

NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti nro 116 kevät 1/2023

Pääkirjoitus

3 Jaakko Belt

niin vai näin

6 Marko Teräs, ”Me olemme kertomuksen punottua lihaa”

n & n -haastattelu

8 Sofia Blanco Sequeiros, Silvia Hosseini
eroottisen kirjallisuuden historiasta

Ulkomaailman kirjeenvaihtaja

15 Mara van der Lugt, Pessimismin puolesta

Mahdollinen ja todellinen

25 Henri Bergson, Mahdollinen ja todellinen
33 Tapani Tolonen, Jälkisanat Bergsoniin
41 Katariina Lipsanen & Lauri Myllymaa,
Mahdollisuus näennäisongelmana

Kolumni

47 Susanne Dahlgren, Iranin sosiaalinen
vallankumous

Runous

50 Atte Koskinen, ”Että olla on tulla
kertyneeksi”

Artikkeli

53 Jussi Pentikäinen, Hegel ja Levinas
rakkaudesta yhteiskunnassa

Suomalaisen filosofian ja psykologian historiaa

69 Mikko Lahtinen, Johdatukseksi
tieteenalahistorioiden sarjan 19. osaan
75 Anssi Korhonen, Autonomian ajan
akateemista filosofiaa

Kolumni

82 Mikko Poutanen, Lukukausimaksujen paluu

Taide

86 Katie McDougall, Paikkasidonnaista
taidetta Nikkilässä

Elokuvat

92 Ilpo Hirvonen, DocPointissa
98 Tytti Rantanen, Dielmanista Partaseen

Otteita ajasta

100 Yrjö Haila, Bruno Latour *in memoriam*
104 Katarina Sjöblom, Valko-Venäjän
vallankumousliike ja ”me” filosofit
106 Tommi Kakko, Kuivatetaan suot!
108 Filosofit eläinten hyväksikäyttöä vastaan
110 Milla Rantala, Osallistuvasta filosofiasta
Suomessa
114 Ville Mäki, Filosofian opiskelijoiden
kansallisessa seminaarissa

Arviot

116 Päivi Mehtonen, Beckett kolmesti
120 Päiviö Maurice Omwami, Mustan feminismin
merkkiteoksia
123 Teemu Tauriainen, Johdatus epistemologiaan
125 Päivi Seppälä, Psykologisesta tiedosta ja
terapeuttisesta vallasta
128 Sarianna Kankkunen, Mary Shelley'n
visionäärinen maailmanloppu
130 Mikko A. Niemelä, Marcuse sivilisaatiosta ja
sairaasta yhteiskunnasta
134 Essi Syrén, Abstraktista kirjallisuudesta

s. 136
niin & näin
-kirjoittajaohjeet



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

NIIN & NÄIN

OSOITE *niin & näin* – filosofinen aikakauslehti
Kaupinkatu 19, 33500 Tampere

PÄÄTOIMITTAJAT

Jaakko Belt, jaakko.belt@gmail.com
Kaisa Kortekallio, kaisa.kortekallio@gmail.com
Antti Salminen, anttiee@gmail.com
paatoimittaja@netn.fi

TOIMINNANJOHTAJA

Ville Lähde, ville.lahde@villelahde.fi

ARTIKKELITOIMITTAJA

Kaisa Kortekallio, artikkelit@netn.fi / kaisa.kortekallio@gmail.com

KIRJA-ARVOSTELUT

Sofia Blanco Sequeiros, arviot@netn.fi

TOIMITTAJAT

Meeri Friman, meeri.friman@gmail.com, Jarkko Halkonen, halkonen.jarkko@gmail.com, Danika Harju, danika.harju@gmail.com, Tapani Kilpeläinen, tapani.kilpelainen@gmail.com, Risto Koskensilta, risto.koskensilta@gmail.com, Ville Lähde, ville.lahde@villelahde.fi, Anna Ovaska, anna.ovaska@gmail.com, Juho Rantala, juho.rantala85@gmail.com, Tytti Rantanen, tytti.p.rantanen@gmail.com, Pii Telakivi, pii.telakivi@gmail.com, Tuukka Tomperi, tuukka.tomperi@gmail.com, Tere Vadén, tere@kapsi.fi, Miisu Valkama, johan.ludwig.pii@gmail.com, Heidi Vehmas, heidi.vehmas@gmail.com

AJANKOHTAISTOIMITUS

Elina Halttunen-Riikonen, elina.halttunenriikonen@gmail.com
Danika Harju, danika.harju@gmail.com
ajankohtaista@netn.fi

KUVATOIMITUS

Jaakko Belt, Anna Ovaska & Antti Salminen

ULKOASU

Mirka Hietanen, mirkahietanen@gmail.com

TOIMITUSNEUVOSTO Marke Ahonen, Antti Arnkil, Reetta Eiranen, Saara Hacklin, 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, Jukka Mikkonen, Yrsa Neuman, Asko Nivala, Emilia Palonen, Mikko Pelttari, Sami Pihlström, Olli Pyyhtinen, Juuso Rahkola, Martina Reuter, H. K. Riikonen, Markku Roinila, Petri Räsänen, Sami Syrjämäki, Milla Tiainen, Noora Tienaho, Jarkko T. Tuusvuori ja Milla Törmä

TILAUKSET Kestotilaus 12 kk 50 euroa, ulkomaille 54 euroa. Välittäjän kautta lisämaksu. Kestotilaajat saavat alennuksen n&n-kirjoista verkkokaupassa KESTOALE-koodilla. Kestotilaus jatkuu uudistamatta, kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaikseksi. Määräaikaistilaus 55 euroa.

niin & näin ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

TILAUS- JA OSOITEASIAT

040-721 48 91, tilaukset@netn.fi

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

ILMOITUSHINNAT 1/1 sivu 600 euroa, puoli sivua 360 euroa, 1/4 sivua 240 euroa. Taka-sisäkansi 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)

30. VUOSIKERTA

PAINOPIIKKA PunaMusta

Kultti ry:n jäsen

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Jaakko Belt, päätoimittaja, Jyväskylä, väitöskirjatutkija, Tampereen yliopisto, **Henri Bergson** (1859–1941), ranskalainen filosofi, **Sofia Blanco Sequeiros**, VTM, Helsinki, **Susanne Dahlgren**, FT, dosentti, Tampereen yliopisto, **Yrjö Haila**, emeritusprofessori, Tampereen yliopisto, **Danika Harju**, väitöskirjatutkija, Tampereen yliopisto, **Ilpo Hirvonen**, FM, väitöskirjatutkija ja elokuvakriitikko, Helsingin yliopisto, **Tommi Kakko**, FT, UEF, **Sarianna Kankkunen**, FT, Helsingin yliopisto, **Anssi Korhonen**, dosentti, vastuullinen tutkija, Helsingin yliopisto, **Atte Koskinen**, runoilija, Helsinki, **Mikko Lahtinen**, FT, YTT, valtio-opin yliopistonlehtori, Tampereen yliopisto, **Katariina Lipsanen**, YTM, väitöskirjatutkija, Jyväskylän yliopisto, **Mara van der Lugt**, yliopistonlehtori, St Andrews'n yliopisto, **Ville Lähde**, FT, tutkija, Lempäälä, **Katie McDougall**, itsenäinen kuraattori, Kööpenhamina / Iso Britannia, **Päivi Mehtonen**, kirjallisuudentutkija, dosentti, Tampere, **Lauri Myllymaa**, väitöskirjatutkija, Bio- ja ympäristötieteiden laitos, Jyväskylän yliopisto, **Ville Mäki**, filosofian opiskelija, Jyväskylän yliopisto, **Mikko A. Niemelä**, FT, Helsingin yliopiston Koulutuksen arviointikeskus, **Päiviö Maurice Omwami**, VTM, Helsinki, **Jussi Pentikäinen**, FM, väitöskirjatutkija, Helsingin yliopisto, **Mikko Poutanen**, YTT, erikoistutkija, Turun yliopisto, Tampere, **Milla Rantala**, väitöskirjatutkija, Jyväskylän yliopisto, **Tytti Rantanen**, FM, elokuvatoimittaja, Helsinki, **Päivi Seppälä**, FM, väitöskirjatutkija, Helsingin yliopisto, **Katarina Sjöblom**, väitöskirjatutkija, Jyväskylän yliopisto, **Essi Syrén**, väitöskirjatutkija, Turun yliopisto, **Teemu Tauriainen**, väitöskirjatutkija, Jyväskylän yliopisto, **Marko Teräs**, PhD, yhteiskuntatiede, Tampereen yliopisto, **Tapani Tolonen**, FT, lukion opettaja, Turku

NIIN & NÄIN on filosofian ammattilaisten ja amatöörien kohtauspaikka, monialainen asiantuntija-areena, yhteiskuntakriittinen debattifoorumi ja taidekyläinen kulttuurimaksimi. Vapaaehtoisvoimin toimitettu, poikkeuksellisen laajaan avustajakuntaan luottava ja etenkin muhkeista teemanumeroistaan tunnettu neljännevuosijulkaisu aloitti 1994. **Kotisivut: www.netn.fi**

Tämä lehti on saanut Taiken jakamaa opetus- ja kulttuuriministeriön kulttuurilehtitukea sekä TSV:n kautta opetus- ja kulttuuriministeriöltä saatavaa tieteellisen julkaisu toiminnan tukea, joka on sidoksissa Veikkauksen rahapeli toiminnan tuottoihin..

NIIN & NÄIN 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, aikalaianalyyssejä, ajattelutaito-oppiaineistoja lapsille ja aikuisille sekä esseistiikkaa 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 ajankohtaisen tiedon välittäjänä, yhteydenpitokanavana, tienä verkkofilosofiaan, johdatusena suomalaisen filosofian historiaan sekä digitaalisena arkistona. Portaali palvelee sekä tutkijoita että laajaa yleisöä. Sen ovat tuottaneet EFS, *niin & näin* sekä Åbo Akademin filosofian oppiaine. Kaksikielinen portaali sisältää suomalaisen filosofian historian digitoituja aineistoja, johdattaa kotimaisen filosofianharjoituksen lähteille ja tarjoaa ajankohtaistietoa. *Filosofia.fi*:n osana toimii alati laajeneva filosofian verkkosyklopedia Logos. Portaalia toimittavat Jarkko Halkonen, Camilla Kronqvist, Yrsa Neuman, Ville Räsänen ja Tuukka Tomperi. Logos-ensyklopedian päätoimittaja on Sanna Tirkkonen.
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 kirjajuhlilla. *niin & näin* -toiminnasta vastaa Eurooppalaisen filosofian seura (EFS) yhteyspäällikkönään Jukka Kangasniemi. *niin & näin* -toiminnasta saa lisätietoa tällä sivulla ja kotisivuilla olevista osoitteista ja puhelinnumeroista.

JAAKKO BELT

”Meille saarnataan, että ihmisluonto on juuriaan myöten turmeltunut, ihminen on syntynyt paholaisen lapseksi, hän on paha. Mitään tätä tyhempää ei voisi keksiä.” – Voltaire, Filosofinen sanakirja eli järki aakkosissa (1769, suom. 2013), 382.

Lapsuuden kokemukselle on hankalaa tehdä oikeutta ilmiön omakohtaisuudesta huolimatta – tai juuri siksi. Lapsuutta lähestytään helposti aikuisen silmin, tai sen tarkastelu valjastetaan vaikkapa tietyn ihmiskuvan ajamisen välineeksi – poikakirjojen genrestä tunnetuin esimerkki lienee William Goldingin *Kärpästen herra* (1954, suom. 1960). Kolme tuoretta kotimaista teosta avartaa lapsuuden kuvaamisen tapoja, pureutuu muistelun rajoitteisiin ja luotaa lapsuuden kertomisen eettisiä ulottuvuuksia. Lasten pahuuden tai hyvyden todistelun sijaan teokset tarkastelevat lapsena olemisen kokemusta ja koettelevat keinoja sen välittämiseksi. Ne muistuttavat, miten tärkeää mutta samalla vaikeaa on tavoittaa lasten näkökulma maailmaan.

Matias Riikosen romaanissa *Matara* (2021) veljeskaksikko viettää muiden kouluikäisten kanssa kesälomaa ”opistolla”, jonne palataan vain yöpymään. Päivisiin asutetaan lähimetsän majakaupunkia, jossa senaattorit kamppailevat vallasta, auguuri tulkitsee merkkejä ja sotilaat tekevät tiedusteluretkiä kilpailevien kansakuntien asemiin. *Matara* on poikien pienoisvaltio lakeineen, hierarkioineen ja sodankäynteineen – tai oikeastaan perimätietoon ja vakiintuneisiin instituutioihin perustuva kokonainen kulttuuri, jolla on oma mytologiansa, taiteensa ja sosiaalinen järjestyksensä.

Rooman tasavaltaa muistuttava horjuva kaupunkivaltio ei pelkisty historialliseksi tai yhteiskunnalliseksi allegoriaksi, saati moraalitehtiksi ihmisluonnosta. Poikia ei esitetä sen paremmin luonnontilaan taantuvina raakalaisina kuin yhteiskuntasopimuksen ylevöittäminä mallikansalaisinakaan. Mataralaiset pystyvät julmuuteen ja mielivaltaan, osa tottelevaisuuttaan ja osa asemansa turvin, siinä missä oikeudenmukaisuuteen ja armollisuuteenkin. Lapsuutta ei alisteta valistusfilosofiin debatteihin ihmisen sisäsyntyisestä pahuudesta tai yhteiskuntajärjestyksen alkuperästä. ”Tää ei oo semmoinen paikka missä pärjäis kiltteydellä”, isovelji linjaa, mutta huolehtii pikkuveljestään hellästi läpi kirjan. Ennen kaikkea teos ylistää mistä tahansa aineksista ammentavaa mielikuvitusta, yhdessä luomista ja uppoutumiskykyä. *Matara* on lasten oma valtakunta, jota ylläpitää yhteisymmärrys leikin vakavuudesta ja sitoutuminen sen logiikkaan.

Matara tutkii myös leikin piirin ja samalla fiktion huokoisia rajoja, pelin sääntöjen luovaa rikkomista. *Matara*ssa ”ulkopuolelle viittäminen” on kiellettyä, mutta pikkuveljeä kalvaa huoli sotaretkellä vangittujen asemasta ja taisteluissa kaatuneiden kohtalosta. Palaavatko vangeiksi otetut ensi kesänä kahleissa *Mataraan* ja viettävätkö kuolleet seuraavan kesälomansa muualla? Pikkuveljelle henkensä menettäminen on kesäloman päättymistäkin

lopullisempaa, koska panoksena on isoveljestä erkaantuminen ja lopulta kokonainen maailma. Kun veljekset ovat vaeltaneet meren rantaan, ”pidemmälle kuin yksikään mataralainen ennen heitä”, isovelji raottaa taikapiiriä ja päästää veljensä uimaan vihollisten uhasta välittämättä.

*

Jani Volasen käsikirjoittama ja ohjaama *Munkkivuori* (2022) sijoittuu kerrostalolähiöön, jossa lasten jaettua elämänpäiiriä ovat korttelipiha, ostari ja lähimetsä kallioineen. Jännitystarinan viipyilevissä suvannoissa lapset vain hengaavat: luovat suhteita toisiinsa, tutkivat ympäristöään, jakavat salaisuuksia, kokeilevat rajojaan, vetäytyvät huoneisiinsa ja kestävät kotioloja. Sarja kuvaa kullekin ikäkaudelle leimallisia kokemuksia, tunteiden kirjoja ja sosiaalista dynamiikkaa. Aikuisten maailma vuotaa lasten todellisuuteen perheen riitelynä, alkoholismina, vaikenemisen kulttuurina ja väkivallan uhkakin, mutta pelot ja ilot asettuvat lasten mittapuulle. Yksin kotiin jäämisen kauhu ja pimeän metsän uhkaavuus ovat yhtä todellisia kuin vanhemman kaipuu.

Temaattisesti *Munkkivuori*kin ruotii pahuuden problematiikkaa. Sarjan lapset pystyvät pahaan ja yllyttävät toisiaan tekemään väärin. Pahuus jää kuitenkin asumaan lapsiin ja koko yhteisöön vain, koska aikuiset vaikenivat ja vievät sekä lapsilta että itseltään tekojensa käsittelyn ja sovittamisen mahdollisuuden. Katoamismysteerien rinnalla sarja kuvaa sotatrauman, eristämisen ja perheväkivallan ylisukupolviin varjoa. Niin pienten kuin suurempien väryksien taakasta voi vapautua vain kohtaamalla teoistaan kärsineet ihmiset ja sanallistamalla tekemänsä.

*

Sekä *Matara* että *Munkkivuori* nojaavat tekijöidensä lapsuusmuistoihin, mutta kuvaavat lapsuutta omista lähtökohdistaan ja eri keinoin. *Mataraa* ei paikanneta eikä kiinnitetä tiettyyn aikaan. Sen sijaan maailmassa olemisen ja ympäristön havainnoinnin tuntua luo pikkuveljen alaviistoinen näkökulma sekä rikas ja runollinenkin luontokuvaus. Lasten dialogin tyyliä ulottuu nokkelasta sanailusta retoriikan taidonnäytteisiin. Kustantajan sivuilla kirjailija itse luonnehtii romaaniaan ”spekulatiiviseksi autofiktioksi”, jossa lapsen kokemusmaailmaa tietoisesti lavennetaan ja suurennellaankin vastaliikkeenä sen kulttuuriselle vähättelylle ja ajallisen etäisyyden vinouttavalle vaikutukselle. Jos aikuisuus etäännyttää lapsuuden omakohtaisesta kokemuksesta, taiteen tehtävä on kuroa kuilua umpeen.

Munkkivuori taas rakentaa 1980-luvun ajankuvaa la-
vastuksella, puvustuksella ja sanastolla. Nostalgian ohella
sarja ammentaa voimansa kerronnan ja dialogin sitomisesta
lasten näkökulmaan. Päähenkilö Mirko on tarkkailija, kat-
sojan ikkuna niin pihapiirin porukoihin kuin katoamisiin,
mutta kokijan perspektiivi vaihtuu sarjan kulussa hahmosta
toiseen. Tyypiteltynäkin lapset ovat omia persooniaan,
joiden silmin tapahtumat eletään läpi. Sarja kutsuu katsojan
tunnistamaan lasten kokemukset ainutlaatuisina, itsessään
arvokkaina. Lapsen perspektiiviä korostaa aikuisten ta-
ka-alaistaminen niin ääniraidalla kuin kuvakerronnassakin.
Munkkivuoressa lapset kokevat ja ymmärtävät enemmän
kuin vanhemmat tajuvat tai välittävät kuunnella.

*

Veikko Nuutisen sukupolvinäytelmä *Pasi Was Here*
(2016) kuvaa lapsuutta Savonlinnassa 1980–90-lukujen
vaihteessa. Muistelua kehystää ja sävyttää itsemurha näy-
telmän nykyhetkessä. Punavuorelaistunut Hemmo kir-
joittaa muistokorttia itsensä ampuneelle lapsuudenystä-
välleen Pasille ja palaa muistojensa kotikaupunkiin mat-
kaseuranaan toinen ystävä, Turnajaiskeppi ala-asteella
nimetty nainen. *AdAstra*-teatterin tuore näyttämöllepano
liukuu sujuvasti muistelluista ja kuvitelluista kohtauk-
sista niiden tarkkailuun ja kommentointiin.

Näytelmä käsittelee sosiaalisen paineen, kiusaamisen,
perheväkivallan ja pikkukaupungissa homona kasvamisen
teemoja, mutta teksti kartoittaa erityisesti muistelun
rajoja ja kertomisen etiikkaa. Millä oikeudella Hemmo
kertoo tarinaa lapsuudenystävästään, jota hän ei aikuisena
ollut enää valmis kohtaamaan? Jos yhteistä lapsuutta
muistelee elämänpiiristään etäännytynyt ja kaveristaan
erilleen kasvanut kolmevitonen, kuka saa lopulta äänen?

Siinä missä *Matara* avartaa ”mahdollisen tajuamme”
kuvaamalla lapset kokonaisen yhteiskunnan luojina, *Pasi
Was Here* suhtautuu kuvittelu- ja empatiakykyyn epäi-
levästi¹. Hersyvät karikatyyrit heijastelevat lapsuusmuis-
tojen valikoivuutta ja liioittelevuutta, mutta aikuisen
Hemmon jälkiviisas – ja osin jälkisokeakin – katse lä-
päisee menneisyyden kohtaukset. *Munkkivuoressa* näkö-
kulma vaihtuu lapsesta toiseen; *Pasi Was Here*ssa kerrontaa
kehystää muistelijan monologisuus. Muistin katvealueet
ja puuttuvat kohtaamiset Hemmo täydentää kuplansa
stereotypioilla ja omilla ennakkoluuloillaan. Hemmon
sokeita pisteitä ja katsojankin ennakkokäsityksiä haastaa
muistelupolon matkakumppani Turnajaiskeppi, jonka
kanssa Hemmo käy itsekriittistä, kenties päänsisäistäkin
dialogia. Pasi ei ole enää oikaisemassa kuvan vinoumia,
vaikka kyseenalaistaakin haudan takaa muistelun motiivit.

Pasi Was Here muistuttaa, että lapsuuden muistelu
on myös itsen kertomista ja sellaisena aina enemmän tai
vähemmän itsekeskeistä, jopa ”narsistinen projekti”. Ker-
tomuskriittisimmät lausahdukset näytelmä panee edes-
menneen Pasin suuhun. ”Sie halluut vain käyttää minnuu.
Jottain puolta miusta”, Pasi ripittää nostalgisoimaan heit-
täytyvää Hemmoa. Lapsuuden muistelu taipuu fiilistelyn
rinnalla itsetutkistelun välineeksi, mutta edistääkö se toisen

ymmärtämistä aidosta toisena? Pasi tivaa Hemmolta suo-
remmin: ”Halluutko sie muka tietää, mitä sille masen-
tuneelle LVI-asentajalle kävi? Halluutko sie ihan oikeesti
tietää?” Hemmo ei löydä oikeita sanoja saati tyhjentäviä
selityksiä, jos niitä todella etsikään, eikä katsojakaan saa
helppoja vastauksia tai huojennusta toisen ymmärtämisestä.

Omiin muistoihinsa suljetun Hemmon kamppailu
Pasin tarinan kertomiseksi havainnollistaa yksilön näkö-
kulman kapeutta, empatian rajoja sekä muistelun ja ku-
vittelun vinoumia. Toista, edes entistä sydäntäystävää, on
mahdotonta läpikotaisin tuntea. Kerran elettyä lapsuutta
ja sen läpikäynyttä itseä ei voi täysin uskollisesti tavoittaa,
vaikka muistot olisivat kuinka eläviä.

*

Kaikkia kolmea teosta hallitsee poikanäkökulma. *Ma-
tarassa* tytöt ovat läsnä vain heidän poissaoloaan alle-
viivaavina objekteina, isompien poikien vaimoikseen
ottamina nukkeina. *Pasi Was Here*n viisto hahmogal-
leria peilaa kautta linjan Hemmon identiteettikipuilua
ja poikana olemisen kipukohtia: naisnahmot opettajista
Foucault’ta lainaavaan Hemmon naistutkija-yksinhuol-
tajaan harjoittavat (henkistä) väkivaltaa ja mitätöintiä
siinä missä Pasin juntiksi stereotypisoitu, lastaan pahoin-
pitelevä duunari-isäkin; Hemmoa rohkaiseva pornotähti
muistuttaa käänteisesti samasta ahtaasta miehen mal-
lista ja heteronormista kuin koulun pihassa homottelevat
”normityttö” ja ”normijätkäkin”. Tyttökuvan ohuudesta
moitittu *Munkkivuori* tuntuu tiedostavan omaksutun poi-
kaperspektiivin kapeuden ja havahduttavan katsojankin
siihen kääntämällä sarjan puolivälissä kerrontaa aiemmin
taka-alalle jääneiden pihapiirin tyttöjen näkökulmaan.

Kertomuseettisesti tarkasteltuna teokset tunnustavat
näin oman rajatun näkökulmansa ja ruokkivat niin ker-
ronnallisin ratkaisuin kuin metakommentein pohdintaa
kapeista kulttuurisista malleista ja kertomusmuodon rajoi-
tuksista². Siten ne luovat tilaa myös monisyisemmälle ja
avoimmemmalle ymmärrykselle poikana olemisesta. *Matara*
on moralisoimaton sukellus sotaleikkeihin, valtapeleihin
ja hierarkkisiin rooleihin ja kaunis kuvaus veljeydestä.
Poikien välisen ystävyyden, yksipuolisen rakkauden ja
menetyksen lopullisuuden tutkielmana *Pasi Was Here* on
kipeä ja koskettava. *Munkkivuori* esittää niin keskinäi-
syyden kuin yksinäisyyden eri muotoja niiden sukupuolit-
tuneisuutta unohtamatta ja tekee ylisukupolvista väkivallan
ja puhumattomuuden taakkaa näkyväksi. Yleisesti nämä
teokset laventavat ihmisenä olemisen näkökulmia otta-
malla lasten kokemukset vakavasti. Erityisesti ne raivaavat
entisille, nykyisille ja tuleville pojille tapoja olla toisin.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Mahdollisen tajusta, itseymmärryksestä, toisten kokemusten
ymmärtämisestä ja kyvystä tarkastella maailmaa eri näkökulmista
kertomuksen eettisinä ulottuvuuksina, ks. Hanna Meretoja, Ker-
tomusten eettinen potentiaali ja vaarat: kuusi mittapuuta. *Avain*
1/2018, 6–25.
- 2 Ks. sama, 16.

Kuva: Tero Jussila



Mikko Paakkonen

”Mikko Paakkosen teokset ovat maalauksia, joissa pääosassa on maalaaminen. Ehkä vähän kirjoittamista, ehkä vähän kasvien terälehtiä, mutta enemmän värimassaa, käden ja kehon liikettä, kankaan estetiikkaa ja maalaustaiteen visuaalista perintöä. Paakkonen on puhdasverinen informalisti, abstrakti maalari, jonka teoksissa muoto on sisältö. Värimassat, siihen piirtyneet jäljet, vahvat kontrastit ja kauniin rajamailla seikkailevat värisävyt ovat totta, koska näemme ne hänen maalauksissaan. Missään muualla niitä ei ole.

Paakkosen teoksissa on rajuja liikkeitä – kohtia, joissa väri on käytännössä pakotettu kankaalle. Pääosassa on kuitenkin lyyrinen, nautiskeleva sivellintyöskentely. Kokonaisuus on sukua klassiselle aasialaiselle maalaustaiteelle ja sen viehkolle estetiikalle. Siveltimen veto on kuin kirjain tai nuupahtaneen unikon terälehti. Se on itsessään valmis muoto, ilman että sen tarvitsee täyttää pintaa. Paakkosen maalauksista puuttuu värittäjän maneerein rakennetut pinnat, irtonaisuus on joko pehmeää tai tiukkaa mutta ei tylsää ja tavallista.

Paakkonen on valmistunut kuvataiteen maisteriksi Taideyliopiston Kuvataideakatemiasta. Hänen teoksiaan on ollut esillä muun muassa Mäntän kuvataideviikoilla, Nastolan kesänäyttelyssä sekä Galleria Halmetojassa Helsingissä. Paakkonen asuu ja työskentelee Helsingissä.”

*Kuraattori, kriitikko ja galleristi
Veikko Halmetoja*

Kuva: Janka Pasztor



Noora Ylipieti

”Viimeiset 20 vuotta ovat olleet työssäni kirjavaa mutta opettavaista aikaa. Minusta ei pitänyt tulla taiteilijaa, niin vain jotenkin tapahtui tai pikemminkin on tapahtunut. Kesti pitkään kerätä riittävästi kanttia tehdä taidetta niin, että voi surutta olla itselleen lojaali. Tämä on työmoraalini perusta.

Omimman maaperäni olen löytänyt maalaustaiteen, piirtämisen, installaation sekä yhteisötaiteen saroilta. Vimmainen työskentely yhdistettynä jonkinlaiseen harjaantuneeseen pakkomielteisyyteen lienee tärkein menetelmäni. Toteutan teokset tarttumalla innokkaasti hetken mielihoiteisiin ja yritän tavoittaa jotakin aitoa ja rehellistä. Työni muodostuvat sarjakuvamaisiksi, väreissään ja tekniikassaan anteeksipyytelemättömiä.

Monivuotisen ”Vulnerability”-projektini ytimessä on vampyyriteema. Hahmot saavat oman erityisen persoonansa syntyessään kiertolaiselämässäni tapahtuvien kohtaamisten ja uusien ympäristöjen vaihteluissa. Ne vaikuttavat yhtä aikaa tutuilta ja toisenlaiselta ja herättävät ajatuksia erillisyydestä ja ulkopuolisuudesta. Vampyyrini ovat kaksijakoisesti sekä ihmisten maailmassa että omassaan.

Karkeus, fantasia ja emotiot ovat teoksissani merkillisessä ristiriidassa keskenään, ja silti, tai ehkä juuri siksi, ne samalla syntyvät toisistaan. Ilmeisesti juuri tämä mahdottomuus herättää teoksia katsottaessa hilpeyttä, joskus ne puolestaan koskettavat jotakin syvälle kätkettyä.”

Noora Ylipieti on Espoossa asuva taiteen maisteri. Hän on pitänyt lukuisia yksityis- ja ryhmänäyttelyitä ulkomailla (Sunny Art Prize, Lontoo) ja kotimaassa (muun muassa Gallen-Kallela museo, Emil Cedercreutzin museo, Aineen taidemuseo ja Pietarsaaren museo). Seuraavat yksityisnäyttelyt järjestetään Rauman sekä Kemin taidemuseoissa. Taiteilijan teoksia on muun muassa HUS:in, Kemin taidemuseon, Tuulensuun taidesäätiön, Helsingin Saskia ry:n ja A-klinikkasäätiön kokoelmissa.



MARKO TERÄS

Punottu kuduskertomus

”Ruumis: tapahtumien kaivertama pinta (sikäli kuin kieli merkitsee ne ja ideat hajottavat ne), Minän hajoamisen paikka (Minän, jolle se yrittää antaa substantiaalisien ykseyden illuusion), jatkuvasti sirpaloituva teos.”¹

Jenna Kähösen teoksessa *Punottu hahmo 2* (2020) lanka piirtää ihmisen muodon. Se myös rajaa nähdyn, väritetyn alueen. Tuo väri on punainen, lihan väri. Rajauksesta huolimatta osa väristä tihkuu voimalla rajatun ulkopuolelle. Hahmon kasvot ovat kääntyneet alas, pois päin katsojasta, ja hän on käärinnyt kätensä ympärilleen suojaksi. Kankaalla oleva ihminen on nyt, mutta langat, jotka hänet punovat, työntyvät kankaan ulkopuolelle. Langanpäät ovat ihmiskertomuksen alkuja ja loppuja, monisuuntainen väylä; historia ja maailma käyden kääntymässä ihmiseksi, ja jälleen takaisin maailmaksi.

Me olemme kertomuksin punottua lihaa.

Aivan kuin teoksen *Punottu hahmo 2* lanka, joka piirtää subjektin ihmisen muotoon, kertomusten tekniikat tuottavat ihmisen. Kertomus on kuri, joka pitää ihmisen koossa ilman näkyvää ruumiillista väkivaltaa – koska kertomus ei näe itseään väkivaltana. Kertomuksen valta juurruttaa lihaan saakka modernin yhteiskunnan, joka saa yksilön liikkumaan tai pysähtymään tavoitteidensa eteen. Hallinta normalisoi muodon ja liikkeen. Kertomus liikuttaa, mutta samalla kesyttää, estäen liikkeen sinne, minne ihminen vapaudessaan tihkuisi: kertomuksen ulkopuolelle uusiin kertomuksiin.

Kun tiheä todellisuus yhä tiukkenee, ihminen kääriytyy itseensä kertomuksen punosten sisällä kuin lapsi pyrkien suojautumaan todellisuudelta, joka jo kuitenkin on hänessä. Mutta vaikka langat pitävät häntä tiukasti otteessaan, ihminen tihkuu laajemmaksi itsensä ja kertomuksen huomaamatta; lanka on huokoista ja kertomuksen ristiriidat pysyvät kasassa vain uskolla. Kertomuksen punokset eivät voi koskaan täydellisesti estää elämää, joka aina ja jatkuvasti pakenee kertomusta, joka pyrkii sen sitomaan.

Itsen tihkuminen maailmaan on tahtoa, jonka vaatimaton virta voi vaihtua vuolaaksi ja joka voi muuttaa joen penkkaa tai laajojenkin rantojen muotoja. Tästä Nietzsche kirjoitti, ja sitä Foucault yritti laajentaa korostamalla, että vastarinta on jo vallan sisällä, ruumiissa, jota kertomus

kiristää. Subjektilla on mahdollisuus tahtoon; muokata ja luoda uudelleen. Tämä on tärkeää ymmärtää juuri nyt, kun *yksilö* jatkuvasti tiukkenee ja pelkää enenevässä määrin itsensä puolesta, samalla itsestään ja maailmasta vieraantuen.

Punottu hahmo 2 on tiivistys kertomuksen vallasta ruumiiseen, räjähdys samaa, mihin me kirjoittaja-tutkijat käytämme niin ylettömästi kirjaimia. Todellinen teos, kuten *Punottu hahmo 2*, vaatii meitä *ajattelemaan* yhteisen tutkimuskohteemme, jos vain annamme sellaiselle tahtomme käyttöaineeksi. Mutta tämä vuorovaikutus ei saisi jäädä vain itseen, vaan sen pitää päästä ja se pitää päästää takaisin maailmaan samalla tavalla kuin se on maailma meiksi tulleet. Taiteesta, kuten filosofiasta ja tieteestäkin, on yleisesti tullut kulutustavaraa; aikamme tärkeiden ilmiöiden lävistämiseen verrattuna melko halpahintaista sellaista. Emme kuitenkaan voi syyttää näiden alojen objekteja vaan sitä, kuinka ne meille ilmenevät ja kuinka valitettavasti käsittelemme niitä lyhytnäköisen ja itsekkeisen välineellisuuden nimissä.

Punottu hahmo 2 on aikamme tiivistymä. Tällaisen teoksen synnyttämä kokemus on mahdollista räjäyttää toiminnaksi, jonka me jo tiedämme olevan tärkeää maailmalle. Jos niin ei käy, tämä teos, kuten niin moni muukin, on vain maalia paperipinnalla ja muutama metri lankaa, kuten tutkimusartikkelikin, vain toisten sanoja uudelleenjärjesteltynä, liian usein ilman lankaa. Molemmat vain osa tiheävää todellisuutta nyt; hetken puhdistavaa kokemuksen tuotantomateriaa, jonka jälkeen pelkkä hiljaisuus.

Jenna Kähösen teoksia, joukossaan Punottu 2 ja muita "Punottu"-sarjan uusia töitä, oli esillä niin & näin -lehden numerossa 2/2021.

Viite & Kirjallisuus

- 1 Michel Foucault, *Foucault/Nietzsche*. Suom. Turo-Kimmo Lehtonen & Jussi Vähämäki. Tutkijaliitto, Helsinki 1998, 78.

SOFIA BLANCO SEQUEIROS

Pötköttelyohjeista valistusfilosofian kritiikkiin

Haastattelussa Silvia Hosseini

Suomen johtaviin esseisteihin lukeutuva Silvia Hosseini on tullut kuuntelevalle yleisölle tutuksi Ylen Kulttuuriyökkösen vakiovieraana sekä juontamistaan podcasteista *Varo kerto-musta!* ja *Kulttuuriklinikka*. Aiemmin lukion äidinkielen opettajana työskennellyt Hosseini on myös esittänyt painavia puheenvuoroja lukutaidon puolesta ja kirjallisuuden välineellistämistä vastaan¹. Kokoelmien *Pölyn ylistys* (2018) ja *Tie, totuus ja kuolema* (2021) esseeit liikkuvat sisustusblogeista televisiosarjaan *Sons of Anarchy* ja Teheranista pääomaan Jane Austenin teoksissa. Sofia Blanco Sequeiros haastatteli matkoilla olevaa esseistiä eroottisen kirjallisuuden historiasta, muutama filosofikin mainittiin.

Työstät parhaillaan audiosarjaa eroottisen kirjallisuuden historiasta. Sarjasta on tulossa myös tietokirja. Mitä on eroottinen kirjallisuus? Millaisia tekstejä käsittelet?

Eroottisen kirjallisuuden määritelmä riippuu määrittelijästä. Kaikkein tiukimmin erotica-termin alle katsotaan kuuluvan vain eksplisiittisesti kiihottavaksi tarkoitettu kirjallisuus. Esimerkiksi eroottisen kirjallisuuden tutkimuksessa Patrick J. Kearney pitää kriteerinä sitä, että teoksia on jouduttu julkaisemaan ja levittämään salaa². Puhutaan siis oikeastaan pornografisesta materiaalista.

Itse ymmärrän sekä sarjassa että kirjassa *eroottisen* paljon laajemmin: siinä voi olla kyse mistä tahansa kaulonkirjallisesta tekstistä, jossa kuvataan eroottisia tunteita, olivat ne romanttista kaipausta tai intohimoa, tai sitten suoraa pornografiaa. Käsitelen kaikkea salaa julkaistuista viktoriaanisista pornoelämäkertoista *Anna Kareninaan* (1875–1877). Haluan, että mukana on monenlaista kirjallisuutta ja että sarjasta ja kirjasta syntyisi kuulijalle tai lukijalle myös jonkinlainen kokonaiskuva kirjallisuushistoriasta ylipäänsä. Jos teoksen tai kirjallisuushistorian rajaa tiukasti vain pornografiaan tai kiihottavaan kirjallisuuteen, kokonaiskuva ei todennäköisesti välity. Moniakaan antiikin tekstejä ei voisi hyödyntää, koska niitä ei ole tarkoitettu ensisijaisesti kiihottaviksi, ja niin edespäin. Myös melkein kaikki naisten kirjoittama kirjallisuus häviäisi, jos materiaalin rajaisi tiukasti, ja ilman muuta haluan saada naisia mukaan.

Laveammalla rajauksella saa myös mukaan paljon laajemman inhimillisen kokemuksen kirjon.

Juuri näin.

Mistä ajatus juuri tähän kirjallisuuden historiaa käsittelevään projektiin lähti? Olet aiemmissa essee-

kokoelmissasi käsitellyt kirjallisuushistoriaa ja myös eroottista kirjallisuutta. Mikä aiheessa kiinnostaa?

Tämä lähti siitä, kun lopetin pitkäaikaisessa työpäikkassani Sibeliuksen lukiossa pari vuotta sitten. Kävin siivouksessa vanhoja opetusmateriaaleja pois luokasta, ja käteeni osui aiemmassa opetussuunnitelmassa olleen aikajan viitoskurssin opetusmateriaalia: opetin monta vuotta kirjallisuushistoriaa rakkaus- ja erotiikkateemalla. Tajusin, että täällähän on kaikkea tosi kiinnostavaa materiaalia, ja että haluaisin oppia aiheesta lisää ja hyödyntää tietoutta, joka opettajan työssä oli kertynyt.

Ehdotin Storytelille audiosarjaa, ja he innostuivat siitä. Kehittelin sarjaa eteenpäin, ja myös Gummerus innostui. Suomen kielellä on tehty joitain teoksia, esimerkiksi Hännisen, Nummelinin ja Sisätön *Erotica. 69 kiihottavaa kirjaklassikkoo*, mutta se on melko hakuteosmainen³. Käsiteltäviä teoksia on kuvattu laajasti, mutta materiaali on rajattu tiukemmin kiihottavaan materiaaliin ja ote on anekdoottimainen. Kokonaiskuva esimerkiksi tyylikausista ei välttämättä synny. Eli uudelle teokselle voisi olla paikkansa – kirjallisuushistorian teoksia on suomeksi julkaistu melko vähän.

Audiosarja ilmestyy näillä näkymin toukokuussa ja kirja Gummerukselta ensi syksynä.

Mikä kirjallisuushistoriassa kiehtoo erityisesti? Onko se sydäntäsi lähellä? Miksi?

Kyllä, varmaan monestakin syystä. Tykkään historiasta ja sen lukemisesta, ja kirjallisuushistoriassa ilmiöt, jotka tuntee historian tutkimuksen valossa, tulevat tunteen tasolle. Toki kyse on fiktiosta, mutta esimerkiksi kääntäjä Sampsa Peltonen käyttää sanaa ”emotionaalinen totuus”: kirjoista välittyy emotionaalinen totuus. Lukija pystyy kuvittelemaan, millaista ihmisten elämä on ehkä ollut kunakin aikana.

Toisaalta nyt esimerkiksi erotiikka- ja kiihottavuusnäkökulmasta huomaa, että tässä suhteessa ihminen ei ole ihan kauheasti muuttunut vuosituhansien aikana. Seksuaalimoraali on totta kai muuttunut, ja käsitykset vaikkapa kauneudesta ovat jossain määrin muuttuneet, tai ne ovat kulttuuri- ja aikasidonnaisia, mutta tematiikka on kiehtonut ihmisiä aina. Siitä on aina kirjoitettu monenlaisilla tavoilla. Se on kiehtovaa.

On monia ilmiöitä, joista ihmiset ajattelevat, että nykyaika on sitä tai tätä: lukemalla vanhoja kirjoja näkee, ettei tässäkään asiassa ole mitään uutta auringon alla. Ei nykyaika ole yhtään mitään sen enempää tai vähempää kuin mikään muukaan aika.

Tämäkin on vastaläike sellaiselle yleiselle historiattomuudelle, mikä ei myöskään ole varmaan juuri nykyajalle tyypillistä.

Ei varmaan olekaan. Toisaalta välillä sitä miettii, että kun nykyaikana tietoa on saatavilla ja ihmiset ovat koulutetumpia kuin koskaan, miksi he ovat myös tyhempää kuin koskaan...

Olet kirjoittanut kaksi esseekokoelmaa sekä tehnyt podcast-sarjan. Millä tavalla tämän audiosarjan tekeminen on eronnut muista tekstilajeista, esimerkiksi esseiden kirjoittamisesta?

Yksi ihan konkreettinen ero on, että audiosarja tehdään puhuttavaksi. Silloin se pitää kirjoittaa niin, että teksti toimii nimenomaan kuunneltuna. Pitää karsia paljon kaikkea, mitä kirjoitettuun tekstiin laittaisi: yksityiskohtia, sivuhuomautuksia. Asiasta pitää mennä nopeasti toiseen. Ei voi hirveän paljon jäädä teoretisoimaan – tai varmaan voisi, jos olisi tekemässä jotain paljon vakavampaa, mutta tästä on tarkoitus tehdä viihteellisempi. Tekstissä pitää olla koukkuja, lupauksia, että jaksossa tulee vielä jotain kiinnostavaa. Esseessä ei samalla tavalla tarvitse sanoa, että ”tässä nyt panttaan vielä mehukasta herkkupalaa”.

Kirjoittajan näkökulmasta nämä eroavat myös siten, että tämä on ollut hirveän ihanaa. Ei ole tarvinnut uhrata ajatustakaan päivänpolttaville ilmiöille, tai argumentoida kenenkään kanssa tai kenenkään ajatuksia vastaan tai puolesta. Saa lueskella vanhoja kirjoja ja ihmetellä, että ”ai tällaisestakin on ollut”. Hirveän työläs projekti tämä on ollut, mutta myös tosi leppoisa. Tuntuu, että olen löytänyt lukemisen ilon uudestaan, ja ehkä myös kirjoittamisen ilon. Ei tarvitse tuskallisesti puristaa, eikä tarvitse hioa tekstiä sillä tavalla, että vaikuttaisi tosi terävältä ja nokkelalta. Tässä tekstinäytteet puhuvat puolestaan ja näkökulmia voi nostaa kevyesti esiin.

Toki yksi ero on myös, ettei tämä ole henkilökohdasta. Tässä tutkaillaan erilaisia ilmiöitä, mutta ne eivät liity minuun ihmisenä mitenkään.

Entä millä tavalla eri aikojen ja aikakausien eroottinen kirjallisuus heijastelee aikansa yhteiskuntaa?

Monilla tavoilla tietystikin. Seksuaalimoraali on hyvä esimerkki: antiikin kulttuureissa on kuvattu avoimesti miesten välistä seksiä, eikä siihen ole liittynyt yleensä moralisoivaa asennetta, toisin kuin kristinuskon synnyn jälkeisten aikojen teksteissä. Toisaalta voi ajatella myös toisin



päin: avoimen pornografinen kirjallisuus on rikkonut aika liioitellustikin aikansa normeja.

Esimerkiksi Markiisi de Sade (1740–1814) on kritisoinut oman aikansa valtaapitävien – tai näin tekstejä on tulkittu – turmeltuneisuutta, ja toisaalta valistusfilosofien naiiveja ajatuksia siitä, että kun ihminen vain tarpeeksi järkeväksi itsensä opiskelee, niin siitä tulee automaattisesti myös hyvä tyyppi. De Saden kirjoja lukiessa on helppo tehdä tulkinta, että hän ei tähän uskonut.

Ai että! Haluaisitko mainita esimerkkejä de Saden valistuskritiikistä?

Esimerkiksi *Justine*-romaanin (1787) päähenkilö seikkailee maailmalla etsimässä turvaa ja elantoa päätyen kaikenlaisten kauheiden sadistien orjuuttamaksi ja raiskaamaksi mitä kammottavimmilla tavoilla. Näiden seksi- tai raiskausjaksojen jälkeen Justine käy pitkiä moraalifilosofisia keskusteluja ahdistelijoidensa kanssa. Niissä he perustelevat, ettei ole mitään järkeä olla hyvä, koska siitä ei ole mitään hyötyä. He esittävät Justinelle

”Monen pornokirjan lähtökohta on ollut yleisesti arvostetun teoksen parodioinnissa.”

hyvin rationaalisia perusteluja ja varsin seikkaperäisesti: kaikki tässä yhteiskunnassa osoittaa, että ihminen on taipuvainen pahuuteen, ja että siitä on ihmiselle kaikin puolin paljon enemmän hyötyä kuin hyveellisyydestä.

Tämä on myös hobbesilaisen ajattelun kritiikkiä: että ihmiset käyttäytyisivät asiallisesti, jos kaikki vain yhteiskuntasopimuksessa sopisivat olevansa kunnolla, jotta yhteiskunta toimii.

De Sadea on myös tulkittu kantilaisen velvollisuusetiikan kritiikkinä. Hän ei voi hyväksyä, että moraali olisi universaalialia. Romaanissa Justine edustaa ehdotonta kristillistä moraalia, jossa hyve on kaikissa tilanteissa aina sama. Sitä vastaan nämä sadistit kiistelevät.

Sarjassa on tarkoitus avata nimenomaan sitä, mitä tekstit kertovat aikansa sukupuolimoraalista, mutta myös sitä, miten ne keskustelevalt aikansa esteettisten ja moraalisten ihanteiden kanssa. Monen pornokirjan lähtökohta on ollut yleisesti arvostetun teoksen parodioinnissa: esimerkiksi John Clelandin kirjoittama *Fanny Hill eli Ilo-tytön muistelmat* (1748) on saanut innoituksensa Samuel Richardsonin *Pamela*-romaanista (1740). *Pamela* on olevinaan kristillistä moraalia uhkuva teos, joka kuitenkin lipsuu ällön raikausfantasioinnin puolelle. Se on ollut omana aikanaan mielettömän suosittu kirja, varsinkin naiset ovat rakastaneet sitä hirveästi: voi kun Pamela on niin hyveellinen, hän saa ällöttävän raikaajaisäntänsäkin kunnialliseksi mieheksi, ja lopulta he menevät naimisiin ja ovat onnellisia ja jaloja toisilleen.

Se on kaameaa, ja *Fanny Hill*issä on sama lähtökohta, mutta loppujen lopuksi se menee rehellisen, iloisen pornon puolelle. Ilmeisesti myös de Sade on saanut innoituksensa *Pamelasta* tai sen sisarteoksesta *Clarissa* (1748), joka on myös Samuel Richardsonin kirjoittama. Myös *Pamelassa* teoksen nimihenkilö käy ahdistelijansa kanssa keskustelua, joissa hän selittää, että ei tämä nyt ole oikein ja Jumala ei hyväksy. Hän on siis vähän Justinen kaltainen hahmo, vaikka Markiisi de Sade tietysti vetää nupit kaakkoon.

Kun tullaan 1800-luvulle romantiikan, realismin ja naturalismin periodeihin, näkyy vielä vahvemmin, miten

aikakauden kirjallisuudessa erotiikka tai eroottiset tunteet yhdistyvät ajan esteettisiin trendeihin.

Esimerkiksi realistis-naturalistisissa romaaneissa eroottinen intohimo on yhteiskunnallisesti tuhoavaa, tai vähintäänkin se tuhoaa jonkun yksilön. Niissä on halu rankistella ja synkistellä, mitä 1700-luvun kirjoissa ei ole.

Kiinnostavaa! Mitä välissä tapahtui, mistä muutos johtuu?

Varmaan riippuu vähän, mistä kulmasta asiaa katsoo ja minkä maan kirjallisuutta lukee. Jos mietin kirjoja, joita itse käytän esimerkkeinä, niin naturalistis-realistiseen kirjallisuuteen on varmaan vaikuttanut romantiikan periodi, joka on korostanut romanttista rakkautta ja muita romantiikan ihanteita: tunteen ylivoimaa tai tunteen palvontaa, heittäytymistä. Romantiikassa on sentimentaalista ylevän ihannoitua ja niin edelleen.

Tämän rinnalla on toisaalta ollut ajan yhteiskunta: Englannissa ja Ranskassa köyhien huono asema, kaupungistumisen aiheuttamat ongelmat ja lisääntyvä seksityö tai prostituutio, joka ei ollut ihmisen itsensä valitsema ammatti. Se sai kirjailijat käsittelemään yhteiskunnallisia ongelmia ja nosti trendiksi ajatuksen, että kirjailija on kuin reporteri, joka paljastaa yhteiskunnasta kaikkia ikäviä puolia. Tämä on sitten siirtynyt eroottisten aiheiden käsittelyyn.

Englannissa tähän on varmaan vaikuttanut myös viktoriaaninen aika, joka pyrki estämään kaiken seksistä puhumisen. Siitä on tullut häpeällistä ja salattua. Onkin mielenkiintoista, että osa kaikkein törkyisimmästä pornokirjallisuudesta on kirjoitettu nimenomaan viktoriaanisessa Englannissa.

Aivan varmasti!

Ja koska himot ovat olleet kiellettyjä, seksuaalista väärinkäyttöä on voinut esiintyä paljon enemmän. Kun seksuaalisuus on hoidettu salaa ja piilossa, se on saanut tosi inhottavia muotoja. Sen ajan pornografia käsittelee myös tätä, mikä tekee siitä nykylukijan näkökulmasta epämiellyttävää. Naisia hyväksikäytetään, ja niin edelleen – tällaista ei samalla tavalla ole vaikkapa juuri 1700-luvun pornografiassa. Totta kai de Sade on yksi esimerkki, mutta

”Nykyään korostuvat vahvasti naisten kirjoittama erotiikka, suostumuksellisuus sekä sukupuoli vähemmistöjen tarinat ilman salailun tai häpeän näkökulmaa.”

hän on omanlaisensa tapaus ja tekee asiasta performanssin. Se, mitä hän kuvaa, ei ole millään tapaa realistista.

Jos miettii vaikka *Fanny Hiljiä* ja miten hauska ja iloluontoinen kirja se on: silloin on ollut vapaampaa, on sallittu erilaisia ajattelutapoja, ja tämä on välittynyt teokseen. Viktoriaaniseen kuristavaan otteeseen miehet – tai ensisijaisesti miehet – ovat reagoineet eri tavalla.

Millaista eroottinen kirjallisuus on nykyään? Millaista yhtymäkohtia näet nykyajan ja menneiden aikakausien eroottisella kirjallisuudella?

En ole vielä taustatyössäni päässyt nykyaikaan, vaan olen ehkä jossain 1900-luvun alkupuolella. Ehkä jotain voi kuitenkin yleisellä tasolla sanoa: nykyään korostuvat vahvasti naisten kirjoittama erotiikka, suostumuksellisuus – tätä ei välttämättä ole vanhemmassa kirjallisuudessa, jossa kysymys on usein vastustelusta ja viettelystä tai suoranaisestä seksuaalisesta hyväksikäytöstä – sekä sukupuoli vähemmistöjen tarinat ilman salailun tai häpeän näkökulmaa. Audioerotiikka, kuunneltavaksi tarkoitettu erotiikka, on myös jonkinlainen trendi.

Kiinnostavaa kyllä, nykyaikasta kirjoittaminen on hankalaa. Olen jopa miettinyt, että jakson nimeksi voisi tulla ”Erotiikan kuolema?”. *Metoon* jälkeinen aika ei ole erotiikan kannalta kauhean suosiollista: mielenkiintoisessa erotiikassa liikutaan aina jonkin kielletyn tai pimeän alueella. Nyt seksuaalisuudesta puhutaan hyvin vahvasti nimenomaan moraalin tai etiikan viitekehityksessä, ja vaaralle tai likaisuudelle ja transgressiivisuudelle ei jää kirjailijan mielikuvituksessa kauheasti tilaa. Olen kiinnostunut siitä, onko mahdollista, että ahdistelu ja seksuaalinen väkivalta saataisiin kulttuurista kitkettyä, mutta erotiikka olisi silti jännittävää ja siihen liittyisi jotain kiellettyä – ja tähän olisi kauhean ihanaa. En tiedä, miten se olisi mahdollista, mutta toivoisin sen olevan. Löydettäisiin tapa olla, jossa seksi saa olla tuhmaa, mutta sen ei tarvitse olla julmaa.

Erottelu tuumuuden ja julmuuden välillä on hyvä! Entä onko jokin eroottisen kirjallisuuden historiassa yllättänyt sinut sarjaa tehdessäsi?

En tiedä, onko mikään varsinaisesti yllättänyt, mutta on ollut kiva huomata, että muutamissa – tai voisi sanoa yllättävän monissa – miesten kirjoittamissa eroottisissa teksteissä korostuu aika vahvasti naisen halu, nautinto ja omanarvontunto. Mielikuva voi helposti olla sellainen, että kaikki miesten kirjoittama ja naisia kuvaava kirjallisuus on jotenkin kauheaa ja esineellistävää, mitä suuri osa tietysti onkin, mutta se ei todellakaan ole ainoa totuus.

On ihan hirveästi neitsyyden viemisiä ja raiskaustasioita, mutta alkaessani tehdä tätä pelkäsin, tuleeko tästä nyt sellainen sarja, jossa koko ajan äijät ahdistelevat naisia, ja ovatko kaikki tekstit tällaisia. Eivät kaikki ole! Tosi iso osa on, mutta on löydettävissä kaikkea muutakin, varsinkin kun erotiikkaan suhtautuu avarasti.

Oma intuitioni eroottisesta kirjallisuudesta oli, että se on kirjoitettu hauskuuttamaan ja kiihottamaan. Tämä tuli hyvin esiin lähettämissäsi käsikirjoituksissa: on iloinen asia, että meillä on eroottista kirjallisuutta, ei niinkään surullinen tai ahdistava asia.

On se myös surullinen ja ahdistava asia. Tietysti kun lukee paljon materiaalia, kohtaa myös tosi epämiellyttäviä ja näljäisiäkin tekstejä. En sano, että iloisuus on ainoastaan omien valintojeni seurauksena syntynyt vaikutelma, vaan kyllä se pitää ihan paikkansa, että usein eroottinen kirjallisuus on tarkoitettu viihdytykseksi ja hauskuutukseksi. Mutta on siellä paljon tekstejä... Ajatellaan vaikkapa suojaikärajaa, joka on Suomessa nykyään hyvin paljon korkeampi kuin aiemmin: sata tai pari sataa vuotta sitten Euroopassa se on ollut esimerkiksi 12 vuotta, jos sitä on ylipäänsä ollut. Kyllähän se väistämättä tuo joissain tapauksissa vähän inhottavan fiiliksen nykylukijalle.

Nykynäkökulmasta hyvinkin hankalana tapauksena tai jonain, josta nykylukijat eivät yhtään tykkää tai nauti, voi pitää ”Josefine Mutzenbacherin” (muka) kirjoittamaa tekstiä. Tällaista hahmoa ei tosiasiaassa ole koskaan ollutkaan. Teoksen nimi on *Wieniläisen ilotytön tarina* (1906), ja sen ensimmäinen osa kuvaa kauttaaltaan in-sestiä ja pedofiliaa. Päähenkilö harrastaa seksiä sekä muiden lasten että aikuisten kanssa runsaasti jo kauan

ennen kuin pääsee teini-ikään ja nauttii muka hirveästi näistä kokemuksista.

Ei sitä oikein voi lukea ajattelematta koko ajan, että yäk, yäk. Se tuntuu tosi ällöttävältä. Mutta sekin on ollut hirveän suosittu omana aikanaan: kirjaa on myyty miljoonia kappaleita. Teos lienee vedonnut moniin lukijoihin ainakin uteliaisuudesta ja jopa toiminut eroottisena kiihokkeena.

Teos on kiinnostava siksi, että nykyisen konsensuksen mukaan sen kirjoittaja olisi ollut Felix Salten – sama ihminen, joka kirjoitti lastenkirjan *Bambi* (1923), johon Disney-animaatio perustuu. On esitetty tulkintoja, että koska teos on kirjoitettu 1900-luvun alkupuolella, se olisi syntynyt Freudin lasten seksuaalisuutta käsittelevien tekstien parodiseksi tai ivailevaksi kritiikiksi. Eli on mahdollista, että se olisi kirjoitettu alun perin koettelemaan 1900-luvun alun wieniläisintellektuellien rajoja.

Tavallaan tosi ällöihinkin teksteihin löytyy siis kiinnostavia tulkinnallisia kulmia! Mutta ei se niiden lukemisesta kauhean miellyttävää tee. Tuotakin teosta on tulkittu ihan valtavasti ja siitä on järjestetty lukuisia seminaareja. Selvästi siinä on monenlaista, mikä ihmisiä kiehtoo.

Onko vastaasi tullut tekstejä, teoksia tai ajattelutapoja, jotka tuntuvat jollain tapaa surullisilta tai traagisilta? Heräsikö materiaalia läpikäydessä eksistentiaalista surua?

Ehkä jos tekstejä lukisi seksuaali- tai sukupuolivähemmistön edustajana, niin heräisi. Vaikkapa homoseksuaalisuuteen kohdistunut viha ja demonisointi on hurjaa ja kauheaa: se, että ihmisten ainoa tapa toteuttaa seksuaalista mielikuvitustaan on tehdä asioita salaa ja tuomitsevaa yhteiskuntaa paeten. Ajattelen, että se oli sitä aikaa ja nyt eletään toisenlaista aikaa, vaikka tilanne on monissa maissa edelleen sama. Jos jonkinlainen ahdistus syntyy, se ei synny niinkään teksteistä vaan tietoisuudesta siitä, että paljon on tehtävänä sen eteen, että kaikki saisivat toteuttaa seksuaalisuuttaan kenenkään tuomitsematta ja ilman kuoleman uhkaa tai pelkoa.

Ajattelen, että seksuaalisuus ja erotiikka ovat jollain tapaa pimeällä alueella liikkuvia asioita, enkä koe vaikka de Saden tekstien lukemista ahdistavana.

On myös helpottavaa tietää, että kirjallisuuden historiassa on käsitelty seksuaalisuuden hankalia ja kipeitä ja vaikeita asioita kautta aikain. On tutkailtu eri aikakausien normistoa ja seksin konkretiaa: mil-laista se on, ketkä sitä harrastavat. Tulee sellainen olo, etten ole yksin alitajuntani kanssa, vaan että ihmisen alitajunnassa ovat aina kiehuneet seksuaalisuuteen ja erotiikkaan liittyvät asiat. Se on hirveän helpottavaa!

Kyllä. Ja se, että joku osaa pukea sen sanoiksi tavalla, joka tökkii lukijoiden alitajuntaa. Jos esimerkiksi mietti de Saden tekstejä, joista moni tutkija ja filosofi on sanonut, etteivät ne oikeastaan edes ole pornografiaa, koska moraalifilosofinen kehys on niin vahva – mutta tiedän monia naisia, jotka kiihottuvat niitä lukiessaan. He miettivät, mitä se kertoo heistä, mutta ei se minusta mitään ihmeellistä kerro. Ihmiset kiihottuvat monenlaisista asioista.

Jos saisit suositella jotakin käsittelemistäsi historiallisista teksteistä tai aikakausista, mikä se olisi? Onko jonkin teoksen, tekstikokoelman tai historiallisen aikakauden perkaaminen osoittautunut erityisen kiinnostavaksi?

Suosittelisin kahta teosta. Aluksi šeiikki Nefzawin *Tuoksuva puutarha*, joka on kirjoitettu todennäköisesti joskus 1300–1400-lukujen taitteessa. Se on meidän näkökulmastamme hauska – vaikka sitä ei omana aikanaan ole tarkoitettu hauskaksi – kuvaus keskiajan arabimaiden seksuaalisista ihanteista, ainakin yhden miehen näkökulmasta. Tämä on yksi teoksista, joissa hyvin vahvasti korostuu naisten nautinto ja esileikki. Siinä šeiikki opastaa miehiä, että ei sitten heti sen yhdynnän jälkeen lähdetä mihinkään, vaan jäädään siihen viereen pötköttelemään, naiset tykkäävät siitä, että vähän halitaan.

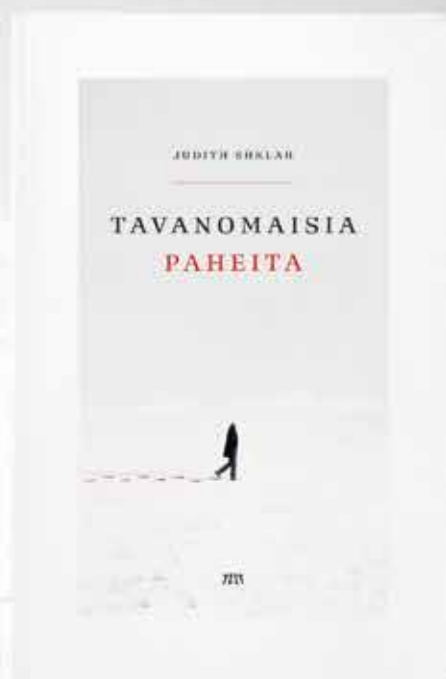
Se on pääasiassa tosi symppis kirja. Yleisesti keskiajan arabiankielisillä alueilla kirjoitettiin tosi paljon nykynäkökulmasta uskaliastakin erotiikkaa ja myös homoeroitiikkaa, vaikka sitä ei *Tuoksuvassa puutarhassa* ole. Se on mielenkiintoista aluetta, ja ainoa osio, missä vien sarjan länsimaiden ulkopuolelle. Vaikutus eurooppalaiseen runouteen ja kulttuuriin on ollut niin vahva. Arabialais-persialainen rakkausrunous, jossa on homoeroottisia teemoja, on vaikuttanut esimerkiksi eurooppalaiseen trubaduuri-runouteen, vaikka homous onkin karsittu pois. Kulttuurivaikutteet ovat välillä hyvin selviä – yhtäkkiä jokin piirre tulee eurooppalaiseen runouteen, tai alkaa liikkua siellä, ja voi sanoa, että tuolta se tuli.

Toinen kirja, jota voisin suositella mutta jota ei ole pidetty eksplisiittisen eroottisena, on Emily Brontën *Humiseva harju* (1847). Se on ällistytävän hyvä kirja, ja on ihmeellistä, miten intensiivisesti ja armottomasti siinä kuvataan eroottisen rakkauden voimaa, joka on siinä aika tuhoisaa. Teos on parhaita kanonisoituja klassikkoteoksia, joita olen lukenut. Romaani pitää otteessaan, eikä lukemista voi lopettaa, koska se on niin hurja. Se on myös jollain tapaa poikkeuksellinen, kun miettii romantiikan ja realismin taitetta, johon romaani asettuu; teoksessa on elementtejä molemmista ihanteista. Se luo niistä aivan omanlaisensa keitoksen.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Ks. Silvia Hosseini, Oikein pitkä tie. *Helsingin Sanomat* 2.1.2022.
- 2 Patrick J. Kearney, *A History of Erotic Literature*. Macmillan, London 1982.
- 3 Ville Hänninen, Juri Nummelin & Vesa Sisättö. *Erotica. 69 kiihottavaa kirjaklassikkoa*. Otava, Helsinki 2008.

Julmuus on paheista pahin



Myös sähkökirjana!

JUDITH SHKLAR

TAVANOMAISIA PAHEITA

(Ordinary Vices, 1984)

Suom. Tapani Kilpeläinen

291 sivua

ISBN 978-952-7478-01-1

Sähkökirja 978-952-7478-02-8

35€

-25 % kestopilajalle

Sähkökirja
24,95 €

Mikä on paheistamme pahin? Tekopyhyys, petturuus, ylpeys – vai sittenkin julmuus? Judith Shklarin *Tavanomaisia paheita* sukeltaa ihmisen arkiseen ilkeyteen ja pikkumaisuuteen ja kohoaa sieltä pohtimaan poliittisten järjestelmiemme perustuksia. Tässä tyystin ainutlaatuisessa teoksessa äänessä eivät ole ensi sijassa filosofit vaan romaanien, näytelmien ja runojen hahmot eri vuosisadoilta. Se on filosofiaa kenelle tahansa.

Shklar kyseenalaistaa taipumuksemme kauhistella tekopyhyyttä ja vilpillisyyttä. Itse asiassa ne voivat olla välttämättömiä ominaisuuksia monikasvoisessa liberaalissa demokratiassa, kunhan ne eivät pääse hallitsemaan. Paheista meidän tulisi asettaa julmuus etu-

sijalle: vapaan yhteiskunnan ytimessä on julmuuden estäminen – mutta ei kaikin keinoin, sillä siinäkin aukeaa polku fanaattisuuteen. Hyvää yhteiskuntaa ei luoda pyhimyksille vaan tyystin tavanomaisille ihmisille.

Judith Shklar (1928–1992) oli filosofi ja poliittinen teoreetikko, ja *Tavanomaisia paheita* (1984) on hänen tunnetuin teoksensa. Viime vuosina se tuli suurelle yleisölle tunnetuksi yhdysvaltalaisesta tv-sarjasta *The Good Place*. lästään huolimatta teos on nyt kipeän ajankohtainen: ounastellessaan liberaalin demokratian ihanteiden kohtaamia vaaroja Shklar ennakoi monia yhä henkilökeskeisemmän politiikan ja uuden julmuuden muotoja. Kamppailu vapauden puolesta ja julmuutta vastaan ei lopu koskaan.



MARA VAN DER LUGT

Katse kohti pimeää

Meidän on pidettävä yllä pessimismin liekkiä: syvästi synkkinä aikoina, jolloin karkea optimismi on pahe, pessimismistä sukeutuu hyve.

Joukko läntisiä filosofejia joutui 1600- ja 1700-luvuilla tukkanuottasille, paperilla ainakin, ikivanhasta pahuuden ongelmasta: miten jumala saattoi sallia pahuuden ja kärsimyksen olemassaolon maailmassa? Pierre Baylen, Nicolas Malebranchen ja Gottfried Wilhelm Leibnizin kaltaiset filosofit, joita seurasivat myöhemmin sellaiset kaanonin tukipilarit kuin Voltaire, David Hume ja Immanuel Kant, olivat kiivaasti erimielisiä paitsi ongelman ratkaisusta – tai olisiko se laisinkaan ratkaistavissa – myös siitä, kuinka moisista synkeistä asioista pitäisi ylipäättään puhua.

Nykysilmin tällaiset kiistat 'teodikeasta' (yritys oikeuttaa luomistyötä) saattavat vaikuttaa vanhakantaisilta – mutta kun meidän aikamamme nuoret kyseenalaistavat moraalisen oikeuden tuoda lapsia maailmaan, kiistat ovat yllättävän relevantteja. Ne eivät lopulta käsittele vain jumalaa vaan *luomistyötä* ja tarkemmin sitä, mihin asti luominen voi olla oikeutettua maailman ongelmien ja "pahuuden" keskellä.

Luomiskysymys on nykypäivänä kipeän ajankohdainen. Kun pidetään mielessä ilmastokriisin suuret epävarmuudet, onko oikeutettua luoda uusia ihmisiä tietämättä, millainen tulevaisuus heitä odottaa? Ja jos se on oikeutettua, lakkaako se jossain vaiheessa olemasta sitä? Valtaosa ihmisistä varmaankin olisi samaa mieltä siitä, että joissain kuviteltavissa olevissa maailmoissa luominen olisi moraalitonta. Prikulleen missä vaiheessa elämä on liian surkeaa tai liian epävarmaa, jotta taakkaa ei tulisi siirtää jälkikasvulle?

*

Varhaisella valistuskaudella ei tietenkään kannettu moista huolta planeetasta. Pahoja asioita kuitenkin oli olemassa – ja kosolti: rikoksia, epäonnea, kuolemaa, tauteja, maanjärjestyksiä ja elämän oikullisuutta ylipäättään¹. Filosofit kysyivät, oliko olemassaolo yhä oikeutetavissa, kun tuo pahuus huomioitiin.

Tästä pitkään jatkuneesta filosofisesta väittelystä me olemme saaneet termit "optimismi" ja "pessimismi", joita käytetään kovin paljon nykykulttuurissamme, ehkä liikaakin. "Optimismin" lanseerasivat jesuiitat kuvatakseen Leibnizin kaltaisia filosofejia, viitaten hänen ajatukseensa, jonka mukaan me elämme "parhaassa mahdollisista maa-

ilmoista"² (sillä tokihan jumala olisi luonut paremman, jos hän olisi kyennyt). "Pessimismi" seurasi perässä kuvaamaan sellaisia filosofejia kuin Voltaire, jonka romaani *Candide* (1759) naljaili leibnizilaiselle optimismille asettamalla sitä vastaan kaiken maailman pahuuden. Voltairin sankari kysyy: "Jos tämä on paras mahdollinen maailma, millaisia sitten ovatkaan muut?"³

Tosin Voltaire ei oikeastaan ollut kummoinenkaan pessimisti: toiset filosofit, kuten Bayle ja Hume, menivät paljon pidemmälle kuvatessaan olemassaolon surkeutta. Baylelle ja Humelle hänen jälkeensä pääasia ei ole, että elämän pahuudet ovat hyviä lukuisampia (vaikka he uskoivat näinkin olevan) vaan että ne ovat *painavampia*. Elämään saattoi mahtua sama määrä hyviä ja huonoja hetkiä: ongelma oli, että huonoilla hetkillä on tapana painaa vaakakupissa voimakkaasti. Baylen mukaan ohimenevällä pahalla hetkellä on voimaa pilata suuri määrä hyvää, aivan kuin pieni loraus merivettä voi suolata tynnyrillisen makeaa vettä. Samaan tapaan tunti syvää surua sisältää enemmän pahaa kuin on hyvää kuudessa tai seitsemässä miellyttävässä päivässä.

Tätä ankeaa näkymää vastaan Leibnizin ja Jean-Jacques Rousseau'n kaltaiset ajattelijat korostivat elämän hyviä asioita sekä meidän kykymme etsiä hyvää kaikista asioista. Sillä jos oppisimme tarkentamaan katsettamme, me huomaisimme elämän olevan itse asiassa varsin hyvää. Leibniz kirjoittaa, "että ihmisten elämässä on määrättömästi enemmän hyvää kuin pahaa, aivan kuin taloja on määrättömästi enemmän kuin vankiloita", ja että "maailma palvelee meitä, kunhan käytämme sitä meitä palvelemaan; olemme siinä onnellisia, kunhan niin haluamme"⁴. Aivan kuin pessimistit uskoivat optimistien elävän harhassa vakuutelllessaan elämän hyvyttä, samoin optimistit uskoivat pessimistien silmien kieroutuneen tuijottamaan pahaa: kumpikin puoli syytti toista, ettei näillä ollut oikeaa näkökulmaa.

Tärkeäksi kysymykseksi nousikin: millainen oikea näkökulma sitten on?

*

Kun sukelsin syvemmälle näihin kysymyksiin, kiinnitin huomioni siihen, miten huolissaan sekä optimistit että pessimistit olivat teoreettisten argumenttien taustalla

olevista eettisistä oletuksista. Päällisin puolin kysymys näyttää olevan: onko luomistyö oikeutettua? Aivan pinnan alla kuitenkin lymyää syvällisempi kysymys, joka on yhtä lailla eettisesti ja emotionaalisesti latautunut: kuinka puhua kärsimyksestä tavalla, joka tarjoaa toivoa ja lohtua?

Kummallakin osapuolella on sekä teoreettinen että *moraalinen* vastalause toiselle. Pessimistit esittävät optimisteille väkevän argumentin sitä vastaan, että elämän vakuutetaan olevan hyvää jopa kovan ja laantumattoman kärsimyksen oloissa, tai että meidän väitetään olevan oman onnemme seppiä, että olemme onnellisia ”kunhan niin haluamme” – tämä tekee kärsimyksestä entistä pahempaa. Se lisää kärsimykseen vastuun kärsimyksestä; se langettaa kärsijän taakaksi tuntemuksen omasta riittämättömyydestään. Jos elämä on niin hyvää, täytyy kärsijän koettelemusten johtua väärästä näkökulmasta – ja optimisteilla todellakin on tapana sanoa juuri tällaisia asioita. Tämän vuoksi pessimistit kutsuvat optimismia julmaksi filosofiaksi. Jos se tuokin toivoa, se epäonnistuu lohduttamisessa.

Omalla laidallaan optimistit osoittautuvat yhtä huolestuneiksi. Heidän vastalauseensa pessimisteille kuuluu, että jos korostamme kärsimyksen rajuutta, kaikenkattavuutta ja väistämättömyyttä, jos kuvaamme sen kaikki syöverit ja synkkyudet (kuten pessimistit tapaavatkin tehdä), se vain kasaa kärsimystä kärsimyksen päälle. *Tämä tekee kärsimyksestä pahempaa, sillä Leibnizin sanoin ”kärsimykset kaksinkertaistaa niille annettu huomio, joka tulisi kääntää niistä pois päin”*⁵.

Juuri pessimismi on optimistien mukaan kyvyttömyys lohdutukseen – mutta vielä enemmän siltä puuttuu *toiveisuus*.

Nämä filosofit eivät siten pohdiskele vain teoreettista kysymystä, onko elämä yleisesti ottaen hyvää tai huonoa, vaan konkreettista kysymystä: mitä filosofia voi tarjota kohdatessaan kärsivän ihmisen? Millaista toivoa ja lohdutusta filosofia voi tarjota?

Kummallakin ajattelun juonteella on sama päämäärä, mutta ne raivaavat erilaisia reittejä päästäkseen sinne. Pessimistit tarjoavat lohtua korostamalla haavoittuvaisuuttamme ja tunnustamalla, että riippumatta kaikista ponnisteluistamme me voimme epäonnistua onnellisuuden tavoittelussa vailla omaa syytämme. Samaan aikaan toisaalla optimistit pyrkivät tuomaan toivoa korostamalla kyvykkyyttäme ja väittämällä kiven kovaan, että voimme aina muuttaa näkökulmaamme ja kulkusuuntaamme riippumatta siitä, kuinka synkeät ja ankeat olosuhteemme ovatkaan. Voimme aina tähdätä parempaan.

Ei tietenkään ole mitään periaatteellista syytä, etteikö näitä kulkuteitä voisi yhdistää niin, että kumpikin olisi välttämätön avittava vastinpari toiselle. Kumpikin tarjoaisi vastalääkkeen juomalle, josta voi tulla myrkyllistä laimentamattomana nautittuna. Joka tapauksessa nämä varhaisimmat optimistit ja pessimistit *näkevät* lähestymistavat vastakkaisina – ja niin mekin. Meillä on yhä taipumus ajatella kaksoarvoisesti, aivan kuin käsillä olisi tiukka valinta optimismin ja pessimismin välillä. Tai Noam Chomskyn sanoin: optimismi *tai* epätoivo.

”Meillä on kaksi vaihtoehtoa. Voimme olla pessimistejä, luovuttaa ja osaltamme varmistaa, että pahin tapahtuu. Tai voimme olla optimisteja ja tarttua mahdollisuuksiin, joita varmasti on olemassa, ja ehkä auttaa tekemään maailman paremmaksi paikaksi. Valinta ei ole vaikea.”⁶

Tämä lainaus kuvastaa näiden termien nykykäytön karkeutta ja yksipuolisuutta. Optimismi tapaa saada posititiivisen latauksen, pessimismi negatiivisen. Kun kutsumme jotakuta optimismiksi, se on yleensä ylistystä. Siksi poliitikot korostavat erityisen mielellään olevansa optimisteja tai puhuvat jopa ”optimismin velvollisuudesta”. Sitä vastoin jonkun kutsuminen pessimistiksi on yleensä naljailua, parhaamista tai heidän vähättelyään. Kuten erään kirjan otsikko asian ilmaisee, ”pessimismi on luusereiden juttu”⁷.

*

Ovatko vaihtoehtomme kuitenkin niin kaksijakoiset? Jos pessimismin taipaleella on varjoja, on vastakkaisella tielläkin vaaransa. Juuri näistä vaaroista vanhan ajan pessimistit meitä varoittivat: jos me ylikorostamme omaa valtaamme mielemme, elämämme ja kohtalomme yli, on kovin helppoa kompastua julmuuteen.

Ei tarvitse katsella järin kauas nähdäksemme esimerkkejä siitä, mitä optimismista voi synkimmissä muodoissaan tulla. Kun vuonna 2008 lontoolainen tornitalo Heygate Estate myytiin ulkomaisille sijoittajille, sen asukkaat ensin häädettiin, ja sitten paikallinen kaupunginvaltuusto tarjosi heille mindfulness-kursseja ahdistuksensa käsittelemiseen. Näin heistä tehtiin vastuullisia omasta onnettomuudestaan. Jos me kaikki hallitsemme perin juurin omia mielentilojamme, minkä vuoksi perätä yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta? Tämä varjopuoli leikkaa läpi suosituksen kertomuksen, jonka mukaan ”olet itse vastuussa onnellisuudestasi”. Sitä pönkittää sosiaalisen median valtakoneiston luoma hienovarainen kauhu, joka usuttaa meitä lähettämään uutisia menestyksestämme ja onnellisuudestamme maailmalle.

Tällaisissa tilanteissa pessimismin lohduttava voima paljastaa itsensä: *on ok, että ei ole ok*. Joskus me epäonnistumme, toisinaan törmäämme omien kykyjemme rajallisuuteen tai maailman esteisiin – ja voi olla lohdullista muistaa, että kärsimyksemme ja haurautemme ei ole omaa syytämme. Me kärsimme itsestämme huolimatta. Voi olla oikein surra sitä, mitä olemme menettämäsillämme, tai minkä vielä menetämme, tai minkä olemme jo menettäneet.

Kovin kiireesti miellämme pessimismin passiivisuudeksi, fatalismiksi tai epätoivoksi ja kiellämme sen tuolta pohjalta – sillä emme me tietenkään halua filosofiaa, joka käskää meitä luovuttamaan. Mutta tarkoittaako pessimismi todellakin sitä? Kuten Foa Dienstag esitti kirjassaan *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit* (2006), passiivisuuteen johtamisen sijaan pessimismi voi olla likeisesti sidoksissa moraalisen ja poliittisen aktiivisuuden perinteisiin⁸. Tätä kuvastaa vaikkapa Albert Camus, jonka rohkeus ja akti-

Mikko Paakkonen, *Scribbles* / (2022), 60 cm x 55 cm, akryyli, öljy, öljyllä, tussi ja lyijykynä kankaalle. Kuva: Tero Jussila



”Siksi toiveikas pessimismi ei ehkä ole ristiriita vaan ilmentymä siitä villistä voimasta, joka valjastetaan käyttöön vain keräämällä elämän synkeimmät voimat toivon outoon alkemiaan.”

vismi toisen maailmansodan aikana oli hänen pessimististen näkemystensä läpitunkemaa.

Synkkämielisimmätäkään pessimistit eivät koskaan väittäneet, että elämä muuttuisi vain kurjemmaksi eikä ikinä paremmaksi: tämä on pessimismin karikatyyri, joka raapustetaan kiireesti vain, jotta se voitaisiin heittää roskiin. Arthur Schopenhauer, kolkoin heistä kaikista, ei allekirjoittanut moista näkemystä. Päinvastoin hän ehdotti, että juuri siksi koska emme kykene kontrolloimaan asioiden kulkua, emme voi tietää, mitä tulevaisuus tuo mukanaan: elämästä voi tulla kurjempaa *tai* parempaa. Dienstagin sanoin: ”Pessimisti ei odota mitään.” Ei tuossa kummoistakaan toivoa ehkä ole, mutta jonkin sortin toivoa kuitenkin. Toivoa ovat myös ne himmeimmät kimallukset, joita voimme löytää näiden kirjoittajien sysimustimmilta sivuilta: se hetkellinen levoton intuitio, jonka mukaan jotain voidaan tavoittaa valottomassa näyssä, että silmäme voivat avautua aivan uudenvälisillä tavoilla, että voimme nähdä pimeässä.

Siksi toiveikas pessimismi ei ehkä ole ristiriita vaan ilmentymä siitä villistä voimasta, joka valjastetaan käyttöön vain keräämällä elämän synkeimmät voimat toivon outoon alkemiaan.

*

Ajattelen tällaisia asioita aikakaudellamme, jolle antavat leimansa ekologinen rapautuminen ja tuhoutuminen, aikaisemmin mahdolltomina pidetyt tulvat, palot ja lämpöaallot, kaikkialla ympärillämme hahmoaan ottava ilmastokriisin aave. Aikaamme kuvastaa myös nuorison hiljainen – tai sitten ei kovin hiljainen – epätoivo. Epätoivoiset nuoret saavat nyt osakseen samaa kritiikkiä, jolla hyökättiin entisaikain pessimistejä vastaan. Sitä esit-

tävät ne tekno-optimistit ja edistyksen puolestapuhujat, joiden mielestä on heikkoutta, mielikuvituksen puutetta ja moraalista viallisuutta edes ajatella huonomman kehityksen *mahdollisuutta* – ennen kaikkea näkökulma on pielessä. Niinpä he tuomitsevat nuorten hätähuudot pessimismiksi, fatalismiksi tai ”pelkäksi” epätoivoksi. He kritisoivat nuoria näkemysten ankeudesta ja väittävät näiden toteamuksia liioitteluksi ja näkyviä edustajia pois-pilatuiksi.

On aivan liian helppoa unohtaa, että tätä sukupolvea – ensimmäistä, joka kasvaa maailmassa, jossa ilmasto-hätätila ei siinnä horisontissa vaan on karua arkipäivää – vainoaa todellinen tulevaisuuden menetyksen tuntu. Kaikki ne asiat, joiden on kerrottu antavan elämälle merkitystä, muuttuvat turhanaikaisiksi tai ongelmallisiksi. Kuten vaikka: *opiskele, hanki hyvä työpaikka, asetu aloillesi*. Mutta mitkä työpaikat ovat enää varmoja? Minne olisi turvallista asettua? Kuten Greta Thunberg sanoi Lontoon parlamenttiaukiolla vuonna 2018: ”Minä takia minun pitäisi opiskella tulevaisuutta varten, jos sitä ei pian enää ole, jos kukaan ei tee yhtikäs mitään sen tulevaisuuden pelastamiseksi?” Tai kuten vaikka: *perusta perhe*. Mutta jos omilla lapsilla ei ole tulevaisuutta, onko oikein silti lisääntyä? Vähäisemmätäkään asiat kuten itsensä kehittäminen matkustamalla eivät enää ole yksioikoisia: kuinka tärkeää itsekehitys on, kun sitä punnitaan modernin matkailun hiilijalanjälkeä vastaan?

Tämä kokonaisvaltainen merkityskato alkaa valjeta meille vasta nyt. Hyvin todellisessa mielessä nuoret eivät koe vain käsitteiden menetystä vaan itse tulevaisuuden kadon, kun kaikki tavanomaiset keinot elämän merkityksellistämiseen ovat yhä epävarmempia. He kulkevat tuossa pimeydessä etsien jonkinlaista toivoa ja jonkin-sorttista lohtua – ja mitä me voimme tarjota heille? Kai

”Olen ehdottanut, että pessimismillä voi olla arvoa – mutta voisimmeko mennä pidemmälle? Voisiko se olla itse asiassa *hyve*?”

me sentään voimme tehdä jotain parempaa kuin tarjota ilmiselvästi riittämättömän vastauksen (joka voi olla myös räikeä valhe) ja vakuutella kaiken menevän paremmin päin – koska me tiedämme, että varsin todennäköisesti niin ei käy.

Mutkattoman optimismin ilmaisut eivät olisi paikallaan, ja ennen kaikkea ne olisivat sen sortin valheita, jotka eivät hämää ketään – kaikkein vähiten nuorten terävöitynyttä moraalista arvostelukykä. He näkevät poliitikkojen tyhjen lupausten ja rauhoittelun läpi tuntien vihastusta, jonka tiedämme oikeutetuksi. Jos sanoisimme heille, että kaikki sujuu mainiosti, ne olisivat muutakin kuin tyhjiyttään kaikkuvia sanoja. Silloin emme kykenisi ottamaan heidän kokemustaan todesta, ja juuri se pessimistien mukaan takuuvarmasti pahentaisi heidän kärsimystään.

*

Mutta jos silkka optimismi epäonnistuu, voisiko pessimismi pärjätä paremmin? Olen ehdottanut, että pessimismillä voi olla arvoa – mutta voisimmeko mennä pidemmälle? Voisiko se olla itse asiassa *hyve*?

Joillekin pelkkä ajatus *pessimismin hyveestä* voi vaikuttaa absurdilta. Voimme esimerkiksi tukeutua Humen ajatukseen, jonka mukaan hyveelle on tunnusmerkillistä sen *hyödyllisyys* ja *miellyttävyyys*, joko hyveelliselle itselleen tai toisille. Mutta ei kai pessimismi ole hyödyllistä saattikka miellyttävää. Tämän väitteen mukaan pessimismi ei ole hyödyllistä, sillä se tekee meistä passiivisia, masentaa ja nujertaa ”tuntemuksemme mahdollisesta”, kuten Marilynne Robinson on sanonut etenkin kulttuurisesta pessimismistä⁹. Se ei liioin ole miellyttävää, sillä se vahvistaa kärsimystämme saaden meidän keskittämään huo-

miomme elämän huonoon eikä hyvään puoleen (tai näin Leibnizin ja Rousseau’n kaltaiset arkkioptimistit sanoisivat). Ei olekaan yllättävää, että joissain oletettuja ”moraalisia esikuvia” käsittelevissä tutkimuksissa nimettiin positiivisuus, toiveikkuus ja optimismi heitä yhdistäviksi luonteenpiirteiksi¹⁰.

Mutta ajatellaanpa Greta Thunbergia. Jos on olemassa jotain sellaista kuin ”ilmastohyve”, hän näyttäisi esimerkiltävän sitä – jos ajatellaan hänen tekemiään vaikeita henkilökohtaisia valintoja, hänen näkemyksensä järkkymättömyyttä ja rohkeutta, jolla hän vaatii maailman johtajia tilille ja syyttää heitä uskonpuutteesta ja haluttomuudesta sitoutua asiaan. Jos tämä ei ole hyveellistä toimintaa, en tiedä mikä on – eikä silti Thunbergissa ole mitään positiivista tai optimistista. Jos toivoa on, se on synkkää, karua toivoa, täynnään raivoa ja surua ja tuskaa siitä, mitä ollaan menettämässä – mutta se on myös tulvillaan vaativuutta, peräänantamattomuutta, määrätietoisuutta. On selvää, että ainakin tämä aktivisti jatkaa kamppailua, *vaikka* hänen pyrintönsä olisivat tuhoon tuomittuja. Se ei ole optimismia: jos jotain, se on toiveikasta pessimismia, ja minun uskoakseni se ansaitsee meidän aikakaudellamme hyveen nimen.

Toiveikas pessimismi murtautuu läpi ruosteisen *optimismi vastaan pessimismi* -dikotomian. Tämä asenne, tämä näkökulma on ruumiillistunut Thunbergissa ja niissä muissa ihmisissä, jotka omalla esimerkillään vastaavat myöntävästi Paul Kingsnorthin esittämään kysymykseen: ”Kun näkee tulevaisuuden synkkänä ja alati pimeydenä, onko mahdollista torjua valheellinen toivo ja epätoivoinen pseudo-optimismi romahtamatta kuitenkaan epätoivoon?”¹¹

Ei niinkään tarvitse vältellä pessimismia kuin toivotomuutta tai fatalismia tai luovuttamista. Epätoivoakaan

ei tarvitse tyystin pakoilla, sillä sekin voi antaa voimaa ja rohkaista meitä kamppailemaan muutoksen eteen, mutta meidän tulisi välttää epätoivoa, joka saa meidät romahdamaan. Nämä eivät ole sama asia kuin pessimismi, joka tarkoittaa yksinkertaisesti synkeän näkemyksen omaksumista nykyisyydestä ja tulevaisuudesta – *eikä* tästä seuraa rohkeuden menetystä tai luopumista siitä vaatimuksesta, että on pyrittävä parempaan. Päinvastoin, usein pessimismi voi tarjota juuri nämä lahjat.

Voi olla syvästi ja synkästi pessimistinen, ja itsensä voi löytää epätoivon kylmistä kynsistä, mutta silti ei menetä tyystin sitä mahdollisuutta (ja se voi olla pelkkä mahdollisuus), että parempaa on vielä tulossa. Tällainen toivo lunastetaan kalliisti. Sitä ei saa helposti, vaan se veistetään tuskallisesta näkymästä, joka ehkä vain tunnistaa kaiken sen kärsimyksen, jota elämään voi mahtua ja mahtuikin. Jos jotakin, tämän pessimistit ovat minulle opettaneet: silmät täynnä pimeyttäkin voi löytyä tämä kumma sirpaleinen aukko, kuin auki murrettu ovi, jonka läpi hyvä löytää tiensä elämään. Koska kaikki asiat ovat epävarmoja, niin on tulevaisuuskin, eli siksi on aina mahdollisuus muutokseen kohti parempaa kuten on kohti parempaakin.

Tämä voi itsessään olla moraalinen asenne, joka toimittaa hyvän tervetulleeksi ja kannustaa sitä eteenpäin matkallaan mutta myös tunnustaa pahan selittämättä sitä pois tai langettamatta liiallista taakkaa niiden harteille, jotka paha ruhjoo matkallaan. Joskus meillä ei ole valtaa muuttaa maailmaa niin paljon kuin tahtoisimme, ja tämän tunnistaminen voi olla sekä suurin ponnistus että suurin lohdutus, muttei se silti riistä haluamme tehdä parhaamme ja ponnistella asiamme eteen.

*

Kuten Jonathan Lear kirjoittaa teoksessaan *Radical Hope* (2006), kulttuurisen hävityksen aikoina yleinen ilmiö on, että vanhat arvot menettävät merkityksensä¹². Jotta arvot voisivat selvitä moraalisen horisontin romahduksesta, ne kaipaavat uusia merkityksiä, uusia käsitteitä puhaltamaan elämää niihin. Tässä muutoksessa luoviminen on vaikeimpia asioita, yritys asustaa uusissa hyveissä vanhojen ollessa edelleen keskuudessamme. Uskoakseni tämä on yksi tapa, jolla pessimismi voisi auttaa meitä – paitsi hyveenä itsessään mutta myös tapana antaa uutta merkitystä hyveille, jotka ovat muutoksessa tämän maailman mullistuessa. Todellisuuden katsominen avoimin silmin vaatii rohkeutta, ja tarvitaan sinnikkyyttä, ettei käännä siitä pois päin. Ja silti jos päättää, ettei tämä ole kaiken loppu: se on toivoa.

Toivoa – ei siitä, että kaikki päättyy lopulta hyvin vaan että mikään ei ole todella koskaan loppunut. Kuten Leonard Cohen kerran lauloi, ”on kaikessa murtuma”, hyvässä ja pahassakin, eikä kumpaakaan ole koskaan meiltä suljettu¹³. Tämä ei ole uppiskainen uskomus, että kaikki pakostakin muuttuu paremmaksi – ei karkeaa optimismia, joka ei enää voi olla hyve murentuvassa maailmassa vaan joka voi osoittautua sitkeäksi paheeksemme.

Vuorevarman menestyksen lipun alla voi olla helpompi pysyä toimessa, mutta helppous on harhaa, sillä vaikka passiivisuus tai fatalismi voivat imeä hengen tyhjiin, voivat jatkuvat pettymyksetkin viedä voimat. Toiveikas pessimismi edellyttää sen sijaan, että kamppailemme muutoksen puolesta vailla varmuuksia, odottamatta työmme tulokseksi muuta kuin tiedon siitä, että olemme tehneet sen, mitä meiltä edellytetään moraalisisina toimijoina muutoksen ajassa. Tämä voi olla hiuksenhieno toivo ja ankein lohtu – mutta juuri tämä asia saattaa palvella meitä parhaiten tulevina vuosina arvona, ja kyllä, moraalisenä innostuksena: hauras hyve hauralle ajalle.

Suomentanut Ville Lähde

Ilmestynyt alun perin Aeon-verkkolehdessä otsikolla ”Look on the Dark Side”, 26.4.2022. Verkossa: aeon.co/essays/in-these-dark-times-the-virtue-we-need-is-hopeful-pessimism

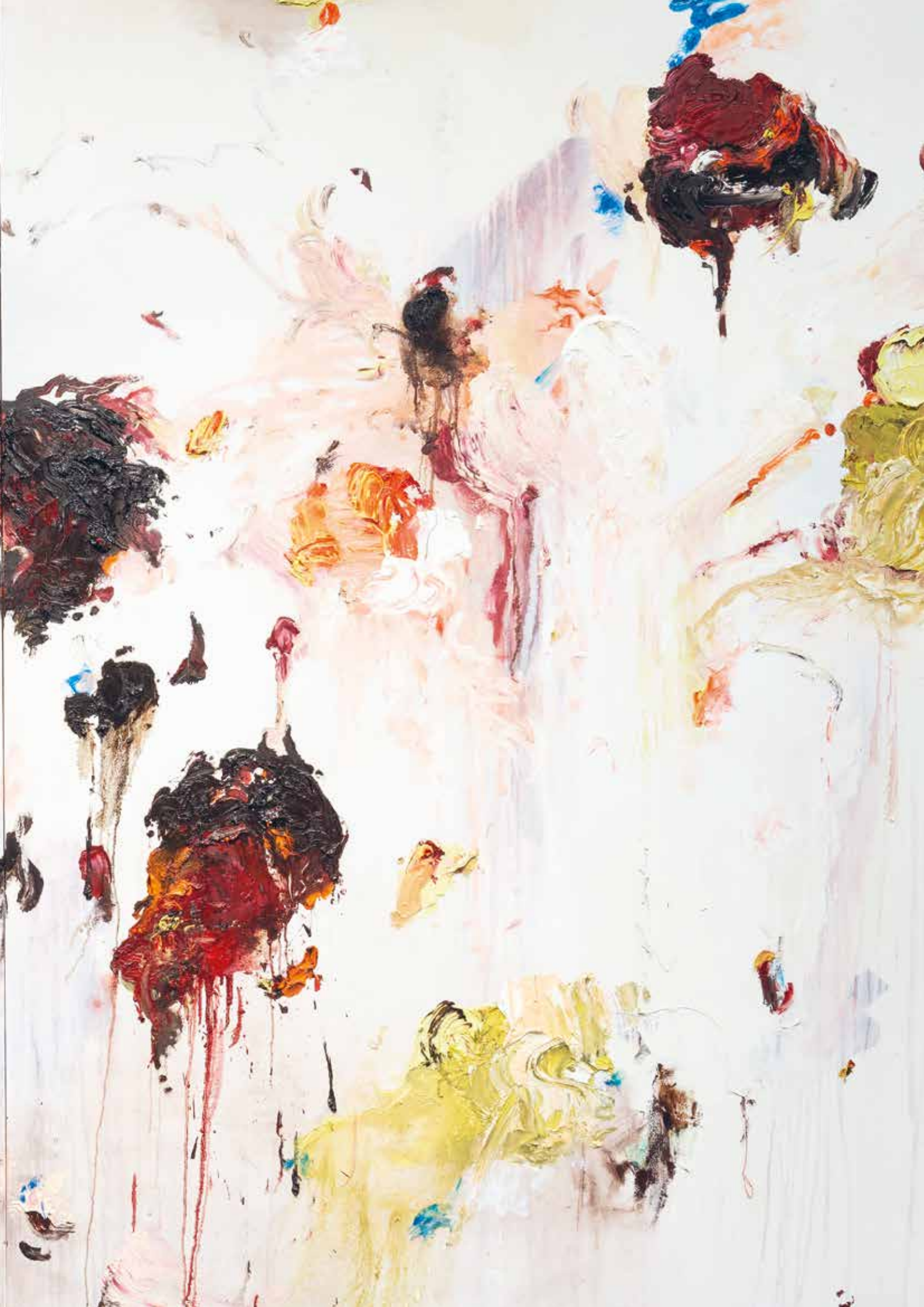
Viitteet & Suomentajan huomautukset

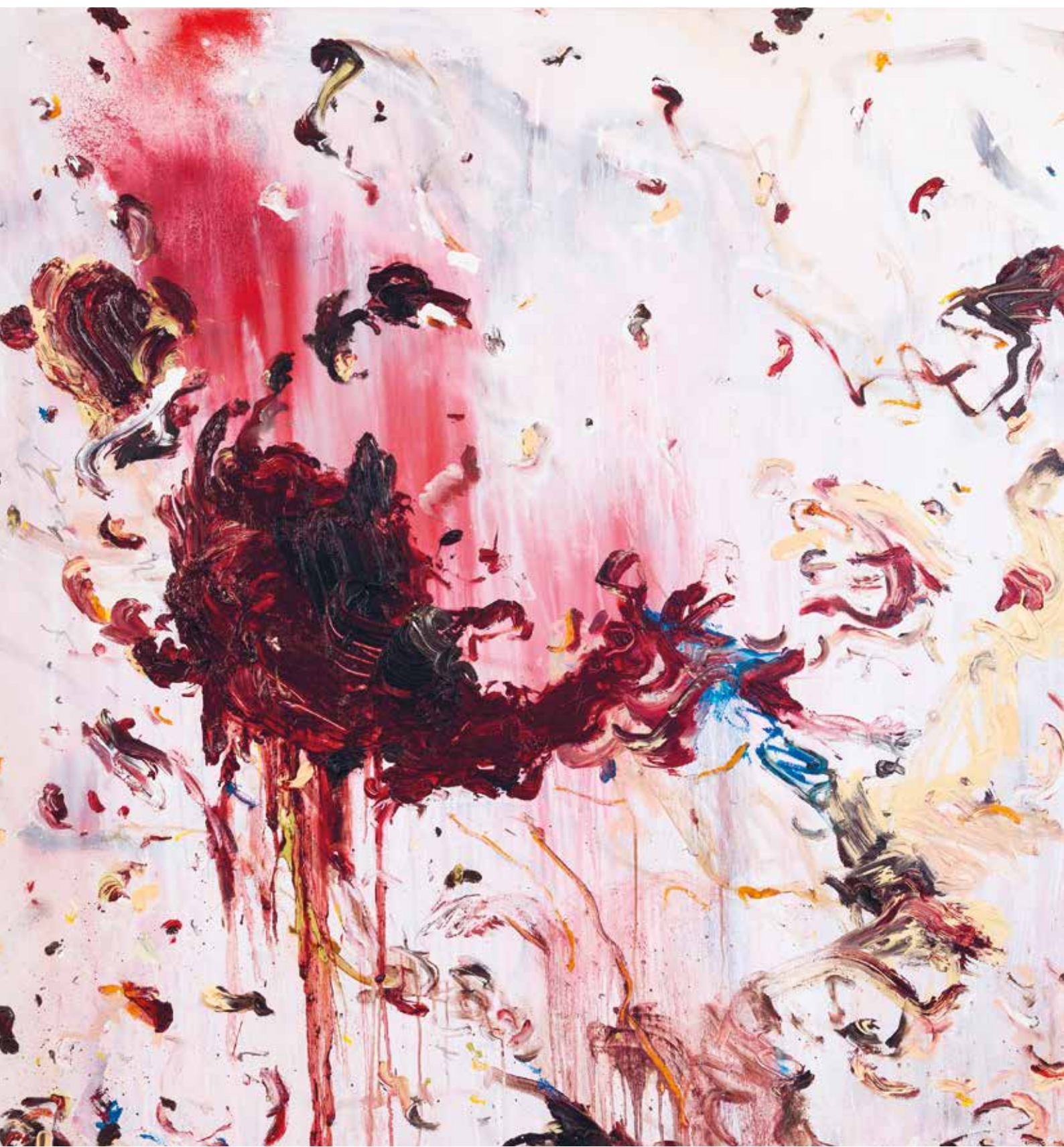
- 1 Valistusajan keskustelua maanjäristyksistä ja teodikeasta käsitellään numeron 1/2015 teemassa ”Ihmisen ja luonnon katastrofit”. Ks. myös Ville Lähde, Teodikean tarinoita. *niin & näin* 4/2011, 100–102. Suom. huom.
- 2 Esseen Leibniz-sitaatit ovat hänen teoksestaan *Théodicée* (1710), jossa käsite ’teodikea’ esiintyi ensimmäisen kerran. Teosta ei ole suomennettu, joten olen kääntänyt sitaattit itse. Kiitän Markku Roinilaa neuvoista. Tämä sitaatti: §168. Jesuiittojen *Journal de Trévoux* -lehdessä vuonna 1737 lanseerattu *optimisme* juontui Leibnizin mainitussa teoksessa käyttämästä termistä *optimum*. Suom. huom.
- 3 Voltaire, *Candide* (alkuteos 1759). Suom. J. A. Hollo. Tammi, Helsinki 2001.
- 4 *Théodicée*, §148.
- 5 *Théodicée*, §15.
- 6 Noam Chomsky, *Optimism Over Despair*. Penguin, London 2017. (Sitaatin käännös suomentajan.)
- 7 Joris Luyendijk & Kees van Lede, *Pessimisme is voor losers*. Balans, Amsterdam 2020.
- 8 Foa Dienstag, *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit*. Princeton University Press, Princeton 2006.
- 9 Marilynne Robinson, *The Givenness of Things*. Farrar, Straus and Giroux, New York 2015.
- 10 Anne Colby & William Damon, *Some Do Care*. Simon & Schuster, New York 1994.
- 11 Paul Kingsnorth, *Confessions of a Recovering Environmentalist*. Faber, London 2017.
- 12 Jonathan Lear, *Radical Hope*. Harvard University Press, Cambridge (MA) 2008.
- 13 Kappaleessa *Anthem* (1992):
Ring the bells that still can ring
Forget your perfect offering
There is a crack, a crack in everything
That’s how the light gets in

Mikko Paakkonen, *Scribbles 2* (2022), 60 cm x 55 cm, akryyli, öljy, öljylitu, tussi ja viijykynä kankaalle. Kuva: Tero Jussila









HENRI BERGSON

Mahdollinen ja todellinen¹

Julkaistu ruotsalaisessa Nordisk Tidskriftissä marraskuussa 1930.

Uuden luominen²

Tahtoisin palata jo aiemmin käsittelemääni aiheeseen: ennalta arvaamattoman uutuuden syntyyn [*création d'imprévisible nouveauté*], jota näyttää tapahtuvan maailmankaikkeudessa jatkuvasti. Uskon itse todistavani sitä joka hetki. Saatan kuvitella yksityiskohtaisesti tulevia tapahtumia, mutta miten köyhä, abstrakti ja kaavamainen kuvitelmani onkaan verrattuna siihen, miten todella käy! Toteutuneessa tapahtumassa on aina mukana jokin odottamaton mitättömyys, joka muuttaa kaiken. Osallistun esimerkiksi kokoukseen tietäen, keitä sinne tulee, minkä pöydän ympärille ja mihin järjestykseen he istuvat sekä käsiteltävän aiheen. Mutta kun muut ovat saapuneet paikalle, istuneet ja alkaneet jutella kuten olin odottanutkin; kun he sanovat sen, mitä ajattelinkin heidän sanovan, syntyvä kokonaisvaikutelma on yhtä ainutkertainen ja uusi kuin jonkin taiteilijan käsi olisi juuri [100]³ piirtänyt sen yhdellä omaperäisellä kynänvedolla.

Hyvästit luomalleni mielikuvalle, joka oli pelkkä tuttujen ennalta-arvattavuuksien yhdistelmä! Toki tiedän, ettei tällä ryhmäkuvalle ole Rembrandtin tai Velasquezin teosten taiteellista arvoa, mutta se on silti yhtä odottamaton ja sikäli yhtä omaperäinen kuin nekin. Ehkä väitetään vastaan, että olin sivuuttanut tilanteen yksityiskohdat; en kuvitellut kyllin tarkasti henkilöitä, heidän eleitä ja asentojaan, ja että jos se kaikki näytti toteutuessaan minusta uudelta, syynä oli osatekijöiden ylenpalttisuus. Mutta samalla tavoin uutena näen myös sisäisen elämäni, varsinkin toteuttaessani omaa tahtoani teoilla, jotka ovat lähtöisin vain minusta. Harkitessani ennen toimintaa tajuan harkintani vaiheet kuin erilaisina toisiaan seuraavina luonnoksina, joita taiteilija tekee taulustaan. Silti, vaikka tekoni on minun tahtomani ja ennalta näkemäni, se ei ole toteuduttuaan yhtään sen vähemmän ainutlaatuinen.

– Hyvä on, sanotaan ehkä. Myönnettäköön, että mielen tiloissa saattaa olla jotain omaperäistä ja ainutkertaista, mutta aineen maailmassa kaikki toistuu. Ulkoinen maailma noudattaa matemaattisia lakeja, ja jos jokin yli-inhimillinen äly tietäisi universumin jokaisen atomin ja elektronin paikan, nopeuden ja suunnan jollain hetkellä, se kykenisi laskemaan maailmankaikkeuden minkä tahansa tulevan tilan niin kuin lasketaan auringon- tai kuunpimennyksen ajankohta.

– Olen pohjimmitani samaa mieltä, mutta vain jos puhutaan elottomasta aineellisesta maailmasta ja senkin

kohdalla voidaan esittää varauksia ainakin alkeishiukkasilmiöiden suhteen. Tuo maailma ei kuitenkaan ole muuta kuin abstraktio. Konkreettinen todellisuus käsittää elolliset ja tietoiset oliot, joille epäorgaaninen materia luo puitteet. Sanon elolliset ja tietoiset, koska uskon että kaikki elollinen on [101] oikeastaan tietoista. Siitä tulee tiedotonta vain, kun tietoisuus vaipuu horrokseen, mutta niilläkin alueilla, missä tietoisuus uinuu, esimerkiksi kasvikunnassa, havaitaan säännönmukaista kehitystä, määrättyä edistymistä, vanhenemista, toisin sanoen tietoisuutta luonnehtivan keston⁴ ulkoisia merkkejä.

Miksi ylipäätään puhutaan elottomasta aineesta, johon elämä ja tietoisuus liitetään kuin johonkin kehikkoon? Millä perusteella eloton tulee ensimmäiseksi? Antiikin filosofit kuvittelivat Maailmansielun takaavan aineellisen maailman olemassaolon jatkuvuuden. Riisuttuani tämän ajatuksen myyttisistä aineksista sanoisin puolestani, että epäorgaaninen maailma on sarja äärettömän nopeita toistoja tai kvasitoistoja, jotka summautuvat näkyviksi ja ennustettaviksi muutoksiksi. Vertaisin niitä kellon heilurin heilahduksiin: heilurin liikkeet nivoutuvat yhteen jousen kiertyessä auki ja jaksottavat jousen avautumista. Vastavasti toistot rytmittävät tietoisien olioiden elämää mitaten niiden kestoja. Siten kesto kuuluu elollisen olennon olemukseen. Olento kestää juuri siksi, että se kehittää jatkuvasti uutta, ja siksi, että kehittämistä ei ole ilman tutkimista, eikä tutkimista ilman epäröivää hapuilua. Aika on juuri tätä epäröintiä tai se ei ole mitään. Poistakaa tietoisuus ja elämä (mikä onnistuu vain keinoitekoisella abstraktiolla, sillä kuten todettua aineellinen maailma edellyttää ehkä tietoisuuden ja elämän läsnäoloa), niin saatte maailman, jonka peräkkäiset tilat ovat teoriassa ennalta laskettavissa. Ne ovat kuin ruudut filminauhalla ennen elokuvan esittämistä. Mutta mitä varten elokuvaa sitten pyöritetään? Miksi todellisuus kehityy auki vähä vähältä? Miksei se ole jo kehitynyt auki? Mikä merkitys on ajalla? (Puhun todellisesta konkreettisesta ajasta, en siitä abstraktista ajasta, joka on [102] vain tilan neljäs ulottuvuus.⁵) Tästä tutkimukseni aikoinaan saivat alkunsa.

Noin viisikymmentä vuotta sitten olin hyvin mieltynyt Spencerin filosofiaan. Havaitsin kuitenkin eräänä päivänä, että ajalla ei ollut siinä mitään tekoa, se ei vaikuttanut mihinkään. Mutta se, millä ei ole vaikutuksia, ei ole mitään. Sanoin itselleni, että aika kuitenkin on jotain, joten sillä täytyy olla vaikutuksia. Mitä se siis tekee? Terve järki vastasi: aika estää kaikkea tapahtumasta kerralla. Se viivyttaa tai pikemminkin se on viipymistä. Sen täytyy siis

”Oman elämämme seppinä, taiteilijoinakin halutessamme, työskentelemme jatkuvasti takoaksemme menneisyyden ja nykyisyyden tarjoamasta materiaalista, perimästä ja olosuhteista uuden, ainutlaatuisen hahmon; omaperäisen ja ennalta arvaamattoman kuin patsas, jonka kuvanveistäjä muovaa savesta.”

olla kehittymistä. Eikö se näin ole luomisen ja valinnan välikappale? Eikö ajan olemassaolo todista, ettei kaikki ole ennalta määrättyä? Eikö aika juuri ole tämä ennalta määrättyä-
räytymättömyys?

Useimmat filosofit eivät ole tätä mieltä, koska ihmisäly tarkastelee olioita luonnostaan juuri päinvastoin. Puhun älystä enkä ajatuksesta, hengestä tai mielestä. Älyn lisäksi meillä on myös välitön havainto omasta toiminnastamme ja olosuhteista, joissa harjoitamme sitä. Kutsukaa sitä, miksi haluatte; se on joka tapauksessa tunne siitä, että olemme itse vastuussa omista tarkoituseristämme, valintoistamme, teoistamme ja siten tavoistamme, luontees-
tamme ja omasta itsestämme. Oman elämämme seppinä, taiteilijoinakin halutessamme, työskentelemme jatkuvasti takoaksemme menneisyyden ja nykyisyyden tarjoamasta materiaalista, perimästä ja olosuhteista uuden, ainutlaatu-
tuisen hahmon; omaperäisen ja ennalta arvaamattoman kuin patsas, jonka kuvanveistäjä muovaa savesta.

Epäilemättä huomaamme tekojemme ainutlaatuisuuden [103] tehdessämme ne, mutta olennaisempaa on, että me teemme ne. Meidän ei tarvitse syventyä niihin eikä olla toiminnastamme täysin tietoisia yhtään enempää kuin taiteilijan tarvitsee analysoida luomiskykyään. Hän jättää sen filosofeille ja keskittyy itse luomaan. Sen sijaan hänen täytyy tuntea taiteenlajinsa tekniikka ja oppia siitä kaikki mahdollinen. Tämä tekniikka koskettaa kuitenkin vain sitä osaa hänen tuotannossaan, joka sillä on yhteistä muiden teosten kanssa, ja se määräytyy käsiteltävän materiaalin rajoituksista, jotka ovat samat kaikille taiteilijoille. Tekniikassa ei ole kysymys enää varsinaisesta luomisesta vaan käsityöstä ja toistosta. Taiteilijan huomio, jota kutsuisin hänen älyllisyydekseen, kiinnittyy tekniikkaan. Vastaavasti tiedämme hyvin vähän luomiskyvystämme, jolla muovaamme luonnettamme, koska päästöksemme siihen kiinni meidän olisi palattava itseemme, filosofoitava, käytävä luontoamme vastaan, sillä luonto vaatii tekoja; se hädin tuskin tuntee spekulatiivista ajattelua. Jos kysymys ei ole vain sysäyksen⁶ [*élan*] sisäisestä tuntemisesta ja omasta toimintakyvystään vakuuttumisesta, vaan katseen kääntämisestä itseensä tuon kyvyn ja sysäyksen käsittämiseksi, tämä syventyminen osoittautuu hyvin vaikeaksi, kuin tietoisuus kulkisi normaalia suuntaansa vastaan. Sen sijaan meillä on suuri intressi perehtyä toi-

mintamme tekniseen puoleen, eli johtaa olosuhteista, joissa toteutamme itseämme, mahdollisimman paljon toimintaohjeita ja yleisiä sääntöjä käytöksemme. Voimme aikaansaada uusia asioita vain, koska olemme löytäneet toistuvuutta maailmassa. Normaali tiedostamiskykymme onkin olemukseltaan kykyä löytää pysyvyyttä ja säännön-
mukaisuutta [104] virtaavassa todellisuudessa.

Päteekö tämä esimerkiksi havaintokykyymme? Havaintomme kohtaa valoksi ja lämmöksi kutsuttuja äärettömän nopeita värähtelyjä ja yhdistää ne suhteellisen muuttumattomiksi aistimuksiksi: triljoonat ulkoiset värähdykset tiivistyvät silmissämme sekunnin murto-osassa värinäkövaikutelmaksi. Entä kykyymme käyttää käsitteitä? Yleiskäsitteen muodostaminen tarkoittaa, että moninaisista ja muuttuvista olioista abstrahoidaan yhteinen ominaisuus, joka ei muutu tai ainakin josta toimintamme saa pysyvän otteen. Asennoitumisemme muuttumattomuus ja mahdollisen tai todellisen reaktiomme [*réaction éventuelle ou virtuelle*] pysyvyys erilaisten ja muuttuvien olioiden edessä – siinä on käsitteidemme yleistettävyyden alkuperä. Entä miten on ymmärryksemme laita? Siinäkin on kyse yksinkertaisesti pysyvien suhteiden ja lakien löytämisestä ohikiitävien tosiseikkojen joukossa, ja se onnistuu sitä täydellisemmin, mitä tarkempia nämä suhteet ovat ja mitä matemaattisempia lait.

Älymme perustuu edellä mainittuihin kykyihin. Säännönmukaisuuteen ja pysyvyyteen ihastunut älymme tavoittaa totuuden kohdistuessaan todellisuuden säännönmukaiseen ja pysyvään osaan, eli aineelliseen maailmaan. Se tavoittaa silloin absoluutin yhden puolen, kun taas tietoisuutemme tavoittaa absoluutin toisen puolen todistaessaan luomiskykymme pohjatonta runsautta tai laajemmin samaistuessaan jatkuvasti uutta luovaan, hedelmälliseen luontoon. Virhe syntyy vasta, kun äly yrittää ajatella yhtä absoluutin puolta samoin kuin toista käyttäen menetelmiä, joita ei ole tarkoitettu sitä varten.

Metafyysisen ahdistuksen juuret

Uskon, että metafysiikan suuret ongelmat ovat yleisesti ottaen huonosti asetettuja ja ne ratkeavat usein itsestään, kun niiden perustavat oletukset muotoillaan oikein. Tai ne voivat olla ongelmia, jotka on muotoiltu harhaanjoh-

tavin termin ja jotka katoavat, kun niiden muotoilua tarkastellaan lähemmin. [105] Nämä ongelmat juontavat juurensa siitä, että pidämme luomista valmistamisena [*fabrication*]. Todellisuus on kesto; maailmanlaajuista, jakamatonta kasvua, joka keksii itseään vähitellen. Se muistuttaa vähä vähältä odottamattomiin muotoihin laajenevaa ilmapalloa. Mutta älymme kuvittelee sen syntyvän ja kehittyvän ikään kuin joku asettelisi eri järjestyksiin samoja palasia, jotka voivat vain vaihtaa paikkaa. Äly uskoo voivansa teoriassa ennakoida palasten jokaisen ryhmittymisen, sillä olettaen, että muuttumattomia elementtejä on äärellisesti, on mahdollista kuvitella etukäteen kaikki niiden mahdolliset yhdistelmät. Mutta siinä ei ole kaikki. Todellisuus sellaisena kuin sen välittömästi havaitsemme on tyhjyyden hylkäävä lakkaamatta laajeneva täyteys.

Sillä on niin tilallista ulottuvuutta kuin ajallista kestoakin, mutta tämä konkreettinen ulottuvuus ei ole sellainen ääretön ja äärettömästi jaettavissa oleva avaruus, ikään kuin raivattu rakennusalue, jollaiseksi äly sen kuvittelee. Konkreettinen tila on johdettu olioista. Ne eivät ole siinä, se on niissä. Vasta järkeilevä ajattelumme tekee todellisesta tilasta säiliön. Se on tottunut järjestelemään elementtejä suhteellisessa tyhjiössä, joten se kuvittelee, että todellisuus täyttää jonkinlaisen absoluuttisen tyhjyyden. Jos ymmärtämättömyys radikaalista uutuuden synnystä [*nouveauté radical*] on huonosti asetettujen metafyyssisten ongelmien alkuperä, niin taipumus siirtyä tyhjästä täyteyteen synnyttää täysin olemattomia ongelmia. On helppo nähdä, että edellisestä virheestä jo seuraa jälkimmäinen. Haluaisin kuitenkin määritellä sen tarkemmin.

Väitän, että on olemassa näennäisongelmia ja että juuri ne ovat metafysiikassa kaikkein ahdistavimpia. Jaan ne kahteen lajiin: yhdet ovat synnyttäneet teorioita olevaisesta, toiset tietoisuudesta.

Ensimmäisen luokan ongelmat seuraavat kysymyksestä, [106] miksi olemista on; miksi jotain, jokin tai joku [*quelque chose ou quelqu'un*] on olemassa. Olion luonteella ei ole merkitystä; se voi olla materiaa, henkeä tai molempia. Tai ehkä materia ja henki eivät riitä, vaan ne ovat jonkin tuonpuoleisen Syyn ilmenemisiä. Miten hyvänsä pohdimmekin olioita, niiden syitä ja syiden syitä, tuntemme lopulta pyöriivämme loppumattomassa kehässä. Pysähdymme vasta, kun alkaa huumata. Aina päädytään, tai luullaan päädyttävän, siihen, että ongelma on ratkeamaton ja pysyy sellaisena. Niin todella pysyykin, mutta sitä ei pitäisi edes esittää.

Ongelma syntyy vain, kun kuvitellaan, että tyhjyys edeltää olemista. Ajatellaan: "Voisi olla niin, ettei olisi mitään" ja ihmetellään että jotain, jokin tai Joku on olemassa. Mutta analysoikaa lausetta "Voisi olla niin, ettei olisi mitään", niin huomaatte, että kyse on sanoista, ei ideoista ja että "ei mitään" ei tarkoita tässä mitään. "Ei mitään" on vakiintunut ilmaus, jolla ei ole merkitystä, ellei se kiinnity ihmisen luontaiseen toiminnan ja valmistamisen maailmaan. "Ei mitään" tarkoittaa jonkin etsimämme, haluamamme tai odottamamme asian poissaoloa.

Vaikka kykenisimmekin kokemaan absoluuttisen tyhjyyden, se olisi rajoitettu, sillä olisi ääriiviivat, se olisi siis jotakin. Mutta todellisuudessa tyhjyyttä ei ole. Havaitsemme ja käsitämme vain täyden. Olio voi hävitä [*disparaître*] vain, jos jokin toinen olio tulee sen tilalle. Häviäminen [*suppression*] tarkoittaa siis korvautumista. Puhumme "häviämisestä", kun ajattelemme korvautumista vain yhdeltä puolelta. Tai paremminkin ajattelemme sen kahdesta puolesta ainoastaan sitä, joka meitä kiinnostaa: oliota, joka on kadonnut, emmekä kiinnitä huomiota siihen, joka sen korvasi. [107] Sanomme, ettei enää ole olemassa mitään tarkoittaen, että meitä ei kiinnosta se, mikä on, vaan se, mitä ei enää ole tai se, mikä olisi voinut olla. Poissaolon, ei-minkään tai tyhjyyden idea liittyy siis erottamattomasti todellisen tai mahdollisen [*réelle ou éventuelle*] katoamisen ideaan, eikä katoamisen idea ole muuta kuin korvautumisen idean eräs aspekti. Tällä tavoin ajattelemme käytännön elämässä, jotta ajattelumme kykenisi toimiessamme irrottautumaan välittömästä todellisuudesta ja tarvittaessa keskittymään olemassa olevan olion sijasta siihen, joka oli tai siihen joka voisi olla. Mutta siirtyessämme valmistamisen maailmasta luomisen maailmaan ja kysyessämme, miksi olemista on, miksi jotain tai joku, maailma tai Jumala ovat olemassa tyhjyyden sijasta, esittäessämme siis metafysiikan ahdistavimpia ongelmia, syyllistymme mielettömyyteen, sillä kaikki katoaminen on korvautumista. Jos katoamisen idea on vain typistetty korvautumisen idea, silloin puhe kaiken katoamisesta tarkoittaa, että puhumme korvautumisesta, joka ei ole mahdollinen, eli itsemme kanssa ristiin.

Kaiken katoamisen idea on samalla tavoin olemassa kuin pyöreän neliön idea – pelkkänä äännähdyksenä, *flatus vocis*, tai jos se jotain tarkoittaa niin vain mielen siirtymistä arvostamastaan oliosta toiseen vähempiarvoiseen kuvaillen jälkimmäisen läsnäoloa "edellisen poissaolona". Ensimmäinen oletettiin kaikkeus, josta sitten saatiin hävitettyä yksi kerrallaan jokainen sen osan kiinnittämättä huomiota tilalle tullessiin olioihin. Lopputuloksena oleva kuvitelma totaalisesta tyhjiydestä onkin vain olioiden kaikkeus, joka on asetettu uuteen järjestykseen. [108] Toisin sanoen absoluuttinen olemattomuus on todellisuudessa täysi kaikkeus siten kuin sen kuvittelee mieli, joka hyppii loputtomasti oliosta toiseen päättäväisesti keskittyen vain oman tyytymättömyytensä tyhjyyteen maailman täyteyden sijaan. Tämä tarkoittaa, että tyhjyyden idea, jos se ei ole pelkkä sana, sisältää yhtä paljon kuin *kaikkeuden* idea ja sen lisäksi vielä mielen erityisen operaation.

Samaa sanoisin epäjärjestyksen ideasta. Miksi maailmassa on järjestystä? Mistä johtuu epäsiisyyden aineen maailmassa vallitseva lainmukaisuus? Mistä johtuu, että ajattelumme löytää itsensä olioista? Tämä ongelma, jota nykyään ajatellaan tietoisuuden ongelmana, kun sitä antiikissa pidettiin ongelmana, joka koskee olevaista, on syntynyt samantyyppisestä harhakäsityksestä. Se häviää, kun huomataan, että epäjärjestyksen idealla on selkeä sisältö inhimillisen tuotannon – tai kuten sanomme, valmistamisen – alueella, mutta ei luomisen. Epäjärjestys

on yksinkertaisesti sellaista järjestystä, jota emme etsi. Järjestystä ei voi hävittää edes ajatuksissaan ilman, että toinen järjestys tulee tilalle. Jos se ei ole tahdonalaista tai finalistista järjestystä, niin se on mekanistista. Jos taas mekaaninen järjestys puuttuu, sen tilalla on tahdon ja oikun finalistinen järjestys. Mutta jos odotatte yhdenlaista järjestystä ja kohtaatte toisenlaisen, sanotte, että epäjärjestys vallitsee ajatellen silloin olemassa olevaa suhteessa siihen, mitä voisi tai pitäisi olla, objektivoiden näin pettymyksenne.

Kaikki epäjärjestys käsittää siis kaksi asiaa: ulkopuolellamme olevan järjestyksen ja sisällämme olevan mielikuvan toisenlaisesta järjestyksestä; ainoasta, jota haluamme. Häviäminen tarkoittaa jälleen korvautumista. Ja idea kaiken järjestyksen poissaolosta, absoluuttisen epäjärjestyksen idea, sisältää siis selvän ristiriidan tarkastellessaan [109] vain yhtä puolta operaatioissa, jossa olemuksen nojalla on kaksi. Absoluuttisen epäjärjestyksen idea on pelkkä äännehdistelmä, *flatus vocis*, tai jos se vastaa jotain todellista, niin mielen liikettä mekanistisesta selityksestä finalistiseen tai finalistisesta mekanistiseen sijoittaen itsensä viittaamalla molemmissa tapauksissa mieluummin paikkaan, jossa se ei ole. Siis jos tahdotte hävittää järjestyksen, saattekin tilalle kaksi järjestystä tai useampia. Ongelma katoaa, kun huomataan, että ”järjestyksen poistaminen” järjestyksiä lisäämällä on mieletöntä.

Molemmat esittämäni harhakäsitykset ovat pohjimmiltaan yhtä. Niissä on kyse uskosta, että tyhjyyden ideassa on jotain *vähemmän* kuin täyteen ideassa ja epäjärjestyksen ideassa *vähemmän* kuin järjestyksen ideassa. Todellisuudessa epäjärjestyksen ja olemattomuuden ideoissa, sikäli kun niitä todella vastaa jokin mielikuva, on enemmän älyllistä sisältöä kuin järjestyksen ja olemassaolon ideoissa, sillä edelliset edellyttävät useita järjestyksiä, useita olioita ja lisäksi mielen, joka tiedostamattaan kimpoilee niiden välissä.

No hyvä, löydän saman harhakäsityksen myös nyt käsiteltävästä tapauksesta. Ajatussuuntauukset, jotka eivät tunnusta evoluution tuottavan joka hetki jotain radikaalisti uutta, pohjautuvat monenlaisiin väärinkäsityksiin ja virheisiin. Mutta ennen kaikkea niiden virhe on käsityksessä, että mahdollisen ideassa on jotain *vähemmän* kuin todellisen ideassa ja siksi olioiden mahdollisuus edeltää niiden todellisuutta. Mahdollisuudet voitaisiin siis kuvitella etukäteen ja niitä voitaisiin ajatella ennen niiden realisoitumista. Mutta totuus on juuri päinvastainen. Jos unohdamme suljetut systeemit, joissa vallitsevat puhtaan matemaattiset lait ja jotka on mahdollista eristää kaikesta muusta, koska kesto ei pääse kalvamaan niitä; jos ajatteleme konkreettisen todellisuuden kokonaisuutta eli yksinkertaisesti [110] elämän ja erityisesti tietoisuuden maailmaa, huomaamme, että systeemin kunkin tilan mahdollisuudessa on jotain enemmän, ei vähemmän kuin sen todellisuudessa. Mahdollinen ei nimittäin ole muuta kuin todellista täydennettynä mielen toiminnolla, joka heijastaa mielikuvan menneisyyteen sen kerran tuotettuaan. Mutta älylliset tottumuksemme estävät meitä huomaamasta tätä.

Enemmän vähemmän sijasta

Maailmansodan aikana lehdet käänsivät joskus katseensa senhetkisistä kammottavuuksista uhratakseen ajatuksen sille, mitä tapahtuisi rauhan lopulta tultua. Niitä kiinnosti varsinkin kirjallisuuden tulevaisuus. Minultakin tultiin kerran kysymään, millaisena näin sen. Totesin hieman hämmentyneenä, etten nähnyt sitä. ”Ettekö kuitenkin havaitse joitain mahdollisia kehityssuuntia?” minulta kysyttiin. ”Tietenkään kukaan ei voi ennustaa yksityiskohtia, mutta kai teillä filosofina on ainakin jonkinlainen yleiskuva tilanteesta. Millaisena näette esimerkiksi tulevaisuuden suuren näytelmän?”

Muistan yhä, miten haastattelijani yllättyi vastatessani: ”Jos tietäisin, millainen on tulevaisuuden suuri näytelmä, kirjoittaisin sen.” Tajusin, että hän ajatteli huomispäivän taideteosten olevan suljettuna jonkinlaiseen mahdollisuuksien kaappiin ja että minulla täytyi olla avain tuohon kaappiin pitkään jatkuneen filosofointini ansiosta. ”Mutta”, sanoin hänelle, ”teos, josta puhutte, ei ole vielä mahdollinen.” ”Pakkohan sen on olla, koska se on aikanaan ilmestytvä.” ”Ei. Sitä se ei ole. Myönnän teille korkeintaan, että se *tulee olemaan ollut* sitä.” ”Mitä tarkoitatte?” ”Yksinkertaista. Kun lahjakas ihminen tai nero ilmestyy ja luo taideteoksen, siitä tulee todellinen ja jälkikäteen ajateltuna taannehtivasti mahdollinen. Sitä se ei olisi, [111] tai olisi ollut, ellei tuota ihmistä olisi ilmaantunut. Siksi sanon teille, että se tulee olemaan ollut mahdollinen tänään, mutta se ei ole sitä vielä.” ”Tuo on jo vähän liikaa. Ette kai väitä, että tulevaisuus vaikuttaa nykyisyyteen, ja nykyisyys tuo jotain uutta menneisyyteen, että toiminta kääntää ajan kulun ja jättää jälkensä menneisyyteen?”

”Se riippuu siitä, mitä tarkoitatte. En ole koskaan väittänyt, että todellisuutta voisi siirtää menneisyyteen tai että toimintamme voisi kääntää ajan suunnan. Mutta että mahdollisuuden voi heijastaa menneisyyteen tai pareminkin, että mahdollisuudet sijoittuvat sinne joka hetki, siitä ei ole epäilystäkään. Siinä määrin ja sitä mukaa kuin todellisuus luo itseään uutena ja ennalta arvaamattomana se heijastaa taakseen epämääräiseen menneisyyteen kuvansa ja löytää itsensä siis olleena koko ajan mahdollinen mutta vasta juuri sillä hetkellä se alkaa olla sitä koko ajan ollut ja siksi sanon, että sen mahdollisuus ei edellä sen todellisuutta vaan tulee kerran olemaan edeltänyt tapahtunutta todellisuutta. Mahdollisuus on siis nykyhetken kangastus menneisyydessä ja koska tiedämme tulevaisuuden päättävän nykyisyyteen ja kangastus liikkuu aina mukanaamme, uskottelemme itsellemme, että todellisessa nykyhetkessä, joka on huomispäivän menneisyyttä, huomisen kuva on jo sisältyneenä, joskaan emme voi sitä tavoittaa. Tämä on juuri harhakäsitys. Se on kuin tulisi peilin eteen ja tarkastellessaan kuvajaistaan kuvittelisi, että olisi voinut koskettaa sitä, jos olisi jäänyt peilin taakse. Jos uskotaan, että mahdollinen ei edellytä todellista, väitetään, että todellinen lisää jotain mahdolliseen. Mahdollisuus oli olemassa koko ajan haamuna, joka odotti vain hetkeään ja siitä olisi koska hyvänsä voinut tulla totta, jos siihen olisi lisätty jotain jonkinlaisella elvyttävällä veren-

”Mahdollisuus tarkoitti vielä äsken ’esteen poissaoloa’, mutta nyt siitä tehdään ’toteutumistaan odottava idea’, mikä on jotain ihan muuta.”

siirrolla. Silloin ei nähdä, että [112] asia on juuri päinvastoin. Mahdollisuus edellyttää todellisuutta ja lisäksi vielä jotain ylimääräistä, koska mahdollisuus on seurausta toteutuneesta todellisuudesta ja taipumuksesta heijastaa se menneisyyteen. Useimpien filosofien kannattama, ihmismielelle luonnollinen käsitys mahdollisuuksista, jotka realisoituvat saavuttamalla olemassaolon, on siis silkkaa harhaa. Yhtä hyvin voisi kuvitella, että lihaa ja verta oleva ihminen olisi peilikuvansa materialisaatio sillä verukkeella, että todellinen ihminen on kaikkea sitä, mitä hänen virtuaalikuvansakin on, ja sen lisäksi kiinteänä kappaleena käsin kosketeltavissa. Tosiasiassa virtuaalisen olion aikaansaaminen vaatii enemmän kuin todellisen ja ihmisen kuvajainen vaatii enemmän kuin pelkän ihmisen, sillä kuvaa ei synny, ellei todellinen ihminen heijastu peilistä ja lisäksi tarvitaan vielä peili.”

Tämän haastattelijani jätti huomiotta kysyessään tulevaisuuden teatterista. Ehkä hän myös tiedostamattaan käytti sanaa ”mahdollinen” kahdessa eri merkityksessä. *Hamlet* oli epäilemättä mahdollinen ennen kuin se kirjoitettiin, jos sillä tarkoitetaan, ettei sen syntymisen tiellä ollut ylittämättömiä esteitä. Tässä mielessä mahdollisella tarkoitetaan sitä, mikä ei ole mahdotonta, ja tietysti olion ei-mahdottomuus on sen olemassaolon ehto. Mutta tällä tavoin ymmärrettynä mahdollisuudella ei ole minkään asteista virtuaalisuutta, käsitteellistä esiolemista. Jos puomi lasketaan, kukaan ei pääse ylittämään tietä, mutta siitä ei seuraa, että voitaisiin ennustaa, kuka tien ylittää, kun puomi jälleen nostetaan. Siitä huolimatta ”mahdollisen” täysin negatiivisesta merkityksestä siirrytään huomautta, tiedostamatta sen positiiviseen merkitykseen.

Mahdollisuus tarkoitti vielä äsken ”esteen poissaoloa”, mutta nyt siitä tehdään ”toteutumistaan odottava [113] idea”, mikä on jotain ihan muuta. Sanan negatiivisessa merkityksessä on itsestään selvää, että olion mahdollisuus edeltää sen todellisuutta. Sillä tarkoitetaan yksinkertaisesti, että esteet, jotka on voitettu, olivat voitettavissa.⁷ Mutta sanan positiivinen merkitys on järjetön, sillä on selvä, että mielen, joka olisi kyennyt kuvittelemaan Shakespearen *Hamletin* mahdolliseksi, olisi täytynyt samalla tehdä siitä todellisuutta. Määritelmällisesti sen olisi täytynyt siis olla Shakespeare. Turhaan kuvittelette, että sellainen mieli olisi voinut ilmestyä ennen Shakespearea; silloin ette ajattele

kaikkia tuon näytelmän yksityiskohtia. Jos otatte ne huomioon, huomaatte, että Shakespearen edeltäjän olisi täytynyt ajatella kaikki, mitä Shakespeare ajatteli, tuntea kaikki, mitä hän tunsu, tietää kaikki, mitä hän tiesi, havaita kaikki, mitä hän havaitsi, sanalla sanoen sijaita samassa ajan ja tilan pisteessä kuin Shakespeare, omistaa sama ruumis ja mieli – eli olla Shakespeare itse.

Todellinen luo mahdollisen

Olen käsitellyt ehkä liikaakin tätä itsestään selvää asiaa. Kun puhutaan taideteoksesta, nämä huomiot ovat ilmeisiä. Luulen kaikkien myöntävän, että taiteilija luo mahdollisuuksia luodessaan todellista, toteuttaessaan teoksensa. Miksi epäröisimme sanoa samoin luonnosta? Eikö maailma ole taideteos ja sellaisena verrattomasti rikkaampi kuin suurimmankaan taiteilijan tekemä? Eikö luonnonkin tapauksessa ole ainakin yhtä absurdia ajatella, että tulevaisuus hahmottuu etukäteen; että mahdollisuus edeltää todellisuutta?

Myönnän kyllä jälleen, että aineellisista pisteistä koostuvan suljetun systeemin tulevat tilat [114] ovat laskettavissa ja siis ennustettavissa jo sen nykytilasta. Mutta toistan, että tämä systeemi on eristetty tai abstrahoitu kokonaisuudesta, joka sisältää elottoman ja järjestymättömän materian lisäksi organisoituja järjestelmiä. Tarkastelkaa konkreettista, kokonaista maailmaa, joka sisältää eläviä ja tietoisia olioita; ajatelkaa koko luontoa, joka luo uusia lajeja uusin muodoin, jotka ovat yhtä ainutkertaisia ja uusia kuin minkä hyvänsä taiteilijan luomat; kiinnitäkää huomionne näiden lajien yksilöihin, kasveihin ja eläimiin, joista jokaisella on oma luonteensa, sanoisin jopa persoonallisuutensa (koska yksikään ruohonlehti ei muistuta toista enempää kuin Rafaellon maalaus Rembrandtin maalausta); nousee lopulta yksittäisen ihmisen yläpuolelle ihmisyyteisiin, joissa tapahtuva toiminta ja syntyvät tilanteet vetävät vertoja mille tahansa näytelmälle – kuinka voitte vielä väittää, että mahdollisuudet edeltävät todellistumistaan? Miten voi olla näkemättä, että jos tapahtuma selitetään aina toteutumisensa jälkeen niillä tai näillä edeltävillä syillä, myös täysin toisenlainen tapahtuma voitaisiin selittää samoista olosuhteista toisin valituilla syillä – mitä puhunkaan? – täysin samoilla syillä,

mutta vain toisella tavalla kokonaisuudesta irrotettuina, uudelleen järjestettyinä ja jälkiviisaasti ymmärrettyinä? Nykyisyys muovaa menneisyyttä jatkuvasti uudelleen, seuraus muovaa syytä.

Emme huomaa tätä, ja se johtuu aina samasta syystä, samasta harhasta: kohtelemme enempi vähempänä ja vähempää enempi. Palauttakaamme mahdollinen oikealle paikalleen, niin kehityksestä tulee jotain aivan muuta kuin suunnitelman toteuttamista, tulevaisuuden ovet revähtävät selälleen ja vapaudelle avautuu rajaton toimintakenttä. Nekään harvat filosofiset suuntaukset, [115] jotka ovat myöntäneet paikan indeterminismille ja vapaudelle maailmassa, eivät ole kyenneet selvästi näkemään, mitä tämä myöntäminen tarkoittaa. Puhuessaan indeterminismista ja vapaudesta ne tarkoittavat indeterminismilla mahdollisuuksien välistä kilpailua ja vapaudella valintaa mahdollisuuksien välillä – aivan kuin vapaus itse ei loisi mahdollisuuksia! Aivan kuin juuri tuo oletus, että mahdollisuus edeltää todellisuutta, ei palauttaisi kaikkea uutta vain vanhojen elementtien uudelleenjärjestelyksi! Aivan kuin siten ei enemminkin tai myöhemmin päädyttäisi pitämään mahdollisuuksia laskettavina ja ennustettavina! Tuon oletuksen hyväksyminen päästää vihollisen sisään leiriin. On valittava puolensa: todellinen tekee mahdolliseksi, mahdollinen ei tule todelliseksi.

Mutta totuus on, että filosofia ei ole koskaan suoraan tunnustanut uusien, ennalta arvaamattomien asioiden ilmaantuvan jatkuvasti maailmaan. Jo antiikin filosofit kavahtivat ajatusta, koska he kuvittelivat enemmän tai vähemmän platonistisesti, että Oleva oli kerralla ja lopullisesti annettu kokonaisuus ja täydellisenä muuttumattomien ideoiden järjestelmänä, eikä silmiemme edessä virtaava maailma voinut lisätä siihen mitään. Se edusti päinvastoin vähenemistä ja rappiota; sen peräkkäiset tilat osoittivat vain kasvavaa tai vähenevää etäisyyttä sen välillä, mikä on – ajallisuuteen heijastuvan varjon – ja sen, minkä pitäisi olla, eli Ikuisen Idean. He pitivät moneutta vajavaisuutena, ei-olevan monenkirjavana ilmenemismuotona. Aika lahotti kaiken. Myönnettäköön, että myöhemmät filosofit ovat asettuneet täysin toiselle kannalle. He eivät käänsi aikaa enää tunkeilijana, ikuisuuden häiriötekijänä, mutta he redusivat sen mieluiten pelkäksi näennäisyydeksi. Ajallisuus on heille vain järjellisuuden sekava muoto. Sumuverhon revettyä älymme käsittää havaitsemamme tilojen jatkumon [116] suhteiden järjestelmäksi. Todellisesta tulee jälleen kerran ikuista; tosin vain sillä erotuksella, että ilmiöt johdetaan tällä kertaa ikuisista laeista niille mallin antaneiden ikuisien ideoiden sijaan. Kummassakin tapauksessa on kyse teorioista.

Palatkaamme tosiasioihin. Aika on välittömästi annettu tosiasia. Se riittää meille, ja niin kauan kuin kukaan ei kykene todistamaan ajan olemattomuutta tai turmelevuutta, tunnustakaamme, että siitä yksinkertaisesti kumpuaa uusia ennalta arvaamattomia asioita.

Filosofia hyötyy löytäessään jotain absoluuttista ilmiöiden muuttuvassa maailmassa. Mutta meille on hyödyksi myös tuntee itsemme iloisemmiksi ja voimakkaammiksi. Iloisemmiksi koska todellisuus, joka alinomaan luo itseään

silmiemme edessä, antaa jokaiselle meistä jatkuvasti samanlaista tyydytystä, jota taide suo silloin tällöin joillekin onnekkaille. Vaikka meitä näköjään ympäröi yksitoikkoisuus ja jähmeys, mikä johtuu pysyvien tarpeittemme turruttamista aisteistamme, todellisuus niiden takana paljastuu uusia asioita luovaksi ja alati uudestisyntyväksi. Mutta ennen kaikkea meistä tulee voimakkaampia, kun tunnemme itsemme oman itsemme luojiksi, osallisiksi luonnon suuressa luomistyössä, joka on ollut käynnissä alusta asti ja jatkuu silmiemme edessä. Kun ymmärrämme tämän, kykymme toimia vahvistuu. Totuttuamme tähän asti alistumaan orjuuttaviin luonnonvälttämättömyyksiin nousemme jälleen itsemme herroiksi vielä suuremman Herran seuraajina. Tämä on tutkimuksemme johtopäätös. Älkäämme pitkö tätä pelkkänä spekulatiivisena ajatusleikkinä mahdollisen ja todellisen käsitteillä – vaan mahdollisena johdantona hyvään elämään.

Suomentanut Tapani Tolonen

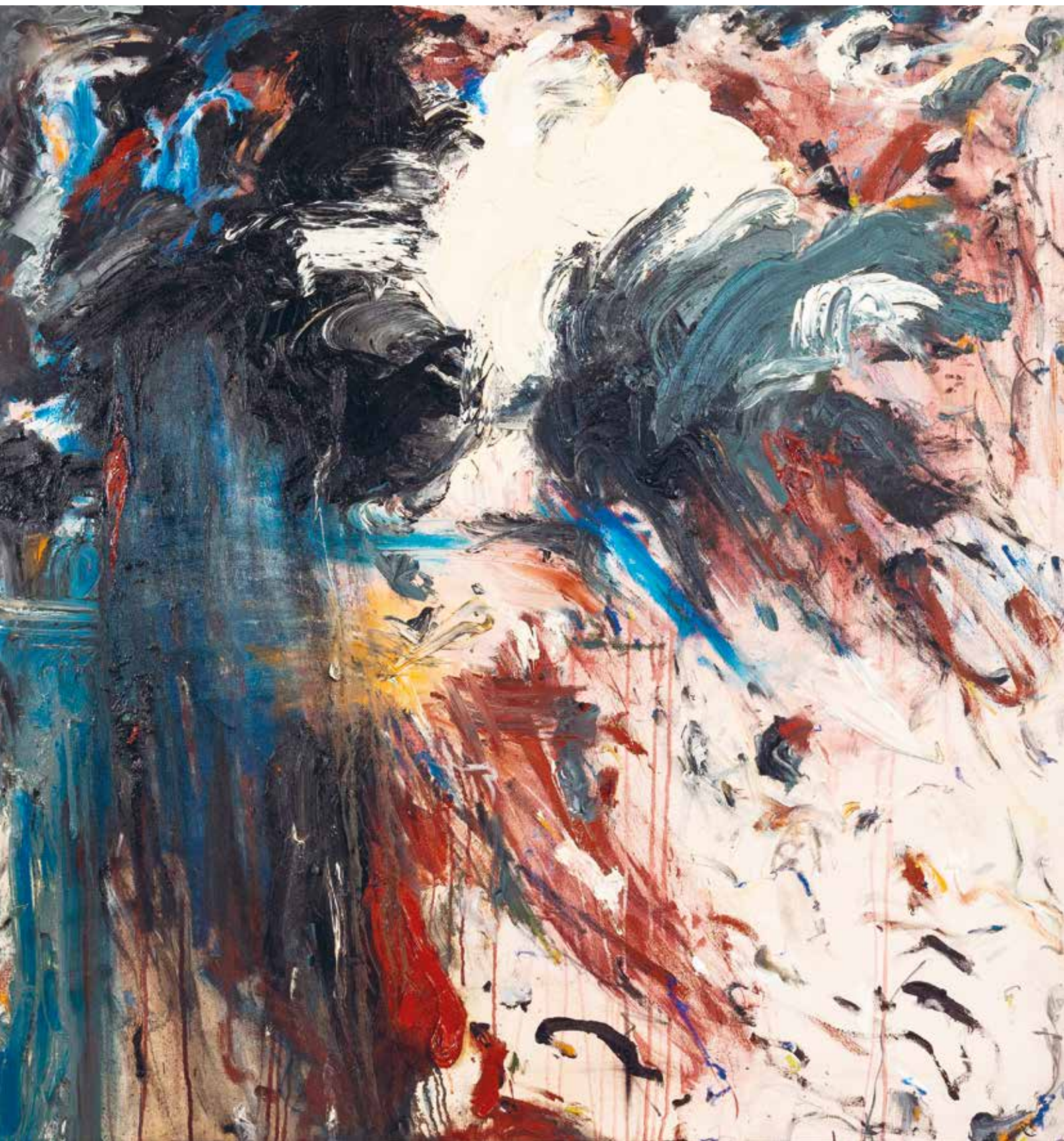
(Alun perin: *Le possible et le réel*. Teoksessa *La pensée et le mouvant* (1934/1938). Presses Universitaires de France, Paris 2003, 99–116.)

Viitteet & Suomentajan huomautukset

- 1 Tässä artikkelissa kehitellään näkökulmia, joita esitin Oxfordin filosofisen ”meetingin” avajaistilaisuudessa 24. syyskuuta 1920. Kirjoitin sen ruotsalaiselle aikakauslehdelle *Nordisk Tidskrift*lle ilmaistakseni pahoitteluni siitä, etten voinut, kuten tapana on, osallistua Nobelin palkinnon myöntämistilaisuuteen Tukholmassa.
- 2 Väliotsikot vastaavat *La pensée et le mouvant* -teoksen sivujen ylälaitaan painettuja otsikoita, jotka ovat luultavasti kokoelman toimittajan lisäämiä. Ne on sijoitettu esseeseen lisäämään luettavuutta. Samasta syystä esseeseen kappalejakoa on joissain kohdin muutettu. Suom. huom.
- 3 Hakasulkeissa olevat sivunumerot viittaavat alkuperäiseen julkaisuun. Suom. huom.
- 4 Kesto (*la durée*) on Bergsonin avainkäsite. Se tarkoitti hänen varhaistuotannossaan elettyä tai koettua aikaa erotuksena mitattusta ajasta. Myöhemmin käsite laajeni merkitsemään kaiken elävän olemista, ehkä jopa ajan olemusta. Bergson käyttää myös verbiä *durer*, kestää. Suom. huom.
- 5 Olen osoittanut teoksessani *Essai sur les données immédiates de la conscience*, että mitattavaa aikaa voidaan pitää ”tilan neljäntenä ulottuvuutena”. Kysymys silloin puhtaasta tilasta eikä suhteellisuusteorian aika-avaruudesta, joka on aivan eri asia.
- 6 Bergsonin toinen avainkäsite ”keston” lisäksi on *élan vital*. Se on suomennotettu ainakin sanoilla ”elämän hyöky” (Juho Hollo), ”elämänvoima” (Eetu Viren) ja ”elämän sysäys” (Juho Hotanen). Tässä *élan* on käännetty ”sysäykseksi”. Suom. huom.
- 7 Joissain tapauksissa voisi kysyä, eikö luova teko osoittanut, että esteet voidaan ylittää ylittämällä ne. Toiminta, jota ei voinut ennustaa, teki niistä ylittävissä olevia. Sitä ennen ne olivat ylittämättömiä ja ilman sitä ne olisivat sellaisiksi jääneetkin.

Mikko Paakkonen, Floribench (2022), 130 cm x 125 cm, akryyli, öljy, öljyllä ja liijalla liitetty ja liijalla liitetty kankaalle. Kuva: Tero Jussila





TAPANI TOLONEN

Olkaa realisteja. Vaatikaa mahdotonta

Jälkisanat esseeseen ”Mahdollinen ja todellinen”

”[A]vatesani elokuun neljäntenä 1914 päivän lehden ja nähdessäni suurin kirjaimin painettuna ’Saksa julistanut sodan Ranskalle’ minut täytti yhtäkkiä tunne jonkin näkymättömän läsnäolosta. Jonkin sellaisen, jonka tuloa koko menneisyys oli valmistellut ja josta se oli etukäteen ilmoittanut [...]. Oli kuin taruhahmo olisi karannut itsestään kertovasta kirjasta ja astunut tynesti huoneeseen. [...] Huolimatta järkytyksestäni ja varmuudestani, että voitokaskin sota olisi katastrofi, tunsin [...] jonkinlaista ihailua sitä helppoutta kohtaan, jolla tämä siirtymä abstraktista konkreettiseen oli tapahtunut. Kuka olisi uskonut, että näin kauhistuttava tapahtuma saattoi toteutua näin mutkattomasti?”¹

Sanat ovat ranskalaisen filosofin Henri Bergsonin (1859–1941), mutta tunne kuuluu kaikille. Noin me tunsimme 24. helmikuuta 2022. Noin tunsimme WTC-iskujen, Tšernobylin onnettomuuden ja Lordin euroviisuvoiton aikaan. Missä olit, kun ymmärsit, että mahdollinen oli todella *mahdollista*?

Amerikkalainen Nassim Nicholas Taleb kutsuu ”mustaksi joutseneksi” tapahtumaa, joka

”ensinnäkin on tavanomaisten odotusten ulkopuolella [...]. Toiseksi sillä on äärimmäinen vaikutus. Kolmanneksi [...] ihmisluonto pakottaa meidät kyhäämään selityksiä sen ilmaantumiselle jälkikäteen, tekemään siitä selitettävän ja ennustettavan.”²

Bergsonin esseen ”Mahdollinen ja todellinen” (1930) kohteena ovat tietysti mustat joutsenet mutta eivät vain ne. Bergsonin filosofian ytimessä on radikaalimpi ajatus, että kaikki on joka hetki uutta ja toistuminen näennäistä.

Ruotsissa edelleen ilmestyvässä aikakauslehdessä *Nordisk Tidskrift* julkaistu essee oli Bergsonin korvaus siitä, ettei hän tullut Tukholmaan ottamaan vastaan vuoden 1927 Nobelin kirjallisuuspalkintoa. Esseen aiheella ei tunnu äkkiseltään olevan mitään tekemistä kirjallisuuden kanssa, mutta tarkemmin katsottuna huomaa sen puivan taiteelle ratkaisevan tärkeää asiaa. Juuri taiteilijan pitäisi nähdä asiat uusina, kuin ensimmäistä kertaa. Viktor Šklovski, venäläinen kirjallisuudentutkija, kirjoitti 1925:

”[A]utomatisointi kuluttaa havaitsemisenergiaa mahdollisimman taloudellisesti [...]. Automaatio syö(vyttää) asiat, vaatteet, huonekalut, vaimon ja sodan pelon. [...] Jotta elämäntunne palaisi ja jotta asiat jälleen koettaisiin, jotta kivi tehtäisiin kiviseksi, on olemassa se mitä kutsutaan taiteeksi.”³

Saksanjuutalaisen filosofin Hannah Arendtin mukaan ”tapahtuman tunnistaa siitä, että se katkaisee automaattiset prosessit ja tottumuksiksi muuttuneet toimintatavat”⁴. On taidetta ennen ja jälkeen Picasson, on aikaa ennen ja jälkeen ensimmäisen maailmansodan. Picasso ja sota aloittivat jotain uutta.

Vuonna 1968 Jean-Paul Sartre tervehti mellakoivia opiskelijoita: ”[T]oimintanne antaa mielikuvitukselle vallan. [...] Kutsun sitä mahdollisuuksien kentän laajentamiseksi”⁵. Sekä taiteessa että politiikassa aloitetaan uutta. Poliitikka on ”mahdollisuuksien taidetta” (Bismarck).

Uskon, että on valaisevaa verrata Bergsonin ajatuksia luomisesta ja mahdollisuudesta Arendtin ja muiden eksistentiaalistien käsityksiin⁶.

Sievistelevä pikku mies

Bergson julkaisi vuosisadan vaihteessa teokset *L'Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), *Matière et mémoire* (1896) ja *L'Évolution créatrice* (1907) saavuttaen suurta kuuluisuutta. Muutaman pienemmän kirjan jälkeen hän vaiken kymmeneksi vuodeksi. Hänen joutsenlaulunsa *Les deux sources de la morale et de la religion* vuonna 1932 jäi nousevan fenomenologian ja eksistentiaalismin varjoon. Silti, jos avaa kenen hyvänsä ranskalaisen eksistentiaalistin kirjan 30-luvulta eteenpäin, löytää yleensä vaivatta viittauksia Bergsoniin.

Bergsonissa on jotain ristiriitaista. Toisaalta hän loihtii eteemme kuvan luonnosta, joka pakahduttaa meidät vaikutelmillaan. Toisaalta Sartren isoisä muisteli veneretkeä Bergsonin kanssa:

”Olin hulluna ihastuksesta, silmäni eivät riittäneet katselemaan säihkyviä vuorenhuippuja ja seuraamaan veden kuvajaisia. Mutta Bergson istui matkalaukullaan ja katseli lakkaamatta jalkoihinsa.”⁷

”Bergson uudisti filosofiaa akateemisen perinteen sisältä kehittelemättä omaa salakieltään.”

Bergson ei ollut raju jätkä. Hän oli ”sievistelevä pikku mies”, joka tuotti pettymyksen todellista ”filosofia” etsineelle nuorelle Georges Bataillelle. Kuitenkin törmäys Bergsonin *Naurun* (La Rire, 1900) kanssa antoi tälle ratkaisevan kimmokkeen omaan filosofiseen tuotantoon.⁸

Pasifistina (hän toimi Kansainliiton edustajana) ja konservatiivina Bergson oli kaikkea muuta kuin kumo-uksellinen. Silti Georges Sorel, poliittisen väkivallan ja suurlakon teoreetikko, jota Leninkin piti sekopäänä, ajoi kymmenen vuoden ajan raitiovaunulla Pariisiin esikaupungista kuuntelemaan Bergsonin luentoja⁹.

Bergson uudisti filosofiaa akateemisen perinteen sisältä kehittelemättä omaa salakieltään toisin kuin esimerkiksi Martin Heidegger tai Gilles Deleuze, joihin hän vaikutti. Analyytisille filosofeille hän oli liian slarvi, eksistentia-listeille liian tieteellinen. Sartren mukaan ”Bergsonin filosofia tarjoaa anti-intellektualistisen oppijärjestelmän, jonka on merkillisellä tavalla rakentanut kaikkein järkeilevin ja kriittisin äly”¹⁰. William James, ihailija, myöntää: ”[H]änen filosofiansa esittää tavoittavansa totuuden selkeämmin kuin rationalistiset filosofiat. Mutta mitä muuta se itse on kuin käsitteellinen järjestelmä?”¹¹

Sartresta Bergsonin ristiriitaisuus johtui tämän juutalaisuudesta. Antisemiitit syyttivät juutalaisia kriittisestä, hajottavasta ja järkeilevästä ajattelutavasta, jonka yläpuolelle he asettivat orgaanisen, holistisen, intuitiivisen, irrationaalisen ja anti-intellektualistisen filosofian. ”[Bergson] valloittaa vastustajan irrationalismin [...] ja riisuu sen aseista sulattamalla sen rakentavaan järkeen.”¹²

Muutoksen filosofi ehti nähdä saksalaisten miehittävän kotimaansa. Hän kuoli vuonna 1941; samana vuonna, jolloin Hannah Arendt, joka oli pakoillut natsseja Pariisissa vuodesta 1933, emigroitui Yhdysvaltoihin.

Liberum arbitrium ja uuden aloittaminen

Teoksessaan *Données immédiates* Bergson esittelee peruskäsitteensä ’kesto’ (*durée*), joka tarkoittaa sisäistä aikakokemusta erotuksena tieteellisesti mitattavasta ajasta. Myöhemmin hän yleistää keston kaikkiin olollisiin olen-

toihin ja päätyy teoksensa *L'Évolution créatrice* avainsanaan ”elämän sysäys”, *élan vital*¹³.

Sartren mukaan Bergsonilla on vain yksi iso ajatus: ”Hän on tosiaankin päättänyt nimittää elämäksi, puh- taaksi kestoksi jne... sitä mitä aikaisempi filosofia kutsui ’jatkuvaaksi’, *continuus* [...]”¹⁴ Väite on yksinkertaistus, mutta kiteytyksenä hyvä. Sekä kesto että elämän sysäys ovat jatkuvia. Ajatellaan viivaa. Viiva, kontinuumi, piir- retään yhdellä kynänvedolla, joka on kokonainen, jaka- maton teko. Viiva ei koostu pisteistä, paitsi myöhemmän abstraktion näkökulmasta.

Bergsonin mukaan voimme puhua mahdollisuuksista ennen niiden toteutumista vain, jos niitä on äärellisesti. Jos heitetään noppaa, tulosvaihtoehtoja on kuusi, joten jo- kainen niistä on mahdollinen ennen heittoa. Jos sen sijaan heitetään terävää tikkaa tikkatauluun (ääretön konti- nuumi), todennäköisyys osua johonkin tiettyyn pisteeseen on nolla, ”melkein mahdotonta”. Kuitenkin, kun tikka on heitetty, se on väistämättä osunut yhteen tiettyyn pistee- seen, joten se oli jälkikäteen katsottuna mahdollista. Jos ajatellaan, että tikkataulu ei koostu pisteistä, päätellään, että vasta tikan heittäminen ”loi” pisteen, johon se osui.

Viimeisessä teoksessaan *Willing* (1978) Hannah Arendt erottelee kaksi käsitystä tahdon vapaudesta: 1. Vapaus on mahdollisuutta *valita eri vaihtoehtoista (li- berum arbitrium)*. 2. Vapaus on kyky *aloittaa jotain uutta*. Arendt antaa Bergsonille kunnian olla ensimmäinen mo- derni filosofi, joka valitsi(!) jälkimmäisen käsityksen.¹⁵

Ajatellaan pikaruokaketjun voileipää. Voit valita vii- destä eri leipäladusta, kolmesta juustosta, neljästä kas- tikkeesta ja niin edelleen. Jossain mielessä kaikki tällaiset leivät ovat tietysti erilaisia kuten ruohonkorret, ja ehkä luomme jotain valitessamme majoneeseja (kenties valit- semme oman identiteettimme), mutta olisi väkinäistä ni- mittää lopputulosta taideteokseksi.

Ruotsinsuomalaisella kirjailijalla Willy Kyrklundilla on filosofinen novelli ”Tomussa” (1982), jonka kertoja istuu kahvilassa tarkkaillen kannusta kaadetun veden lii- kettä katukäytävällä. Hän voisi kaivaa purolle hiekkaan valmiita reittejä, joista se voisi valita, mutta hän antaa sen

itse murtaa mutkittilevan, ennalta-arvaamattoman tiensä tomuun.¹⁶ Kun suoraan Bergsonilta. Opettajana mieleni tekee usein sanoa koulusta valmistuville:

”Älkää stressatko niistä pääsykokeista. Ensinnäkin uravaihtoehtoja on äärettömästi ja riippumatta siitä, minkä valitsette, te itse uurratte polkunne.”

Uuden aloittaminen kykynä

”[A]ina ei ylös- ja alaspäisyys ole tarpeeksi selvää. Silloin virta pysähtyy ja empii. Neste pullistuu kuplaksi [...] ja levittäytyy etsien tietä.”¹⁷

Matematiikassa puhutaan subjektiivisesta ja objektiivisesta todennäköisyyskäsitteestä. Subjektiivinen todennäköisyys mittaa tietämättömyyttä. Jos heitämme noppaa, meillä ei *a priori* ole syytä suosia mitään lopputulosta, joten pidämme niitä kaikkia yhtä mahdollisina. Me emme tiedä, mitä tapahtuu, mutta yleensä ajatellaan, että luonto kyllä tietää, mitä se tekee. Puhe mahdollisuuksista on vain meidän tietämättömyyttä.

Tämän Bergson kiistää. Maailmankaikkeus itsekkin epäröi. Kuten esseessä ”Mahdollinen ja todellinen” sanotaan: ”Aika on juuri tätä epäröintiä tai se ei ole mitään”.

Voimme puhua tapahtuman mahdollisuudesta mutta myös ”minun mahdollisuuksistani”. Mitä mahdollisuuksia minulla on? Mikä on minulle mahdollista? Se tarkoittaa: Mihin minä kykenen? Mihin minulla on kykyä, otsaa, muna, pokkaa?

Omaperäisessä ja -valtaisessa tutkielmassaan *Bergsonismi* (Le Bergsonisme, 1966) Gilles Deleuze korostaa ’virtuaalisen’ käsitettä Bergsonin ajattelussa.

”[M]ahdollinen on sitä, mikä ’realisoituu’. [...] Realisointiin liittyy rajaaminen, jonka myötä tietyt mahdollisuudet ikään kuin työnnetään pois [...], kun taas toiset ’siirtyvät’ reaaliseseen. Virtuaalisen taas päinvastoin ei tarvitse realisoitua vaan aktualisoitua ja [...] aktualisoi-
tuakseen virtuaalisen [...] täytyy *luoda* omat aktualisoi-
tumisen linjansa positiivisten aktien kautta.”¹⁸

Deleuze on jyvällä jostain, vaikka en tiedä, käyttääkö Bergson ’virtuaalista’ näin johdonmukaisesti. Luonnolle on mahdollista luoda uutta. Kaikki ei ole determinoitua. Luonto ei kuitenkaan valitse valmiista mahdollisuuksista. Siksi Bergson tarvitsisi toisen käsitteen mahdolliselle, esimerkiksi virtuaalisen¹⁹. Se on perusteltua, vaikka itse sanaa ”mahdollinen” käytetään luonnostaankin kahdella tavalla. Arendtin mukaan: ”Sana ’valta’, sen kreikankielinen vastine *dynamis*, niin kuin latinan *potentia* [...] tai saksan *Macht* (joka on johdettu sanoista *mögen* ja *möglich*, ei *machen*), on osoituksena sen ’potentiaalisesta’ eli mahdollisesta luonteesta.”²⁰ Siis kääntäen: ’mahdollinen’ on sukua sanalle ”valta”. Tämä mahdollisen merkitys vastannee Deleuzen virtuaalisuutta.

Esimerkiksi kirjailija aavistaa varmasti jossain mielessä (virtuaalisesti?), mitä hän haluaa sanoa, mutta saadakseen

tietää, mitä se on, hänen on kirjoitettava teoksensa; *eksplikoitava*, mitä hän tarkoittaa.

Jälkikäteen mahdollista

Kun vesi on uurtanut reittinsä maahan, voidaan tietysti sanoa, että reitti oli koko ajan olemassa mahdollisuutena, mutta se tuntuu älyttömältä. Reitin mahdollisuus selviää vasta, kun puro on sen itse piirtänyt.

Jos heitämme noppaa kymmenentuhatta kertaa, emmekä saa yhtään kuutosta, alamme epäillä, että noppaa on peukaloitu ja kuutonen onkin objektiivisesti mahdoton. Vasta kuutosen toteutuminen osoittaisi sen mahdolliseksi. Ajatusta, että jokainen todellinen mahdollisuus toteutuu joskus, on filosofian historiassa kutsuttu A. O. Lovejoyn ehdotuksen mukaisesti ”Runsauden periaatteeksi”. Hän lukee Bergsonin tämän periaatteen kannattajaksi²¹.

On helppo keksiä tapahtuneelle jälkikäteen syitä ja enteitä. Esimerkiksi 1800-luvun romantiikan piirteitä löytää vaivatta jo klassisismien ajan kirjallisuudesta, mutta jos romantiikkaa ei olisi koskaan syntynyt, noita piirteitä ei olisi²². Samoin politiikassa:

”Uuden ajan keskeinen tapahtuma on demokratian synty. On kiistatonta, että havaitsemme menneisyydessä sitä ennakoivia merkkejä. Mutta näitä enteitä ei voinut huomata kukaan, joka ei tiennyt ihmiskunnan kulkevan siihen suuntaan, sillä [...] tuon suunnan loi vasta toteutunut liike itse. Sen loivat ihmiset, jotka vaihe vaiheelta keksivät ja toteuttivat demokratian. [...] Ei liikettä, ei suuntaa eikä siis lopputulostakaan ollut annettuna, kun asiat tapahtuivat, ja siksi nämä tapahtumat eivät vielä olleet merkkejä mistään.”²³

Historian äkkikäännökset näyttävät jälkikäteen jatkumon osilta. Enteistä voi puhua, mutta vasta *a posteriori*.

Näennäiskysymykset ja ahdistus

Empiristit väittävät, että saamme kaiken tietomme kokemuksesta, *a posteriori*, rationalistit uskovat sen olevan sisällämme *a priori*. William Jamesin mukaan Bergsonin filosofia oli paluuta empirismiin²⁴.

Tämä selittää Bergsonin ajattelun sukulaisuuden niin analyyttiseen filosofiaan (loogiseen empirismiin²⁵) kuin fenomenologiaan (Brentanon ”Psykologia empiirisestä näkökulmasta”). Bergsonille eletty kokemus, kontinuumi, on ensisijainen. Kontinuumin väitetysti yksinkertaisimmat perusosaset, atomit tai pisteet on johdettu konkreettisesta kokemuksesta. Ei ole niin, että kestossa on jotain enemmän kuin ajanhetkissä. Päinvastoin hetket ovat abstraktioita kestosta. Osat ovat suhteessa kokonaisuuteen välittyneitä, eivät välittömiä. Ne ovat etäämpänä asioista itsestään.

Tämä liittyy kysymysten logiikkaan. Kaikki kysymykset olettavat jotain siitä, mikä on kummallista ja mikä itsestään selvää. Kysytään esimerkiksi, mistä uudet asiat tulevat. Ei kysyä, mistä toisto ja pysyvyys tulevat. Jälkimmäinen on ”itsestään selvää”.

Bergson kääntää nämä kysymykset ympäri pois-
taakseen näennäisongelmat, jotka juontuvat välineellisen
älyn fiksaatioista. Tämä pohjimmitaan kantilainen ajatus
esiintyy myös Wienin piirin julistuksessa vuodelta 1929:
”Perinteisten filosofisten ongelmien selventäminen johtaa
siihen, että ne joko paljastuvat näennäisongelmiksi tai
muutetaan empiiriseksi kysymyksiksi.”²⁶

Näennäiskysymykset ovat ahdistavia, koska niihin ei
ole vastausta. Bergson todella käyttää esseessään sanaa
”ahdistava”, *angoissant* viitattaessaan kysymykseen ”miksi
olemista on, [kun] voisi olla niin, ettei olisi mitään?”²⁷.
Ei voi olla huomaamatta, että Heidegger oli esseen jul-
kaisua edeltävänä vuonna julkaissut tutkimuksensa *Mitä
on metafysiikka?*, jossa hän käsitteli ahdistuksen (*Angst*)
ja ”ei-minkään” (*Nichts*) suhdetta²⁸. Voisi luulla, että
entinen muotifilosofi Bergson tahtoi päivittää pölytty-
nyttä imagoaan nuorisoslangilla, mutta todellisuudessa
hän puhui ahdistuksesta jo vuoden 1907 *Évolution créa-
trice*ssa.

Bergsonin ja Heideggerin välillä on kuitenkin ero. Ber-
gsonille ahdistus seuraa siitä, että emme pysty vastaamaan
näennäiskysymykseen ”miksi on mitään eikä ei mitään?”.
Ahdistus poistuu, kun tajuamme, että kysymys on väärä:
’ei-mitään’ on teknisen älyn keho käsite. Heidegger kei-
kauttaa asetelman ympäri: ahdistus on nimenomaan tapa,
jolla tiedostamme olemattomuuden. ”Ahdistus paljastaa
olemattomuuden.”²⁹ Tämä ahdistus tuskin poistuu pel-
källä käsiteanalyysillä³⁰.

Kiinnostavasti Ludwig Wittgenstein, joka ei paljon
Bergsonista perustanut, tulkitsee Heideggeria samalla
tavoin 20-luvun lopussa:

”Voin hyvin kuvitella, mitä Heidegger tarkoittaa olemi-
sella ja ahdistuksella. Ihmisellä on vietinomainen tarve
rynnätä päin kielensä rajoja. Ajatelkaa esimerkiksi häm-
mästystä, että jotakin on olemassa. Tätä hämmästyä ei
voi ilmaista minkään kysymyksen muodossa, eikä siihen
ole myöskään mitään vastausta.”³¹

Vapaus ja luominen

Heidegger ja etenkin Sartre antavat ’ei-millekään’
isomman roolin kuin Bergson. Ihminen on absoluuti-
tisesti vapaa, koska hänen tekojaan ei määrää mikään.
Esimerkiksi hänen tahtonsa ei määrää hänen valintojaan.
Pikemminkin hän tulee tietoiseksi tahdostaan vasta valin-
tansa kautta. Teot *ilmaisevat* tahtomme³². Tahto ei *selitä*
tekojamme.

Bergsonille ’ei mitään’ ei ole mitään. Siksi hänelle ei
ole tekoa ilman *mitään* syytä. Bergsonin mukaan tekomme
ovat vapaita, jos ne ovat lähtöisin syvästä minästäamme (*le
moi profond*)³³. Sen vastinpari on ulkoinen, pinnallinen
minä (*le moi superficiel*). Syvä minä on persoonallisuus-
temme kontinuumi. Pinnallinen minä on tietoisuutemme
erillisiksi hetkiksi pilkottuna.

Taiteilijalta kysytään: ”Mistä saat ideasi?” Hän vastaa
ärtyneesti ”En mistään. Minä keksin ne.” Voisi sanoa, että
Sartre korostaa vastauksen alkuosaa, Bergson loppuosaa.

Bergsonin mukaan ”olemme vapaita, kun tekemme kum-
puavat koko persoonallisuudestamme, kun ne ilmaisevat
sitä, kun ne muistuttavat sitä sillä määrittelemättömällä
tavalla, jolla teos ja taiteilija joskus muistuttavat toi-
siaan.”³⁴

Bergsonille luovuus ja vapaus ovat samaa, mistä seuraa
myös, että ”olemme harvoin vapaita”³⁵. Siten erilaiset käsi-
tykset vapaudesta (olen vapaa, jos minua ei määrää *mikään*
vs. olen vapaa jos *itse* määrään teoistani³⁶) tuottavat eri-
laiset luomiskäsitykset. Luomisen vertauskuvat ovat usein
teologisia tai orgaanisia. Teologinen luomiskäsitys: Luoja
tekee maailman tyhjästä. Orgaaninen käsitys: Jokin oleva
kehittyy toiseksi, niin kuin kukkasipuli tulppaaniksi.

Luodessaan maailman tyhjästä Luojaalla on mielessään
täydellinen idea, jonka Hän toteuttaa. Tällainen ei ole
Bergsonille luovuutta. Luominen ei voi tulla tyhjästä, sillä
tyhjää ei ole. Bergsonille ei ole myöskään mitään ideoiden
maailmaa, josta Luoja voisi valita täydellisen idean toteu-
tettavaksi.

”Olisin halunnut luoda hyvän kirjan. Sellaista siitä ei
tullut.”³⁷ Moni kirjailija voi yhtyä Wittgensteinin lannis-
tuneisiin sanoihin. Idea, jonka sain – mokasin sen. Ber-
gsonin lohdutus on: todellinen on arvokkaampaa kuin
mahdollinen. Huonoin kirjoitettu kirja on parempi kuin
paras kirjoittamaton.

Jos Luojan mielessä oleva idea olisi täydellinen, todel-
linen maailma olisi vain sen kaksoiskappale, eikä sitä tar-
vitsisi erikseen luoda. Lisäksi jos idea on valmiina Luojan
mielessä, hän ei ole luonut sitä. Se on vain ilmestynyt tyh-
jästä, ja on vaikea sanoa, mitä tekoa Luojaalla on siinä.

On pakko ajatella, että Luoja on ensin parannellut
ideaansa tai korjannut maailmaa lennosta. Woody Al-
lenin elokuvassa *Annie Hall* (1977) päähenkilö osallistuu
juhliin, joissa käsikirjoittaja kuvailee uutta projektiaan:
”Right now it’s only a *notion*, but I think I can get money
to make it into a *concept* and later turn it into an *idea*.”
Luominen edellyttää kestoa, muutosta, kasvua ja niin
tullaan orgaaniseen vertauskuvaan, joka uskoakseni vastaa
Bergsonin käsitystä. Luominen ei ole valmiin idean reali-
sointia vaan idean/maailman/teoksen itsensä kehittymistä;
”tiedotonta”, sokeaa kypsymistä ilman päämäärää. Jumala
eli Luonto erittää maailmaa kuin hämähäkki verkkoa tai
se kumpuaa Hänen piilotajunnastaan, syvästä minästäan.
Luominen on synnyttämistä.

Luominen ja elämä

Teoksessaan *Vita activa* Hannah Arendt erottaa toi-
sistaan työn (*labor*), valmistamisen (*work*) ja toiminnan
(*action*). Työ tuottaa elämälle välttämättömiä hyö-
dykkeitä, jotka kulutetaan saman tien. Valmistamalla
tehdään pysyviä esineitä, taidetta, rakennuksia ja työ-
kaluja. Sen tuotteena on maailma. Viimeinen ja han-
kalin käsite on toiminta. Se on suunnilleen sitä, mistä
näytelmäkirjallisuus kertoo.

Klassisissa draamoissa ei esiintynyt maa- tai käsityö-
läisiä, koska työn ja valmistamisen kuvaamista pidettiin
mauttomana. Sen sijaan niissä esiintyi kuninkaita, yli-

”Elämä on kuin kiehuva vedestä nousevaa höyryä, josta osa tiivistyy materian pisaroiksi ja putoaa takaisin alas.”

myksiä ja ylipappeja, joiden toiminta oli – no, toimintaa: vaikuttamista ihmisten välillä³⁸. Toiminta tuottaa politiikkaa, tarinoita ja historiaa. Uuden aloittaminen on Arendtille toimintaa.

Bergsonin ”valmistaminen” (*fabrication, industrie*) kattaa Arendtin valmistamisen ja työn. Bergsonin ”luominen” (*création*) vastaa jossain mielessä Arendtin toimintaa, sillä molemmissa on kyse uuden aloittamisesta. Entä elämän rooli Bergsonilla? Arendt:

”[E]lämän ja työn filosofit Marx, Bergson ja Nietzsche olivat oikeassa, kun he pitivät [...] rationaalisuutta [...] pelkkänä elämänprosessin toimintona.”³⁹

”Paljonpuhuva on [...] hänen [Bergsonin] tapansa korostaa elämän ja älykkyyden vastakkaisuutta.”⁴⁰

Rationaalisuus on siis ”elämänprosessin toiminto” mutta toisaalta Bergson myös korostaa ”elämän ja älykkyyden vastakkaisuutta”. Väitteiden ristiriitaisuus paljastaa filosofin kaksijakoisen suhteen elämään.

Elämä on virittänyt älymme toimintaa varten. Evoluution tuloksena on algoritmeja, kaavamaisia toimintamalleja. Mistä luovuus sitten tulee? Eikö elämän sysäys olekaan luova?

Bergson vastaa: Elämällä on kaksi puolta, luova ja luotu. Voisi sanoa, että hän turvautuu itse asiassa spinozistiseen⁴¹ malliin kahdesta luonnosta: on *natura naturans*, luova luonto, ja *natura naturata*, luotu luonto⁴². Automaattiset ovat elämän luotuneita jäännöksiä, luotua luontoa. Elämä on kuitenkin myös alati uutta luovaa luontoa. Bergsonin vertauskuvan mukaan elämä on kuin kiehuva vedestä nousevaa höyryä, josta osa tiivistyy materian pisaroiksi ja putoaa takaisin alas⁴³.

Luominen ja tuhoaminen

Eksistentiaalistien erimielisyys Bergsonin kanssa kiteytyy elämän käsitteeseen. José Ortega y Gasset on sanonut, että elämää ei pidä ymmärtää biologisesti vaan biografiisesti⁴⁴. Kun Heidegger korostaa, että *Dasein* ei tarkoita samaa kuin elämä⁴⁵, hän kieltää juuri biologisen elämän. Puhuessamme ”minun elämästäni”, tarkoitamme yksilön

elämäkertaa syntymästä kuolemaan, äärellistä kestoaa. (Samoin puhumme ”*Salatuista elämistä*” monikossa.)

Bergsonin käsitys elämästä on biologinen. Olisi väärin sanoa, ettei elämä ole yksilöllistä, mutta tämä yksilöllisyys on universaalia. Bergson ei ajattele yksilöä historiallisesti eikä kuolemaa, olemattomuutta tai ei-mitään. Hän katsoo elämän olevan täyttä ja että uutta syntyy jatkuvasti. Tällä optimismilla on myös kolkko puolensa. Se ei tunnusta katoavuutta⁴⁶.

Toinen eksistentiaalistien hellimä käsite on *maailma*, ihmisten valmistama kulttuuriympäristö. Bergsonille se on jähmettynyttä elämää; höyrystä tiivistynyt pisara, jonka on määrä muuttua taas höyryksi. Jos eteenpäin rientävä elämä tuhoaa maailmaa, sillä ei ole väliä, koska ”katoaminen on [vain] korvautumista”.

Sartren mukaan ihmisellä on käsitys maailman hauraudesta, koska hänellä on suhde olemattomuuteen.

”Olio on hauras, jos se kantaa olemisessaan olemattomuutensa mahdollisuutta. Mutta hauraus tulee olevaksi juuri ihmisen kautta, hänen yksilöllistävä rajoittuneisuutensa [...] on haurauden ehto. Vain *yksittäinen* olio on hauras, ei *koko* oleminen, sillä jälkimmäistä ei voi tuhota. [...] Siksi vain ihminen tekee kaupungeista tuhoutuvia [...]”⁴⁷

Bergsonille elämä tarkoittaa koko olemista. Se on substantiivina ainesana, *uncountable*. Yksilöt kuolevat, elämä jatkuu.

Esseessään väkivallasta (*On Violence*, 1970) Arendt liittää aikansa opiskelijalevottomuudet Sorelin kautta Nietzscheen ja Bergsoniin. ”[V]äkivallan vanha yhteys toisaalta elämän ja toisaalta luovuuden käsitteisiin on [...] herännyt uudelleen henkiin nuorison kapinamielialassa”⁴⁸. Elämällä on Šivan molemmat kasvot.

Bergsonin kunniaksi on sanottava, ettei hän väitä elämän olevan edistystä valmista päämäärää kohti. Se on vain muutosta, eikä uusi ole välttämättä parempaa. Bergson tuskin oli tietämätön siitä, että uudet asiat voivat olla myös uusia kammottavuuksia ja että hänen parjaamansa yksitoikkoisuus ja säännönmukaisuus luonnehtivat myös arkea ja rauhaa.

Viitteet

- 1 Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 166–167. Teoksessa Bergson 2001, 1110–1111. Ks. myös Žižek 2006, 202. Kaikki suomennokset ovat kirjoittajan, ellei toisin ole mainittu.
- 2 Taleb 2013, 16.
- 3 Šklovski 2001, 34–35.
- 4 Arendt 2000, 11.
- 5 Sartre 2022, 96.
- 6 Muiden eksistentiaalisten tavoin Arendt ei tietenkään ”ollut eksistentialisti”.
- 7 Sartre 1964, 20.
- 8 Bataille 2020, 104–105.
- 9 Berlin 1979, 325.
- 10 Sartre 1965, 134.
- 11 James 2021, 190.
- 12 Sartre 1965, 135.
- 13 *Élan vital* on käännetty suomeksi ”elämän hyöky” (Juho Hollo) ja ”elämänvoima” (Eetu Viren). ”Elämän sysäys” on Juho Hotasen ehdotus (2021).
- 14 Sartre 1965, 135.
- 15 Arendt 1978, 28–31.
- 16 Kyrklund 1985, 53–56.
- 17 Kyrklund 1985, 54.
- 18 Deleuze 2018, 94–95.
- 19 Bergson käyttää itse asiassa ainakin kolmea sanaa mahdolliselle: *possible*, *virtuel* ja *éventuel*.
- 20 Arendt 2002, 203.
- 21 Lovejoy 1964, 317.
- 22 Bergson 1934/2003, 16.
- 23 Sama, 17.
- 24 James 2021, 184–185.
- 25 Analyttisen koulukunnan suhde Bergsoniin oli kylmäkiskoinen, mutta esimerkiksi Ernst Machin ”ajattelun ekonomia” ja Eino Kailan käsitys tieteestä ”invarianssien etsintänä” ovat aika lähellä Bergsonin ajatuksia.
- 26 Hahn, Neurath & Carnap 2017, 375.
- 27 Sen sijaan termi ”metafyysinen ahdistus”, *l'angoisse métaphysique*, välitöissä lienee kustannustoimittajan lisäys.
- 28 Heidegger 2010.
- 29 Heidegger 2010, 38.
- 30 Vrt. Levinas 2010, 38–39.
- 31 Tämä on Friedrich Waissmannin muistiinpano suullisesta keskustelusta (Eilenberg 2019, 285).
- 32 ”Ilmaus” (*Ausdruck*) on saksalaisen romantiikan avainkäsitteitä. Luonto on sisäisten voimien ulkoinen ilmaus. Bergsonin yhtymäkohdat romantiikkaan, erityisesti Schellingiin, ovat niin moninaiset, että niille voisi omistaa kirjan. (Ks. Lovejoy 1964.)
- 33 Bergson 1889/2003, 173–174.
- 34 Sama, 129.
- 35 Sama, 174.
- 36 Eksistentiaalistit huomauttavat, että edes ”minä” tai ”syvä minä” ei voi määrätä vapaata tekoa; muuten se olisi determinoitu. Spinoza yhdistää absoluuttisen determinismin ja vapauden muotoilemalla, että olio on vapaa, jos se toteuttaa omaa olemustaan.
- 37 Wittgenstein 2001, 19.
- 38 Arendt 2002, 15.
- 39 Sama, 174.
- 40 Sama, 308.
- 41 Bergsonin monissa ajatuksissa, kuten esseiden päättävässä ylistyksessä *ilolle*, on jännällä tavalla spinozalainen kaiku.
- 42 Spinoza 2003. I, prop. XXIX, huom., 70.
- 43 Bergson 1907/2003, 248.
- 44 Ortega y Gasset 1966, 64.
- 45 Heidegger 2000, 71.
- 46 Max Horkheimer ja Walter Benjamin soimasivat Bergsonia tästä. Ks. Eric Ogerin johdanto teoksessa Bergson 1991, LIII.
- 47 Sartre 2001, 8–9.
- 48 Arendt 2000, 74.

Kirjallisuus

- Arendt, Hannah, *The Life of the Mind. Vol. 2: Willing*. Harcourt Inc., San Diego 1978.
- Arendt, Hannah, *Macht und Gewalt* (On Violence, 1970). Käänt. Gisela Uellenberg, Piper Verlag, München 2000.
- Arendt, Hannah, *Vita activa – Ihmisenä olemisen ehdot* (The Human Condition, 1958). Käänt. Riitta Oittinen & työryhmä. Vastapaino, Tampere 2002.
- Bataille, Georges, *Sisäinen kokemus* (L'expérience intérieure, 1943). Suom. Viljami Hukka & Anna Nurminen, Gaudeamus 2020.
- Bergson, Henri, *Materie und Gedächtnis* (Matière et Mémoire, 1896). Käänt. Julius Frankenberger, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1991.
- Bergson, Henri, *Oeuvres*. Presses Universitaires de France, Paris 2001.
- Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889). Presses Universitaires de France, Paris 2003.
- Bergson, Henri, *L'évolution créatrice* (1907). Presses Universitaires de France, Paris 2003.
- Bergson, Henri, *La pensée et le mouvant* (1934). Presses Universitaires de France, Paris 2003.
- Berlin, Isaiah, *Against the Current*. Hogarth Press, London 1979.
- Copleston, Frederic, *A History of Philosophy. Vol. 9: 19th and 20th Century French Philosophy* (1975). Continuum, New York 2003.
- Deleuze, Gilles, *Bergsonismi* (Le Bergsonisme, 1966). Suom. Eetu Viren. Tutkijaliitto, Helsinki 2018.
- Eilenberger, Wolfram, *Taikurien aika* (Zeit der Zauberer, 2018). Suom. Tommi Uschanov. Siltala, Helsinki 2019.
- Hahn, Hans, Neurath, Otto & Carnap, Rudolf, *Vetenskaplig världsuppfattning. Wienkretnen* (Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis, 1929). Lyhennettynä liitteenä teoksessa Sigmund, Karl, *Wienkretnen* (Sie nannten sich Der Wiener Kreis, 2015). Käänt. Jim Jakobsson. Fri Tanke, Sverige 2017, 365–391.
- Heidegger, Martin, *Olemisen ja aika* (Sein und Zeit 1927). Suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000.
- Heidegger, Martin, *Mitä on metafysiikka?* (Was ist Metaphysik, 1943). Suom. Antti Salminen. niin & näin, Tampere 2010.
- Hotanen, Juho, Bergsonin paluu, *Tiede & Edistys* 3/2021, 127–132.
- James, William, *Todellisen moneus* (A Pluralistic Universe, 1913). Suom. Hannu Poutiainen. Basam Books, Helsinki 2021.
- Kyrklund, Willy, *8 muunnelmää* (8 variationer, 1982). Suom. Kyllikki Härkäpää, Weilin & Göös, Espoo 1985.
- Levinas, Emmanuel, *Kuinka ajatellaan ei-mitään?* (katkelma teoksesta *Dieu, la mort et le temps*, 1993). Suom. Susanna Lindberg. *niin & näin* 4/2010, 38–39. Verkossa: netn.fi/node/4456.
- Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being* (1936). Harvard University Press, Cambridge 1964.
- Ortega y Gasset, José, *Mission of the University* (Misión de la Universidad, 1930). Käänt. Howard Lee Nostrand. Routledge, New York 1966.
- Sartre, Jean-Paul, *Sanat* (Les Mots, 1964). Suom. Raili Moberg. Otava, Helsinki 1964.
- Sartre, Jean-Paul, Juutalaiskysymys (Reflexions sur la question juive, 1946). Teoksessa *Esseitä I*. Suom. Aarne T. K. Lahtinen & Jouko Tyyri. Otava, Helsinki 1965, 59–159.
- Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness* (L'Être et le Néant, 1943). Käänt. Hazel E. Barnes. Citadel Press, New York 2001.
- Sartre, Jean-Paul, *L'Extension du champ des possibles* (Ote *Le Nouvel Observateur*issa toukokuussa 1968 julkaistusta keskustelusta Daniel Cohn-Benditin kanssa). *L'Obs*, No 3000, 21.4.2022, 96.
- Šklovski, Viktor, *Täiteestä – keinona* (Iskusstvo kak prijom, 1917/1925). Suom. Timo Suni. Teoksessa *Venäläinen formalismi*. Toim. Pekka Pesonen & Timo Suni. SKS, Helsinki 2001, 29–49.
- Spinoza, Benedictus de, *Etiikka* (Ethica ordine geometrico demonstrata, 1677). Suom. Vesa Oittinen, Gaudeamus, Helsinki 2003.
- Taleb, Nassim Nicolas, *Musta joutsen* (The Black Swan, 2010). Suom. Kimmo Pietiläinen. Terra Cognita, Helsinki 2013.
- Wittgenstein, Ludwig, *Filosofisia tutkimuksia* (Philosophische Untersuchungen, 1953). Suom. Heikki Nyman. WSOY, Helsinki 2001.
- Žižek, Slavoj, *The Parallax View*. MIT press, Cambridge 2006.





Mahdollisuus filosofisena näennäisongelmana

Esseessään ”Mahdollinen ja todellinen” Bergson keskittyy mahdollisuuden ongelmaan. Bergson esittelee mahdollisuuden käsitteen tavanomaisia käyttötapoja, jotka ovat päätyneet sellaisinaan myös filosofisten pohdintojen lähtökohdiksi. Nämä mahdollisuuskäsitykset johtavat Bergsonin mukaan filosofiassa näennäisongelmiin, sillä mahdollisuus on pikemmin ihmisälyn hyödyntämä ajattelun työkalu kuin todellisuuden ominaisuus.

Ranskalaisen filosofin Henri Bergsonin (1859–1941) ajattelun paluuta Suomeen on povattu jo pitkään, mutta tämä on alkanut toteutua vasta viime vuosina¹. Omana aikanaan Bergson nautti suurta kansainvälistä suosiota, ja osa tästä suosiosta kantautui myös tänne pohjoiseen. Kuitenkin Bergsonin kuoleman jälkeen keskustelu hänen filosofiastaan näytti jääneen lähinnä ranskalaisten tutkijoiden piiriin.

Tällä vuosituhannella Bergson on hiljalleen palannut osaksi laajempaa kansainvälistä filosofista keskustelua ja myös englanninkielistä tutkimuskirjallisuutta. Tuoreimpia merkittäviä projekteja on Caterina Zanfin koordinoima Global Bergsonism Project, joka yhtäältä tuo esille Bergsonin filosofian kansainvälistä vaikutusta ja toisaalta tarjoaa alustan eri puolilla maailmaa tehdyille Bergson-tutkimukselle. Projektin alkamisen jälkeen vuonna 2020 perustettiin uusi tieteellinen lehti *Bergsoniana*. Jounaali jatkaa aiempien Bergsoniin keskittyneiden julkaisusarjojen *Études bergsoniennes* (1948–1976) ja *Les Annales bergsoniennes* (2002–2020) perintöä. Bergsonin paluuta kansainväliselle keskusteluareenalle korostaa, että *Bergsoniana* – toisin kuin ranskankieliset edeltäjänsä – julkaisee suurimmaksi osaksi englanninkielisiä tutkimusartikkeleita. Tutkimuskentän avautumista yhä laajemmalle yleisölle kuvaa jounaalin kohdistaminen muillekin kuin Bergson-skolaareille. Julkaisun painopiste on niissä filosofisissa ongelmissa ja keskusteluissa, joihin Bergsonin ajattelu on keskittynyt.²

Bergsonin uran huippuhetkiin kuului hänelle vuonna 1928 myönnetty vuoden 1927 kirjallisuuden Nobel-palkinto. Bergson ei kuitenkaan päässyt paikalle juhlatilaisuuteen vastaanottamaan tunnustusta ja pitämään kiitospuhetta. Korvaukseksi väliin jääneestä puheesta hän kirjoitti esseen ”Mahdollinen ja todellinen” (*Le possible et le réel*), joka julkaistiin vuonna 1930 ruotsalaisessa aikakauslehdessä *Nordisk Tidskrift*. Teksti ilmentää Bergsonin filosofian keskeistä oivallusta: klassiset metafysiset ongelmat paljastuvat täsmällisesti esitettyinä näennäis-

ongelmiksi, jotka juontuvat ihmisajattelun luonnollisten taipumusten sivuuttamisesta.

Mahdollinen ja todellinen

”Mahdollinen ja todellinen” ottaa kritiikkinsä lähtökohdakseen päättelyn, jonka mukaan nykyisyys sisältää mahdollisuuksia, jotka voivat tapahtua tulevaisuudessa ja voivat siten tulla todellisiksi. Bergson esittelee mahdollisuuden käsitteeseen yleisesti liitetyt kaksi merkitystä. Ensimmäisen merkityksen mukaan mahdollisuus tarkoittaa ”toteutumistaan odottavaa ideaa”. Toisen merkityksen mukaan mahdollisuus taas tarkoittaa esteiden puuttumista: jonkin asian toteutuminen ei ole mahdollista. Bergsonin mukaan nämä kaksi mahdollisuuden määritelmää kuitenkin sekoittuvat helposti ihmisten ajattelussa.³

Bergson hahmottelee ongelmaa *Hamlet*-esimerkillä. Kun ajattelemme nykyhetken mahdollisuuksia, tukeudumme käsitykseen menneestä. Nyt kun Shakespeare on jo kirjoittanut näytelmänsä *Hamlet* ja se on valmiiksi olemassa, voidaan ajatella, että sen mahdollisuus oli olemassa jo ennen teoksen syntymistä. Tällainen mahdollisuuskäsitys olettaa kuitenkin vain esteiden puuttumisen, ja sen antia Bergson pitää nykyhetkelle vähäisenä.⁴ Kun ajattelemme nykyhetken mahdollisuuksia, jotka perustuvat käsitykseen menneestä, menneisyys ei tarjoa ajattelulle muuta kuin, että nykyhetkessä ei esiinny esteitä mestariteoksen syntymiseen. Kuitenkin kun haluamme miettiä nykyhetken mahdollisuuksia, ajattelemme tosiasiallisesti mahdollisuuden toista merkitystä, ennalta olemassa olevia ideoita, jotka toteutuvat myöhemmin. *Hamletia* ajatellen mietimme, että myös nykyhetkessä piilee samanlaisia tuntemattomia mahdollisuuksia mestariteokseen, jotka voivat realisoitua myöhemmin. Bergsonin mukaan näin ei ole, vaan mahdollisuus luodaan vasta samalla, kun asia on tekeytymässä. Puhe nykyhetkeä edeltävistä mahdollisuuksista on täten mieletöntä: ”[...] mahdollisuus on seurausta toteutuneesta

todellisuudesta ja tilanteesta, jonka se heijastaa menneisyyteen”⁵.

Deleuzen tulkinta: virtuaalinen mahdollisen korvaajana

Gilles Deleuze (1925–1995) on merkittävästi vaikuttanut Bergsonin esseestä esitettyihin tulkintoihin. Omassa filosofisessa projektissaan Deleuze teki ranskan sanasta *virtuel* käsitteen tukeutumalla soveltavaan Bergson-tulkintaansa. Teoksessaan *Bergsonismi* Deleuze esittää, että Bergson pitäisi virtuaalista mahdollisuutta parempana käsitteenä. Lisäksi hän väittää, että virtuaalinen ei ole todellisen vastakohta, vaan sille sopiva vastinpari on aktuaalinen. On siis siirryttävä mahdollisen ja todellisen käsitteparista virtuaalisen ja aktuaalisen käsittepariin.⁶

Bergson ei kuitenkaan esitä vastaavaa ajatusta. Virtuaalinen ja aktuaalinen ei ole Bergsonin käyttämä käsittepari, vaan hän käyttää sanaa *virtuel* havainnollistaakseen ja tarkentaakseen tavanomaista mahdollisuuden käsitystä. Kuviteltu tai ideaalinen (eli vierasperäisellä uudissanalla ilmaistuna ”virtuaalinen”) mahdollisuus sekoitetaan arkiajattelussa mahdollisuuksien esteiden puutteeseen.

Katsaus Bergsonin tuotantoon korostaa, että Deleuzen projekti oli hänen omansa. Bergson käyttää ranskan sanaa *virtuel* sen tavanomaisissa merkityksissä, jotka kääntyvät suomeksi erityisesti ilmauksilla ”keinotekoinen”, ”näennäinen” ja ”kuvitteellinen”. Marc Parmentier on huomauttanut, että Bergsonin tapa käyttää sanaa *virtuel* on niin epäjohdonmukainen, että sitä on vaikea oikeastaan käsittää johdonmukaisena ja yhtenäisenä käsitteenä⁷. Vertailukohtana *virtuel* kuvaa esimerkiksi teoksessa *Matière et mémoire* (”Aine ja muisti”, 1896) ennen kaikkea tajuntaan liittyviä seikkoja.⁸ Bergsonin peilikuvavertaus havainnollistaa taas yhtä hänen keskeistä tapaansa käyttää sanaa *virtuel* esseessä ”Mahdollinen ja todellinen”:

”Yhtä hyvin voitaisiin kuvitella, että lihaa ja verta oleva ihminen olisi peilikuvansa aineellistuma sillä verukkeella, että todellinen ihminen on kaikkea sitä mitä hänen valekuvansakin [*image virtuel*], ja lisäksi sen kiinteys tekee sen käsin kosketeltavaksi. Tosiasiassa keinotekoisien olion [*le virtuel*] aikaansaaminen vaatii enemmän kuin todellisen, ja ihmisen kuvajainen vaatii enemmän kuin pelkän ihmisen, sillä kuvaa ei synny, ellei ihminen heijastu peilistä ja sen lisäksi tarvitaan vielä peili.”⁹

Bergsonin kuvaaman yleisen käsityksen mukaan mahdollinen olio on muuten sama kuin todellinen vastinparinsa sillä erotuksella, että mahdolliselta oliolta puuttuu sen olemassaolo – se on kuin todellinen, mutta se ei vain ole olemassa. Todellinen olio syntyisi mahdollisesta vastinparistaan, kun jälkimmäiseen vain liitettäisiin olemassaolo. Bergsonin mukaan tällainen käsitys vastaa sitä, että sanottaisiin todellisen olion syntyvän peilikuvastaan. Tässä yhteydessä ranskan ilmaisu *image virtuel* viittaa optiseen ilmiöön, jota kutsutaan suomeksi virtuaalikuvaksi tai valekuvaksi. Valekuva näyttää katsojalle tulevan tietystä

sijainnista, vaikka se onkin optisen linssin aiheuttama heijastus. Kuva ei siis ole sillä pinnalla missä linssi antaa katsojan olettaa sen olevan. Vertauksena *image virtuel* tarkoittaa Bergsonille heijastetta, joka sijaitsee vain katseessa. Mahdollisuus on täten valekuva siinä mielessä, että se älyllisenä mielteenä on vain tajunnalle ilmenevä illuusio. Mahdollisuus ei siten koskaan voi tulla reaaliseksi, sillä moinen tarkoittaisi todellisuudessa olemassa olevaa ajatusta ja tekisi ajatuksesta eli peilikuvasta ensisijaisen ja todellisuudesta jäljitelmän. Bergsonin mukaan tilanne on päinvastainen; todellinen on ensisijainen ja mahdollinen sen jäljitelmä. Tästä huolimatta mahdollisuuksilla on tärkeä funktio ihmisen tahdonalaisessa toiminnassa.

Vapaa tahto luo mahdollisuudet

Bergsonin mahdollisuuden käsitteen filosofinen ongelmanasettelu perustuu ihmisilyn kykyyn jäsentää todellisuutta ja aikaa sekä kahden erilaisen mahdollisuuskäsityksen sekoittumiseen. Bergsonin erittelemä mahdollisuuden ongelma rinnastuu vapaan tahdon ongelman käsittelyyn hänen esikoisteoksessaan *Essai sur les données immédiates de la conscience* (”Tutkielma tietoisuuden välittömästä sisällöstä”, 1889). Tarkastellessaan tahdonvapautta Bergson huomauttaa, että monet tunnetut selitysmallit esittävät vapaan tahdon mahdollisuutena valita toimintaansa tiettyjen vaihtoehtojen edessä. Determinismin mukaan todellisia vaihtoehtoja on vain yksi: valinta ja vapaus ovat illuusioita, ja siten lopulta mahdollisuuskin on illuusio muuten kuin yhdellä ennalta määrättyllä tavalla toteutuvana. Indeterminismin mukaan vaihtoehtoja on toki useita, mutta ne ovat vapaalle tahdolle ennalta annettuja.¹⁰ Bergsonista determinismi ja indeterminismi jakavat saman todellisuuskäsityksen, jonka mukaan kaikki nykyhetkessä on valmiiksi annettu, eikä ajassa voi syntyä uutta – edellinen tarjoaa ehdottoman tapahtumien polun ja jälkimmäinen ehdottoman toisiaan seuraavien mahdollisuuksien valikoimien polun, missä rajallinen joukko valinnan ovia johtaa aina uusiin rajallisiin joukkoihin valinnan ovia.

Bergsonin kritiikissä determinismi ja indeterminismi tarkastelevat valinnan hetkeä lopputuloksen näkökulmasta – jo tapahtuneena eikä jonain, mikä olisi juuri sillä hetkellä käsillä. Mahdollisuudet ovat täten ennalta annetut. Ennakoimattomien uusien ratkaisujen ajatteleva on täysin mahdotonta, ja siten valintaa voidaan tarkastella ainoastaan kuvittelemalla se jo tapahtuneeksi. Samoin vaihtoehdot annetaan jälkeen päin, kun valinnan hetki on jo ohi, mutta tietoisuus kuvittelee niiden olleen olemassa jo tapahtumia ennen. Niin vapaan tahdon kysymyksessä kuin mahdollisuuden ongelmassa teoreettinen nykyhetki on ajasta irrotettu ja sitä käytännössä kohdellaan menneenä. Teoreettiseen tai kuviteltuun nykyhetkeen sijoittuvat myös vapaan tahdon valittavat vaihtoehdot tai uuden mestariteoksen mahdollisuus. Molemmissa tapauksissa vaihtoehdot ja mahdollisuudet annetaan teoreettiselle nykyhetkelle jälkikäteen. *Hamletin* mahdollisuutta tarkastellaan nyt satoja vuosia myöhemmin. Vapaata tahdon

”Bergson käsittää filosofian tehtäväksi ymmärtää todellisuuden ilmiöitä niiden muuttuvuudessa ja luovuudessa.”

valintaa taas tarkastellaan filosofisissa keskusteluissa kuin jo tapahtuneena riippumatta siitä, puhtaanko vapaudesta teoreettisesti vai konkreettisin esimerkein.

Nämä huomiot kytkeytyvät Bergsonin laajempaan analyysiin ihmiselle luontaisesta tietokyvystä eli älystä tai älykkyydestä (*intelligence*). Bergsonin mukaan ihmisäly ei kykene tavoittamaan todellisuuden muutosta ja luomista. Täysin uusien asioiden luomista se ei kykene jäsentämään, vaan käsittää ne ennestään tietämillään asioilla. Tämän vuoksi mikään ei ole ihmisälylle luontaisempaa kuin tehdä asiat annetuiksi: äly luontaisesti tarkastelee vapaata tahtoa sen lopputuloksien valossa eli jälkikäteen, kun vapaa tahto on jo tehnyt valintansa. Älykkyyden käsittämät mahdollisuudet tarkoittavat Bergsonin mukaan kuviteltuun tulevaisuuteen heijastettujen tapahtumien ennakkointia.

Bergson käsittää filosofian tehtäväksi ymmärtää todellisuuden ilmiöitä niiden muuttuvuudessa ja luovuudessa. Hän kritisoi usein filosofisia järjestelmiä ja käsityksiä, jotka hänen mukaansa vievät todellisuudelta sen ajallisuuden eli keston (*durée*). Jos kesto ei olisi, kaiken todellisuudessa voitaisiin olettaa olevan annettu kerralla. Täten joko aika on jotain todellista tai sitten *tout est donné*, kaikki voisi hyvin olla annettu yhdellä kertaa – kestolle, ajan kulumiselle, ei olisi tarvetta. Bergson näkee monien filosofien ajattelevan jälkimmäisellä tavalla. Hänen mukaansa he sulkevat pois todellisuudesta keston ja sen aiheuttaman ennakoimattoman muutoksen, jotta asiat olisivat analysoitavissa nykyhetkestä käsin nykyhetken mahdollisuuksina. Juuri näin tapahtuu mahdollisuuden

ja vapaan tahdon kysymyksissä: kun tapahtumat ovat jo tapahtuneet, näemme niiden seuraukset ja tapahtumien ketju tulee annetuksi. Nykyhetkessä tehtävien valintojen haasteena on, etteivät niiden seuraukset ole vielä nähtävissä, ja siksi ihmisäly haluaa irrottaa nykyhetken ja siinä tapahtuvan toiminnan ajan todellisesta kestosta ja tarkastella sitä menneenä, annettuna. Bergsonin mukaan filosofian tulee kuitenkin omaksua aika sen positiivisessa määritelmässään kestonä, joka koetaan laadullisena muutoksena ja joka ei ole kvantifioitavissa. Jos aika on jotain todellista, se ilmenee siellä, missä asiat eivät ole täysin ennalta määrättyjä – toisin sanoen ajassa syntyy jotain ennakoimatonta. Aika on jotain ja siitä seuraa jotain, ja tämä jokin on luomista.

Luovuus tahdon seurauksena

Vapaa tahto edellyttää toimintaa. Toiminta puolestaan johtaa ennakoimattomaan tulokseen, ja tämä tulos on luovuutta. Vapaa tahto ilmenee siten luomisena. Nykyhetkeen on päädytty katkeamatonta luovaa kestoä pitkin eikä mahdollisuuksien toteutumisena. Kerrataan edellä todettu toisin sanoen: vapaa tahto merkitsee toiminnan kypsymistä, kypsyminen taas ajan kulumista, johon voidaan mieltää liittyvän jonkin kerääntymistä. Annetaan esimerkki Bergsonilta. Kun henkilö opettelee valssia, hän purkaa näkemänsä sulavan tanssin osiin, kuten askel-lukseen ja pyörähdyksiin. Nämä kaikki osatekijät ovat abstraktioita hänen havaitsemastaan valssista, ja hän

ryhtyy opettelemaan niitä samalla tavalla kuin musiikkiin perehtyvä opettelee sävelasteikkoja, jotta hän voisi soittaa melodioita. Hän harjaantuu yksinkertaisemmissa osatekijöissä ja alkaa yhdistää niitä kokonaisuudeksi. Lopulta hän on tahdonalaisesti luonut itselleen kyvyn tanssia valssia.¹¹ Valssi ei itsessään koostu osista edes sitä harjoiteltaessa, mutta tanssitalo hiljalleen kypsyy, kun äly hyödyntää analyyttistä ja synteettistä mieltämiskykyään.

Tanssin, musiikin ja matematiikan opettelu on itsessään kuvittelukyvyyn varaista toimintaa, mutta toiminnan lähtökohta ja lopputulos ovat kuvittelukyvystä riippumattomia. Tanssin oppiminen ei toteudu kuvittelujen mahdollisuuksien synteessinä, vaan mahdollisuudet ovat ajattelun työkaluja toiminnan ja opetteluun jäsenteilyssä. Valssia opetteleva henkilö on analysoinut havaintoaan, tahdonalaisesti ehdollistanut itsensä kuvittelunsa muotoihin, sommitellut nämä muodot yhteen ja tuottanut jotain, mikä ylittää hänen ajattelunsa ja havaintonsa: hän on oppinut ja luonut – ja näiden kahden ilmaisuuden merkitykset ovat lähes päällekkäiset. Niinkin yksinkertainen ja arkinen teko kuin tanssilajin opettelu on osoitus tahdonalaisesta luomisesta, vaikka kyse ei ole *Hamletin* kaltaisesta mestariteoksesta. Vapaan tahdon luova toiminta noudattaa kuitenkin aina samaa periaatetta tilanteesta riippumatta.

Bergsonille luovan toiminnan kantama ulottuu ihmisajattelun rajoille: mahdollisuuksien luoja toiminnalla on seurauksia kahteen metafysiikan avainongelmaan eli kausaalisuuden ongelmaan ja induktion ongelmaan¹². Edelliseen se vaikuttaa tuottamalla determinismin ja indeterminismin kanssa ristiriidassa olevia seurauksia eli luovuutta ja ennakoimattomuutta. Jälkimmäiseen se vaikuttaa asettamalla kyseenalaiseksi kuvittelukyvyn yleistyksen. Bergsonille luova toiminta synnyttää ihmisen ajattelun ja toiminnan korkeimmat muodot, erityisesti musiikin, matematiikan ja kädentaidot. Niistä kaikista on tullut korkeakulttuurin osia siksi, että ihmiset ovat toteuttaneet tahdonalaista toimintaansa ja dokumentoineet tai demonstroineet luovuutensa tulokset seuraaville sukupolville taaten sukupolvien välisen kulttuurisen perinnöllisyyden. Jälkipolvet ovat kaikki osaltaan joutuneet opettelemaan eli luomaan itsessään vaaditut taidot – jokainen matemaatikko on aloittanut lapsena yksinkertaisesta aritmetiikasta, ja luovuuden näkökulmasta ympyrän pinta-alan laskeminen ensimmäistä kertaa synnyttää yhtä ainutkertaisen ja hämmästyttävän oivalluksen nykypäivän peruskoululaisen kuin aikoinaan Arkhimedeekin tajunnassa.

Mahdollisuuden ongelma havainnollistaa Bergsonille metafysiikan suuria ongelmia, jotka käsitteiden lähemmän analysoimisen myötä paljastuvat näennäisongelmiksi tai metafysiikalle epäolennaisiksi kysymyksiksi. Vähintäänkin ne vaativat toisenlaista lähestymistapaa. Bergsonin sanoin ne perustuvat illuusioille.¹³ Mahdollisuudet ovat Bergsonin mukaan älyn työkaluja eli mielteitä, joiden avulla se kykenee valmistelemaan ja ohjaamaan tahdonalaista toimintaa. Toiminta lopulta kuuluu keston ja ylläpitää keston jatkuvuutta. Älylliset mielteet ovat taas ajattelun

hyödyllisiä illuusioita, jotka jäsentävät kestopahtuvia asioita älylle käsitettävään muotoon. Myöhemmin olemme taas uudessa nykyhetkessä ja hahmottelemme uudenlaisia mahdollisuuksia silloisen tilanteen valossa. Mahdollisuuden asianmukainen hahmottaminen ajattelun välineenä ratkaisee sen metafysisen ongelmallisuuden. Toisaalta mahdollisuuden olettaminen metafysisenä ongelmana on Bergsonille näennäisongelma, jonka näennäisyyden osoittamiseen hän ryhtyi filosofiassaan. Yhtä kaikki mahdollisuus ei ole todellisuuden osatekijä, mutta silti ehdottoman tärkeä ajattelun työkalu. Filosofian näennäisongelmat näyttävät Bergsonin mukaan perustuvan sille, että filosofian historiassa on harvoin huomioitu vapauden ja ennakoimattomuuden seurauksia.¹⁴ ”Mahdollinen ja todellinen” havainnollistaa, kuinka Bergsonin mukaan filosofian tulee ottaa lähtökohdakseen muutos, aika ja luovuus eikä sivuuttaa niitä tai selittää niitä pois.

Lopuksi

Bergson keskittyi filosofiassaan mahdollisuuden ja vapauden ongelmien kaltaisiin metafysiikan ydinaiheisiin. Nykyistä ja varhaisempaa kiinnostusta Bergsonin filosofiaan saattaa selittää Bergsonin ainutlaatuinen tapa analysoida ja purkaa filosofian klassisia kysymyksiä. Esimerkiksi *Matière et mémoire* keskittyy edelleen paljon käsiteltyyn mieli–ruumis-dualismiin. Bergson päätyy usein lopputulokseen, ettei analysoitu ongelma itse asiassa ole filosofialle mielekäs; ongelma ratkeaa, kun sen osatekijöitä ja oletuksia tarkastellaan riittävästi. Filosofisten ongelmien nimittäminen näennäisongelmiksi ei toki ole ainutlaatuista. Erityisesti Rudolf Carnap (1891–1970) on Bergsonia myöhemmin ja eri tulokulmasta kutsunut monia filosofisia ongelmia näennäisongelmiksi (*Scheinprobleme*). Carnap hahmotti filosofiset ongelmat loogisina ongelmina ja siten loogisesti ratkaistavina, siinä missä Bergson hahmotti filosofiset ongelmat kognitiivisina ja siten ihmisen ajattelun ja tajunnan monitieteellisellä analyysillä ja hänen itsensä kehittämällä filosofisella menetelmällä ratkaistavina.

Näkemyksien filosofian näennäisongelmista on yksi niistä Bergsonin ajattelun osa-alueista, johon myös Gilles Deleuze erityisesti tarttui. Deleuzen kiinnostus Bergsonin filosofiaan onkin ollut toinen syy Bergsonin uudelle näkemykselle Deleuzen oman ajattelun saavutettua suosiota. Siksi Deleuze on myös vaikuttanut merkittävästi Bergsonin filosofian tulkintatapoihin. Deleuzen Bergson-tulkinta on nähdäksemme hyvä esimerkki filosofiassa toisinaan esiintyvistä käsitteiden ylikorostamisesta. Käsitteiden ylikorostaminen kuuluu Deleuzen omalaatuiseen tapaan käsitellä klassikkofilosofeja, se oli osa hänen omaa filosofista projektiaan. Bergsonin filosofian kannalta tämä on ongelma, jos Deleuzen filosofista motivaatiota ei eroteta Bergsonin motivaatiosta. Deleuze tunnetaan ajatuksista, että filosofia tarkoittaa käsitteiden luomista, ja tämä näkyy myös hänen Bergson-luennassaan. Mielenkiintoisesti Bergson osoittautuu tämän ajatuksen vastakohdaksi: monet Bergsonia tutkineet ovat huomauttaneet

hänen vastahakoisuudestaan korostaa käsitteiden roolia¹⁵. Bergson pikemminkin jatkoi modernin empirismin käsitteisiin kohdistuvaa epäilyä, jota edustivat erityisesti George Berkeley (1685–1753) ja David Hume (1711–1776). Käsitteet ovat aina alisteisia käsiteltäville ongelmille – tämän Bergson on selkeästi ilmaissut esimerkiksi teoksessaan *Matière et mémoire*. Siinä hän kertoo käyttävänsä ’materiaan’ käsitettä vain teoksen keskeisen kysymyksen kontekstissa, mielen ja ruumiin välisen suhteen ongelmassa. Materiaan käsitteellä ei siten ole sen käyttötarkoituksen ulkopuolista, yleistä merkitystä.¹⁶

”Mahdollinen ja todellinen” havainnollistaa hyvin Bergsonin varauksellisuutta ottaa filosofian suuria käsitteitä liian hätäisesti filosofoinnin lähtökohdaksi. Hänen mukaansa filosofoinnin aloittaminen käsitteistä tekee filosofian kysymyksistä ja vastauksista valmiiksi annettuja: kun lähtökohdaksi on otettu käsitteet, myös koko filosofoinnin pelisäännöt rajoittuvat tiettyjen käsitteellistysten leikkiin. Kysymykset kuten ”onko onnellisuus mielihyvää?” ajavat filosofin sosiaalisesti eh-

dollistuneeseen kielelliseen analyysiin onnellisuuden ja mielihyvän tavanomaisista merkityksistä, ja vastaus onnellisuuden ongelmaan on jo kirjattu näiden käsitteiden merkityksiin.¹⁷ Täten filosofisessa pelissä käytettyjen pelimerkkien eli käsitteiden arvo mitataan niiden sosiaalisella arvolla asioiden ja todellisuuden luonteen tavoittamisen kustannuksella.

Samoin pohdinta mahdollisista mutta vielä tunte mattomista mestariteoksista on jo itse mahdollisuuden käsitteeseen kirjattuna ennalta määrittänyt mahdollisten vastausten luokan. Moinen esteettinen pohdinta ainoastaan sivuaa luovuutta, joka saa voimansa toiminnasta eikä ennakoinnista. Lyhyesti sanottuna mahdollisuudet eivät ole Bergsonin mukaan filosofisesti mielekkäitä, sillä mahdollisuudet eivät jäsennä todellisuutta, vaan ihmisäly koettaa saada otteen muuttuvasta todellisuudesta heijastamalla siihen mahdollisuuksia. Bergsonin mukaan filosofisen päättelyn tulisikin edetä tavanomaiselle inhimilliselle päättelylle päinvastaiseen suuntaan: ottaa lähtökohdaksi muuttuva todellisuus *simpliciter*.

Viitteet

- 1 Näkyvimpiä esimerkkejä on *Tiede & Edistys*essä vuonna 2021 ilmestynyt Bergsonia käsittelevä erikoisnumero (ks. Hotanen 2021).
- 2 Worms & Zanfi 2021, 6.
- 3 Bergson 1934/2013, 110–113.
- 4 Sama, 112.
- 5 Bergson 2023, suomennosta muutettu.
- 6 Deleuze 1966/1998, 99–100.
- 7 Parmentier 2017, 1.
- 8 Parmentier 2017, 53.
- 9 Bergson 2023, suomennosta muutettu.
- 10 Bergson 1889/2013, 132–136.
- 11 Bergson 1919/2009, 178–181.
- 12 Sama, 189–190; ks. Myllymaa 2021, 208–210.
- 13 Bergson 1934/2013, 104.
- 14 Sama, 114–115.
- 15 Ks. esim. Fell 2012, 7–9.
- 16 Bergson 1896/2012, 3.
- 17 Bergson 1934/2013, 52–53.

Kirjallisuus

- Bergson, Henri, *L'énergie spirituelle* (1919). Toim. Frédéric Worms. PUF, Paris 2009.
- Bergson, Henri, *Matière et mémoire* (1896). Toim. Frédéric Worms & Camille Riquier. PUF, Paris 2012.
- Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889). Toim. Frédéric Worms & Arnaud Bouaniche. PUF, Paris 2013.
- Bergson, Henri, *La Pensée et le mouvant. Essais et conférences* (1934). Toim. Arnaud Bouaniche, Arnaud François, Frédéric Fruteau de Laclos, Stéphane Madelrieux, Claire Marin & Ghislain Waterlot. PUF, Paris 2013.
- Bergson, Henri, Mahdollinen ja todellinen (Le possible et le réel, 1930). Suom. Tapani Tolonen. *niin & näin* 1/2023, 25–30.
- Deleuze, Gilles, *Le bergsonisme* (1966). PUF, Paris 1998.
- Deleuze, Gilles, *Bergsonismi* (Le bergsonisme, 1966). Suom. Eetu Viren. Tutkijaliitto, Helsinki 2018.
- Fell, Elena, *Duration, Temporality, Self: Prospects for the Future of Bergsonism*. Peter Lang, New York 2012.
- Hotanen, Juho, Bergsonin paluu. *Tiede & Edistys* 3/2021, 127–132.
- Myllymaa, Lauri, *Two Sources of Knowledge. Origin and Generation of Knowledge in Maine de Biran and Henri Bergson*. Väit. University of Jyväskylä, Jyväskylä 2021.
- Parmentier, Marc, Virtualité et théorie de la perception chez Bergson. *Methodos* 17/2017. Verkossa: journals.openedition.org/methodos/4685.
- Worms, Frédéric & Zanfi, Caterina, Editorial. *Bergsoniana* 1, 2021, 5–7.



Iranista, hiusten leikkuusta ja toivosta

Iranin viime syksynä alkaneesta kansannoususta puhuessani olen huomannut, että moni yhdistää kyseisen kapinan omiin pohdintoihinsa hunnusta ja islamista. Ajatellaan, että hunnussa on kyse universaalista ihmisoikeudesta. Kuitenkin kussakin maassa ja historiallisessa tilanteessa hunnun merkitystä tulee tutkia erikseen: huivi voi olla myös naisten väline omien tavoitteidensa edistämiseksi¹. Iranissa valtiollinen pakkohunnutus on pappisvallan vuoden 1979 islamilaisen vallankumouksen jälkeen keksimä keino luoda katukuvaan näkyvä vallankumouksen tunnusmerkki ja samalla hallita naisväestöä. Siksi hunnun käyttöä ja sen vastustusta on arvioitava nimenomaan osana Iranin valtajärjestelmää, ei osana abstraktia uskontoa.

Iranin valtajärjestelmä on jo pitkään ollut huolissaan nuoren sukupolven etäännyttämisestä islamilaisen vallankumouksen (lue: valtaeliitin) ihanteista. Valtakoneistoa vastustavan liikehdinnän tähtäimessä ei Iranissa ole islaminusko vaan autoritäärihallinto, joka perustaa valtansa uskontoon. Miten siis islaminusko ja Iranin pappishallinto eroavat – eikö pappisvalta ole yksi islamin ilmenemismuodoista? Tähän voisi tietenkin vastata selittämällä kahdentoista imaamin shiialaisuuden ylläpitämästä uskonnollisesta hierarkiasta, jossa ylin uskonnollinen auktoriteetti ajatella on *marja' al-taqlid* ("henkilö, jonka tulkintaa tulee seurata") eli erehtymätön, eikä hänen tulkintojaan voi kukaan korjata. Iranilaisten näkemyksen mukaan shiialaisuuden ehdoton tulkitsija on nimenomaan ajatella Ali Khamenei, mies, jota nuoret koulutytöt kutsuvat diktaattoriksi. Sunnalaisuudessa ei vastaavaa tulkinnan hierarkiaa ole, vaikka myös sunnalaisemmistöisissä maissa on sekä demokratioita että diktatuureja.

Iranin kapinoinnissa ei vastusteta uskontoa vaan uskonnolliseen hierarkiaan pohjautuvaa hallintojärjestelmää. Islaminvastaisuutta tai uskonnon hylkäämistä esiintyy nuorten kaupunkilaisten parissa, mutta he ovat hyvin pieni vähemmistö koko maan mitassa. Nykyhallintoa vastustavien parissa vain vähemmistö korvaisi islamilaisen tasavallan nimenomaan sekulaarilla tasavallalla.

Vastarinnan ydin

Edeltävät toteamukseni perustuvat tuloksiin GAMAAN-tutkimuslaitoksen alkuvuonna 2022 tekemässä kyselytutkimuksessa, johon vastasi yli 16 000 iranilaista. The Group for Analyzing and Measuring Attitudes in

Iran esittää olevansa puolueeton, Alankomaissa perustettu tutkimussäätiö. Kyselyn osanottajien tavoittamiseen osallistui kuitenkin GAMAANin taustavoimiin kuuluva taho Iran International TV, jota rahoittaa Iranin arkkivihollinen Saudi-Arabia. Tästä huolimatta kyselyyn ei ole syytä suhtautua väheksyvästi. Kyselytutkimuksen päättäjänä toimi Ammar Maleki, alankomaalaisen Tilburgin yliopiston professori.²

Kaksi seikkaa tekee kyselystä mielenkiintoisen. Ensimmäinen se toteutettiin alkuvuodesta 2022 eli runsas puoli vuotta ennen nykyisten mielenilmausten alkamista. Toiseksi kyselyyn vastasi vain aikuisväestöä eli 19 vuotta täyttäneitä. Viime kuukausina kaduilla ja oppilaitoksissa ovat olleet liikkeellä varsinkin tätä nuoremmat. Kyselyyn vastanneilla ei siis ollut "tilannetta päällä": he eivät eläneet läpi sitä poliittista kriisiä, johon Mahsa Jina Aminin kuolemaan johtaneet tapahtumat sysäsivät maan syksyllä 2022. Tästä huolimatta peräti 41 prosenttia vastanneista eli suurin osajoukko nimesi omaksi poliittiseksi asemoitumisekseen vaihtoehdon "hallinnon kumoaminen on edellytys eteenpäinmenolle". Seuraavaksi suurin osuus, 21 prosenttia, koki näkemyksilleen lähimpänä hallinnon vaihtamisen asteittain, rakenteellisin uudistuksin. Islamilaista tasavaltaa ja sen ylintä johtajaa Khameneita kannatti 18 prosenttia. Näiden lisäksi 8 prosenttia katsoi rakenteelliset uudistukset välttämättömiksi, vaikkakin nykyhallinnon puitteissa. Jäljelle jäävä 10 prosenttia vastaajista ei ollut varma kannastaan.

Voidaan olettaa, että syksyn tapahtumat ovat kasvattaneet varsinkin ensimmäisen vaihtoehdon kannatuslukuja. Tätä vaihtoehtoa voisi kutsua vallankumouksen kannatuksiksi sillä varauksella, ettei kapinoitsijoiden parissa ole esitetty varsinaista vallankumousohjelmaa tai muutakaan poliittista julistusta. Juuri tämä seikka on saanut monet Iranin tilannetta kommentoivat arvelamaan pessimistisesti, ettei mikään muutu tälläkään kertaa. Nykytilannetta verrataan vuoden 2009 vihreään vallankumoukseen, joka syntyi pettymyksestä presidentinvaalien tulokseen. Konservatiivinen tiukka-pipo Mahmoud Ahmedinejad lavastettiin voittamaan vaalit edistysmielisen Mir-Hossein Mousavin sijaan. Valtava määrä ihmisiä pidätettiin ja pahoinpideltiin ja moni kuoli, kun hallinto murskasi mielenosoitukset väkivaltaisesti. Myös vuosien 2018–2019 talousongelmien sytyttämät jättimielenosoitukset tukahdutettiin. Tämän seurauksena varsinkin keskiluokkaiset ihmiset menettivät uskonsa muutoksen mahdollisuuteen.

GAMAAN teki vuoden 2022 lopussa uuden kyselytutkimuksen, johon osallistui kymmenkertainen määrä ihmisiä, 160 000 vastaajaa³. Tämä joukko vastasi kyselyyn syksyn kauheudet mielessään. Tällä kertaa ulkoiranilaiset rajattiin tuloksista pois, sillä heidän parissaan pappisvalta saa täystyrmäyksen. Kysymykseen ”kyllä vai ei islamilaiselle tasavallalle” vastasi nyt ”ei” peräti 81 prosenttia vastaajista ja vain 15 prosenttia ”kyllä”. Kyselytutkimuksen luotettavuudesta kertonee sekin, että vastaajista vain viidennes oli itse ottanut osaa johonkin protestiin ja runsas puolet ilmoitti mahdollisesti osallistuvansa tulevaisuudessa. Jalkapallo on Iranissa uskomattoman tärkeä asia, mutta peräti puolet vastaajista ilmoitti iloinneensa, kun maajoukkue hävisi maailmanmestaruuskisoissa Yhdysvalloille – siitäkin huolimatta, että maajoukkueen pelaajat tunnetusti kannattavat protesteja.

Kysymykseen poliittisesta järjestäytymisestä annettiin aiempaa kyselyä tarkempia vastausvaihtoehtoja. 85 prosenttia protesteja kannattaneista esitti tukensa niin sanotun solidaarisuusneuvoston (kutsutaan myös oppositiokoalitioksi) perustamiselle. Neuvostoon tulisi kutsua eri oppositiovoimat, ja sen pitäisi muodostaa siirtymäkauden hallitus. Johtohahmojen suosikkilistan huipulla oli, kuten ennenkin, vallasta 1979 syöstyn shaahin Yhdysvalloissa asuva poika Reza Pahlavi, perässään jalkapalloilijat Ali Daei ja Ali Karimi sekä Kanadassa asuva kirjailija ja hammaslääkäri Hamed Esmaeilion. Viimeksi mainittu on johtava ulkoiranilainen poliittinen aktivisti. Toinen merkittävä, myös kannatusta saanut johtohahmo Masih Alinejad on Yhdysvalloissa asuva lehtinainen. Vastarintaliikkeen voi sanoa olevan pahasti hajallaan, sillä monarkiaan eli shaahinvaltaan palaaminen herättää myös vahvaa vastustusta. Moni diasporassa elävä iranilainen kokee, että ulkomailla asuvan, valtavan mutta eripuraisen yhteisön tulisi yhdistyä. Kuten aktivisti Gazelle Twitterissä vetoaa, nyt ei ole aika kritisoida toisia aktivisteja vaan vastustaa yhteisessä rintamassa yhteistä vihollista, Iranin mullahhallintoa. Vetoamus on esitetty sekä Pahlavi-suvun shaahivallan palauttajille että parlamentaarisen vaihtoehdon kannattajille, tulivat he sitten oikeistolaisista tai vasemmistolaisista lähtökohdista.

Mutta tarvitseeko Iranin kansannousu johtajan? Kymmenisen vuotta sitten, kun kansannousut vavisuttivat arabimaita, ilmeni uusille sosiaalisen median aikakauden yhteiskunnallisille liikkeille tyypillinen piirre: johtajattomat kumoukset. Tämä trendi on jatkunut eri puolilla Lähi-itää. Poliittisten päämäärien edistämiseksi ja valtavan kannatuksen saavuttamiseksi ei enää tarvita vanhojen yhteiskunnallisten liikkeiden tunnusmerkistöä, vahvaa johtajaa ja selkeää poliittista ohjelmaa. Hyvä esimerkki on Jemenissä vaikuttava Etelän liikehdintä, jonka leviäminen perustuu tunteeseen, eteläisessä Jemenissä asuvien ihmisten jaettuun epäoikeudenmukaisuuden kokemukseen. Tällä liikkeellä ei ole itseoikeutettua johtajaa eikä ohjelmaa, järjestäytymisestä puhumattakaan. Tästä huolimatta liikehdintä on viimeisen viidentoista vuoden aikana jatkanut kasvuaan⁴.

Uusimmassa kyselytutkimuksessa Iranin hallinnon kumoamista tukevien osuus oli noussut 41 prosentista

60 prosenttiin. Rakenteellisia muutoksia oikeana tienä pitävien määrä oli laskenut 16 prosenttiin, samoin islamilaisen tasavallan kannattajien osuus 18 prosentista 11 prosenttiin. Kyselytutkimuksista ei tietenkään voi tehdä suoraan poliittisia päätelmiä, mutta jotain ne kertovat maassa vallitsevasta ilmapiiristä.

Miten nykytilanne eroaa vanhasta?

Uutta mielenosoituksissa on hyvin nuoren osanottajajoukon lisäksi protestien moniethäinen luonne. Tunnuslause *jin, jiyān, azādī* (nainen, elämä, vapaus) on kurdin kieltä, Iranin kurdivähemmistön äidinkieltä. Alkuaan tunnuslausetta huudettiin lainauksena turkkilaisen kurdijohtajan Abdullah Öcalanin puheesta Kurdistanin työväenpuolueen eli PKK:n tilaisuuksissa. Öcalanin poliittisen ajattelun kulmakiviä on jineologiaksi kutsuttu feminismi, joka tähtää naisten yhteiskunnalliseen vapautumiseen uskonnon ja tribalismin eli heimoyhteiskunnan takapajuisista käytännöistä. Öcalanin mukaan mikään yhteiskunta ei voi olla vapaa, mikäli sen naiset eivät ole vapaita. Tämä Turkin ja muun muassa Euroopan unionin ”terroristijärjestöksi” luokittelema taho aloitti aseellisen vastarinnan Turkin hallintoa vastaan vuonna 1984. Jineologiaan nojaututaan myös toisessa niin ikään vasemmistolaisessa kurdijärjestössä YPJ:ssä (”Naisten puolustusyksiköt”), jonka naisotilaat kunnostautuivat Isisin lyömisessä osana Syyrian sotaa.

Aiemmista kansannousuista poiketen syksyllä alkaneet mielenosoitukset eivät rajoitu kaupunkeihin. Merkittäviä yhteenottoja Iranin vallankumouskaartin sekä sen alaisten, vapaaehtoisista koostuvien puolisolitaallisten Basij-joukkojen ja mielenosoittajien välillä on tapahtunut maaseudulla ja erityisesti etnisten vähemmistöjen kuten kurdien ja baluchien asuttamilla alueilla. Mahsa Amini itse oli kurdi (kurdinkieliseltä nimeltään Jina), ja hänen hautajaisistaan muodostui valtava kulkue hallintoa vastaan maaseudun melko konservatiivisella alueella.

Nuoren lauluntekijän Shervin Hajipourin laulu ”Baraye” on noussut vallankumouksen hymniksi. Twitter-viesteistä ja muilta some-alustoilta lainatuista lauseluksista koostuva laulu tuo esiin iranilaisten tyytymättömyyden koko kirjon liikkumavapauden rajoituksista köyhyyden kurjuuteen sekä villieläinten pelastamisesta luonnon tuhoutumiseen. *Baraye* on farsia, ja sen voisi kääntää suomeksi ”sen tähden, että”. Viesteissä perustellaan, miksi kapinointi on välttämätöntä. Laulu voitti vastikään Grammy-palkinnon vuoden merkittävimpana yhteiskunnalliseen muutokseen tähtäävänä teoksena. Hajipour istui jonkin aikaa pidätettynä kuten parisensikymmentä tuhatta muutakin, joiden ”rikoksena” on ollut hallinnon vastustaminen mitä kekseliäimmillä tavoilla, kuten pudottamalla turbaani edellä kävelevän papin pästä. Juuri se, että kuka tahansa voi joutua pidätetyksi hallinnon vastustamisesta, kertoo hallinnon heikkoudesta. Vahvan hallinnon ei tarvitsisi olla huolissaan, kun nuorisoporukka tanssii kadulla tai kun teini-ikäinen nuori lataa Tiktokiin värjättyjä hiuksiaan esittelevän videon.

Monet mielenosoituksia kommentoineet ovat olleet pettyneitä siihen, että kaduille ei ole muodostunut vuosien 2009 tai 2019 massaprotestien kaltaista liikehdintää. Mielenosoittajien tukemiseksi on toki järjestetty lakkoja, mutta ne tulevat ja menevät. Tämä näkemys on mielestäni puutteellinen.

Kanadalais-iranilainen antropologikollegani Homa Hoodfar, joka itsekin on istunut kammottavuudestaan tunnetussa Evin-vankilassa Teheranissa, on mielestäni oikeassa todetessaan, että Iranissa on alkanut sosiaalinen vallankumous ja nyt odotetaan, että se saa rinnalleen poliittisen vallankumouksen. Sosiaalisella vallankumouksella Homa tarkoittaa sitä, että nuori sukupolvi kyseenalaistaa hallinnon oikeutuksen sanella heille, mikä on moraalisesti oikein. Vaikka kokoontumiset kaduilla saataisiin väkivallan ja kuolemantuomioiden avulla taukoamaan, jatkuu kapinointi yksityisissä tiloissa sekä nuorten ja vanhempienkin mielissä. Vanhaan ei ole enää paluuta, ja vuoden 1979 islamilaisen vallankumouksen kannatus on syöty. Sen pilasi eliitin ahneus ja valtion omaisuuden kahminta, joka Boston Collegen sosiologikollegani Mohammad Ali Kadivarin mukaan on viime aikoina vain lisääntynyt. Ulkomaisten pakotteet eivät ole purettu eliittiin, vaan ne ovat kiihdyttäneet keskiluokkaisten iranilaisten köyhtymistä samalla kun maaseudun väestö elää kurjuudessa⁵.

Joukkomielenosoituksia odottavat kommentaattorit ovat väärässä siinäkin, että vallankumousta harvoin tehdään vain innostamalla mahdollisimman monia kaduille. Vallankumouksellisen tilanteen syntyyn ei riitä, että vallan kohteet eivät enää halua elää vanhalla tavalla; tarvitaan myös sitä, että vallanpitäjät eivät enää voi jatkaa vanhaan malliin. Merkkejä molemmista on Homa Hoodfarin mukaan näkyvissä. Tilanteen eskaloitumiseen poliittiseksi kumoukseksi tarvitaan kipinä. Sellainen voi olla vielä vuosien päässä. Sopii toivoa, että tällöin Yhdysvallat ja Britannia eivät ole häärimässä mukana. Tutkijat ovat yksimielisiä siitä, että Britannian johdolla toteutettu vallankaappaus Iranissa vuonna 1953 loi pohjan islamilaisen vallankumouksen onnistumiselle 1979⁶. Operaatio Boot ("potkut") ja sen jatko-osa Ajax, johon Britannia sai Yhdysvallat mukaan, syrjäyttivät vaaleilla valitun pääministerin Mohammad Mossadeghin. Samalla lopetettiin maan parlamentaarinen kehitys ja luotiin vihattu shaahin itsevalta.

Entä sitten hiusten leikkaaminen, johon ranskalaiset filmitähdetkin solidaarisuudesta ryhtyivät – mistä siinä on kysymys? Vanhaan persialaiseen runouteen ja tarinoihin perehtyneet ovat huomanneet, että naiset ilmaisevat tällä ikivanhalla tavalla surua. Akkadinkielinen 3 500 vuotta vanha eepos *Gilgamesh* ja myöhempi persiankielinen runoelma *Shahnameh* (suom. *Kuninkaiden kirja*) kertovat tällaisia tarinoita. Viime syksynä naiset tulivat kaduille ja sosiaaliseen mediaan julkisesti leikkaamaan hiuksiaan osoittaakseen sekä suruaan Mahsa Jina Aminin kuolemasta että vihaansa hallinnolle, jonka käsissä nuori elämä sai päätöksensä. Tällä tavalla he liittyivät kehonsa osaksi sitä vuosituhantista ketjua, jossa naiset Iranissa ovat osa julkista tilaa ja ilmapiiiriä.

Sen tähden, että...

voimme tanssia kadulla
pelkäämme suudella rakastamme
sisareni, sisaresi, meidän sisartemme vuoksi
jotta luutuneesta ajattelusta päästään eroon
köyhyyden häpeän takia
ihan normaalin elämän vuoksi
jotta roskiksia dyykkaavalla pojalla olisi unelmia
korruptoituneen valtion talouden takia
saastuneen ilman vuoksi
pääkadulle ja sen ikivanhoille kuoleville puille
uhanalaiselle aasiangepardille
koirille, jotka joutuvat rankkurin uhriksi
näille loputtomille kyynelille
jotta tämä kuva ei koskaan enää toistuisi*
hymyilevien kasvojen vuoksi
opiskelijoiden, tulevaisuuden puolesta
tämän pakkoparatiisin takia
vangitun älymystön johdosta
sorrettujen afgaanilasten tähden
jokaiselle näille "sen tähden, että"
kaikkien pakotettujen iskulauseiden takia
taloille jotka sortuvat huonon rakentamisen johdosta
tunteakseen olonsa rentoutuneeksi
auringolle pitkän yön jälkeen
unitablettien ja mielialalääkkeiden takia
miehille, kotimaalle, vauraudelle
tytöille jotka haluaisivat syntyä pojiksi
naisille, elämälle, vapaudelle
vapaudelle, vapaudelle, vapaudelle

Shervin Hajipourin laulun "Baraye" sanat farsin-,
ruotsin- ja englanninkielistä kääntänyt
Susanne Dahlgren

*Viittaa erään musiikkivideon kuvaan, joka esittää
vallankumouskaartin 2020 alas ampumassa ukrainalais-
sessa matkustajakoneessa kuollutta 9-vuotiasta tyttöä.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Ks. esim. Lila Abu-Lughod, Do Muslim Women Really Need Saving? *American Anthropologist*. Vol. 104, No. 3, 2002, 783–790.
- 2 Helmikuussa 2022 toteutetun kyselyn raportti: gamaan.org/2022/03/31/political-systems-survey-english
- 3 Joulukuussa 2022 tehdyn kyselytutkimuksen tiivistelmä: gamaan.org/2023/02/04/protests_survey
- 4 Susanne Dahlgren, Why the south of Yemen is key to its stalled peace talks. *The Washington Post* 23.10.2018.
- 5 Mohammad Ali Kadivar, Revolution and Social Development in Iran. *Sociology of Development*. Vol. 8, No. 2, 2022, 213–237.
- 6 Rory Cormac, *Disrupt and Deny. Spies, Special Forces and the Secret Pursuit of British Foreign Policy*. Oxford University Press. OUP, Oxford 2018.

ATTE KOSKINEN

Istua jotta hiljaisuus

Hän siirtää tuolin huoneen nurkasta ikkunan eteen ja istuu.

Hän istuu jotta hiljaisuus. Hän istuu jotta hitaus jota yö työntää hänen sisällään.

Ei valoa, ei ääntä. Taivaan katkeamaton pituus.

Kuunnella sen ehdottomuutta.

Että yötaivas ja hän, sen välinpitämättömyys. Miten se kuin jatkuvasti itseään jokaista osastaan myöten.

Kuin olisi vain rytmiä, yhtä ja samaa, mutta kertyvää, kertyvää.

Että olla on tulla kertyneeksi, hän ajattelee. Tulla hyvin perustelluksi jonkin näin suuren äärellä.

Lopulta kääntää katse, yrittää vaieta taivas. Takoa hitaudesta uudenlaista kirkkautta.

Muistaa lapsuuden kesät, kun herää ja on lintuja.

On piha niin suuri ja on peltoja, peltujen yllä aina taivas.

Eikä koskaan peltoa ilman taivasta, ei koskaan, kuin pelto vain taivaan pohjaksi aina.

Niin korkea etäisyys, kuin kämmenellä, sen keskellä huimaa, lapsena.

Ja muistaa järvet. Ja ymmärtää. Että järvi kuin veistos, kenen veistämä, lapsena.

Sen rannoilla ihmisen muotoinen virta, vikuroiva ilmanala.

Kunnes antaa järven hitauden velvoittaa.

Että koska hyvänsä kääntyä pois, mutta kuitenkin pysyä.

Olla kuin järven vaimea niveltyminen ympäristöönsä. Sen hiljaisuus ja tyyneys.

Ja samalla sen taivaan itseensä kiskova, jokaiseen suuntaan jatkuvasti räjähtävä heijastaminen.





JUSSI PENTIKÄINEN

Rakkaus, yhteiskunta ja omaisuus Hegelin ja Levinasin filosofiassa

Emmanuel Levinasin ja G. W. F. Hegelin ajattelun erot nousevat esille useammin kuin yhtäläisyydet. Levinasille Hegel edustaa länsimaisen filosofian perinnettä, jossa ei anneta lainkaan sijaa absoluuttiselle toiseudelle, eikä hänen määritelmänsä mukaan siten myöskään todelliselle etiikalle. Tästä perustavanlaatuisesta eroista huolimatta esitän seuraavassa, että kummatkin filosofit käsittelevät rakkauden ja yhteiskunnallisen elämän välistä suhdetta hyvin samankaltaisilla tavoilla. Rakkauden yhteiskunnallinen merkitys paljastuu molemmille lopulta sen meihin jokaiseen jättämästä jäljestä.

Jos Emmanuel Levinasin (1906–1995) omaa tulkintaa on uskomisen, hänen ja G. W. F. Hegelin (1770–1831) filosofioissa eroja on enemmän kuin yhtäläisyyksiä. Hegel kuuluu Levinasin näkemyksen mukaan länsimaista filosofiaa hallitsevaan perinteeseen, jossa toisen ihmisen toiseus pyritään poikkeuksetta alistamaan sille, mitä Levinas kutsuu ”samaksi” (*le même*) tai ”totaliteetiksi” (*totalité*)¹. Artikkelissaan ”La trace de l’autre” Levinas katsoo Hegelin edustavan länsimaisen filosofian ”päätepestettä” (*l’aboutissement*), mitä tulee toiseuden sivuuttamiseen². Toisen ihmisen absoluuttista toiseutta ei kunnioiteta, vaan se pyritään aina palauttamaan osaksi jotain suurempaa kokonaisuutta, Hegelin tapauksessa absoluuttia. Dialektinen filosofia tulee ylittämään, jotta toinen voidaan kohdata toiseudessaan, mikä Levinasin filosofiassa mahdollistaa todellisen etiikan.

Perustavanlaatuisista eroista huolimatta Hegelin ja Levinasin ajattelulla on kuitenkin tiettyjä temaattisia yhtymäkohtia³. Yksi näistä koskee rakkauden ja yhteiskunnallisen elämän välistä suhdetta. Molemmat filosofit ovat kiinnostuneita siitä, miten (tai jos) kahdenvälisen rakkauden tasolta voidaan nousta kohti rakkautta, joka sitoo yhteiskunnan jäseniä toisiinsa. Kuten seuraavassa esitän, molemmat myös ajattelussaan yhdistävät rakkauden laajemmin yhteiskunnallisen elämän ongelmiin. Tässä artikkelissa käsittelem erityisesti sitä, miten sekä Hegel että Levinas katsovat omaisuuden sekä toisaalta perheen ja valtion suhteen muodostuvan ongelmiksi rakkaudelle.

Hegel ja Levinas paljastuvat lopulta pessimistisiksi, mitä tulee rakkauteen yhteisön jäseniä toisiinsa sitovana voimana. Yhteisö ei voi kummankaan ajattelussa perustua sille, että kukin sen jäsen rakastaisi toinen toistaan, jos käsitteen ymmärretään viittaavan kanssaihmiä toisiinsa yhdistävään tunnesiteeseen. Merkittäväksi yhtäläisyydeksi

heidän ajattelussaan paljastuu kuitenkin se, miten rakkauden katsotaan olevan yhteiskunnallisen elämän *mahdollistava* tekijä. Kerran koettu rakkaus voi opettaa ihmistä rakastamaan ja samalla avaa sosiaalisen elämän mahdollisuuden. Keskeisistä eroista huolimatta Levinas ja Hegel tulevat lopulta monin paikoin samankaltaisiin johtopäätöksiin rakkauden ja yhteiskunnan välisestä suhteesta. Tämän yhtäläisyyden analyysi auttaa pohtimaan, olisiko vielä tänäkin päivänä mahdollista löytää ihmisiä toisiinsa yhdistävä tekijä, joka edeltäisi kaikkea politiikkaa.

I Hegelin ja Levinasin varhainen rakkauskäsitys

Kun seuraavassa puhutaan ’rakkaudesta’, on olennaista ymmärtää, mitä käsitteellä tarkoitetaan. Hegelin ja Levinasin molempien työssä termin tarkka merkitys vaihtelee kontekstin mukaan. He käsittelevät rakkautta sen ”tavanomaisessa” merkityksessä kahden ihmisen välisenä romanttisena suhteena, mutta toisaalta erityisesti Hegel puhuu myös isänmaallisesta ja uskonnollisesta rakkaudesta. Rakkauden asema muuttuukin Hegelin filosofisen uran mittaan, mutta se ei kuitenkaan katoa täysin⁴.

Filosofeja yhdistää myös se, että molemmille rakkauden ongelma on keskeinen heti uran alusta alkaen. Hegel kirjoitti aiheesta paljon 1790-luvun teologisissa kirjoituksissaan, kun taas Levinas pohti rakkautta jo sotaja vankeusvuosinaan kirjoittamissaan vihkoissa *Carnets de captivité*, joista pääosa on kirjoitettu vuosien 1940–1945 välisenä aikana.

Levinas lähestyy vihkoissaan rakkautta ensisijaisesti juuri kahden ihmisen välisenä romanttisena ja eroottisena suhteena, joka toimii varhaisena strategiana ’minän’ (*le moi*) ja toisen välisen suhteen tutkimiseen⁵. Filosofiassaan

Levinas lähestyy tätä suhdetta alati vähemmän ja vähemmän eroottisena. Samalla myös 'rakkauden' merkitys muuttuu. Vuonna 1982 hän nostaa itsekin esille tämän muutoksen todetessaan, että "ennen" (*autrefois*) hän uskoi toiseuden saavan alkunsa feminiinisen kohtaamisesta⁶.

'Rakkauden' merkitys Hegelin varhaisessa filosofiassa on puolestaan monimutkaisempi. Ensimmäisissä kirjoituksissaan hän, monen aikalaisensa tavoin⁷, esittää rakkauden olevan enemmän kuin pelkästään subjektin tunne. Käsite viittaa laajemmin subjektin ja objektin välisen eron ylittämiseen sekä yksilön että yhteisön tasolla⁸, jolloin sen voidaankin tulkita toimivan ikään kuin prototyyppinä hänen myöhemmästä spekulatiivisesta filosofiastaan⁹. Yksilön tasolla rakkaus on kahden ihmisen tulemista yhteen osiaan suuremmaksi kokonaisuudeksi, kun taas yhteisöllisellä tasolla rakkaus auttaa ratkaisemaan yhteiskunnallisen vieraantumisen ongelman. Atomististen yksilöiden sijaan yhteisö muodostaa kokonaisuuden, jonka jäseniä sitoo yhteen keskinäinen rakkaus ja tunnustus (*Wiedererkennung*). Tätä tematiikkaa Hegel käsittelee esimerkiksi varhaisessa fragmentissaan "Liebe" (1797–1798).

Katerina Deligiorgi tulkitsee "Liebe"-fragmentin – joka alkaa kesken lauseen ja loppuu ennen kuin argumenttia on saatettu loppuun – käsittelevän rakkautta laajasti sekä suhteessa toiseen subjektin ja objektin että itse Jumalaan¹⁰. Hegel kuvailee fragmentissa rakkautta vastaukseksi subjektin ja objektin välisen vieraantuneisuuden ongelmaan, mitä ei voida saavuttaa ymmärryksen tai järjen avulla¹¹. Tämä on olennaista, sillä myöhemmässä rakkaudenfilosofiassaan Hegel katsoo, että rakkauden tulee juuri olla harmoniassa järjen vaatimusten kanssa. Tähän eroon palataan myöhemmin.

Koska Hegel esittää identiteetin subjektin ja objektin välillä olevan rakkauden päämäärä, voidaan jo tässä vaiheessa nostaa esiin hänen ja Levinasin filosofoiden keskeinen ero. Levinasille Hegelin rakkauskäsityksen vaatimus identiteetistä on ongelmallinen, sillä se tuhoaa ylittämättömän eron minän ja toisen välillä. Hänen mukaansa rakkaudessa minä ei koskaan onnistu tyystin kumoamaan eroa itsensä ja toisen välillä, mutta tätä Levinas ei tulkitse puutteeksi¹². Identiteetin mahdottomuus toimii pikemminkin eettisen suhteen mahdollisuuden ehtona: etiikassa on kyse juuri siitä, että toista (*Autrui*) ei voida koskaan mieltää subjektin representaatioiden tuotokseksi. Toinen on juuri "toinen", koska hän on aina enemmän kuin mitä subjekti pystyy ajattelemaan.

Eettisen suhteen vastakohtana toimii puolestaan 'väkivalta'. Levinas katsoo väkivallan saavan alkunsa siitä, ettei toisen ääretöntä toiseutta kunnioiteta, vaan pikemminkin se pyritään aina palauttamaan ajattelun kategorioiden tai *totaliteetin* piiriin: subjektin representaatioihin, rotuun, lajiin, luokkaan... Artikkelissaan "Éthique et esprit" Levinas tarjoaa määritelmän, joka kielii 'väkivallan' käsitteen laajuudesta hänen ajattelussaan: "Aina kun ihminen toimii kuin olisi ainoa toimija, kyse on väkivallasta: aivan kuin koko muu universumi olisi olemassa vain toiminnan *kohteena*."¹³

Minän ja toisen välistä rakkautta Levinas lähestyy konkreettisesti hyväilyn (*la caresse*) fenomenologisella kuvauksella. Hyväily kuuluu aistimellisuuden piiriin, mutta sitä luonnehtii täyttymyksen puute. Levinas vertaa hyväilyn halua nälkään: hyväilyn "kohde" on enemmän kuin ainoastaan halun tyydytyksen keino¹⁴. Jos näin ei ole, ei puhe voi olla rakkaudesta.¹⁵ Levinasin metaforaa hyödyntäen voidaan todeta, että Hegelin edustama rakkauskäsitys muistuttaa enemmän nälkää kuin hyväilyä. Subjektin ja toisen välinen ero pyritään selittämään, ja rakkauden merkitys piilee juuri tässä selättämisessä itsessään.

A. R. Bjerke kuitenkin huomauttaa, että Hegelin nuoruudenfilosofiassa identiteetin ja eron ongelma johtaa eräänlaiseen paradoksiin. "Liebe"-fragmentissa hän ei kykene selittämään, miten rakkaus voi samanaikaisesti vaatia sekä eroa subjektin ja objektin välillä että tämän samaisen eron ylittämistä¹⁶. On mahdollista, että pyrkimys ratkaista tämä ongelma oli Hegelin motivaatio siirtyä *Hengen fenomenologiassa* käsittelemään tunnustuksen ongelmaa lähtien liikkeelle juuri subjektin ja objektin *erosta*¹⁷. Siten Hegel sekä Levinas molemmat yhdistivät jo varhaisessa filosofiassaan rakkauden laajempaan eron ja identiteetin problematiikkaan.

Seuraavaksi kysytään, miten edellä kuvaillut käsitykset rakkaudesta ovat yhteydessä yhteisöllisyyteen. Keskityn erityisesti siihen, miten Hegel 1790-luvun kirjoituksissaan lähestyy ongelmaa tutkimalla uskonnollisen yhteisön luonnetta. Samalla paljastuu, miten hän jo näissä varhaisimmissa teksteissään tarkastelee rakkautta suhteessa omaisuuden kysymykseen. Tämän ongelman pariin hän palaa läpi uransa, aina myöhempiä rakkautta käsittelevissä kirjoituksissa myöten¹⁸. Seuraavassa osoitetaan, että varhaisissa kirjoituksissa maallinen omaisuus muodostuu ikään kuin esteeksi rakkauden vaatimalle identiteetille.

II Hegel ja uskontojen henki: rakkaus, omaisuus ja yhteisö

"Liebe"-fragmentin kanssa samoihin aikoihin kirjoitettu mutta huomattavasti paremmin säilynyt esse "Der Geist des Christentums und sein Schicksal" ("Kristinuskon henki ja kohtalo", 1798) käsittelee sekin rakkauden kysymystä. Esseessä Hegel tutkii juutalaisuuden ja kristinuskon "henkeä" (*Geist*) tarkoituksenaan osoittaa, että Jeesus, Jumalan lihaksi tuleminen, auttaa kristinuskoa ylittämään monet juutalaisuuden epäkohdat. Hegelin "paljastamat" epäkohdat liittyvät usein juuri omaisuuden ongelmaan. Tälle artikkelille keskeiset käsitteet, rakkaus ja omaisuus, punoutuvat yhteen antisemitistisessä stereotyyppiä, jonka mukaan juutalaiset ovat muita enemmän kiinnostuneita puhtaasti maallisesta omaisuudesta.

Hegelin tulkinnan mukaan juutalainen usko sai alkunsa ihmisen ja luonnon – subjektin ja objektin – välirikosta. Tämä välirikko ilmenee tavassa, jolla Jumalan tulkitaan olevan tyystin erotettu luonnosta ja asuttavan puhtaasti yliluonnollista sfääriä. Luonto on siten täysin erotettu hengestä¹⁹. Luonnon Hegel tulkitsee kuitenkin olevan Jumalan herruuden alaista. Sama pätee myös ih-

”Niin kauan kuin ihminen pitää kiinni omaisuudestaan, hän ei antaudu tyystin rakkauden vaatimalle ykseydelle.”

miseen, sillä hänkin on osa luonnollista maailmaa. Kuten Hegel esittää, ihminen on siten hänkin Jumalan *omaisuutta*: Jumalalla on suhteessa häneen ”omistusoikeus” (*Eigentumsrecht*)²⁰.

Ihmisen asemaan omaisuutena Hegel punoo myös argumenttinsa rakkaudesta – tai pikemminkin sen mahdottomuudesta – juutalaisessa uskossa. Kuten Hegel ”Liebe”-fragmentissa esittää, rakkaus on mahdollista vain niiden välillä, jotka ”ovat voimaltaan tasaveroisia” (*an Macht sind gleich*)²¹. Ihmisen ollessa Jumalan omaisuutta rakkaus heidän välillään ei ole mahdollista. Toisaalta koska luonto on juutalaisuudessa tyystin hengetöntä, ei ihminen voi rakastaa myöskään sitä. Siten juutalaisuutta luonnehtii Hegelin mukaan yhtäaikainen kyvyttömyys rakastaa luontoa sekä Jumalaa. Edellinen on hänelle omaisuutta, kun taas hän itse on jälkimmäisen orja. On mielenkiintoista, että jo ”Liebe”-fragmentissa Hegel kirjoittaa häpeästä, joka saa syntynsä siitä, kun omaisuus (*Eigentum*) toimii rakkauden edellyttämän identiteetin esteenä²². Niin kauan kuin ihminen pitää kiinni omaisuudestaan, hän ei antaudu tyystin rakkauden vaatimalle ykseydelle. Siten rakkauden ja omaisuuden ongelmat kulkevat käsi kädessä Hegelin filosofiassa jo 1790-luvulta alkaen.

On sanomattakin selvää, että Hegelin tulkinta juutalaisuudesta kertoo enemmän hänestä itsestään sekä ”ajan hen-

gestä” kuin kyseisestä uskonnosta. Siinä missä ihminen on Jumalan omaisuutta, hänen valitulla kansallaan on oikeus tehdä maailmasta omaa omaisuuttaan. Siten juutalaisuutta luonnehtii Hegelin mukaan orjuus suhteessa Jumalaan sekä herruus suhteessa luontoon. Juutalaisuus on hengetöntä ja vailla rakkautta, kuten on myös juutalaisten isä Abraham, joka Hegelin mukaan valitsi kiertolaisen elämän, ”koska halusi olla vapaa sen myötä, ettei rakastanut”²³.

Hegelin antisemitismi ei jäänyt huomaamatta Levinasilta, joka kirjoittaa siitä artikkelissaan ”Hegel et les juifs”²⁴. On kuitenkin mielenkiintoista havaita, ettei Levinas ole kaikista Hegelin tulkinnoista täysin eri mieltä. Hänkin nimittäin katsoo juutalaisuuden pysyttelevän ”maan pinnalla”, vaikka luonnollisesti hyvinkin erilaisista syistä. Levinasin mukaan juutalaisille materiaallinen maailma ei ole ensisijaisesti omistuksen kohde vaan paikka, johon Jumalan lain mukainen – eli oikeudenmukainen, kuten myöhemmin esitin – yhteiskunta tulee rakentaa²⁵. Levinasin mukaan juutalaisuuden ”materiaalisuus” ei siis ole seurausta maailman hengettömyydestä vaan pikemminkin taipumuksesta karsastaa yliluonnollista. Tässäkin tulkinnassa korostuu filosofin oma mielipide uskonnon luonteesta.

Levinas kiinnittää Hegelin tavoin huomiota myös siihen, miten juutalaisuuden erottaa kristinuskosta ”Isän”

poissaolo. Levinas katsoo kristinuskon ja juutalaisuuden eron piilevän siinä, että Jumala ei ole läsnä maailmassa lihaksitulemisen vaan Jumalan lain myötä²⁶. Siinä missä kristinuskolle Jumala on Jeesuksen syntymän seurauksena läsnä maailmassa, juutalaisuudessa Isä on aina jo menneisyyttä²⁷. Tätä ”aina jo mennyttä” Levinas kutsuu myöhemmässä filosofiassaan ”jäljeksi” (*trace*), mihin palataan artikkelin mittaan.

Hegel katsoo Jeesuksen läsnäolon maan päällä mahdollistavan ”rakkauden yhteisön” luomisen, jossa subjektin asema yhteiskunnassa perustuu uskovaisten keskinäiselle rakkaudelle. Tämä yhteisö rakentuu juuri Jeesuksen ympärille, jonka lihaksi tuleminen pystyy ylittämään juutalaisuuden perustavan ristiriidan hengen ja luonnon välillä: henki ja luonto eivät ole enää toisistaan absoluuttisesti erotetut. Hegelin tulkinnan mukaan kristityn rakkaus voi kohdistua johonkin ”luonnolliseen” ja maanpäälliseen, toisin kuin juutalaisen. Samalla kristitty moraali ylittää juutalaisen moraalin rajoitukset: rakkauden yhteisö ei perustu pelkästään Jumalan lain orjalliseen seuraamiseen, vaan siinä laki ja subjektin luontainen taipumus (*Neigung*) ovat harmoniassa²⁸.

Hegelin tulkinnan mukaisessa kristillisessä yhteisössä tämän artikkelin keskeiset käsitteet nivoutuvat yhteen: Jeesuksen ympärille muodostuu *yhteisö*, joka perustuu sen jäsenten keskinäiselle *rakkaudelle*. Toisaalta koska hengen ja luonnon välinen kuilu voidaan kuroa umpeen, voi kristillinen yhteisö nähdä luonnon muutenkin kuin vain *omistuksen* ja herruuden kohteena. Seuraavaksi käsitellään, miten Jeesuksen ympärille rakentunut varhainen kristillinen yhteisö ei Hegelin mukaan kykene kuitenkaan täysin ylittämään rakkauden ja yhteiskunnallisen elämän välistä epäsuhtaa.

III Raha ja rakkaus

Hegelin tulkinnan mukaan Jeesus asettuu koko juutalaisen uskon perustaa vastaan. Hän ei pyri kumoamaan jotakin tiettyä juutalaisuuden haaraa tai uskonkappaletta vaan tuomaan rakkauden ensimmäistä kertaa osaksi sen maailmaa. Hegelin käsitteillä ilmaistuna juutalaisuus oli ennen Jeesusta puhtaasti ”objektiivinen” uskonto, jossa lain seuraaminen oli erotettu luontaisesta taipumuksesta. Jeesus saarnaa uskonnon ideaalin todellistumisen eli uskonnollisen idean toteuttamisen puolesta²⁹. Tämä todellistuminen tapahtuu puolestaan juuri rakkaudessa. Kytetäänkö siis kristillisessä yhteisössä ylittämään rakkauden ja yhteisöllisen elämän välinen kuilu? Hegel vastaa tähän kysymykseen kieltävästi.

Kristinuskon ongelmaksi muodostuu Hegelin mukaan sen oma menestys. Varhainen kristillinen yhteisö perustuu keskinäiselle rakkaudelle, mutta uskonnon levitessä maailmalle ongelmaksi nousee rakkauden yhteisön rajallisuus. Hegel esittää, että yhteisön kasvaessa rakkaus ei voi enää koskea kaikkia sen jäseniä: kukaan ei voi rakastaa kaikkia³⁰. Saman ajatuksen Hegel esittää myös toisessa varhaisessa teologisissa kirjoituksessaan ”Die Positivität der christlichen Religion” (”Kristinuskon positiivisuus”,

1795). Hän katsoo varhaisen kristillisen yhteisön epäonnistuneen, sillä se rakasti hyvettä vain, koska rakasti Jeesusta itseään. Tämän vastakohdaksi Hegel nostaa Sokrateen, jonka seuraajat hänen mukaansa puolestaan rakastivat Sokratesta, koska rakastivat hyvettä³¹. Koska Jeesuksen seuraajat eivät ole Sokrateen oppilaiden tavoin oppineet rakastamaan hyvettä itsessään, Jeesuksen taivaaseenastumisen myötä kristillinen yhteisö menettää perustansa.

Hegelin teologisissa kirjoituksissa voidaan paikantaa kaksi tapaa, joilla rakkaus ja yhteiskunnallinen elämä ovat ristiriidassa keskenään. Ensinnäkin varhaisessa kristillisessä yhteisössä rakkaus ei kykene ulottumaan kaikkiin yhteisön jäseniin. Rakkaus ei siten voi toimia yhteisön perustana, jos se kasvaa liian suureksi. Jos rakkauden tulee kohdistua kokonaisuun valtioihin, siitä tulee abstraktia ja voimatonta. Ongelmallista on myös se, että Jeesus – tämän abstraktin rakkauden vastavoima – muodostuu kristillisessä yhteisössä itsessään rakkauden kohteeksi hyveen sijasta.

Toiseksi ongelmaksi nousee omaisuus. Omaisuus estää Hegelin nuoruudenfilosofiassa rakkauden vaatiman identiteetin täyttymyksen, minkä vuoksi Jeesus kehottaa seuraajiaan luopumaan maallisesta omaisuudesta. Hegel kuitenkin esittää, että tällaista käskyä on nykyään mahdotonta ottaa vakavissaan. ”Omaisuuksien kohtalo” (*das Schicksal des Eigentums*) on tehnyt sen eliminoimisen ajatuksesta mielettömän³². Vaikka kristillinen yhteisö kykenee ylittämään luonnon ja hengen absoluuttisen eron, senkään kohdalla omaisuuden ja rakkauden ongelmaa ei voida ratkaista. Siinä missä juutalaiset Hegelin tulkinnassa näkevät luonnon ainoastaan omistuksen kohteena, kallistuu kristillinen yhteisö hänen mukaansa toiseen ääripäähän. Se eristyy yhteiskunnasta, koska yhteiskunnallinen toiminta on aina vaarassa tuhouta rakkauden sieten³³. Siten samoin kuin ”Liebe”-fragmentissa, omaisuus on yhä rakkauden täyttymyksen esteenä.

Vuoden 1954 artikkelissaan ”Le moi et la totalité” myös Levinas kritisoi ajatusta, että yhteisö voisi perustua rakkaudelle. Kirjoittaessaan rakkaudesta juuri kahden ihmisen välisenä suhteena hän toteaa, että ”rakastaminen on elämistä aivan kuin maailmassa ei olisi muita kuin rakastavaiset”³⁴. Tällainen rakkaus on siten myös ”väkivaltaista” aiemmin esitetyn määritelmän mukaan: siinä toimitaan ottamatta huomioon muiden ihmisten tarpeita. Rakkaus ei Levinasin mukaan voi toimia yhteiskunnan perustana, koska tämä vaatii aina ”kolmannen osapuolen” huomioonottamista. Käsitteellä ’kolmas osapuoli’ (*le tiers*) Levinas viittaa kaikkiin niihin, jotka rakkauden kahdenvälinen suhde uhkaa sulkea ulkopuolelleen.³⁵ Jos rakkaus – ja Levinasin etiikka laajemminkin – koskee vain minää ja toista, mikä jää kolmannen osaksi? Voidaan ajatella, että kolmannen osapuolen ongelma on analoginen Hegelin rakkauden ”ekstension” ongelman kanssa. Rakkaus on liian heikko tai liian likinäköinen kohdistuakseen koko yhteisöön³⁶.

Myös Levinas lähestyy rakkauden ja yhteisöllisen elämän välistä suhdetta omaisuuden näkökulmasta. ’Omaisuuksien’ käsitteellä onkin hänen filosofiassaan varsin



”hegeliläiset” juuret. Samoin kuin *Hengen fenomenologiassa*, Levinas kuvailee omaisuuden saavan alkunsa työstä, joka kohdistuu elottomaan materiaan.³⁷ Työssä materiaan vieraus voidaan selättää, jolloin siitä voidaan tehdä omistuksen kohde: jotain, mikä voidaan vaihtaa rahaksi³⁸. Hän katsoo, että työ, joka muuttaa materiaan omaisuudeksi, edustaa juuri ”totalisoivaa” suhdetta ”minän” ulkopuoliseen todellisuuteen. Levinasin kuvaus työtä tekevästä minästä muistuttaa paljon Hegelin kuvausta juutalaisuudesta, jossa ulkomaailma nähdään ainoastaan omaisuutena. Levinas kuitenkin katsoo, että tapa suhtautua ulkomaailmaan jonakin, mitä voidaan työstää ja mistä voidaan muovata omaisuutta, ei ole juutalaisuuden vaan ihmisyyden yleensäkin fenomenologis-eksistentiaalinen peruspiirre. Eettinen suhde toiseen vaatii toisenlaisen lähestymistavan.

Vaikka omaisuus perustuukin alustavasti väkivallalle, on sillä myös tärkeä rooli kolmannen ongelman potentiaalisissa ratkaisussa. Tämä on Levinasin myöhäisen artikkelin ”Socialité et argent” näkökulma. Hän esittää, että kolmas on potentiaalisesti aina toinen suhteessa minään, mutta myös toisen ihmisen toinen, ”läheisen läheinen” (*prochain du prochain*)³⁹. Levinasin filosofiassa kolmannelle voidaan tehdä oikeutta vain silloin kuin etiikasta tulee oikeudenmukaisuutta (*justice*). Levinas esittää, että oikeudenmukaisuus astuu peliin silloin kuin eettisen vastuun on ryhdyttävä laskutoimeen: ihmisiä on lähestyttävä suhteessa ”ekonomiseen järjestykseen”, jossa heidän toimintansa voidaan mitata rahalla⁴⁰. Samansuuntaisen ajatuksen Levinas esittää jo artikkelissa ”Le moi et la totalité” kirjoittaessaan, että raha muodostaa ”yhden oikeudenmukaisuuden olemuksellisista ehdoista”⁴¹.

Levinasin rahanfilosofia muistuttaa paljon Aristoteleen pohdintaa rahan luonteesta *Nikomakhoksen etiikan* V. kirjassa, jossa tämä pohtii juuri oikeudenmukaisuuden hyveen luonnetta. Kuten Levinas myöhemmin, Aristoteles yhdistää oikeudenmukaisuuden ja siihen olennaisesti kuuluvan tasapuolisen jaon ekonomiseen sfääriin⁴². Aristoteleelle raha mahdollistaa sen, että muuten yhteismitattomia asioita voidaan verrata toisiinsa, ja samalla myös oikeudenmukaisuuden vaihtokaupassa⁴³. Edellä mainittujen filosofien tavoin myös Hegel katsoo rahan voiman piilevän juuri siinä, että se mahdollistaa muuten vertailemattomien asioiden mittaamisen suhteessa toisiinsa. Hänelle raha on universaali mittari, ”yleinen itsessään” (*Allgemeine derselben*).⁴⁴

Mahdollisesti juuri Aristoteleen pohdintojen inspiroimana Levinas ja Hegel molemmat asettavat rahan kahdenvälisen suhteen ja yhteiskunnallisuuden (tai oikeudenmukaisuuden) välittäväksi tekijäksi. Hegelin varhaisissa kirjoituksissa omaisuus on kuitenkin rakkaudelle vastakkainen voima, kun taas Levinas katsoo siinä piilevän mahdollisuuden löytää oikeudenmukainen suhde ”läheisen läheiseen”. Seuraavaksi tarkastelen lähemmin sitä, miten filosofit pyrkivät ratkaisemaan rakkauden ja yhteiskunnallisen elämän välisen epäsuhteen ja minkälainen rooli omaisuudella on tässä pohdinnassa.

IV Perhe ja yhteiskunta: rakkaus Hegelin ja Levinasin myöhemmässä filosofiassa

Vaikka rakkauden ja yhteiskunnallisen elämän välinen suhde osoittautuu sekä Hegelin että Levinasin ajattelussa monimutkaiseksi, kumpikaan filosofi ei luovu ongelman pohtimisesta. Molempia vaikuttaa yhdistävän vakaumus siitä, että rakkaudella on kuin onkin roolinsa yhteiskunnassa. Myöhemmässä filosofiassaan sekä Hegel että Levinas käsittelevät yhä rakkautta, mutta erilaisin painotuksin. Tässä vaiheessa erityisesti perheen rooli yhdistää heidän rakkaudenfilosofisia pohdintojaan.

Hegelin filosofiassa valtio on yksilön ja yhteisön synteesi⁴⁵. Nuoruusvuosinaan hän pyrkii muiden romantikkojen tavoin paikantamaan tämän synteisin lähteen rakkauteen. Myöhemmin Hegel kuitenkin katsoo, että yhteyden mahdollistavan tekijän on täytettävä järjen vaatimukset, mikä puolestaan voidaan käsitellä motivaatioksi tulkita rakkauden merkitys uudelleen *Oikeusfilosofian pääpiirteissä* (Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1820)⁴⁶. Hegel ei kuitenkaan jätä ”jälkiromanttisessa” filosofiassaan rakkautta tyystin taakseen.

Oikeusfilosofian pääpiirteissä Hegel lähestyy rakkautta perhe-elämän ja kansalaisyhteiskunnan (*bürgerliche Gesellschaft*) kontekstissa⁴⁷. Simon Critchley katsoo Levinasin ensimmäisessä pääteoksessaan *Totalité et infini* (1961) esittävän argumentin, joka on kuin *Oikeusfilosofian pääpiirteiden* peilikuva. Hegel lähtee liikkeelle perheen analyysistä ja etenee kansalaisyhteiskunnan kautta kohti valtion kysymystä; Levinas puolestaan etenee yksilön tasolta valtion tasolle, josta hän palaa takaisin perheeseen⁴⁸. Keskeiseksi kysymykseksi molemmissa teoksissa nousee perheen asema rakkauden ja yhteiskunnan ”välissä”.

Kypsässä filosofiassaan Hegel kuvailee rakkautta vähemmän lennokkaaseen sävyyn kuin varhaisissa 1790-luvun kirjoituksissaan. Kun hän nyt kirjoittaa subjektin ja objektin yhteen tulemisesta kahden ihmisen liittona, hän käsittelee avioliittoa ja perhettä. Esimerkiksi oikeusfilosofian luennoissaan vuodelta 1831 Hegel käsittelee rakkautta juuri yhteydessä avioliittoon ja esittää, että rakkaudella tunteena (*Empfindung*) ei ole paikkaa valtiossa. Tunteen on väistytävä järjen vaatimusten tieltä⁴⁹. Tämä muutos voi osaltaan johtua roolista, minkä perhe – nimenomaan ydinperhe⁵⁰ – saa teoksen arkkitehtuurin kokonaisuudessa. Perhe on *Oikeusfilosofian pääpiirteissä* ikään kuin kansalaisyhteiskunnan ”yksikkö”, jonka varaan sen muodostama kokonaisuus rakentuu. Tässäkin kohtaa Hegel nostaa esiin perheen varallisuuden (*Vermögen*). Rakkauden ja omaisuuden ongelmat ovat yhä kietoutuneet yhteen.

Philip J. Kain esittää varallisuuden olevan *Oikeusfilosofian pääpiirteissä* yksilönvapauden ensimmäinen todellistuminen⁵¹. Varallisuus on ensisijainen tapa, jolla subjektin vapaus voi ilmetä maailmassa; jolla se voi todellistua jäämättä puhtaana abstraktion tasolle. Tämä tuo kuitenkin mukanaan potentiaalisen ongelman. Edellä jo todettiin Hegelin esittävän ”Liebe”-fragmentissaan, että rakkauden ja omaisuuden välillä on ristiriita: omaisuus toimii rak-

”Avioliiton asema kansalais-yhteiskunnassa perustuu Hegelin mukaan juuri varallisuuden yhdistämiselle.”

kauden edellyttämän identiteetin esteenä. Jos omaisuus on samaan aikaan rakkauden este ja yksilönvapauden todellistuminen, ovatko nämä kaksi tekijää ristiriidassa keskenään? Kenties tämän ristiriidan välttäminen motivoi Hegeliä muotoilemaan uudelleen rakkauden aseman *Oikeusfilosofian pääpiirteissä*⁵². Hegel ei enää tulkitse omaisuutta rakkauden esteeksi vaan yhdistää sen rakkauteen avioliittoinstituution välityksellä. Avioliiton asema kansalaisyhteiskunnassa perustuu Hegelin mukaan juuri varallisuuden yhdistämiselle. Varallisuus subjektin vapauden todellistumisena muodostuu avioliitossa perheen yhteiseksi varallisuudeksi, jonka hoitamisesta vastaa perheen isä⁵³. Kansalaisyhteiskunta on Hegelin mukaan juuri varallisuutta omaavien perheiden tulemistä yhteen suuremmaksi kokonaisuudeksi.

Hegelin onnistuu siten väistää rakkauden ja omaisuuden välinen ongelma, mutta tämä näyttää tapahtuvan rakkauden itsensä kustannuksella. Vaikuttaa siltä, että rakkaus palautetaan puhtaasti avioliittoon, joka olisi siten sen ainoa maallisen todellistumisen muoto. Tähän saattaa osaltaan vaikuttaa myös *Oikeusfilosofian pääpiirteiden* rajattu fokus. Toisaalta jo *Hengen fenomenologiassa* Hegel antaa ymmärtää, että avioliitolla ei välttämättä ole paljoakaan tekemistä rakkauden kanssa: ”[K]oska eettinen elämä [*das Sittliche*] on itsessään universaalialia, ei moraa-

linen [*sittliche*] suhde perheenjäsenten välillä ole tunnetta tai rakkautta.”⁵⁴

Hegelin *Oikeusfilosofian pääpiirteissä* lopullisen yhteyden subjektin ja objektin välillä muodostaa rakkauden sijasta isänmaallisuus, sillä se vaikuttaa rakkautta paremmin täyttävän järjellisyys ehdon⁵⁵. Isänmaallisuus on rakkautta rationaalisempaa, koska se ei perustu rakkauden tavoin ”itsensä menettämiseksi” (*loss of self*), kuten Lewis asian muotoilee⁵⁶. Isänmaallisuudessa subjektin ja objektin yhteys perustuu siihen, että yksilön päämäärät ovat harmoniassa valtion päämäärien kanssa. Rakkautta käsitellään oikeusfilosofian kontekstissa siis edelleen suhteessa identiteetin ongelmaan, mutta kahden ihmisen välisen suhteen paikan on ottanut rakkaus valtiota kohtaan.

Myös Levinasin rakkaudenfilosofiassa perheen rooli on keskeinen. Pohjustukseksi on kuitenkin hyvä käsitellä sitä, mitä ”rakkaus” Levinasin myöhemmässä filosofiassa tarkoittaa. Kuten todettua, ajattelunsa kehityksessä Levinas käsittelee rakkautta vähemmän eroottiseen sävyyn. Esimerkiksi haastattelussa vuodelta 1982 hän toteaa ”rakkauden” olevan terminä ”kulunut ja halvennettu”⁵⁷, kun taas toisessa yhteydessä hän kirjoittaa, että juutalaisuudessa ”rakkaus” on riisuttu käsitteen romanttisesta merkityksestä ja kaikesta runollisuudesta⁵⁸. Levinas kuitenkin hyödyntää termiä säännöllisesti myös kypsässä

filosofiassa ja valjastaa sen antihegeliläiseen käyttöön: rakkaus mahdollistaa yhteisöllisyyden, joka ei palaudu totaliteetiksi.

Toistaiseksi olen sivuuttanut Levinasin rakkauden-filosofiassa juutalaisuuden roolin, joka nousee yhä vahvemmin esille tämän niin sanotussa kypsässä filosofiassa. Edellä lainatussa haastattelussa Levinas toteaa käsitteen vieroksunnastaan huolimatta, että ”rakkauden tulee aina pitää silmällä oikeudenmukaisuutta”⁵⁹. Tämä ajatus vastaa Levinasin tulkintaa oikeudenmukaisuudesta juutalaisuudessa. Juutalaisuudessa rakkaus ilmenee kahden ihmisen välisessä suhteessa, lähimmäisenrakkaudessa, jota ei kuitenkaan voida erottaa oikeudenmukaisuudesta. Levinas kirjoittaa:

”Sillä rakkaus itse vaatii oikeudenmukaisuutta ja minun suhteeni läheiseen [*le prochain*] ei voi pysyä irrallisena niistä suhteista, joita tämä läheinen ylläpitää kolmansien osapuolien [*des tiers*] kanssa. Kolmas osapuoli on myös minun läheiseni.”⁶⁰

Samanlaisen ajatuksen hän esittää yhdessä *Talmud*-tulkinnassaan, jossa todetaan ”luvatun maan” todellistuvan juuri oikeudenmukaisen yhteiskunnan muodossa⁶¹. Jumalan valtakunta on siten maallinen valtakunta, oikeudenmukainen yhteisö, jossa lähimmäisenrakkaus – runollisuudesta riisuttu rakkaus – ja oikeudenmukaisuus kulkevat käsi kädessä.

Esitän, että Levinasin myöhemmässä filosofiassa rakkaus esiintyykin kahdenlaisessa, joskaan ei täysin toisistaan erotettavassa roolissa. Väitän näiden roolien olevan pikemminkin saman rakkauden eri ilmenemismuotoja kuin kaksi erillistä ilmiötä. Ensimmäinen koskee juuri lähimmäisenrakkautta. Tämä rakkaus toimii ikään kuin vasta-aineena sille, että yhteiskunta perustuisi pelkästään oikeudenmukaisuuteen ja rahaan sen mahdollistavana tekijänä. Toinen rakkauden rooli paljastuu perhe-elämässä. Vaikka Levinas yleensä jättääkin rakkauden romanttisen puolen syrjään, sillä on silti merkittävä rooli perheen mahdollistajana.

Perheen filosofista merkitystä Levinas pohtii alustavasti jo 1940-luvun teoksissaan. Niissä hän käsittelee *erosta* ja ”hedelmällisyyttä” (*fecundité*) tapoina, joilla toiseus voi todellistua. *Eros* ja hedelmällisyys, rakkaus ja lapsi, ovat Levinasin filosofiassa keskeisiä käsitteitä, sillä ne mahdollistavat olemisen ja ei-olemisen välisen dikotomian ylittämisen. Tämä johtuu siitä, että hedelmällisyys ja sen ”lopputuote”, lapsi, ovat samaan aikaan identiteettiä ja toiseutta: lapsi on ”toinen minä”, sillä lapsi on biologisestikin osa minua, mutta samaan aikaan häntä ei voida palauttaa minuun⁶². Levinasille lapsi – tai ”poika”, kuten hän patriarkalisesti kirjoittaa – on siis rakkauden hedelmän lisäksi vastaus filosofiseen ongelmaan.

Hegelin ja Levinasin perheikäisyyden erot heijastelevat yleisempää eroa juutalaisuuden ja kristinuskon välillä. Hegelille perheen merkitys piilee juuri tavassa, jolla se toimii kansalaisyhteiskunnan yksikkönä. Rakkauden ja yhteiskunnallisen elämän välinen yhteys rakentuu sen varaan,

että rakkaus todellistuu perheessä, joka puolestaan yhdistetään *Oikeusfilosofian pääpiirteissä* omaisuuteen. Perheen isä on vastuussa sen omaisuudesta ja perheen ”edustamisesta” kansalaisyhteiskunnassa.

Hegelistä poiketen Levinas keskittyy enemmän yksityiseen piiriin. Aivan teoksensa *Totalité et infini* lopussa hän asettaa oman näkemyksensä perheen ja valtion suhteesta implisiittisesti vastakkain Hegelin tulkinnan kanssa. Levinasin mukaan perhe ”ei merkitse vain yhtä vaihetta matkalla kohti valtion universaalisuutta. Se määrittyy [*s’identifie*] valtion ulkopuolella, vaikka valtio tarjoaisikin sille puitteet.”⁶³ Levinasin käsitys perheestä vaikuttaa siten perustuvan *Vanhan testamentin* kuvailemaan malliin Jaakobin perheestä, joka aina pystyttää telttansa kaupungin muurien ulkopuolelle. Perheen merkitys ei palaudu siihen, että se muodostaisi yhden ”osan” kansalaisyhteiskuntaa tai valtiota.

Jos Levinasin käsitys perheestä muistuttaa Jaakobin perhettä, voidaan kysyä, mikä on lopulta rakkauden ja hedelmällisyyden suhde yhteiskunnalliseen elämään. Jos lapsi on vastaus olemisen ja olemattomuuden ongelmaan ja Levinasin *eros*-analyysin päätepiirte, mutta samaan aikaan perhe jää puhtaasti yksityiseen piiriin vaikuttaa Levinasin filosofia johtavan taas tuttuun ongelmaan: etiikan ja toiseuden ulottuvuus jää yhteiskunnan ja politiikan ulkopuolelle. Onko eettisellä suhteella rakkauteen minkäänlaista roolia politiikassa? Onko rakkaus olemassa vain neljän seinän sisällä, kun taas yhteiskunnassa on kolmannen vaatimuksesta ainoastaan tilaa oikeudenmukaisuuden ja rahan aritmetiikalle?

Lopuksi käsitellään vielä yhtä mahdollista tapaa, jolla Hegelin ja Levinasin käsitykset rakkauden ja yhteiskunnan suhteesta voidaan yhdistää.

V Perheen jälki

Levinasin ja Hegelin tulkinnat rakkauden, yhteiskunnallisen elämän ja omaisuuden kytköksistä ovat paljastuneet näiden ajattelijoiden perustavista eroista huolimatta monin paikoin yllättävänkin yhtenäisiksi. Molempien myöhemmässä filosofiassa rakkaus näyttää paikantuvan pitkälti juuri perhe-elämän piiriin. Samoin molemmat pohtivat perheen ja yhteiskunnan yhdistämisen ongelmaa. Hegelin varhaisen filosofian ongelma rakkauden ja omaisuuden välillä sivuutetaan yhdistämällä rakkaus kansalaisyhteiskuntaan *Oikeusfilosofian pääpiirteissä*. Rakkaus yhdistetään avioliittoinstituutioon, jolloin omaisuudesta tulee perheen yhteistä omaisuutta, josta mies on vastuussa. Kuitenkin, jos rakkautta käsitellään ainoastaan suhteessa avioliittoon lainopillisena instituutiona, voidaan kysyä, mitä on jäljellä rakkaudesta kahta ihmistä toisiinsa yhdistävänä tunnesiteenä. Hegel selittää ongelman rakkauden ja omaisuuden välillä, mutta tämä vaikuttaa tapahtuvan rakkauden itsensä kustannuksella.

Levinas puolestaan pohtii rakkautta laajemmassa eettisen suhteen kontekstissa. Hänen pohdintansa päättyy perhe-elämään, joka on erotettu valtiosta. Toisaalta Levinas kamppailee läpi uransa eettisen suhteen ja ”kol-

mannen” yhteensovittamisen kanssa. Simon Critchley esittääkin, että ehkä Levinasin kohdalla olisikin mielekkäämpää tulkita politiikan ja etiikan välille jatkuvuuden sijasta ”katkos” (*hiatus*): kahdenvälinen suhde ei voi toimia mallina yhteiskunnalliselle elämälle, eikä niiden välille voida rakentaa siltaa⁶⁴.

Vaikka rakkauden ja yhteiskunnan välinen kiulu näyttääkin sekä Hegelin että Levinasin kohdalla mahdolliselta ylittää, voidaan heidän ajattelustaan paikantaa vielä yksi mahdollinen lähestymistapa tähän ongelmaan. Kenties rakkauden ja yhteiskunnan välistä suhdetta on tähän asti lähestytty ikään kuin väärästä suunnasta. Sen sijaan, että etsittäisiin rakkaudesta voimaa, joka sitoisi yhteisön jäseniä toisiinsa, voidaan sen sekä Hegelin sekä Levinasin ajattelussa tulkita toimivan yhteiskunnallisen elämän itsensä mahdollistavana tekijänä. Alice Ormiston on tulkinnut Hegelin rakkaudenfilosofiaa juuri tästä näkökulmasta.

Ormiston katsoo, että rakkauden merkitys jää Hegelin myöhäisemmässä filosofiassa näkymättömiin. Hän esittää, että jo *Hengen fenomenologiassa* on nähtävissä, miten Hegel tulkitsee rakkauden olevan identiteettiä, joka on kerran tunnettu mutta sittemmin menetetty. Ormistonin tulkinnan mukaan tämä kerran todellistunut rakkaus motivoi etsimään sitä uudelleen. Hegelin myöhäisfilosofian rationaalisen rakkauden vaatimus perustuu siten tälle kerran jo tunnetulle rakkaudelle, joka nyt pyritään tuomaan reflektiivisen järjen piiriin⁶⁵. Rakkaus olisi tämän tulkinnan mukaan jotain subjektin rationaalisuutta edeltävää.

Ormiston tulkitsee tämän kerran tunnetun rakkauden saavan alkunsa perheestä. Hän kirjoittaa, että perhe ”antaessaan [lapselle] rakkauden kokemuksen luo olemuksellisen ja kokemuksellisen perustan täysin kehittyneelle moraalille olenolle”⁶⁶. *Oikeusfilosofian pääpiirteet* tukee tätä tulkintaa, sillä siinä Hegel esittää perheen tarjoavan lapselle mahdollisuuden kehittyä moraalisesti toimijaksi. Hän kirjoittaa, että lapsen osakseen saaman rakkauden tehtävänä on kasvattaa hänestä ”vapaa persoona” (*freie Persönlichkeit*) ja siten auttaa häntä nousemaan luonnollisesta välittömyydestä yhteiskunnan osaksi⁶⁷. Rakkauden ja yhteiskunnan välinen suhde paljastuukin siinä, miten opittuaan perheenjäsenenä rakastamaan ja tulemaan rakastetuksi lapsi kykenee kasvamaan ”kansalaiseksi”. Hänestä tulee yhteiskunnan jäsen, jolla on mahdollisuus rakastaa kanssaihimiään, vaikka tämä rakkaus ei todellisuudessa kohdistuisikaan kaikkiin yhteisön jäseniin.

Hyvin samanlainen ajatus voidaan löytää myös Levinasin filosofiasta. Edellä esitetyn tulkinnan mukaan rakkaus on niin sanotusti ”aina jo mennyt”. Levinasin käsitettä lainaten voidaan puhua rakkauden ”jäljestä” (*trace*).

1960-luvulta alkaen ’jäljen’ käsite on tärkeässä asemassa Levinasin filosofiassa. Termi viittaa siihen, miten toiseus, jota ei voida palauttaa subjektin representaatioihin, on aina vaikuttanut subjektin jo ennen kuin tämä voi pyrkiä tekemään selkoa tästä vaikutuksesta. Toinen on siis aina jo jättänyt jäljen, joka on toisen merkitsemisen tapa⁶⁸. Levinasin abstrakti filosofinen käsite on hel-

pommin ymmärrettävissä, kun se yhdistetään Ormistonin tulkintaan perheen roolista Hegelin rakkaudenfilosofiassa. Perheen opettama rakkaus on analoginen Levinasin jäljen käsitteelle.⁶⁹ Rakkaus, jonka lapsi oppii perheessä, on hänelle aina kuin jälki, sillä siinä vaiheessa, kun subjekti päättää reflektoida sitä on rakkaus jo koettu ja opittu. Analyysin kohteeksi voi siis tulla enää tämän *rakkauden jälki*; jokin aina jo mennyt.

Voidaan ajatella, että Levinasilla ja Hegelillä rakkauden ja yhteiskunnan välinen suhde on kuin onkin keskeinen, vaikka se jää näkymättömiin. Rakkaus ja yhteiskunta eivät voi saavuttaa harmoniaa jokaisen ihmisen kattavassa kristillisessä lähimmäisenrakkaudessa eivätkä myöskään eettisessä suhteessa toiseen, mikä vaatii aina oikeudenmukaisuutta, jotta kolmas voitaisiin laskea mukaan. Rakkauden merkitys paljastuu molemmissa tapauksissa pikemminkin siinä, että rakkaus opettaa rakastamaan. Levinasin kielikuvaa lainaten toinen on aina jo häirinnyt subjektia. Toisen synnyttämä eettinen vastuu on ottanut subjektin ”panttivangiksi” aina jo ennen kuin konkreettinen eettinen toiminta, rakkaus mukaan lukien, nousee ongelmaksi. Juuri tämä voidaan nähdä aiemmin lainatun Levinasin sitaatin todelliseksi merkitykseksi: rakkauden on ”vahdittava” (*surveiller*) yhteiskuntaa⁷⁰.

Rakkaus jälkeenä voi myös auttaa ratkaisemaan omaisuuden ja rakkauden välisen ongelman. Koska ihannetapauksessa jokainen oppii rakkauden lapsuudessaan tullessaan sen kohteeksi, ei rakkaus ensisijaisesti johda ristiriitaan suhteessa omaisuuteen. Rakkauden kyky, sen ”kapasiteetti”, edeltää subjektin vapauden ensimmäistä todellistumista yksityisomaisuudessa. Samalla se vaikuttaa kansalaisyhteiskunnan ja eettisen elämän (*Sittlichkeit*) taustalla, koska lapsen poistuessa perheen piiristä yhteiskuntaan hän kantaa aina jo mukanaan rakkauden ”jälkeä”. Kristitty ja juutalainen filosofi näyttävät siten löytävän rakkauskäsitykselleen yhteisen perustan Eden-myytistä, kerran koetusta autuudesta.

Lopuksi

Rakkauden, yhteiskunnallisuuden ja omaisuuden vyöhykseen tutkimus on johtanut sekä Levinasin että Hegelin kohdalla kysymykseen rakkaudesta jälkeenä. Tämän tulkinnan mukaan yhteiskunnallinen koheesio ei perustu yhteiskuntaan kokonaisuudessaan kohdistuvaan rakkauteen. Hegelin filosofiassa kahdenvälinen rakkaus voidaan ”ylittää” isänmaallisuudessa, jossa perheensijainen rakkaus kohdistuu valtioon itseensä, kun taas Levinasilla jännite kahdenvälisen rakkauden ja oikeudenmukaisuuden välillä ei koskaan tyystin katoa. Kahdenvälinen eettinen suhde voi saada yhteiskunnallisen asun ainoastaan, kun mukaan astuu ”kolmas”. Rakkauden jälki mahdollistaa sekä Hegelin että Levinasin filosofiassa yhteiskunnallisen elämän, vaikka se ei olisi sen jäseniä yhteen sitova voima. Jos rakkaus ymmärretään kahdenväliseksi suhteeksi, on Hegelin ja Levinasin filosofioissa oikeutettua puhua sen ja yhteiskunnan välisestä ”katkoksesta”.



On kuitenkin syytä korostaa, että Hegelin filosofiassa käsitteen merkitystä ei voida tiivistää tällaiseen suhteeseen, osittain ehkä kahdenvälisen rakkauden ”puutteista” johtuen. Esimerkiksi juuri isänmaallisuus voidaan tulkita rakkauden muodoksi, joka ylittää kahdenvälisen suhteen rajoitukset. Ajatus ihmisten välisen rakkauden ja patriotismin suorasta yhteydestä voidaan kuitenkin kyseenalaistaa. Jos Hegelin tulkinnan mukaan kristitty ei voi rakastaa kaikkia niin kuin rakastaa Jeesusta, miksi patriootti voisi rakastaa kokonaista maata samalla tavalla kuin perhettään? Eikö tässä tapauksessa tulisi puhua jostakin muusta kuin rakkaudesta? Tähän kysymykseen en voi kuitenkaan tämän artikkelin puitteissa tarttua sen tarkemmin.

Vaikka sekä Levinas että Hegel jakavat ajatuksen rakkaudesta jälkeenä, on syytä kuitenkin korostaa vielä heidän filosofoidensa keskeistä eroa. Hegelille rakkaus on myöhemmässäkin filosofiassa edelleen identiteettiä – subjektin ja objektin yhteen tulemistä – kun taas Levinasilla *eros* suhteena toiseuteen on juuri tällaisen identiteetin mahdottomuutta. Hegelin tapauksessa rakkauden jälki toimii ikään kuin haavana aina jo menneestä identiteetistä, jota subjekti kantaa mukanaan. Hän etsii rakkaudessa tätä iden-

titeettiä, jonka hän tietää olevan mahdollinen. Levinasin tapauksessa jälki puolestaan viittaa juuri identiteetin vastakohtaan. Toinen on aina jo ”häirinnyt” subjektia, joka suhteessa toiseen joutuu toteamaan vapautensa rajalliseksi. Identiteetti, subjektin ja toisen ”sulautuminen yhteen”, on Levinasin filosofiassa aina väkivaltaa suhteessa toisen toiseuteen.⁷¹

Tässä artikkelissa olen myös nostonut esille tavan, jolla sekä Hegelin että Levinasin ajattelussa omaisuuden kysymys nivoutuu yhteen rakkauden ongelman kanssa. Levinasin suosimaa metaforaa mukaillen omasta suusta annettu leipä tuleekin kolmannen läsnäolon myötä jakaa nyt kahden ihmisen välillä. Mikä periaate tai laskutoimitus määrittää tällaisen jakamisen oikeudenmukaisuutta? Sekä Hegelille että Levinasille raha toimii välineenä, joka mahdollista laskelmoinnin, ja yleisenä periaatteena, jonka avulla voidaan vertailla muuten vertailematonta. Tulevassa tutkimuksessa olisikin tärkeää pohtia sitä, miten Levinas ja Hegel lähestyvät oikeudenmukaisuutta juuri rahan ja ”laskelmoinnin” näkökulmasta, sekä sitä, miten tällainen käsitys rahasta vaikuttaa heidän näkemyksiinsä etiikasta ja oikeudenmukaisuudesta.

Viitteet

- 1 Esim. Levinas 2020, 25; 222.
- 2 Levinas 1963, 607.
- 3 Mahdollisesti kuuluisin analyysi Levinasin ja Hegelin ajatusten yhtäläisyyksistä on Jacques Derridan essee ”Violence et métaphysique”, jonka varsinainen painopiste on kuitenkin muualla. Ks. Derrida 1967, 147–148.
- 4 Morgan 2018, 60.
- 5 Rakkaudesta Levinasin vankeusajan vihoissa esim. Levinas 2009, 76.
- 6 Levinas 1991, 123.
- 7 Hammermeister (2002, 55–56) osoittaa muun muassa Friedrich Schillerin nuoruuden filosofiassaan tulkinneen rakkauden juuri subjektin ja objektin identiteetin mahdollisuuden kautta, ja mainitsee tämän saman ajatuksen olevan läsnä myös Friedrich Hölderlinin, Hegelin aikalaisen ja ystävän, kirjoituksissa.
- 8 Lewis 2013, 5–6.
- 9 Sama, 8–9.
- 10 Deligiorgi 2011, 32.
- 11 Hegel 1907, 379.
- 12 Levinas 2009, 120.
- 13 ”Est violence toute action où l’on agit comme si on était seul à agir: comme si le reste de l’univers n’était là que pour recevoir l’action.” Levinas 1984, 18.
- 14 Levinas 2020, 288.
- 15 Hyvä suomenkielinen tiivistelmä Levina-

- sin ajattelun pääpiirteistä on Panu-Matti Pöykön artikkeli ”Levinasin käsitys eetisistä tunnustamisesta”. Pöykkö 2017, 78–81.
- 16 Bjerke 2011, 78.
- 17 Barba-Kay 2016, 323–324. Myös Jens Lemanski katsoo *Hengen fenomenologian* jatkavan varhaisempia pohdintoja rakkauden luonteesta. Rakkauden sijaan keskeiseksi käsitteeksi nousee ’tunnustus’ (*Anerkennung*). Ks. Lemanski 2019, 98–99.
- 18 Lewis 2013, 8.
- 19 Hegel 1907, 243–244.
- 20 Sama, 251.
- 21 Sama, 379. Philip J. Kain on esittänyt, että Hegelin filosofiassa rakkaus ei välttämättä vaadi tasavertaisuutta sen kahden momentin välillä. Tämä perustuu siihen, että esimerkiksi teoksessaan *Oikeusfilosofian pääpiirteet* Hegel osoittaa selvästi, ettei pidä naista tasaveroisena miehen kanssa, mutta tämä ei silti tee rakkaudesta mahdotonta. Kain 2018, 95–96.
- 22 Hegel 1907, 380. Mielenkiintoisesti tässä omaisuus yhdistetään jo oikeuteen (*das Recht*), olkoonkin, että varsin esoteerisella tavalla. Oikeuden ja omaisuuden suhteeseen palaan myöhemmin.
- 23 ”Abraham wollte nicht lieben und darum frei sein” (Hegel 1907, 246).
- 24 Levinas 1984, 330–331.
- 25 Sama, 144–145.

- 26 Sama, 205.
- 27 Levinas 2007, 208.
- 28 Hegel 1907, 268.
- 29 Sama, 262.
- 30 Sama, 332–333.
- 31 Sama, 163.
- 32 Hegel 1907, 273.
- 33 Sama, 330.
- 34 ”Aimer, c’est exister comme si l’aimant et l’aimé étaient seul au monde”. Levinas 1954, 359.
- 35 Pöykkö 2017, 89.
- 36 Lemanski viittaa myös rakkauden ekstensioon. Hän katsoo Hegelin myöhemmässä ’tunnustamisen’ olevan laajempi käsite, jonka alaan rakkaus kuuluisi vain yhtenä momenttina. Lemanski 2019, 108.
- 37 Levinasin kuvaus työstä muistuttaa erityisesti Hegelin kuuluisaa ”herran ja orjan” dialektiikkaa. Siinä orja saavuttaa harmonian elottoman materian ja omien päämääriensä välillä juuri työssä. Ks. Hegel 1980, 114–115; Lemanski 2019, 97. Kaiken kaikkiaan Levinasin fenomenologinen kuvaus työstä ja halusta teoksessa *Totalité et infini* muistuttaa suuresti Hegelin kuvausta itsetietoisuuden kehityksestä *Hengen fenomenologiassa*.
- 38 Omaisuuden luonteesta Levinasin filosofiassa ks. Levinas 2020, 169–171; 175.
- 39 Levinas 1988, 420.
- 40 Sama.

41 "[...] des conditions essentielles de la justice" (Levinas 1954, 373).

42 Scott Meikle pitääkin Aristoteleen pohdintoja rahan luonteesta ekonomin alkupisteenä (Meikle 1994, 28).

43 *Nikomakhoksen etiikka*, 1133a6–28. Ks. myös Aristoteleen teoria rahan synnystä *Politiikassa* (1257a28–b24).

44 Hegel 2009, §299, 248.

45 Beiser 2005, 234.

46 Ormiston 2004, 80.

47 On tärkeää huomata, että rakkaudella on tärkeä rooli myös hänen *Uskonnonfilosofian luennoissaan*, joissa aihetta käsitellään jälleen identiteetin kysymyksen kautta. Uskonnonfilosofian ja oikeusfilosofian rakkauskäsitteiden yhdistämisen vaikeuksista ks. Morgan 2018, 74–75.

48 Critchley 2014, 306.

49 Hegel 1974, 420.

50 Ormiston 2004, 84.

51 Kain 2018, 85.

52 Toisaalta Lewisia seuraten voidaan ajatella, että Hegel saattaa osaltaan pyrkiä kuvailemaan rakkautta vähemmän "radikaalisti", koska kokee nuoruudenfilosofiansa rakkauden käsitteen olevan liian epävakaa toimiakseen yhteisön perustana (Lewis 2013, 10–11).

53 Hegel 2009, §170–172.

54 "[...] weil das Sittliche das an sich allgemeine ist, ist die sittliche Beziehung der Familienglieder nicht die Beziehung der Empfindungen oder das Verhältnis der Liebe." (Hegel 1980, 243).

55 Ormiston 2004, 90–91.

56 Lewis 2013, 16–17.

57 "Usé et frelaté" (sama, 113).

58 Levinas 1984, 60.

59 "L'amour doit toujours surveiller la justice." (Levinas 1991, 118).

60 "Car l'amour lui-même demande le justice et ma relation avec le prochain ne saurait rester extérieure aux rapports que ce prochain entretient avec des tiers. Le tiers est aussi mon prochain" (Levinas 1984, 34).

61 Levinas 1968, 141.

62 Levinas 2019a, 85–86; Levinas 2020, 301–302.

63 "Elle ne marque pas simplement une étape vers l'universalité anonyme de l'État. Elle s'identifie en dehors de l'État, même si l'État lui réserve un cadre." (Levinas 2020, 342–343).

64 Critchley 2014, 310.

65 Ormiston 2004, 36.

66 "[...] in providing for the experience of

love, lays the essential, experiential basis for the fully developed moral being." (Sama, 84).

67 Hegel 2009, §175, 153–154.

68 Levinas 1963, 618.

69 'Abstrakti' on sopiva käsite, sillä Levinas itse kuvailee jälkeä abstraktiksi juuri termin etymologisessa mielessä, joka voidaan kääntää parhaiten "pois pyyhityksi". Jälki on Levinasille kuin pois pyyhitty merkki. Varsinainen merkki on siis jo menneisyyttä, mutta poispyyhkimisen jälki kertoo sen kerran olleen läsnä (Levinas 1963, 617–618). Analogiasta ongelmallisen tekee Levinasin 'jäljen' käsitteen radikaali luonne. Jälki on hänelle jotakin, joka ei ole koskaan ollut nykyisyyttä (Sama, 618–619). Tulisi tutkia sitä, voidaanko tällainen jälki todella paikantaa Hegelin filosofiaan. Käsitteiden välinen suhde vaatii tätä artikkelia laajempaa tutkimusta

70 Levinas 1991, 118. "Panttivankina" olemisesta esim. Levinas 2019b, 177.

71 Hyvän tiivistelmän Hegelin ja Levinasin filosofoiden perustavasta erosta tarjoaa Pöykkö (2016, 641–643). Ks. myös Pöykkö 2017, 83–84.

Kirjallisuus

Aristoteles, *Teokset VII. Nikomakhoksen etiikka*. Suom. Simo Knuuttila. Gaudeamus, Helsinki 1989.

Aristoteles, *Teokset VIII. Politiikka*. Suom. A. M. Anttila. Gaudeamus, Helsinki 1991.

Barba-Kay, Antón, Why Recognition Is a Struggle. Love and Strife in Hegel's Early Jena Writings. *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 54, No. 2, 2016, 307–332.

Beiser, Frederick, *Hegel*. Routledge, London 2005.

Bjerke, A. R., Hegel and the Love of the Concept. *The Heythrop Journal*. Vol. 52, No. 1, 2011, 76–89.

Critchley, Simon, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. 3. p. Edinburgh University Press, Edinburgh 2014.

Deligiorgi, Katerina, Religion, Love, and Law. Hegel's Early Metaphysics of Morals. Teoksessa *A Companion to Hegel*. Toim. Michael Baur & Stephen Houlgate. Blackwell, Oxford 2011, 21–44.

Derrida, Jacques, *L'écriture et différence*. Seuil, Paris 1967.

Hammermeister, Kai, *The German Aesthetic Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Hegel, G. W. F., *Hegels theologische Jugendschriften*. Herausgegeben von Kohl, Herman. J. C. B. Mohr, Tübingen 1907.

Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818–1831, Band IV*. Toim. Karl-Heinz Ilting. Frommann-Holzboog, Stuttgart 1974.

Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke 9, Phänomenologie des Geistes*. Felix Meiner, Hamburg 1980.

Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke 14, 1. Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Felix Meiner, Hamburg 2009.

Lemanski, Jens, An Analogy Between Hegel's Theory of Recognition and Ficino's Theory of Love. *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 27, No. 1, 2019. 95–113.

Levinas, Emmanuel, Le moi et la totalité. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 59, No. 4, 1954, 353–373.

Levinas, Emmanuel, Trace de l'autre. *Tijdschrift voor Filosofie*. Vol. 25 No. 3, 1963, 605–623.

Levinas, Emmanuel, *Quatre lectures talmudiques*. Éditions de Minuit, Paris, 1968.

Levinas, Emmanuel, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Librairie Générale Française, Paris 1984.

Levinas, Emmanuel, Socialité et argent. *Tijdschrift voor Filosofie*. Vol. 50, No. 3, 1988, 415–421.

Levinas, Emmanuel, *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Grasset et Fasquelle, Paris 1991.

Levinas, Emmanuel, Being Jewish. *Continental Philosophy Review*. Vol. 40, No. 3, 2007, 205–210.

Levinas, Emmanuel, *Oeuvres I. Carnet de captivité et autre inédits*. Grasset et Fasquelle, Paris 2009.

Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*. Jouve, Mayenne 2019a.

Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être: ou au-delà de l'essence*. Librairie Générale Française, Paris 2019b.

Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Librairie Générale Française, Paris 2020.

Lewis, Thomas A., Beyond Love. Hegel on the Limits of Love in Modern Society. *Journal for the History of Modern Theology*. Vol. 20, No. 1, 2013, 3–20.

Kain, Philip J., *Hegel and Right. A Study of the Philosophy of Right*. State University of New York, Albany 2018.

Meikle, Scott, Aristotle on Money. *Phronesis*. Vol. 39, No. 1, 1994, 26–44.

Morgan, Brandon L., Love as the Logic of Reconciliation in Hegel. *Philosophy & Theology*. Vol. 30, No. 1, 2018, 59–78.

Ormiston, Alice, *Love and Politics. Re-Interpreting Hegel*. State University of New York Press, Albany 2004.

Pöykkö, Panu-Matti, Levinas and the Ambivalence of Recognition. *Open Theology*. Vol. 2, No. 1, 2016, 636–652.

Pöykkö, Panu-Matti, Levinasin käsitys eettisestä tunnustamisesta. Teoksessa *Uskonto ja kamppailu tunnustamisesta*. Toim. Heikki Haara & Ritva Palmén. Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, Helsinki 2017, 77–94.









Suomalaisen filosofian ja psykologian historia 1809–1918

Keisarillisen Aleksanterin yliopiston aikakauden suomalainen tieteenalahistorioiden sarja *The History of Learning and Science in Finland 1828–1918* valmistui, kun filosofian ja psykologian historia ilmestyi sen viimeisenä osana vuonna 2021. Georg Henrik von Wrightin (1916–2003) piti alun perin vastata tämän osan kirjoitustyöstä, mutta tehtävä siirtyi Juha Manniselle. Viimeksi mainittu onkin kirjoittanut suurimman osuuden nyt ilmestyneestä teoksesta, jonka muut kirjoittajat ovat Marja Jalava ja Ilkka Niiniluoto sekä psykologian osuuden laatinut Juhani Ihanus. Seuraavassa tarkastelen lyhyesti koko teossarjaa ja sen jälkeen filosofian ja psykologian osan sijoittumista suomalaisen filosofian historiankirjotukseen¹.

Filosofian ja psykologian suomalaista historiaa käsittelevä teos on 29-niteisen tieteenalahistorioiden teossarjan yhdeksätoista osa. Alun perin sarjan viimeiseksi osaksi 20 suunniteltu *University Teaching, Research, and Learned Societies in Finland 1820–1918* jäi jossakin vaiheessa pois julkaisusuunnitelmasta. Sarjan osista kahdeksan on jaettu kahteen tai kolmeen niteeseen (osat 4, 5, 7, 10, 13, 14, 15 ja 17). Niissä käsiteltävät tieteet eivät vielä 1800-luvulla olleet institutionalisoituneet erillisiksi tieteenaloiksi ja yliopistohallinnollisiksi yksiköiksi ("laitoksiksi"). Tässä mielessä myös psykologian historia olisi voitu julkaista erillisniteenä 19b, sillä sehan sisältyi koko mainitun ajanjakson filosofian oppiaineeseen. Tiedekuntien kehittyminen erityistieteiden muodostamiksi laitoskeskeisiksi organisaatioiksi moninaisine opetus-, tutkimus- ja hallintovirkoihin on muutenkin lähinnä vasta 1900-luvulle ajoittuva ilmiö. Vielä 1800-luvulla tiedekunnat raken- tuivat ennen muuta eri tieteenalojen oppituolien (professorien) ympärille. Aleksanterin yliopisto ei vielä ollut laitosjakoinen tiedeyliopisto vaan vasta kehityksessä sel- laiseksi.

Filosofian oppituoleihin aina 1920-luvun alkupuolel- le saakka liittynyt sosiologia on puolestaan keskeisessä asemassa Erik Allardtin kirjoittamassa sarjan osassa 17b *The History of the Social Sciences in Finland 1828–1918*. Valtiotieteellinen tiedekunta – johon myös käytännöllinen filosofia siirrettiin – perustettiin paljon myöhemmin eli toisen maailmansodan päättymisvuonna 1945. Kansain- välisen maineensa ennen muuta London School of Eco- nomics and Political Sciencen (LSE) sosiologian profes- sorina luonut Edward Westermarck (1862–1939) hoiti Aleksanterin yliopiston käytännöllisen filosofian profes- sorin virkaa vuosina 1906–1918 ja toimi lopulta Åbo

Akademien ensimmäisenä filosofian professorina vuosina 1918–1932. Allardtin esitykseen myös sisältyneet Hjalmar Neiglick (1860–1889), Rolf Lagerborg (1874–1959) sekä Westermarckin oppilaat Gunnar Landtman (1878–1940) ja Rafael Karsten (1879–1956) ovat toimineet filosofian professoreina. Lagerborg nimitettiin Åbo Akademien filo- sofian professoriksi Westermarckin jälkeen.

Suomen Tiedeseuran julkaiseman sarjan nimessä ai- karajauksena on Aleksanterin yliopiston aika 1828–1918 (nimi Helsingin yliopisto tuli virallisesti käyttöön 18. hel- mikuuta 1919), mutta sarjan niteissä esiintyy muitakin periodisoiteja: 1809–1917, 1809–1921, *before 1920*, *from the Late 18th Century to the Early 20th Century* ja *Imperial Period*. Useiden niteiden alkupuolella luodaan lyhyt katsaus myös Turun Akatemian ajan viimeisiin vuo- sikymmeneihin. Filosofian ja psykologian historian osassa selostetaan aluksi oppialan suomalainen historia Turun Akatemian aikakaudella. Tiukka rajautuminen vuosiin 1828–1918 ei olisi ollut siksikään mielekäs ratkaisu, että eri periodien välillä on tietenkin myös jatkuvuuksia, ja samat henkilöt ovat voineet toimia akateemisissa tehtä- vissään periodin rajapyykkivuosien (1828 tai 1918) kum- mallakin puolella. Esimerkiksi Johan Jakob Tengström (1787–1858) toimi professorina Turun Akatemiassa ja sitten Aleksanterin yliopistossa. J. V. Snellman (1806– 1881) puolestaan aloitti opintonsa Turussa, mutta siirtyi hänkin yliopiston mukana Helsinkiin, ja Eino Kailan (1906–1958) akateeminen ura alkoi Aleksanterin yliopis- tossa mutta sijoittuu suurimmaksi osaksi itsenäisyyden aikaan.

Aloitteen sarjan julkaisemiseksi esitti 1960-luvun alkupuolella Helsingin yliopiston kansleri Edwin Lin- komies. Sarja olisi jatkoa Turun Akatemian ajan kym- menosaiselle tieteenalahistorialle *Åbo Universitets lär-*

**The History of Learning and Science in Finland
1828–1918** (*Societas Scientiarum Fennica, 1965–2021*)

- 1 Eino Murtorinne, *The History of Finnish Theology 1828–1918* (1988).
- 2 Hannu Tapani Klami, *The Legalists. Finnish Legal Science in the Period of Autonomy 1809–1917* (1981).
- 3 Bertel von Bonsdorff, *The History of Medicine in Finland 1828–1918* (1975).
- 4a Gustav Elfving, *The History of Mathematics in Finland 1828–1918* (1981).
- 4b Raimo Lehti & Tapio Markkanen, *History of Astronomy in Finland 1828–1918* (2010).
- 5a Peter Holmberg, *The History of Physics in Finland 1828–1918* (1992).
- 5b Heikki Simojoki, *The History of Geophysics in Finland 1828–1918* (1978).
- 6 Terje Enkvist, *The History of Chemistry in Finland 1828–1918* (1972).
- 7a Hans Hausen, *The History of Geology and Mineralogy in Finland 1828–1918* (1968).
- 7b Allan Tiitta, *The History of Geographical studies in Finland 1809–1921* (2015).
- 8 Runar Collander, *The History of Botany in Finland 1828–1918 with an Appendix on Forest Science by Yrjö Ilvessalo* (1965).
- 9 Anto Leikola, *History of Zoology in Finland 1828–1918* (2011).
- 10a Pentti Aalto, *Classical Studies in Finland 1828–1918* (1980).
- 10b Pentti Aalto, *Oriental Studies in Finland 1828–1918* (1971).
- 10c Pentti Aalto, *Modern Language Studies in Finland 1828–1918* (1987).
- 11 Mikko Korhonen, *Finno-Ugrian Language Studies in Finland 1828–1918* (1986).
- 12 Jouko Hautala, *Finnish Folklore Research 1828–1918* (1969).
- 13a Pirkko Lilius, *The History of Scandinavian Language Studies in Finland 1828–1918* (2008).
- 13b Susanne Österlund-Pötzsch & Carola Ekrem, *Swedish Folklore Studies in Finland 1828–1918* (2008).
- 14a Carl Axel Nordman, *Archeology in Finland before 1920* (1968).
- 14b Toivo Vuorela, *Ethnology in Finland before 1920* (1977).
- 15a Yrjö Varpio, *The History of Finnish Literary Criticism in Finland 1828–1918* (1990).
- 15b Sixten Ringbom, *Art History in Finland before 1920* (1986).
- 15c Oiva Kuisma, *The History of Finnish Aesthetics from the Late 18th Century to the Early 20th Century* (2006).
- 16 Matti Klinge, *A History both Finnish and European. History and the Culture of Historical Writing in Finland During the Imperial Period* (2012; alunp. suom. SKS, 2010).
- 17a Sakari Heikkinen, Visa Heinonen, Antti Kuusterä & Jukka Pekkarinen, *The History of Finnish Economic Thought 1809–1917* (2000).
- 17b Erik Allardt, *The History of the Social Sciences in Finland 1828–1918* (1997).
- 18 Taimo Iisalo, *The Science of Education in Finland 1828–1918* (1979).
- 19 Juha Manninen, Juhani Ihanus, Marja Jalava & Ilkka Niiniluoto, *A History of Philosophy and Psychology in Finland, 1809–1917* (2021).

domshistoria (Svenska Litteratursällskapet i Finland), joka ilmestyi vuosina 1890–1908. Sen viimeisenä osana julkaistiin filosofian professori Thiodolf Reinin (1838–1919) kirjoittama filosofiaa käsittelevä osa². Vuonna 1963 Suomen Tiedeseura kertoiinkin seuran 125-vuotisjuhlien yhteydessä 20-osaiseksi aiotun englanninkielisen ja siksi myös ulkomaille suunnatun sarjan toteuttamisesta seuraavan kahden vuoden kuluessa. Sarjan päätoimittajaksi valittu Georg Henrik von Wright puolestaan katsoi, että työhön voi kulua jopa kymmenkertainen aika³. Hänenkin arvionsa osoittautui aivan liian optimistiseksi, sillä lopulta kesti 56 vuotta ensimmäisenä ilmestyneestä Runar Collanderin botaniikan historiasta (osa 8, 1965) viimeisenä ja kaikkein laajimpana esityksenä (424 sivua) ilmestyneeseen filosofian ja psykologian historiaan⁴.

Sarjan neljä ensimmäistä nideä julkaistiin 1960-luvulla, kuusi seuraavaa 1970-luvulla, seitsemän 1980-luvulla ja kolme 1990-luvulla. Vuosina 2000–2015 ilmestyi kahdeksan nideä ja siis vuonna 2021 viimeinen osa. Alun perin von Wrightin piti kirjoittaa filosofian historian osuus, mutta hän luopui tehtävästä vuonna 1975, ja se siirtyi Juha Manniselle⁵. Sarjan kirjoittajakunnassa Manninen on poikkeus, sillä hän on sekä aate- ja oppihistoriallisen tutkimuksen että filosofian tieteenalan asiantuntija. Useimpien osien kirjoittajat ovat alansa historiasta kiinnostuneita tutkijoita, mutta tieteenhistorioitsijoina diletantteja. Joissakin osissa historiallinen esitys jääkin pintapuolisen kronikoinnin tasolle, koska kirjoittajalta on puuttanut historian tutkijan pätevyys ja ehkä myös tieteen historiallisen luonteen ymmärtämistä edistävä humanistis-yhteiskuntatieteellinen opillinen sivistys. Sarjan kaikkiaan 36 kirjoittajasta miehiä on 32, naisia 4. Näistä Pirkko Lilius on kirjoittanut niteen *The History of Scandinavian Language Studies in Finland 1828–1918* (osa 13a, 2008) sekä Susanne Österlund-Pötzsch ja Carola Ekrem niteen *Swedish Folklore Studies in Finland 1828–1918* (osa 13b, 2008).

”Teos tulee tarpeeseen, sillä aiemmat esitykset keisarin vallan ajan suomalaisesta filosofian historiasta ovat olleet suppeita katsauksia tai rajoittuneet vain tiettyyn filosofiaan tai filosofiseen suuntaukseen.”

Lisäksi aate- ja oppihistorioitsija Marja Jalava on siis yksi filosofian ja psykologian osan neljästä kirjoittajasta.

Aiemmat esitykset

Mannisen, Ihanuksen, Jalavan ja Niiniluodon *A History of Philosophy and Psychology in Finland, 1809–1917* tulee tarpeeseen, sillä aiemmat esitykset keisarin vallan ajan suomalaisesta filosofian historiasta ovat olleet suppeita katsauksia tai rajoittuneet vain tiettyyn filosofiaan tai filosofiseen suuntaukseen⁶. Sen sijaan edellä mainittu Reinin teos Turun Akatemian filosofian historiasta tarjoaa edelleenkin monin tavoin pätevän pohjustuksen suomalaisen akateemisen filosofian historian tutkimukselle. Nykyään tämä 115 vuotta sitten ilmestynyt teos on luettavissa myös Kansalliskirjaston digitoituna laitoksena⁷. Keisarin vallan ajan suomalaisen filosofian yleisesityksistä laajin yhden kirjoittajan julkaisu on J. E. Salomaan noin 40-sivuinen asiantunteva artikkeli teoksessa *Helsingin yliopiston alkuajoilta* (1928)⁸. Tiivis katsaus 1800-luvun suomalaisesta filosofiasta sisältyy Oiva Ketosen artikkeliin ”Filosofia ja psykologia Suomessa” teoksessa *Oma maa* (toim. Edwin Linkomies, 1961)⁹.

Huomionarvoinen esitys on myös Jaakko Hintikan yli 30-sivuinen artikkeli ”Filosofinen ja mietekirjallisuus” Matti Kuusen päätoimittamassa *Suomen kirjallisuudessa* (1968)¹⁰. Saman aikakauden filosofia on lyhyesti esillä myös Ilkka Niiniluodon kirjoituksessa ”Filosofia Suomessa”, joka ilmestyi Svante Nordinin *Filosofian historian* (1999) liitteenä¹¹. Niiniluodon kirjoitus on julkaistu lähes sellaisenaan *Suomen tieteen historian* toisessa osassa (2000)¹². Se sisältää humanististen ja yhteiskuntatieteiden eri tieteenalojen historiat 1880-luvulta 1900-luvun loppuun. Tätä edeltävän ajan filosofia on esillä teoksen ensimmäisessä osassa (2001). Sen kirjoittajat Jussi Nuorteva, Päiviö Tommila ja Markku Heikkilä ovat tieteenhistori-

allisesti ansioituneita tutkijoita, mutta eivät ammattifilosofoja.

Teokseen *Aate ja maailmankuva. Suomen filosofista perintöä keskiajalta vuosisadallemme* (1979) sisältyy peräti seitsemän artikkelia filosofiasta keisarin vallan ajan Suomessa¹³. Suomalaisfilosofoista ovat esillä erityisesti J. V. Snellman (Manninen ja Jouni Alavuotunki), Wilhelm Bolin (Manninen ja Jyrki Uusitalo), Edvard Westermarck (von Wright), Arvi Grotenfelt (Niilo Luukkanen) sekä Eino Kaila, Robert Tigerstedt ja Rolf Lagerborg (Niiniluoto). Viimeksi mainituista Kailan akateeminen ura siis sijoittuu pääosin itsenäisyyden aikaan, ja Tigerstedt oli puolestaan merkittäviä näkemyksiä luonnontieteen tieteenfilosofiasta ja metodologiasta esittänyt Aleksanterin yliopiston fysiologian professori.

Filosofia Aleksanterin yliopistossa on monella tavalla mukana myös Matti Klingen ja muiden kirjoittajien Helsingin yliopiston historian toisessa osassa *Keisarillinen Aleksanterin Yliopisto 1808–1917* (1989) sekä Klingen eräissä muissa teoksissa, kuten filosofian kannaltakin kiinnostavassa esseessä ”Suomen ja Ruotsin 1800-luvun yliopistolaitoksen ja kulttuuri-ilmapiiirin vertailua” hänen kirjassaan *Bernadotten ja Leninin välissä. Tutkielmia kansallisista aiheista* (1975)¹⁴. Antoisaa luettavaa myös filosofian kannalta on Jouko Ahon väitöskirja *Sieluun piirretty viiva. Psykologisia perinteitä suomenmielisestä sielutieteestä kokeelliseen kasvatusoppiin* (1993), jossa tarkastellaan keisarin vallan ajan suomalaisia filosofis-psykologisia tai pedagogisia oppeja ja suuntauksia.

Eniten ja monipuolisimmin keisarin vallan ajan suomalaisesta filosofian historiasta on kirjoittanut Juha Manninen. Hänen tutkimuskohteitaan ovat olleet muun muassa Snellman ja J. J. Tengström sekä ylipäänsä hegeliäisyys 1800-luvun Suomessa, mutta myös sen kriitikot, kuten Ludwig Feuerbachin koottujen teosten toimittajana maailmalla tunnettu Wilhelm Bolin (1835–1924).

”Vanhan toistosta huolimatta vasta nyt ensimmäistä kertaa keisarin vallan ajan suomalainen filosofian ja psykologian historia lähdetietoineen ja henkilöhakemistoineen on koottu yksien kansien väliin.”

Nyt ilmestyneeseen filosofian ja psykologian historiaan sisältyy Mannisen omiin tutkimuksiin perustuva laajahko esitys filosofian professori Tengströmin luvu-
vuonna 1830–1831 Aleksanterin yliopistossa pitämistä, vaikutuksiltaan kauaskantoisista Hegelin *Oikeusfilosofiaa* tarkastelevista luennoista. Vuonna 2003 Manninen toi tutkimuksen piiriin niitä koskevat nuoren Johan Philip Palménin laatimat yksityiskohtaiset muistiinpanot. Ne ehtivät olla tutkijoilta tietymättömissä Kansallisarkistossa yli sata vuotta.¹⁵ Monipuolista tietoa 1800-luvun viimeisten ja 1900-luvun ensimmäisten vuosikymmenten suomalaisesta filosofiasta sisältyy myös Mannisen ja Niiniluodon toimittamaan dokumenttikokoelmaan *Ajatuksen laboratorio. Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat 1873–1925* (1996).

Tiedeseuran sarjan eräissä muissakin osissa kuin filosofian ja psykologian historian osassa filosofia on esillä, kuten Eino Murtorinteen kirjoittamassa ensimmäisessä osassa *The History of Finnish Theology 1828–1918* (1988), Taimo Iisalon kirjoittamassa osassa 18 *The Science of Education in Finland 1828–1918* (1979) ja Oiva Kuisman kirjoittamassa niteessä 15c *The History of Finnish Aesthetics from the Late 18th Century to the Early 20th Century* (2006). Iisalon esityksessä filosofeista esille nostetaan muun muassa Snellman sekä filosofian ja kasvatus- ja opetusopin viroissa toiminut Johan Julius Frithiof Perander (1838–1885). Jälkimmäiseen teokseen sisältyy luku ”Philosophers and Critics”, jossa käsitellään muun muassa Rolf Lagerborgia ja Eino Kailaa osana filosofisen estetiikan kehitystä. Monissa muissakin sarjan osissa on viittauksia suomalaisiin akateemisiin filosofiin Snellmanista Kailaan.

Lopuksi

Suomen Tiedeseuran suurhankkeen päättävä *A History of Philosophy and Psychology in Finland, 1809–1917* sisältää melko niukasti uutta tutkimustietoa, mutta paljon sellaista, joka on ollut hajallaan teoksen kirjoittajien omissa tai muissa aikaisemmin julkaistuissa esityksissä¹⁶. Aivan uuden tutkimustiedon vähäisyys johtunee siitäkin, että filosofian ja psykologian osa oli pahasti myöhässä ja sen myötä koko

sarja keskeneräinen. Viimeinen osa oli lopultakin saatava vain tehtyä, mikä onnistui neljän kokeneen kirjoittajan yhteisponnistuksena. Vanhan toistosta huolimatta vasta nyt ensimmäistä kertaa keisarin vallan ajan suomalainen filosofian ja psykologian historia lähdetietoineen ja henkilöhakemistoineen on koottu yksien kansien väliin. Tämä ei ole vähäinen saavutus. Englanninkielisyys puolestaan avaa tuon aikakauden suomalaisen filosofian historian ulkomaalaisillekin tutkijoille. Toisaalta vieraskielisyys estää teoksen omaksumisen sen suomalaisen maallikkoyleisön keskuudessa, joka harrastaa filosofiaa vain äidinkielellään. Suomen- ja ehkä lisäksi myös ruotsinkielisenä tietokirjana teos asettuisikin juurevammin suomalaiseen kirjalliseen elämään kuin tieteellisen seuran vieraskielisenä toimituksena. Ikään kuin käänteisestä esimerkistä käy Matti Klingen kirjoittama osa 16 *A History both Finnish and European. History and the Culture of Historical Writing in Finland During the Imperial Period* (2012, käant. Malcolm Hicks). Se ilmestyi ensin suomeksi nimellä *Suomalainen ja eurooppalainen menneisyys. Historiankirjoitus ja historia-kulttuuri keisariaikana* Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kustannuksella vuonna 2010¹⁷.

Tarvetta uudelle vastaavalle perusteokselle kuin *A History of Philosophy and Psychology in Finland, 1809–1917* tuskin ilmenee pitkään aikaan. Tämä johtuu siitäkin, ettei tuon aikakauden suomalainen akateeminen filosofia osoittaudu niin rikkaaksi ja monipuoliseksi oppi- tai tieteenalaksi, että siitä riittäisi ammennettavaa useampaankin yleisesitykseen. Sen sijaan on mielenkiintoista pohtia, olisiko sellaiselle esitykselle tarvetta, jossa ”filosofia” tulkittaisiin laajemmin kuin lähinnä vain institutionalisoituna tieteenalana. Silloin mukaan voitaisiin ottaa muitakin kirjoittajia ja kirjallis-yhteiskunnallisia käytäntöjä kuin vain yliopistofilosofia akateemisen opetuksen ja tutkimuksen puitteissaan. Nyt tällaiset jäävät muutaman maininnan varaan. Ja osallistuvathan suomalaisista akateemisista filosofiastakin useat varsin aktiivisesti suomalaisen yhteiskunnan rakentamiseen ja siitä käytyihin monenkirjaviin kiistoihin ja keskusteluihin myös yliopistoinstituution ulkopuolella. Silloin he ja monet muut olivat ”praksiksen filosofi” muussa kuin ”käytännölliseen filosofiaan” viit-
taavassa akateemisessa merkityksessä¹⁸.

Viitteet

- 1 Teoksen sisällön monipuolinen esittely ja arviointi sisältyy Tuomo Ahon kirjoitukseen ”Suuriruhtinaskunnan filosofiaa” 2022.
- 2 Rein 1908.
- 3 von Wright 1988, 24.
- 4 Runar Collanderin teokseen *The History of Botany in Finland 1828–1918* (osa 8, 1965) sisältyy liitteenä Yrjö Ilvessalon kirjoittama 15-sivuinen metsätieteen (*forest science*) historia.
- 5 Manninen ym. 2021, 6.
- 6 Olen tarkastellut käsillä olevaa katsausta laajemmin suomalaisen filosofian historiasta kirjoitettuja esityksiä artikkelissani ”Huomioita suomalaisen filosofian historiasta” (Lahtinen 2004).
- 7 digi.kansalliskirjasto.fi/teos/binding/2103306?page=1. Reinin teoksen (tai ainakin linkin siihen) voisi julkaista myös Suomen Filosofisen Yhdistyksen verkkosivuilla. Ehkäpä jopa uusintapainosta voisi harkita, jotta tämä merkittävä filosofianhistoriallinen esitys olisi mahdollisimman helposti tavoitettavissa ruotsia osaavien keskuudessa (ks. myös Aho 2022, 239).
- 8 Salomaa 1928, 111–148.
- 9 Ketonen 1961, 473–486.
- 10 Hintikka 1968, 399–433.
- 11 Niiniluoto 1999, 491–546.
- 12 Niiniluoto 2000, 176–223.
- 13 Manninen & Niiniluoto (toim.) 1979, 142–409.
- 14 Klinge ym. 1987–1990; Klinge 1975.
- 15 Ks. Manninen 2003a ja Manninen 2003b, joista jälkimmäiseen perustuu englanninkielinen esitys teoksessa Manninen ym. 2021.
- 16 Sarjan viimeisessä osassa ilmoitetaan, että vuodesta 1996 lähtien sarjaa on toimitettu Suomen Tiedeseuran ja Suomalaisen Tiedekatemian yhteishankkeena, joka on saanut tukea Suomen opetus- ja kulttuuriministeriöltä (Manninen ym. 2021, 2).
- 17 Klingen teokseen kannattaa tutustua siksikin suomeksi, että englanninkielisestä laitoksesta on jäänyt pois lähdeluettelo.
- 18 Olen käsitellyt ”praksiksen filosofiaa” Snellmanin osalta kirjassani *Snellmanin Suomi* (Lahtinen 2006).

Kirjallisuus

- Aho, Jouko, *Sieluun piirretty viiva. Psykologisia perinteitä suomenmielisestä sielutieteestä kokeelliseen kasvatustoppiin*. Pohjoinen, Oulu 1993.
- Aho, Tuomo, Suuriruhtinaskunnan filosofiaa. *Ajatus* 79, 2022, 239–250.
- Allardt, Erik, *The History of the Social Sciences in Finland 1828–1918*. Osa 17b teoksessa *The History of Learning and Science in Finland 1828–1918*. Societas Scientiarum Fennica, Helsinki 1997.
- Hintikka, Jaakko, Filosofinen ja mietekirjallisuus. Teoksessa *Suomen kirjallisuus VII. Kirjallisuuden kenttä*. Toim. Matti Kuusi. SKS ja Otava, Helsinki 1968, 399–433.
- Ketonen, Oiva, Filosofia ja psykologia Suomessa. *Oma maa. Tietokirja Suomen kodeille. 10. osa*. Toim. Edwin Linkomies. WSOY, Porvoo 1961, 473–486.
- Klinge, Matti, *Bernadotten ja Leninin välissä. Tutkielmia kansallisista aiheista*. WSOY, Helsinki 1975.
- Klinge, Matti, Knapas, Rainer, Leikola, Anto & Strömborg, John, *Keisarillinen Aleksanterin Yliopisto 1808–1917*. Osa 2 teoksessa *Helsingin yliopisto 1640–1990*. Päätoim. Matti Klinge. Otava, Helsinki 1987–1990.
- Lahtinen, Mikko, Huomioita suomalaisen filosofian historiasta. *niin & näin* 1/2004, 9–29.
- Lahtinen, Mikko, *Snellmanin Suomi*. Vastapaino, Tampere 2006.
- Manninen, Juha, *Miten oppi modernista valtiosta syntyi Suomessa*. Sophopolis, Oulu 2003a.
- Manninen, Juha, Valoa valtion yössä. Modernin valtion oppi Suomessa 1830–1831. *Historiallinen Aikakauskirja* 2/2003b, 228–247.
- Manninen, Juha, Ihanus, Juhani, Jalava, Marja & Niiniluoto, Ilkka, *A History of Philosophy and Psychology in Finland, 1809–1917*. Osa 19 sarjassa *The History of Learning and Science in Finland 1828–1918*. Toim. Matti Klinge, Anto Leikola, Ilkka Niiniluoto, Päiviö Tommila & Kalevi Rikkinen. Societas Scientiarum Fennica, Helsinki 2021.
- Manninen, Juha & Niiniluoto, Ilkka (toim.), *Aate ja maailmankuva. Suomen filosofista perintöä keskiajalta vuosisadallemme*. WSOY, Helsinki 1979.
- Manninen, Juha & Niiniluoto, Ilkka (toim.), *Ajatuksen laboratorio. Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat 1873–1925*. Suomen Filosofinen Yhdistys, Helsinki 1996.
- Niiniluoto, Ilkka, Filosofia Suomessa. Teoksessa Svante Nordin, *Filosofian historia. Länsimaisen järjen seikkailut Thaleesta postmodernismiin* (Filosofins historia. Det västerländska förnuftets äventyr från Thales till postmodernismen, 1995). Suom. Jukka Heiskanen. Pohjoinen, Oulu 1999, 491–546.
- Niiniluoto, Ilkka, Filosofia. Teoksessa *Suomen tieteen historia 2. Humanistiset ja yhteiskuntatieteet*. Päätoim. Päiviö Tommila. WSOY, Helsinki 2000, 176–223.
- Rein, Thiodolf, *Åbo universitets lärdomshistoria 10. Filosofin*. Svenska Litteratursällskapet i Finland, Helsingfors 1908. Digitoituina: digi.kansalliskirjasto.fi/teos/binding/2103306?page=1
- Salomaa, J. E., Filosofia. Teoksessa *Helsingin yliopiston alkuajoilta*. Toim. Gunnar Suolahti, Carl von Bonsdorff, Gunnar Castrén & V. Tarkiainen. WSOY, Porvoo 1928, 111–148.
- von Wright, Georg Henrik, Tankar om vetenskapernas historiografi. Teoksessa *Åbrenprijs. Bokvänners bok 6*. Sällskapet Bokvännerna i Finland, Helsingfors 1988, 19–30.



Akateemista filosofiaa autonomian ajan Suomessa

Juha Manninen, Juhani Ihanus, Marja Jalava & Ilkka Niiniluoto, *A History of Philosophy and Psychology in Finland, 1809–1917. Osa 19 sarjassa The History of Learning and Science in Finland 1828–1918. Societas Scientiarum Fennica, Helsinki 2021. 424 s.*

Vaatii kekseliäisyyttä, jos mieli jäsentää autonomian ajan suomalaisen filosofian muutoin kuin jakamalla sen kolmeen ajanjaksoon: Hegeliä edeltävään, hegeliläiseen (snellmanilaiseen) ja Hegelin (Snellmanin) jälkeiseen. Käsillä oleva teos (jatkossa *HPP*) seuraa tätä jaottelua ja osoittaa muun ohella sen omalaatuisen aseman, joka hegeliläisyydellä oli suomalaisessa filosofiassa.

Kolmijakohan saattaisi merkitä, että hegeliläisyys oli kiintopiste, niin että koko aikakauden ajattelua määritteli suhde Hegeliin; muistamme, että Hegelin dialektiikan kyllästämä Snellman on Suomen kansallisfilosofi. Tämä olisi kuitenkin harhakäsitys. Kuten *HPP* hyvin osoittaa, kolmijako perustuu itse asiassa pelkkään kromologiaan: ensin oli jotain, nimittäin enemmän tai vähemmän Kantin värittämää idealismia, sitten oli Hegel ja Snellman, ja sitten tuli jotain ihan muuta, kun Snellmanin jälkeen hegeliläisyys yksinkertaisesti katosi akateemisesta filosofiasta jälkiä jättämättä. Tai jos jälkiä haluaa löytää, ne on etsittävä syvältä ja muuntuneessa muodossa, kuten Eino Kaila teki väittäessään, että Hegelin ja Snellmanin ajatteluun sisältyy ”kenttäajattelun” alkeismuotoja (*HPP*, 328–329). Kailan selvitystä seuraten kenttäajattelu pyrkii kaikkialla ”näkemään – ei yksipuolisia tai kaksipuolisia vaan – kaikinpuolisia riippuvaisuuksia, läpikäyviä vaikutusyhteyksiä tiettyjen kokonaisuuksien eli totaliteettien piirissä”¹. Hegeliläisyydessä ja muussa romanttisessa luonnonfilosofiassa tämä ajatus esiintyi muodossa, joka ”enemmän muistutti ekstaatikon sammallusta kuin tieteen artikuloitua puhetta”², mutta kvanttiteoriassa, kehitysfyysiologiassa ja hahmopsykologiassa se pukeutuu selvään ja tarkkaan muotoon ja tulee epäilemättä tekemään näin myös muilla tieteellisen tutkimuksen aloilla. Tällainen tulkitseminen ei kuitenkaan enää olisi aate- ja oppihistoriaa vakiintuneessa merkityksessä vaan jonkinlaista rationaalista rekonstruktiota. Siinä Snellmanin tai Hegelin ajattelusta yritetään paikantaa se, mikä niissä on tajuttavaa ja järjestellistä, kun niiden keskeiset käsitteet ja prinssiipit (kuten Hegelin iskulause *Das Wahre ist das Ganze*) tulkitaan ja arvioidaan määrätystä myöhemmän ajan

perspektiivistä tai käännetään sellaiselle kielelle, jota ”me” helpommin ymmärrämme.³

Hegeliläisen filosofian omalaatuista asemaa autonomian ajan filosofiassa voi hahmottaa tarkastelemalla erästä näennäisesti kehityksen suuntaa määräävää tapahtumaa, nimittäin filosofian professorin virantäyttöä Helsingissä Snellmanin kauden jälkeen, 1860-luvun lopussa. Virasta kilpailivat Snellmanin suosikkioppilas Thiodolf Rein ja feuerbachilainen materialisti Wilhelm Bolin. Kisasta kehittyi samanlainen monimutkainen prosessi kuin paljon myöhemmin Eino Kailan ja J. E. Salomaan välille. Virantäytön ratkettua sen hävinnyt Bolin kutsui kilpahakijaansa ”mitä tyhjänpäiväisimmäksi hegeliläiseksi märehitjäksi” (*HPP*, 176).⁴ Joku saattaisi kysyä – vaikka en kirjasta aivan tätä kysymystä löytänytkään – kuinka akateeminen filosofia olisi maassamme kehittynyt, jos professoriksi olisi valittu hegeliläisen märehitjän sijasta filosofisesti radikaali Bolin⁵.

Omasta puolestani vastaan kysymykseen: niin kuin se tosiasiasakin kehittyi. Perustelut on helppo löytää *HPP*:stä. Ensinnäkin pian professorin virassa aloitettuaan, 1870-luvulla, Rein alkoi tuntea epäilyksiä Hegelin systeemiä kohtaan:

”Vähitellen alkoi minussa kuitenkin herätä epäilyksiä tämän kylläkin suurenmoisen ja nerokkaan, mutta liian abstraktiselle pohjalle perustetun ajatusrakenteen kestävydestä. Tuntui näet kovin mahdottomalta, että olemassaolo kaikessa moninaisuudessaan voitaisiin täydellisesti käsittää ja selittää vain dialektisesti kehittämällä käsitteitä toinen toisestaan, alkaen kaikkein abstraktisimmista.”⁶

Reinistä tuli aikaa myöten Hermann Lotzen idealismin kannattaja (*HPP*, 225). Tätä voi epäilemättä pitää edistysaskeleena, ”lotzelaisuuden” nimissä kun saattoi tehdä kaikenlaisia järkeviä asioita⁷.

Toiseksi voi huomauttaa, että usein edistys hyötyy vastareaktion mahdollisuudesta. Ei ole mitenkään selvää, että Bolinin feuerbachilainen materialismi olisi ollut hedelmällisempi maaperä seuraavalle sukupolvelle; ja ilmapiirin

hedelmällisyyshän riippuu joka tapauksessa paitsi opista myös siitä, ketkä sitä ovat kannattamassa. Kolmanneksi suomalaisessa akateemisessa filosofiassa tapahtui joka tapauksessa jo 1880-luvulla käänne, kun filosofinen ja empiirinen tutkimus ”kietoutuivat toisiinsa”, kuten *HPP*:ssä asia ilmaistaan. Sitä paitsi yhteydet ulkomaille olivat olemassa riippumatta siitä, miten kotimaassa elettiin ja ajateltiin, eikä Suomesta loppujen lopuksi ollut tuohonkaan aikaan kovin pitkä matka Manner-Eurooppaan tai edes Englantiin. Sellaiset 1880-luvun radikaalit kuin nuorena kuollut Hjalmar Neiglick ja Edvard Westermarck tekivät väitöskirjansa pääasiassa ulkomailta (samoin toimi myös Arvi Grotenfelt, vaikka ei ollutkaan mikään radikaali). Neiglick, joka väitöskirjaansa varten teki psykofyysisiä kokeita Wilhelm Wundtin laboratoriossa Leipzigissa, oli jo opiskeluaikanaan oleskellut Keski-Euroopassa ja omaksunut siellä ”ranskalaisen naturalismin ja positivismin” (*HPP*, 235). Westermarckista, joka nousi maailmanmaineeseen avioliiton alkuperää käsittelevällä väitöstutkimuksellaan, on puolestaan sanottu, että hänestä ”tuli opiskeluaikanaan kokemuseräiseen tutkimustietoon luottanut naturalisti, joka vierasti metafysiikkaa, taikauskkoa ja yliluonnollista”⁸. Neiglickin aatteellinen kattausta näyttää olleen samansuuntainen.

En osaa arvioida, oliko Reinillä mahdollisesti jokin rooli näissä akateemisissa pyrinnoissa, mutta ilmeisesti hän ei ainakaan seissyt kehityksen tiellä. Reinistä on vielä erikseen muistettava, että hänen tärkein filosofinen aikaansaannoksensa, nimittäin Filosofinen yhdistys, luotiin nimenomaan dialogia, siis vapaata filosofista mielipiteenvaihtoa varten⁹. Reiniä professorina seurannut Grotenfelt on kuvaillut elävästi edeltäjänsä toimintaa yhdistyksessä ja mainitsee erikseen nimenomaan Reinin ja Neiglickin väliset väittelyt. Niissä Rein kohteli Neiglickin edustamia ”uusia aatevirtauksia sillä ymmärtämyksellä, jota hän aina on osoittanut muiden vakaumuksille, mutta samalla kertoo myöskin terävällä kritiikillä”¹⁰. Westermarck esittää muistelmissaan hyvin samankaltaisen kuvan ensimmäisestä akateemisesta opettajastaan¹¹.

Hegeliläisyyden näennäinen voitto 1860-luvun lopussa ei siis ollut mikään erityisen merkityksellinen tapahtuma autonomian ajan filosofiassa. Se ei antanut asioille uutta suuntaa (tilaisuus siis *saattoi* jäädä käyttämättä), mutta ei se myöskään ollut mikään pysähtyneisyyden ajan alku.

Ajanjakso 1880-luvulta itsenäistymiseen oli kaikella tapaa uusien aatteiden aikaa, ja se onkin jännittävin ja mielenkiintoisin vaihe autonomian ajan suomalaisessa filosofiassa (arvio on tietenkin subjektiivinen). Muutos oli hyvin radikaali, kun filosofian ja empiirisen tutkimuksen raja muuttui epäselväksi; tai oikeastaan, kun filosofian sijaan alettiin tehdä empiiristä tutkimusta. Samankaltainen kehitys ei ole tuntematon ilmiö nykyäänkään, joten ajat voivat olla taas muuttumassa. Westermarckin ja sittemmin hänen oppilaidensa kohdalla tämä on ilmeistä. Käytännöllinen filosofia oli tuohon aikaan ja vielä myöhemminkin usein silkkää sosiologiaa tai uskontotiedettä, ja joku Rafael Karsten – käytännöllisen filosofian

professori, joka muun muassa tutki Perussa inkujen uskontoa – näyttää myöhemmin suhtautuneen kollegansa Eino Kailan ja tämän oppilaiden edustamaan loogiseen empirismiin täysin kielteisesti. Näissä asioissa voisi olla tutkittavaa.

Vähäsen Westermarckista

Filosofian ja empiirisen tutkimuksen yhteen kietoutumisesta päästään aiheeseen, joka ei *HPP*:ssä mielestäni saa osakseen riittävästi huomiota. Aikakauden tärkein suomalainen kontribuutio kansainväliseen filosofiaan oli epäilemättä Westermarckin moraaliteoria. Myös aika-laiset panivat sen merkille. Esimerkkinä mainittakoon G. E. Mooren *Etiikan peruskysymyksistä*, jonka luku moraaliarvostelmien objektiivisuudesta on kirjoitettu lähinnä silmällä pitäen Westermarckin ”subjektivismia”¹². Teorian *yksi* osa, se johon filosofit ja kriitikot ovat tavallisesti kiinnittäneet huomionsa, lausuu, että moraalien tai moraaliarvostelmien ”perustana” ovat tunteet (Westermarckin muotoilut vaihtelevat).

Kuten *HPP*:n luku Westermarckista hyvin osoittaa, teoriassa on kyse paljon enemmän kuin epämääräisesti muotoillusta subjektivismista. Westermarckin mielestä normatiivinen etiikka tieteenä ei ollut mahdollinen; tiede etsii totuutta, ja jotta normatiivinen teoria voisi sisältää tosia väitteitä, moraalisten arvojen pitäisi olla olemassa ihmismielestä riippumatta. Mutta yksikään moraalisten arvostelmien objektiivisuuden kannattaja ei ole onnistunut identifioimaan uskottavaa moraalisen totuuden ja epätoisuuden ratkaisijaa.¹³ Ollakseen tieteellistä etiikan on oltava deskriptiivistä, (laajasti ottaen) psykologista tutkimusta, jonka tavoitteena on moraalisten arvostelmien perustana olevan ”moraalisen tietoisuuden” analyysi ja selittäminen: tämän vakaumuksen Westermarck muotoili jo 1890-luvulla (*HPP*, 289). Etiikka ei tutki sitä, mikä on oikein, vaan sitä, minkä *ajatellaan* olevan oikein, ja sitä, miksi sen ajatellaan olevan oikein.

Etiikka on Westermarckille empiiristä tutkimusta, jonka pitää perustua laajaan tutkimusotteeseen. Toisaalta, kuten von Wright on todennut laajassa kirjoituksessaan Westermarckin moraalifilosofiasta, moraalien emotiope-rustaa koskevat väitteet sekä moraalikäsitteiden ja -arvostelmien sisällön erittelyt eivät ole tosiasioiden empiirisiä kuvauksia tai yleistyksiä vaan ”loogista analyysia”¹⁴. Yksinkertaistava jako normatiiviseen ja psykologiseen (empiiriseen) etiikkaan, von Wright toteaa, sai Westermarckin ”käsittämään väärin omien moraaliteorioitensa laadun”¹⁵. Analyttisen filosofin silmin tarkasteltuna Westermarck ei siis saavuttanut, niin kuin sanotaan, ”riittävää käsitteellistä selkeyttä”.

HPP:n Westermarck-jakson kirjoittanut Juhani Ihanus väittää, että ”Westermarckin teosten filosofiset analyysit [...] tekevät Westermarckin teorioista filosofisempia kuin ne olivat” (291). Yhtenä esimerkkinä Ihanus mainitsee juuri von Wrightin kriittiset huomautukset. Filosofi saattaa todeta, että Westermarckin mielenkiinto moraalitunteita kohtaan sai hänet ymmärtämään väärin etiikan

**”Ajanjakso 1880-luvulta
itsenäistymiseen oli kaikella
tapaa uusien aatteiden aikaa,
ja se onkin jännittävin
ja mielenkiintoisin vaihe
autonomian ajan suomalaisessa
filosofiassa.”**

teorioiden luonteen. Ihanus sen sijaan korostaa, että nimenomaan psykologinen näkökulma sekä sosiaalipsykologisten ja geneettis-psykologisten selitysten etsiminen on koko Westermarckin tuotannon läpäisevä piirre.

Nämä ovat tärkeitä huomioita. Olisin mielelläni nähnyt, että niille olisi kirjassa uhrattu hieman enemmän tilaa, sillä asia on mielenkiintoinen sekä sisällöllisesti että ongelmanasettelultaan. *HPP* ei toki ole mikään Westermarck-monografia, mutta pari lisäsivua Westermarckista olisi tuskin ollut liioittelua. Westermarckin teoriaa kommentoimassa ovat vaarana sekä anakronistinen perspektiiviharha että filosofinen pintapuolisuus. ”Kielianalyttiset” moraalifilosofit ovat epäilemättä katsoneet Westermarckin teoriaa vähintäänkin rajoittuneesta ja mahdollisesti kokonaan virheellisestä näkökulmasta. Onkin syytä kysyä, kuten Ihanus toisaalla tekee, ”mikä on voinut olla perustana Westermarckin tuotannossa ilmenevälle filosofisen ja käsiteanalyttisen problematiikan hämärtämiselle ja karttelulle”¹⁶. Ihanus itse esittää osittaiseksi selitykseksi sen, että Westermarck ei ollut filosofisesti erityisen sofistikoitunut eikä laaja-alainen. Väitteessä on varmaan perää, mutta pidän selitystä pintapuolisena. Haluaisin vähintäänkin kysyä, onko *aivan* varmaa, että Westermarckin perspektiivi asioihin tosiaan on tai että se omana aikanaan oli ei-filosofinen. Tunnetusti Westermarck ei ollut ainoa filosofi, joka oli kiinnostunut jostakin, jota tavattiin kutsua moraalin alkuperäksi. Ehkä suomalaisella oli tähän

keskusteluun tarjottavanaan paitsi sisällöltään myös metodologisesti omaperäinen kontribuutio. En ole Westermarck-tuntija enkä tunne riittävästi tuon ajan moraali-filosofiaa, joten en osaa sanoa asiasta mitään rakentavaa. Kysymys voi nousta silkasta tietämättömyydestä, tai siihen voi olla olemassa yksinkertainen vastaus. Asiaa olisi kannattanut pohtia.

Filosofian historiaa ja aatehistoriaa

HPP on sekä filosofian historiaa että aate- ja oppihistoriaa. Painopiste on jälkimmäisessä, onhan kirja viimeinen nide sarjassa, joka käsittelee ”tieteen ja oppineisuuden historiaa” autonomian ajan Suomessa. Painotus saattaa olla syynä siihen, että kirjasta syntyvä vaikutelma on hiukan moniaineellinen eivätkä nämä ainekset mielestäni aina ole aivan tasapainossa

Perustelen väitettäni kvantitatiivisesti. Snellman vie miltei kolmasosan kirjan tekstisivuista (110 sivua), kun taas Westermarck, autonomian ajan tunnetuin suomalainen tiedemies, käsitellään 43 sivussa. Monialaisen Snellmanin kohdalla ei liene mielekästä rajoittua pelkän ahtaasti ymmärretyn *oppineisuuden* tarkasteluun, mutta yleisesti aate- ja oppihistoriallinen lähestymistapa saa aikaan sen, että lukija jää välillä kaipaamaan perinpohjaisempaa *oppien* erittelyä (viittaan äskeiseen Westermarck-esimerkkiin).

Oppihistoria on myös oppineiden käsittelyä. En silti ole täysin vakuuttunut, että sellaista aihetta kuin Wilhelm Bolinin toimintaa kaunokirjallisuuden ja teatterin parissa on syytä käsitellä niin laajasti kuin mitä kirjassa on nyt tehty. Bolinin kaltaisista ilmeisen värikkäistä hahmoista saa tietenkin viihdyttäviä anekdootteja, kuten sen, että hän näyttää inhonneen intohimoisesti Kaarlo Bergbomia sekä tämän Suomalaista teatteria ja sen oopperaosastoa (”suomenkielistä oopperahuijausta”) ja ylipäänsä kaikkia suomenkielisiä kulttuuririentoja (”nationalistista roskaa”).

Mutta kun Bolinin aikalaisista ”lotzelainen” Rein ja Reinin seuraaja Grotenfelt, joka osallistui aikansa uuskantilaiseen keskusteluun historian tutkimuksen filosofiasta, saavat osakseen vain kolmetoista ja kahdeksan sivua, en osaa pitää jakaumaa tasapainoisena, olivathan molemmat mukana myös monessa sellaisessa, mikä muistetaan ja useimmissa tapauksissa myös tunnetaan yhtä huonosti kuin Bolinin moninaiset harrastukset.

Otan vielä toisen esimerkin. Aatehistoriallinen perspektiivi selittää myös sen, että Otto Ville Kuusisen machilaista ja kylläkin ilmeisen terävää maisterintut-

kielmaa on nyt käsitelty varsin yksityiskohtaisesti (*HPP*, 331–334). Jos perusteena on, että Kuusisesta tuli myöhemmin kansainvälisesti merkittävä kommunisti, ei kirja kumminkaan sano mitään ilmeisestä oppihistoriallisesta kysymyksestä: muuttiko Machiin positiivisesti suhtautunut Kuusinen käsitystään neuvosto-Venäjälle siirtymään? Leninin tunnetusti ajatteli, ettei kunnan bolševikki voi olla machilainen, joten ehkä Kuusinenkin joutui tässä asiassa suorittamaan itsekritiikin. Tai sitten asia oli yhdentekevä 1920-luvun alun neuvosto-Venäjän sekavissa oloissa eikä siihen ollut myöhemminkään tarvetta palata. Kenties asiasta ei ole säilynyt kirjallisia todisteita, ja silloin siitä ei tietysti voi lausua mitään.

Olen esittänyt muutamia lievästi kriittisiä huomioita *HPP*:stä. Se on kuitenkin erinomaisen hyödyllinen ja siivistävä kirja, ovathan useimmat autonomian ajan suomalaiset filosofit meille pelkkiä nimiä, jos edes niitä. Kirja tarjoaa myös monia jännittäviä yksityiskohtia¹⁷. Se on käsitteäkseni myös luotettava hakuteos; muutamaa vuosilukua ja jotain vähäpätöistä detalia lukuun ottamatta en löytänyt huomautettavaa.

Viitteet

- 1 Kaila 1940/1992, 240.
- 2 Sama, 241.
- 3 Kaila 1941/1992 esittää joukon näitä kentäteoreettisia ”käännöksiä”. Aate- ja oppihistorian näkökulmasta, ks. esim. Manninen 1998.
- 4 Vrt. Manninen 1987, 176.
- 5 Vrt. Sama, 177.
- 6 Rein 1918, 281.
- 7 Ks. Kallio 2021.
- 8 Timosaari 2017, 29.
- 9 Tätä seikkaa sivuaa Manninen 1996, 19–27.
- 10 Grotenfelt 1918, 245–248.
- 11 Ks. myös *HPP*, 368–369.
- 12 Moore 1912/1965, luku III. Ks. Stroup 1982, 203.
- 13 Westermarck argumentoi normatiivisen etiikan mahdollisuutta vastaan *Ethical Relativity* -teoksensa kahdessa ensimmäisessä luvussa.
- 14 von Wright 1979, 308–309.
- 15 Sama.
- 16 Ihanus 1990, 215.
- 17 Sensaatioihin mieltynyt kirjoittaja olisi saattanut mainita, että Allan Törnudd, joka vuonna 1915 julkaisi pragmatismista artikkelin *The Journal of Philosophy* -lehdessä (*HPP*, 323), sekaantui myöhemmin omana aikanaan suurta huomiota herättäneeseen Turun Vartiovuorenmäen surmajuttuun; ks. Lahtinen 2020.

Kirjallisuus

- Grotenfelt, Arvi, Thiodolf Rein Filosofisessa Yhdistyksessä. Teoksessa *Juhlajulkaisu omistettu Th. Reinille*. Otava, Helsinki 1918, 240–253.
- Ihanus, Juhani, *Kadonneet alkuperät. Edward Westermarckin sosiopsykologinen ajattelu*. Kirjayhtymä, Suomen antropologinen seura, Helsinki 1990.

- Kaila, Eino, Nykyajan henkinen tausta (1940). Teoksessa Kaila 1992, 229–243.
- Kaila, Eino, Romantiikka ja nykyaika. Snellmanin ’Idee der Persönlichkeit’ -teoksen satavuotismuiston johdosta (1941). Teoksessa Kaila 1992, 244–260.
- Kaila, Eino, *Valitut teokset 2: 1936–58*. Toimittanut ja johdannon kirjoittanut Ilkka Niiniluoto. Otava, Helsinki 1992.
- Kallio, Lauri, Thiodolf Rein, Hermann Lotze and the rise of empiricism in Finland. *Lychnos: Årsbok för Ide- och Lärdomshistoria*. Vol. 1, No. 1, 2021, 63–89.
- Lahtinen, Rauno, *Murhia ja hirmutekoja Turussa*. Kustannusosakeyhtiö Sammakko, Turku 2020.
- Manninen, Juha, *Dialektiikan ydin*. Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen, Oulu 1987.
- Manninen, Juha, Ajatuksen laboratorio. Filosofisen yhdistyksen ensimmäinen puolivuosisata (1873–1925) dialogisen tiedonetsinnän kouluna. Teoksessa *Ajatuksen laboratorio. Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat 1873–1925*. Toim. Juha Manninen & Ilkka Niiniluoto. Suomen filosofinen yhdistys, Helsinki 1996, 7–32.
- Manninen, Juha, Mihin aate- ja oppihistoriaa tarvitaan? *Tieteessä tapahtuu* 8/1998.
- Moore, G. E., *Etiikan peruskysymyksistä* (1912). Teoksessa *Etiikan peruskysymyksistä*. Suom. Jaakko Hintikka. Otava, Keuruu 1965, 119–284.
- Rein, Thiodolf, *Muistelmia elämän varrelta*. Helsinki, Otava 1918.
- Stroup, Timothy, *Westermarck’s Ethics*. Meddelande från Stiftelsen för Åbo akademi forskningsinstitut, nr. 76. Åbo akademi, Turku 1982.
- Timosaari, Niina, *Edward Westermarck. Totuuden etsijä*. Gaudeamus, Helsinki 2017.
- von Wright, Georg Henrik, Piirteitä Edvard Westermarckin filosofiasta kehityksestä. Teoksessa *Aate ja maailmankuva*. Toim. Simo Knuuttila, Juha Manninen & Ilkka Niiniluoto. WSOY, Porvoo 1979, 277–319.







MIKKO POUTANEN

Lukukausimaksut – taas!

Korkeakoulutuksen maksullisuuden vaatimusten ikuinen paluu

Lukukausimaksujen tarpeellisuudesta puhutaan Suomessa vähintään parin vuoden välein. Nykyään niitä voidaan periä EU/ETA-maiden ulkopuolisilta opiskelijoilta, mutta mahdollisuus halutaan laajentaa koskemaan kaikkia opiskelijoita. Erityisesti elinkeinoelämän edunvalvojat ovat jo pitkään tahtoneet muutosta, ja nyt myös ministeriöt ovat esittäneet maksuja puoltavia kannanottoja. Voidaanko maksullisuus onnistua ujuttamaan lainsäädäntöön puoluekentän huomiota harhauttaen?



Lukukausi- ja lukuvuosimaksut palaavat julkiseen keskusteluun kerta toisensa jälkeen. Tämä on osin odotettua siksikin, että koulutuspolitiikan ylätasolla suomalaista korkeakoulutusta verrataan (engl. benchmark) jatkuvasti sellaisiin ulkomaisiin järjestelmiin, joissa maksut ovat käytössä: etenkin Yhdysvaltoihin, Isoon-Britanniaan ja muihin angloamerikkalaisiin maihin, kuten Australiaan. Maksullisuuteen tarttuu tällöin – vähin-

täänkin kyseenalaisesti – ”huippututkimuksen” tai *ekselenssin* eli ”erinomaisuuden” sävyä, jota *akateemisen kapitalismin* piirissä tavoitellaan¹. Tuukka Kaidesoja ja Ilkka Kauppinen ovat tunnistanee akateemisen kapitalismin oireita suomalaisessa tiedepolitiikassa².

Näissä keskusteluissa ei koskaan puhuta vain korkeakouluista itsestään. Ammattikorkeakoulut ja etenkin yliopistot ovat poliitikkojen silmissä tietotalouksien aikakautena kansallisen kilpailukyvyn pelastajia. Ne innoivat uusia (tyypillisesti teknologisia ja tuotteistettavia) avauksia, tukevat kansantaloutta tuottamalla korkeakoulutettua työvoimaa sekä kilpailevat globaalisti parhaista opettajista ja opiskelijoista. Yhä enemmän halutaan yliopistojen muistuttavan toimitusjohtajien ja muiden johtamisen ammattilaisten luotsaamia yksityisiä yrityksiä, jotka myyvät tuotteitaan valtiolle, opiskelijoille ja kansainvälisille markkinoille.

Suomessa etenkin elinkeinoelämän toimijat ovat perustelleet lukukausimaksuja sillä, että maksut laajentaisivat julkisrahoitteisten korkeakoulujen rahoituspohjaa ja turvaisivat koulutuksen laadun. Opiskelijoiden kannalta korkeakoulutus esitetään sijoitukseksi korkeampaan tulevaan tulotasoon, josta on tällöin oikeudenmukaista veloittaa ikään kuin etukäteen.

Taustalla on laajempi näkemys korkeakoulutuksesta kaupallisena tuotteena, jota myös myydään koulutusvienillä ulkomaille ja houkuttelemalla kansainvälisiä opiskelijoita Suomeen. Vanhasen toisen hallituksen aikana käynnistettiin pilotointihanke, jonka perusteella Sipilän hallituksen kaudella EU/ETA-maiden ulkopuolisille opiskelijoille asetettiin lukukausimaksut. Opetus- ja kulttuuriministeriön raportin mukaan se ei ole johtanut kansainvälisten opiskelijoiden määrän romahtamiseen, joskaan merkittävää taloudellista etua korkeakouluille ei maksuista myöskään ole seurannut³. Maksujen suuruus myös vaihtelee melko suuresti korkeakoulujen ja opintosuuntien välillä.

Kuva: Johannes Pitkänen

Kun EU/ETA-maiden ulkopuolisilta opiskelijoilta perityillä maksuilla ei ole raportoitu olleen merkittäviä haitallisia seurauksia, tämä on rohkaissut aiempaa vilkkaampaan keskusteluun maksullisuuden laajentamisesta. Toki tätä keskustelua herätteli näkyvästi jo vuonna 2007 Elinkeinoelämän valtuuskunnan julkaisemassa analyysissä Helsingin yliopiston kansleri Kari Raivio⁴. Sittenkin maksullisuutta on voimakkaasti pidetty esillä Elinkeinoelämän tutkimuslaitoksen (Etla) piirissä⁵. Erityisenä kursoriteettina mainittakoon, että valtioneuvoston raportissa vuonna 2020 ehdotettiin lukukausimaksuja osaksi koronakriisin talouspoliittista strategiaa⁶.

Voidaankin kenties puhua jonkinlaisesta ”ekonomistikonsensuksesta” maksujen tarpeellisuudesta. Konsensus perustuu edellä mainittuun huoleen suomalaisen korkeakoulutuksen laadun ja rahoituksen turvaamisesta. Lukukausimaksujen odotetaan myös kirittävän opiskelijoiden valmistumista, minkä uskotaan rasvaavan tietotalouden rattaita pyörimään entistä tehokkaammin.

Lukukausimaksuilla tehdään samalla opiskelijoista kuttajia ja asiakkaita, joiden suhde korkeakouluihin sekä niiden henkilöstöön muokkautuisi tämän mukaisesti. Vastaavaa kuluttajamallia ovat tarkastelleet Juha Suoranta ja Marko Teräs edellisessä *niin & näin* -numerossa Digivisio2030-hanketta analysoidessaan⁷.

Taloustieteilijöistä myös Virén sekä Seuri ja Vartiainen ovat päätyneet ehdottamaan lukukausimaksuja yliopistojen taloudellisen vakauden takaamiseksi⁸. ”Ekonomistikonsensus” esittää maksullisuuden monesti yksinkertaisesti taloudellisen rationaalisuuden toteuttamisena. Koulutukselliseen tasa-arvoon ja taloudelliseen eriarvoisuuteen viittaavat argumentit, joita kasvatustieteilijät ja yhteiskuntatieteilijät puolestaan pitävät esillä⁹, yleensä sivuutetaan näissä puheenvuoroissa pelkkinä teknisinä kysymyksinä esimerkiksi opintolainojen takaisinmaksusta tai korkotasosta.

Maksujen kautta saavutettavia – pääasiassa taloudellisia – hyötyjä pidetään mahdollisia haittoja suurempina. Kielteisiin seurauksiin, joita esimerkiksi brittiläinen korkeakoulututkimus on täynnä, ei juuri viitata¹⁰. Näin siitä huolimatta, että maksullisista koulutusjärjestelmistä on kokemusta myös suomalaisilla tutkijoilla, eivätkä nämä kokemukset yleensä ole myönteisiä¹¹. Maksuista riippuvaiset korkeakoulut kokivat esimerkiksi merkittävän markkinashokin koronapandemian yhteydessä¹².

”Ekonomistikonsensus” ei ole kuitenkaan taloustieteilijöiden piirissä rikkumaton. Vuonna 2017 Etlan lukukausimaksuja puoltaviin puheenvuoroihin vastasi kriittisesti esimerkiksi taloustieteilijä Markus Jäntti. Tuolloin lukukausimaksuja käsitelleessä seminaarissa käytetyt puheenvuorot osoittivat ”ekonomistikonsensuksen” voiman, sillä maksujen kannattaminen profiloituu julkisuudessa herkästi perustelluksi, mutta niiden vastustaminen ”ideologiseksi sokeudeksi”¹³.

Vauhtia suomalainen keskustelu lukukausimaksuista sai hiljattain, kun Valtionvarainministeriö liittyi niiden käyttöönoton suosittelijoihin joulukuun 2022 virkamiespuheenvuorossaan¹⁴. Vaikka OKM:n kanta ei

”Uusi keskustelu lukukausimaksuista voikin pohjustaa maksullisuuden ’epäpolitisoitumista’ eli mahdollisuutta käsitellä aihetta osin puoluepoliittisen päätöksenteon ja hallitusohjelmien ulkopuolella.”

asiakirjoista yksiselitteisesti selviä, myös sillä suunnalla tukea maksuille luultavasti on¹⁵. Työ- ja elinkeinoministeriö on puolestaan vuonna 2022 esittänyt lukukausimaksujen tukevan talouskasvua, koska niillä voidaan rahoittaa panostuksia tutkimus-, kehitys-, ja innovaatiotoimintaan (TKI)¹⁶. Ekonomistikonsensuksen kylkeen näyttää nyttemmin siis olevan kehityksessä jonkinlainen ministeriötasonkin konsensus.

Ei liene aivan sattumaa, että keskustelu lukukausimaksuista on ottanut uutta vauhtia vuoden 2023 eduskuntavaalien alla. Mikäli Sanna Marinin hallituksen TKI-tiekartassa julkilausutusta nuorten aikuisten vähintään 50 % korkeakoulutustaseen tavoitteesta vuoteen 2030 mennessä pidetään kiinni seuraavien hallitusten kausilla, korkeakoulut kaipaavat kipeästi lisää resursseja¹⁷.

Aiemmin korkeakoulupoliittisia muutoksia on onnistuttu perustelemaan skenaariolla, jossa Suomen kilpailukyky heikkenee ja jäämme muiden jälkeen tietotalouksien kansainvälisessä kilpailussa¹⁸. Kuten lukukausimaksujenkin kohdalla, kriisiytymisen retoriikkaa ovat toistelleet korkeakoulutussektorin ulkopuoliset toimijat. Suomalaiset yhteiskunta- ja kasvatustieteilijät ovat kuitenkin osoittaneet, ettei tilanne ole uhkakuvien mukainen: suomalainen korkeakoulutus toimii jo erittäin kustannustehokkaasti¹⁹. Ongelma on pikemminkin päinvastainen, sillä yliopistoilta ja ammattikorkeakouluilta odotetaan joustavuutta ja kykyä vastata korkeakoulupoliittisiin tuottavuusvaatimuksiin, mutta uutta rahoitusta näihin toimiin osoitetaan vaihtelevasti. Ei ole esimerkiksi selvää, että vaadittaessa korkeakouluja lisäämään opiskelupaikkoja, tätä tuettaisiin täysmittaisesti vastaavalla korotuksella perusrahoitukseen.

Nykyisessä keskustelussa korkeakoulutuksen maksullisuudesta nämä piirteet kertautuvat, etenkin kun samalla vaaditaan kiivaasti julkistalouden menojen leikkaamista, joka silloin kohdistuisi myös korkeakoulujen valtionrahoi-

tukseen. Lukukausimaksujen kysyntä saattaakin olla pian äänekkäintä korkeakoulujen itsensä suunnalla, jolloin poliitikot ja OKM voisivat väittää vain vastaavansa näihin toiveisiin. Tällöin minkään puolueen ei tarvitsisi ajaa lukukausimaksuja avoimesti, vaan yliopistot – johtonsa äänellä, jota edustaa esimerkiksi yliopistojen rehtorien neuvosto UNIFI – pyytäisivät niitä itse. Tässä kontekstissa saattaa edessä siintää ministeriötason ”virkamieskonsensuksen” muotoutuminen ”ekonomistikonsensuksen” rinnalle ja sen tueksi.

Uusi keskustelu lukukausimaksuista voikin pohjustaa maksullisuuden ”epäpolitisoitumista” eli mahdollisuutta käsitellä aihetta osin puoluepoliittisen päätöksenteon ja hallitusohjelmien ulkopuolella. Ministeriöissä muhivan

”virkamieskonsensuksen” nivoutuessa yhteen julkisudessa verrattain yksimielisen ”ekonomistikonsensuksen” kanssa asia saadaan näyttämään yksinkertaisesti taloudelliselta ratkaisulta. Huomio ohjautuu sivuun lukukausimaksuista ja keskustelun pääaiheelta alkaa vaikuttaa korkeakoulujen toimintaedellytysten turvaaminen, jota ainakin retorisesti tuetaan laajasti läpi puoluekentän²⁰.

Näin lukukausimaksut voivat nousta korkeakoulupoliitiikan agendalle eräänlaista politiikan ohituskaistaa pitkin.

Kolumni pohjaa kirjoittajan katsausartikkeliin lukukausimaksuista *Poliittinen talous* -lehden numerossa 1/2023. Verkossa: journal.fi/poliittinentalous/article/view/125176

Viitteet

- Richard Münch, *Academic Capitalism. Universities in the Global Struggle for Excellence*. Routledge, Abingdon 2020.
- Tuukka Kaidesoja & Ilkka Kauppinen, Akateeminen kapitalismi nykyisessä tiedepoliitikassa. *Tiede & Edistys* 2/2018, 95–123.
- Opetus- ja kulttuuriministeriö, Kokeuksia lukuvuosisuorituksen käyttöönotosta suomalaisissa korkeakouluissa: Korkeakoulujen lukuvuosisuorituksen käyttöönoton seuranta- ja arviointityöryhmän loppuraportti. Opetus- ja kulttuuriministeriön julkaisuja 2022:3. Verkossa: julkaisut.valtioneuvosto.fi/bitstream/handle/10024/163825/OKM_2022_3.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Raivio, Kari, *Suomen yliopistojen kestävä rahoituspolitiikka*. EVA-Analyysi No. 1, 14.5.2007. Verkossa: www.eva.fi/wp-content/uploads/files/1973_EVA_Analyysi_no_1.pdf
- Eta, *Muistioita tulevalle hallitukselle: Kannustava Suomi-strategia kasvun kiihdyttämiseksi ja velkaantumisen kääntämiseksi laskuun*. 24.10.2022. Verkossa: www.eta.fi/wp-content/uploads/ET-LA-Hallitukselle-2022.pdf; Vesa Vihriälä & Niku Määttä, *Lukukausimaksut – vielä kerran*. Eta, 12.4.2017. Verkossa: www.eta.fi/ajankohtaista/kolumnit/lukukausimaksut-viela-kerran/
- Vesa Vihriälä, Bengt Holmström, Sixten Korkman & Roope Uusitalo, *Talouspolitiikan strategia koronavuorossa*. Helsinki: Valtioneuvoston julkaisuja 2020:13. Verkossa: julkaisut.valtioneuvosto.fi/bitstream/handle/10024/162224/VN_2020_13.pdf?sequence=48&isAllowed=y
- Juha Suoranta & Marko Teräs, Suomesta joustavan oppimisen mallimaa. Digivisio 2030-hankkeen ja korkeakoulutuksen digitalisaation kriittinen analyysi. *niin & näin* 4/2022, 30–45. Verkossa: netn.fi/node/8405
- Allan Seuri & Hannu Vartiainen, *Yliopistojen rahoitus, kannustimet ja rakennekehitys*. Talouspolitiikan arviointineuvoston taustaraportti. 2018. Verkossa: www.talouspolitiikanarviointineuvosto.fi/wordpress/wp-content/uploads/2018/01/Seuri_Vartiainen_2018-1.pdf; Matti Virén, Kuka maksaa ’ilmaisen’ yliopisto-opetuksen? *Yhteiskuntapolitiikka* 3/2011, 332–338.
- Aleksi Henttonen, *Valinnanvapaus, vastuu ja tasa-arvo – Koulutuksen kustannusten jakaminen*. Kalevi Sorsa Säätiön julkaisuja 3/2008. Helsinki: Yliopistopaino; Osmo Kivinen & Juha Hedman, Suomalaisen korkeakoulutuksen kansainvälinen taso on väitettävä parempi – Mahdollisuuksien tasa-arvo ja korkea osaaminen. *Yhteiskuntapolitiikka* 1/2016, 87–96.
- Mikko Poutanen, Opas synkeän akatemian tunnistamiseen. *Poliittinen Talous* 1/2021, 184–191.
- Ks. esim. Päivi Siivonen, Näin Britanniassa: Koulutus laajentaa mieltä, ei opettajien kukkaruita. *Aikuiskasvatus* 2/2018, 168–173.
- Kanishka Jayasuriya, COVID-19, markets and the crisis of the higher education regulatory state: the case of Australia. *Globalization* 4/2020, 584–599.
- Taavi Sundell, Taloustiede, ideologia ja lukukausimaksut. *Politiikasta.fi*, 25.5.2017. Verkossa: politiikasta.fi/taloustiede-ideologia-ja-lukukausimaksut/
- Valtionvarainministeriö, *Uudistuva ja kestävä Suomi: Valtiovarainministeriön virkamiespuheenvuoro 2022*. Valtionvarainministeriön julkaisuja 2022:77, 20. Verkossa: julkaisut.valtioneuvosto.fi/bitstream/handle/10024/164480/VM_2022_77.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Tästä yhteydestä ja lukukausimaksujen kytköksestä yliopistoautonomaan enemmän lukukausimaksuja käsittelevässä katsausartikkelissa Mikko Poutanen, Näkykö suomalaisen korkeakoulupoliitiikan kristallipallossa lukukausimaksut? *Poliittinen talous* 1/2023. Verkossa: journal.fi/poliittinentalous/article/view/125176
- Työ- ja elinkeinoministeriö, *Kestävä talouskasvu ja hyvinvointimme tulevaisuus – Loppuraportti*. Työ- ja elinkeinoministeriön julkaisuja 2022: 37. Verkossa: julkaisut.valtioneuvosto.fi/bitstream/handle/10024/164048/TEM_2022_37.pdf
- Opetus- ja kulttuuriministeriö, Kansallinen tutkimuksen, kehittämisen ja innovaatioiden päivitetty tiekartta. 14.12.2021. Verkossa: okm.fi/documents/1410845/22508665/Kansallinen+tuutkimuksen,+kehitt%C3%A4misen+ja+innovaatioiden+p%C3%A4ivitetty+tiekartta.pdf/b47931b4-3490-01a4-b2e2-83193329c5ef/Kansallinen+tuutkimuksen,+kehitt%C3%A4misen+ja+innovaatioiden+p%C3%A4ivitetty+tiekartta.pdf?t=1639483581267
- Mikko Poutanen, Competitive knowledge-economies driving new logics in higher education – reflections from a Finnish university merger. *Critical Policy Studies*. 2022. Verkossa: doi.org/10.1080/19460171.2022.2124429
- Panu Raatikainen, Tiedepoliitiikan myyjä ja tosiasioita. *Tiedepoliitiikka* 4/2016, 43–52; Panu Raatikainen, Suurempia, kilpailutetumpia, tieteidenvälisempiä – tiedepoliitiikan trendit ja tutkimustieto. *Tiedepoliitiikka* 3/2020, 19–25; Kivinen & Hedman 2016.
- Ismo Björn, Jarno Saari & Pirjo Pöhlänen, ’Päätettiin turvata yliopistojen rahoituksen pitkäjänteisyys’: Opetusministeriön poliittinen puhe ja yliopistolaitoksen uudistamisen retoriikka. *Yhteiskuntapolitiikka* 1/2017, 76–85.

Objektiivisesti ajatellen

Objektiivisuus tieteessä on tiivis katsaus siihen, mitä nykyisessä tieteenfilosofiassa objektiivisuudesta ajatellaan.



STEPHEN JOHN

OBJEKTIIVISUUS TIETEESSÄ

(Objectivity in Science, 2021)

Suom. Tapani Kilpeläinen

n. 70 sivua

ISBN

978-952-7478-00-4

19€

-25 % kestopilajalle

Objektiivista tietoa vaaditaan ja siihen vedotaan. Joskus objektiivisen tiedon sen sijaan väitetään tuovan mukanaan kaikenmoisia ennakkoluuloja ja sortavia rakenteita tieteellisen puolueettomuuden valepuvussa.

Objektiivisuus tieteessä on tiivis esitys siitä, mitä nykyisessä tieteenfilosofiassa objektiivisuudesta ajatellaan. Se käy läpi sekä objektiivisuuden määrittämisen että sen saavuttamisen ongelmat. Lopulta

se päättyy suosittelemaan katsantoa, jossa objektiivisina pidetään mahdollisimman luotettavia tiedon saamisen menetelmiä.

Filosofi Stephen John luennoi julkisesta terveydestä Cambridgen yliopistossa. Hän on tutkinut erityisesti sitä, miten varmuuden, sattuman ja objektiivisuuden kaltaisia käsitteitä käytetään poliittisessa päätöksenteossa.

Sipoon kummituksista ja näyttelyiden monialaisista mahdollisuuksista

Vaikka pidänkin itseäni jossain määrin selvänäkijänä, en tunne täällä minkäänlaisten henkiolentojen läsnäoloa. Olen kuvitellut aistivani ne väristyksinä jäykistyneessä selkärangassa, käsivarsien ja niskan karvojen nousemisena pystyyn, jonkinlaisena yleisenä kammutuksen tunteena. Edistyneemmät meediat ovat kertoneet minulle, että henkiolennot eivät ole epäystävällisiä. Ne eivät pääse rajan yli, joten ne jäävät kohteliaasti oleilemaan. Aurinko syleilee silmäluomiani, eikä ihoni suostu nousemaan kananlihalle. Se pysyy siileinä. Sulaudun entisen mielisairaalan maaperään. Ehkä ystävälliset ja tyytyväiset henget tuntuvatkin juuri tältä: kesäkuun lämmöltä ja nurmikentiltä.

Nikkilä sijaitsee noin 40 minuutin ajomatkan päässä Helsingistä. Kaupungin laitamille saavuttaessa lehtevä vehreys syrjäyttää rakennetun harmauden ja metalliset pinnat. Valkoisen katkoviivan halkoma, vähäiselle käytölle jäänyt asfalttite leikkaa läpi muutoin koskemattoman maalaismaiseman. Valtatieltä haarautuu pieni sivutie, jonka pinnoite muuttuu karheaksi, ennen kuin edessä avautuu entinen mielisairaala-alue.

Kun sairaala rakennettiin vuonna 1914, tontin keskelle sijoitettiin suuri hallintorakennus, jonka eteläpuolelle kohosi kymmenisen sivurakennusta¹. Pienemmissä rakennuksissa oli majoitustilat sukupuolen, diagnoosin ja valvonnan tarpeen mukaan jaotelluille potilasryhmille. Lisäksi niissä sijaitsivat leipomo, teollisen tason pesulaitos, kasvihuone ja juhlatalo sekä sairaalayhteisön käytössä olleet voimalaitokset². Auton ikkunasta huomasin myös hautausmaan. Kahden viimeisen vuosikymmenen aikana sairaala-alue on muutettu asuinrakennuksiksi ja kulttuurikeskukseksi. Entisen pesulan yläkerrassa toimii Artborg 35, jossa voi opiskella musiikkia ja kuvataiteita. Alakerrassa on Sipoon taiteilijat ry:n toimitilat ja Pesula Galleria.³ Rakennuksen takana kohoavaan puutarhavajaan on niin ikään hiljattain perustettu näyttelytila. Siellä sijaitsee galleria K17, jossa aion viettää seuraavan viikon tarkkaillen ”There Might Be Corners but the Center Is on the Move” -näyttelysarjan toisen näyttelyn valmistumista⁴.

*

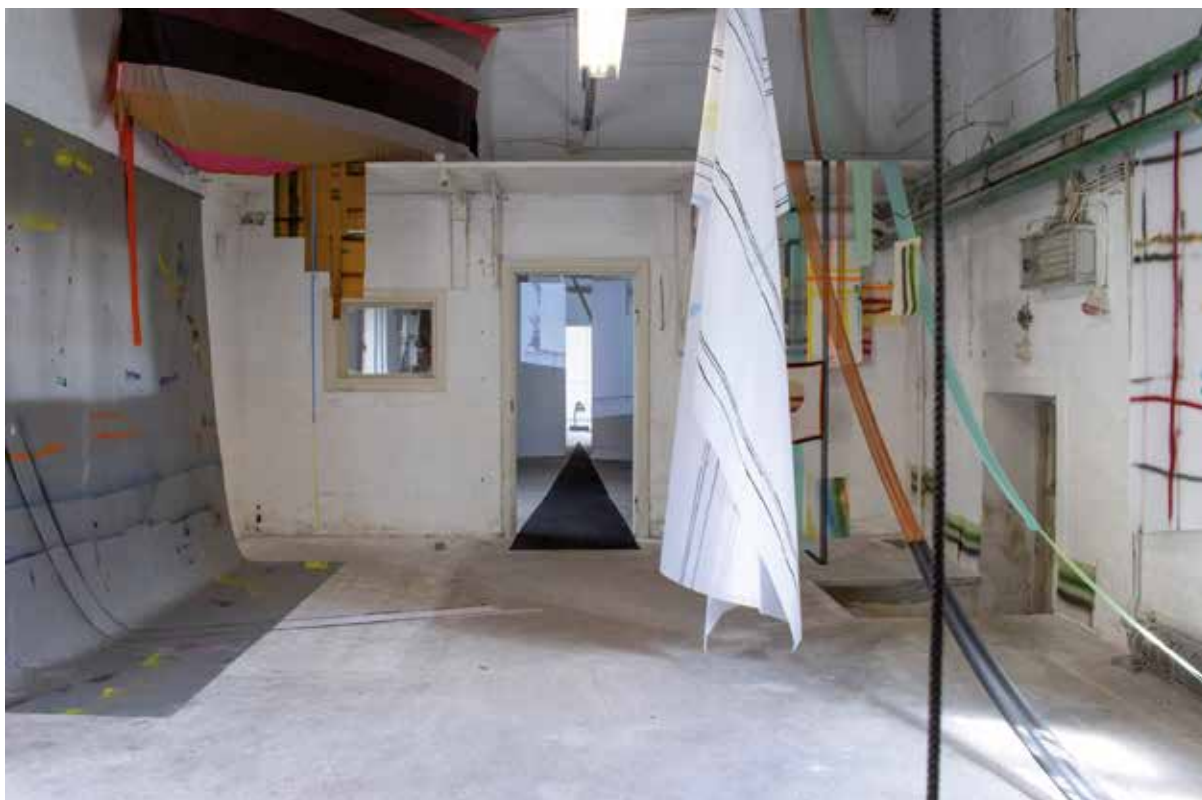
Samoin kuin ryhmän edellisessä esiintymisessä Molekyl-galleriassa Malmössä, myös tällä kertaa lähtökohtana on ”improvisoida” materiaaleilla ja toteuttaa paikkasidonnainen taiteellinen kokeilu. Taiteilijat siis alkaisivat jälleen työstää näyttelyään ilman selkeää ennakkosuunnitelmaa, intuitioonsa luottaen. Olin kuvitellut, että tuleva näyttely perustuisi pääpiirteissään edellisen näyttelyn mukauttamiseen K17-gallerian tiloihin sopivaksi. Siksi en osannut etukäteen lainkaan aavistaa Sipoon kummitusten ja Nikkilän psykiatrisen sairaalan historian vaikutusta näyttelyn lopputulokseen. En myöskään ollut ottanut huomioon sitä, miten vahvasti tällainen näyttely olisi altis ulkoisille vaikutteille, kun sen lähtökohtina ovat prosessi ja kokeellisuus tietyn teeman tai aiheen sijaan. En siis arvannut, että näyttelystä tulisi keskustelukumppani henkiolentoille ja tämän päivän mielenterveyskysymyksille. Itse rakennus näytti tuoneen heuristisen tutkimusotteen osaksi ryhmän taiteellista prosessia. Siten tilassa tehdyt löydöt ja paikan päällä käydyt keskustelut muodostivat näyttelylle teoreettisen infrastruktuurin.

Kyseessä saattoi olla universumin lähettämä viesti tai ainoastaan outo sattuma, mutta juuri saapumispäivänämme avautui Helsingin kaupunginmuseossa näyttely ”Rikki – kun mieli särkyy”. Nikkilän sairaalan psykiatrisen hoidon muutoksia 85 vuoden ajalta dokumentoineessa näyttelyssä oli tietoa sairaalan jokapäiväisestä elämästä ja erilaisista hoitomuodoista. Esillä oli myös potilaiden tekemää taidetta.⁵ Meidän viiden hengen ryhmämme, johon minun lisäksi kuuluivat Anna Nyberg, Ella Tahkolahti, Helén Svensson ja Nikki Jääskeläinen, vaelteli seinätekstilta toiselle ja katsoi diaesityksiä potilaiden töistä. Näkyviin ilmestyi lyijykynäpiirustus vuodelta 1929.

Karkeat grafiittiviivat piirsivät kuvan potilaasta, jota kaksi henkilökunnan jäsentä piteli kiinni ja yritti sitoa sänkyyn. Potilaan suusta tulevassa puhekluplassa luki *hjälp* (ruotsiksi ”apua”). Teokset olivat pääosin anonyymejä, mutta niitä katsoessa mieleeni tulvi aavistuksia henkiolentoista, jotka vielä tänä päivänäkin asuttivat Nikkilää. Heidän ruumiittomuutensa sai jonkinlaisen muodon, ja aloin hahmottaa sairaalassa eläneiden ihmisten olemusta sekä heidän kokemuksiaan. Ehkäpä taiteen tekeminen oli tuonut heille lohtua.



Helén Svensson, Ella Tahkolahti ja Anna Nyberg suunnittelevat projisointia paikkasidonnaiseen installaatioon K17:ssä. Kuva: Nikki Jääskeläinen



Näkymä ensimmäisestä huoneesta toiseen ja kolmanteen (tekstiili, maalaus tekstiilille, musta matto, projisointi tekstiilille). Kuva: Visa Knuuttila

Myöhemmin samalla viikolla joimme olutta, joka oli yhtä hunajankeltaista kuin illan valo. Poppelinsiemenet kieppuivat ryppäinä ilmassa. Hahtuvapallojen leijailu halki kaupungin ei tuntunut olevan tästä maailmasta. Se oli ristiriidassa Euroopan poliittista ilmapiiriä värittävien lisääntyvien jännitteiden kanssa. Oudon rauhallisen tunnelman vallitessa viereisessä pöydässä keskusteltiin Venäjän hyökkäyksestä Ukrainaan. Kuului ääni, joka tiedusteli, olivatko muut onnistuneet löytämään jostain joditabletteja. Ne oli ilmeisesti myyty loppuun lähes kaikkialta, sillä kansakunnan oli vallannut pelko naapurimaan mahdollisesta ydinasehyökkäyksestä.

Meidän pöydässämme keskustelu kääntyi Nikkilän sairaalan sulkeutumiseen vuonna 1999. Kyse ei ollut yksittäistapauksesta. Vuosikymmenen alussa Suomi oli kohdannut yhden historiansa pahimmista talouskriiseistä, johon liittyi merkittäviä rahoitusleikkauksia ja mielenterveyspalveluiden lakkautuksia⁶. Nykyään psykiatrisista työntekijöistä on valtakunnallinen pula, ja oikea-aikaisten mielenterveyspalveluiden saatavuudessa on vakavia puutteita⁷. Koronapandemian seurauksena tilanne heikentyi entisestään. Sen lisäksi, että pandemia itsessään aiheutti mielenterveyden ongelmia, se synnytti Suomessa myös hoitoa tarvitsevien potilaiden ruuhkan, kun kiireettömiä terveydenhuoltopalveluja vähennettiin

ja resursseja siirrettiin kansallisen koronastrategian toteuttamiseen.⁸

Viikon edetessä ryhmä jatkoi henkilökohtaisten mielenterveyskertomusten jakamista. Niistäkin tuli osa galleriatilan historiasta kumpuavaa aiherakennelmaa. Minulle alkoi hahmottua, kuinka tila saattoi toimia lähtökohtana erilaisille mutta toisiinsa nivoutuville teemoille. Nikkilän henget, psykiatrisen hoidon historia Suomessa ja taiteen käyttö mielenterveyskuntoutuksessa kietoutuivat ajankoh-taisiin tapahtumiin: sellaisiin kuin Ukrainassa käytävän sodan aiheuttama levottomuus, pandemian vaikutus ihmisten mielenterveyteen ja nykypäivän puutteelliset mielenterveyspalvelut. Tämä aiherakennelma kulki ryhmän mukana heidän rakentaessaan näyttelyä, ja sen vaikutus tuli esiin kaikissa neljässä huoneessa.

*

Sisäänkäynnin edustalle gallerian ensimmäiseen huoneeseen oli ripustettu parivuoteen lakanan kokoinen raidallinen verkkokangas, joka laskeutui alas katosta, levittäytyi kohti tilan keskiosaa ja jäi roikkumaan noin 30 senttimetriä lattian yläpuolelle. Tässä kohtaa oranssit, punaiset, siniset ja harmaat raidat hyppäsivät kankaalta huonetta kiertäville yhteen liitetuille papereille. Väri-



Näyttelynäkymä toisesta huoneesta (timelapse-videoprojisointi ulkotilasta, maalaus seinään, maalaus tekstiilille).
Kuva: Visa Knuuttila

raidat muodostivat paperiselle kulkureitilleen eräänlaisen murretun värisen sateenkaaren. Huonetta kiertävät kirkkaan pinkit ja banaaninkeltaiset nauhat liikkuiivat robottilennokin surinan täyttämässä ilmassa, jota ajoittain halkoivat lintujen kirkaisut ja ylitse lentävän lentokoneen moottorin ääni. Takaseinällä harmaa kangas valui lattialle. Muistumana sotkuisesta spraymaalaussessioista sitä tahroittivat epäsäännöllisen muotoisten paperiarkkien käänteiset siluettit. Terävät, kirkasväriset sapluunareunat piirtyivät harmaata kangasta vasten. Tuntui kuin huonetta purkautuisi helpotuksen tunteeseen, joka syntyi taiteen tekemisestä ja siitä, ettei mikään pakottanut pyysyttelemään rajojen sisäpuolella.

Seuraavaan huoneeseen johtavan oviaukon molemmiin puolin oli samankokoiset nelikulmiot. Ensimmäinen oli ikkuna, josta avautui näkymä takaisin sisääntulohuoneeseen. Se sai parikseen *time-lapse*-videoprojisoinnin. Näin yksi neliöistä tarjosi näkymän nykyhetkeen, toinen taas toimi takaumana menneeseen näyttämällä kuvaa taiteilijoista työskentelemässä tilassa pari päivää aikaisemmin. Oviaukon edessä lattialla vaikutti ensisilmäyksellä olevan näkymättömiin katoava polku. Tarkemmin katsottuna se osoittautui mustaksi kolmionmuotoiseksi matoksi. Tasakylkisen kolmion pohja sijoittui oviaukkoon, josta se rullautui pitkin gallerian lattiaa ulottaen kärkensä

viimeisen huoneen kynnykselle. Syntyi illuusio piirroksesta, jossa viivasuorat linjat kulkevat kohti pakopistettä. Suurimman osan huoneesta täytti suorakulmion käänteistä siluettia esittävä projektio. Kaksi katosta ripustettua valkokangasta sirpaloi kuvan kolmeen osaan. Paksujen vadelmanpunaisten siveltimenvetojen fragmentit heijastuivat valkokankaille ja takaseinään epäsuhtaisesti yhteen kasattuina.

Kolmas huone oli hillitty. Muissa huoneissa teokset olivat äänekkäitä ja läsnä olevia, mutta täällä ne kiskailivat vaimeissa väreissä. Ne olivat kuin tilaan jääneitä tahroja. Takaseinän poikki kulki rakennuksen ulkoseinällä olevaa jälkeä toistava haalea ja suttuinen kaari, jonka sadepisaroiden viistoa laskeutumista jäljittelevät ohuet hiiliviivat olivat hätäisesti täyttäneet. Ikkunoista avautuva näkymä ja niistä tulviva valo oli himmennetty aiemmin sairaalan kasvihuoneessa palvelleilla uurretuilla muovilevyillä. Väkinäisesti yhteen liitetyt peilin sirpaleet peittivät jalkojen juuressa olevat viemäriaukot. Keskellä lattiaa rullalle käärityt läpikuultavat asetaattilevyt ryhmittäytyivät muoviseksi sumuksi. Talon rakenteeseen kuuluva nelikulmainen kuoppa huoneen nurkassa oli peitetty metallilevyillä ja värejä heijastavilla bensiinitahroilla. Toisella puolella huonetta oleva neliön muotoinen kolo oli täynnä luumaisia pikkukiviä. Särähtävät äänet



Näyttelynäkymä kolmannesta huoneesta (muovikalvoja ja peilin kappaleita lattialla, hiilipiirros seinään, kennolevyjen läpi paistava auringonvalo). Kuva: Helén Svensson

rikkoivat hiljaisuuden. Tuolin kirkkuntaa vasten betonilattiaa seurasi lattialle vahingossa kaatuvan metalliesineen kolina.

Viimeinen huone sijaitsi ulkona puutarhavajan oikealla puolella. Lasilevyt olivat aikoinaan tehneet siitä toimivan rakennuksen, mutta ne olivat kauan sitten kadonneet jättäen jäljelle vain kasvihuoneen luurangon. Sairaalan toiminnan lakattua rakennelman oli ottanut valtaansa ylikasvanut kasvusto, joka ensimmäiseksi kitkettiin. Sitten taiteilijat alkoivat työskennellä tilassa arkeologien tavoin puhdistaen vanhojen seinien raunioita, siivoten pois keppejä ja lasia, kaivaen maasta muovia ja muuta roskaa. He varoivat myllertämästä maaperää liikaa, mutta kuitenkin tarpeeksi herättääkseen sen eloon. Esiin kaivettiin kaksi kasvihuoneen pituudelta kulkevaa sementoitua kulkureittiä ja kolme istutuspenkkiä. Kun tilaa oli näin saatu hieman siistittyä, sinne alettiin tuoda taiteellisia elementtejä gallerian sisältä. Kasvihuoneen rakenteet ja vastikään paljastuneet kulkureitit merkittiin oranssilla narulla. Seinien jäänteisiin aseteltiin kehyksen tavoin toimivia peilejä. Vastaavasti galleriatilan sisälle tuotiin kasa kasvihuoneesta kaivettua

maata. Materiaalien vastavuoroinen vaihtaminen sitoi huonetilat toisiinsa.

Näyttelyyn ei muodostunut kaikkia neljää huonetta yhdistävää johdonmukaista tunnelmaa, vaan vaikutelmat vaihtelivat kaaoksesta niukkuuteen, selkeydestä sekasortoon, hämmentävästä hiljaisuudesta pidäkkeettömään leikkillisyyteen. Kokonaisuus ruumiillisesti vuorovaikutusta tilan kanssa. Se toi hienovaraisesti esiin rakennuksen aiempaa käyttötarkoitusta sekä tunnetta taiteen lohduttavasta vaikutuksesta yhdistettynä ahdistuksen läpitunkemaan nykyhetken todellisuuteen.

*

Useimmista muista näyttelyistä poiketen tämän näyttelykokonaisuuden perustana ei ollut temaattinen valikoima teoksia, joiden tarkoitus olisi viestiä yleisölle jostakin tietystä aiheesta⁹. Sen sijaan näyttelyn lähtökohtia olivat keilu ja prosessi. Näyttelyllä ei ollut tiettyä teemaa, kuten ”naiset taiteessa” tai ”mielenterveys”, vaan teoreettista perustaa työstettiin näyttelyn rakentumisen aikana. Tällä tavoin kokonaisuuteen saatettiin sulauttaa aineksia mo-

nialaisesti eri aihepiireistä. Toisin sanoen taiteilijat olivat kognitiivisesti vastaanottavia odottamattomille aineksille, koska ennalta päätetty teema tai konsepti ei ohjannut työskentelyä. Rakentaessaan näyttelyään tästä lähtökohdasta he kykenivät hyödyntämään satunnaisilta vaikuttavia aiheita – ajatus taiteesta turvapaikkana, mielenterveyskysymykset, psykiatrisen hoidon historia Suomessa – ja rakentamaan näistä aineksista yhtenäisen kokonaisuuden.

Näyttelyn temaatminen kehys muodostui tästä prosessista. Tarkkaan rajattu teema saattaa helposti rajoittaa näyttelyn taustoitusta ja ohjaa sitä keskittymään ainoastaan teemaan sopivien teosten kokoamiseen. Tällöin uutta tietoa ei oikeastaan kerry, vaan näyttely esittelee olemassa olevaa tietoa. Tämän näyttelyn kohdalla avoimuus odottamattomille asioille teki mahdolliseksi yhdistää erilaisia aihepiirejä toisiinsa tiedon lajista riippumatta.¹⁰ Tällä tavoin muodostuu yhteyksiä sellaistenkin ilmiöiden välille, jotka muuten jäisivät erillisiksi, mikä puolestaan mahdollistaa uudet oivallukset ja näkökulmat aiheeseen¹¹.

Nähdäkseni näyttelysarjan toinen osa jatkaa siitä, mihin ensimmäinen osa jäi. Ensimmäinen näyttely keskittyi tuntemattoman alueelle asettumiseen ja intuitiivisten työskentelymenetelmien ymmärtämiseen. Toisessa osassa tämä käytäntö on viety vielä pidemmälle. Näyttely osoittaa, kuinka tarkoituksellinen odottamattomille

asioille altistuminen tarjoaa valtavasti mahdollisuuksia löytää uutta tietoa. Vaikuttaisi hyvinkin mahdolliselta hyödyntää tuntematonta myös eri aloja yhdistävässä tutkimuksessa, jossa se voisi edistää nopeampaa ja laajempaa tieteenalojen välistä vuorovaikutusta. Tällä tavoin näyttelyn voi nähdä tekevän tilaa monialaiselle tieteelliselle työskentelylle.

**Näyttely oli esillä 8.5.–19.6.2022.
K17 – taiteen ja ekologian koetila
on Sipoon taiteilijat ry:n näyttelytila.**

”There Might Be Corners but the Center Is on the Move” on Anna Nybergin, Ella Tahkolahden, Helén Svenssonin ja Nikki Jääskeläisen muodostaman suomalais-ruotsalaisen taiteilijaryhmän toteuttama näyttelysarja. Sarjan näyttelyt ovat olleet esillä Molekyl-galleriassa Malmössä, K17-galleriassa Sipoossa sekä Köttinspektions-taidekeskuksessa Uppsalassa. Seuraava näyttely on tulossa marraskuussa 2023 Oksasenkatu 11:een Helsingissä. Näyttelyn edellistä osaa käsittelevä essee on julkaistu niin & näin -lehden numerossa 4/2022.

Suomentanut Marja Labelma

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Maarit Henttonen, Helsinki hospitals at the beginning of the 20th Century. Réseau Art Nouveau Network 2008. Verkossa: artnouveau-net.eu/wp-content/uploads/2019/10/HL_BN_2008_Henttonen.pdf
- 2 ”Nikkilän entinen sairaala-alue”, Sipo.fi 2022. Verkossa: sipo.fi/visit-sipo/naekoe/nahtavydet/nikkilan-entinen-sairaala-alue
- 3 ”Artborg 35”, Sipo.fi 2022. Verkossa: sipo.fi/en/servicechannel/artborg-35-4. Ks. myös ”Artborg Work and Exhibition Facilities”, Sipoon Taiteilijat. Verkossa: sipoontaiteilijat.fi/artborg-35
- 4 Edellisestä näyttelystä, ks. Katie McDougall, Löytöjä tuntemattomasta. *niin & näin* 4/2022, 116–120.
- 5 ”Rikki – kun mieli särkyy”, Helsingin kaupunginmuseo. Verkossa: helsinki.fi/kaupunginmuseo/2022/04/19/helsingin-kaupunginmuseon-uusi-naytely-kertoo-milta-hulluus-tuntuu

- 6 Ville Lehtinen & Vappu Taipale, Integrating Mental Health Services: The Finnish Experience. *International Journal of Integrated Care*. Vol. 1, No. 2, 2001.
- 7 Elina Äijö, Yli 100 000 nuorta kärsii mielenterveyden häiriöistä, ja hoito ruuhkautuu. *Yle* 19.8.2019. Verkossa: yle.fi/a/3-10881410.
- 8 ”Pitkittynyt koronapandemia ja henkilöstöpula kasvattivat hoitovelkaa sosiaali- ja terveyspalveluissa”, THL 6.4.2022. Verkossa: thl.fi/fi/-/pitkittynyt-koronapandemia-ja-henkilostopula-kasvattivat-hoitovelkaa-sosiaali-ja-terveyspalveluissa-thl-arvioi-suomen-sote-palvelut
- 9 Beatrice von Bismarck & Irit Rogoff, Curating/Curatorial: A Conversation between Irit Rogoff and Beatrice von Bismarck. Teoksessa *Cultures of the*

- 10 Curatorial. Toim. Jörn Schaffaff, Thomas Weski & Beatrice von Bismarck. Sternberg Press, Berlin 2012, 22–38.
- 11 Ajatus perustuu Frédéric Darbellayn, Zoe Moodyn, Ayuko Sedookan ja Gabriela Steffenin artikkeliin, jossa he esittävät, että kyky hajauttaa ja avata mieltä odottamattomille on olennaista tieteenalojen väliin ja niiden ulkopuolelle sijoittuvien tutkijoiden työskentelyssä. Heidän mukaansa sattumanvaraisuus, johon liitetään odottamattomat tapahtumat ja tuntematon, voi edistää monitieteistä tutkimusta. Frédéric Darbellay, Zoe Moody, Ayuko Sedooka & Gabriela Steffen, Interdisciplinary Research Boosted by Serendipity. *Creativity Research Journal*. Vol. 26, No. 1, 2014, 1–10.
- 11 Sama.

ILPO HIRVONEN

Uusia kuvia

22. DocPoint-elokuvafestivaali

Kuvan inflaatiosta, eli kuvan esteettisen arvon laskemisesta, on puhuttu televisio- ja videokulttuurin yleistymisestä asti. Kun miltei kaikkea kuvataan ja esitetään vuorokauden ympäri, kuvan arvo ja vaikutus voivat laskea. Wim Wenders pohtii muun muassa tätä aihetta dokumenttielokuvassaan *Tokyo-ga* (1985). Wendersin haastattelema Werner Herzog toteaa, että elokuvantekijöiden tulisi kohta matkustaa ulkoavaruuteen löytääkseen uusia kuvia. Niinkin toki on tehty, mutta sosiaalisen median kiihdyttämällä kuvan inflaation aikakaudella uusia kuvia voi löytyä myös yllättävän läheltä. Helsingissä 22. kertaa 31.1.–5.2.2023 järjestetyllä DocPoint-elokuvafestivaalilla Herzogin uusimpia dokumenttielokuvia ei nähty, mutta monet festivaalin kiinnostavimmista elokuvista tuntuivat vastaavan uusien kuvien kutsuun.

Yksi uusia kuvia etsivä elokuva on Reid Davenportin ohjaama *I Didn't See You There* (2022). Davenportilla on CP-vamma, ja hän tarvitsee pyörätuolia liikkumiseen. Hän on ohjannut aikaisemmin muutamia dokumentaarisia lyhytelokuvia, mutta ei ole voinut vaimansa takia kuvata niitä itse. Nyt Davenport on kuitenkin saanut sellaisen kameran, jota pystyy itse käyttämään. Elokuvatekninen mahdollisuus kääntyy myös elokuvan luontevaksi aiheeksi, sillä *I Didn't See You There* on ensimmäisen persoonan kuvailua ohjaajan arjesta. Tosin elokuva myös laajenee merkittävällä tavalla henkilökohtaisesta kokemuksen kuvailusta essee-elokuvaksi kaupunkitilassa olemisesta, saavutettavuudesta sekä yhteiskunnan syrjivistä rakenteista. Davenport sanoo haluavansa näyttää, miten hän näkee maailman, kuitenkin näyttämättä itseään. Elokuvaa hyödyntää subjektiivista näkökulmaa radikaalisti siten, että lähes koko elokuva koostuu näkökulmaotoksista. Suurimman osan elokuvasta kamera on kiinnitettynä ohjaajan pyörätuoliin, minkä seurauksena Davenportia itseään ei juuri nähdä.

Subjektiivisen dokumentin yleisenä haasteena on kutsua katsoja sisään ohjaajan omaan elämään ja toisaalta olla tekemättä kompromisseja henkilökohtaisen kokemuksen kustannuksella. Davenport saa kuitenkin keinon toimimaan tematisoimalla elokuvallisen näkökulman. Subjektiivinen näkökulma ei toisin sanoen toteuta jotakin sille ulkopuolista teemaa; se on elokuvan teema. Davenportin elokuva päättyy ajattelemaan elokuvallisen näkökulmaotoksen uudelleen, sillä perinteinen tasokulma on astetta alempana ja subjektin kehoon tavallisesti liitetty näkökulma on nyt kiinnitetty eletyn kehon jatkeena toimimaan pyörätuoliin. Kuulokulmakaan ei ole ainoastaan kehon ulkopuolelta tulevia ääniä ja ”mielensisäisiä ääniä”,

sillä äänimaisema saa myös alituisen pohjavireen Davenportin pyörätuolin kolinasta ja räminästä. Tämä ei ole mitään itsetarkoituksellista kokeilua, vaan tyyli nousee suoraan Davenportin elämämaailmasta. Hänen kehoollisuutensa ehdollistaa elokuvallista ilmaisuja siinä määrin, että elokuvasta ikään kuin väistämättä tulee kuvaus Davenportin tavasta olla maailmassa. Elokuvassa nähdään muun muassa tavattoman hienoja montaasijaksoja, joissa maahan kohdistettu kamera tallentaa kaupunkitilan asfaltin pintojen vaihtuvia värejä ja tekstuuria rytmikkään ääniraidan vetäessä katsojan audiovisuaalista jazzia muistuttavaan mielentilaan. Ne saivat minut pohtimaan sitäkin, miltä mahtaisi näyttää Ranskan uuden aallon elokuva kehitysvammaisen tekemänä.

Toisinaan Davenport taas kohdistaa kameransa suoraan ylöspäin. Eräässä elokuvan kohtauksessa kamera seuraa katupyölväiden välille viritettyä lamppujen narua, kun ohikulkevien ihmisten ja liikennevälineiden äänet vihjaavat kuvan ulkopuolisesta todellisuudesta. Pitkään kestävä sekvenssiotos paljastaa urbaanin ympäristön toisella tavalla koettuna. Monelle huomaamattomasta kaupunkitilan yksityiskohdasta tuleekin huomion kohde, millä on elokuvan temaattisessa kontekstissa myös vertauskuvallista merkitystä. Otos on hauraan kaunis elokuvallinen ilmaisu sivullisuudesta kaupungissa. Ulkopuolisuuden ja ylipäättään kaupunkitilassa olemisen kuvauksena *I Didn't See You There* saavuttaakin vielä laajemman merkitysulottuvuutensa. Se on kuin fenomenologinen kaupunkisinfonia – ei niinkään ylistys kaupungille, vaan pohdiskeleva kuvaus kaupungissa olemisesta.

Elokuvan vahvuus piilee siinä, miten kokemuksen kuvailu muodostaa pohjan elokuvan yhteiskunnalliselle ajattelulle. Davenport kohtaa kaupunkitilassa jatkuvia haasteita: ramppien tiellä seisovia ihmisiä, liikuntarajoitteisille

”Kummajaisnäytös on läsnä katseissa, kaupunkitilan haasteissa ja abstrakteissa rakenteissa.”

epäkäytännöllisesti suunniteltuja julkisia liikennevälineitä ja niiden asemia, sisäänkäyntien esteitä, tuijotuksia sekä jatkuvia, joskin hyvää tarkoittavia, avuntarjouksia. Syntyy vaikutelma, että Davenport on väistämättä kaupunkitilan kummajainen. Joko hän on tiellä tai hänen tiellään ollaan. Jos hän ei tee mitään, hänen oletetaan tarvitsevan apua. Hänen on sanalla sanoen vaikea vain olla.

Elokuvan ajattelu jäsentyy erityisesti Davenportin asunnon läheisyyteen pystytetyn sirkusteltan ympärille. Kun Davenport menee ulos, sirkustelta lymyilee taka-alalla. Elokuvan avainotoksessa Davenport kuvaa sirkusteltaa sen läheisten rakennusten ikkunoihin heijastuvana kuvana, johon yhdistyy hänen oma siluettinsa. Samalla Davenport alkaa pohtia niin sanotun friikkisirkuksen tai kummajaisnäytöksen historiaa. Hän puhuu Elvira Snow'sta, Millie ja Christine McCoysta sekä Sarah Baartmannista. Kuvassa on älykästä monikerroksellisuutta. Myöhemmin Davenport esimerkiksi kertoo, että hän on päätyntä taiteilijaksi epäonnistuttuaan ”perinteisemmällä urapoluilla”. ”Kuinkahan monta hylkäystä työnhaussa minulta olisi mennyt ennen kuin olisin liittynyt sirkukseen”, hän pohtii tuiki tavallisessa risteyksessä sirkusteltan kuppeessa. ”Joskus mietin”, hän toteaa, ”että ehkä olen jo liittynyt siihen.”

Kummajaisnäytöksen teema huipentuu kohtauksessa, jossa Davenport käyttää linja-autoa. Hänen nousunsa liikennevälineeseen edellyttää erikseen esiin vedettävää ramppia sekä kuljettajan avustusta. Davenport ei voi itse valita paikkaansa tai katseensa suuntaa. Hänet käännetään hänelle linja-autossa ainoaan mahdolliseen asentoon, jossa hänestä tulee kanssamatkustajien tuijotuksen kohde. Epämiellyttävää kohtausta seuraa otos, jossa Davenport kuvaa öistä sirkusteltaa ja pohtii kummajaisnäytösten perintöä. Vaikka kummajaisnäytöksistä luovuttiin 1900-luvun al-

kupuoliskolla, Davenport väittää, etteivät ne kadonneet vaan muuttivat muotoaan. Kummajaisnäytös on läsnä katseissa, kaupunkitilan haasteissa ja abstrakteissa rakenteissa. Kohtaus jatkuu Davenportin öisenä vaelluksena, jonka aikana hän lukee ”kummajaisia” valokuvanneen Diane Arbusin 1970-luvulla kirjoittamia ajatuksia tämän taiteesta. Arbus koki omien sanojensa mukaan ”jännitystä” kuvatessaan ”friikkejä”, jotka herättivät hänessä ”häpeän ja kunnioituksen sekaisia tunteita”.

Vaikka *I Didn't See You There* pureutuu yhteiskunnan ableistisiin rakenteisiin, sen kriittinen diskurssi muotoutuu poikkeuksellisen hienovaraisesti. On klisee kuvailla elokuvaa empatiakoneeksi, mutta Davenport elvyttää käsitteksen. Etenkin marginalisoiduista ryhmistä kertovissa elokuvissa empatiaa tavallisesti generoidaan kärsimystä kuvaamalla, mutta Davenportin elokuvassa katsojaa ei ensisijaisesti kutsuta kärsimään päähenkilön kanssa vaan myötäelämään hänen kokemaansa kaupunkitilaa. Eikä kokemus ole yksinomaan negatiivinen. Mukana on myös kauneutta. Elokuvassa henkilökohtainen ja poliittinen kohtaavat saumattomasti, koska elokuvan poliittinen diskurssi on lähtöisin Davenportin omasta kokemuksesta. Elokuvan tyyllilliset valinnat luovat nerokkaasti keholliseen näkökulmaan samastumisen mahdollistavan tunnetilan, ja näin elokuvan poliittisuus myös nousee koetusta empatiasta. Siitä elokuva ammentaa retorisen voimansa.

Heti elokuvan ensimmäisessä kohtauksessa ilmenee Davenportin luonteva tapa yhdistää henkilökohtaista ja poliittista. Kohtaus käsittelee Kalifornian metroasemien huonaa suunnittelua, mutta elokuva alkaa yksinkertaisemmalla havainnolla. Elokuvan ensimmäisessä otoksessa Davenport kuvaa laiturilta liikkeelle lähtevää metroa ja kertoo lyhyestä hetkestä, jolloin metro ja hänen pyörätuolinsa kulkevat samaa nopeutta. Kameralle tallentuvassa,



Ruth Beckermann, *Mutzenbacher* (2022)

kenties sekunnin kestävässä hetkessä on ainutlaatuisia herkkyyttä ja kiehtovaa kaupunkitilan havainnointia. Hetken ajan maailmat kohtaavat.

Näkökulman kerrostumia

Näkökulman teemaan tarttuu myös Ruth Beckermannin elokuva *Mutzenbacher* (2022). Elokuva on asetelmaltaan yksinkertainen ja askeettinen. Beckermann on järjestänyt roolituksen, jossa etsitään 16–99-vuotiaita miehiä näyttämään Josefine Mutzenbacherista kertovaan elokuvaan. Josefine Mutzenbacher on anonymisti vuonna 1906 julkaistun eroottisen romaanin *Wieniläisen ilotytön tarina* (Josefine Mutzenbacher oder die Geschichte einer Wienerischen Dirne von ihr selbst erzählt) fiktiivinen päähenkilö. Kirjan maine on ristiriitainen, kuten elokuvan alkuteksteissä todetaan, sillä se sisältää moraalisesti ongelmallista lapsen seksuaalisuuden pornografista kuvausta, mutta toisaalta sitä pidetään historiallisesti merkittävänä eroottisena tekstinä. Beckermannin roolitus kutsu kirjan elokuvasovitukseksi on kuitenkin vain kulissi varsinaiselle elokuvalle, joka koostuu pelkästään näistä roolitustilanteista eri-ikäisten miesten kanssa. Miehet lukevat katkelmia *Mutzenbacher*-romaanista ja keskustelvat sen sisällöstä vaaleanpunaisella, kukkaisuvioidulla sohvalla tyhjässä tehdashallissa.

Huomiota herättävää alkuperäistekstissä on erityisesti sen keinotekoinen näkökulma. Saksankielinen alaotsikko kehystää tarinan Josefinen ”itsensä kertomaksi”, mutta romaania pidetään yleisesti miehen, mahdollisesti Felix Saltenin, kirjoittamana. Kuten yksi Beckermannin haastattelumista miehistä toteaa, kirja vaikuttaa paitsi miehiseltä fantasialta, myös seksuaalisen hyväksikäytön puolustuspuheelta. Tekstissä Josefine aina korostaa nauttineensa seksuaalisista kokemuksistaan häntä hyväksikäyttäneiden miesten kanssa. Josefinen ei kuvata kärsineen lapsena kokemastaan seksuaalisesta hyväksikäytöstä eikä oikeastaan edes kokeneen minkäänlaista hämmennystä asiasta. Tekstissä ei ole ambivalenssia. Nainen näyttyy kirjan miehisessä fantasiassa lapsenomaisena mutta yliseksuaalisena olentona, joka jatkuvasti kaipaa miesten tarjoamaa nautintoa.

Elokuvasa näkökulma on kuitenkin käänteinen. Elokuvasa nimittäin nähdään vain miehiä – lukemassa, puhumassa, ajattelemassa, tuntemassa ja fantasioimassa – mutta elokuva on naisen tekemä. Beckermannia itseään ei nähdä, sillä hän istuu kameran takana miesten istuessa ”roolitussohvalla”. Tässä mielessä *Mutzenbacher* ottaa *I Didn't See You There* -elokuvan tavoin haltuun tekijänsä näkökulmaa uudella tavalla. Asetelma on ensinnäkin historiallisesti käänteinen, koska tavallisesti miehet ovat istuttaneet naisia roolitussohvalla seksuaalissävytteisissä

Kuva: Ruth Beckermann Filmproduktion & Noise Film & TV

konteksteissa. Lisäksi näkökulmassa on jännitteistä monikerroksellisuutta. *Mutzenbacher*-romaanin on luultavasti miehen kirjoittama mutta näennäisesti naisen näkökulmasta kerrottu, kun taas *Mutzenbacher*-elokuva on naisen tekemä mutta miehistä seksuaalisuutta käsittelevä, joskin naisen seksuaalisuuden kuvauksen välityksellä. Keskeinen ero teosten välillä on kuitenkin, ettei Beckermann kerro miesten puolesta heidän seksuaalisuudestaan. Hän antaa miesten itse puhua.

Beckermannin elokuvan lähtökohtana on kohdata nykyajan mies seksuaalisine fantasioineen miehen reilut sata vuotta sitten kirjoittaman eroottisen tekstin äärellä. Menneisyys ja nykyisyys limittyvät kiehtovilla tavoilla. Esimerkiksi yhdessä elokuvan kohtauksessa seitsemäskymppiseltä vaikuttavaa miestä pyydetään selittämään nuoremmalle miehelle, mistä Josefine Mutzenbacherista kertovassa kirjassa on kyse, sillä hän tuntee tekstin entuudestaan. Mies etenee nopeasti romaanin sanaston pintapuolisesta kuvailusta kertomaan yhteiskunnassa vallitsevasta miesvihasta. ”Tajusin vastikään, ettei meillä ole käsitettä toksiselle feminiinisyydelle”, hän toteaa. Mies väittää, ettei kukaan nainen nykyään ”kerro nauttivansa miehen kanssa”. ”Minä en ainakaan tunne ketään”, mies tuhahtaa. Beckermann kysyy vieressä hiljaa istuvalta nuoremmalta mieheltä, eikö hänkään tunne ketään tällaista naista, mihin nuorukainen vastaa hiukan ujon oloisesti: ”Kyllä tunnen.” Kohtauksessa nousee jännittävällä tavalla esiin aikakausien ja ihmisten niitä koskevien erilaisten käsitysten yhteentörmäys. Nykyaikaa leimaa seksuaalinen vapautuneisuus, joka näyttäytyy toisille paradoksaalisesti seksuaalisena rajoittuneisuutena.

Elokuvan ydin paljastuu tämänkaltaisissa kohtauksissa. Beckermann asettaa erilaisia miehiä samaan tilaan, mistä syntyy epämukavien tilanteiden vaivaannuttavaa taidetta. Kiinnostavia ovat erityisesti tekstin miehissä herättämät assosiaatiot. On kerrassaan hämmästyttävää, minkälaisia mielle yhtymiä kaunokirjallisen lapsipornon lukeminen voi saada aikaan. Miehet vievät toistuvasti keskustelua sukupuolen ja seksuaalisuuden poliittisiin aiheisiin, jotka selvästi nousevat syvällä piilevästä turhautuneisuudesta. Elokuvan taitavuus piilee kuitenkin siinä, ettei Beckermann salli keskustelun koskaan karata liian kauas. Hän palauttaa meidät toistuvasti takaisin tekstin pinnalle kuin muistuttaakseen, mistä tässä oikeastaan on kyse.

On ilahduttavaa huomata, miten Beckermann luottaa aiheensa voimaan. Elokuva käsittelee pohjimmiltaan fantasioita ja mielikuvia. Ne ovat näkymättömiä asioita, joita usein ilmaistaan sanoilla. Niinpä elokuvassa annetaan eniten tilaa nimenomaan lukemiselle ja puhumiselle. Beckermann ei ryhdy kehittämään jotakin ylimääräistä visuaalista ilmaisua näkymättömien mielikuvien käsittelemiselle. Sen sijaan elokuvan estetiikka on ehdottoman riisuttua. Elokuvan keskitetty tyylipuuha vanhasta viisauksesta, jonka mukaan elokuva on kasvojen ja katseiden taidetta. Beckermann tuntuu löytäneen elokuvassaan uudelleen ihmiskasvojen upean maiseman, joka on itsessään riittävän jännittävä arvoitus. Se näkyy kohtauksessa, jossa

vanha mies aluksi kainostelee ajatusta vulgaarin tekstin lukemisesta, sillä hän ei halua lastenlastensa näkevän iso-isäänsä lausumassa rivouksia. Hetken päästä mies jo lukee ronskia seksikuvausta hurjalla antaumuksella. Samaten toisessa kohtauksessa viisikymppiseltä vaikuttava mies lukee katkelmaa, jossa Josefinen isä käyttää tätä seksuaalisesti hyväksi. Lukemista seuraa pitkä hiljaisuus. Beckermannin kamera pysyttelee miehen hämmentävän neutraaleilla kasvoilla. Lopulta mies toteaa vilpittömästi: ”Kivaa. Kuuraa. Insestiä. Luonnollista.”

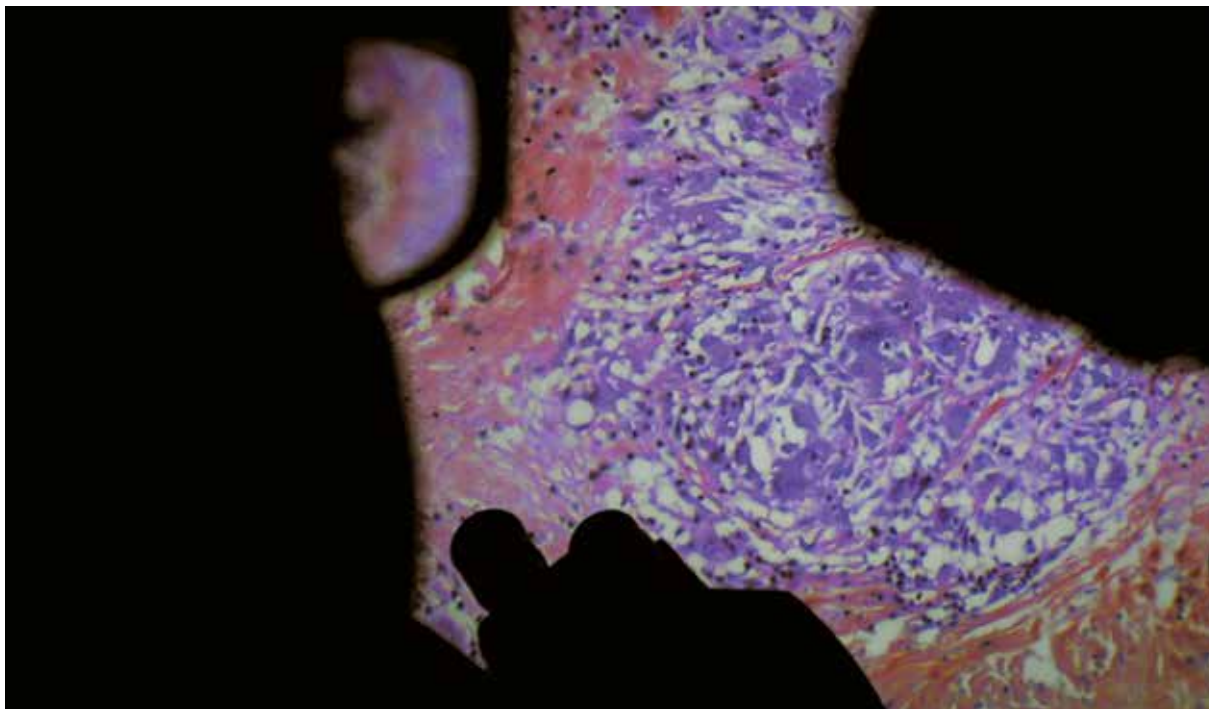
Materiaalista olisi helppo leikata mustavalkoinen selonteko seksismistä ja naisvihasta, mutta Beckermannin lähestymistapa on kuvaileva ja tutkiva pikemmin kuin syyttävä. Toisin kuin *Mutzenbacher*-romaanin, elokuva on sävyiltään ambivalentti. Merkityskentän avoimuus antaa katsojalle mahdollisuuden tehdä omat johtopäätöksensä. Elokuvan sävy tuntuu kumpuavan siitä Beckermannin ymmärtämästä totuudesta, että mielikuvituksen ulottuvuudet ovat utuisia ja yksityisiä. Ne liittyvät syvimpiin salaisuuksiimme, joiden liikehdintää voi kuitenkin aistia ihmiskasvojen kiehtovissa maailmoissa.

Anatomian melankolia

Jos Davenport löytää uutta elokuvallisuutta kehollisen kokemuksen kuvauksesta ja Beckermann ihmiskasvojen arvoituksesta, Lucien Castaing-Taylorin ja Véréna Paravelin ohjaama *De humani corporis fabrica* (2022) etsii sitä vielä lähempää. Ranskalaisissa ja sveitsiläisissä sairaaloissa kuvatussa elokuvassa kamera sukeltaa potilaiden kehojen pinnoille ja sisään, kun heille tehdään muun muassa koko valkokankaalle erityislähikuvassa levittäytyvä silmäleikkaus, epäonnistuva eturauhasen poisto, aivoleikkaus, selkärangan kovakourainen suoristus, peniksen verinen luotaus ja vatsaa kankaan lailla auki repivä keisari-leikkaus. Elokuva voi ymmärrettävästi olla monelle katsojalle liikaa, eikä sitä oikein osaa varoituksesta suositella, niin onnistunut kuin se onkin.

Elokvien kauhistuttavuudella ja teatterista poistuvilla katsojilla on tavallista herkutella erityisesti shokeeraavien kauhuelokuvien markkinoinnissa, mutta *De humani corporis fabrica* ei pyri, ainakaan ensisijaisesti, järkyttämään. Elokuvan nimi on peräisin Andreas Visiliuksen ihmisanatomin klassikosta *De humani corporis fabrica libri septem* (1543), ja elokuvaa tuntuu ajavan eteenpäin ihmiskehoon kohdistuva tieteellinen uteliaisuus. Molemmat elokuvan ohjaajat työskentelevät myös opettajina Harvardin yliopistossa.

Vaikka elokuvan tieteellinen tausta näkyy sen empiirisessä suhteessa ihmiskehoon veren, suolien ja sisäelinten verkostona, elokuva ei kuitenkaan ole kiinnostunut aineeksi redusoituvasta ihmiskehosta luonnontieteellisessä mielessä vaan pikemminkin esteettisenä ilmiönä. Paino tuntuu olevan elokuvan nimen sanalla *fabrica* (kangas), sillä suolistokanavien pinnat sekä esimerkiksi vatsan auki repimisen ääni tuovat mieleen tekstiilien estetiikan. Lähtökohta assosioituu tieteiselokuvan klassikkoon *Fantastinen matka* (Fantastic Voyage, 1966), jossa tutkijat matkustavat



Lucien Castaing-Taylor & Véréna Paravel, *De humane corporis fabrica* (2022)

ihmisen sisään, mutta välillä *De humani corporis fabrica* katsoessa tulee mieleen, että ihmisen sisuskaluthan näyttävät esimerkiksi ulkoavaruuteen sijoittuvan tietiselokuvan lavasteilta.

Vaikka lääkärit puhuvat ja toimivat elokuvassa, he ovat miltei koko ajan ruututilan ulkopuolella. Lääkärit ovat läsnä ennen kaikkea ruudun ulkopuolelta kantautuvina ääminä, mutta he eivät useinkaan nimeä tekemiään toimenpiteitä. Tämän seurauksena kankaalla näkyvät asiat voivat jäädä, ainakin anatomiaa tarkasti tuntemattomalle katsojalle, epämääräisesti hahmottavaksi visvaksi. ”Tämä alkaa käydä melko abstraktiksi”, toteaaakin ruututilan ulkopuolelta kantautuvan lääkärin ääni hänen suorittaessaan yhä kauhistuttavammaksi käyvää eturauhasen poistoa.

Huumoriltakaan ei siis vältytä, mutta se on luonteeltaan absurdia ja mustaa. Mitä lähemmin Castaing-Taylorin ja Paravelin kamera porautuu ihmiskehon sisälmyksiin, sitä vieraammalta omakin keho alkaa tuntua. Elokuva saakin ajoittaisen vastenmielisyyden ja poiskatsoamisen reaktioiden lisäksi aikaan yleisen kehoallisen vieraantuneisuuden kokemuksen, mikä voi olla ahdistavaakin. Vieraannuttava vaikutelma syntyy osin visuaalisesta tyylisestä. Elokuva koostuu pääasiallisesti lääkäreiden työvälineisiin kiinnitetyillä kameroilla kuvatuista otoksista, joissa kamera usein tunkeutuu ihmiskehon sisälle tai sitten

roikkuu jossain hämmentävässä välitilassa, kun lääkärit vetävät sen ulos. Kamera ei tunnu olevan sidottu kenenkään näkökulmaan. Vaikka elokuva on tietysti joidenkin suunnittelema eikä senkään näkökulma ole mikään absoluuttisen objektiivinen ”näkökulma ei-mistään”, onnistuvat Castaing-Taylor ja Paravel luomaan vieraannuttavan vaikutelman näkökulmattomuudesta. Ainakin näkökulma tuntuu epäinhimilliseltä, enemmän ihmiskehoon tunkeutuvalla steriililtä työvälineeltä kuin katseelta.

Miksi kuvaat, Nan Goldin?

Dokumenttielokuva tarjoaa yleisesti otollisen kentän uusien kuvien etsinnälle, sillä niissä uskalletaan ehkä fiktiota helpommin luopua kuvallisuuden tarinallisesta kesyttämisestä. Kuitenkaan asia ei ole mustavalkoinen. Monet dokumentaariset elokuvat hyödyntävät kertomuksellisuutta sekavan todellisuuden jäsentämisessä, eikä dokumenttielokuvan historia ole lainkaan vapaa siihen sekoittuvasta fiktiosta ja lavastettujen tilanteiden esittämisestä todellisina. Festivaalilla esitetty Laura Poitrasin *All the Beauty and the Bloodshed* (2022) on tästäkin näkökulmasta kiinnostava tapaus. Venetsian elokuvafestivaalin pääpalkinnon voittanut elokuva kertoo amerikkalaisesta valokuvaajasta Nan Goldinista sekä erityisesti hänen viime-

Kuva: Grasshopper Film

aikaisesta aktivismistaan Sackler-perhettä vastaan. Sacklerit ovat varakas suku, jota pidetään laajalti vastuussa Yhdysvaltojen opioidikriisistä. Goldinin viha Sacklereita kohtaan on henkilökohtaista, sillä hän on itse kokenut huumeriippuvuuden sekä yliannostuksen ja kuvannut urallaan paljon päihteiden käyttöä. Siinä missä kipulääkkeitä myyvät Sacklerit ovat tehneet taloudellista voittoa ihmisten kärsimyksellä, Goldin on tehnyt siitä taidetta.

Elokuvan alussa Poitrasin haastatteleva Goldin pohtii: ”On helppoa kertoa tarinoita elämästään, mutta aitojen muistojen säilyttäminen on vaikeaa.” Tarina on yleensä selkeä ja suljettu, kun taas muistot ovat sotkuisia ja avoimia. Niitä ei voi paketoida siistiksi kokonaisuudeksi menettämättä jotakin niiden aitoudesta. Jokseenkin yllättävästi Poitrasin *All the Beauty and the Bloodshed* päätty kuitenkin tarinallistamaan aiheensa. Poitras myös hyödyntää monia dokumenttielokuvan konventioita: puhuvia päitä, mukaansatempaavaa tarinankerrontaa, havainnollista aktivistiryhmän toiminnan seuraamista, arkistomateriaalin käyttöä sekä yhteiskunnallista relevanssia.

Siitä huolimatta Poitrasin elokuva onnistuu kuin ihmeen kaupalla tuntumaan uudelta ja raikkaalta. Poitras nivoo taitavasti molemmat elokuvansa tarinat – Goldinin elämäntarinan ja tarinan hänen aktivistiryhmänsä toiminnasta – yhteen. Sidonta onnistuu, sillä Goldinille henkilökohtainen ja poliittinen ovat toisistaan erottamattomia. Elokuvan keskeinen kysymys on, miksi Goldin tekee taidetta. Goldinille vastaus on sama kuin siihen, miksi hän toimii aktivistina. Goldinin lapsuudessaan kokema perhetragedia paljasti hänelle ihmisten taipumuksen peitellä totuutta. Siksi hän haluaa valokuvata. Hän haluaa taltioida todellisuutta ja näyttää, miten asiat ovat todella tapahtuneet. Totuus ajaa Goldinia eteenpäin, niin taiteessa kuin aktivismissa.

Yhtä lailla dokumentaariseen elokuvaan kuin valokuvaukseen luontevasti soveltuva vastaus herättää myös kriittisiä kysymyksiä Poitrasin elokuvasta. Ihmisen elämän totuus on harvoin mustavalkoista, mutta *All the Beauty and the Bloodshed* tarjoaa melko selkeän kuvan aiheestaan. Sacklerit ovat kylmiä pahiksia, ja Goldinin aktivistiryhmän menestystarina etenee perinteisellä aristoteelisella kaavalla. Poitras kuljettaa elokuvansa kahta tarinaa rinnakkain liki ennennäkemättömällä taitavuudella, mutta samalla elokuvan toivoisi salaa refleктоivan omaa tarinallisuuttaan – etenkin, kun todellisuuden tarinallistaminen nostetaan esiin heti elokuvan alussa ja kun elokuva nimenomaan käsittelee inhimillistä tarvetta taltioida todellisuutta. Goldinin perheen sisäiset salaisuudet assosioituvat laajempiin yhteiskunnallisiin valheisiin, mutta myös dokumentaarisen elokuvan taipumus kesyttää todellisuutta tarinoilla voi yhdistyä sen kykyyn vääristellä totuutta. Poitras punoo upeasti monikerroksista tarinaansa, jossa yksityinen ja yleinen limittyvät, mutta hänen elokuvansa jätti minut kuitenkin pohtivaan tilaan. Tarvitaanko tarinaa lainkaan?

Ajattelin elokuvan yhteydessä Herzogin ekstaattisen totuuden käsitettä. Herzog tarkoittaa ekstaattisella totuudella vaikeasti käsitettävää ja salaperäistä, peräti ”runol-

lista” totuutta. Käsite asettuu poikkeiloin *cinéma vérité* -perinnettä vastaan: totuutta ei ehkä voidakaan vangita vain käynnistämällä kamera. Se saattaa paljastua myös kuvittelemalla ja hämärtämällä. Taiteessa, toisin kuin tieteessä, selkeys ei aina ole valttia. Uusien kuvien merkitys on usein sumeaa, mutta juuri siksi ne puhuttelevat, vaikuttavat ja säilyttävät esteettisen arvonsa. Niiden merkitys on eloisa ja dynaamista, alati uusiin yhteyksiin asettuvaa. *All the Beauty and the Bloodshed* tuntuu selvemmältä. Toisaalta Poitras epäilemättä kuljettaa kompleksista tarinaansa uskomattomalla taituruudella, ja ehkäpä elokuvan selkeästä tarinankerronnasta syntyvä laajempi kuva Goldinista, elämästä ja taiteesta kauneuden ja verenvuodatuksen synteessä on niin sanotusti ”ekstaattista”. Ainakaan Poitrasin elokuvan herättämät taiteenfilosofiset kysymykset eivät tunnu nousevan niinkään elokuvan sisäisistä ongelmista vaan pikemminkin sen perusrakenteesta, joka saa pohtimaan Poitrasin tekemiä taiteellisia ratkaisuja. Siinä mielessä *All the Beauty and the Bloodshed* on onnistunut myös monimielisempänä taideteoksena.



TYTTI RANTANEN

Mieluummin en kuorisi perunoita

Jeanne Dielman ja muita vetäytyjiä

Chantal Akermanin yli kolmetuntinen elokuva *Jeanne Dielman, 23, Quai du Commerce, 1080 Bruxelles* (1975) ampaisi *Sight and Sound*-lehden kymmenen vuoden välein järjestämän ”Greatest Films of All Time”-kyselyn kärkeen joulukuussa 2022. Ykkössija herätti kansainvälisessä cinéfiliiyhteisössä sekä riemua että napinaa. Sitä pidettiin oireena liiankin ajanmukaisesta ja politisoituneesta katseesta elokuvahistoriaan, varsinkin kun *Sight and Sound* samalla laajensi huomattavasti kriitikoille suunnatun kyselyn äänestäjäpoolia. Entä jos teos todella vangitsee ke tonsa mitalta jotain olennaista ihmisyydestä elokuvallisesti omaperäisin ja mieleenpainuv in keinoin?

Jeanne Dielman oli sadan parhaan elokuvan listalla jo edelliskyselyssä 2012. Kymmenessä vuodessa sen saamaa huomiota ja siten myös voittokulkua ovat voimistaneet Akermanin ennenaikainen kuolema 2015 sekä hänen tuotantonsa entistä parempi saatavuus uusina restaurointein a. Siitä, mitä ei pääse näkemään, ei voi vaikuttaa – ja päinvastoin: takavuositikymmenten hittien ja harvinaisuuksien esittäminen uusille katsojasukupolville pitää elokuvat elossa. Brysseliläislesken päivittäisistä askareista ja vääjäämättömästä psyykkisestä hajoamisesta kertova elokuva ei ollut mikään uno hdettu mestariteos, vaan jo sen ensiesitys Cannesin elokuvajuhlilla 1975 herätti runsaasti huomiota. Akerman halusi nimiosaan glamourööseistä rooleistaan tunnetun Delphine Seyrigin, jolla oli Cannesissa samana vuonna kaksi muutakin pääosaa (Marguerite Durasin *India Song* sekä Liliane de Kermadecin *Aloïse*). Nuori ohjaaja toivoi Seyrigin tähtipölyn tekevän näkyväksi sen sukupuolittuneen arkisten työn, joka muuten jää huomaamatta ohikatsotuksi. Olikin epäreilua väittää, ettei ”antropologisen tarkassa” elokuvassa tapahdu mitään¹.

Vaikka arvovaltaisessa kyselyssä etsittiin ”kaikkien aikojen” parhaita elokuvia, listat laaditaan jossain tietyssä ajassa ja tilanteessa. Juuri *Sight and Sound*-äänestystä edeltävinä parina vuonna *Jeanne Dielman* nousi uudella tavalla ajankohtaiseksi banaalin sattuman iskusta: koronaviruspandemia ja eristäytymisen kuukaudet toisteisine rutiineineen sai useammankin elokuvakirjoittajan hakemaan lohtua ja peiliä *Jeanne Dielmanin* millintarkoista arkirutiineista ja ajan kulumisen kuvauksesta². Elokuvayleisöillä on tuore kokemus arjen absurdiudesta ja rituaaleista, joiden suorittamisessa oltiin aluksi huolellisia mutta jotka alkoivat monistua vaivuttua tyhjiltä ja sujuivat vähän sinne päin.

Ehkä elokuvakaan ei ole enää elämän ja kuoleman kysymys, ei elämää suurempi, vaan elämän ja elämän kysymys, elämää päivästä päivään. *Jeanne Dielmanissa* mu-

sertava yksityiskohta on asunnon olohuoneessa alkuillan hämärissä karehtivat ohi ajavien autojen valot; jälleen yksi päivä painuu mailleen, eikä ole muuta jäljellä kuin seuraavan odotus. Tähän valoon päähenkilö jää lopussa liikukumattomana istumaan, sen jälkeen, kun on muuttanut elämänsä suunnan yhdellä pistolla.

*

Akermanin teoksen noustua uusintaesityksiin ja puheenaiheeksi useat muut elokuvat, uudet ja vanhat, alkavat sointua yhteen sen kanssa hiljaisen vastarinnan kuvauksina. Helmikuussa 2023 katselen Yle Areenasta Juha Koirasen niin ikään kulttimainetta nauttivan televisioelokuvan *Partanen* (2003). Elokuv a on kymiläinen mukaelma Herman Melvillen pieno isromaanista *Kirjuri Bartleby* (Bartleby, the Scrivener, 1853). Koirasen versiossa Partanen on rehti mutta jäyhä konepajayrittäjä, ja Bartlebyn repliikkiä ”mieluummin en” tarjoilee vastaukseksi kaikkeen nuori sorvaaja Moilanen, joka lopulta ”seisoo vain kuin hoo moilanen”.

Moilanen saa Antti Arnkilin mukaan Partasen ymmärtämään, ettei ”terveen maalaisjärjen” edellyttämällä työnteolla ole mitään merkitystä, sen enempää kuin possoilla, bailaamisella tai miesten kesken juttelullakaan³. ”Olen päättänyt lopettaa työstämisen”, julistaa tyhjyyteen tuijottava Moilanen rauhallisesti – ja päätös pitää. Marguerite Duras kirjoittaa elokuvansa *Nathalie Granger* (1972) muistiinpanoissa, että olisi vaikea kuvitella elokuvaa, jossa kaksi miestä vain olisivat yhdessä hiljaa samalla tavoin kuin hänen teoksensa ystävättären⁴. Duras ei ehtinyt nähdä *Partasta*, jonka loppukohtauksessa Partanenkin vihdoin luovuttaa ja istuu Moilasen vieressä penkillä hiljaa, puoliksi syöty posso paperisessa pussissa.

Partanen jää kitalakeen kuin posson paistorasva ja sävyttää vuorostaan katseluitani Berliinin elokuvajuhlilla.



Chantal Akerman, *Jeanne Dielman, 23, Quai du Commerce, 1080 Bruxelles* (1975)

Panorama-sarjassa nähdään Patric Chihan *The Beast in the Jungle* (La bête dans la jungle, 2023), joka on pariisilaiseen diskoon päivitetty adaptaatio Henry Jamesin pienoisromaanista (1903). Tarinan John ei tee mitään muuta kuin sinnikkäästi mutta passiivisesti odottaa vuodesta toiseen ”jotain suurta” tulevan kohdalleen – samalla hän sitouttaa nuoren naisen, Mayn, odottamaan tätä salaperäistä tapahtumaa kanssaan. Elämä ja rakkaus lipuvat ohi, vaikka biitti jatkuu. Pääosaa esittävän Tom Mercierin olmimaisen jähmeässä olemuksessa on jotain samaa kuin Marko Tiusasen hiljaisessa häiritsevyydessä Koirasen elokuvassa.

Berlinalen Forum-sarjan arkistonäytöksenä esitetään toinenkin ”mieluummin en” -henkeen istuva teos, iranilaissyntyisen mutta Länsi-Saksassa vaikuttaneen Sohrab Shahid Salessin *Ordnung* (1980). Elokuvan päähenkilö Herbert on insinööri, jota ei enää kiinnosta osallistua pikkuporvarilliseen elämään. Hän lähinnä istuu kylpyhuoneessa tupakoimassa. Ainoa rutiini on naapureiden kiusaaminen sunnuntaiaamuisin kello seitsemän: mies huutaa kotikadullaan ”Aufstehen!” (”Herätkää!”). Ei ole hyvä nukkua liian myöhään. Mutta ei valveillakaan paljoa mielekästä tekemistä ole. Koska Herbert ei enää suoriudu asiallisista hommista, hänet suljetaan tilapäisesti laitokseen. Salessin tuotannon arkistointia ja restaurointia organisoiva kuraattori Vivien Buchhorn kirjoittaa Forum-sarjan sivuilla Salessin varoittavan elokuvallaan kulutusyhteiskuntaa kalvavasta empatian puutteesta, joka johtaa sielun kadottamiseen⁵. Silti jotain syvästi riemastuttavaa on Speden rautakauppasketsiä muistuttavassa kohtauksessa, jossa Herbert on saanut uusia töitä myyjänä. Heti ensimmäisen asiakkaan kysellessä joutavuuksia Herbert lähtee mukamas tarkistamaan myyntiartikkelin saatavuutta, mutta oikeasti kiskoo palttoon niskaansa ja kävelee työpaikaltaan pois. Hänkin on päättänyt lopettaa työstämisen.

*

Työstämisen lopettamisen ja hiljaisen vastarinnan elokuvat osuvat ”suuren resignaation” ja *quiet quitting* -aikakauden hermoon. Jeanne Dielmankin vetäytyy, omaan kotiinsa, mutta toisin kuin kuvaamillani miehillä, hänellä ei ole suoran kieltäytymisen ylellisyyttä ennen kuin aivan lopussa. Jeannen iltapäiväkahvissa maistuu kitkerä pettymys. Perunat hajoavat, eikä niitä ole tarpeeksi. Naapurin nainen jaarittelee kynnyksellä. Oma poika on omituinen. Tarvitaan toistoa, jotta murtuminen tulee näkyväksi. Kaikki muistavat aina mainita elokuvasta perunoiden kuorimisen, mutta on hyvä huomata, millä raivolla Jeanne niitä kuoriikaan. Akerman ei kuvaa hygieilyä vaan arkea ja kauhua. Niiden työstämistä ei niin vain lopeteta.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Laura Mulvey, The Greatest Film of All Time. Jeanne Dielman, 23 Quai du Commerce, 1080 Bruxelles. *Sight & Sound* 1.12.2022.
- 2 Ks. esim. Kira Deshler, On Women and Isolation: Watching 'Jeanne Dielman' in Quarantine. *Celluloid Sisters* 14.5.2020; Ben McDonald, Cinematic Afterglow, Quarantine, and Jeanne Dielman. *Cinecentric* 8.7.2020; Alexandra Trnka, Domestic Gestures. Revisiting Jeanne Dielman in Social Isolation. *Senses of Cinema*, No. 95, 2020.
- 3 Antti Arnkil, Asiallisia hommia ei hoideta. Teoksessa *Lauantaieset*. Siltala, Helsinki 2014, 75–87.
- 4 Marguerite Duras, *Nathalie Granger suivi de La femme du Gange* (1973). Gallimard, Paris 2010, 89.
- 5 Vivien Buchhorn, Forget the Soul. 2023. Verkossa: arsenal-berlin.de/en/forum-forum-expanded/2023-special/translate-to-english-ordnung/essay-forget-the-soul/

YRJÖ HAILA

Bruno Latour (1947–2022)

Pluralistinen metodologi-metafyysikko kohtaa Gaian

Kesällä 2022 menehtynyt Bruno Latour oli hämmäntävän monipuolinen tutkija ja aktiivinen keskustelija. Ei olekaan ihme, että hänelle on omistettu suuri määrä muistokirjoituksia eri lähteissä. Ei myöskään yllätä, että muistokirjoitusten sävy ja sisältö vaihtelevat suuresti – jokaisella muistelijalla on Latourin työhön oma näkökulmansa. Päätin ottaa mallia ja kirjoittaa siitä, miten olen tutustunut Latourin tuotantoon ja mikä siinä on tehnyt suurimmat vaikutukset (ehdottomasti monikossa!). Aloitetaan siis alusta.

Nähdäkseni Latourin tärkein ansio on ollut koota tieteellisen ajattelun tueksi uudenlainen heuristis-metodologinen ohjeisto, tai vähintäänkin opastus. Latour on luonut (lähes) ehyen näkemyksen siitä, miten kohtuullinen ymmärrys maailmasta ja siinä ihmiselle mahdollisesta paikasta voisi rakentua. Paljon luvattu? – Varmasti! – Juuri siksi Latourin tuotannosta voi kaivaa esiin paljon, mistä voi olla eri mieltä, joka sitä haluaa; mutta siitä voi myös oppia paljon, jos näkee vaivaa, erottelee ja valikoi.

Elämää laboratoriossa

Varhaisin kosketukseni Latourin tuotantoon oli hänen ensimmäinen englanninkielinen teoksensa, *Laboratory Life*, yhdessä Steve Woolgarin kanssa kirjoitettu antropologinen tutkimus kuuluisan kalifornialaisen molekyylibiologian laboratorion sisäisestä elämästä¹. Kirjan perustana oli kahden vuoden mittainen seuranta siitä, mitä laboratorion tutkijat tekevät, mutta se on sovellettavissa millaiseen tutkimukseen tahansa. Teos teki valtavan vaikutuksen lukiessani sen ensimmäisen kerran 1980-luvulla, kun olin juuri kamppaillut valmiiksi lintuekologisen väitöskirjan, jossa käytin perustana maastohavainnoinnin tuottamia aineistoja.

*Laboratory Lif*en tavoitteena oli selvittää, miten tutkijoiden työ laboratoriossa voi johtaa faktojen rakentamiseen siten, että sekalaisten tapahtumakulkujen kaaos jäsenyyt järjestykseksi. Tutkimuskohteekseen he rajasivat yhden laboratoriossa rakentuneen faktan: TRF(H)-hormonin rakenteen². Aineistokseen Latour ja Woolgar kokosivat haastattelujen lisäksi 'merkinnät' (*inscriptions*), joita syntyi työn eri vaiheissa suunnitelmiin, raportteihin, päiväkirjoihin, muistioihin ja lopulta tieteellisten sarjojen julkaisuihin (mihin tutkimustyön tavoite tiivistyy). Aineistollaan he pyrkivät tavoittamaan tutkimustyön käytän-

töjen "mikrososiologian". Tutkimuksen taustaolettamus oli, että faktoja tuottavat tutkijoiden käytännöllinen työ ja materiaaliset apuvälineet sekä kommunikaatio ongelmasta kiinnostuneiden tutkijoiden kesken. Tietoteoria ja looginen päättely, joita yleensä korostetaan, ovat jälkikäteisiä selityksiä, eivät faktojen tosiasiallista rakentumista selittäviä tekijöitä.

He totesivat, että TRF(H)-hormonin oletettu proteiinirakenne muuttui faktaksi siinä vaiheessa, kun se stabiloitui: rakennekaava vakautui hormonin representaatioksi, ja seuraavassa vaiheessa siitä kehkeytyi hormoni itse. Tämän 'inversion' tapahduttua TRF(H)-hormoni muodostui laborioriotutkimuksen aidoksi osanottajaksi: fakta jäi elämään, sen tutkimushistoria sulkeutui 'mustaan laatikkoon' (*black box*) ja haipui unohduksiin. TRF(H)-hormonin rakenteen vakautuminen faktaksi edellytti verkoston, jossa olivat mukana laboratorion tutkijat ja laitteet sekä tutkimusalan piiriinsä sulkeva tutkimusyhteisö, mukaan lukien alan konferenssit ja tieteelliset sarjat.

Onko siis niin, että TRF(H)-hormonin rakenne on "konstruoitu"? Tietenkin on! Mitä muuta se voisi olla? Hormonin rakenteen malli ei ollut tutkimusaineistoa luovuttaneiden ihmisten aivolisäkkeissä valmiina löydettäväksi. Väittävätkö Latour ja Woolgar, että TRF(H)-hormonia ei ennen tätä konstruointumista ollut olemassa? Eivät tietenkään! He totesivat, että faktaksi vakautunut TRF(H)-hormonin rakenteen malli oli uusi ja olennaisen tärkeä jäsen verkostossa, jonka ytimen muodosti ihmiseläinten aineenvaihduntaa säätelevä fysiologia.

Tieto kumpuaa käytännöistä

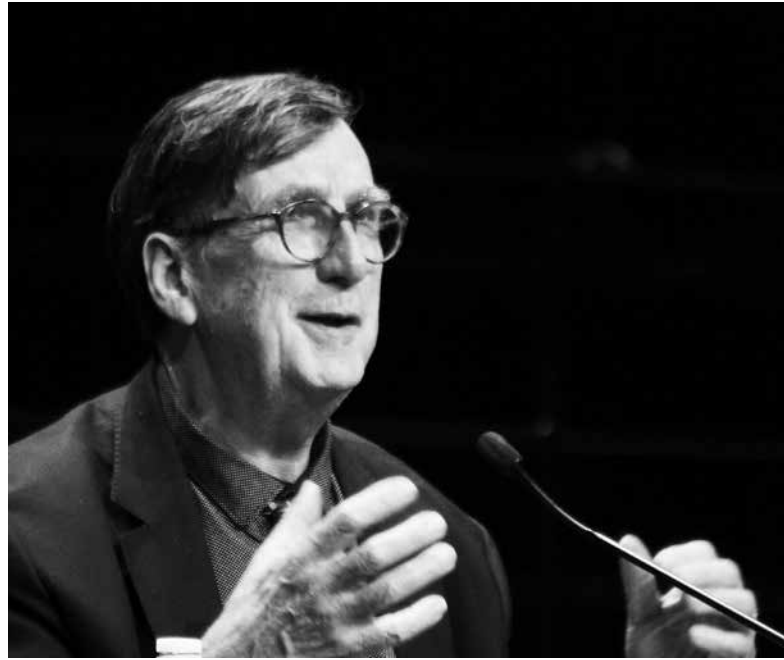
*Laboratory Lif*en jälkeläisiksi voi nimetä kolme teosta: *The Pasteurization of France* on tutkimus TRF(H)-hormonin "faktistumisen" toisinnosta kokonaisen tieteenalan mitta-kaavassa³. Kohteena on biologisen tutkimuksen murros, jonka seurauksena Louis Pasteurin laborioriokekein perustelema näkemys mikrobien merkityksestä taudinaiheuttajina stabiloitui ja valtasi nopeasti lääketieteen. *Science in Action* on eräänlainen latourilainen käsi- ja ohjekirja, joka sekä esittää katsauksen tutkimustyön käytäntöihin että opastaa sitä, joka haluaa niihin perehtyä⁴. *Pandora's Hope* koostuu tapaustutkimusten luonteisista tarkennuksista sellaisiin latourilaisiin tieteen-tutkimuksen teemoihin, jotka ovat herättäneet hämmennystä ja kiistaa; osa esseistä laajenee myös uusiin suuntiin⁵.

Heuristis-metodologinen näkökulma on teoksissa olennaisessa asemassa. *Pasteurization* koostuu kahdesta osasta, joista jälkimmäisessä, otsikoltaan *Irreductions*, Latour tiivistää näkemyksensä vallan ja tiedon suhteista. Otsikko viittaa ajatukseen, että tieto ei ”reduoidu” valtaan vaikka makrososiologisesti siltä saattaa vaikuttaa: tieto nousee käytännöistä. *Science in Actionin* esipuheessa Latour mainitsee tavoitteeksi avata tutkimuksen ’mustat laatikot’. Teoksen päätteeksi hän esittää seitsemän metodisääntöä sekä kuusi menetelmällisen ajattelun periaatetta. *Pandora’s Hopen* esseissä hän nostaa esiin kaikille ”tiedesotia” seuranneille tuttuja kysymyksiä kuten ”Uskotko todellisuuteen?” (luku 1) ja ”Missä mikrobeja oli ennen Pasteuria?” (luku 5), sekä esittelee latourilaisia metodologisia periaatteita kuten ’kiertävä referenssi’ (*circulating reference*), (luku 2), ihmisten ja ei-ihmisten ’kollektiivi’ (luku 6) ja ’faktat, fetissit, faktissit’ (luku 9).

Nähdäkseni Latour opastaa ajattelemaan, että tutkimus tarvitsee käsitteitä, jotka kohoavat siitä itsestään ja ovat merkityksellisiä vain, jos ne ohjaavat tekemään tutkimuksessa valintoja. Merkityksellisiä käsitteitä ei voi deduktiivisesti johtaa yleisemmästä valmiista teoriasta. Hän nosti tällaisia ajattelun käytännöllisiä välineitä tuotannossaan esiin pitkin matkaa: *Laboratory Lifen* esimerkkejä ovat ’inskriptio’, ’verkosto’ ja ’musta laatikko’. Heuristiikka puolestaan edustaa vaatimus, että tutkimusongelman ja sitä perustelevien oletusten on oltava yhteensopivat: mitä laajakantoisempi ongelma, sitä vaativampi heuristiikka. Veikkaisin, että filosofi Michel Serres on olennaisesti vaikuttanut tähän korostukseen⁶.

Luultavasti tunnetuin Latourin teoksista *We Have Never Been Modern*⁷ kehittää uuteen suuntaan *Laboratory Lifen* havaitsemaa faktan kaksoisluonnetta: fakta sekä on konstruoitu (koska se tuotetaan laboratoriossa) että ei ole konstruoitu (koska se esiintyy luonnossa vapaana, sen luonteeseen kuuluu ”out there-ness”, kuten *Laboratory Life* asian ilmaisee⁸). Asetelma monimutkaistuu, kun suurennamme mittakaavaa. Saamme nimittäin vastaamme kulttuurin (laboratorio) ja luonnon (nisäkäiden hormonitoiminta) välisen suhteen: edellinen on konstruktio, jälkimmäinen on olemassa itsekseen, ”out there”. Latour johti asetelmasta radikaalin päätelmän. Ajattelumme ja toimiemme perustana on ”modernin konstituutio”, joka tukeutuu kahteen aktiivisesti ylläpidettyyn mutta toisistaan erilliseen dikotomiaan. Yhtäällä on ’purifikaatio’, pyrkimys erottaa luonnon ainekset ja kulttuurin ainekset ehdottomasti toisistaan, toisaalla ovat verkostot ja niiden edellyttämät ’käännökset’ jotka koko ajan tuottavat uudenlaisia luonto-kulttuuri -hybridejä.⁹

We Have Never Been Modern on moderni klassikko, joka ansaitsee tulla luetuksi useaan kertaan. Sen taustana on tieteen ja sen rinnalla teknologian tutkimus, mutta se johdattaa Latourin tuotannon avarampiin historiallisiin yhteyksiin. Luonto-kulttuuri on tarkastelun ytimessä. Latour on uskollinen ajatukselleen, että ”luonto” ei ole jonkinlainen juhlallinen kokonaisuus ihmistoiminnan ulkopuolella ja siitä riippumattomana, vaan luonto on konkreettisesti läsnä esimerkiksi laboratoriossa, kuten



Laboratory Life havaitsi, erilaisina ihmisten (tutkijat), artefaktien (instrumentit) ja ei-inhimillisten olioiden (tutkimuskohteet) muodostamina hybrideinä.

Gaia ja olioiden parlamentti

Määrätietoisemman poliittisen intention Latourin tuotannossa nosti esiin *Politics of Nature*, jonka perusidean tiivistää teoksen saksankielisen käännöksen otsikko *Parlament der Dinge*¹⁰. Vaikuttava luontopolitiikka voisi rakentua sille, että erilaisia kollektiiveja muodostavat inhimilliset ja ei-inhimilliset toimijat ovat kaikki osallisina, kun ympäristöä muutetaan. Turo-Kimmo Lehtonen ilmaisee tämän tiiviisti esipuheessaan Latourin suomennettuun teokseen *Matkalla maahan*: ”Politiikan käytännössä kerätään yhteen ei vain erilaisia ihmisiä vaan kaikkea sitä, minkä kanssa ihmiset ovat yhdessä ja mitä ilman he eivät tule toimeen.”¹¹

Tietoisuus ilmaston lämpenemisestä toi Latourin tuotantoon yhä määrätietoisemmin poliittisen sävyn¹². Hän ryhtyi tekemään eroa yksittäisten faktojen epävarmuuden ja tieteen institutionaalisen historian tuottaman luotettavuuden välillä. Tämä tieteellisen epävarmuuden kah-talaisuus korostuu ilmastokeskustelussa; Latour otti sen pääteoksekseen mainitun *An Inquiry into Modes of Existence* avausteemaksi¹³. Gaia, siis näkemys, että elämä on luonut maapallolle olosuhteet, joiden ansiosta elämän on mahdollista maapallolla menestyä, nousi Latourin poliittisen ajattelun keskiöön.

Gaian perusajatus ei ole enää kiistanalainen, mutta siihen liittyvät teoreettiset tulkinnat ovat, mitä suurimmassa määrin. Olen tavattoman vaikuttunut siitä, kuinka monipuolisesti Latour kykeni käsittelemään Gaian tieteellistä perustaa¹⁴. Ehkä voimme ajatella, että Latour

**”On saatava luoduksi sellainen
'kollektiivi', joka estää
ihmiskuntaa horjahtamasta
kriittisen vyöhykkeen
ulkopuolelle. Jos niin tapahtuu,
käy huonosti; sille ei ole
vaihtoehtoja.”**

oli herkästynyt tunnistamaan tieteellisen murroksen, kun sellainen tuli vastaan; hänen perehtymisensä Pasteurin mikrobiteorian läpimurron vaiheisiin loi tälle pohjaa. Myös Latourin läheinen yhteistyö Isabelle Stengersin kanssa on voinut vaikuttaa taustalla¹⁵. Lisäksi Latour oli mestari värväämään tuekseen vahvoja liittolaisia¹⁶.

Miten pysyä kriittisellä vyöhykkeellä?

Käydessäni läpi Latourin tuotantoa 1970-luvulta lähtien saan mielikuvan, että hänen töidensä linja kehkeytyi esiin hänen omista monialle ulottuneista tutkimuksellisista intresseistään. Eli täsmällisemmin: jokainen projekti pakotti kehittämään uudenlaisia työtä jäsentävien käsitteiden ryppäitä, jotka jäivät elämään ja nousivat uuteen lentoon myöhemmissä töissä. Tämä perustelee minulle attribuutin ”pluralistinen”. Latour ei johda käsitteitään etukäteen annetuista teoreettisista rakennelmista. Klassiset pragmatistit kuten William James ja John Dewey nousevat tämän tästä ajatusten virittäjinä esiin. Koko tuotannon vaativuus tuottaa yhteyden ”metafysiikkaan”: todellisuudesta on koko ajan puhe, mutta tavalla, joka ei selkiydy fysikaaliseen todellisuuteen viittaavin termein.

Metodologinen mielikuvitus on Latourin tuotannon leimallinen piirre, jota hänen tavattoman sujuva tyylinsä korostaa; hän kykeni luomaan erilaisten asioiden välille odottamattomia yhteyksiä – ”käännöksiä” – sanoisi Latour (ehkä) itse. Latour kykeni tarvittaessa terminologiseen iltutitukseen, joka voi ajoittain olla lukijalle raskasta mutta joka osoittautuu valaisevaksi, kun näkee tarvittavan vaivan. Hyvä esimerkki: ’faktan’ ja ’fetissin’ yhdistävä termi ’faktiss’ (*factish*) viittaa sellaiseen tieteellisen ajattelun vakiintuneeseen näkemykseen, jonka todenmukaisuuteen uskotaan jotenkin samalla tavoin kuin ”primitiivien” kuvitellaan vaalivan fetissejä. Kuulostaa kummalliselta, eikö? Ajatus on kuitenkin yksinkertainen: tieteelliset käsitteet kuten yleisnimet ylimalkaan ovat sidoksissa materiaaliin esikuvuihin ja kapistuksiin, jotka esiintyvät inhimillisessä maailmassa autonomisina konstruktioina. ”[N]imenomaan *siksi*, että se

[faktissi] on konstruktio, se on niin totisen todellinen, niin autonominen, niin riippumaton omista puuhistamme.”¹⁷

Yksi Latourin koko tuotannon lävistävistä teemoista on ollut ’edustavuus’ (*representation*): kuka, tai mikä, voi edustaa ketä, tai mitä? Jo *Laboratory Life* nosti kysymyksen: mitä tutkijoiden tuottamat ’kirjaukset’ (*inscriptions*) ”edustavat”? Poliitikassa vakiintuneiden instituutioiden ”edustavuus” on olennainen ongelma. Kun tavoitteena on vahvistaa heterogeenisista aineksista koostuvia kollektiiveja, miten ei-inhimilliset toimijat tulevat osallisiksi politiikan käytäntöihin? Kuka tai mikä soveltuu ”edustajaksi”? Näitä suuria kysymyksiä Latour lähestyi myös monialaisten taideprojektien välityksellä; hän organisoï sarjan näyttelyitä yhteistyössä Karlsruhen Taiteen ja median keskuksen (*Zentrum für Kunst und Media*) johtajan Peter Weibelin kanssa¹⁸. Niistä kaksi ensimmäistä, *Iconoclash* ja *Making Things Public*, liittyivät nimenomaan representaation ongelmaan. Kaksi jälkimmäistä, *Reclaiming Earth* ja *Critical Zone*, käsitelivät ihmiskunnan näkymiä ilmastomuutoksen määrittämällä maapallolla¹⁹.

Latourin heuristis-metodologinen näkökulma johtaa kuitenkin myös ongelmiin (joista hän oli kylläkin hyvin tietoinen): koska hänen tekstinsä ja argumenttinsa toimivat ikään kuin ymmärtämisen ja ajattelemisen tapojen tasolla, avainkäsitteet jäävät osittain hahmottomiksi. Luulisin, että tämä on tiukasti aineistolähtöisen ajattelun yleisempi ongelma. Jossakin kohden käsitteelliset välineet nousevat väistämättä korkeammalle abstraktion tasolle kuin mihin aineisto kantaa; käsitteiden tueksi tarvitaan aineksia muualta. Esimerkiksi Latourin johtoteemaksi muodostunut ’moderni’ täsmentyisi huomattavasti, jos sitä rikastaisivat ainekset modernin kauden historiasta ja toimijoista. Keitä ”modernit” varsinaisesti ovat olleet, ja mitä he ovat tehneet? Marxilainen historiallis-yhteiskunnallinen ajattelu on varsinkin varhemmin ollut Latourille vierasta; hän on arvioinut marxilaisten tyypillisesti tietävän etukäteen asiat, jotka pitäisi tutkimuksella selvittää²⁰.

’Kriittinen vyöhyke’ (*critical zone*) on kokoava nimike sille, mihin Latourin työ ylsi ennen kuin hän poistui näyttämöltä²¹. Mitä siis seuraavaksi? Sanoisin,

että Latour jätti jälkeensä tehtävän, joka ei kylläkään ole helppo. On saatava luoduksi sellainen 'kollektiivi', joka estää ihmiskuntaa horjahtamasta kriittisen vyöhykkeen ulkopuolelle. Jos niin tapahtuu, käy huonosti; sille ei ole vaihtoehtoja. Miten tällainen kollektiivi voisi muodostua? Ratkaiseva ongelma on luoda siihen kykenevää toimijuutta (*agency*). Näyttelyn *Critical Zone* luetteloon sisältyvässä keskustelussa historioitsija Dipesh Chakrabartyn kanssa Latour tiivistää ajatuksensa toteamalla, että kollek-

tiivin muodostuessa jokaisen osallisen pitäisi hahmottaa itselleen oman "kriittisen vyöhykkeensä" mitat:

"Pitäisi hahmotella ajatus siitä, millä tavoin voitaisiin vahvistaa ihmisyyttä jossakin muussa kuin [suvereenin yksilön] lockelaisessa mielessä, että ihminen olisi sen sijaan maahan sidottu, tai maanpäällinen, ja etsisi turvaa joltakin taholta, jota emme haluaisi kutsua valtioksi. Emme vielä tiedä."²²

Viitteet

- 1 Latour & Woolgar 1979.
- 2 Wikipedia kuvaa asian seuraavasti: "Tyreotropiinia vapauttava hormoni (TRH) saa aivolisäkkeen etulohkon erittämään tyreotropiinia (TSH), joka puolestaan stimuloi kilpirauhasta erittämään tyroksiinia ja trijodityroniinia. Tällä järjestelmällä on keskeinen rooli aineenvaihdunnan säätelyssä." Verkossa: [https://fi.wikipedia.org/wiki/Hypotalamus#Tyreotropiinia_vapauttava_hormoni_\(TRH\)](https://fi.wikipedia.org/wiki/Hypotalamus#Tyreotropiinia_vapauttava_hormoni_(TRH)) (Luettu 25.1.2023).
- 3 Latour 1988.
- 4 Latour 1987.
- 5 Latour 1999.
- 6 Serres & Latour 1995.
- 7 Latour 1993.
- 8 Latour & Woolgar 1979, 177.
- 9 'Käännös' (*translation*) on käsite, jonka Latour ja Woolgar ottivat käyttöön kuvatessaan verkostojen rakentumista *Laboratorio Lifessa*; se ei ole suora

- analogia kielelliselle "käännökselle" vaan viittaa merkityksen siirtoon, joka sitoo muodostuvan verkoston osia yhteen.
- 10 Latour 2004a; ilmeisiä esitöitä olivat Latour 2003 (alkuperäinen 1998) sekä esipuhe Isabelle Stengersin esseekokoomaan *Power and Invention* (Latour 1997).
- 11 Lehtonen 2022.
- 12 Latour 2004b.
- 13 Latour 2013; teos on laaja analyysi modernin kauden valtavirta-ajattelun patologioista.
- 14 Latour 2017, *Third Lecture*.
- 15 Latour 2017; Latour nosti Gaia-teorian luoja James Lovelockin Pasteurin ja Galilein rinnalle tutkijaksi, joka sai aikaan tieteellisen murroksen. Stengers on arvioinut Galilein merkitystä useissa yhteyksissä; lisäksi Latour (2017, 5) kiittää Stengersiä tutustuttamisesta Gaiaan.
- 16 Kuten Timothy Lenton, joka itse on luonnontieteilijänä kyennyt kokoamaan ympärilleen vahvan liittolaisten joukon

- kehittämään Gaiaa koskevaa ymmärrystä; Lenton & Latour 2018, Latour & Lenton 2019.
- 17 Lainausta esseestä "The Slight Surprise of Action. Facts, Fetishes, Factisches" (Latour 1999, 275). Suom. Yrjö Haila.
- 18 Latour esittelee vuosien 2002 ja 2005 näyttelyhankkeiden tavoitteita haastattelussa: Haila & Lehtonen (2004).
- 19 Näyttelyluettelot: Latour & Weibel 2002, Latour & Weibel 2005, Latour & Leclercq 2016, Latour & Weibel 2020.
- 20 Battistoni (2023) esittää kattavan arvion Latourin ja vasemmistolaisien ajattelijoiden suhteesta.
- 21 'Kriittinen vyöhyke' viittaa siihen maapallon ohueen pintakerrokseen, joka on elämän valtakuntaa.
- 22 Latour & Weibel 2020. Suom. Yrjö Haila.

Kirjallisuus

- Battistoni, Alyssa, Latour's Metamorphosis. *New Left Review, Sidecar Blog*, 20.1.2023. Verkossa: newleftreview.org/sidecar/posts/latours-metamorphosis.
- Haila, Yrjö & Lehtonen, Turo-Kimmo, Iconoclasm: Two Years After. An Interview with Bruno Latour. *Framework. The Finnish Art Review*. Vol. 2, 2004, 18–21.
- Latour, Bruno, *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1987.
- Latour, Bruno, *The Pasteurization of France*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1988.
- Latour, Bruno, *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1993.
- Latour, Bruno, Foreword. Stengers's *Shibboleth*. Teoksessa *Isabelle Stengers: Power and Invention. Situating Science*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1997, vi–xx.
- Latour, Bruno, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1999.
- Latour, Bruno, Moderni vai ekologinen? Uutta oikeutusta etsimässä. Teoksessa

- Luonnon politiikka*. Toim. Yrjö Haila & Ville Lähde. Vastapaino. Tampere 2003, 70–103 (alkuperäinen artikkeli 1998).
- Latour, Bruno, *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2004a.
- Latour, Bruno, Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. *Critical Inquiry*. Vol. 30 No. 2, 2004b, 225–248.
- Latour, Bruno, *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2013.
- Latour, Bruno, *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Polity, Cambridge 2017.
- Latour, Bruno & Leclercq, Christophe (toim.), *Reset Modernity!* ZKM Karlsruhe & The MIT Press, Cambridge, Mass. 2016.
- Latour, Bruno & Lenton, Timothy, Extending the Domain of Freedom, or Why Gaia Is So Hard to Understand. *Critical Inquiry*. Vol. 45, No. 3, 2019, 659–680.
- Latour, Bruno & Weibel, Peter (toim.), *Iconoclasm. Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art*. ZKM Karlsruhe & The MIT Press, Cambridge, Mass. 2002.

- Latour, Bruno & Weibel, Peter (toim.), *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. ZKM Karlsruhe & The MIT Press, Cambridge, Mass. 2005.
- Latour, Bruno & Weibel, Peter (toim.), *Critical Zones. The Science and Politics of Landing on Earth*. ZKM Karlsruhe & The MIT Press, Cambridge, Mass. 2020.
- Latour, Bruno & Woolgar, Steve, *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*. Sage Publications, Thousand Oaks 1979.
- Lehtonen, Turo-Kimmo, Bruno Latour ja maapolitiikka (alkuteos 2018). Teoksessa Bruno Latour, *Matkalla maahan. Politiikka ja uusi ilmastojärjestys*. Suom. Päivi Malinen. Vastapaino, Tampere 2022, 7–28.
- Lenton, Timothy & Latour, Bruno, Gaia 2.0 Could humans add some level of self-awareness to Earth's self-regulation? *Science*, Vol. 361, 2018, 1066–1068.
- Serres, Michel & Latour, Bruno, *Conversations on Science, Culture, and Time*. The University of Michigan Press, Ann Arbor 1995.

KATARINA SJÖBLOM

Hoivaava solidaarisuus poliittisena voimana

Naiset Valko-Venäjän vallankumousliikkeessä

Valko-Venäjällä puhkesi loppukesästä 2020 laajoja mielenosoituksia sen jälkeen, kun maata vuodesta 1994 hallinnut Aljaksandr Lukašenka valittiin uudestaan presidentiksi ilmeisen epärehellisissä vaaleissa. Kansainvälinen huomio on sittemmin siirtynyt toisaalle erityisesti Venäjän aloittaman hyökkäyssodan takia. Suomessa lokakuussa 2022 vieraillut valkovenäläinen filosofi ja feministi Olga Shparaga tarjosi luennossaan mielenkiintoisen näkökulman Euroopan viimeisimpänä diktatuurina pidetyn maan vallankumouksellisen liikehdinnän tarkempiin käännteisiin ja toi esiin naisten merkittävän roolin siinä.

Shparagan luento oli osa Jyväskylän yliopistolla 6.10.2022 pidettyä seminaaria A Sense of "We": Solidarity and Alienation, jonka järjestivät HARMAA-työryhmä ja Jyväskylän yliopiston filosofian tutkijaseminaari¹. Shparaga osallistui myös luennon jälkeiseen paneeliin, jossa pohdittiin filosofian "meitä" ja osallisuutta.

Shparagan tausta on husserlilaisessa fenomenologiassa, ja hän on työskennellyt Prahan Centre for Theoretical Studyssa, The New Schoolissa New Yorkissa ja Berliinin Wissenschaftskollegissa. Hän kuuluu valkovenäläisen oppositiopoliitikko Svjatlana Tsihanouskajan tukiryhmään, minkä vuoksi hänet pidätettiin lokakuussa 2020. Vapaututtuaan Shparaga pakeni kotimaastaan ja työskentelee tällä hetkellä Wienin IWM-insituutissa². Luento perustui Shparagan vuonna 2021 julkaistuun kirjaan *The Face of the Revolution is Female / Die Revolution hat ein weibliches Gesicht*³.

Naiset ovat Shparagan mukaan olleet Valko-Venäjän vastarintaliikkeen keskeisiä toimijoita. He järjestivät liikehdinnän alkuaikoina säännöllisiä "naisten marsseja" ja kehittivät erilaisia tapoja tukea hallinnon vastustajia sekä mielenosoitusten aikana että niiden ulkopuolella. Shparaga kertoi omien kokemustensa ja keräämänsä haastatteluaineiston perusteella esimerkiksi ihmismuureista, joita muodostettiin muista erilleen ajautuneiden mielenosoittajien ympärille, vangituille lähetetyistä kirjeistä sekä henkilökohtaisten kokemusten ja tavaroiden jakamisesta vankilassa. Haastateltavien kertomuksissa tuli esille myös kokemus täysin tuntemattomien tarjoamasta spontaanista avusta; joskus vain muutama jaettu sana ohikulkijan kanssa auttoi selviämään ja jaksamaan. Keskeistä monelle oli Shparagan mukaan erityinen kokemus *sisaruudesta*, johon kuului avoin ja häpeilemätön omien kokemusten,

vaikeuksien ja toiveiden jakaminen. Luennoitsija mainitsi myös muutaman tuoreen esimerkin valkovenäläisistä miespuolisista mediavaikuttajista, jotka ovat ruotineet kokemuksiaan niin kutsutun toksisen maskuliinisuuden pimeistä puolista. Tämä on Shparagan mukaan osittain "naisliikkeen" siivittävä ilmiö, sillä valkovenäläisessä mediassa oli ennen vuotta 2020 harvinaista käydä julkista keskustelua tämänkaltaisista aiheista.

Keskeistä hänen todistamalleen avulle ja sisaruudelle oli Shparagan mukaan hoiva (*care*)⁴. Hän esitti, että empaattinen ja avoin suhtautuminen itseen ja toiseen luo perustan hoivaavalle solidaarisuudelle (*caring solidarity*), joka rakentaa ja ylläpitää poliittista toimijuutta raskasakin olosuhteissa. Shparaga kuvasi tätä solidaarisuuden kokemusta viittaamalla myös Judith Butlerin ajatukseen haavoittuvuudesta (*vulnerability*). Haavoittuvuuden tärkeä elementti on vastaanottavaisuus; haavoittuvuus on itsen ja toisen riippuvuudelle avautumista, joka puolestaan mahdollistaa yhteisen toimijuuden synnyttämisen. Sekä Butlerille että Shparagalle on siis keskeistä, että haavoittuvuus ei ole vain uhriksi alistumista, vaan se voidaan myös valjastaa uudeksi muutoksen voimaksi. Haavoittuvuus voi siis olla eräänlaista vahvuutta. Shparaga toi esille myös afroamerikkalaisen feministin bell hooksin esittämän ajatuksen, että feministinen solidaarisuus rakentuu ensisijaisesti jaetuille vahvuuksille, ei jaetulle uhriutumisen kokemukselle. Hän painotti muun muassa näihin lähteisiin viitaten *toimijuuden* käsitteen ja kokemuksen tärkeyttä *vastarinnan* sijaan. Alistavien valtasuhteiden keskellä on kyettävä löytämään toimijuuden muotoja, ei vain sanottava "ei", kuten eräs kuulija kiteytti kommentissaan.

Shparagan kuvaus Valko-Venäjän tämänhetkisestä tilanteesta oli kylmäävää kuunneltavaa. Vankiloissa on ennätysmäärä hallinnon vastustajia, järjestötoiminta on

”Naisfilosoifeille erityinen ristiriitainen kokemus voi syntyä asetelmasta, jossa oma palava innostus filosofiaan yhdistyy alan perinteisestä miesvaltaisuudesta johtuvaan ulkopuolisuuden kokemukseen.”

käytännössä lakkautettu ja protestointi on siirtynyt pitkälti suljettujen ovien taakse. Monet, kuten Shparaga itse, ovat joutuneet jättämään kotimaansa. Erityisesti Ukrainan sodan myötä tuleekin väistämättä mieleen, että Valko-Venäjää ei tulisi unohtaa naapurimaansa varjoon. Valko-Venäjän tosiasiallisena presidenttinä pidetty Tsihounouskaja totesikin hiljattain Suomessa vieraillessaan, että Valko-Venäjän oppositiovoimien ja demokratisoitumisen tukeminen on Ukrainan auttamisen ohella Euroopan turvallisuudelle äärimmäisen tärkeää⁵. Myös Shparaga mainitsi puheessaan näiden kahden maan keskinäisen solidaarisuuden ja kuvasi kansojen vastarintaliikkeiden samankaltaisia piirteitä.

”Me” filosofit

Tilaisuudessa järjestettiin myös paneelikeskustelu, johon osallistuivat Shparagan lisäksi dosentti Erika Ruonakoski (Jyväskylän yliopisto), yliopisto-opettaja Heidi Elmgren (Turun yliopisto) ja väitöskirjatutkija Milla Rantala (Jyväskylän yliopisto). Paneelikeskustelun alusti väitöskirjatutkija Jaakko Vuori (Jyväskylän yliopisto), joka on yksi HARMAA-työryhmän filosofeista.

Alustuksissa ja keskusteluissa pohdittiin osallisuuden ja osallistumisen kokemusta filosofiassa. Seminaarin teeman mukaisesti huomio kiinnittyi etenkin naisten asemaan filosofian alalla. Ruonakoski esitti, että naisfilosoifeille erityinen ristiriitainen kokemus voi syntyä asetelmasta, jossa oma palava innostus filosofiaan yhdistyy alan perinteisestä miesvaltaisuudesta johtuvaan ulkopuolisuuden kokemukseen. Naispuolisille filosoifeille ja filosofian opiskelijoille olisikin tärkeää kokea kuuluvansa historialliseen jatkumoon, jonka aktiivisina tekijöinä, ei vain maskuliinisen katseen kohteina, on joukko muitakin naisiksi identifioituvia. Ruonakoski käsittelee aihetta myös alkuvuonna julkaistussa kirjassaan *Sisters of the Brotherhood. Alienation and Inclusion in Learning Philosophy*⁶. Myös Rantala totesi mainittuun teokseen viitaten, että filosofian tekemisen merkityksellisyys kumpuaa juuri kokemuksesta filosofisesta toimijuudesta. Filosofia on historiallinen ja faktuaalinen ”me”, johon osallistutaan tekemällä ja harjoittamalla

sitä yhdessä muiden kanssa. Mahdollisimman erilaisilla ihmisillä tulisi olla mahdollisuus kokea kuuluvansa tähän joukkoon. Shparaga taas muistutti, että on tärkeää tehdä erilaiset ”me”-toimijat näkyviksi tutkimuksen avulla, jotta niiden yhteiskunnallisia vaikutuksia voidaan analysoida ja ymmärtää.

Yllä mainituista teemoista päästiinkin konkreettisiin pohdintoihin siitä, mitä nais- ja feministifilosofien osallisuudelle filosofiassa tulisi tai voisi tehdä. Keskustelua syntyi esimerkiksi rekrytointikäytännöistä. Ruonakoski esitti, että väitöskirjatutkijoiden aiheista voisi muodostaa tietokannan, joka osaltaan helpottaisi rekrytointia projekteihin. Rantala puolestaan painotti hakujen avoimuutta. Elmgren avasi keskustelua myös filosofian opetussisällöistä. Filosofialle on hänen mukaan tyypillistä, että muiden alojen, kuten feministisen tutkimusperinteen, käsitteet ja kysymyksenasettelut rajataan helposti tarkastelun ulkopuolelle. Filosofian oppiaine keskittyy kaanoniin, ja kaikki muu lukeminen on vapaaehtoista.

Nämä ajatukset johtivat myös mielenkiintoiseen pohdintaan filosofian tekemisen eri tavoista. Yleisöstä tuotiin esiin tarina opiskelijasta, joka koki kiinnostuksen kohteekseen ja vahvuudekseen ajattelun rakenteiden ja argumenttien ymmärtämisen. Tämä puolestaan johti alemmuudentunteeseen siitä, ettei hän ollut perehtynyt syvällisesti yksittäiseen ajattelijaan tai suuntaukseen. Pohdittiinkin, kuinka erikoistuminen yhteen ajattelijaan saattaa olla eräänlainen selviytymisstrategia filosofian kentällä. Tämä ei välttämättä itsessään ole tuomittavaa, mutta voi joissain yhteyksissä viedä tilaa sellaisilta filosoifeilta ja filosofian opiskelijoilta, joiden vahvuudet ja filosofian tekemisen tavat ovat erilaisia. Näin seminaarissa palattiinkin perimmäiseen kysymykseen, joka on tiettyssä mielessä aina filosofian keskiössä: mitä filosofia on tai mitä sen pitäisi olla?

Lopuksi

Virallisen seminaariohjelman ulkopuolella keskustelin myös erään iranilaisen vaihto-opiskelijan kanssa tapahtuman herättämistä kysymyksistä. Opiskelija totesi

Shparagan tavoin Iranin tämänhetkisen liikehdinnän silmiinpistäväksi piirteeksi sen, että etulinjassa toimivat naiset ja erityisesti nuoret naiset.

Tämä nostaa esiin mielenkiintoisia kysymyksiä seminaarissa käsitellystä ”sisaruudesta” ja naisista tai naisoletetuista politiikan ytimessä. Yhtäältä voidaan tunnistaa ja tunnustaa naisten ja tyttöjen muodostama ”me”, joka kannattelee ja kiihdyttää poliittista toimintaa. Toisaalta seminaari antoi myös eväitä hahmottaa feminiinisinä tai nais erityisinä pidettyjen piirteiden merkitystä politiikassa yleisemmin ja sukupuolikysymyksistä eroteltuina. Kuten Shparaga itse tähdensi esityksessään ja keskustellessamme tapahtuman jälkeen, hoivaava solidaarisuus ei viime kädessä ole sidottu sukupuoleen, vaan tärkeää on ymmärtää sen luomia poliittisia mahdollisuuksia sukupuolesta riippumatta. Hoiva ei ole yksiselitteisesti feminiinisen tai yksityisen piiriin ”luonnollisesti” kuuluvaa toimintaa, vaan sen erilaiset muodot ja muodonmuutokset luovat poliittisen järjestäytymisen kudelmia, jotka kantavat ja selittävät vallankumouksellista liikehdintää ja poliittista

toimijuutta. Tai ehkäpä vielä tarkemmin: hoiva ei ole vain politiikan perusedellytys tai ehto, jotain mitä pitää olla ”ennen” politiikkaa, vaan se voi olla poliittista ja vallankumouksellista järjestäytymistä itsessään.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 HARMAA-työryhmän muodostavat filosofit Erika Ruonakoski, Jaakko Vuori ja Irina Poleshchuk sekä kuvittaja ja kuvataiteilija Pauliina Mäkelä. Verkossa: harmaa.org/fi/
- 2 Institut für die Wissenschaften vom Menschen.
- 3 Olga Shparaga, *The Face of the Revolution is Female / Die Revolution hat ein weibliches Gesicht*. Suhrkamp, Berlin 2021.
- 4 Hoivaa käsiteltiin myös edellisessä *niin & näin* -numerossa 4/2022.
- 5 Ks. esim. Hanna Freyborg, Oppositiojohtaja Tsihanouskaja: ”Lukašenka on sotarikollinen ja maanpetturi”. *Helsingin Sanomat* 13.12.2022. Verkossa: www.hs.fi/politiikka/art-2000009263496.html
- 6 Erika Ruonakoski, *Sisters of the Brotherhood: Alienation and Inclusion in Learning Philosophy*. Springer, Cham 2023. Kirja on tehty yhteispohjoismaisessa hankkeessa Gender and Philosophy.

TOMMI KAKKO

Suo siellä

Jair Bolsanaro hävisi Brazilian vaalit. Hänen kannattajansa kapinoivat, mellakoivat, vastustivat demokraattista vaalitulosta ja valtasivat hetkeksi Brazilian kansalliskongressitalon. Mellakka oli kuin peilikuva Washington DC:n mellakoinnista tammikuussa 2021. Silloin oikeistopopulistien ja salaliittoteoreetikoiden masinoiman valtauksen kohteena oli Yhdysvaltain kongressitalo. Jälkimmäisessä kuolonuhreja oli viisi – Brazilian henkilövahingoista on vaikea löytää tietoa, mutta valtaus näyttää olleen suhteellisen surkea jatko-osa Pohjois-Amerikan alkuperäiselle.

Ihmeellisen symmetrinen väkivalta ei rajoitu vain kongressitalojen valtauksiin. Myös iskulause ”Drain the swamp!” kuulostaa kulkeutuneen Yhdysvalloista pääkaupunki Brasílian kaduille¹. Rannikkokaupungeistaan tunnetun maan ratkaisua rakentaa pääkaupunkinsa sisämaahan on historiallisesti ihmetelty, mutta Brasiliata ei rakennettu suolle vaan savannille. Eikä suon kuivattamisen vertauskuva vaikuta tehonneen siellä yhtä hyvin kuin Trumpin iskulause.

Pian Brazilian mellakoiden jälkeen Bolsonaro hyppäsi lentokoneeseen ja matkusti Floridaan, jossa päämajaansa pitää Washingtonin mellakoinnin lietsomisesta syytetty Donald Trump. Floridassa sijaitsee sattumoisin myös

Evergladesin suoalue, josta osa on Unescon maailmanperintöluetteloon kuuluvaa kansallispuistoa. Koviksena pidetyn Bolsanaron sisu petti: suo, kuokka ja Jair eivät tehneet kummoista vaikutusta. Brazilian tilanne on luultavasti sen ansiosta valoisampi. Ainakaan presidentti Lula ei suhtaudu avoimen vihamielisesti Brazilian kansan kulttuuriin ja lupaa investoivansa aseiden sijasta kirjoihin².

Washington DC on kuuluisa siitä, että vääräleuat sanovat sen olevan rakennettu suolle. Tämä on liioittelua, mutta siinä on totuuden siemen ja se kuulostaa nokkelalta.³ Trump ja trumpilaiset viittasivat suolla vuosikymmenten kuluessa muodostuneisiin pääkaupungin poliittisiin hyvä veli -verkostoihin. Soihin viittaava vertauskuva toimii parhaimmassa tapauksessa erinomaisesti, sillä se saa Washington DC:n instituutiot vaikuttamaan hyödyttömiltä, tunkkaisilta, mädättäviltä. Ilmassa pörrää seisovassa vedessä siinnejä hyttysiä ja muita ötököitä, jotka levittävät tauteja. Maa ei ole hyötykäytössä.

Iskulause ”Drain the swamp!” innoittaa äänestäjiä. Heistä tulee vertauskuvan kontekstissa suorasekkäisiä korruption vastustajia, joilla riittää työsarkaa, kunnes kierot vallassa roikkuvat poliitikot on potkittu ulos kaupungista: suo, kuokka ja Johnny. Trumpille tämä toimi, kun vastassa oli kiistatta sisäpiiriläinen Hillary Clinton.

Vetelä täällä

Kolmas reipas soiden ojentaja on Unkarin Viktor Orbán, joka viljelee samaa retoriikkaa: ”Time to drain the Brussels swamp!”⁴ Hänen suonsa on Brysselissä, jossa on viime aikoina kuohunut korruptioskandaali: EU-parlamentin varapuhemies Éva Kaılı on pidätetty virastaan lahjusepäilyjen takia. Brysselissä vallitsee varsin sateinen meri-ilmast, ja se on ollut aikoinaan suota. Orbánin lainaamana trumpismi on näin osuvampi kuin Bolsonaron: suo, kuokka ja János. (Se saa kyllä ihmettelemään, miksi Euroopan ja Yhdysvaltain pääkaupungit on rakennettu suomaalle.) Brysselin korruptiotapaus on sen verran räikeä, ettei Orbánin reaktio ole paljontaan radikaalimpi kuin lukuisten muiden EU-poliitikkojen.

Ei liene yllätys, ettei ”Drain the swamp!” ole uusi retorinen kielikuva. Se ei ole oikeastaan lainkaan trumpismi. Sitä on toisteltu usein Yhdysvaltojen politiikassa:

”Poliitikot ovat kauan höystäneet korruptionvastaisia lausuntojaan suon kuivattamisella. Tuore edustajainhuoneen puhuja Nancy Pelosi sanoi vuonna 2006 kuivattavansa suon, kun demokraatit voittivat edustajainhuonetta kymmenen vuotta hallinneet republikaanit. Syyskuun yhdenkymmenen iskujen jälkeen puolustusministeri Donald Rumsfeld vannoi kuivattavansa terrorismin suon; lausahdus oli Bushin hallinnon suosikkeja, kun he aloittivat iskuja seuranneet sodat Lähi-idässä. Aiemmin vuonna 1983 presidentti Reagan kuvasi päätaivoitteensa olevan mielestään liian vaikutusvaltaisen keskushallinnon suon kuivattaminen.”⁵

Iskulauseen omituisuuksiin lukeutuu myös se, että se vaikutti toimivan sodanjulistuksena jopa Lähi-idän aavikoilla. Ironiantajuiset jäljittävät fraasin Yhdysvaltain 1900-luvun alun sosialisteihin, jotka pyrkivät tuhoamaan kapitalismin lieveilmiöt hoitamalla hyttysiä maailmaan sylkevän kapitalismin suon kuntoon.⁶ Kuinkas muutenkaan kuin kuivattamalla sen.

Nokkelalla ja ehkä rempseän kansanomaisellakin lausahduksella on siis pitkä historia. Sitä ovat käyttäneet sekä oikeisto että vasemmisto. Nykyisin se näyttää olevan oikeistopopulistien suosiossa, muttei olisi ihme, jos tuulet taas joskus kääntyisivät ja puhaltaisivat hyttyset sosialistien riesaksi. Poliittinen retoriikkakin on kontekstisidonnaista ja välineellistä, vaikka joskus näyttäisikin siltä, että politiikan kieli luo todellisuutta yhtä äkäisesti kuin Jussin kuokka turvetta. ”Drain the swamp!” on fraasi, jota voi käyttää tarpeen tullen, kun haluaa vaikuttaa hygieniatietoiselta, vahvaselkäläiseltä ja työtä pelkäämättömältä sisupussilta. Kukapa poliitikko ei haluaisi.

Ojikosta allikkoon

Mikä saa rektorin tarttumaan näinkin vanhaan ja kuluneeseen trooppiin? Tai kiikuttamaan sitä Washington DC:stä kauas kontekstinsa ulkopuolelle Brasíliaan, Budapestiin ja Brysseliin? Kielikuva luo assosiaatioita, joilla tapahtumat ympäri maailmaa yhdistetään toisiinsa:

korruption vedet virtaavat Atlantin molemmin puolin. Trump, Bolsonaro ja Orbán esittävät kaikki koviksia, jotka eivät pelkää öykkäröidä valtaistuimeltaan ilman asemaansa tavallisesti liitettyä arvokkuutta tai arvovaltaa. Retoriikka yhdistää poliittisesti samankaltaisia ideologeja ja ideologioita.

Trooppi on myös toimivaksi todettu keino, joka käyttää hyväkseen Yhdysvaltain poliittisen retoriikan luomia assosiaatioita: mielikuva epähygieenisestä suosta ja riskien ojentajien taistelusta suomaata vastaan on väkevä alkukantainen ja uudisraivaajahenkkinen, vaikka sitä käyttäisi Trumpin kaltainen mies, joka ei varmasti ole koskaan koskenutkaan kuokkaan. Maa-alueita valloitetetaan kansakunnan hyvinvoinnin turvaamiseksi muokkaamalla muuten kelvottomat suot hyötykäyttöön joko viljely- tai laidunmaaksi. Ainakin vertauskuvallisesti.

Brasilian kongressin valtauksen aikana soita ei lopulta ojitettu ja kuivatettu. Kongressitalon lattia tulvi, kun valtaajat yrittivät sytyttää rakennuksen matot tuleen ja laukaisivat sprinklerit. Ministeri Paulo Pimenta kertoi CNN:lle, että valtaajat jättivät jälkeensä myös verta, ulostetta ja virtsaa: ”Todistajat kertoivat heidän olleen aivan raivoissaan, kuin lauma zombeja.”⁷ Suo, kuokka ja zombit? Pimenta vihjaa, että poliittinen retoriikka loi nämä zombit, jos he edes uskoivat aidosti asiaansa. Poliittisen ideologian toteutus meni heillä joka tapauksessa pahasti vinoon: hygieeniset kieli- ja mielikuvat aineellistuivat likavedeksi, jätteiksi ja aivottomaksi raivoksi. Näin ei soita kuivateta.

Viiiteet & Kirjallisuus

- 1 Pedro Paulo Weizenmann, ”Tropical Trump”? Bolsonaro’s Threat to Brazilian Democracy. *Harvard International Review* 1.5.2021. Verkossa: hir.harvard.edu/tropical-trump-bolsonaros-threat-to-brazilian-democracy.
- 2 Eric M. B. Becker, Brazil’s Lula Promised ‘More Books in Place of Guns’. Can He Deliver? *The New York Times* 3.2.2023. Verkossa: nytimes.com/2023/02/03/books/lula-brazil-literature-books.html.
- 3 Ted Widmer, Draining the Swamp. *The New Yorker* 19.1.2017. Verkossa: newyorker.com/news/news-desk/draining-the-swamp. Ks. myös John Kelly, Washington built on a swamp? Think again. *The Washington Post* 1.4.2012. Verkossa: washingtonpost.com/local/washington-built-on-a-swamp-think-again/2012/03/31/gIQA7BfBpS_story.html.
- 4 Jean-Baptiste Chastand, Viktor Orban doubles-down on anti-European rhetoric. *Le Monde* 24.12.2022. Verkossa: lemonde.fr/en/international/article/2022/12/24/hungary-viktor-orban-continues-his-anti-european-rhetoric_6008919_4.html.
- 5 John Kelly, What’s With All Trump’s Talk About ”Draining the Swamp”? *Slate* 26.10.2016. Verkossa: slate.com/human-interest/2016/10/why-do-trump-and-his-supports-keep-talking-about-draining-the-swamp.html.
- 6 Sama.
- 7 Rob Picheta, The violent attack on Brazil’s government was months in the making. Here’s what you need to know. *CNN* 9.1.2023. Verkossa: edition.cnn.com/2023/01/09/americas/brazil-congress-attack-explained-intl/index.html.

Montrealin julistus eläinten hyväksikäyttöä vastaan

Viime lokakuussa julkistettiin etiikkaan ja yhteiskuntafilosofiaan erikoistuneiden tutkijoiden julistus eläinten hyväksikäytöstä. Lähes 550 tutkijaa 40:stä eri maasta yhtyy allekirjoituksellaan julistuksen toteamuksiin eläinten nykyisenlaisen kohtelun moraalisesta kestämyydestä ja tarpeesta muuttaa sitä perinpohjaisesti. Julistuksen ovat allekirjoittaneet muun muassa Carol Adams, Lisa Kemmerer, Philip Kitcher ja Peter Singer. Suomalaisiin allekirjoittajiin lukeutuvat Elisa Aaltola, Arto Laitinen ja Markku Oksanen. Julistuksen taustalla on tutkijoita Montrealissa päämajaansa pitävästä ympäristö- ja eläinetiikan tutkimusryhmästä Groupe de Recherche en Éthique Environnementale et Animale (GRÉEA). Julkaisemme julistuksen suomennettuna.¹

Olemme etiikan ja yhteiskuntafilosofian tutkijoita. Työskentelemme erilaisissa filosofisissa perinteissä ja päädyimme harvoin yksimielisyyteen asioista. Olemme kuitenkin yhtä mieltä siitä, että suhteemme muihin eläimiin on muututtava perustavanlaatuisesti. Tuomitsemme yhdessä käytännöt, joissa eläimiä kohdellaan esineinä tai hyödykkeinä.

Sikäli kuin eläinten hyväksikäyttöön kuuluu tarpeetonta väkivaltaa ja vahingoittamista, julistamme sen epäoikeudenmukaiseksi ja moraalisesti tuomittavaksi.

Etologia ja neurobiologia ovat vakuuttavasti todentaneet, että nisäkkäät, linnut, kalat ja monet selkärangattomat ovat tuntoisia – siis kykeneviä kokemaan mielihyvää, kärsimystä ja tunteita. Nämä eläimet ovat tietoisia subjekteja, joilla on omat näkökulmansa ympäröivään maailmaan. Tämän seurauksena niillä on myös intressejä, ja meidän käytöksemme vaikuttaa niiden hyvinvointiin ja voi olla niille hyödyksi tai vahingoksi. Vammauttaessamme koiraa tai sikaa, pitäessämme kanaa tai lohta vankeudessa ja tappaessamme vasikan lihan vuoksi tai minkin nahan takia rikomme vakavasti näiden eläinten perustavanlaatuisimpia intressejä vastaan.

Kuitenkin kaikki tämä vahingoittaminen voitaisiin välttää. Kenenkään ei selvästi tarvitse pukeutua nahkaan, käydä härkätaisteluissa tai rodeoissa taikka esitellä lapsille eläintarhoihin suljettuja leijonia. Useimmat ihmiset voivat jo nyt elää ja pysyä terveinä ilman eläinperäistä ruokaa, ja tulevaisuudessa vegaanisen talouden kasvu helpottaa asioita entisestään. Poliitiikan ja instituutioiden näkökulmasta eläimiä ei ole enää välttämätöntä tarkastella pelkkinä käytössämme olevina resursseina.

Ei ole moraalisesti merkityksellistä, kuuluuko yksilö lajiin *Homo sapiens* vai ei. Vaikka saattaa tuntua itsestään selvältä, että eläinten intresseillä on vähemmän merkitystä kuin ihmisten vastaavilla intresseillä, tällainen lajisortoon nojaava intuitio ei kestä lähempää tarkastelua. Muiden seikkojen ollessa yhtäläiset pelkkä tiettyyn biologiseen

ryhmään kuulumisen (olipa se lajin, ihonvärin tai sukupuolen määrittämää) ei oikeuta vähäisempää huomioon ottamista tai eriarvoista kohtelua.

Ihmisten ja muiden eläinten välillä on eroja, aivan kuten lajien sisällä on eroja yksilöiden kesken. Tietyt hienostuneet kognitiiviset kyvyt synnyttävät tietenkin erityisiä intressejä, jotka puolestaan voivat olla oikeutus erityiselle kohtelulle. Subjektin kyky säveltää sinfonioita, tehdä edistyneitä matemaattisia laskelmia tai ajatella itsensä kaukaiseen tulevaisuuteen eivät ihailtavuudestaan huolimatta kuitenkaan vaikuta siihen, minkä verran hänen intressejään mielihyvän tuntemiseen ja kärsimyksen välttämiseen on syytä huomioida. Älykkäämpien yksilöiden intressit eivät ole merkittävämpiä kuin vähemmän älykkäiden vastaavat intressit. Muun väittäminen johtaisi yksilöiden luokitteluun sellaisten kykyjen perusteella, jotka eivät ole moraalisesti merkityksellisiä. Tällainen ableistinen asenne olisi moraalisesti kestämaton.

On siis hankalaa olla päätyttyä seuraavaan johtopäätökseen: koska eläinten hyväksikäyttö vahingoittaa eläimiä tarpeettomasti, se on perustavanlaatuisesti epäoikeudenmukaista. Siksi on välttämätöntä toimia hyväksikäytön lopettamiseksi. Erityisesti on tähdättävä teurastamoiden sulkemiseen, kalastuksen kieltämiseen ja kasvikunnan tuotteisiin perustuvien ruokajärjestelmien kehittämiseen. Emme elättele harhaluuloja siitä, että tällaisen hankkeen tavoitteet voitaisiin saavuttaa lyhyellä aikavälillä – vaatiihan se luopumista syvään juurtuneista lajisorron tavoista ja perustavanlaatuisia muutoksia lukuisiin instituutioihin. Uskomme kuitenkin, että tavoite eläinten hyväksikäytön lopettamisesta on ainoa mahdollinen yhteinen näkemys, joka on sekä realistinen että oikeudenmukainen muille kuin ihmisille.

Suomentanut Danika Harju

Viite

- 1 Alkuperäinen englanninkielinen julistus sekä lista allekirjoittajista on luettavissa osoitteessa: greea.ca/en/montreal-declaration-on-animal-exploitation/

QUEER

SARJAKUVAJOHDANTO

Myös
sähkö-
kirjana!



MEG-JOHN BARKER & JULES SCHEELE

QUEER

(Queer. A Graphic History, 2016)

Suom. Elina Halttunen-Riikonen

184 sivua

ISBN 978-952-7478-03-5

Sähkökirja 978-952-7478-04-2

27 €

-25 % kestotilajalle

Sähkökirja
17,95 €

Sukupuoli ja seksuaalisuus ovat alati yhteiskunnallisen väännön kohteena, mutta keskusteluun ei kannata sännätä ilman tietoa. Nykyaikana queer-teorian perusteiden tunteminen kuuluu yleissivistykseen, ja *Queer* esittelee queer-teorian, -aktivismin ja HLBT-liikkeen historian ydinasiat helppolukuisena sarjakuvana. Lukija pääsee tutustumaan niin olennai-

simpiin ongelmakohtiin kuin tärkeimpiin teoreetikoihinkin, kun inhimillisen sukupuolen ja seksuaalisuuden muuttuvuus piirretään esiin.

Brittiläisistä tekijöistä Meg-John Barker on kirjailija ja psykoterapeutti, Jules Scheele sarjakuvataiteilija ja kuvittaja.

MILLA RANTALA

Nojatuolit nurkkaan?

Filosofia muuttuvassa suomalaisessa yhteiskunnassa

Aikamme vaatii yhä enemmän osallistuvaa filosofiaa – näin voisi päätellä Suomen filosofisen yhdistyksen (SFY) vuosikollokviosta, joka järjestettiin Helsingissä Tieteiden talolla ja Helsingin yliopiston Tiedekulmassa 19.–20.1.2023. Tänä vuonna 150 vuotta täyttävä yhdistys kutsui 19 suomalaista filosofia puhumaan teemasta ”Filosofia muuttuvassa suomalaisessa yhteiskunnassa”. Eurooppalaisessa todellisuudessa yhdistyvät nyt Venäjän hyökkäyssota Ukrainassa, ilmastokriisi ja koronapandemia sekä näistä kumpuavat uhkakuvat ydinsodasta, pakolais- ja siirtolaisvirroista ja taloudellisista romahduksista.

Kollokvion esitelmät pureutuivat SFY:n ja suomalaisen filosofian historian lisäksi filosofian tehtävään yhteiskunnallisten kriisien täyttämässä nykyhetkessä. Ensimmäisenä kollokviopäivänä torstaina Tieteiden talon pääsali vaikutti puolityhjältä ja toisena puolityhjältä. Yleisöä oli torstaina parhaimmillaan noin 70 henkilöä ja perjantaina noin 50 henkilöä. Lisäksi suoralla nettilähetyksellä oli torstaina noin 60 ja perjantaina noin 50 seuraajaa.

Ensimmäisen kollokviopäivän lopuksi Helsingin yliopiston Tiedekulmassa järjestetyn paneelikeskustelun aikana kuultiin suomalaisen akateemisen filosofian piirissä harvinaisen palavaa poliittista argumentointia¹. Yleisösäkin tunnelma sähköistyi, ja ilmoille nousi vastalauseita etenkin Ukrainan sotaan pasifistisesti suhtautuvia kantoja kohtaan. Tieteiden talon akateemisen hartauden jälkeen Tiedekulman tilaisuuden vapaampi ilmapiiri tuntui hetkittäin jopa riehakkaalta. Yleisössä oli noin 80 henkilöä, ja yli 200 seurasi livelähetystä. Satunnaiselle kuulijalle lienee välittynyt, että filosofit osaavat oman oppialansa lisäksi puhua myös kansainvälisen politiikan kontekstissa, eivätkä aina pelkää ottaa kantaa polttaviin yhteiskunnallisiin kysymyksiin. Kollokvion annin perusteella vaikuttaakin siltä, ettei nojatuoliin jääminen ole nykyisten kriisien aikakaudella elävälle filosofille enää kovin vartenotettava vaihtoehto. Asettaako tämä aikakausi meille filosofeille jopa aiempaa painavamman vaatimuksen osallistua yhteiskunnan analysointiin, muuttamiseen ja rakentamiseen?

Akateeminen ja osallistuva filosofia

Kollokvion puheenvuoroissa kuultiin useista erilaisista tavoista tehdä osallistuvaa filosofiaa. Kollokvion aluksi SFY:n puheenjohtajana vuosina 1975–2015 toiminut akateemikko Ilkka Niiniluoto esitti jaottelun internalistiseen eli akateemiseen ja eksternalistiseen eli osallis-

tuvaan filosofiaan. Jako perustuu käsiteltävien aiheiden ja kysymysten alkuperään joko akateemisen filosofian sisä- tai ulkopuolella. Tämän jaottelun valossa myös filosofisen yhdistyksen historian dokumentointi ja tallentaminen voidaan nähdä osana filosofien yhteiskunnallista toimintaa. Niiniluodon mukaan akateeminen ja osallistuva filosofia ovat eläneet Suomessa rinnakkain ja niitä ovat harjoittaneet samat henkilöt – esimerkiksi J. V. Snellman yhtäältä työskenteli Hegelin filosofian parissa ja toisaalta kirjoitti ruotsiksi humboldtilaisen sivistysyliopiston tehtävistä.

Niiniluodon, professori Marja Jalavan, filosofian tohtori Lauri Kallion ja väitöskirjatutkija Lari Ahokkaan esitelmät kertoivat SFY:ssä vaikuttaneiden filosofien, kuten yhdistyksen perustaja Thiodolf Reinin, Arvi Grotenfeltin, Edvard Westermarckin, Eino Kailan, Oiva Ketosen ja Georg Henrik von Wrightin, toiminnasta sekä akateemisen että osallistuvan filosofian saralla. Kurioositeettina Niiniluoto mainitsi, että von Wright ja Jaakko Hintikka ovat ainoina suomalaisina ja myös pohjoismaisina filosofeina päässeet *Library of Living Philosophers* -kirjasarjaan. Muutoin kollokviossa viitattiin Hintikkaan harvoin, mikä tukee käsitystä siitä, ettei hän ollut järin aktiivinen yhteiskunnallinen keskustelija, toisin kuin opettajansa von Wright.

Emeritaprofessori Leila Haaparanta mainitsi emeritaprofessori Lilli Alasen huomion von Wrightin varauksellisuudesta käyttää filosofin titteliä kansalaispuheenvuoroissaan, vaikka hän sivistyneistöön kuuluvana kokikin velvollisuudekseen osallistua julkiseen keskusteluun. Kommenttia seuranneen keskustelun perusteella filosofin on nykyään hyväksyttyä toimia eri rooleissa, eikä von Wrightin kokemaa ristiriitaa sivistyneen kansalaisen ja filosofian tutkijan roolien välillä ehkä enää synny. Filosofit voivat esimerkiksi yhteiskunnallisia uhkia analysoidessaan pohtia perustavanlaatuisia käsityksiä vaikkapa ihmisarvosta ja vapaudesta.

Dosentti Kari Väyrysen esitelmässä von Wright näyt-
täytyi kaksijakoisena filosofisena persoonana, joka suun-
tautui sekä logiikkaan että ihmisyyttä maailmassa tarkaste-
lemaan *Weltanschauung*-filosofiaan. Väyrysen mukaan von
Wrightin työtä ohjasi deskriptivistinen asenne: Ludwig
Wittgensteinin ja Oswald Spenglerin tapaan hän ajatteli,
ettei filosofia voi muuttaa maailmaa eikä radikaali poli-
tiikka ole filosofian asia. Voidaan spekuloida, johtuiko
hänen edellä mainittu varauksellisuutensa filosofin aka-
teemisten ja julkisten roolien sekoittamista kohtaan juuri
näistä syistä. Väyrysen mukaan von Wright ajatteli, että fi-
losofin on oltava systemaattisesti suuntautunut visionääri;
hän päätyikin ajattelussaan ekologiseen humanismiin,
joka herätti keskustelua Suomessa ja Ruotsissa. Väyrysen
analyysissa von Wrightin ekologinen humanismi ei kui-
tenkaan tuonut mitään uutta kansainväliseen ympäristö-
ajatteluun ja sen vaikutus jäi näin ollen kapeaksi.

Professori Sara Heinämaa käsitteli esitelmässään kut-
sumuksen käsitettä ja filosofiaa kutsumuksena Edmund
Husserlin myöhäisfilosofian lähtökohdasta. Heinämaan
mukaan kutsumuksen käsite on tärkeä persoonan filo-
sofian tutkimuksen ja tieteentekijän itseymmärryksen
kannalta. Heinämaan analyysin valossa kutsumus edel-
lyttää emotionaalista kokemusta tärkeistä ja merkittä-
vistä arvoista sekä ehdotonta sitoutumista niihin nyt ja
tulevaisuudessa. Jos yksilöllä on kaksi keskenään ristiriitai-
sta, absoluuttisesti velvoittaville arvoille perustuvaa
kutsumusta, hän joutuu uhraamaan toisen. Uhraus
on vähemmän traaginen, mikäli näistä kutsumuksista
löytyy jokin yhteinen arvo, jota voi toteuttaa kumman
tahansa kutsumuksen kautta. Esimerkkinä Heinämaa
käytti muun muassa Werner Heisenbergin uravalintaa
teoreettisen fysiikan ja musiikin välillä. Ymmärtääkseni
teoreettisen fysiikan tutkijanuran valittuaan Heisen-
bergilla oli edelleen mahdollisuus perustaa toimintansa
myös pianistin työssä keskeisille arvoille, kuten vaikkapa
harmonia ja kauneus.

Professori Esa Saarinen on esimerkki filosofista, joka
on toiminnassaan yhdistänyt akateemisen ja osallistuvan
filosofian. Hän esitteli tavan tehdä filosofiaa toiminta
edellä, tässä tapauksessa filosofisen luennon muotoa uu-
distamalla. Saarisen mukaan luento, kuten esimerkiksi
konserttikin, on reaaliaikaisena ilmiönä ainutkertainen
tilanne, jossa yksilön tekemiseen syntyy yhteisöllisyy-
destä jotain, mitä siihen muuten ei syntyisi. Saarinen
toteuttaa filosofista luentoa taidemuotona, johon kuka
tahansa suomea taitava voi osallistua. Esimerkkinä oma
intohimonsa luentomuotoa kohtaan Saarinen esitti, miten
tekeminen itsessään voi alkaa synnyttää ihmisen henkilö-
kohtaisesta elämästä ammentavaa, ajattelua määrittävää
prosessia. Autobiografisella otteella Saarinen kertoi, miten
hänen 1980-luvulla Helsingin yliopistossa pitämässään fi-
losofian historian luennoissa yhdistyivät henkilökohtainen
elämä, tässä tapauksessa rakastuminen tulevaan vaimoon,
ja rakastuminen luentomuotoon filosofisena toimintana.
Omien sanojensa mukaan Saarinen löysi kutsumuksensa
käyttää älyä, jotta ihmiset itse käyttäisivät älyä synny-
ttääkseen parempaa elämää.

Filosofiaa ja politiikkaa

Ensimmäisen kollokviopäivän päätteeksi Tiedekulmassa
järjestettiin kolme esitelmää ja paneelikeskustelu otsikolla
”Sota, rauha ja filosofin tehtävä”. SFY:n puheenjohtaja,
professori Sami Pihlström esitti avauspuheenvuorossaan
oman poliittisen kantansa Suomen ja Euroopan tilan-
teeseen: NATO-jäsenyys on Suomelle välttämätön, koska
Venäjä on fundamentaalinen eksistentiaalinen uhka länti-
selle demokratiaan perustuvalla elämänmuodollemme.
Pihlströmin mielestä Euroopan on jatkossa huolehdittava
turvallisuudestaan paremmin, ja nykyisessä sodassa Uk-
rainaa on tuettava mahdollisimman paljon sekä entistä
järeämmin aseina. Pihlströmin mukaan on filosofinen ky-
symys, miten suhtaudumme eettisesti siihen, että meidän
täytyy vastuullisina ihmisinä ajatella esimerkiksi edellä
mainituilla tavoilla. Tällöin päädytään myös kysymään,
mikä on filosofian luonne ja tehtävä suhteessa sodan ja
rauhan kaltaisiin yhteiskunnallisiin ilmiöihin.

Erilaisia näkemyksiä näihin kysymyksiin saatiin sekä
esityksissä että niitä seuranneessa paneelikeskustelussa.
Apulaisprofessori Mikko Salmela esitteli Erik Ahlmanin,
Eino Kailan ja G. H. von Wrightin reflektiot pasifismista
ja sodasta. Hänen mukaansa nämä filosofit pohtivat sotaa
toisen maailmansodan kontekstissa jo konfliktin aikana.
Kukaan heistä ei ollut pasifisti. Ahlman piti kansallissosia-
lismia, fasismia ja kommunismia yhtäläisinä uhkina
Suomelle ja Euroopan rauhalle. Kaila taas kannatti aseva-
rustelua ja korosti Suomen ja Saksan kulttuurihistoriallista
kohtalonyhteyttä neuvostokommunismien uhkaa vastaan.
Hän unelmoi yhdistyneestä Euroopasta ja tuki Paneu-
rooppa-liikettä. Von Wright asettui tukemaan Saksaa Ve-
näjän uhan edessä perusteenaan Euroopan kulttuurisen
johtoaseman turvaaminen. Von Wright kannatti taiste-
levaa eettistä humanismia ja yhdistynyttä Eurooppaa.

Paneelikeskustelussa Salmela viittasi Friedrich
Nietzschen häpeää, nöyryytystä ja katkeruutta kuvaavaan
käsitteeseen *ressentiment*, joka hänen mukaansa auttaa ym-
märtämään kollektiivista psykologista prosessia nyky-Ve-
näjällä. Salmelan mukaan Venäjä hyökkää Ukrainassa,
koska venäläiset kokevat, että heitä on nöyryytetty: länsi-
mainen hapatus, kuten epäonnistunut markkinatalouteen
ja uusliberalismiin siirtyminen Neuvostoliiton hajoamisen
jälkeen, on tuonut mukanaan vain kaaosta ja kurjuutta.
Julkisessa keskustelussa on viime aikoina esitetty arvioita
siitä, että tappioista huolimatta sodan kannatus on Venä-
jällä noususuunnassa. Kollektiivinen kokemus oman maan
nöyryyttämisestä ja syntipukkien etsimisestä saattaisi siis
sitouttaa kansaa hyökkäyssotaan. Voidaankin ajatella, että
sodan pitkittyminen vaikeuttaa sen lopettamista.

Leila Haaparanta esitti J. L. Austinin puheaktiteoriaan
pohjautuvan analyysin johtavien poliitikkojen ja asiantun-
tijoiden julkisista kannanotoista Venäjän hyökkäyssotaan
sekä diagnoosin militarisoituvasta Suomesta. Tutkimusma-
teriaalina olivat puheet ja kirjoitukset Ylen ohjelmissa ja
Helsingin Sanomissa vuonna 2022. Haaparannan mukaan
nämä julkiset kannanotot, kuten myös Suomen YK-poli-
tiikan kääntäminen ydinaseriisuntaa vastaan, tukevat
väitettä Suomesta militarisoituvana maana. Haaparannan

mukaan on tärkeää kiinnittää huomiota kehitykseen Suomessa, ettei Suomesta tule Venäjän kaltaista valtiota. Haaparannan mukaan militaristinen puhe on nyt Suomessa aiempaa hyväksyttävämpää, eikä sitä ole mahdollista ongelmitta yhdistää oikeusvaltioperiaatetta ja ihmisoikeuksia korostavaan puheeseen. Haaparanta esittikin filosofeille toiveen tuottaa sotapuheen sijaan rauhanpuhetta.

Professori Thomas Wallgren teki sekä esitelmässään että paneelikeskustelussa selväksi, että hänen mielestään Suomen ei tule liittyä NATOon. Ydinaseet ovat Wallgrenin mukaan aina absoluuttisen väärä ratkaisu, eikä ydinpelotteeseen tule missään tilanteessa nojautua. Wallgren esitti myös huolen siitä, että Ukrainan puolelle asetuessamme saatamme toiminnallamme riskeerata juuri ne vapauden ja universaalien ihmisoikeuksien arvot, joiden puolesta taistelemme. Paneelikeskustelussa hän sanoikin kannattavansa Gandhin väkivallatonta vastarintaa. Esitelmässään Wallgren nimesi filosofian tehtäviksi absoluuttin ja universaalien totuuksien etsimisen, aikalaiskriittisen muutoksen ymmärtämisen sekä laajemman kulttuuri-tehtävän pitää huolta näistä filosofian ulottuvuuksista. Hänen mukaansa nämä filosofian kolme tehtävää yhdessä rakentavat Suomen tulevaisuutta.

Paneelikeskustelussa filosofien erilaiset roolit ja persoonat asettuivat mielenkiintoisesti vertailuun. Pihlström toi lyhyessä alustuksessaan jo ennakkoon esiin puhujien erimielisyyden suhtautumisessa Suomen NATO-jäsenyyteen ja Venäjän hyökkäyssotaan Ukrainassa. Keskustelu olikin äärimmäisen kiinnostava filosofin eri roolien, filosofian tehtävien sekä filosofian ja politiikan suhteen tarkastelemisen kannalta. Lisäksi on huomattava, että katalyyttinä eloisalle keskustelulle toimi akateemisen filosofian ulkoinen Euroopassa käytävä sota, joka asettaa tieteentekijälle eettisen vaatimuksen ottaa julkisesti kantaa.

Se, että Pihlström avasi Tiedekulman tilaisuuden filosofisesti arveluttavalta vaikuttaneella henkilökohtaisella poliittisella kannanotolla, näyttäytyikin paneelin jälkeen eettisesti perusteltuna tekona ja keskustelun kulkua viitoittaneena menettelytapana. Filosofin eri roolit akateemiassa ja sen ulkopuolella mahdollistavat toki myös poliittiset kannanotot, vaikka meillä Suomessa ne vaikuttavat kollokviossa esitetyn perusteella painottuneen kriisiaikoihin. Kuten Esa Saarinen aiemmin kuullussa esitelmässään ilmaisi, esimerkiksi Ranskassa filosofia läikkyy helpommin yli yliopistosta, koska ranskan kieli kuljettaa filosofiaa yliopistosta yhteiskuntaan. Akateemista filosofiaa tutkimusta tehdään suomeksi ja ruotsiksi vain vähän, ja SFY:llä onkin Suomen muiden filosofisten yhdistysten ohella tärkeä kulttuuritehtävä ylläpitää ajattelua kotimaisilla kielillä.

Filosofian menetelmien ja tehtävien julkisuus

Professori Eerik Lagerspetz käsitteli esitelmässään salailua ja valehtelua politiikassa. Hänen mukaansa asioiden julkisuus on demokraattisessa valtiossa poliit-

tisen toiminnan kannalta olennaista. Esimerkiksi maanpuolustukseen liittyvien yksityiskohtien julkinen salaaminen mahtuu politiikan moraalisiin rajoihin, kuten myös kansalaisten suostuminen siihen, että viranomaiset voivat tietyissä tilanteissa rajoittaa heidän vapauksiaan. Kansallinen turvallisuus voi vaatia poliitikoilta salailua ja jopa valehtelua. Kansalaiset eivät kuitenkaan voi antaa suostumustaan valehteluun, koska samalla luottamus poliitikkoihin häviää. Luottamus todenpuhumiseen mahdollistaa valehtelun, eikä tämän luottamuksen puuttuessa ole määritelmällisesti enää mahdollista valehdella.

Professori Matti Häyry esitti eettisen analyysin erään ministeriön julkisesta toiminnasta kriisi johtamisen näkökulmasta. Hän aloitti kysymällä, pitääkö politiikan tai virkakunnan edustajan puhua totta. Häyry päätyi suosittelemaan, että poliittisten päätösten takana olevat arvot ja valintojen perusteet kommunikoitaisiin julkisesti – eettisesti kestävä julkinen toiminta edellyttää tätä. Sekä Häyry että Lagerspetz nostivat esitelmässään esiin poliittisten toimien oikeuttamisen kriisioloihin vetoamalla. Määritelmällisesti tällainen oikeutus kumoutuu viimeistään, mikäli todetaan, että olemme aina kriisioloissa, eli jos kriisiolot normalisoituvat.

Väitöskirjatutkijat Tiia-Mari Hovila ja Katariina Lipsanen pitivät esitelmän Erik Ahlmanista ja filosofian menetelmistä. Hovila ja Lipsanen olivat analysoineet Ahlmanin 1920-luvulla julkaistuja tekstejä, jotka ottavat kantaa filosofian menetelmiin. Hovilan ja Lipsanen mukaan Ahlman väitti filosofisten menetelmien yhtäältä mahdollistavan filosofian oppirakennelman moninaisuuden ja toisaalta mahdollisesti häiritsevän tutkijan suhdetta maailmaan. Ahlman kritisoi intuitiosta riippumattomia ja tiettyyn oppirakennelmaan ohjaavia filosofian metodeja. Hän ajatteli, että filosofinen evidenssi on jotain koettua ja menetelmät ovat luonteva osa filosofiaa, kunhan ne eivät estä ennakkoluulotonta ajattelua. Ahlman piti keskeisenä filosofisen intuition kehittymistä ja kannatti filosofian irrottamista tieteistä. Hovilan ja Lipsanen mukaan Ahlmanin ajattelu kytkeytyy myös nykykeskustelussa esiintyvään huoleen filosofian pakottamisesta erityistieteiden menetelmiin ja haluun suojella filosofian erityisluonnetta. Hovila ja Lipsanen esittivät, että filosofian menetelmien näkyväksi tekeminen vahvistaa filosofian tieteellistä erityislaatua eikä suinkaan romuta sitä, kuten usein saatetaan ajatella.

Ihmisyys, etiikka ja hyvä elämä

Professori Arto Laitinen kysyi esitelmässään, millainen teoria kykenee kuvaamaan hyvää elämää kriisien ja katastrofien hetkellä. Hän esitti, että hyvän elämän teoriat voisivat esimerkiksi hyve-eettisten teorioiden tapaan ottaa kontekstin paremmin huomioon. Kontekstilla on hyvän elämän kannalta konstitutiivinen rooli: erilaisissa tilanteissa erilainen elämä on hyvä. Tilannesidonnaisuuden vakavasti ottava hyvän elämän teoria mahdollistaa myös sen, että erilaiset elämänkulut voivat olla

yhteismitattomasti yhtä hyviä. Toisaalta hyvän elämän näkökulmasta voidaan arvioida vallitsevia olosuhteita: on onnekasta saada elää tilanteessa, jossa hyvä elämä on mahdollista. Laitinen ehdotti teoriaa, jossa sekä subjektiiviset että objektiiviset seikat vaikuttavat elämän hyvinvyyteen annetussa kontekstissa. Tällaisen teorian puitteissa esimerkiksi katastrofiuhat vaikuttavat siihen, mikä on hyvää elämää.

Dosentti Elisa Aaltola kyseenalaisti ihmiskeskeisen näkökulman ilmastokriisin, lajikadon ja eläinteollisuuden aikakaudella. Hänen mukaansa filosofia, jossa ihminen on sekä ilmiöiden prototyyppi että arkkityyppi, ei kykene vastaamaan maapallon kantokykyä uhkaaviin kriiseihin. Aaltolan mukaan muita eläimiä ja luontoa ei oteta riittävästi filosofisen ajattelun kohteiksi. Tämä johtuu arvovalinnasta, jonka mukaan vain ihminen voi olla ontologisesti ja normatiivisesti merkityksellinen. Aaltola viittasi tällaiseen arvovalintaan antropatian käsitteellä: tuijotamme vain omaa kuvaamme, vaikka maailmassa on miljoonia muita lajeja. Aaltola peräänkuulutti lajirikkaampaa filosofiaa, jossa yritettäisiin tarkastella todellisuutta ja ihmistä myös muista kuin ihmisen näkökulmasta. Konkreettiset esimerkit tällaisesta ajattelusta jäivät kuitenkin vielä esitelmästä puuttumaan.

Väitöskirjatutkija Tarna Kannisto käsitteli toivoa ja vihaa poliittisen ja eettisen toiminnan lähtökohtina. Erotuksena katteettomasta toiveajattelusta Kannisto viittasi toivoon asenteena, emotiona tai dispositiona, jolla on episteeminen ja affektiivinen sisältö. Aito toivo tulee hänen mukaansa erottaa toivon irvikuvista, joita luodaan pelon, vihan, inhon ja epätoivon tunteiden pohjalta. On myös erotettava tuhoava viha ja vihanlietsonta suuttumuksesta, joka voi toimintaa katalysoidessaan olla rakentava tunne. Kannisto esitti tärkeän erottelun absoluuttiseen ja kontingenttiin pasifismiin, joista jälkimmäinen sopii esimerkiksi sellaiselle militarismiin vastustajalle, joka ei halua antaa periksi Putinin ydinasekiristykselle. Lisäksi hän mainitsi maksimaalisen pasifismin käsitteen, jossa myötätunto laajennetaan ihmisten lisäksi muihin eläimiin. Kanniston mukaan moniäänisyyden salliminen filosofiassa on objektiivisen tiedon tavoittelun kannalta välttämätöntä. Haitallisten diskurssien kuten militarismien ja dehumanisaation vahvistaminen tulee kuitenkin torjua. Kannisto otti esitelmässään kantaa ydinaseiden kieltämisen puolesta.

SFY:n 150-vuotisjuhlavuonna yhdistyksen rooli suomalaisen filosofian historiassa oli monissa kollokvion esitelmissä keskeisellä sijalla. Ehkä siksi kollokvion antama vaikutelma filosofiasta suomalaisessa yhteiskunnassa jäi melko akateemiseksi ja Helsinki-keskeiseksi. SFY:n tiivis historiallinen yhteys Helsingin yliopistoon vaikutti siihen, ettei keskustelua Tampereella, Jyväskylässä, Itä-Suomen yliopistossa tai Lapin yliopistossa tapahtuneista kehityskaarista filosofian oppiaineissa juuri syntynyt. Puhujat oli kuitenkin valittu huolellisesti eri yliopistoista ja akateemisen uran eri vaiheista. Filosofian tutkijoina toimii edelleen vähemmän naisia kuin opiskelijoiden sukupuolijakauma edellyttäisi. Kollokvion 19 puhujasta naisoletettuja oli 7.

Kollokviossa ei mainittu muita suomalaisia filosofisia yhdistyksiä tai Etiikka.fi- ja Filosofia.fi-verkkosivustojen kaltaisia yhteiskunnallisia avauksia. Esimerkiksi Suomen nais- ja feministifilosofien yhdistys (NFY) ja Filosofian ja elämäntutkimustiedon opettajat ry (FETO) ovat järjestäneet monenlaisia filosofisia tapahtumia muun muassa osana Nuorten filosofiatapahtumaa (NUFIT), joka on ollut erittäin suosittu. Eurooppalaisen filosofian seura (EFS) ja Tutkijaliitto ovat tieteellisesti merkittäviä kustannusalan toimijoita. Populaareista tapahtumista Tampere-talon Suuri Filosofiatapahtuma ja Tieteen päivien filosofialuennot ovat keränneet suuria yleisöjä. Lukioissa filosofiaa opiskellaan nykyään kaksi kaikille yhteistä kurssia, mikä on kansainvälisessä vertailussa huomionarvoista. Kuten myös Wallgren esitelmässään totesi, filosofian yhteiskunnallinen ja kulttuurinen asema Suomessa on hyvä.

SFY:n vuosikollokvion kuunteleminen sai pohtimaan filosofin eri rooleja ja toimintamahdollisuuksia yhteiskunnassa. Asiantuntijalausuntojen antaminen, kansalaispuheenvuorojen kirjoittaminen ja sosiaalisissa medioissa toimiminen nousivat esiin esitelmissä ja keskusteluissa. Populaarit julkaisut, luennot ja tapahtumat ovat myös ilmiselviä keinoja toteuttaa yliopiston kolmatta tehtävää eli yhteiskunnallista vuorovaikutusta.

Yliopiston kolmea perustehtävää eli tutkimusta, opetusta ja yhteiskunnallista vuorovaikutusta voidaan tarkastella myös yksilön näkökulmasta. Tällöin nämä akateemiset tehtävät näyttäytyvät mahdollisuuksina tai velvollisuuksina yksittäisen tutkijan elämässä. Herääkin kysymys, onko filosofin mahdollista osallistua sosiaalisen ja yhteiskunnallisen todellisuuden muuttamiseen ja rakentamiseen myös akateemisen työskentelyn sisältä käsin. Vastaus saattaa olla hyvinkin henkilökohtainen ja riippuvainen filosofisen tutkimuksen alasta. Yksi vaihtoehto on filosofisen tutkimuksen keinoin tunnustaa, analysoida ja ottaa käyttöön eettisiä asenteita, jotka auttavat säilyttämään toimintavalmiutemme nykyisessä kriisitodellisuudessa. Tällaisia voivat olla esimerkiksi toivo, myötätunto ja rakkaus. Kuten Tarna Kannisto esitelmässään sanoi, Michele Moody-Adamsin mukaan toivo on tietoinen ja tahdonalainen eettinen asennoituminen. Toivoa on niin kauan kuin muistamme tämän. Katastrofiuhan aiheuttaman pelon voi valjastaa myötätunnon alkulähteeksi, ja rakkaus antaa mahdollisuuden katsoa uudestaan ja korjata käsitystämme todellisuudesta.

Viite

- 1 Tallenne Tiedekulmassa järjestetystä tapahtumasta on katsottavissa SFY:n nettisivuilla osoitteessa: www.filosofinenyhdistys.fi/toiminta/mediakirjasto/

VILLE MÄKI

Filosofian opiskelijat äänessä Jyväskylässä

Sukupuolen käsite, Georges Bataillen sisäinen kokemus, panpsykismi. Nämä ja monet muut aiheet olivat käsitellyssä filosofian opiskelijoiden kansallisessa seminaarissa Jyväskylässä 18.–19.11.2022.

Suomen filosofian opiskelijat pääsivät kuuntelemaan ja pitämään esitelmiä, kun viimevuotinen Filosofian opiskelijoiden kansallinen seminaari (FOKS) järjestettiin Jyväskylässä 18.–19.11. Tapahtumaan olivat tervetulleita kaikki filosofiasta kiinnostuneet, vaikka seminaari oli ensisijaisesti suunnattu filosofian pää- ja sivuaineopiskelijoille.

Opiskelijoiden esitelmissä käsiteltiin muun muassa prosessionologiaa, ideologian käsitettä, ekofasismia, abortin vastaisten argumenttien mielettömyyttä ja monia muita mielenkiintoisia teemoja. Tapahtumaa voi pitää eräänlaisena katsauksena suomalaisen filosofian mahdolliseen tulevaisuuteen, koska se tarjosi näkymän siitä, mitkä teemat filosofian opiskelijoita kiinnostavat juuri nyt. Seuraavaksi otetaan muutama esitelmä tarkempaan tarkasteluun.

Sukupuolen käsitteen problematiikasta

Voiko sukupuolelle löytää kaiken kattavan määritelmän? Miten sukupuolinnormit vaikuttavat arkielämäämme? Onko mahdollista astua sukupuoliroolien jälkeiseen aikaan? Kaapo Riikosen esitelmän tarkoituksena oli problematisoida sukupuolen käsitettä ja tarjota ratkaisuja sen ongelmiin.

Sukupuolen käsitteen problematisointi eteni Riikosen esitelmässä kahdella tasolla. Ensinnäkin pohdittiin, mikä perinteisissä sukupuolen määritelmässä on ongelmallista. Perinteisillä määritelmillä tarkoitetaan tässä yhteydessä anatomisiin piirteisiin, käytökseen tai kromosomeihin perustuvia määritelmiä. Toiseksi Riikonen pohti sukupuolen määrittymistä arkielämässä.

Riikonen tunnisti kaikista perinteisistä sukupuolen määritelmistä saman ongelman: ne eivät ole kaiken kattavia. Esimerkiksi voidaan löytää nainen, joka ei kykene synnyttämään, jolla on perinteisesti miehiseksi miellettyjä luonteenpiirteitä tai jolla ei ole XX-kromosomeja. Edellä esitetyt määritelmät eivät siis pidä sisällään kaikkia tietyn sukupuolen edustajia vaan sulkevat osan ulos.

Perinteisten määritelmien sijaan Riikonen ehdottikin itseidentifikaatiota pätevänä kaiken kattavana määri-

telmänä sukupuolelle. Itseidentifikaatiolla tarkoitetaan kaikessa yksinkertaisuudessaan sitä, että kaikki yksilöt, jotka identifioituvat miehiksi, ovat miehiä, kaikki naisiksi identifioituvat ovat naisia ja niin edelleen. Tällöin pystytään rakentamaan kategoriat, jotka pitävät sisällään kaikki tietyn sukupuolen edustajat ja samalla sulkevat pois muut.

Entä miten tämä toimisi käytännössä? Tästä päästään sukupuolen problematiikan toiseen osaan eli siihen, miten sukupuoli ihmisten arkielämässä määrittyy. Riikonen esitti yhdysvaltalaisista sukupuolen teoreetikko Judith Butleria mukaillen, että yhteiskunnassa vallitsee tiettyjä sukupuoli-ihanteita – kuvia ihanteellisesta miehestä ja naisesta – ja todellisuudessa nämä ihanteet määrittävät sen, minkä sukupuolen edustajaksi yksilö oletetaan. Kohdatessamme ihmisen vertaamme häntä näihin sukupuoli-ihanteisiin ja asetamme hänet sen sukupuolen alle, jota hän parhaiten vastaa. Tällaista toimintaa voidaan pitää hyvin ongelmallisena, koska siinä ohitetaan täysin yksilön omat käsitykset itsestään ja hänen identiteettinsä asetetaan hänelle ulkoapäin.

Butler on performatiivisessa sukupuolen teoriassaan esittänyt, että yhteiskunnassa vallitsevat käsitykset sukupuolesta eivät perustu mihinkään essentiaaliseen piirteeseen. Sen sijaan sukupuoli koostuu tietyistä toimintamalleista, joiden pohjalta syntyy sukupuolinnormeja. Butlerin teorian mukaan sukupuoli onkin tiettyjä tapoja olla ja toimia maailmassa ja näitä tapoja toisinnetaan ja muokataan ihmisten arkipäiväisessä toiminnassa. Samalla myös asetetaan rajoja sille, miten yksilön tulisi ja miten hän saisi toimia.

Sukupuolen sosiaalisesta rakentumisesta seuraa, että käsityksemme sukupuolinnormeista voivat myös muuttua. Esimerkiksi miesten on nykyään huomattavasti helpompi puhua tunteistaan kuin vaikkapa 50 vuotta sitten. Tunneikkaus on siis tullut osaksi miehuuden sukupuolinnormia. Sukupuolinnormien muuttuminen pitää sisällään mahdollisuuden radikaaliin toimintaan – sukupuolijärjestelmän purkamiseen.

Riikonen esitti, että laajentamalla sukupuolinnormeja voidaan ne lopulta tehdä tarpeettomiksi, koska laajennettuina ne eivät enää toimi hyvinä määrittelyn välineinä.

Laajentamisella tarkoitetaan, että yhä suurempi määrä toimintoja hyväksytään useisiin sukupuolinormeihin sisältyviksi. Välineeksi tähän prosessiin Riikonen ehdotti radikaalia hyväksymistä: ei oleteta toisten ihmisten identiteettejä, ei häpäistä normien vastaisesta toiminnasta ja annetaan ihmisten olla ja toimia siten kuin he haluavat.

Riikosen esitelmän pääanti voidaankin löytää juuri radikaalin hyväksymisen ajatuksesta. Hyväksymällä toiset ihmiset sellaisena kuin he ovat voidaan liikkua kohti maailmaa, jossa ihmiset saavat itse määritellä oman identiteettinsä sen sijaan, että se asetettaisiin ulkoapäin. Vapautuminen sortavista rakenteista alkaakin yksinkertaisesti kuulemalla toista. Radikaali hyväksyminen osoittaa myös, ettei sukupuolen filosofian tarvitse olla arjelle vierasta teoreettista pohdintaa, vaan se sisältää myös käytännön toimintatapoja, joita jokainen voi elämässään toteuttaa.

Georges Bataille ja sisäinen kokemus

Viime vuosina paljon suomennettu Georges Bataille (1897–1962) on yksi 1900-luvun omalaatuimmista ja kiinnostavimmista filosofeista. Lauri Laiho esitelmöi Bataillen sisäisen kokemuksen käsitteestä pyrkimyksenään esitellä, mitä sisäinen kokemus käsitteenä tarkoittaa ja mitä seurauksia sillä on laajemmin filosofian kannalta.

Sisäisellä kokemuksella Bataille tarkoittaa Laihon mukaan eräänlaista mystistä, äärimmäistä kokemusta, jossa yksilön subjekti särkyy ja näin ero subjektin ja objektien välillä hajoaa. Bataille itse on kuvaillut kokemaansa äärimmäisen naurun kokemusta siten, että äärimmäisen naurun vallitessa tuntui kuin koko universumi olisi nauranut. Sisäinen kokemus tarkoittaa siis astumista ulos ihmisen maailmasta, maailmasta joka on inhimillisen järjen jäsentämä, ja siirtymistä osaksi ihmistä ympäröivää todellisuutta.

Sisäinen kokemus ei kokemuksena välttämättä ole lainkaan mielekäs vaan pikemminkin kaoottinen. Äärimmäisen kokemuksen vallassa yksilö ei pysty tarttumaan mihinkään yksittäiseen asiaan, eikä hän näin ollen pysty järjen avulla jäsentämään tai selittämään häntä ympäröivää todellisuutta. Laiho totesikin, että yksi olennaisimmista sisäisen kokemuksen piirteistä on, ettei sitä voi representoida. Sisäisestä kokemuksesta ei voida antaa tarkkaa kuvausta, sen voi vain kokea.

Miten sisäisen kokemuksen sitten voi saavuttaa? Bataille itse on kuvaillut, että sisäinen kokemus voi yllättäen vain vallata ihmisen. Laiho korosti, että Bataille itse yritti saavuttaa sisäisen kokemuksen muun muassa katsomalla kiinalaisia kidutuskuvia, joiden avulla hän saattoi päästä äärimmäisen kokemuksen valtaan. Sisäisen kokemuksen saavuttamista voi siis itse edesauttaa, mutta se voi myös saapua yllättäen.

Sisäisen kokemuksen käsitteellä Bataille esittää haasteen perinteiselle länsimaiselle filosofialle, jossa ympäröivää todellisuutta on yritetty selittää eri tavoin järjen avulla. Bataillen mukaan sisäinen kokemus on asia, jota ei voi järjellä selittää. Sisäinen kokemus on tuntematon, alue, josta ei voi saada tietoa vaan jonka voi vain kokea.

”Laajenisiko ihmisten kokemus moraalisesta vastuusta, jos he ajattelisivat kaikkea ympärillään olevaa tietoisena?”

Hyväksymällä sisäisen kokemuksen olemassaolo hyväksytään siis samalla, että maailman kokonaisvaltainen selittäminen järjen avulla on mahdotonta. Aina on olemassa tuntematon, josta ei voida saada tietoa.

Panpsykismi laajentaa tietoisuuskäsitystä

Onko tietoisuutta kaikkialla? Vastaus kysymykseen on kyllä, jos hyväksymme panpsykismin, joka oli Ville Räisänen esitelmän aiheena.

Räisänen aloitti esitelmänsä erottelemalla toisistaan filosofi Thomas Nageliin ja psykologian professori Antti Revonsuohon viitaten kolme tietoisuuden muotoa: 1) kokemuksellinen tietoisuus, 2) reflektiivinen tietoisuus ja 3) itsetietoisuus. Kokemuksellinen tietoisuus tarkoittaa tietoisuuden muotoa, jossa asialla on tietoisuus siitä, miltä tuntuu olla kyseinen asia. Reflektiivinen tietoisuus tarkoittaa tietoisuutta, jossa olemme tietoisia tietoisuudessamme olevasta kohteesta. Itsetietoisuus puolestaan on tietoisuuden muoto, jossa kykenemme tunnistamaan ja ajattelemaan itseämme eli kokemuksen omistavaa ”minää”.

Panpsykismillä tarkoitetaan filosofista teoriaa, joka pohjaa ajatukseen siitä, että kaikilla todellisuuden osilla on jonkinasteinen kokemuksellinen tietoisuus. Termi ”panpsykismi” juontuu kahdesta kreikan sanasta: *pan* (kaikki) ja *psyche* (mieli). Räisänen korosti, että panpsykismi ei tarkoita, että kaikilla olioilla olisi kykyä ajatella tai että olioiden kokemuksellinen tietoisuus olisi samantasoinen – ihmisellä kokemuksellinen tietoisuus on monimutkaisempi kuin esimerkiksi kasvilla tai atomilla. Panpsykismi kuitenkin olettaa, että kaikella olemassa olevalla on jonkinasteinen tietoisuus siitä, millaista on olla juuri se asia kuin on: esimerkiksi kasvilla on tietoisuus siitä, miltä tuntuu olla kasvi.

Erityisen mielenkiintoinen huomio syntyi esitelmän jälkeen siitä, millaisia vaikutuksia panpsykismin hyväksymisellä olisi ihmisten eettiselle ajattelulle. Laajenisiko ihmisten kokemus moraalisesta vastuusta, jos he ajattelisivat kaikkea ympärillään olevaa tietoisena? Räisänen itse esitti, että yleisesti ihmiset kokevat suurempaa vastuuta oliota kohtaan, jos he tietävät sen olevan tietoinen. Tällöin voitaisiin ajatella, että jos ihminen mieltää koko ympäröivän todellisuuden tietoisena, saattaa hän kokea myös oman moraalisen vastuunsa todellisuutta kohtaan suuremmaksi.

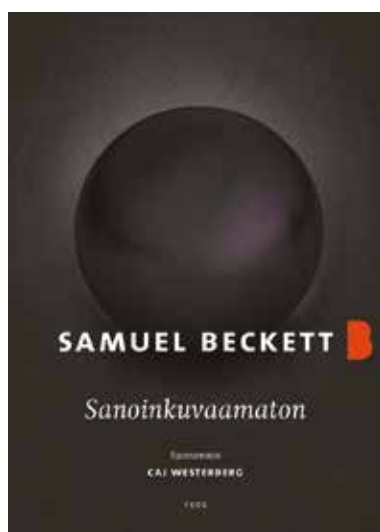
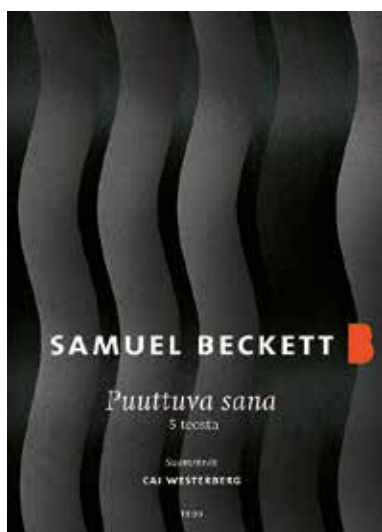
PÄIVI MEHTONEN

Monesta minästä ei tule me – uusia Beckett-suomennoksia

Samuel Beckett, *Puuttuva sana. 5 teosta ajalta 1980–1989*. Suom. Caj Westerberg. Teos, Helsinki 2021. 122 s.

Samuel Beckett, *Sanoinkuvaamaton* (L'Innommable, 1953). Suom. Caj Westerberg. Teos, Helsinki 2018. 185 s.

Samuel Beckett, *Seura* (Company, 1979; Compagnie, 1980). Suom. Anni Sumari. Aviador, Helsinki 2020. 96 s.



Jotakin suurta tuli käännöskirjallisuudessa valmiiksi, kun irlantilaiskirjailija Samuel Beckettin (1906–1989) romaanitrilogian kolmas osa *Sanoinkuvaamaton* vihdoinkin ilmestyi. Suomentaja Caj Westerbergin hienoa työtä oli jo *Malone kuolee* (2007), toinen osa teossarjasta, jonka Beckett kirjoitti alun perin ranskaksi 1940-luvun lopulla ja käänsi englanniksi 1950-luvulla¹. Ensimmäisen osan *Molloy* suomensi ranskasta jo 1960-luvulla Raili Phan-Chan-Thé.

Kolmen romaanin sarja on huoakoistuvien kehojen ja mielten *body horroria*, jossa äänet yrittävät vaivoin ja tylsyvin aistein mutta hilpeästi tavoittaa havaintoa tuoreeltaan, ennen kuin se alistuu kielen vakiintuneeseen ilmaisuun. *Molloyssa* samanniminen hahmo on ränsistynyt olento, joka sentään vielä pyöriilee. Kertovuus taukoaa ajoin reflektioproosaksi,

jossa ilmaistaan mieltymystä kontemplaatioon mutta ei onnistuta hiljentymään konkretian vaatimuksilta. Onko pyhän ehtoollisen vaikutus sama yhden oluen jälkeen kuin ilman olutta? Mitä jumala touhusi ennen maailman luomista? Teoksessa *Malone kuolee* päähenkilö ei juuri liiku huonetta ja sänkyä kauemmas, ja vihdoinkin *Sanoinkuvaamattomassa* olento on rajoittunut ruukkuun.

Kertoo klassikkouden vakiintumisesta, että monesta lyhyestä proosatekstistä on jo useampi suomennos. Uudestaan ja toisin kääntäminen on olennainen osa kielen elämää ja tulevaisuutta. Pienoisromaanin *Seuran* ovat kääntäneet sekä Anni Sumari että Westerberg, jäljempi kokoelmassa *Puuttuva sana* (josta sivumennen sanoen puuttuu myös sisällysluettelo). Kokoelma sisältää myös tekstin *Kehnosti nähty kehnosti sanottu* (Mal vu mal dit, 1981), josta

ilmestyi Sumarin käännös jo vuonna 2002 nimellä *Huonosti nähty huonosti sanottu*².

Teoksiaan itsekin kahdella kielellä tuottanut, kääntänyt ja muokannut Beckett aiheuttaa kääntäjille erityistä päänvaivaa. Jälkisanoissa *Seuraan* Sumari nostaa mielenkiintoisesti esiin kysymyksen ”oikeasta” alkuteoksesta ja päätyy käyttämään sekä englannin- että ranskankielistä tekstiä. Toinen vaihtoehto olisi pitää kirjailijakäännöstä uutena teoksena³. Tilannetta ei helpota kolmas ehdotettu tie: *käännöksistä* voi yleensä puhua silloin, kun Beckett kirjoitti ensin englanniksi ja sitten ranskaksi; toisin päin työstäessä syntyi kaksikielisiä teoksia⁴.

Paradigmoja

Ei ole sattumaa, että mainitut suomentajat ovat kotonaan sekä ruoudossa että proosassa. Ja vielä

”Beckettin tuotannosta tuli niin modernismin kuin avantgarden tutkimuksen *darling*, postmodernismin ikoni ja viime vuosina vieläpä ’uuden modernismin tutkimuksen’ kanoninen tapaus.”

draamassa: käännösvalikoima *Seura* sisältää nimitetkstinä lisäksi myös lyhyitä draamafragmenteja Sumarin suomennoksina. Beckettin teosten kansainvälinen vastaanotto oli pitkään kangistunut kaavaan, jossa hänen saavutuksinaan pidettiin draamaa ja proosaa, runouden kustannuksella. 1970-luvulta lähtien Beckett-spesialisti Ruby Cohn ja avantgarderunouden tutkija Marjorie Perloff alkoivat horjuttaa genrekaanoneita argumentoiden, että esimerkiksi uuden angloamerikkalaisen runouden ilmiöitä (kuten L=A=N=G=U=A=G=E, The Black Mountain School ym.) ei ollut mahdollista ymmärtää ottamatta huomioon myös sotienjälkeisen proosan ja romaanin ilmiöitä. Beckettin *Sanoinkuvaamattomasta* lähtien hänen proosansa ”fiktio lyriikka” uudisti myös 1900-luvun jälkipuolen runokieltä.⁵ Beckettii itsekkin suomentanut Tarja Roinila kiteytti naulan kantaan haastatellessaan Westerbergiä tämän palkitun *Watt*-käännöksen merkeissä (alkuteos 1953): ”Onko tämä proosaa, vai runoa, vai musiikkia?”⁶

Hybridinen kirjoitus herätti jo varhain myös filosofien huomion. Beckettin tuotannosta tuli niin modernismin kuin avantgarden tutkimuksen *darling*, postmodernismin ikoni ja viime vuosina vieläpä ”uuden modernismin tutkimuksen” kanoninen tapaus. Teoksia ovat myötä- ja vastakarvaan tutkineet Georges Bataille, Maurice Blanchot, Jean-Paul Sartre, Georg Lukács, Martha Nussbaum, Theodor Adorno, Raymond Williams, Hélène Cixous, Gilles Deleuze, Slavoj Žižek ja Alain Badiou, joitakin mainitakseni.

2000-luvun vastaisku tekijän teoreettiselle (ja fyysiselle) kuolemalle on ollut Beckett-kentän niin kutsuttu arkistollinen käänne ja geneettinen tutkimus, siis teosten synty- ja kehitysvaiheiden selvittely. Massiivinen hanke BDMP (The Beckett Digital Manuscript Project)⁷ julkaisee vuoteen 2036 mennessä kaikki kirjailijalta säilyneet kirjeet, päiväkirjat, muistikirjat, luonnosten lisäykset ja poistot, henkilökohtaisen kirjaston – sekä valtaiset määrät näihin perustuvaa tutkimusta. Kirjailijalähtöisen otteen tieteellisyyttä ja etevämyyttä on puolustettu ajoittain oudon dogmaattisin äänenpainoin⁸. Purevaa on ollut myös kritiikki: ”Ota kuolleen ihmisen teokset, luo *niche* – sitten vain siirryt sinne ja markkinoit itseäsi.”⁹

Pako representaatiosta?

Proosasuomennoksissa ovat vahvasti edustettuna Beckettin keski- ja myöhäistuotannot. Jo ennen kirjailijalle vuonna 1969 myönnettyä Nobel-palkintoa oli *Molloy*n lisäksi julkaistu esimerkiksi *Millaista on* (1962, suom. Juha Mannerkorpi), ja selvästi Nobelin siivittämänä painettiin *Ensi rakkaus* (1970, suom. Ulla-Kaarina Jokinen).

Yhä suomentamatonta 1930-luvun varhaisproosaa on luonnehdittu representaation estetiikaksi, erotuksena myöhemmän tuotannon käänteestä kohti ”presentaation” estetiikkaa¹⁰. Kertomuskokoelmassa *More Pricks than Kicks* ja romaanissa *Dream of Fair to Middling Women* (julkaistu postuumisti 1992) on vielä perinteisiä filosofisia, historiallisia ja kirjallisia

teemoja. Juonissa erottuu ympäristöjä kuten Dublin tai Lontoo. Romaanin *Murphy* (1938) samanniminen päähenkilö on filosofi, teologi, neurologi, latinisti, shakinpelaaja. Hän tempoilee keho–mieli-suhteessaan (Descartes, Geulincx), ja romaanin alussa luvataan, että ennen sen puoliväliä päästään kuvaamaan päähenkilön mielen rakenne.

Maaillmansotien jälkeen Beckettin ilmaisu hylkäsi tunnistettavat ympäristöt – ”vähän luontoa, liian pitkää toistettavaksi” (*Sanoinkuvaamaton*, 172). Keskituotannon presentaation estetiikka on ilmaisujen ja kuvien käyttöä, jota on pidetty milloin äärirealismina, milloin abstraktina kirjallisuutena. Pitkän proosan lisäksi Beckett kehitti lyhyttä jaksottaista ilmaisua, jota hän itse kutsui teksteiksi tai tekstikkeleiksi, tutkijat puolestaan ei-kertovaksi meditatiiviseksi esseeksi tai sirpaleiksi (*shards*).¹¹

Beckettin ensimmäisen persoonan hahmoa, joka yrittää ilmaista itse ja itsekseen, on pidetty vallankumouksellisenä¹². Minäpuhe etsii paikkaa ja kommentoi persoonamuotoja. ”[...] minä en ole koskaan puhunut, vaikuttaa siltä kuin puhuisin, koska hän sanoo minä, niin kuin hän olisi minä, olen itse ollut vähällä uskoa siihen, kuulitteko tämän [...]” (*Sanoinkuvaamaton*, 170). Ensimmäisen persoonan käyttö muuntelee intrapersoonallisen viestinnän muotoja: itsekseen puhumista, kuullun äänen toistamista, mystiikan diskursseja, tiivistä ja hämärää autokommunkaatiota – siis minä–minä-viestintää kuten rukous – joka kuitenkin paradoksaalisesti samalla toivoo osakseen kuulijaa.¹³ Arthur Schopenhauerin

välityksellä Beckett sai poetiikkaansa vaikuttetuista kvietismistä, 1600-luvun katolisesta mystiikasta, joka filosofikirjallisuudessa käytössä irtaantui uskonnoista. Kvietismi opetti hiljaista mielensisäistä kontemplaatiota ja rukousta *vailla diskursiivista muotoa*, mikä aikanaan poikkesi radikaalisti valtakirkkojen opeista. Beckettillä kvietismi ja muu vanhan uusplatonistisen mystiikan anti muuttui muotoratkaisuiksi ja sisällöllisiksi viittauksiksi.¹⁴ Trilogian osissa etsijälle ei avaudu valaistunut ei-mikään tai autenttinen olemassaolo, kylläkin kuviteltuja ”läheltä piti”-tilanteita.

Toimintakyvyltään rajoittuneita tai iäkkäitä ovat hahmot myös muissa tuoreissa suomennoksissa kuten *Kehnosti nähty kehnosti sanottu*, jossa on sirpaleita naisen (äidin) viimeisistä päivistä. Beckettin ”todellisessa gerontologiassa”, Theodor Adornon

termein, yhteiskunnallisesti hyödyttävän työn ulkopuolella olevat hahmot tai äänet jatkavat olemassaoloaan groteskisti rajoitetuissa tiloissa¹⁵.

Myöhäistuotantoon lukeutuvassa *Seurassa* joku tai jokin makaa selällään – minkä tämä päättelee siitä, että paine tuntuu selkää vasten – setvien tietoisuuden ja kielen paikkaa. Häntä puhutellaan: toista persoonaa käyttäen taas ”ääni”, kolmatta persoonaa ”tuo jäytävä toinen” (*Puuttuva sana*, 7). Välillä tuotetaan sentimentaalisen lukijan iloksi tunnustuksellista tyyllilajia, omaelämäkertaa ja lapsuusmuistoja. Sama aie on *Sanoinkuvaamattomaan* sisältyvällä rakkaustarinalla, jollainen romaanissa kuuluu olla, vaikka rakkaudesta tai sen esittämisestä ei ole tulla mitään.

Esityksen jatkuvuus on usein kielen äänteellisen rakenteen, assosia-

tiivisen rytmin, epäsäännöllisen sisäsoinnun ja toiston varassa. Perusyksikkö ei ole lause tai säe vaan lyhyt ilmaus, jossa idea tai ilmaisu näyttää olevan muotoutumassa.¹⁶ Suomentajat joutuvat usein korvaamaan esimerkiksi sisäsoinnut muilla äänteellisillä ratkaisuilla. Soinnuttelultaan Westerbergin proosa soi herkemmin kuin Sumarin.

Beckettin viimeisinä vuosinaan laatima *Värähdyksiä yhä* kuvaa koetun ajan piinaavan hidasta kulkua, kielen ja mielen katkoksia. Se päättyy: ”Ei väliä miten ei väliä missä. Aika ja murhe ja niin sanottu itse. Kaikki loppuun oi.” (*Puuttuva sana*, 105) Seuraavaa askelta, ensimmäisen persoonan esitystä kuoleman jälkeisestä näkökulmasta, Beckett oli kokeillut jo tekstissään *Rauhoittava lääke* (Le Calmant / The Calmative, 1946)¹⁷.

Vitteet & Kirjallisuus

- 1 Ks. arvostelu aiemmin tässä lehdessä: Päivi Mehtonen, Minän pyhiinvaellus ei-mihinkään [*Malone kuolee* 2007 ja *Watt* 2006]. *niin & näin* 4/2007, 131–133.
- 2 Samuel Beckett, *Huonosti nähty huonosti sanottu*. Suom. Anni Sumari. Like, Helsinki 2002.
- 3 Näin esim. Marjorie Perloff, *Infrathin. An Experiment in Micropoetics*. The University of Chicago Press, Chicago 2021, 244n18 (Beckettin ranskasta englanniksi kääntämästä teoksesta *Texts for Nothing*, 1950–1952).
- 4 Chris Ackerley, ”I, OF WHOM I KNOW NOTHING”. Biblical Echoes in Samuel Beckett’s *L’Innommable* and *The Unnamable*. Teoksessa *Revisiting Molloy, Malone meurt / Malone Dies and L’Innommable / The Unnamable*. Toim. David Tucker, Mark Nixon & Dirk van Hulle. Brill, Amsterdam 2014, 151–163 (152).
- 5 Marjorie Perloff, Between Verse and Prose. Beckett and the New Poetry. *Critical Inquiry*. Vol. 9, No. 2, 1982, 415–433; Perloff 2021, 20–21, 188–202.
- 6 Tarja Roinila, Maailman hauskin kirjailija. Caj Westerbergin haastattelu. *Kääntäjä* 5/2007, 4.

- 7 Ks. beckettarchive.org.
- 8 Vertaa esim. Garin Dowdin kritiikki ”Prolegomena to a Critique of Excavatory Reason” ja Matthew Feldmanin kommentti ”In Defence of Empirical Knowledge”, molemmat julkaisussa *Samuel Beckett Today / Aujourd’hui* 20, 2008, 375–399. Feldman on sittemmin mm. toimittanut Beckettin filosofiset muistikirjat (yhdessä S. Matthewsinkin kanssa: *Samuel Beckett’s ‘Philosophy Notes’*. OUP, Oxford 2020).
- 9 Cal Revelly-Calder, Curates, Cretins, Critics. Saving Beckett from Beckett Studies. *Times Literary Supplement* 12.2.2021.
- 10 Andrew V. McFeaters, A Neuropolitics of Subjectivity in Samuel Beckett’s Three Novels. Teoksessa *The Edinburgh Companion to Samuel Beckett and the Arts*. Toim. S. E. Gontarski, Edinburgh University Press, Edinburgh 2014, 78–88 (80).
- 11 Beckettistä ja abstraktiokeskusteluista ks. Päivi Mehtonen, *Abstraktin kirjallisuuden loisto ja kurjuus*. Poesia, Helsinki 2022, 15–16, 63, 124–128. Lyhyen proosan piirteistä esim. S. E. Gontarski, Introduction: From Unabandoned Works. Samuel Beckett’s Short Prose. Teoksessa Samuel Beckett, *The Complete Short Prose, 1929–1989*. Grove Press, New York 1995, xi–xxxii (xxv); Perloff 2021, 191.
- 12 Beckett on ollut tärkeä kirjailijoiden kirjailija. Esim. Ingeborg Bachmann, Das schreibende Ich. Teoksessa *Werke* 4. Toim. Christine Koschel, Inge von Weidenbaum & Clemens Münster. R. Piper & Co. Verlag, München 1978, 217–237 (234–236); Theodor W. Adorno, Trying to Understand *Endgame*. (Versuch, das Endspiel zu verstehen, 1961). Käänt. Michael T. Jones. *New German Critique* 26, 1982, 119–150; Perloff 2021, 193–197, 201.
- 13 Beckettistä ja uusplatonistisen mystiikan minäpuheesta esim. Päivi Mehtonen, The Darkness Within. First-Person Speakers and the Unrepresentable. Teoksessa *Obscurity in Medieval Texts*. Toim. Lucie Doležalova, Jeff Rider & Alessandro Zironi. Medium Aevum Quotidianum, Krems 2013, 172–189.
- 14 Andy Wimbush, *Still. Samuel Beckett’s Quietism*. Ibidem-Verlag, Stuttgart 2020.
- 15 Adorno 1982, 142–143.
- 16 Perloff 1982, 423–424, 429.
- 17 Suom. Anni Sumari. Teoksessa Samuel Beckett, *Piiritetyn huoneen novelleja*. Like, Helsinki 2000.

Ymmärrä muuta ja itseäsi



Myös sähkökirjana!

JULIAN BAGGINI

AJATTELEVA MAAILMA

Filosofian maailmanhistoria

(How the World Thinks. A Global History of Philosophy, 2018)

Suom. Tapani Kilpeläinen

n. 420 sivua

ISBN 978-952-7189-92-4

Sähkökirja 978-952-7189-93-1

45€

-25 % kestotilaaajalle

Sähkökirja
31,00 €

Länsimaisella filosofialla on ollut niin kosolti väkeä ja voimaa, että muun maailman ajattelu on usein jäänyt kulttuuripiirissämme pimentoon. Välttämättä sille ei ole edes tahdottu myöntää filosofian arvonimeä.

Ajatteleva maailma on toisenlainen filosofian historia: länsimaisten miekkosten sijasta se luotaa Afrikan, Australian, islamilaisen maailman, Japanin, Intian ja Kiinan tuumintatapoja ja selvittää, millaisia kysymyksiä niissä esitetään, mikä niitä erottaa, mikä yhdistää.

Samalla maailmanympärimatka auttaa hahmottamaan länsimaisen ajattelun ääriviivat entistä terävämmin.

Julian Baggini (s. 1968) on brittiläinen filosofi ja *Ajatteleva maailma* on viides hänen tuotannostaan suomen- nettu teos; niin & näin -kirjat on aiemmin julkaissut hänen yhdessä Peter S. Foslin kanssa kirjoittamansa opukset *Ajattelun pikkujättiläinen* (2013) ja *Etiikan pikkujättiläinen* (2012).

PÄIVIÖ MAURICE OMWAMI

Enkö minä ole ihminen? Musta feminismi ja taistelu tasa-arvosta

Angela Y. Davis, *Naiset, rotu ja luokka* (Women, Race and Class, 1980).

Suom. Anna Tuomikoski. Tutkijaliitto, Helsinki 2021, 312 s.

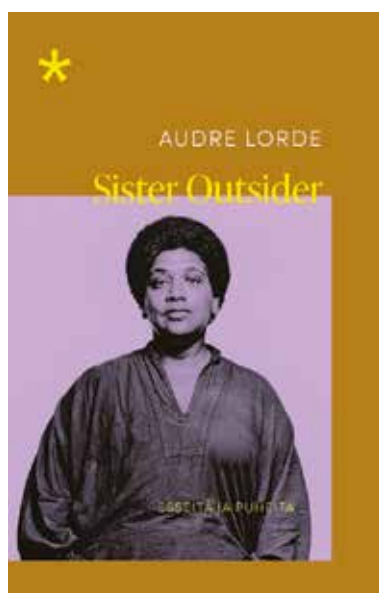
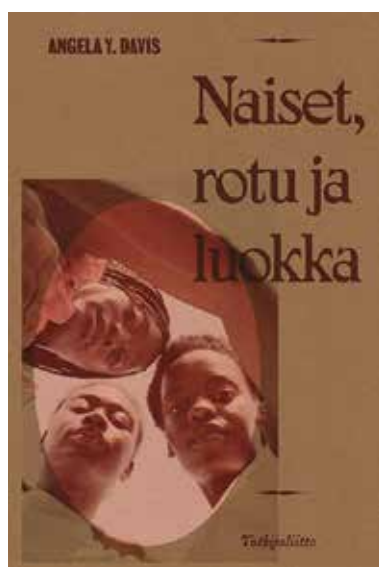
Audre Lorde, *Sister Outsider – Esseitä ja puheita* (Sister Outsider. Essays and Speeches, 1984).

Suom. Kaijamari Sivill. Kosmos, Helsinki 2022, 304 s.

Suomenkielinen feministinen kirjallisuus laajeni kahden viime vuoden aikana kahdella mustan feminismin merkkiteoksella, kun Angela Davisin *Naiset, rotu ja luokka* ja Audre Lorden *Sister Outsider* ilmestyivät käännettyinä. Molemmat teokset kuuluvat intersektionaalisen feminismin kaanoniin ja ovat vaikuttaneet sen kehitykseen merkittävästi.

Davisin teos on historiallis-esseistinen monografia ja tyyliltään Lorden teosta akateemisempi. Siitä huolimatta se ei ole vaikeasti lähestyttävä, vaan sen keskeiset teemat avautuvat helposti lukijalle ilman sen kummempaa perehtyneisyyttä. Tästä on kiittäminen sekä Davisin selkeää kirjoitustapaa että laadukasta suomennosta. Esseet havainnollistavat sortavien rakenteiden uusiutumista ja muutosta historian saatossa. Davis aloittaa 1800-luvusta ja orjuudesta ja kartoittaa melko lineaarisesti tapoja, joilla rasismi, seksismi ja luokka ovat yksin ja yhdessä vaikuttaneet naisten, mustien, orjien ja työläisten tasa-arvoa ajaviin liikkeisiin. Kirja kuvaa erinomaisesti sitä, että vaikka mustat naiset ovat koko Yhdysvaltojen historian ajan kärsineet kaikista edellä mainituista sorton muodoista samanaikaisesti, ovat heidän erityinen asemansa ja oikeutensa jääneet miltei aina eri naisasialiikkeiden, työväenliikkeiden ja mustien kansalaisoikeuksia puolustavien liikkeiden agendojen ulkopuolelle.

Audre Lorden *Sister Outsider* taas on kokoelma esseitä, puheita ja artikkeleita. Kaunokirjallinen teksti on lyyristä ja suorasanaista: Lorde



on fantastinen kirjoittaja, ja teos on saanut Kaijamari Sivillistä arvoisensa suomentajan. Tekstit käsittelevät kouriintuntuvasti mustan lesbonaisen kokemuksia rasismista, seksismistä,

homofobiasta ja luokkasyrjinnästä. Lorde kuvaa henkilökohtaisesta näkökulmasta tapaa, jolla nämä sorton eri muodot risteävät yksilön arjessa. Lorde havainnollistaa hyvin, kuinka normien ulkopuolella elävien elämään kuuluu aina selviytyminen. Hän toteaa sorrettujen tietävän, ettei selviytyminen ole akateeminen taito. Selviytyminen on sitä, että ”oppii seisomaan yksin, epäsuosittuna ja joskus herjattuna, että oppii ajamaan yhteistä asiaa muiden rakenteiden ulkopuolelle identifoituneiden kanssa tavoitellakseen maailmaa, jossa me kaikki voimme kukoistaa” (167).

Antirasismi on keskeisessä roolissa kummassakin mustan feminismin klassikossa. Kirjat ovatkin enemmän kuin tarpeellinen lisä suomenkieliseen poliittiseen teoriaan. Ne eivät tyydy käsittelemään rasismia ainoastaan yhtenä syrjinnän muotona vaan ennen kaikkea tarkoituksellisesti rakennettuna poliittisena järjestelmänä.

Samalla Davisin ja Lorden kirjat muodostavat hyvän parin, koska ne myös lähestyvät rakenteellista epäoikeudenmukaisuutta eri tavoin. *Naiset, rotu ja luokka* kuvaa, kuinka rasismin, seksismin ja luokkasorron leimaamat rakenteet ovat uusiutuneet, kehittyneet ja nivoutuneet yhteen Yhdysvalloissa aina 1800-luvun orjuuden ajoista 1980-luvulle saakka. Davisin genealoginen tutkimus osoittaa, ettei orjuuden ja Jim Crow -lakien kaltaisten instituutioiden lakkauttaminen merkinnyt rasismin päättymistä.

Lorden esseet taas käsittelevät rasismin, seksismin, homofobian ja

luokkasorron kokemuksellista tasoa. Erottelu kokemuksellisen ja teoreettisen tiedon välillä on tärkeä, sillä yksilöillä voi olla kattava käsitteellinen ja teoreettinen ymmärrys rodusta ja rasismista, mutta samalla he voivat olla täysin epätietoisia siitä, kuinka ne vaikuttavat kokemuksen tasolla. Kuinka moni valkoiseksi luettu tai valkoisena itseään pitävä suomalainen on lähestynyt rasismia valkoisuuden kokemuksen kautta? Tai ymmärtää tapoja, joilla rasismi vaikuttaa ei-valkoisten ihmisten elämään? Kirjat haastavat lukijansa mukaan kampailuun tasa-arvon ja yhdenvertaisuuden puolesta sekä rikkomaan hiljaisuuden ja osallistumaan näihin monesti hyvin vaikeisiin keskusteluihin.

Intersektionaalisuuden ja identiteettipolitiikan merkitykset

Lorden ja Davisin teokset kuuluvat intersektionaalisen feminismin merkkiteoksiin. Samalla ne toimivat mainioina oppaina intersektionaalisuuteen ja identiteettipolitiikkaan termien alkuperäisissä merkityksissä. Tutkija Kimberlé W. Crenshaw teki intersektionaalisuuden käsitteestä tunnetun 1980-luvun lopulla¹. Vaikka käsite pääsi laajempaan käyttöön Crenshawn myötä, sen juuret juontavat Combahee River Collectiven kuuluisaan manifestiin, jossa puhutaan ”yhteen kytkeytyvistä sorroista” (*interlocking oppressions*)². Intersektionaalisen feminismen historia on siis pidempi kuin monesti ajatellaan, ja sen juuret ovat amerikkalaisten mustien naisten johtamassa taistelussa tasa-arvon puolesta.

Eräs parhaista keinoista lähestyä kysymystä intersektionaalisuuden merkityksestä on perehtyä Combahee River Collectiven määritelmään identiteettipolitiikasta. Ryhmän jäsenen, tutkija ja aktivisti Barbara Smithin, mukaan identiteettipolitiikalla tarkoitetaan poliittista toimintaa ja analyysia, jotka kumpuavat arkielämässä koettujen, yhteen kytkeytyvien sorron muotojen huolellisesta havainnoinnista³. Yhdenvertaisuuden

puolesta taisteltaessa tulee yksilöiden välisiä eroja korostaa, ei pyyhkiä pois.

Erojen korostamisen tarkoituksena ei ole jakaa ihmisiä pysyvästi ”heihiin” ja ”meihin”. Päinvastoin: erojen korostaminen havainnollistaa, että yhden asian liikkeet ajavat tasa-arvoa vain harvoille ja valituille. Keskittymällä ainoastaan yhteen identiteettiin, esimerkiksi sukupuoleen tai rotuun, monet tasa-arvoa ajaneet liikkeet ovat sivuuttaneet lukemattoman määrän ihmisiä, joiden minuuksia koostuu *useista* systemaattisesta syrjinnästä kärsivistä identiteeteistä. Samaa painottavat Lorde ja Davis läpi teostensa.

Tarkastelemalla rasismia, seksismia ja luokkasorron välistä suhdetta Yhdysvalloissa aina orjuuden ajoista saakka Davis havainnollistaa, kuinka epäoikeudenmukaiset rakenteet muodostuvat ja muuttuvat. Teos näyttää tavat, joilla sekä lukuisat seksismiä vastustavat naisasialiikkeet että rasismia vastaan taistelevat mustien kansalaisoikeusliikkeet ovat sivuuttaneet mustien naisten kohtaaman systemaattisen vääryyden ja väkivallan.

Davisin metodi ei valaise ainoastaan sortavien rakenteiden suhteita ja yhteen nivoutumista, vaan se myös osoittaa niiden dynaamisen luonteen. Ainoastaan tarkastelemalla rakenteiden historiallista muutosta voidaan nähdä, kuinka esimerkiksi orjuuden lakkauttaminen ja mustien ”vapautuminen” eivät tehneet loppua rasismista. Päinvastoin rodun ideaan perustuvat syrjivät rakenteet ovat jatkaneet kehittymistään tähän päivään saakka.

Tämän vuoksi Davisin genealoginen metodi on sovellettavissa ajasta ja paikasta riippumatta – myös suomalaiseen yhteiskuntaan. Vaikka Suomessa esiintyvät rasistiset normit ja instituutiot poikkeavat amerikkalaisista, perustuvat ne historiallisesti samaan sosiaalisesti konstruoituun ideaan rodusta.

Samalla *Naiset, rotu ja luokka* kuvaa erityisen ansiokkaasti tapaa, jolla sortavia rakenteita ylläpitävien normit ja instituutiot kehittyvät aina vain hienovaraisemmiksi. Davis esimerkiksi huomauttaa, kuinka valkoisten työn-

antajien halu palkata mieluummin mustia kuin valkoisia palvelijoiksi on jatkumoa rasistiselle näkemykselle mustien luontaisesta soveltuvuudesta orjiksi: ”Työnantajat, jotka ajattelivat lausuvansa mustille ihmisille kohteliaisuuden kertoessaan palkkaavansa heitä valkoisia mieluummin tulivat todellisuudessa sanoneeksi, että palvelijan – rehellisesti sanottuna orjan – osa oli mustia varten.” (116)

Eritoten etuoikeutetut ihmiset sortuvat usein ajatusharhaan, jonka mukaan tietty yhteisö tai valtio on vapaa esimerkiksi rasismista, jos valtio ei ole koskaan kolonisoitunut toista maata tai koska siellä ei lynkata mustia. Samaten on virhe ajatella, että tasa-arvoinen avioliittolaki olisi merkki siirtymisestä homofobian jälkeiseen yhteiskuntaan.

Erilaisuus luovuuden voimavarana

Davisin tavoin Lorde painottaa, ettemme tule vapautumaan sorrosta, elleimme ymmärtää, että useimmat sorron muodot johtuvat samasta juurisyystä: siitä, että tietyt ihmisryhmät epäinhimillistetään muiden yksilöiden ja ryhmien epäoikeudenmukaisten ja ansaitsemattomien etuoikeuksien oikeuttamiseksi. Eheyttävälle ja rakenteellista muutosta edistävälle dialogille ei Lorden mukaan ole edellytyksiä, jos sorretut eivät kykene näkemään erilaisia sorron muotoja merkityksellisinä. Päinvastoin: tällöin he monesti pyrkivät tavoittelemaan tasa-arvoa keinoin, jotka ylläpitävät juuri niitä samoja epäoikeudenmukaisia rakenteita, joita vastaan he kamppailevat.

Lorde osoittaa sanansa yhtä lailla valkoisille feministeille, jotka pitävät rasismia sivuseikkana, kuin mustille miehille, jotka vähättelevät mustiin naisiin kohdistuvaa seksismiä ja naisvihaa. Valkoiset naiset ”nauttivat” rasististen rakenteiden suomista epäoikeudenmukaisista etuoikeuksista samaan tapaan kuin mustat miehet patriarkaalisten rakenteiden vastaavista. Siksi Lorde ja Davis haluavat kaikkien pohtivan, mitä oikeastaan halutaan, kun tavoitellaan tasa-arvoa.

Yhden näkökulman asiaan tarjoavat vaatimukset representaatiosta: muuttuvatko naisia syrjivät työmarkkinoiden rakenteet, jos pörssi-yhtiöiden toimitusjohtajiksi ja hallitusten jäseniksi saadaan enemmän naisia? Onko rasistiset rakenteet kumottu sillä hetkellä, kun saamme ensimmäisen mustan tai ruskean presidentin, niin kuin moni yhdysvaltalainen ajatteli vuonna 2008?⁴ Jos yksilöiden menestyminen epäoikeudenmukaisissa rakenteissa rinnastetaan yhdenvertaisuuteen eri ryhmien välillä, voidaan olla varmoja, että nämä tasa-arvon puolesta saavutetut ”voitot” merkitsevät ainoastaan kyseisten epäoikeudenmukaisten rakenteiden uudistumista ja jatkuvuutta.

Siksi yksilöiden välillä vallitsevien erojen havainnollistaminen on elintärkeää. Rasismi, seksismi, homo- ja transfobia sekä misoginia ovat aina ensisijaisesti *kokemuksellisia*. Ne vaikuttavat yksilöiden ja ryhmien elämään jo ennen yhtäkään teoreettista analyysia niistä. Lähtökohtaisesti kokemuksellinen taso onkin paras reitti sellaiseen rakenteellista sortoa koskevaan keskusteluun, jossa sorrettujen tuottamalla tiedolla ja näkemyksillä on ensisijainen arvo. Siksi identiteettipolitiikka alkuperäisen merkityksensä mukaan kiinnittää huomion yhteiskunnalliseen asemaan, josta käsin tavoittelemme tasa-arvoa. Tai kuten Lorde sanoo: ”Köyhät naiset ja muut kuin valkoiset naiset tietävät, että päivittäisen avio-orjuuden ja prostituution välillä on eroa, sillä 42. kadulla päivystävät meidän tyttäremme.” (167)

Tarkoituksena ei ole nostaa tiettyä sorron muotoa ylitse muiden vaan havainnollistaa eri sorron muotojen välillä vallitsevia suhteita. Molemmissa teoksissa tämä tehdään mustan naisen – Lorden tapauksessa mustan lesbonaisen – näkökulmasta. Luki-jalle piirretty selkeä kuva siitä, kuinka mustia naisia sorretaan yhtä lailla sukupuolensa, rotunsa, luokkansa kuin seksuaalisuutensa vuoksi. Lorde ja Davis osoittavat, kuinka mustien naisten kokemaa monisyinen rakenteellinen epäoikeudenmukaisuus

on jäänyt pimentoon yhteen identiteettiin tai asiaan keskittyvissä liikkeissä ja taisteluissa.

Kyse ei ole kärsimysolympialaisista tai muiden ihmisryhmien ongelmien vähättelystä. Davis ja Lorde, kuten myös Combahee River Collective’n jäsenet ennen heitä, painottavat, että on puhuttava kaikista ”ismeistä” eikä keskityttävä vain yhteen kerrallaan. Barbara Smithin sanoin: ”[...] puhutaan eri sorron muotojen muodostamasta konstellatiosta. Niiden yhdistyessä kysymys on geometriasta, ei aritmetiikasta. Et voi aamulla herätessäsi päättää, mitkä identiteeteistäsi asetat sivuun.”⁵

Teosten sanoma on yksinkertaisuudessaan tämä: haluatko olla vapaa sorron ikeestä? Hyvä! Niin mekin. Kukaan meistä ei kuitenkaan ole vapaa niin kauan, kun on olemassa muita, jotka kärsivät identiteettien varaan rakennetuista sorron järjestelmistä. On siis hylättävä ajatus siitä, että vapautuaksemme sorrosta voimme olla kiinnostuneita vain niistä epäoikeudenmukaisuuksista, jotka koskettavat suoraan meitä. Keskeistä on kasvattaa tietoisuuttamme edellä mainitusta sorron muotojen yhdistelmästä niin yksilöiden kuin myös ryhmien tasolla.

Tämä edellyttää jälleen ihmisten välisten erojen merkityksen tunnustamista. Kuinka voi pitää useamman naisen saamista pörssi-yhtiöiden hallituksiin keskeisenä tavoitteena, jos oman ihonvärin, luokan tai seksuaalisen suuntautumisen takia nuo paikat eivät ole lähtökohtaisesti edes tavoiteltavissa? Lordea ja Davisia vapaasti tulkiten voisi sanoa, että lasikattojen murtaminen onkin kuin sorrosta vapautumisen *trickle-down economics*, joka tasa-arvon sijasta lisää hyvinvointia jo valmiiksi etuoikeutettujen keskuudessa.

Sorrettujen tuottama tieto ja rakenteellinen muutos

Lopuksi on vielä painotettava antirasismien keskeistä roolia niin Davisin kuin Lorden kirjassa. Tämänkin vuoksi kumpikin teoksesta on tervetullut täydennys suomenkieliseen rasismia ja antirasismia

käsittävään kirjallisuuteen. Aivan kuten luokka, sukupuoli ja seksuaalisuus, myös rotuun perustuvat yhteiskunnalliset rakenteet on otettava osaksi poliittisen teorian valtavirtaa. Kaikkia edellä mainittuja on käytetty ihmisten epäinhimillistämiseen ja alistamiseen sekä heidän kulttuurinsa ja maidensa tuhoamiseen.

Davis ja Lorde auttavat ymmärtämään, ettei rakenteellisen sorron ongelma kiteydy kysymykseen hyvistä ja pahoista ihmisistä. Davis poimii esseisiinsä esimerkkejä enemmistöjen edustajista – valkoisista, heteroista, miehistä, rikkaista – jotka ovat osallistuneet merkittäväällä tavalla antirasistiseen, antiseksistiseen, antimisogyniseen ja luokkasorron vastaiseen toimintaan. Toiminnastaan huolimatta kaikki heistä hyötyvät (ehkä tahtomattaan ja tiedostamattaan) edellä mainittujen sosiaalisten rakenteiden suomista epäoikeudenmukaisista etuoikeuksista. Rasismi ei siis ole ainoastaan tekoja, joihin syyllistyvät vain pahat ihmiset, vaan yhteiskunnallinen rakenne, jonka puitteissa kaikki toimivat, halusivat tai eivät.

Teokset osoittavat, kuinka sortavat rakenteet ovat haitallisia sorrettujen lisäksi myös sortajille. Lisäksi Lorde havainnollistaa, miten sorretut voimiansa yhdistämisen sijaan päätyvät usein sortamaan toisiaan, elleivät he tule tietoisiksi tavoista, joilla heidän oma toimintansa on osa ongelmaa eikä ratkaisua. Tämä käy ilmi muun muassa hänen puhuessaan Mustien naisten ja miesten välisen yhteistyön merkityksestä:

”Mustaa miehistä tietoisuutta on kohotettava tajuamaan, että seksismi ja naisviha haittaavat ratkaisevasti hänen vapautumistaan Mustana miehenä, sillä ne ovat peräisin samasta lähteestä, joka synnyttää rasismia ja homofobiaa. Ennen kuin sellainen tietoisuus on kehittynyt, Mustat miehet näkevät seksismin ja Mustien naisten tuhoamisen sivuseikkana Mustien vapautumisessa eivätkä keskeisenä koko taistelussa ... Tämä jatkuva keskinäinen sokeus palvelee vain sortavaa järjestelmää, jossa elämme.” (95)

Davis ja Lorde kuvaavat, kuinka ihmisten systemaattinen sorto vaatii aktiivisen väkivallan ohella aina etuoikeutetussa asemassa olevien passiivista tiedostamattomuutta. Molempia käytetään ihmisarvon pois pyyhkimiseen. Passiivinen tiedostamattomuus sallii sorrettujen ihmisten esittämien näkökulmien, heidän tuottamansa tiedon sekä heidän esittämänsä yhteiskunnallisen kritiikin leimaamisen partikulaariseksi, tunteista pursuavaksi reaktioksi. Näin ne mitätöidään ja esitetään yleisesti ihmisyyden kokemuksen kannalta merkityksettöminä.

Tietoisuuden kasvattamisen ei kuitenkaan voida olettaa olevan yksin sorrettujen harteilla. Kuten Lorde huomauttaa: ”Sortajat odottavat aina, että sorretut tarjoavat heille sitä ymmärrystä, joka heiltä puuttuu.” (93) Lorden mukaan on kaikkien vastuulla etsiä, hakea, kuunnella, lukea ja levittää sorrettujen tuottamaa tietoa ja tutkia sen merkitystä omalle elämällemme. Vasta tällöin voimme nähdä välillämme vallitsevat erot voimavarana taistelussa tasa-arvoisemman maailman puolesta.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Kimberlé W. Crenshaw, Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*. Vol. 1989, No. 1, Article 8, 139–167. Verkossa: chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8
- 2 Suomensos kirjoittajan.
- 3 Alethia Jones & Virginia Eubanks, *Ain't Gonna Let Nobody Turn Me Around: Forty Years of Movement Building with Barbara Smith*. SUNY Press, Albany 2014.
- 4 Nikole Hannah-Jones, The End of the Postracial Myth. *The New York Times* 20.11.2016. Verkossa: nytimes.com/interactive/2016/11/20/magazine/donald-trumps-america-iowa-race.html
- 5 Jones & Eubanks 2014, 44. Suomensos kirjoittajan.

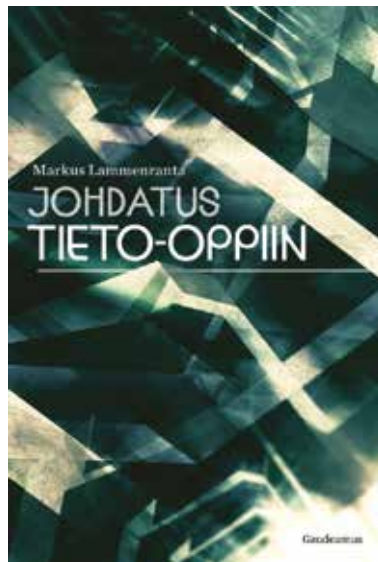
TEEMU TAURIAINEN

Tiedon luonne, arvo ja mahdollisuus

Markus Lammenranta, *Johdatus tietoon-oppiin*. Gaudeamus, Helsinki 2022, 318.

Uusintaversiolle Markus Lammenrannan vuonna 1993 julkaisusta johdantoteoksesta *Tietoteoria* on pitkään ollut tilausta. Alkuperäistä teosta käytetään edelleen opetusmateriaalina suomalaisissa yliopistoissa, vaikka se on ikänsä puolesta osa antikvariaattien kestovalikoimaa. Sisällöllisesti tämä ei kuitenkaan ole ongelma, sillä Lammenranta käsittelee sekä alkuperäisessä että uudessa teoksessa pääasiassa vakiintuneita näkemyksiä. Yleisen tietoon-opin suomenkielinen käsittely ei myöskään ole täysin ollut alkuperäisen teoksen varassa, sillä Filosofia.fi-portaalissa on julkaistu siihen nojaava ensyklopedia-artikkeli ”Tietoon-oppi” vuonna 2014. Tuoreen teoksen *Johdatus tietoon-oppiin* julkaiseminen on kuitenkin kohdallista, ei vähiten aiheen keskeisyyden vuoksi filosofialle oppi- ja tieteenalana vaan myös aiheen ajankohtaisuuden vuoksi.

Johdatus tietoon-oppiin on rakenteellisesti samankaltainen kuin aiempi versio. Johdanto motivoi tiedon



luonteen tarkastelun perinteisellä vastakkainasettelulla skeptikkojen ja tiedon mahdollisuuteen optimistisemmin suhtautuvien teoreetikkojen välillä. Tiedon lajien eli tuntemista ja osaamista koskevan tiedon sijaan

teos keskittyy propositiioita eli väitelauseita koskevan tiedon luonteen tarkasteluun. Propositionaalisen tiedon kahdeksi välttämättömäksi ehdoksi esitetään uskomuksen muoto ja totuus. Uskomuksella Lammenranta tarkoittaa propositionaalista asennetta eli tietynlaista suhtautumista väitelauseeseen. Henkilö voi esimerkiksi uskoa, että huomenna sataa, vaikka toivoisi, ettei sataisikaan. Uskomisen ja toivomisen eroavat propositionaalisina asenteina muun muassa siinä, että niistä ensimmäinen tähtää totuuteen. Totuuden luonnetta Lammenranta tarkastelee vakiintuneiden usklassisten teorioiden eli korrespondenssiteorian, koherenssiteorian ja pragmatististen teorioiden pohjalta. Totuusteorioiden käsittely jatkuu jopa usklassisten teorioiden reaktioihin, esimerkiksi totuusdeflationismiin.¹ Johdannon lopuksi on selvää, että teoksen ydinkysymys koskee propositionaalisen tiedon luonteen, arvon ja mahdollisuuden tarkastelua.

Vankoista perusteista kohti filosofian muita osa-alueita

Teoksessa tietoteorian varsinainen käsitteily alkaa perinteisestä tieto-opista, eli tiedosta totena ja oikeutettuna uskomuksena. Kysymys oikeutuksen luonteesta liitetään uskomuksen etiikkaan, eli siihen, mitä pitäisi uskoa esimerkiksi evidenssin perusteella. Oikeutavien uskomuksien rakenteen osalta tarkastellaan niiden mahdollista kehämaisyyttä, perustaa ja erehtyväisyyttä. Perinteinen tiedon määritelmä ja tunnetut Gettier-vastaesimerkit käsitellään tutuin kolikko- ja latoesimerkein, minkä jälkeen siirrytään tuoreempiin tieto-opin teorioihin eli kausaaliseen tiedon analyysiin ja reliabilismiin sekä hyvetieto-oppiin ja tieto ensin -teoriaan. On onnistunut ja pedagogisesti tehokas ratkaisu erottaa kaksi viimeksi mainittua muista sen perusteella, että ne kykenevät tarjoamaan vastauksen sekä Gettier-ongelmiin että kysymykseen tiedon arvosta. Toiseksi viimeisessä luvussa skeptisismiä käsitellään antiikin skeptikkojen ja globaalin skeptismin sijaan Descartesin lokaalin skeptismin kautta. Karteesinen skeptisismi kiistää tiedon mahdollisuuden mielen ulkopuolisesta todellisuudesta.² Aiheen käsittely on teknistä ja siinä määrin perusteellista, että se herättää kysymyksen jopa liiallisesta yksityiskohtaisuudesta suhteessa kirjan tavoitteeseen olla yleinen tieto-opin johdantoteos.

Johdatus tieto-oppiin sisältää muutamia keskeisiä muutoksia suhteessa alkuperäiseen versioon. Tieto-opin historiaa käsitellään läpi tekstin muiden sisältöjen lomassa ja käsittelyä on rikastettu läpi linjan historiallisesti merkittävien ajattelijoiden lainauksilla. Pirstävää on myös erilaisten käytännön esimerkkien soveltaminen, minkä arvo korostuu entisestään paikoin teknisen käsittelyn lomassa. Totuuden tietämisen ajoittaista epäarvoa havainnollistetaan esimerkiksi, jossa miehen on parempi olla tietämättä vaimonsa uskottomuudesta, ja totuusrelativismin ongelmallisuutta kuvataan Yhdysvaltojen presidentinvaaleja koskevalla esimerkillä, jossa relativisti ei välttämättä kykene ratkaisemaan tiedollisia erimielisyyksiä.

Toinen silmiinpistävä muutos on tiedon ja oikeutuksen lähteitä käsittelevä viimeinen luku, joka kuuluu teoksen mielenkiintoisimpiin osuuksiin. Luku toimii itsenäisenä johdantotyyppisenä tekstinä, joka käsittelee keskeisiä tietoteoreettisia, metafysisiä ja kieli- sekä mielenfilosofia teorioita ja niiden suhteita toisiinsa. Esimerkiksi lukiossa filosofiaa opiskellut tunnistaa luvusta joukon tuttuja käsitteellisiä jaotteluita, kuten *a priori* – *a posteriori*, välttämätön-kontingentti ja analyttinen-syntetinen. Lukua voi soveltaa esimerkiksi filosofian perusopinnoissa havainnollistamaan tieto-opin ja edellä mainittujen filosofian osa-alueiden yhteyksiä.

Haastava mutta onnistunut johdantoteos

Johdatus tieto-oppiin muodostaa johdonmukaisen kokonaisuuden siitä huolimatta, että sen luvut on tarkoitettu itsenäisiksi kokonaisuuksiksi. Teos käsittelee keskeiset tieto-opin teoriat selkeällä ja pituuteen nähden verrattain perusteellisella tavalla. Tarkastelua luonnehtii pedagogisesti tehokas vastakkainasettelujen teema, jossa argumentit jokaisen näkemyksen puolesta ja niitä vastaan esitetään tasapainoisesti. Näin teos havainnollistaa onnistuneesti filosofisen tutkimuksen ja tarkastelun luonnetta keskusteluna, jossa näkemyksiä muodostetaan ja puolustetaan vasta-argumenteilta. Dikotomisen lähestymistavan heikkous on sen ajoittainen yksinkertaistavuus ja rohkaiseminen joko-tai-ajatteluun synteettisemmän lähestymistavan sijaan. Lammenranta esittelee tällaisia niin sanottuja synteettisiä näkemyksiä johdantoteokseen nähden riittävästi muun muassa tieto-opillisen holismin yhteydessä viidennessä luvussa.

Johdantoteokselle tyypillisesti joitain mutkia on vedetty suoriksi. Esimerkiksi kirjan alussa mainitaan, että totuuden korrespondenssiteoria esiintyy ”jossakin muodossa” jo Platonilla ja Aristoteleella. Väite on kyseenalainen ja anakronistinen erityisesti sen vuoksi, että Lammenrannan määritelmä korrespondenssiteorialle nojaa tosiasioiden käsitteeseen, joka

tyypillisesti viittaa kyseisen teorian uusklassiseen eli Bertrand Russellin sekä G. E. Mooren kannattamaan varianttiin. Tällaiset oikaisut kuitenkin palvelevat kirjan yleistä tavoitetta johdantoteoksena.

Toinen huomionarvoinen seikka on, että teknisluontoisten sisältöjen paikoin tiivis käsittely voi häiritä lukijoita, joille aihe on vieraampi. Ongelma ei kuitenkaan johdu käsittelyn selkeyden puutteesta vaan aiheiden suhteellisesta haastavuudesta. Lammenranta huomauttaakin teoksen alussa, ettei kaikkia sisältöjä ole tarkoitettu ymmärtää ensimmäisellä lukukerralla.

Kaiken kaikkiaan selkeästi kirjoitettu *Johdatus tieto-oppiin* ei sovellu ainoastaan korkeakouluopintojen apuvälineeksi, vaan sitä voi hyödyntää esimerkiksi lukio-opetuksessa neljänellä kurssilla, jolla tiedon luonteesta kiinnostuneita opiskelijoita voi ohjata Lammenrannan teoksen avulla aiheen syvällisempään tarkasteluun. Samankaltaisen selkeän, tasapainoisen ja riittävän haastavan johdantoteoksen toivoisi löytyvän suomeksi vähintäänkin jokaisesta filosofian keskeisestä osa-alueesta.

Viitteet

- 1 Suomenkielistä jatkokeskustelua totuudesta käydään Raatikaisen (2020) ja Tauriainen (2022) viimeaikaisissa artikkeleissa.
- 2 Skeptismin ja tieto-opin historiaan voi syventyä suomeksi esimerkiksi Malin Grahn-Wilderin (2016) toimittaman laajan *Skeptisismi*-artikkelikokoelman avulla.

Kirjallisuus

- Grahn-Wilder, Malin (toim.), *Skeptisismi – Epäilyn ja etsimisen filosofia*. Gaudeamus, Helsinki 2016.
- Lammenranta, Markus, *Tietoteoria*. Gaudeamus, Helsinki 1993.
- Lammenranta, Markus, Tieto-oppi. *Logos* 2014: <https://filosofia.fi/fi/ensyklopedia/tieto-oppi>.
- Raatikainen, Panu, Totuusteoriat. *Logos* 2020: <https://filosofia.fi/fi/ensyklopedia/totuusteoriat>.
- Tauriainen, Teemu, Totuuden arvon ja normatiivisuuden puolesta. Teoksessa Hemmo Laiho (toim.), *Valituksen Perinnöt, Suomen Filosofisen Yhdistyksen kollokvion esitelmät*. Turun Yliopisto, Turku 2022, 163–179.

PÄIVI SEPPÄLÄ

Matalan vai korkean kynnyksen tietoa? Näkökulmia terapeuttisen vallan ja psykologisen tiedon suhteeseen

Kristiina Brunila, Esko Harni, Antti Saari & Hanna Ylöstalo (toim.), *Terapeuttinen valta. Onnellisuuden ja hyvinvoinnin jännitteitä 2000-luvun Suomessa*. Vastapaino, Tampere 2021. 367 s.

Elina Vessonen, *Mielen mittarit*. Vastapaino, Tampere 2021. 183 s.

Michel Foucault luonnehti psykiatriaa epistemologisesti matalaksi tieteenalaksi¹. Tällä Foucault tarkoitti sitä, että psykiatrinen tieto ja psykiatriset käytännöt nivoutuvat lähes saumattomasti yhteiskunnan rakenteisiin sekä yhteiskunnallisiin valtasuhteisiin. Foucault'n ajattelun inspiroima yhteiskuntatieteellinen metodologia on lähtökohtana Vastapainon kustantamassa *Terapeuttinen valta* -kokoomateoksessa. Teoksen toimittajien Kristiina Brunilan, Esko Harnin, Antti Saaren ja Hanna Ylöstalon mukaan foucault'lainen valta-analytiikka soveltuu psykiatrian lisäksi myös psykologisen tiedon ja terapeuttien käytäntöjen tarkasteluun (14). *Terapeutisessa vallassa* kysytäänkin, miten psykologiset ja erilaiset terapeutit käytännöt, sanastot, selitysmallit ja järjestyvät tulevat olennaisiksi osiksi yhteiskunnan eri osa-alueiden valtakäytäntöjä.

Terapeuttinen valta tarjoaa 14 laadullista tutkimusta terapeuttisen vallan toiminnasta suomalaisessa yhteiskunnassa. Keskeistä kaikille tutkimuksille on, että ne valottavat terapeuttien puhetapojen toimintaa muissa ympäristöissä kuin varsinaisissa terapiatilanteissa. *Terapeuttinen valta* osoittaaakin, että 2020-luvun Suomessa ei tarvitse erikseen mennä terapiaan kohdatakse terapeutteja itsereflektion ja itsehallinnan tapoja. Terapeutteja käytäntöjä kohtaa arjessa esimerkiksi asioimalla nuorten tukipalveluissa, kuten Kalle Mäkelän ja Kristiina Brunilan aineistosta selviää.

Terapeuttisen vallan vahvuus on kirjan aihepiirien monipuolisuus. Lukijalle ei jää epäselväksi, miten



laajasti terapeuttinen sanasto sekä terapeutit itsereflektion ja itsehallinnan käytännöt ovat levinneet. Liila Holmberg ja Antti Saari käsittelevät, miten terapeuttinen valta näkyy

vankiloiden seksuaalirikollisten kuntoutusohjelmissä oman sisäisyyden reflektiivisen työstämisen vaatimuksena. Henri Koskinen lähestyy *start up* -kulttuurin kertomuksia yrittäjyydestä itsensä toteuttamisena. Emma Lambergin haastattelemat nuoret media-alaa opiskelevat naiset seuraavat voimaannuttavia terapeutteja itsevarmuusoppeja kuten *"Fake it, until you make it"* itsen hallinnan työkaluina, joilla selvitä urakilpailussa. *Terapeuttinen valta* ulottuu myös sukupuolen hahmottamiseen: Henri Hyvönen kuvailee, miten suomalaiset työikäiset miehet käyttävät terapeutista sanastoa erottaessaan oman miehenä olemisen tapansa edeltävien miessukupolvien terveyttä uhkaavasta työkeskeisyydestä ja tunneilmaisun köyhyydestä.

Terapeuttisen vallan epäpoliittisuus ja tarve vallan kritiikille

Terapeuttisen vallan kirjoittajat mainitsevat useaan otteeseen, että terapeuttisen vallan tutkimustraditiossa terapeutista valtaa on usein pidetty epäpoliittisena (10, 39 80, 153, 268). Terapeuttisen vallan on katsottu palauttavan yhteiskunnalliset ja poliittiset kysymykset yksilöpsykologiseksi vajavaisuuksiksi, jotka voi korjata työstämällä omaa mieltään kollektiivisen poliittisen toiminnan sijaan. Soraääniä kirjassa kuitenkin esiintyy. Kirjoittajista Sanna Rikala väittää, että terapeuttinen valta ei välttämättä ole epäpoliittisovaa siinä mielessä, että terapeuttinen valta estäisi perinteiseksi politiikaksi las-

ketun kollektiivisen puolue- tai kampanjointitoiminnan. Rikala esittää, että yksilön mielenterveyden tukeminen ja sen merkityksen tiedostaminen on motivoinut yhteiskunnallisia liikkeitä kuten #terapiatakuu-kampanjaa (149). Terapeuttisen vallan sisältä esitetty yhteiskunnallinen kritiikki näyttäytyy kuitenkin Rikalan esimerkissä terapeuttista valtaa entisestään vahvistavana, ei kyseenalaistavana: yhteiskuntaa on muutettava siten, että kaikki saavat enemmän ja tasapuolisemmin terapiaa ja mahdollisuuksia oman yksilöllisen itsensä tuntemiseen. Harmillista on, ettei teoksessa paneuduta laajemmin siihen kysymykseen, onko terapeuttisen vallan inspiroimalla poliittisella kampanjoinnilla useinkin taipumus toimia valtaa vahvistavasti.

Kirjan toimittajat kuvailevat terapeuttista valtaa ”vaikeaksi vastustaa” (337). Terapeuttinen valta toimii niin koulutuksessa, työelämässä kuin hyvinvointiyhteiskunnan palveluissa yksilön voimaannuttamisen, aktivoinnin ja hyvinvoinnin lisäämisen nimissä (15) ja kukapa ei haluaisi lisätä hyvinvointiaan? Toimittajien puhe terapeuttisen vallan ”viettelevyydestä” (336) ja Miikka Pyykkösen tapa nimetä yrittäjyyskonsultaatio ”höttöteollisuudeksi” (274) ovat kirjoittajien tietoisesti valitsemia normatiivisesti latautuneita käsitteitä, jotka yllyttävät haastamaan ja kyseenalaistamaan terapeuttista valtaa. Esimerkiksi Elina Ikävalko peräänkuuluttaa sitä, että kolmannen sektorin mielenterveystyön tulisi vahvemmin lisätä poliittista mielikuvitusta ja siten kanavoida epäoikeudenmukaisuuden kokemuksia poliittiseksi toiminnaksi (121). Luokka-asetusta kumpuava kritiikki mainitaan Mikko Saastamoisen ja Pekka Kuuselan artikkelissa yhtenä keinona kritisoida keskiluokkaiseksi miellettyä terapeuttista valtaa (90). Kritiikkiä ei kuitenkaan kehitetä sisällöllisesti kovinkaan pitkälle, ja tieteelliseltä tutkimukselta tällaista laajamittaista yhteiskunnallista kantaaottavuutta lieneekin turha vaatia. Poliittisesti sitä kuitenkin tarvittaisiin.

Suvi Salmenniemen vaihtoehtoterapioita koskeva tutkimusartikkeli alleviivaa kirjan toimittajien painottamaa seikkaa: terapeuttinen valta on

laajempi kuin yhteiskunnan psykologisoituminen tai psykologisista tieteistä kumpuavan tiedon leviäminen (4). Terapeuttisen kulttuurin tiedollinen sisältö voi perustua myös tieteellisestä näkökulmasta näennäistieteellisinä pidettäville ideoille. Psykologian tutkijoita tai tieteen tiedollista ensisijaisuutta korostavia tällainen rajaustaattaa kummeksuttua. Salmenniemi toteaaakin hänen tutkimusaiheensa aiheuttaneen epäluuloja muissa tutkijoissa (27).

Itse lähestyisin Salmenniemen artikkelia tiedon sosiologian vahvan ohjelman näkökulmasta. Ohjelman puolueettomuusperiaatteen mukaan Salmenniemen aihevalinnassa ei ole mitään kummeksuttavaa. Periaatteen mukaan episteemisten käytäntöjen tutkijoiden ei tule ottaa kantaa tutkittavien näkemysten totuuteen tai epätotuuteen². Puolueettomuusperiaatteen vuoksi saman kirjan sisällä voidaan nähdäkseni käsitellä sekä käytäytymistieteisiin perustuvia valtion politiikkakokeiluja (Hanna Ylöstalon ja Katri Otonkorpi-Lehtorannan artikkeli) että vaihtoehtoterapioita asettamatta jotakin tutkimuskohdetta tiedollisesti paremmaksi kuin toista. Itse kuitenkin pohdin sitä kysymystä, tarjoaako puolueettomuusperiaatteesta luopuminen uuden tavan vastustaa terapeuttista valtaa niin, että vastarinta perustuisi nimenomaan normatiivisiin tiedollisiin perusteisiin. Luettuani toisen Vastapainon vuonna 2021 julkaiseman teoksen, tieteenfilosofi Elina Vessosen *Mielen mittarit*, olen valmis vastaamaan esittämäni kysymykseen myönteisesti.

Mielen mittaaminen ja terapeuttisen vallan tiedollinen kritiikki

Mielen mittarit on teos, jonka lähtökohta on varsin jännittävä. Miten kirjoittaa yleistajuinen esitys psykometriikasta, eli teknisesti haastavana pidetystä tieteenalasta, joka yhdistelee matematiikkaa, tilastotiedettä, psykologiaa ja tieteenfilosofiaa? Mahdollinen tekninen haastavuus ei kuitenkaan saisi muodostua yleistajuistamisen esteeksi, sillä psykometriikan yhteiskunnallinen merkitys on valtava.

Kuten Elina Vessonen esittää, psykometrinen analyysi on keskiössä, kun mitataan kansakuntien onnellisuutta, yksilöiden masennusta, persoonallisuutta tai yleisälykkyyttä. Valveutuneen kansalaisen tieteelliseen lukutaitoon tulisikin jo tästä syystä kuulua psykometristen peruskäsitteiden hallinta. Vasta näiden käsitteiden myötä esimerkiksi yleisälykkyyttä tai masennuksen mittaamista koskevat tieteelliset ja yhteiskunnalliset kiistat tulevat ymmärrettäviksi. Vessonen käy läpi mahdollisimman yleistajuisesti läpi sitä käsitteidakkoo, joka voi löytyä sellaisen yleisesti esiintyvän tieteellisen väitteen kuin ”Mittari M on johdonmukainen ja hyvin validoitu” (62) taustalta. Mitään selkeää reseptiä validoinnille ei ole, ja Vessonen argumentoikin, että psykologisten mittareiden kuten yksilön onnellisuutta tarkastelevien mittareiden kehitys on syytä nähdä onnellisuutta koskevan teoretisoinnin ja erilaisten mittareiden yhteiskehityksenä (77). Tällaisen kehityksen tuloksena voidaan Vessosen mukaan pitää esimerkiksi sitä, että positiivisia ja negatiivisia tunteita ei nykyisissä mittareissa mitata samoilla kysymyksillä ja analysoida toistensa vastakohtina, vaan niitä mitataan erillisillä kysymyspatteristoilla (78).

Psykometriikkaa käsittelevää tietokirja ei todennäköisesti voisi olla Vessosen kirjaa helpollukuisempi. Vessonen lähestyy teemoja tarinallisin esimerkein ja avaa teknisiä käsitteitä analogioin. ’Johdonmukaisuuden’ käsitettä esitellään kirjan toisessa luvussa kertomalla, miksi persoonallisuuden mittaamisessa suosittu Myers-Briggstyypin indikaattori on loppujen lopuksi huono persoonallisuusmittari, ja miten tähän lopputulokseen on päädytty. Jo valmiiksi peruskäsitteet tuntevalle tällainen lähestymistapa voi olla viihdyttävä, mutta ei välttämättä uutta tietoa antava, joten lukuhaastetta kaipaavalle voikin suositella Vessosen samaa aihepiiriä käsittelevää väitöskirjaa³.

Kirjan helpollukaisuuteen vaikuttaa myös se, että Vessonen puhuttelee suoraan lukijaa ja tarjoaa helposti muistettavia, mutta hieman suurpiirteisiä, vinkkejä psykometrisen tiedon arvioimiseksi (”pysähdy ja kysy

kysymyksiä”, 162). Vessonen kertoo avoimesti myös siitä, miten psykometriikan tunteminen on auttanut häntä henkilökohtaisen elämän päätöksissä (162). *Terapeuttinen valta* -teoksen valossa näitä mainittuja osioita Vessosen kirjasta voidaan varmasti analysoida tieteenfilosofis-terapeuttisena itseapukirjallisuutena.

Jos Vessosen teoksen *self help* -tyyliä voidaan jossain määrin kritisoida terapeuttisen vallan tuomisesta tieteen yleistajuistamiseen, niin kritiikin linssi voidaan kääntää myös ympäri ja tarkastella Vessosen näkemysten läpi *Terapeuttinen valta* -teosta. Vessosen käsittelemä psykometriikka on tieteenala, jossa otetaan vakavasti teoreettisten käsitteiden operationalisointi ja pyrkimys toteuttaa mittaa-minen ja empiirinen havainnointi niin, että ne todella ilmentävät käsitteiden kuvaamia ilmiötä. *Terapeuttisen vallan* suurimpana teoreettisena heikkoutena voidaankin pitää suhteellisen huokoista lähestymistapaa terapeuttiseksi vallaksi laskettavien ilmiöiden määrittelyyn. Ovatko kaikki käytännöt, joissa ihmistä kannustetaan itsereflektioon ja oman mielen tarkasteluun oman itsensä auttamiseksi terapeuttisen vallan merkkejä? Miten tällainen terapeutisuus oikeastaan liittyy käyttäytymistieteellisen tiedon hyödyntämiseen politiikkakokeiluissa? Psykologisen tai terapeuttisen vallan käsitteellistäminen laajaksi ja monitahoiseksi ilmiöksi ei tietenkään ole uutta psykologisen tai terapeuttisen vallan tutkimuksessa⁴, mutta riittääkö huokoisuuden perusteluksi toimittajien toteamus siitä, että terapeuttinen valta on ”moninaista ja jännitteistä” (27) ja että sillä ”ei ole yhtä keskusta, josta se kontrolloi ympäristöään” (28)? Lähestymistavan laajuus herättääkin kysymyksen, onko ’terapeuttinen valta’ käsite, jota on helppo yliviljellä sen vuoksi, että sitä ei ole tarkkaan määritetty ja se on yhteensovitettavissa lukuisten muiden teoreettisten viitekehysten kuten feminististen teorioiden tai uusliberalismin kritisoivien teorioiden kanssa.

Niiltä osin kuin terapeuttinen valta perustuu psykologiselle tutkimustiedolle, terapeuttisen vallan käytännöissä tunnutaan oletettavan, että psykologinen tieto on suoraan sovellettavissa

ihmisten tai yhteiskuntien ongelmien ratkaisuun. Psykologian tutkimustuloksia ihmismielestä, käyttäytymisestä ja päätöksenteosta onkin totuttu ongelmattomasti yleistämään kontekstiin kuin kontekstiin aina yrityselämästä perhe-elämään ja lifestyle-journalismista vankilaympäristöihin. Vessosen lähestymistapa tarjoaa mielestäni kuitenkin mahdollisuuden kritisoida tällaista oletettua psykologian ”epistemologista mataluutta” ja oletusta psykologisen tiedon suorasta sovellettavuudesta.

Psykologian epistemologisen mataluuden kritiikki tulee mahdolliseksi kurkistamalla sinne, mihin terapeuttisen vallan tutkijat jättävät metodologisista syistä kurkistamatta, eli tarkastelemalla normatiivisesti psykologian tieteellistä ydintä. Tarkempi paneutuminen psykologian tutkimusmenetelmiin ja mielen mittaamiseen paljastaa psykologiseen tutkimukseen sisältyvän epävarmuuden ja auttaa arvioimaan tutkimustiedon soveltamisen rajoja. Voidaankin siis väittää, että mielen mittaamiseen perustuva tieto on epistemologisesti ”korkean kynnyksen” eikä ”matalan kynnyksen” tietoa. Mielen mittaaminen on ”vain” tiedettä kaikkine epävarmuuksineen ja Vessosen mukaan ”mittaustulosten ja niiden pohjalta tehtävien päätösten välille jää epävarmuuden täyteinen kuilu” (161).

Epävarmuus juontaa juurensa paitsi tieteseen kuuluvasta yleisestä induktiivisesta epävarmuudesta ja mittaustulosten virheistä ja käytettyjen tilastollisten mallien ominaisuuksista, mutta myös siitä, että mieli on huomattavasti vaikeampi mittauskohde kuin monet luonnontieteiden mittaustulokset (165). Päätöksentekoon kuuluvia arvokysymyksiä psykometriikka ei myöskään kykene ratkaisemaan kuten ei mikään muukaan yksittäinen empiirinen tieteenala. Vaikka nämä kaikki rajanvedot ovat varmasti yleistasolla metodologisesti päivänselviä psykologian tutkijoille, tarvittava koekasetelmien, mittaustulosten ja tilastollisen analyysin rajoitteiden pohdinta ei aina sisälly psykologian tutkimustulosten yleistämisen tosiasiallisiin käytäntöihin edes tutkimusjulkaisuissa⁵.

Tieteellisestä näkökulmasta mielen mittaamisen työkalut ja teoriat eivät

siis voi mitenkään antaa tukea usein esiintyvälle toiveelle siitä, että psykologia ja sen testausmenetelmät paljastavat varmoja tai olemuksellisia totuuksia ihmismielestä⁶, joiden avulla hallita esimerkiksi työyhteisöjä. Sen ymmärtäminen, että työpaikalla toteutettu hyvinvointikysely mittaa hyvinvointia vain tietyllä tavalla käsitteellistettynä, tekee mahdolliseksi sen, että yksilö tai työyhteisö voi myös irtisautua tästä tietyllä tavalla käsitteellistetystä hyvinvoinnista. Mikään kysely ei kerro koko kuvaa inhimillisestä hyvinvoinnista eikä hyvinvointikeskusteluiden yhteiskunnallinen laajuus itsessään anna eettistä perustelua sille, miksi hyvinvoinnin eri muotoja olisi pidettävä tavoiteltavina tai miksi hyvinvointia ylipäänsä tulisi mitata eri tilanteissa.

Tieteelliseen kriittisyyteen perustuva terapeuttisen vallan kritiikki ei ole ainoa vastarinnan muoto, mutta se on joka tapauksessa varteenotettava. Tässä mielessä *Mielen mittarit* ja *Terapeuttinen valta* täydentävät toisiaan. *Terapeuttinen valta* paljastaa valtailmiön laajuuden, kun taas *Mielen mittarit* paljastaa vallan sisään kätkeytyvän tiedon rajallisuuden. Näin *Mielen mittarit* antaa tiedollisen ja eettisen mahdollisuuden myös perustellusti kritisoida ja arvioida tietoa, joka yhteiskunnallisiin valtakäytäntöihin kietoutuessaan näyttäytyy vastaansanomattomalta.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Michel Foucault, *Power/Knowledge*. Toim. Colin Gordon. Harvester Wheatsheaf, London 1980, 109.
- 2 Ks. David Bloor, *Knowledge and Social Imagery* (1976). The University of Chicago Press, Chicago 1991, 7.
- 3 Elina Vessonen, *Representing and Constructing. Psychometrics from the Perspectives of Measurement Theory and Concept Formation*. Diss. University of Cambridge, Cambridge 2019. Verkossa: doi.org/10.17863/CAM.36695
- 4 Ks. Nikolas Rose, *Inventing Ourselves. Psychology, Power and Personhood*. Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- 5 Ks. Tal Yarkoni, The Generalizability Crisis. *Behavioral and Brain Sciences*. Vol. 45, e1, 2022.
- 6 Rose 1996, 93.

SARIANNA KANKKUNEN

Mary Shelley kirjoitti maailmalle lopun, jonka se ansaitsi

Mary Shelley, *Viimeinen ihminen* (The Last Man, 1826). Suom. Antti Immonen. ntamo, Helsinki 2022. 639 s.

Mary Shelley muistetaan goottilaisen romaanin ja nupullaan olleen tietteiskirjallisuuden lajityyppijä yhdistelleestä teoksesta *Frankenstein, uusi Prometheus* (1818/1973, suom. Paavo Lehtonen). Traagisen hirviötarinan ohella Shelley kirjoitti myös suurteoksen *Viimeinen ihminen*, joka käy keskustelua poliittisista aatteista, ihmissuhteiden merkityksestä, ja lopulta myös sivilisaation tuhoutumisesta. Jo Antti Immonen rikas mutta notkea suomennos tekee teoksesta lukemisen arvoisen.

Teoksen keskiössä on ystäväjoukko, jonka jäsenet kuuluvat Englannin valtaeliittiin kukin tavallaan, valtaosa perityn aseman, toiset onnekkaiden sattumien seurauksena. Päähenkilö Lionel Verney lukeutuu jälkimmäisiin. Verneyn aatelisissä, kuninkaan entinen uskottu, hukkaa elämänsä ja omaisuutensa rahapeleihin. Poika Lionel ja tytär jäävät kasvamaan vailla suojelijaa. Herkullinen kuvaus heijastelee mutta myös kritisoi rousseaulaisia näemyksiä siitä, että villi vapauden tila on ihmisyksilölle onnellisin; vailla moraalista esikuvaa ja sosiaalista asemaa Lionelistä varttuu katkera ja pahantahtoinen nuori mies. Hänen pelastukseensa koituu kuitenkin kruunusta luopuneen kuninkaan poika Adrian. Moraalisesti ja henkisesti herkän Adrianin ystävyys kouluii päähenkilöstä sekä seurapiirien että poliittisten pelureiden hyväksymän toverin. Hänestä tulee paitsi koulutettu ja maailmaa nähnyt mies, myös osa vallankumousta, joka jatkaa monarkiasta luopuneen hallinnon uudelleenrakentamista.

Teoksen kaksi ensimmäistä osaa keskittyvät edellä kuvailtuihin



teemoihin: yksilön kasvuun ja kehitykseen sekä poliittiseen ja filosofiseen keskusteluun vallasta ja yhteiskunnan järjestämisestä. Periaatteen miehenä esitetty Adrian saa vastavoimakseen lordi Raymondin, nuoren aatelishurjapään, joka niittää mainetta sodassa ja toimii, miten mieli. Keskusteluiden, väittelyiden ja erilaisten aatteellisten julistusten välityksellä teos kuvaa, kuinka tasavallaksi julistautunut Englanti etsii tietään uudella vuosisadalla. Laajojen poliittisten näkemysten lomaan on ujuttanut huomioita, jotka jäävät lukijan mieleen: ”No mutta, kaikki hänen hyveensä juontuvat vain hänen asemastaan. Koska hän on rikas, häntä sanotaan avokätiseksi; koska hän on voimakas, häntä keuhataan urheaksi; koska häntä palvellaan hyvin, hän on rakastettava”, purnaa Lionel vielä villikkona eläessään (30).

Kamppailu rojalistien ja tasavaltalaisten välillä saa rinnalleen melodramaattisia juonenkäänteitä,

jotka liittyvät joukon keskinäisiin ystävyys- ja rakkaussuhteisiin. Adrian kieltäytyy perintöosastaan kuninkaana; lordi Raymondista tulee ylin vallankäyttäjä, mutta sen myötä hän ajautuu moraaliseen perikatoon aloittaessaan avioliiton ulkopuolisen suhteen.

Yksilötason kehityksen ja yhteiskunnallisten ongelmien ohella romaanista avautuu siis kolmaskin ulottuvuus. Siinä keskitytään lähiyhteisöön, ystävyyteen ja ihmissuhteisiin, jotka voivat olla syvästi emotionaalisia mutta myös älyllisiä ja moraalisia. Adrianin ja Raymondin ympärille syntyvä joukkio on eräänlainen kollektiivi, joka elää yhtä lailla rakkaudesta kuin ihanteiden tavoittelusta. *Viimeistä ihmistä* on monesti tulkittu autobiografisena kuvauksena Mary Shelleyn, Percy Bysshe Shelleyn ja lordi Byronin kumppanuudesta. Kollektiivin kuvaus on kuitenkin myös ajankohtainen tulkinta siitä, miten ideat, käsitteet ja aatteet syntyvät verkostoissa ja ihmisten välisessä vuorovaikutuksessa, eivät niinkään yksittäisen ajattelijan sisäisessä monologissa.

Monologiksi teos kuitenkin muuttuu – ja millaiseksi monologiksi!

”Ehdinkö hoitaa tehtäväni? Pystynkö kirjoittamaan paperille sanoja, jotka luonnehtivat suurta loppuhuipennusta? Nouse, musta Melankolia! Tule esiin kimmerialaisesta yksinäisyydestäsi! Tuo mukanaesi helvetistä tummanpuhuvia sumuja, jotka ahmaisevat päivänvalon, noita turmelevia ja tautisia hönkäyksiä, jotka tunkeutuvat Maan onkaloihin ja hengityskanaviin saakka ja

”En tiedä, onko maailmaa koskaan lopetettu yhtä vaikuttavasti.”

sairastuttavat sen kalliosuonetkin, niin että kasvit näivettyvät, puut lahoavat ja jokien virtaus tyrehtyy – niin että jopa ikivanhat vuoret hapertuvat, mahtavat meret pilaantuvat ja maapallon suotuisa ilmasto menettää kaiken uutta luovan ja hengissäpitävän voimansa. Tee se, surukasvoinen mahti, samalla kun minä kirjoitan, samalla kun jonkun silmät vielä lukevat näitä sivuja.” (560)

Shelley'n teksti on tiheänään kirjallisia ja kulttuurisia viittauksia. Lukijan iloksi suomentaja Immonen on laatinut teoksen loppuun huomautusosion, josta löytyvät muun muassa yllä mainitut kimmerialaiset.

Ystäväjoukon seikkailut ulottuvat Englannista aina Kreikkaan, jossa saarivaltion miehet käyvät sotimassa. Viimeisellä sotaretkellä kuullaan huhuja rutosta, ja kun sotilaat ovat palanneet saarelleen, tauti riehuu jo monessa maanosassa. Teoksen kolmas osa on lohduton mutta vastustamattoman dramaattinen marssi kohti kuolemaa. Rojalistien ja tasavaltalaisten keskinäinen kamppailu lakkaa, kun yhteiskuntajärjestys murtuu sekasorrokseksi ja *ad hoc*-anarkiaksi. Yrjöjen aikakauden ihanteet pilkahtavat esiin, kun päähenkilö päättää ohjata henkiinjääneet Englannista kohti lämpöistä Välimeren ja Italiaa. Tuhoutuva yhteisö kurkottaa kohti sivistyksen kehtona pidettyä Välimeren kulttuuripiiriä. Ehkäpä tässä onkin teoksen keskeisin autobiografinen elementti: romantikko Shelley johdattamassa apokalyptin selviytyjät takaisin antiikin ihanteiden huomiin. Teoksen viesti jää kuitenkin tältä osin ambivalentiksi, sillä Rooma ja sen takana kuvasteleva

Kreikka eivät pelasta Lionelia saati tämän kumppaneita.

Kehitystarinana alkava teos jatkuu Platonin *Pitojen* kaltaisena dialogina ja *Kesäyön unelman* kepeyttä tavoittelevana rakkauden hippaleikkinä ja päättyy Lionel Verneyn yksinpuheluun. Poliittiset ja uskonnolliset riidat on riideltä, ystäväjoukko, rakastetut ja lapset ovat kuolleet; jäljellä on vain Rooma ja yksinäinen Lionel, jonka askeleet kaikuvat autiossa kaupungissa. Teoksen loppu kokooa yhteen taiteen ja historian, ihanteet ja hyveet, ihmiskunnan yritykset ja erehdykset hyvästijätöissä, jonka kolkkoa juhlavuutta Immosen suomenkos korostaa. En tiedä, onko maailmaa koskaan lopetettu yhtä vaikuttavasti. Koiransa ja varjonsa kanssa Roomassa kummitteleva Lionel tekee homeerisen ratkaisun ja lähtee merille; Shelley päättää siis historian ja lähettää selviytyjensä kohti myyttien, runonlausunnan ja ajattoman ajan maita, harhailemaan samoja aaltoja argonauttien kanssa:

”Niin keskipäivän kirkkaassa aurionvalossa kuin öisessä kuunsirpin kajossakin enkelit, kuolneiden henget ja Korkeimman alati vahtiva silmä tarkkaavat aution Maan rannikkovesiä purjehtivaa pientä purtta, joka kuljettaa Verneytä, viimeistä ihmistä.” (602–603)

Viimeinen ihminen kuvaa siis paitsi vajoavaa ystäväjoukkoa, myös aatteita ja poliittisia ideologioita, jotka menettävät voimansa luonnonvoimien edessä. Rutto ei sääli eikä armahda; sen etenemistä kuvatessaan romaani esittää osuvia huomioita uskonnollisista huruliikkeistä ja muista

poikkeustilasta ammentavista reunailmiöistä, joita olemme seuranneet koronapandemian aikana. Yhtä lailla Shelley'n teos muistuttaa siitä, kuinka monessa asiassa olemme romantiikan aikakauden lapsia. Tunteiden ja tunte-elämän tärkeyden korostaminen, kiinnostus yksilöpsykologiaan – kertojahan antaa kaikkien muiden paitsi päähenkilön kuolla! – ja kokemus eristyneisyydestä liittyvät teoksen romantiikan suuntaukseen, mutta myös tähän hetkeen.

Kirjan vaikuttavimpiin kohtauksiin kuuluu Sveitsin Alpeilla vietetty hetki, jonka aikana päähenkilö ihailee vuoristomaisemaa läheisestä kirkosta kantautuvan urkumusiikin soudessa. Kuvassa toistuu romantiikalle tyypillinen asetelma, jossa yksilö asettuu vasten luonnonmaisemaa ja kohtaa yhtäältä luonnon jylhyyden ja sen tuottaman subliimin kokemuksen, toisaalta oman tekijyytensä ja ainutlaatuisuutensa. Romaanin versiossa kokemus muuttuu monimedialliseksi, kun hetkeen liittyy vielä musiikki; teos siis muokkaa romantiikan asetelmaa lisäämällä mukaan ajatuksen taiteen roolista välittäjänä ihmisen ja luonnon välillä. Mary Shelley'n visionäärisyys ei rajoitu suuriin linjoihin vaan välittyy myös teoksen lyhyistä tuokiokuvista.

MIKKO A. NIEMELÄ

Ahdistavan kulttuurin tuolle puolen

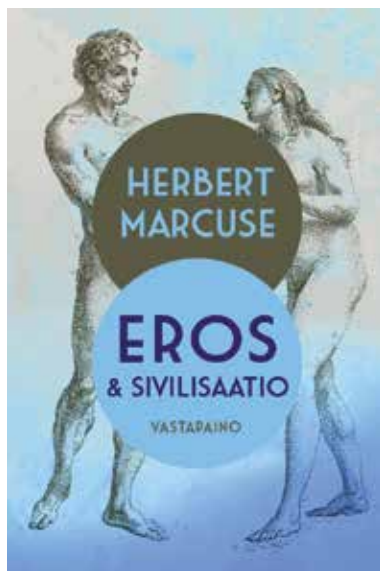
Herbert Marcuse, *Eros ja sivilisaatio* (Eros and Civilization, 1955). Suom. Mika Pekkola & Sauli Havu. Vastapaino, Tampere 2022. 344 s.

Sigmund Freudin (1856–1939) sivilisaatioteorian mukaan kehittyneet yhteiskunnat edellyttävät laajaa viettitarpeiden toteuttamisen lykkäämistä tai jopa tukahduttamista. Tuollainen yhteiskunta on onnistunut vahvistamaan turvallisuutta, mutta samalla lisännyt ihmisten syyllisyydentuntoa ja kaivannutta heidän mahdollisuuksiaan onneen: mitä järjestäytyneemmäksi yhteiskunta tulee, sitä enemmän viettejä on torjuttava. Yhteisölle sitä koossa pitävät normit ovat ensisijaisia yksilöiden mielihyvään nähden. Normit voidaan kirjoittaa laeiksi, mutta valtaosa niistä toimii yliminään sisäistettyinä kulttuurisina vaatimuksina.¹

Herbert Marcuse (1898–1979) rakentaa vasta suomennetussa teoksessaan *Eros ja sivilisaatio* tuloksin Freudin sivilisaatioteoriasta. Marcusen keskeinen väite on, että Freudin pessimistinen luonnehdinta sivilisaation kehityksestä katsoo menneisyyteen ja kuvaa vain tiettyä historiallisesti muodostunutta yhteiskuntajärjestystä. Marcuse kääntää katseensa tulevaisuuteen ja hahmottelee optimistisesti yhteiskuntaa, jossa ihmiset voisivat toteuttaa viettitarpeitaan vapaasti.

Marcusen kriittisestä teoriasta

Eros ja sivilisaatio julkaistiin ensimmäisen kerran Yhdysvalloissa vuonna 1955. Mika Pekkolan ja Sauli Havun suomennoksessa on mukana vuoden 1966 painokseen lisätty esipuhe, jossa Marcuse tarkastelee Freud-tutkielmaansa vuonna 1964 julkaistun teoksensa *Yksilöeläinen ihminen* käsittelemistä vaihtoehtoisuuden näköaloista käsin.



Teoksen suomennos on huolellisesti tehty. Käännöstyössä haastava ja teoksessa keskeinen sekä sortoon että torjuntaan viittaava englanninkielinen termi *repression* on käännetty perustellusti tilannekohtaisesti eri tavoin.

Pekkolan esipuhe ja Havun jälkisanat taustoittavat Frankfurtin koulukunnan ensimmäiseen sukupolveen kuuluneen Marcusen uraa ja asemaa kriittisen teorian jatkumossa. Havu kiinnittää teoksen myös osaksi psykoanalyysin ja saksalaisen filosofian perinteitä paikantamalla *Eros ja sivilisaatio*ssa kiteytyneiden ajatusten lähteitä, joista Marcuse teki usein melko epäortodoksia tulkintoja. Jälkisanat asettavat teoksen ansiokkaasti laajaan aatehistorialliseen kehikseen ja tarjoavat hyviä virikkeitä jatkolukemiseksi. Poikkeuksellisen runsas suorien lainausten käyttö tosin hankaloittaa jälkisanojen sujuvaa lukemista.

Eräs teoksen kannalta olennainen epäortodoksinen tulkinta koskee heideggerilaisen fenomenologian ja marxilaisen ajattelun syn-

teesiä, jota Marcuse työsti uransa alkuvaiheessa toimiessaan Martin Heideggerin (1889–1976) assistenttina. Marcuse katsoi, että marxilainen yhteiskunnallisten rakenteiden analyysi ei yksistään kyennyt selittämään, miten rakenteet ovat olemassa ihmisyksilöiden kokemusmaailman kautta ja miten toisaalta subjektiivinen todellisuus muotoutuu suhteessa yhteiskunnallisiin rakenteisiin.

Vaikka Heideggerin ja Marcusen tiet erkanivat poliittisista syistä, heideggerilaisen filosofian syvärakenne näkyy myös Marcusen myöhemmässä ajattelussa². *Eros ja sivilisaatio*ssa Freudin viettiteoria toimii sosiaalisena ontologiana, joka jakaa monia Heideggerin fundamentaali-ontologian ydinajatuksia. Keskeinen yhdistävä teema koskettaa ihmisen vieraantumista, jonka käsittelyyn Marcuse sai paljon uusia aineksia sen jälkeen, kun Karl Marxin niin sanotut *Taloudelliset filosofiset käsikirjoitukset* julkaistiin vuonna 1932. Näistä teksteistä Marcuse löysi Marxilta itseltään marxilaista teoriaa täydentävän subjektiä käsittelevän osan, jota Marcuse etsi aiemmin Heideggerilta. *Eros ja sivilisaatio*ssa Marcuse analysoi vieraantumista marxilaisin ottein Marxia mainitsematta, mutta vieraantumisen ontologinen välttämättömyys on lähempänä Heideggerin ajattelua.

Heideggerin mukaan ihmisenä oleminen on sosiaalisen luonteensa vuoksi väistämättä vieraantunutta. Heideggerin omin suomennetuin sanoin: ”Täälläolo on ensi sijassa kuka tahansa ja tällaisena se ensimmäiseen pysyy.”³ Ihminen siis toimii ensisijaisesti lauman jäsenenä toteuttaen häneltä odotettuja rooleja,

joista vapautuminen on harvinaista. Freud puolestaan kuvaa väistämättöä vieraantumista yhteisöelämän edellyttämänä viettien torjuntana. Heideggeria seuraten Marcuse pyrkii purkamaan Freudin sivilisaatiota koskevan esineellistyneen käsityksen paljastamalla vallitsevan sivilisaation historiallisen luonteen.

Marcusen uran kantavana ajatuksena olivat erilaiset yritykset hahmottaa yksilön ja yhteiskunnan muodostama dialektinen suhde, johon tarkoitukseen myös Freudin teoria taipui. Yksilön ja yhteiskunnan muodostaman totaliteetin ymmärtäminen oli Marcuselle tärkeää, koska se mahdollisti ihmisen vapautumisen ehtojen perkaamisen. Sen avulla hän kykeni esittämään perustellun mahdollisuuden vaihtoehtoisesta elämäntavasta tai vähintään kuvittelemään sellaisen.

Freudin teorian historiallistaminen

Kirjan ensimmäisessä osassa Marcuse vetää yhteen käsitystään Freudin viettiteoriasta. *Eros ja sivilisaatio* toimiikin Marcusen tulkitsemana johdantona Freudin ajatteluun. Marcusen tulkinnassa Freudin laajennettuun viettiteoriaan kuuluu elämänvietin eli Erosin lisäksi kuolemanvietti eli Thanatos. Molemmat ajavat ihmistä yhteyteen maailman kanssa, palauttamaan alkuperäisen ykseyden.

Viettipyrkimysten taustalla on ihmisen varhaislapsuuteen kuuluva traumaattinen kokemus, jossa niin sanottu primaarinarsismi korvautuu todellisuuseriaa-anteella. Primaarinarsismin tilassa ihminen ei koe minän ja muun maailman välistä rajaa. Todellisuuseriaa-ante taas tarkoittaa sitä, että ihminen muodostaa käsityksen minästä erillisestä todellisuudesta, joka rajoittaa minän tarpeiden tyydyttymistä. Elämänvietti pyrkii palauttamaan minän ja muun maailman välisen yhteyden luomalla suhteita ihmisiin, luontoon ja kulttuuriin. Kuolemanvietti taas pyrkii poistamaan minän ja maailman välisen jännitteen tuhoamalla minän palauttamalla se liikukumattomaan muotoonsa.

Freudin mukaan todellisuuseriaa-anteen viettejä torjuva funktio vahvistuu sivilisaation kehittyessä. Marcusen kehittämä 'lisätorjunnan' käsite on hänen Freud-tulkintansa kannalta ratkaiseva. Marcuse katsoo Freudin olevan oikeassa siinä, että järjestäytynyt sivilisaatio edellyttää tiettyä välttämättömyyden torjuntaa. Esimerkiksi materiaalistien elämänehtojen uusintaminen edellyttää viettitarpeiden toteuttamisen lykkäämistä. Freud tekee kuitenkin Marcusen mukaan virheen olettaessaan vallitsevan todellisuuseriaa-anteen edustavan sen ainutta mahdollista muotoa. Ihminen ei siis voi elää ilman todellisuuseriaa-antea, mutta se voi ottaa erilaisia muotoja. Toinen *Eros ja sivilisaatio*ssa kehitelty keskeinen käsite on 'suoritusperiaate', joka kuvaa todellisuuseriaa-anteen muotoa kapitalistisen tuotantotavan leimaamassa yhteiskunnassa. Suoritusperiaatteen vallitessa torjuntaa ohjaa ihmisten väliset taloudellisen kilpailun intressit.

Marxilaisen utopian mukaisesti Marcuse esittää, että tuotantovoimien tehostuminen on luonut objektiivisen mahdollisuuden uudelleenlaiselle yhteiskunnalle. Koska materiaalistien elämänehtojen uusintaminen vaatii yhä vähemmän välttämättömyyden työtä, voidaan myös olemassaolon kamppailun edellyttämää viettien torjuntaa vähentää. Suoritusperiaate ajaa kuitenkin ihmiset tekemään vieraantunutta työtä tyydyttääkseen tarpeita, jotka ovat ristiriidassa Erosin kanssa. Siten se vahvistaa ihmisen tuhoavia pyrkimyksiä, jotka voivat Marcusen mukaan suuntautua joko Erosta tai suoritusperiaatetta vastaan.

Kirjan toisessa osassa Marcuse esittää luonnoksensa elämästä vallitsevan sortavan ja viettitarpeita tukahduttavan todellisuuseriaa-anteen tuolla puolen. Marcusen maalailemaa utopiaa luonnehtivat lyhyemmät työpäivät ja vapaus syyllisyydentunteesta ja pelosta, vaikkakin todennäköisesti myös matalampi elintaso. Kun elämä pyrkii suoritusperiaatteen sijaan Erosin asettamien tarpeiden tyydyttämiseen, sitä kuvaa kilpailun ja tuottavuudelle alistetun järjen sijaan leikki, aistimellisuus ja mielihyvä. Mielihyvä ei kuitenkaan supistu esi-

merkiksi välittömäksi seksuaalisten tarpeiden tyydyttämiseksi, minkä niin tavaratuotanto kuin hippiliikekin ottivat päämääräkseen. Sen sijaan Marcuse tavoittelee siirtymää genitaalisuuteen keskittyvästä seksuaalisuudesta koko persoonallisuuden erotisoimiseen.

Vaikka Marcuse painotti filosofian konkreettisuuden merkitystä, hänen maalaamansa utopia jää melko abstraktiksi. Tavoitteena ei ehkä olekaan ollut kuvata täsmällisesti, millainen vaihtoehtoinen elämäntapa voisi olla, vaan pikemminkin osoittaa, että vaihtoehtoinen, ihmisten viettien tyydyttämistä paremmin palveleva elämäntapa on mahdollinen. Marcuse väittää, että Freud ei jättänyt tällaista mahdollisuutta. Freud suhtautuu kysymykseen kuitenkin avoimesti ja toteaa, että tuskaa ja kärsimystä voidaan vähentää, mikäli pahan alkujuuret onnistutaan löytämään säälimättömän kritiikin keinoin⁴. Tämän kritiikin Marcuse ottaakin tehtäväkseen. Etenkin lisätorjunnan ja suoritusperiaatteen käsitteet ovat hyödyllisiä kritiikin välineitä. Lukijan haastavaksi tehtäväksi jää pohtia, miten tarkalleen ottaen on mahdollista erotella välttämätön torjunta lisätorjunnasta.

Psykkisten häiriöiden yhteiskunnallinen analyysi

Marcuse esittää kirjan epilogissa kovanaista kritiikkiä entistä kollegaansa Erich Frommia ja muita uusfreudilaisiksi revisionisteiksi kutsuttua kohtaan. Kiistan ytimessä on käsitys terapian roolista. Marcuse ja Fromm jakavat ajatuksen siitä, että monilla psyykkisillä häiriöillä on yhteiskunnalliset juuret. Frommin ajattelussa painottuu henkisen kehityksen merkitys ihmisestä vieraantuttavan yhteiskuntajärjestyksen kumoamiseksi⁵. Marcuse taas pitää ensisijaisena yhteiskunnan muuttamista, koska ihminen ei voi olla aidosti terve sairaassa yhteiskunnassa. Filosofit ovat yhtä mieltä siitä, että positiivinen eli vallitsevaa järjestystä vahvistava psykologia on riittämättömyyden psyykkisten häiriöiden voittamiseksi.

Emeritusprofessori Morris Eaglen mukaan psykoanalyysin hajaantuminen keskenään kiisteleviin koulukuntiin on hidastanut sen kehitystä. Psykoanalyysin asema tieteellisenä teoriana onkin tänä päivänä laajasti kyseenalaistettu.⁶ On aiheellista kysyä, mitä annettavaa Marcusen Freud-tulkinnalla voi olla sen jälkeen, kun psykologia on ottanut useita merkittäviä askeleita viime vuosisadan puolivälin jälkeen. Marcuse itsekin huomautti, että Freud piti viettiteoriaansa ja sivilisaation varhaisia vaiheita koskevia kuvauksiaan työhypoteeseina.

Psykologian historiassa ovat vuorotelleet erilaiset painotukset vastauksissa kysymykseen, selittääkö ihmisen kehitystä enemmän perimä vai ympäristö. Genetiikan ja neurotieteen kehityksen myötä selityksissä on viime aikoina painottunut perimä. Freudin teorian ansiona voi pitää sitä, miten se kietoo yksilön eli ontogeneettisen ja lajin eli fylogeneettisen kehityksen dialektisesti yhteen.⁷ Evoluutioteoriasta vaikutteita saaneen Freudin ajattelussa ihmislajin luonto asettaa ehtoja yksilön kasvulle ja ihmisluonto

taas on muovautunut nykyisen kaltaiseksi ihmisen toiminnan seurauksena. Marcusen tulkinnassa painottuu Freudin psykologian yhteiskunnallisuus, jolla on kuitenkin biologinen perusta. *Eros ja sivilisaatiota* onkin hyödyllistä lukea aikana, jolloin psykologia ja yhteiskuntatieteet ovat suurelta osin erkaantuneet toisistaan.

Marcusen teos on monella tapaa ajankohtainen. Marcusen kuvaaman sivilisaation piirteet näyttävät vain syventyneen teoksen julkaisuajan kohdan jälkeen. Nuoremman polven kriittistä teoriaa edustava Hartmut Rosa on kerännyt aineistoa, joka tukee käsitystä modernista elämästä teknologisen kehityksen, yhteiskunnallisen muutoksen ja elämänrytmin tasoilla tapahtuvana kiihdytyksenä⁸. Yhteiskunnan virittäminen kilpailukykyiseksi tarkoittaa suoritusperiaatteen syventyvää otetta ihmisistä, kun lyhyemmässä ajassa tai pienemmällä työvoimalla on tuotettava enemmän. Paine kohdistuu esimerkiksi koulutukseen, jonka toivotaan parantavan ihmisten tuottavuutta korkeamman osaamis- ja koulutustason kautta. Kasvatuksen pää-

määränä on enenevässä määrin se, että kansalaiset sisäistävät jatkuvan oppimisen vaatimuksen, joka on välttämätöntä markkinoiden koko ajan muuttuviin tarpeisiin vastaamiseksi. Heikki Kinnarin mukaan tämä vaatimus voi ruokkia minän tarkkailusta kumpuavaa riittämättömyyden tunnetta, neuroottisuutta ja uupumusta⁹.

Vaikuttaa siltä, että elämäntapamme koettelee vakavasti ympäristön kestävyysnäkökulmaksi ihmisen psyyken kestävyyttä. Tästä kertovat esimerkiksi viime aikoina merkittävästi lisääntyneet mielenterveyden ongelmat¹⁰. Ihmisiä pyritään pitämään mukana suoritusperiaatteen leimaamassa yhteiskunnassa psykologian, psykiatrian ja muiden psytielten kehittämien interventtioiden avulla¹¹. Marcusea lukiessa vaikuttaa selvältä, ettei kaikkea ahdistusta voi eikä tule hoitaa lääkkein tai psykoterapian avulla. Marcusen teosta voikin suositella, mikäli haluaa ruokkia kriittistä mielikuvitusta ajatellakseen yhteiskuntajärjestystä, joka tukee psyykkistä hyvinvointia patologisista käytännöistä luopumalla.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Sigmund Freud, *Ahdistava kulttuurimme* (Das Unbehagen in der Kultur, 1930). Suom. Erkki Puranen. Gummerus, Jyväskylä 1982.
- 2 Andrew Feenberg, *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*. Routledge, New York 2005; Richard Wolin, What is Heideggerian Marxism? Teoksessa *Herbert Marcuse: Heideggerian Marxism*. Toim. Richard Wolin & John Abromeit. University of Nebraska Press, Lincoln 2005, xi–xxx. Vrt. John Abromeit, Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse's Critical Theory of Technology. *Constellations*. Vol. 17, No. 1, 2010, 87–106.
- 3 Martin Heidegger, *Oleminen ja aika* (Sein und Zeit, 1927). Suom. Reijo

- Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000, 169.
- 4 Freud 1982, 71.
- 5 Esim. Erich Fromm, *Terve yhteiskunta* (The Sane Society, 1955). Suom. Annikki Kannosto & Matti Kannosto. Kirjayhtymä, Helsinki 1971.
- 6 Morris N. Eagle, Complexities in the Evaluation of the Scientific Status of Psychoanalysis. Teoksessa *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychoanalysis*. Toim. Richard G. T. Gipps & Michael Lacewing. Oxford University Press, Oxford 2019, 352–376.
- 7 Vrt. Arnold Sameroff, Unified Theory of Development: A Dialectic Integration of Nature and Nurture. *Child Development*. Vol. 81, No. 1, 2010, 6–22.
- 8 Hartmut Rosa, *Social Acceleration. A New Theory of Modernity* (Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstruktur

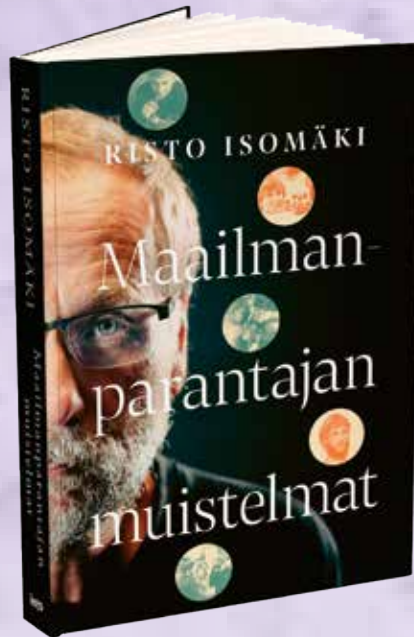
- turen in der Moderne, 2005). Kään. Jonathan Trejo-Mathys. Columbia University Press, New York 2013.
- 9 Heikki Kinnari, Elinikäisestä kasvaja- ta kykyäomakoneeksi. Elinikäinen oppiminen yrittäjämäisen talouden aikakaudella. *Aikuiskasvatus* 4/2020, 305–319.
- 10 Esim. Jenni Blomgren & Riku Perhoniemi, Increase in Sickness Absence due to Mental Disorders in Finland: Trends by Gender, Age and Diagnostic Group in 2005–2019. *Scandinavian Journal of Public Health*. Vol. 50, No. 3, 2022, 318–322.
- 11 Ks. Kristiina Brunila, Esko Harni, Antti Saari, & Hanna Ylöstalo (toim.), *Terapeuttinen valia. Onnellisuuden ja hyvinvoinnin jännitteitä 2000-luvun Suomessa*. Vastapaino, Tampere 2021.

into

KEVÄÄN UPEAT UUTUUDET

Saatavilla kirjakaupoista,
marketeista, äänikirja-
palveluista ja osoitteesta:

INTOKUSTANNUS.FI



Risto Isomäki
**Maailmanparantajan
muistelmat**

Isomäki on toiminut lähes läpi elämänsä aktivismin ytimessä. Hän kertoo jännityskirjailijan oteella kahden vuosikymmenen parhaat, jo osittain unohdetut tarinat.



Luke Harding
Hyökkäys

Bestseller-kirjailijan väkevä kuvaus sodasta, joka muutti kaiken. The Guardianin kirjeenvaihtajana Ukrainassa työskennellyt Luke Harding analysoi tarkasti sodan seurauksia Ukrainalle, Venäjälle ja koko maailmalle.



Naomi Klein & Rebecca Stefoff
Näin pelastamme planeetan

Kansainvälisesti tunnetun kirjailijan ja aktivistin ensimmäinen kirja nuorille. Teos kertoo vaikuttavasti ja selväsanaisesti, kuinka jokainen voi osallistua maailman muuttamiseen. Nuorilla on valtaa ja voimaa saada aikaan suuria muutoksia.



Bianca Kronlöf
Kirjeitä miehille

Ylistetty kirjauutuus: Mitä miesten olisi aina pitänyt kuulla, mutta mitä feministit eivät ole sanoneet? Näyttelijänä ja koomikkona Ruotsissa huippusuosioon noussut Bianca Kronlöf kutsuu miehet mukaan tasa-arvokeskusteluun.

VAIKUTTAVAA LUKEMISTA – MYÖS E- JA ÄÄNIKIRJOINA

ESSI SYRÉN

Abstraktius kaunokirjallisuudessa

Päivi Mehtonen, *Abstraktin kirjallisuuden loisto ja kurjuus*. Poesia, Helsinki 2022. 209 s.

Abstraktin kirjallisuuden erilaiset ilmentymät 1900-luvun alun eurooppalaisessa kirjallisuudessa, erityisesti saksankielisellä alueella, sekä sotienjälkeisessä Euroopassa ja Yhdysvalloissa on kirjallisuuden osa-alue, joka on jäänyt Suomessa melko tuntemattomaksi. Päivi Mehtosen teos *Abstraktin kirjallisuuden loisto ja kurjuus* täyttää tätä aukkoa suomenkielisessä tutkimuskirjallisuudessa.

Teoksen ydinkäsitettä ei ole helppo määritellä tyhjentävästi, mutta Mehtosen kirjan alussa esittämä luonnehdinta Carl Einsteinin romaanista *Bebuquin oder Die Dilettanten des Wunders* (1906–1909, *Bebuquin*, eli ihmeellisyyden harrastajat) kuvaa hyvin abstraktin proosan eetosista myös laajemmin:

”*Bebuquin* ei tosiaankaan kuvaile tai tarjoile lukijalle helposti samastumiskelpoisia tarinamailmoita, henkilöiden tunteenkuvausta tai ihmissuhteiden pakahduttavia odotuksia ja ekstaaseja. Mikään näin poroporvarillinen (avantgardistien taajaan viljelemä sana) tai psykologistinen ei kuulunut uuteen romaaniin, yhtä vähän kuin historiallisen epookin luonti. Sen sijaan oli häiritävä lukijan automatisoituneita odotuksia ajan ja tilan jatkumoista sekä hajotettava proosan havaintokeskuksia, niiden ’todenkaltaisia’ tietoisuuksia. Menneiden aikamuotojen ja ulkonaisesti tunnistettavien miljöiden sijaan esiin nousivat nyt tehostetusti aistihaavainnon preesens ja ajattelun sisäisyys.” (13)

Abstraktin kirjallisuuden monenkirjavia ja moniaalle ulottuvia kehityskulkuja seurattaessa teos



esittelee eri kielialueiden kirjallisuutta seuraten löyhää kronologiaa. Teoksessa ei sorruta liian tiukkaan periodisointiin, mutta käsiteltäviä kirjailijoita ja teoreetikkoja on jaoteltu alueellisesti (etenkin kielirajoja mukaan) ja ajallisesti. Eräänlaiseksi abstraktin kirjallisuuden alkupisteeksi teoksessa nostetaan saksalainen kokeellinen kirjallisuus 1900-luvun alusta. Mehtonen on valikoinut muutamia teoksia, joissa abstraktin proosan ydinkysymykset nousevat esille. Analysoitavaksi ovat päätyneet muun muassa Einsteinin *Bebuquin* (1912), Hugo Ballin *Tenderenda der Phantast* (1914–1920, ilm. 1967) sekä Wassily Kandinskin teoreettiset tekstit ja runot. Ensimmäisessä luvussa vilisee myös lukuisia muita 1900-luvun alun kirjailijoita Paul Scheerbartista Otto Flakeen. Vaikka teos tarkastelee pääsääntöisesti proosaa, abstraktin kirjallisuuden teoriaa avataan esittelemällä muun muassa Fritz Mauthnerin kielifilosofisia ja -kriittisiä teoksia.

Abstrakti proosa ei missään nimessä kuitenkaan ollut pelkästään saksankielisen alueen ilmiö, kuten Mehtonen osoittaa analysoidessaan muun muassa Samuel Beckettin ja Gertrude Steinin proosaa unohtamatta viittauksia James Joyceen ja muihin kokeellisen kirjallisuuden klassikoihin. Oman lukunsa on saanut Yhdysvalloissa toisen maailmansodan jälkeen syntynyt abstrakti ekspressionismi, jonka piirissä monet 1900-luvun alun eurooppalaisen taiteen ilmiöt saivat uudenlaisen tulokinnan. Kuvataiteen suuntauksena abstrakti ekspressionismi on tunnettu, mutta Mehtonen kiinnittää huomiota angloamerikkalaiseen teoriaan ja sen näkemyksiin kirjallisuudesta. Luvussa käsitellään muun muassa Michael T. H. Sadlerin Kandinsky-tulkintaa, vortisismiin piirissä herännyttä kiinnostusta Wilhelm Worringerin teksteihin sekä Herbert Readin näkemyksiä abstraktista ja orgaanisesta muodosta kirjallisuudessa.

Mehtonen tarkastelee abstraktin kirjallisuuden erilaisia muotoja haarakoiden yhteneväisyyksiä mutta ottaa kuitenkin huomioon kirjailijoiden ja teoreetikoiden omintakeiset näkemykset sekä eri kielialueiden omat perinteet. Abstrakti proosa oli eetokseltaan kosmopoliittia, ja vaikutteet siirtyivät nopeasti valtioiden rajojen yli. Toisaalta luonnolliset kielet toimivat omalla uniikilla logiikallaan, joten eri kielialueille syntyi väistämättä omanlaisia kulttuurisia ilmiöitä ja diskursseja, jotka toki olivat vuoropuhelussa muiden vastaavanlaisten traditioiden kanssa. Yhteisenä nimittäjänä erilaisten ilmiöiden tarkastelussa kulkee kuitenkin sanataide, joka pohti, kritisoi ja rakensi uudelleen kielen perusteita.

Kokeellinen kirjallisuus esittävyiden, realismin ja abstraktin risteyksessä

Sotienjälkeisessä diskurssissa abstraktius on mielletty etenkin 1900-luvun kuvataidetta määrittäneeksi ominaisuudeksi, joka erityisesti angloamerikkalaisten tulkintojen (esimerkiksi Clement Greenbergin kirjoitusten) myötä määrittyi lähinnä suhteessa esittävyteen ja realismiin. Kuvailevuuteen ja esittävyyteen liittyvät kysymykset olivat esillä jo 1900-luvun alun kirjallisuuskustelussa. Realismi onkin nähty usein eräänlaisena antiteesinä abstraktille kirjallisuudelle, mutta Mehtonen osoittaa ansiokkaasti, että esittävyyden ja realismin kysymykset ovat monisyisempiä kuin yksinkertaistettu dualismi antaa ymmärtää. Tarkka todellisuuden kuvaus muodosti esimerkiksi Franz Kafkan teoksissa absurdin, omalla tavallaan arkitodellisuudesta irrallisen maailman.

Mehtonen tiivistääkin abstraktin kirjallisuuden monenkirjavien ilmentymien yhteisiä piirteitä teoksensa loppulauseissa:

”On lopuksi pääteltävä, että proosan keinona abstraktius ei ole kuin koje, joka on päällä tai pois päältä. Yritys määritellä keinovälikoima, joka varhaisten kehittäjiensä mukaan on ’ajattelun prosessi’, ’lineaarifantasia’, ’sisäinen ääni’, tai muuta vähäisessä määrin nopeaan kokeiluun tai edes ymmärtämiseen kannustavaa, on ollut toivotonta ja välttämätöntä. Proosan keinojen sijaan voisikin puhua *proosasta keinona*.” (160)

Abstraktissa kirjallisuudessa siis tutkittiin, ravisteltiin, kokeiltiin ja

ihmeteltiin kielen tai tarkemmin sanottuna luonnollisten kielten rakenteita. Siksi onkin luontevaa, että Mehtonen aloittaa teemojen kerimisen nimenomaan saksalaisesta ekspressionismista ja Mauthnerin kielikritiikistä, joka keskittyi kielen olemukseen, rakenteisiin ja niiden kyseenalaistamiseen. Abstrakti kirjallisuus ei sinänsä ole tarkasti rajattu tietyn aikakauden tyyliuuntaus, vaan kokoava termi huomattavasti monimuotoisemmalle joukolle erilaisia kirjallisia kokeiluja.

Kielen osaset ja ulottuvuudet

Kielellisen ilmaisun ja kirjallisuuden ytimeen pureuduttiin 1900-luvun avantgardessa monin kokeellisin keinoin, joita käsitellään kirjan kolmannessa luvussa. Yksi monista menetelmistä oli minään ja subjektiin liittyvien kirjallisten konventioiden uudistaminen ja rikkominen. Mehtonen kuvaa Einsteinin *Bebuquin*-romaanin kerrontaa:

”Kerronnallinen työnjako ajattelun ja puheen osoittimien (tai eri hahmojen ajatusten ja puheiden välillä) ei ole selkeä. Psykologisoivaa ideaa ’tajunnasta’ siis nujutetaan yhtä lailla kuin ideaa subjektista tai ehjän minän – tai minän kehittymisen – esittämisestä.” (68)

Mehtonen kiinnittää osuvasti huomiota myös kielen puhuttuun ulottuvuuteen, äänteisiin ja onomatopoeettisiin kokeiluihin abstraktin kirjallisuuden piirissä. Muun muassa Kandinskyllä ääni oli taideteorian ytimessä ja näkyi teoreettisten pohdintojen lisäksi myös runokokoelmassa *Klänge* (1912, Ääniä). Dadaisteista Hugo Ball irrottautui

sotapropagandan värittämästä äidinkielenään saksasta pilkkomalla kielen osiin äännerunoissaan (*Lautgedichte*), jotka koostuivat näennäisesti merkityksettömistä tavuista ja äänteistä (97). Äännerunous oli nimensä mukaisesti tarkoitettu ensisijaisesti esitettäväksi ääneen.

Mehtonen käsittelee ensisijaisesti luettavaksi kirjoitettua proosaa, joten on ymmärrettävää, ettei tekstien esitystraditiota tarkastella sen tarkemmin. Kielen suullista ulottuvuutta olisi kuitenkin voinut käsitellä enemmänkin eksymättä liian pitkille sivupoluille. Teos on sivumäärältään varsin napakka, joten erilaisten aihealueiden syventämiselle olisi jäänyt tilaa. Toisaalta maltillinen sivumäärä tekee teoksesta erinomaisen johdatuksen aihealueeseen ja kirjailijoihin, joista on kirjoitettu suomeksi hyvin vähän, jos ollenkaan.

Teoksen teoreettiset käsitteet kuten ’abstraktius’, ’avantgarde’ tai ’kokeellisuus’ eivät sinällään ole uusia, mutta Mehtonen hämmentää mukavasti käsitteellistä kokonaisuutta irrottamalla kirjailijoita ja teoreetikkoja konventiонаalisista teoreettisista lokeroistaan ja tarkastelemalla heitä abstraktin proosan erilaisista näkökulmista. Näkökulma on virkistävä, sillä erityisesti saksankielisessä tutkimuksessa monia kirjailijoita ja taiteilijoita on totuttu tarkastelemaan ensisijaisesti heidän edustamansa suuntauksen (ekspressionismi, dada ja niin edelleen) tai avantgarden teorian kontekstissa. Mehtonen tuo siis kiinnostavan lisän tutkimukseen ja tekee samalla kulttuuriteon esittelemällä aihealuetta nimenomaan suomenkieliselle lukijakunnalle.

KIRJOITTAJALLE

Tarjoa artikkeli-, essee-, puheenvuoro-, suomennos-, arvostelu- tai muita käsikirjoituksia lehdessä julkaitavaksi. **Artikkelin ihannepituus** on 30 000–40 000 merkkiä välilyönteineen ja viitteineen, kolumnin 7 500. Kirja-arvioiden pituus on 4500–9000 merkkiä välilyönteineen. Tieteelliset tutkimus- ja katsausartikkelit käyvät läpi tieteellisen vertaisarvioinnin. *niin & näin* käyttää Tieteellisten seurain valtuuskunnan (TSV) vertaisarviotunnusta ja on sitoutunut noudattamaan tunnuksen käytölle asetettuja ehtoja. Vertaisarvioituid artikkelit julkaistaan avoimesti ja viiveettä numeron verkkosivuilla; julkaistun version rinnakkaistallennus avoimiin julkaisuarkistoihin sallitaan taitetussa pdf-muodossa (kustantajan pdf). Numerot viedään kokonaisuudessaan lehden verkkoarkistoon kahden vuoden viiveellä.

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 tyylimäärittelyä, sarkaimia, sivunumerointia eikä tavutusta). Käytä vain *kursiivia* tekstin korostamiseen ja vieraskielisiin termeihin, ei lihavointia tai alleviivausta. Merkitse leipätekstiin kursivilla myös teosten nimet, mutta artikkelien nimet lainausmerkeissä. Käytä kaksinkertaisia lainausmerkkejä sitaateissa, korostaessasi tiettyä termiä ja ironisessa tms. merkityksessä. Käytä yksinkertaisia lainausmerkkejä käsitteiden korostamiseen sekä lainauksen sisällä. (Kaikenlaisia asioita kutsutaan ”työksi”. Professori toteaa: ”Työtä se on ’viherpiiperäjien’ filosofian.” Viime aikoina ’työn’ määrittely on noussut ”syvällisen” keskustelun aiheeksi.) Toisin kuin edellä, lainausmerkkien (kuten kursivin) ylikäyttöö 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 käsittelem... Lopuksi totean...”. **Jaa teksti väliotsikoilla.** Huomaa, että lehtitekstissä hyvin pitkät kappaleet ja luvut ovat kankeita. Vältä myös liian pitkiä väliotsikoita. Jutun pääotsikossa 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 (Drakulić 2007, 14–15). Toistuvaan viitteeseen viitataan merkinnällä ”Sama” + tarvittaessa sivunumerot. Huom: kirja-arviossa voit kuitenkin viitata arvosteltuun teokseen tekstin sisällä sulkuviitteellä, mutta muihin teoksiin normaalisti loppuviitteellä.

Merkitse kirjallisuusluetteloon kirjoittajan sukunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja ilmestymisvuosi. Teos kursivilla, artikkelin nimi ilman kursiivia. Aikakauslehtiartikkelista ilmoita julkaisun nimi, lehden numero ja sivunumerot. Kokoelma-artikkeleista artikkelin nimi ensin, sitten teos kursivilla ja sen julkaisutiedot normaaliin tapaan. Mainitse suomennoksista myös alkuteoksen nimi, ilmestymisvuosi ja kääntäjä. Myös uudelleen julkaistuista klassikkoteksteistä on hyvä mainita alkuperäinen julkaisuvuosi. **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 konstruktivismi 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 Kotkas. 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 kokonaisiin toimitettuihin teoksiin (mutta mieluiten yksilöidysti artikkeleihin):

Ruokonen, Floora & Werner, Laura (toim.), *Visions of Value and Truth. Understanding Philosophy and Literature*. Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2006.

Laajat kirjoittajaohjeet ja tarkempi kuvaus avoimen julkaisemisen käytännöistä löytyvät lehden kotisivuilta.

Laita kaikki kysymykset tai huomautukset saateviestiin. Lähetä kaaviot tai taulukot erillisinä tiedostoina. Tarkemmat muotoiluohjeet lähetetään pyydettyäessä.

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.”