mahdollista sanoa, miten Johan Welin Pariisiin näki, haistoi ja maistoi” (189).

Hyvä että rikotaan!

Tapani Kilpeläinen Siruja Kierkegaardista

Søren Kierkegaard, *Filosofisia muruja*.

Suomentanut Janne Kylliäinen. Summa, Helsinki 2004. 136 s.

1 Albert Camus'n mukaan itsemurha on ainoa vakava filosofinen ongelma. Lev Šestov puolestaan on luonnehtinut Kierkegaardin filosofiaa sanomalla, ettei tämän ajattelu lähde ihmetyksestä vaan epätoivosta. Jos filosofia kevytmielisesti ohittaa tällaisen *De profundis* -kokemuksen, se rappeutuu tyhjänpäiväiseksi leikiksi.

Jos filosofialla nimittäin on jokin arvo, se on lohduttomuus. Kierkegaardille kristinusko on vähemmän

lohdullista kuin filosofia. Vasta kun kaikki on tuhoutunut, voidaan nähdä, mitä todella on. Kierkegaardin näkökulmasta filosofien vika on siinä, että he uskovat filosofiaan, sen voimaan. Filosofien asenne, toisin kuin Kierkegaardin, on paradoksaalisesti teologinen: siinä, että uskoo johonkin, ja siinä, että uskoo vaikkei ole mitään mitä uskoa, on ero. Suuri ero. Ajattelu lähtee liikkeelle vasta kun sillä ei ole mitään mihin tukeutua.

Kierkegaardin ohella ehkä vain Wittgenstein on kamppailut yhtä voimakkaasti filosofian lohduttavuutta vastaan. Ajattelun lähtökohtana ei ole ihmetys, vaan epätoivo.

2 Miten totuuden voi oppia? *Filosofisissa muruissa* Kierkegaardin nimimerkki Johannes Climacus ajattelee filosofian ohi. Hän hylkää sokraattisen ajatuksen

tietämisestä muistamisena, sillä hänen lähtökohtanaan on se, ettei totuuden etsijällä ole totuutta. Hän määrittelee totuuden etsijän epäto- tuudeksi, jolta lisäksi puuttuvat to- tuuden käsittämisen edellytykset: jos totuuden etsijällä olisi edellytykset totuuden ymmärtämiseen, pelkkä sokraattinen mieleenpalauttaminen riittäisi.

Koska ihminen on menettänyt totuuden ymmärtämisen edellytykset omaa syytään, Johannes Climacus kutsuu häntä syntiseksi. Opettaja, joka puolestaan kykenee antamaan syntiselle totuuden käsittämisen edellytykset ja itse totuuden, taas on vapahtaja, lunastaja ja sovittaja.

Kristinuskon on sanottu syyllis- tävän ihmisiä, tuottavan syällisyyttä. Ihmisen epäkelous ei kuitenkaan ole luonteeltaan psykologista vaan onto- logista. Kristinuskon tärkein oivallus on siinä, että ihminen ei ole hyvä. Se, että ihminen on Jumalan silmissä syntinen, merkitsee juuri tätä. Tul- lakseen kelvolliseksi Jumalan silmissä ihmisen on muututtava: siis tultava joksikin muuksi kuin ihmiseksi. Uudeksi ihmiseksi, sanoo Johannes Climacus. Ja syntyessään uudelleen ihminen ei tule minkään kuvaksi. Uudestisyntyneellä ei ole mallia.

3 Vaikka ihminen on epätotuus, Jumala rakastaa häntä ja tahtoo olla hänen kanssaan tasa- ar- voinen. Siksi Jumalan on näyttäy- dyttävä kaikkein vähäarvoisimpana, palvelijana. Siksi Jumalan osana on kärsimys ja pelko siitä, ettei tule ym- märretyksi, kirjoittaa Johannes Cli- macus.

”Palvelijan hahmo ei kuitenkaan ole pelkkä päällysvaate, kuten kerjäläisen viitta kuninkaan yllä, joka lehahta- essaan auki paljasti kuninkaan, tai kuten Sokrateen kevyt kesäviitta, joka tyhjistä kudottunakin peittää, mutta myös paljastaa. Palvelijan hahmo on jumalan tosi hahmo; sillä pohjaton rakkaus tahtoo – ei pilanpäiten, vaan vakavissaan ja toden teolla – olla yhdenvertainen rakastettunsa kanssa; ja päättäväisen rakkauden kaikkivoi- paisuutta on, että se myös kykenee

yhdenvertaisuuden saavuttamaan – toisin kuin kuningas ja Sokrates, joiden omaksumat hahmot olivat kaikesta huolimatta vain eräänlaista petosta.” (s. 36)

Rakkauteen voi vastata kyynisyy- dellä, mutta kyynisyys on kokemat- toman asenne. Rakkauteen kuuluu, että siihen voi suhtautua välinpitä- mättömästi, mutta sen kokeminen tekee välinpitämättömyyden mah- dottomaksi. Jos rakkaus voi pelastaa maailman, johtuu se juuri tästä. On kuin epänihilistisen kristinuskon ole- massaolo olisi ollut tarkoin varjeltu salaisuus.

4 Usko on Kierkegardille ajat- telun ulottuvuus, ajattelun tapahtuma. Sokraattiseen mieleenpalauttamiseen riittäisi oma tahto, mutta usko sen sijaan on ihme, sanoo Johannes Climacus.

”Ajattelun korkein paradoksi on, että se tahtoo löytää jotain, mitä se ei itse kykene ajattelemaan.” (s. 43) Ajattelun tavoitteleman toisen Johannes Climacus määrittelee ab- soluuttisen toiseksi, jumalaksi. Ab- soluuttinen ero johtuu ihmisen syn- tisydestä, eikä jumala tee mitään pakottaakseen ihmisen luokseen.

Kierkegardin kokemus elää niin lähellä häntä, että se saattaa jäädä vieraksi lukijalle. Se riski Kierke- gardin on kuitenkin otettava: ellei hän kirjoittaisi itsestään, hän ei vält- tämättä tavoittaisi ketään.

Hänen tyyliinsä ei ole mitään suostuttelevaa. Ne, jotka kuvittelevat ajattelun olevan argumentaatiota, leikkivät ajattelulla. Kysymysten eh- dottomuus teroittaa Kierkegardin katseen: se näkyy monomaanisen samoista aihevalinnoista, se näkyy ko- kemuksellisesta painosta, joka panee alati samat kysymykset toistumaan hänen tuotannossaan. Ja se näkyy siitä, miten Kierkegardin kristilli- syyden kriitikot aina puhuvat itse asian ohi. Kierkegardin ajattelussa ei ole pelastavaa teologiaa, siinä ei ylipäänsä ole mitään pelastavaa. Siinä on ainoastaan sokea usko, sokea siinä mielessä, ettei sillä ole mitään perus- telua puolellaan.

Tietysti Kierkegardin ajattelija- kuvasta puuttuu kaikki sosiaalinen. Voidaan aina kysyä, kuinka paljon hänen ajatteluunsa vaikutti, että hän saattoi työskennellä taloudelli- sista huolista vapaana, kuinka paljon hänen konservatiivinen maailman- katsomuksensa. Silti, ajattelijana, Kierkegaard ei ole nostalgikko. Hän ei puhu minkään valmiin maailman puolesta, sillä hänellä on rohkeutta olla lankeamatta paradoksin ulko- puolelle. Maailmaa vastaan voi kir- joittaa vain ennakoimalla sen edelle.

TIEDEKIRJA

Vetenskapsbokhandeln



Tieteellisen kirjallisuuden verkkokauppa.

Avoinna 24 tuntia vuorokaudessa.

www.tiedekirja.fi

Myynnissä yli 170 kotimaisen tieteellisen seuran tuotantoa.

Myyntinäyttely: Kirkkokatu 14, 00170 Helsinki

puh. (09) 635 177 faksi (09) 635 017

sähköposti: tiedekirja@tsv.fi

ma 10–17, ti–pe 10–16.30

Apeiron Kirjojen

Kesän 2006 uutuuksia à 20,00 euroa:

Paul Verhaeghe:

Rakkaus yksinäisyyden aikana

Lisäksi aikaisempia julkaisuja à 20,00 euroa:

Slavoj Zizek: *Ideologian ylevä objekti*

Philippe Van Haute & Tomas Geyskens: *Kielten sekaannus*

Slavoj Zizek: *Tervetuloa reaalisen autiomaahan!*

Alain Badiou: *Etiikka – Essee pahan tiedostamisesta*

Maurice Blanchot: *Kuolemantuomio ja Kuolemani hetki*

Janne Kurki: *Lacan ja kirjallisuus*

Janne Kurki: *Yhteisöttömiä yhteisöä*

TARJOUKSET VOIMASSA SYYSKUUN 2006 LOPPUUN ASTI.

tilaukset@apeironkirjat.com

www.apeironkirjat.com