

NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti nro 101 kesä 2/2019

Pääkirjoitus

3 Antti Salminen

n & n -haastattelu

6 Saara Moisio, Anna Ovaska & Pii Telakivi,
Alva Noë ja organisoitumisen tavat

Ulkomaailman kirjeenvaihtajat

16 Brooke Jarvis, Hyönteisten apokalypsi

Sota

29 Vesa Kyllönen, Sotatrauman ei-henkilöydestä

37 Ville Kivimäki, Vastaus Kyllösen kritiikkiin

43 Maria Valkama, Troijan sodasta

53 Tere Vadén, Öljy ja sota

62 Auringonkukkamafia,

Miksi istuttaa kukkia salaa?

65 Ville Hämäläinen,

Kierkegaardin sisäinen kamppailu

73 Marko Tikka, Debatti SS-vapaaehtoisista

Artikkeli

83 Sauli Havu, Honnethin sosialismikäsitys
marxilaisittain punnittuna ↗

Kolumni

92 Henriikka Tavi, Internet ja ilmastoviha

Niin vai näin

94 Tommi Uschanov,

Negatiivisen ajattelun kritiikki

102 Sami Pihlström, Vastauksia Uschanoville

Runous

106 Maria Matinmikko, ”Sydäntalvi”

Elokuvat

108 HT Nuotio, Berliinin elokuvajuhlat
ja romantisoinnin vaarat

111 Ilpo Hirvonen, Lee Chang-dongin *Burning*
ja välissä oleminen

Otteita ajasta

118 Jouni Avelin, Demokratia ja komedia

119 Sanna Tirkkonen, Foucault'n jäämistö

121 Johan L. Pii, *Alitan* keho väkivalta

124 Joonas S. Martikainen, Dystopian kokemus

126 Jaakko Vuori, Fenomenologiset normaalit

128 Essi Vatiolo, Digitalisaation etiikka

130 Laika Nevalainen, Kokemuksen

historiallisuudesta

Kirjat

136 Onni Hirvonen, Honnethin päivittämä
sosialismi

138 Päivi Mehtonen, Eräensivusta

139 Antti Lampinen, Roomalaisten *Germania*

143 Niina Vuolajärvi, Tarkastusnaisten
elämähistorioita

146 Seppo Sajama, Spinozan etiikkaa

Verkkoartikkeli



Jarkko Halkonen, Haaste historian opetukselle:
Hukkuuko yksilön kokemus sodasta
kansallisen tarinan puristuksessa?

› Lue lisää: www.netn.fi/lehti/niin-nain-219



VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus

s. 148
niin & näin
-kirjoittajaohjeet

NIIN & NÄIN

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

PÄÄTOIMITTAJAT

Jaakko Belt, jaakko.belt@gmail.com
Anna Ovaska, anna.ovaska@gmail.com
Tytti Rantanen, tytti.p.rantanen@gmail.com
Antti Salminen, anttiee@gmail.com
paatoimittaja@netn.fi

TOIMINNANJOHTAJA

Ville Lähde, ville.lahde@villelahde.fi

ARTIKKELITOIMITTAJA

Ville Lähde, ville.lahde@villelahde.fi

KIRJA-ARVOSTELUT

Essi Syrén, arviot@netn.fi

TOIMITTAJAT

Reetta Eirinen, reetta.eirinen@gmail.com, Jarkko Halkonen, halkonen.jarkko@gmail.com, Tapani Kilpeläinen, tapani.kilpelainen@gmail.com, Kaisa Kortekallio, kaisa.kortekallio@helsinki.fi, Risto Koskensilta, risto.koskensilta@gmail.com, Jukka Mikkonen, jumikkon@gmail.com, Asko Nivala, aeniva@icloud.com, Juho Rantala, juho.rantala85@gmail.com, Antti Salminen, anttiee@gmail.com, Maria Salminen, johan.ludwig.pii@gmail.com, Pii Telakivi, pii.telakivi@gmail.com, Tuukka Tomperi, tuukka.tomperi@gmail.com, Tere Vadén, tere@kapsi.fi

AJANKOHTAISTOIMITUS

Elina Halttunen-Riikonen, elina.halttunen-riikonen@gmail.com
Noora Tienaho, noora.tienaho@gmail.com
ajankohtaista@netn.fi

KUVATOIMITUS

Jaakko Belt, Anna Ovaska & Antti Salminen

ULKOASU

Mirkka Hietanen, mirkkahietanen@gmail.com

TOIMITUSNEUVOSTO Marke Ahonen, Antti Arnkil, Saara Hacklin, Danika Harju, Kaisa Heinlahti, Ilona Hongisto, Julian Honkasalo, Hannele Huhtala, Hanna Hyvönen, Kaisa Häkkinen, Jaakko Hämeen-Anttila, Nora Hämäläinen, Antti Immonen, Olli-Jukka Jokisaari, Kimmo Jylhä, Tommi Kakko, Maija Kallinen, Sari Kivistö, Petri Koikkalainen, Riitta Koikkalainen, Katve-Kaisa Kontturi, Inkeri Koskinen, Camilla Kronqvist, Olli Lagerspetz, Arto Laitinen, Kaisa Luoma, Yrsa Neuman, Emilia Palonen, Mikko Peltari, Sami Pihlström, Olli Pyyntinen, Juuso Rahkola, Martina Reuter, H. K. Riikonen, Markku Roinila, Petri Räsänen, Sami Syrjämäki, Milla Tiainen, Jarkko S. Tuusvuori ja Milla Törmä

TILAUKSET Kestotilaus 12 kk 48 euroa, ulkomaille 52 euroa.

Välittäjän kautta lisämaksu. Kestotilaus jatkuu uudistamatta, kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi.

Määräaikaistilaus

52 euroa. **niin & näin** ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

TILAUS- JA OSOITE ASIAT

040-721 48 91, tilaukset@netn.fi

ILMOITUKSET

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

ILMOITUSHINNAT 1/1 sivu 600 euroa, puoli sivua 360 euroa, 1/4 sivua 240 euroa. Takasisäkansi 600 euroa, takakansi/etusisäkansi 700 euroa (sis. väri). Hintoihin lisätään ALV 24 %.

MAKSUT BIC: OKOY FI HH, IBAN: FI11 573 274 200 51814

JULKAISIJA & KUSTANTAJA

Eurooppalaisen filosofian seura ry

ISSN 1237-1645 (painettu)

ISSN 2341-5916 (verkkojulkaisu)

26. VUOSIKERTA

PAINOPIAIKKA Forssa Print

Kultti ry:n jäsen

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Auringonkukkamafia, toisinaan jyvaskyläläinen entiteetti, **Jouni Avelin**, kustannustoimittaja, Turku, **Sauli Havu**, yhteiskuntatutkimuksen opiskelija, Tampereen yliopisto, **Ilpo Hirvonen**, väitöskirjatutkija, teoreettinen filosofia, Helsingin yliopisto, **Onni Hirvonen**, yliopistonlehtori, Jyvaskylän yliopisto, **Ville Hämäläinen**, kirjallisuustieteen ja teologian opiskelija, kriitikko, Lempäälä, **Brooke Jarvis**, journalisti, Seattle, **Ville Kivimäki**, dosentti, Tampereen yliopisto, **Vesa Kyllönen**, FT, Helsinki, **Joonas S. Martikainen**, VTM, väitöskirjatutkija, Helsingin yliopisto, **Maria Matinmikko**, runoilija, prosaisti, Helsinki, **Päivi Mehtonen**, dos., kirjallisuudentutkija, Tampere, **Saara Moisio**, väitöskirjatutkija, Helsingin yliopisto, **Laika Nevalainen**, FT, European University Institute, **HT Nuotio**, kuraattori, Helsinki, **Sami Pihlström**, uskonnonfilosofian professori, Helsingin yliopisto, **Anna Ovaska**, väitöskirjatutkija, Helsingin yliopisto, **Johan L. Pii**, merimies, enimmäkseen Itämeri, **Pii Telakivi**, väitöskirjatutkija, Helsingin yliopisto, **Marko Tikka**, FT, Suomen historian dosentti, Tampereen yliopisto, **Sanna Tirkkonen**, filosofian tutkijatohtori, Helsingin ja Jyvaskylän yliopisto, **Tommi Uschanov**, kääntäjä ja tietokirjailija, Helsinki, **Tere Vadén**, tutkija, BIOS-tutkimusyksikkö, Helsinki, **Maria Valkama**, kala-avustaja, Hämeenlinna, **Essi Vatiilo**, **Niina Vuolajärvi**, väitöskirjatutkija, Rutgers University, **Jaakko Vuori**, tohtorikoulutettava, Jyvaskylän yliopisto

NIIN & NÄIN

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

Kotisivut: www.netn.fi

Tämä lehti on saanut opetus- ja kulttuuriministeriön kulttuurilehtitukea sekä TSV:n kautta teellisen julkaisu toiminnan avustusta, jota opetus- ja kulttuuriministeriö myöntää Veikkauksen tuotoista.



on vuonna 2002 aloittanut kirjasarja, jossa on tähän mennessä julkaistu yli 100 nidettä. *niin & näin* -kirjat on Suomen ainoa filosofiaan keskittynyt kustantamo. Sarjassa ilmestyy klassikkokäännöksiä, aikalaisanalyysejä, ajattelutaito-oppiaineistoja lapsille ja aikuisille sekä esseistikkä ja muita vapaan filosofisen muodon taidonnäytteitä. Kirjasarjan päätoimittaja on Tapani Kilpeläinen.

Verkkokauppa: www.netn.fi/kirjat



www.filosofia.fi

on suomalainen filosofinen internet-portaali. Se on toiminut 2007 alkaen ajan-kohtaisen tiedon välittäjänä, yhteydenpitokanavana, tienä verkkofilosofiaan, johdatuksena suomalaisen filosofian historiaan sekä digitaalisena arkistona. Portaali palvelee sekä tutkijoita että laajaa yleisöä. Sen ovat tuottaneet EFS, *niin & näin* sekä Åbo Akademin filosofian oppiaine.

Filosofia.fi osana toimii jatkuvasti laajeneva filosofian verkkoensyklopedia *Logos*. Portaali sisältää suomalaisen filosofian historian digitoituja aineistoja sekä kattavan ruotsinkielisen osion. Portaaliomitus pitää myös yllä aktiivista tiedotuspalttaa sähköpostilistoi-teen sekä kaikkeen puuttuvaa filosofian verkkolokkia.

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

www.filosofia.fi

NIIN & NÄIN

on myös muuta toimintaa. *niin & näin* -väki on vuosia työskennellyt uuraasti vapaan filosofisen sivistys- ja valistustoiminnan saralla. *niin & näin* järjestää filosofian tutkimuksen ja opetuksen seminaareja sekä filosofisia keskustelu- ja yleisötilaisuuksia. *niin & näin* tekee yhteistyötä Kultin, SFY:n, Feton, muiden kustantajien ja kulttuuritoimijoiden kanssa. *niin & näin* on kalenterivuoden aikana mukana lukuisissa kulttuuritapahtumissa ja monilla kirjamesseilla. *niin & näin* -toiminnasta vastaa Eurooppalaisen filosofian seura (EFS) yhteyspäällikkönään Jukka Kangasniemi. *niin & näin* -toiminnasta saa lisätietoa tällä sivulla ja kotisivuilla olevista osoiteista ja puhelinnumeroista.

Pääkirjoitus

” Mikä tämä sota on luonnon sydämessä? Miksi luonto kamppailee itsensä kanssa? Maa mittelee meren kanssa? Onko luonnossa koston voima? Ei yksi voima, vaan kaksi?”

Ilmastokatastrofin ja sukupuuttooallon nykyisyydessä nämä Terrence Malickin elokuvan *Veteen piirretty viiva* (The Thin Red Line, 1998) kysymykset tarkoittanevat jotain muuta kuin yksiviivaista luonnontilan samastamista sotatilaan. Malickin eksistentiaalistista kohtausta potevan sotilaan hortoilu Guadalcanalin metsissä ylittää jokseenkin nimettömään ja vaikeasti käsitteellistettävään maailmanhahmoon, vaikkapa nyt Schellingin, Bataillen tai nyky-Harawayn viitoittamaan suuntaan, jossa luonnon sisäinen kamppailu ei ole niinkään lajien tai yksilöiden välistä vaan niiden olemassaolon varsinaisen-outo edellytys.

*

Jos kylmän sodan symbolinen mittari oli Chicagon yliopiston ”tuomiopäivän kello”, ilmastokatastrofin osoitin on Mauna Loan tutkimusasema Havaijilla. Chicagon kello on kaksi minuuttia vaille keskiyön, mutta moinen sopimuksenvarainen minuuttiaika-taulu on pientä verrattuna Mauna Loan lahjomatto-muuteen. Toukokuun alussa tutkimusasema rekisteröi suurimmat hiilidioksidilukemat (415 ppm) ilmakehässä yli kolmeen miljoonaan vuoteen.

Tällä tapaa syvän ajan jänteet työnnyvät näkyviin. Länsilähtöinen edistyskertomus ei tahdo löytää niille sanoja. Tässä ja vain tässä mielessä historia on loppu, ja on aika alkaa uudisasuttaa tulevaisuuden raunioita.

*

Vuonna 2016 Bill McKibben ehdotti *The New Republic*ssa julkaistussa artikkelissaan ”A World at War” ”ilmastomuutosta vastaan käytävän sodan” ottamista varsin kirjaimellisesti. Viimeistään kolme vuotta sitten olisi hänen mukaansa tarvittu II maailmansodan kaltaisiin sotatalouksiin siirtymistä ilmastokatastrofin torjumiseksi.

McKibbenin skenaario uumoili totaalista ekologisista mobilisaatiota jonkin nykyisenkaltaisen siviilisaation jatkamiseksi. Kysymys on erikseen, ovatko

parhaimmatkaan teknis-taloudelliset keinot tällä haavaa missään määrin riittäviä vaikkapa fossiilisista polttoaineista luopumiseen. Ja vaikka olisivatkin riittäviä, ovatko ne silti oikeita, vaikkapa sosiaalisesti ja eksistentiaalisesti kestäviä.

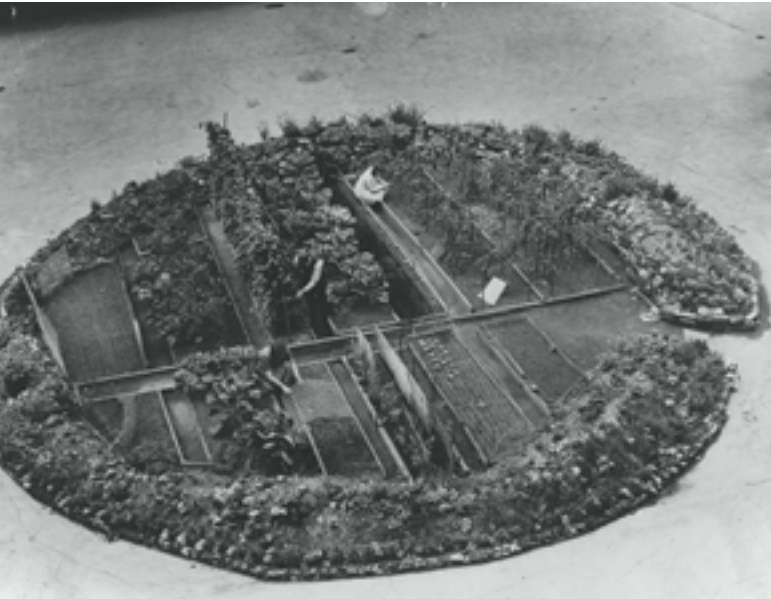
Tuntuu hivenen aikaiselta vaivautua näistä kysymyksistä nykytilanteessa, jossa korporativistisen mielikuvituksen parhaat voimat askaroivat Jäämeren radan ja Marsin valloituksen kaltaisissa kärkihankkeissa. Näille projekteille planetaarinen romahdussuunta aukeaa ennen kaikkea hyvänä bisnesmahdollisuutena: tehdään sulavista väylistä silkkiteitä, Maasta muutosta keskiluokkainen unelma.

*

Tyypillisesti sotaa kohti elehdintä unelmoi tason tai toisen, ellei peräti koko yhteiskunnan, puhdistamisesta suinpäisesti suistamalla väliaikaiseen kaaokseen. Siksi fasismin perustelevana eksistentiaalina on etsiä suvereenia (mieluiten yksi!), jonka puolesta kuolla. Suvereniteetti sinänsä on hallinnan absoluutti ja sel-laisena sodan mestarimerkitsijä. Väliaikaisenakin se vetää tuhonnälkää ja kuolemankaipuuta puoleensa. Suvereeni voi sikäli olla mitä hyvänsä kansallisvaltiosta yksilöön, jumalasta eläimeen. Skaalalla tai kohteella on lopulta vähän merkitystä, magneettisuudella on. Kunpa joku voisi opettaa, miten luopua vähitellen kaikesta, jokin tai joku voisi kertoa, miten kuolla merkityksekkäästi. Ja koska kukaan ei lopulta osaa, suvereeni on aina epäiltävissä.

Suvereniteetti voi käyttää valtaansa vapautuneesti, koska sen ei tule tuntea materiaalis-energeettisiä kitkoja ja niiden seurauksia. Se on koskematon, toisinaan miltei pyhä. Koska sen ei tarvitse tietää kehol-lisesti juuri mitään, se voi keskittyä vahvistamaan kul-loisia mielihalujaan. Jos oikein kovasti tekee mieli Jäämeren rataa, on toki suorastaan eettinen yksilöoikeus pahastua, jos sellaista ei saa.

Valitettavaa kyllä suvereeni tunnustaa ja todistaa itsensä vain kamppailemalla loppuun saakka, maastovaihteella itsetuhoisasti, sillä vain ajallisen absoluutin virasta mitellessään suvereeni kykenee merkityksellistämään. Siksi on banaalin traagista, että suvereenin virka on itsessään työtön, ellei impotentti, *lieu-tenant*.



”Victory Garden” pommikuopassa Lontoossa toisen maailmansodan aikaan.

Siksi sotaa ei johda kukaan. Sen keskellä on tyhjyys. Ja tuolla tyhjyydellä on nälkä.

*

Konventionaaliseen sotimiseen rahat riittävät tuntevasti aina. Useimmat kansantaloudet on rakennettu turvaamaan ydintoimintonsa, joiden keskiössä on kyky osoittaa aseellinen suvereniteetti. Näin turvataan kulloisenkin territorion väkivaltamonopoli. Tämä perinteinen doktriini on ongelmissa, sillä tilanne on kaikkea muuta kuin konventionaalinen: ilmastokatastrofi on nekropoliittinen joukkotuhoase.

Joukkotuhoon edessä neuvotellaan ’negatiivisen universalismin’ pimeässä luoteessa: kyllä, ”ihmisinä” kenties ollaan samassa veneessä (yhdet kokassa, toiset perässä, kolmannet meressä), mutta vain koska tuo vene on lohduuttoman ulapalla ja muovia. Ja vaikka se saataisiinkin hämmäntävin vaivojen lopulta rantaan, harva sellaista osaa korjata.

*

Joukkotuhoasevertausta mutkistaa, että kylmän sodan aikaiset peliteoreettiset ydinasestrategiat täytyy mallintaa uudelleen, kun vastakkain asettuvat neuvottelemattomat elämäntavat (globaalissa pohjoisessa) ja kurjuuden syveneminen (globaalissa etelässä). Liian-inhimillinen humanitaarinen politiikka ei yksin enää riitä: ihmisavusteisenakin ei-inhimillinen tuho on yksinkertaisesti liian välinpitämätön. Tätä ”toista suve-

reniteettiä”, ei-inhimillisen suorastaan ontologista välinpitämättömyyttä, vastaan inhimillinen suvereenius, tahto ja päätös ovat vallan voimattomia.

*

Olkoon siis kamppailu, jossa ihminen osana luontoa käy ei-inhimillisin voimin lähes kaikkea elävää ja elotonta vastaan. Rintamat ovat monet. Järkevän ilmastopolitiikan äänekäs vaatiminen on näistä yksi. Sosiaalisten ja psykologisten tottumusten muuttaminen arkipäiväisin keinoin ja elein varmasti toinen. Olisi kovin mukavaa, jos näiden rintamien avaaminen riittäisi.

Sillä jos aikaa (kenen aikaa, suhteessa mihin, toisiaan) todella on vähän, jos muutosvauhdin kiihtymistä on vaikea havaita ja moninaisuuksien menetyksen gravitaatio alkaa todella kuristaa, avautuu vielä kolmas, kahta paljon liejuisempi rintama. Kenties eko-eksistentiaalinen Somme. Sen ajava voima kummunee Malickin kysymysten kaltaisesta ratkeamattomasta ristiriidasta ei-inhimillisen suvereniteetin ytimissä.

Tällä partaalla: miten tuntee joka päivä uudelleen se, mikä on unohdettava joka päivä uudelleen?

*

Vastalääkkeitä tunnetaan heikosti. Kreikan hankalasti kääntyvä sana *metanoia* (μετάνοια) tulee riittävän lähelle, etenkin jos siitä kuoritaan kristillisiä merkityskerroksia. Mielenmuutos? Havahtuminen? Piste-josta-ei-ole-paluuta?

Ei-inhimillisen suvereenin sisäisestä kamppailusta kumpuava *metanoia* saattaa riittää totaalisen ekologisen mobilisaation käynnistymiseen. Tai yksi sääli-mättömyyteen saakka totuudenrohkea ruotsalainen koululainen. Kukaan ei tiedä. Mutta jos näin ei tapahdu, valtatiet ovat myrkyneitä fossiilikapitalismi tai itsetuhoon kutsuva uusfasistinen suvereniteetti, ja jos arvata sopii, näiden yhdistelmä.

*

Kenties tässä tilanteessa suojelun arvoista on ensisijaisesti tuntemattoman, etenkin ”tuntemattoman tuntemattoman” ja tieteelle kuvaamattoman, varjelu, oli se sitten ”elollista” tai ”elotonta”. Näin jo siksi, että nykyisen sukupuuttoaalton uhanalaistamat – kirjaimellisesti – miljoona lajia vetävät laskoksissaan kukin, yhdessä ja erikseen, koeteltuja vastauksia siitä, miten pitää elää. Noiden vastausten kehittämiseen on kulunut vuosimiljoonia. Niistä tunnetaan rippu rahtua. Näin ollen sukupuuttoaalto on myös verraton epistemologinen katastrofi.

”Onko luonnossa koston voima?” Kysymyksen syöveriin sopii tuijottaa, mutta olisi juuri nyt oudon romanttista olettaa, että se katsoisi takaisin.

Tommi Musturi

”Lapsuudessani asuin Juupajoella, juuri nyt Siurossa. Teen sarjakuvaa ja kuvataidetta sekä toimitan, kuratoin ja kustannan. Kirjojani on julkaistu eri puolilla maailmaa ja työni on pääosin Suomen ulkopuolella. Lukijat saattavat tuntea töistäni Toivon kirjat tai Samuelin sarjakuvaromaanit.

Sarjakuvani ovat usein sanattomia ja näennäisen tapahtumattomia. Hyödynnän symbolismia käsitellen olemassaolon kysymyksiä. Teemoina yksilö, yksinäisyys, luonto ja vapaus nousevat usein pintaan. Minulla ei ole tyyliä, vaan rakennan piirroksen ja kerronnan käsissä olevan sisällön pohjalta. Koen halua koetella sarjakuvailmaisun rajoja. Myös korkean ja matalan kulttuurin kohtaamiset kiinnostavat.

Juuri nyt rakennan kymmenosaista tieteissarjakuvaa nimeltä Future ja viimeistelen töitäni elokuussa Helsingin MUU Galleriassa aukeavaan näyttelyyni.

Taiteen ja kulttuurin ohessa vietän aikani perheeni parissa, järvillä kalastellen sekä koripallokentällä palloa vimmaisen amatöörimäisesti pomputellen.”



Kuva: Tiina Lehtikoinen

Suvi Ermilä

”Olen Tampereelta kotoisin oleva sarjakuvapiirtäjä. Edelliset sarjakuvateokseni *Hauho* ja *Jälki* käsittelivät perheyhteisön jäsenenä olemista lapsen näkökulmasta. Sarjakuvan tekeminen on minulle maailman ja itseni hahmottamista, asioiden katsomista etäämmältä.

Olen toiselta ammatiltani sosionomi ja töissä vastaanottokeskuksessa. Lehden numeron sota-teema ajoi minut miettimään työtäni turvapaikanhakijoiden kanssa. Ankara ja epäinhimillinen maahanmuuttopolitiikka pistää jo valmiiksi traumatisoituneet ihmiset ahtaalle. Välillä tuntuu, että on vain osa julmaa koneistoa. Silti työssä on päiviä, jolloin ymmärtää arkisen keskustelun ja kohtaamisen merkityksen.”



Kuva: Jussi Aalto



SAARA MOISIO, ANNA OVASKA & PII TELAKIVI

Organisoitumisen omituiset tavat: tottumukset, taide ja tylsistyminen

– Haastattelussa Alva Noë

Berkeleyn yliopiston filosofian professori Alva Noë on kehittänyt teoriaa havainnosta ruumiillisiin kykyihin perustuvana toimintana ja pohtinut yksilön ja ympäristön välistä vuorovaikutusta. Noë on myös tunnettu yhteistyöstään tanssijoiden ja koreografien kanssa. Havaintofilosofi vieraili huhtikuun lopussa Aalto-yliopistossa *Research in Art and Experience* -seminaarissa ja piti *Juba Varto Endowed Lecture for Research in Visual Art, Philosophy and Pedagogy* -luennon. Vierailun aikana pohdittiin muun muassa taidetta tutkimuksena, erilaisia tiedon muotoja sekä sitä, miten taide voi muuttaa meitä.

Kirjoitatte kirjassanne *Omituisia työkaluja taiteesta "toisen asteen" käytäntönä, joka tutkii inhimillistä olemista ja sitä, miten tekemämme asiat organisoivat meidät¹. Mitä organisoituminen merkitsee teille?*

Toinen kirjassa käyttämäni sana on "tapa" (*habit*). Ajatukseni on, että olemme monin erilaisin tavoin tapojemme hallitsemia. Tavat jäsentävät sitä, miten olemme fyysisesti vuorovaikutuksessa toisten ihmisten kanssa: esimerkiksi ruumiin tasolla tavat muovaavat asentoamme, äänenvoimakkuutta ja puhutavan valintaa. Tavat, taidot tai tietynlainen virittyneisyys selittävät myös sen, miten havainnoimme maailmaa ympärillämme. Ajattelen havaitsemista dynaamisena toimintana, jossa tutkitaan maailmaa. Havainto riippuu taidoista – ja monet taidot otetaan itsestäänselvinä tapoina.

Pidän sanasta "tapa", sillä se viittaa koko ihmiseen sen sijaan, että puhuttaisiin vain aivoista. Monet kognitiota, havaintoa ja ihmistä tutkivat teoriat tutkivat niin sanottua 'alipersonallista' tasoa. Ollaan kiinnostuneita siitä, miten hermojärjestelmä toimii ja millaisia tapahtumia hermojärjestelmässä syntyy millisekuntien aikana, ja nämä tapahtumat ovat täysin tietoisuuden ulottumattomissa. Toisenlaiset tekemämme asiat, joihin sisältyy päämääriä – kuten suunnittelu ja ajattelu, uskomukset ja halut – tapahtuvat selvästi 'persoonallisella tasolla' ja niiden aikajaksona ovat minuutit, tunnit, vuodet ja kokonaiset elämät. On kuitenkin olemassa myös 'välitaso', jolla asiat liittyvät vahvasti meihin persoonina sekä erityisiin kykyihimme ja tapoihimme elää, mutta joita tietoisuus ei hallinnoi. Nuo tavat ovat spontaaneja, automaattisia ja erityisintä niissä on, että vaikka niistä

voi tulla tietoisiksi – voimme tulla tietoisiksi siitä, miten toimimme tapojen mukaan – ne voivat myös jäädä taustalle refleктоimattomiksi.

Kun puhun organisaatiosta, tarkoitan sitä, miten nämä jäsentyneet tavat kasaavat meidät kokoon niin pienessä kuin suuressa, koko elämämme ajan. Organisoituja toimintoja kuten puhumista ja näkemistä – ja vaikkapa imettämistä, jota käsittelem *Omituisten työkalujen* alussa – luonnehtii tietty automaattisuus ja spontaanisuus. Niillä on tietynlainen tilallis-ajallinen rytmi ja dynamiikka, mutta ne eivät tunnu meidän omilta tekosiltamme. Me emme valitse niitä, emme tietoisesti ohjaa itseämme – eli ne eivät ole oikeastaan meidän alullepanemiamme. Niillä on tietty automaattinen luonne. Ja on tärkeää huomata, että tällainen organisoitu toiminta on aluetta, jolla me myös olemme läsnä maailmassa, ajattelemme ja reagoimme ja käytämme koko kognitiivisten kykyjen palettiamme.

Lähtökohtani on siis, että olemme kokoon kasattuja – olemme organisoituja. Puhuin aluksi "hallinnoimisesta", mutta itse asiassa en käytä kirjassa "hallinta"-termiä. Olemme organisoituja ja tietyllä tapaa tämä on ongelma meille: se nostaa esiin kysymyksen siitä, miten muuttua. Miten voimme kasvaa ja kehittyä? Miten voimme tulla reflektiivisiksi niin, että voisimme paitsi tulla tietoisiksi tavoista, joilla olemme organisoituja, saisimme myös mahdollisuuden organisoida itsemme uudelleen?

Tässä taiteella ja filosofialla on tärkeä merkitys. Ajattelen niitä "toisen asteen" käytäntöinä siinä mielessä, että ne eivät itsessään ole vain uusia tapoja, joilla olemme organisoituneita vaan puitteita, joissa organisoitumisemme ongelmaa työestetään.

Mietitään vaikkapa tanssia. Tanssiminen on paradigmaattinen esimerkki organisoituneesta toiminnasta. Kun tanssimme, ikään kuin kulkeudumme: olemme kiinni rytmisissä, dynamiikassa ja siinä kaikki. Emme valitse liikkeitä, vaan livumme liikkeen mukana, annamme tanssin tapahtua. Kuitenkin samalla voimme tanssia tarkasti huomioiden ihmisen, jonka kanssa tanssimme, musiikin, kuuntelemisen, vastavuoroisuuden – tanssiminen on hyvin hienovaraista.

Mutta ehdotukseni on, että koreografia – eli siis tanssitaide – ei ole vain lisää tanssia. Koreografiaa motivoi se, että *me olemme tanssijoita*: että olemme tähän tapaan organisoituneita tällä tietyllä ihmiselämän alueella. Eli koreografia asettaa tanssin näytteille. Tai toisin ilmaistuna: koreografia panee näyttille sen, että olemme tanssin organisoimisia. Koreografit laittavat meidät näyttille, ja siten luovat meille mahdollisuuksia. He ikään kuin tuovat näkyville tavat, joilla olemme olioita joilla on tapoja: sen, miten tapamme tehdä asioita hallitsevat meitä.

Toinen merkittävä asia on, että koreografia tarjoaa meille käsinkosketeltavia malleja – kuvia tai representatioita – jotka puolestaan muuttavat sitä, miten ihmiset tanssivat esimerkiksi juhlissa, joissa tanssitaan epämuodollisesti ja sosiaalisesti. Eli koreografia luo silmukka-vaikutuksia: koreografia heijastuu ”ensimmäisen asteen” toimintaan eli tanssimiseen, muuttaa sitä, ja ajan kuluessa taide ja elämä ja elämä ja taide sotkeutuvat. Ja tämä puolestaan luo muutosta ja kasvua, ja voisi sanoa, että se eräässä mielessä vapauttaa meidät tavoista. Emme vapaudu kaikista tavoista kokonaan, koska syntyy aina uusia tapoja, mutta vapaudumme siitä, miten olimme aiemmin.

Mikä suhde taiteella ja tällä sen tekemällä ”uudelleenorganisoivalla” työllä on reflektioon?

Ne liittyvät toisiinsa, mutta kuten äsken kuvasin, ensimmäisen ja toisen asteen toiminnot kietoutuvat aina toisiinsa. Meidän pitäisi päästä jonkinlaiseen esihistoriaan, jotta löytäisimme ajan, jossa ne olisivat erillään. Olemme aina osa organisoitunutta toimintaa, mutta meillä on myös aina saatavilla resurssit, joiden avulla voimme ymmärtää ja organisoida uudelleen sitä mitä teemme. Ei siis ole niin, että ainoastaan koreografit tai filosofit ovat reflektioivia ja me muut olemme vain robotteja, jotka ovat tapojensa vankeja. Organisoitujen tapojemme luonteeseen kuuluu, että ne nostavat esiin organisoitumisemme ongelman ja motivoivat meitä avautumaan tarpeelle, jota voisi kutsua reflektioksi.

”Reflektio” ei ole sanana osuvin, sillä se viittaa johonkin kovin älylliseen ja intellektuaaliseen, kun taas tämä on pikemminkin affektiivista. Kirjoitan *Omituisissa työkaluissa* siitä, miten olemme eksoyksissä näissä organisaatorakenteissa, jotka Wittgensteinin sanoin ”pitävät meitä vankeinaan”². Taide on ympäristö, jossa voimme kokea itsemme uudella tavalla ja tulla toisenlaisiksi, tulla uudelleen-tehdyiksi.

Tämä liittyy myös ajatukseen ”oudoista työkaluista”, joka on kirjan kantava metafora. Taiteilijat luovat esineitä ja asioita, ja voidaan kysyä, mikä tekee näistä esineistä ja asioista niin erityisiä. Sekö että ne ovat kauniita? Vai se,

että ne vaikuttavat meihin tietyllä tapaa? Ajattelen, että loppujen lopuksi taiteilijoiden luovassa työssä tärkeää on, että me ylipäänsä olemme luoja. Samoin kuin koreografien työssä on tärkeää se, että me olemme tanssijoita. Me olemme esineiden ja asioiden luoja ja tekijöitä ja tämä on olemassaolomme liittyvä totuus. Meidät on kasattu kokoon tavoilla, joilla teemme asioita, sillä tekeminen, mutta myös teknologiat, joita käytämme kun teemme asioita – oli se sitten kynä ja paperi, digitaalinen teknologia, pelkkä kieli tai kuvateknologia – lopulta muodostavat sen, mitä me olemme. Eli taiteen tekemä työ on hyvin perustavanlaatuaista, mutta tämä ei johdu siitä, että taiteilijoiden tekemät esineet olisivat erityisiä. Niiden erityislaatu johtuu siitä, miten ne tarjoavat meille mahdollisuuden ymmärtää sitä, mikä tekee meistä erityislaatuisia.

Mutta onko tässä vaarana, että taide välineellistetään?

Yksi olennainen piirre ei-taiteellisessa teknologiassa on, että sillä on aina jokin tietty tarkoitus. On olemassa tietyt tavat käyttää sitä; sitä voidaan käyttää oikein tai väärin ja sen tarkoitus on usein sidottu elämämme olosuhteisiin. Esimerkiksi tuolit ja ovet on rakennettu meille ja ne otetaan annettuina maailmassa olemisemme viitekehyksissä: me opimme käyttämään niitä. Taideteosten luonteenomainen piirre sen sijaan on, että koskaan ei ole etukäteen selvää, mitä varten ne ovat. Niissä on jotakin, mitä ei vain voi ottaa annettuna.

Taide luo tilanteen, jossa meidät sysätään takaisin itsemme tekemään päätös tai etsimään resurssit, joiden avulla voimme tehdä kohtaamastamme asiasta jotakin. Ei ole olemassa minkäänlaista käsikirjoitusta, sääntöjä, funktiota, reseptiä, oikeaa tai väärää – on vain ongelma. Ajattelen, että tämä on itsessään arvokasta: juuri tästä juontuu taiteen itsepintaisen tärkeä asema elämässämme. Mutta en kutsuisi tätä välineelliseksi arvoksi tai tarkoitukseksi. Ei voida ajatella, että ”ovenkahvat ovat tätä varten ja taide-esineet tai teokset tätä varten”. Taideteokset ja taiteen käytäntö ovat – samoin kuin filosofia – sivutuote siitä, että on ylipäätään olemassa tarkoituksia ja päämääriä ja teknologioita, jotka organisoivat meitä. Mutta taide on olennaisesti jotakin muuta kuin nämä.

Joskus tosiaan korostan sitä, että taiteen tarkoitus ei ole herättää kokemuksia, vaan sen tarkoituksena on organisoida meidät uudelleen. Mutta en ajattele uudelleen organisoimista funktiona siinä mielessä kuin voisi olettaa. Eli haluan vahvasti vastustaa ajatusta, että pyrkisin välineellistämään taidetta. Tämä on kuitenkin hyvä kysymys, sillä yritän löytää lähteitä taiteen arvolle siitä, miten taide ja myös filosofia – sillä molemmat ovat uudelleen organisoivia käytäntöjä – ovat sidoksissa elämiimme ja siihen, miten olemme organisoituneet.

Mitä olette oppinut työskennellessänne yhdessä koreografien ja tanssijoiden kanssa? Miten esimerkiksi enaktivistinen eli kokemuksen toiminnallista luonnetta korostava ajattelu soveltuu taiteen tutkimukseen?

”Jos kokemus on jotakin mitä me teemme, me teemme sen ruumiillisina olentoina, jotka ovat uppoutuneina maailmassa ja maailmaan niin kytkeytyneitä ja sidoksissa, että nämä suhteet osin muodostavat meidät.”

Enaktivistisen teorian pääajatus on nähdäkseni se, että kokemus on jotakin, mitä me teemme. Se on jotakin, jonka me performoimme tai luomme, ja tämän takia se riippuu tilanteista, joissa me olemme – resursseista, jotka ovat meille saatavilla ympäristössämme, kulttuurinen ympäristömme mukaan lukien. Omassa näkökulmassani enaktivismin neljä peruskäsitettä – ’toiminnallisuus’ (*enactive*), ’ruumiillisuus’ (*embodied*), ’maailmaan uppoutuminen’ (*embedded*) ja ’maailmaan laajentuminen’ (*extended*) – ovat kaikki toiminnallisuuden tai enaktiivisuuden osia, sillä jos kokemus on jotakin mitä me teemme, me teemme sen ruumiillisina olentoina, jotka ovat uppoutuneina maailmassa ja maailmaan niin kytkeytyneitä ja sidoksissa, että nämä suhteet osin muodostavat meidät.

Tämä toiminnan tai enaktion dynamiikka on itse asiassa organisoitumista. Tämä on se perustava taso, jolla olemme nähdäkseni organisoituneet. Käytän *Omituisissa työkaluissa* käsitettä ’organisoitu toiminta’ ja viittaan sillä esimerkiksi havaintoon. Aiemmissä havaintoa käsittelevissä kirjoituksissani en kuitenkaan vielä käyttänyt tätä termiä³. Kun sitten esittelin sen *Omituisissa työkaluissa*, ymmärsin, että tämä on perustava kysymys: enaktiivisuus kuvaa sitä, millä tavalla olemme organisoituneet – ja

tämä sisältää ruumiillisuuden, maailmaan laajentumisen ja siihen uppoutumisen.

Tämä kaikki on eräänlaista taustaa kysymykselle taiteesta ja filosofiasta: Miksi taide on tärkeää meille? Entä filosofia? Ja näin tullaan myös tanssiin. Tanssi on erittäin hedelmällisen älyllisen tutkimuksen aluetta. Joskus tanssijat sanovat, että he ovat ”ruumis”-ihmisiä, mutta mielestäni he hahmottavat tekemiään asioita todella älyllisesti. Jos viettää aikaa tanssijoiden kanssa studiolla, huomaa, että siellä on valtavasti puhetta ja teoretisointia siitä, mitä he ovat tekemässä.

Alun perin koreografit ottivat minuun yhteyttä, koska he ajattelivat, että havainnon parissa tekemäni työ sisältää eräänlaisen totuuden, jonka he tunnistivat. He ikään kuin kokivat, että tutkimukseni otti heidät huomioon ja tunnisti heidät, sillä kaikessa yksinkertaisuudessaan yritin sanoa, että havaitseva tietoisuutemme on jotakin, jonka teemme ja että se on ruumiillista. Se on herkkyyttä liikkeiden merkitykselle: jokainen liike tuottaa sensorisia tapahtumia ja havaitseminen on eräänlaista sensoristen tapahtumien yhdistämistä, jota hallitsee ruumiin tai ruumiiden dynamiikka. Ei voida ajatella myöskään vain yksilöä, sillä usein olemme dynaamisessa suhteessa toisiinsa – oli se sitten huoltaja ja lapsi tai kaksi

”Taiteen tekemä työ on filosofista.”

ihmistä juttelemassa tai vaikkapa autoa liikenteessä ajava henkilö. Emme ole useinkaan yksin ympäristössämme vaan aina vuorovaikutuksessa toisten kanssa.

Käytin tanssia metaforana havainnolle jo hyvin varhaisessa vaiheessa tutkimuksiani – tanssia siis tanssimisen merkityksessä, ei taideteoksen. Minulla oli mahdollisuus viettää aikaa studiolla William Forsythen ja hänen ryhmänsä sekä Deborah Hayn ja monien muiden todella merkittävien tanssitaiteilijoiden kanssa ja ymmärsin silloin, että he eivät ainoastaan tanssineet, vaan he tutkivat tanssia. Ja samalla he tutkivat havaintoa, sillä havainto on organisoituneen toiminnan tasolla kuin tanssia. Eli tietystä mielessä ymmärsin, että oma yleinen enaktiivisen teorian näkökulmani heräsi henkiin siinä, mitä tanssi tekee. Hyvin nopeasti aloin ajatella, että minulla ei ollut heille mitään opetettavaa – että voisin ainoastaan tehdä yhteistyötä heidän kanssaan tai oppia heiltä. Ei ollutkaan niin, että filosofi tai kognitiotieteilijä selittäisi heille, mitä he ovat tekemässä: he olivat itse asiassa jo tekemässä jotakin reflektiivistä – eräänlaista tutkimusta.

Täällä Euroopassa on yleistä puhua taiteesta tutkimuksena ja yksi kysymys, jota pohdin *Omituisissa työkaluissa* on, minkälaista tietoa taiteilijat tuottavat – olivat he sitten koreografeja, visuaalisia taiteilijoita tai muita

alan ammattilaisia. Tämä on hyvin yleinen kuvaus taiteesta, ja vastaukseni on, että taiteen työ on filosofista. Tämä tarkoittaa, että taide ei luo uutta informaatiota tai uusia löydöksiä vaan taide on käytäntö, jolla on mahdollisuus muuttaa meidät ja paljastaa meidät itsellemme.

Laajentunut mieli, taidokas läsnäolo ja keinoöly

Mielenfilosofiassa on viime vuosina puhuttu siitä, että kognitiiviset toiminnot ja tietoinen kokemus eivät välttämättä perustu vain aivotoimintaan, vaan lisäksi tulee ottaa huomioon vuorovaikutus muun ruumiin ja ympäristön kanssa⁴. Noë kannattaa ajatusta, että tietoinen kokemus voi laajentua ulkomaailmaan: hänelle tietoisuus ei sijaitse sen paremmin ihmisen sisä- kuin ulkopuolellakaan. Se on jotain mitä me teemme ja riippuu siitä, millaisissa vuorovaikutussuhteissa olemme ympäröivään maailmaan.⁵ Siinä missä muut enaktiivisuuden suuntaukset rakentavat kokonaisvaltaista teoriaa elämän ja mielen jatkuvuudesta⁶, Noë'n sensorimotorinen enaktiivisuus puolestaan erityisesti aistikokemuksen selittämiseen ja siihen, miten koemme ympäröivän todellisuuden läsnäolevaksi havainnossa.

Kattaako teorianne vain aistihavaintoihin perustuvat kokemukset vai voivatko muunkinlaiset kokemukset laajentua, esimerkiksi kivun kokemukset tai affektiiviset tilat, kuten mielialat ja tunteet?

Oma työni on rakentunut erityisesti 'läsnäolon' käsitteen pohjalle. Viitataan termillä tapaan, jolla maailma ilmenee meille ajatuksissamme ja aistikokemuksissamme. Perusajatukseni on, että ulkomaailma on meille kokemuksessamme läsnä "saatavilla olevana". Sensorimotoriset kykymme määrittävät, mikä on meille saatavilla – eli ulkomaailman objektit ovat saatavilla siten, että tiedämme millaisella toiminnalla voimme päästä niihin käsiksi.⁷

En ole itse kirjoittanut paljon mielialoista, tunteista tai affekteista enkä ruumiillisista tuntemuksista kuten kivusta, mutta kannatan ehdottomasti yritystä soveltaa enaktivistista teoriaa kattamaan nämäkin ilmiöt. Tähän liittyy myös suuri avoin kysymys, jota olisin melkein pä valmis kutsumaan fenomenologiseksi: kuinka nuo ilmiöt tulisi määritellä, jotta niitä voi tarkastella teoreettisesti? Epäilen että filosofit käyttävät usein vajavaisia määritelmiä, ja tämä rajoittaa sitä, miten nuo ilmiöt ymmärretään.

Mainitsitte esimerkiksi, että voisi olla vaikea käsittää, kuinka kipua voitaisiin pitää laajentuneena ilmiönä – koska tuntuu ilmeiseltä, että sormenihan se on, johon sattuu. Ruumiillisiin tuntemuksiin kuten kipuun liittyy kuitenkin kiinnostavalla tavalla niiden kontekstisidonnaisuus. Kipukokemukseni riippuu pitkälti siitä, missä tilanteessa olen, miten suhtaudun tilanteeseen ja mitä odotan siltä. Monilla opiskelijoillani on esimerkiksi tautointeja, joiden ottaminen on epäilemättä kivuliasta, mutta niiden ottamiseen ei kuitenkaan ole liittynyt negatiivisia traumaattisia kipukokemuksia, vaan he ovat kontekstualisoineet kokemuksensa jollain muulla tavalla. Samalla tavoin epätoivottu kosketus voi olla erittäin kivulias kokemus, mutta sama kosketus toisessa yhteydessä voi olla miellyttävä ja aistillinen.

Siispä se, mikä tekee kivusta kipua, ei ole filosofien kvaliaksi kutsuma asia. Usein kuulee filosofien väittävän, että kokemukset määräytyvät sisäisen kvaliteettinsa tai luonteensa perusteella, joka on riippumaton uskomustamme, asenteistamme, odotuksistamme ja toimintamme kontekstista. Olen tästä eri mieltä, ja tämä erimielisyys perustuu työhöni havaintofilosofian parissa.

Tavallisesti filosofit pitävät esimerkiksi tuolin punaisuuden havaitsemisessa ongelmana sitä, miten tulisi ymmärtää tämän tietyn näköhavainnon perimmäinen, sisäsyntyinen luonne. Sen sijaan itselleni keskeisintä värihavainnon ymmärtämisessä on, että siihen liittyy piilossa olevia ominaisuuksia. Nähdessäni värin, näen jotain, johon kuuluu mahdollisuus, että se näyttää erilaiselta esimerkiksi auringon laskiessa. Värin läsnäolo minulle sisältää tavat, joilla se muuttuisi, jos itse liikkuisin tai jos ympäröivät olosuhteet muuttuisivat. Eli pääsemme väriin käsiksi taidokkaasti monien erilaisten kykyjemme avulla, mukaan lukien sensorimotoristen taitojemme.

Luulen, että sama voisi pitää paikkaansa kipujen ja muiden ruumiin sisäsyntyisinä pidettyjen tuntemusten kohdalla. Uskoisin, että sensorimotorinen teoria voi kattaa myös mielialat, tunteet ja affektit – jotka ovat eri asioita, ja saattavat siis selittyä eri tavoin.

Olisiko mahdollista rakentaa tekoäly, jolla on mieli? Voisiko esikuvaksi sopia vaikkapa Rodney Brooks rakentamat robotit, jotka käyttävät sensorimotorista osaamista hyödykseen⁸? Toinen sensorimotorisen enaktivismin konkari Kevin O'Regan on esittänyt, että keinotekoinen mieli voisi olla tulevaisuudessa mahdollinen, kun taas itse olette esittänyt, että näin ei ole⁹. Näettekö ristiriitaa siinä, että samoista lähtökohdista voidaan päätyä päinvastaisiin lopputuloksiin?

Kevin O'Reganin kanssa vuonna 2001 julkaistussa artikkelissamme esitämme, että *tieto* sensorimotorisista lainalaisuuksista selittää tietoisuuden – sen sijaan, että sensorimotoriset lainalaisuudet tai kontingenssit itsessään selittäisivät sen¹⁰. Tästä seuraa tietenkin kysymys, mitä tarkoitamme tiedolla. Sen voi ymmärtää eri tavoilla ja olemme molemmat pohtineet tätä artikkelin jälkeen paljon päätyen tahoillamme eri lopputuloksiin. Silloin esitimme, että kysymys on ei-propositionaalisesta, käytännöllisestä tiedosta tai taitotiedosta – tiedosta "miten" verrattuna tietoon "että". Taitotiedon luonne ja sen suhde propositionaaliseen tietoon on toki monimutkainen kysymys, josta on käyty paljon mielenkiintoisia keskusteluja sittemmin. Sanoisin että tuossa julkaisussa sitouduimme ehdolliseen argumenttiin, jonka mukaan tieto on selitettävissä komputationalistisin ja funktionalistisin termein. Siispä argumentoimme, että jos oletetaan, että systeemillä on tietoa sensorimotorisista lainalaisuuksista, siitä voidaan selittää, miten sillä on kokemusta. Artikkelissa otimme tämän kuitenkin annettuna.

En itse asiassa usko, että on olemassa minkäänlaisia keinotekoisia systeemejä, joilla olisi minkäänlaista tietoa – ei myöskään tietoa sensorimotorisista lainalaisuuksista. Vaikka on totta, että joitain robotteja on rakennettu hallittaviksi sensorimotorisen dynamiikan periaatteilla, tästä ei vielä seuraa, että niillä olisi *tietoa* sensorimotorisesta dynamiikasta. Minulle tiedon käsite jo olettaa tietoisuuden: tieto on siis vahvasti kokemuksellinen käsite. Oman kantani mukaan tietoiseen kokemukseen liittyvä selityksellinen kuilu aukeaaakin jo silloin, kun puhumme tiedosta.

Viittaatteko tällä tiedon käsitteellä sellaiseen tietoon, jota myös esimerkiksi eläimillä on?

Kyllä, eläimillä on tällaista tietoa. Haluan korostaa erityisesti ajatusta, johon olen ottanut vaikutteita Evan Thompsonilta¹¹: kantani on, että elävät olennot eivät ole koneita. Yksittäinen solu ei ole kone. Elävä olento on jotain muuta – sillä on tietynlainen yhtenäisyys tai ykseys, se on organismi, kokonaisuus. Ja en usko että voimme analysoida millaista on olla organismi pelkästään biomekanistisin termein – kyseessä on pohjimmiltaan käsitteellinen ongelma. Jos tarkastelen yksisoluisia organismeja kuten bakteeria pelkkänä koneena, se lakkaa olemasta minulle. Sen sijaan kun tunnistan sen orga-

nismina, jolla on rakenne, huomaan että sille rakenteelle ja yhtenäisyydelle täytyy olla olemassa selitys. Ja tämä selitys jo edellyttää jotain sen kaltaista, että organismeilla on jonkinlaisia intressejä, tarpeita tai jopa motivaatioita.

Esimerkiksi sokeri on hyväksi bakteerille, joten voidaan puhua arvoa muistuttavasta suhteesta. En tarkoita, että bakteeri ymmärtäisi sokerin arvoa, vaan tarkoitan että biologian lähestymistavan täytyy astua ulos pelkästä biomekanistisesta selittämistavasta, jotta organismin selittäminen tulisi mahdolliseksi. Kuten jos sanoin, organismeilla on tietynlainen kokoonpanonsa, joka vaatii selitystä. Tilanne on lähes paradoksaalinen: ymmärtääksemme organismeja haluamme selittää sen objektiivisesti, mutta jos pitäydymme pelkässä biomekanistisessa objektiivisessa näkökulmassa, saamme lopputulokseksi vain kemiallisten reaktioiden alustan, mutta organismi kohteena häviää. Selityksen kohde siis katoaa. Vaikuttaa siis, että jotta ilmiötä voisi tutkia biologian tai varsinkin kognitiotieteen kannalta, tutkijan täytyy ottaa näkökulma, johon jo sisältyy tietynlainen ennako-oletus tai avoimuus elämän ilmiölle.

Tekoälyn kehittäminen on harpponut eteenpäin viime vuosina. Kuitenkaan ei voida sanoa, että Rodney Brooksien menetelmillä rakennetut robotit tai toisaalta koneoppivat systeemit, joita käytetään vaikkapa diagnoosien tekemisessä tai lentokenttien tunnistusvälineissä olisivat aidosti älykkäitä. Ne ovat apuvälineitä – älykkyys on meillä. Ne eivät ole sen älykkäämpiä kuin rannekelloni. Kello toimii kyllä hyvin ajan mittaajana, mutta se ei *tiedä* mitä kello on. Se ei vielä riitä, että rakennamme systeemin, jolla on sensorimotorista reaktiokykyä. Ennen kuin olemme vastanneet suureen kysymykseen tietämisestä – mitä vaaditaan, että voidaan sanoa jonkun tai jonkin tietävän tai ymmärtävän jotain – emme etene mihinkään.

Tarkoitatteko siis, että sensorimotorisesti kyvykkäillä roboteilla ei voi olla mieltä, koska niiltä puuttuu enaktivistien kuvailema kyky merkityksenmuodostukseen (*sense-making*)? Onko se kriteeri, joka vaaditaan, että voitaisiin sanoa oliolla olevan mieli?

Nykyisillä tekoälysystemeillä ei ole mitään tekemistä mielen kanssa. Puuttuvaa ominaisuutta voidaan kutsua tosiaan vaikkapa merkityksenmuodostukseksi. Jotta oliolla on mieli, sen täytyy välittää asioista. Heidegger on lausunut, että kivellä ei ole maailmaa, eläin on maailmasta köyhä ja ihminen tai *Dasein* luo maailmansa¹². Ajatus ei ole yksinkertainen ja sen osoittaminen, miksi näin on, on vielä kesken. Mutta Heidegger on oikeassa. Tietokone on samassa asemassa kuin kivi, ja robottikin on samassa asemassa kuin kivi – niillä ei ole maailmaa. Enkä ymmärrä, kuinka systeemin monimutkaisuuden kasvaminen voisi koskaan kuroa umpeen tuota aukkoa.

Digitaaliset teknologiat ja tylsistymisen tärkeys

Oletteko pohtinut sitä, miten nykyiset digitaaliset teknologiat organisoivat meitä?

En ole varsinaisesti aiheen asiantuntija, mutta tässä ajassa tämä kysymys toki koskettaa meitä kaikkia. On selvää, että uudet teknologiat tarjoavat meille monenlaisia uusia tapoja, jotka organisoivat meitä uudelleen, kuten ajattelen tapojen aina tekevän. Ne eivät organisoivat meitä uusiksi samalla tavalla kuin taide, vaan yksinkertaisesti tapahtuu muutosta teknologioiden ja tapojen tasolla. En kuitenkaan oletta, että tämä olisi negatiivinen asia. Päinvastoin, se on itse asiassa positiivinen asia. Uusi työkalu, samoin kuin uusi taito, avaa uuden tavan saada yhteys siihen mitä on olemassa ja siten se avaa mahdollisuuksia uusille läsnäolon muodoille.

Tämä kaikki on tavallaan hyvin uutta, mutta samalla kuitenkin ei. Teknologiat ovat aina muuttaneet meitä tällä tavoin. Ajattelen, että teknologiat kytkeytyvät organisoituneisiin toimintoihin. Jotta teknologia tulisi elimelliseksi osaksi elämäämme, siitä täytyy tulla kiinnekohta, joka määrittää tapojamme tehdä asioita teknologian erityispiirteet hyödyntäen – oli kyse sitten sähköpostista, sosiaalisesta mediasta, tekstiviesteistä tai muusta etäkommunikaatiosta. Voidaan puhua teknologiasta – ja tämän vuoksi tarkastelen objekteja ja esineitä – mutta lisäksi voidaan puhua kehittyvistä sosiaalisen toiminnan kuvioista, jotka soveltuvat yhteen objektien kanssa. Molemmat muuttavat ja ovat aina muuttaneet meitä ihmiskunnan historian alusta alkaen.

Näkemykseni mukaan teknologinen mullistus on paras selitys ihmisolennon kehittymiselle siksi, mitä me nykyään ajattelemme modernina ihmisenä. Tiedämme, että miljoonia vuosia esi-isämme tekivät periaatteessa samaa asiaa uudelleen ja uudelleen ja käyttivät hyvin yksinkertaisia kiviä työvälineitä. Sitten tiettyssä vaiheessa elinolosuhteet, yhteisöjen koot ja niiden keskinäinen vuorovaikutus mahdollisti innovaatioita, jotka säilyivät ja tavallaan alkoivat menestyä omin avuin kehittyen yhä monimutkaisemmiksi teknologian muodoiksi, ja vaikuttaa siltä, että näin me saimme alkumme. On perusteltua olettaa, että tällöin syntyi *Homo sapiens*, joka on paitsi biologisesti myös psykologisesti moderni.

Olen siis teknologiaoptimisti tässä mielessä. Toisaalta ilmiötä voidaan katsoa myös kapitalismin näkökulmasta ja on monta syytä olla pessimistinen. Esimerkiksi yksityisyyteen, kontrolliin ja valvontaan liittyy ongelmia. Mutta totuus on, että teknologia on olennainen osa elämäämme ja näin on ollut aina. Huolestuttavaa on kuitenkin se – enkä ole tämän asian kanssa mitenkään yksin – miten nykyteknologiat tuntuvat vievän huomiomme. Luemme esimerkiksi viestejä silloin, kun meidän ei tarvitsisi tai kun emme edes haluaisi. Emme ole vielä keksineet, miten kontrolloida tätä, ja tämä huolestuttaa minua.

Kirjoitatte *Omituisissa työkaluissa* paljon tylsistymisen merkityksestä. Miksi on tärkeää, että välillä on tylsää?

Yksi kiinnostava asia taiteessa on, että joskus se tylsistyttää meidät – enkä tarkoita nyt vain nyky- tai käsitetaidetta vaan myös perinteisiä taidemuotoja. Eihän näin tapahdu tietenkään aina, mutta jos muistelemme

”Tylsistyminen on lahja, jonka taide antaa meille.”



kokemuksiamme museoissa ja gallerioissa, joskus mitään ei oikeastaan tapahdu ja voi syntyä tunne tylsyydestä. Ainakin itse olen kokenut taide-esityksissä ja gallerioissa sellaista tylsyyttä, jota en ole koskaan kokenut muualla elämässäni. Luulen, että selitys tähän liittyy samaan, mistä puhuimme aiemmin: taideteoksilla ei ole käyttö-tarkoitusta eikä käyttöohjeita siihen, mitä niiden kanssa tulisi tehdä. Kun kohtaamme taideteoksen, keskeytämme hetkeksi kaiken muun mitä olemme tekemässä – myös asiat, jotka antavat elämällemme tunnun eteenpäin kul-kemisesta ja ajallisesta jäsentymisestä.

Asiat siis ikään kuin pysähtyvät paikalleen ja syntyy kokemus, että olemme näissä tilanteissa ansassa seisahtu-neessa ajassa, ja tämä ilmenee ahdistuksena, jota voidaan kutsua tylsyydeksi. Mutta samalla tarjoutuu mahdol-lisuus katsoa tarkemmin ja ajatella pidemmälle ja kysyä itseltään, mitä minulle tapahtuu, kun olen tässä tilan-teessa. Kutsun tätä ’esteettiseksi työksi’ – ja tämä on pro-sessi, jossa uudelleenorganisointumisen käynnistyy. Ajat-

telen siis, että tylsistyminen on eräänlainen lahja, jonka taide antaa meille. Mutta se on potentiaalisesti negatiivista; sillä on negatiivinen vivahde.

Monet taidemaailmassa työskentelevät tuntuvat ah-distuvan tylsyyden edessä. Museoiden ja gallerioiden johtajat eivät halua, että kävijät tylsistyvät. Heille on tärkeää, että ihmiset pysyvät kiinnostuneina: tämän takia seinälle laitetaan teksti luettavaksi tai annetaan kävijöille ääniopas tai dosentti kertomaan mitä tapahtuu. Mutta samalla riistetään heiltä mahdollisuus tuntea olonsa epä-mukavaksi. Viemällä heiltä mahdollisuuden olla sokeita edessään olevalle, poistamalla mahdollisuuden tylsistyä, tullaan itse asiassa samalla riistäneeksi mahdollisuus or-ganisoitua uudelleen. Tällöin katsojalta jää kohtaamatta taide ja se, miten taide tarjoaa meille mahdollisuuden kohdata itsemme. Ajattelen, että tylsistyminen on mo-nella tapaa hyvä asia. Se on olennaista taiteelle, filoso-fialle ja mielestäni myös kasvatukselle. Asioiden ei pitä-olla liian helppoja.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Alva Noë, *Omituisia työkaluja* (Strange Tools 2015). Suom. Tapani Kilpeläinen. niin & näin, Tampere 2019.
- 2 Ludwig Wittgenstein, *Filosofisia huomautuksia* (Philosophische Bemerkungen, 1964). Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo 1983 (§115). Tarkkaan ottaen Wittgenstein kirjoittaa kuvasta eli yhdestä ihmistä organisoivien teknologioiden muodosta: ”kuva piti meitä vankeina”.
- 3 Esim. Alva Noë, *Action in Perception*. MIT Press, Cambridge, Mass 2004 ja *Varieties of Presence*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2012.
- 4 Esimerkiksi laajentuneen mielen teorian mukaan käyttämämme apuvälineet, kuten muistikirjat tai älypuhelimet voivat toimia kognitiivisten toimintojen rakennusosina. Ks. Andy Clark & David Chalmers, *The Extended Mind*. *Analysis*. Vol. 58, No. 1, 1998, 7–19.
- 5 Ks. esim. Alva Noë & Susan Hurley, *Neural Plasticity and Consciousness*. *Biology and Philosophy*. Vol. 18, No. 1, 2003, 131–168 ja Noë 2004. Myös Noë:n kirja *Out of Our Heads. Why You Are Not Your Brain and Other Lessons From the Biology of Consciousness* (Hill & Wang, New York 2010) käsittelee ajatusta, että tietoisuutta ei pitäisi ymmärtää ihmisen sisällä tapahtuvana asiana.
- 6 Ns. *life-mind continuity*, ks. esim. Evan Thompson, *The Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2007.
- 7 Noë mainitsee usein esimerkkinä läsnäolosta saatavilla-olemisena tomaatin havaitsemisen. Tomaatin nähdessään katsoja havaitsee vain sen näkyvillä olevat puolet, mutta silti on totta, että tomaatin piilossa olevatkin puolet ovat katsojalle näköhavainnossa läsnä. Tiedämme, mitä tapahtuisi, jos esimerkiksi kääntäisimme tomaattia tai liikkuisimme itse sen taakse. Ks. esim. Noë 2004.
- 8 Brooks on työskennellyt mm. Massachusetts Institute of Technology (MIT) tietojenkäsittelytieteen ja tekoälylaboratorion johtajana sekä perustamassaan Rethink Robotics -yrityksessä. Hän hylkäsi perinteiset tekoälyn kehittämistavat jo 1970-luvun lopulla ja on luonut ”mobotteja” tai ”olioita”, jotka navigoivat ympäristössään sensorimotoristen vihjeiden avulla.
- 9 Kevin O’Regan, *How the Sensorimotor Approach to Consciousness Bridges Both Comparative and Absolute Explanatory Gaps*. *Journal of Consciousness Studies*. Vol. 23, No. 5–6, 2016, 39–65.
- Alva Noë, *Sensations and Situations. A Sensorimotor Integrationist Approach*. *Journal of Consciousness Studies*. Vol. 23, No. 5–6, 2016, 66–79.
- 10 Alva Noë & Kevin O’Regan, *A Sensorimotor Account of Vision and Visual Consciousness*. *Behavioral and Brain Sciences*. Vol. 24, No. 5, 2001, 883–917.
- 11 Ks. esim. Thompson 2007.
- 12 Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe Der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Toim. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Klostermann, Frankfurt am Main 2004 (§42).

NIIN

MIKÄ TEKEE TAITEESTA TAIDETTA?



MYÖS SÄHKÖKIRJANA

ALVA NOË

OMITUISIA TYÖKALUJA

Taide ja ihmisluonto

(Strange Tools. Art and Human Nature, 2014)

Suom. Tapani Kilpeläinen

329 sivua

ISBN 978-952-7189-39-9

Sähkökirja 978-952-7189-40-5

35€

Sähkökirja 25 €

(Hinnoista -25 % kestopilajalle)

Taide on kauneutta. Taide on lohdutusta. Taide on kokemusta. Taide on sitä, mitä taideyhteisö taiteeksi sanoo.

Väärin kaikki. Kun taidetta tarkastellaan teoksina tai elämyksinä, lähdetään liikkeelle väärästä suunnasta. Filosofi ja kognitiotieteilijä Alva Noë (s. 1964) väittää, että taide on työkalu, jolla ihminen voi tutkia itseään. Tämän se tekee silkalla omituisuudellaan. Taidetta ei noin vain oteta käyttöön

tai hyödynnetä määrätarkoitukseen: taiteelle on ominaista, että se pakottaa aina miettimään, mitä se on ja mitä se vastaanottajalleen tekee.

Omituisia työkaluja on ensimmäinen Alva Noë'n laajasta tuotannosta suomennettu teos. Se kertoo, mikä taiteesta tekee taidetta, muttei suinkaan kiellä käyttämästä sitä julisteena tai paperipainona. Vaikka taide onkin taidetta, se on muutakin kuin taidetta.

BROOKE JARVIS

Hyönteisten tuomiopäivä on koittanut

Ei verkkojulkaisuoikeutta s.16–27.



Dasein taisteli, miehet kertovat

Ville Kivimäen *Murtuneet mielet* ja sotakokemuksen esihenkilökohtaisuus

Itsenäisen Suomen perustana on sotakokemus, jota on vuosikaudet kierretty tuntumaan pääsemättä. Tämä kokemus on luonteeltaan asubjektiiivinen, henkilökohtaista edeltävä ja alustava, jopa ei-inhimillinen, minkä vuoksi olisi erhe samastaa sitä veteraanien kertomaan. He näet eivät tienneet, mitä tekivät.

Uudemman polven historiantutkimuksessa on tavattu luodata katveeseen jääneitä ja tietoisesti sivuutettuja kokemuksia, kohtaloita ja linjanvetoja. Sotatrauma eritoten on noussut vastakertomukseksi urhean kansakunnan ponnistuksiin virittyneelle historiantutkimukselle, jossa ”Sosialististen Neuvostotasavaltujen liitto voitti, mutta hyvänä kakkosena tuli maaliin pieni ja sisukas Suomi”, kuten sotamies Vanhala tunnusti sanailee Väinö Linnan *Tuntemattomassa sotilaassa* (1954). Vastakertomuksen linjaa määrittäneessä, jopa uudeksi *Tuntemattomaksi* kutsutussa ja Tieto-Finlandialla palkitussa teoksessaan *Murtuneet mielet* (2013) Ville Kivimäki piirtääkin varsin toisen näköisen kuvan suomalaisesta selviytyjästä, eikä se järin helli nationalistista mielikuvaa urhoollisesta kotimaansa puolustajasta. Tämä sotilas on näet ”tärähtänyt”, hermoiltaan mennyt, ajan mittaan tai tykistökeskityksen seurauksena uuvahtanut, hoitoon passitettu, takaisin rintamalle määrätty, mielenvikaisena kotiutettu, vaiettu, unohdettu, kadotettu. Kivimäki erittelee siis aiemmasta historiantutkimuksesta häivyttetyjä kokemuksia, jotka olivat vähintään yhtä suuressa roolissa Suomen kohtalon vuosina kuin torjuntavoitotkin. Vastaava perkaus on kuitenkin tehtävä myös historiantutkijan omalle erittelylle, sillä niin harmillisella tavalla hän ajaa aiheestansa sivuun. Täräyttävän, traumatisoivan sotakokemuksen luonnetta on toisin sanoen kysyminen.

Kivimäen lähtökohta on ehdottomasti lupaava. Alkuna on ajatus siitä,

”että ihmiset pyrkivät aina muokkaamaan välittömiä elämyksiään kokemuksiksi; siis ennen kaikkea kielellisiksi kuvauksiksi ja kertomuksiksi tapahtuneesta sekä omasta itsestään. [...]”

Kielellisesti jäsentymättömät, raat elämykset eivät suinkaan katoa, vaikka niille ei löydykään tyhjentyä ilmaus-

ta. Tunteiden, refleksien, muistikuvien, alitajunnan ja ruumiillisten tuntemusten tasolla nämä elämykset voivat sitä vastoin elää voimakkaampina ja arvaamattomampina kuin kielellisesti työstetyt kokemukset. Psykkisessä traumassa on paljolti kyse juuri tästä. Trauma voi itse asiassa olla eräänlainen anti-kokemus, johon sisältyvä väkivaltaisuus ja petollisuus tuhoaa ihmisen kykyä jäsentää maailmaansa mielekkäästi. Elämyksenä traumaattinen tapahtuma on mitä todellisin, mutta samalla se on suorassa ristiriidassa niiden yhteisten merkitysten kanssa, joiden varaan ihmis-yhteisöt ja niiden sosiaalinen todellisuus kulttuurisesti rakentuvat.”¹

Filosofisessa, ja etenkin jälkifenomenologisessa kielenkäytössä Kivimäen kuvaamille raaoille elämyksille on annettu muitakin nimityksiä: sisäiset, esikäsitteelliset tai asubjektiiiviset kokemukset². Pauli Pylkkö tarjoaa toimivan määritelmän keskimmaiselle: esikäsitteellinen kokemus on kokemus, jota järkelevä, representoiva ja itsellinen yksilö ei kykene kontrolloimaan ja joka uhkaa hänen autonomiaansa³. Asubjektiiivinen kokemus on tarkentava johdos esikäsitteellisestä: jotain koetaan, mutta kokemus ei ole omaa, minun kokemustani, vaan kokemusta siitä eriytymättömästä ja välittömästä, joka edeltää minun kokemuksilleni perustavia jakoja sisäiseen ja ulkoiseen sekä kokijaan ja koettuun⁴. Siten asubjektiiivinen kokemus ollaan ja koetaan, käsitteittä ja järjettömästi, loogisen mielen tuolla puolen, tai oikeammin sen pohjukoissa, alla⁵.

Martin Heideggerin käänös subjektista on näiden määritelmien hyvä täydentäjä: *subiectum* on itseensä kaiken kokoava perusta, joka tuo myös esiin eli *ilmio*⁶. Mutta kun suomen kielen lähin vastine subjektille on ’henkilö’ ja subjektiiiviselle ’oma’ tai ’henkilökohtainen’, paljastuu tämä perusta ainakin tärähtänyt ymmärrettynä säröiseksi. ’Henkilön’ kantana oleva ’henki’ on näet luonnotaan vapaata elinvoimaa, jolloin jotain merkityksellistä henkilössä kyllä tiivistyy, mutta sen

”Kuvaan mahtuvat vain kulttuurisesti rakentuneet ihmisyhteisöt ja ilmiöt, mutta ei ristiriitaa, anti-kokemuksia saatikka inhimillistä ja ilmiöitä edeltävää eloa eli henkeä.”

kohdakuus on myös elinvoimaa vangitsevaa. Kysymys kuuluukin, miten kohdataan se henki, jota subjekti ei onnistu kokoamaan kotoonsa (-lö)?

Henkilöitymisessä energia, jota ei kyetä sitomaan, suljetaan ulos, eli freudilaisittain torjutaan. Osa tästä elinvoimasta objektivoidaan mielenulkoisen maailman ilmiöiksi ja tunnustetaan Heideggerin termin jonakin-rakenteena (*Als-Struktur*), mutta osa eittämättä jää myös alle, näkymättömiin, ehkäpä osaksi Kivimäen mainitsemää alitajuntaa, eikä tämänlainen torjuttu saa siten *edes* ilmiön määrettä. Se ei paljastu, joten subjektille tätä ei-ilmiöiden kenttää ei siis ole oikein ensinkään olemassa. Ja kuitenkin juuri torjuttu kokonaisuudessaan, mutta erityisesti tämä horisontintakainen *piilömaailma* – subjekteista viis veisaava ei-minään-rakenne – muodostaa esihenkilökohtaisen alun subjektille; sen piiristä subjekti nousee ja tarkentuu loogiseksi, käsittein operoivaksi henkilöksi. Tarkemmin ottaen alkuna onkin juuri se vapaasti virtailevan energian tai hengen vyöhyke, johon Freud saattoi viitata vain valtamereisin kielikuvin mutta jota Antti Salminen ja Tere Vadén erittelevät onnistuneemmin ”elona”⁷.

Tämän aaltoilevan perustan varassa henkilön jännittääkin lopulta kaksinainen pinne: yhtäältä elinvoimaa eli henkeä koteloidaan sisään (esimerkiksi ihmisruumiiseen), toisaalta piiliöt perustana torjutaan tietoisesta mielestä, jotta sekä subjektina eläminen että ilmiömaailman kohtaaminen olisi ylipäänsä mahdollista. Koherentti minä ja torjuttu, samoin kuin ilmiöt ja piiliöt, ovat siis dialektisessa suhteessa toisiinsa, eivätkä kotelointi ja torjunta sinänsä estä uniikin elinvoiman näyttäytymistä myös subjektin ulkopuolella.⁸ Tämän vuoksi ne kokemukset, joissa vapaa henki tai elo ykseytenä paljastuu, saavatkin usein ahdistavan, yksittäisen ihmisen henkilörajaja uh-

kaavan sävyn. Näistä ahdistavista tilanteista myös Kivimäen arvailemissa raaoissa elämyksissä on kyse.

Kivimäki tiivistää eron jäsentymättömien ja jäsennettävien kokemusten välille jälkifenomenologisesti uskottavalla tavalla, mutta lienee hänen valtavirran sosiaaliantropologiaa historiantutkimukseen yhdistelevän tutkimusotteensa seurausta, että tämän jälkeen ensin mainitut kokemukset ja niiden mahdollisesti esikäsitteellinen luonne jäävät sivuun. Ote nimittäin palauttaa Kivimäen esikäsitteellisen ääreltä juuri niiden ”yhteisten merkitysten” pariin, jotka hän edellä mainitsee perustavina sosiaaliselle todellisuudelle. Tavallaan Kivimäki siis rajaa lähtökohtansa hetimiten uudelleen: kuvaan mahtuvat vain kulttuurisesti rakentuneet ihmisyhteisöt ja ilmiöt, mutta ei ristiriitaa, anti-kokemuksia saatikka inhimillistä ja ilmiöitä edeltävää eloa eli henkeä. Jos kohta Kivimäen tutkimustuloksia, siis sitä, miten asiantuntemattomasti sodassa traumatisoituneita sotilaita kenttäpsykiatrisessa hoidossa kohdeltiin, ei olekaan syytä kyseenalaistaa, erityistä huomiota voidaan kuitenkin kiinnittää juuri alun väistöliikkeeseen ja kysyä, missä määrin Kivimäki pääsee lähellekään mainitsemiaan elämyksiä. Mitä annettavaa *Murtuneilla mielillä* on sen hahmottamiseksi, mitä sotimisessa on metafysisessä mielessä meneillään? Mitä ”tähtäminen” oikeastaan on?

Jos sotakokemuksia alustavasti onkin kahta laatua, nimittäin jäsentymättömiä ja jäsennettäviä, yksistään sotatrauman käsite paljastaa kolmannen. Sotatraumaa voidaan näet luonnehtia paitsi anti-kokemukseksi myös kokemukseksi, joka on kaksivaiheinen. Ensinnäkin sotatrauman kokemus *seuraa* elämystä, jota voidaan primäärisyytensä vuoksi nimittää varsinaiseksi sotakokemukseksi. Toiseksi sotatrauma on käsitteellisesti epäonnistunut kokemus – ja epäonnistunut nimenomaan siksi, ettei

alkuperäistä elämystä, ja Freudin sanoin siihen liittyvää ”pelästystä”, ole pystytty jäsentämään loogisesti ymmärrettävään, subjektin koheesiota tukevaan muotoon⁹. Tämän perusteella varsinainen sotakokemus vaikuttaisi siis olevan vähintäänkin esikäsitteellinen, todistaahan jo sitä seuraava traumakin mielen murtumisesta. On kohdattu jotain, joka hävittää väkivaltaisella tavalla henkilön psyykkiselle kokoonpanolle perustavan jaon sisäiseen ja ulkoiseen.

Siinä missä traumatutkimuksessa käytännöksi on muodostunut liittää trauman kokemus potilaassa ilmeviin toisteisiin oireisiin, näyttäisi itse traumaa *alustava* alkuelämys jääneen kuitenkin sekä filosofisesti että metapsykologisesti vähemmälle huomiolle. Joten sikäli kun sotatrauma – tähtämisen regressiivinen toistaminen – on varsinaisen sotakokemuksen käsitteellisesti epäonnistunut johdannaiskokemus, tutkimuksessakin näyttäisi toistuvan edellä kuvattu piilön ongelma: oireet ovat näkyviä ilmiöitä, tähdäyksen aiheuttava, kielellisesti jäsentymätön, ainoalaatuinen vapaan hengen läsnäolo ei.

Myöskään perinteiselle sosiologialle, samoin kuin yksilöt ja yhteisöt lähtökohdakseen ottavalle tutkimukselle ylipäänsäkin, tätä esihenkilökohtaista kokemuksen aluetta ei oikeastaan ole. Esimerkiksi sota on ilmiökenttä, jota yhtäältä tulee tarkastella erilaisten tietojen toimijoiden käytäntöinä ja jota toisaalta korostetaan tapahtumana, johon ihminen menee omana itsenään, siis yksilönä jolla on perhe, sosiaalinen tausta, historia, asuinpaikka, asenteita sekä persoonallisuus¹⁰. Myös Kivimäen katsannossa ihminen kykenee ”sopeutumaan erittäin vaikeisiin olosuhteisiin, ja äärimmäisen uhankin edessä yksilöt ja yhteisöt voivat turvautua uskomuksiin ja käytäntöihin, jotka lievittävät kokemusta. Jos nämä suojakeinot murtuvat, jäljelle jää vain mieleton väkivalta ja suojaton yksilö”¹¹.

Mutta jos sodassa mitään filosofisesti polttelevaa on, on se juuri suojakeinojen murtumisessa, mielettömässä väkivallassa ja kenties jopa mainitun ”yksilön” suojatoumuudessa; siis kaikessa siinä, mikä tekee sodasta aidon poikkeustilan ja mitä tapahtuu, kun yksilönäkökulma edes hetkellisesti kirpoo. Missä määrin sota lienee *asubjektiiivinen, ei-henkilökohtainen kokemus*, on siksi varteenotettava filosofinen kysymys. Tämän erittelemiseksi on kuitenkin edettävä vielä tovi Kivimäen valitsemien tutkimusotteiden ehdoilla, jotta kävisi selväksi, missä määrin sotakokemus ylipäänsä on subjektiivinen, siis yksilön tai yhteisön ehdoilla tapahtuva ja ainakin periaatteessa jäsennettävissä oleva kokemus. Subjektin purkautumista esihenkilökohtaiseen voidaan avata vasta sen perästä.

Rintamatoveriin riitti

Ne sodan loihtiman ilmiökentän osa-alueet, joista sosiologisesti virittynyt historiantutkimus on ollut tavallimminkin kiinnostunut, voidaan jakaa kahteen: yhtäältä niihin puoliin sodassa, jotka heijastelevat ajan henkeä, ja toisaalta niihin käytösmalleihin, joille etenkin veteraanien kertomukset antavat tukea. *Murtuneissa miehissä* nämä osa-alueet yhdistetään. Ensinnäkin Kivimäki

hakee rintamatoveriuden eetoksesta tukea kysyessään, miksi yksi rivisotilas tähti ja toinen ei. Jaetut taistelukokemukset näet tiedetysti vahvistivat yhteenkuuluvuutta ja muokkasivat sodan elämyksistä yhteisöllisen kokemuksen. Aseveljeyden syntyyn saattoi puolestaan vaikuttaa ”tuntemus siitä, että sotilaat olivat välittömässä yhteydessä kansalliseen yhteisöönsä”, siis jos he kokivat olevansa kansakuntansa valittuja, sen huomion kohteita ja kansallisen aseman säilyttäjiä¹². 1800-lukulainen nationalismi tarjoutuikin Kivimäelle selittäväksi tekijäksi rintamayhteisöllisyydelle, joka puolestaan esti joidenkin sotilaiden kohdalla miltei varman tähtämisen. Ja kokemuksena kansallisaate näyttäisi olleen muutakin kuin pelkkä ideologinen yllyke: ”muistuttaen uskonnollisia yhteisöllisyyden kokemuksia se kykeni ylittämään poliittisten tai luokkapohjaisten identiteettien raja-aidat ja tarjoamaan ryhmäidentiteetin, johon ihmiset kiinnittyivät paljolti tiedostamattomalla ja tunnepohjaisella tasolla”¹³.

Rintamatoveriuden kansallisen roolin painottamisen ohella historiansosiologeilla on tapana vedota sotaan rituaalina tai karaistumisena, josko tämä osaltaan selittäisi, miksi mieli nyrjähtää tai ei. Myös Kivimäki soveltaa Arnold van Gennepin klassista siirtymäriittiteoriaa ja Victor Turnerin näkemyksiä rituaalista *communitaksena*, jolla Turner kuvaa poikkeusoloissa muodostuvia, ja sen vuoksi itsensä muusta yhteiskunnasta irralliseksi kokevia, väliaikaisia yhteisöjä. Koska *Murtuneet miehet* on sosiaaliantropologiaa eikä esimerkiksi fenomenologiaa hyödyntävä historiantutkimus, on soveltamisen taustalla kuitenkin ajatus, jonka mukaan nimenomaan yksilöt käyvät sodassa läpi jonkin pidempikestoisen, liminaaltilaan verrattavan tapahtumasarjan, kenties kypsyvät ja karaistuvat, mutta pysyvät muutoin jotakuinkin samoina, siis yksilöinä. Tähän ajatukseen ovat veteraanit vedonneet toki itsekin, ja vastaavin sanankääntein: sota oli heille niin reissu, retki, polku kuin taipale, savotta ja urakkakin¹⁴. Sinne siis mentiin ja sieltä palattiin, ja erona vanhaan oli vain se, että reissun perästä muu Suomi tunnisti entiset pojankossit rintamamiehiksi.

Mutta kuten myös Kivimäen tutkimus ja siihen väljästi perustuvat dokumenttielokuvat (*Sota ja mielenrauha*, 2016; *Sodan murtamat*, 2016) epäsuorasti todistavat, ehkei sodan päättyminen ollut niinkään paluuta yksilölliseen elämään kuin asubjektiiivinen siirtymä, väkivaltainen romahdus tekeytymässä olevasta modernista henkilöstä esihenkilökohtaiseen. Harva palasi mainitulta reissulta entisenään, jopakait sitten yksilönä. Merkityksellistä onkin, että eniten ihmisinä muuttuivat Kivimäen mukaan perheelliset, 30–40-vuotiaat, verrattain koulujakäymättömät, pitkällistä taistelustressiä kokeneet ja etulinjassa tai sen tuntumassa taistelleet miehet – siis sotilaat, joilla yhtäältä oli takanaan jo useampi siirtymäriitti mutta joita toisaalta ainakaan koululaitos ei ollut integroinut erityisen vahvasti kansalliseen yhteisöön¹⁵.

Tässä mielessä Kivimäen yritys sovittaa rintamatoveriutta riittiteoriaan onkin salakavalasti ulosrajava. Jos näet rivisotilaan uhrimieltä valoi yhteisten kokemusten ohella esimerkiksi armeijan nationalistisesti virittynyt va-

listustyö, jossa sotaponnistelut kytkettiin ”kansakunnan historian suureen jatkumoon”, niin heikoiten sotaä sie- tikin se osa rahvaasta, jolla oli kyllä eniten menetettävää ja sotakokemuksen kolkkaus todellisimmillaan mutta myös hennoin side siihen eurooppalaisen valistuksen ja nationalismin määrittämään Suomeen, jota oltiin etu- linjassa puolustamassa¹⁶. Kärjistäen siis ne pientilalliset ja työläiset, jotka tähtivät, eivät olleet aseveljiä, mutta eivät myöskään suomalaisia, ainakaan vielä. Tällöin täh- dellinen, mutta Kivimäen harmillisesti ulosrajaama ky- symys kuuluukin: olivatko tähtäneet sittenkään edes ihmisiä, siis sellaisia autonomisia, järkeileviä, käsitteeli- stäviä yksilöitä, joiksi subjekti voidaan valistuksen heng- sessä ja nationalismin mittapuilla tunnistaa? Jos olivat, mikä piilevä *ei-(vielä)-suomalaisuus* sitten esti heitä ko- kemasta aseveljeydelle perustavaa yhteyttä kansakuntaan? Senkö tähden riitti heidän kohdallaan epäonnistui?

Antropologisen riittiteorian soveltaminen tšekäläiseen rintamakokemukseen ei ole muutenkaan aivan ongelmato- nta. Tässä kohtaa Kivimäen tutkimusta on muiltakin osin määritelmällistä liukumaa, mikä ilmenee jälleen rin- tamayhteisön kytkemisenä osaksi laajempaa kansallista yhteisöä. Kivimäki nimittäin lainaa ensimmäisen maail- mansodan veteraanien kokemuksia verrattain samanlai- sesta vinkkelistä tutkinutta Eric J. Leediä, jonka mukaan

”[s]odan poikkeusolosuhteissa koko yhteiskunta saattoi siirtyä liminaalitilaan, jossa rauhanajan sosiaaliset raken- teet häipyvät hetkellisesti, nykyhetki erkaantui menneestä ja tulevaisuus näyttäytyi epävarmana ja hetken täyttivät rajattoman yhteenkuuluvuuden ja solidaarisuuden tunteet. Ihannetilanteessa yksilöllinen ja kollektiivinen siirtymä yhdistyivät yhdeksi voimalliseksi kokemukseksi, jossa ihmi- nen tunsi sulautuvansa kansakuntaan kuin vuolaaseen vir- taan ja jossa rajat yksilön ja yhteisön välillä liudentuivat.”¹⁷

Riippumatta siitä, miten totuudenmukainen Leedin hahmotelma on, jää epäselväksi, keihin Kivimäki nyt viittaa, kotirintaman väkeenkö vai esimerkiksi mai- nittuun joukkoon todennäköisimmin tähtäviä? Onko kansakunta kokonaisuudessaan *communitas*? Entä ku- vaako Leed sotakokemusta, rintamatoveruutta vai sitä, mitä kotirintamalla koettiin? Sosiologisin elkein sekä Leed että Kivimäki viittaavat joka tapauksessa sotaoloissa kehittyvään erityiseen ryhmadynamiikkaan, jossa paino on ”yksilön ja yhteisön” välisten rajojen sumenemisessa eli uhrimelessä. Toisaalta hieman myöhemmin, psykiat- rista traumadiagnostiikkaa tarkastellessaan Kivimäki kui- tenkin linjaa, kuinka psykiatria tapaa irrottaa psyyken häiriön sen laajemmista sosiaalisista ja kulttuurisista yh- teyksistä, vaikka ihmiset eivät ”luokittele kokemuksiaan psykiatrisilla käsitteillä vaan käyttävät siihen kulttuuri- sesti, historiallisesti ja yksilöllisesti vaihtelevia keinoja ja merkityksiä”¹⁸.

Jos sodanaikaisella psykiatrialla sudenkuoppansa olikin, kaivaa Kivimäki kansallisaatteeseen, rituaaleihin ja rintamatoveruuteen tukeutuvine tarkastelutapoineen niitä siis vain lisää. Ensinnäkin hän antaa ymmärtää, että

jos ihminen sulautuu sotatilanteessa kansakuntaan ”kuin vuolaaseen virtaan” eli menettää yksilölliset rajansa, niin muilta osin, kaikkina aikoina, kaikissa tilanteissa hän kuitenkin säilyttää psyykkisen kokoonpanonsa. Ihminen ei siis vaikkapa liudennu erilaisiin yhteisöihin – esimer- kiksi Heideggerin nimeämään kukatahuuteen (*das Man*) – *tämän tästä*, jokapäiväisessä elossaan, vaikka selvästi onkin kulttuurinsa ja historian(sa) ilmaus ja oire¹⁹. Vain sota on kyllin voimakas ääri-ilmiö synnyttämään uhri- mielisen ”ihannetilanteen”.

Toisekseen Kivimäki vaikuttaa olettavan ihmisen olevan ajast’aikaan paitsi autonominen yksilö myös kul- tuurisesti looginen, sosiaalisesti harkitseva, tiedostava ja kokemuksiaan luokitteleva henkilö, vaikka on selvää, että jo yksittäisen ihmisen kohdalla tämän tietoinen suhde kulttuuriin, historiaan ja omaan yksilöllisyyteen vaihtelee. Jos tietoista suhdetta ylipäänsä on: varsinkin ne nuoret, jotka rintamalle kerättiin, olivat Kivimäen omankin todistuksen mukaan monella tapaa tiedottomia maataisia ja siinä mielessä edelleen melko kaukana val- listuneista eurooppalaisista. Ja voidaanpa väittää vastaan vielä niinkin, että Kivimäen kuvaama olento syntyy itse asiassa vasta tietynä ajankohtana, esimerkiksi teollistu- misen kynnyksellä, tai nimenomaan vasta jatkosodassa, joka oli Hannu Raittilan sanoin maan ensimmäinen metropoli, korpiin hajasijoitettu kaupunki, jossa ”maa- laispojista tulee parissa kuukaudessa sodan ammatti- laisia, teollisesti tuotettuja ammattilaitteita käyttäviä moderneja kaupunkilaisia”²⁰. Silloin vasta aikansa mitta- puilla hämmästyttävän kiihkeä ”[m]otorisointi, mekani- saatio, automaatio, riippuvuus ulkopuolisesta huollosta sekä niiden tuottama vieraantumisen” eivät yhdessä luo ainoastaan heideggerilaista jonakin-rakennetta vaan siten myös modernin, itsestään ja päämäärästään jotenkuten tietoisin henkilön²¹. Tähtäneiden kohdalla tämä ke- hitys taas jää puolitiehen.

Joka tapauksessa erityisesti taistelutilanne, jossa so- tilaat kamppailevat paitsi vaikeasti hahmottuvaa vihol- lista myös kuolemanpelkoa vastaan, on kokemus, jossa he tuskin toimivat kovinkaan johdonmukaisesti tai puhtaasti oppimiaan sosiaalisia ja kulttuurisia konven- tioita soveltaen. Pikemminkin, jos jotenkin, he toimivat vaistonvaraisesti, hajoamisen mahdollisuutta kaikin keinoin eläen. Kansallinen uhrimieli sen enempää kuin toiminnan johdonmukaisuuteen tähtäävä koulutus eivät siten riitä selittämään, miksi sotilaat ovat esimerkiksi olleet valmiita ottamaan hyvinkin epäitsekkäiltä vai- kuttavia riskejä taistelutilanteissa. Näitä sodan piirteitä analysoitaessa sosiaaliantropologinen ote onkin monasti heikoimmillaan: miksi ihmeessä tykistökeskityksen läpi haavoittunutta toveriaan pelastamaan ryntäävä sotilas ajatteli yksilörajajoja näin voimallisesti tuhoavassa tilan- teessa olevansa jollain tapaa kansansa valitsema? Paljon todennäköisempähän on, että hänet tempaissee tan- tereesta voima, joka ei ole niinkään ideologinen kuin vietinomainen, jopa *eroottinen*. Vaikka kyse ei suorana- isesta homoseksuaalisuudesta olekaan, esimerkiksi Joanna Bourken tutkimuksen perusteella monet sotaveteraanit

”Talvi- ja jatkosodassa traumatisoiduttiin eri aikoina eri tavoin.”

ovat ilmaisseet kyyneensä tappamaan nimenomaan siksi, että he rakastivat niin intensiivisesti taistelutovereitaan²². Koska juuri tällaisten kysymysten kohdalla päättyy sosiologia ja alkaa filosofia, rajataan seuraavaksi näkökulmaa.

Teräsmyrskyn eloisa veto

Perättäessä varsinaista sotakokemusta, siis elämystä jonka käsitteellisesti epäonnistunut seuraus trauman kokemus on, viittaus sotilaiden vaistonvaraiseen käytökseen ei tietenkään riitä. Oheen on myös arveltava hypoteettinen konteksti, miljöö, jossa elämys koetaan – mikä on tietysti vaikea tehtävä, eiväthän psykiatriseen hoitoon ohjatut sotilaat kyyneleet itsekään sanallistamaan kokemaansa:

”He vaikenivat tyystin, tai heidän lyhyet mainintansa tapahtumista rintamalla ovat katkonaisia ja sirpalemaisista. Sanat tuntuivat riittämättömiltä ja valheellisilta tavoittamaan trauman ydintä. Samoin erilaiset dissosiaatio-oireet – harhat, muistinmenetykset, sekavuus, täydellinen sulkeutuminen ulkomaailmalta – voidaan nähdä murtumana yksilön ja ympäristön välillä: kun ympäröivä todellisuus oli väkivaltaisuudessaan liian sietämätön, se muuttui epätodelliseksi tai pyyhkiytyi kokonaan pois muistista.”²³

Se tiedetään, että traumatisoivat tilanteet vaihtelivat. Talvi- ja jatkosodassa traumatisoiduttiin eri aikoina eri tavoin. Jatkosodan, josta on olemassa enemmän psykiatrisia lausuntoja, hyökkäys-, asemasota- ja perääntymisvaiheissa oireet olivat hieman erilaisia. Hyökkäysvaiheissa traumatisoituneisiin voidaan liittää selvemmin se, että tulikaste oli monille sotilaille täysin uusi ja järkyttävä

elämys, kun taas asemasotavaiheen aikana tyypillisenä syynä psykiatriseen hoitoon ohjaukselle vaikuttaisi olleen pitkittyneen ja kuluttavan taistelustressin laukaisema mielenterveyshäiriö. Perääntymisvaiheessa monille reservistä suoraan etulinjaan komennetuille ei puolestaan jäänyt riittävästi aikaa totutella sodan todellisuuteen.

Tilannekirjon perusteella voidaankin päätellä, että sotatraumat liittyvät erilaisiin, verrattain toisistaan poikkeaviinkin taistelutilanteisiin ja sodan vaiheisiin. Mutta toisin kuin sosiologisessa tarkastelussa oletetaan ja kuten Kivimäki esittää, nämä kokemukset ja niitä alustavat elämykset eivät välttämättä rajaudu tiettyyn sosiaaliseen kontekstiin, vaan yhtä hyvin ne voivat myös nousta historioiltaan ainutlaatuisesta orgaanisesta ja epäorgaanisesta ympäristöstä²⁴. Sosiaalitieteille ominainen katsanto, jossa painottuvat rintamakulttuuri, sen sosiaaliset käytännöt, asenneilmapiiri, sotilaskuri, jermumentaliteetti ja vastaavat *ilmiöt*, eivät näet, *edes yhdessä*, muodosta sotimisen koko kuvaa. Ja jos ”tärähtäminen” on perimiltään asubjektiiivista, kuten edellä on uumoiltu, silloin sosiologian tarkastelemat ilmiöt eivät myöskään ole trauman eivätkä ainakaan varsinaisen sotakokemuksen ydintä, vaan selvästikin osa sitä inhimillistä, oikeammin modernia kulttuuria, jossa kokemuksia voidaan käsitteellistää ja jossa ylipäänsä voidaan toimia verrattain selväpiirteisinä yksilöinä.

Tässä mielessä varsinainen sotakokemus jää ’kulttuurin’ ulkopuolelle. Sodan ilmiöissä, siis sotaan liittyvissä sosiaalisissa käytännöissä, kysymys on selvästikin traumaattisten kokemusten ennaltaehkäisemisestä ja, mikä ehkäpä tärkeämpää, piilömaailman, siis esihenkilökohtaisen ja ei-kulttuurisen, torjumisesta. Esimerkiksi rintamatoveruus on Kivimäen katsannossakin puskuri, joka pitää sotilaat järjissään ja yksilöt yksilöinä. Var-

sinaisen sodan äärellä se on kuitenkin pelkkä häilyvä vyöhyke, jota ei tulisi sekoittaa sotakokemuksen autenttisuuteen. Perimmiltään sodassa ei nimittäin ole kysymys ihmisistä, ei yksilöistä eikä yhteisöistä, vaan niitä alustavasta hengen elosta.

Olemisen autenttisuutta viljalti eritelleen Heideggerin katsannossa *Dasein*, täällä- tai kohtolo, on kahdessaakin mielessä varainen olio. Yhtäältä inhimillinen oleminen on selvästi historiallis-paikallisiin ilmiöihinsä uppoutunut, maailmassa-olemisestaan (*In-der-Welt-sein*) poiskääntyen keskenään-olemiseensa (*Miteinandersein*) langennut ja epävarsinainen. Toisaalta se lepää ei-olevan varassa, minkä havaitsemiseen eli varsinaisuuteen esimerkiksi ahdistuksen peruskokemus tai muistutukset kuolemasta sen aika ajoin tempaavat²⁵. Mutta toisin kuin Heidegger aavisteli, näissä kokemuksissa, joihin epäilemättä myös sotakokemukset lukeutuvat, ei ole niinkään kyse pelkästä minäkohtaisuuden häilähtelystä, kääntymisestä takaisin maailmassa-olemiseen. Enemminkin niissä lie kyse vähintäänkin *heikosti* juuri henkilörajojen hälvenemisestä, esimerkiksi autonomisuuden menettämisestä, tuskallisen repivänä koetusta ristiriidasta mielensisäisen ja -ulkoisen välillä, tai, kuten Kivimäki tiivistää, ympäröivän todellisuuden käymisestä väkivaltaisuudessaan liian sietämättömäksi, jopa epätodelliseksi.

Jälkifenomenologisesti ymmärrettynä viimeksi mainittu asetelma voidaan toisaalta kääntää myös nurin: sodassa ”ympäröivä todellisuus” eli henkilökohtaisen ja torjutun suhde laukeaa, jolloin todellinen ensin olevana ja erittelemättömänä perustilana paljastuu. Freudinkin sanoin kaikki orgaaninen pyrkii pohjimmiltaan alkutilaansa eli epäorgaaniseen, onhan eloton ”ollut olemassa ennen elävää”. Tärähtämisessäkin on laillaan kyse paluusta kuolemaan, joka on elottoman inhimillisesti ymmärretty merkityskenttä.²⁶ Sotakokemuksessa subjekti ei siis vain koe hajoamistaan, vaan subjekti – sen olemassaolo, sen repivän ristiriitainen mahdottomuus – koetaan. Tämä ymmärretään kuolemana.

Onnellista kyllä, myös Kivimäki löytää saman mahdollisuuden äärelle, sitä kuitenkin enempiä analysoimatta. Hänen mukaansa sodassa ”erilaiset persoonallisuudet sulautuivat yhteen harmoniseksi kokonaisuudeksi”, joka eli ajatta, menneisyyttä tai tulevaisuutta kokematta, kuoleman merkitsemänä.²⁷ Toisaalta tämänkin tulkinta kurottaa korkeintaan heikosti asubjektiviisen, ei-enää-varsinaisen sotakokemuksen ääreen. Siinä yksilö kyllä väistyy, mutta sulautuu samanaikaisesti osaksi laajempaa inhimillistä kollektiivia, jolla silläkin oli omat, vaikeammin hahmottavat ja yllärajaiset, mutta loppuviimein kulttuuriset, esimerkiksi kulloisenkin sotilasyksikön kielenkäyttöön liittyvät erityispiirteensä.²⁸ Varsinaisemmin esihenkilökohtaista liki ei siis tulla, vaikka *paluu*, joka täytyy ensisijaisesti ymmärtää minäkohtaisen romahtamisena, saakin kuoleman auran. Aseveljeydessä henkilökohtainen korvautuu joukkuekohtaisella, mutta pysyy kulttuurina ja siten myös inhimillisenä kokemuksena.

Vahvemmin asubjektiviivista sotakokemus näyttäisi sen sijaan olleen niissä tapauksissa, joissa kuoleman edessä jopa joukkuekohtainen herkesi:

”Ensio K:lle kehittyi jopa epämiellyttävä kyky nähdä toverinsa katseesta enteet lähestyvistä kaatumisesta, ja joskus hän tutki omiakin kasvojaan nähdäkseen, oliko kuolema tulossa. [...] Paikoittain suomalaisten etulinjan sotilaiden ja vastapuolella rintamaa majailevien puna-armeijalaisten kesken saattoi muodostua jonkinlainen epämääräinen yhteisöllisyyden kokemus, ikään kuin kyse olisi ollut kahdesta toisiinsa kietoutuneesta painijasta tai nyrkkeilijästä yhteisessä ottelussa.”²⁹

Samantyyppistä sodan osapuolten yhteenkietoutumista, samoin kuin ”yliluonnolliseen” viettäviä kokemuksia on tavattu muissakin sodissa, joten ne vaikuttavat, jolleivät yleismaailmalliselta, niin ainakin 1900-luvun sotilaallisille konflikteille tyypillisiltä³⁰. Mutta kokemuksen yleisyyden ja osapuolten inhimillisyyden huomioon ottaenkin tapauksilla tuntuisi olevan myös selvästi paikallinen luonne: ”epämääräistä yhteisöllisyyden kokemusta” määrittävät tilanne ja tapahtumapaikka, joissa painin ainoana sääntönä on kaikkien – myös kulttuuristen – rajojen katoaminen. Kaikki – niin paikalliset eliölajit, metsät ja maaperä kuin paikan päälle heitetyt sotilaatkin – ovat samalla tavalla elottoman merkitsemisiä, yhdessä myötäsukaisessa liikkeessä kohti kuolemaa. Siten metafysisessä mielessä tilanne ei merkitse niinkään ilmiöiden kerääntymistä yhteen, kimputtamista subjektin eläen määräämällä tavalla, kuin ilmiöiden väkivaltaisena koettua sekoittumista piilöihin, näkymättömiin torjutun tunkeutumista näkyvään, valtoimenaan virtailevan hengen vyörymistä esiin inhimillisten ja kulttuuristen horisonttien tuolta puolen. Jos siis ”todellisuus” näyttäytyy autonomisena yksilönä itseään pitävälle henkilölle normaalioloissa ilmiöiden täyttämänä jonain-rakenteena, niin varsinaisessa sotakokemuksessa jopa tämä rakenne hajoaa: kivääri ei ole enää metsästys- tai murha-ase, venäläinen ei ole rajanaapuri eikä vihollinen, luonto ei ole enää eräsija saati sotatanner, vaan kaikki on kokemuksellisesti yhtä ja samaa hengen nihiloivaa eloisuutta.

Luonto ylipäänsä edeltää inhimillistä ja epäorgaanista. Kun ”kaikki kootaan yhteen”, ei synny vain ilmiöitä ja niitä tarkasteleva henkilö vaan ennen muuta ”todellisuuden” mahdollistava alkuristiriita: luonto kielletään ihmisettömänä, ja siltä evätään henki, vapaa sitomaton energia torjutaan haitallisina vietteinä, vääränlaisena, liiankin elävänä henkenä – ja tästä sukeutuu kohdallinen, torjuva subjekti, joka voi olla luonnoltaan vain ahdistunut.³¹ Mutta tärähtämisessä, siinä peljästyksessä josta traumainen käytös aina kielii, sekä sen perustavassa varsinaisessa sotakokemuksessa tuo kohta uppoutuu takaisin alkuperänsä, eikä siinä hetkeen ole mitään ahdistavaa tahikka raakaa, ainoastaan yhtä ja eriytymätöntä.

Viitteet

- 1 Kivimäki 2013, 12–13.
- 2 Esim. Pylkkö 1998, 13–17; Bataille 1988; Heidegger 2000b.
- 3 Pylkkö 1998, xxii.
- 4 Salminen & Vadén 2018 51–52.
- 5 Pylkkö 1998, 265–266; ks. myös Kyllönen 2014.
- 6 Heidegger 2000b, 23.
- 7 Salminen & Vadén 2018, 52; Freud 1982, 10. Horisontin merkityksestä kokemukselle, ks. esim. Patočka 1998, 34–37.
- 8 Ks. Freud 1993, 75–76; Whitebook 1996, 116–117.
- 9 Ks. Freud 1993, 68–69.
- 10 Vrt. esim. Rose 1991.
- 11 Kivimäki 2013, 153.
- 12 Sama, 179.
- 13 Sama, 178.
- 14 Sama, 170.
- 15 Sama, 129–144.
- 16 Sama, 399.
- 17 Sama, 168.
- 18 Sama, 255.
- 19 Ks. Heidegger 2000a, 168–169.
- 20 Raittila 2008, 160; vrt. Johnson 2003.
- 21 Raittila 2008, 27.
- 22 Bourke 1999, 141–146.
- 23 Kivimäki 2013, 256.
- 24 Sama, 152.
- 25 Heidegger 2000a, 222–228; 2010.
- 26 Freud 1993, 94.
- 27 Kivimäki 2013, 162.
- 28 Sotakokemukset muokkasivat sotilaiden kielenkäyttöä: kielen merkityksiä esimerkiksi venyteltiin ja sanoille annettiin usein sarkastisia, vain pienen piirin ymmärtämiä sisältöjä. Siten sotilaiden kielenkäyttö ilmentää selvää murtumaa, siirrytäänhän siinä syrjään siviilielämää hallitsevista kielenkäytön funktioista, etenkin kielen kommunikatiivisuuden ja instrumentaalisuuden vaatimuksista. Rivimiesten puhunta ei siis ensisijaisesti palvellut ketään vaan *jotain*, jättihän se avoimeksi, mistä sotimisessa pohjimmiltaan oli kysymys. Ja koska tämän murtuman perustava edellytys oli sodan kokemus itsessään, sota ei ainoastaan muokannut vaan myös *loi* kieltä kielen sisään. Tämä kieli, outoutettu ja paikallis-kulloisiin olosuhteisiin sopeutunut suomi, eli sodassa ja sodasta. Koska sota käytännöllisimmillään on tappamista ja tapetuksi tulemista, siis kuoleman kiistattoman aktiivista läsnäoloa, oli sodassa ja sodasta elävä kieli luonteeltaan sellaista kieltä, jossa yksilöidentiteetti ja kieliopin keinoin jäsenytyvä subjekti oli milloin tahansa vaarassa raueta. Sodan kieli oli romahduksen kieltä, ja siinä puhuvia tai muutoin ilmeneviä subjekteja uhkasi alituisen hajoaminen. Viljava sanasto ja käsitteellinen epäsuoruus eivät silti ilmaise vain maailman tolaa vaan myös kulttuurisesti ohjautuneen subjekti–predikaatti–objekti–suhteen haurastumista kielessä. Ks. myös Kivimäki 2013, 220.
- 29 Kivimäki 2013, 163.
- 30 Bourke 1999, 146–148.
- 31 Whitebook 1996, 122.

Kirjallisuus

- Bataille, Georges, *Inner Experience* (L'expérience intérieure, 1954). Käänt. Leslie Anne Boldt. State University of New York Press, New York 1988.
- Bourke, Joanna, *An Intimate History of Killing. Face-to-face Killing in Twentieth-Century Warfare*. Granta, London 1999.
- Freud, Sigmund, Mielihyväperiaatteen tuolla puolen (Jenseits des Lustprinzips, 1914). Teoksessa Sigmund Freud, *Johdatus narsismiin ja muita esseitä*. Suom. Mirja Rutanen. Love Kirjat, Helsinki 1993, 61–120.
- Freud, Sigmund, *Abdistava kulttuurimme* (Das Unbehagen in der Kultur, 1930). Suom. Erkki Puranen. Gummerus, Jyväskylä 1982.
- Heidegger, Martin, *Oleminen ja aika* (Sein und Zeit, 1927). Suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000a.
- Heidegger, Martin, *Kirje ”humanismista” & Maailmankuvan aika* (Brief über den ”Humanismus”, 1946; Die Zeit des Weltbildes, 1938). 2000b. Suom. Markku Lehtinen. Tutkijaliitto, Helsinki 2000b.
- Heidegger, Martin, *Mitä on metafysiikka?* (Was ist Metaphysik?, 1943). Suom. Antti Salminen. niin & näin, Tampere 2010.
- Johnson, David Martel, *How History Made the Mind. The Cultural Origins of Objective Thinking*. Open Court, Chicago 2003.
- Kivimäki, Ville, *Murtuneet mielet. Taistelu suomalaisotilaiden hermoista 1939–1945*. WSOY, Helsinki 2013.
- Kyllönen, Vesa, Suokansan pimeys ja kylähullun murhanhimo. Hulluuden merkillisyys Pauli Pylkkön ajattelussa. *niin & näin* 4/2014, 95–101.
- Patočka, Jan, *Body, Community, Language, World* (Tělo, společenství, jazyk, svět, 1995). Käänt. Erazim Kohák. Open Court, Chicago 1998.
- Pylkkö, Pauli, *The Aconceptual Mind. Heideggerian Themes in Holistic Naturalism*. John Benjamins, Amsterdam 1998.
- Raittila, Hannu, *Ulkona*. Siltala, Helsinki 2008.
- Rose, Nikolas, *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*. Routledge, London 1989.
- Salminen, Antti & Vadén, Tere, *Elo ja anergia*. niin & näin, Tampere 2018.
- Whitebook, Joel, *Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. The MIT Press, Cambridge 1996.



VILLE KIVIMÄKI

Väärin koettu trauma

Kritiikin kritiikki

On piristävää tulla kritisoiduksi siitä, etten Vesa Kyllösen mielestä ole kiinnittänyt riittävästi huomiota sotilaiden esikielelliseen elämysmaailmaan¹. Tätä ennen olen saanut huomautuksia vain päinvastaisesta: yrityksestä mennä kielen taakse ja ymmärtää jotain siitä, mitä kukaan ei ole suorasanaisesti kirjoittanut tai sanonut. Kyllösen kirjoituksensa alussa esittelemät tavat jäsentää asubjektivista kokemusta, ”piiliömaailmaa” ja ”eloa” ovat kiehtovia, ja niistä voisi sukeutua jotain kiinnostavaakin. Lisäksi on tervetullutta, että historiantutkijoillekin esitetään kritiikkiä tutkimuksen teoreettisista lähtökohdista. Usein historiakeskustelut jäävät liikkumaan lähdekritiikin tai tapahtumahistorian tasolla.

Muutoin saankin sitten Kyllösestä vastakarvaisemman lukijan kuin mitä mielestäni ansaitsen. Yrittäessään tarkentaa kritiikkiään Kyllönen kiehauttaa niin sakean liemen, että hedelmällisen keskustelun rakentaminen tältä pohjalta tuntuu kovin yksipuoliselta. Minun on mahdoton tunnistaa oman kirjani argumentteja Kyllösen repäisevistä typistyksistä, joihin vastaaminen edellyttäisi monipolvisten väärinkäsitysten avaamista ja oikomista. Asiaa ei auta Kyllösen käyttämän kielen epätasällisyys, joka jättää paljon lukijan vastuulle.

Muutama esimerkki: ajatuksenani *Murtuneissa mielissä* oli, että tutkimuksen jännite muodostuu yksilöön paikantuvien väkivaltaisten murtumakokemusten ja niiden ympärille kietoutuneiden sosiaalisten suhteiden ja kulttuuristen merkitysten välille. Esimerkiksi sotapsykiatria tarkastelen tällaisena merkitysjärjestelmänä ja käytäntönä, joka rajaa, määrittelee ja käsittelee alun perin hahmotonta traumaa omista lähtökohdistaan; tavallaan yhteiskunnallistaa ja kulttuuristaa trauman sotaa käyvän

kansallisvaltion asettamissa puitteissa. Tämä pyrkimys käy ilmi jo vaikkapa Kyllösen kirjoituksen alussa esitetyistä lainauksesta, jossa puhun traumaattisten elämysten ja yhteisten merkitysten ristiriidasta. Kyllönen ei näytä kuitenkaan tunnistavan tutkimusasetelmaani. Sen sijaan hän näkee minun ajavan ”harmillisella tavalla” aiheestani sivuun, kun kirjoitan edellä kuvattua historiaa. Samaa ilmiökenttää voi tietenkin tutkia myös toisista näkökulmista, muttei ole mitään ”väistöliikkeiden tekemistä”, jos olen valinnut toisen lähtökohdan kuin Kyllösen ehdottelema versio jälkifenomenologiasta.

Kyllösen mukaan ”annan ymmärtää”, että sodassa tapahtuvaa yhteisön ja yksilön hetkellistä sulautumiskokemusta lukuun ottamatta ihminen ”muilta osin, kaikkina aikoina, kaikissa tilanteissa” säilyttää psyykkisen kokoonpanonsa. Mistä Kyllönen tulee tähän johtopäätökseen, jää epäselväksi. Ajatus olisi joka tapauksessa järjetön erityisesti historiantutkijalle. Kun Kyllönen on tämän jälkeen maalannut minusta ihmiskäsitykseltäni universalistin, hän esittää vastaväitteen, että ”kuvaamani olento” – siis tutkimuskohteenani oleva sota-ajan ihminen – syntyi tiettyä ajankohtana teollistumisen kynnyksellä tai ehkä vasta jatkosodassa. Suuri osa *Murtuneista mielistä* on juuri vuosien 1939–1945 sotakokemusten, trauman ja psykiatrian erityisten historiallisten reunaehtojen taustoittamista, joten en voi käsittää syytöstä. Toisaalla tekstissään Kyllönen vaihtaa kritiikin suunnan aivan päinvastaiseksi: sen sijaan, että selitän sotilaiden kokemusmaailmaa aikaansa sidotuilla sosiaalisilla, kulttuurisilla ja ideologisilla muuttujilla, minun pitäisi kurottua vahvemmin kohti sitä kulttuuritonta ja esihenkilökohtaista ”varsinaista sotakokemusta”, jonka Kyllönen väittää ilmeisen vaivatta tavoittavansa omista lähtökohdistaan käsin – lukeutumatta ainuttakaan empiiristä lähdeä.

”Historiantutkimuksen lähtökohdista käsin menneisyyden ihmisten asettelu jollekin ihmisyyden tai subjektiuden mittausjanalle olisi sekä outo että hedelmätön asetelma.”

Eric J. Leediltä lainatun ajatuksen kollektiivisesta liminaalitalasta Kyllönen varustaa täsmennyspyynnöillä, joihin on kirjassa selvä vastaus: hetkellinen sulautuminen saatettiin sodan syttyessä kokea nimenomaan koko yhteisöä koskettavana, vaikka läheskään kaikki yhteisön jäsenet eivät tietenkään näin tunteneet. Tästä ponnahdetaan arvostelemaan käsitystäni, että psykiatrialla on tapana irrottaa mielenhäiriöt sosiaalisista ja kulttuurisista yhteyksistään, vaikka ihmiset eivät koe diagnoosien mukaan. En näe siltä Kyllösen ajatusten välillä.

Toisaalla Kyllönen viittaa Joanna Bourken tutkimukseen rakkaudesta tappamisen motiivina ja näkee tässä ”vietinomaisessa, jopa eroottisessa” voimassa paremman selityksen sotilaiden psyykkiselle kestokyvyille kuin harrastamassani ”sosaaliantropologiassa”. Kun kirjassani on kymmeniä sivuja tekstiä juuri sotilaiden tunnesiteistä sekä sosiaalisena ja kulttuurisena että kollektiivisena ilmiönä, tuntuu turhautavalta yrittää vastata tällaisiin heittoihin. Itse Bourken kärjistyksen rakkauden ja väkivallan suhteesta on kyllä kiinnostava, ja siihen tosiaan liittyy väite väkivallan psyykkisestä suojaavuudesta rintamaoloissa. Lähemmässä tarkastelussa havainto on kuitenkin osoittautunut hyvin kiistanalaiseksi.²

Kyllösen mukaan lähestymistapani johtaa myös ajatuksen, että sotilaat palasivat sodasta ”jotakuinkin samoina” kuin sinne lähtivätkin. Väite on vastoin sekä hyödyntämäni Victor Turnerin liminaaliteoriaa että omia tutkimuksiani entisistä sotilaista, joissa sodan aiheuttamat yksilölliset, sosiaaliset ja kulttuurisetkin muutokset ovat keskeinen juonne. Kyllönen kutsuu tätä post-traumaattisuutta ”väkivaltaiseksi romahdukseksi tekeytymässä olevasta modernista henkilöstä esihenkilökohotaiseen”. Kiinnostava ajatus, jos ymmärrän sen oikein. Mutta muuttuakseen historiantutkimuksen kannalta rele-

vantiksi näin yleistävä muotoilu vaatisi sisältöä, josta voitaisiin jatkaa keskustelua. Nyt asia jää pelkäksi truismiksi.

Ja edelleen esimerkkinä: Kyllösen mielestä ”Kivimäen yritys sovittaa rintamatoveruutta riittiteoriaan onkin salakavalasti ulosrajaava”, koska ”ne pientilalliset ja työläiset, jotka rähtivät, eivät olleet aseveljiä, mutta eivät myöskään suomalaisia, ainakaan vielä”. Seurauksena tästä epäselvästä ajatuksesta minun olisi pitänyt ymmärtää kysyä, ”olivatko rähtäneet sittenkään edes ihmisiä, siis sellaisia autonomisia, järkeileviä, käsitteellistäviä yksilöitä, joiksi subjekti voidaan valistuksen hengessä ja nationalismin mittapuulla tunnistaa”. Historiantutkimuksen lähtökohdista käsin menneisyyden ihmisten asettelu jollekin ihmisyyden tai subjektiuden mittausjanalle olisi sekä outo että hedelmätön asetelma.

Joko emme ymmärrä toisiamme tai sitten tarkastelun lähtökohdat ovat niin erilaiset, ettei yhteistä keskustelutilaa jää jäljelle. Minusta vaikuttaa siltä, että Kyllönen on ottanut sekä kirjani että sodan kokeneet ihmiset oman paremmintietämisensä välikappaleeksi ilman halua käydä varsinaista dialogia itse aiheesta. Tämä on sääli. Hyvällä tahdolla Kyllösen kritiikistä voisi yrittää muotoilla oikeita keskustelunavauksia: esimerkiksi mahdollisuus tai mahdottomuus tutkia asubjektiivisia kokemuksia historiantutkimuksen menetelmillä olisi tällainen kysymys; samoin se, missä historiallisissa raameissa yksilön, yhteisön ja väkivallan suhde kehkeytyy sellaiseksi, että kokemus traumasta modernissa mielessä tulee mahdolliseksi.

Kokemuksia ja kokemista käsittelevälle historiantutkimukselle keskustelu fenomenologisen filosofian kanssa on suureksi avuksi³. Kyllösen tapa lukea historiaa ei kuitenkaan rakenna keskusteluyhteyttä. Ikävä kyllä kirjoitus on poikkeuksellisen dogmaattinen. Se johtaa

väitteensä kourallisesta teesejä, mutta ei jätä lainkaan tilaa aikalaiskokijoiden omille todistuksille ja niiden monenkirjaisuudelle. Kyllönen etsii ehdottomia totuuslauseita eikä anna eletyn historian häiritä itsevarmuuttaan. Tämä on suoraan Kyllösen kirjoituksen ohjelmakin, kuten hän heti alussa ilmoittaa: sotakokemuksesta ei tule kysyä sen kokeneilta, ”[h]e näet eivät tieneet, mitä tekivät”. Kyllösen metafyyisistä tavoitteleva tapa käsitellä menneisyyttä laittaisi viralta koko empiirisen historian tutkimuksen, jos todelliset, ”filosofisesti polttelevat” kokemukset sijaitsevat vain jossain kielen ja lähteiden ulkopuolella. Esimerkiksi väitöskirjani kohdalla sadat psykiatriset potilaskertomukset, tuhannet sivut muistitietoaineistoja ja vuosien arkistotyö voidaan unohtaa, kun trauman ja sotakokemuksen perimmäinen luonne löytyy Heideggerilta. Samalla analyysistä katoavat sävyt, ristiriitaisuudet ja monitulkintaisuudet.

Kyllösen totuusväitteet huipentuvat kirjoituksen päättävään virkkeeseen, jossa hän ilmoittaa, ettei ”tärahtämisessä” ole hetkeen mitään ”ahdistavaa tahikka raakaa, ainoastaan yhtä ja eriytymätöntä”. Alkuperäisessä tekstissä, johon vastaustani pyydettiin, kyseinen kohta oli ilmaistu vielä korskeammin. Tällaiseenkin ajatukseen voi mieli kulkeutua, jos ei ole kiinnostunut trauman kokeneiden omista tuntemuksista väkivallan keskellä. Jätän sikseen kaikki muut varaukset, mutta pelkästään filosofisen abstraktionkin tasolla tarkasteltuna: mitä hyötyä tällaisesta ajatuksesta on? Mihin tietoon tai päättelyketjuun se perustuu? Tuoko se meitä lähemmäs totuutta tai karttuvaa ymmärrystä sodasta ja traumasta?

Jo pidemmän aikaa sitten traumasta on tullut yksi monien taiteilijoiden sekä kirjallisuuden- ja kulttuurintutkijoidenkin suosikkikäsitteistä. Se on lääketieteestä lainattu metafora murtuneille kulttuurisille merkityksille ja niiden rikkoutuneen peilin kaltaisille kuvajaisille, joista myöhäismoderni subjektijäämä katselee itseään. Trauma selvästikin puhuttelee nykyisin ihmisiä jonkinlaisena jälkitraagisena kulttuurimallina tai olotilana, haavan ympärille rakennettuna pirstaleidentiteettinä. Monet näistä keskusteluista ovat kiinnostavia ja arvostan tällä saralla tehtyä työtä, kun tavoitteena on ymmärtää paremmin omaa aikaamme ja 1900-luvun kollektiivisen väkivallan pitkiä merkitysjälkiä. Vastustan kuitenkin sitä, että todelliset väkivaltakokemukset samaistetaan kulttuurisen katkoksen kirjallisiin trooppeihin ja representaatioihin.

Näyttää siltä, että Kyllösenkin artikkelissa sekoituvat trauman käsittäminen ”modernin” tai ”kulttuurin” murtumana sekä trauma yksilön väkivaltakokemuksena. Tähän viittaa ainakin Kyllösen tapa käyttää ”ihmistä” ja ”subjektia” synonyymeina modernille yksilöitymiskehitykselle ja käsittää trauma sen väkivaltaisena purkautumisena, mitä kautta Kyllönen johtaa sisällön myös suomalaisotilaiden sotakokemukselle. Äärimmäisyyksistä viehättyneelle kulttuuriselle traumapuheelte tyyppillisesti väkivalta ja trauma estetisoituvat dramaattisena rajojen rikkoutumisena, yhtenä-ja-kaikkena: paniikki on ekstaasin veli, eroottinen hurma tenhoa tappajan, sotaneu-

rootikko liudentuu vapaaseen, sitomattomaan energiaan. Kaukana ei ole ajatus kaihosta traumaan, haavaan ja stigmaan, kunhan kyse on jonkinlaisesta transsendenssista eikä silmille tulevasta rumasta ja nöyryyttävästä väkivallasta. Tutkimuskohteeni ovat kuitenkin olleet eläviä ihmisiä, kuten se lakkaamatta itkevä nuori mies, joka näki veljensä pään irtoavan tykistökeskityksessä. Kun lukee kymmeniä ja satoja tällaisia potilaskertomuksia, tulee varovaisemmaksi puristamaan niistä irti Kyllösen suosimia metafyyisistä totuuksia.

Kulttuurisella ja yksilöllisellä traumalla on ollut luonnollisesti hyvin monisyinen yhteytensä etenkin maailmansotien kokemuksessa, ja aihe on ehdottomasti oman käsittelynsä väärä. Tästäkin voisi keskustelua jatkaa, jos meillä olisi halua ymmärtää toisiamme. Mutta traumaa ei voi siirtää ongelmitta yksilöistä aggregaattitasolle tai päinvastoin. Mielestäni Kyllösen kirjoitus osoittaa, mitä heikkouksia sisältyy traumakäsittelyn laveeraamiseen metafyyisistä kulttuuriin, kulttuurista kokemukseen ja kokemuksesta yksilöpsykologiaan. Rintamalla tärahtäneestä sotilaasta voi tietenkin jokainen tehdä oman peilinsä niin kuin mieli – muun muassa siksihän aihe kai yhäkin kiehtoo⁴. Pohdintoja sodan syvimmästä olemuksesta, trauman metafyyisistä tai nykykulttuurin rikkoutuneesta todellisuussuhteesta ei kuitenkaan pidä sekoittaa aikanaan eläneiden ihmisten kokemusmaailmaan, sillä he eivät olleet olemassa meitä varten.

Viitteet

- 1 Ks. tässä numerossa julkaistu kirjoitus Vesa Kyllönen, *Dasein* taisteli, miehet kertovat. *niin & näin* 2/2019, 27–33.
- 2 Bourken teesiä ja laajemmin kiintymyssuhteiden, kansakunnan ja väkivallan yhteyttä sodassa olemme käsitelleet Tuomas Teporan kanssa artikkeleissa Kivimäki & Tepora 2012; Kivimäki & Tepora 2009. Bourken kritiikistä ks. esim. Jones 2006.
- 3 Ks. esim. Carr 2014.
- 4 Tästä hieman pidemmin Kivimäki 2013.

Kirjallisuus

- Carr, David, *Experience and History. Phenomenological Perspectives on the Historical World*. Oxford University Press, Oxford 2014.
- Jones, Edgar, *The Psychology of Killing. The Combat Experience of British Soldiers during the First World War. Journal of Contemporary History*. Vol. 41, No. 2, 2006, 229–246.
- Kivimäki, Ville, *Sodan traumasta ja muistamisesta. Historiallinen Aikakauskirja*. Vol. 111, No. 3, 2013, 360–362.
- Kivimäki, Ville & Tepora, Tuomas, *Meaningless Death or Regenerating Sacrifice? Violence and Social Cohesion in Wartime Finland. Teoksessa Finland in World War II. History, Memory, Interpretations*. Toim. Tiina Kinnunen & Ville Kivimäki. Brill, Leiden 2012, 233–275.
- Kivimäki, Ville & Tepora, Tuomas, *War of Hearts. Love and Collective Attachment as Integrating Factors in Finland During World War II. Journal of Social History*. Vol. 43, No. 2, 2009, 285–305.







Sota ihmisen mittana

Iliaan agonistinen itsetulkinta

”Kaikkeen kyllästyy, unehenkin, rakkauteenkin, lauluun armaaseen sekä riemuun karkelon kauniin, vaikk’ovat sorjemmat toki kuin sota nuo ylenkyllin nauttia; vaan verivimmapa ei väsy iliolaisten!” (XIII 636–639)¹

Yli kolme vuosituhatta sitten Vähässä-Aasiassa, nykyisen Anatolian alueella sijaitsevassa kaupungissa kerrotaan käydyn sota, joka oli myyttinen ja eepinen, mutta todennäköisesti myös historiallinen. Troijan sodan kirjalliset kuvaukset, erityisesti Homeroksen *Ilias*, ovat määrittäneet länsimaista kirjallisuushistoriaa ja sotakäsitystä². Aikojen myötä sodankäynnin luonne on muuttunut valtavasti, mutta itse sota on ihmisen verissä.

Ilias kirjoitettiin 800- tai 700-luvulla ennen ajanlaskun alkua. Sokean runonlaulaja Homeroksen historiallinen todellisuus on kyseenalaista. Troija sen sijaan näyttäisi olleen juuri siellä, mihin *Ilias* ja perimätieto sen sijoittivat. 1870-luvulla liikemies ja yksityisarkeologi Heinrich Schliemann löysi nykyisen, Turkissa sijaitsevan Hissarlikin kaupungin liepeiltä yhdeksän päällekkäistä kaupunginrauniota, joista vanhin on varhaiselta pronssikaudelta. Kreikan mykeneläisen kauden aikaisesta ranniosta, paksumuurisesta ja huomattavan linnoitetusta Troija VII:stä, löytyi myös kreikkalaista keramiikkaa ja taidokkaasti tehtyjä kultaesineitä, joten sen uskotaan olleen historiallinen Troija eli Ilion.

Sodan syy

Homeros tiivistää kymmenvuotisen Troijan sodan kuvauksen vain muutamaan päivään ja yöhön. *Ilias* alkaa psykologisella motiivilla: Akhilleus pitää vihaa Agamemnonille tämän vaadittua omakseen Briseis-neidon, jonka akhaijit olivat varanneet sotasaaliista kunnialahjaksi Akhilleulle. Akhilleus kiukuttelee, kunnes hänen läheisin ystävänsä Patroklos kuolee taistelussa voittamatonta troijalaissankari Hektoria vastaan. Akhilleus unohtaa vihansa surmataksaan Hektorin. Eepos päättyy Hektorin hautaamiseen.

Iliassa kuvatut sodan syyt ovat pikkumaisia ja arbitraarisia. Troijan Aleksandron (Paris) kerrotaan vietelleen monta vuotta sitten matkallansa Spartan kuningas Menelaoksen puolison, Helenen, joka mainitaan kauneimmaksi kaikista kuolevaisista naisista. Voidaan

kuitenkin ajatella kuivakkaasti, että Peloponnesoksen kaupunkivaltioiden ja Vähän-Aasian Troijan jännite olisi verrattavissa Rooman ja Karthagon näryän: kaksi kukoistavaa kulttuuria tuijottaa toisiaan vastakkaisilta rannoilta kateus ja viha katseissaan.

Kuten Karthagolla ja Roomalla, myös Troijalla ja Kreikan poliksilla oli kenties kulttuurissaan liikaa yhteistä, jotta ne voisivat sulkea toisensa pois vieraina, mutta riittävästi eroa herättämään ärsytystä ja luomaan kuvan vastapuolen uhkaavuudesta. Paljon Homerosta ja Vergiliustakin myöhemmin Francesco Petrarca käsitteli Rooman ja Karthagon vihanpitoa eepisessä runoelmassaan *Africa*³. Hän pohdiskeli sodan syitä osuvasti:

”[S]iis kateus oli tuo, perimmäinen kuoleman juuri, toisen katsoo kun menestystä se happamin naamoin. [...]

Luonnon myös oli syy, se kun määräsi kansojen kesken rannat rantoja päin, ja ne kaukaa vahtivat toistaan. Vastakkain oli kaupungit sekä kansojen luonteet, vastakkain jumalat, vihamieliset muut jumaluudet, rauhan ei häivääkään; meren myrskyä, vain rajutuulta toistaan vyöryi päin ulapalla sen aaltoavalla.”⁴

Myöskään Troijan sota ei näytä tarvinneen vakuuttavia syitä oikeutukseksi. *Iliassa* sotaa ei kuvata itsessään oikeana tai vääränä. Se kuvataan kylläkin raskaana ja turmiollisena mutta ikään kuin luonnostaan välttämättömänä, vääjäämättömänä osana luonnonjärjestyksestä. Sodan vimmaa lietsovalla Areellakin on paikkansa Olympolaisten järjestyksessä, vaikka Zeun inhokki onkin. Ja Areen rinnalla Troijan sotatannerta astuu hänen siskonsa, ”hillitön, riehuva” Eris (”riita”, ”kiista”), joka kasvaa valtaviin mittasuhteisiin: ”pieni hän ensin on alkaisaan, vaan kohtapa varttuu,/ taivaaseen ylös yltää pää, jalat astuvat maata.” (IV 442–443)

Jumalten lietsoma, luonnonvoiman tavoin hallitsemattomasti riehuva Troijan sota tuntuu olevan ristiriidassa ihmisyyden kanssa. Taisteluvimmastaan huolimatta harva *Iliaan* ihmishahmoista todella varsinaisesti tahtoo sotaa

itse. Se näyttäytyy ihmisyksilölle epäinhimillisesti vallitsevana, vihattavana, tunnottomana voimana ja riivattuna tahtotilana, josta jokainen kärsii ja johon jokainen on osallinen, mutta josta yksikään ei ole vastuussa.

Friedrich Nietzsche esittää Homeros-tulkinnassaan, että ihmisen inhimillinen olemus ei ole hänen eronsa luonnosta vaan osa luontoa. Niinpä ihminen itsekin on luonnon tavoin olemuksellisesti ristiriitainen.⁵ Kehitellessään tätä ajatusta Nietzsche viittaa Hesiodokseen, Homeroksen aikalaiseen, joka kertoo *Työt ja päivät* -runoelmassaan kahdesta Eris-jumaluudesta. Hesiodoksen mukaan kukaan ei rakasta sotaa ja taistelua tuottavaa Eristä, vaan kaikki kunnioittavat sitä vain jumalten tahdosta. Toisen, hyvän Eriksen, on Zeus sijoittanut maan päälle. Se saa naapurin kilpailemaan naapurista vastaan: ”Niinpä savenvalaja kilpailee savenvalajan kanssa, rakentaja rakentajan, kerjäläinen kerjäläisen ja laulaja laulajan kanssa.”⁶

Kahta Eristä ei kuitenkaan Nietzschen mukaan ole. Sodan, vihan ja kateuden juurena on sama agonismin henki, joka ajaa ihmisiä kilpailemaan keskenään, ylittämään toiset ja itsensä, pyrkimään aina vain korkeammalle ja parhaimpaansa. Riidan ja eripurin jumalatar on yksi ihmistä perustava voima, joka voi johtaa niin tuhoisaan, raastavaan sekasortoon ja julmuuteen kuin myös agonistiseen ponnisteluun ja korkeimpien asioiden tavoitteluun.⁷ *Iliaan* sota on kuvaus ihmisyydestä, jossa kaksihahmoinen Eris vallitsee.

Juuri sodan agonismissa perätään ihmisen olemisen aktiivisuutta. Kun oma henki ja oman suvun ja poliiksen säilyminen on oman toiminnan varassa, ihminen joutuu filosofoimaan Akhilleun tavoin rintalihaksillaan (”rinnan karvaisen kävi aatos toisa ja toisa”; I 189). Ihmisen toiminta taistelussa on hänen omaansa, samoin hänen kärsimänsä kipu, suru ja pelko. Näin sota, joka nousi ihmisten toiminnasta kasvottomaksi mahdiksi, palaa taas yksilöimään ihmisen rajalliseksi, ja juuri sen myötä aktiiviseksi, toimivaksi ja tuntevaksi olenoksi. Kreikkalaissankarin tulkinta olemisesta ja elämisestä on toiminta, oman osan etsiminen ja määrittäminen teoilla.

Ihmiset ja jumalat

Iliaan Sankareilla on ominaislaatusensa kuten rohkeus, älykyys ja puheenlahjat, ketteryys, voima, ampumataito tai vaikkapa raukkamaisuus, röyhkeys, ja niin edelleen. Niihin liittyvät monesti heidän toistuvat, teoksessa melko vakiintuneet attribuuttinsa (patronyymit tai muut syntyperään liittyvät määreet sekä luonnehdinnat ja epiteetit, kuten ”Odysseus, mies monineuvo”, ”Hektor heiluvaharja”, ”kansojen pää Agamemnon”, ”hepourho Gerenian Nestor”, ”sotäärjyinen Diomedes”, ja niin pois päin). Nämä määreet toimivat tuntomerkkeinä kuin vaakunat kilvissä, ja niiden tavoin *Iliaan* hahmot pysyvät luonteeltaan muuttumattomina.

Homeroksen pronssikautiset sankarit ovat ikään kuin sotatantereelle heitettyjä dispositiokimppuja. He eivät juuri harrasta taktiikkaa sodassa tai syvällistä mietintää –

jos heillä jokin dilemma on, joku jumala rientää onneksi neuvomaan, koska muutoin ei tulisi mitään. Dilemmojen ratkaiseminen on *Iliaan* sankareille miltei ylivoimaista, sillä heidän motivaationsa on yhrä yksioikoinen kuin heidän luonteensa. Voitokkaan yllätyshyökkäyksen Troijan liittolaisten leiriin tehnyt Diomedes-sankarikin on pulassa, kun ei osaa valita, mikä olisi kunniaakkainta:

”Vaan Diomedes vain sitä mietti, mik’ ois teko rohkein,
nuoko hän valtais vaunut, joiss’ asu hohteli uljas,
aisast’ ottaen veis tai kantais hartiaivoimin,
vai useampia viel’ urojoukkoa Thrakian surmais.
Toisa ja toisa kun noin kävi aatos, Athene jo astui
miehekkään Diomedeen luo sekä näin sanan virkkoi:
’Muista jo joutua pois, uromielen Tydeun poika,
haaksien hankavien tykö, tai pako pakkona ehk’ on.[.]”
(X 503–510)

Jumalvoimat osallistuvat taisteluihin ja neuvonpitoihin eri tavoin. Joskus he näyttäytyvät ihmishahmossa, joskus toimivat näkymättöminä, joskus he vaikuttavat ennusmerkkien kautta tai suoraan neuvoen. He voivat vahvistaa jonkin sankarin ominaista impulssia ja luontaista toimintatapaa tai kilpistää toisen sankarin hyökkäysvoiman; he voivat kiihdyttää raivoon, varoittaa tai johtaa harhaan omien, ihmisille tietymättömien tarkoituspriensä mukaan. Välillä näyttää, että kaikki *Iliaan* sankariteot ja konnantyöt ovat oikeastaan jumalten tekosia.

Toisaalta ihmisten suhde jumaliin ei ole yksioikoinen. Sankarien ”hurskaus” ei ole pelkästään vastikkeellista jumalille uhraamista tai ennusmerkkien tunnollista seuraamista. On jumalten asia, ottavatko he uhrin vastaan suojeasti ja antavatko pätevät ennusmerkit. Homeroksen maailmassa edes puolijumal-sankareilla ei ole täyttä varmuutta siitä, että jumalat – tai edes tietyt jumalat – ovat aina heidän tukenaan. *Iliassa* myös monet jumalille mieluisat sankarit kuolevat, kuten ihmisen osa on, ja jumalten suosio saattaa muuttua vihaksi, jos sankari rehvaslee liikaa. Kuinka tunnistaa oikein oma osansa ja sovitaa oma tahtonsa jumalten tahtoon?

Ihmisen asemaa jumalsuhteensa tulkitsijana kuvaa esimerkiksi eräs yllättävä kohtaus, jossa Hektor näyttää luottavan omaan oikeuskäsitykseensä enemmän kuin ennusmerkkiin. Iliolaiset ovat laskeutumassa vaunuistaan ja lähtemässä kohti akhaijien suojavallia vasen sivusta edellä murtaakseen vallin, kun juuri tuon sivustan yli lentää kotka, iliolaisia tukevan Zeun pyhä lintu, käärme kynsissään. Käärme kuitenkin onnistuu puremaan kotkaa ja tämä pudottaa sen troijalaisjoukkojen keskelle paeten itse tuskissaan. Ennusmerkin säikäyttämä Pulydamas kehottaa Hektoria vetäytymään takaisin uskoen hyökkäyksen tuhoon tuomitukseksi, mutta Hektor ei anna periksi:

”Vastasi tuimana katse nyt Hektor heiluvaharja:
’Pulydamas, noin neuvoen etp’ ole ystävä mulle,
muuten muuta ja oivempaa toki tietänyt oisit;
vaan vakavasti jos sinä tottakin moisia haastat,
silloin taivahiset älyn vieneet sult’ ovat varmaan,

kun jylkykorkean Zeun sanan unhottaa sinä käsket,
tuon lupauksen, jonka hän itse on nyökäten suonut.
Lintuja liitäväsiipiä vain sinä vaatitit meidät
seuraamaan, mut en piittaa niistä, en huoli mä lainkaan,
koita ja päivää päin käden oikean puolelle jos menkööt
tai vasemmallekin vaipukohot yön himmeän ääriin.
Tahtoa ylhän Zeun toki seuratkamme me ennen,
hänp' ikivaltias on näet ihmisten, jumalainkin.
Yks ylin ennusmerkki on: puoltaa syntymämaata.”
(XII 234–243)

Hektorin näkemys osoittautuikin menestykselliseksi: hän onnistuu tunkeutumaan kreikkalaisten suojavallin läpi ja etenee laivoille asti. Ennusmerkki oli pintapuolinen, epämääräinen vihjaus, mutta Hektor perusti ratkaisunsa syvempään ja pysyvämpään tulkintaan jumalten tahdosta. Homeros ei kuitenkaan vahvista, että ennusmerkki olisi ollut väärä, ja luotettu auguuri olisi luultavimmin tulkinnut merkin juuri samoin kuin Pulydamas. Ihmisen kiperäksi osaksi jää siis tulkita oikein jumalten tahto, heidän läsnäolonsa ja poissaolonsa sekä oma asemansa ja tehtävänsä.

Sota kahdessa kerroksessa

Iliaan sodan jumalsuhteessa vallitsee kiintoisa kaksoisrekisteri. Yhtäältä ihminen näyttää täysin epäitsenäiseltä heittopussilta, mutta toisaalta kaikki aktiivinen liittyy teoksessa nimenomaan ihmisten toimintaan. Jumalilla on omat taustanahinansa, keskinäiset liittolaisuutensa, suunnitelmansa ja lehmänkauppansa, joissa panoksina ovat ihmiset ja kaupungit, mutta niistä ihmisillä ei ole tietoa. ”Kaukana-kaitseva Zeus” (XVI 318) johtaa jumalia, jotka ovat moninkertaisen etäisyyden päässä ihmisestä.

Iliaan sodassa on siis ikään kuin kaksi näytännöllä päällekkäin: yksi sota, mutta kaksi vain osittain limitynyttä tapahtumien ja taistelevien voimien tasoa. Se valtaosa jumalten suunnitelmista, joka jää ihmisiltä hämärään, menee kohtalon piikkiin. Ihmisnäkökulmasta sankari ei siis ole passiivinen eikä arbitraarinen toimija, vaan hän on vastuussa oman asemansa oikeasta tulkinnasta ja tehtävänsä toteuttamisesta. Sotatanner on tälle olemuksen määrittelylle luontainen paikka, jossa elämä ja kuolema piirtyvät selvästi toisiaan vasten ja kumpikin näyttäytyy ehdottomimmillaan.

Ihmisten ja jumalten maailman limittyminen on *Iliassa* usein hämmentävää, ja jumalten jumaluus näyttää monesti epäjohdonmukaiselta. Pronssikaudella kirjoitettu eepos kuvaa ”kulta-aikaa”, jolloin kaikkea oli runsaammin, ihmiset olivat kaikin tavoin parempia ja jumalat kulkivat vielä ihmisten keskuudessa. Tällaiseen visioon perustuvista sankareista ja jumalista oli takuulla vaikea luoda uskottavaa kuvaa. He ovatkin enemmän postulaatteja ja eksistentiaalisia paikkamerkkejä kuin ihmisten maailmaan itsenäisesti kuuluvia tekijöitä.

Varhaisen antiikin mytologiassa, kirjallisuudessa tai ajattelussa ylipäättään ontologia ei näyttäisi kuuluneen kysymyksenasetteluun: olemassa oli se, mistä puhuttiin,

mutta olemisen tapa, puite, taso ja merkitys riippuivat ja elivät tilanteen mukaan. *Iliaan* sodassa on käytössä valtava metaforinen patteristo ja sen kantama pienestä kielikuvasta laajaan, miltei itsenäiseksi mieltävään allegoriaan. Kaikki mainittu käsittelee tavallaan-olevaa, mutta olennoiminen ja olevien lukkoon lyöminen ei ollut tarpeen.

Joka tapauksessa *Iliaan* kuolemattomilla ikivalloilla ei ole ihmisen tavoin rajallista olemassaoloa eikä siten inhimillistä horisonttia. He ovat osattomia ihmismaailmasta, koska heiltä puuttuu ihmistä olemuksellisesti määrittävä rajallisuus. He ovat haistattamattomissa, sillä heitä koskettaa vain se, mikä välittömästi kuuluu tai puuttuu heidän olemukseensa: teot, jotka tehdään heidän valtapiiressään, ja vertikaaliset ihmismaailman kytkökset, kuten heille omistetut uhrin ja kuolevaisten kanssa saadut jälkeläiset.

Iliaan jumalat ovat ihmisten jumalia ja kaikki, mitä jumalten sodassa tapahtuu, merkitsee vain suhteessa ihmisiin. Troijan sota on oma, yksittäisen sankarin tai yhden kansan voimat ylittävä Eriksen valtapiiri, jolla taistellaan olemassaolosta ja merkityksestä. Kenties ikivallat vahvistavat sankaria ja ohjaavat heitetyn keihään maaliinsa, mutta tuskan tuntija, osuman ottaja on aina ihminen. Kuolema Troijassa on nimenomaan ihmisen määrittävä, luovuttamaton osa.

Paarman uljaus

Iliaan sota on olennaisesti agonistista vertaisen etsintää ja kilvoittelua, ”mittelöä”: ihmisen mittautumista, vertautumista ja omien puitteiden hakemista maailmassa. Tätä perustelee myös vertausten merkittävä asema teoksen tyylissä. Vertaukset ovat melko laveita, joskus jopa lyhyitä kertomuksia, ja ylevissä kohdissa ihmiset käyttävät niitä myös puhuessaan toisilleen. Jumalten jutteluissa vertauksia ei kuitenkaan ole. Vertautuminen on *Iliassa* nimenomaan ihmisten asia, ja tässä suhteessa jumalat ovat toissijaisia.

Suurin osa vertauksista liittyy joko eläimiin, luonnonvoimiin ja sääilmiöihin tai kotoisiin askareisiin ja elämään. Eläinvertauksin kuvataan sankarien toimintaa taistelussa. Silloin kerrotaan taisteluvimmasta, jonka vallassa he riehuvat enemmän eläimille kuin ihmiselle tunnistettavalla tavalla, kuin olisivat silkkää voimaa ja vaistonvaraista taitoa vailla pelkoa ja laskelmoivaa harkintakykyä – senkin Troijan sota paljastaa ihmiselle mahdolliseksi olemisen tavaksi. Toisaalta eläinvertauksin saatetaan kuvata myös kuolemaa, jolloin nousee esiin ihmisolemuksen pelkistyminen haavoittuvaiseksi lihaksi kuoleman edessä. Ihmisen hengetön ruumis on painoa ja ulottuvaista ainetta; retkahtava pää, riippuvat jäsenet, veren niljaama torso, jota kumppanien on työlästä raahata turvaan taistelukentältä.

Monesti *Iliaan* vertaukset laajenevat kohtausvertauksiksi, jotka miltei johtavat huomion pois itse asiasta:

”Kohta Odysseun huomasivat, Zeun suosiman, saarross’
iliolaisten, kuin punakarva sakaalien parvi

saartaa kauriin sarvekkaan, johon sattunut nuoli
 pyytäjän jousest’ on; sepä karkota kiitävin juoksuin
 voi niin kauan kuin veri lämmin on, kuin jalat liikkuu;
 mutta kun lannistaa sen voimat vinha jo nuoli,
 vuorill’ ahnaat kohta sakaalit on raatelemassa
 metsikön siimeksessä; mut luo joku haltia julman
 leijonan tuo; ja ne luikkii pois, peto atrian alkaa.”
 (XI 473–481)

Näin kuvataan kohtausta, jossa troijalaisylivoima saartaa haavoittunutta Odysseusta, kunnes Aias rientää apuun hajottaen piirittäjien joukon. Leijonaan vertautuvalla Aiaalla tosin ei ole aietta syödä (tai tappa) Odysseusta vaan päinvastoin pelastaa tämä. Tällaiset kummat vastamattomuudet saavat kenties epäilemään vertauksia hätäisesti tai kömpelösti laadituiksi, mutta on yhtä lailla mahdollista, että vertauksen omalakisuus on tarkoituksenmukaista. Vähintäänkin se jättää voimaan sekä vertauksen että verratun tapahtumat erillisinä ja yhtä todellisina. *Iliaan* epätäydellisesti istuvien vertausten eläimet eivät pelkisty tiheensä ja jää alistaisiksi ihmisille vaan elävät näiden rinnalla – sekä ihmisen mittoina että omina olentoinaan. Pelkistymätön vertaus saattaakin olla olevien rikkautta.

Taistelun vaaroista ja eepoksen kokonaisvaikutelman jylhyydestä huolimatta Homeroksen tyyli ei ole monotonisen ylevää eivätkä kaikki vertaukset liity leijoniin ja kauriisiin. Mukaan pääsee myös villisika, joka kääntyy takaa-ajajiaan vastaan ”käiverän kärsänsä” (γναμπτῆσι γένυσσιν) iskiä terotellen (XI 414–416), sekä vielä ikiaikaisempi ihmisten vihollinen. Sotaärjyinen Menelaos rukoilee Athenelta voimaa taisteluun, ja jumalatar täyttää pyynnön:

”Voimaa hän pani uhkuamaan uron hartiat, polvet,
 moist’ urouttapa rintaan loi, kuin paarman on into,
 aina mi, vaikk’ ihost’ ehtimiseen käsi pois sitä häätää,
 kärkeä purrakseen, veri ihmisen näät sitä viehtää.”
 (XVII 569–572)

Tunturivirta ja paimen

Kaksi muuta *Iliaan* vertaustyyppiä viittaavat luonnonvoimiin, maisemiin ja ihmisen rauhanomaiseen elämään agraarisessa maailmassa. Luonnonvoimat samastuvat monesti jumaliin, ja kun jonkin jumalan olemusta rinnastetaan vaikkapa ukkospilveen tai myrskytuuleen, rinnastuksen nimeäminen vertaukseksi ei ole yksioikoista. Esimerkiksi pohjois-, länsi- ja etelätuulet olivat omia jumaluuksiaan, samoin virrat. Näiden jumaluuksien abstraktiotasot ovat jatkuvasti liikkeessä teoksen sisällä.

Troijan vieritse kulkeva Skamandros (nyk. Menderes) on aluksi ”tavallinen”, uomissaan kulkeva virta, johon voi kahlata ja jonka yli voi uida. Sitten se troijalaismielisyyttään viimein kypsyy Akhilleukseen, joka lahtaa iliolaisia heittäen ruumiit virran vietäviksi. Se heittelee ruumiit maihin ja käy Akhilleun kimppuun korkein aaloin ja sortaa äyräänsä. Akhilles kauhistuu, räpistelee

maihiin ja lähtee pinkomaan pakoon minkä ehtii, mutta Skamandros ei hellitä, vaan ajaa häntä takaa hukutaakseen ja haudatakseen hänet lopulta pohjaliejuun.

”virtapa taivassyntyinen heti ankaran aallon
 koht’ yli hartian löi, ja hän poukkosi pois heti maasta
 hirmustuin, näet uomastaan ylös vyöryvä virta
 herpasi polvet hältä ja maan vei jalkojen alta.”
 (XXI 268–271)

Here kuitenkin kutsuu Akhilleun avuksi poikansa, tulenjumala Hefaistoksen, korventamaan virtaa ja länsi- ja etelätuulet lietsomaan Hefaiston liekkejä. Kuiviin keittyvä Skamandros laantuu sotimasta ja ihmiset jatkavat omaa sotaansa niin sanotusti rauhassa.

Vaikka luontovertausten ja ihmisten kotoisia toimia kuvaavien vertausten sävyt ja näkökulmat näyttävät varsin erilaisilta, ne kytkeytyvät samaan maailmassa olemisen tapaan: maanviljelijän, paimenen, sepän ja kutojan elanto riippuu luonnonvoimista ja luonnon antimista. Myös ihmisten keskinäisiä suhteita ja koko yhteiskunnan rakennetta ja toimintaa ohjaavat samat ikivallat, jotka säättävät säät ja kaitsevat luonnonvoimia. Välillä taistelun raivokas melske ja romanttinen erämaamaisema idyllisine paimenineen kaikkineen tiivistyvät ”vastahakoiseksi harmoniaksi” (παλίντροπος ἁρμονίη)⁸, joka Herakleitoksen mukaan vallitsee niin jousessa kuin lyyrassakin. Vastakaisiin suuntiin vetävien osien jännitteestä syntyy lyyran koskettava sointi ja kohdettaan tavoittavan nuolen ponsi. Samoin vertaus jännittyy elämänpiirien välille:

”Niin kuin tunturivirtaa kaks sadetulvien aikaan
 laaksoon vinhaan tuo vesivyörteet, kuohumat suurten
 lähteiden, alas syöksähtäin solan ontelon ouruun;
 kauas vuorilleen veden pauhun kuulevi paimen:
 niinpä nyt yhteensyöksyvienv soi huuto ja melske.”
 (IV 452–456)

Tulvavuon pauhu, joka kuvaa huutaen taisteluun syöksyviä sotajoukkoja, saa kuulijakseen ja vastinparikseen rauhanomaisen paimenen, joka kaitsee karjaansa vuorilla kaukana tästä melskeestä. Ihminen vertautuu luonnonilmiöön sotaisissa toimissaan, mutta samalla muistutetaan hänen toisesta olemistavastaan paimenena. Vertauksessa ihminen asetetaan vastakkain itsensä kanssa. Sota kuuluu myös paimenelle, mutta sotilas ja paimen ovat kovin etäällä toisistaan, vaikka olisivat sama ihminen. Sodassa taistelevalle karjan kaitseminen rauhassa on kaukainen haave, paimenelle taas sota yhtä lailla kaukainen kaiku, joka ei välittömästi koske hänen maailmaansa.

Luonnonvoimavertaukset kuvaavat useimmin juuri taistelun tuoksinaa. Eräs yllättävä esimerkki on vallituk-silta heitettyjen kivien ryöpyn vertaaminen sankkaan lumisateeseen. Aseiden ja varusteiden välkettä verrataan aurinkoon ja salamointiin. Meri ja myrskytuulet ovat tyyppillisiä vertauksia, kun kuvataan yliveraisen sankarin taisteluvoimaa. Toisaalta luonnonvoimat voivat kuvata myös kuohuvia tunteita. Esimerkiksi viisas, urhool-

linen, lukemattomissa taisteluissa kunnostautunut mutta jo kolme sukupolvea elänyt Nestor huomaa iliolaisten edenneen jo kreikkalaisten leiriin ja taistelun lähestyvän hänen omaakin teltaansa. Varusteet puettuaan hän sitten pohtii, olisiko parempi liittyä taistelujoiden eturintamaan vai vetäytyä pitämään neuvoa Agamemnonin kanssa:

”Niin kuin hiljalleen meri mahtava liikkua alkaa,
aavistain ratojan pian viuhuvan puuskien vinhain,
empien aallehtii, mihin päin vesivyöryjä vyörtäis,
kunnes säätämä Zeun alas iskee tuuli sen pintaan:
noinpa nyt vanhuksen sydän vaappui toisa ja toisa[.]”
(XIV 16–20)

Luonnonvoimavertauksissa ihmisen asema piirtyy esiin varsin vastakkaisilla tavoilla. Yhtäältä tietenkin korostuu passiivinen voimattomuus ja pienuus, kun vertailukohtana on omalakinen luonnon, jumalten ja luonnonjumalten maailma. Toisaalta taas kuvataan ihmisen mahdollisuutta kohota (tai pelkistyä) taisteluvimmassaan luonnonvoiman ja siten jumalten kaltaiseksi yli- tai epäinhimilliseksi liikevoimaksi.

Akhilleun riehunta johtaa Skamandroksen suivaan-tuneeseen personifioitumiseen, saa tämän valittamaan Apollolle ja tulvimaan yli äyräidensä. Vaikka Akhilleus tuolloin palaakin takaisin omaan mittaansa, osat olivat hetkeksi vaihtuneet ja ihminen astui sodassa jumalan paikalle. Skamandros oli avuton Akhilleun epäinhimillisen raivon ja voiman edessä ja joutui kiskotuksi luonnonvoimaolemuksestaan keskelle ihmisten sotaa.

Toisaalta ihminen on vertauksissa myös itsensä armoilla. Kun oma sydän aaltoaa suuntaan ja toiseen, ei *Iliassa* viitata jumaluuksiin vaan ihmisen omaan olemukseen, joka on sodan juuri. Sota, joka riehuu kuin myrsky, ja joukot, jotka vyöryvät tulvavirtojen lailla, ovat ihmisen omaa voimaa ja tahtoa. Taivaiset saattavatkin lietsoa vihaa ja vahvistaa ja rohkaista sankareita taisteluun, mutta kiistakapulana on ihmisen oikeus, kyky ja mahdollisuus tuntea, mitata ja määrittää olemistaan.

Kotiutumisen *tekhnē* sodassa

Eläin- ja luonnonvoimavertauksia yllättävämpi vertauslaji muistuttaa taas erilaisesta, läheisemmästä ihmismaailman ulottuvuudesta. Nämä vertaukset liittyvät kotoiseen elämänpäiriin ja sen töihin, iloihin ja huoliin: kaikkeen siihen, minkä sotaan lähtevät akhajiit ovat jättäneet taakseen. Tuo arki jäsentää jokapäiväistä elämää sodassa vain negaation kautta. Kuvataan vaimoja ja lapsia, pastoraalista rauhaa ja taitavan työn tuottamaa iloa, mutta myös niukkuutta ja elämänmuotoa perustavaa huolta, joka on elämää ylläpitävän taidon taustalla.

Iliaan kompositiossa kotivertaukset ovat vaikuttava ratkaisu. Neljän päivän ja kahden yön taistelut, joita *Ilias* kuvaa, tuntuvat vuosilta, jotka sota oli vienyt. On kuin yhdeksän vuoden taistelu vieraalla maaperällä olisi vienyt kreikkalaisilta myös jäsentyneen ajan, jota kodin talouksissa oli helppo mitata suhteuttamalla omien voimien

luonnollinen ehtyminen päivän kulkuun. Sota ei laske tunteja, joten kiintopisteeksi otetaan esimerkiksi puunhakkaajan päivä:

”Kasvuss’ aamu ja auringon pyhän kons’ oli kaari,
tuiskusi vastakkain tasatarkkaan tappavat keihäät;
vaan kun ol’ aika jo lounastaan puunkaatajan laittaa
vuoren pengermällä, kun hervonneet kädet hält’ on
puut isot iskeissään, työ työlästyttänyt mielen,
myös sydämensä jo vallannut himo arian armaan,
silloin huutaen toisilleen urovoimin akhajiit
tieltään rikkoivat sotarinnan.”
(XI 84–91)

Taistelussa tuskin kuitenkaan pidettiin lounastaukoa. Monen vuodenkierron kestäneestä sodasta alkaa tulla kuin toinen luonto ja työ, ja niinpä taistelun ponnistukset ja tulokset rinnastuvat esimerkiksi toukotöihin, jotka koituvat väijäämättä tehtäviksi silloin, kun aika on otollinen:

”Niinkuin niittäjät vastakkain käy haltian vauraan
vainiomaalla ja jää vanat ohraan tai nisuviljaan,
kons’ yhä kulkee työ sekä taajaan luokoa lyödään:
kaataen karkasi noin väki Ilionin ja akhajiit
vastakkain, pako turmiokas ei mielehen tullut.”
(XI 67–71)

Tässäkin voidaan nähdä sama epäsuhta sodan ja rauhan töiden välillä kuin puunhakkaajavertauksessa: väsynyt puunhakkaaja saa ansaitun lepotaukonsa, mutta taistelun koitokset jatkuvat taukoamatta; viljan niittäjät korjaavat sadon talteen, jotta se ruokkisi talon väen ja pitäisi elämää yllä, mutta taistelijat niittävät toisiaan kuoleman korjattavaksi.

Kuvauksen tapa ja kohteet *Iliassa* ovat epäilemättä samaa juurta kuin Hesiodoksen *Työt ja päivät*, joka kertoo idylliseen sävyyn hyvän ja viisaan taloudenpidon tai elämänmuodon perusteista. Hesiodoksen teos näyttää kauniisti hahmotellun kuvan ihmisen osasta jumalten ja luonnon jakamassa maailmassa. Homeroksen moniulotteinen esitys on kuitenkin kiinnostavampi, koska sodan merkityksen tulkinta jää avoimeksi. Hesiodos kuvaa kahta Eristä ja tuomitsee sodan ehdottomasti välttäväksi pahaksi, mutta Homeroksen eepoksessa ihminen mittaa olemustaan ja paikkaansa tässä maailmassa juuri sotatantereella.

Helymätön etiikkarigoristi Simone Weil tulkitsee kotoisten kohtien kuvauksen olevan *Iliassa* tyylikeino, joka korostaa sodan katkeruutta ja painottaa sodassa riehuvan väkivallan traagista epäinhimillisyyttä⁹. Väkivallan maailmassa elävä ihminen tekee vastustajistaan elottomia esineitä konkreettisesti tappamalla tai alistamalla oikeuksia vailla olevan välineen, orjan, asemaan, mutta samalla tempautuu itsekin asian tai esineen olemukseen, kuten *Iliaan* eläin- ja luonnonvoimavertauksissa.

Samalla Weilin mukaan väkivallan mukanaan raastama voitokas sankari on itsekin toiminnassaan

toisten kärsimykselle yhtä sokea ja tunnoton ja sanoille yhtä kuuro ja mykkä kuin kuollut ruumis, esine tai luonnonvoima¹⁰. Näin ajateltuna Troijan sota on ihmiselle lopulta eräänlaista herran ja orjan dialektiikkaa: väkivallan tekijä on yhtä lailla tai jopa enemmän esine kuin sen kohde, vähemmän tietoinen asetelman merkityksestä ja siten kyvyttömämpi työstämään omaa osaansa siinä¹¹. *Iliaan* tekijät ja kokijat ovat kuitenkin samoja hahmoja. Jokainen sankari on Troijan sodassa sekä herra että orja, ja Weilin tapaan ajateltaessa eepoksen ainoa aktiivinen tekijä on väkivalta itse.

Kenties *Iliaan* tulkintaa ei kuitenkaan pidä viedä näin kauas ihmisen maailman merkitysten tuolle puolen. Eepoksessa on myös oma välittömyytensä ja läheisyytensä; Weilin eepoksesta lukema abstrakti yleisyys tai ihmisen asioiden avuton pienuus ei ole kautta linjan *Iliaan* valitseva sävy. Enemminkin teos kuvaa merkitysten vaihtelua, kohtalon kokemuksen ailahtelua. Vaikka taustalla onkin ajan rautainen väjäämättömyys, sodan julma pakko ja välttämättömyyden ies, myös inhimillinen epävarmuuden ja vapauden kokemus kuvataan siinä aitona ja totena. *Iliaan* ihminen on traaginen juuri koska on kaksihahmoinen: sekä vapaa tahtomaan, pyrkimään ja käyttämään voimaa että tuon voiman käyttämä, sen raastama sijoiltaan sodan kohtalokkuuteen.

Samalla kun asettuvat vastakohdaksi sodan melskeelle, tuholle ja vimhalle, kotivertaukset muistuttavat myös, ettei sota ole irrallaan muusta elämästä. Kotoa on peräisin kaikki *tekhne*: myös taito taistella ja kestää, suojautua, hoitaa haavoja ja varusteita, käskä tai totella toisia, punnita tilanteita ja tarpeita ja suorittaa asianmukaiset uhrat niille jumalille, jotka ovat suopeita suvulle. Kotoisaan elämänpiiriin on juurtunut ja siitä kasvaa voima ja valta (väkivalta), joka ulottautuu alistamaan luontoa välineekseen ja lopulta laajenee koskemaan toista ihmistä luontona. Juuri näille juurille *Iliaan* ihminen pyrkii palaamaan ottaessaan mittaa itsestään ja luonnosta. Kotona on se, minkä vuoksi eletään ja mikä pitää väkivallan esineellistävään dialektiikkaan sotkeutuneen ihmisen kiinni ihmisten maailmassa.

Mittely luonnossa

Vaikka kotivertaukset liittyvätkin monesti luonnon asioihin, kuten säihin, kasveihin ja eläimiin, ne kuvaavat ihmisen asemaa varsin eri tavalla kuin varsinaiset luonto- ja eläinvertauokset. Viimeksi mainituissa luonto käy ihmisen yli, vaikka vertauksella kuvattaisiinkin juuri ihmisen toimintaa. Jos sanotaan, että taistelussa sankari on vahva ja rohkea kuin leijona ja joukot etenevät raivokkaasti kuin meren aallot, ihminen on kuitenkin vain retorisesti luonnon vertainen. Kun sitten riehuvan taistelun kohtauksista verrataan ihmisen omiin kotoisiin töihin ja taitoihin, asetelma on päinvastainen:

”[T]omutpruun mies kuin poppeli kaatui,
maall’ alavalla mi kaunistaa noronurmea laajaa,
puu silovartinen, vain ihan latvass’ oksia versoo;

vaunujen laatija senpä jo kaataa välkkyvin raudoin
painaakseen kehäpuut valioitten vaunujen pyöriin,
virran viereen jää virumaan puu kuivunut itse[.]”
(IV 483–488)

Nyt luonto on ihmisen taidon (*tekhne*) armoilla ja tämän määrittämässä maailmassa. *Tekhnē* haltijana ja käyttäjänä ihminen tekee luonnosta itselleen kodin ja välineen ja valjastaa sen omaan käyttöönsä. Vertaus kuitenkin kuvaa tilannetta, jossa ihmiset ovat kääntyneet toisiaan vastaan alistaakseen vastustajansa taidolleen luonnon kaltaiseksi passiiviseksi varannoksi omia tarkoituksiaan varten. Näin ajateltuna *Ilias* kertoo kahdesta kodista ja kahdesta *tekhne*stä, jotka ulkoistavat toisensa luonnoksi.

Sota on *Iliassa* tullut ihmisen toiseksi luonnoksi, mutta luonnoksi, joka asettuu itseään vastaan. Voidaan myös ajatella, että sota on siinä toinen *tekhne*, joka tähtää samanaikaisesti sekä tuhoamiseen että säilyttämiseen, tarkemmin sanoen säilyttämiseen tuhoamisen kautta. Tämä kahteen suuntaan tempova luonne tekee sodasta taidon, joka tuntuu toimivan omalakisesti ja riistäytyvän käsistä alkaen muistuttaa enemmän luonnon kuin ihmisen voimaa.

Kreikkalaiset ja troijalaiset toki taistelevat ”saadakseen tahtonsa läpi” – asettaakseen omat pyrkimyksensä ensisijaisiksi *tekhne*nsä oikeutuksella – mutta myös määrittääkseen agonistisesti ”luonnonjärjestyksen” ja oman paikkansa siinä. Luonnon ylä- tai ulkopuolelle ei ihminen kuitenkaan pyri tai yllä, vaan kukin sankari on osa samaa valtavaa, väkevää ja vaikuttavaa aaltoilua, jossa aallonharjoja muodostuu ja käy toisten yli vain tyyntyyäkseen taas seuraavien alle. *Iliaan* sotasankari on funktio, elävä mittapuu, joka lakkaamatta suhteutuu olemiseen jumalten, eläinten, ihmisten, maan, luonnonilmiöiden ja jopa ajan ja historian keskellä. Hän on niittäjä, joka lopulta itsekin kokee niitetyn tähtäpäen kohtalon:

”Niin kuin kallistuu kedoll’ uupuen pää unikolta,
raskas kypsyttään, kevätkuuron lyömänä rankan:
niinp’ uron painui pää kypäreineen raukea, raskas.”
(XIII 307–309)

Kuolema

Kuten jo vertauksista voi päätellä, raja ihmisten, jumalten ja luonnon välillä on *Iliassa* varsin epämääräinen ja tilannesidonnaisesti joustava. Eepoksen taisteluhermeneutiikan iskeyvyys pohjautuu kuitenkin viime kädessä siihen, että kaikista ihmisen töistä ja toimista juuri sodassa ollaan tekemisissä ehdottoman rajan kanssa jatkuvasti ja äärimmäisellä tavalla. Kuolema on ihmisen luovuttamaton osa, jota *Iliaan* maailmassa eivät jaa sen paremmin muut luontokappalet kuin jumalatkään.

Akhilleun kuolematon äiti Thetis on ennustanut, että jos tämä lähtee Agamemnonin mukana sotimaan Troijaan, hän kuolee sille tielleen, mutta hänet tullaan aina muistamaan sankarina. Jos taas hän jää kotiin, hän tulee elämään pitkään ja saamaan jälkeläisiä, mutta

kuolee vailla mainetta. Totta kai Akhilleus hinkuu sotaan ja kunniaan, ja vaikka hänen hallitsemansa kansa koittaa pitää hänet väkisin luonaan, hän lähtee ovet paukkuun.

Diomedeele Aiolos-jumalasta polveutuvalla sankarisuvullaan rehentelevän Glaukoksen viesti ihmiselämän toissijaisuudesta on samansuuntainen:

”Tydeun urhea poika, sa miks sukujuurtani tutkit?
Kuin kesälehtien kerrat, niin suvut ihmisienkin:
puistaa lehdet puist’ alas tuuli, mut uusia versoo
taas vihannoituva metsä, kun alkanut on kevätaika;
niin suvut ihmisien: mikä kasvaa, taas mikä kuihtuu.”
(VI 145–149)

Glaukos ikään kuin sivuuttaa Diomedeen kysymyksen sukujuuristaan sanoen, että ihmisten sukupolvet tulevat ja menevät olematta olennaisia. Kertoessaan esi-isistään hän viittaa sen sijaan sukupolvien yli kantavaan kestiystävyyteen tai ”majaystävytyteen”, joka Homeroksen aikaan oli sukulaisuussuhdekin vahvempi ja pidemmälle kantava kytkös. Toisin kuin syntyperä, se on myös ihmisen oman toiminnan ja valinnan tulos, enemmän ihmisen asia ja siten tavallaan inhimillisempi kuoleman yli kantautuvan yhteisyyden muoto.

Iliaan maailmassa kuolema on kuitenkin lohduton loppu. Parasta, mitä siltä voi odottaa, on kunniallinen hautaaminen omille kotisijoilleen. Ruumiin häpäisemisellä ja sen kunniallisella hautamisella on *Iliassa* ratkaiseva merkitys. Sankarin kuolemattoman kunnian markkina-arvo teoksessa näyttää lopulta villin epävaakaalta, kuten Akhilleus tilittää torjuessaan Agamemnonin lähettämän sotaankutsujat tiehensä:

”Taistelit innoin tai koton’ istuit, yksipä saalis;
yksipä kunnia on, olit kehno sa tai uros kelpo;
maineeton tai mainehikas saman kunnian saapi.”
(IX 316–318)

Haudan rauha ja eläminen muistona on kuolevan ainoa huojennus. Edessä on iloton ja kolkko tyhjiin raukeaminen, huolena vain hautaaminen. Ei Thetiskään ehdoin tahdoin olisi ottanut miehekseen kuolevaista, koska joutui katselemaan vierestä tämän vanhenemista ja heikkenemistä. Myös Patrokloon sielu suree ruumiista lähtiessään: ”Haadeen kartanohon jäsenistä jo karkkosi sielu/surren sankaritöilt’ elon nuoren erkanemistaan.” (XVI 856–857)

Rivisotilaiden lukemattomista kuolemista ei tietenkään puhuta yksilöidysti, mutta joukkojen komentajat, ylimykset, heidän sukulaisensa tai muulla tavalla nimekkäät tai ansioituneet soturit saavat edes sen kunnian, että heidän nimensä, kuolinsyynsä ja tappajansa mainitaan. Nämä taistelukohtausten kuolonlistat ovat välillä melkoista *splatteria*:

”Kaatoi Idomeneus Erymaan, tuon survasi suuhun
vasken surmaisen; terä niskast’, aivojen alta
ulkoni taas sekä luut lumivalkeat murskasi tieltään;

hampaat vierivät maalle, ja kuin verikuoppa kuohui
kumpikin silmä, ja verta hän sieraimista ja suusta
purskui maassa, ja kuoleman yö hänet varjosi musta.”
(XVI 345–350)

Keihäät, nuolet ja miekat osuvat milloin mihinkin ja haavoittuminen ylipäättään koituu helposti kohtalokkaaksi, mikä epäilemättä vastaa tuon aikaisen sodankäynnin todellisuutta. Toistuessaan useammassa laulussa moneen kertaan moiset ankeat raakuudet saavat itse kuoleman hetken kuvauksen – kun yö käy yli silmien tai sielu hengätään pois – tuntumaan helpottavalta.

Hektor

Iliaan kaksi viimeistä kirjaa liittyvät Hektorin kuolemaan ja sen jälkeisiin tapahtumiin. Tämä osuus on epäilemättä teoksen traagisin ja merkitykseltään tihein osuus. Jo paljon aiemmin oli viitattu Troijan tuhoon ja Hektorin kuolemaan, mutta vasta tiivisrytmisessä XXII laulussa Akhilleus kreikkalaisjoukkoineen on takaaajossa Troijan muureilla. Hektorin kuolemaa edeltävät monet ennustukset, jumalten sopimus, Akhilleun varmuus ja ennakoiva taistelu, jossa kreikkalaissankari surmaa säälimättä jokaisen vastapuolen armonanojan. Akhilleun elämä Patrokloon kuoleman jälkeen vastaa hobbesilaista luonnontilaa niin yksinäisyydessään, raakalaismaisuudessaan kuin lyhydessäänkin. Homeroksen kompositio siis viettää myötätuntoon Akhilleun vastustajia kohtaan.

Hektorin osa on tässä vaiheessa jo ratkennut, vaikka hän itse ei sitä arvaa. Kuningas Priamos anoo portilla seisovaa poikaansa luopumaan Akhilleun jahtaamisesta ja jäämään muurien suojaan. Viisas Priamos oli aina ollut Zeuksen suosiossa ja nyt tuhon merkit nähdessään pyytää hiuksiaan raastaen Hektoria säästämään hänet kuolemaakin pahemmalta kohtalolta, voitettun kuningasvanhuksen osalta. Kun kaupungin suojelija sotilaineen on kuollut, kaupunki tuhottu, naiset ryöstetty ja lapset tapettu, kaikki kotoisakin kääntyy vihamieliseksi:

”Viimein itseni, kons’ elon on jäsenistäni vienyt
pistollaan tai heitollaan joku viiltävin vaskin,
koirat leiskuen raatelevat liki porttia linnan,
pöydäss’itse ma joit’ olen ruokkinut, usteni vahdit;
hurjina, hullauneina ne, kons’ ovat vertani juoneet,
kierivät portahikolla! On kaunis kaatua nuoren
taistoon, ruumiissaan verivimmat viiltävän vasken,
surman sulhonakin hän vielä on katsoa sorja;
mutta kun murhatun vanhuksen saa raiskata koirat,
hältä kun raadellaan häpy, hapsat, harmaja parta,
kuunaan kurjemp’ ei näky kohtaa ihmisen silmää!”
(XXII 66–76)

Hektorin kunniantunto ei kuitenkaan anna myöten. Hän pohtii, voisiko vielä sovitella rauhaa säästääkseen itsensä ja kaupungin, mutta tietää sen jo ennalta turhaksi nähtyään Akhilleun raivon. Niinpä hän antautuu

taisteluun, jossa jumalatkin puoltavat Akhilleusta, ja tunnistaa tappion merkit jo paljon ennen kuolemansa hetkeä.

Zeus punnitsee vaa'alla Hektorin ja Akhilleun kohtalot. Hektorin vaakakuppi painuu Haadesta kohti ja nostaa kunniaan julman Akhilleun. Hektor vannoo, ettei voitettuaan häpäise vastustajansa ruumista vaan luovuttaa sen haudattavaksi kunnialla, mutta Akhilleus halveksuu moista valaa. Hektorin kaadettuaan ja varusteet vietyään hän pistää Hektorin nilkoista ja raahaa ruumista vaunujensa perässä.

Hektorin vaimo Andromakhe on lämmitämässä kylpyvettä puolisolleen, kun kuulee appivanhempiensä valitukset ja näkee Hektorin kohtalon. Hän summaa sotalesken tilanteen:

”Nyt menet Haadeen kartanohon sinä, maan ikipeittoon, vaan minut linnasi kammiohon jätät leskenä tänne kolkkokoon murheeseen ikäpienen pilttini kanssa, poikasen, sulla ja mulla jok’ on, polon sortelemilla. Koskaan kuoltuas et sinä hänt’, ei hän sua vaali.” (XXII 482–486)

”Kaukana vanhemmista nyt luona akhaijein laivain syö madot maan sua, kons’ olet kyllästyttänyt koirat maaten verhoa vailla, ja ois toki paltinat hienot, työt kutojattarien monet, kauniit, kattosi alla. Vaan nepä kaikki jo luon minä liekkiin leimuavaiseen; ei sua auta ne, sillä et saa uinua niissä; sulle ne suitsutkoot vain maineeks Ilionissa.” (XXII 508–514)

Pieni kesuura

Iliaan kahdessa viimeisessä laulussa heretään taistele-
masta ja kansat hiljentyvät tahoillaan yhteisen asian ympärille. Hektorin kuoltua seuraa yhtäkkinen tyyntymisen katsomaan, mitä on tullut tehtyä.

XXIII laulussa kreikkalaiset surevat Patroklostia ja polttavat tämän ruumiin monien uhrieläinten ja kahden-
toista jalosukuisen troijalaismiehen kanssa muistutuksena Akhilleen leppymättömästä vihasta, jota Hektorin surmaaminenkaan ei riittänyt laannuttamaan. Seuraavan päivän kohtaaminen on kuitenkin sävyiltään aivan toinen, paikoittain lähes karnevalistinen. Akhaijit juoksevat ja ajavat kilpaa, ampuvat jousella, heittävät kiekkoa, painivat ja nyrkkeilevät kilpaillen Akhilleen avokätisesti ja hyväntuulisesti määräämistä palkinnoista: sotavarusteista, eläimistä, orjattarista, astioista ja kullasta, sekä tietenkin kunniaista.

Kisakohtauksen sävy poikkeaa tyytyn teoksen kokonaisuudesta. Vaikka palkinnoista ja voitosta kilpaillaan ja nahistellaankin ilmeisen tosissaan, täysin voimin ja jopa hengenvaarallisesti, keskinäisen mittelyn henki on aivan toinen kuin sotatantereella. Vulgaaria huumoriakin on tarjolla. Aiaan ja Odysseun juostessa kilpaa Odysseus tajuua pyytää palvelusta Athenelta:

”Juuri kun palkintoon käsiks’ mielivät, silloin luikosi Aiaan jalka – Athenepa tuorteli turman –
teurashärkien kuss’ oli lantaa möyryväisten,
jotk’ oli iskenyt Patroklon roviolla Akhilleus;
sai suut, sieraimet hän täyteen härkien lantaa,
[...]
lantoja suustaan sylki ja lausui noin, sanan virkkoi:
’Voi, jalat altani vei nyt tuon jumalattaren juoni,
aina jok’ auttelemassa on kuin emo luona Odysseun!’”
(XXIII 773–777, 781–783)

Kisat järjestetään, kun Akhilleen viha, kreikkalaisten sisäinen, vaarallinen jännite on purkautunut ja suurin ulkoinen uhka, Hektor, kukistettu. Kohtauksen vaikutus *Iliaan* kokonaisuudessa on katharttinen. Kenties tuolaisten kisojen merkitys olikin toimia Eriksen kollektiivisena puhdistamisrituaalina.

Iliassa on kuitenkin myös kautta linjan erilaisia väli-
kevennyksiä raskaan ja vakavan aiheen vastapainoksi. Ne saattavat olla epätavallisia tyyli- ja sanavalintoja odottamattomissa kohdissa tai edellä lainatun kaltaisia hupaisia kohtauksia. Usein ne kuitenkin ovat herjoja, joita sankarit heittävät toisilleen taistelun keskellä: ”Jous-uro uljassuu, naiskyttä [παρθενοπίπτα] sä, kiekuratukka!” (XI 385) – näin Diomedes Aleksandolle, jonka nuoli sattui tätä kantapäähän; ”Siin’ älä viereen vinkumahan, huitahturi [ἀλλοπρόσαλλε], istu!” (V 889) Zeus Areelle, joka nurkuu kuolevaisen Diomedeen haavoitettua häntä; ”Surkea mies, kuvaurho, sa kuihkoja [ἡπεροπευτά], naisien narri!” (III 39) Hektor Paris-veljelleen, joka oli väistynyt eturintamasta Menelaoksen nähdessään.

Tällekkin läpäisemiseksi voi ajatella totuudenmukaisen psykologisen motivaation, kuten moni hengenvaarallisessa ja kuolemaan liittyvässä tilanteessa toimimaan joutunut sotilas, poliisi, vartija – tai Georges Bataille¹² – tietää. Nauru on tapa käsitellä ”objektia”, sulamatonta ainesosaa, jota elävä ihminen ei voi sisällyttää itseensä. Niinpä myös *Iliassa* se on eräs kuolemanhylkimisreaktio, jonka varjolla sodassa mittelevä ja mittautuva ihminen saa tyhjöpäisen tauon merkityksenannosta.

Sovitus

Hektorin traaginen kuolema on tavallaan johdatus siihen, mitä jää kuoleman jälkeen tai elämään kuoleman kanssa. Eepoksen kokonaisuudessaan ei ole lineaarista etenemistä kohti kuolemaa ja loppua, vaan niin kuolema kuin elinvoimakin aaltoilevat siinä jatkuvasti toisiinsa sekoittuen. Jokaisessa hyökkäyksessä ja vetäytymisessä niin akhaijit kuin iliolaisetkin menettävät sotilaita ja sankareita, ja kummallakin puolella ponnistetaan voimat äärimilleen ja tehdään maineikkaita sankaritekoja.

Hektorin hautaaminen on sävyiltään varsin toisenlainen kuin kisat Patroklon kunniaksi: *Iliaan* viimeinen laulu on tuhkanvärinen kuvaus jälkeensä jääneiden valituksesta, toivottomuudesta ja voimien ehtymisestä kohtalon armoilla. Toisaalta lineaarinen loppu tai lopputulema ei vie merkitystä tai todellisuutta kaikelta sitä edeltäneeltä.

Hektor elää siinä missä lähestyvää kuolemaansa odottava Akhilleuskin: nimissä ja teoissa, jotka heijastavat sankarin eetosta ja kantautuvat monen muotoilun läpi käyneinä ihanteina moderniin kulttuuriin asti.

Viimeinen traaginen kohtaus liittyy Akhilleun toimintakykyä syövään kaunaan ja Hektorin ruumiiseen. Vielä *Iliaan* XXIV kirjan alussa ollaan juututtu henkiseen asemasotaan. Akhilleus on kahdentoista päivän ajan ruhjonut ja häpäissyt Hektorin ruumista vetämällä sitä aina auringonnousun aikaan vaunujensa perässä kolme kertaa ympäri Patroklon hautakummun, johon hän on määrännyt omatkin luunsa kätkeväksi.

Akhilleus tietää kuolevansa pian. Kuolema on motittanut hänet kolmelta suunnalta. Hän ei tahtoisi elää ilman rakkainta ystäväänsä, kasvinkumppaniaan ja neuvonantajansa; hänelle hetkellisesti taistelutahdon palauttanut ajatus kostosta on täyttynyt, hän on vailla syytä toimia ja näkee edessään vain oman kuolemansa; hän jatkaa elämistään kostossa riepottamalla Hektorin ruumista ja yrittää siten pysyä hengissä säilyttäen elämänsä merkityksen.

Lopulta Apollo vetoaa muihin jumaliin purkaakseen kestävämmän tilanteen. Thetis vetoaa poikaansa ja itse Zeus kehottaa Priamosta lähtemään runsaiden lahjojen kera akhajiin leiriin lunastaakseen poikansa ruumiin haudattavaksi. Hermes turvaa kuningasvanhuksen matkan leiriin, ja Priamos anoo Akhilleusta murtunein mielin:

”Pelkää tahtoa taivaisten, mua sääli, Akhilleus!
Taattoa saattele; murheisemp’ on kohtalo mulla.
Kärsiä sain, mitä ei elon ilmoill’ ihminen kuunaan:
poskeen poikani surmaajan minä kurkotin kättä!
Virkki, ja sankari sai halun itkeä, taattoa muistain[.]”
(XXIV 504–508)

Vaikka tietää, ettei itsekään saa enää kohdata vanhaa isäänsä, Akhilleus on liki helpottuneena valmis luovuttamaan Hektorin ruumiin. Kuolemanloukku aukeaa ja akhajiit lupaavat troijalaisille kahdentoista päivän aselevon Hektorin hautaamiseen. Näin sekä Hektor että Akhilleus säilyttävät kunniansa ihmisinä.

Jumalilla ei ole kohtaloa, ei mitään menetettävää: vaikka he saattavat suuttua, surra ja ilahtua, ja vaikka heidän toimiaan kuvataan ihmispuuhiin kaltaisina, *Iliaan* ”ikivallat” ovat kuitenkin ennen kaikkea voimia, joita vasten ihminen asettaa itsensä ja tulkitsee omaa olemistaan. *Iliassa* tämä tulkinta ottaa sodan ja agonismin muodon. Sodassa ihminen heittäytyy omin tahtonensa, taitoinensa ja voiminensa kohtaloa, kuolemaa ja jumalia vastaan, niiden varaan ja armoille. Ihminen heittelee välillä voimansa tunnossa, välillä epätoivoisessa tilanteessa avuttomana kohtalonlyömänä, mutta itse heittäytyminen on hänelle omaa. Tuon terävästi leikkaavan rajan syöksähtelyssä ja aaltoilussa piirtyy esiin *Iliaan* ihmisen olemus: rajapinta oman olemisen ja sen negaation välillä.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Homeros, *Ilias*. Suom. Otto Manninen. WSOY, Helsinki 1941. Viitataan *Iliaan* kohtiin laulu- ja säeluvuin.
- 2 Iliaan ohella Troijan sodasta kertoo *Eepinen kyklos*, eri kirjoittajien eri aikoina laatimista teksteistä jäsentyvä temaattinen kokonaisuus. *Kyklos* pohjautuu samaan, Kreikan pimeiden vuosisatojen aikana muotoutuneeseen suulliseen runousperinteeseen kuin Homerokselle attribuoidut eepokset ja on säilynyt ainoastaan fragmentteina. Tähän perimätiedon kirjalliseen korpukseen viittasi myös Vergiliuksen *Aeneis* (19 eaa.), joka kertoo myös

- sodan lopun puuhepoinen ja Troijan tuhoineen.
- 3 Francesco Petrarca, *Africa. Laulu sankaruudesta ja ihmisyydestä*. Suom. Maija-Leena Kallela & Teivas Oksala. Basam, Helsinki 2019.
 - 4 Sama, 237–239.
 - 5 Friedrich Nietzsche, Homeroksen kilpailu (Homer’s Wettkampf, 1872). Teoksessa *Kirjoituksia kreikkalaisista*. Suom. Pekka Seppänen. Summa, Helsinki 2006, 13–24.
 - 6 Hesiodos, *Työt ja päivät* (Erga kai hemerai, 700-luv. eaa). Suom. Paavo Castrén. Tammi, Helsinki 2004, 18.
 - 7 Nietzsche 2006, 16–22.
 - 8 *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch*

- und deutsch*. Toim. & Käänt. Hermann Diels & Walther Kranz. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1903, 74, fragmentti 51.
- 9 Simone Weil, The Iliad, or the Poem of Force. *Chicago Review*. Vol. 18, No. 2, 1965, 5–30.
 - 10 Sama, 22–26.
 - 11 Vrt. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807). Herrschaft & Knechtschaft.
 - 12 Esim. Georges Bataille, *Noidan oppipoika. Kirjoituksia 1920-luvulta 1950-luvulle*. Suom. Tiina Arppe. Gaudeamus, Helsinki 1998.



TERE VADÉN

Öljynpaisumuksesta vedenpaisumukseen

Matthieu Auzanneau, *Oil, Power and War. A Dark History* (Or Noir. Editions la Découverte, 2016).
Käänt. John F. Reynolds. Chelsea Green Publishing, London 2018.

Suomalaisena vapaaehtoisena SS-sotilaana ja yhteismiehenä toiminut Unto Parvilahti kuvaa vuonna 1958 ilmestyneessä muistelmateoksessaan *Terekille ja takaisin. Suomalaisen vapaaehtoisjoukon vaiheita Sakasan itärintamalla 1941–43* muun muassa vuoden 1942 kesäoffensiivin viime vaiheita. Hyökkäyksen tavoitteet olivat Volgan liikenteen katkaiseminen ja Kaukasuksen valtaus. Rintaman eteläpäässä toimi 1. panssariarmeija, johon suomalaispataljoona kuului, päämääränään Kaspianmeri. Viime vaiheissa suomalaispataljoonan tehtävä oli avata Malgobekista Groznyyn johtava valtatie ja puolustaa sitä mahdollisia vastaiskuja vastaan. Taistelu tapahtuu kirjan nimen mukaisesti Grozнын pohjoispuolelta Kaspianmereen laskevan Terek-joen mutkassa. Parvilahti itse oli haavoittuneena siirretty Berliiniin hoitamaan vapaaehtoisten asioita, joten hänen kuvauksensa perustuu aseveljien tiedonantoihin, kuten päiväkirjoihin, joita hän lainaa teoksessaan.

Taistelumaasto Malgobekin seudulla oli jylhän komeata. Lounaassa ja etelässä kohosivat Kaukasuksen jyrkkärinteiset vuoret [...] kaakossa kimalteli Kazbek 5 043 metrin ja lännessä Elbrus 5 633 metrin korkuisine huippuineen. [...] Vuoriston pohjoisrinne, näiden taisteluiden näyttämö, oli kumpuilevaa, ruohopeitteistä, lukuisten vuoristopurojen uurtamaa maata. Kantäväestö näillä seuduilla oli kaukaasia-laista tsetseenien ja kabardiinien heimoja sekä kalmukkeja, varsinaisen venäläisväestön ollessa vähemmistönä.¹

Miksi suomalaiset vapaaehtoiset sitten olivat Parvilahden sanoin ”kalmukkiarolla”, jossa kohdattiin kameleitakin, kiikarinkantaman päässä nykyisestä Tsetsenian pääkaupungista? Malgobek oli jo tärkeä öljykaupunki, joka ”puolustautui raivokkaasti” aiheuttaen ”erikoisen raskaita tappioita”, ja laajempaan tavoitteena oli ”saada Kaukasian öljyalue saksalaisten kontrolliin”.² Jos Saksa olisi onnistunut katkaisemaan Mustanmeren ja Kaspianmeren välisen kannaksen Grozнын kohdilta, olisivat niiden eteläpuolella olleet Bakun öljykentät jääneet sen eikä Neuvostoliiton haltuun. Ottaen huomioon, että Grozнын edustalla suomalaiset SS-vapaaehtoiset olivat jo kolmen tuhannen kilometrin päässä niin Helsingistä kuin Berliinistäkin, ei tavoite jäänyt kauas.

Matthias Auzanneaun teos *Oil, Power and War* (2018) on jo nimetty uudeksi ohittamattomaksi öljyn

historiaksi. Se kuvaa öljyn tuotannon talous- ja poliittisen historian aina viime vuosiin asti. Teos on pikemminkin journalistinen kuin skolaari, eikä lähes seitsemästä sadasta sivustaan huolimatta pyri kattavuuteen, sillä esimerkiksi Neuvostoliitto ja laajemmin itäblokki jää kokonaan käsittelemättä. Teos seuraa läntisen maailman tapahtumia kronologisesti ja sukeltaa välillä alkuperäislähteiden avulla johonkin tiettyyn solmukohtaan tai tapahtumasarjaan. Auzanneau on pitkään kirjoittanut ”Oil Man” -nimistä blogia *Le Monde* -lehden nettisivuilla ja artikkeleita aiheesta muihinkin lehtiin. *Oil, Power and War* toimii parhaimmillaan tutkivan journalismin ja korkealentoisemman henkevyuden yhdistelmänä. Teoksen suurin arvo on latoa öljyn tuotannosta riittävän luja ja kiinnityskohtia tarjoava selkäranka, johon geo- ja kauppapoliittinen vallankäyttö sotineen kaikkineen jäsentyy – niin Auzanneaun kuvaamissa kuin lukijan omien jatkopohdintojen varaan jäävissä tapauksissakin. Teos ei juuri jätä illuusioita sen paremmin öljyntuotannon valtiollisten ja kaupallisten rakenteiden kuin yksittäisten öljymiestenkään (*sic*) rehtiydestä.

Esimerkiksi juuri suomalaiset SS-miehet Terekillä kertovat aineellisesta välttämättömyydestä. Saksan oli sotatoimiaan varten pakko saada öljyä. Operaatio Barbarossan laskettiin vaativan 155 000 tynnyriä päivittäin, tuplasti enemmän kuin vuotta aikaisemman länsirintaman operaation, joka sekin motorisoituine pikamarsseineen yli Ardennien oli polttomoottorin varassa.³ Niin, *Blitzkrieg!* Saksan oli sodittava nopeasti, koska polttoainetta ei olisi riittänyt pitkään junnaamiseen (154–155). Itärintamalla asiaa ei helpottanut, että talvella panssarien koneet jäätivät, ja ne oli pidettävä yötä päivää käynnissä. Suurin ongelma oli kuitenkin huoltoreittien pituus. Etelään edenneelle armeijaryhmälle ei pystytty toimittamaan polttoainetta maata pitkin, vaan perustettiin ilmasilta. Auzanneau lainaa kenttämarsalkka von Kleistia: ”Öljyä saatiin ilmaitse, mutta määrä ei riittänyt hyökkäyksen ylläpitämiseen, joten eteneminen pysähtyi juuri kun mahdollisuutemme näyttivät parhaimmilla.” (161)

Joitakin öljyalueita Saksa sai haltuunsa, mutta esimerkiksi ennen Malgobekia vallatussa Maikopissa venäläiset olivat ehtineet täyttää öljylähteet betonilla (161). Göring oli koonnut 8 000 hengen teknisen öljyprikaatin insinööreistä ja teknikoista, joiden tehtävänä oli sabottausten estäminen, porauskaluston uudellenkäynnistä-

minen ja tuotannon aloittaminen. Kun vetäytyminen Kaukasukselta alkoi, oli teknisen öljyprikaatin tuotanto 7 tynnyriä päivässä. Rommelkaan ei onnistunut valtaamaan merkittäviä tuotantoalueita Lähi-idästä tai Afrikasta, ja oli lopulta hänkin armeijoiheen polttoainepulassa. Hitler itse ennusti ennen Barbarossan aloitusta: ”Jos en saa Maikopin ja Grozнын öljyä, on sota lopetettava.” (162) Jotain madmaxmäistä tilanteesta on aistittavissa: öljyn hankkimiseen tähtäävä sotatoimi pysähtyy öljylähteiden äärelle, koska sillä ei liian pitkien kuljetusetäisyyksien vuoksi ole öljyä.

Eihän Hitler sotaa ennustuksensa vaatimalla tavalla kuitenkaan lopettanut, vaan jatkoi katkeraan loppuun asti, voimanlähteenä Romanian öljykentät ja synteettinen polttoainetuotanto, jota puolestaan pyöritettiin pääosin orjatyövoimalla. Stalingradkin liittyi kuljetusten katkaisemiseen Volgalla, jota pitkin Kaspian öljy tuotiin sisä-Venäijälle. Saksan kannalta kohtalokasta oli, että Romanian öljylähteet alkoivat ehtyä jo vuonna 1936, joten sodan aikana tuotanto oli koko ajan laskussa. Ajan mittaan myös liittoutuneiden pommitukset alkoivat aiheuttaa tuhoja synteettisen polttoaineen tuotantolaitoksille ja miinat estää Tonavan öljykuljetuksia Romaniasta. Kaikki tämä oli sodan keston kannalta ratkaisevan tärkeää, mutta viimeisenä perälautana oli kuitenkin jyrkkä resurssipetasapaino: akselivaltioilla oli käytettävissään vähenevä tuotanto, kun taas liittoutuneet Yhdysvaltain johdolla pystyivät ”hukuttamaan vihollisensa öljyyn” (169). Hitler ei saanut edes Grozнын öljyä, saati kohdannut voittoa Japanin armeijaa Bagdadissa, kuten suunnitelma oli.

Resurssien ratkaisu ei jäänyt tunnistamatta Japanissa, jolle oli koko ajan ilmiselvää, että se lähti sotaan tavoitteenaan öljy. Teollistuva Japani osti kaiken öljynsä Kaliforniasta ja tämän riippuvaisuuden ehkäisemiseksi se pyrki aggressiivisesti laajentamaan öljynhankinta-alueitaan niin Tyynellä merellä, kaakkois-Aasian saaristoilla alueilla kuin Aasian mantereellakin. Yhdysvalloissa tiedettiin hyvin Japanin aiheet ja ahdinko, mutta keinoa lievennytykseen ei löydetty. Japanin aggressioita siedettiin hyvin pitkään ja kun Yhdysvallat lopulta lopetti öljyn myynnin Japanille, hyökkäsi Japani Pearl Harboriin. Sodan jälkeen *Asahi Shimbun* -lehti kirjoitti: ”sota alkoi taisteluna öljystä ja loppui öljyn puutteeseen”; ”Jumala oli sen kansan puolella, jolla oli öljyä” (171).

*

Auzanneau jakaa öljyn historian vuodenaikoihin: kevät, kesä ja syksy. Näitä edeltää ”itämisaika”, aina vuoteen 1945 asti. Itämisaika on pitkä, sata vuotta, alkaen kaupallisen öljyntuotannon ensihetkestä Bakussa ja Pennsylvaniassa 1800-luvun puolivälin tienoilla. Pitkää jaksoa on perusteltua kutsua itämisajaksi, sillä vaikka öljyn tuotannolla on valtaisa merkitys jo ennen toista maailmansotaa esimerkiksi lampuöljyn raaka-aineena (mikä pelasti valaat) tai teollisuuden tiivisteiden ja voiteluaineiden lähteenä ja autoistumisen mahdollistajana Yhdysvalloissa,

vasta sodan jälkeen öljystä tulee ehdottomasti tärkein energian lähde hiilen sijaan ja vasta silloin tapahtuu käyttömäärien kasvaessa laaja laadullinen muutos massatuotantoon ja kulutusyhteiskuntaan.

Itämisajan tapahtumat ovat värikkäitä ja henkilöhaamot pittoreskeja. Bakun tuotannon oligopolisoituminen kiteytyy sukunimeen Rotschild, kun taas Yhdysvalloissa John D. ”Maailman rikkain mies” Rockefeller rakentaa monopolin. Rotschildien valta perustuu paitsi tuotantoalueiden omistamiseen myös tuotantoyhtiöiden rahoittamiseen aiemmin syntyneistä pääomista. Bakun pakkaa sekoittaa muun muassa ammattivallankumouksellinen Josif (”Koba”, myöhemmin ”Stalin”) Džugašvili, joka agitoi öljyöläisten liittojen väkivaltaisia lakkoja ja boikotteja ja osallistuu yhtiöiden pomojen kidnappauksiin lunnasrahojen toivossa. Yhdysvalloissa Rockefeller on suoraviivainen *self-made* -öljyparoni, joka toimimalla oikeaan aikaan kahmii ensin lähteitä ja kuljetusväyliä ja -välineitä, sittemmin kokonaisia yhtiöitä ja rahoituslaitoksia. Liittovaltio kerää 1900-luvun vaihteen molemmin puolin voimansa säätämään kilpailulakeja, joiden nojalla Rockefellerin Standard Oil -monopoli pilkataan vuonna 1911, mutta Rockefeller seuraajineen rakentaa palasista uuden, entistä kattavamman kartellin, miehittämällä kaikki uudet yhtiöt omilla luottomiehillään. Itämisäikää aina Toiseen maailmansotaan asti luonnehtii Yhdysvaltain öljyntuotannon ja sen öljy-yhtiöiden ylivoimaisuus, kiihittäjinään Indonesian öljyyn tukeutuva Royal Dutch/Shell ja brittien nimellä ”Anglo-persialainen öljy-yhtiö” aloittama British Petroleum eli BP, jonka tuotantoalueet nimen mukaisesti ovat Iranissa.

Kevät alkaa toisen maailmansodan jälkeen ja kestää ensimmäiseen öljykriisiin 70-luvun alkupuolella. Kevään aikana maa ja maanosa toisensa jälkeen seuraa Yhdysvaltain esimerkkiä muuntamalla energiantuotantonsa ja liikenteensä öljykäyttöiseksi ja yhteiskuntansa ja talutensa tavarantuotantovetoiseksi. Energian ja tavaroiden tuotanto ja kulutus kasvavat useamman prosentin vuodessa. Niin kutsuttu ”vihreä vallankumous” liittyy myös ruoantuotannon fossiilisista raaka-aineista jalostettujen lannoitteiden ja torjunta-aineiden sekä öljykäyttöisten työkonien avulla öljyyn. Kevät on kasvun huumaa, jolloin ensimmäistä kertaa ihmiskunnan historiassa näyttää, että ”energiaongelma” on ratkaistu. Ensimmäinen öljykriisi 70-luvun alussa on shokki pikemminkin tälle käsitykselle kuin öljyn tuotannolle tai kulukselle. Hinta nousee ensimmäistä kertaa merkittäväällä tavalla ja öljy palaa hetkeksi poliittisen ja taloudellisen huomion piiriin. Kriisin ytimessä on uusi huomio: öljystä joutuukin maksamaan!

Kriisin jälkeen tuotannon omistus- ja voimasuhteet vakiintuvat uuteen asentoon, ja alkaa varsinainen öljyn kesä, vuoteen 1998 asti. Kesän aikana suurimmat tuottajat eivät enää ole yksityisiä yhtiöitä, vaan valtiollisia öljyjättejä. Saudeilla, Iranilla, Kuwaitilla, Irakilla, Venezuelalla, Meksikolla, Venäjällä ja niin edelleen on kullakin omansa, parhailla useampi. Opec pyrkii hallitsemaan tuotantoa ja hintaa, ja varsinaisena hanamiehenä toimii

”Yhteiskunnan teknologista kehitystä eivät määrittele keksinnöt: raaka-aineiden saatavuus ja keksintöjen laajamittaiseen käyttöönnottoon tarvittava fyysinen voima ovat tärkeämpiä.”

Saudi-Arabia, joka pystyy säätämään tuotantoansa ylös tai alas lähes mielin määrin. Kyvykkyyden perustana on maailman suurin öljykenttä Ghawar, joka parhaimpina aikoinaan vastaa yksin yli 5 prosentista koko globaalista vuosituotannosta ja on tähän mennessä antanut yli kaksi kolmasosaa kaikesta Saudi-Arabian öljystä.

Vuosituhaten vaihde on taite syksyyn, koska hyvistä tuotantoluvuista ja 90-luvun lopun alhaisesta öljyn hinnasta huolimatta silloin tuotanto alkaa ensi kertaa hankaloitua ja kallistua laajemmin kuin yksittäisillä kentillä. Yksityisten öljy-yhtiöiden, suurimpina Esso (entisen Standard/Jersey Oilin isoin perillinen), BP ja Shell, osuus öljymarkkinoista jatkaa hiipumistaan, valtiollisten öljy-yhtiöiden vallatessa yhä enemmän alaa. Kuten viime vuosikymmenten merkittävimpiin öljyn voimamiehiin lukeutuva Dick Cheney, tuotantoinfra tarjoavan Halliburton-yhtiön toimitusjohtaja ja Yhdysvaltain puolustusministeri ja varapresidentti, toteaa vuonna 1999: ”Hallitukset ja kansalliset yhtiöt hallitsevat noin 90 prosenttia öljyvaroista. Öljy on valtiollista bisnestä.” (475) Syksyn mittaan tuotanto vaikeutuu, hinta alkaa heittelehtiä ja yhä useampi öljykenttä ja tuottajamaa ohittaa oman suurimman tuotannon hetkensä.

*

Merkittäviä taloushistoriallisia huomiota voidaan Auzanneau kirjaista poimia ainakin kaksi. Ensimmäkin öljyn merkitys taloudelle ja talouskasvulle. Sen jälkeen, kun öljy on teollisen toiminnan perustaksi muodostunut, on sen saatavuus määritellyt teollisuuden ja teknologian kehitystä ja näin ollen kansakuntien, valtioiden ja valtioliittojen kohtaloita. Auzanneau ei kiertele, vaan toteaa ykskantaan: ”Yhteiskunnan teknologista kehitystä eivät

määrittele keksinnöt: raaka-aineiden saatavuus ja keksintöjen laajamittaiseen käyttöönnottoon tarvittava fyysinen voima ovat tärkeämpiä.” (38) Teollisen talouden ja kulusyhteiskunnan riippuvuutta öljystä ja fossiilisista polttoaineista ylisummaan kuvaa, että edelleen vuonna 2018 samoin kuin vuonna 1973 neljä viidesosaa energiasta tulee fossiilisista polttoaineista (446). Teknologia on kehittynyt, mutta energialähteiden suhteellinen merkitys ei ole muuttunut. Sen sijaan teknologian avulla tuotannon määrää on kasvatettu. Yli puolet kaikesta öljystä, joka koskaan on poltettu, on poltettu 1980-luvun jälkeen.

Tämän hämmästyttävän pysyvyyden (eikö kapitalismin pitänyt käydä teknis-taloudellisesta vallankumouksesta toiseen?) taustalla on kuitenkin jatkuvia isoja siirtymiä, valtaa ja sotaa. Jotta jatkuva öljyn saanti on taattu, on historian mittaan tarvittu ja käytetty kirjaimellisesti kaikkia keinoja. *Oil, Power and War* on nimensä mukaisesti tämän suureksi osaksi kulissien takana käydyn kamppailun kronikka. Aikansa sotia, vallankaappauksia ja -vaihtoja, murhia, ryöstöä, riistoa, kartelleja, epäreiluja kauppasopimuksia, pönkitettyjä diktaattoreja, epäpyhiä liittoomia, yhden suvun hallitsemia maita ja demokraattisten valtioiden kansalaisilta pimitettyjä tosiasioita kuvattuaan Auzanneau päätyykin toteamaan, että öljy elää epäilyttävien eettisten valintojen ja kunniaattomuuden maailmassa (444), ainaisena seuralaisenaan ”korruption hullu tanssi” (431).

Havainto öljyn riittävän tasaisen saatavuuden säilyttämiseen tarvittavan kaupallisen, poliittisen, diplomaattisen ja sotilaallisen työn määrästä johtaa toiseen merkittävään taloushistorialliseen huomioon. On vain lyhyitä hetkiä ja tuotantomääriltään marginaalisia paikkoja, joissa öljyn tuotanto ja kauppa tapahtuu ”vapailta markkinoilla”. Globaali öljyn tuotanto ja myynti on käytän-

nöllisesti katsoen aina ollut yhtiöiden muodostamien kartellien, tuottajavaltioiden ja valtioliittojen rajusti sääntelemää ja ohjaamaa. Näiden voimasuhteet ja sisäiset rakenteet ovat vaihdelleet – kohottaen ja murskaten alueiden ja kansojen elinmahdollisuuksia. Mutta koko 1900- ja 2000-luvun historian on ollut olemassa kourallinen nimettävissä olevia tahoja, jotka ovat joko sovussa, vastentahtoisessa yhteisymmärryksessä tai viimeistään kauhun tasapainon vallitessa päättäneet, kuinka paljon öljyä tuotetaan ja kenelle ja millä hinnalla se myydään. Hämmästyttävä seikka: tärkeimmän energianlähteensä suhteen kapitalismi on elänyt pitkälti suunnitelmataloudessa. Tai ei ehkä niin hämmästyttävä, koska suunnitelman tekijät ja toteuttajat eivät ole demokraattisesti valittuja saati julkisesti vastuussa.

Eräässä mielessä onnistunein öljysuunnitelmatalouden jakso on vuodet 1945–1972. Ennen toista maailmansotaa ja sen aikana Eurooppa, kuten moni muukin tuontiöljyn varassa eläjä, osti öljynsä Yhdysvalloista. Timothy Mitchell perkaa kirjassaan *Carbon Democracy* (2011) tarkemmin, kuinka suuri osa Marshall-avusta oli tietoisesti suunnattu muuntamaan Eurooppa hiilimantereesta öljyntuotajaksi. Auzanneau ohittaa asian maininnalla ja keskittyy toiseen suureen siirtymään. Vuonna 1946 lähes neljä viidesosa Euroopan öljystä tuli Yhdysvalloista, mutta jo vuonna 1950 käytännössä kaikki Persianlahdelta (193). Muutos vapautti Yhdysvaltojen öljyn sen omaan käyttöön, ja kyllä sitä sitten käytettiin, jos 50-luvun amerikanrautojen hymystä ja lennokkaista ulokkeista on mitään pääteltävissä. Euroopassa alkoivat kolme kultaista vuosikymmentä (*les trente glorieuses*), joiden öljymarkkinoita hallitsivat seitsemän sisarusta, Jersey Standard (Esso), Mobil, SoCal, Texaco, Gulf Oil, BP ja Shell, jotka suoraan omistivat Yhdysvaltain ja kaakkois-Aasian kaikki merkittävät öljykentät, ja erilaisten melko päivänvaloa kestävämmien järjestelyjen kautta oikeudet myös Persianlahden – erityisesti Iranin, Irakin ja Saudi-Arabian – tuotantoon. Yksistään viisi jenkki-sisarusta omisti puolet maailman öljyntuotannosta. Kultaisten vuosikymmenten aikana läntisten yhtiöiden tuotanto kolmannen maailman maissa kasvoi tasaisesti 9,5 prosenttia vuodessa ja öljyntuotannon hinta pysyi käytännössä vakiona, noin kahdessa dollarissa tynnyriltä. Jonkinlainen historiallinen huippu oli myös, että Iranin öljyä hyödyntävä konsortio, jossa sisaruksista suuri osa oli mukana, teki parhaimmillaan sadan prosentin voittoa vuosittain. Eipä ihme, että myös bruttokansantuotteet länsimaissa kasvoivat historiallisen voimakkaasti.

Suunnitelmatalous näinä vuosina tarkoitti, että ”seitsemän sisaruksen” oli pakko yhteistoimia estääkseen ylituotantoa ja hinnan romahdusta, mutta myös pitääkseen liberaalin demokratian voittokulun pyörät pyörimässä (225). Opec oli perustettu jo 1960, mutta ennen 70-lukua sillä ei ollut vääntövoimaa, koska sisarusten tuotantokyky oli enemmän kuin riittävä.

Kultaisten vuosikymmenten kuvauksessa Auzanneau liittii mukaan myös elämäntapaa ja modernia koke-

musta koskevaa havainnointia. Hän kuvaa sodan jälkeistä kasvun huumaa:

Baby boom-sukupolvi herää historiallisesti ainutlaatuiseseen, vastustamattomaan ja houkuttelevaan tilanteeseen: asymptoottiseen kokemukseen. Kokemus syntyy libidon räjähdyksestä. Ei vain seksuaalisen libidon vaan halun laajemmassa merkityksessä: elämänvoiman räjähdys, jota valaisee maan kuoresta ihmistoimin vapautetun näennäisesti rajatoman energian massa. (293)

Yksityisauto on tämän asymptoottisen kokemuksen symboli ja indeksi: ”Kerro minulle, millä ajat, niin minä kerron, millä kohdalla asymptoottisen taianomaisen kehityksen käyrällä olet” (306). Vuoteen 1950 verrattuna vuonna 1970 käytetyt fossiilipoltttoaineet painoivat kolme kertaa enemmän (299). Tämä kehityksen asymptootti synnytti massamittaisen kulutusyhteiskunnan, ensin Kaliforniassa ja muualla Yhdysvalloissa ja pohjois-Amerikassa, sitten Euroopassa ja Australiassa, ja yhä laajemmin Aasiassa, Etelä-Amerikassa, Afrikassa. Kuten Auzanneau toteaa, näinä vuosikymmeninä ihmiskunnan jalanjäljestä tuli ”brutaalin titaaninen” (301).

*

Suunnitelmatalous keikahtaa uuteen asentoon 70-luvulla. Sisarukset joutuvat tyytymään pienempään rooliin, kun Opec ja valtiolliset öljy-yhtiöt aina kerkeän Yhdysvaltain avulla sorvaavat uuden järjestelmän kriisien kautta. Legendaarisen geologi Marion King Hubbertin 50-luvulla laskemaan tapaan Yhdysvaltain manneralueen tavanomaisen öljyn tuotanto lakkaa kasvasta 70-luvun alkupuolella. Vuosien 1970 ja 1973 välillä Yhdysvaltain öljynkulutus nousee 20 prosenttia ja kun oma tuotanto ei enää lisääny, öljyn tuonti kaksinkertaistuu, ja kauppatase kääntyy miinukselle ensi kertaa sodan jälkeen. Dollareita tarvitaan aiempaa enemmän öljykauppaan. Presidenttinä on Nixon, joka uhkaavan kultakadon (jos Yhdysvalloista kulkee paljon dollareita ulos, ja Ranskan presidentti Charles de Gaullen esimerkkiä seuraten kaikki pyytävät dollareista kultaa, eivät varannot riitä) ehkäistäkseen irrottaa dollarin kultakannasta. Auzanneau lainaa Pete Petersonin, Nixonin kauppaministerin, tokaisua: ”Kippari-Kallelta alkaa halpa pinaatti loppua” (332). Auzanneau näkee Yhdysvaltain tavanomaisen öljyntuotannon huipussa ja kultakannasta luopumisessa öljykriisin syyn, josta seurauksina ovat Opecin onnistuneet vaatimukset hinnan korotuksesta jopa viiteen dollariin tynnyriltä ja osittaiset tai täydet öljy-yhtiöiden ja kenttien kansallistamiset Saudi-Arabiassa, Irakissa, Venezuelassa ja Algeriassa. Myös Israelin ja arabivaltioiden välisen vuoden 1973 jom kippur -sodan aikainen arabimaiden öljyntuotannon vähentäminen ja vientisaarto oli mahdollinen vain, koska Yhdysvaltain tuotanto oli laskussa. Saarto iski kovemmin Eurooppaan ja Japaniin, joilla ei ollut merkittävää omaa tuotantoa; kaiken lisäksi Saudi-

Arabia julkisesta boikotistaan huolimatta toimitti salaa öljyä Yhdysvaltain armeijalle.

Nixon itse selitti vuonna 1971 asiaa kansalle Peter-sonia pehmeämmin: ”yksi syy siihen, että käyttämäämme energiaa on niin reippaalla kädellä, on se että energian hinta ei sisällä sen tuotannon sosiaalisia kustannuksia.” (321) Ei sisältänyt silloin, eikä sisällä vielääkään. Tässä on sivumennen sanoen seikka, jonka tuleva historiankirjoitus kenties laskee vallitsevan markkinatalouden muodon ja sitä perustelevan ortodoksisen taloustieteen synniksi. Fossiilisten polttoaineiden hinnoittelu epäonnistui pahoin, kuten ilmastokatastrofista tiedetään, eikä sen paremmin markkinoilla kuin taloustieteelläkään ollut ongelman ratkaisemiseksi tarjottavana kättä pidempää. Auzanneau piruilee toteamalla, että jos taloutta lähestytään sen energiaperustan kautta kuten pitäisi, vaikuttaa rahataloutta tarkasteleva klassinen taloustiede nykyisine matemaattisin mallein operoivine teorioineen ikään kuin astronomialta ennen kopernikaanista vallankumousta (538).

Jimmy Carter muistetaan toisinaan energiakriisin hyviksenä, joka asennutti Valkoisen talon katolle kuuluisat aurinkopaneelit, jotka Ronald Reagan yhtä kuuluisasti pääsi ottamaan alas. Mutta Carter on myös presidentti, joka avoimesti muotoilee nimeään kantavan doktriinin, jonka mukaan Yhdysvallat kohtelee kaikkia yrityksiä saada Persianlahden alue haltuun hyökkäyksinä omia elintärkeitä etujaan vastaan (374). Myöhempien presidenttien, kuten George ”amerikkalainen elämäntapa ei ole neuvoteltavissa” Bush vanhemman toimet ovat seuranneet Carterin doktriinia pilkulleen. Yleisölle asiaa ei kuitenkaan aina esitetä suorin sanoin. Auzanneau lainaa Yhdysvaltain keskuspankin johtajan Alan Greenspanin muistelmia: ”On poliittisesti epämukavaa todeta se, minkä kaikki tietävät: Irakin sota johtuu öljystä” (493). Tämä on yksi korruption hullun tanssin muoto Amerikan parketilla. Samaan aikaan öljyn kotikentillä Carterin doktriinista on seurannut Auzanneau sanoin kolme hirviötä: Iranin islamilainen vallankumous, Saudi-Arabiasta levinnyt salafi-jihadismi ja Saddam Husseinin hirmuvalta sotaseikkailuineen (365). Nämä mädännäisyydet ovat jonkin verran esillä anglo-amerikkaispaineissa mediassa ja Auzanneau tasapainottaa kuvaa yksityiskohtaisilla ruumiinavauksilla ranskalaisen taloudellisen, poliittisen ja sotilaallisen eliitin törkeyksistä ja murhaavuuksista Algeriassa, Nigeriassa, Kongossa ja Gabonissa.

*

Polttoemoottorien valta teollisen sivilisaation pyörittäjänä ja liikuttajana on fysiikan näkökulmasta outoa. Polttamalla on helppo tuottaa lämpöä, mutta lämmöllä on erittäin hankalaa saada aikaan työtä ja liikettä, ylipäättään kineettistä energiaa. Fyysikot ponnistelivat vuosisatoja ymmärtääkseen kaasujen laajenemisen ja lämmön suhteen liikkeeseen, voimaan ja työhön, ja insinöörit hiilen lapioijista puhumattakaan ovat hikoilleet höyry- ja polttoemoottoreiden tehojen parantamisen parissa. Mutta edelleen polttoemoottorin käyttämästä energiasta suurin

osa menee moottorin itsensä ja sen ympäristön lämmittämiseen, ja osa karkaa äänenä, kemiallisten reaktioiden energiana ja niin edelleen. Pahat kielet väittävät, että osakuormalla ajaen nykybensa-auton hyötysuhde voi olla jopa alle kymmenen prosenttia. Ei paljon keuhmista. Koeasetelmissa parhaiden F1-autojen moottorit, joissa käytetään avuksi jopa kahta erilaista sähkömoottoria, pääsevät yli 40 prosentin hyötysuhteeseen. Silti suurin osa olemassaolevista polttoemoottoreista on niin tehottomia, että polttoainetta ymmärrettävästi tarvitaan paljon ja hukka on hirvittävä.

Myös teknologisen innovoinnin näkökulmasta polttoemoottorit ovat hiukan epäilyttäviä. Tuli ja polttaminen ovat todennäköisesti keksintöinä ja käytäntöinä huomattavasti vanhempia kuin *Homo sapiens* -laji. Toisin sanoen polttaminen oli jo käytössä, kun lajimme muotoutui. Tästä näkökulmasta on hämmästyttävää, että vielä kaikkien tieteellisten ja teknologisten edistysaskeleiden jälkeen 2000-luvulla teollinen tuotanto ja logistiikka perustuvat pääosin polttamiseen.

Auzanneau kuvaa asiaa ihmettelemällä, miten öljy poikkeuksellisesti on talouden kannalta ratkaiseva ja arvokas aine, vaikka sitä on olemassa paljon (20). Yleensä vähäisyys ja harvinaisuus nostaa hintaa. Jokin, joka on arvokasta ja jota on paljon – ei ihme, että John D. Rockefeller totesi: ”mikä siunaus öljy on ollutkaan ihmiskunnalle” (35). Siunaus, varmasti, mutta myös jotakin muuta. Jos polttoemoottorit ovat esimerkiksi sähkömoottoreita huomattavasti tehottomampia ja jos öljylle olisi parempaakin käyttöä kuin polttaminen esimerkiksi syntetisen kemian raaka-aineena, seuraa jälleen kiusallinen havainto teollisen sivilisaation kyvystä allokoida resursseja. Ei mikään – ei hinta, ei tehokkuuslaskelma, ei talusteoria, ei kasvihuoneilmiö, ei tuotannon ympäristötuhot, ei eettinen katastrofi ”korruption hullussa tanssissa” – ole estänyt yksinkertaisesti käyrttelemästä arvokkainta (jos vesi, valo, lämpö ja ravintoaineet jätetään laskuista) ihmiskunnan koskaan löytämään yksittäistä resurssia. *Homo*, kenties, mutta ei kovin *sapiens*.

Eihän ole itsestään selvää, että valtavan siunauksellisen energialähteen löytämisestä ja käyttämisestä seuraa nimenomaan ympäristötuho. Entäpä jos yrittäisi kertoa nykymaailmasta ja arvuutella vaikkapa Aristoteleen tai Hildegard Bingeniläisen kanssa: ”Kuulkaapa, kaukana tulevaisuudessa ihmiskunta löytää aarteen, ainetta, josta voi valmistaa melkein mitä vaan, jota voi kuljettaa ja säilyttää, joka antaa hetkessä työtä kuin kymmenet orjat, jota on valtavat määrät. Mitä seuraa?” Kai joku vähän naiivimpi voisi arvella, että seurauksena olisi esimerkiksi koko planeetan ja kaikkien sen elävien kukoistus, pikemmin kuin kuudes sukupuuttoaalto ja ilmastokatastrofi.

Tämän toisen mahdollisuuden olemassaolosta vihaavat myös Opecin toisen ”isän”, venezuelalaisen Perez Alfonson ajatukset. Alfonso halusi vahvistaa öljyntuottajamaiden yhteistyötä, jotta saastumista voidaan rajoittaa ja rikkautta säästää useammille sukupolville (276). Opecin sisäiset tuotantokiintiöt ovat ajoittain onnistuneet ylläpitämään tuotannon ja hintojen va-

”Yhdellä tavalla tuotettuna ja jaeltuna öljy johtaa välttämättä nykymuotoiseen kapitalismiin – oikeastaan Auzanneaun teos on tämän polun historiaa.”

kautta, mutta kaiken kaikkiaan Alfonson tavoitteet ovat jyräytyneet kulutuksen kasvun alle. Vuonna 2019 on edelleen epäselvää, tuleeko porauskelpoista öljyä jäämään maaperään, toisin sanoen pystyvätkö olemassaolevat yhteiskunnat pidättymään saatavilla olevan öljyn käytöstä. Särötyksen (*fracking*) ja öljyhiekkojen käyttöönotto viittailevat pessimistiseen suuntaan: jopa erittäin vaikeasti tavoitettava öljy tai materiaali, josta oikeastaan vasta sangen monimutkaisten prosessien kautta saadaan öljyä, ovat toistaiseksi haluttuja ja niiden tuotanto tuettua ja vahvasti rahoitettua. Ongelma on, että kaikkea öljyä ei voi polttaa tai ilmasto muuttuu elinkelvottomaksi. Pystyykö maailmantalous kokonaisuutena kieltäytymään öljystä, vai saadaanko von Wrightin kuuluisasta teknologisesta imperatiivista (”kaikki mitä voidaan teknologisesti tehdä, tullaan tekemään”) öljyinen versio: ”kaikki mitä voidaan teknologisesti porata ja polttaa, tullaan poraamaan ja polttamaan”?

Teknologisen imperatiivin ja sen naftologisen korollarin taustalla on talous sekä kapeasti ajateltuna talousjärjestelmän (”kapitalismi”, ”sosialismi”) että laajemmin kaikkeen ihmisten tarpeiden ja toiveiden täyttämiseen tarvittavana toimintana. Mihin kaikesta tästä nimenomaan öljyä tarvitaan? Karkeasti ottaen on selvää, että nykymuotoista kapitalismia, johon sisältyy rikkaiden rikastuminen ja bruttokansantuotteella mitattu talouskasvu, ei voida pyörittää ilman öljyä. Sen sijaan tutkijoiden laskelmat vihjaavat, että tasaisemmin jaettu kakku – riittävä ravinto, asumukset, terveydenhuolto – alemmalla aineellisen kulutuksen tasolla olisi mahdollinen toteuttaa uusiutuville energiamuodoilla. Toisin sanoen öljyn käyttö tai käyttämättä jättäminen riippuu talousjärjestelmän tavoitteista: epätasa-arvo vai tasaisempi jako, rahamääräisen tuoton kasvu vai aineellisten tarpeiden

tydyttäminen. Yhdellä tavalla määrittelylle taloudelle öljy on välttämätöntä, toisella tavalla määrittelylle ei. Ja ehkä myös toisinpäin: yhdellä tavalla tuotettuna ja jaeltuna öljy johtaa välttämättä nykymuotoiseen kapitalismiin – oikeastaan Auzanneaun teos on tämän polun historiaa, jossa päämäärät, joita Alfonson kaltaiset vaikuttajat ovat esittäneet, ovat ”epärealistisia”, niin itsensänselviltä kuin ne ihmiskunnan pitkän historian valossa saattaisivatkin näyttää.

*

Kirjan päättää Auzanneaun pohdinta nykytilanteesta. Vuonna 2005 öljymarkkinoilla tapahtui viimeisin shokki, joka liittyy tavanomaisen öljyntuotannon globaalin huipun saavuttamiseen. Öljyntuotannon vuosikymmeniä kestänyt kasvu tasoittui ja hinta hypähti dramaattisesti ylöspäin, jopa 150 dollariin. Yhdysvaltain hallinto reagoi kahdella tavalla. Yksi oli vahva tuki biopolttoaineille, käytännössä maissista tuotetulle etanolille. Toinen oli epätavanomaisen tuotannon eli käytännössä särötyksen vapauttaminen lähes kaikesta ympäristölainsäädännöstä. (508) Nollanolla-vuosikymmenen jälkeen globaalin öljyntuotannon kasvu onkin ollut lähes yksinomaan Yhdysvaltain särötyksen varassa. Myös muualla reaktiot ovat olleet samansuuntaisia. Suomessa ei öljyä ole, mutta biotalous-strategioiden mukaisesti nestemäisten polttoaineiden tuotantoa biomassasta tuetaan valtion toimin – eikä Suomessakaan ole selvää, että biopolton raaka-aineiden hankinta olisi kaikin puolin ekologisesti kestävä. Tätäkään tarinaa ei ole kerrottu suuressa julkisuudessa täysin avoimesti. OECD:n energiajärjestö IEA huomasi vuonna 2005 vuosittain julkaistavan globaalin energiaporttinsa kokoamisen yhteydessä, että huolestuttavan

moni öljykenttä oli nähnyt parhaat päivänsä. Tutkituista kentistä yli puolella tuotanto oli vähenemässä, keskimäärin yli viisi prosenttia vuodessa. Seurasi kuuluisa skandaali, kun yhdysvaltalaiset tahot ohjasivat IEA:n painamaan huolestuttavia lukujaan villaisella (512). Lopulta IEA totesi tavanomaisen öljyntuotannon huipun ohiteuksi vasta vuoden 2010 raportissaan.

Säröyttämällä saadaan öljyä, mutta ei helpolla. Vuodesta 2002 vuoteen 2012 öljy-yhtiöiden kenttien kehittämiseen ja tutkimiseen kuluvat investointikustannukset nousivat 200 miljardista 700 miljardiin. Kuten Auzanneau kuivasti toteaa, summalla saisi esimerkiksi 70 ydinvoimalaa (520). Huolimatta öljyn historiallisesti korkeasta hinnasta öljy-yhtiöillä ei menekään taloudellisesti historiallisen hyvin. Kustannukset ovat korkealla, eikä säröytys ole ollut tuotantoyhtiöille oikeastaan missään vaiheessa voitollista toimintaa. Yhtiöiden velat ovat huomattavat ja kuplan puhkeamista pelätään. Esson pääjohtaja, Rex Tillerson, joka toimi hetken myös Trumpin hallinnon energiaministerinä ja laati salaperäisellä tavalla mynkään menneen yhteistyösuunnitelman Venäjän kanssa, totesi vuonna 2012 Esson suulla: ”Meiltä menee paita päältä. Rahaa ei tule. Kaikki on punaisella.” Öljy-yhtiöiden johtajien tietysti kuulukin viran puolesta valittaa ja vaatia helpotuksia tuotannon kannattavuuden kohentamiseksi. Silti on selvää, että öljybisnes ei enää ole ”lupa painaa rahaa”, vaan vaatii yhä rajumpia ja ympäristölle kielteisempiä ponnistuksia. Analyytikko Richard Miller on tokaissut, että säröytykseen siirtyminen on samanlaista käyttäytymistä kuin rotilla, jotka syötyään murot ryhtyvät syömään muropakettia (525). On helposti ennakoitavissa, että kaikkea säröytyksen kielteisistä ympäristövaikutuksista ei vielä ole kuultu, vaikka säröytyksen vastustus monin paikoin Yhdysvalloissa onkin ankaraa. Säröytyksessä käytettävät nesteet sisältävät satoja kemikaaleja, joiden tarkka laatu ja määrä on liikesalaisuus. Nasan arvion mukaan säröytys on myös merkittävä osaselitys viime vuosien metaanipäästöjen yllättävälle kasvulle.⁴ Puhdasta vettä tarvitaan paljon ja säröytys aiheuttaa jopa maanjäristyksiä alueilla, joilla niitä ei aiemmin ole esiintynyt. Auzanneau arvioi, että fossiilitukien poistaminen vähentäisi öljyntuotantoa Yhdysvalloissa huomattavasti ja saattaisi sitä tietä johtaa jopa Yhdysvaltain globaalien vallan heikkenemiseen (550). Vapaat markkinat saavat siis edelleen odottaa vuoroaan energiantuotannolla.

Miksi sitten öljystä ei luovuta, jos se on veriruskean voimapolitiikan syy ja ilmastonmuutoksen aiheuttaja, universaali korruptoija ja taloustieteellisen ymmärryksen hämärtäjä? Auzanneau arvioi, että öljy-*detox* maksaisi kansantalouksille vain muutaman prosentin niiden vuosittaisesta bruttokansantuotteesta (547). Hän luonnehtii neljä erilaista reaktiota nykytalouksien kohtalokkaaseen öljyriippuvuuteen. Ensimmäinen on tietämättömyys. Maailma on rakennettu niin, että jos haluaa olla tietämätön tuotannon ja kulutuksen energiaperustasta, se on mahdollista. Toinen on suunta kohti yksinkertaistamista, *slow down and simplify*. Kolmas on voimapoliti-

tiikan suunta, kaikki kaikkia vastaan ja jokainen omasta puolestaan. Neljäs on jonkinlainen sekoitus ykköstä ja kolmosta, välinpitämättömyyttä ja saavutetuista eduista nauttimista: ”meidän jälkeemme vedenpaisumus.”

Ongelman kokoa Auzanneau havainnollistaa ranskalaisen EDF-tutkimusryhmän laskelmilla, joiden mukaan ihmiskunnan energiantuotanto ja käyttö väistämättä laskevat nykysukupolvien elinaikana. Öljyntuotannon hiipuminen lähivuosikymmeninä tarkoittaa, että vaikka hiiltä ja ydinvoimaa käytettäisiin viisi kertaa enemmän, vesivoimaa kaksi kertaa enemmän ja uusiutuvia energialähteitä 25 kertaa enemmän kuin vuonna 2007, energian kokonaistuotanto vähenisi öljyvajeen vuoksi (537).

Vastaus kysymykseen luopumisen vaikeudesta on yhtäältä yksinkertainen, toisaalta monipolvinen. Yksinkertainen: fyysisenä järjestelmänä maailman talous (tavaroitten tuotanto, kuljetus ja liikkuminen, lämmitys, viilennys, tietoverkot) tarvitsee tietyn määrän tiettyjä aineita toimiakseen. Tällä hetkellä järjestelmä, kuten Hitlerin armeija aikoinaan, tarvitsee päivittäisen annoksensa fossiilisia polttoaineita, erityisesti öljyä. Jos öljystä luovuttaisiin, järjestelmä pysähtyisi. Monipolvinen: järjestelmä on valtava ja kietoo fyysisen hahmoonsa käytännössä kaiken muunkin teollisten sivilisaatioiden elämän, ja ilmastonmuutoksen myötä teollistumattomienkin. Se kantaa päällään huikaa rahatalouden järjestelmää, jossa odotukset esimerkiksi fossiilisten polttoaineiden tuotannosta ja käytöstä riippuvaisten yritysten arvosta ovat ratkaisevia. ”Hiilikuplan” puhkeaminen eli öljy- ja kaasuyhtiöiden tuotto-odotusten romahdus tulee aiheuttamaan jonkinasteisen finanssikriisin. Globaalisti ja alueellisesti merkittävien maiden, kuten esimerkiksi Yhdysvaltain, Venäjän, Iranin ja Saudi-Arabian, geopoliittinen asema riippuu öljyn tuotannosta ja kulutuksesta. Lähes kaikkialla maailmassa koulutus ja ammatit on järjestetty palvelemaan fossiileille perustuvaa taloutta. Vuosikymmenten kokemus fossiiliperustaisesta talouskasvusta on muokannut kollektiivista ja yksilöllistä tajuntaa ja kulttuuria. Kokonaiset maailmankuvat ovat fossilisoituneet. Lisäksi maailmassa on monia erittäin rikkaita, vaikutusvaltaisia ja suuria väkivaltakoneistoja kontrolloivia tahoja ja henkilöitä, joiden etujen mukaista on, että öljyn käyttöä jatketaan; Yhdysvaltain ja Venäjän hallintokoneistot ja öljyteollisuus näistä huomattavimpina. Donald Trumpin hallinnon Auzanneau käsittelee lähinnä hiilikuplan puhkeamisen estokomiteana. Näin ollen öljystä luopuminen ei tapahdu millään yhdellä toimella tai liikkeellä, vaan vaatii monimutkaista ja pitkäjänteistä työtä, niin aineellisesti kuin henkisesti.

Auzanneau arvioi, että vuoden 2008 finanssikriisi oli eräänlainen jo 70-luvulla ennakoitu ”kasvun rajat”-kriisi (549). Talouskasvu oli ennen finanssikriisiä liian heikkoa ylläpitääkseni öljyn tuotannon kasvua, mikä puolestaan aiheutti öljyn hintapiikin. Keskiluokan tulot eivät enää loppukesällä kasvaneet kevään malliin, eikä rikkaimman prosentin rikastuminen riittänyt ylläpitämään kokonais-kasvun kasvua. Eroa on paikattu yksityisellä velkaantumisella: keskiluokan ja keskiluokkaan pyrkivän väestön

velanmaksukyvyyn puutteet olivat yksi finanssikriisin laukaisijoista. Samaan aikaan yhteiskunnan kasvanut kompleksisuus vaatii koko ajan enemmän energiapanoksia. Öljyntuotannon hankaloituminen lisää ison rikan rokkaan. Näin ollen kasvun rajat on saavutettu eräänlaisten saksien muodossa. Öljyn tuottajat tarvitsevat korkeaa hintaa, jotta tuotanto kannattaisi ja jotta sitä voitaisiin kasvattaa. Kuluttajat eivät kuitenkaan pysty helposti nostamaan energialaskun osuutta kokonaisbudjetistaan, eivät ainakaan, jos samaan aikaan pitäisi muutenkin kuluttaa enemmän. Öljy on yhtä aikaa talouden kokonaisuuden kannalta liian halpaa (tuottajille) ja liian kallista (kuluttajille ja talouskasvulle).

Kompleksisuuden kasvun törmäämisestä fyysisiin rajoitteisiin Auzanneau käyttää esimerkkinä niin kutsuttua dieselgatea (549–550). Kuluttajat haluavat yhä isompia ja moninaisin ominaisuuksin varustettuja autoja, ja autotehtaat varsinkin haluavat sellaisia rakentaa ja kuluttajille mainostaa. Samaan aikaan päästöjä on vähennettävä niin kaupunkien ilmanlaadun parantamiseksi kuin ilmastomuutoksen ehkäisemiseksi. Yhtälö on mahdoton, teknologia ei pysty kaikkeen, joten lopputuloksena on yksinkertaisesti huijaaminen. Päästöt on valehdeltava alhaisemmiksi kuin ne ovat.

*

Elämme öljyn syksyä, talven kynnyksellä. Vuoden 2018 energiaraportin julkaisun yhteydessä IEA:n johtaja Fatih Birol totesi, että nyt olemassaoleva fossiili-infra syö kaiken alle kahden asteen lämpenemiseen käytettävissä olevan hiilibudjetin vuoteen 2040 mennessä.⁵ Yhtään fossiilisia käyttävää laitetta – autoa, voimalaitosta, perämoottoria – ei siis voida rakentaa lisää, vaan pikemminkin Birolin sanoin ”aineellisia pääomia on poistettava käytöstä ennaikaisesti”, jotta budjettiin jäisi edes jotain liikkumavaraa.⁶ Toisin sanoen IEA vihjailee, että hiilikupla on puhkaistava, jotta ilmastomuutoksen pahimmilta seurauksilta vältytään.

Raportti huomauttaa myös, että konventionaalisiin lähteisiin tehtyjen investointien ja kysynnän kasvun välillä on huomattava kuilu, joka ennakoii hinnan heilailua 2020-luvulla. Yhdysvaltojen säröytystuotannon pitäisi IEA:n mukaan kolminkertaistua nykyisestä, jotta se riittäisi kuilun umpeenkuromiseen vuoteen 2025 mennessä. Säröytyksen kolminkertaistuminen on erittäin epätodennäköistä, koska juuri säröytykseen keskittyneet yhtiöt ovat pahimmin pulassa. Vuoden 2008 jälkeen konventionaalisen öljyn päivätuotanto on laskenut vuosittain 2,5 miljoonaa tynnyriä ja tästä eteenpäin IEA arvioi laskun olevan tasoa 3 miljoonaa tynnyriä, joten vuonna 2040 perinteisen öljyn osuus kaikesta öljyntuotannosta on vain noin 60 prosenttia. Paineet säröytystä ja öljyhiikkainvestointeihin ovat siis kovat. Vuosittain pitäisi uuteen tuotantoon ottaa 16 miljardin tynnyrin varannot, jotta tuotannon ja kysynnän välinen aukko täyttyisi (vuodesta 2014 lähtien vuosittain on otettu käyttöön vain noin kahdeksan miljardin tynnyrin va-

rannot). Kahdeksan miljardin luvulla laskien vuonna 2025 kysynnän ja tarjonnan välillä on 13 miljardin tynnyrin vaje – eli kaiken (niin tavanomaisen kuin epätavanomaisen) öljyntuotannon huippu on silloin ohitettu. Ainoa mahdollinen vajeen täyttävä on sama, mikä täytti kysynnän kasvun ja tarjonnan välisen kuilun vuoden 2008 jälkeen: säröytys Yhdysvalloissa.

Auzanneau toteaa, että öljyn asema teollisten yhteiskuntien tärkeimpänä tukijalkana murtuu jollakin nopeudella joka tapauksessa seuraavien vuosikymmenten aikana. Joko tuotannon hankaloituminen syö öljyn osuutta, kuten IEA ennakoii tai sitten ilmastomuutos-toimet siirtävät energiantuotannon painopistettä. Todennäköisesti molemmat tekijät yhtä aikaa vaikuttavat siirtymään. Tilanne on hauras ja yhtä hyvin poliittiset tapahtumat – sodat, vallankumoukset – kuin taloudelliset shokitkin voivat saada aikaan yhtäkkiä öljy- ja sitä tietä energiakriisejä. Ilman äkillisiä iskujakin siirtymä tulee oleman tukalan nopea. Siirtymä puusta hiileen kesti vuosikymmeniä ellei jopa satoja, ja siirtymä hiilestä öljyyn liukui eri maapallon alueilla useiden vuosikymmenten mittaan (507). Liukui, koska yhden aineen polttamisesta siirryttiin toisen, tehokkaamman polttamiseen. Nyt pitäisi ilmastomuutoksen vuoksi pärjätä mahdollisimman vähällä polttamisella, joten energijärjestelmän muutos on revolutiivinen pikemmin kuin evolutiivinen. Lisäksi muutos tulee tapahtumaan kahdessa tai kolmessa vuosikymmenessä, mikä mitä todennäköisimmin on traumaattista ja kriisejä luovan nopeaa parhaimmasakin tapauksessa. Jo pelkästään toimettomaksi jäävien ja edelleen toimintakuntoisten polttomoottorien määrä tulee kertomaan paljon viime vuosikymmenten resurssien käytön viisaudesta, kaikista öljyn tuotanto- ja sotakentille kaatuneista sotilaista ja siviileistä puhumattakaan.

Viitteet

- 1 Parvilahti 1958, 187.
- 2 Parvilahti 1958, 180.
- 3 Auzanneau 2018, 180.
- 4 Worden & al. 2017.
- 5 IEA 2018.
- 6 Vaughan 2018.

Kirjallisuus

- IEA. World Energy Outlook 2018. IEA, Pariisi 2018. iea.org/weo2018/
- Mitchell, Timothy, *Carbon Democracy*. Verso, Lontoo 2011.
- Parvilahti, Unto, *Terekille ja takaisin. Suomalaisen vapaaehtoisjoukon vaiheita Sakasan itärintamalla 1941–43*. Otava, Helsinki 1958.
- Vaughan, Adam, ”World has no capacity to absorb new fossil fuel plants, warns IEA”. The Guardian 13.11.2018. [theguardian.com/business/2018/nov/13/world-has-no-capacity-to-absorb-new-fossil-fuel-plants-warns-iea](https://www.theguardian.com/business/2018/nov/13/world-has-no-capacity-to-absorb-new-fossil-fuel-plants-warns-iea)
- Worden, J. L. et al., Reduced Biomass Burning Emissions Reconcile Conflicting Estimates of the Post-2006 Atmospheric Methane Budget. *Nature Communications*. Vol. 8, No. 1, 2017. doi: [org/10.1038/s41467-017-02246-0](https://doi.org/10.1038/s41467-017-02246-0).



Mitä pahaa on hyvässä?

”

Jos totuus kuitenkin yhtäkkiä löydettäisiin, olisi se äärimmäisen epämiellyttävä yllätys.”

LEV ŠESTOV

TOLSTOIN JA NIETZSCHEN KÄSITYS HYVÄSTÄ

(Dobro v utšenii gr. Tolstogo i F. Nietzsche, 1900)

Suom. Mari Miettinen

201 sivua

ISBN 978-952-7189-45-0

Sähkökirja 978-952-7189-46-7

32€

Sähkökirja 23 €

(Hinnoista -25 % kestopilajalle)

Jumala on yhtä kuin hyvä: siten uskoi niin Tolstoi kuin Nietzschekin. Venäläinen filosofi Lev Šestov (1866–1938) oivalsi, että tämä samastus johti nämä kaksi ajattelijaa sekä heidän suurimpiin voittoihinsa että heidän pahimpiin kompastuksiinsa. Jos etsii hyvää, ei etsi Jumalaa.

Tolstoin ja Nietzschen käsitys hyvästä on dokumentti siitä, mitä löytyy, kun joku uskaltautuu yhtä syviin veisiin kuin Tolstoi ja Nietzsche. Se on myös Šestovin kypsän kauden avausteos, jonka myötä hän nousi yhdeksi tärkeimmistä eksistentiaalisista ajattelijoista.



Auringonkukkamafia

Auringonkukkamafia on utooppinen yhteisö, jonka muutamat toistensa kanssa ystäväystyneet runoilijat aloittivat viime keväänä. Kasvatimme auringonkukkia ja veimme niitä kadulle ylijäämälautaan kirjoitetun runon kanssa. Tärkeää oli se, mikä oli lähellä ja loi läheisyyttä elinympäristöön. Pienimuotoiseen ja resuiseen toimintaamme liittyvä laajempi kysymys oli, miten kapitalismille epätyypillisiä elintapoja luodaan konkreettisesti. Tähän oli vienyt ilmastonmuutokseen liittyvä huoli, joka on sysätty yhteiskunnassa yksilöiden psykeen kannettavaksi. Poliittisten tahojen täytyy ottaa enemmän vastuuta koko talousjärjestelmän romahduttavasta ongelmasta. Tilanne oli ja on tältä osin kuitenkin huono, emmekä halunneet kantaa ahdistuksen taakkaa yksin. Päätimme perustaa yhteisön, joka loi pieniin muutoksiin perustuvaa kestävämpää elämäntapaa. Kysyimme, millainen voisi olla uuden ajan lempeä kieltäytyminen – rääsytin ja merkityksellinen askeesi?

Keräsimme tuttavilta tarpeettomaksi jääneitä kukkaruukkuja ja ylijäämälautoja. Kylvimme auringonkukan siemenet ja kirjoitimme niiden kasvamisen ajan tekstejä. Ensimmäisen auringonkukan avautuessa usean kauden odotuksen jälkeen alettiin järjestää sen viemistä kadulle. Lautaan kirjoitettiin tussilla teksti: ”huomaan ensin yhden / sitten tulet vastaan kaikkialla.” Tämän

jälkeen odotettiin pimeän tuloa, jolloin auringonkukka ja lauta upotettiin mustaan jätessäkkiin ja kannettiin läheiselle kadulle. Jätimme runon ja kasvin elämään kohtaan, joka oli mahdollista nähdä kaukaa. Uskoimme auringonkukan kykyyn pysäyttää ohikulkijat.

Kotona kasvatettujen resuisten kukkien kauneus haluttiin tuoda kaikkein tutuimmille paikoille. Näkökyky haluttiin avata juuri sellaisissa kadunkulmissa, joita alueen asukkaat olivat tarkastelleet kyllästymiseen asti. Mielikuvituksen vapautta ja assosiaatioiden moninaisuutta haetaan monesti lähtemällä lentomatkalta kauas, mutta uskoimme vakaasti siihen, että humisevan vapauden tunteen herättäminen oli mahdollista kaikkein tutuimmassa ympäristössä. Ajatus metropolin edellytyksestä merkittävien asioiden kokemiselle on iskostunut yllättävän syvälle ihmisten mieliin halvan lentomatкування aikakaudella. Halpalentojen historia on kuitenkin poikkeuksellisen lyhyt. Ne ovat olleet Euroopassa mahdollisia vasta vuodesta 1985, jolloin eräs yhä alalle keskeinen yhtiö aloitti lentonsa.

Matkustamiseen liittyvä lentokentällä tapahtuva siirtymäriitti: identiteetin tunnistaminen, turvatarkastuksen läpi kulkeminen ja ajan viettäminen verovapaassa välitilassa. Epämukavat matkustusajat, erillinen vaivannäkö ja klaustrofobinen kärsimys lentokoneen matkustamossa toimivat luvallisena reittinä poikkeuksellisille aistikokemuk-

sille herkistymiseen. Tämä rituaalin tapaan toistuva tapahtumasarja lieene ihmiselle yhtä merkittävä kuin itse matkakokemuksessa ajan viettäminen. Siirtymäriitin toistuminen matkan alussa ja lopussa luo niiden väliin lomailun tilan, jonka aikana saa antautua paikkojen ja muiden ihmisten lumoukselle. Mutta kykeneekö kukaan enää todella näkemään metropoleja henkilökohtaisesti kaikelta siltä kulttuuriselta sameudelta, johon ne on ajettu? Menemmekö näkemään asioita, jotka kaikki ovat jo nähneet? Emmekö halua kokea itse, henkilökohtaisesti ja lähellä?

Paikallisuus ei ollut meille tärkeää ulkoa määriteltynä ideologiana tai kulttuurina. Me tutkimme sitä, miten se liittyy läheisyyden luomiseen. Se mikä on lähellä kytkeytyy olemiseen – ei identiteettiin, etnisyyteen tai kansallisuuteen. Ihmisen kokemus fyysisesti läheisestä paikasta ja siellä tapahtuvista asioista voi kadulla muodostaa yhteisön toisilleen tuntemattomien välille. Välillä näimme tuntemattoman ohikulkijan kastelevan auringonkukkiä, jolloin ne muodostivat yllättäen yhteisvastuun tilan. Välillä kukkia varastettiin, jolloin ne tekivät näkyväksi alueen anarkismin.

Lähellä olemisen tutkiminen liittyi myös henkiseen läheisyyteen. Sosiaalinen media ei ole pystynyt korvaamaan halua kokea syvällistä psykologista yhteyttä toisiin ihmisiin. Vaikka ihmisen kokema yhteys toiseen ei ole välttämättä riippuvainen fyysisestä näkemisestä, sen luomat rajat kohtaamiselle tekevät tilanteesta yleensä vähemmän voimia vievän ja herkemmän. Paavo Haavikon ajatusta lainataksemme – tällöin on mahdollista saavuttaa hyvin epätodennäköinen kommunikaatio, jossa liikutaan tunnetun kielen lävitse ennennäkemättömille seuduille.

Halusimme välttää huomiotalouden ansat, minkä takia salaisuus suojeli auringonkukkamafiaa alusta asti. Teimme oiset ja toisinaan varhaisemmat riskialtiitit iskut anonyymisti. Koimme myös että salaisuuden suojelun avulla pystyimme luomaan välillemme intiimiyttä, jota olisi ollut muuten mahdoton saavuttaa. Ystävyys vaatii yhdessäoloa ja luottamusta. Tästä poiketen huomiotalous tuottaa omituisia sosiaalisen median ilmoituksin mitattavaa näkyvyyttä omassa kaveripiirissä. Omien ajatusten tai taiteen jakaminen ei monestikaan ole sitä, että ideoita, tunteita ja estetiikkaa vaihdetaan tai että niistä keskustellaan. Sen sijaan toisille jaetaan usein ”tyhjää” huomiota tykkäyksien avulla. On ymmärrettävää, että tällainen kontaktissa oleminen muihin jättää helposti ihmisen sisälle mustaa kaikuva tyhjyyttä.

Usein jokin pieni ja konkreettinen asia, kuten auringonkukan kasvaminen kauramaitotölkistä, saattaa vetää ulos apatiasta. On olennaista havahtua siihen, että oma poliittinen toimintakyky on merkittävä asia. Varsinkin jos tästä voi puhua kasvokkain yhden tai muutaman ihmisen kanssa, energia muuttuu jo paljon avoimemmaksi muutokselle. Lähes kaikki kukkien kasvattamiseen saadut välineet olivat joltain tutulta saatuja tai dykkattuja. Ihmiset halusivat poikkeuksetta auttaa meitä ja osallistua toimintaan. Toimimme apurahatahoilta salaa, ja ylipäänsä taloudellinen panostus hankkeeseen oli mi-

”Halusimme välttää huomiotalouden ansat, minkä takia salaisuus suojeli auringonkukkamafiaa alusta asti.”

nimaalinen. Yhdessä tekeminen ilman vaativia resursseja tai odotuksia oli oudon vaikuttavaa. Henkilökohtainen toivottomuus ja usko ihmisten pohjimmaiseen kusipäisyyteen väheni huomattavasti.

Mielikuvitus on yksi keskeinen väline, jonka avulla voi vastata ilmastokriisin tuomiin muutoksiin, kun luomme vanhojen kestäättömien elintapojen tilalle uusia. Tätä ei oteta huomioon kaikkien tunkeutuvan materialismin keskellä. Gaston Bachelard totesi: ”Mielikuvitus ei ole, kuten etymologia ehdottaa, kyky muodostaa kuvia todellisuudesta; se on kyky muodostaa kuvia, jotka ylittävät todellisuuden.” Välillä tuntuu, että markkinatalous on vienyt meiltä kyvyn kuvitella, kun lukee kiistoja siitä, kenen pitäisi muuttaa elintapojaan ja miten. Yleensä toisten. Emmekö todellakaan pysty kuvittelemaan mitään parempaa elämäämme kuin neurootista oleilua älylaitteiden äärellä ja hikisiä halpalentoja turistikohteisiin? Miten olisi resuinen ja kaunis kukkiva pikkukaupunki kerrostaloasunnon ikkunasta? Miten olisi lähiseudun ihmisten välinen ystävyys, johon liittyy psyykkinen ja fyysinen kosketetuksi tuleminen? Ajatuksia mielekkästä elämästä tulisi monipuolistaa tavalla, joka ylittää tämän hetkisen konkreettisen todellisuuden tarjoamat kaavamaiset elintavat. Tällöin muutokseen voi suhtautua realistisen valoisasti, koska rääsyiset utooppiset yhteisöt muuttuvat mahdollisiksi.



VILLE HÄMÄLÄINEN

Yksilö uskonsodassa

Tanskalaisajattelijan Søren Kierkegaardin (1813–1855) viimeisiä vuosia hallitsi kiivas pyrkimys palauttaa kristinusko oikeaan arvoonsa kristikunnassa. Elämäniloksi ja tapakristillisyydeksi muuttunut usko oli hänen silmissään menettänyt tärkeimmän arvonsa: pelastuksen, joka on mahdollinen vain yksilöille. Kierkegaardista kohtalokkain kamppailu käydään kunkin yksilön sisäisyydessä eikä suinkaan kruunun ja saksalaisten välillä kaukana Schleswig-Holsteinin herttuakunnissa. Kierkegaardin taistelukutsu ei kuitenkaan kuulunut ajan massaliikkeiden yli.

Kööpenhamina 5.10.2018

Löysin lokakuussa paikkani maailmassa. Søndre Campusin sokkeloisia käytäviä kierreltyäni pääsin viimein perille Søren Kierkegaard Biblioteketiin, jota Kööpenhaminan yliopistossa toimiva tutkimuskeskus ylläpitää. Yritin olla mahdollisimman vähän oikeiden tutkijoiden tiellä, minähän tein vasta pro gradua.

Itse tutkimuskeskus ei ole ihmeellinen: joukko työhuoneita ja keskellä kirjasto, jota halkoo pitkä hyllyrivi. Tällaisia tutkimuskeskukset näillä aloilla ovat, prameita laboratorioita on lähinnä yliopistojen brändivideoissa. Kirjasto henkii kapinaa yliopistojen innovaatiotehtaiksi muuttamista vastaan. Täällä tutkitaan hartaudella 164 vuotta sitten kuolleen yksityisajattelijan tuotantoa, vastaanottoa ja merkitystä. Kirjastossa on uskoakseni kaikki olennainen Kierkegaardia koskeva tieto. Muille perustelen matkani sillä, että näitä kirjoja ei Suomesta saa. Tosiasiassa Tanskaan asti gradun takia matkustamisessa ei ole mitään käytännöllistä.

Todelliset syyni eivät ole käytännöllisiä vaan intohimoisia. Intohimo ei säästele vaivojaan eikä näemmä rahojaankaan. Perillä taistelen aikaa vastaan. Olen epätoivoisen tietoinen siitä, etten ehdi lukea tai edes skannata kaikkea hyödyllistä muutamassa päivässä.

Perjantai-iltana palaan viimeisen kerran kirjastoon. Alakerrassa on iloisia opiskelijoita, himmeä valaistus ja iso kyltti *TEOBAR*. Ysärihitit ja teologian opiskelijoiden naurunremakka kaikuvat alhaalta, kun kääntelen kirjan sivuja ja painan uuden aukeaman skannerin lasille. En kaipaa iloitsevien ihmisten sekaan – omat juhlati jatkuvat vielä Suomessakin, kun perehdyn täältä hankittuun aineistoon.

Myöhemmin lukiessani Theodor W. Adornon tiiviisti uutettua teosta *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* (1962) törmäsin samastuttavaan ajatukseen: Kierkegaardin filosofia tapahtuu ”interiöörissä” (*intérior*). Adorno nostaa esimerkeiksi muun muassa *Toiston* (1843) Constantin Constantiuksen, Kierkegaardin pseudonymin, kuvauksen majapaikkansa huoneesta ja sen melankolisuudesta.¹ Kierkegaardia lukiessaan ei ensimmäisenä muista, että Euroopassa elettiin tuolloin vallan-

kumousten ja poliittisen kuohunnan aikaa. Teksteissä yksilö on Jumalan edessä. Kiinnostus tulee suunnata pelastukseen, ei kansankokouksiin.

Kuolemansairauden ensimmäisen osan lopussa Anti-Climacus päivittelee oman aikansa hengettömyyttä: aikalaisten silmin kristinuskon opetus pyrkimyksestä olla henki, ei vain velvollisuuksien täyttämä, näyttää järjettömältä. ”Näiden ihmisten elämässä on siis kyllä ollut hetki – voi, se oli heidän elämänsä paras vaihe – jolloin he alkoivat suuntautua sisäänpäin. Mutta päästyään suunnilleen ensimmäisten ongelmien kohdalle he hylkäsivät tämän tien.”² ”Sisäänpäin suuntautuminen” on alkukielellä ”*at tage Retningen ind efter*”³. Interiööri on metaforinen Adornon tarkoittamassa hengessä, mutta samalla äärimmäisen konkreettista kannoiltaan kääntymistä takaisin sisälle, itsen sisäisyyteen.

Adornon mukaan Kierkegaard ei ole yhteiskunnallinen ajattelijakaan, vaan käy taisteluun yksilön puolesta. Kierkegaardille sisäinen historia on maailmanhistoriaa todellisempaa ja siksi jälkimmäinen täytyy reflektoida sisäisyyden valossa. Adorno katsoo Kierkegaardin ”subjektiivisen ajattelijan” muistuttavan interiöörin yksityisyyttä. Interiööri on poleemisesti tilan rajalla, mutta vielä yksityisaluetta ja siten muille jaettavissa olevan tilan käsitteen ulottumattomissa. Avautuminen tilaan voisi kenties tarjota muutakin kuin yksilön itsevalotuksia.⁴ Yksityisajattelijan istuu ullakkohuoneessaan 1800-luvun lopun poliittisilta liikkeiltä suojassa, ja lukija pakenee sinne hänen perässään⁵. Näkemystä on perustellusti kritisoitu. Koko Kierkegaardin myöhäistuotannon voi nimittäin nähdä kritiikkinä ajan sotaisaa ja politisoitunutta ilmapiiiriä kohtaan. Ikkunat ovat auki, mutta sisään virtaavista aatteista Kierkegaard ei innostu.

Veretön vallankumous

Kierkegaard oli kylläkin melko tietämätön poliittisesta liikehännästä – vain kaksi vuotta ennen vallankumousta ja Tanskan kolmivuotista sotaa hän esimerkiksi ennakoi, ettei vallankumous ole edes ajateltavissa. Vuoden 1848 mittaan vallankumouksia kuitenkin tehtiin Rans-

kassa, suuressa osin nykyistä Saksaa ja ratkaisevasti myös Schleswig-Holsteinin alueella.⁶

Kööpenhaminassa 21. maaliskuuta 1848 liberaalien johtama viidentoistatuhannen hengen kansankokous vei kuninkaalle adressin perustuslain muuttamisesta, jotta maahan saataisiin kansanvaltainen parlamentti. Kuningas suostui vaatimuksiin ja uutta perustuslakia alettiin valmistella. Tanskan absoluuttisesta monarkiasta oli yhdessä yössä tullut parlamentaarinen monarkia. Vallankumous Kööpenhaminassa oli veretön ja vaivaton.⁷

Tanskan monarkiassa vallanjako ei seurannut väestönkehitystä: pääkaupunkia asutti pieni vähemmistö, jonka eliitin korviin maaseudun ja herttuakuntien tarpeet eivät kantautuneet⁸. Vuoden 1848 vallankumous ja sitä seurannut sota herttuakunnista tarkoitti myös Tanskan kultakauden loppua. Kultakauden pinnalla hohitivat maalaisidylliä kuvaavat maalaukset, runous, filosofia ja teologia, mutta maatalouspainotteisessa yhteiskunnassa kultakausi oli kaupunkilaisvähemmistön pienen eliitin puuhaa. Siinä missä Kööpenhaminan yliopiston saleissa ja kuppiloissa kiisteltiin ihmisyydestä, maaseudulla ihmiselo tarkoitti jatkuvaa kurimusta.⁹

Kööpenhamina 26.2.2019

Kaupunkiin saavuttuani viivytellen puolitoista päivää päätyttyä paikoista pyhimpään. Edellisen kerran onnistuneisuus on saanut minut oudosti pelkäämään, että tällä kertaa kaikki ei sujuisikaan hyvin.

Muistan reitin helposti neljän kuukauden takaa. Ilta-aikaan Islands Bryggen metroaseman portaita noustessa on kuin nousisi tyhjyyteen: portaiden yläpäässä näkyy vain musta taivas. Parkkipaikan vesiasteet on helposti kierretty. Pienen käytävillä vaeltelun jälkeen saavun kirjaston aulaan.

Toistossa Constantin Constantius etsii toiston mahdollisuutta Berliinistä. Ironian avulla lukija viedään omituiselle matkalle. Constantinille toistoksi ei kelpaa esimerkiksi se, että majatalon isäntä ylistää yhtä innostuneesti avioliiton etuja kuin edellisellä kerralla naimattomuuden autuutta. Ainoa, mikä toistuu, on toiston mahdottomuus.

Tällä kertaa Kööpenhaminassa kaikki ei toistu. Kun pääsen varsinaisen kirjaston ovelle, se on lukittu. Sisällä istuu ihmisiä nauramassa ja juttelemassa kovaan ääneen. Muuttuvassa maailmassa toisto on epäluotettava matkakumppani. Tämä paikka on muiden arkea, kun omani on jossain kaukana. Hienointa ja inhottavinta matkustaessa on huomata toisenlainen arki: se on sekä mahdollista (itselle) että todellista (lukemattomille ihmisille). Jos pysähtyy miettimään pitemmäksi aikaa elämän jatkuvuutta vieraisissa paikoissa sen jälkeen, kun on itse lähtenyt sieltä, alkaa inhottaa.

Uskoa ei voi *en masse*

Kierkegaardin huomio vallankumouksen mahdottomuudesta ei kestänyt aikaa. Paremmin hän oli ajassaan

kiinni vuonna 1848 kirjoittaessaan uraansa summaavaa jalkikirjoitusta *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* ("Näkökulma kirjailijantyöhöni"). Lopun lisäys on otsikoitu *Den Enkelte*, "Yksilö". Sen hän aloittaa: "Näinä aikoina kaikki on politiikka."¹⁰ Uusien poliittisten liikkeiden (sosialismi, liberalismi, äänioikeuden ajajat) myötä tulilinjalla oli Kierkegaardin yksilö¹¹. Tätä uutta politiikkaa vastaan käy *Kuolemansairauden* Anti-Climacus, jolle joukko "on tyhjääkin mitättömämpi, kaikkein vähäisintäkin yksittäistä ihmistä mitättömämpi."¹²

Puhe Kristuksen ja väkijoukkojen vastakkaisuudesta käy vielä pelkästä teologisesta havainnosta, mutta viimeistään *Kuolemansairauden* vastakkainasettelu "vapaa-annan perustuslain puolesta esitettyjen vaatimusten" ja Kristuksen välillä kytkee kohdan tiiviisti ajan poliittiseen ilmapiiriin:

"Opilla synnistä ja yksittäisestä syntisestä ovat Jumala ja Kristus kerta kaikkisesti (ja aivan toisella tapaa kuin yksikään kuningas) varmistaneet asemansa kansaa, kansanjoukkoja, yleisöä ynnä muuta sellaista vastaan, *item* kaikkia vapaamman perustuslain puolesta esitettyjä vaatimuksia vastaan."¹³

Ja Anti-Climacus vain kiihdyttää tahtia entisestään: "[T]uomio soveltuu vain yksittäiseen yksilöön, tuomiota ei anneta *en masse*. Kansan voi ottaa hengiltä *en masse*, sitä voi ruiskuttaa paloletkulla *en masse*, sitä voi imarrella *en masse*."¹⁴

Sodassa kuolee yksilöitä; sitä Anti-Climacus tuskin kieltää. Ajan olot pakottivat taatusti monta kristittyä kilvoittelevaakin taistelemaan kruunun puolesta. Nimenomaan nationalismi ja vallankumous yllyttivät väittämään, että näiden aatteiden puolesta kannattaa kuolla. Kierkegaard kuitenkin suhtautuu epäilevästi sekä aatteen marttyyreiksi julistautuviin että myös luostariin vetäytyviin uskonveljiin.

Jo kirjan alkupuolella Anti-Climacus esittää huolensa yksilöllisyyden katoamisesta:

"Voi kurjuutta, että petetään heitä kokoamalla heidät joukoksi sen sijaan, että erotettaisiin heidät toisistaan, niin että jokainen yksittäinen yksilö saavuttaa korkeimman, sen ainoan, minkä vuoksi kannattaa elää ja mistä riittää elättävää ikuisuudeksi."¹⁵

Kuusi vuotta myöhemmin julkaistussa kansallisliberalistisen *Fædrelandet*-lehden kirjoituksessa mukana on jo annos pessimismia: "Ja te, te ajattelematon ihmisjoukko – mutta olen sanonut jo tarpeeksi, enkä siksi sano enempää! Voi, te ette vain tule petetyksi, vaan te tahdotte tulla petetyksi."¹⁶

Kuolemansairaus on esitys yksilön pelastuksesta ja sitä estävästä epätoivosta eli synnistä. Toisen osan yhteiskunnallisuuteen on kiinnitetty huomiota, joskin koko teos on miinoitettu viittauksilla ajan poliittiseen tilanteeseen. Hyökkäykset kirkkoa ja teologeja vastaan ovat sittenkin

”Kun Euroopassa kansa halusi oikeuksia, onko Jumalan kanssa keskustelu ja iankaikkisuuden tasa-arvo ensimmäinen tasa-arvon askel, joka tulee mieleen?”

vähäisemmässä roolissa, sillä *Kuolemansairaus* on kirjoitettu yksilön avuksi. Jo nimensä perusteella se on eräänlainen opas itsediagnoosin tekemiseen: selvitä epätoivon laatusi!

Elsebet Jegstrup esittää väitöskirjassaan rohkean kannan: jos yksilön ymmärtää lähinnä abstraktion, irrallisena ajan yhteiskunnasta, ei ole ymmärtänyt juuri mitään. Yksilön ja yhteiskunnan välillä on jännite, joka yksilön itsensäkin on tunnistettava.¹⁷ *Kuolemansairaudessa* esitetään siis ennakkoehdot epätoivon tunnistamiselle, mutta yksilön on kuitenkin tiedostettava oma kontekstinsä.

Valittuaan itsensä kukin yksilö pystyy kehittämään kykijään niistä lähtökohdista, jotka hänellä on – ja tässä mielessä ihmiset voivat Jumalaan uskoessaan olla vapaita ja tasa-arvoisia:

”Kristillisuus opettaa, että tämä yksittäinen ihminen, siis jokainen yksittäinen ihminen, olkoon hän muutoin mikä tahansa, mies, nainen, palvelija, ministeri, kauppias, parturi, opiskelija, tms., tämä yksittäinen ihminen on olemassa *Jumalan edessä!* Tämä yksittäinen ihminen, joka olisi ehkä ylpeä jo siitäkin, että kerran elämässään olisi keskustellut kuninkaan kanssa, tämä ihminen – voi keskustella Jumalan kanssa minä hetkenä vain tahtoo ja olla varma siitä, että tulee kuulluksi!”¹⁸

Ylevä väittäjä on altis kritiikille. Kun Euroopassa kansa halusi oikeuksia, onko Jumalan kanssa keskustelu ja iankaikkisuuden tasa-arvo ensimmäinen tasa-arvon askel, joka tulee mieleen? Siitäkin huolimatta Kierkegaard suhtautui kultakauden muihin filosofeihin nähden huo-

mattavalla kiinnostuksella ja kunnioituksella tavalliseen ihmiseen. Sellaista edusti Kierkegaardille tämän isä, Michael Pedersen Kierkegaard, maltillinen mies Jyllannista. Kööpenhaminassa isä-Kierkegaard piti yllä aikansa merkittäviä herrnhutilaisia kokouksia kotonaan, vaikkakin varoi visusti lähtemästä mukaan kirkollisiin muutostamiin.¹⁹

Kööpenhamina 27.2.2019

Aamun valossa Islands Brygge on kuin toinen paikka. Kierkegaard-kirjaston ovi on jälleen lukossa, mutta ystävällinen kirjastonkäyttäjä avaa oven ennen kuin ehdin koputtaa. Kaikki toistuu. Iltapäivällä istun tyhjän työpöydän ääressä kirjoittamassa. Ei tunnu iltapäivän väsymystä, vain ajaton rauha. Kierkegaard-kirjastossa onnellisuuteni ei ole odotusta vaan pysähtymistä, vaikka lopuksi elämää.

Sisimmässäni kai tiedän, että arki täälläkin olisi rauhantonta. Elämä Kööpenhaminassa ei varmasti vähentäisi ainakaan rahahuolia. Hyvä työtahtini Kööpenhaminan kirjastoissa johtuu aikaa vastaan taistelemisesta. Saamattomuus palaisi, jos lähtöpäivä ei häämöttäisi lähitulevaisuudessa.

Jätän Kierkegaard-kirjaston taakseni. Tulen vielä palaamaan sinne, mutten enää tällä matkalla. Jään metrosta pois Nørreportissa. Väentungoksessa, pyöräilijöiden kulkiessa tasaisena virtana tien molemmilla puolilla, ihmisten naurussa ja ilossa en ole yksilö, *den Enkelte*, vaan pieni osa satunnaista massaa. On marsittava samaan suuntaan, hoidettava velvollisuuksia ja jatkettava matkaa.

”Kierkegaard oli omasta mielestään taistelussa todellisuuden puolella. Tällä ikuisuuden todellisimmalla todellisuudella oli kuitenkin hyvin vähän painoarvoa siihen nähden, mitä kruunun sota vaati.”

Sota syttyi kaukana

Vuonna 1848 suosittu linja Schleswig-Holsteinin kiistan ratkaisemiseksi oli niin kutsuttu *Helstat* (”koko valtio”). Sen mukaan herttuakunnat olisivat pysyneet osana Tanskan kuningaskuntaa. Voiton veivät kuitenkin *Ejderpolitikkem*in kannattajat. Ensin mainittua puolsivat konservatiivit ja absoluuttisen monarkian kannattajat, kun taas ejderilaisia edustivat liberaalit, jotka kannattivat rajan vetämistä Ejderen-joen mukaan.

Schleswig-Holsteinin alueella oltiin pitkälti urbaanimpia kuin kuningaskunnassa. Kielin ja Flensborgin kaupungeissa asui yhteensä kolmetoistatuhatta asukasta. Tieto helmikuisesta Pariisin vallankumouksesta saavutti Kielin nopeammin kuin kuningaskunnan pääkaupungin ja sai opiskelijat kaduille. Paikalliset demokratiaa kannattaneet poliitikot halusivat päätösvallan Kielin tulevaisuudesta kuuluvan asukkaille Tanskan kruunun sijaan.²⁰ Tanskassa havahduttiin liikehdintään, jota kutsuttiin ”slesvig-holstenismiksi”²¹.

Nationalismi yltyi myös alueen tanskalaisten keskuudessa. Tanskalaiset halusivat vahvistaa oman kielensä asemaa, sillä Schleswigissä saksaa käytettiin virallisena koulu- ja kirkkokielenä.²² Kielikiistaan oli haettu ratkaisua jo 1810, jolloin vaadittiin saksan kieltämistä kouluissa ja kirkon menoissa, mikäli tavalliset ihmiset puhuivat tanskaa. Ehdotus ei menestynyt. Kielivaatimuksia tanskankielisillä alueilla tiukennettiin vasta vuonna 1851. Siihen tarvittiin tappioon päättynyt, ensimmäinen sota Schleswig-Holsteinissa.²³

Schleswig-Holsteinin delegaation vaatimuslista oli radikaali: perustuslain säätävän kokouksen koollekutsuminen Schleswig-Holsteinissa, Schleswigin liittäminen Saksan liittoon ja oikeus omaan armeijaan. Kuningas Frederik VII perääntyi aiemmasta *Helstat*-linjastaan ja ilmoitti, että kuningaskunta jaettaisiin kahtia: Holstein saisi kuulua itsenäisenä Saksan liittoon, mutta Schleswig kuuluisi edelleen Tanskalle ja noudattaisi kuningaskunnan yhteistä perustuslakia.²⁴

Heti perään kieliläissyntyinen Nørin prinssi Frederik ja joukko muita herttuakunnan johtajia järjestivät väliaikaisen hallituksen kokouksen Redensborgissa 23. ja 24. päivän välisenä yönä. He lietsoivat kapinahenkeä ja väitivät vallankumouksen etenevän myös Kööpenhaminassa ja kuninkaan tulleen vangituksi. Joukot saatiin nopeasti kokoon. Tanska vastasi ja sotilaat lähtivät puolustamaan ”Jumalan avulla kuningasta ja isänmaata” kauas Etelä-Jyllannin peltomaisemiin.²⁵

Ihminen sodassa Jumalaa vastaan

Kierkegaard uumoili vielä talvella 1848 lähtevänsä muutamaksi vuodeksi ulkomaille, jotta voisi lopettaa kirjoittamisen. Hän kuitenkin perääntyi matkustussuunnitelmista: ulkomailla ollessaan hän oli aina tuotteliaimmillaan ja palasi suunnattomien käsikirjoituspinojen kanssa kotiin. Niinpä hän osti kalliimman asunnon ja sijoitti kruunun joukkovelkakirjoihin.²⁶ Hän ei edes pitänyt matkustamisesta. Hänen elämänsä aikana tekemistä

viidestä ulkomaanmatkasta neljä suuntautui Berliiniin. Siellä hän oli hankaluuksissa suullisen saksan taitonsa kanssa, harmitteli julkisten käymälöiden vähäisyyttä ja ravintolassa tervehti seuralaisensa lisäksi joukon tyylikkäästi pukeutuneita herrasmiehiä, joista yksi tuli hetken kuluttua kysymään tilaukset.²⁷

Schleswig-Holsteinin sota pilasi Kierkegaardin aiheet: talous sukelsi, asunto oli turhan kallis, joukkovelkakirjat tuottivat tappiota ja kaiken muun lisäksi hänen rakas ja tarpeellinen palvelijansa Anders kutsuttiin rintamalle.²⁸

Kierkegaard oli omasta mielestään taistelussa todellisuuden puolella. Tällä ikuisuuden todellisimmalla todellisuudella oli kuitenkin hyvin vähän painoarvoa siihen nähden, mitä kruunun sota vaati. Pseudonyymillä Anti-Climacus kirjoitettu *Kuolemansairaus* julkaistiin samoihin aikoihin, kun Schleswig-Holsteinin sodassa solmittiin kaikille epämieluisa välirauha. Anti-Climacuksen metaforat kritisoivat kenties ajan henkeä. Esimerkiksi kevytmielinen tapa käyttää sanoja ”itseys” ja ”epätoivo” miten sattuu, muistuttaa hänestä ”sitä, että lapset leikkivät sotilasta”²⁹.

Suorasanaismillaan sotaretoriikka on kuitenkin Jumalan ja ihmisen sotaisia välejä käsiteltäessä. Anti-Climacus kirjoittaa ihmisestä, joka haluaa sanoa Jumalalle, että syntien anteeksi antaminen on mahdotonta. ”Sanoakseen tämän ja saadakseen sanottavansa kuulluksi on ihmisen kuitenkin samalla etäännyttävä laatunsa puolesta Jumalasta, eli voidakseen taistella tähän tapaan *cominus*, hänen on pysyteltävä *eminus*.”³⁰ *Cominus* tarkoittaa roomalaisessa sotaterminologiassa lähitaistelua, *eminus* etätaistelua.³¹

Taistelu käydään paradoksin areenalla. Jos Jumalaa vastaan aikoo käydä kaikkein tiiviimpään taisteluun, täytyy ihmisen olla Jumalasta kaikkein kauimpana. Anti-Climacuksen ajatuksissa sen paremmin kunnollisen kristityn kuin maltillisen epäilijän suuhun ei sovi Jumalan haastaminen tappeluun. Ärhäkkä ateisti jää tällöin kuitenkin huonoon asemaan: miten lähitaistelun voi voittaa, jos on Jumalasta kovin kaukana? ”Voi ihmisen voimattomuutta hänen asettuessaan vastatusten Jumalan kanssa! – [V]oidakseen olla tunkeileva Jumalaa kohtaan, on mentävä hänestä kauas.”³²

Synti edustaa Anti-Climacukselle rankimmillaan sotaa ihmisen ja Jumalan välillä, mikäli ihminen kieltää Kristuksen. Tätä hän nimittää synnin potensoitumiseksi.

”Synnin potensoituminen ilmenee selvästi, kun se ymmärretään ihmisen ja Jumalan väliseksi sodaksi, jossa taktiikka vaihtelee. Potensoituminen on siirtymistä puolustuksesta hyökkäykseen. Synti on epätoivoa; tässä kamppailaan väistellen. Sitten seurasi epätoivoisuus omasta synnistä; tässäkin kamppailtiin yhä väistellen tai vetäytyen taakse linnoitetun asemaan.”³³

Ilmenee synnin potensoituminen edellä olevasta selvästi tai ei, Anti-Climacuksen metafora on varsin draamatyinen: kuvattu sota on lähinnä jaakopinpainia, yhden miehen sotaa – Jumala on absoluuttinen ja paikallaan.

Kiel 1.3.2019

Vielä noin kilometri ennen rajaa tanskankieliset kyltit mainostavat bensaa kruunuissa. Rajalle tultaessa bussi hidastaa. Tienvarsikyltissä lukee Schleswig-Holstein. Eräällä näkyy meri.

Kiel on sekoitus rakennusten aikakerrostumia, autokaupunkia ja satamakaupunki-identiteettiä. Sotamu- seossa muistellaan vallankumousta 1918. Edes siellä ei osata sanoa, mistä kannattaisi etsiä tietoa tai muistoja Schleswig-Holsteinin sodasta. Majapaikkasani yksi asukkaista kysyy lähtöamuna, miksi olen Kielissä. Kerron tullessi Schleswig-Holsteinin sodan perässä. Hän kysyy: ”Mikä sota?” Kerron vuosiluvut ja vastapuolet. Hän sanoo, ettei ole kuullutkaan.

Olen todennäköisesti tullut väärään paikkaan: Kiel oli yksi vallankumouksen keskuksista ja aikansa merkittävä kaupunki, mutta taisteluiden jälkien kannalta se on turvallisesti Saksan puolella. Valtioiden raja halkaisee toisiinsa sekoittuvan kieli- ja kulttuurialueen, mutta huomattavasti Kielä pohjoisempaan. Lähtöpäivänä kävelen merenrantaan. Tähyilen turhaan Tanskaan päin, sillä kaupunki sijaitsee lahden perällä, eikä satamasta näe kuin saman lahden vastarannalle. Kiel osoittautuu umpikujaksi.

Yksinäinen yksilön puolustaja

Kierkegaard jäi yksilöä korostavan uskon kanssa yksin. Vastassa oli tanskalaisen kansan ideoija N. F. S. Grundtvig seuraajineen, mutta myös merkittävä kirkollinen vaikuttaja H. L. Martensen. Pääteoksessaan *Christlich Dogmatike* (”Kristillinen dogmatiikka”, 1849) hän tyrmäsi sekä grundtvigilaisten nationalismin että Kierkegaardin yksilökeskeisyyden. Usko saattaa ilmetä yksilössä, mutta vaatii aina yhteisön ympärilleen tullaan täydellisimmäksi.³⁴

Samaan aikaan ilmestynyt *Kuolemansairaus* myi heikosti eikä siitä kirjoitettu lehdissä. Kierkegaardin harmitusta ei helpottanut Martensenin teoksen suuri suosio ja sen pisteliäs kritiikki Kierkegaardin individualismia kohtaan. Yksityiskohtaisemman teologisen kritiikin ohella Kierkegaard vuorostaan tyrmäsi koko Martensenin idean: kirjoittaa nyt dogmatiikkaa aikana, jolloin kristinusko oli katoamassa maailmasta.³⁵

Vielä muutamaa vuotta myöhemmin *Fædrelandetissa* Kierkegaard kirjoittaa, miten on vallan hyvin mahdollista olla kristitty vaikka aivan yksin³⁶. Hän asettaa vastatusten *Uuden testamentin* mukaisen Jeesuksen seuraamisen yksilönä ja tanskalaisen kristinuskon, iloisen elämästä nauttimisen. Kierkegaard korostaa, että Jeesus ei kohdistanut sanojaan tuhansille, saati miljoonille, ei kansoille eikä kuningaskunnille, vaan yksilöille.

Kierkegaardin yksilöajattelu on kenties altista kritiikille, jos sen ajattelee rohkaisevan individualismiin ja poistavan yksilön eettiset velvollisuudet. Yksilöä keskeisempi Kierkegaardin teologialle on kuitenkin Kristus. Kristityn tehtävä on seurata Vapahtajaa kaikessa – Kierkegaard oli innokas *imitatio Christi* kannattaja.³⁷ Mar-

tensenin dogmatiikka edusti tämän ajatuksen vastakohtaa. Myöhäisissä kirjoituksissaan Kierkegaard näljää tälle, miten kristitty voi saada uskolleen ”kuninkaallisen leiman”, mutta sellainen on kovin vähäpätöinen muualla kuin maan päällä³⁸.

Vuosi 1849 oli Kierkegardille vaikea taloushuolien, kirjallisen epävarmuuden ja monien välikirjojen vuoksi, ja hän erakoitui entistä enemmän. Kun ruotsalaiskirjailija Fredrika Bremer kiersi tapaamassa Kööpenhaminan eliittiä saadakseen käsityksen tanskalaisista, Kierkegaard ei edes vastannut yhteydenottoon. Nähtyään kuvauksensa Bremerin aikalaiskirjassa *Lifi Norden* (1849) hänen olisi tehnyt mieli vastata, kuten alkujaan suunnitteli: ”Ei, kiitos kaunis, en tanssi.”³⁹

Bremerin kuvaus Kierkegardista syntyi kriittikkojen näkemysten pohjalta. Kuvaus ei ole mairitteleva, mutta siltikin kohteensa näköinen:

”Yksin elää hän, joka kirjoittaa ’erästä yksilöstä’, luokse pääsemättömänä ja kaiken kaikkiaan kenenkään tuntemattomana. Päivisin hänen voi nähdä lähtevän ulos, Kööpenhaminan katujen vilinään, väkijoukon keskelle tuntikauksiksi; öisin sanotaan hänen asunnostaan hohtavan valon. Vähemmän rikkaudesta ja riippumattomuudesta kuin sairaalloisesta ja kättyisistä luonteestaan johtuen hän syyttää vaikka itseään aurinkoa, jos se paistaa eri suunnasta kuin hän haluaisi.”⁴⁰

Aikalaisille jäi Kierkegardista kuva radikaalina ja kiihkeänä kirjoittajana. Verrattuna muihin aikalaisiin, jotka pitäytyivät tieteellisessä esitystavassa ja hakivat suosiota seurapiireistä, tämä yksilön ajattelijana näytti juuri niin lohduttomalta kuin Bremerin kuvauksessa. Kierkegaard ampui omaan jalkaansa pidättäytyessään julkaisemasta. Postuumisti ilmestyneessä *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhedissa* ääneen pääsee maltillisempi ja enemmän reflektoiva Kierkegaard. Teoksen yhteydessä julkaisematta jäi myös lyhyt jälkikirjoitus, ”Den bevæbnede Neutralitet” (”Aseellinen puolueettomuus”), jossa Kierkegaard vastaa kysymykseen, onko hän itse tarkoittamansa autenttinen kristitty.

Hän aloittaa kirjoituksen toteamalla, että vuoden 1848 kristitty elää entisaikojen monimutkaisemmassa maailmassa, olkoonkin, että maailma on myös muuttanut parempaan suuntaan. Kristinuskon täytyy puolustautua maailmassa, joka elää hyvien aikomusten kiihdyttämien, enemmän tai vähemmän pahojen murrosten kourissa. Vallankaan ei pidä uskoa ketään, joka suureen ääneen julistaa omaa kristillistä uskoaan: sellainen on vain fanaatikon huutoa. Kierkegardin oman todistuksen mukaan fanaattisuus ja raivokkuus on mitä vierainta hänelle.⁴¹ Hän ei tunnustaudu kristityksi, sillä tuomion antaminen ei ole ihmisen tehtävä, vaan yksin Jumalan. Jos hänen täytyisi vastata kuoleman edessä, onko hän kristitty, hän muotoilisi asiansa kutakuinkin edellä olevan tapaan – mestaaja saisi tehdä päätöksensä itse.

Kirjoituksen lopussa Kierkegaard viimein avaa aseellisen puolueettomuuden metaforaa. Hän on saattanut epä-

onnistua täysin omassa kristittynä olemisessaan ja yksilöksi tulemisessaan, mutta hän on äärimmäisen vakuuttunut siitä, että on osannut muotoilla epätavallisen hyvin, mitä kristityksi tuleminen ihmiseltä vaatii. Jos hän julistaisi kristinuskoa pakanoiden keskuudessa, hän valitsisi puolensa. Miten kuitenkin julistautua kristityksi kristittyjen keskellä kristityssä maassa? Silloinhan hän ylentäisi itsensä. Ehei – maallista kunniaa hän ei kaipaa. Hän haluaa puolustaa totuutta, kaikilla runoilijan kyvyillään.⁴²

Kierkegaard käy kuitenkin sotaansa yksinäisyydessä, kun massat marssivat toisaalla. Kierkegaard haastaa aikalaisensa taisteluun ja vakuuttaa olevansa tietoinen ottamansa position vaarallisuudesta:

”Niinpä ymmärrän, että tehtäväni on kohdata ja jäädä seisomaan vaaraan. Selvää on vain, että taistelen ja jos minun täytyy kaatua, niin kaadun, tai vaikka minun täytyisi kärsiäkin, siis minkä puolesta kärsin – en sen puolesta, että minusta tulisi merkittävä kristitty, vaan ollakseni totuuden palveluksessa, jotta se saisi sanoa, mitä on olla kristitty.”⁴³

Oman henkilökohtaisen uskonsa marttyyria Kierkegardista ei saa, mutta totuuden julkituomisen marttyyriksi hän on valmis. Kierkegaard ei väitä kertovansa, mikä totuus on. Totuus puhuu puolestaan Kristuksessa.

”Den bevæbnede Neutralitetissa” on jotain traagista: Kierkegaard käy taisteluaan, mutta ei katso enää hyödylliseksi edes julkaista tekstiään. Kirjoittamisen aikaan, vuosina 1848–49, hän on päiväkirjassaan vielä murtuneempi ja toteaa epäonnistuneensa kristittynä olemisessa⁴⁴. ”Den bevæbnede Neutralitetissa” hän suorastaan heikenee sillä, että joutuisi vastaamaan totuuden puolustamiseensa ja joutuisi hengenvaaraan. Identtisesti näiden marttyyrihaaveiden kanssa hän pohdiskelee joutumista väkijoukon raivon kohteeksi Kööpenhaminan kaduilla. Ketään ei kuitenkaan kiinnostanut.⁴⁵

Lopuksi

Kierkegaard-tutkimuksen toivotaan kertovan, mikä tekee Kierkegardista merkityksellisen nykylukijalle. Kysymykseen on yritetty vastata summaamalla, mitä Kierkegaard sanoo rakkaudesta, totuudesta tai milloin mistäkin. Kokonaisesitykset peittävät alleen pseudonyymien kirjon ja niiden moniäänisyyden. Kierkegaard itsekin joutui kokonaisesityksensä vangiksi, kun ei uskaltanut palata moniäänisyyden pariin hartauskirjoituksiensa jälkeen.

Jos joku haluaa *Kuolemansairauden* avulla tarkastella omaa epätoivoaan, siitä vain yrittämään. Silti myös aikalaiskriittisyydellä on *Kuolemansairaudessa* keskeinen merkitys. Kultakauden ajattelijajoista Grundtvigin vaikutus näkyy edelleen muun muassa tanskalaisessa koulujärjestelmässä. Vuoden 1849 perustuslain muutokset jäivät voimaan. Tanska oli poikkeus Euroopan hulluna vuotena, sillä muualla vallankumoukset lopulta tukahdutettiin kovin ottein. Tanskassa on edelleen *Folkekirken* ja kirkosta vastaava ministeri – valtion ja kristinuskon välejä ei Kierkegardin uusitamentillinen uskonkäsitys

horjuttanut. Kukaan kultakauden aikalaisista ei silti ole noussut yhtä merkittäväksi ajattelijaksi kuin yksityinen ajattelija Søren Kierkegaard.

”Voisiko olla niin, että yksittäinen ihminen ja yksittäisenä ihmisenä oleminen sittenkin on korkeinta?” Anti-Climacus kysyy ja jättää vastauksen lukijan päätettäväksi⁴⁶. Samalla Kierkegaardin yksilöajattelu on myös individualismin ja vastaavien eetosten noustessa tarpeellinen kriittinen ääni: yksittäinen ihminen on korkein – mutta itsessään riittämätön, vähäpätöinen ja epäonnistunut ja pelastusta vailla.

”Aseellisen puolueettomuuden” avulla Kierkegaardin kamppailu asettuu oikeaan mittakaavaan. Hän ei ole yksilöllisyyden asialla sinänsä vaan totuuden asialla. Jonkun

täytyy herätellä ihmiset omaan yksilöllisyyteensä ennen kuin nämä otetaan hengiltä joukkona. Kierkegaard puolustaa totuutta, joka jatkuu maallisen vaelluksen jälkeenkkin.

Kierkegaardin aikalaisilta kutsu yksilön uskonsotaan meni ohi. Kamppailunsa runoilijan kohtaloon alistumista vastaan hän kävi niin ikään kirjoituspöydän yksinäisyydessä. Jälkipolville on kuitenkin ollut verrattomasti enemmän iloa runoilija-Kierkegaardista kuin marttyyriksi ryhtymisestä. Joukot tuskin kiinnostuvat vielääkään, mutta jotain puolelleen kutsuvaa on Kierkegaardin tiukassa yksilön puolustuksessa – niin tutkijoille kuin epätoivon laatunsa selvittelijöillekin. Yksilö kenties sittenkin kestää aikojen kuohunnat.

Viitteet

- 1 Adorno 2017 (1962), 68.
- 2 Kierkegaard 2016 (1849), 90.
- 3 Kierkegaard 1849b, 172.
- 4 Adorno 2017 (1962), 54, 64–65.
- 5 Sama, 70–72.
- 6 Dupré 1987, 88.
- 7 Kirmmse 1990, 66–67.
- 8 Bjørn 1998, 12–13.
- 9 Kjærgaard 1996, 22–27.
- 10 Kierkegaard 1859, 83.
- 11 Dupré 1987, 88–90.
- 12 Kierkegaard 2016 (1849), 171.
- 13 Sama, 175.
- 14 Sama, 177.
- 15 Sama, 52.

- 16 Kierkegaard 1855a. Suom. VH.
- 17 Jegstrup 1991, 138–141.
- 18 Kierkegaard 2016 (1849), 126.
- 19 Bukdahl 2001, 30–40, 52–53.
- 20 Sama, 52–55.
- 21 ”Slesvig” ja ”Holsten” on tässä kirjoitettu tanskankielisen muotoilun mukaan.
- 22 Kirmmse 1990, 59.
- 23 Pedersen 2000, 135–138.
- 24 Kirmmse 1990, 59–67.
- 25 Bjørn 1998, 94–112.
- 26 Garff 2007 (2000), 531.
- 27 Sama, 206–208.
- 28 Sama, 538–539.
- 29 Kierkegaard 2016, 82.
- 30 Sama, 166.

- 31 Sama, viite 213.
- 32 Sama, 167.
- 33 Sama, 180.
- 34 Garff 2007 (2000), 579; ks. myös Martensen 1874, 396–397.
- 35 Garff 2007, 579.
- 36 Kierkegaard 1885a.
- 37 Hong 1998, xxi–xxvi.
- 38 Kierkegaard 1855b.
- 39 Garff 2007 (2000), 592.
- 40 Bremer 1849, 54. Suom. VH.
- 41 Kierkegaard 1849a, 114.
- 42 Sama, 119–121.
- 43 Sama, 120; suom. VH.
- 44 Garff 2007 (2000), 633–634.
- 45 Sama, 636.
- 46 Kierkegaard 2016 (1849), 173.

Kirjallisuus

- Adorno, Theodor W., *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* (1962). Suhrkamp, Frankfurt am Main 2017.
- Bjørn, Claus, 1848. *Borgerkrig Og Revolution*. Gyldendal, København 1998.
- Bremer, Fredrika, *Lifi Norden* (1849). runeberg.org/lifinorden/
- Bukdahl, Jørgen, *Søren Kierkegaard and the Common Man* (Søren Kierkegaard og den menige mand, 1961). Käänt. Bruce H. Kirmmse. Eerdmans, Michigan 2001.
- Dupré, Louis, *The Sickness unto Death. Critique of the Modern Age*. Teoksessa Robert L. Perkins, *The Sickness unto Death*. Mercer UP, Macon 1987, 85–106.
- Ferreira, M. Jamie, *Kierkegaard*. Wiley-Blackwell, Hoboken 2009.
- Garff, Joakim, *Søren Kierkegaard. A Biography* (Søren Kierkegaard, 2000). Käänt. Bruce H. Kirmmse. Princeton UP, Princeton 2007.
- Hong, Edna Hatlestad, *Historical Introduc-*

- tion. Teoksessa *Kierkegaard's Writings*. Vol. XXIII. *The Moment and Late Writings*. Toim. & käänt. Edna Hatlestad Hong & Howard Vincent Hong. Princeton UP, Princeton 1998, ix–xxxii.
- Jegstrup, Elsebet, *Kierkegaard on Citizenship and Character. A Philosophy of Political Consciousness*. Loyola University of Chicago, Chicago 1991.
- Kierkegaard, Søren, ”Salt”; Thi ”Christened” er: Christendoms Forraadnelse; ”en christen Verden” er: Affaldet fra Christendommen (*Fædrelandet*. No. 76, 30.3.1855a). sks.dk/sa/txt.xml
- Kierkegaard, Søren, Christendom med kongelig Bestalling og Christendom uden kongelig Bestalling (*Fædrelandet*. No. 83, 1.4.1855b). sks.dk/ck/txt.xml
- Kierkegaard, Søren, *Den bevåbnede Neutralitet. Min Position som christelig Forfatter i Christeneden* (1849a). sks.dk/bn/txt.xml
- Kierkegaard, Søren, *Kuolemansairaus* (Sygdommen til Døden, 1849). Suom. Janne Kylliäinen & Tapani Laine. Basam

- Books, Helsinki 2016.
- Kierkegaard, Søren, *Sygdommen til Døden* (1849b). sks.dk/SD/txt.xml
- Kierkegaard, Søren, *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* (1859). sks.dk/sfv/txt.xml
- Kirmmse, Bruce H., *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Indiana UP, Bloomington 1990.
- Kjærgaard, Thorkild, *A Disciplined Land. A Repressive Idyll*. Teoksessa Bente Scavenius, *The Golden Age Revisited. Art and Culture in Denmark 1800–1850*. Gyldendal, Oslo 1996.
- Martensen, Hans, *Christian Dogmatics. A Compendium of the Doctrines of Christianity* (Den christelige Dogmatik, 1849). Käänt. William Urwick. T. & T. Clark, Edinburgh 1874.
- Pedersen, Inge Lise, *Urban and Rural Dialects of Slesvig. Political Boundaries in the Millennial Retreat of Danish in Slesvig*. *International Journal of the Sociology of Language*. Vol. 145, No. 1, 2000, 131–151.



MARKO TIKKA

Natsikortti ja kommunistileimasin

Sotarikokset, akateeminen historiantutkimus ja kansallinen henki

Keskustelu suomalaisten SS-miesten oletetuista ja todistetuista sotarikoksista on osoittanut jälleen, miten Suomen historia ei ole vain asiakysymys vaan myös tunnekysymys. Ovatko SS-vapaaehtoisten tutkimisesta käytävän debatin taustalla 1900-luvun poliittiset juoksuhaudat vai myös erilaiset tavat käsittää historia?

Tutkiessani vuoden 1918 sisällissodan punaista ja valkoista terroria ihmettelin, miten vähän varsinaisesta terroristista, siis itse tappamisesta, oli ensi käden lähteitä¹. Terrorista löytyi kyllä väkivallantekoja pohjustaneita ja niitä selvitelleitä asiakirjoja, erilaisia virallisia ja epävirallisia lähteitä. Kävin läpi valtavasti päiväkirjoja ja muistelmia, mutta vain muutaman kerran törmäsin teksteihin, joissa tappajat kertoivat siitä, mitä he tekivät, mitä he ajattelivat ampuessaan aseettomia ihmisiä ja miten he tapoivat.

Tämä tuntui erikoiselta, sillä tekoihin syyllistyneitä henkilöitä täytyi olla satoja, ehkä tuhansia, surmattiinhan sisällissodan terrorissa yli kymmenen tuhatta ihmistä. Tapahtumista olisi pitänyt tulla vastaan muistiinpanoja käydessäni läpi lukuisien arkistojen erilaisia 1918-aineistoja, yhteensä monta sataa laatikollista arkistoituja papereita ja valokuvia. Tällaisten tekstien sijaan löytyi kenttäoikeuksien pöytäkirjoja, surmatöitä seuranneita oikeusasiakirjoja, huhuihin ja toisen käden lähteisiin perustuneita tarinoita. Ja vastenmielisiä valokuvia, varmasti aitoja.

Yhden lähderyhmän puuttuminen ei tietenkään tehnyt terroria olemattomaksi. Ihmisiä oli ammuttu ja ampujat olivat hekin olleet ihmisiä. Ja heitä oli ollut paljon. He olivat vaienneet, mutta sen sijaan ”pöytäkirjatappajilta” eli punaisia ja valkoisia pikaoikeuksissa surmattavaksi tuominneilta oli jäänyt niin runsaasti aineistoa, että niiden perusteella sai aikaan tutkimuksen. Mutta *mokraja robotan* tekijät eivät kertoneet, miltä heistä oli tuntunut². Ymmärsin heitä, sillä heistä suuri osa olisi ollut mahdollottoman edessä. He eivät olisi pystyneet kuvaamaan sitä, mitä oli tapahtunut.

Tämä muistui mieleeni, kun julkisuudessa käytiin ärtynyttä keskustelua André Swanströmin tutkimuksesta *Hakaristin ritarit* (2018) ja Lars Westerlundin kirjoittamasta Kansallisarkiston tutkimusraportista *The Finnish SS-Volunteers and Atrocities 1941–1943* (2019)³.

Tutkimusten uutisointi ja sitä seurannut välitön keskustelu keskittyi etsimään lähdeä, joka aukottomasti osoittaisi suomalaisten SS-miesten syyllisyyden sotarikoksiin itärintamalla. Ymmärsin hyvin, ettei sellaisia lähteitä juuri ollut. Lähteiden puuttuminen ei kuitenkaan osoita, että sellaista ei olisi todennäköisesti tapahtunut.⁴

On myös selvää, että vaikka löydetäisiin luettelo itärintamalla ampujina toimineista suomalaisista SS-vapaaehtoisista ja luettelo kaikista heidän tappamistaan ihmisistä, tämäkään ei riittäisi kaikille todisteeksi. Vaikka julkisessa keskustelussa lähdefetisismi on suosittua, se yksinkertaistaa rajusti tutkimusprosessia. Jokainen koulutuksen saanut historiantutkija tietää, että lähteet ovat sattumanvaraisia ja subjektiivisia osia menneisyydestä. Ne eivät esitä asioita useinkaan suoraan, vaan tutkijan on tehtävä päätelmiä kaikesta siitä, mitä lähteen ympärillä on. Jokainen historiantutkimus syntyy lopulta kokonaiskuvaksi valtavasta aineistosta, ja ”se ratkaiseva lähde” lähinnä konkretisoi tutkijan jo moneen kertaan tekemän havainnon. Lähdefetismin keskeinen ongelma on jo sen lähtökohtaisessa ajatuksessa kirjallisten lähteiden totuudellisuudesta. Logiikka, jonka mukaan ”mistä ei ole mitään kirjoitettu, sitä ei ole tapahtunut”, ei kestä lähempää tarkastelua muualla paitsi suomalaisessa julkisessa historiakeskustelussa.

Keskustelun jumiutuminen yksittäisiin lähteisiin on sääli, sillä Swanströmin ja Westerlundin tutkimuksissa oli paljon muuta itse asian kannalta olennaisempaa. Ehkä keskustelu on viety infantiilille tasolle juuri siksi, että tutkimuksissa on aikaisempaa kuvaa muuttavia elementtejä. Jankuttaminen pikku yksityiskohdista on turvallisempaa kuin kokonaisuuden käsittäminen tavalla, joka saattaa vaikuttaa varhaisempaan, lopulliseksi katsottuun tulkintaan.

Lars Westerlundin tutkimusraportti asettaa päällekkäin joukon Saksan armeijan sotaliikkeitä ja suomalaisten SS-vapaaehtoisten sotatien, jonka varrella tu-

hottiin tuhansia siviilejä. Ristiinlukemalla suomalaisten päiväkirjoja ja tutkimuskirjallisuutta, sotapäiväkirjoja sekä erimaalaisten SS-vapaaehtoisten aineistoja Westerlund osoittaa suomalaisten olleen niin lähellä julkimuksia ja sotarikoksia, että he näkivät ja tiesivät, mitä sotaa käytiin. Westerlund tulee myös osoittaneeksi, että jotkut suomalaiset kieltäytyivät teurastuksista ja jotkut myös ilmeisesti osallistuivat niihin.

On jokseenkin absurdia pohtia, kuinka moni osallistui, miten monta surmattiin tai miten paljon olisi pitänyt surmata, että meidän tulisi tuntee tästä historiasta häpeää. Suunnilleen yhtä pulmallista olisi pohtia, montako ihmistä joukkomurhaajan pitää tappaa, että yhteiskunnalla on oikeus tuomita hänet kuolemaan.

André Swanström puolestaan kuvaa tutkimuksessaan hyvin, miten sopivassa kansallisradikaalissa mielentilassa olevat nuoret, puhtoiset ja innokkaat miehet vähitellen jauhautuvat kansallissosialistisen koneiston osiksi, jotka tekevät mitä käsketään. Päiväkirjat, kirjeet sekä omille joukoille tai kotirintamalle kirjoitetut hurmahenkiset artikkelit rakentavat uskottavan kaaren melko viattomien – mutta aatteen omaksuneiden – nuorten miesten syökyksestä pimeyden ytimeen. Sitaateista välittyy innokkuus, epäusko, turtumus ja vähittäinen erilaisten moraalikoodistojen murtuminen. Tämä prosessi mahdollisti sen, että nämä ihmiset pystyivät tekemään julmuuksia, joista SS tunnetaan. Tässä mielessä suomalaiset SS-vapaaehtoiset eivät siis poikkea muista SS-vapaaehtoisista.

Psykologinen kehitys siviilistä tappokoneeksi on universaali ilmiö, jota uusi sotahistoria on purkanut jo pitkään⁵. SS-miehillä tämä kehitys ylitti sen, mitä sodassa sai sodan pelisääntöjen mukaan tehdä: antautuneiden, sotavankien sekä etnisellä perusteella naisten, lasten ja vanhusten systemaattinen tappaminen ei ole minkään säännön, oikeuden tai moraalikoodiston mukaista. Samanlaiseen henkiseen myllyyn, jossa loputkin humanismin ja moraalin rippeet tuhoutuivat, joutuivat neuvostovenäläisten valtion ja armeijan turvallisuuselinten, NKVD:n ja SMERŠ:in, tappokoneeksi koulutetut nuoret sotilaat. He surmasivat Stalinin terrorin uhreja pitkin Venäjää tai puolalaisia upseereja Katynissa.⁶ Nämä sotilaat olivat 1900-luvun, teollisen tappamisen aikakauden, koneenosia. Heidän kaltaisiaan ehti 1900-luvulla olla melkein kaikissa Euroopan kansallisuuksissa⁷. Jos näin kävi kaikkialla Euroopassa, miksi vapaaehtoisesti eliittijoukkoon hakeutuneet suomalaiset eivät olisi hyväksyneet tällaisia toimintatapoja tai toimineet niin kättäessä?

Tutkija ja julkisuus

Omalla tavallaan kumpikin teos antaa surullisen kuvan nykyisestä akateemiselle tutkimukselle vihamielisestä julkisuudesta, johon tutkija joutuu nykyisin helposti reagoimaan.

Westerlund selittää suomalaisten SS-joukkoihin liittymistä konsensustulkinnalla talvisodasta ja suomalaisten mahdottomasta pakkoraosta kahden pahan, natsien ja

kommunistien, välissä. Tämä selitys unohtaa armollisesti paljon siitä 1930-luvun Suomen henkisestä ilmastosta, jota viime vuosina on valotettu monessa tutkimuksessa.⁸

On vaikea uskoa, että suomalaiset olisivat suhtautuneet Saksaan jotenkin sinisilmäisesti. Pikemminkin he olivat sinisilmäisiä sopivasti arjalaisella tavalla. Pienen mutta innokkaan Saksan ystävien joukon takana oli 1930-luvun Suomessa tarvittaessa paljon samaan suuntaan huojuvaa henkeä. SS-värväys oli yhdeltä keskeiseltä osaltaan tulkittavissa äärivalkoisen Suomen uhriksi: se oli aktivisti- ja vapaussotasukupolven kuuluneiden jälkikasvun pakanallinen ristiretki, ”viimeinen taistelu” arkkipahaa, neuvostobolsevismia, vastaan. Suomessa tultiin paitsi teoreettisesti myös käytännön tasolla tietoiseksi Saksan(kin) sodankäyntitavoista viimeistään Baltian holokaustin myötä.⁹

Swanström puolestaan joutuu kerta toisensa jälkeen moninkertaisesti todistamaan selkeiden havaintojensa paikkansapitävyyttä. Hän käsittelee hivenen liiankin perusteellisesti suomalaisista SS-vapaaehtoisista aikanaan perustutkimuksen tehneen Mauno Jokipiin köykäiset tulkinnat ja sanomatta jättämiset. Niin on kuitenkin pakko tehdä, koska kansallissosialismin (historian) harastajat tarttuvat kovin helposti puolivillaisuuksilta näyttäviin kohtiin.

Hiljattain Jokipiin arvostettua perustutkimusta on syväluettu tavalla, joka asettaa sen entistä oudompaan valoon¹⁰. Julkisuudessa on tuotu esiin SS-mies Lennart Kihlströmin sotapäiväkirja ja Jokipiin tapa siteerata sitä tutkimuksessaan *Panttipataljoona* (1968)¹¹. Kihlström kirjoittaa päiväkirjassaan, miten 4.7.1941 käydyssä taistelussa Tarnopolin luona ”sata ryssää ammuttiin”. Muu teksti antaa vaikutelman siitä, että kyse on taistelun jälkeisestä puhdistuksesta. Jokipiin siteeraa muuten sanasta sanaan saman päiväkirjan kohdan tutkimuksessaan, mutta muuttaa Kihlströmin virkkeen muotoon ”yli sata ryssää sai surmansa”. Jokipiin siis väärentää lähteen informaatiota ilmeisen tarkoituksellisesti.

Oman sukupolvensa historiantukijana Jokipiin vaali pikkumaisen tarkasti sekä lähteiden siteeraamisen oikeellisuutta että niiden lukemisen oikeaa tapaa. Niinpä tämä pieni yksityiskohta heiluttelee koko sitä rakennetta, johon tuon sukupolven luoma poliittisen historian tutkimus perustui. Tämä johtaa pohtimaan sitä, kuinka paljon historiantutkimusta tehtiinkään lukemalla selektiivisesti lähteitä, jättämällä hankalaan suuntaan vievät lähteet huomiotta tai jopa muuttamalla alkuperäisten lähteiden sanamuotoja.

Voidaan tietysti ajatella, että tätä sensitiivistä aihetta käsiteltiin kovin toisenlaisessa Suomessa, jossa jokaisen itsenäisen Suomen historian mustan aukon käsitteleminen tuntui vaativan ylivarovaisuutta. Tarkoituksellinen lähteen muokkaus on kuitenkin teko, joka loukkaa karkeasti historiantutkimuksen pelisääntöjä. Historiantutkimus alistetaan tällaisella lähdekyökyllä politiikan työvälineeksi, jolla kansallista politiikkaa pyritään selittämään poliitikkojen ja muiden historiaa käyttävien merkittävien tahojen kulloinkin tarvitsemalla tavalla parhain

”Jokipiin tulkinta näyttäytyy poliittisena apologiana, kun taas Swanströmin ja kumppaneiden työ historiantutkimuksena.”

päin. Mitä jos perustamme käsityksemme historiasta tähän tapaan rakennetulle tutkimukselle?

Historiaa ja ei-historiaa?

Pohditaan historiaa irrallaan omasta poliittisesta maailmankuvastamme. Seuraava ajatus voi olla naiivi, mutta esitän sen kuitenkin yhtenä selityksenä sille, miksi historiaa luetaan ja arvotetaan tänä päivänä niin ristiriitaisesti.

Nykyään tutkimuksella ei ole useinkaan perinteistä poliittisen tai sotahistorian tapahtumien ja yksittäisten henkilöiden toiminnan kehikkoa. Siksi se näyttäytyy ei-historiana sellaisille ihmisille, joiden käsityksen mukaan vain konkreettiset teot ja tapahtumat ovat ”historiaa” ja ainoastaan sitä pitäisi tutkia. Tässä valossa Jokipiin *Panttipataljoona* on kaikkine ”parhain päin” -tulkintoineen kriitikoiden näkökulmasta ”oikeaa” historiankirjoitusta, Swanströmin *Hakaristin ritarit* puolestaan ”ei-historiaa”. Tapahtumiin keskittyvää historiankirjoitusta kannattavat lähtevät siitä, että tapahtumahistoria on ”todempaa” kuin mentaalihistoria. Tapahtumahistoriaa rakennetaan, kehystetään ja selitetään tekijöiden muistiinpanoilla, julkisilla ja yksityisillä lähteillä. Mentaalihistoriaa ei hallitse tapahtumakuvaus, vaan siinä keskitytään tutkimaan, mitä toimijat ja aikalaiset ajattelivat, mitä siitä saadaan eri lähdeaineistoista selville ja miten sitä tulkitaan.

Jos syväluetaan Swanströmin kirjan saamaa kritiikkiä, se tuntuisi edellyttävän, että kirjoittajan olisi pitänyt kirjoittaa uusi *Panttipataljoona*, jossa olisi täytynyt aukottomasti todistaa ankaralla lähdekritiikillä jokainen esitetty Jokipiin teoksesta poikkeava väite.¹² Se ei kuitenkaan ole tutkimuksellisesti järkevää. Mielekkäämpää on tarkastella nykytutkimuksen tavoin ja metodein esimerkiksi ajan henkeä ja niitä henkisiä virtauksia, joita suomalaisten SS-miesten keskuudessa esiintyi. Kun näin on tehty, on itse asiassa menty terveesti eteenpäin Jokipiin perustutkimuksesta. Tämä ratkaisu on tapahtumahistorian kannattajien mielestä kuitenkin väärä ja johtaa historian politisoimiseen. Tämä kritiikki taas osoittautuu täydellisen järjettömäksi, mitä enemmän Jokipiin poliittisesta kaunistelusta tehdään havaintoja. Jokipiin tulkinta näyttäytyy poliittisena apologiana, kun taas Swanströmin ja kumppaneiden työ historiantutkimuksena.

Perinteinen tulkinta historiasta (tai ”historian tapahtumat”) tavoittaa käytännössä vain häviävän pienen osan menneisyydestä. Vastaavasti se, mitä tutkitaan menneisyydestä, on vähäinen osa siitä, mikä on menneisyyttä. Tutkimuksen piirissä koetaan merkitykselliseksi eli muistamisen, tutkimisen ja säilyttämisen arvoiseksi muutakin kuin käsitys historiasta vain tapahtumina. On myös epä johdonmukaista, että ainoastaan pieni osa menneisyydestä, ”tapahtumat”, on määritelty tärkeäksi.

Tämä ristiriita on merkittävä syy siihen, miksi uusi historian tutkimus synnyttää usein konflikteja. Osa kriitikoista toki sekoittaa oman poliittisen vakaumuksensa ja historian tulkinnat, osa hämmentää keskustelua tahallaan, mutta huomattava osa kriittisesti suhtautuvista nojaa – näin haluan ajatella – lähtökohtaisesti erilaiseen käsitykseen siitä, mitä historia on.

Yleensä ei koeta merkittäväksi käsitystä, jonka mukaan historiaan vaikuttaa yksittäisten ihmisten tekojen ja poliittisten tai sotilaallisten ratkaisujen lisäksi valtava määrä muitakin tekijöitä. Mentaliteetti, voima-suhteet, talous, tilastollinen tekijä tai sukupuoli ovat useimmille historian käyttäjille liian teoreettisia tai oikeastaan liian epämääräisiä tekijöitä vaikuttaakseen historiaan. Vesi on vettä tai jäätä, harvemmin tulee ajatelleeksi, että sitä on myös ilmassa ja iholla.

Konkreettisilla tapahtumilla selittäminen luo usein myös illuusion siitä, että vain toiminnalla on historiassa merkitystä, vaikka yhtä usein historiaan vaikuttaa päättämättömyys, tekemättömyys tai hidastelu. Jos historia hahmotetaan tapahtumien sarjaksi, se synnyttää helposti ajatuksen, että vain aktiivisilla, ”keskeisillä” toimijoilla on merkitystä.

Ilman tarkoitushakuisuutta ja sattumanvaraisista intentioista riippumattakin tällainen historian kirjoitus alkaa pelottavan usein näyttäytyä ”meidän hyvien ihmisten” ja ”noiden pahojen ihmisten” historiana, johon ilmestyy näköaloja rajaavia tekijöitä: nationalismia, politiikkaa, kyseenalaistamattomia ennakkokäsityksiä. Kun tutkijan yksi tehtävä on kyseenalaistaa ja tuoda näkyväksi itsestäänselvinä pidettyjä käsityksiämme, hän vaikuttaa kriitikoiden näkökulmasta tekevän politiikkaa. Nämä kriitikot eivät puolestaan välttämättä katso itse edustavansa ”poliittista”, ”kansallista” tai ”vanhaa” tulkintaa lainkaan.

Helpointa onkin kieltäytyä näkemästä tätä luutumista perinteisessä historian kirjoituksessa ja syyttää uusia polkuja jollakin tavalla poliittisiksi ja epäilyttäviksi. Ennakkoluuloilla on taipumus helpottaa ajattelua.

Erään tapaamani historiaan orientoituneen iäkkään journalistin parhaiden tutkimuksen äärellä kuvastaa hyvin kahden historiaymmärryksen välistä kuilua. Hänen mielestään tutkimus ei antanut riittävän uskottavaa kuvaa tapahtuneesta, koska siinä kirjoitettiin vain siitä, mitä jotkut ovat jossakin kirjeissä, lehtijutuissa ja kirjoissa sanoneet. Miten ihmiset *ilmaisivat ajatteluaan* kirjallisesti – eli kertovat siitä, mitä he sillä hetkellä ajattelivat, miten reagoivat ajassa oleviin henkisiin virtauksiin tai vähintäänkin heijastelivat ajan henkeä – oli tälle lukijalle toissijaista tai turhaa verrattuna siihen, miten ihmiset toimivat, mitä he *tekevät* historiassa.

Lähes mille tahansa muulle inhimillisen elämän alueelle sovellettuna tällainen logiikka näyttäisi hullunkuriselta. ”Teot” ja ”konkreettinen historia” eivät välttämättä kerro mitään taustalla vaikuttavista laajemmista käsityksistä, intentioista tai motiiveista, joiden vallassa ihmiset historiassa ovat ja joihin myös teot pohjautuvat. Ellemme halua ymmärtää mahdollisimman todenmukai-

sesti sitä aikaa, jonka keskellä SS-miehet elivät, emmekä ymmärtää, että heidän osallistumisensa aseettomien tappamiseen oli täysin mahdollista, koska se oli siinä tilanteessa mahdollista kaiken sen valossa, mitä he olivat kokeneet, voimme kääriytyä Jokipiin turvalliseen syleilyyn.

Kommunistikortti vai kommunistileimasin?

Historiantutkija Oula Silvennoinen on kiinnittänyt huomiota siihen, miten herkästi joidenkin ”isänmaalliseksi” kokemia historia-aiheita käsittelevä tutkija saa nykyisin niskaansa kommunistisyytöksiä. Tutkija, joka ei näytä tukevan perinteistä historiantulkintaa, on tällaisessa vihapuheessa poliittisesti epäilyttävä kommunisti. Usein myös vaaditaan, että tutkijan tulisi tutkia enemmän kommunismin kuin kansallissosialismin rikoksia.

Tällainen vihapuhe ei ansaitsisi huomiota, ellei kokemus siitä olisi vuosikausia rasittanut tiettyjä historia-aiheita tutkineita. Silvennoinen kytkee herkkähipiäisyyden koko ”toisen maailmansodan jälkeisen ajan käytyyn taisteluun kansakunnan historian tulkinnoista”, jossa keskeisenä lähtökohtana on kysymys ”vuoden 1918 sodan synnyttämän valkoisen Suomen perinnön ja valkoisen historiatulkinnan asemasta suomalaisen yhteiskunnan valtaetoksena”.¹³

Näkemyksessä on perää. Tarkastellaan sitä vaikkapa pelkästään vuoden 1918 historian kirjoituksen historiografian valossa. Akateemisten tulkintojen valtavirta oli 1990-luvulle saakka se, että konservatiivinen, suomalainen, ”isänmaallinen” tulkinta sisällissodasta oli neutraali, kaikki muu enemmän tai vähemmän vuoden 1918 poliittista tulkintemista.¹⁴ Tämän virtauksen taustalla oli kansallisesti vaikean aiheen hallinta tilanteessa, jossa pelättiin ”vasemmistolaisten” tulkintojen haastavan ”yhtenäiseksi” luodun kansallisen (ja melko konservatiivisen) kertomuksen. Kun yhtenäisyys osoittautui julkisestikin illuusioksi viimeistään 1950-luvun lopulta alkaen, eriäviä tulkintoja vastaan käytiin sissisotaa aina 2000-luvun alkuun saakka. Tuolloin aika ajoi lopulta ohi tästä puolustustaistelusta.

Arkaainen vihapuhe kansallisesti jollakin tavalla kiusallisiksi koettujen aiheiden tutkimuksen yhteydessä on ollut siis maan tapa. Tänä päivänä se juontaa juurensa paitsi Silvennoisen kuvailemasta Neuvostoliiton romahdusta edeltäneen ajan historiakulttuurista ja kamppailusta kansallisesti poliittisista historian tulkinnoista myös 1990-luvun uusisänmaallisesta aallosta. Se tuntuu nousevan osittain myös siitä, että kylmän sodan päättyessä Suomen kaltaisissa pienissä itäeurooppalaisissa valtioissa heräsi jonkinlainen kansallinen, henkinen ”kuitenkin me voitimme” -kokemus. Henkinen voitto kommunistisesta totalitarismista näytti meillä rehabilitoivan toista maailmansotaa edeltävän valkoisen Suomen arvot ja asenteet, tai ainakin illuusion siitä, mitä niiden kuviteltiin olleen: ihanteellisen isänmaallisuuden, kansallisen yhtenäisyyden ja jakamattoman kansallistunteen. Monen oli vaikea uskoa, että historialähteistä katsottuna maailmansotien välinen aikakausi oli Suomessa jyrkästi jakautunut, ah-

taasti kansallinen ja piiristään ahkerasti isojakin väestöryhmiä poissulkeva ajanjakso, jossa oli sekä oikealla että vasemmalla paljon latautunutta katkeruutta ja jännitteitä.

Itse kommunistiksi haukkuminen on kiinnostava ilmiö. Miksi nimitellä kommunistiksi, olisihan muitakin käyttökelpoisia haukkumasanoina olemassa, varsinkin kun kommunismi on yhtä lailla marginaalinen ilmiö kuin ”uusfasismi” tai kansallisradikaali uhokin?

”Kommunisti” näyttää olevan turvallinen haukkumasanana, sillä ”rasistiksi”, ”natsiksi”, ”fasistiksi” tai ”huoraksi” haukkuminen tuottaa tuoreen uutisen mukaan herkimmin kunnianloukkaussyytteitä¹⁵. Tietävästi yhtään kommunistisyytöstä ei sen sijaan ole viety käräjille¹⁶. Tämä tosin johtunee siitä, että kohteeksi joutuneet eivät näyttäisi nostavan yhtä innokkaasti kunnianloukkaussyytteitä kuin ”natsit” ja ”rasistit”, ei siitä, että haukutut hyväksyisivät millään tavalla haukkumasanansa.

”Kommunismi” haukkumasanana kuvastaa osuvasti valkoisen Suomen perintöön suojelevasti suhtautuvien ajattelua. Konservatiivisessa tulkinnassa kommunistit on koettu ”viidenneksi kolonnaksi” suomalaisen yhteiskunnan sisällä. He ovat ”meitä” mutta myös ”niitä”, vihollisia, ”neuvostobolsevikkeja”. Menemättä siihen, kuinka hyvin tämä on eri aikoina mahdollisesti pitänyt paikkansa, kommunistit ovat tällaisessa ajattelussa ”aina” olleet suomalaisen yhteiskunnan uhka, ja kuuluvat uhka- ja pelkokuvastoon edelleen. ”Kommunisti” on siis näppärä yleistermi vaarallisesti toisella tavalla ajattelevalle henkilölle, kansallista yhtenäisyyttä haavoittavalle uhkatekijälle. Tästä syystä ”kommunisti” näyttyy monelle käyttökelpoisena, uskottavana ja jopa turvallisena haukkumasanana.

Syyttämällä tutkijaa ”kommunistiksi” tai vedotessaan argumenttiin ”kyllä kommunistitkin tappoivat” kriitikot osoittavat samalla sen, että heidän tulkintansa on poliittinen. Kukaan ei kiistä 1900-luvun totalitarismien joukkohautoja, ja niistä on tehty tutkimusta kaikille luettavaan muotoon vuosikymmeniä. Akateemisissa tutkijoissa ei myöskään enää ole – vaikka niin koetetaan esittää – henkilöitä, jotka suhtautuisivat jommankumman 1900-luvun suuren diktatuurin tekoihin eri tavalla. Joukkohaudat olivat 1900-luvulla samanlaisia, olipa niitä tekemässä bolsevikkeja, kansallissosialisteja tai Suomen valkoisia. Vaikuttaa edelleen vaikealta hahmottaa, että tämän kaiken selvittäminen on inhimillinen velvollisuutemme, ei politiikkaa. Itse asiassa tutkijana tuntuu täysin turhalta sanoa tällaista itseäänselvyyttä, mutta aika tuntuu sitä vaativan.

Sukupolviristiriita?

Haluan kuitenkin ajatella, että muutamia alamittaisia kommentteja lukuun ottamatta näissä debateissa on huomattavalta osaltaan kysymys myös eri tavalla historiaa lukevien sukupolvien erilaisesta ajattelusta. Vanhempi sukupolvi – ja ne nuoremmat, jotka ankkuroituvat hen-

kisesti toisen maailmansodan jälkeiseen ilmapiiriin, ”torjuntataisteluun henkistä sovjetisoitumista vastaan” – ei ole hahmottanut, että sekä suomalainen historiankirjoitus että sen toimintaympäristö ovat muuttuneet.¹⁷ Heille historia on tapahtumahistoriaa, sotahistorian ja poliittisen historian tapahtumien kuvausta. Tälle traditionalistien joukolle elämme edelleen kylmän sodan ajassa, jossa ahdistusta koetaan sellaisista historian tulkinnoista, jotka eivät tunnu sopivan omaan poliittiseen vakaumukseen. Millainen kupla se on, on kokonaan oman esseensä aihe. Sitä pitäisi tutkia ymmärtääksemme paremmin ahdistetun historiakuvan aikaa, joka vain hetki sitten hallitsi julkista keskustelua ja akateemista historian tutkimusta.

Historiantutkija Antero Holmila on taannoisessa kirjoituksessaan kiinnittänyt huomiota siihen, miten nykyisen sukupolven näköala 1900-luvun julmuuksiin on syntynyt laajasta historiantutkimuksesta siinä missä vanhempi sukupolvi on omassa toimintaympäristössään pyrkinyt olemaan sitä menneisyydessä näkemättä¹⁸. Tämä kertoo myös siitä, että tutkimuksen näköala on laajentunut Suomesta ja poliittisista blokeista koko Euroopan 1900-luvun historian tasolle. Sekä Saksan että erityisesti Neuvostoliiton terroria käsittelevää kirjallisuutta luetaan ja käytetään tutkimuksissa laajasti. Tämän pohjalta on vaikea käsittää, miten nykytutkijat voisivat edustaa enemmän jommankumman diktatuurin teollisen tappamisen salaajia tai miten voisimme pitää muuna kuin absurdina sitä ajatusta, että jompikumpi joukkotuhonta olisi vähemmän paha asia.

Akateeminen tutkimus pyrkii menemään syvemmälle, hakemaan valtavasta aineistomäärästä laajempia virtauksia, ihmisten ajattelua, odotuksia, toiveita ja kokemusta historiassa. Tapahtumahistoriankin ammatillinen rakentaminen edellyttää aikakauden mentaalisen historian tuntemusta, eikä se taas kartu ilman laajaa julkisen ja yksityisen kirjallisen aikalaisaineiston tuntemusta. Lisäksi on hyvä muistaa, että ”tapahtumat” tai ”historian faktat” eivät nekään synny, ellei joku tee niistä tutkimuksessa tärkeitä ”tapahtumia” ja ”historian faktoja”. Yhä tärkeämpää onkin pohtia sitä, *miksi* annamme jollekin tapahtumalle tai asialle historiasta merkityksen. Ajatus siitä, että konkreettinen historia pelkästään olisi riittävä selitys historialle, on itse asiassa tutkimuksen kehityksen vastustamista.

Swanströmin ja Westerlundin tutkimusten herättämät reaktiot kuvastavat hyvin sitä, miten vahva kansallinen katse meillä on ollut – ja on yhä – 1900-luvun julmuuksiin. Jos yhä edelleen kynnyskysymykseksi muodostuu, kumman teot – natsien vain bolsevikkien – ovat olleet pahempia, ei ole hahmotettu koko Eurooppaa koskenutta 1900-luvun tragediaa, vaan historiaa katsellaan omasta kansallisesta tarkasteluaukosta.

Sotien, diktatuurien, blokkien, teollistumisen, hyvinvointivaltion ja demokratian ohella 1900-luvun eurooppalainen historia oli myös teollisen tappamisen aikakausi. Tämä tekninen innovaatio levisi kaikkialle Eurooppaan, eivätkä suomalaisetkaan jääneet siitä osattomiksi.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Marko Tikka, *Kenttäoikeudet. Välittömät rankaisutoimet Suomen sisällissodassa 1918*. SKS, Helsinki 2004.
- 2 *Mokraja Rabota* (ven.) tarkoittaa ”märkää työtä”. Se oli NKVD:n teloittajien käyttämä ilmaisu ihmisten ampumisesta lähietäisyydeltä. Ks. esim. Allen Paul, *Katyn. Stalin’s massacre and the seeds of Polish Resurrection*. Naval Institute Press, Annapolis 1996, 103.
- 3 André Swanström, *Hakaristin ritarit. Suomalaiset SS-miehet, politiikka, uskonto ja sotarikokset*. Atena, Jyväskylä 2018; Lars Westerlund, *The Finnish SS-Volunteers and Atrocities 1941–1943*. Kansallisarkisto/SKS, Helsinki 2019.
- 4 Runsaasta julkisesta keskustelusta mainittakoon mm. Mieli-pide: Suomalaista SS-pataljoonaa on tutkittu tarkasti. *HS* 24.10.2018; Mieli-pide: Sotarikokset eivät ole uskon asia. *HS* 30.10.2018; Mieli-pide: Todellisuus lienee jossakin tutkimusten välimaastossa. *HS* 30.10.2018; ”Isä ei tiennyt”. *Suomen Kuvalehti* 47/2018; Kari Kuusela, Andre Swanström: Hakaristin ritarit. *Suomen Sotilas* 6/2018, 90–97; Jukka Kuuti, Tuomio ilman todisteita. *Suomen Sotilas* 6/2018, 106; Kari Kallonen, Tutkijat taas natsijahdissa – Lauri Törnistä yritetään jälleen vääntää fasiaista vaikka väkisin. *Päivän Lehti* 8.10.2017. Verkossa: www.paivanlehti.fi/tutkijat-taas-natsijahdissa-lauri-tornista-yritetaan-jalleen-vaantaa-fasiaista-vaikka-vakisin/
- 5 Ks. esim. Joanna Bourke, *An Intimate History of Killing. Face-to-Face Killing in Twentieth-Century Warfare*. Granta Books, London 1999; Dave Grossman, *On Killing. The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*. Back Bay Books, Boston 1995; Martin Shaw, *War and Genocide. Organized Killing in Modern Society*. Polity, Cambridge 2003; Jonathan Glover, *Ihmisyys. 1900-luvun moraalihistoria* (Humanity. A Moral History of the Twentieth Century, 1999). Suom. Petri Stenman. Like, Helsinki 2003.
- 6 Ks. alussa mainittu Allen 1996.
- 7 Neuvostoliiton eri terrori-ilmioista on julkaistu 1990-luvulta alkaen vakuuttavaa ja tarkkaa tutkimusta, ks. esim. Robert Conquest, *The Great Terror. A Reassessment*. Oxford University Press, Oxford 1990; Marc Jansen & Nikita Petrov, *Stalin’s Loyal Executioner. People’s Commissar Nikolai Ezhov 1895–1940*. Hoover Institution Press, Stanford 2002; Amy Knight, *Beria, Stalin’s First Lieutenant*. Princeton University Press, Princeton 1993. Suomeksi ks. esim. Nicolas Werth, Valtio sodassa omaa kansaansa vastaan. Suom. Heikki Eskelinen. Teoksessa *Kommunismmin musta kirja. Rikokset, terrori, sorto* (Le livre noir du communisme, 1997). Toim. Stéphane Courtois ym. WSOY, Helsinki 2001, 53–301.
- 8 Terrori-ilmioita 1900-luvun Euroopasta on tutkittu laajasti, ks. esim. Wolfgang Benz, *Holokausti* (Der Holocaust, 1995). Suom. Tapani Hietaniemi. Gummerus, Jyväskylä 2000; Eric Johnson, *The Nazi Terror. Gestapo, Jews and Ordinary Germans*. Basic Books, New York 1999; Adrian Lyttelton, *Seizure of Power. Fascism in Italy 1919–1929* (1973). Routledge, New York 1988; Dirk Schuman, *Political Violence in the Weimar Republic 1918–1933. Fight for the Streets and fear of Civil War*. Berghahn Books, New York 2012; Peter Hart, *The I.R.A. at War 1916–1923*. Oxford University Press, Oxford 2003.
- 9 Ks. Hannele Koivisto, Nuoren valtion avohaavat & Intohimoja isänmaasta. Teoksessa *Maamme, itsenäisen Suomen kulttuurihistoria*. Toim. Marjo Kaartinen, Hannu Salmi & Marja Tuominen. SKS, Helsinki 2016, 13–28 & 102–124; Miika Siironen, *Valkoiset. Vapaussodan perintö*. Vastapaino, Tampere 2012; Miika Siironen, *Mustan lipun alla. Elias Simojoen elämä ja utopia*. Atena, Jyväskylä 2017; Juha Pohjonen & Oula Silvennoinen, *Tuntematon Lauri Törni*. Otava, Helsinki 2013; Oula Silvennoinen, Marko Tikka & Aapo Roselius, *Suomalaiset fasisitit. Mustan sarastuksen airuet*. WSOY, Helsinki 2016.
- 10 Vilho Helasen tiedetään tietäneen Baltian puhdistuksista holokaustin tapahtuessa 1941–1942, ks. Heikki Roiko-Jokela, Heimotyötä ja virolaissympatioita. Teoksessa *Etelän tien kulkija – Vilho Helanen. 1899–1952*. Toim. Heikki Roiko-Jokela & Heikki Seppänen. Atena, Jyväskylä 1997, 206–260 (erit. 240–245). Myös Oula Silvennoinen on väitöskirjassaan kiinnittänyt huomiota mm. ns. komissaarikäskyn toteuttamiseen pohjoisella rintama-alueilla. Oula Silvennoinen, *Salaiset aseveljet. Suomen ja Saksan turvallisuuspoliisiyhteistyö 1933–1944*. Otava, Helsinki 2008.
- 11 Marko Junkkari, Mitä isä teki? *Helsingin Sanomat* 17.3.2019. Alla käsitelty kohta on jutussa valokuvattu sekä Kihlströmin päiväkirjasta että Jokipiin kirjasta.
- 12 Mauno Jokipii, *Panttipataljoona. Suomalaisen SS-pataljoonan historia*. Weilin & Göös, Helsinki 1968.
- 13 Ks. esim. viitteessä 4 mainitut Kuusela 2018; Kuuti 2018; Kallonen 2017.
- 14 Oula Silvennoinen, Kun historioitsija kohtaa vihaa. *Politiikasta.fi* 10.1.2019. Verkossa: politiikasta.fi/kun-historioitsija-kohtaa-vihaa/
- 15 Marko Tikka, Hitaasti koottu palapeli. Suomen sisällissota historiankirjoituksessa. *Historiallinen Aikakauskirja* 2/2018, 118–125.
- 16 Susanna Reinboth, Solvaukset syyttäjän pöydällä. *Helsingin Sanomat* 10.3.2019.
- 17 Kirjoittajan sähköposti Susanna Reinbothille 11.3.2019. Reinboth toteaa, että osassa päätöksistä ei tosin yksilöidä vihapuhetta tarkemmin, mutta yhtään sellaista juttua, jossa kunnianloukkauksena olisi käytetty sanaa ”kommunisti”, ei ollut aineistossa.
- 18 Tätä ajattelumaailmaa taustoittavasta tutkimuksesta, ks. esim. Jarkko Vesikansa, *Salainen sisällissota. Työnantajien ja porvarien taistelu kommunismia vastaan kylmän sodan Suomessa*. Otava, Helsinki 2004.
- 19 Anterio Holmila, Kiistanalainen SS-palapeli. *Historiallinen Aikakauskirja* 1/2019, 81–83 (83).

725



Englanninkielisessä maailmassa vuodesta 1974 julkaistu For Beginners -sarja on ollut käsite jo pitkään. Kirjasarja on levittänyt historiaa, kulttuuria ja ympäristöä koskevaa yleissivistystä korkealaatuisina sarjakuvina, joiden lukijat ovat saaneet huomata, etteivät heidän pelottavan hankalina pitämänsä aiheet niin vaikeatajuisia olekaan

Suom. Risto Koskensilta
184 sivua
ISBN: 978-952-7189-43-6
Sähkökirja: 978-952-7189-44-3

RICHARD OSBORNE JA RALPH EDNEY

FILOSOFIA

ALOITTELIJOILLE

27 €

(Philosophy for Beginners, 1992)

NIIN & NÄIN

www.netn.fi/kirjat / 040 721 4891









SAULI HAVU

Soitellen sosialismiin?

Axel Honnethin sosialismikäsitteksen kriittistä tarkastelua

Nykyisessä poliittisessä ilmapiirissä, jossa vallitsee yleinen vaihtoehtottomuus, sosialismin idea ansaitsee tulla käsitellyksi. Frankfurtin koulukunnan kriittisen teorian kolmannen polven tärkeimpänä edustajana pidetty Axel Honneth on ottanut tehtäväkseen uudistaa sosialismin idean. Hän kritisoi kovin sanoin varsinkin Karl Marxin käsityksiä sosialismista. Kritiikki ei kuitenkaan ole usein oikeudenmukaista. Lisäksi Honnethin ymmärrys yhteiskunnasta sisältää useita teoreettisia ongelmia, mikä johtaa ongelmalliseen käsitykseen sosialismista.

Axel Honnethin kirja *Socialismin idea* on selvästi suunnattu myös akateemisen yleisön ulkopuolelle. Kirjoittamismotiivikseen Honneth kertoo sen, että huolimatta yhä suuremmasta tyytymättömyydestä uusliberaalia kapitalismia kohtaan yhä harvempi on kykenevä kuvittelemaan toisenlaista yhteiskuntaa¹. Aikaisemmin merkittävä aate, sosialismi, on menettänyt merkityksensä². Siksi sosialismin idea vaatii päivittämistä.

Honneth noudattaa kirjassaan samoja perusajatuksia kuin aikaisemmassa teoksessaan *Das Recht der Freiheit*³. Lähtökohta on, että ”yhteiskunnan uusintaminen riippuu tietyistä jaetuista fundamentaalista arvoista ja ideoista”, jotka määrittävät, ”perimmäisten arvojen” (Parsons) muodossa, mitkä yhteiskunnalliset toimet tai kehityssuunnat ovat kuviteltavissa⁴. Tämä ajatus on Honnethin mukaan yhteydessä sosialismiin siten, että jo varhaiset sosialistit vetosivat Ranskan vallankumouksen ”vakiintuneisiin, yleisesti tunnustettuihin periaatteisiin johtaakseen niistä radikaalimpia päätelmiä”⁵. Nykyaikaisen sosialismin tehtävä on ”antaa tänä päivänä vakuuttava muoto normatiiviselle perustoiveelle liberalismin sisäisesti ylittävästä vapauden, tasa-arvon ja solidaarisuuden harmonisoinnista”⁶. Sosialismi on kapitalistisen modernin immanenttia kritiikkiä, jossa vedotaan yhteisesti tunnustettuihin perimmäisiin arvoihin.

Socialismi sosiaalisena vapautena

Honnethin mukaan sosialistit kuitenkin ymmärtävät vapauden laajemmin kuin liberaalit. Siinä missä liberalismi keskittyy negatiiviseen vapauteen, sosialistit ymmärtävät, että negatiivinen vapaus edellyttää myös sosiaalista vapautta, eli sitä, ”ettei toimita ainoastaan ’toisten kanssa’ vaan yhtä lailla ’toisten eteen’”⁷. Koska Honnethin mukaan negatiivinen vapaus aina edellyttää sosiaalista vapautta, on sosiaalinen vapaus jo ainakin lupauksen tasolla

institutionalisoitunut yhteiskunnassamme. Pelkästään negatiiviseen vapauteen keskittyvä ymmärrys vapaudesta on patologinen, sillä se ei ymmärrä oman olemassaolonsa perustaa.⁸ Honnethin sosialismi on siis pohjimmiltaan moraalifilosofinen kategoria, jossa ymmärrämme jo institutionalisoituneet periaatteet ”oikein”. ”Ripauksella hermeneuttista suopeutta”⁹ sosiaalisen vapauden voidaankin hänen mukaansa nähdä olleen varhaisia sosialisteja yhdistävä tekijä, vaikka heiltä ei löydy ajatusta käsitteellistettynä.

Varhaisten sosialistien teoriat olivat kuitenkin Honnethin mukaan auttamatta sidoksissa teollistuvaan yhteiskuntaan. Ensimmäinen ongelma on se, että sosialistit keskittyivät sosiaalisen vapauden saavuttamiseen vain talouden piirissä. Tämän vuoksi he väheksyivät muita sosiaalisen vapauden muotoja, kuten politiikkaa. Marx vei demokratian vähättelyn pisimmälle. Koska hän tekstissään ”Juutalaiskysymyksestä”¹⁰ (1843) vastusti talouden ja politiikan institutionaalista erottelua, johti tämä Honnethin mielestä tilanteeseen, jossa Ranskan vallankumouksessa saavutetut vapaudet ”menettävät tulevaisuuden sosialistisessa yhteiskunnassa kaiken normatiivisen merkityksen, koska enää ei tarvittaisi erillistä yhteisestä tahdosta neuvottelemista, joka olisi irrallaan taloudellisista toimista”¹¹. Honneth katsoo varhaisten sosialistien ajatelleen, että ”kaikkien yksilön oikeuksien voitaisiin antaa jäännöksettä sulautua toisiaan varten toimivien subjektien yhteisöön, jolloin yksilön autonomialle ja yhteisen tahdon intersubjektiiviselle selvittämiselle ei loppujen lopuksi jäänyt legitimiä paikkaa”¹².

Modernin sosialismin on sen sijaan hyväksyttävä talouden ja politiikan institutionaalinen erottelu¹³. Honneth esittää, että yhteiskunnan eri osa-alueiden, talouden, politiikan ja henkilökohtaisten suhteiden, eriytyminen omalakisiksi alueikseen, eli niin sanottu funktionaalinen eriytyminen, on pysyvä osa modernia yhteiskuntaa. Modernien sosialistien on myös oltava avoimia

sille, että sosialismi ei välttämättä vaadi omistussuhteiden radikaalia muutosta, vaan siihen on mahdollista päästä ”säilyttämällä jo olemassa olevia omistusmuotoja” mutta ”marginalisoimalla yksityistä päätäntävaltaa” sosialisoidamalla markkinoita esimerkiksi ”kaikille taatun perustulon ja demokraattisten kontrolliinastanssien avulla”¹⁴.

Toinen ongelma on sosialismin sitominen työväenluokkaan. Honnethin mukaan esimerkiksi Marx uskoi, ”että hänen oman teoriansa ilmentämiä tavoitteita edustaa sosiaalisessa todellisuudessa kollektiivinen subjekti”¹⁵. Kuitenkin viimeistään toisen maailmansodan jälkeen tämä on osoittautunut illuusioksi. Elintason nousun myötä sosialismin ja työväenluokan yhteys on Honnethin mukaan peruuttamattomasti kadonnut.¹⁶ Modernin sosialismin ei pidäkään sitoa itseään mihinkään luokkaan, vaan sen ”pitäisi yrittää vaikuttaa kaikkien niiden piirissä, jotka esivaltioisella demokraattisen yhteistyön alueella ovat vastaanottavia valituksille epäkohdista, vääryyksistä ja vallankäytöstä, jotka kielivät sosiaalisen vapauden oireellisista rajoituksista yhteiskunnan eri sfäreissä”¹⁷.

Honnethin kuvaamasta uudenlaisesta sosialismin ymmärtämisestä seuraa, että teoria tulee ankkuroida nykyisessä yhteiskunnassa institutionalisoituneisiin normeihin. Nämä yhteisesti jaetut sosiaalisen vapauden normit, joihin syrjityt ryhmät vetoavat julkisuudessa, korvaavat työväenluokan sosialismin teoreettisena ankkurina. Honneth myös katsoo, että työväenluokkaan sitoutuminen on johtanut historianfilosofiseen spekulatioon ja determinismiin¹⁸. Marxin kohdalla tämä Honnethin mukaan tarkoittaa, että ”ihmisten toimijuudella on siten ainoastaan toisarvoinen rooli, koska sitä pidetään pelkkänä ilmauksena historiallisista välttämättömyyksistä, jotka väistämättä toteutuvat ’heidän selkänsä takana’, ilman heidän tietoisuuttaan”¹⁹.

Koska Karl Marx on historiallisesti merkittävin sosialismin teoreetikko, tarkastelen kolmea Honnethin kritiikkiä suhteessa marxilaiseen teoriaan. Lisäksi tarkastelen hänen ehdotuksiaan siitä, kuinka sosialistinen teoria voi päästä yli ongelmistaan. Ensimmäinen kritiikki koskee Marxin determinismia ja väitettyä historianfilosofiaa. Toisen kritiikin mukaan sosialistien on hyväksyttävä yhteiskunnan ’funktionaalinen eriytyminen’. Kolmas koskee ehdotusta siitä, että sosialistien on luovuttava luokkapoliittikan keskeisyydestä. Honneth nostaa esiin tärkeitä kysymyksiä koskien sosialismia, mutta katson, että hänen ratkaisuehdotuksensa ovat ongelmallisia.

Yhteiskunnalliset kamppailut ja determinismi

Teoksessa *Socialismin idea* Marx mainitaan usein, mutta hänen tuotantonsa ei käsitellä systemaattisesti. Honneth sanoo käsittelevänsä Marxin teoksia vain ”siinä määrin, kuin se on sosialistisen liikkeen itseymmärrykselle olennaista”²⁰. Tässä suhteessa on kiinnostavaa, että ainoa Marxin teksti, johon hän paneutuu tarkemmin, ovat Marxin itselleen kirjoittamat kommentit James Millin

taloustieteellisen kirjaan (*”Auszüge aus James Mills Buch Éléments d’économie politique”*) vuodelta 1844²¹. Teksti julkaistiin ensimmäisen kerran 1932, eikä näin ehtinyt vaikuttaa sosialistisen liikkeen itseymmärrykseen.

Keskittyminen nuoruudenkirjoitukseen johtuu siitä, että Honneth on pitkään puolustanut kantaa, jonka mukaan kypsä Marx kadottaa nuoruudenkirjoituksilleen keskeisen inhimillisen toiminnan merkityksen. *Pääomassa* Marx ”seuraa immanentisti kapitalismiin kuuluvaa subjektiviteetin tukahduttamista”²². Sekä historia että yhteiskunnalliset kiistat toimijoinen katoavat ja niiden tilalle astuu filosofinen spekulatio²³. Näistä ongelmista pääsee eroon vain hylkäämällä Marxin poliittisen taloustieteen kritiikin premissit ja korvaamalla ne sosiologisella analyysillä, joka palauttaa yhteiskunnallisille kamppailuille niille kuuluvan merkityksen²⁴.

Kirjeessään Engelsille 20. huhtikuuta 1868 Marx toteaa kärsimättömästi kuvattuaan *Pääoman* kolmen osan sisältöä, että analyysin päätepiste on luokkataistelu, johon ”koko roskan ratkeaminen purkautuu”²⁵. Mikäli kapitalismin liike purkautuu luokkataisteluun, viittaa tämä siihen, että luokkataistelu on läsnä koko *Pääomassa*²⁶. Tämä asettaa Honnethin tulkinnan kyseenalaiseksi. Entä mitä ovat Marxin mukaan kapitalismin liikelait? Tunnetuin ja kiistellyin esimerkki on varmasti niin kutsuttu voiton suhdeluvun laskutendenssi. Marxin esittämässä muodossa: koska työ on taloudellisen arvon perusta, johtaa talouden koneistuminen voiton suhdeluvun laskuun. Miksi kapitalistin sitten on koneistettava tuotantoa? Siksi, että työläisten vastarinta estää häntä lisäämästä voittojaan yksinkertaisesti työpäivää pidentämällä, jolloin hänen on panostettava tehokkuuden lisäämiseen. Mitä suurempi työläisten vastarinta on, sitä nopeammin voiton suhdeluku laskee.²⁷ *Pääoman* kolmannessa osassa Marx esittää voiton suhdeluvun laskutendenssille vastatendenssejä, joiden joukossa ovat riiston lisääntyminen ja palkkojen lasku²⁸. Empiirisesti voidaan todeta, että uusliberalismin myötä huonontuneet työehdot ovat johtaneet kapitalististen voittojen kasvuun²⁹.

Ainakin voiton suhdeluvun kohdalla ”kapitalismin liikelait” siis Marxin mukaan toteutuvat vain yhteiskunnallisten kamppailujen tuloksena ja niiden välittämänä³⁰. Näin ne eivät ole ennalta määrättyjä, ja tämän vuoksi kapitalismin historiaa ja rakennetta ei voida erottaa yhteiskunnallisista kamppailuista³¹. Tärkeää onkin tutkia sitä, kuinka kapitalismi uusinnetaan päivittäisissä käytännöissä³². Tässä ei valitus ’subjektiviteetin’ unohtamisesta auta vielä kovin pitkälle³³. On toki niin, että varsinkin Marxin varhaisesta työstä voidaan katsoa löytyvän deterministisiä piirteitä, ja Marxia on laajalti tulkittu tällä tavoin³⁴. Kuitenkin deterministiset piirteet ovat yhä pienemmässä roolissa Marxin myöhäistuotannossa, kuten *Pääomassa*³⁵. Myös Marxin oma aktiivinen toiminta työväenliikkeessä viittaa siihen, että hän ymmärsi toimijuuden merkityksen historian kulussa³⁶. Marxin tuotanto ei kuitenkaan ole homogeeninen kokonaisuus, ja kriittistä keskustelua Marxin ja marxismin mahdollisista deterministisistä piirteistä on käyty laajasti myös mar-

”Tulevaisuuden yhteiskunta voi varmasti ’pärjätä’ ilman sosialismia, mutta olennaista sosialistisen liikkeen näkökulmasta lienee se, onko tämänkaltainen tulevaisuus inhimillinen.”

xilaisen tradition sisällä. Suhteessa tähän keskusteluun Honnethin yksioikoinen johtopäätös ei ole oikeutettu.

On kiinnostavaa tarkastella Honnethin oman teorian suhdetta historialliseen determinismiin. Hän katsoo nykyajan yhteiskunnallisten kamppailujen tapahtuvan julkisuuden piirissä, jossa toimijat vetoavat yhteisesti jaettuihin normeihin. John Deweyhin vedoten hän sanoo, että ”mahdollisimman rajoittamaton kommunikaatio todella muodostaa ’voiman’ yhteiskunnallisen todellisuuden sisällä ja tuo siten esiin historiallisen kehityssuunnan”, ja kun sorretut ryhmät vetoavat julkisesti yhteisesti jaettuihin normeihin, tämä ”huolettii inhimillisessä historiassa siitä, että kaiken sosiaalisen perustana oleva rajoittamattoman kommunikaation rakenne toteutuu askel askeleelta myös yhteiskunnallisessa elämismaailmassa”³⁷.

Honneth siis katsoo, että on jo olemassa historiallinen kehityssuunta. Tämä kehityssuunta paljastuu vapaassa kommunikaatiossa, jossa vedotaan yhteiskunnan normeihin. Voi kuitenkin kysyä, että eikö jo näiden normien olemuksesta käydä kamppailua? Vai onko historia jo automaattisesti sorrettujen puolella, mikäli jo yhteisiin normeihin vetoaminen ”huolettii” vapauden toteutumisesta? Honneth sanoo, että jos pitää tämän kaltaisen historiallisen takuun löytämistä turhana spekulatona, on ”käytännöllisesti katsoen jo kuitenkin myöntänyt, että poliittismoraalinen itseymmärryksemme voi tulevaisuudessa pärjätä ilman minkäänlaista

sosialistista visiota”³⁸. Tulevaisuuden yhteiskunta voi kuitenkin varmasti ”pärjätä” ilman sosialismia, mutta olennaista sosialistisen liikkeen näkökulmasta lienee se, onko tämänkaltainen tulevaisuus inhimillinen. Jo Marx ja Engels muistuttavat *Kommunistisessa manifestissa*, että kamppailu voi päättyä myös ”taistelevien luokkien yhteiseen perikatoon”³⁹. Kuten Louis Althusser sanoo osuvasti toisessa kontekstissa, ”takuu (...) on kiistämätön merkki siitä, että sekä esitetty kysymys että sen vastaus ovat ideologia”⁴⁰. Honnethin oma teoria ei ole suinkaan täysin vapaa niistä historianfilosofiaan liittyvistä ongelmista, joita hän marxilaisessa teoriassa näkee.

Funktionaalinen eriytyminen

Honneth katsoo, että sosialismin eräs ongelma on ollut, ettei se hyväksy talouden ja politiikan erottelua. Sosialistien tulisi pikemminkin ”alleviivata tällaisen erilaisten piirien funktionaalisen omavaltaisuuden toivottavuutta”⁴¹. Eriytymisen kritisoinen sijaan varhaisten sosialistien olisi pitänyt ymmärtää kritisoida kapitalismia siitä, että se ei mahdollistanut ”toisistaan erkaantuville toiminta-alueille lainkaan sitä sosiaalisen autonomian liikkumavaraa, jonka liberalismien edustajat olivat niille myöntäneet”⁴², sillä kapitalismissa talous määrää muita yhteiskunnan osa-alueita, kuten demokraattista politiikkaa. Honnethin sosialismi vastaisi siis liberalismien ideaalia; talous ja politiikka olisivat aidosti erillisiä.

”Liberaali ’talouden’ ja ’politiikan’ erottelu piilottaa sen, että luokkayhteiskunnassa ’talous’ ei suinkaan ole poliittisesti neutraali alue vaan perustuu luokkasuhteille.”

Honnethin ajatus perustuu hänen luennalleen Hegelin *Oikeusfilosofiasta*, jossa talous, läheiset ihmissuhteet ja politiikka nähdään eriytyneiksi alueiksi, joita määrittävät niiden omat, yhteiskunnallisesti määrittäneet normit⁴³. Sosialistien täytyisi ymmärtää näiden ”itsenäisesti operoivien osien salainen suuntautuminen kohti korkeamman kokonaisuuden toimintaa”⁴⁴. Sosialismissa vapaus olisi sitä, että alueiden rajat vedettäisiin oikealla tavalla, varmistaen että ”ne tukevat ruumiin elinten tavoin toisiaan pakottomasti yhteiskunnan korkeamman ykseyden uusintamisessa”⁴⁵. Honneth esimerkiksi katsoo, ettei yksilönvapaus saanut mitään roolia sosialistisessa ajattelussa, sillä sosialistit eivät antaneet demokraattiselle politiikalle itsenäistä roolia suhteessa talouteen. Vaikuttaa siltä, että Honnethille yksilönvapauden edellytys on talouden ja politiikan itsenäisyys toisistaan.

Honneth kritisoi talouden ylivaltaa kapitalismissa mutta ei analysoi tämän ylivalan syitä. Marxilaisesta näkökulmasta on perusteltua sanoa, että ’talous’ erillisenä yhteiskunnan alueena on spesifi porvarillisen yhteiskunnan kategoria⁴⁶. Ennen tuottajien erottamista tuotantovälineistä talous ei näyttäyty erillisenä yhteiskunnan alueena vaan osana jokapäiväistä elämää. Talouden ja politiikan erottaminen on mahdotonta.⁴⁷ Kapitalismin synnyn myötä tilanne muuttuu. Marxin mukaan tämä johtuu siitä, että tuotantovälineiden ja tuottajien erottamisen seurauksena työläisten on myytävä työvoimaansa markkinoille ja toisaalta ostettava tavaroita markkinoilta

tarpeidensa tyydyttämiseksi. Tämä saa aikaan tavarantuotannon laajenemisen, sillä ihmiset ovat riippuvaisia markkinoista. Talous alkaa näyttää omalakiselta ja eriytyneeltä yhteiskunnan osalta. Marx kutsuu tätä fetisismiksi.⁴⁸

Marxin näkökulmasta kapitalismi on alun alkaenkin poliittinen projekti. Liberaali ’talouden’ ja ’politiikan’ erottelu sen sijaan piilottaa sen, että luokkayhteiskunnassa ’talous’ ei suinkaan ole poliittisesti neutraali alue vaan perustuu luokkasuhteille⁴⁹. Esimerkiksi Antonio Gramsci toteaa, että kapitalistiset markkinat ovat ”valtiollisen säätelyn tulosta (...) Kyseessä on omista päämääristään tietoinen politiikka, eikä spontaani, automaattinen taloudellisten faktojen ilmaus.”⁵⁰ Tämän kaltainen tapa järjestää yhteiskunnan materiaallinen uusintaminen myös tarkoittaa, että demokratia ei ylety talouden piiriin. On vaikeaa kuvitella, kuinka sosialismille keskeinen tuotannon demokratisoiminen olisi yhdistettävissä nykyisen kaltaiseen institutionaaliseen erotteluun. Toisaalta, koska Honneth on sitä mieltä, että sosialismiin voidaan päästä ”säilyttämällä jo olemassa olevia omistusmuotoja”⁵¹, ehkä hänen sosialismiinsa ei kuulu talouden demokratisoiminen. On yllättävää, ettei Honneth käsittele tätä teemaa, sillä nuorena hän ajatteli talouden ottamisen yhteiskunnalliseen hallintaan kuuluvan ”produktiiviseen osaan kriittisen marxismin perintöä”⁵².

Talouden ”funktionaalisella omavaltaisuudella” on myös laajemmat seurauksensa. Eräs esimerkki tästä on

ilmastokriisi. On merkittävää, että Honneth ei mainitse ympäristöä kirjassaan kertaakaan, sillä nuorena ympäristökysymys oli hänelle merkittävä⁵³. Ehkäpä hiljaisuus johtuu siitä, että ympäristökysymysten kohdalla on vaikea löytää nykyisistä instituutioista immanentteja normeja, joihin tarttua, sillä kapitalismissa talous ei ole demokraattisesti hallittavissa eikä perustu tarpeiden tyydyttämiseen vaan voitontavoitteluun. Ja voitontavoitteluun perustuva talousjärjestelmä on ristiriidassa ympäristön kanssa. Honnethin metodologia, jossa nykyiset institutionaaliset erottelut otetaan lähtökohdaksi, on vaikeuksissa ympäristöongelmien kanssa, kuten hän itsekin toisaalla myöntää⁵⁴.

Talouden ja politiikan suhde ei ole ainoa asia, jossa Honnethin tapa jakaa yhteiskunta kolmeen funktionaalisesti eriytyneeseen alueeseen tuottaa ongelmia. Honneth kritisoi sosialisteja osin oikeutetusti siitä, että he eivät ole ottaneet feministisen liikkeen vaatimuksia riittävän vakavasti. Sosialistisen olisi pitänyt ymmärtää ”henkilökohtaisten suhteiden alue henkilökohtaisten suhteiden piirin itsenäisenä sosiaalisen vapauden paikkana [...] Tämän normatiivisen mittapuun – pakoton ja vapaa toistensa kanssa ja eteen toimiminen myös vastavuoroiseen rakkauteen perustuvissa sosiaalissuhteissa – myötä sosialistit olisivat nopeasti nähneet, että naisten alistaminen alkoi jo emotionaalisesti latautuneista perhesuhteista”⁵⁵. Naisten kamppailu vapaudesta ”rakkauden, avioliiton ja perheen piirissä”⁵⁶ olisi mahdollistanut sen, että ”heistä olisi voinut tulla tasaarvoisia kumppaneita vastavuoroisuuteen perustuvissa suhteissa”⁵⁷. Näin ”molemmat osapuolet olisivat kyenneet artikuloimaan toisen emotionaalisen tuen avulla tarpeitaan ja toiveitaan, jotka he olisivat voineet ymmärtää oman itseytensä todellisenä ilmauksena”⁵⁸.

Honneth siis näkee sukupuolten välisen tasa-arvon ensi sijassa yksityiselämän osa-alueena. Tätä on kritisoitu feministisestä näkökulmasta⁵⁹. Honneth antaa tasa-arvoon vaadittavista kamppailuista hyvin harmonisen kuvan ja keskittyy lähinnä (heteroseksuaaliseen) parisuhteeseen sekä ”itseyyden todelliseen ilmaisuun”. On merkittävää, että hän ei huomioi pääasiassa naisten tekemän uusintavan työn merkitystä. Marxin ja Engelsin mukaan työnjako alkaa perheen sisällä, ja omaisuuden perusta on ”perheessä, jossa vaimo ja lapset ovat miehen orjia”⁶⁰. Naisten tekemä uusintava työ on välttämätöntä kapitalistisen talouden toiminnalle. Kuten Frigga Haug kirjoittaa, ”sukupuolten väliset suhteet, ’suhteina, joiden alaisiksi ihmiset tulevat tuottaessaan elämänsä’, ovat aina myös tuotantosuhteita, aivan kuten myös päinvastoin, tuotantosuhteet ovat aina myös sukupuolten välisiä suhteita”⁶¹. Kapitalismissa uusintava työ ei kuitenkaan näyttäyty osana ’taloutta’. Honneth uusintaa tätä jakoa nähdessään talouden ja perheen piirit erillisinä, autonomisina alueina. Näin hän piilottaa sen, että kapitalistinen talous on vahvasti kytköksissä naisten sortoon⁶².

On totta, että kysymys sosialistisesta demokratiasta ja yhteiskunnan eriytymisestä on historiallisesti osoittautunut ongelmaksi sosialistiselle liikkeelle⁶³. On myös selvää, että esimerkiksi Marxin kirjoituksista ei löydy rat-

kaisua tähän kysymykseen, vaan näihin kysymyksiin on löydettävissä uusia vastauksia omassa ajassamme. Tästä ei kuitenkaan seuraa, että sosialistien täytyisi hyväksyä Hegelin *Oikeusfilosofian* kolmijako tai ajatus yhteiskunnan osien ”funktionaalisesta eriytymisestä”. On myös ongelmallista, että Honneth ei käsittele sosialismille historiallisesti tärkeää kysymystä talouden saattamisesta demokraattisen hallinnan piiriin, puhumattakaan uhkaavasta ilmastokatastrofista. Lisäksi Honnethin lähtökohtana oleva erottelu ei huomioi ’talouden’ ulkopuolisen uusintavan työn roolia. Ei ole ollenkaan selvää, miksi sosialistisen teorian pitäisi ottaa lähtökohdakseen porvarillisen yhteiskunnan institutionaaliset erottelut. Juuri näiden porvarillisen yhteiskunnan itseymmärrykseen kuuluvien erotteluiden ottaminen lähtökohdaksi johtaa ongelmiin Honnethin ymmärryksessä yhteiskunnasta. Katson, että sosialismille keskeistä on juuri näiden porvarillisen yhteiskunnan itseymmärryksen ”objektiivisten ajatusmuotojen”⁶⁴ kritiikki.

Jäähväiset luokkapolitiikalle?

Eräs Honnethin pääargumenteista on se, että sosialistit ovat keskittyneet liikaa luokkaan. Mikäli tämä ymmärretään niin, että sosialistit ovat usein nähneet työväenluokan homogeenisena, usein maskuliinisena ja valkoisena, sisältyy väitteeseen enemmän kuin ripaus totuutta. Kuitenkin sen sijaan, että Honneth peräänkuuluttaisi luokkapolitiikan uudelleenartikuloimista ottamaan huomioon eri sarron muodot, hän esittää sen korvaamista differentioituneella ymmärryksellä yhteiskunnan eri alueiden (politiikka, talous ja henkilökohtaiset suhteet) sisältämien kamppailuiden omalakisuudesta. Tämän vuoksi moderni sosialismi on ”ennen kaikkea poliittisten kansalaisten asia, ei enää palkkatyöläisten”⁶⁵. Edellisessä luvussa kyseenalaistin näiden alueiden omalakisuuksien. Nyt tarkastelen Honnethin suhdetta luokkapolitiikkaan.

Keskeistä argumentissa on teesi luokkataistelun rauhoittumisesta. Honneth katsoo Marxin määrittäneen luokkataistelun ”lainmukaiseksi, toisiaan seuraavien konfliktien peräkkäisyydeksi kollektiivien välillä, joilla oletetaan olevan muuttumattomat intressit”⁶⁶. Honneth siis katsoo, että luokkataistelu edellyttää jo muodostunutta kollektiivisubjektia. Näin vallankumouksellisen työväenluokan katoaminen vie pohjan luokkapolitiikalta. Tämän valossa on kiinnostavaa, että nuorena hän kritisoi opettajaansa Jürgen Habermasia juuri liian harmonisesta ymmärryksestä kapitalistisesta yhteiskunnasta ja toteaa, että niin kauan kuin yhteiskunnallinen valta on jakautunut epätasaisesti, on konfliktien oltava kriittisen teorian keskiössä⁶⁷. Nuori Honneth ei sido konfliktien olemassaoloa kollektiivisubjektiin vaan ehdottaa, että luokkatietoisuuden katoaminen ei suinkaan tarkoita luokkataistelun katoamista⁶⁸. Ehdotan, että otamme nuoren Honnethin ehdotuksen vakavasti⁶⁹.

Marxilaisessa teoriassa luokkajako perustuu pohjimiltaan tuottajien ja tuotantovälineiden erottamiselle.

Tästä seuraa, että työntekijät ovat riippuvaisessa asemassa suhteessa kapitalistiin. Jo tämän rakenteellisen luokkasuhteen olemassaolo edellyttää luokkataistelua.⁷⁰ Toisin sanoen jo pääomasuhde ja sen ylläpito on luokkataistelun tulos.⁷¹ Pääomasuhteen 'luonnollisuuden' perustelu vaatii hallitsevilta ryhmiltä jatkuvaa ideologista työtä. Hyvä esimerkki tästä on se, kun työnantajan etu artikuloidaan kansalliseksi eduksi, jolloin sosialistiset vaatimukset vaikuttavat yhteiskuntarauhaa vaarantavilta.⁷² Juuri tätä on jokapäiväinen luokkataistelu. Hallitsevien luokkien on onnistuttava artikuloimaan oma etunsa näyttämään yhdenmukaiselta yhteiskunnan enemmistön edun kanssa, sillä väkivaltakoneisto yksinään ei ole riittävä hallittujen kurissa pitämiseen. Tämä ajatus on huomattavasti Marxia vanhempi, sillä esimerkiksi jo David Hume kirjoitti, että "voima on aina hallittujen puolella. Näin ollen valta perustuu yksinomaan mielipiteeseen."⁷³

Työläisten luokkataistelu ei marxilaisessa teoriassa edellytä poliittista tietoisuutta. Päinvastoin, kapitalismille on tyypillistä, että jatkuva työläisten välinen kilpailu heikentää poliittista yhteenkuuluvuuden tunnetta⁷⁴. Työväenluokan luokkataistelu voi olla "passiivista, joskin taipumatonta ja joka päivä uudistuvaa"⁷⁵, ja vastarinta ei välttämättä kohdistu suoraan kapitalistiluokkaan. Tämänkaltaisen ei-poliittinen vastarinta ei välttämättä artikuloitu edistykseksi. Vastarinta voi artikuloitua myös esimerkiksi rasismina⁷⁶ tai työväenluokkaan liitetyn maskuliinisuuden korostamisena⁷⁷. Mitään takeita työväenluokan edistyksestä ei ole. Luokat eivät astu historian näyttämölle "rekisterikilvet selässään"⁷⁸. Luokka edistykseksi ja yhtenäisenä poliittisena toimijana täytyy luoda jokapäiväisessä poliittisessa toiminnassa, jossa erilaiset sironnien muodot pyritään artikuloimaan luokkapolitiikan ympärille. Näissä käytännöissä pyritään muodostamaan johdonmukaista luokkataistelua "alhaalta päin" ja näin myös luokkatietoisuutta. Koska "luokkia määrittää sekä taloudellisten, poliittisten ja kulttuuristen suhteiden totaliteetti, että niiden suhde toisiinsa"⁷⁹, on myös identiteetin ja luokkapolitiikan vastakkainasettelu turhaa. Myös taloudelliset ristiriidat välittyvät aina 'subjektiivisten' kokemusten sekä erilaisten, usein kulttuurin piirissä artikuloituvien, kamppailujen kautta⁸⁰.

On perusteltua ajatella, että luokkataistelun intensiteetti hallitsevien luokkien taholta on lisääntynyt viime vuosikymmeninä⁸¹. Globaalissa mittakaavassa "länsimaisen kapitalismin voittokulusta ei seurannut maailmanlaajuisia vaurautta vaan sen sijaan rajusti kohonnut eriarvoisuus ja toistuvat talouskriisit"⁸². Yleisesti ottaen eriarvoisuus on kasvanut radikaalisti sekä globaalisti että Euroopan sisällä⁸³. Suursijoittaja Warren Buffett on todennut: "Käynnissä kyllä on luokkasota, mutta sotaa käy minun luokkani, rikkaat, ja me olemme voitolla"⁸⁴. Kuinka muuten jatkuva leikkauspolitiikka ja hyvinvointivaltioiden purku olisi ymmärrettävissä kuin omistavan luokan luokkapolitiikkana?⁸⁵ Tällä hetkellä vaikuttaa, että vain äärioikeisto onnistuu artikuloimaan ihmisten tyytymättömyyden asettamalla sorretut toisiaan vastaan, esimerkiksi saamalla köyhtyneen työläisen syyttämään

tilastaan maahanmuuttoa⁸⁶. Luokkapolitiikasta luopumisen sijaan voisi perustellusti argumentoida, että poliittisen vasemmiston täytyisi keskittyä enemmän luokkapolitiikkaan, jossa jokapäiväinen 'ei-poliittinen' vastarinta pyrittäisiin artikuloimaan uudenlaiseksi, edistykseksi poliittiseksi kulttuuriksi, joka mahdollistaisi hallitsevien luokkien käymään luokkasotaan vastaamisen.

Honneth haluaa kuitenkin korvata luokan käsitteen "kansalaisen" käsitteellä. Mutta kansalaisuus nimenomaan ei kata talouden aluetta, sillä demokratia tunnetusti loppuu tehtaan portille. Honneth ehdottaa, että sosialismia kohti edetään muun muassa kansallistamalla tärkeiden alojen yrityksiä ja perustarpeet takaavan perustulon avulla. Mutta jo tämänkaltaiset maltilliset uudistukset tarkoittavat kapitalistien vallan kaventumista ja johtavat kysymään kapitalismin rakennetta koskevia kysymyksiä. Honneth sanoo, että nykyisessä yhteiskunnassa "yksipuolinen tulkinta perustavista legitimaatioperiaatteista"⁸⁷ sallii yksityisten intressien ylivallan. Hän siis katsoo, että kapitalismin uusintaminen riippuu "perimmäisistä arvoista". Kuten Honnethia tutkinut Emmanuel Renault toteaa, tämä "ei ota huomioon taloudellisia prosesseja, joita ei voi palauttaa institutionaalisiin seikkoihin, kuten normeihin (...) siksi hänellä ei ole selkeää määritelmää kapitalismille, eikä hänellä ole välineitä käsitellä kapitalismille spesifejä ilmiöitä, kuten pääoman kasautumista."⁸⁸ Tämän vuoksi hän tuntuu palauttavan kapitalismin ristiriidat "perimmäisten arvojen" vääränlaiseen ymmärtämiseen.

Näyttääkin siltä, että Honnethille kapitalistinen luokkayhteiskunta ei sisällä rakenteellisia luokkaristiriitoja tai vastakkaisia intressejä. Honneth väittää toisaalla, että koska marxilainen työarvoteoria ei hänestä pidä paikkaansa, ei pääomasuhde työläisen ja kapitalistin välillä välttämättä sisällä riistoa⁸⁹. Marxilainen luokkasuhde on kuitenkin teoria rakenteellisesti eriarvoistavasta yhteiskunnallisesta suhteesta, ei niinkään teesi tuotetun arvon kvantitatiivisesta jaosta. Sinänsä työarvoteoria näyttäisi pitävän hyvin puolensa empiirisessä tutkimuksessa⁹⁰. Sen sisältämiä teoreettisia ongelmia, erityisesti niin sanottua transformaatio-ongelmaa, on suuresti liioiteltu⁹¹. Ajatus kapitalismista rakenteellisia luokkaristiriitoja ja riistoa sisältävänä järjestelmänä ei kuitenkaan ole riippuvainen työarvoteoriasta⁹².

Ristiriitojen sijaan Honnethille kysymys palautuu lopulta arvojen oikeaan tulkintaan. Väittäessään, että nykyinen yhteiskunta tulkitsee sen perustavia arvoja yksipuolisesti, joutuu Honneth postuloimaan arvoille yhteiskunnallisista kamppailuista ja politiikasta irrallisen olemassaolon. Puhe yksipuolisuudesta edellyttää, että Honneth tietää, mitä yhteiskunnan arvot aidosti ovat. Kuitenkaan arvoja ei ole, ennen kuin ihmiset toteuttavat niitä käytännössä⁹³. Tässä mielessä ajatus siitä, että toimijat tulkitsevat institutionaalisia arvoja väärin, on idealistinen. "Oikeaa" vastausta ei ole, vaan yhteiskunnan arvot riippuvat poliittisista kamppailuista. On hedelmällisempää ajatella, että arvot ja muut ideat ovat jatkuvasti materiaalina yhteiskunnallisille kamppailuille sen

”Aikana, jolloin eriarvoisuus kasvaa ennennäkemätöntä vauhtia, Honneth haluaa luopua luokkapolitiikasta.”

sijaan, että ne olisivat kamppailujen yläpuolella⁹⁴. Sen sijaan, että Honneth lähtisi liikkeelle näistä yhteiskunnallista kamppailuista, hän postuloi ensin yhteiskunnan objektiiviset ja ilmeisen ei-poliittiset arvot ja vasta sitten laskeutuu taivaasta maahan ja alentuu tarkastelemaan yhteiskunnallisten kamppailujen kaltaisia kontingensseja.

Honneth tuntuu funktionalistisesti tekevän arvoista yhteiskunnan liiman, jolloin yhteiskunta näyttyy toimijoiden yläpuolisena ykseytenä⁹⁵. Kuten Alex Demirovic muistuttaa, tämä Honnethin ajatus on itseasiassa verrattain konservatiivinen⁹⁶. *Sosialismin idean* suomentajat pistävät jälkisanoinaan merkille saman asian⁹⁷. Emmanuel Renault huomauttaa, että ajatus on myös ristiriidassa Honnethin varhaisen tuotannon kanssa, jossa nimenomaan konfliktit ja kokemus epäoikeudenmukaisuudesta olivat hänen teoriansa lähtökohta, eivät niinkään jaetut arvot⁹⁸. Puhuessaan jaetuista ”perimmäisistä arvoista” Honneth ottaa lähtökohdakseen ideaalisen ykseyden tutkiessaan yhteiskuntaa, joka on ristiriitojen lävistämä⁹⁹. Voidaan ajatella, että hän tässä toteuttaa filosofaa ”ideologisena mahtina”, joka asettuu yhteiskunnan yläpuolelle ja pyrkii estämään yhteiskunnallisten kiistojen kärjistymisen¹⁰⁰. Kriittiselle teorialle moinen lähtökohta on ongelmallinen.

Kohti uutta sosialismia?

Honneth luopuu monista sosialismille historiallisesti merkittävistä ajatuksista. Hän ei näe historiaa yhteiskun-

nallisten kamppailujen määrittämänä vaan korvaa tämän deterministisellä ajatuksella kommunikaation lisääntymisestä. Hän myös luopuu luokkapolitiikasta ja korvaa sen ajatuksella institutionalisoituneista arvoista. Honnethin teoria on siis idealistinen. Hän ei myöskään vaikuta pitävän olennaisena sosialismille historiallisesti keskeistä ajatusta talouden saattamisesta demokratian piiriin. Lisäksi kapitalistinen tuotantotapa sekä yhteiskunnalliset konfliktit vaikuttavat katoavan puheen ”perimmäisistä arvoista” taakse.

Honneth myöntää, että hänen kirjansa pohdinnat ”ovat luonteeltaan metapoliittisia, sillä en missään kohdassa yritä viitata nykyajan poliittisiin muodostelmiin ja toimintamahdollisuuksiin”¹⁰¹. Ehkäpä teokselle olisi kuitenkin tehnyt hyvää, jos Honneth olisi tarkastellut myös tämän hetkistä poliittista tilannetta. Honnethin sosialismikäsityksen ongelmat tulevatkin parhaiten esiin, kun sitä vertaa aikamme yhteiskunnalliseen todellisuuteen. Aikana, jolloin eriarvoisuus kasvaa ennennäkemätöntä vauhtia, hän haluaa luopua luokkapolitiikasta. Aikana, jolloin äärioikeisto nousee ympäri maailmaa, hän uskoo julkisuudessa käytävän keskustelun varmistavan historian edistykseksen kulun. Aikana, jolloin ympäristökriisi kyseenalaistaa nykyisen tapamme järjestää yhteiskuntamme, hän näkee nykyisen institutionaalisen rakenteen olevan paras kuviteltavissa oleva. Honnethin kirja vaikuttaa vanhentuneelta jo painosta tullessaan. Tämä viittaa myös siihen, että kriittisen teorian olisi jälleen aika ottaa Marx vakavasti.

Viitteet

- 1 Honneth 2018, 13.
- 2 Sama, 17.
- 3 Honneth 2011a.
- 4 Sama, 18, käännös SH.
- 5 Honneth 2018, 21.
- 6 Sama, 129.
- 7 Sama, 38.
- 8 Honneth 2011a, 221–231.
- 9 Honneth 2018, 25.
- 10 Ks. Marx 1978, 66–100.
- 11 Honneth 2018, 51.
- 12 Sama.
- 13 Sama, 109–111.
- 14 Sama, 89.
- 15 Sama, 56.
- 16 Sama, 53.
- 17 Sama, 120.
- 18 Sama, 62.
- 19 Sama.
- 20 Sama, 190.
- 21 Ks. Marx 1968.
- 22 Honneth 1994, 99, käännös SH.
- 23 Honneth 1995, 149–150.
- 24 Honneth 2011b, 593.
- 25 Marx 1976, 207.
- 26 Vrt. Balibar 1974, 108–109.
- 27 Renault 2015.
- 28 Marx 2015, 235–243.
- 29 Shaikh 2016, 734–736.
- 30 Ks. esim. W.F. Haug 2017.
- 31 W.F. Haug 2006, 80.
- 32 W.F. Haug 1982, 189–192.
- 33 Ks. W.F. Haug 1993, 116–135.
- 34 Mutta ks. Lahtinen 2011, joka kritisoi *Kommunistisen manifestin* determinististä tulkintaa.
- 35 Renault 2015; Hall 1992, 88–91; ks. Musto 2018, 210.
- 36 Ks. Musto 2018, 171–177.
- 37 Honneth 2018, 80.
- 38 Sama, 82.
- 39 Marx & Engels 2016, 9.
- 40 Althusser 1996, 63, käännös SH.
- 41 Honneth 2018, 100.
- 42 Sama, 102.
- 43 Honneth 2018, 99–100; Honnethin Hegel-luennasta ks. Honneth 2001.
- 44 Honneth 2018, 112.
- 45 Sama, 114.
- 46 Vrt. Hall 2016, 78.
- 47 Poulantzas 1978, 17–19.
- 48 Marx 2013, 77–88.
- 49 W.F. Haug 2003, 34.
- 50 Gramsci 1975, 1590, käännös SH.
- 51 Honneth 2018, 89.
- 52 Honneth, 1985, 333, käännös SH.
- 53 Deranty 2009, 43.
- 54 Honneth 2015, 209.
- 55 Honeth 2018, 106.
- 56 Sama, 107.
- 57 Sama.
- 58 Sama.
- 59 Esim. McNay 2015.
- 60 Marx & Engels 1978, 90.
- 61 F.Haug 2005, 299, käännös SH. Vrt. Marx 1970, 17.
- 62 Esim. Candeias 2009, 261–272.
- 63 W.F. Haug 2005, 112.
- 64 Marx 2013, 82.
- 65 Honneth 2018, 121.
- 66 Sama, 84.
- 67 Honneth 1985, 334, käännös SH.
- 68 Honneth 1981, 538.
- 69 Tässä suhteessa kiinnostava on Renault 2017. Renault analysoi nuoren Honnethin inspiroimana muun muassa uusliberalismiin liittyviä konflikteja, ja katsoo, että Honnethin nykyinen teoria on avoin samalle syytökselle liiasta harmonian painottamisesta, jota Honneth itse esitti Habermasia vastaan.
- 70 Poulantzas 1978, 28–39.
- 71 Lindberg 2013, 634.
- 72 W.F. Haug 1993, 23–24.
- 73 Hume 2006, 149.
- 74 Hall 1992, 124–128.
- 75 Marx 2013, 267.
- 76 Ks. Hall 2016, 194–195.
- 77 Ks. Willis 1977.
- 78 Poulantzas 1973, 202.
- 79 Demirovic 2017, 47, käännös SH.
- 80 Vester 2017.
- 81 Duménil & Lévy 2004, 44–50.
- 82 Therborn 2012, 29, käännös SH.
- 83 Esim. Milanovic 2017.
- 84 New York Times, 26.11.2006, käännös SH.
- 85 Hyvän kuvauksen tästä luokkataistelusta 'sosiaalidemokraattisessa' Ruotsissa tarjoaa Therborn 2019.
- 86 Candeias 2017.
- 87 Honneth 2018, 66.
- 88 Havu, Laitinen & Särkelä 2018, 127.
- 89 Honneth 2011a, 354–355.
- 90 Esim. Shaikh 1998; Fröhlich 2009.
- 91 Foley 2000; Schefold 2014; Moseley 2015; Shaikh 2016, 221–228.
- 92 Vrt. esim. Wright 1997.
- 93 Vrt. W.F. Haug 1996, 152–153.
- 94 Ks. Koivisto 2004.
- 95 Juuri tämänkaltaista ideaalisen ykseyden postuloimista todellisen yhteiskunnallisen elämän yläpuolelle Marx kritisoi mm. Hegelin *Oikeusfilosofian* arvostelussaan. Honnethin mukaan Marx kritiikissään kuitenkin vain lakaisee Hegelin ajatukset 'vähäisten pohdintojen jälkeen sivuun' (Honneth 2018, 100).
- 96 Demirovic 2016.
- 97 Kuusterä & Palmusaari 2018, 187.
- 98 Renault 2017, 23–30.
- 99 Ks. W.F. Haug 1993, 84–88.
- 100 Ks. Mehtonen 1983; W.F. Haug 1993, 175–186.
- 101 Honneth 2018, 18.

Kirjallisuus

Althusser, Louis, Du "Capital" à la philosophie de Marx. Teoksessa Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey & Jacques Ranciere, *Lire le Capital* (1965). PUF, Paris 1996, 3–79.

Balibar, Étienne, *Cinq études du matérialisme historique*. Maspero, Paris 1973.

Candeias, Mario, *Neoliberalismus, Hochtechnologie, Hegemonie. Grundrisse einer transnationalen kapitalistischen Produktions-*

und Lebensweise. Eine Kritik. Argument Verlag, Berlin 2009.

Candeias, Mario, A New Class Politics – Connective Antagonism. *Luxemburg Special New Class Politics*, 2017, 4–16.

Demirovic, Alex, Heroischer Versuch, die Sozialdemokratie zu retten. Rezension von Axel Honneth: Die Idee des Sozialismus, 2016. Verkossa: theoriekritik.ch/?p=2762.

Demirovic, Alex, Manifold Identities and Socialist Class Politics. *Luxemburg Spe-*

cial New Class Politics, 2017, 46–51.

Deranty, Jean-Philippe, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Brill, Leiden 2009.

Duménil, Gérard & Lévy, Dominique, *Capital Resurgent. The Roots of the Neoliberal Revolution* (Crise et sortie de crise: ordre et désordre néolibéraux, 2000). Käänt. Derek Jeffers. Harvard University Press, Cambridge 2004.

Foley, Duncan, Recent Developments in the Labor Theory of Value. *Review of Radi-*

- cal Political Economics*. Vol. 32, No.1, 2000, 1–39.
- Fröhlich, Nils, *Die Aktualität der Arbeitswertlehre*. Metropolis Verlag, Marburg 2009.
- Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere*. Volume terzo. Toim. Valentino Gerratana. Einaudi, Torino 1975.
- Hall, Stuart, *Kulttuurin ja politiikan murrokset*. Toim. Juha Koivisto, Mikko Lehtonen, Timo Uusitupa & Lawrence Grossberg, useita suomentajia. Vastapaino, Tampere 1992.
- Hall, Stuart, *Cultural Studies 1983. A Theoretical History*. Toim. Jennifer Daryl Slack & Lawrence Grossberg. Duke University Press, Durham 2016.
- Haug, Frigga, Gender Relations. *Historical Materialism*. Vol. 13, No. 2, 2005, 279–302.
- Haug, Wolfgang Fritz, *Luentoja Marxin Pääomasta* (Vorlesungen zur Einführung ins Kapital, 1974). Suom. Antero Tiusanen. Kansankulttuuri, Helsinki 1982.
- Haug, Wolfgang Fritz, *Elemente einer Theorie des Ideologischen*. Argument Verlag, Berlin 1993.
- Haug, Wolfgang Fritz, *Philosophieren mit Brecht und Gramsci*. Argument Verlag, Berlin 1996.
- Haug, Wolfgang Fritz, *High-Tech-Kapitalismus. Analysen zu Produktionsweise, Arbeit, Sexualität, Krieg & Hegemonie*. Argument Verlag, Berlin 2003.
- Haug, Wolfgang Fritz, *Dreizehn Versuche marxistisches Denken zu erneuern. Gefolgt von Sondierungen zu Marx/Lenin/Luxemburg*. Argument Verlag, Berlin 2005.
- Haug, Wolfgang Fritz, *Neue Vorlesungen zur Einführung ins Kapital*. Argument Verlag, Berlin 2006.
- Haug, Wolfgang Fritz, In der Höhle des Löwen. Kann man das Kapital von den Feuerbach Thesen her lesen? *Das Argument* 322, 2/2017, 178–189.
- Havu, Sauli, Laitinen, Arto & Särkelä Arvi, Haastattelussa Emmanuel Renault. *niin & näin* 3/2018, 95–98.
- Honneth, Axel, Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale. *Leviathan*. Vol. 9, No. 3, 1981, 556–570.
- Honneth Axel, *Kritik der Macht. Reflexionsrufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Suhrkamp, Frankfurt a.M 1985.
- Honneth, Axel, History and Interaction. Teoksessa *Althusser. A Critical Reader*. Toim. Gregory Elliott. Oxford University Press, Oxford 1994, 73–103.
- Honneth, Axel, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts* (Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, 1992). Käänt. Joel Anderson. The MIT Press, Cambridge, MA 1995.
- Honneth, Axel, *The Pathologies of Individual Freedom. Hegel's Social Theory*. Engl. Ladislaus Löb. Princeton University Press, Princeton 2001.
- Honneth Axel, *Das Recht der Freiheit*. *Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Suhrkamp Verlag, Berlin 2011a.
- Honneth, Axel, Die Moral im "Kapital". Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik. *Leviathan*. Vol. 39, No.3, 2011b, 583–594.
- Honneth, Axel, Rejoinder, *Critical Horizons*. Vol. 16, No. 2, 2015, 204–226.
- Honneth, Axel, *Sozialismus in der Idee* (Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung, 2015.) Suom. Arto Kuusterä & Jussi Palmusaari. Gaudeamus, Helsinki 2018.
- Hume, David, Valtiovallan ensisijaisista perustoista (Of the First Principles of Government, 1741). Suom. Juha Koivisto. Teoksessa David Hume, *Esseitä*. Toim. Jani Hakkarainen, Juha Koivisto & Lauri Mehtonen. Vastapaino, Tampere 2006, 149–153.
- Koivisto, Juha, Ideal. Teoksessa *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Band 6.1. Hegemonie bis Imperialismus*. Toim. Wolfgang Fritz Haug. Argument Verlag, Berlin 2004, 592–599.
- Kuusterä, Arto & Palmusaari, Jussi, Sosiaalisen idea. Kampupailu, tunnustus ja vapaus Axel Honnethin ajattelussa. Jälkisanat teokseen Axel Honneth, *Sozialismus in der Idee*. Gaudeamus, Helsinki 2018, 159–188.
- Lahtinen, Mikko, "Kaikkien maiden prolettaarit liittyykää yhteen!"...mikäli aiotte voittaa taistelunne. Manifesti-kritiikkien kritiikkiä. Teoksessa *MEGA-Marx*. Toim. Juha Koivisto & Vesa Oittinen. Vastapaino, Tampere 2011, 57–90.
- Lindberg, Mats, *Att studera Kapitalet*. Arkiv Förlag, Lund 2013.
- Marx, Karl, Auszüge aus James Mills Buch *Éléments d'économie politique* (1844, julkaistu 1932). Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels, *Werke. Band I*. Dietz Verlag, Berlin/DDR 1968, 443–463.
- Marx, Karl, *Kansantaloustieteen arvostelua*. (Zur Kritik der politischen Ökonomie, 1859.) Suom. Antero Tiusanen. Kansankulttuuri, Helsinki 1970.
- Marx, Karl, Kirje Friedrich Engelsille 30. huhtikuuta 1868. Suom. Timo Koste & Vesa Oittinen. Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels, *Kirjeitä*. Edistys, Moskova 1976, 203–207.
- Marx, Karl, Juutalaiskysymyksestä (Zur Judenfrage, 1843). Suom. Antero Tiusanen. Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels, *Valitut teokset (6 osaa)*. 1. osa. Edistys, Moskova 1978, 66–100.
- Marx, Karl, *Pääoma. Poliittisen taloustieteen arvostelua, osa 1* (Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band I, 1867). Suom. O.V. Louhivuori, Mauri Ryömä & Tuure Lehén. TA-Tieto, Vaasa 2013.
- Marx, Karl, *Pääoma. Poliittisen taloustieteen arvostelua, osa 3* (Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band III, 1894). Suom. Antero Tiusanen. TA-Tieto, Vaasa 2015.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Kommunistinen manifesti* (Manifest der kommunistischen Partei, 1848). Suom. Juha Koivisto, Markku Mäki ja Timo Uusitupa. Vastapaino, Tampere 2016.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich, Saksalaisen ideologian ensimmäinen luku, 1845–1846. Suom. tuntematon. Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels, *Valitut teokset* (6 osaa). 2. osa. Edistys, Moskova 1978, 67–147.
- McNay, Lois, Social Freedom and Progress in the Family. Reflections on Care, Gender and Inequality. *Critical Horizons*. Vol. 16, No. 2, 2015, 170–186.
- Mehtonen, Lauri, Filosofian peruskysymyksestä filosofiaan ideologisena mahtina. *Tiede ja edistys* 2/1983, 20–25.
- Milanovic, Branko, *Tuloerot globalisaation aikakaudella* (Global Inequality. A New Approach for the Age of Globalization, 2016) Suom. Tatu Henttonen. Vastapaino, Tampere 2017.
- Moseley, Fred, *Money and Totality. A Macro-Monetary Interpretation of Marx's Logic in Capital and the End of the 'Transformation Problem'*. Brill, Leiden 2015.
- Musto, Marcello, *Another Marx*. Bloomsbury, New York 2018.
- Poulantzas, Nicos, *Political Power and Social Classes* (Pouvoir politique et classes sociales, 1968). Käänt. Timothy O'Hagan. New Left Books & Sheed and Ward, London 1973.
- Poulantzas, Nicos, *L'État, le pouvoir, le socialisme*. PUF, Paris 1978.
- Renault, Emmanuel, Le problème de la résistance ouvrière dans Le Capital. *Les Études philosophiques* 4/2015, 513–526.
- Renault, Emmanuel, *Reconnaissance, conflit, domination*. CNRS, Paris 2017.
- Schefold, Bertram, Profits Equal Surplus Value on Average and the Significance of This Result for the Marxian Theory of Accumulation. *Cambridge Journal of Economics*. Vol. 40, No.1, 201, 165–199.
- Shaikh, Anwar, The Empirical Strength of Labour Theory of Value. Teoksessa *Conference Proceedings of Marxian Economics. A Centenary Appraisal*. Toim. Riccardo Bellofiore. Macmillan, London 1998, 222–251.
- Shaikh, Anwar, *Capitalism. Competition, Conflict, Crisis*. Oxford University Press, Oxford 2016.
- Therborn, Göran, Class in 21st Century. *New Left Review* 78/2012, 5–29.
- Therborn, Göran, *Kadotettu kansankoti – Kuinka pääoma kaappasi Ruotsin*. Suom. Kaisa Sivenius. Vastapaino, Tampere 2019.
- Vester, Michael, Praxeologische Klassentheorie. Logik des Kapitals und Logik der Praxis. *Das Argument* 322, 2/2017, 190–21.
- Willis, Paul, *Learning to Labour. How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. Saxon House, Farnborough 1977.
- Wright, Erik Olin, *Class Counts*. Verso, London 1997.

HENRIKKA TAVI

Erään taistelun kuvaus



Olo on kuin olisin ollut joukkotappellussa. Tältä tuntuu, kun on käyttänyt kaksi päivää vauva.fi-palstalla keskustellen aiheesta ”Miksi ilmaston puolustaminen herättää niin paljon vihaa?”.

Neste tiedotti ilmastonmuutokseen liittyvästä kampanjastaan, joka oli kerännyt valtavan määrän vihapuhetta. Vaikka onkin surkuhupaisaa, että kansainvälistä suuryritystä kehoitetaan tappamaan itensä ja haukutaan tyhmäksi mummeliksi, ilmiö on ollut huomattavissa jo pitkään: mitä suurempi joukko herää vaatimaan päättäjiltä kunnianhimoisempaa ilmastopolitiikkaa, sitä suuremmaksi kasvaa myös aktiivisten ilmastoärsyntäjien joukko. Aivan kuten Neste tiedotteessaan kuvaa: lähes jokaista ilmastonmuutokseen liittyvää uutista tai artikkelia on ensimmäisenä kommentoimassa ilmasto-vihaaja.

Osallistuin vapaaehtoisena luonnonsuojelu ja kehitysjärjestöjen Korvaamaton-kampanjaan, jonka tavoitteena oli tehdä ilmastonmuutoksesta keskeinen vaaliteema. Kampanja järjesti myös viikkoa ennen vaaleja toteutetun ilmastomarssin. Ilmastomarssia edeltävänä päivänä vapaaehtoisia pyydettiin levittämään ilmastomarssikutsua kohdennetusti erilaisille Facebook-ryhmille.

Niinpä päädyin julkaisemaan Kirjallisuuden ystävät-ryhmässä videon, jossa Aulikki Oksanen lukee runoa ilmastolakkolaisten tueksi järjestetyssä runomielenilmauksessa. Liitin videoon kutsun ilmastomarssille.

Ensimmäisenä videota kommentoi Pirkko Föhr (nimi muutettu): ”Pistää vihaksi tämä ilmastovouhotus”. Vastasin että olen pahoillani ja ettei tarkoitus ollut ärsyttää, mutta että olin moneen kertaan punninnut asiaa ja tullut siihen tulokseen että aktiivisuus on tarpeen. Vastaus keräsi useita tykkäyksiä. Pirkko kertoi, että Suomen päästöt ovat vain 1,4 promillea maailman päästöistä eikä Suomen kannata tehdä mitään ennen kuin Kiina ja Intia lopettavat saastuttamisen. Jaoin Pirkolle climate trackerin Intian maa-arvioinnin. Sen mukaan Intia on kahden asteen tahdissa, kun taas Suomi ei. Pirkko postasi seuraavaksi Ilmastofoorumin videon, jossa esiteltiin ilmastoskeptikkojen saavutuksia: ”Ilmastoskeptikkojen ansiosta voit edelleen asua lämmitetyssä talossa. Ilmastoskeptikkojen ansiosta suomalaisilla voi edelleen olla lemmikkieläimiä. Ilmastoskeptikkojen ansiosta voit edelleen ajaa autolla. Ilmastoskeptikkojen ansiosta voit edelleen lentää lomamatkalle kaukomaille.” Jaoin Pirkolle Ylen jutun Suomen ylikulutuspäivästä.

Sitten keskusteluun puuttui Marjatta Salmi (nimi muutettu). Hän kertoi ilmiäntavansa viestiketjun asiattomana. ”Tämä ei ole oikea paikka ilmastoöyhötykselle ja poliittisille kannoille. Etsi toinen ryhmä!”. Pian viestiketju oli poistettu.

Seuraavana päivänä aloitan ristiretkeni vauva.fi-palstalla. Mikäli asettaisin kysymykseni oikein, vihamielisyyttä olisi ehkä mahdollista purkaa. Kerron että IPCC:n syksyllä julkaistun raportin jälkeen päätin alkaa ”tehdä jotain ilmaston puolesta”, mutta että tällä hetkellä olin syvästi pettynyt. En päättäjiin tai suuriin yrityksiin, vaan tavallisiin kansalaisiin, jotka tekevät kaikkensa hankaloittaakseen muiden ihmisten vapaaehtoisesti tekemää työtä yhteisen asian eteen.

”Miksi ilmaston puolustaminen herättää niin paljon vihaa?”-keskustelusta tuli 30 sivua pitkä, kommentteja keskusteluun kerääntyi yli 400. Poimin keskustelusta 116 kommenttia, joiden tulkitsin vastaavan alkupeiräiseen kysymykseeni. Samat tai samankaltaiset argu-

”Jos ensin kehoitettaisiin ihmisiä luopumaan liiallisuuksista ja vasta sitten välttämättömyyksistä, olisiko keskustelun kärjistyminen mahdollista välttää?”

mentit toistuivat keskustelussa sen verran usein, että vastaukset oli mahdollista luokitella useampaan ryhmään, jotka monessa kohtaa menevät keskenään päällekkäin ja pönkittävät toisiaan.

Kommenteista ylivoimaisesti suurin osa (50/116) perusteli ärsyntyntymistään erilaisilla vihervasemmiston tai ”ilmastoöyhöttäjien” ominaisuuksilla. Ilmastoaktivistit olivat ärsyttäviä. Syitä aktivistien ärsyttävyyteen olivat muun muassa toiminnan ja puheen välinen ristiriita (aamulla mielenosoitukseen, illalla lentäen Japaniin), ilmastoaktivismin epärealistisuus ja tyhmyys (Suomen päästöillä ei maailmaa pelasteta), ja se että ilmastovouhojattajat tuputtavat muille omaa uskoaan ja elämäntapaansa. Usein toistui myös väite, ettei ruokavaliolla tai autoilun kieltämisellä ole mitään todellista merkitystä, ei varsinkaan kun samat ilmastotoimien vaatijat edelleen jatkavat omaa saastuttavaa elämäntapaansa.

Toiseksi yleisin vastausten ryhmä oli – ei niin yllättävästi – ”Mene Kiinaan tai Intiaan paasaamaan”-argumentit (24/116). Näiden vastaajien mukaan Suomen teoilla ei ole mitään merkitystä ja/tai Suomi on jo ilmastomuutoksen torjunnan mallimaa.

Kolmanneksi suurin ryhmä (19/116) koostui ilmastokeskeittiköiden ja denialistien usein kuulluista argumenteista. Keskutelijat esimerkiksi tiesivät, ettei hiilidioksidi aiheuta lämpenemistä, että ilmasto on aina muuttunut, että keskiajalla oli lämmintä, ettei maapallo ole 2000-luvulla lämmennyt, että kohta on tulossa kylmä kausi, että ilmaston lämpeneminen johtuu auringon aktiivisuudesta ja että IPCC:n mallit ovat virheellisiä, koska ne sulkevat muun muassa auringon aktiivisuuden pois laskuista.

Neljäs ryhmä (16/116) väitti, että ilmastomuutos on huijausta: useimmiten huijauksesta syytettiin eliittiä, mutta toisinaan väite kuului: ”Kiina ja Intia huijaavat meitä”. Muutama kommentoija väitti myös, että ilmastomuutos on ”kommunistien salajuoni”.

”Kuka maksaa ilmastotoimet” -argumentti toistui keskustelussa ainoastaan viisi kertaa. ”Koska oma elämäni on niin ankeaa, en halua enää luopua mistään” -selitys esiintyi kolme kertaa, ja ainoastaan yksi vastaaja kertoi, ettei häntä ”kiinnosta maailman pelastaminen”.

Mitä taisteluni vauva.fi-palstalla minulle opetti? Ei välttämättä mitään varmaa, sillä vastaajien vilpittömyyttä on mahdotonta todentaa. Silti 30-sivuisessa keskusteluketjussa pistää silmään muutama asia:

Ensinnäkin vihervasemmistoon ja ”maailmanparantajiin” kohdistuu paljon antipatiaa. ”Meitä” pidetään tyhminä, lapsellisina ja epärealistina vouhottajina ja siksi ”meidän” on vaikea tulla kuulluksi.

Toiseksi ilmastokeskeittiköiden todistelut, joita juuri kukaan itseään kunnioittava ilmastotieteilijä ei enää vaivaudu oikaisemaan, rehottavat moninaisina nettikeskusteluissa. Ne muovaavat mielipiteitä ja poliittista suuntautumista. Se on kylmäävää.

Kolmanneksi: Kun olen tarpeeksi moneen kertaan lumenut, että ”vihreät lentelee lomille etelään, mutta eivät halua antaa minun syödä lähellä tuotettua lihaa”, tajuan jotain olennaista.

Ilmastokeskustelua polarisoi myös se, ettei liiallisesta kuluttamisesta juurikaan puhuta. Puhe yksilöiden ilmastoteoista alkaa välttämättömyyksistä eli ruoasta, liikumisesta ja lämmityksestä. Muu kulutus on kuitenkin etenkin kaupunkilaisten kohdalla iso päästöjen lähde. Miksi siitä puhutaan niin vähän?

Jos puhuttaisiin enemmän kertakäyttömuodista tai lentämisestä; jos ensin kehoitettaisiin ihmisiä luopumaan liiallisuuksista ja vasta sitten välttämättömyyksistä, olisiko keskustelun kärjistyminen kahteen toisiaan ymmärtämättömään leiriin mahdollista välttää, tai vastakohtaisuutta ainakin liennyttää?

Miksi eniten kuluttavan väestönosan elämäntapaan ei edes puheissa rohjeta puuttua?

Pihlström ja negatiivinen ajattelu

– erään lukijan muistiinpanoja

Sami Pihlströmin ”negatiiviseksi ajatteluksi” nimeämä kulttuuri- ja moraalifilosofinen projekti on kerännyt viime aikoina enemmän huomiota kuin mitkään akateemisen filosofin toimet Suomessa pitkään aikaan – ennen kaikkea hänen teoksensa *Ota elämä vakavasti* (2018) saaman laajan julkisuuden myötä. Koen, että tuo projekti on hyvistä aikeistaan huolimatta syvästi ongelmallinen usealla eri tavalla.

Pihlström kirjoitti tämän lehden viiden vuoden takaiseen 20-vuotisjuhlanumeroon esseeseen, joka voidaan jälkikäteen nähdä hänen ”negatiivisen ajattelun” projektinsa eräänlaiseksi alkupisteeksi. Hänen mukaansa ”[f]ilosofin on ensisijaisesti selvitettävä, mikä kaikki voi maailmassa ja elämässä mennä vikaan”.¹ Hän kiistää kuitenkin olevansa kulttuuripessimisti:

”Suosittelemani negatiivinen ajattelu tai elämän vakavasti ottaminen ei ole kulttuuripessimismistä. Siinä ajatusmallissa haikaillaan menneeseen, kuvitellusti ’parempaan’ maailmaan tai aikakauteen. Negatiivisen ajattelun kanssa on yhteensopivaa myöntää, että jossakin (monessakin) mielessä asiat ovat maailmassa paljon paremmin kuin koskaan aiemmin [...]”²

Osallistuin keskustelutilaisuuteen, joka Pihlströmin *Ota elämä vakavasti* -teoksesta järjestettiin Helsingin Kallion kirjastossa kesällä 2018. Siellä hän sanoi, että paitsi että hän ei koe edustavansa kulttuuripessimismistä, hän ei myöskään ole kirjoittanut siitä tätä lyhyttä tekstikohtaa enempää, koska aiheesta ovat jo kirjoittaneet muut niin hyvin, kuten minä itse kirjassani *Hätä on tarpeen* (2015)³. Se, mitä tuossa kirjassa itse tarkoitan kulttuuripessimismillä, sulkee kuitenkin ongelmattomasti sisäänsä myös Pihlströmin ajattelun.

Esitän nimittäin, ettei kulttuuripessimismissä ole olennaista se, että haikaillaan menneeseen aikaan, vaan se, että asioiden esitetään *juuri parhaillaan* huononevan kertomatta *mihin verrattuna* ne huononevat. Usein kulttuuripessimismissä jää täysin auki se, onko vertailukohtana juuri menneisyys, ja jos on, niin kuinka kaukainen menneisyys; vertailukohtana voi yhtä hyvin olla esimerkiksi hypoteettinen utopia, jossa asiat ovat joka suhteessa täydellisesti. Eräs kirjani läpäisevä ajatus on, että kulttuuripessimismin elinvoiman se-

littää osaksi juuri tämä epämääräisyys, joka auttaa sitä mukautumaan joustavasti eri konteksteihin ja tekee siitä immuunin kumoamisyrityksille. Pihlströmin oma kulttuuripessimismi ilmenee esimerkiksi sellaisissa ilmaisuissa kuin ”moraalisen vakavuuden hämärtyminen ajassamme” tai ”nyky-yhteiskunnan yleinen kaaos ja pahoinvointi”⁴. Milloin moraalinen vakavuus ei vielä ollut hämärtynyt nykyisellä tavalla, ja mihin muihin yhteiskuntiin verrattuna nyky-yhteiskuntaa luonnehtii kaaos ja pahoinvointi? Pihlström ei kerro, ja tämä kertomatta jättäminen on mitä tunnusomaisin kulttuuripessimistinen keskustelusiirto.

Kulttuuripessimismi ja huumori

Pihlströmin kuvauksen nykykulttuurista tekee pessimistisen kuuloiseksi myös eräs toinen piirre: siitä puuttuu *huumori* käytännössä kokonaan. Tästä syystä tuo kuva on yksipuolisuudessaan hyvin harhaanjohtava. Pihlström esittää, että kun onnistumisia ja kukoistusta ylikorostavaa positiivista ajattelua hyökyy koko ajan joka suunnasta, sen ainoa – tai ainakin tärkein – vastavoima löytyy hänen edustamastaan negatiivisesta ajattelusta. Todellisuudessa kukoistuspuheen vastustus on levinnyt ainakin yhtä laajalle kuin sen kannatus, ja tärkein vastustuksen saama muoto on juuri huumori. Melkein missä tahansa katteetonta positiivisuuspuhetta sitten vain esiintyykin, sitä myös heti ironisoidaan, parodioidaan ja satirisoidaan armottomasti. Taistelu kukoistuspuheen ja sen vastustuksen välillä on täten paljon *tasaväkisempää* kuin Pihlström antaa ymmärtää.

Kukoistuspuheen epäsuosio ilmenee hyvin vaikkapa siitä, kuinka sen tunnetuimpiin viljelijöihin kuuluva Alexander Stubb jouduttiin paniikissa pudottamaan puolueensa johdosta kesken eduskunnan vaalikauden. Suomalaisten enemmistö vastusti hänen pakkopositiivisuuttaan niin voimakkaasti, että hänestä tuli vakava

rasite puolueelle, jonka suosio kääntyi nopeasti jyrkkään laskuun. Samaan suuntaan viittaa esimerkiksi se, että keväällä 2018 tehdystä *Suomen Kuvalehden* kyselyssä, jossa tutkittiin 379 eri ammatin arvostusta Suomessa, oli muutosvalmentaja sijalla 353 ja *personal trainer* sijalla 366. Tällaiset asiat täysin sivuuttaen Pihlström puhuu yksioikoisesti ”jo vuosia suositusta kukoistushehkutuksesta”⁵.

Mutta takaisin huumoriin. Mainitsemassani keskustelutilaisuudessa kysyin Pihlströmiltä, miksi hän ei kirjassaan mainitse sitä lainkaan. Hänen vastauksensa tuli suunnasta, jota en ollut osannut lainkaan ennakoita: hän sanoi, ettei ole *huumorin asiantuntija*.

Jos ylipäänsä on olemassa jotakin sellaista kuin ”huumorin asiantuntijuus”, se on kokemusasiantuntijuutta. Mutta se on kokemusasiantuntijuutta, jota oletetaan olevan (ainakin tietty minimimäärä) kaikilla normaaleilla ihmisillä. Niinpä Pihlströmin vastaus on itse tahattoman humoristinen, melkein kuin jonkin TV:n komediasarjan sketsi: ”Kerro Sami vitsi.” – ”En voi. En valitettavasti ole huumorin asiantuntija.” Tältä pohjalta voisi itse asiassa käsitellä kokonaisen laajemman sketsisarjan, jossa filosofi kieltäytyy kommentoimasta erilaisia kaikille tuttuja arkisia elämänalueita vedoten siihen, ettei hän ole niiden asiantuntija.

Mikäli minulle taas väitetään vastaan, että huumorin asiantuntijuus voi olla muutakin kuin kokemusasiantuntijuutta, minä väitän siihen vastaan, että siinä tapauksessa vain sellainen ihminen, joka on huumorin asiantuntija, voi olla pätevä ylipäänsä esittämään mitään filosofista kulttuurikritiikkiä. Huumori on kulttuurissa niin syvälle juurtunut, arkinen ja tuttu ilmiö, että jos sitä ei tunne, niin itse kulttuurin tuntemus jää vakavasti vajavaiseksi.

Myös suomalaisen filosofian alueella on esitetty satiiris-humoristista kritiikkiä erilaisia kukoistusoppeja kohtaan jo viimeistään Heikki Mäki-Kulmalan *Näin puhui Sarasvuo* -teoksesta (2002) alkaen⁶. Viime aikoina samaa traditiota on jatkanut esimerkiksi Tampereen yliopiston *Kertomuksen vaarat* -tutkimushanke, joka pyrkii yhdistämään toisiinsa empiiristä tutkimusta ja filosofista kulttuurikritiikkiä⁷. Pihlström ei kuitenkaan noteeraa näitä pyrintöjä, jotka osittain häntä edeltäen ja osittain hänen rinnallaan ovat käyneet kampanjaa kukoistusvyyrytystä vastaan. Hän antaa itsestään kuvan jonakuna, joka ainakin Suomen kontekstissa avaa yksinäistä latua koskemattomaan filosofiseen umpihankeen.

Transsendentaalifilosofia ja Wittgenstein

Pihlström katsoo kuuluvansa kantilaisen transsendentaalifilosofian perinteeseen. Hän sanoo filosofina toimivansa ”vetoamalla tunnettuun ja tunnustettuun, joskaan ei yleisesti hyväksytyyn, filosofisen analyysin ja argumentaation perinteeseen, transsendentaaliseen traditioon”⁸. Tähän liittyy eräs hänen kirjoitustensa mielenkiintoisimmista piirteistä, joka toistuu eri yhteyksissä yhä uudestaan. On nimittäin kuin Pihlström katsoisi, että mikään filosofinen argumentti ei ole oikein mitään ennen kuin sen on – ainakin piilevästi – osoitettu olevan

kantilainen transsendentaaliargumentti, jossa on kyse siitä, että jonkin asian A osoitetaan olevan jonkin toisen asian B ”mahdollisuuden transsendentaalinen ennakoehdotus”.

Tällaisia argumentteja onkin paljon, koska Pihlströmille mikä tahansa asia, josta jonkin toisen asian voidaan edes jossakin mielessä sanoa seuraavan, riittää tekemään siitä tämän toisen asian ”mahdollisuuden ehdon”. Ehkä kaikkein ongelmallisinta on, että Pihlström on yhä vieläkin tämän tästä näkevinään paljon transsendentaaliargumentteja wittgensteinilaisen filosofian perinteessä, vaikka hänelle selitettiin tässä lehdessä jo lähes 20 vuotta sitten käydyssä debatissa yksityiskohtaisesti useiden kirjoittajien voimin, miksi niitä ei kannata siellä nähdä⁹.

Politiikan tutkija ja yhteiskuntatieteiden tieteenfilosofi Gavin Kitching on itse asiassa kirjoittanut, että wittgensteinilaisesta näkökulmasta hälytyskellojen tulisi soida välittömästi, kun

”...lakataan kuvaamasta tai selittämästä jotakin tiettyä sosiaalista tai inhimillistä ilmiötä ja siirrytään kysymään syvällisiä (tai syvällisiksi uskoteltuja) kysymyksiä näiden ilmiöiden ’mahdollisuudesta’ [...] tai minkä tahansa ’mahdollisuuden ehdoista’. (’Mahdollisuuden ehdot’ on erityisen vaarallinen fraasi. Sen voisi sanoa olevan lähes erehtymätön merkki siitä, että metafyyminen sairaus on puhkeamassa.)”¹⁰

Miksi näin? Siksi, että puhe ”mahdollisuuden ehdoista” ei tuo mitään lisää siihen, että puhutaan *itse mahdollisuuksista*. Wittgenstein itse ilmaisee irtisanoutumisensa transsendentaaliargumenteista elegantisti vain muutamalla sanalla:

”’Elleivät ihmiset olisi yleensä yhtä mieltä esineitten väreistä, jos erimielisyydet eivät olisi poikkeuksia, värikäsitettämme ei voisi olla olemassa.’ Ei, vaan: – värikäsitettämme ei olisi olemassa.”¹¹

Wittgenstein varoittaa lukuisissa tekstikohdissa tekemästä transsendentaaliargumenttien taustalla olevaa oletusta, että koska asia A on näin-ja-näin, asian B täytyy olla näin-ja-näin¹². ”’On pakko’ – toisin sanoen: Haluamme soveltaa tätä kuvaa kaikissa olosuhteissa”, kuten hän kirjoittaa pilkallisesti¹³. Kun nimenomaan inhimillisten käytäntöjen kohdalla puhutaan ”mahdollisuuden ehdoista”, kuten tapahtuu Pihlströmin yrityksessä yhdistää amerikkalaista pragmatismia transsendentaalifilosofiaan, on wittgensteinilaisesta näkökulmasta kyse siitä, että käytäntöjen *sitkeys* (niiden invarianssi, kuten Eino Kaila sanoisi) sekoitetaan niiden loogiseen välttämättömyyteen. Tämä sitkeys on empiirinen ilmiö, ja sitä voidaan menestyksekkäästi tutkia empiirisin keinoin.¹⁴

Kun Wittgenstein argumentoi matemaatikko H. D. Ursellin kanssa keskustellessaan tiettyjä matematiikan todistustapoja vastaan, Ursell hyväksyi kritiikin mutta lisäsi: ”Minun on kuitenkin myönnettävä, että tällaiset todistukset viehättävät minua suuresti.” Pihlströmin tapauksessa kyse on jostakin samanlaisesta. Hän pyrkii yhä

uudestaan osoittamaan, että filosofiset argumentit, joita hän arvostaa, ovat sillä perusteella kantilaisia transsendentaaliargumentteja, koska hän pitää transsendentaaliargumentin muotoa niin viehättävänä – jollakin tavoin *esteettisesti* viehättävänä. (Kun keskustelin kerran hänen kanssaan tästä teemasta, hän käytti itse oma-aloitteisesti sanaa ”esteettinen”.) Mutta juuri mikään ei voisi olla epäwittgensteinilaisempaa kuin se, että on ihastunut tiettyyn muotoon niin, että haluaa nähdä kaiken edustavan tuota muotoa. Wittgenstein huomauttaa erikseen useissa yhteyksissä, että tietyn argumentin esteettinen miellyttävyys ei tee tuota argumenttia päteväksi, vaikka voikin olla inhimillisesti ymmärrettävä syy kokea se päteväksi.¹⁵

Kertoessaan Ursellin tapauksesta myöhemmin Wittgenstein sanoi mielissään ja hymyillen: ”No, se kelpaa minulle kyllä, jos joku voi sanoa noin. Ne [todistukset] eivät viehätä *minua* pienimmässäkään määrin. Mutta jos joku Ursellin kaltainen pitää niitä viehättävinä, [tämä on] OK.”¹⁶ Wittgenstein ei halunnut kieltää ketään pakottamasta mitään tiettyyn käsitteemuottiin, jos pakottaja itse vain on valmis avoimesti myöntämään itselleen ja muille, että kyse on tällaisesta pakottamisesta. Pihlströmin kohdalla tämä ehto täyttyy toisinaan, mutta ei riittävän usein.

Bernard Williams ja politiikan ensisijaisuus

Eräs filosofi, joka Pihlströmiä lukiessa tulee toistuvasti mieleen eräänlaisena kontrastina, on Bernard Williams, johon hän itsekin viittaa useissa yhteyksissä. Williams muistuttaa Pihlströmin ”negatiivista ajattelua” siinä, että hänenkään mielestään filosofian tehtävänä ei ole min-käänlaisen ”ilosanoman” tai ”hyvien uutisten” tuominen ihmisille. Williams on kuitenkin muutoin esittänyt paljon kritiikkiä juuri sellaista filosofia- ja moraalikäsitystä kohtaan, jota Pihlström edustaa. Pihlström kirjoittaa:

”...erityisesti moraalin näkökulman läpitunkevuus elämässämme on nykyisen – tai tulevan – elämänfilosofian pääkysymyksiä. [...] Mikään ei [...] voi olla moraalista perustavampaa: ei talous, ei kansakunnan kilpailukyky, ei ulkopolitiikka, ei tiede, ei uskonto. Tämän oivaltaminen on jo tärkeä askel vakavan ja negatiivisen ajattelun tiellä.”¹⁷

Williams sanoisi tähän, että useimpien tavallisten ihmisten elämässä moraalinen näkökulma *ei vain kerta kaikkiaan ole* läpitunkeva, ja jos sitä alettaisiin erikseen väittää heille läpitunkevaksi, heidän tyyppillisenä reaktionaan olisi ”sen pahempi moraalille näkökulmalle”. Ihmisiä ei voi vaatia luopumaan siitä, mikä antaa heidän omalle elämälleen heidän mielestään merkityksen, jotta moraalinen järjestys säilyisi – koska jos he luopuisivat siitä, he voisivat saman tien luopua myös moraalista järjestyksestä.¹⁸ Erilaiset henkilökohtaiset elämänpöytäkirjat, joista osa on luultavasti aina ristiriidassa etiikan vaatimusten kanssa, ovat mielekästä elämää koossa pitävä runko, josta nykyihmisen ei ole mahdollista poikkeusti-

lanteiden ulkopuolella luopua ilman vakavaa henkistä romahtamista. Tätä Williamsin ajatusta ovat kehitelleet eteenpäin monet muutkin filosofit, kuten John Cottingham, Susan Wolf, Catherine Wilson ja Nigel Pleasants.¹⁹

Toinen alue, jossa Williamsin näkökulma on syytä tuoda keskusteluyhteyteen Pihlströmin ajatusten kanssa, on politiikka. *Ota elämä vakavasti* -teoksen alussa Pihlström luettelee peräti 21 eri teemaa, jotka hänen mukaansa ”avautuvat negatiivisen ajattelun avulla”²⁰. Luettelon mittavuudesta huolimatta siihen ei ole mahtunut mukaan politiikka – lähimmäs sitä tulee sota. Suuri osa listatuista teemoista liittyy sen sijaan tavalla tai toisella moraalifilosofiaan.

Eräs Williamsin ajattelun pääteemoista on sen sijaan, että politiikka on etiikkaan nähden ensisijaista, ja että *poliittinen filosofia on siksi moraalifilosofiaan nähden ensisijaista*. Ihmiset ovat poliittisia eläimiä, jotka elävät poliittisessa yhteisössä, ja lähes kaikki moraalisesti arvioitava toiminta tapahtuu tämän yhteisön asettamissa puitteissa. Pihlström on kyllä toisinaan hetkellisesti tiedostanut ongelman, joka hänen ajatteluunsa kätkeytyy tässä kohtaa. Alaviitteessä erääseen varhaisempaan, alun perin vuonna 2000 ilmestyneeseen artikkeliinsa hän kysyy:

”Onko tässä syvän henkilökohtaisen vastuun korostuksessa vaarana, että näiden ongelmien rakenne ’moralisoituu’? En tietenkään kiistä sitä, että sodilla, ympäristökriisillä ja muilla aikamme vitsauksilla on (myös) poliittinen rakenne ja että ne ovat ratkaisevasti poliittisia (kuten myös kansantaloudellisia, ekologiaa jne.) kriisejä. ’Pelkkä’ moraalilla ei siis riitä.”²¹

Tämä on kuitenkin jäänyt yksittäiseksi maininnaksi, jonka sisältämää ensiarvoisen tärkeää näkökohtaa Pihlström ei ole enää myöhemmin nostanut esiin.

Moraali mielletään usein dilemmoiksi, valintatilanteiksi kahden asian välillä. Tämän kiteyttää populaarikulttuurin kliseinen kuva, jota myös Pihlströmin kuva moraalista usein muistuttaa: yhdellä olalla enkeli ja toisella paholainen, kumpikin kutsumassa ihmistä omaan suuntaansa. Tuossa on hukkuva lapsi eikä paikalla ole ketään muuta; pelastanko hänet vai en? Williams huomauttaa, että tällaisia valintatilanteita paljon useammin kyse on siitä, että päätetään poliittisen mekanismin kautta, mihin rajalliset resurssit käytetään: jos hukkumistilanteita sattuu tämän tästä, niin se on ”pelastuslaitoksen asia”²². Mutta tällöin huomion on syytä kääntyä moraalifilosofiasta tyliin käytännön asioihin kuten siihen, paljonko pelastustoimeen budjetoidaan rahaa monien muiden hyvien asioiden kustannuksella. Pihlström kirjoittaa edelleen:

”Raimond Gaita – yksi huomionarvoisimpia 1990-luvun lopun ja 2000-luvun alun moraalijattelijaita – on osuvasti huomauttanut, ettei moraalissa jaeta Nobelin palkintoja. Tällä hän tarkoittaa, ettei moraalilla ole sellainen elämäalue, jolla yltaisisimme suuriin saavutuksiin ja onnistumisiin.”²³

”Moraalifilosofian vähämerkityksisyydestä ihmiskunnalle kertoo paljon se, ettei Nobelin rauhanpalkintoa ole koskaan saanut yksikään varsinainen moraalifilosofi.”

Tässä on kiinnostavaa kaksi asiaa. Ensinnäkin Pihlströmin oma moraalin vaikeuden korostus saa hänet muistamaan väärin, koska Gaita ei viitatussa tekstikohdassa puhu todellisuudessa tästä vaikeudesta yhtään mitään. Sen sijaan hän sanoo, ettei moraalissa jaeta Nobeileita, koska se on *liian henkilökohtainen* elämänalue.²⁴ Toiseksi juuri moraalin henkilökohtaisuus – jonka painottaminen sinänsä yhdistää Pihlströmiä ja Gaitaa – kontrastoituu kiinnostavasti Williamsin käsitykseen, jonka mukaan politiikka on moraaliiin nähden ensisijaista juuri siksi, ettei se ole henkilökohtaista. Williamsin näkökulmasta Gaitalle on mahdollista vastata, että itse asiassa moraalissa jaetaan Nobelin palkinto: nimittäin Nobelin rauhanpalkinto. Sehän myönnetään juuri sellaisille tahoille, jotka ovat vaikuttaneet poliittiseen prosessiin tavalla, jolla on ollut moraalisesti arvokkaita seurauksia. Jos ajatuskulkua jatkaa, voi lisäksi todeta, että moraalifilosofian vähämerkityksisyydestä ihmiskunnalle kertoo paljon se, ettei tätä moraaliiin Nobelia ole koskaan saanut yksikään varsinainen moraalifilosofi (Albert Schweitzer tulee ehkä lähimmäksi).

Wittgenstein kirjoitti päiväkirjaansa 13. lokakuuta 1931: ”Jokin on vakavaa vain siinä määrin kuin se on vakavaa.” Hän katsoi mitä oli kirjoittanut ja teki uuden yrityksen: ”Jokin on vakavaa vain siinä määrin kuin se on todella vakavaa.”²⁵ Kolmatta yritystä ei enää tullut. Tämä on esimerkki ilmiöstä, josta myös Pihlströmin kirjoitus-tyyli kärsii. Vakavuus on jotakin, jonka tärkeäksi miel-

tävän filosofin on helppo yrittää korostaa sen tärkeyttä toistamalla asiaa yhä uudestaan – mutta tämä toisto romahtaa usein pelkäksi tautologiaksi. Ne, jotka eniten onnistuvat edistämään moraalisesti hyviä lopputulemia, eivät useinkaan ole niitä, jotka eniten toistelevat moraaliiin, moraalisen vastuun ja moraalisen vakavuuden tärkeyttä. Jotta he saavat itsestään mahdollisimman paljon irti, heidän on päinvastoin oltava käytännönläheisiä tavalla, joka saa heidät ehkä näyttämään pikaisesti katsoen jopa sydämettömiltä. Pihlström sanoo, että ”[e]tiikan näkökulma kärsimykseen ja sen lievittämiseen sekä yleisemmin ihmisten välisten kohtaamisten edistämiseen on ratkaiseva, kun mietitään, mitä filosofia voisi antaa auttamistyölle ja sen tutkimukselle”²⁶. Kontrastina tälle tulee mieleen se, mitä Marcel Proustin minäkertoja sanoo *Kadonnutta aikaa etsimässä* -romaanissa:

”Kun minulla [...] on ollut tilaisuus nähdä esimerkiksi luostareissa aktiivisen laupeuden todella pyhiä ruumiillistumia, niin heidän kasvonsa olivat tavallisesti iloisen, käytännöllisen, välinpitämättömän, jyrkän näköiset kuin kiireisen kirurgin kasvot, joissa ei häivähdä sääliä, ei hetyymystä inhimillistä kärsimystä kohtaan, ei pelkoa sen loukkaamisesta; kasvot vailla hellyyttä, todellisen hyvyden luotaantyöntävät ja ylevät kasvot.”²⁷

Kaikkeen tähän liittyy seikka, jonka moraalii-, kulttuurii- tai elämänfilosofiaa koskeissa keskusteluissa sivuuttavat

”Todellisuudessa ’hyvän ongelma’ kuitenkin on olemassa.”

monet muutkin kuin Pihlström. Ihmisillä voi olla syvällisiä ja sielukkaita syitä omaksua jokin sellainen asenne tai kanta, joka filosofeista näyttää virheellisesti pelkältä pinnallisuudelta ja sieluttomuudelta. Tämän näkökohdan on tavattoman osuvasti esittänyt Pihlströminkin suuriin sankareihin kuuluva pragmatisminkin klassikko William James esseessään ”Jonkinlaisesta sokeudesta inhimillisissä olennoissa” (1899). Siinä James kuvailee, miten hän Pohjois-Carolinan maaseudulla ensin suuttui suunnattomasti nähdessään, että maanviljely oli ”armottoman törkeästi” raiskannut kauniit metsämaisemat. Niiden tilalla oli vain ”kauhistuttava syöpä, jossa ei näkynyt ainoatakaan keinotekoisien sulon piirrettä luonnon kauneuden katoamista korvaamassa”. Sitten James kuitenkin tajuaa, että alueen raivanneille ihmisille kyse on elinkeinosta, jota ilman he kuolisivat nälkään:

”Tunsin paikalla, etten ollut ensinkään tajunnut tilanteen koko sisäistä merkitystä. [...] [R]aivio, joka minulle oli vain verkkokalvoon piirtyvä ruma kuva, oli heille symboli, josta huokui siveellisiä muistoja ja joka lauloi oikeata velvollisuuden, taistelun ja menestyksen ylistysvirttä.”²⁸

Samalla tavoin se utilitaristinen, hedonistinen, funktionalistinen ja dekadentti maailma, jonka Pihlström näkee ympärillään ja josta hän katsoo moraalisen vakavuuden ja velvollisuudentunnon kadonneen, voi todellisuudessa useinkin ”huokua siveellisiä muistoja” ja ”laulaa velvol-

lisuuden ylistysvirttä”. Mutta se huokuu ja laulaa vain sellaisille filosofeille, jotka työssään pystyvät edes hetkelisesti välillä irrottautumaan siitä ”sokeudesta inhimillisissä olennoissa”, jota James kuvasi ja jota hän itsessään häpesi.

Pahan ongelma ja holokausti

Perustellessaan kantaansa, jonka mukaan paha on filosofisesti ensisijainen asia hyvään nähden, Pihlström on usein vedonnut erääseen toiseen Jamesin tekstikohtaan – tämän toteamukseen, että ”hyvän ongelmaa” ei ole olemassa:

”Useimmille ihmisille tulevaisuuden yhteensopimattomuus heidän halujensa ja aktiivisten taipumustensa kanssa on pysyvemmän huolen lähde kuin epävarmuus itse. Tätä todistavat yritykset kumota ’pahan ongelma’, ’kärsimyksen mysteeri’. Ei ole ’hyvän ongelmaa’.”²⁹

Kansainväliselle akateemiselle yleisölle suunnatussa teoksessaan *Taking Evil Seriously* (2014) Pihlström käyttää tätä suorastaan mottonaan.

Todellisuudessa ”hyvän ongelma” kuitenkin on olemassa. Esimerkiksi Suomessa tietotekniikan tutkija ja tietokirjailija Jukka K. Korpela julkaisi vuonna 2002 esseen ”Hyvän ongelma”, jossa hän kääntää pahan ongelmaa koskevan kysymyksenasettelun ylösalaisin. Korpela argumentoi, että *juuri siksi, että maailma on täynnä paha*, on

erillistä selitystä vaativa ”mysteeri” nimenomaan se, että ihmiset sentään joskus – ja useinkin – ovat toisilleen välillä myös hyviä. Sen sijaan pahan ongelma on teologian ulkopuolella pelkkä näennäisongelma:

”Minun kannaltani paha on se, mikä loukkaa minun etujani tai sellaisen ryhmän etuja, johon samaistun. Miksi olisi jotenkin *teoreettinen* ongelma, että muut, ajaessaan omaa etuaan tai ryhmänsä etua, tekevät ’paha’ eli jotain, joka ei minun tai ryhmäni edun mukaista vaan suorastaan sille vastakkaisista? Onhan tavattoman luonnollista, että sellaista tapahtuu. Rajallisessa maailmassa kilpaillaan rajallisista voimavaroista.”³⁰

Sitä (evoluutiopsykologista) ratkaisua hyvän ongelmaan, jota Korpela esittää, ei tarvitse pitää vakuuttavana olakseen hänen kanssaan samaa mieltä siitä, että ongelma on todellinen.

Pihlström sanoo myös, että on ”selvää, että toisen maailmansodan aikana tapahtuneen [*sic*] juutalaisten ja muiden ihmisryhmien kansanmurha muutti moraalista ajattelua poikkeuksellisella tavalla”³¹. Voi olla, että tämä väitelause pitää paikkansa, mutta Pihlström tarkoittaa sillä selvästi, että on nimenomaan hyvä asia, että holokausti muutti moraalista ajattelua; että on perusteltua, että se muutti sitä.

On kuitenkin mahdollista omaksua vastakkainen kanta ja antaa myös sille huomionarvoisia perusteluja. Niinpä esimerkiksi sosiologi Daniel Bell, jonka oma suku pakeni Venäjän juutalaisvainoja Yhdysvaltoihin, sanoi 1960-luvulla, että yhtäältä juutalaisena ja toisaalta modernisaatioon uskovana kehitysoptimistina holokaustissa on hänelle huomionarvoisinta se, että *holokausti jouduttiin salaamaan*³². Tämä osoittaa, että kaikesta huolimatta on tapahtunut sellaista moraalista kehitystä, jota edes holokausti ei kyennyt peruuttamaan. Monissa muissa historian tuntemissa kulttuureissa, esimerkiksi antiikin maailmassa, on ollut mahdollista syyllistyä kansanmurhaan ja sen jälkeen pystyttävä ylpeänä monumentti, joka julistaa koko jälki-maailmalle kansanmurhan muistoa. Vaihtoehtoisesti kansanmurhaajat ovat myös voineet esimerkiksi seipittää murhatöistään runoja ja lauluja.

Heinrich Himmler sen sijaan sanoi, suljettujen ovien takana, että holokausti oli ”historiamme

kunniakas lehti, jota ei ole koskaan kirjoitettu eikä tulla koskaan kirjoittamaan”, koska ”siitä ei tule koskaan olemaan mahdollista puhua julkisesti”³³. Ja nekin, jotka nykyään kiistävät holokaustin tapahtuneen, ovat samalla tavalla osoitus siitä, että moraalit on voittanut. Edes karkeimmassa uusnatsien propagandassa ei ole esillä kanta, että holokausti tapahtui ja että on hyvä, että se tapahtui. Monen muun väkivaltaan ja raakuuteen uskoneen kulttuurin mittapuulla tällainen kainostelu näyttäisi nyhve-römäiseltä heikkoudelta ja pelkuruudelta.

On myös muita sellaisia syitä olla korostamatta holokaustia, jotka eivät mitenkään liity Pihlströmin vastustamaan liialliseen optimismiin. Esimerkiksi Gillian Rose, joka kuului 1900-luvun jälkipuoliskon merkittävimpiin juutalaisiin uskonnonfilosofeihin, vastusti holokaustin korostamista, koska katsoi sen tulleen juutalaisen identiteetin rakenneosana niin keskeiseksi, että se oli eräessä mielessä jo syrjäyttänyt tieltään koko juutalaisen uskonnon. Sen tilalle oli tullut uusi pakanauskonto, jossa ei enää palvottu Vanhan testamentin Jumalaa vaan Holokaustia itseään eräänlaisena negatiivisena epäjumalana.³⁴



Vanhan kirjallisuuden päivät Sastamalassa **28.–29.6.2019**
www.vanhankirjallisuudenpaivat.com



Toinen juutalainen moraaliajattelija, kirjallisuuden-tutkija Michael André Bernstein, on taas huomauttanut vaarasta, joka sisältyy siihen, että holokaustista johdetaan moraalaisia opetuksia – edes synkkiä ja pessimistisiä sellaisia. Pihlström on, täysin aiheellisesti, nähnyt paljon vaivaa vastustaessaan niin kutsuttuja teodikeoita: ajatuskulkuja, joiden mukaan kärsimyksellä on jokin tarkoitus ja että tämä tarkoitus on niin hyvä, että se tekee kärsimyksen oikeutetuksi. Mutta Bernstein kysyy Pihlströmin kaltaisilta moraaliajittelijoilta: eikö se, että holokaustia käytetään pönkittämään väitteitä, että ihminen on paha ja moraaliton, ole yhtä lailla holokaustin *käyttämistä tarkoitukseen*? Emmekö olekin jollakin tavoin jopa salaa *tyytyväisiä* siihen, että holokausti paljasti ihmiskunnasta synkän totuuden? Jos ylipäänsä pidämme totuutta parempana kuin epätotuutta, eikö jo se itsessään osoita, että olemme?³⁵

Pihlström jatkaa: ”Holokaustin erityinen merkitys piilee myös siinä, että se tapahtui [...] Euroopassa, jossa muiden muassa suuret saksalaiset kirjoittajat ja ajattelijat, kuten Kant ja Goethe, olivat rakentaneet kuvaa rationaalisesta ja moraalisesta ihmisestä.”³⁶ Toisaalla hän kirjoittaa, että ihminen, joka on rasisti, ei ole pelkästään moraalisesti väärässä, vaan ”minkä tahansa väitteen osoittaminen todeksi tai epätodeksi jo edellyttää, että rasismi ja muu syrjintä on suljettu pois (epä)todeksi osoittamisen käytännöstämme”³⁷. Hän siis esittää tässäkin kantilaisen transsendentaaliargumentin: rasismin hylkääminen on kaiken totuuden ja epätotuuden arvioimisen ”mahdollisuuden ehto”.

Tämä on Pihlströmin kirjan ehkä hämmästyttävän yksittäinen piirre, sillä hän vaikennee siitä, että argumentin innoittanut Kant oli itse törkeä rasisti. Kantilla oli jo omana aikanaan kummastelua herättänyt, sekava ja pseudotieteellinen teoria rodusta, jota hän kehitteli vuosikymmenten ajan ja puolusti sitkeästi sen saamaa kritiikkiä vastaan³⁸. Hän vaikutti aikana, jolloin mustia afrikkalaisia oli nähty Euroopassa jo esimerkiksi Venäjän armeijan kenraalina (Abram Petrovitš Gannibal) sekä useiden Saksan yliopistojen filosofian professorina (Anton Wilhelm Amo). *Fake news*, väittää Kant: hänen mukaansa ”niistä sadoistatuhansista mustista, jotka on viety pois kotimaastaan, [...] ei yksikään ole saavuttanut mitään suurempaa taiteessa tai tieteessä tai ilmentänyt mitään muutakaan kunniaakasta”³⁹. Erään ”neekerikiviesmiehen” sanomisia hän taas kommentoi toteamalla, että ”tämä otus [*Kerl*] oli kiireestä kantapäähän aivan musta, mikä selkeästi todistaa, että se mitä hän lausui oli typerää”⁴⁰.

Se, että holokausti tapahtui kantilaisessa Saksassa, ei tämän valossa olekaan ehkä niin yllättävää. Mutta on toinenkin syy, miksi se ei ole niin yllättävää. Jotta ihminen kykenee psykologisesti tekemään sellaisia tekoja kuin holokaustissa, tarvitaan etiikkaa, joka nostaa velvollisuudentunnon myötätunnon yläpuolelle, ja Kant tarjosi juuri tällaisen etiikan. Ettei kantilainen etiikka sellaisena, kuin sitä tutkitaan ja kehitellään yliopistoissa, oikeuta holokaustia, on sivuseikka. Kantilaiset ajatus-

kulut ja painotukset olivat saksalaisessa kulttuurissa niin syvällä, että ne olivat alkaneet elää omaa elämäänsä riippumatta siitä, mitä Kant itse tai Kant-tutkijat sanoivat. Useat holokaustin toteuttajat vetosivatkin myöhemmin siihen, että he olivat vain toteuttaneet kantilaista velvollisuusetiikkaa sellaisena kuin he olivat jo lapsuudessaan sisäistäneet sen saksalaisissa kouluissa⁴¹. Esimerkiksi fasismissä Italiassa sen sijaan korkeimmatkin viranomaiset kieltäytyivät yhä uudestaan osallistumasta juutalaisten karkotuksiin, ja laajan kansanosan asenteet olivat merkittävänä vastuksena joukkomurhien toteuttamiselle. Mutta kuten juutalainen moraalifilosofi Joshua Halberstam on tähän huomauttanut, italialaisessa kulttuurissa velvollisuusetiikka ei merkitsekään mitään⁴². Kuten olen itsekin kuvannut tässä lehdessä, siellä vallitsee sen sijaan äärimmäisen epäkantilainen oletus, että kaikki menevät aina siitä missä aita on matalin⁴³.

Lopuksi

Kant ei ole ainoa filosofi, jolta Pihlström ottaa sen, mikä sopii pönkittämään hänen omia tarkoitusperiään, ja laikaisee loput maton alle. Wittgensteinilta hän lainaa mielellään erilaisia syviä ja synkkiä toteamuksia, mutta ei esimerkiksi sitä, kuinka tämä sanoo itse elävänsä maailmassa, jossa tragediaa ei ole – jossa tragedia näyttää pelkältä banaalilta virheeltä (niin että hän esimerkiksi haluaa nähdä vain sellaisia elokuvia, joissa on onnellinen loppu, koska ei ymmärrä muunlaisia)⁴⁴. Samoin Pihlström lainaa William Jamesilta omaa kulttuuripessimismiään tukevia lausumia mutta ei esimerkiksi tämän kukoistuskonsulttimaista toteamusta, että ”herttainen yhdessä nauraminen lähentää vihamiesten sydämiä enemmän kuin tunteja kestävä seurustelu. [...] Pahan tunteen kanssa painiskeminen vain kiinnittää siihen huomionni [...]”⁴⁵ Ja George Orwellilta Pihlström nostaa vähemmän yllättävästi esiin *Vuonna 1984* -romaanin ahdistavan valhemaa-ilman mutta ei esimerkiksi Orwellin Bernard Williams -henkistä lohkaisua, jonka mukaan ”pyhimysten tulisi aina olettaa olevan syyllisiä kunnes heidät on erikseen todistettu syyttömiksi”⁴⁶.

Olen esittänyt Pihlströmiä kohtaan näin paljon kritiikkiä siksi, että kukaan muu ei ole sitä esittänyt. En tarkoita, että hänen ”negatiivisen ajattelun” projektinsa olisi alusta loppuun kelvoton tai tuhoon tuomittu: minua motivoi pikemminkin analyttisen filosofian perinteessä keskeinen ajatus, että kritiikin kohteeksi joutuminen on kunnianosoitus. Kun Pihlström kirjoittaa, että ”[k]riittisen filosofian näkökulmasta on helppoa vakuuttua negatiivisen ajattelun voimasta filosofiasa”, tarjoan itseäni erääksi vastaesimerkiksi tälle väitteelle⁴⁷. Odotan jatkossakin lukevani Pihlströmin kulttuuri- ja moraalifilosofisia kirjoituksia suurella mielenkiinnolla, eikä tämä ole mikään kiertoilmaisu sille, että hymähtelen niille kulissien takana pilkallisesti. Mutta voin sanoa Pihlströmistä saman kuin Wittgenstein sanoi Shakespearesta: ”Voisin vain ihmetellä [häntä]; en voisi koskaan tehdä mitään hänen teoksillaan.”⁴⁸

Viitteet

- 1 Pihlström 2014, 40.
- 2 Pihlström 2018, 12–13.
- 3 Uschanov 2015.
- 4 Pihlström 2018, 11, 32.
- 5 Pihlström 2018, 16.
- 6 Mäki-Kulmala 2002.
- 7 Vrt. Mäkelä & Nikkanen 2018.
- 8 Pihlström 2010, 257.
- 9 Jylhä 2001; Kuusela 2001; Tuohimaa 2001; Uschanov 2001.
- 10 Kitching 2003, 142.
- 11 Wittgenstein 1978, § 351.
- 12 Esim. Wittgenstein 1981, § 66; § 81; § 101; § 131; § 437.
- 13 Wittgenstein 1986, 132.
- 14 Emmett 1990, 215.
- 15 Ks. Clack 1999, 114–115.

- 16 Rhees 2002, 159.
- 17 Pihlström 2018, 34.
- 18 Williams 1981, 14.
- 19 Cottingham 1986; Wolf 1982; Wolf 1997; Wilson 1993; Pleasants 2002, 113–115.
- 20 Pihlström 2018, 13–15.
- 21 Pihlström 2010, 287.
- 22 Williams 2005, 149.
- 23 Pihlström 2018, 69.
- 24 Gaita 2004, 103.
- 25 Wittgenstein 2011, 55.
- 26 Pihlström 2018, 38.
- 27 Proust 1968, 101.
- 28 James 1916, 32–35.
- 29 Pihlström 2018, 46.
- 30 Korpela 2002.
- 31 Pihlström 2018, 21.
- 32 Bell ym. 1965, 359.

- 33 Bernstein 1994, 45–46.
- 34 Rose 1996, 30.
- 35 Bernstein 1994.
- 36 Pihlström 2018, 23.
- 37 Pihlström 2018, 23.
- 38 Allais 2016.
- 39 Kant 1797, 120.
- 40 Kant 1797, 124–125.
- 41 Halberstam 1988.
- 42 Halberstam 1988, 42.
- 43 Uschanov 2013.
- 44 Wittgenstein 1979, 42–43; Wittgenstein 2011, 50–51.
- 45 James 1916, 23.
- 46 Orwell 1949, 87.
- 47 Pihlström 2014, 38.
- 48 Wittgenstein 1979, 140.

Kirjallisuus

- Allais, Lucy, Kant's Racism. *Philosophical Papers*. Vol. 45, No. 1–2, 2016, 1–36.
- Bell, Daniel, René Dubos, Edmund Fuller, David Garnett, Philip P. Hallie, Worth Tuttle Hedden & Henry A. Murray, A Symposium on Morality. *American Scholar*. Vol. 34, No. 3, 1965, 347–369.
- Bernstein, Michael André, *Foregone Conclusions. Against Apocalyptic History*. University of California Press, Berkeley 1994.
- Clack, Brian R., *Wittgenstein, Frazer and Religion*. Macmillan, Basingstoke 1999.
- Cottingham, John, Partiality, Favouritism and Morality. *Philosophical Quarterly*. Vol. 36, No. 144, 1986, 357–373.
- Emmett, Kathleen, Forms of Life. *Philosophical Investigations*. Vol. 13, No. 3, 1990, 213–231.
- Gaita, Raimond, *Good and Evil. An Absolute Conception*. Second edition. Routledge, London 2004.
- Halberstam, Joshua, From Kant to Auschwitz. *Social Theory and Practice*, 14, 1988, 41–54.
- James, William, *Elämän ihanteita. Puheita opiskeleville*. Suom. Juho Hollo. WSOY, Porvoo 1916.
- Jylhä, Kimmo, Johdatusta keskusteluun. *niin & näin* 1/2001, 41.
- Kant, Immanuel, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. Leykam, Graz 1797.
- Kitching, Gavin, *Wittgenstein and Society. Essays in Conceptual Puzzlement*. Ashgate, Aldershot 2003.
- Korpela, Jukka K., Hyvän ongelma. Miksi hyvyyttä on olemassa? *Dataateknikka ja*

- viestintä*. Verkossa: jkorpela.fi/hyva.html.
- Kuusela, Oskari, Wittgenstein ja transsendentaalifilosofia. *niin & näin* 1/2001, 53–65.
- Mäkelä, Maria & Nikkanen, Hanna, ”Kela pilasi elämäni”. Kohti parempia journalistisia tarinoita. *niin & näin* 1/2018, 25–28.
- Mäki-Kulmala, Heikki, *Näin puhui Sarasvuo*. Vastapaino, Tampere 2002.
- Orwell, George, Reflections on Gandhi. *Partisan Review*. Vol. 16, 1949, 87–94.
- Pihlström, Sami, Filosofian paikkamuudesta – mitä filosofia ei ole ja mitä se (ehkä) voisi olla. *niin & näin* 1/2014, 38–40.
- Pihlström, Sami, *Elämän ongelma. Filosofian eettinen ydin*. niin & näin, Tampere 2010.
- Pihlström, Sami, *Ota elämä vakavasti. Negatiivisen ajattelijan opas*. ntamo, Helsinki 2018.
- Pleasants, Nigel, Rich Egalitarianism, Ordinary Politics, and the Demands of Justice. *Inquiry*. Vol. 45, No.1, 2002, 97–118.
- Proust, Marcel, *Kadonnutta aikaa etsimässä. Swannin tie I. Combray* (Du côté de chez Swann, 1913). Suom. Pirkko Peltonen & Helvi Nurminen. Otava, Helsinki 1968.
- Rhees, Rush, On Wittgenstein. *Philosophical Investigations*. Vol. 24, No. 2, 2002, 153–162.
- Rose, Gillian, *Mourning Becomes the Law. Philosophy and Representation*. Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Tuohimaa, Marika, Derrida ja naturalisoitu transsendentaalifilosofian traditio. *niin & näin* 1/2001, 66–69.
- Uschanov, Tommi, Wittgenstein ja transsen-

- dentaalinen vielä kerran. *niin & näin* 4/2001, 6–7.
- Uschanov, Tommi, Nuo huonolaatuiset italialaiset. *niin & näin* 1/2013, 58–59.
- Uschanov, Tommi, *Hätä on tarpeen. Kulttuuripessimismin nousu 1965–2015*. Teos, Helsinki 2015.
- Williams, Bernard, *Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980*. Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Williams, Bernard, *In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton University Press, Princeton 2005.
- Wilson, Catherine, On Some Alleged Limitations to Moral Endeavor. *Journal of Philosophy*. Vol. 90, No. 6, 1993, 275–289.
- Wittgenstein, Ludwig, *Zettel – filosofisia katkelmia* (Zettel, 1967). Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo 1978.
- Wittgenstein, Ludwig, *Yleisiä huomautuksia* (Vermischte Bemerkungen, 1977). Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo 1979.
- Wittgenstein, Ludwig, *Filosofisia tutkimuksia* (Philosophische Untersuchungen, 1953). Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo 1981.
- Wittgenstein, Ludwig, *Kirjoituksia 1929–1938*. Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo 1986.
- Wittgenstein, Ludwig, *Ajatusliikkeitä – päiväkirjat 1930–1932 & 1936–1937*. Suom. Tommi Uschanov. niin & näin, Tampere 2011.
- Wolf, Susan, Moral Saints. *Journal of Philosophy*. Vol. 79, No. 8, 1982, 419–439.
- Wolf, Susan, Meaning and Morality. *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. 97, No. 3, 1997, 299–315.

SAMI PIHLSTRÖM

Huomioita Tommi Uschanovin huomioista

Olen suuresti kiitollinen Tommi Uschanoville terävistä kriittisistä kommenteista, jotka hän tässä lehdessä esittää kirjastani *Ota elämä vakavasti. Negatiivisen ajattelijan opas* (2018). Arvostan Uschanovin omaperäistä ajattelijaprofilia: aidosti itsenäisenä yhteiskunnallisena keskustelijana hänellä on miltei poikkeuksetta tuoretta ja kiinnostavaa sanottavaa mistä tahansa ilmiöstä, johon hän tarttuu. Hän toteaa artikkelinsa lopussa pitävänsä kritiikin esittämistä kunnianosoituksena, ja minun on helppo vakuuttua, että hän todella tarkoittaa sitä, mitä sanoo. Samassa kunnioittavassa hengessä, kriittisen keskustelun jatkamisen välttämättömyyttä korostaen, esitän tässä muutamia vastauksia hänen huomioihinsa.

En koskaan ole tavoitellut akateemisissa filosofisissa tutkimustyössäni suuria yleisöjä tai mediahuomiota, vaikka olenkin aina pitänyt – eräiden merkittävien opettajien ja esikuvien, kuten akateemikko Ilkka Niiniluodon, tavoin – hyvin tärkeänä julkaista monenlaisia tekstejä erilaisilla foorumeilla, myös suomenkielisiä laajakokle sivistyneelle yleisölle suunnattuja kirjoituksia. Niinpä olin hieman yllättynyt *Ota elämä vakavasti* -kirjan syksyllä 2018 saamasta julkisesta huomiosta. Moni lukija tai haastattelija mainitsi varsin positiivisessa hengessä, että ”negatiiviselle ajattelulle” on yhteiskunnassamme jonkinlainen tilaus, ja luonnollisesti olin tästä ilahtunut. Samalla suhtauduin kirjan vastaanottoon hieman varauksellisesti, koska pinnallisten elämäntaitooppaiden maailmankuvan kritiikki on populaarikeskusteluissa vaarassa redusoidua juuri samaiseen *self help* -diskurssiin. Joku on saattanut ostaa kirjan kuvitellen, että se todella on jonkinlainen opas elämänhallintaan, mitä

se ei tietenkään ole. Kirjan nimihän on pieni vitsi (varmaankin aika huono), ja kuten eräissä haastattelussa todettiin, kirjan ainoa vitsi.

Uschanov ihmettelee, miksen käsittele kirjassani huumorin keinoin esitettävää positiivisuuspuheen kritiikkiä. Tämä on tärkeä huomio, eikä siihen oikeastaan ole muuta vastausta kuin se ilmeinen seikka, ettei yhdessä kirjassa voida käsitellä kaikkia sinänsä relevantteja asioita. On totta, että ”kukoistushehkutus” on toistuvasti asetettu parodian ja satiirin kohteeksi – ja hyvä niin. Tästä huolimatta tai ehkä juuri tämän vuoksi on nähdäkseni tarpeen suunnata siihen myös vakavaa – ehkä paikoin hiukan tosikkomaistakin – filosofista kritiikkiä, jotta aihe tulee riittävän monesta näkökulmasta perusteellisesti arvioituksi. Huumoria on filosofisesti äskettäin käsitellyt Jarno Hietalahti kirjassaan *Huumorin ja naurun filosofia* (2018), ja satiiritutkimuksen melko tuore perusteos suomalaisessa keskustelussa on Sari Kivistön ja Hannu K. Riikosen *Satiiri Suomessa* (2013). En kokenut tarpeelliseksi lähteä omassa kirjassani tuolle alueelle enkä tosiaankaan ole satiirin enkä huumorin tutkija (enkä tässä mielessä ”huumorin asiantuntija”, Uschanovin kummeksumaa ilmaisua käyttäakseni). Edustamani filosofisen positiivisuuskritiikin perspektiivistä on kuitenkin kaikin puolin mainiota, jos pinnallinen pakkopositiivisuus tyrmätään eri suunnilta monin erilaisin metodein. En siis lainkaan koe joutuneeni avaamaan ”yksinäistä latua koskemattomaan filosofiseen umpihankeen”, vaikka Uschanov näin väittää minun ajattelevan.

Myönnän oikeaksi ja perustelluksi Uschanovin huomion, ettei kirjassani esitetä empiiristä evidenssiä sille, että positiivisuuspuhe olisi (esimerkiksi Suomessa) tosiasiaassa lisääntynyt tai tullut aiempaa suositummaksi.

Tällaisen diskurssin vahvaa asemaa ei kuitenkaan nähdäkseeni (valitettavasti) horjuta se, että esimerkiksi muutosvalmentaja ja *personal trainer* eivät ole järin arvostettuja ammatteja. Pikkemminkin naiivi onnellisuus-, myönteisyys-, hyvinvointi-, intuitio-, empatia- ja *self help* -puhe on vain jonkinlaisen epämääräisen mössön tavoin valunut laajalle yhteiskunnassamme. Olen tuskin ainoa, joka on havainnut, että julkisessa keskustelussa tilaa vie kliseinen konsulttimainen jargon, jota eivät suinkaan viljele yksinomaan eksplisiittisesti konsulteiksi tai valmentajiksi kutsutut ihmiset vaan sellaisetkin, joiden tehtävänimike on vaikkapa toimittaja, asiantuntija, päällikkö, johtaja tai jopa (*horribile dictu*) professori. Tekopirteä pöhinä ei ole ulkoinen uhka vaan nakertaa arvostettuja yhteiskunnallisia ammatteja, toimijoita ja yhteisöjä sisältäpäin. Se näkyy mediassa, liikeyritysten kehittämisessä ja yliopistojen strategioissa. Erityisesti yliopistomaailmaa uhkaavaa akateemisen elämänmuodon perusarvojen fragmentoitumista olen käsitellyt toisessa vuonna 2018 ilmestyneessä kirjassa, yhdessä professori Sari Kivistön kanssa kirjoittamassani *Sivistyksen puolustuksessa*.

Toisaalta myönnän myös, että tarkasteluni esimerkiksi ”moraalisen vakavuuden hämärtymisestä” ja muista kulttuuriamme tai elämänmuotoamme uhkaavista vaaroista jää usein epämääräiseksi ja melko retoriseksi. *Ota elämä vakavasti* ei kuitenkaan ole tutkimus siitä, mikä yhteiskuntaamme tarkalleen ottaen vaivaa. Se on tietysti kontingentissa yhteiskunnallisessa ja historiallisessa tilanteessa kirjoitettu yhden ihmisen filosofinen puheenvuoro siitä, miten moraalien, kärsimyksen, syyllisyyden ja kuoleman kaltaisiin pysyvästi perustaviin ja vakaviin asioihin olisi syytä suhtautua. Tällaisena väistämättä yleiselle tasolle jäävänä mutta toisaalta tekijänsä omakohtaista perspektiiviä heijastavana kontribuutiona se on kiistatta hieman hajanainen kokoelma näihin teemoihin liittyviä toisiinsa vain väljästi nivoutuvia ajatuksia. Kirja muodostuu alun perin eri tarkoituksia varten kirjoitetuista artikkeleista ja esitelmistä, jotka ovat syntyneet noin vuosikymmenen kuluessa.

Uschanovin termein edustanen kyllä *kulttuuripessimismiä*. Toisaalta en tietenkään vähäisimmässäkään määrin jaa sellaista kulttuuripessimismiä, jota pyrkivät hyödyntämään esimerkiksi menneisyyteen nostalgisesti suhtautuvat poliittiset – usein populistiset – liikkeet. Päinvastoin ihailen kaikkia niitä valtavia tieteellisiä, taiteellisia, taloudellisia ja yhteiskunnallisia saavutuksia, jotka ovat vieneet länsimaisen kulttuurin ja myös suomalaisen yhteiskunnan siihen pisteeseen, jossa ne nyt ovat – joskin kenties kuilun partaalle. Kirjaani (ja toivottavasti kaikkea muutakin ajattelua) leimaa kriittisen asenteen korostaminen kaiken keskustelun ja toiminnan luovuttamattomana lähtökohtana. Kriitikki on suunnattava paitsi kulttuurimme kyseenalaiseen ulottuvuuksiin (kuten positiivisuushumpuukiin) myös kulttuuripessimismiin itseensä: on pohdittava, missä suhteessa pessimismiin on aihetta ja missä suhteessa ei; samoin on kysyttävä, mitä tarkoituksia pessimismi milloinkin palvelee tai asetetaan

palvelemaan. Elämme suunnattoman hyvinvoinnin keskellä monin tavoin onnellisempina kuin juuri ketkään ihmiset koskaan missään, ja silti meistä monen elämä on täynnä pahoinvointia ja tyhjyyden kokemuksia. Näiden poistaminen näennäisvoimaannuttavilla myönteisyyskokemuksilla ei ole paljonkaan kestävämpi vaihtoehto kuin elämän ahdinkojen hetkellinen unohtaminen päihteiden voimin.

Kukaan vastuullinen ajattelija ei voine myöskään kiistää sitä, että kaiken uskomattoman edistyksen ja menestyksen huipulla ajalehdimme ilmastonmuutoksen edetessä ja sopimuspohjaisen kansainvälisen järjestelmän rapautuessa kohti kenties vakavimpia vaaroja, mitä ihmiskunta on kohdannut – ja tässä suhteessa jaan kyllä esimerkiksi akateemikko Georg Henrik von Wrightin jo vuosikymmeniä sitten korostaman kulttuuripessimismin. Juuri tällaiseen pessimismiin, joskaan ei tietenkään sen populistiseen tai opportunistiseen hyödyntämiseen, on paljon perusteita. On itse asiassa hiukan hämmästyttävää, ettei Uschanov ansiokkaassa kulttuuripessimismin kriittisessä *Hätä on tarpeen* (2015) analysoi von Wrightin spengleriläis-wittgensteinilaista ajattelua.

Uschanovia tuntuu kulttuuripessimismiäkin enemmän ärsyttävän tukeutumiseni kantilaiseen *transsendentaalifilosofian* traditioon. Olen monessa yhteydessä jo 1990-luvun lopulta lähtien korostanut transsendentaalilargumenttien ja yleisemmin kokemuksen, merkityksen ja moraalien kaltaisten inhimilliselle elämälle perustavien asioiden mahdollisuuden välttämättömiin ennakoehdotuihin paneutuvan transsendentaalisen tarkastelun painoarvoa filosofiassa. Uschanov antaa valitettavan harhaanjohtavasti ymmärtää, että joukko kirjoittajia (joihin hän itse lukeutuu) olisi yksityiskohtaisesti ”selittänyt” minulle tässä lehdessä vuonna 2001, miksi erityisesti wittgensteinilaista filosofiaa ei kannata tulkita transsendentaalisesti. Tuo vanha debatti oli minusta arvokas ja kiinnostava, ja asia on yhä kiistanalainen. Tässä ei ole mahdollista raapaista edes tämän monimutkaisen kysymyksen pintaa, mutta sitä ei voida sivuuttaa vain väittämällä, että kiista olisi ratkaistu ja että vain pitäisi itsepintaisesti kiinni virheellisestä osoitetusta käsityksestä. Wittgenstein-tutkimuksen suomalaisessa tulkintaperinteessä transsendentaalista lukutapaa ovat edustaneet aikanaan Erik Stenius ja sittemmin muiden muassa Heikki Kannisto ja Hanne Appelqvist, ja alan kansainvälisessä keskustelussa punnitaan yhä kantilaisten ja ei-kantilaisten tulkintojen erilaisia muotoja.

Omassa työssäni en pyri esittämään historiallista totuutta Wittgensteinin ajattelusta. Uschanovin paheksuma käytäntöjen ”sitkeyden” sekoittaminen (ehkei loogiseen vaan jonkinlaiseen metafysiiseen) välttämättömyyteen on oikeastaan juuri sitä, mitä edustamassani transsendentaalifilosofian pragmatistisessa ja siten (pehmeästi) naturalisoidussa tulkinnassa pyritään tekemään. Olen käsitellyt aihetta laajasti Uschanovin mainitseman 2000-luvun alun debatoinnin jälkeen muun muassa teoksissani *Naturalizing the Transcendental* (2003), *Transcendental Guilt* (2011) ja *Death and Finitude* (2016),

”Eikö natsismin pahuus ole entistäkin pahempaa, kun muistamme, että se synkensi maailman, joka oli jo ehtinyt nähdä vähän valoa?”

koska se ei nähdäkseni tullut aivan tyhjiin ammennetuksi vuoden 2001 ”selitysten” myötä.

Painavin Uschanovin kriittisistä kommenteista koskee moraalien ja politiikan suhdetta. Siinä missä monet muut hänen huomioistaan jäävät nähdäkseni sinänsä oikeuteiksi mutta kantavuudeltaan kovin rajallisiksi toteamuksiksi siitä, ettei kirjassa riittävästi käsitellä sitä tai tätä asiaa (niinpä, ei käsitellä, koska kaikkea ei voida käsitellä) tai että jokin siinä esitetty väite on kiistanalainen tai monitulkintainen (niinpä, mikäpä filosofinen väite ei olisi kiistanalainen tai monitulkintainen?), moraalien ja politiikan yhteyden pohdinnassaan hän tarttuu aivan olennaiseen teemaan ja viittaa tässä osuvasti etenkin Bernard Williamsin tuotantoon. Uschanov on ehdottomasti oikealla asialla muistuttaessaan, että moraalisen hyvän edistäminen saattaa joskus edellyttää käytännönläheisyyttä, joka kenties vaikuttaa tyylyltä, pinnalliselta tai välinpitämättömältä, ja ettei hyvyyteen suinkaan ylletä vain moraalien vakavuutta vakuuttamalla. Moraalisen tehtävämme kompleksisuutta korostaessaan nämä huomiot ovat tietenkin sopusoinnussa ”negatiivisen ajattelun” kanssa.

Ajattelen kyllä, että moraalien näkökulman *pitäisi* (tuon näkökulman itsensä sisältä tarkasteltuna) olla elämässämme ”läpituokea”, vaikkei se ehkä koskaan ole sitä meille, mutta tästä huolimatta pidän Uschanovin tapaan ratkaisevan tärkeänä sen ymmärtämistä, että moraalista keskustelua käydään ja moraalisia ratkaisuja tehdään myös poliittisissa prosesseissa, joissa päätetään esimerkiksi rajallisten resurssien käyttämisestä. Tässä(kään) ei kuitenkaan mielestäni piile ristiriitaa. Pikemminkin on osa moraalien ensisijaisuuden korostamista muistuttaa politiikan ja poliitikkojen perustavasta moraalista vastuusta. Moraali nimenomaan on elämässämme kaikkialla

– jopa paljon parjatussa politiikassa ja ennen kaikkea siinä, miten suhtaudumme poliittisen päätöksenteon asemaan ja merkitykseen yhteiskunnassa.

Moraalien asema elämässämme on kuitenkin jatkuvassa vaarassa (”hämärtynyt”, kuten kieltämättä epä-määräisesti totean useaan kertaan), ja Uschanov on mielestäni ylioptimistinen tulkitessaan jopa holokaustin eräänlaisen kehitysoptimismien kontekstissa. Sosiologi Daniel Belliin kiinnostavasti viitaten hän huomauttaa, että ”holokausti jouduttiin salaamaan”: sille ei pystytetty muistomerkkejä, kuten antiikissa olisi tehty. (Sen uhreille myöhemmin pystytetyt muistomerkit ovat tietenkin asia erikseen.) Onkin totta, että vaikkapa Trajanuksen pylväkset ja muut Roomasta löytyvät muinaisten keisarien sota-voittojen kuuluisat muistomerkit kantavat muistoja kansanmurhista ja muista tuhoista – niiden tekijöitä ihailien pikemmin kuin paheksuen. Ei tietenkään ole mitään syytä kiistää, etteikö moraalista edistystä olisi tapahtunut noista ajoista 1900-luvulle tultaessa. Mutta eikö tämä pikemminkin alleviivaa holokaustin moraalista katastrofia? Eikö natsismin pahuus ole entistäkin pahempaa, kun muistamme, että se synkensi maailman, joka oli jo ehtinyt nähdä vähän valoa? Ja eikö ole aihetta olla sitäkin enemmän huolissaan kaikesta siitä synkkyydestä, johon meidän valistunut maailmamme saattaa pahimmillaan suistua? Vain katteeton optimisti ei tätä huolta kannan.

Oma ”virallinen” kantani lienee lähellä (Uschanovinkin osuvasti siteeraaman) William Jamesin *meliorismia*, joka asettuu optimismin ja pessimismin väliin, mutta kuten toisaalla olen ehdottanut, empiirisen maailman meliorismi on rakennettava ”transsendentaalisen pessimismin” (eli jonkinlaisen negatiivisen ajattelun ja elämän vakavasti ottamisen) varaan.

Holokaustikeskustelun kontekstissa käy ilmeiseksi, että Uschanov taitaa inhota Kantia aika lailla: ”Jotta ihminen kykenee psykologisesti tekemään sellaisia tekoja kuin holokaustissa, tarvitaan etiikkaa, joka nostaa velvollisuudentunnon myötätunnon yläpuolelle, ja Kant tarjosi juuri tällaisen etiikan.” Tästä kovin problemaattisesta virkkeestä voisi kirjoittaa pitkänkin kriittisen tutkielman. Todellakin tarvitsemme etiikkaa, joka nostaa velvollisuudentunnon myötätunnon yläpuolelle: kontingentti myötätunto tai empatia ei missään tapauksessa voi toimia moraalien perustana, ja tämän pyrin kirjassani osoittamaan empatian ylikorostamisen vaarallista naiiviutta kritisoiden. Mutta kantilaisesta näkökulmasta eettinen velvollisuudentunto ei tietenkään mahdollista esimerkiksi natsien *Führer*-prinsipiissä kiteytyvää sokeaa tottelamista, jolla ei ole kantilaisen etiikan kanssa mitään tekemistä. Päinvastoin aito moraalinen velvollisuus perustuu kriittiseen filosofiaan ja järjen autonomiaan. Tältä osin Uschanovin Kantin moraalifilosofiasta piirtämää kuvaa voidaan pitää vakavasti harhaanjohtavana.

Kant itse ansaitsee tietenkin kriittistä tarkastelua siinä missä kuka tahansa muukin filosofian klassikko, emmekä voi sitoutua Kantin ajattelun nykynäkökulmasta monin tavoin ongelmallisiin piirteisiin. Uschanov muistuttaa myös Kantin rasismista, ja se lieneekin kiistatonta. On totta, että olisin hyvin voinut tuoda tämän asian kirjassani esiin – siinä määrin vahvasti tukeudun Kantiin. Samantapaisin perustein voisimme kuitenkin tuomita miltei kenet tahansa filosofian historian hahmoista – kukaan ei selviäsi puhtain paperein (aivan kuten meistä kukaan ei selviä moraalisesti ryvettymättömänä tulevien sukupolvien näkökulmasta). Kantiin verrattuna vaikkapa Heidegger taas on sen verran lähempänä meidän aikaamme ja niin syvällä pimeyden ytimessä, että hänen koko ajattelunsa torjuminen sen natsismikykösten vuoksi on mielestäni ainakin jossain määrin ymmärrettävä ja vakavasti harkittava mahdollisuus. Siihen nähden olisi absurdia julistaa Kantin koko filosofia epäonnistuneeksi hänen rasisminsa vuoksi. Aivan yhtä absurdia olisi torjua Aristoteleen hyvää elämää koskevien ajatusten relevanssi siksi, ettei hyvä elämä antiikin filosofien mukaan koske esimerkiksi naisia ja orjia.

Uschanov päättää analyysinsä leikkisään Wittgenstein-lainaukseen, jonka myötä hän toteaa, ettei

voisi ”tehdä mitään” teoksillani. Mielestäni hänen kirjoituksensa kuitenkin osoittaa hänen jo tehneen paljon filosofisen keskustelun edistämiseksi. Arvostan sitä, että hän on kutsunut minut keskustelemaan kanssaan vakavista asioista, ja tämän kirjoitettuani minusta tuntuu, että voin vielä tehdä yhtä ja toista hänen ajatuksillaan. Hän onnistuu myös implisiittisesti muistuttamaan sekä *Ota elämä vakavasti* -kirjan lukijoita että sen kirjoittajaa siitä, ettei negatiivinen ajattelu ole mikään uusi ilosanoma, joka omaksumalla voitaisiin sujuvasti siirtyä elämän (ja filosofian) ongelmallisuudesta eteenpäin kohti uusia haasteita, vaan ankaraa koettelua kaipaava filosofinen pyrkimys, joka ei tule yhdellä kirjalla valmiiksi. Jottei negatiivinen ajattelu luisuisi arvostelemansa naiivin positiivisuuden ja harmonisen elämänhallinnan suuntaan, tarvitaan jatkuvaa kriittistä refleksiivisyyttä, kantilaista ”järjen disiplina”, joka on valmis arvioimaan uudelleen perustavimpiakin ajatus-tottumuksiamme.

TYÖVÄEN
KIRJALLI
SUUDEN
PÄIVÄ

WERSTAS
7.9.
2019

MAMMONA

PÄIVI HEIKKILÄ-
HALTTUNEN
ANTTI KIVIMÄKI
ISMO PUHAKKA
LEA ROJOLA
KAI SADINMAA
MATTI TUOMALA
NOORA VALLINKOSKI

Vapaa pääsy!

Työväenmuseo Werstas
Väinö Linnan aukio 8, Tampere

www.tyovaenkirjallisuudenpaiva.com



KAI SADINMAA
Kuva: Nauska, Into

MARIA MATINMIKKO

Sydäntalvi

Laahustamme paksun sumun peittämään rantaan toisiimme nojaten. Sumu, reunan olento, tunkeutuu suuhun ja sie-raimiin, tihkuu ulos kyynelkanavista. Sinisen sävyt tuntuvat samalta kuin silmät luomien painelun jälkeen, sävyt kiertävät ja aaltoilevat etäisinä kiekkoina ympärillä. Työnnän pitkiä kynsiäni kämmeniin käsineiden sisällä, kynnet uppoavat ihoon ja avaavat kämmeniin kidukset. Kaikuina hohtava järvi syöksähtää aina kauemmas kun siihen yrittää tarkentaa katseensa. Tarinallisuus purkautuu ohuena lankana hihansuusta, sellaisena, jonka voi nopeasti vetäistä pois; se purkautuu pienenä kirpeänä nauruna kuten terävä suolakarkki kielellä. Laituri on rikki. Tuuli on rieka-leinen, kaikkialta rikki. Alan rapsuttaa vanhaa kynsilakkaa, silakkaa, pakkaa, aikaa, sikaa, ikää, hikeä: jonkin nimeä. Täällä toistellaan ydinsyitä. Linnut sinkoilevat läpi maiseman. Laituri natisee. Sumu suurentaa keuhkojaan, yskii höyrymäistä yskäänsä kuin turkkilainen sauna olisi käännetty sisäpuoli ulospäin ja venytetty äärettömiin. Kämmeniin haljenneet kidukset oppivat hengittämään nopeasti. Yksi sininen kiekko irtoaa muista ja avautuu keskellä järveä tummana hehkuna. Se levittää kohisevan ja rakeisen mutta pehmeän musteensa järven ylle. Tumma kiekko imee vaaleaa sumua sisäänsä kuin käyttäisi sitä polttoaineekseen tai söisi ruuakseen. Tämä on ääri ja raunio. Täällä katsotaan sivusta kuinka käy. Täällä muistellaan pistettä, josta ei ollut enää paluuta. Täällä harjoitellaan epävarmuuden sietämistä, kannatellaan epävarmuutta, tutkitaan sen

voimakkuutta ja muotoja. Täällä havainnoidaan kuin ei olisi koskaan ennen osattu havainnoida. Joskus joku raapii näkymättömiä seinäiä mutta muuten täällä ei reagoida, hätiköidä eikä ratkaista. Täällä ollaan valmiita luopumaan. Hän kuulee palohälyttimen soivan. Se soi hänen päässään. Tummansininen kiekko keskellä järveä työntää kiduksistaan pitkän paksun kielen, jonka reunoilla näkyy imukuppeja ja suoniat. Kieli suurentuu mitä pidemmälle se ulottuu. Kieli heiluu lassona, yrittää osua johonkin mutta ei osu koska sillä ei ole silmiä, on vain tarve. ”Miten kukakin hoiti turvattuuttaan.” ”Miten järjestelmä tuotti itseään.” Hän tuntee psyyksensä, voiko oman psyyksensä tuntea: massaa ja virtausta, huone ja sitä kannattelevaa pimeyttä. Laine napsauttaa laituria, laituri reväyttää nilkkansa, kallistuu entisestään. Linnut vaihtavat sinkoilevaa kulkusuuntaansa. Meitä on jäljellä vähän. Täällä jokainen käy läpi elämänsä. Täällä ollaan hiljaa ja kuunnellaan. Täällä ei valmistuta eikä tavoitella. Täällä ei olla menossa eikä ponnistella. Täällä ei laskelmoida. Kidukset hanskojeni sisällä alkavat haluta pois hanskoista. Molemmissa kämmenissäni näkyy neljä puolikuun muotoista aukkoa. Ne ovat nyt omia olentojaan. ”En tiedä mitä teen näille”, sanon, ”ehkä ne kehittyvät joksikin, ehkä sulkeutuvat, olen nyt tämä joukko ja mutaatio.” ”Ei se mitään, kaikenlaista tapahtuu, tuo kuuluu tähän, et ole ainoa”, hän sanoo. Seisomme laiturin päässä toisiimme yhä nojaten. Alamme murista ja haukkua. Murina tulee syvältä kuin huutaisi unessa tai kuvittelisi olevansa uhattu kidutettu koira. Suupielemme repeävät haukkumisesta, hampaat painuvat syvemmälle

koloihinsa, kuluvat puhki. Huudamme tahdottomina: shokissa, sodan ja kaaoksen takaumissa, lämmenneen pallon järvinurkassa. Murina ravisuttaa, punertaa ja kouristaa, oksennuttaa ja vavisuttaa. ”Tämäkin kuuluu tähän”, sanon. Nyt ei ole enää mitään uutta.

//

Suuri karvamatto työntää pintaan tarkkaan kulutetun froteepyyhkeen lankoja. Pumpuli on repeytynyt hatariksi lautoiksi yöpöydälle, jäljelle jääneiden Topz-puikkojen kielletty muovi uhkaa jumiutua vessan aukkoihin. Joku naapurissa puhuu monotonisesti itseksensä, rukoileeko, ääni kantautuu talon rakenteita pitkin, sen sävy värähtelee näissä materiaaleissa. Valkoinen kova keksi hampaitteni välissä syön hampaitani, itseäni, hampaiden muruja, materiaalin ja maailman toiseksi vaihtuminen ruumiissa tuntuu juuri tältä. Hän laskee kätensä reidelleni, se kiihottaa häntä heti, hän on rakentunut niin. Myös minä olen rakentunut niin, mutta hitaammalla langalla. Kuljen autiota reittiä, olen valinnut tämän reitin, sen autioisuuden. Olen valinnut olla törmäämättä koko ajan, se johtuu lumesta, lapsuuteni lumisista aavoista, ne vaimensivat kaiken. Mutta teräväreunaiset tummat objektit, myös moniväriset säteet ja säröilevä kimallus leikkaavat ilman, keskeyttävät auton reitin. Maanalaisten vainioiden kimaltavat turskat, sanon, niitä kohti menen. Mahdotonta määrittellä kulmauksia, nimetä niitä kummemmin, ymmärtää miten aikojen saatossa ne ovat juuri tuol-

laiseen asetelmaan ajautuneet. Mahdotonta ennustaa, mihin muodostelmaan ne päätyvät. Ehkä naapurustot, kodit ja sängyt katoavat, ja vettä on joko liikaa tai liian vähän. Hän silittää olkapäitani ja niskaani, rakastan sitä heti, olen rakentunut niin. Myös hän on rakentunut niin, mutta hitaammalla langalla. Jukkapalmu kuolee. Emme tiedä sen syytä: onko se kosteuteen, valoon, ravinteisiin vai mihin liittyvää. Palmu kuolee silmiemme edessä. On varaa surra sitä. On varaa nähdä yhden palmun kuolema, on varaa huolehtia. Samalla kun surkuttelemme palmua, hän unelmoi koirasta, se liittyy hänen lapsuuteensa. Hänen ensimmäisen koiransa nimi oli Windy, tuuli piili sen pitkissä karvoissa, Pablo ja Pepe olivat kiharaisia. Hän sanoo osaavansa kasvattaa koiran. En tiedä mitä se tarkoittaa tarkalleen, mutta tiedän, että se pitää sisällään paljon. Keskitymme nyt näihin tohveleihin. Lattianrajassa on talvisin kylmä. Tohvelit huvittavat, koska ne ovat epäajanmukaiset ja niillä haetaan ihanuutta, liian ilmiselvästi tohveleilla haetaan ihanuutta. Ajaudumme johonkin ristiriitaan, meillä on samanlaiset temperamentit. Ajaudumme hetkelliseen torjutuksi tulemisen, loukkaantumisen ja koston kierteseen, mutta se on pientä, on varaa selvitellä ajatuksia ja kerä auki syitä, jotta emme toistaisi samaa tulevaisuudessa. Ajattelemme tulevaisuutta. Rakastan lumisadetta kohdissa, joista mikä tahansa päällimmäinen kerros on kuoriutunut. Pääkalloja ihojen alla mäen päällä, mahdotonta sanoa mitä mieltä, ja mitä mieltä mielissä; planeetat, politiikka. Vuodenajan intiimi lauseke ei ole intiimi.

HT NUOTIO

Matkamuistoja marginaaleista

– Berliinin 69. elokuvajuhlat

Tänä vuonna väistyneen Dieter Kosslickin liki 20 vuotta johtama Berlinale on kerännyt pitkään kitkerää kritiikkiä. Kilpasarjan taso on koettu kehnoksi ja ohjelmiston kasvanutta kokoa on pidetty yrityksenä peitellä heikentyntä laatua määrällä. Kosslickin kokonaissuoritusta ovat arvioineet tänä vuonna terävästi muun muassa sellaiset festivaalia pitkään työkseen seuranneet ammattilaiset kuin Marco Abel (*Senses of Cinema* #90) ja Olaf Möller (*Filmihullu* 2/2019), joista kumpikin on jatkuvasta kriittisyydestään huolimatta onnistunut vuodesta toiseen löytämään laajasta ohjelmistosta lukuisia kätkeytyä helmiä. Sen sijaan vähemmän uutierien kriitikoiden tarve mukautua Berlinale-vastaiseen konsensukseen on tuottanut lähinnä hedelmätöntä valitusta ja kyynisiä ylilyöntejä, tympäisevimpänä esimerkkinä viime vuoden voittajafilmin *Touch Me Not* (Adina Pintilie, 2018) saama vastaanotto: elokuvaa vihanneet kriitikot pyrkivät tekemään siitä jonkinlaisen todistuskappaleen festivaalin alennustilasta, vaikka se on yksi noin kolmesta Kosslickin kaudella Kultaisen karhuna jollain tapaa ansainneesta elokuvasta.

Mitä kilpasarjoihin tulee, *minkä tabansa* A-listan festivaalin viime vuosien ohjelmistoa tarkastellessa käy pian selväksi, että kiinnostavin elokuva-anti on lähes aina kilpailun ulkopuolella: edellämainittuun kritiikkiin nähden on tosin ironista, että viime vuosina suurimmat poikkeukset sääntöön on nähty juuri Berliinassa. Lisäksi sen ylisuureksi haukuttussa ohjelmistossa myös ”oheistarjonta” on huomattavasti runsaampaa, mikä tekee siitä ainakin itselleni vaikkapa Cannesia kiinnostavamman kohteen. Tein oman myöhäisen ensiviittini Berliiniin hetken mieli-johteesta, lähinnä osallistuakseni kahden taannoin Suomessa vierailleen saksalaisohjaajan ensi-iltoihin: kokeellisemmän ilmaisun Forum-sivusarjassa nähtiin arkkitehtuurielokuvan mestarin Heinz Emigholzin uutuus *Years of Construction* (2019) ja festivaalin historian helmiä restauroivassa Classics-ohjelmassa Dominik Grafnin *Die Sieger* (1994) ennennäkemättömänä pidennettynä versiona. Paalutettuani aikatauluni näiden kahden varaan saatoin keskittyä sivusarjafaneerukseen autuaan tietämättömänä sellaisista kuumista puheenaiheista kuin François Ozonin *Grâce à Dieu* (2019) tai Fatih Akinin *Der goldene Handschuh* (2019), jotka tuntuvatkin armollisesti unohtuneen kaikilta muiltakin jo reilussa kuukaudessa.

Koko maailman muisti

Koko festivaalin olisi sitä paitsi halutessaan voinut hyvin viettää näkemättä *mitään* ajankohtaista. Retrospektiivi-

ja klassikkosarjojen lisäksi laskin ohjelmistosta kuutisenkymmentä viime vuosituhanella tehtyä pitkää ja lyhyttä elokuvaa eri puolilta maailmaa Intiasta Itä-Saksaan ja Suomesta Sudaniin. Suuri osa näistä sisältyi Forum-sarjan aiempaa laajempaan arkistovalikoimaan, johon en valitettavasti ehtinyt perehtyä. Tarjolla oli yhteensä yli sadan elokuvan kattaus enimmäkseen kansainvälisesti tuntematonta elokuvahistoriaa – *islands of memory*, kuten ihmiskuntaa kuudennen massasukupuuton jälkeen muistelevala tekoäly muotoilee Rainer Kohlbergerin häiriökuvabstraktioista ja kertojanäänestä koostuvassa scifi-esseessä *It has to be lived once and dreamed twice* (2019, Forum). ”I have more memories than if I was a thousand years old”, aprikoii algoritmi: samoin alkaa olla elokuvan historialla, johon on varastoitu jo nyt enemmän muistia kuin yksikään ihminen voi omaksua – vaikka etenisi niinkin uutterasti kuin Frank Beauvais hengästyttävässä essee- tai kompilaatioelokuvassaan *Ne croyez surtout pas que je hurle* (2019, Forum)! Ohjaaja rekonstruoi katselupäiväkirjojensa ja Facebook-päivitystensä pohjalta monologin Alsacen maaseudulla eristyksissä viettämiensä kuukausien masennusjaksosta kuvitettuna pelkästään otteilla hänen tuona aikana katsomistaan elokuvista, joita saattoi kuluu viisikin päivässä. Jollain tapaa epäsuhtaisen monumentaalinen ja poliittisesti pessimistiseksi kokemani elokuva jäi itselleni lopulta hieman etäiseksi, mutta sen radikaali vilpittömyys on paikoin myös aidosti koskettavaa.

Masennusta kuvaa myös Angela Schanelecin epäsuoremmin omaelämäkerrallinen, Forum-henkisyydestään huolimatta kilpasarjassa nähty ja oikeutetusti parhaan ohjaajan palkinnon napannut *Ich war zuhause, aber...*



Angela Shanelec: *Ich War Zuhause, Aber...* (2019)

(2019). Yksinhuoltaja Astridin (Maren Eggert) elämän sekoittanut tragedia jää vihjausten varaan, mutta sen painava muisto näkyy hänen käytöksessään. Schanelecin tyyli lipui jo edellisessä elokuvassa *Der traumhafte Weg* (2016) entistäkin elliptisempään suuntaan. Nyt kertomuksen pirstalointi on viety vielä pidemmälle elokuvan viipyillessä pitkiä jaksoja päähenkilön lasten *Hamlet*-harjoituksissa, ja välillä harhaillaan jopa sivuhenkilöiden yksityiselämään. Imagistisen runoilijan tavoin Schanelec rakentaa elokuvansa äärimmäisen harkituista, selkeistä kuvista ja niiden vierekkäinasettelun synnyttämistä assosiaatioista. Monet katsojat tuntuvat suhtautuvan niihin jonkinlaisina ratkaistaviksi tarkoitettuina palapeleinä (epäilemättä oire liiallisesta Nolan/Lynch-altistuksesta), mikä ymmärrettävästi johtaa turhautumiseen ja väärinkäsityksiin. Yhtä kaikki on iloittava, että tästä nyt jo 25 vuotta tinkimätöntä tyyliään kärsivällisesti kehittäneestä mestarista lopulta ylipäättään kirjoitetaan kansainvälisestikin; toivottavasti palkinto siivittää maailmalle yhden hänen lähestyttävimmistään ja hieman yllättäen myös hauskimistaan elokuvistaan.

Kuolleiden keskuudesta

Ich war zuhause, aber... oli itse asiassa ainoa ennenkuulumattoman epäkiinnostavaksi moititun kilpasarjan elokuva, jonka ehdin nähdä. Sen ja ”viralliseen valikoimaan” kuuluneen mutta kilpasarjan ulkopuolella näytetyn André Téchinén erinomaisen *Adieu à la nuit*’n (2019) lisäksi olin kyllä ostanut lipun myös Nadav Lapidin *Synonymesin* (2019) aamunäytökseen. Tuo muu-

tamaa päivää myöhemmin Kultaisella karhulla palkittu elokuva jäi kuitenkin näkemättä, sillä päätin valvoa myöhempään nähdäkseeni klassikkosarjaan restauroidun, yli sata elokuvaa tehneen korealaisohjaaja Im Kwontaekin *Jagkon* (1980). Antikommunistisena markkinoitu mutta paremminkin sisällissotaa inhimillisenä tragediana ruotiva elokuva kertoo kodittomasta ex-sotilaspoliisista, joka rehabilitaatiokeskukseen jouduttuaan tunnistaa naapuripunkassa sodanaikaisen verivihollisensa. Käynnistyy pakkomieltainen kuolonkierre yhden murtuneen, kaiken menettäneen miehen jahdatessa toista puhtaan katkeruuden voimalla. Vain parin sivun mittaisesta novellista sovitetun yksinkertaisen tarinan voisi helposti sijoittaa mihin tahansa sisällissodan käyneeseen maahan, mutta sen filmaaminen näin ajattoman tehokkaasti kysyy Imin kaltaista mestaria.

Samankaltainen ilmestys menneisyydestä käynnistää vieläkin dramaattisemman tapahtumaketjun viime kesän Sodankylän-vieras Dominik Graf’n 25 vuoden takaisessa *film maudit*’ssa *Die Sieger*, joka sai tänä vuonna kunnianpalautuksensa täydennettynä oikeaan kestoonsa. Alkuperäisten negatiivien häviämisen takia videonauhalla palautettujen leikkauspoistojen aavemainen kuvanlaatu vain korosti elokuvan tuonpuoleisesta palaamisen teemoja: poliisin erikoisjoukkojen mies tunnistaa operaation yhteydessä kuolleeksi julistetun ex-kollegansa ja lähtiessään jäljittämään tätä törmää korruptoituneiden poliisien ja poliitikkojen tukemaan järjestäytyneeseen rikollisuuteen (alkuperäisessä käsikirjoituksessa terrorismiin, mutta korkealta taholta tuli käsky vaihtaa aihe). Saksan turvallisuuspalvelun

ja Frankfurtin poliisin taannoiset uusnatsiyhteysskandaalit taisivat saada tämän piinkovan trillerin näyttyään jokseenkin vähemmän naurettavana kuin 1990-luvun yhdistymis- ja yksityistämishuumaisessa liittovaltiossa, jossa se sai yksimielisen murskakritiikin. Tuolloin elokuva jäi hädin tuskin kymmenekseen silloisten kotimaisten menestyselokuvien katsojamääristä ja katosi pian teattereista painuakseen unholaan käytännössä kaikilta – paitsi sen tekijältä, jolle koko kokemus muodostui traumaattiseksi muistoksi. *Die Siegerin* raivoisin suosionosoituksin tervehditty täydellinen versio on todellinen lahja menneisyydestä: räjähdysaltis yksilö poliittisen trillerin lajityypissä, jota Euroopassa ei (ainakaan Ranskan ulkopuolella) taideta enää juuri harjoittaa, vaikka syytä olisi kenties enemmän kuin koskaan sitten genren 1970-luvun huippuvuosien.

Romantisoinnin vaarat

Klassikkosarjassa nähtiin sattumoisin myös yksi kotimaansa intohimoisimpiin cinéfileihin lukeutuvan Grafín suosikkielokuvista, Márta Mészárosin aikanaan Kultaisella karhulla palkittu *Örökbefogadas* (1975). Intiimisti kerrottu tarina naimisissa olevan miehen kanssa salassuhteessa elävän nelikymppisen tehdastyöläisen lapsenkai-puusta tuo mieleen aikanaan lännessäkin katsottujen, toisinaan palkittujenkin, mutta reaaliosialismin romahduksen jälkeen historian romukoppaan unohtettujen itäsaksalaisten ”naiselokuvien” parhaimmiston, kuten Egon Güntherin *Der Dritte* (1972) tai Lothar Warneken *Die Beunruhigung* (1982). Nämä kaksi luonnollisestikin puuttuivat festivaalin saksalaisille naisohjaajille omistetusta retrospektiivistä, mutta niinpä teki DDR:n DEFA-studioiden tuotanto muutenkin: vain viidennes sarjan elokuvista oli itäsaksalaisia, valtaosa niistäkin lyhytelokuvia. Tästä yksipuolisuudesta ja yleisestä sekavuudesta huolimatta retrospektiivi onnistui täydentämään festivaalin historiallista antia niin klassikoilla (May Spilsin *Zur Sache, Schätzchen*, 1968) kuin harvemmin nähtyillä helmilläkin (Elfi Mikeschin *Ich denke oft an Hawaii*, 1978).

Esoteerisempaa elokuvahistoriaa esitteli dominiikanis-meksikolaisen ohjaajapariskunnan Laura Amélia Guzmánin ja Israel Cárdenasin *La fiero y la fiesta* (2019, Panorama). Tämä metafiktiivinen tribuutti kansainvälisesti lähes tuntemattomalle, vuonna 2000 murhattulle elokuvantekijälle Jean-Louis Jorgelle jatkaa parin hedelmällistä yhteistyötä Geraldine Chaplinin (*Doláres de arena*, 2013) kanssa. Hänen rinnallaan nähdään itse Udo Kier sekä tuottaja Jaime Piña ja kolumbialisohjaaja Luis Ospina jokseenkin itseään muistuttavissa rooleissa. Tuottaja Victor (Piña), vanheneva

näyttelijätär-ohjaaja Vera (Chaplin) ja tämän vanha ystävä, legendaarisesta vampyyriroolistaan muistettu näyttelijä-koreografi Henry (Kier), haluavat kuvata Jorgen jälkeensä jääneen käsikirjoituksen, mutta kunnianosoitukseksi aiottu projekti muuttuu nostalgiatripistä pakkomielteeksi ja päättyy lopulta kataklysmiin. Jorgen säilyneistä elokuvista poimituilla kiehtovilla otteilla ryyditetty, pökerryttävän monitasoinen elokuva onnistuu olemaan yhtä aikaa elegia menneelle aikakaudelle ja klassinen moraliteetti romantisoitujen menneisyyden jahtaamisesta.

Romantisoinnin vaaroista on tietoinen myös Joanna Hogg 1980-luvulle sijoittuvassa epookkikuvauksessaan. Falskia nostalgjaa ja kuluneita kliseitä taiten karttava pseudo-omaelämäkerrallinen kasvukertomus *The Souvenir* (2019, Panorama) jätti tämän vuoden elokuvista ehkä pysyvimmän muistijäljen: olen palannut siihen mielessäni useammin kuin yhteenkään edellä mainituista elokuvista. Kuten Schanelec, Hogg on Euroopan terävimpiä nykyohjaajia, jonka muodollisesti äärimmäisen täsmällisten töiden soisi olevan elokuvakoulujen perusoppimateriaalia. Molemmat ovat myös jokseenkin aliarvostettuja, kenties eräänlaisia ”ohjaajien ohjaajia”. Berliinissä Hogg ja kolmas saman sarjan taitaja Nanouk Leopold vitsailivat kriitikoiden tavasta nimittää heidän elokuviaan ”pieniksi”, koska niissä ei käsitellä Suuria Aiheita. ”Ilmeisesti elämä ei ole tarpeeksi suuri aihe...” Hogg lohkaisi. Hänkin rakentaa elokuvansa episodisesti, ei yhtä radikaalisti fragmentoiden kuin Schanelec, mutta kuitenkin vailla vahvaa juonellista tukirankaa. Ohjaaja keskittyy henkilöidensä suhteisiin, eleisiin, tunnetiloihin, pieniin eksakteihin havaintoihin. Näin tiivistämällä hän onnistuu parissa tunnissa siinä, mihin toiset tarvitsevat kokonaisen romaani- tai televisiosarjan: tekemään fiktiivisistä henkilöistään katsojalle niin läheisiä, ettei heistä haluaisi elokuvan päättyessä luopua. Onneksi *The Souvenirin* loppuun onkin sijoitettu ilahduttava tiedotus: jatkoa seuraa ensi vuonna!

Ensi vuotta valmistellaan myös Berliinissä, jossa elokuvajuhlien nimelliseen johtoon astuu Locarnon festivaalia aiemmin luotsannut Carlo Chatrian. Ohjelmapäälliköksi on nimitetty *Cinema Scope* -lehden päätoimittajana tunnettu Mark Peranson, ja ohjelmakomiteassa vaikuttaa lukuisten entisten locarnolaisten lisäksi muun muassa verraton venäläisen ja itäeurooppalaisen elokuvan asiantuntija Barbara Wurm. Nähtäväksi jää, mihin suuntaan festivaali kehittyy: ohjelmiston rakenne säilytetään pitkälti entisellään lukuisine sivusarjoineen, joista ainakin Forum ja Panorama pysyvät ilmeisesti jatkuvinkin tämänvuotisten suunnittelijoiden käsissä. Marginaaleja kannattanee siis edelleen kolata myös ensi vuonna festivaalin 70-vuotisjuhlaeditiossa.

ILPO HIRVONEN

Välitiloissa: Lee Chang-dongin *Burningin* arvoitus ei-mistään

”Se, mikä on näkyvää ja se, mikä ei ole näkyvää, ja on luonnollisesti elokuvan kysymys. Sen seurauslauseena: mikä on totta, mikä on epätotta? Kaikki tämä edustaa elokuvan ilmaisukeinoa ja sen kantamaa arvoitusta. Sillä elokuva on näytölle heijastettu visio, jonka voi havaita kuin todellisen asian, ja samanaikaisesti se ei ole mitään, ei mitään muuta kuin valonsäde valkoisella kankaalla.” – Lee Chang-dong¹

Ei savua ilman tulta, kuuluu vanha sanonta. Mutta joskus syytä seuraukselle ei vain tahdo löytyä. Haihtuvan savun merkkejä yritetään kahmia jännityksestä kihelmöiviin kämmeniin kalseassa syysässä eteläkorealaisen Lee Chang-dongin uusimmassa elokuvassa, *Burning* (Beoning, 2018), jossa nuori kirjailijanalku Jongsu (Ah-in Yoo) ensin rakastuu, sitten pettyy ja lopulta ryhtyy postmoderniksi Sherlock Holmesiksi ratkaistakseen tämän tunteiden arvoituksen.

Viime vuoden parhaimpiin elokuviin ehdottomasti lukeutuva ja useiden elokuva-lehtien listasuosikkeihin nouseva *Burning* alkaa sovinnaisena kolmiodraamana, jossa Jongsun on kilpailtava satunnaisesti kohtaamansa, kauneusleikkauksessa somistuneen lapsudentuttunsa Haemin (Jong-seo Jun) huomiosta kuin tyhjästä ilmestyneen supercharmikkaan Benin (Steven Yeun) kanssa, mutta elokuva muuttuu salakavalasti eksistentiaalistiseksi metatrilleriksi jännitystä ylläpitävästä epävarmuudesta. Savun epämääräisiä, liki tyystin haihtuneita merkkejä piilee horisontissa, mutta tulta ei vain näy, ellei sitä sitten itse sytytä palamaan. Tähän savun ja tulen häilyvään välitilaan Lee heittää nuoren aikuisuuden pyörteissä harhailevat henkilönsä, jotka yrittävät epätoivoisesti takertua tuhkipääläisiin palaviin harhakuvitelmiinsä hämmentävässä ja hämärtyvässä maailmassa.

Epävarmuutta ja inhimillisen maailman epämääräisyyttä tutkivana elokuvana *Burning* on paradoksaalisesti kerronnaltaan ja rakenteeltaan äärimmäisen keskittynyt,

tiheä ja selkeä. Monimutkaiset aikatasot, tyylikeskeisyys ja vaihtuvat näkökulmat on korvattu klassisella kerronnalla, jossa henkilöhahmojen näkökulmiin sidotut kohtaukset ja otokset ovat harvassa. Muutamat poikkeukset edustavat aina Jongsun subjektiivista näkökulmaa, jota haastavaa aineistoa kerronta myös hienovaraisesti tarjoaa. Kaikki tarinamaailmaa koskeva informaatio kommunikoidaan pidättyväisesti mutta tasaisesti ilman mitään ilmeistä hämärtämistä. Kuitenkin samalla tämä varsin klassiselta vaikuttava kolmen näytöksen kolmiodraama onnistuu saamaan katsojan raapimaan päätään ja kampaamaan selkeää järjestystä kuin jossain Michael Haneken *Kätkeyssä* (Caché, 2005).

Tarina alkaa, kun Jongsun sattumalta kohtaama Haemi pyytää häntä pitämään huolta kissastaan naisen Afrikan matkan ajan. Kun Haemi esittelee Jongsulle asuntonsa, kissaa ei näy, mutta viimeistään seksillä Haemi suostuttelee Jongsun tehtävään. Kun Haemi palaa matkaltaan, tuo hän Jongsun pettymykseksi mukanaan viehättävämmän ja menestyneemmän Benin, jonka varallisuuden



lähde jää yhtä hämmentäväksi kuin hänen ilmeinen tunteettomuutensa. Esiteltyään uusia alemman luokan tuttujaan porvarillisille piireilleen Ben pääsee vierailemaan Jongsun maaseutuasunnolla, jossa Haemi esittää kilpakoisjoilleen Afrikasta oppimansa eksotaisen tanssin auringon laskiessa. Iltahämärän hurmoksessa Ben paljastaa Jongsulle salaisen harrastuksensa, joka on yhtä aikaa naurettava ja pelottava: hän pitää maaseudun hylättyjen kasvihuoneiden polttamisesta. Elokuvan kolmas näytös alkaa, kun Haemi katoaa. Jongsun epäilykset kohdistuvat välittömästi hämäreperäiseen Beniin, mutta muita ei tunnu todennäköisesti velkaantuneen, impulsiivisen tytön katoaminen juuri hetkauttavan. Jongsu löytää jatkuvasti vahvistavia todisteita hypoteesilleen Benin syyllisyydestä, mutta lopulta katsoja jää hiukan hämilleen. Selkeän kerronnan ja epämääräisten merkitysten välissä katsoja jää tutkailemaan tuskasta Jongsua palavien liekkien ja auton tuulilasiin putoavien lumihiutaleiden väliin puristuneena.

Välissä

Elokuva on tilan taidetta. Siinä ohjaaja asettaa näyttelijänsä fyysiseen tilaan kameran eteen, minkä lopputuloksena on vaikutelma fiktiivisestä tilasta, jossa henkilöt elävät ja toimivat tarinamaailman sääntöjen mukaisesti. Fiktiivinen tila rakentuu elokuvallisten keinojen lisäksi kuvan sisäisen ja ulkoisen tilan vuorovaikutuksesta. Fyysisen ja fiktiivisen tilan synteessinä voidaan katsoa – filosofi Gaston Bachelardia mukaillen – nousevan

vielä kolmas, poeettinen tila, jossa näyttelijät ja henkilölohahmot ylittävät olemisensä fyysisessä ja kerronnallisessa viitekehyksessä, kun heistä tulee vertauskuvallisia elementtejä ohjaajan *mise-en-scène*ssa. Hahmot, muut objektit ja ympäristöt tilassa keräävät vertauskuvallista potentiaalia, jonka ne vapauttavat tässä poeettisen tilan ulottuvuudessa. Siinä konkreettinen voi edustaa jotakin abstraktia: yksi ihminen ihmisryhmää, yksi esine yleisinhimillistä tunnetta ja yksi maisema maailmankatsomusta. Siinä missä Bachelardin mielestä arkkitehtien on suunniteltava rakennuksensa niiden herättämien kokemusten ja tunteiden mukaisesti, elokuva tekee tämän ilman pyyntöä – luonteenomaisesti koetun tilan artikulaationa.²

Poeettinen tila syntyy kahden tilan välissä. Fyysisen ja fiktiivisen ristitulessa poeettisessa tilassa ohjaaja luo vaikutelman koetusta tilasta, ihmisenä olemisesta tilassa, jossakin tilassa, yleistilassa, parhaimmillaan siinä, jota Martin Heidegger kutsuu maailmassa-olemiseksi (*In-der-Welt-Sein*). Heideggerille täälläolo (*Dasein*) on maailmaan heitetty, subjektin ja objektin tuolla puolen oleileva, tämän ja tuon välissä asustava. Täälläolo ei ole välillä sisällä ja sitten ulkona vaan aina jo ”ulkona” täälläolon paljastaman maailman äärellä³. Yasujiro Ozun elokuvallisen minimalismin ihailijat tietävät, että japanin kielen sana tilalle *ma* (間) tarkoittaa suoraan käännettynä ”välissä”. Etymologit voivat spekuloida: onhan tila aina joidenkin välissä – viivojen, seinien, kehysten, ovien, lattian ja katon, valkokankaan reunojen, taivaan ja maan, menneen ja tulevan, elämän ja kuoleman.



Leen *Burningin* joko kylmän staattinen tai hienovärisesti käsivaralla heiluva, pysyvää rajausta alati etsivä kuvaus rakentaa ja korostaa täällä oleskelevien henkilöiden tilassa olemista. He ovat olennaisesti asioiden välissä. Jongsu asuu Pajussa, koreoiden rajalla sijaitsevassa kylässä, jonne ajoittain kantautuu propagandakuulutuksia pohjoisesta. Niiden kanssa resonoivat televisioruudun välityksellä Donald Trumpin hämmentävät puheet amerikkalaisen työläisen ensisijaisuudesta hänen yhtä hämmentävässä poliittisessa agendassaan. Pajussa lapsuutensa viettänyt Haemi asuu Soulissa ahtaassa yksiössä, jonne aurinko paistaa kerran päivässä, kun taas Ben viettää aikansa valoisassa lokaalissaan Gangnamin kaupunginosassa. Gangnamin kultahattu sekä Pajun Nick ja Daisy kohtaavat luokkaristiriitojen repimässä kaksijakoisessa Koreassa, maaseudun ja kaupungin, Trumpin ja kommunismin välissä. Fitzgeraldin klassikkoromaaniin itsekin viittaava Jongsu ihailee William Faulkneria, mutta elokuva ei perustu Faulknerin kertomukseen palavista ladoista vaan Haruki Murakamin novelliin samasta aiheesta. Ohjaajalle Jongsu edustaa modernia Faulkneria, Ben postmodernia Murakamia, vanhaa ja uutta, täyttää ja tyhjä⁴. Missä muualla Haemi olisikaan kuin heidän välissään, heidän halujensa ja heidän katseidensa, mutta myös hänen omien toiveidensa ja todellisuuden, Korean ja Kenian, kodin ja jonkun paremman välissä.

Henkilöiden asuttamat välitilat saavat yhteiskunnallisen ulottuvuutensa lisäksi varsin konkreettisen ilmaisun, kun elokuva alkaa tärisevällä otoksella paketti-

auton takaovesta. Jongsu riuhtaisee oven auki ja kerää takakontin tavarat käsiinsä. Epävarmana siitä, mistä hänen oikein pitäisi esikoisromaaninsa kirjoittaa, hän työskentelee osa-aikaisesti kuljettajana. Hän vie tavaroita yhdestä tilasta toiseen. Niiden välissä Jongsu törmää Haemiin, joka hänkin tekee jonkinlaista välityötä arpaisten tanssityttöinä, jotain parempaa odottamassa. Jongsu ja Haemi ovat harhailijoita, huolettoman nuoruuden ja vastuun täyteen aikuisuuden väliin sijoittuvassa kipeässä vaiheessa itseään etsiskeleviä, menneisyytensä kanssa kampailevia ja tulevaisuutta pelkääviä mutta siltä paljon odottavia otuksia.

Elokuvan avainkohtausta tapahtuu seesteisessä yön ja päivän välitilassa, kun Ben ja Haemi saapuvat vierailemaan Jongsun luokse Pajun rajakylään. Louis Mallen elokuvaa *Hissillä mestauslavalle* (*Ascenseur pour l'échafaud*, 1958) varten sävelletyn Miles Davisin jazzin lähtiessä soimaan Haemi yltyy Kenian matkalta oppimaansa rituaalimaiseen tanssiin. Henkeäsalpaavassa kohtauksessa Haemin vartalo muuttuu siluettimaiseksi hahmoksi hämärän rajamailla, kahden miehen, kahden valtion, aistillisen ja yliaistillisen, yön ja päivän välissä. Lee on kertonut kohtauksen vaatineen pitkän kuvausprosessin, joka huipentui kaikkien vaadittavien elementtien yhteiselon vangitsemiseen yhdellä otolla juuri oikealla hetkellä, kun täydellinen iltohämärän valo koitti. Kuvausryhmää yhdisti ajatus siitä, että tämä oli ”viimeinen mahdollisuus saada sitä, mitä halusimme”⁵. Tämä tunne fyysisestä tilasta on epäilemättä kantautunut elokuvan

poettiseen tilaan, jossa syntyy vaikutelma pienestä ihmisestä yrittämässä kurotella jotakin itseään suurempaa kohti vielä viimeisen kerran ennen vedenpaisumusta. Pohdiskelevan, alakuloisen musiikin loppuessa ei voi kuin itkeä. Hitaasti panoroiva kamera jää tunnustelemaan hiljaista ja tyhjää tilaa. Jotain puuttuu. Jotain on katoamassa. Ollaan vain välissä.

Ei-mikään

Haemin tanssikohtauksessa huipentuvat elokuvassa jo pidempään kehitellyt motiivit. Elokuvan alussa Haemi sanoo Jongsulle matkustavansa Keniaan, jossa Kalaharin aavikon Sun-heimo puhuu kahdesta nälästä. On pientä nälkää, jonka ohjaamana ihminen etsii ravintoa selviytyäkseen, mutta on myös suurta nälkää, jonka viemänä ihminen janoaa elämälleen tarkoitusta. Haemi kertoo Jongsulle ja Benille kokemastaan äkillisestä kuolemanpelon tunteesta, kun hän osallistui heimon tanssiin, jossa pieni nälkä muuttuu suureksi. Auringon laskiessa hän tajusi äärellisyytensä jo eletyn elämän ja kuoleman tulevaisuuden välissä. Se sai hänet itkemään. Heideggerilaisesti ilmaistuna Haemi tiedosti olemisensa sulkeutumattomuuden, ”ei-enää-täällä-olemisen” mahdollisuuden⁶. Myöhemmin Haemi esittää Benin tuttavapiirille tanssinumeronsa. Tanssilla on tässä tilassa vain hänelle merkitystä, jota kohti heiluvat kädet tragikoomisesti kurottelevat.

Lisäksi elokuvan alussa Haemi esittää Jongsulle pantomiimina syövänsä mandariinia. Haemi vakuuttaa, ettei aktin onnistuminen edellytä mandariinin kuvittelemista vaan sen unohtamista, ettei mandariinia ole olemassa. Suurta nälkää ei mikään fyysinen täyttäisikään. Elämän tarkoituksen pantomiimia voi ja pitää harjoitella, mutta sen tyhjyyteen voi havahtua musiikin päättyessä. Haemin pantomiimi sijoittuu näkyvän ja näkymättömän välitilaan, sillä siinä sekä nähdään että ei nähdä jotakin. Tämä toimii vihjeenä *Burningin* arvoitukseen, jossa olennaisiin tapahtuu kuvan ulkoisessa tilassa. Leen oivaluksena on yhdistää klassisen selkeää kerrontaa sellaiseen kerrontaan, joka nojaa näytettyä enemmän siihen, mitä ei nähdä. Näemme vain savua, mutta emme tuhkaa, saati sitten tulta (paitsi yhdessä unessa, Jongsun epäröivässä yrityksessä sytyttää kasvihuoneen muovikattoa ja elokuvan lopuksi, kun tulta turhaan etsinyt Jongsu sytyttää sen laittaakseen asiat järjestykseen).

Näkyvän ja näkymättömän jännite ilmenee kaikkialla elokuvassa. Jongsu ryhtyy hoitamaan Haemin lemmikkiä, mutta kissaa ei koskaan nähdä, vaikka ruoka katoaakin kupista ja muuttuu jätöksiksi hiekka-astiassa. Jongsu saa jatkuvasti puheluita, mutta langan päässä ei ole ketään. Benillä on rahaa ja sosiaalista statusta, mutta niiden alkuperästä ei ole tietoa. Haemin menneisyydestä saamme tietää vain sen, että hän putosi lapsena kaivoon, minkä toiset muistavat ja toiset kieltävät. Henkilöiden näkyvää toimintaa ohjaavat näkymättömät sisäiset motiivit jäävät pimentoon. Ben kertoo polttavansa kasvihuoneita, mutta niiden paloa ei nähdä. Jongsun isä on

syyllystynyt väkivaltaan, mutta hänen ei nähdä tekevän muuta kuin tuijottelevan apaattisesti katseita välttelevää poikaansa oikeusistunnoissa. Jotain väkivaltaista tuntuu tapahtuvan elokuvan kolmannessa näytöksessä, mutta tuo jokin tapahtuu näkyvän tuolla puolen.

Näistä näkyvän ja näkymättömän motiiveista Lee rakentaa omaleimaisen, eksistentiaalisen metatrillerinsä. Tyypillisesti jännityselokuvissa nähdään arvoitus, jota ryhdytään selvittämään. Klassisissa tapauksissa arvoitus selviää, modernimmissa se voi jäädä avoimeksi. *Burning* sijoittuu näiden kahden vaihtoehdon väliin, sillä siinä ei olla varmoja siitä, mitä on nähty. Varmuutta ei edes saada siitä, mitä arvoitus koskee. On kuultu jotain, joka saattaa pitää paikkansa tai ei. Puhelin soi, mutta vastausta ei kuulu. On nähty näkymätöntä, kissan poissaoloa, Haemi ja ei-Haemi, mutta ei mitään ruumista tai muuta pikimustaa savua. On vain arvoitus ei-mistään. Aluksi tuntuu siltä, että evidenssiä omalle hypoteesille on tarpeeksi, mutta sitten sitä joutuukin arvioimaan uudelleen. Asiat eivät saa niitä merkityksiä, joita niiden odottaisi saavan. Kun katsoja yrittää tarttua elokuvan tarjoamiin häilyviin savun merkkeihin, tajuakaan hän, että juuri tästä epämääräisyydestä elokuvassa on kyse.

Epävarmana

Unkarilainen elokuvantutkija András Bálint Kovács väittää, että Michelangelo Antonionin 1960-luvun eksistentiaaliset mestariteokset edustavat modernia melodraamaa⁷. Siinä missä klassisen melodraaman konflikti syntyy onnellisuuden mahdottomuudesta, joka johtuu joko yhteiskunnallisista tai fatalistisista olosuhteista, modernissa melodraamassa se johtuu eksistentiaalistien käsittelemästä *ei-mistään*. Jean-Paul Sartrelle ihminen on olemisen (*l'être*) ja ei-minkään (*le néant*) välissä, joista jälkimmäinen mahdollistaa vapauden ja ensimmäinen rajoittaa sitä, kun ihmisen on olemisessaan tehtävä valintoja. Tämän kaksinaisuuden aiheuttamaa ahdistusta ihminen pyrkii lievittämään pakottamalla ei-minkään järjestykseen. Antonionin elokuvat ovat kenties tämän ajatteluperinteen parhaimpia taiteellisia ilmaisuja. Niissä valtavissa maisemissa harhailevat pienet henkilöahmot eivät onnistu löytämään elämälleen merkitystä, eivät siksi, että he eivät saisi toisiaan, löytäisi unelmatyötään tai onnistuisi ylittämään luokkarajoja, vaan siksi, että he eivät tiedä, mitä he edes etsivät. Heitä vaivaa pohjaton intohimon puute etsiä kunnolla mitään. Heitä jäyttää kaikkialle leviävä tyhjyys, tuo ei-mikään. Se, mikä heitä ahdistaa, on heideggerilaisesti sanottuna ”*maailmassa-oleminen sellaisenaan*”⁸. He harhailevat ja odottavat sitä jotakin, ketä tahansa, mitä tahansa, mutta eivät koskaan onnistu edes käsittämään mitä.

Kovácsin määritelmä modernille melodraamalle sopii yllättävän hyvin Leen *Burningiin*. Siinä missä Leen kaksi aikaisempaa elokuvaa, *Poetry* (Shi, 2010) ja *Secret Sunshine* (Miryang, 2007), edustavat klassisempaa melodraamaa, jossa päähenkilöt putoavat surujensa erilaisiin kuiluihin, *Burningin* melodraama perustuu hitaasti ra-

kentuviin konflikteihin, jotka kumpuavat epävarmuuden kokemuksesta. Arvoitus siitä, mitä ei nähdä, tempaa katsojan mukaansa, mutta katsoja ei oikein tiedä miksi.

Jongsu pelkää Haemille tapahtuneen jotain, mutta ei oikein itsekään tiedä mitä. Hän hölkkäilee aamuisten usvaisissa peltomaisemissa etsien Benin polttamia kasvihuoneita, mutta ei löydä niitä. Hän haluaa kirjailijaksi, mutta ei tiedä, mistä kirjoittaisi. Häntä vaivaava epävarmuus synnyttää Beniin kohdistuvaa aggressiivista vihaa, jonka oikeutus jää puutteelliseksi. Haemin mieltä painaa samankaltainen epävarmuus, joka ilmenee vihan sijaan kaipuuna merkitykseen tai edes suureen näläntunteeseen, jota kohti hän kurottelee kuin moderneihin seikkailuihin väsyvä Monica Vitti. Kun musiikki loppuu ja tanssi päättyy, tyhjältä tuntuva ei-minkään tuuli pyyhkäisee Pajun välitilan lävitse kuin Vittin tuijottamia kolisevia liputtomia lipputankoja heiluttava yön puuska Antonionin *Auringonpimennyksessä* (Leclisse, 1962).

Ben voi vaikuttaa itsevarmalta, mutta oikeastaan Benin psykopatiaa lähentelevä ylimielinen nihilismi on vain epävarman olemisen pintatasoa. Ben nähdään pelkästään Haemin ihailevien ja Jongsun mustasukkaisten silmien kautta, jolloin kaikki muu hänestä jää näkymättömäksi. Siinä missä epävarmuus aiheuttaa Jongsussa vihaa ja Haemissa kaipuuta, Benissä se aiheuttaa tylsistymistä. Ben on heitä tottuneempi tai turtuneempi epävarmuuteen. Jongsu näkee Benin haukottelevan sosiaalisissa tilanteissa, jotka edustavat hänelle vain puolionnistunutta pakoa pitkävetisyydeltä. Haemi ja Jongsu ovat pelkkiä huvittavia hahmoja, jotka tarjoavat hänelle hetkellistä viihdykettä – aivan kuten tyhjen kasvihuoneiden polttaminen tai siitä kertominen. Tylsyyttä vastaan hän etsii elämältä ”basson jyskettä”, joka lienee sitä samaa suurta nälkää, johon Haemi suhtautuu romanttisemmin. Sen jyskeen Jongsu saattaa löytää hetkellisesti elokuvan loppukohtauksessa, mutta se haihtuu pian mustaan eimihinkään säveltäjä Mowgin jyskyttävän perkussion tahdissa.

Kun elokuvaa lähestyy Jongsun näkökulman lisäksi sitä haastavasta aineistosta, aukeaa se helposti toksisen maskuliinisuuden allegoriana, jossa toivottomasti rakastunut Jongsu jää tyydyttämään itseään Haemin välitilasuntoon, haukkuu tätä huoraksi avauduttuaan tunteistaan ja kohdistaa vihansa kilpailijaansa. Tv-ruudulle absurdisti leviävien Trumpin kasvojen luvatussa vielä parempaa huomista proletaarille ovat miellelyhtymät maailmamme nykytilanteeseen ilmeisiä. Vaikka Lee on itse korostanut elokuvan inspiraationa juuri nuoren sukupolven kokemaa vihaa, näyttäytyy *Burning* syvällisempänä ja moniulotteisempänä teoksena⁹. Jongsun väkivalta ja Benin joko psykopaattinen tai vain moraalisesti kyseenalainen ihmisleikki ovat loppujen lopuksi samantyyppisiä pienen ihmisen suurta nälkää kuin Haemin impulsiivisuus ja kaipuu ei-minkään täyttävään johonkin. Polttaminen voi edustaa jyskeen etsintää, elämän tarkoituksen pantomiimia, mutta lopulta sama eksistentiaalinen epävarmuus jää polttelemaan henkilöiden sieluja. Heideggerin mukaan ahdistuneena täälläolo ”tuntuu

ouodolta”, mikä ”ilmaisee ensi sijassa sen omituisen epämääräisyyden, missä täälläolo ahdistuksessa oleilee: ei mitään eikä missään”¹⁰.

Burning onnistuu ilmaisemaan tämän olemisen ahdistavan, polttelevan outouden, joka ilmenee epävarmana kodittomissa välitiloissa rimpuiluna. Leen kerrontaan tuottaa alituista epävarmuutta Jongsun epäluotettavan näkökulman lisäksi myös tarinamaailman informaation kommunikoinnin hitaus. Katsojaa jää Jongsun lailla kaipaamaan ”ei-minkään” hallintaa. Kerronnan hidas rytmi synnyttää kauhuelokuvamaisen vaikutelman, jossa katsoja usein odottaa murhaajan hypäävän kuvan ulkoisesta tilasta. Sen sijaan katsoja pysyy tässä jännityksen välitilassa, jossa palaset eivät loksahda paikoilleen vaan jäävät kellumaan erilaisten merkitysten epämääräisessä kudoksessa.

Hamletin tavoin myös Jongsu epäroi ohjaksien ottamista omiin käsiinsä, ei vain pelkuruuden vaan syvällisen epävarmuuden kokemuksen vuoksi. Ihmisenä hän on olemisen ja ei-minkään välissä. Erilaisista vaihtoehdoista ei osata valita sitä oikeaa tai edes vähiten väärää. Lopulta sitä päätyy huonosti perusteltuihin johtopäätöksiin, jotka tuovat hetkellistä tyydytystä, mutta eivät poista perustavanlaatuista välitiloissa rimpuilua. Ben koskettaa tätä olemista kertoessaan Jongsulle ”samanlaisesta olemassaolosta”, jossa voi olla yhtä aikaa täällä ja tuolla, Pajussa ja Banpossa, Soulissa ja Afrikassa. Lee kuvaa ihmistä näiden repimänä, asioiden välissä. *Burning* näyttää meille nykyelämän superpositioissa harhailevia Schrödingerin kissoja, jotka tuntuvat halkeavan kappaleiksi välitilojen sumuisessa maailmankaikkeudessa. He yrittävät kompensoida polttavan kaipuun, vihan tai tylsyyden tunnetta; he yrittävät paeta epävarmuutta pakkottamalla epämääräisesti toisiinsa liittyvät asiat järjestykseen. Ja toki elämän merkityksen pantomiimia voi harrastaa maailman loppuun saakka. Mutta joskus on vain savua ilman tulta.

Vitteet & Kirjallisuus

- 1 Jean-Philippe Tessé, *Mystère. Entretien avec Lee Chang-dong. Cahiers du cinéma*, septembre 2018, n. 747, 23. Suom. IH.
- 2 Gaston Bachelard, *Tilan poetiikka* (La poétique de l'espace, 1957). Suom. Tarja Roinila. Nemo, Helsinki 2003.
- 3 Martin Heidegger, *Oleminen ja aika* (Sein und Zeit, 1927). Suom. Reijo Kupiainen. 5. korjattu painos. Vastapaino, Tampere 2000, 89.
- 4 Tessé 2018, 23.
- 5 Sama, 24, Suom. IH.
- 6 Heidegger 2000, 291.
- 7 András Bálint Kovács, *Screening Modernism. European Art Cinema, 1950–1980*. University of Chicago Press, Chicago 2007, 84–98.
- 8 Heidegger 2000, 235.
- 9 Lee puhuu tästä vihasta sekä Cannesin lehdistötilaisuudessa että *Film Commentin* Cannes-haastattelussa, verkossa: filmcomment.com/blog/cannes-interview-lee-chang-dong/
- 10 Heidegger 2000, 237.





JOUNI AVELIN

Koomikot demokratian turvana?

New York Review of Booksissa (3.4.2019) Liesl Schillinger kysyy: ”Mitä Koestler tiesi vitseistä?”¹ Budapestissa syntynyt Artúr Köszter (1905–1983) oli eksentrisen hahmo, jonka toimenkuvaan istuivat yhtä hyvin lamarckismi, paranormaalit ilmiöt, tieteen historia, filosofia, kauno-kirjallisuus ja shakki kuin neurologiakin. Koestler oli sionisti, marxisti-leninisti, antikommunisti, rauhanmies, seikkailija sekä paljon muutakin, aina tilanteen mukaan. Koestler ja hänen vaimonsa Cynthia tekivät kaksoisitse-murhan vuonna 1983.

Schillinger ottaa lähtökohdaksen Koestlerin artikkelin ”Humour and Wit” vuoden 1974 *Encyclopaedia Britannica*ssa. Koestler käsitteli hyvinkin perusteellisesti huumoria ja komiikkaa teoksissaan *Insight and Outlook* (1949) ja *The Act of Creation* (1964), ja *Britannican* kuusisivuinen artikkeli on tiivistelmä hänen näkemyksistään.

Koestlerin mukaan koominen vaikutelma syntyy, kun kaksi toisilleen vierasta sääntöjoukkoa yhtyvät tai törmäävät yllättäen. Vitsiä kuuntelevan jännite laukeaa, ja tuloksena on nauru. Koestler painottaa siis komiikan refleksinomaista piirrettä.

Itse asiassa Koestler kritisoi Henri Bergsonin (1859–1941) komiikkakäsitystä. Bergson toteaa, että tilanne on koominen, kun ihminen menettää joustavuutensa ja ”automatoituu”. Mekanisoitunut ihminen siirtyy ikään kuin yhteisön ulkopuolelle ja on sille jonkinlainen uhka. Tähän uhkaan yhteisö reagoi naurulla. Koestlerin mukaan huumori kehittyy pikemminkin evoluution myötä, ja sen pohjana on *aggressio*. ”Sivilisoituneen” elämän myötä väkivaltainen käytös vähenee, ja sen korvaa nauru. Silti naurussa ja huumorissakin säilyy vihamielisyyden ja pelon elementti.

Huumori ja komiikka tuntuvat menevän Koestlerilta sekaisin. Bergson puhuu nimenomaan *komiikasta*, jossa epäonnistumisilla ja väärinkäsityksillä on usein merkittävä rooli, kun taas Koestler käsittelee laajemmin *huumoria*. Komiiikka liittyy tapahtumiin, huumori on pikemminkin näkökulma, josta tapahtumia tarkastellaan. Jyvälle tästä erosta pääsee tarkastelemalla vaikkapa seuraavia lauseita: ”Esityksenne oli humoristinen.” ”Esityksenne oli koominen.”

Vaikka Schillinger asiaa ei mainitsekaan, näiltä osin Koestlerin ajatukset eivät ole täysin omaperäisiä tai uusia. Jo Freud totesi, että naurussa vapautuu ylimääräistä energiaa. Teoksensa *Vitsi ja sen yhteys piilota-*

juntaan (1905) johdannossa Freud luettelee 1800-luvun ja 1900-luvun alun tunnetuimmat määritelmät, muun muassa ”koomisen ristiriidan” ja kyvyn liittää ”yllättävän nopeasti yhteen useita ideoita, jotka tosiasiaassa ovat toisilleen vieraita ja kuuluvat eri yhteyksiin”. Tämä Friedrich Theodor Vischerin (1807–1887) näkemys voisi olla suoraan Koestlerin kynästä.

Ehkä tätä mielenkiintoisempi seikka Koestlerin kritiikissä liittyy luovuuteen. Hänen mukaansa *kaikessa luovassa toiminnassa* löydetään kätkeytyä yhteyksiä. Huumorin pohja on siis sama kuin tieteessä ja taiteessa. Tämä tosin johtaa kysymykseen, onko kaiken luovuuden taustalla aggressio? Joka tapauksessa Bergsonin näkemys on Koestlerille liian kapea.

Schillinger tarttuu juuri tähän huumorin aggressiiviseen elementtiin ja politisoi sen: valtaapitävät joko pelkäävät huumoria tai ovat muutoin huumorintajuttomia. Schillinger lainaakin Koestleria, joka toteaa, että ”diktaattorit pelkäävät naurua enemmän kuin pommeja”. Kenties diktaattorit ovat ymmärtäneet naurun ja väkivallan pohjimmaisen yhteyden? Tätä Schillinger ei kuitenkaan avaa tai kehittele eteenpäin.

Sen sijaan hänelle tarjoutuu oiva aasinsilta Donald Trumpiin, joka onkin polttanut pärensä esimerkiksi *Saturday Night Live*n tapaisista häntä ilkkuvista ohjelmista todeten, että ne ovat ”not funny/no talent”. Trump on tosin itsekin heittäytynyt aggressiivisen komiikan poluille matkiessaan vammaista toimittajaa. Erinäiset lohkaisut etnisistä ryhmistä tai kotikonnuista (*”shithole countries”*) tuntuvat stand-up-komiikan ja Touretten oireyhtymän yhdistelmältä.

Schillinger nostaakin koomikot kansakunnan kaapin päälle demokratian puolustajina (Trumpin komiikan unohtaen). Eräänlaiseksi koepalloksi Schillingerille voisiakin heittää Ukrainan presidentinvaalien tuloksen. Televisiosarjassa presidenttiä näytellyt koomikko valittiin presidentiksi. Ilman poliittista ohjelmaa. Italiassa koomikko Beppe Grillo populistinen Viiden tähden liike pani sekaisin koko puoluekentän. Grillo on todennut, ettei hän ole oikealla tai vasemmalla vaan niiden yläpuolella. Kuka nyt nauraa? Kenelle?

Viite & Kirjallisuus

- 1 Liesl Schillinger, What Koestler Knew About Jokes? *The New York Review of Books* 3.4.2019. Verkossa: [nybooks.com/daily/2019/04/03/what-koestler-knew-about-jokes/](https://www.nybooks.com/daily/2019/04/03/what-koestler-knew-about-jokes/)

SANNA TIRKKONEN

Lihan tunnustukset

– Foucault'n tuotanto kasvaa yhä

Michel Foucault'n (1926–1984) yllättävän kuoleman jälkeen spekulointiin vuosikymmeniä, saatettaisiinko keskeneräiseksi jäänyt *Seksuaalisuuden historian* neljäs osa *Lihan tunnustukset* (*Les aveux de la chair*) laajemman yleisön saataville. Vuoden 2018 alussa Foucault'n pitkäaikainen kustantaja Gallimard julkaisi käsikirjoituksen 34 vuoden odotuksen jälkeen. Mitä uutta teos kertoo Foucault'n filosofiasta?

Tunnustusten konteksti

On usein toisteltu seikka, että ennen kuolemaansa Foucault itse kielsi postuumit julkaisut¹. 2000-luvulla Collège de Francen luentosarjojen julkaisemista on perusteltu sillä, että luennot olivat alun alkaenkin julkisia tapahtumia, ja niiden tallenteet ovat olleet saatavilla. Myös muita luentoja on julkaistu harva se vuosi.

Lihan tunnustusten esipuheessa Frédéric Gros toteaa, että Foucault oli toimittanut version käsikirjoituksesta kustantajalleen konekirjoitusta varten jo 1982, eli kaksi vuotta ennen toisen ja kolmannen osan ilmestymistä². Gros kertoo myös, että käsikirjoituksen julkaisukelpoisuudesta vastaava työryhmä on tehnyt tekstiin julkaisemisen kannalta välttämättömiä korjauksia ja täydennyksiä, tarkistanut sitaatteja, vaihtanut välimerkkien paikkaa ja etsinyt viitteitä. Loppuun on myös lisätty liitteeksi neljä lyhyttä tekstiä, jotka löytyivät alkuperäisen käsikirjoituksen yhteydestä.

Lihan tunnustusten julkaisemista seurasi ajallemme tyypillinen lyhytkestoinen kuhina. Nopeimmat, ja kenties myyvimmat, kommentaattorit julistivat merkittävillä uutissivustoilla *Lihan tunnustusten* olevan avain Foucault'n myöhäistuotannon tulkitsemiseen – se puuttuva palanen, joka täydentää *Seksuaalisuuden historian* teokset kokonaisuudeksi ja sitoo ensimmäisen osan valtatematikan yhteen myöhäisempien osien kanssa.³ Etenkin 1980- ja 1990-luvuilla oli tapana kuvata sarjan ensimmäisen ja toisen osan välistä suhdetta katkoksenä, jonka väitettiin johtavan valta-analyysin hylkäämiseen ja tutkimuksen siirtymiseen yksityisempiin aihepiireihin, kuten subjektien itsesuhteen käsittelemiseen. Foucault'n luentosarjojen, artikkelikokoelmien ja haastatteluiden julkaisemisen jälkeen on kuitenkin jo ollut selvää, että myöhäistuotannossaan hän tutkii sellaisia hallinnallisuuden muotoja, joissa subjektien itseensä muodostamalla suhteella on olennainen funktio.

Foucault'n Collège de Francessa 1970- ja 1980-lukujen taitteessa pitämien luentosarjojen valossa *Seksuaalisuuden historian* neljännen osan teemat eivät siis tule yllätyksenä⁴. Myös useissa lyhyemmissä myöhäistuotantoon kuuluvissa artikkeleissa viitataan *Lihan tunnustuksissa* kä-

siteltäviin aiheisiin⁵. On silti kutkuttavaa nähdä, kuinka luentosarjoissa kehitellyt ajatuskulut sijoittuvat *Seksuaalisuuden historian* kontekstiin ja minkälainen uusi kokonaisuus niistä syntyy.

Lihan kokemus

Seksuaalisuuden historian kolme ensimmäistä teosta ovat kiistattomassa klassikkoasemassa: vallan, biopoliitiikan ja itsetekniikoiden käsitteet ovat jääneet elämään yli oppiainerajojen. Sarjan ensimmäisessä osassa Foucault huomauttaa seksuaalisuuden käsitteen syntyvän vasta 1800-luvulla osaksi lääketieteellistä diskurssia, joka määrittelee ja kategorisoi erilaisia seksuaalisuuden muotoja psykopatologioiksi. Hän myös kyseenalaistaa näkemyksen, jonka mukaan seksuaalisuutta olisi pyritty tukahduttamaan osana viktoriaanista kuria ja väittää, että seksistä tuotettiin tällöin tieteellistä ja tunnustuksellista puhetta enemmän kuin koskaan aiemmin.

Toisessa ja kolmannessa osassa hän tutkii antiikin filosofian kontekstissa ”rakkausasioita” eli *afrodisian* piiriin liitettäviä käyttäytymisen muotoja, jotka nykyisin mielämme seksuaalisuuteen kuuluviksi. Foucault osoittaa lempenasoiden ryhmittyvän antiikin filosofissa olemassaolon taitojen (*l'arts de l'existence*) ja hyve-eettisen järjestelmän piiriin. Väite siis on, että seksuaaliseksi mieltämämme käytös ei antiikin filosofissa määrity hyväksi tai huonoksi sääntökokoelmiin vedoten vaan itsehillinnän sekä nautintojen suotuisan käytön ja tilannesidonnaisen säätelyn perusteella.

Sarjan kolmas teos *Huoli itsestä* käsittelee muun muassa stoalaisten avioliitolle antamaa erityisasema eettisenä ja yhteiskunnallisena yksikkönä, jossa tavoitellaan vastavuoroisuutta sekä yhtenäistä tapaa olla moraalinen ja järkevä⁶. Avioliitto siis esitetään yhteiskunnallisena instituutiona varsin eri tavoin kuin esimerkiksi Platonin ajattelussa, jossa miesten välistä ystävyyttä korostetaan hyvän elämän ja yhteiskunnan peruspilarina. Kolmannen osan viimeinen luku päättyy toteamukseen, jonka mukaan eräät 200-luvun kreikkalaiset kirjailijat käsitelivät rakkauden, neitsyyden ja avioliiton kokonaisuutena,

jossa avioliittosuhde ymmärretään molemminpuolisena henkisenä ja fyysisenä liittona, jota varten on säilytettävä ruumiillinen koskemattomuus.⁷

Seksuaalisuuden historian neljäs osa jatkaa seksuaalietiikan tutkimista taitojen näkökulmasta kahden edeltävän osan tavoin ja liittää varhaiskristilliset tekstit osaksi tätä jatkumoa. *Lihan tunnustukset* jakautuu kolmeen osaan, joista ensimmäinen on nimeltään ”Uuden kokemuksen muodostuminen”, ja kaksi viimeistä käsittelevät neitsyyttä ja avioliittoa. Kokemuksella Foucault tarkoittaa tässä yhteydessä paitsi subjektiivista tapaa olla läsnä itselleen myös objektiivista, yhteisesti jaettua mallia tai skeemaa, joka määrittää, millä tavoin subjektin tulee tarkastella ja muuttaa itseään.⁸

Siinä missä 1800-luvun tieteelliset käytännöt jäsenivät kohdettaan ”seksuaalisuuden” ja antiikin filosofia *afrodisian* käsitteistöllä, Foucault väittää, että hänen tutkimissaan varhaiskristillisissä teksteissä seksuaalisuuteen liittämämme asiat määrittävät *lihan disposition* ympärille. Liha ei siis tässä yhteydessä merkitse ainoastaan ruumiillisuutta vaan jaettua kokemuksen muotoa, jossa subjekti on paitsi tietoinen itsestään myös tavoista, joilla itseä tulee muuttaa. Lihaan viittaaminen on ”uusi kokemuksen muoto”, koska antiikin filosofiasta poiketen itsesuhteen muodostaminen edellyttää syntisyyden ja syvimpien salaisuuksien tunnustamista.⁹ Foucault myös osoittaa, etteivät tunnustuskäytännöt ole ainoastaan yksityisiä ja intiimejä keskusteluhetkiä vaan moninaisia rituaalisoituja tapahtumia, joita harjoitetaan myös julkisesti.

Neitsyyden vaalimisesta avioliittoon

Lihan tunnustusten toisessa osassa Foucault keskittyy neitsyyteen liitettävien taitojen tutkimiseen ja samalla osoittaa olennaisia jatkumoa myöhäisantiikin filosofien koulukuntien ja varhaisen kristillisen ajattelun välillä. Erittelemällä erilaisia, eri elämänvaiheisiin liitettäviä neitsyyden muotoja hän havainnollistaa, että varhaisen kristinuskon teksteissä neitsyydessä on erityisesti kyse aktiivisesti kehitettävistä taidoista (*l'art*), ei ainoastaan anatomisesta ominaisuudesta. Taitoja on vaalittava läpi elämän, ja niiden avulla voi muodostaa etuoikeutetun suhteen Jumalaan. Foucault poimii lähteistään taitoja kuvaavia metaforia, jotka voimme tunnistaa myös stoalaisten filosofiasta: neitsyyden sieluntarkkailu vertautuu atleettiseen kamppailemiseen ja tunnustusrituaali haavojen lääkitsemiseen.¹⁰ Foucault tuo myös esille olennaisia eroavaisuuksia antiikin filosofien koulukuntien ja varhaisen kristinuskon seksuaalietiikan välillä: ainoastaan jälkimmäinen tähyää käytöksen kontrolloimisen avulla tuonpuoleiseen, liittää syntiin lankeamisen ihmisen luontaisiin taipumuksiin ja korostaa tottelevaisuutta sekä tahdosta riippumattomien voimien kontrolloimista osana pelastumista.

Viimeisessä, avioliittoa käsittelevässä luvussa Foucault tutkii muun muassa Aurelius Augustinuksen (354–430 jaa.) *De bono conjugali* -tekstiä, joka määrittelee avioliiton yhteiskunnan perusrakenteeksi. Foucault

huomauttaa diskurssin yhteiskunnallisesta ja juridisesta sanastosta: Augustinuksen tekstissä avioliitto on perusta sellaiselle maanpäälliselle yhteiskunnalle (*societas*), jonka päämääränä on jälkeläisten tuottaminen taivaallista yhteisöä (*cité*) varten.¹¹ Avioliittosopimus (*pactum*) puolestaan liittyy yhteen puolisoitten sielut ja varaa heidän ruumiinsa ainoastaan toisilleen. Foucault kuitenkin väittää, ettei kyseessä ole vain juridinen avioliittomalli vaan myös moraalinen, uskollisuuteen ja sakramentin pyhyteen vetoava side.¹² Tässäkin yhteydessä hän on siis kiinnostunut siitä, minkälaiseksi subjektien itseymmärryksen oletetaan muodostuvan suhteessa toiseen ja miten tyytyväisyyden, seksuaalisen halun ja oman käytöksen säätelyyn opastetaan.

Tiivistäen voi todeta, että myöhäistuotannossaan Foucault on kiinnostunut käytännöistä ja hallinnallisuuden muodoista, joissa subjektit asettuvat oman ajattelunsa ja toimintansa aktiivisiksi tarkastelijoiksi ja ovat suostuteltuja tai veloitettuja kertomaan totuuden itsestään. Tähän yleislinjaan *Lihan tunnustukset* ei tuota uutta. Alkuperäislähteiden käsittely on *Lihan tunnustuksissa* kuitenkin huomattavan perusteellista verrattuna hänen fragmentaarisempiin, lyhyisiin teksteihinsä. Luentosarjoihin perehtyminen teoksen yhteydessä taas paljastaa mittavan tutkimusprosessin, jossa joidenkin tutkimuslinjojen käsitteleminen vie vuosia siinä missä toiset linjat tulevat hylätyiksi eivätkä koskaan päädy julkaisutaviksi tarkoitettuihin teoksiin. Foucault'n jäämistöön kuuluneet tekstit myytiin Ranskan kansalliskirjastolle vuonna 2013, ja uusia julkaisuja on edelleen odotettavissa.

Viitteet

- 1 Elden 2018; Tanke 2018.
- 2 Gros 2018.
- 3 Flood 2018; Goldhill 2018; Libbey 2018.
- 4 Jo Collège de Francen luentosarja *Elävien ballinnasta* lukuvuodelta 1979–1980 käsittelee tunnustuskäytäntöjen roolia varhaiskristillisten kirkkoisien ajattelussa. Siinä Foucault nimeää totuusrituaalit *aleturgioiksi*, liittyivätpä ne sitten terapeutisiin, lääketieteellisiin tai poliittisiin käytäntöihin. *Isen ja toisten hallinta* sekä *Totuuden rohkeus* puolestaan omistautuvat toden sanomisen käytäntöjen tutkimiseen antiikin filosofiassa, tragediakirjallisuudessa ja politiikan klassikoteoksissa. *Lihan tunnustuksissa* Foucault myös palaa luentosarjassa *Turvallisuus, alue, väestö* esitettyyn paimenvallan analyysiin. Paimenvalta on käsite sellaisille käytöksen ja sielun ohjaamisen muodoille, joihin liittyy vetoaminen hyvän tekemiseen sekä yksilöityjen lauman jäsenen pelastumiseen. Ks. Foucault 2012; 2008; 2009; 2007.
- 5 Foucault 1997; 2001a.
- 6 Foucault 1984b, 188.
- 7 Sama, 266.
- 8 Foucault 2018b, 50.
- 9 Sama.
- 10 Foucault tutkii useissa eri teksteissä stoalaisten käyttämiä, lääkitsemiseen ja urheilijoihin viittaavia metaforia, joilla kuvataan itseän kohdistuvaa huolenpitoa. Ks. Foucault 1984b, 69–73; 2001b, 58; 2018a, 84.
- 11 Foucault 2018b, 309–310.
- 12 Sama, 312–313.

Kirjallisuus

- Elden, Stuart, Review: Foucault's Confessions of the Flesh. *Theory, Culture & Society*, 20.3.2018. Verkossa: theorycultureandsociety.org/review-foucaults-confessions-flesh/
- Flood, Alison, 'Key' Fourth Book of Foucault's History of Sexuality Published in France. *The Guardian* 12.2.2018. Verkossa: theguardian.com/books/2018/feb/12/key-fourth-book-of-foucaults-history-of-sexuality-published-in-france
- Foucault, Michel, *Histoire de la Sexualité 1. La volonté de savoir*. Gallimard, Paris 1976.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*. Gallimard, Paris 1984a.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*. Gallimard, Paris 1984b.
- Foucault, Michel, *Ethics, Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault 1954–1984*. Toim. Paul Rabinow. Käänt. Robert Hurley ym. The New Press, New York 1997.
- Foucault, Michel, *Dits et écrits II, 1976–1988*. Gallimard, Paris 2001a.
- Foucault, Michel, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981–1982*. Gallimard, Paris 2001b.
- Foucault, Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977–1978*. Gallimard, Paris 2007.
- Foucault, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982–1983*. Gallimard, Paris 2008.
- Foucault, Michel, *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France. 1984*. Gallimard, Paris 2009.
- Foucault, Michel, *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979–1980*. Gallimard, Paris 2012.
- Foucault, Michel, *Dire vrai sur soi-même*. Vrin, Paris 2018a.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair*. Gallimard, Paris 2018b.
- Goldhill, Olivia, Confessions of the Flesh. Foucault has a New Book Out, and It's the Key to Understanding His Work on Sexuality as a Whole. *Quartz* 14.2.2018. Verkossa: qz.com/1206647/foucaults-book-confessions-of-the-flesh-is-the-key-to-understanding-his-entire-work-on-sexuality/
- Gros, Frédéric, Avertissement. Teoksessa Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair*. Gallimard, Paris 2018, i–xi.
- Libbey, Peter, Michel Foucault's Unfinished Book Published in France. *New York Times* 2.2.2018. Verkossa: nytimes.com/2018/02/08/books/michel-foucault-new-book.html
- Tanke, Joseph, The Final "Final Foucault". *Los Angeles Review of Books* 1.8.2018. Verkossa: <https://lareviewofbooks.org/article/the-final-final-foucault/#>

JOHAN L. PII

Alita

Väkivaltasokeus ja kokoperheensota

Kuinka kertoa hyperväkivaltaisesta sortoyhteiskunnasta kokoperheenelokuvan keinoin? Kysymyksen sietäisi olla tarpeeton, mutta lopputuloksena on Robert Rodriguezin ohjaama, James Cameronin tuottama ja käsikirjoittama, uusinta teknologiaa hyödyntävä *Alita Battle Angel* (2019). Jo toistakymmentä vuotta sitten Cameron alkoi työstää elokuvaksi sarjakuvaa, joka vaikutti vallan otolliselta isolta näytökseltä. Yukito Kishiron särmikäs kyberpunk-manga *GUNNM* käsittelee ihmisen ja teknologian kytköksiä ja rajapintoja¹.

Kaikille kaikkea

Vakokankaalle heijastetaan kolmiulotteisena kuvana nukkemaisen kaunis, herkkä, muistinsa menettänyt tyttö, joka sattuu olemaan täydellinen sotakone. Puitteena on planeettojenvälisestä sodasta selviytyneiden ihmisten slummi, Rautakaupunki, jonka yllä riippuu saavuttamaton taivaskaupunki Zalem.

Alitan pääosassa on muistinsa menettänyt kolmesataavuotias kyborgi ja näyttämönä maan viimeinen slummikaupunki. Lupaavasta aiheesta menee kuitenkin paljon hukkaan. *Alitassa* ei kuvata Rautakaupungin äärimmäistä puutetta, neuvottomuutta ja jatkuvaa turtu-

nutta pelkotilaa, jotka juontuvat vallanpitäjien kone- luontoisesta säälimättömyydestä ja toisten asukkaiden selviytymisvimmasta.

GUNNM kertoo rakenteellisesta väkivallasta selkeästi tunnistettavilla kuvilla, mutta valta-asetelmia kuvataan vihjeenomaisesti: eräässä kohtauksessa näytetään mustan ja valkoisen vanhuksen päät, jotka on kytketty samaan ylläpitojärjestelmä-kehoon. Hän/he vaihtavat hiukan dementoituneita ajatuksia viemärirotta grillatessaan. Lukija voi päätellä, ettei näillä vanhoilla parroilla (tai siis niiden aivoilla) ole varaa omiin kehoihin tai ostoruokaan. Kishiron Rautakaupungin tuntona on lohduuttomuus, ar-

mottomuus ja jatkuvan, arkeen kietoutuneen uhan monotonian. Sen ulkopuolelle jäävää todellisuutta on vähän ja se on aina uhanalaista, mitättömältäkin näyttävää mutta omaehtoista hyvää: köyhille jaettu keittoa tai oman kasvin istuttamista.

Manga kuvaa, kuinka materiaalisesti vähäisten asioiden merkitys riittää pitkälle. Elokuva todistaa päinvastaisesta. *Alitan* Rautakaupunki on isot, kirjavat mutta inhimillisen vaihdannan ehtojen säätelemät markkinat, jossa kukin takoo omaa voittoaan omin keinoin ja voimin ja kenties väkivalloin, kuten kyberosakaupassa ja *motorball*-kisoissa. Ennemmin tai myöhemmin vahvin voittaa. Elokuvasa asiaa ei tematisoida: ei mainita, että tämä voittaja, Alita, edustaa riittävän yleistettävää oikeuskäsitystä aivan sattumalta.

Nämä makeat proteiinipatukkaeväät repussa on hyvä lähteä sotaan piittaamattomasti *Alitan* nyyhky-soundtrackia soitellen. Se on valkoista kohinaa, jonka ainoa tarkoitus on tukahduttaa katsojaa ympäröivän todellisuuden äänet ja mukailla elokuvan tunnelmia. Elokuvasa on pakko kuulua jotain sen sijaan, ettei kuuluisi mitään. Näin ohueksi, instrumentaaliseksi, on ihmisyyttä ja ihmisen maailmaa kuvaavan teoksen henki kauhtunut.

Biotekniikka versus 3D

Kishiro hyödyntää *GUNNM*issa H. R. Gigerin, *Alien*-elokuvan (1979) oliosuunnittelijan, bioteknisen taiteen kuvastoa muunnellen ja kehittäen sitä omalla tavallaan. Hän esittää kokonaisen maailman, jonka asukit ovat villiä bioteknologiaa. Kyberkehot, elinsiirteet ja konesymbioosit ovat *Alitassakin* näkyvillä, mutta niiden kuvaus ei ole erityisen häiritsevää, pelottavaa tai edes outoa. Giger-viittauksista ei ole jälkeäkään. Miksi Cameronin jatko-osa *Aliensin* (1986) ohjaaja, jättää hyödyntämättä näin vaikuttavan ja selvästi tunnistettavan tavan kuvallistaa luotaamatonta syvämaailmaa?

Cameronin elokuvista kysyttäessä Kishiro tunnistautuu *Aliensin* (ja lisäksi *Terminatorien*) ihailijaksi, ja tämä on toki havaittavissa mangan toimintakohtauksissa². *GUNNM*in kuvaston gigeriaanisuus ei kuitenkaan pelkisty näihin ilmeisiin vaikutteisiin, vaan biomekaanisen taiteen kuvasto on rihmastoitunut mangan kaikkiin tasoihin, tematiikkaan ja koko maailmaan, jota siinä kuvataan.

Alien-elokuvat välittävät vain heijastuksen mukavuusrajojen yli kähmivästä, eroottisesta painajaismaailmasta, jossa Gigerin teosten hahmot kytkeytyvät toisiinsa/itseensä ja ahnaasti tuhoavat toisiaan/itseään. *GUNNM* on omanlaisensa äkkiväärä tulkinta maailmasta, jossa teknologian kauhukuvat on kytketty orgaaniseen elämään. Kishiron luomassa maailmassa käyttöliittymä on niin saumaton, ettei voi erottaa, onko kyborgin ”käyttäjä” ihmisi vai koneosa. Kuten Gigerin taiteessa, myös mangassa ihmisyyden rajaa ja olemusta tematisoidaan ja koetellaan. Kummassakin maailmassa monet hahmot ovat Schrödingerin kissoja niin hengissä olemisensa, ihmisyytensä kuin yksilöllisen olemassaolonsakin kannalta.

*GUNNM*issa kuvataan damaskiterää, joka on Gallyn ase *motorball*issa, *roller derbyn* periaatteella toimivassa mutta piilotarkoituksellisesti lähitaisteluksi äityvässä kilpaurheilussa. Epäpuhtaudet tekevät terästä täydellisen: laskostettu teräs rinnastuu Rautakaupungin inhimillisen kurjuuden ja Alitan hiotun *Panzerkust*-taistelutaidon yhdistelmään. Elokuvan Alita ottaa samankaltaisen damaskimiekkan palkkionmetsästäjä-pahis Zapanilta. Hieno ase latistaa lähitaistelutekniikan koreografiat samoin kuin kolmiulotteinen mässäily nollaa kaiken sen, mikä hahmossa vielä voisi olla inhimillistä ja hienovaraista.

Väkivaltasokeus

Elokuvasa ei nosteta esiin Kishiron maailmassa jatkuvasti esiin piirtyvää olemisen uhanalaisuutta: taivaskaupungin julmia ja piittaamattomia väliintuloja, jatkuvaa katuväkivaltaa, koneiden toimintahäiriöitä tai orgaanisen kehon mätänemistä ja kuolemaa. Kishiron Rautakaupungin kansa on sekalaista kybernarkkarisakkia, joka ei reagoi kipuun, ajattele kuolemaa tai pelkää vahingoittumista maailmankuvan lohduttomuuden, lääkkeiden, kybervaraosien tai -sorkinnan ansiosta. Ei oikeastaan tiedetä, ollaanko ihmisiä vai esineitä, mitä väliä kivulla on ja mitä kaikkea voi ostaa tai vaihtaa. Maailmankuvan ahdistavuus on ilmeistä.

Kishiron *motorball*-kohtauksessa fanit tarjoavat katsojalle suojaavan rautalankaverkon läpi käsiään, jotta liigan mestari repäisisi ne koristamaan sarviaan ”kunnian käsin”. Onnekas fani tarvitsee vuotavine kädentynkineen hehkuttaen, että mestari on koskettanut häntä. Siinä on *GUNNM*in maailman ankara todentuntuisuus, karuus ja dystopian ahdistavuus tiivistettynä.

Elokuvasa *motorball*in ruosteisen suojaverkon tilalla on naarmuuntumaton pleksi. *GUNNM*in tavoin myöskään elokuvan hahmot eivät näytä kokevan kipua, pelkäävän vahingoittumista tai varsinaisesti edes kuolevan tai mieltävän itseään kuolevaisiksi, mutta tätä hahmojen väkivaltasokeutta ei oteta aiheeksi, vaan katsojan oletetaan samastuvan siihen. Kuolema puunataan ja liudennetaan olemattomiin korostamalla kehojen hyödyke-, lisäke- ja kilpavarusteluluoontetta ja pahisten epäinhimillistä mekaanisuutta. Ikävä henkilöhahmo kyllä silputaan kappaleiksi raa’asti, mutta perheen pienimmilläkään ei ole syytä huoleen – konehan se vain oli, koska asettui uhmakkaasti tärkeitä ihmisiä vastaan pahannäköisine aseineen.

Kun kehitys kehittyy, tärkeys on yhä tärkeämpää. Jos kyborgia ei näytetä samastuttavana eikä se ole tärkeä hahmo, se on vain kone. Elossapitojärjestelmään kytkettyjä keskushermostojahan me kaikki sivuhenkilöt viime kädessä olemme, joten sama pätee myös pahoihin ihmisiin, varsinkin omalla takapihalla. Vain muodollisesti peiteltyssä propagandassa omat poikamme kuolevat traagisesti, mutta väärä aatteita ja ajattelutapoja edustavat muukalaiset menehtyvät kuin tuotantoeläimet, koska eivät ymmärrä allekirjoittaa meidän näkemystämme inhimillisyydestä.

Ylikolmiulotteisen maailman vyöryessä päälle katsojalla ei ole tilaa ajatella, mitä Alita itse on. Hänen koko berserkkikehonsa on optimaalinen ase, ja hänen hermostorakenteensa, aivot ja ”psykye” mukaan lukien, on suunniteltu yhteensopivaksi tuon sotaruumiin kanssa. Tämä tuodaan *Alitassa* selvästi esiin ikään kuin asetelmassa ei olisi mitään epäilyttävää. Päähenkilö on elävä ja ilmeisen tehokas tuhokone, mutta kaikki sitä vastaan suunnattu toiminta on elokuvan näkökulmasta väkivaltaa ja johtaa oikeutettuun likvidoimiseen, mikä taas ei näemmä olekaan väkivaltaa.

Kuka on ja mitä väliä?

Elokuvan teini-Alita etsii identiteettiään ja yrittää itsenäistyä, mutta pikaisäksi pidemmittä selittelyittä muuttanut professori Ido yrittää pitää tyttöä turvassa julmalta maailmalta. Mikäs sen samastuttavampaa ja arkisempaa: Kishiron alkuteoksessa kuvaama mittely ihmisyyden, teknologian, muistin ja identiteetin rajoilla latistuu *Alitassa* teinityttö kasvutarinaksi, melodraamaksi ja taisteluspektaakkeliksi.

Ihastuksensa Yugon johdattamana elokuvan Alita sukeltaa kolmesataa vuotta aiemmin käydyn sodan raunioon, pudonneeseen marsilaislukseen, ja pääsee vaistonvaraisesti käsiksi siellä säilyneeseen ”berserkkikehoon” – suuren sodan erikoisjoukkojen käyttämään kyberruumiiseen, joka kytkeytyy ja mukautuu sitä käyttäviin aivoihin. Alita pyytää Idoa kytkemään hänet tähän kehoon, mutta isähahmo kieltäytyy, koska ei halua tytön uppoutuvan taistelemiseen. Alita riehellä tiehensä paikkoja hajottaen, kirjautuu rikollisia palkkiota vastaan jahtaavaksi ja tappavaksi metsästäjäsohuriksi – ja ensi töikseen menee baariin.

Mitäpä muuta toisten metsästäjäsohurien kanssa baarissa voisi tehdä kuin haastaa riitaa. Juomatta ainutakaan drinkkiä Alita haastaa teinivoimantunnonsa koko joukon ja tappeluksen myötä pistää paikan päreiksi. Sitten ilmestyy tankkimaisesti varusteltu julmuri Grewishka (mangan sekopäinen viemärimato Makaku), joka vie taistelun maan alle ja tuhoaa Alitan sievän tyttökehon. Sehän sattuu Alitalle varsin sopivasti. Isä ei suostunut antamaan uutta ylivoimaista taistelukehoa, joten tytön piti mennä baariin haastamaan riitaa ja tuhota nykyinen. Tulihan se povekkaampi berserkkikeho sieltä viimein, kun isän oli pakko myöntää tytön kasvaminen naiseksi.

*GUNNM*issa Gally etsii itseään taistelemalla ja kilpaillemalla *motorball*issa ja tulkitsemalla omaa reagoitiansa erilaisissa vaaratilanteissa. *Alitassa* kisojen naruja vetelee Zalemista käsin nerokas, sekopäisyydessään tunnoton tiedemies Nova, joka paljastuu Alitan tarinan pääpahikseksi. Kaukainen julmuri on salaa vastuussa monista tuon maailman vääristymistä. Elokuvan Alita tuntuu kuitenkin vain irrottelevan tunteakseen elävänsä ja ryhtyy kilpailemaan *motorball*issa poikaystävänsä takia. Identiteetin määrittely tuolla tasolla on toki tavanomaista, mutta silti äärimmäisen kaukana sodan, te-

koälyn ja kyberkehojen maailmassa pintautuvasta kysymyksestä: mitä ihmisenä oleminen on?

Mangassa Ido nimesi löytämänsä pään ja sen aivoihin kytkemänsä kehon Gallyksi – esikuvana oli Idon entinen kumatappeluille perso kissa. ”Alita” on Novan Gallylle antama nimi harhassa, jonka avulla Nova pyrki lamauttamaan tämän. Harhassa hän uskotteli kasvattaneensa Alitan itse, ja harhan sisäisessä aikatiivistymässä Alitasta kasvoi herkkä ja haavoittuvainen nuori nainen. Gally kuitenkin herättäytyy harhasta tahdonvoimalla ja palaa taisteluun mätää järjestelmää vastaan. *Alita* on esiteinimelodraama, jonka päähenkilö jää nimensäkin puolesta Nova-Cameronin serviiliksi nukeksi.

Sodan kuivapesu

GUNNM kuvaa kaunista sotakonetta, joka on rakennettu myös viehättävän yliherkäksi, jotta se voisi reagoida vähäisiinkin virikkeisiin. Manga käsittelee tämän asetelman traagisuutta: hahmon herkkyys on olemassa sotaa varten. Gally käy jatkuvasti rajaa ihmisyyden ja epäinhimillisen väkivallan välillä. Orgaanisen todellisuuden välitön yksinkertainen kauneus kulkee teräksisen kuolemanpelottoman tylyyden rinnalla. Tällaisten uusien maailmojen ja näkökulmien sijaan Cameron kaupittelee vain vaarattomalta näyttäviä, kiiltäviä ja kolmiulotteisia lasikuulia. Niihin ihastutaan kerta toisensa jälkeen ja lähdetään aarteiden perässä ajeltamaan kassavirtojen mukana.

Kuvauksissa Alitaa näyttelevälle Rosa Salazarille oli piirretty pilkkuja naamaan ja hän kantoi kummaa kuvantamishaarniskaa mikrofonikuulokekypäroineen. Niiden perusteella koko hahmo muutettiin tietokonegrafikaksi³. Japanilaiseen hienovaraiseen ja siksi vaikuttavaan minimalismiin verrattuna elokuvan *Alita* näyttääkin sitten olevan pelkkää kasvoniilmettä ja tasapaksua hidastettua hyppypotku- ja iskutaistelua kyllästymiseen saakka. Kun kerran oli keksitty upeita teknologioita kasvojen ominaislaatuisten ilmeiden ja syöksyjen esittelyyn, sitä täytyi tietenkin käyttää urakalla. Taaskaan ihmisosa ja merkitys eivät pääse esiin koneiden ja kuvien takaa.

Todellisuudessa tekoälyn ja sotateknologian vaikutus ihmisen toimintaan ja kokemushorisonttiin on kuitenkin merkityksellinen. *Alita* on vieraan aineksen sulauttamisen muovinkiiltävä malliesimerkki: vieras ja uhkaava tematiikka mukautetaan kaikilla tasoilla jännittäväksi, vetoavaksi, liikuttavaksi ja ennen kaikkea näyttäväksi psykologiseksi spektaakkeliksi. Näiden kuvien loistossa himmentyy taju todellisesta pelosta ja kärsimyksestä, jotka sarjakuvassa ovat totaalisen kaupunkisodan jokapäiväistä leipää.

Sävelkorkeutta voi nostaa pänsä sisällä loputtomiin, mutta se transponoituu aina takaisin ihmisen kuuloalueelle jättäen jatkuvan nousun vaikutelman. Sama pätee *Alitan* yhä vain paisuvaan paatukseen. Spektaakkelin mittakaavaa voi kasvattaa melko hurjasti, mutta jossain vaiheessa tulee eteen raja, jonka jälkeen kaikki on laajennettujen inhimillisten mahdollisuuksien ja maailmo-

jenkuvittelukyvyyn sisälle jääneen *crescendon* tympeää toistoa.

Kipu on mangassa sulkeistettu ja hahmot suhtautuvat ruumiinosiinsa välineellisesti. Tämä ulottuu myös biologisiin kehoihin ja niin pitkälle, että lukija tajuaa kauhistua dystopiaa. Elokuvassa väkivaltaa on määrällisesti enemmän ja se on yhtä raakaa kuin mangassa, mutta ikäraja Yhdysvalloissa on 12 – osittain sillä perusteella, että elokuvassa silvotaan lähinnä kyberkehoja. Katsoja ei ymmärrä kammoksua tätäkään seikkaa eksistentiaalisena narkoosina.

Käsistä riistäytyvää tekoälyä tai teknologiaa ei oikeastaan enää tarvita dystopioita toteuttamaan, kun esiteineille syötetään hyvällä omallatunnolla *Alitan* kaltaista makeaa troppia, jonka sivuvaikutuksena on kaihin vääjäämättömyydellä etenevä väkivaltasokeus. Valtaosa toisen maailmansodan sotilaista ei tosiasiallisesti laukaissut asettaan silkkaa vastentahtoisuuttaan tappaa ihmisiä, mutta harjoittelu ihmistä esittävien maalitaulujen kanssa lisäsi laukaisuprosenttia huomasti⁴. Tulevaisuudessa siis tähdätään suoraan päähän tai rintaan.

JOONAS S. MARTIKAINEN

Dystopioita etsimässä ja kokemassa

Elämme jälleen aikaa, johon kuuluu leimallisesti dystopioiden painostava läsnäolo. Ilmastonmuutoksen kiihtymisen tuoman uuden katastrofikuvausten lisäksi olemme todistaneet esimerkiksi Margaret Atwoodin *Handmaid's Tale*n tv-versioinnin jättisuosiota. Muutkin klassiset dystopiat, kuten Orwellin *1984* ja Huxleyn *Uusi uljas maailma* tuntuvat kummallisen tutuilta. Vanhojen dystopioiden ajankohtaisuus kavaltaa, että niissä on yhä tutkittavaa.

Fenomenologian eri alojen tutkijoiden ja tekijöiden yhteenliittymä Center for Practical Phenomenology¹ järjesti yhdessä Helsingin yliopiston käytännöllisen filosofian oppiaineen ja Koneen Säätiön ”Despair and Time” -projektin kanssa huhtikuussa konferenssin *Analysing Darkness and Light: Dystopias and Beyond*. Synkkää aihetta lähestyttiin politiikan tutkimuksen, kokemuksen ja havainnon fenomenologian sekä pimeyden ja valon estetiikan kautta.

Yhteiskunta, jossa eläminen ei ole mahdollista

Monissa esitelmissä tutkittiin tapoja, joilla erilaiset totalitarismista kertovat dystopiat vaikuttavat poliittiseen

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Yukito Kishiro, *GUNNM* (1991). Osat 1–9. Suom. Juha Mylläri. Tammi, Helsinki 2006. Nimi *GUNNM* on Kishiron litterointi tavuista ”gan” ja ”mu”, ja sen suomennos olisi suurin piirtein ”(tuli)ase-uni”.
- 2 Jonan Morgan, MNS Exclusive Interview: Battle Angel (GUNNM) Creator Yukito Kishiro. Verkossa: <http://www.animenewsservice.com/mns-exclusive-interview-battle-angel-gunnm-creator-yukito-kishiro/>
- 3 *Facial Performance Capture* ja *Fusion Camera System*, joiden kehittämisessä Cameron oli ollut mukana, mahdollistavat kehon digitaalisen simuloinnin. Ks. esim. James Cameron - Performance Capture re-invented. Verkossa: <http://www.motioncapturesociety.com/resources/articles/miscellaneous-articles/84-james-cameron-performance-capture-re-invented>
- 4 David Grossman, *On Killing. The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*. Little, Brown & Co., Boston 1995.

mielikuvitukseemme. Erika Ruonakoski teki tärkeän huomautuksen todetessaan, ettei dystopia ole utopian vastakohta. Näiden kahden toisiinsa kietoutuneen tulevaisuuden kuvittelutavan suhde on huomattavasti monimutkaisempi. Siinä missä utopiat esittävät parasta, mitä osaamme nyt toivoa ja kuvitella, dystopiat peilaavat pelkojamme ja painajaisiamme. Useimmissa utopioissa on kuitenkin läsnä dystopian siemen. Esimerkiksi haavekuvat teknologisen edistyksen tuomasta hyvinvoinnista kääntyvät helposti painajaisiksi, joissa ihminen on rakentamiensa koneiden alistama.

Monet esitelmät palasivat Hannah Arendtin teksteihin ja hänen ajatukseensa totalitarismista järjestelmänä, jossa yhteisen maailman valo on sammunut. Ilman totuudessa pysyvän julkisen keskustelun tuomaa valoa myös ajattelu on tuomittu hapuilemaan pimeässä.

Dystopiat tuntuvatkin kukoistavan erityisesti silloin, kun julkisen keskustelun suhde tosiasioihin käy löysäksi ja kielen kyky valottaa ihmisten maailmaa estyy. Onko ihme, että Orwellin romaanissaan *1984* kuvailema *doublespeak* tuntuu ajankohtaiselta, kun harva enää jaksaa vaatia eroa toden puheen ja markkinointikielen tai poliittisten eufemismien välille?

Yhtenä teemana käsitelty valistuksen perinnön ja dystopioiden suhde on kaikkea muuta kuin selkeä. Monille konservatiivisille kriitikoille valistuksen vapauden ja rationaalisuuden arvojen viitoittama maailma on Ranskan vallankumouksesta alkaen näyttänyt torjuttavana dystopiana itsessään. Jotain samankaltaista on aistittavissa nykyhetken laitaiokeistolaisissa pelkokuvissa ”uppoavasta lännestä”.

Dystopiat kertovat meille, mitkä asiat tekevät yhteiskunnistamme elämisen arvoisia, maalaamalla kuvia maailmoista, joissa ne on menetetty. Kuten Heta Mattila totesi: ”Ehkä kuolema on se äärimmäinen asia, jota pelkäämme dystopioissa. Dystopiat ovat yhteiskuntia, joissa eläminen ei ole enää mahdollista.”

Pimeyden kehollisuus

Visuaalisesti dystopiaa kuvataan monesti juuri maailmana, josta päivänvalo on kadonnut, usein ydintalven kaltaisen maailmanlopun tai läpitunkemattomien saasteilvien vuoksi. Oli kyse sitten *Matrixin* teknologisesta helvetistä, *Blade Runnerin* öisessä sateesta kylpevästä *film noir* -kyberpunkista tai Terry Gilliamin *Brazilin* byrokraattisesta painajaisesta, dystopioihin tuntuu liittyvän ihmiskunnan lankeaminen pimeyteen.

Pimeydellä on myös kehollinen aspektinsa, joka nousi esiin useissa esityksissä. Täysi pimeys on tila, joka on enemmän kuin silmien sulkeminen. Kuten Olli Aho huomautti esitelmässään Edgar Allan Poen novellista ”Pit and the Pendulum”, vasta avatessamme silmät pimeys todella tunkeutuu meihin. Pimeyden virratessa meissä kehomme rajat katoavat, ja menetämme ennen kaikkea kyvyn hallita sitä ajatuksellamme. Joni Puranen lähestyi samaa kehon rajojen katoamisen teemaa Jean-Luc Nancyen unen filosofian avulla. Nukahtaessamme ”putoamme” (*tomber*) uneen ja astumme valveminän tuolle puolen. Äkilliset nytkähtävät heräämiset kesken rauhallisten torkkujen tuntevat siltä, kuin meidät nostettaisiin ylös jostain muualta – eikä liike tunnu olevan meistä peräisin.

Petri Berndtsonin esitelmässä Eugène Minkowskin fenomenologinen psykologia antoi taolaiseen anarkistisen ajattelun perinteeseen yhdistettynä viitteitä mahdollisuudesta ajatella toisin: ei silmiin tulvivan valon vaan pimeyden kautta. Pimeydessä etäisyyksien katoaminen pakottaa päästämään irti henkilökohtaisesta identiteetintunteesta ja tuntemaan elämän syvyydaspektin. Tämä ”ei-okulaarinen viisauts” paljastuu syvässä hengityksessä tapahtuvassa meditaatiossa, joka vie meidät kauemmaksi ajattelusta valon ja ääriivijoiden avulla ja lähemmäksi tunnelman ja syvyyden aistimista. Meditatiivisessa pimeydessä saavutettu kokemus oman itsen häivyttämisestä

saattaa paljastaa tietoa, jonka välittäminen sanallisesti on mahdotonta.

Teknologian pelko

Susanna Lindberg kiinnitti huomiota tapoihin, joilla ilmastomuutoksen kaltaisten ihmisen aiheuttamien luonnonkatastrofen pelko kiinnittää ajattelumme raameihin, joissa teknologia ja luonto sekoittuvat. Tällöin korostuu ristiriitaisesti sekä ihmiskunnan rooli luonnon ”pelastajana” että oma voimattomuutemme luonnon vääjäämättömyyden edessä. Asetelma on omiaan luomaan valheellisen vaihtoehdottomuuden vaikutelman, joka on murrettavissa vain *pelon hermeneutiikan* avulla. Ymmärtäessämme paremmin pelkojamme opimme myös taistelemaan itseään toteuttavia maailmanlopun ennustuksia vastaan.

Michał Wieczorekin esitelmä käsitteli teknologian ja dystopian suhdetta myyttien teorian valossa. Myyttien voidaan katsoa syntyneen tavaksi ottaa fiktiivisesti haltuun arvaamatonta ja ahdistavaa universumi. Teknologia on toiminut erinomaisena keinona lievittää tätä ahdistusta. Viimeistään atomipommin synnystä alkaen tekniset ratkaisut ovat kuitenkin jatkuvasti tuottaneet uusia ahdistuksen aiheita, joihin tarjotaan vain uusia teknisiä ratkaisuja. Teknologia helpottaa ja parantaa elämäämme, mutta samalla se tuntuu lipsuvan hallinnastamme. Dystopiat kuten *Terminator – tuhoaja* paljastavat pelkomme siitä, että teknologia on kyvytön itse ratkaisemaan tuotamia ongelmia.

Lopuksi

Dystopiat yllättivät moninaisuudellaan. On sekä yksittäisten ihmisten yksityisiä painajaisia sekä laajalti jaettuja ja hyväksytyjä ”todennäköisiä” dystopioita. Poliittisten dystopioiden kuvastossa huuruiset fantasiat verisistä vallankumouksista vertautuvat painostaviin ja pysähtyneisiin totalitaristisiin yhteiskuntiin. Teknologiset uhat taas tuntuvat johtavan post-apokalyptisiin visioihin, joissa kaikki yhteiskunnalliset rakenteet ovat kadonneet, ja tilalla on vain veristä kamppailua jäljellejääneiden kesken.

Siinä missä utopiat tapaavat olla luonteeltaan kirkkaan ajattomia ja ikuisia, dystopiat ovat usein jonkin tietyn pelon toteutumia, jonkin tarkan katastrofin tai pelätyn poliittisen vallankumouksen jälkeisiä visioita pimeydestä. Menneet dystopiat ovat viestejä ja varoituksia tulevaisuuden ihmisille siitä, mitä pelkäsimme kerran. Dystopiat eivät ole koskaan poliittisesti viattomia. Artikuloidessaan pelkojamme ne myös luovat niitä tehokkaammin kuin tulemme usein huomanneeksi. Dystopioiden ymmärtäminen auttaa meitä myös näkemään niille vaihtoehtoja.

Viite & Kirjallisuus

- 1 Lisätietoa Center for Practical Phenomenology toiminnasta: practicalphenomenology.fi

JAAKKO VUORI

Edellytys vai ennakkoluulo?

Normaalin fenomenologiaa

Normeja, normatiivisuutta ja normaaliutta koskevat kysymykset nousevat usein esiin nykyfenomenologisessa keskustelussa. Termit eivät kuitenkaan viittaa ainoastaan ihmisen käytökseen vaan myös kokemukseen ja sen rakenteisiin. Oletus normaalista määrittelee kokemusta jo ennalta, ja normaalista poikkeava saa kriittisen ja filosofisen merkityksen.

Nykyfenomenologian asiantuntijoista esimerkiksi Steven Crowell, Maxime Doyon, Anthony Fernandez, Mirja Hartimo, Sara Heinämaa, Bernhard Waldenfels ja Maren Wehrle ovat kirjoittaneet viime vuosina normatiivisuudesta ja normaaliudesta. Waldenfelsia lukuun ottamatta kaikki edellä mainitut myös osallistuivat Helsingissä maaliskuussa pidettyyn ”Norms, Goals, Values” -konferenssiin, jossa ruodittiin normaaliuden, normatiivisuuden ja päämääräsuuntautuneisuuden kysymyksiä. Käyty keskustelu liikkui fenomenologisen filosofian ja terminologian ydinalueilla. Konferenssiesitelmät kuitenkin osoittivat, että normaaliutta koskevat kysymykset viitoittavat tietä paljon nykyfenomenologian sisäisiä kiistoja pidemmälle.

Normaalius ilmenemisen tapana

Konferenssin esitelmää yhdisti normaaliuden ja normatiivisuuden roolin korostus kokemuksen edellytyksenä. Normaalius koskee jonkin asian ”ilmenemisen tapaa” (*wie des Erscheinens*) ja on siten fenomenologian ydinaluetta, kuten Waldenfels on todennut¹. Havaintokokemus yhtäältä edellyttää normaaleja aistiolosuhteita ja -elimä, ja toisaalta sitä luonnehtii sisäinen taipumus ”normaaliuteen” eli yhtäpitävyyteen. Lisäksi fenomenologiassa ajatellaan, että havaintokokemuksen kohde tietyllä tapaa säätelee kokemusprosessia ja havaitsijan kiinnostusta. Kohde itse on siis kokemusta ohjaava normi. Voi siis sanoa, kuten Sara Heinämaa esitelmässään korosti, että kokemuksella on ylipäättään teleologinen rakenne. Kokemuksessa teleologisuus ilmenee niin taipumuksena normaaliuteen kuin kokemusprosessin yleisenä suuntautuneisuutena kokemuksen kohteeseen.

Nämä aavistuksen teknisiltä ja abstrakteilta kuulostavat huomiot saivat konferenssiesitelmien myötä käytännöllistä ja konkreettista merkitystä. Edellisistä luonnehdinnoista seuraa nimittäin esimerkiksi se, että ”normaali” ei fenomenologian näkökulmasta viittaa tilastolliseen keskiarvoon vaan juuri kokemuksen rakenteeseen. Normaalia ei voida siis tarkastella yksin objektiivisesta, ulkopuolisesta näkökulmasta käsin. Vastaavasti myös normaalista poikkeava saa uuden merkityksen. Myös se ilmenee kokemuksellisesti ja koetaan ennen muuta poik-

keamana kokemuksen tavanomaisesta ja säännönmukaisesta kulusta. Poikkeavaa on kuitenkin kahta eri lajia. Yhtäältä poikkeava voi ilmetä *anomaliana*, poikkeamana yleisestä kokemuksellisesta järjestyksestä. Toisaalta poikkeavaa on myös *epänormaali*, joka kyseenalaistaa oletetun ja ennalta-annetun normaaliuden. Konferenssin anti muodostui juuri tämän jälkimmäisen, kokemukselliseen normaaliuteen nähden ”toisen”, aseman pohtimisesta.

Luonnontieteilijän epäily

Tosin jo luonnontieteilijät ovat kyseenalaistaneet ajatuksen kokemusnormista. Viime kädessä ajatus kokemusteologiasta nimittäin ulottuu fenomenologian perustajan Edmund Husserlin mukaan kokemusten ja niiden kohteen välisen suhteen kysymyksistä myös ideaan yleisestä järjen teleologiasta. Tämä puolestaan ilmenee jo viettiperustaisen elämän tasolla. Husserlin katsannon mukaan ”vietit” eivät nimittäin ole ainoastaan sokeita ja päämäärättömiä voimia. Pikemminkin vietit ja luonnolliset vaistot ovat alkusysäys inhimilliselle minä- ja maailmasuhteelle. Ilman niitä jälkimmäinen ei olisi mahdollinen. Tällä tavoin niistä tulee myös liikkeelle panevia voimia kehitysprosessille, jonka päätepiste on todellinen ihmisyyden. Husserl puhuukin teoksissaan jopa ”järkivietistä” (*Vernunfttrieb*). Niinpä jo viettiperustaisen elämän päämäärä on tietyllä tapaa rationaalinen, ajatus itseastuullisuuteen ja kriittisyyteen perustuvasta elämänmuodosta.² Fenomenologien mukaan teleologisuus siis läpäisee koko inhimillisen todellisuuden.

Moinen ajatus elämän päämääräsuuntautuneisuudesta saattaa kuitenkin epäilyttää naturalistisen maailmankatsomuksen kannattajaa. Hän kun ajattelee elämän ja myös tietoisien elämän olevan olemukseltaan satunnaisen materiaalsen prosessin kehkeytymisen tuote. Joutuuko fenomenologi siis tekemään eron inhimillisen kokemuksen todellisuuden ja kausaiteettiperiaatteen hallitsemien luonnon välille? Onko Husserlin käsitys teleologiasta yhdistettävissä modernin tieteellisen naturalismin kanssa ja mikäli on, tulisiko tämä naturalismi käsittää silloin totutusta poikkeavalla tavalla?

Eryyisesti Andrea Staiti käsitteli esitelmässään modernin materialistisen luonnontieteen antiteleologi-

suuden ja fenomenologian mahdollista yhteensopimattomuutta. Staitin vastaus mainittuihin kysymyksiin muodostui monimutkaisesta Husserlin 'luonnon' käsitteen erittelystä. Hänen mukaansa Husserlin filosofia on tosiasiaa yhdenmukainen maltillisen naturalismin, joskaan ei niin kutsutun reduktivistisen naturalismin kanssa. Mielenkiintoista oli, että Staitin mukaan esimerkiksi nykybiologit ovat alkaneet elävien olentojen kohdalla puhua *biosemantiikasta*. Tällä viitataan tapaan, jolla elävät olennot ja jopa sangen primitiivisen tason organismit ovat intentionaalisisessa suhteessa ympäristöönsä. Ne toisin sanoen reagoivat ja vastaavat ympäristönsä vaatimuksiin ja muokkaavat sitä asettaen näin toiminnalleen primitiivisiä päämääriä, joiden tavoittamisessa ne voivat onnistua tai epäonnistua. Tällaiselle organismien toiminnan teleologisen jäsentymisen teorialle Husserlin erilaisista luontoa ja teleologiaa koskevista erittelyistä voisi Staitin mukaan olla hyötyä.

Normaali ja epänormaali

Vielä modernia luonnontieteellistä naturalismiakin vaikeamman haasteen fenomenologian kokemusteleologian käsitteelle asettaa kuitenkin jo havaintokokemuksen kohdalla ilmenevän epänormaalin luonne ja siten normaaliuden itsensä mahdollinen relatiivisuus ja kontingentius. Onko esimerkiksi psyykkisestä häiriöstä kärsivän kokemus ainoastaan esimerkki puuttuvasta kokemuksellisesta järjestyksestä vai kenties kokonaan toisenlaisesta järjestyksen periaatteesta ja siten normaaliudesta? Entä kuinka ymmärtää vieraan kulttuurin ja elämämaailman edustajan kunkin omalle kulttuuriselle normaaliudelle asettama haaste? Missä määrin ja kuinka perinpohjaisesti normaalius kokemuksen edellytyksenä voi kyseenalaistua?

Näitä kysymyksiä konferenssissa käsitelivät muun muassa Anthony Fernandez, Maren Wehrle ja Timo Miettinen. Fenomenologisen normaaliuden määrittelyn mukaan kokemusprosessin kehkeytyminen edellyttää aina jo normaalia. Se on itsestään selvä ja kyseenalaistamaton perusta kaikelle toiminnalle ja kokemukselle: kuinka on tapana puhua, käyttäytyä ja niin edelleen. Näin ymmärrettynä se alkaa siis muistuttaa enemmän ennakkoluuloa kuin yksinomaan kokemuksen edellytystä.

Vasta kyseenalaistuessaan normaalius tuleeekin näköpiiriin tässä roolissaan, kuten Maren Wehrle esitti. Tällä tavoin juuri normaalista poikkeava saa tärkeän kriittisen ja filosofisen merkityksen. Kokemuksellinen normaalius voidaan nimittäin ottaa tutkimuksen kohteeksi ainoastaan retrospektiivisesti eli jälkikäteen, Wehrle totesi. Hän osoitti, että fenomenologisella normaaliuden analyysillä voi olla myös poliittista relevanssia. Se, joka esiintyy normaalin nimissä – vaikkapa suomalaista tai eurooppalaista kulttuuria ”muukalaisilta” tai ”vierailta vaikutteilta” puolustaan – tekee samalla omasta asemastaan, kulttuuristaan ja normaalistaan immuunin kritiikille. Wehrlen mukaan fenomenologisen analyysin voikin nähdä tämän itsestään selvänä pidetyn normaaliuden kritiikkinä. Näin fenomenologia siis osoittaisi tietyn ennalta oletetun normaaliuden relatiiviseksi ja suhteelliseksi, kenties ai-

noastaan yhdeksi mahdolliseksi tavaksi kokea, puhua ja käyttäytyä.

Wehrlen tavoin myös Timo Miettinen argumentoi esitelmässään, että fenomenologisen filosofian kriittinen potentiaali on kulloisenkin yksilön ja yhteisön oman elämämaailman normatiivisen erityisluonteen kriittisessä tutkimuksessa ja sitä ohjaavien päämäärä- ja arvoasetusten uudelleen arvioimisessa. Miettisen mukaan Husserl kohtasi omakohtaisesti tämän vaatimuksen eurooppalaisen filosofian, ihmisyyden ja kulttuurin päämäärien ja arvojen uudelleen arvioinnista ensimmäisen maailmansodan jälkeen koetun kriisin ja merkityskadon seurauksena. Niinpä Husserl asetti kulttuuriprosessin yleiseksi päämääräksi rationaalisen itsekritiikin ja esimerkiksi perinteen välittämien arvojen kriittisen uudelleen omaksumisen, johon ensimmäisen maailmansodan järkyttävä tapahtuma hänet myös omakohtaisesti pakotti.

Katkoksen mahdollisuus?

Kuten hyvissä ja ajattelua kiihottavissa akateemisissa tapahtumissa usein tapahtuu, myös ”Norms, Goals, Values”-konferenssin esitelmät jättivät ilmaan koko joukon lisäkysymyksiä. Kuinka radikaalia elämämaailman normaaliuden kyseenalaistumista fenomenologia tosiasiaa kykenee ajattelemaan? Kysymys on esitetty usein ja koskee Husserlin filosofiaan sisältyviä väitetyjä universalistisia piirteitä. Vaikka useammassa esitelmässä ja keskusteluissa käsiteltiin myös tätä fenomenologisen filosofian ulottuvuutta, eivät kaikki vastaukset täysin vakuuttaneet.

Nämä kysymykset ja epäilyt nousivat esiin esimerkiksi Timo Miettisen esitelmän kohdalla. Ensimmäinen maailmansota oli nimittäin aikalaiskokemuksessa todellinen katkos aiempaan nähden. Aikalaiskokijoista tätä katkosta on lähestynyt esimerkiksi Walter Benjamin kauniissa esseessään ”Kokemus ja köyhyys”³. Benjaminin mukaan ensimmäinen maailmansota ei ainoastaan osoittanut aiemmin edellytettyä ja perinteen välittämää relatiiviseksi vaan pikemminkin sen, että länsimaista kulttuuria ohjanneet arvot ja arvostukset eivät enää päde. Benjaminia seuraten perinpohjainen katkos aiempaan nähden voisi siis merkitä myös oman elämämaailman ja kokemuksen oletetun normaaliuden hylkäämistä ja vaatimusta uudenlaisen, aiemmasta kokonaan poikkeavan normaaliuden alulle panemisesta.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Bernhard Waldenfels, Edmund Husserl: Normalität im Widerstreit. Teoksessa Bernhard Waldenfels, *Sozialität und Alterität*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2015, 295–313.
- 2 Konferenssissa puhuneiden lisäksi esimerkiksi Claudia Serban ja Rochus Sowa ovat kirjoittaneet viettien ja rationaalisuuden kytköksestä Husserlilla. Ks. esim. Rochus Sowa, Einleitung. Teoksessa Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*. Toim. Rochus Sowa & Thomas Vongehr. Springer, Dordrecht 2014, xix–cxv.
- 3 Walter Benjamin, Kokemus ja köyhyys (Erfahrung und Armut, 1933). Suom. Eetu Viren. Teoksessa Walter Benjamin, *Keskuspuisto*. Suom. Taneli Viitahuhta ja Eetu Viren. Tutkijaliitto, Helsinki 2014, 134–141.

ESSI VATILO

Moral Machines

– digitalisaation etiikkaa ja politiikkaa



N. Katherine Hayles.

Onko digitalisaatio tie tuhoon vai pelastukseen? Tämän yksinkertaisen vastakainasettelun digifilian ja digifobian välillä maaliskuussa järjestetty *Moral Machines* -konferenssi halusi välttää. Kärjistyksien sijaan kysyttiin, millaisia eettisiä, moraalisia ja poliittisia vaikutuksia digitalisaatiolla on. Konferenssissa otettiin monelta taholta kantaa digitalisaation mahdollisuuksiin ja sudenkuoppiin, ja pohdittiin millä

tavoin etiikan on kehityttävä digitalisaation myötä. Silti taustalla häilyi tietty vääjämättömyys, jossa teknologian, digitalisaation ja tekoälyn kehityksen oletetaan jatkuvan entiseen tapaan. Samaan aikaan tämän oletetun vääjämättömyyden kyseenalaistaminen tulkitaan helposti teknofobiaksi. Teknologiamyönteisempi kestävä kehityksen pohtiminen puolestaan nähdään neutraalimpana ja hyväksyttävämpänä näkökulmana.

Ihmisen ja teknologian symbioosi

Konferenssin avausluennolla emeritaprofessori N. Katherine Hayles pohti, miltä näyttäisi etiikka, joka ottaisi huomioon ihmistoimijoiden lisäksi myös teknologiset toimijat sekä ihmisten ja teknologian muodostamien systeemien koko monimuotoisuuden. Tällöin teknologiaa ei nähtäisi vain työkaluna, jota käytetään hyvään tai pahaan, vaan ihmiset ja teknologia ymmärrettäisiin kiinteästi toisiinsa kytkeytyneinä. Siinä missä ihminen käyttää teknologiaa hyväkseen, myös teknologia muovaa ihmisen toimintatapoja ja toimii aktiivisena osapuolena.

Haylesin mukaan tässä yhteenkytkeytyneessä todellisuudessa pitäisi ajatella etiikka uudelleen siten, ettei se nojaa vapaaseen tahtoon. Vaikka teknologialla ei ole vapaata tahtoa, sillä on selkeää toimijuutta kuten monilla luonnonilmiöillä ja materiaalisilla prosesseilla. Nykyajan globaalien ongelmien ratkaisemiseksi on oleellista ottaa huomioon myös ei-inhimilliset tekijät ja toimijat ja nähdä ihminen, teknologia ja ympäristö erottamattomasti toisiinsa nivoutuneina ja keskinäisessä vuorovaikutuksessa. Etiikka, joka ei ota tätä huomioon, on Haylesin mukaan auttamattomasti puutteellinen.

Ihmisten etiikkaa koneille?

Millaista etiikkaa koneille tulisi sitten opettaa? Ihmisten etiikkaako kaikkine puutteineen ja puolueellisuuksineen? Tähän kysymykseen palattiin toistuvasti konferenssin aikana, erityisesti *Moral Machine* -kokeen kautta. Koe kartoittaa ihmisten intuitioita robottiautojen tekemisiin moraalisiin päätöksiin. Ongelmanasettelu pyytää valitsemaan, kuuluisiko auton pelastaa matkustajansa vai muut ohikulkijat. Vaikuttaako valintaan se millaisia matkustajia ja ohikulkijoita tilanteessa on? Onko väliä, onko sivullinen lapsi, koira tai rikollinen? Frédéric Neyrat piti ongelmallisena kokeen rajattua rakennetta. Valintatilanteessa on jo tehty jonkun kuolemasta väistämätön,

Kuva: Minerva Juolahti.

ja binääriset vaihtoehdot sulkevat pois kaiken, mikä ei mahdu joko-tai -akselille. Voisiko ennakkoasetelman vastaisesti valita myös valitsematta jättämisen tai jotain täysin muuta? Neyrat kehoittaa toimimaan kuin mikään ei olisi mahdotonta, mutta tälle rajattu skenaario ei anna tilaa.

Moral Machine -kokeen vahvuutena on, että siinä joukkoistetaan moraalisen normiston luominen maailmanlaajuiselle tasolle, sillä kuka tahansa voi osallistua ja arvioida miten robottiautojen tulisi valita eri tilanteissa. Täten pyritään minimoimaan inhimillisten ennakkoluulojen vaikutusta normistoon, kun kerätty data edustaa laajasti erilaisista taustoista tulevien ihmisten näkemyksiä. Paul Firenze toi kuitenkin esiin, että joukkoistaminen ei poista asenteiden vaikutusta kokonaan. Jotkin ennakkoasetteet on hyvä sisällyttääkin normistoon, kuten lasten pelastaminen ennen aikuisia. Erilaiset syrjinnän muodot sen sijaan on parasta pyrkiä poistamaan, kuten vaikkapa ylipainoisten tai rikollisten syrjintä. Firenze mukaan joukkoistaminen ei takaa reilua tai edes demokraattista lopputulosta.

Vivek Nallurin mukaan *Moral Machine* -kokeen tyyppiset dilemmat ovat ylipäättään vajavaisia eettisiä kysymyksiä pohdittaessa. Yksinkertaisetkin valinnat muuttuvat vaikeiksi, kun vaihtoehtoja aletaan arvottaa toisiinsa nähden: mikä numeerinen arvo annetaan kullekin vaihtoehdolle? Ei ole myöskään sanottua, että tekoäly osaisi soveltaa yhtä dilemmaa toisen, samankaltaisen dilemman ratkaisemiseksi. Tekoäly saattaisi siis hyvinkin nähdä koeasetelmat niin kirjaimellisesti, ettei osaisi nähdä eri tilanteiden samankaltaisuuksia samaan tapaan kuin ihminen pystyy, eikä täten osaisi soveltaa oppimiaan ratkaisuja erilaisiin tilanteisiin.

Toisaalta, kuten Neyrat totesi, emme ehkä edes halua objektiivista etiikkaa. Tällöinhän robottiauto voisi katsoa, että ihminen ilmastonmuutoksen aiheuttajana ei ole pelastamisen arvoinen. Robotti voisi suosia vaikkapa koiria, joita ihmiset ovat alistaneet kautta aikojen. Neyrat tulee siis siihen paradoksaaliseen tulokseen, että samanaikaisesti sekä haluamme että pelkäämme automatisaatiota. Haluamme autonomisen teknologian mutta sellaisen, joka tottelee ihmisen käskyjä.

Algoritmien armoilla

Siinä missä robottiautojen moraalisisilla valinnoilla on hyvin näkyviä seurauksia – yksi elää ja toinen kuolee – algoritmit vaikuttavat näkymättömissä jo nyt, niin hyvässä kuin pahassa. Viattomammassa päässä algoritmit voivat, Matti Kangaskosken mukaan, parantaa erilaisten digitaalisten käyttöliittymien käyttökokemuksia tarjoamalla käyttäjän mieltymyksiin sopivaa sisältöä. Samalla ne kuitenkin myös sulkevat käyttäjän kuplaan, joka tarjoaa aina samanlaista sisältöä sen sijaan, että tarjoaisi uusia elämyksiä.

Joshua Adams puolestaan esitteli, miten algoritmit voivat toimia modernin kolonisaation välineenä. Esimerkiksi hakukoneet marginalisoivat länsimaiden ulko-

puolelle jääviä tuloksia, ja täten tekevät muun maailman näkymättömäksi. Hakusana 'Ubuntu' tuottaa tuloksia samannimisestä ohjelmistosta, mutta piiloon jää afrikkalainen filosofia, josta ohjelmisto on saanut nimensä. Tämä marginalisointi jää länsimaissa helposti huomaamatta, sillä hakukoneiden ja algoritmien puolueettomuuteen luotetaan ja Internet nähdään globaalina demokratiana. Länsimaiset arvot ja vapaiden markkinoiden teesit ovat kuitenkin läsnä hakukoneiden algoritmeissa, joten myöskään hakutulokset eivät ole objektiivisia.

Juha Pääkkönen visioi algoritmien tuovan analytiikkaan puolueettomuutta, kun inhimillinen tekijä ennakkoasenteineen korvataan objektiivisella koodilla. Tosin jos nämä ennakkoasetteet on leivottu jo algoritmeihin, ei tästäkään ole takeita. Inhimillinen ote on myös tarpeen keskustelupalstojen moderaattorin työssä, kuten Linda Turunen toi esiin. Vaikka algoritmit voivatkin suojata moderaattoreita epämiellyttävän sisällön perkaamiselta tekemällä sen automaattisesti, inhimillinen näkökulma on korvaamaton esimerkiksi, kun käsiteltävä data koostuu pidemmistä keskusteluista, joissa käytetään satiiria, huumoria tai ironiaa. Tällaisissa tapauksissa tarvitaan ihmistä tulkitsemaan asiayhteyksiä, joita algoritmien on vaikea tunnistaa.

Joka tapauksessa algoritmit työskentelevät taustalla vaikuttaen niin käyttökokemuksiin kuin järjestelmien välityksellä muodostuvaan maailmankuvaan.

Entä ihmiset?

Teknologiaan ladataan paljon toivoa myös silloin, kun sen vajaavaisuudet tiedostetaan. Teknologian uskotaan ratkaisevan monimutkaisia ongelmia tai poistavan eriarvoisuutta. Kysymys onkin, kuinka opettaa teknologia toimimaan hyvin ja tottelevaisesti. Kuten N. Katherine Hayles totesi, teknologia on erottamattomasti kietoutunut ihmiseen ja ympäristöön. Silti ihmisen osuutta tässä vuorovaikutuksessa lähestyttiin konferenssin aikana enimmäkseen opettajan ja luojaan roolien kautta, mikä saa teknologian näyttämään erillisenä, hallittavana objektina.

Vähemmälle huomiolle jäi se, kuinka teknologia muovaa ihmistä tai kuinka ihminen on jo teknologian käyttäjänä osallisena siinä, millaiseksi teknologia muovautuu tai millaiseksi se muovaa meidät. Esimerkiksi erilaisten digitaalisten palveluiden käyttäjinä olemme merkittäväällä tavalla osallisia: luovutamme vapaaehtoisesti dataa algoritmien ruodittavaksi ja hyväksymme ne rajoitteet, joita järjestelmät meille asettavat. Mukaudumme näihin rajoitteisiin.

Hayles osoitti luennollaan, että ihmisen ja teknologian kietoutuneisuus sekä digitalisaation kulttuuriset ja sosiaaliset ulottuvuudet ovat kysymyksiä, joihin kovat tieteet eivät yksin pysty vastaamaan. Tarvitaan tieteiden välistä yhteistyötä. *Moral Machines* -konferenssi olikin yksi askel tällä polulla tuodessaan teknologian, filosofian, politiikan, sosiologian ja kirjallisuudentutkimuksen asiantuntijoita yhteisen aiheen äärelle.

LAIKA NEVALAINEN

Kokemusten julkituomisen seuraukset

Eletty kokemus on korvannut diskurssin historiantutkimuksen trendikkäimpänä terminä, mutta mitä oikeastaan on kokemuksen historian tutkimus? Alan konferenssissa keskusteltiin kokemusten sosiaalisesta ja kulttuurisesta rakentumisesta, kontekstin huomioimisesta ja kokemusten julkituomisen seurauksista.

Viime vuonna aloittaneen Suomen Akatemian Kokemuksen historian huippuyksikön (tuttavallisemmin HEX) ensimmäinen kaikille avoin kansainvälinen konferenssi järjestettiin maaliskuussa Tampereella¹. Kokemuksia koskeva historiantutkimus ei ole uusi asia, mutta huippuyksikön tavoitteena on kehittää uusia tapoja tutkia kokemuksia sekä nostaa kokemusten roolia historian selittämisessä².

Konferenssin teemana olivat kokemuksen historian teorit, metodit ja käsitteet. Itse HEX on jaettu kolmeen tutkimusryhmään: eletty usko, eletty kansakunta ja eletty hyvinvointivaltio. Näiden teemojen ohella konferenssin esitelmät käsittelivät aiheita laajalla skaalalla rikosten rangaistuksista valokuvaukseen ja antiikin Roomasta 2000-luvulle. Esitelmissä kuului voimakkaasti se, että parin viime vuosikymmenen aikana painopiste on siirtynyt kokemusten ohella esimerkiksi tunteiden, kehon, aistimusten, käytäntöjen ja materiaalsen kulttuurin historian tutkimiseen.

Moni puhujista keskittyikin sukupuolihistoriaan ja eri tavalla marginaalissa tai alistetussa asemassa elävien ryhmien kuten vammaisten, köyhien, mielisairaiden tai etnisten vähemmistöjen historiaan. Lisäksi moni oli hyödyntänyt tutkimuksessaan mikrohistoriallista lähestymistapaa, jolle on ominaista tarkastella niin sanottuja tavallisia ihmisiä aktiivisina toimijoina sekä huomioida vuorovaikutussuhteiden ja kontekstien monimuotoisuus ja mahdolliset ristiriitaisuudet.

Professori Jan Plamper kertoi kokemuksen historian historiografiaa käsittelevässä *keynote*-esitelmässään, kuinka jo uusien sosiaalisten liikkeiden kuten naisliikkeen seurauksena myös historiantutkimuksessa haluttiin tuoda esiin naisten kokemuksia. Naisten toimijuus ja kokemusten sukupuolittuneisuus olivatkin keskeinen osa kahden päivän aikana esiteltyä tutkimusta.

Esimerkiksi Rose-Marie Peake huomioi 1600-luvun pariisilaisten eliittinaisten uskonnollista hyväntekeväisyyttä käsitelleessä esitelmässään, kuinka uskonnon tutkiminen nimenomaan elettyinä kokemuksina tuo esiin naisten mahdollisuudet toimia ja käyttää valtaa konteks-

tissa, joka institutionaalisella tasolla on hyvin patriarkaalinen. Katolisen hyväntekeväisyyden kontekstissa nämä naiset esimerkiksi saattoivat liikkua kaupunginosissa, joita muuten olisi pidetty heille sopimattomina.

Ratkaisuja vastakkainasettelujen luomiin ongelmiin

Konferenssissa viitattiin useaan otteeseen Joan W. Scottin vuonna 1991 julkaisemaan artikkeliin ”The Evidence of Experience”³. Tekstissä Scott esittää kokemuksen tutkimisen luonnollistavan ja siten ylläpitävän erontekoa ja valtarakenteita sen sijaan, että se selittäisi, miten nämä erot ja valtarakenteet ovat syntyneet, ja siten haastaisi niitä. Scottin kirjoitus ja sitä koskevat tulkinnot ovat omalta osaltaan vaikuttaneet kokemuksen ja diskurssin väliseen vastakkainasetteluun ja viime vuosikymmeninä kokemuksen käsitettä kohtaan tunnettuun epäluuloon. ’Kokemus’ on jo itsessään dikotominen, sillä ”autenttinen” sisäinen kokemus tavataan erottaa sosiaalisesti ja kulttuurisesti rakentuneesta ulkoisesta kokemuksesta. Näin ei kuitenkaan tarvitsisi olla, ja konferenssissa nousi moneen kertaan esiin tarve ylittää teennäiset dikotomiat kuten luonto-kulttuuri, kokemus-diskurssi, keho-mieli tai yksityinen-julkinen.

Vastauksena Scottin kritiikkiin professori Marja Jalava huomautti, että jos jätämme kokemukset huomioimatta, meidän on ”mahdotonta ymmärtää, kuinka sosiaaliset ja kulttuuriset rakenteet konkretisoituvat, vaikuttavat ihmisiin ja johtavat sellaiseen toimintaa, että ihmiset pyrkivät muuttamaan niitä tai mukautumaan niihin”. Huomion kohdentuminen kokemuksiin ei kuitenkaan tarkoita Scottin näkemyksien tai ylipäänsä diskurssien hylkäämistä. Valtaosa esitelmöitsijöistä allekirjoittikin sen, että kokemukset rakentuvat sosiaalisesti ja kulttuurisesti ja että kokemuksia analysoitaessa on tärkeää huomioida konteksti. Ja vaikka huomio kiinnittyisikin instituution sijasta esimerkiksi potilaaseen, lapsen tai julkisen avun hakijaan, ei tavoitteena ole pelkästään heidän kokemustensa raportointi vaan toimijan ja rakenteen välisen suhteen monimuotoisempi tarkasteleminen.

”Uhrit pelkäsivät noitina pitämiensä naisten kateuden tunteita ja näiden tunteiden seurauksia.”

Konferenssiesitelmissä ei niinkään keskitytty siihen, miten jokin asia on koettu vaan siihen, minkälaisia seurauksia kokemuksilla ja niiden julkituomisella on ollut. Tämä näkökulma korostaa toimijoiden ja rakenteen välisen vastakkainasettelun sijaan prosessimaisuutta, molemmin suuntaista vuorovaikutusta sekä toimijoiden toimijuutta. Juuri tämä eri tasojen väliseen vuorovaikutukseen keskittyminen tekee kokemusten tutkimisesta niin hedelmällistä. Esimerkiksi Louise Nyholm Kallestrup puhui noituutta 1500-luvun Tanskassa käsittelevässä esitelmässään siitä, kuinka hän näkee ”lain olevan seurausta prosessista, joka ei tapahdu ylhäältä-alas mekanismina vaan yhteiskunnan eri kerrosten ja toimijoiden välisessä vuorovaikutuksessa”. Tässä prosessissa tunteilla ja kokemuksilla on tärkeä eteenpäin vievä rooli. Kiinnostavasti Kallestrup analysoi noitasyytösten kohteeksi joutuneiden naisten sijaan uskotun noituuden uhrien emotionaalisia ja kehollisia kokemuksia. Uhrit pelkäsivät noitina pitämiensä naisten kateuden tunteita ja näiden tunteiden seurauksia. Nämä kokemukset selittävät osaltaan sitä, miksi noitiin ja heidän pahuuteensa uskottiin.

Hyödyllisenä välineenä dualismien ylittämiseen esitettiin useimmiten fenomenologiaa ja erityisesti sen edustajan Maurice Merleau-Pontyn ajatuksia. Laajemmin fenomenologiaa käsittelevät Marja Jalava sekä Willemijn Ruberg. Fenomenologiassa keholla on merkittävä rooli kokemisessa ja kokemusten ymmärtämisessä, mutta kehoa ei nähdä mielestä erillisenä. Keholliset kokemukset ja kontekstisidonnaiset kehoa koskevat käsitykset, käytännöt, nimeämiset ja tietämisen tavat muodostavat vuorovaikutteisesti toinen toisensa. Ruberg nosti esiin myös

käsitteen *embodiment*, joka kattaa sekä kehoa koskevat kulttuuriset normit että näiden normien tulkitsemisen, omaksumisen tai vastustamisen keholliset käytännöt.

Kokemusten ajallinen monitahoisuus ja kokemisen muuttuminen

Se, kuinka pitkälle HEX on lähestymistapojen kehittämisessä sekä soveltamisessa jo päässyt, kuvastui hyvin huipputyösköngön jäsenten Minna Harjulan ja Heikki Kokon esityksissä.

Hyödyntäen muun muassa Peter L. Bergerin, Thomas Luckmannin, John Deweyn ja Reinhart Koselleckin ajatuksia Harjula ja Kokko jäsenivät kokemisen prosessiin vaikuttavia tilallisia ja ajallisia ulottuvuuksia sekä kokemisen käytäntöjä. He korostivat muun muassa kokemusten ajallista monitahoisuutta eli sitä, että kokemuksessa yhdistyvät nykyhetken käsitykset, aikaisemmat kokemukset sekä tulevaisuuteen suuntautuvat odotukset. Harjula, jonka tutkimuskohteena on eletty hyvinvointivaltio, pohti niitä kansalaisten ja paikallisten sosiaaliviranomaisten kohtaamisia, joissa ”yksilön jokapäiväinen elämä muuttuu kansalliseksi sosiaalipolitiikaksi”. Kansalaisten kokemuksiin vaikuttavat niin heidän aikaisemmat sosiaalipolitiikkaa koskevat kokemuksensa ja käsityksensä kuin heidän hyvinvointivaltioon mahdollisesti liittämänsä toivo paremmasta tulevaisuudesta. Samaten viranomaisen ja instituution tavoitteisiin ja tapoihin vaikuttavat historialliset käytännöt ja käsitykset.

Kokemusten ajallinen monitahoisuus tuli esiin myös Sigridur Matthíasdóttirin ja Ann-Catrin Östmanin esi-

”Hänninen ei enää pitänyt tulevaisuutta Jumalan antamana vaan näki sen avoimena ja ihmisten toimintaan sidottuna.”

telmässä, joka käsitteli sitä, kuinka islantilaisille naisille oli muodostunut aikaisempien kokemusten pohjalta pääomia, jotka myöhemmin edesauttoivat heidän toimijuuttaan. Nuoruuden kokemukset kansainvälisestä toimintaympäristöstä ja kohtaamiset uusien ihmisten ja tuntemattomien ilmiöiden kanssa loivat uskoa siihen, että oli mahdollista tavoitella itselleen parempaa elämää.

Riikka Taavetin seksitutkimusta ja Karen Vallgårdan nuorten avioerokokemuksia käsitelleet esitykset havainnollistivat puolestaan, kuinka jonkin tietyn asian kokeminen on sidottu kontekstiinsa, ja kuinka se muuttuu ajan kuluessa esimerkiksi aiheesta käytävän keskustelun, saatavilla olevan tiedon tai normeissa tapahtuvien muutosten seurauksena. Jos ja kun vuorovaikutus nähdään olennaisena historian selittämisen kannalta, niin silloin vuorovaikutuksen muotoon, käytäntöihin ja laatuun vaikuttavilla tekijöillä on suuri merkitys.

Heikki Kokko kiinnitti esityksessään huomiota siihen, kuinka vuorovaikutuksessa tapahtunut muutos muutti kokemuksen rakennetta. Esimerkiksi sanomalehdet laajemman modernisaation osana muuttivat kokemuksen paikantumista, ajallisuutta, tilallisuutta ja välittymistä. Kokko käytti esimerkkinä 1842 syntyneen Johan Hännisen kokemuksia sanomalehtien lukemisesta ja julkiseen keskusteluun osallistumisesta sanomalehtien lukijakirjeitä kirjoittamalla. Hänninen oli torpparin poika, mutta perusti elämänsä aikana muun muassa raittiusyhdistyksen, sanomalehden ja kansakoulun. Lukeminen ja sanomalehtikirjoittelu muuttivat Hännisen kokemuksia ja kokemusten tulkintaa siten, että ne eivät enää olleet sidoksissa hänen fyysiseen sijaintiinsa, vaan hän pystyi

näkemään omaa arkeaan koskevien muutosten tapahtuvan myös muissa paikoissa samanaikaisesti. Muutoksen seurauksena Hänninen ei enää pitänyt tulevaisuutta Jumalan antamana vaan näki sen avoimena ja ihmisten toimintaan sidottuna.

Tapahtumassa käsiteltiin myös historian tutkimuksen suhdetta psykologiaan ja biotieteisiin sekä kokemusten tutkimiseen liittyviä eettisiä kysymyksiä. Teemat jättivät kuitenkin ilmaan enemmän kysymyksiä kuin vastauksia, joten toivottavasti näihin palataan tulevissa konferensseissa. Uskoisin, että jälkimmäiseen teemaan olisi paljon annettavaa myös muistitietotutkimuksen edustajilla, joiden puuttuminen kokemuksia käsittelevän konferenssin esitelmänpitäjien joukosta oli mielestäni yllättävää. Kaiken kaikkiaan konferenssi tarjosi hyvin laajalajaisen katsauksen kokemusten historiaa koskevaan tutkimukseen, jossa korostuivat toimijuus, monitahoisuus sekä vuorovaikutteisuus.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Tämä konferenssiraportti perustuu kuulemiini esityksiin mutta myös niihin kirjallisiin versioihin esityksistä, jotka suurin osa esitelmöijistä oli jakanut etukäteen osallistujille.
- 2 HEX 2019 -konferenssin Call for Papers; Kurvinen, Heidi, Tamperelaisten tavoitteena paradigman muutos, *Historiallinen aikakauskirja* Vol. 116, No. 1, 2018, 106–107.
- 3 Scott, Joan W., The Evidence of Experience. *Critical Inquiry* Vol. 17, No. 4, 1991, 773–797.







ONNI HIRVONEN

Demokraattisen kokeilullisuuden puolesta, kapitalismia vastaan

Axel Honneth, *Sosialismin idea* (Die Idee des Sozialismus, 2015).

Suom. Arto Kuusterä & Jussi Palmusaari. Gaudeamus, Helsinki 2018. 224 s.

Axel Honneth on yksi keskeisimpiä hahmoja nykyisessä kriittisessä yhteiskunta-teoriassa. On pienoinen ihme, että ensimmäistä suomennosta hänen teoksistaan saatiin odottaa näinkin pitkään. Honneth edustaa Frankfurtin koulukunnan kolmatta sukupolvea, ja hänet tunnetaan erityisesti työstään tunnustussuhdeteorian parissa. Häntä voidaan pitää yhtenä pääsyyllisenä tunnustuksen idean viimeaikaiseen suosioon yhteiskuntafilosofisessa keskustelussa. Honnethilla on ollut myös valtaisa vaikutus suomalaisen filosofiaan, jossa useat eri tutkijat ja tutkimusryhmät ovat kehittäneet tunnustussuhdeteoriaa eteenpäin.

Honnethin tuotannossa toistaiseksi keskeisimpinä pidetään teoksia *Kampf um Anerkennung* (1992) ja *Das Recht der Freiheit* (2011), joihin verrattuna nyt käännetty *Sosialismin idea* on pikemminkin sivuroolissa. Toisaalta käännösvallintaa puoltaa se, että *Sosialismin idea* on verrattain uusi teksti, jossa Honnethin ajattelun poliittiset päämäärät ovat erityisen selkeästi esillä.

Ismin normatiivinen ydin

Sosialismin idea koostuu neljästä osasta. Kahdessa ensimmäisessä käsitellään sosialismin alkuperäistä ydinajatusta ja sen historiallisia taustaoletuksia. Kaksi viimeistä lukua puolestaan pyrkivät tiivistämään olennaisen alkuperäisestä sosialismin ideasta ja uudistamaan sitä päivittämällä vanhentunutta ymmärryksen kehikkoa. Kirjan pyrkimyksenä on yhtäältä osoittaa, että sosialismi on poliittisena ajatussuuntana hedelmällinen, ja toisaalta konkretisoida *Das*



*Rechts der Freiheit*issa osin epäselviksi jääneitä yhteiskunnallisen kehityksen suuntaviivoja (7–8). Käännöksessä on mukana myös kaksi palkintopuhetta sekä kääntäjien jälkisanat, jotka johdattelevat yleisemmin Honnethin filosofiaan.

Kirjan argumentin mukaan sosialismi on perinteisesti sitonut itsensä vanhentuneisiin ajattelun muotoihin, joiden myötä se on menettänyt houkuttelevuutensa. Näin ollen ajattelua on uudistettava siten, että sosialismin keskeinen idea saadaan ”takaisin jaloilleen” (18). Ennen tätä on kuitenkin selvitettävä, mikä on sosialismin ydin. Honnethin mukaan vapaus, veljeytensä ja tasa-arvo toimivat sekä sosialismin että kapitalismin keskeisinä normatiivisina periaatteina. Alkuperäinen sosialismi pyrki kuitenkin kapitalismin immanentilla kritiikillä haastamaan kuvaa siitä, millä tavoin nämä käsitteet tulisi ymmärtää ja

sovittaa yhteen. Keskeisenä erona moderniin kapitalismiin on, että erityisesti vapaus tulisi ymmärtää ”vähemmän individualistisesti ja enemmän intersubjektiveisen toteuttamisen näkökulmasta” (27) eli toisin sanoen *sosiaalisena vapautena*. Vapaus ei ole vain ulkoisten esteiden puutetta, sillä ”yksilöllinen vapaus toteutuu [...] kun muita yhteiskunnan jäseniä ei pidetä mahdollisina rajoitteina oman toiminnan päämäärille vaan näiden toteuttamiselle välttämättöminä kumppaneina yhteistoiminnassa” (38).

Honneth identifioi kolme ajatuskulkua, joissa varhainen sosialismi ajautuu harhapoluille. Nämä ovat keskittyminen pelkkään talouteen, muutosvoiman näkeminen vain proletariaatissa ja oletus sosialismin voittokulun historiallisesta vääjäämättömyydestä (46–47). Näistä teoreettisista sitoumuksista seuraa, että varhainen sosialismi ei kyennyt huomioimaan yhteiskunnan sfäärien eriytymistä ja erityislaatuisuutta. Lisäksi potentiaalinen muutosvoima rajattiin tarpeettomasti vain tiettyyn kansanosaan ja motivaatio käytännön poliittisiin kamppailuihin hävitettiin metafysisellä oletuksella historian välttämättömästä suunnasta. Varhainen sosialismi ei myöskään onnistunut ottamaan vakavissaan liberaaliin valtioon kuuluvia poliittisia vapausoikeuksia, vaan kuvitteli niiden tarpeen kaatoavan kehityksen myötä.

Sosialismin uudistaminen

Honneth haluaa korvata varhaisen sosialismin premissit uusilla, abstraktimmilla periaatteilla. Ensinnäkin Marxin nimiin laitetusta suunnitel-

mataloudesta tulisi siirtyä deweyläiseen tieteelliseen kokeilullisuuteen (75). Toisin sanoen on tarkasteltava empiirisesti, mitkä institutionaaliset muodot mahdollistavat parhaiten vapauden toteutumisen talouden piirissä (77). Käytännössä tämänkaltaisen sosialismi artikuloi yhteiskunnallisten ryhmien pyrkimyksiä saada vaatimuksensa kuuluville siten, että kommunikaation esteet purkautuvat ja sosiaalinen vapaus lisääntyy (84). Honneth identifioi sosialismin vastapooliksi talousteorian, joka pyrkii oikeuttamaan ”markkinat ainoana tehokkaana taloudellisen toiminnan koordinoitikeinona” (86). Sosialismin keskeinen tehtävä onkin puhdistaa markkinoiden käsite siihen kytketystä kapitalismista. Honneth ei siis ole markkinoita vastaan, vaan hän vastustaa kapitalistista markkinoiden järjestämistapaa. Ei ole kuitenkaan selvää, mitkä ovat ne erityiset kapitalistiset piirteet, joista tulisi pyrkiä eroon, ja mikä on se markkinoiden muoto, joka jää jäljelle näiden poistamisen jälkeen. Toisaalta normatiivinen ohjenuora institutionaalisten uudistusten arviointiin on selkeä: sosiaalisen vapauden lisääntyminen.

Toinen keskeinen uudistus, jonka puolesta Honneth argumentoi, on yhteiskunnan funktionaalisen eriytymisen ottaminen vakavasti (104). Markkinoiden ja talouden lisäksi sosialismin tulisi huomioida sekä perheen että kansalaisyhteiskunnan sfäärit. Haasteena on tosin määrittää, miten vapaus erillisten sfäärien sisällä saadaan toimimaan yhdessä kokonaisuutena (109). Honneth hakee tähän ratkaisua käyttämällä organismin metaforaa: institutionaaliset sfäärit toimivat eliminä koko yhteiskunnan organismeissa (111). Hän myöntää, että organistinen ajattelu on filosofisesti osin epäilyttävää, mutta sivuuttaa nämä haasteet, ja kirjan loppua kohti hän jopa siirtyy käyttämään termiä ilman erillisiä mainintoja sen analogisesta tai metaforisesta luonteesta.

Sfäärien yhteensovittamisen keskeisin seuraus on demokratisointi. Honneth ei näe demokratiaa pelkkänä päätöksentekomen-

telmänä vaan *elämänmuotona*, jossa eri institutionaaliset sfäärit ”tukevat ruumiin elinten tavoin toisiaan paikkottomasti yhteiskunnan korkeamman ykseyden uusintamisessa” (114). Sfäärien yhteiselämän ohjausmekanismiksi Honneth kaavailee demokraattista poliittista julkisuutta, jonka myötä myös sosialismin piiri laajenee proletariaatista kaikkiin kansalaisiin (119–121).

Kirjan lopputulemana on kuva demokraattisesta ja kokeilullisesta sosialismista kansainvälisenä, mutta paikallisesti juurtuneena poliittisen ajattelun mallina, joka panostaa yksilönvapautteen solidaarisuuden kautta. Tätä Honneth kuvaa pakottomaksi yhteispeliksi funktioiden eriytyneisyydessä (131). Honneth esittää kunnianhimoisen pyrkimyksensä sosialismin uudistamisesta metapoliittisena projektina, jolla ei ole tarkoitusta viitata käytännön politiikkaan (18). Samanaikaisesti sosialismin idean pitäisi kuitenkin nousta uudeksi poliittisen orientoitumisen lähteeksi.

Kritiikin paikkoja

Haluan lopuksi nostaa esiin muutamia kriittisiä huomioita. Honneth kuvaa sosiaalista vapauskäsitystä holistisena individualismina, jonka mukaan vapautta ei voi toteuttaa pelkkä yksittäinen henkilö ”vaan ainoastaan sopivalla tavalla muodostettu kollektiivi” (39). Holistisen individualismin käsitteen Honneth ottaa Philip Pettitiltä, mutta hänen tulkintansa Pettitin alkuperäisestä ideasta on osin kummallinen. Pettitille holismi ja individualismi ovat kaksi erillistä sosiaalisen ontologian kantaa, jotka vastaavat eri ongelmiin. Holismin mukaan sosiaaliset toimijat ovat ylipäänsä (kausaalisesti tai loogisesti) riippuvaisia toisistaan. Individualismi puolestaan puolustaa intentionaalisen toimijan asemaa suhteessa yhteiskunnallisiin lainmukaisuuksiin. Näin muotoiltuna holistiseen individualismiin ei sisälly oletusta, että ”jokainen huolehtii epälineellisistä syistä kaikkien muiden itsetoteutuksesta” (39), vaan sen alla on esimerkiksi mahdollista puolustaa

myös kapitalismia. Kysymys parhaasta tavasta ymmärtää vapauden käsite on eri kysymys kuin sosiaalisen ontologian kysymykset holismista ja individualismista. Toisaalta holistinen individualismi on kanta, joka nykysosialistien tulisi joka tapauksessa ottaa, jos he mielivät puolustaa yksilöiden vapautta mutta samalla painottaa näiden keskinäistä riippuvuutta toisistaan.

Institutionaalista kokeilullisuutta puolustaessaan Honneth ehdottaa, että pitäisi perustaa tietokirjojen arkisto uudistuksista ja niiden vaikutuksista (90). Mutta millainen tämä arkisto olisi? Esimerkiksi tälläkin hetkellä internet sisältää valtavan määrän tietoa siitä, miten erilaiset yhteiskunnat ovat järjestäneet instituutiossa ja mitä seurauksia erilaisilla yhteiskunnallisilla muutoksilla on ollut. Haasteena vaikuttaisi pikemminkin olevan aineiston tulkinta kuin sen puute. Avoimen tiedon aikakaudella vaikuttaa myös erikoiselta, että sosialisteilla olisi oma erityinen arkistonsa. Eksklusiivisuutta Honneth ei toki ehdotakaan, mutta lukijalle jää epäselväksi, mikä sosialistisen *muistivälineen* ero on esimerkiksi erinäisiin *think tankeihin*. Kenties ero on normatiivisessa perspektiivissä. Tällä saralla Honneth pyrkii rakentamaan uudelleen suurta kehitystarinaa (93). Sosialistiseen tietokirjojen tallennetut institutionaaliset kehitysaskeleet tulisi nähdä historian merkkeinä, jotka näyttävät suuntaa tulevaisuuden pyrkimyksille.

Honnethia voisi haastaa edellä mainittujen seikkojen lisäksi useammassa muussakin kohdassa, mutta kirjan pääajatuksiin tieteellisen kokeilullisuuden tärkeydestä sekä demokration ja vapauden keskeisyydestä on helppo yhtyä. Arto Kuusterän ja Jussi Palmusaaren käännös on korkeatasoinen ja Honnethin paikoin kuivakka ja vaikeaselkoinenkin kieli on saatu soljumaan suomeksi ilahduttavan hyvin. Kirjaa voi helposti suositella kaikille niille, joita kiinnostaa joko sosialismin ajatushistoria tai vasemmistolaisen ajattelun normatiivinen ydin.

PÄIVI MEHTONEN

Apua erämaassa

Olivia Kiwanuka, *Vaeltajan lääkintäopas. Ensiapu ja välitön hoito retkillä ja erämaassa* (Vildmarksmedicin, 2017). Suom. Semantix Finland Oy. Calazo, Tukholma 2018. 189 s.

Sanalle ”ensiapu” on ollut filosofissa lähinnä vertauskuvallista käyttöä. *Moral First Aid* oli Daniel Dennettin (1988) kritiikkiä perinteistä utilitarismia ja deontologiaa kohtaan. Ne olettavat yksilön, jolla on tosielämässä aikaa tehdä päätöksiä pohtien perimmäisiä eettisiä ideaaleja. Dennett ehdotti moraalista ensiapu-opasta, joka kuvaisi ripeän päätöksenteon käytäntöjä ennen kuin Filosofian Tohtori ehättää tapahtumapaikalle kategorisine imperatiiveineen.

Asetelma oli hyvä, mutta käännetään se nyt nurin ja katsotaan aksidenssien ja *essentian* jännitteitä oikean ensiavun näkökulmasta. ’Erä-ensiapu’ on vuoristo- ja sukelluslääkintään erikoistuneen lääkäri Olivia Kiwanukan mukaan hoitoa, ”jota annetaan rajallisin resurssein vaikeapääsysisissä paikoissa” (8), joista potilaan kuljetus vakinaiseen hoitopaikkaan kestää yli tunnin. *Vaeltajan lääkintäopas* herättää ristiriitaisia ajatuksia ensiapu-oppaana mutta tutkailee kiintoisasti mielen toimintaa aikapaineessa. Miten tehdään eettisestikin kauaskantoisia päätöksiä silloin kun adrenaliini ja tahdosta riippumaton sympaattinen hermosto vaikuttavat ajatuksenjuoksuun?

Hyvillä ja huonoilla päätöksillä on vaikutusta tapaturmien syntyyn ja ensiapuun. Kiwanuka ottaa esiin erityisesti heuristiikan, siis aiempaan kokemukseen nojaavan ajattelun. Se on hyödyllinen oikotie arjessa mutta poikkeustilanteissa myös kognitiivinen ansa. Päätöksentekoa eivät ohjaakaan tilannetietoisuus tai vaihtoehtojen arviointi. Kokenut kiipeilijä tai laskija voi tiedostamattaan kompastua ryhmän sosiaaliseen dynamiikkaan tai asioiden tuttuuteen (mm. samat tai samankaltaiset maastot, ’ennenkin’ onnistuneet rat-



kaisut). Tapaturmien jälkianalysissa – joka on helppo ja riskitön ajattelun muoto – käy usein ilmi, että ongelmat olisivat olleet ennakoitavissa.

Kiwanuka muistuttaa, että ensiavun ja lääkinnän muistisääntöjen ja rutiinien harjoittelu auttaa toimimaan tosioloissa johdonmukaisesti. Vieläpä eettisesti ja oikein, vaikka erämaassa optimoidut ohjeet ja ideaalit eivät välttämättä päde. Hätäensiavun painelu-puhallus-elvytyksen perusohje kehottaa auttajaa jatkamaan kunnes potilas alkaa hengittää, ammattiapu saapuu paikalle tai elvyttäjä uupuu. Toisin on vaikkapa korkealla vuoristossa tai vesillä, joissa fyysisesti raskaan elvytyksen jatkaminen voi vaarantaa auttajien pääsyn turvaan. *Vaeltajan lääkintäopas* ei tarkastele triagea eli potilaslajittelua tilanteissa, joissa auttajia on vähemmän kuin autettavia. Se on lääketieteen etiikassa paljon käsitelty aihe. Lajittelu nousee Kiwanukalla kuitenkin epäsuorasti esiin: ”Kun loukkaantuneita on monta, kuolleilta

näyttävät ihmiset hoidetaan yleensä viimeisenä” (151). Hätäensiavun kontekstissa ”kuolleelta näyttävä” on outo ja vaarallisen epätarkka ilmaus (käännösvirhe?). Lisäksi monipotilasteissa päätös hoitamatta jättämisestä ei yleensä riipu yksin loukkaantuneiden moneudesta vaan auttajien ja autettavien määrän epäsuhdasta.

Oppaan tekijä on asiantunteva, mutta sisältö on suunnattu laveasti ”kaikille retkeilyn ja seikkailun harrastajille – päiväretkeilijöistä vuorikiipeilijöihin” ja rajauksen puute alkaa hiertää. Välillä puhutellaan noivisia (”hyvät vaatteet ovat järkevää investointi aktiiviseen vapaa-aikaasi”), välillä retkueen lääkintäammattilaista (”anna akuuttiin veriseen ripuliin nestettä ja antibiootteja”). Lukijan EA-tietämyksen perustasoa ei määritellä, toisin kuin usein eräensiavun koulutuksessa ja oppaissa, jolloin päästään syvemmälle erikoistilanteisiin. Nyt lähes joka luvussa voi kysellä rajausten perusteita. Helikopteriin pelastautumista maalta käsitellään yksityiskohtaisesti, vedestä ei ollenkaan. Ensiapupakkauksen muistilistasta puuttuu perustarvikkeita, joita kirjan hoito-ohjeissa kuitenkin käytetään. Toisinaan leipäteksti ja tietolaatikko antavat keskenään ristiriitaista tietoa. Tajuttoman suuhun voi laittaa hunajaa, siirappia tai sokeriliuosta (134) ja tajuttomalle ei koskaan anneta nestettä (135). Selkeys ja sisällön luotettavuus ovat opasasioissa elinehtoja.

Kokonaisuutena *Vaeltajan lääkintäoppaassa* hätkähdyttää myös sen luontosuhde. Erämaat ovat ”haasteita” joiden ”armoilla” ulkoilija on vaihtelevissa oloissa. Luonto on villiksi romantisoitua, jopa demonisoitua toiseutta. ”Onnettomuusriski kasvaa” ja kivikkoiset polut sekä vuolaat virrat ”nostavat erilaisten

Kirjat

vaaratilanteiden todennäköisyyttä”. Toteamuksia ei perustella tutkimuksin, tilastoin tai lajikohtaisin eroin. Ainakin Suomen tapaturmatilastojen mukaan on vaarallisempaa jäädä kodin armoille tai harrastaa liikuntaa lähihalleilla ja -kentillä. ”Seikkailullisiin” retkeilymuotoihin Kiwanuka lukee vaelluksen, kiipeilyn, vuoristohiihdon, polkujuoksun ja maastopyöräilyn.

Luonnon villiys korostuu muutenkin. Kirjan kuvituksessa tekijällä on ase selässään, kuten joillakin kar-

humailta toki asiaan kuuluu. Oppaassa käsitellään karhun tai muiden nisäkkäiden puremia sekä annetaan vinkkejä villieläinten välttämiseksi. Sen sijaan inhimillisten ampumaharjojen ensiapua ei käsitellä.

Luonnon seikkailullistaminen tietenkin palvelee suosittujen kuluttajapalvelujen markkinointia. Myös (erä)ensiapu on tietoa ja taitoa, johon eri järjestöt ja yritykset perehdyttävät maksullisissa koulutuksissa. Kiwanukan yritys *Adventure Medicine* mainitsee verkkosivuillaan

tuotteekseen ”*ett bättre och säkrare äventyr*”. Sellaiseen pyrkiessä lukijan on syytä *Vaeltajan lääkitäoppaan* rinnalla tutustua selkeään ensihoidon oppaaseen, lajiseurojen turvallisuusohjeisiin tai kilpailevien yritysten manuaaleihin.

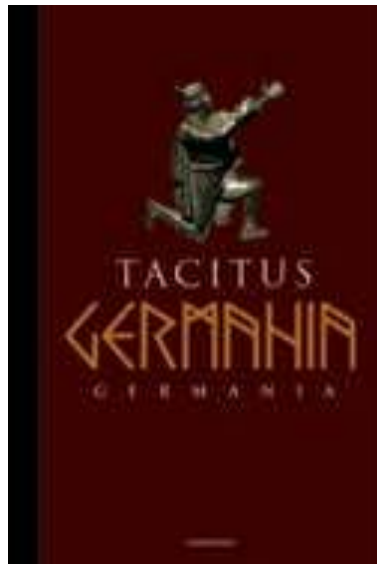
Kirjallisuus

Dennett, Daniel, *The Moral First Aid Manual*. Teoksessa *The Tanner Lectures on Human Values*. Vol. VIII. Toim. Sterling M. McMurrin. University of Utah Press, Salt Lake City 1988, 120–147.

ANTTI LAMPINEN

Tacitus. *Germania*. Suomentanut ja selitykset laatinnut Tuomo Pekkanen. Gaudeamus, Helsinki 2018. Kolmas, uudistettu painos. 176 s.

Suomalaiselle lukijakunnalle Tacituksen *Germania*-teoksella on sangan tärkeä asema. Syy on helppo ymmärtää; vaikuttaahan teoksen lopun *Fenni* suomalaisten eksoetnonnymin ensiesiintymiseltä kirjallisessa traditiossa. Monet muistavat myös korostetun, että ’suomalaisista’ ei kyseisen kansan nimen ja sen koodittaman yhteisön kohdalla voida puhua. 1900-luvun alkupuolen positivistiseen ja tiedostamattoman paternalistiseen tyyliin tätä lausetta usein on seurannut tarkennus siitä kuinka ”[f]ennien alkukantaisuutta korostavat piirteet sopivat lappalaisiin, joista Tacitus oli saanut tietoja”, kuten teoksen ensimmäinen suomentaja Edwin Linkomies asian ilmaisi käännöksensä loppuun liitettyssä suppeassa sanastossa¹. Nykylukijalle tämä muotoilu kalskahtaa epämiellyttävän hegemonistiselta ja kolonialistiselta, mutta se on vain yksi tapaus siinä laajemmassa reseptiohistoriassa, joka lukuisissa konteksteissa on valjastanut *Germanian* käännöksineen kulloi-



senkin kulttuurillisen typologian välineeksi. *Germania* onkin saanut maineen ”mitä vaarallisimpana kirjana”, kuten sen reseption ansiokas tutkija Christopher Krebs on asian muotoillut². Linkomies puolestaan kertoi lukijoilleen että

”[k]aikille niille kansoille, jotka ovat germaanista alkuperää, Tacituksen ’Germaania’ on eräänlainen pyhä kirja. Annetaanhan siinä kuva näiden kansain esi-isistä semmoiselta ajalta, jota eivät mitkään muut kirjalliset todistuskappaleet valaise.”³ Jo tämän väitteen silkka varmuus tekee nyky-yleisölle varsin selväksi, miksi selityksin varustettu uusi käännös *Germaniasta* on erittäin tervetullut.

Tuomo Pekkasen käännös itessään mukailee, korjailee ja päivittää Linkomiestä, mutta teoksen esipuhe ja selitykset ovat kokonaan uudistetut. Muutampia jatkumia on kuitenkin havaittavissa myös *Germanian* varhaisempaan tulkintaperinteeseen. Linkomies kannatti teoriaa jonka mukaan toisen vuosisadan eaa. filosofi ja monioppinut Poseidonios Apameialainen oli ensimmäinen germaanit maininnut kirjoittaja kreikkalais-roomalaisessa kirjallisessa traditiossa. Pekkanenkin viittaa tähän teoriaan esipuheessaan (7), joskaan hän ei selvennä kuinka ongelmallinen Poseidonioksen mah-

dollinen germaanimaininta itse asiassa on tekstitradition ja fragmentaarisesti säilynyttä alkutekstää myöhemmässä keisariaikaisessa kontekstissa lainanneen, monista epätarkoista lainauksistaan tunnetun Athenaioksen epäluotettavuuden vuoksi⁴. Pekkanen myös nojaa Tacituksen fennikuvausta kommentoidessaan yllättävän raskaasti tutkimuskirjallisuudessa hyvin epävarmana pidettyyn hypoteesiin siitä, että Hekataios Abderalainen tunsi ja käytti Pytheas Massalialaisen kadonnutta tekstiä *Valtamerestä*⁵. Toisaalta Pekkanen moniaalla korjaa Linkomiehen käännöksiä uudemman tutkimuksen valossa. Näin esimerkiksi kohdassa *Germ.* 2, jossa Tacitus kuvailee sitä miten 'germaanit' oli ensin yhden heimon (tungrien) nimi, joka yleistyi tämän ryhmän sotamenes-tyksen luoman pelon myötä. Pekkanen puhuu ”valloittajan herättämästä pelosta” siinä missä Linkomies esitti nimityksen olleen paljon laskelmoidummin tapa, jolla ”voittaja herättääkseen pelkoa nimitti kaikkia heimolaisiaan germaaneiksi”⁶. Ero pohjautuu siihen, että käännösten välillä kuluneiden vuosikymmenien aikana käsikirjoitustradition *a victore* on alettu emendoida muotoon *a victo* tai *a victis*.⁷ Tämän lisäksi Linkomies ei tunnistanut – tai ainakaan kiinnittänyt lukijoidensa huomiota – Tacituksen ilmiselviin sanatarkoihin lainauksiin Caesarin *Gallian sodan* etnografisista osioista.⁸ Pekkanenkaan ei tee tätä aina – ei edes silloin kun lukijaa olisi hyvinkin saattanut kiinnostaa, että Tacitus lainaa sanasta sanaan Caesaria Mercurius-jumalan tärkeydestä, mutta siirtää toteamuksen galleista germaaneihin (*Germ.* 9).⁹ Toisaalta Caesarin merkitys esimerkiksi Tacituksen kuvaukselle germaanien maanviljelystavoista (26) tuodaan kiitettävästi esiin.

Pekkasen kommenttiosio Tacituksen tekstiin on erittäin hyödyllinen ja laajempi (97–162) kuin Linkomiehen alle kuusisivuinen. Kommentaarin sisällä Tacituksen fennejä koskevan kohdan selitys muodostaa oikeastaan oman, ajoittain hivenen spekulatiivisen miniesseensä. Ottaa

huomioon kuinka usein ja hartaasti Tacituksen teosta – ja meikäläisittäin etenkin sen fennikuvausta – on vääriinymmärretty, olisi tekstin kommentteissa ollut parasta pitäytyä tutkimuksen vakiintuneimpaan ydintietoon ja pyrkiä korjaamaan aiempia innoittuneita arvauksia. Toisaalta eräät mutkikkaat mutta tärkeät osiot, kuten *Germanian* kappaleet 2–4, joissa kreikkalais-roomalainen makroetnografinen teoriapohja kohtaa sekä pohjoisista kansoista kirjoittamisen perinteet että Tacituksen mahdolliset suulliset lähteet, olisivat ansainneet tulla yksityiskohtaisemmin selitetyiksi. Mainitut kolme kappaletta ansaitsevat Pekkasen kirjassa vain hieman yli sivun verran palstatilaa. Pekkanen on tutkinut Tacitusta ja pohjoisten kansojen kuvauksia latinalaisessa kirjallisuudessa 1960-luvulta alkaen, kuten arvosteltavana olevaan kirjaan liitetyn lyhyen kirjallisuusluettelon perusteellisen listauksen pohjalta käy selväksi. Etenkin Tacitukseen ja *Germaniaan* kohdistettu kansainvälinen tutkimuskirjallisuus on luettelossa muutoin hyvin kevyesti edustettuna, eikä ole aivan ilmiselvää missä määrin laaja lukijakunta (jota varten kootulta luettelo muuten vaikuttaa) voi laventaa Tacitus-tuntemustaan Pekkasen osaksi latinankielisten tutkimusartikkeleiden kautta. Tämän lisäksi jää hieman hämäräksi, missä määrin Pekkanen on nojannut kommentteissaan viimeisten kahden vuosikymmenen aikana karttuneeseen tutkimukseen; esimerkkinä voidaan mainita hyvin hienovaraiseksi kehittänyt tulkintatraditio, jossa *Germaniaa* tarkastellaan myös (ja ehkä jopa etupäässä) kaunokirjallisena, retorisenä ja poleemisena tekstinä, jolle etnografinen rekisteri antaa lähinnä muodollisen mallin.¹⁰ Etenkin kirjallisuusluettelosta lukija saa sen käsityksen, että *Germaniaa* on tutkittu – tai jopa tulee tutkia – ennen kaikkea pohjoisten kansojen historiaa, arkeologiaa ja antropologiaa vertailevasti täydentävänä lähteenä; tämän lähestymistavan riskinä on ylenmääräinen positivismi.¹¹ Tästä asenteesta kuitenkin kielivät sellaiset kommenttiosion muotoilut kuin

”[Tacituksen] käsitykse[t] Itämeren alueen luonteesta olivat hämmästyttävän virheelliset” (156). Se miksi tämän pitäisi hämmästyttää ketään muita kuin nykysuomalaisia jää epäselväksi. Tacituksen yleisölle kaikki hänen kirjoittamansa oli äärimmäisen osuvaa ja nivoutui tiukasti roomalaiseen kuvaan maailmasta ja sen kansoista. Niin tutkijoiden kuin laajemman lukijakunnankin on yleisesti hyödyllistä muistaa, että Tacitus kirjoitti *Germanian* oman aikansa roomalaisille eikä nykytutkijoille.

Kuten Ellen O’Gorman on intuitionvastaisesti mutta erittäin osuvasti todennut, ”*Germania*, as its full title *de origine et situ Germanorum* implies, is about Rome”¹². Tacitus käytti pohjoisia kansoja usein hyödyksi analysoidessaan vapauden ja keisarivallan teemoja.¹³ Etenkin hänen lyhyemmissä teksteissään *Agricolassa* ja *Germaniassa* erottuu erityisen selvästi tämä pohjoisen marginaalialueen käyttäminen sellaisten teemojen ja kritiikin prosessointiin, jotka suoraan Rooman kulttuurilliseen ja sosiaaliseen ytimeen kohdistettuina olisivat voineet olla liian röyhkeitä.¹⁴ Roomalaiset komentajat, kuten Julius Agricola tai Germanicus, edustavat pohjoisilla seuduilla toimiessaan sellaisia vanharoomalaisia hyveitä, joita heidän oman aikansa moraalisesti rappeutunut keisarillinen pääkaupunki ei Tacituksen mukaan enää arvostanut. (Sivumennen sanoen Pekkanen kommentaarissaan ottaa usein Tacituksen ja muiden moralisoivien kirjoittajien polemiikin *topokset* silkkanä totena, ja selittää monessa kohtaa eri tapojen muuttuneen ”vanhojen roomalaisten” käytännöistä keisariajalle tultaessa.) Pohjoiset kansat tarjosivat jo laajalti levinneeseen roomalaiseen mielikuvastoon pohjaavia ajattelun apuneuvoja Tacituksen aikalaisten pohtiessa sitä, mistä he itse olivat luopuneet yksinvallan alle päädyttyään. Germaanien keskuudessa ”kuninkaiden valta ei ole määrätön eikä rajaton” (*Germ.* 7), ja vaikka tiettyjä naisia kunnioitetaan, heistä ei tekemällä tehdä jumalattaria (8) – mikä lienee Tacituksen kritiikkiä Rooman keisarillisten naisten apo-

”Entäpä ne kuuluisat fennit?”

teoseja kohtaan. Tämä pohjoisen ulottuvuuden hyödyllisyys filosofisten käsitteiden erittelylle on vain yksi paljonpuhuva esimerkki siitä, kuinka *Germania* ei ole ainoastaan etnografiaa germaaneista. Se on myös monitasoinen tutkielma siitä, mikä teki roomalaisista roomalaisia ja olivatko keisarillisen maailmanvallan alamaaisina elävät roomalaiset enää moraalisesti esi-isiansä veroisia.

Entäpä ne kuuluisat fennit? On tärkeää muistaa, että tätä ryhmää kuvaillaan aivan teoksen lopussa, jossa materiaaliseen kulttuuriin, moraalintasoon ja vapauteen liittyvä jatkumo on saavuttanut narratologisen päätepisteensä ja näin tehdessään kehystänyt Tacituksen oman ajan roomalaisuuden vastapoolin. Itse asiassa ’jalo villi’ käsitteenä on vain rajallisessa määrin hyödyllinen Tacituksen germaanikuvaa analysoitaessa – etenkin koska tämä kategoria ei missään vaiheessa esiinny teoksessa monoliittisena. Myös barbaariyhteiskuntien moraalinen ja materiaallinen luonne näyttäytyä liukuvana ja muutokselle alttiina, kuten Rooman rajaa lähimpänä asuvat germaaniryhmät

antavat Tacitukselle mahdollisuuden kuvata. Mutta maantieteellinen ja ajallinen kaukaisuus limittyvät toisiinsa niin Tacituksella kuin myös laajemmin kreikkalais-roomalaisessa ideologiassa: maailman reunojen asujen nykypäivä – tai eräänlainen etnografisoiva ”ikuinen nyt”, jossa muutos on mahdotonta – muistuttaa sitä menneisyyttä, jonka Välimeren yhteiskuntien asukkaat omille esisilleen kuvittelivat.¹⁵ Fennit eivät ole Tacitukselle ”jaloja” moraalisesti, vaan he muodostavat vinjetin, joka antaa mahdollisuuden tutkiskella toivon (*spes*), sosiaalisten rakenteiden ja historiallisen muutoksen teemoja. Roomalaisessa kirjallisuudessa toivo oli vahvasti kytköksissä maanviljelykseen, ja täten on helppo nähdä, miksi yksityisomaisuudesta vapailla ja metsästämisestä elantonsa saavilla fenneillä ei ole sille tarvetta.¹⁶ Sen sijaan heidän varallisuutensa (*opes*) on heidän nuolissaan, jotka ovat luukärkisiä (*asperant* – sana, joka leikkii toivoon liittyvällä *spes*- ja *spero*-sanastolla). Vielä Tacituksen fennejäkin vaikuttavampi primitivistisiä teemoja kehittävä kirjallis-retorinen *ekfrasis*

löytyy Prokopioksen *Goottisotien* toisesta kirjasta samaten pohjoiseen *Skrithifinnoi*-ryhmään liitettynä: Pekkanen esittää katkelmasta suomennoksen kommenttiosiossaan (154–155).

Tacituksen latina on paha-mainaisen elliptistä ja tiivistettyä: tyylillisten kysymysten lisäksi sen kääntäjä joutuu melkein poikkeuksesta ottamaan vieläkin suurempia tulkinnallisia vapauksia kuin muuta keisariajan latinalaista kirjallisuutta käännettäessä on välttämätöntä. Pekkanen käännös ei ole poikkeus. Herculesta germaanit ylistävät ”kaikkein suurimpana sotasankarina” (*Germ.* 3), joka tuntuu venyttävän alkuperäisen ”*primumque omnium virorum fortium*” merkitystä sodankäyntiyhteydessä. Välillä sanavalinnat kalskahtavat kummallisilta, kuten ”yhteiskunnan pappi” (*sacerdos civitatis*, *Germ.* 10) kohdassa, jossa ”yhteisön” olisi todennäköisesti ollut sekä tarkempi että oikeakielisempi vaihtoehto venyttämättä silti millään tavoin latinankielistä merkitystä. *Civitas* käännetään muuallakin tekstissä ”yhteiskunnaksi”. On myöskin

vaikea nähdä miksi *Oxiones*-ryhmän (46) nimi olisi parempi kääntää ”oksit” kuin ”oksonit”, joka on jo Linkomiehen käyttämä termi ja sitä paitsi lähempänä latinaa. Osasyynä tälle on tietenkin se, että *oksi*-etymologian perusteella Pekkanen haluaa nähdä Tacituksen lyhyesti mainitsemissa *Oxiones* ja *Hellusii* -ryhmissä ”ensimmäiset tunnetut suomalaiset” (156); näin ollen hän ”korjaa” Tacituksen käyttämää etnonymia aivan erilaista metodologiaa ja lähdemateriaalia hyödyntävän aineiston perusteella.

Myös toinen nimistöön liittyvä anakronismi on kommenttiosioon vivahtanut: ”Nerthus-kansoista” (139–140) puhutaan vain nykytutkimuksessa. Pekkanen olisi ollut hyvä selvittää lukijakunnalle, että tämä termi on yksinomaisen moderni kategoria etenkin saksankielisestä tutkimustraditiosta, eikä sitä millään muotoa pidä projisoida roomalaiseen mentaalimaantieteeseen. Muitakin varomattomia ilmaisuita on löydettävissä. ”Muistumista” puhuminen kommentoitaessa Tacituksen tekstin kuvailemia käytänteitä (vrt. 140) avaa oven paljon myöhemmän ja selitysosiossa usein puutteellisesti lokalisoidun kansanperinteen käyttämiseksi huomattavasti varhaisempia kirjallisia elementtejä todentavina yksityiskohtina: anakronismin riski kasvaa täten huomattavasti. ”Sekarotuisuus” (149) samaten kalskahtaa täysin päivittämistä vaille jääneeltä ilmaisulta. Lisäksi Pekkanen on edelleen taipuvainen myötäilemään Linkomiehen vanhoja muotoiluja fennien ”saamelaisuudesta”; sivulla 146 todetaan, että ”[k]un pidämme fennejä lappalaisina (vrt. selitys 46,3), on itäisimpiä aestien heimoja pidettävä itämerensuomalaisina”. Myöhemmin Pekkanen katsoo että ”[l]yhydestään huolimatta kuvaus fenneistä tarjoaa useita yksityiskohtia, jotka vastaavat hyvin sitä käsitystä, jonka saamme myöhempien lähteiden perusteella lappalaisista.” (151) Anakronistinen eri konteksteihin perustuvan lähdemateriaalin vertailu ja siihen liittyvä saamelaisten päiden ylitse tapahtuva kommentointi – jota huoleton ”lappalaisista”

puhuminen ”saamelaisten” synonyyminä korostaa – toistuvat siis edelleen tässä kolmannessakin laitoksessa kaikesta ajantasaistamisesta huolimatta.

Tyylillisesti Pekkanen käännös onnistuu hyvin Tacituksen lyhytsäntäisen ja monitulkintaisen yleissävyn mukailussa, mutta tämä tehtävä on tietyissä tekstikohdissa erittäin vaikea, ja usein hänen onkin täytynyt tehdä informoitu päätös merkityksistä, joita Tacituksen lakonisen ilmaisun takana on aikalaisyleisölle kommunikoitu. *Germanian* kaltaisessa tekstissä, jonka kääntäjät ovat melkein poikkeuksetta eri aikoina ja konteksteissa arvelleet tietävänsä vallan hyvin, millaista kulttuurillista ja yhteiskunnallista todellisuutta Tacituksen kirjallinen luomus heijasteli, nämä tulkinnalliset yksityiskohdat ovat luonnollisesti juuri sitä, mitä tulevat kulttuurihistorioitsijat ja reseptiotutkijat tulevat käännöksistä huomioimaan. Toinen arvioitavana olevan käännöksen piirre, joka saattaa luoda ongelmallisen vahvoja assosiaatioita Tacituksen tekstin ”antropologisuudesta” tai ”etnografisuudesta” on kuvien lisääminen suomennetun tekstin sisälle. On kuitenkin huomioitava, että tämä voi hyvin olla kustantajan ehdotuksesta tai toiveesta tehty toimituksellinen päätös. Sitä paitsi ajoittain kuvitus onnistuu tukemaan tekstiä tavalla, joka varmasti valottaa laajemmalle lukijakunnalle Tacituksen tarkoittamia materiaalsien kulttuurin yksityiskohtia hyvin hyödyllisellä tavalla. Pekkanen myös tuo kommentaarissaan ansiokkaasti esille sen, kuinka huolellisesti Tacitus on rakentanut teoksensa aasinsillat eri etnografisten teemojen välille.

Pekkanen suomennos on tarpeellinen ja kauan kaivattu päivitys Linkomiehen pahasti vanhentuneeseen käännökseen latinankielisestä tekstistä, jota luetaan Suomessa myös suuren yleisön keskuudessa poikkeuksellisella kiinnostuksella. Käännös onnistuu tehtävässään varsin hyvin – ajoittaiset vanhakantaisuudet unohtaen – ja etenkin Pekkanen kommenttiosio tuo lukijakunnalle paljon tärkeää uutta tietoa. Kaikin

osin kommentaari ei kuitenkaan tehtävässään onnistu, vaan jatkaa paternalistisen kirjoittamisen traditiota pohjoisista kansoista. Tämä johtaa siihen, että sen kommenttiosio etenkin saamelaisista (tai vielä useammin ”lappalaisista”) kirjoitettaessa päättyy jossain määrin heijastelemaan Tacituksen omaa tekniikkaa hänen kirjoittaessaan germaaneista. Lisäksi tärkin laitosta vaivaavaksi heikkoudeksi jää, että Tacituksen tekstiä edelleen selitetään ensisijaisesti lähdetekstinä pohjoiseurooppalaisiin realiteetteihin ennemmin kuin roomalaiseen keskusteluun sivilisaatiosta, moraalisuudesta, vapaudesta, orjuudesta ja identiteeteistä.

Viitteet

- 1 Linkomies 1952, 85.
- 2 Krebs 2011. Tacituksen fennien selittämistä ”saamelaisiksi” varoitti äskettäin myös Kalle Korhonen blogikirjoituksessaan ”Ei muinaisia saamelaisia vaan jaloja vvillej”, <http://kheldon.fi/2019/02/05/ei-muinaisia-saamelaisia-vaan-jaloja-vvilleja/>, haettu 9.4.2019.
- 3 Linkomies 1952, 8.
- 4 Lampinen 2014; Athenaioksen epätarkkuudesta: Olson 2018.
- 5 Pekkanen 2018, 157–158.
- 6 Linkomies 1952, 20; vrt. Pekkanen 2018, 22.
- 7 Ks. Rives 1999, 121.
- 8 Esimerkiksi teoksen alku *Germania omnis*, joka on selvä alluusio Caesarin *Gallian sodan* alkuun *Gallia est omnis*.
- 9 Tacituksen kirjoittaessa ”jumalista [germaanit] palvovat eniten Mercuriusta” (*Germ. 9*), joka on sanasta sanaan Caes. *B.Gall.* 6.17; Pekkanen 2018, 102.
- 10 Ks. mm. Thomas 2009; Tan 2014.
- 11 Vrt. esim. Herrmann (toim.) 1990.
- 12 O’Gorman 1993, 135.
- 13 Ks. mm. Rives 1999, 276.
- 14 Vrt. *Agricolaan* liittyen mm. Ash 2009; Poulsen 2017.
- 15 Maailman äärlaitojen asukkaita kuvailevaa tekstiperinnettä ja sen suhdetta mentaalimaantieteeseen ja konkreettiseen tiedonkeruuseen on ansiokkaasti valottanut Romm 1992.
- 16 Vrt. mm. Nelis 2016. On sääli, että Pekkanen valottaa kommentissaan perin vähän primitivistisen kuvaston läsnäoloa myös roomalaisissa runoudessa – etenkin Vergiliuksella, joka on tärkeä Tacituksen kirjallisuuden alluusoiden kohde.

Kirjallisuus

- Ash, Rhiannon, *The Great Escape: Tacitus on the Mutiny of the Usipi (Agricola 28)*. Teoksessa *Ancient Historiography and Its Contexts*. Toim. Christina S. Kraus, John Marincola & Christopher Pelling. Oxford University Press, Oxford 2009, 275–283.
- Herrmann, Joachim (toim.), *Griechische und Lateinische Quellen zur Frühgeschichte Mitteleuropas bis zur Mitte des 1. Jahrtausends*, 2. osa. Akademie Verlag, Berlin 1990.
- Krebs, Christopher C., *A Most Dangerous Book: Tacitus' Germania from the Roman Empire to the Third Reich*. Norton, New York & London 2011.
- Lampinen, Antti, *Fragments from the 'Middle Ground' – Posidonius' Northern* Ethnography. *Arctos*. Vol. 48, 2014, 229–259.
- Linkomies, Edwin, *Selityksiä ja nimihakemisto. Germaania*. Otava, Helsinki 1952, 75–90.
- Nelis, Damien, *Emotion in Vergil's Georgics: Farming and the Politics of Hope*. Teoksessa *Hope, Joy and Affection in the Classical World*. Toim. Ruth R. Caston & Robert A. Kaster. Oxford University Press, Oxford 2016, 45–74.
- O'Gorman, Ellen, *No place like Rome: Identity and Difference in the Germania of Tacitus*. *Ramus*. Vol. 22, 1993, 135–154.
- Olson, S. Douglas, *Athenaeus' 'Fragments' of Non-Fragmentary Prose Authors and their Implications*. *American Journal of Philology*. Vol. 139, 2018, 423–450.
- Pekkanen, Tuomo, *Johdanto. Teoksessa Tacitus. Germaania*. Suomentanut ja selitykset laatinut Tuomo Pekkanen. Gaudeamus, Helsinki 2018, 7–17.
- Poulsen, Aske Damtoft, *The language of Freedom and Slavery in Tacitus' Agricola. Mnemosyne*. Vol. 70, 2017, 834–858.
- Rives, James B., *Tacitus: Germania*. Clarendon, Oxford 1999.
- Romm, James, *The Edges of the Earth in Ancient Thought: Geography, Exploration and Fiction*. Princeton University Press, Princeton 1992.
- Thomas, Richard F., *The Germania as literary text. The Cambridge Companion to Tacitus*. A. J. Woodman (toim.). Cambridge University Press, Cambridge 2009, 59–72.
- Tan, Zoë M., *Subversive Geography in Tacitus' Germania*. *Journal of Roman Studies*. Vol. 104, 2014, 181–204.

NIINA VUOLAJÄRVI

Kuritonta marginaalihistoriaa

Kirsi Vainio-Korhonen, *Musta-Maija ja Kirppu Kaisa – Seksityöläiset 1800-luvun alun Suomessa*. SKS, Helsinki 2018. 283 s.

Historialliset kuvaukset keskittyvät usein ylemmän ja hallitsevan luokan elämään. Kirsi Vainio-Korhosen teos *Musta-Maija ja Kirppu Kaisa – Seksityöläiset 1800-luvun alun Suomessa* sen sijaan käsittelee turkulaisten ”tarkastusnaisten”, systemaattisesti sukupuolitautiltestattujen, elämää. Kirja lähestyy aihetta marginaalihistorian näkökulmasta marginalisoimatta. Aiheen voidaan ajatella olevan osa syrjäytymisen historiaa, mutta Vainio-Korhosen empaattinen ote tutkittaviinsa ja pyrkimys esittää naiset kokonaisvaltaisina ihmisinä monine elämänalueineen laajentaa kirjan kuvaukseksi ajan köyhimmän ja samalla suurimman väestöosan eli työläistön elämään Turussa. Kirja luo myös kiinnostavan katsauksen



suomalaisten seksuaalisuuskäsitysten ja sukupuolisuhteiden historiaan sekä kaupalliseen seksiin liittyvän stigman syntyyn ja vaikutuksiin.

Niin kutsuttujen ”salattujen, hävettyjen ja vaiettujen” (240) aiheiden tutkiminen on salapoliisityötä, joka vaatii kykyä katsoa viranomaisainestoa toisin ja yhdistellä tietoja eri aineistoista siten, että se tekee kunniaa kuvattavien elämille ja tuo heidät esiin toimijoina, pelkistämättä heitä kontrollin kohteiksi. Vainio-Korhonen suorittaa tämän salapoliisityönsä ansiokkaasti. Vainio-Korhosen pääaineiston muodostaa Turun poliisikamarin veneeristen tautien tarkastuskirja vuosilta 1838–1848, johon merkittyjen 164 naisen nimen pohjalta hän on jäljittänyt tarkastusnaisten elämänhistorioita eri

viranomaisasiakirjoista. Sukupuoli-tarkastukset aloitettiin ensimmäisenä Suomessa Turussa 1838. Mallina oli Napoleonin Ranska, jossa seksityöläisten tuli käydä säännöllisesti tarkastuksissa Eurooppaa piinaavaan kuppaepidemian vuoksi. Turussa huoli kaupunkilaisten ja erityisesti kauas kotoaan sijoitettujen venäläis-sotilaiden sukupuolitaudeista olivat syynä tarkastusten aloittamiseen.

Päiväkirjoja usein kirjoitus- vaikkakaan ei lukutaidottomilta naisilta ei ole valitettavasti jäänyt. Tämä asettaa tietyn metodologisen ongelman naisten elämän kuvaamiselle, sillä viranomaisaineistot – hallinnan päämäärien lisäksi – heijastelevat usein vallalla olevien luokkien moraalialia, joka ei aina mene yhteen kontrollin kohteiden moraalikäsitusten kanssa. Vaikka kirjoittaja esittää tarkastusnaiset toimijoina, ei hän syyllisty idealisoimaan naisten karua elämää. Osa naisista oli monella tavoin syrjäytyneitä ja eli erilaisten viranomaiskontrollien alaisena. Henkilökohtaisen kirjeaineiston puutteesta huolimatta Vainio-Korhonen pyrkii luomaan kuvan tarkastusnaisista kokonaisvaltaisina yksilöinä sekä ymmärtämään heidän motiivejaan ja näkökulmiaan. Vainio-Korhonen ei redusoi naisten elämää seksin myymisen, vaan kontekstualisoi 1800-luvun alun seksityöläiset osaksi globaalien työn ja työväestön historiaa ja esittelee naisten eri elämänalueita äitiydestä kuolinvuoteeseen.

Telmivästä rahvaan seksuaalisuudesta passiiviseen porvarilliseen naisideaaliin

Aineisto ei anna suoraa vastausta kysymykseen, olivatko naiset niissä kutsuttuja prostituoituja, sillä rahasta ei ole mainintaa asiakirjoissa. ”Prostituutio”-sanaa ei liioin tunnettu Suomessa eikä Ruotsissa ennen 1800-luvun loppua, jolloin se kantautui Pohjolaan ranskasta ja vakiintui niissä kutsutun virallisen eli valtiovallan suvaitseman prostituutiolaitoksen myötä. 1800-luvun alun

kaupallinen seksi ei muutenkaan nauttinut suurta erityisasemaa tai tuottanut siinä toimiville erityistä sosiaalista leimaa tai identiteettiä, sillä kaikki avioliiton ulkopuolinen seksi oli syntiä ja rikos. Siten rahalla ei ollut seksisuhteissa mitään juridista merkitystä, vaan salavuoteudesta tai huorinteosta voitiin tuomita molemmat, sekä nainen että mies, jos suhteesta seurasi avioton lapsi.

Talonpoikaisyhteisössä ”huoralla” viitattiin kaikkiin ihmisiin, jotka harjoittivat seksiä ennen avioliittoa tai sen ulkopuolella. Siten seksin vaihtaminen rahaan muuttui seksuaalisesta teosta erityiseksi seksuaalisen patologian muodoksi ja kategoriaksi Suomessa vasta 1800-luvulla. Tätä ennen kaupallinen seksi ei luonut naisille erityistä ”henkilöhahmoa, historiaa, tapaushistoriaa, ja lapsuutta” (Foucault 1981, 43). Erityisen ”huorastigman” puuttuminen teki seksin myymisestä vähemmän turmelevaa naisten arkielämän ja tulevaisuuden kannalta, sillä tarkastusnaiset elivät normaalia elämää niin kaupunkilaisten kuin perheensä parissa sekä kävivät kirkossa. Seksin myyminen ei ollut myöskään este myöhemmälle avioitumiselle tai kunnialliselle yhteisön jäsenyydelle, toisin kuin 1800-luvun loppupuolelta eteenpäin.

Porvarillisten perhenormien muodostuminen 1800-luvun loppupuolella vaikutti ”prostituoitujen” syntyyn kulttuurisena käsityksenä ja erillisenä seksuaalikontrrollin kategoriana. Kun 1700-luvulla avioliitto oli pitkälti taloudellinen sopimus, 1800-luvun kuluessa romanttisen rakkauden ideaali teki rahaan vaihdettavan intimitetin erityisen tuomittavaksi. Samalla käsitykset naisen seksuaalisuudesta muuttuivat passiivisen naiskuvan ja lääketieteellisten seksuaalikäsitusten myötä.

Lönnrotin Kalevala-matkoillaan keräämät suomalaiset seksirunot eli niissä sanottu ”*Erotica*-kokoelma”, joka rohjettiin julkaista vasta vuonna 1997, kertovat kansan räävittömästä ja aktiivisesta seurustelukulttuurista. Vainio-Korhosen mukaan suomalaisessa kansanperinteessä vallitsi uskomus naisten halukkuudesta ja kii-

hottumisesta tärkeänä hedelmöitymiselle: ”vitun tuli ’litistä’ ja ’lotista’ ja voidella ’munaa voilla, vehnäisillä viertehillä, makeilla maitosilla” (131). Hekumallinen seksielämä ja naisten halukkuus olivat terveen ja hedelmällisen avioliiton perusta vielä kustavilaisen ajan jälkimainingeissa. 1800-luvun lopulla lääketieteen nousun myötä syntyneiden käsitysten mukaan naisen halu ei ollut enää tärkeää suvunjatkamiselle ja seksuaalinen leikkimielisyys sai antaa tilaa passiiviselle ja pidättyväiselle viktoriaaniselle äitikuvalle.

Kuritonta elämää, kuppahuoneita ja irtolaistuomioita

Tarkastusnaiset eivät olleet rikollisia seksin myymisen takia, sillä seksin myyminen kriminalisoitiin Suomessa vasta vuonna 1889. Sen sijaan parittaminen ja bordellien pito oli määritelty rikoksiksi vuoden 1734 rikoslaisissa, jossa ”mainitaan ’senkaltaiset huoneet ja kokoukset, joissa riettautta ja irstautta harjoitetaan’ ja ’portot kuin senkaltaisissa huoneissa antavat itsensä haureuteen pidättää” (10–11). Vainio-Korhosen aineisto ei anna yksiselitteistä tulkintaa sille, miksi juuri nämä naiset joutuivat viranomaisten syyniin epäiltynä ”kevytmielisestä ja irstaasta elämästä”, vaikka olettaakin, että naiset ovat seksityöläisiä siinä mielessä, että he vaihtoivat seksiä rahaa tai materiaalisia korvauksia vastaan joko ammatteisessa mielessä tai satunnaisesti muun työn ohella (20, 23). Tarkastusten kohteeksi joutumisen taustalla on erilaisia normien vastaisen elämän merkkejä: suurin osa naisista oli aviottomia ja jollain tavoin poikkeuksellista elämää viettäviä naisia. Heillä ei ollut vakituista työpaikkaa vaan he joko työskentelivät kappakassa tai elivät erinäisillä hanttihomilla ja seksin myymisellä. Usein heillä oli monia aviottomia lapsia, ja elämää rytmitti Turun kuurihuoneella kuppapotilaana istuminen tai raataminen irtolaistuomiosta keuruuhuoneella vakituisen työpaikan puutteesta.

”1800-luvun alussa seksin vaihtaminen rahaan ei ollut erityinen seksuaalisen paheksunnan kategoria”

Irtolaistatuomiota naiset eivät saaneet irستاista elämäntavoistaan: irtolaisiksi ja ojennuslaitokseen määrättäviksi kaupallisen seksin myyjät määritettiin vasta vuoden 1865 joutolaisasetuksessa. Viranomaisia ei kiinnostanut naisten seksin myynti muutoin kuin sukupuolitarkastusten kannalta niin kauan kuin suojelusasiat eli työ- ja asuntoasiat olivat kunnossa. Ajan irtolaisäädännön mukaan naisten tuli osoittaa, että heillä oli hyväksytty vakituinen työpaikka ja asumus. Usein tämä tarkoitti työnantajan palveluksessa elämistä ja siten täyspäiväistä työntekoa. Kansan parissa kiertelevää elämää tai vailla palveluspaikkaa olemista ei välttämättä katsottu pahalla, mutta viranomaiset kokivat liikkuvan väestön uhkana. Tietyissä mielessä naisten voikin nähdä pakenevan lähes koko elämän haltuun ottavaa palveluselämää ja viettävän eräänlaista ”kuritonta” elämää. Kapinallisuudesta ja valtasuhteiden kiistämisestä puhuu myös usein kirjoitustaidottomien naisten moniin oikeusasteisiin ulottuvat valitukset irtolaistuuomiosta sekä kirkon vallan haastaminen ehtoollisesta kieltäytymällä.

Historiankirjoitus stigmaa purkamassa

Kirjan suurin anti on naisten ja 1800-luvun köyhälistön arjen realiteettien esittämisen ohella kaupalliseen seksiin liittyvän stigman purkamisen. Vainio-Korhoselle tämä näyttää olleen myös yksi tutkimuksen keskeinen tavoite, sillä hän välillä keskusteluttaa löydöksiään Anna Kontulan 2000-luvun

suomalaisista seksityöläisistä sekä Antti Häkkisen 1900-luvun helsinkiläisprostituoiduista tehtyihin tutkimuksiin, ja siten osoittaa miten stigma rakentaa 1800-luvun puolivälistä eteenpäin seksityöntekijöiden elämää. Koska 1800-luvun alussa seksin vaihtaminen rahaan ei ollut erityinen seksuaalisen paheksunnan kategoria, ei siihen siten myöskään liittynyt samanlaista stigmaa kuin nykyaikana. Tarkastusnaiset elivät aika avoimesti muiden työläisten keskuudessa, ja sukulaiset tukivat ja majoittivat tarkastusnaisia ja heidän lapsiaan omassa perhepiirissä. Naiset avioituivat ja joskus naisten kihloja haettiin samalla kuin sukupuolitautitarkastukset jatkuivat. Toisin kuin tarkastusnaiset, nykyajan seksityöläiset ovat usein ”kaapissa” omassa työssään. Jatkuva salailu ja ”kaksoiselämän” viettäminen on raskasta sekä eristää seksityöntekijät yhteisöstä. Stigma voi myös leimata seksityöntekijät huonoiksi vanhemmiksi, riistää lain suojelun seksuaalisen väkivallan kohteeksi joutuneilta, sekä johtaa monenlaisen syrjintään.

Kirja olisi hyötynyt editoinnista tiukempiin temaattisiin kokonaisuuksiin sekä yhteiskunnallista ja lainsäädännöllistä kontekstia taustoittavasta osiosta kirjan alussa. Nyt juridinen kehys, jonka puitteissa naiset elämänsä loivat, rakentuu pikkuhiljaa kirjaa lukiessa. Tämän lisäksi olisin toivonut, että kirjoittaja olisi selkeämmin tuonut esiin aineiston rajat. Koin välillä turhauttavaksi Vainio-Korhosen tavan esittää aineistolle kysymyksiä, joita kirjassa pohditaan polveilevasti eri aikakausiin sijoittuvien tietojen valossa, muttei tyhjentävästi ja aineiston rajat

selkeästi esiintuoden. Tämä korostui erityisesti luvussa, jossa pohdittiin naisten valikoitumista sukupuolitautitarkastuksiin. Näistä huomioista huolimatta *Musta-Maija ja Kirppu-Kaisa* tuo tärkeän lisän sekä suomalaiseseen että pohjoismaiseen prostituutiohistoriaan luomalla katsauksen aikaisemmin tutkimattomaan 1800-luvun alun kaupalliseen seksiin, sen kulttuurisiin merkityksiin ja tarkastusnaisten elämiin.

Erityisen ansiokkaaksi koen aineiston keskusteluttamisen nykypäivän kaupalliseen seksiin liittyvien käsitysten ja erityisesti seksityöhön liittyvän stigman ja sen haitallisten seurausten kanssa. Seksityöhön liittyvän stigman vähentäminen onkin yksi kansainvälisen seksityöntekijöiden liikkeen keskeisistä tavoitteista. Vainio-Korhosen tutkimus osoittaa, miten historiantutkimus voi olla mukana tässä projektissa ja auttaa kuvittelemaan yhteiskunnan, jossa seksin vaihtaminen rahaan ei johda leimaamisen. Purkamalla eri ihmisryhmiin liittyviä ennakkoluuloja ja sosiaalista leimaa historian tutkimus voi myös toimia politiikan välineenä.

Kirjallisuus

- Foucault, Michel, *The History of Sexuality. Vol. 1 (Histoire de la Sexualité 1, 1976)*. Käänt. Robert Hurley. Pelican, London 1981.
- Häkkinen, Antti, *Rahasta – vaan ei rakkautta. Prostituutio Helsingissä 1867–1939*. Otava, Helsinki 1995.
- Kontula, Anna, *Punainen eksodus. Tutkimus seksityöstä Suomessa*. Like, Helsinki 2008.

SEPPÖ SAJAMA

Opas Spinozan hämmentämille

Juhani Pietarinen, *Opas Spinozan Etiikkaan*. Gaudeamus, Helsinki 2019. 342 s.

Juhani Pietarisen *Opas Spinozan Etiikkaan* (jatkossa lyhyesti OSE) on erityislaatuinen teos jo siksi, ettei se tunnu oikein sopivan mihinkään tuttuun filosofiseen laji-tyyppiin tai kategoriaan. Klassikko-teosten kommentaaritkin ovat meillä harvinaisia, mutta OSEn kaltaisia yksityiskohtaisia ”juoksevia kommentaareja” (*running commentaries*), joissa kommentoidaan jokaista tekstintinkoa alkutekstin järjestyksessä, ei meillä ole ollut ennen OSEa¹.

Spinozan *Etiikan* erityisluonne paljastuu sen otsikosta: *Ethica more geometrico demonstrata* eli ”Etiikka geometriseen tapaan todistettuna”. ”Geometrinen tapa” tarkoittaa Eukleideen geometrian aksiomaattista metodia, jossa ”ensin määritellään peruskäsitteet ja esitetään itsestään selvinä pidettävät aksioomat ja postulaatit, ja niistä johdetaan sitten tarkasteltavia asioita koskevia väitteitä eli propositioita” (OSE 18).

Periaatteessa aksiomaattisen metodin idea – ainakin Pascalin kahteen sääntöön pelkistämässä muodossa: määrittele käsitteesi ja todista väitteesi² – on hyvä, mutta kuten Pietarinen huomauttaa, ”[g]eometrinen rakenne tekee *Etiikan* ajatuskulun seuraamisen vaikeaksi” (OSE 19). Syyn tiesi jo Aristoteles: se, mikä on *itsessään* yksinkertaista, ei välttämättä ole sitä *meille*: ”Tietysti on lähdeittä liikkeelle siitä, mitä tunnetaan, mutta asiat voivat olla tunnettuja kahdella tavalla, tunnettuja meille tai yksinkertaisesti tunnettuja. Meidän on siis ilmeisesti aloitettava siitä, mikä on tunnettuja meille.”³ Pietarinen ottaakin tehtäväkseen Spinozan *Etiikan* ”deksiomatisoinnin” eli sen hankalien ”itsessään tunnettujen” ajatuskulujen palauttamisen muotoon, joka on ”meille tunnettu”. Avaimena hän käyttää substanssin voimatulkintaa,



jonka mukaan ”[voima] on kaiken todellisuuden perustana” (OSE 19).

Spinoza itse tiivistä *Etiikan* metafyyssisen ydinsisällön sanoihin ”Deus sive natura”, ”Jumala eli luonto”. Pietarisen voimatulkinnan perusidean voisi ilmaista sanoin ”substantia sive potentia”, ”substanssi eli voima”. Pietarisen opin sisällön voisi ilmaista vähän selvemmin näin: Koska substanssi on yhtä kuin voima ja koska substanssi ilmenee kahtena attribuuttina, ajatteluna ja ulottuvuutena, myös voima ilmenee kahdella tavalla, ajattelussa *conatusena* (tietoisena pyrkimyksenä) ja ulottuvuudessa *inertiana* (liikkeen jatkuvuutena).

OSEn tarkoitus on siis *selittää* vaikean alkutekstin geometriseen tapaan esitetyt ajatukset tavallisella kielellä. Tällaisen parafrasoinnin hyötyä on vaikea arvioida – varsinkin, kun parafrasi sisältää lainauksina olennaiset osat alkutekstistä. Miten on ylipäänsä mahdollista arvioida kirjaa, jonka ”läpi näkyy” koko ajan toinen kirja? Olisi tarpeen löytää

edes jollakin tapaa objektiiviset arviointikriteerit. Näitä voisivat olla *katuttavuus*, *luotettavuus*, *ymmärrettävyys* ja *tieteellisyys*. Kahden viimeisen välillä on Aristoteleen huomaama jännite: se mikä on ymmärrettävää meille, ei välttämättä ole tieteellisesti eli ”geometrisesti” todistettavissa – ja kääntäen.

Mikä tahansa luotettava kuvaus *Etiikan* sisällöstä noudattaa tietysti jossain määrin alkutekstin ideaa ja rakennetta. Spinozan *Etiikan* ja Pietarisen OSEn samanmuotoisuuden ja -sisältöisyyden aste on kuitenkin aivan eri tasolla kuin *Etiikan* ja sen jostain filosofian historiasta löytyvän kuvauksen tapauksessa. Tästä syystä OSEa on helppo käyttää *Etiikan* avaamisen apuvälineenä, käsikirjana. Asiahakemisto ja sanasto olisivat tietysti lisänneet kirjan käyttöarvoa käsikirjana, vaikka selkeä sisällysluettelo auttaa kyllä paljon navigoinnissa. OSEa voi kuitenkin käyttää myös lukematta sen rinnalla *Etiikkaa*, koska *Etiikan* kaikki aforisminkaltaiset propositiot ja määritelmät sisältyvät suorina lainauksina (usein Pietarisen itse kääntäminä) myös OSEen. Siksi OSEn lukeminen on samalla myös *Etiikan* lukemista. Liiotellen ja karkeasti sanottuna OSEn ja *Etiikan* suhde on se, että Pietarinen on korvannut Spinozan vaikeat todistukset omilla selityksillään, jotka eivät pyri ”tieteellisyyteen”, vaan ymmärrettävyyteen. Siksi voisi melkein sanoa, että *Etiikka* ja OSE ovat osittain ”sama kirja”.

Pietarinen on kovin vaatimaton sanoessaan sivulla 20, ettei hänen tarkoituksenaan ollut ”varsinaisen tieteellisen tutkimuksen” laatiminen. Tämän lausunnon taustalla on ilmeisesti analyttisen filosofian tieteellisyyksäilytys. Pahimmillaan se ilmaistiin takavuotena sanomalla,

”OSE on paraatiesimerkki siitä, että hyvin tehdyllä filosofian historialla tai populaarifilosofialla on vaikeuksia mahtua sille osoitettuun karsinaan.”

että on olemassa kahdenlaisia filosofeja: niitä, jotka ajattelevat itse, ja niitä, jotka referoivat muiden ajatuksia. Sanomattakin on selvää, että tällaisia ajatuksia esittäneet katsoivat filosofian historian tutkijoiden kuuluvan jälkimmäiseen joukkoon. Synninpäästön saattoivat saada ne, jotka tarkastelivat jotain yksityiskohtaa klassikon tekstissä. Tämä näkemys kannattaa jättää omaan arvoonsa. OSE on paraatiesimerkki siitä, että hyvin tehdyllä filosofian historialla tai populaarifilosofialla on vaikeuksia mahtua sille osoitettuun karsinaan.

OSE on todella kattava. Siinä on vain kaksi lukua, joilla ei ole suoraa vastinparia *Etiikassa*: alkusanat ja loppusanat, jotka antavat yleiskuvaa teoksesta. Kaikki muut OSEn osat kommentoivat tai selittävät jotakin *Etiikan* yksittäistä tekstinkohtaa. Mutta löytyy *Etiikasta* kohtia, joita OSE ei kommentoi tai selitä. Yksi niistä on ensimmäisen osan liite, joka sisältää Spinozan version aatehistoriallisesti tärkeästä luonnon finalistisen selittämistavan kumoamisesta. Sen eräänlaisessa ”jatko-osassa”, neljännen osan esipuheessa (jota OSE sitä vastoin kommentoi), tätä ideaa sovelletaan ihmisen toimintaan argumentoimalla, että niin sanotut finaaliset syyt – tulevaisuudessa olevat päämäärät ja tavoitteet – ovat itse asiassa vain nykyhetkessä olevia ihmisen haluja, jotka nekin

ovat aiempien syiden aiheuttamia. Ihmisen halut ja aikomukset ovat siten samanlaisia vaikuttavia syitä kuin muutkin luonnossa olevat syyt, joten teleologia joutaa romukoppaan.

Luotettavuus on kattavuuden ohella toinen OSEen soveltuva arviointikriteeri. Antaako OSE luotettavaa tietoa *Etiikasta*? Koska OSE sisältää jo *Etiikan* olennaiset osat (kuten propositiot ja määritelmät) suorina sitaatteina, vastauksen on oltava myöntävä. Mutta pitää kuitenkin muistaa, että ylivoimaisesti suurin osa OSEa koostuu Pietarisen selityksistä. Jokainen selitys kumpuaa selittäjän omasta näkökulmasta, ja *Etiikkaa* onkin tulkittu monin eri tavoin. Koska lopullista tulkintaa ei ole, kysymys luotettavuudestakin jää vaille lopullista vastausta. Pietarisen kunniaksi on joka tapauksessa sanottava, että hän esittää hyvin maanläheisen ja johdonmukaisen tulkinnan. Lisäksi hän pelaa avoimin kortein. Hän kertoo alkusanoissa edustavansa turkulaista substanssin voimatulkintaa. Lukijan onneksi tämä tulkinta on hyvin uskottavan tuntuinen verrattuna moniin muihin markkinoilla oleviin, mielikuvituksellisempiin tulkintoihin. Se on jopa niin uskottava, että herää kysymys, onko kyseessä enää mikään varsinainen ”tulkinta”. Sen perusteet löytyvät näet suoraan

Etiikasta ilman kohtuutonta hermeuttista ponnistusta.

Kaiken kaikkiaan OSE on merkittävä lisä suomalaiseen filosofiseen kirjallisuuteen. Muuallakaan ei tietääkseni ole vastaavaa teosta. Esimerkiksi H. H. Joachiminn klassinen kommentaari 1900-luvun alusta jää paljon OSEa etämmälle *Etiikan* tekstistä⁴. OSE jäi Juhani Pietarisen viimeiseksi työksi. Spinozistisesta *sub specie aeternitatis* -näkökulmasta katsoen onkin pieni ihme, että OSE syntyi juuri Suomessa, jossa Spinoza-tutkijoita ja -harrastajia on kovin vähän. Ehkä tilanne muuttuu tämän kirjan myötä. Edellytykset sille on joka tapauksessa luotu.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Keskiajalla ne sen sijaan olivat tavallisia niin oikeustieteessä ja teologiassa kuin filosofiassakin.
- 2 Blaise Pascal, *Geometrisesta mielestä ja muita pohdiskeluja* (De l'esprit géométrique et de l'art de persuader, 1658). Suom. Martti Anhava. WSOY, Helsinki 2002, 20–21.
- 3 Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*. Teokset VII. Suom. Simo Knuutila. Gaudeamus, Helsinki 1989, I 4, 1095b3–4.
- 4 Harold H. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*. Clarendon, Oxford 1901. Verkossa: archive.org/details/ethicsofspinoza00joacuoft

KIRJOITTAJALLE

Tarjota artikkeli-, esse-, puheenvuoro-, suomennos-, arvostelu- tai muita käsikirjoituksia lehdessä julkaistavaksi. **Artikkelin ihannepituus** on 30 000 merkkiä välilyönteineen (yli 40 000 on yleensä liian pitkä), kolumnin 7 500. Kirja-arvioiden pituus on 4500–9000 merkkiä välilyönteineen. Tieteellisissä tutkimus- ja katsausartikkeleissa noudatetaan *referee*-menettelyä. *niin & näin* käyttää Tieteellisten seurain valtuuskunnan (TSV) vertaisarviotunnusta ja on sitoutunut noudattamaan tunnuksen käytölle asetettuja ehtoja.

Lähetä käsikirjoitus toimitukselle sähköpostin doc-liitetiedostona. Liitä saateviestiin nimi, osoite, sähköpostiosoite ja puhelinnumero sekä kirjoittajatiedot (nimi, arvo ja/tai toimi, paikka) kirjoittajaluetteloa varten. Yhteensopivuusongelmista johtuen toimitus toivoo, että OpenOffice-ohjelmalla tehtyjä tiedostoja ei lähetetä tai toimitukseen otetaan ainakin yhteyttä etukäteen tarvittavien muutosten takia.

Älä käytä mitään tekstinkäsittelyohjelmien muotoilutoimintoja (ei tyylimäärityä, sarkaimia, sivunumerointia eikä tavutusta). Käytä vain *kursiiv*ia tekstin korostamiseen ja vieraskielisiin termeihin, ei lihavoitua tai alleviivausta. Merkitse leipätekstiin kursiiilla myös teosten nimet, mutta artikkelien nimet lainausmerkeissä. Käytä kaksinkertaisia lainausmerkkejä sitaateissa, korostaessasi tiettyä termiä ja ironisessa tms. merkityksessä. Käytä yksinkertaisia lainausmerkkejä käsitteiden korostamiseen sekä lainauksen sisällä. (Kaikenlaisia asioita kutsutaan ”työksi”. Professori toteaa: ”Työtä se on ’vihreäpiipertäjien’ filosofian.” Viime aikoina ’työn’ määrittely on noussut ”syvällisen” keskustelun aiheeksi.) Toisin kuin edellä, lainausmerkkien (kuten kursiiivin) ylikäyttöä kannattaa kuitenkin välttää. Käytä vain samaan suuntaan kaartuvia lainausmerkkejä.

Laadi artikkelin alkuun 2–6 virkkeen pituinen ingressi, joka johdattaa lukijan kirjoituksen teemoihin. Vältä kuitenkin tyyliä ”Tässä artikkelissa käsitelän... Lopuksi totean...”. **Jaa teksti väliotsikoilla.** Huomaa, että lehtitekstissä hyvin pitkät kappaleet ja luvut ovat kankeita. Vältä myös liian pitkiä väliotsikoita. Jutun päätöksessä voi olla alaotsikko. **Jos haluat merkitä sitaatin**, luettelon tms. erillisenä sisennettynä kappaleena, merkitse sen alkuun [SISENNYS] ja loppuun [SISENNYS LOPPUU].

Käytä viitteisiin tekstinkäsittelyohjelman viitetointoa. Käytä vain viitenumeroituja loppuviitteitä, ei ala- eikä teksti- tai sisäviitteitä. Ilmoita loppuviitteessä kirjoittajan nimi, vuosiluku ja sivunumerot (Drakuli 2007, 14–15). Toistuvaan viitteeseen viitataan merkinällä ”Sama” + tarvittaessa sivunumerot. Huom: kirja-arviossa voit kuitenkin viitata arvosteltuun teokseen tekstin sisäisellä sulkuviitteellä, mutta muihin teoksiin normaalisti loppuviitteellä.

Merkitse kirjallisuusluetteloon kirjoittajan sukunimi ja etunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja ilmestymisvuosi. Teos kursiiilla, artikkelin nimi ilman kursiiivia. Aikakauslehtiartikkelista ilmoita julkaisun nimi, lehden numero ja sivunumerot. Koelma-artikkeleista artikkelin nimi ensin, sitten teos kursiiilla ja sen julkaisutiedot normaaliin tapaan. Mainitse suomennoksista myös alkuteoksen nimi, ilmestymisvuosi ja kääntäjä. Myös uudelleen julkaistuista klassikkoteksteistä on hyvä mainita alkuperäinen julkaisu. **Viitteissä ja lähdeluettelossa on, toisin kuin leipätekstissä, hyvä käyttää lyhenteitä (mm., esim., ks., vrt.).**

Dewey, John, *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education* (1916). Free Press, New York 1997.

Hacking, Ian, *Mitä sosiaalinen konstruktioismi on?* (The Social Construction of What?, 1999). Suom. Inkeri Koskinen. Vastapaino, Tampere 2009.

Nagel, Thomas, What Is It Like to Be a Bat? *Philosophical Review*. Vol. 83, No. 4, 1974, 435–450.

Petman, Jarna, Pahuuden patologisesta dialektiikasta. Teoksessa *Immanuel Kant. Radikaali paha. Paha eurooppalaisessa perinteessä*. Toim. Ari Hirvonen & Toomas Kotka. Loki, Helsinki 2004, 271–288.

Simmel, Georg, Eräistä filosofian nykyongelmista (Über einige gegenwärtige Probleme der Philosophie, 1912). Suom. Olli Pyyhtinen. *niin & näin* 4/06, 42–45.

Viittaukset kokonaisuun toimitettuihin teoksiin (mutta mieluiten yksilöidysti artikkeleihin):

Visions of Value and Truth. Understanding Philosophy and Literature.

Toim. Floora Ruokonen & Laura Werner. Acta Philosophica Fennica, Vol. 79. Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2006.

Tarkempia ohjeita löytyy lehden kotisivuilla olevista laajennetuista kirjoittajaohjeista.

Laita kaikki kysymykset tai huomautukset saateviestiin. Lähetä kaaviot tai taulukot erillisinä tiedostoina. Tarkemmat muotoiluohjeet lähetetään pyydettyä.

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

Neuvoja kirjoittajille

- Tarkista, että tekstin aikamuoto ei vaihdu perusteetta.
- Vältä liian pitkiä ja koukeroisia virkerakenteita.
- Vältä tarpeettomia kankeita ilmaisutapoja (kautta, taholla, myötä, välityksellä, johdosta, toimesta, koskien, liittyen, suhteen, nähden, osalta).
- Vältä anglismeja kuten: ”Olen kiinnostunut en vain metafysiikasta vaan myös etnografiasta.”; ”Se on hankalaa, että keskustelu puuroutuu.”