

NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti nro 119 talvi 4/2023

Pääkirjoitus

3 Antti Salminen

n & n -haastattelu

7 Sini Mononen, Kasvien kanssa ajattelusta
– haastattelussa Emanuele Coccia

niin vai näin

11 Markus Nikkarla, Mielen ja sielun
käännöksistä Kantilla

Ulkomaailman kirjeenvaihtaja

21 Friedrich von Schelling, Johdanto *Claraan*

Runous

24 Virpi Vairinen, *Antiluupin* polkuja

Esoteria

- 29 Olli Pitkänen, Miksi tutkia esoteriaa? 
- 39 Päivi Mehtonen, Jacob Böhme ja Suomi
- 49 Petri Lahtinen, Platon esoteerikkona 
- 63 Inkeri Aula, Uniymmärryksestä 
- 73 LV Maa, Apofaattinen maisema
- 77 Tomas Mansikka, Franz Baader Suomessa

Essee

85 Peppi O'Connor, Hyve-etiikan nykyisyys

Kolumni

92 Tapio Juntunen, Ydinaseistautumisesta

Elokuvat

- 94 Minne Mäki, *Nainen ajattelee* -sarja
ja filosofian oppiminen
- 100 Ilpo Hirvonen, *Rakkautta ja anarkiaa* 36

Otteita ajasta

- 105 Mikko Mankinen, Valamon
tietoseminaarissa
- 109 Verna Virkkunen, NordPhilissä Tartossa
- 111 Joonas S. Martikainen, Eksistentialismi
totuuden jälkeen
- 113 Thelma Nylund, Esoteriakonferenssissa
Helsingissä

Arviot

- 116 Otto Snellman, *Miten elää raunioissa*
- 118 Sofia Blanco Sequeiros, *Mustan merkitykset*
- 120 Ville Hämäläinen, *Kirjailijan katveet*
- 122 Sauli Havu, *Kapitalismin muodoista*

s. 124
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

Essi Syrén, essi.syren@gmail.com

ARTIKKELITOIMITTAJA

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

KIRJA-ARVOSTELUT

Sofia Blanco Sequeiros, arviot@netn.fi

TOIMITTAJAT

Jarkko Halkonen, halkonen.jarkko@gmail.com, Sauli Havu, sauli.havu@tuni.fi, Tapani Kilpeläinen, tapani.kilpelainen@gmail.com, Ville Lähde, ville.lahde@villelahde.fi, Anna Ovaska, anna.ovaska@gmail.com, Juho Rantala, juho.rantala85@gmail.com, Ville Räisänen, raisanenville@gmail.com, Tuukka Tomperi, tuukka.tomperi@gmail.com, Tere Vadén, tere@kapsi.fi, Miitsu Valkama, johan.ludvig.pii@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

Mirkka Hietanen, mirkkahietanen@gmail.com

TOIMITUSNEUVOSTO Marke Ahonen, Antti Arnkil, Reetta Eiranen, Meeri Friman, 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, Risto Koskensilta, Inkeri Koskinen, Camilla Kronqvist, Olli Lagerspetz, Arto Laitinen, Kaisa Luoma, Jukka Mikkonen, Yrsa Neuman, Asko Nivala, Emilia Palonen, Mikko Peltari, Sami Pihlström, Olli Pyyhtinen, Juuso Rahkola, Martina Reuter, H. K. Riikonen, Markku Roinila, Petri Räsänen, Sami Syrjämäki, Pii Telakivi, Milla Tiainen, Noora Tienaho, Jarkko S. Tuusvuori ja Milla Törmä

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

niin & näin ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

TILAUS- JA OSOITEASIAIT

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: FI 11 573 274 200 51814

JULKAISIJA & KUSTANTAJA

Eurooppalaisen filosofian seura ry

ISSN 1237-1645 (painettu)

ISSN 2341-5916 (verkkójulkaisu)

30. VUOSIKERTA

PAINOPIIKKA PunaMusta

Kultti ry:n jäsen

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Inkeri Aula, FT, kulttuuriantropologi, Aalto-yliopisto, Livonsaari.
Sauli Havu, YM, FM, väitöskirjatutkija, Tampereen yliopisto,
Ilpo Hirvonen, FM, väitöskirjatutkija, Helsingin yliopisto, Helsinki,
Ville Hämäläinen, väitöskirjatutkija, Tampere, **Tapio Juntunen**, yliopisto-opettaja, Tampereen yliopisto, Tampere,
Petri Lahtinen, FM, väitöskirjatutkija, Helsingin yliopisto, **L. V. Maa**, biologi, FM, Pohjois-Suomi, **Mikko Mankinen**, FM, sh op., Tampere, **Tomas Mansikka**, FL, vapaa tutkija, Raisio, **Joonas S. Martikainen**, apurahatutkija, Helsingin yliopisto, **Päivi Mehtonen**, kirjallisuudentutkija, **Sini Mononen**, FT, tutkija ja kriitikko, Helsinki, **Minne Mäki**, teatteritaiteilija ja filosofian opiskelija, **Markus Nikkarla**, filosofian tohtori, Turun yliopisto, **Thelma Nylund**, humanististen tieteiden kandidaatti, Tampere, **Peppi O'Connor**, TM, lukion filosofian, psykologian, elämäntietomustiedon ja uskonnon opettaja, **Johan L. Pii**, Sastamala, **Olli Pitkänen**, YTT, tutkijatohtori (Suomen akatemia), Helsingin yliopisto, Helsinki, **Sofia Blanco Sequeiros**, väitöskirjatutkija, Helsingin yliopisto, **Otto Snellman**, väitöskirjatutkija, Helsingin yliopisto, **Virpi Vairinen**, runoilija, kirjoittaja, väitöskirjatutkija, Turku, **Verna Virkkunen**, opiskelija, Helsinki

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

Tämä lehti on saanut Taiken jakamaa opetus- ja kulttuuriministeriön kulttuuri-lehtitukea sekä TSV:n kautta opetus- ja kulttuuriministeriöltä saatavaa tieteellisen julkaisu-toiminnan tukea, joka on sidoksissa Veikkauksen rahapelite 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, aikaisanalyseja, ajattelutaito-oppiaineistoja lapsille ja aikuisille sekä esseistiiikkaa 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, johdatuksena suomalaisen filosofian historiaan sekä digitaalisena arkistona. Portaali palvelee sekä tutkijoita että laajaa yleisöä. Sen ovat tuottaneet EFS, *niin & näin* sekä Åbo Akademin filosofian oppiaine. Kaksikielinen portaali sisältää suomalaisen filosofian historian digitoituja aineistoja, johdattaa kotimaisen filosofianharjoituksen lähteille ja tarjoaa ajankohtaistietoa. *Filosofia.fi*n osana toimii alati laajeneva filosofian verkkosyysklopedia Logos. Portaalia toimittavat Jarkko Halkonen, Camilla Kronqvist, Yrsa Neuman, Ville Räisänen 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 kirjajessuilla. *niin & näin* -toiminnasta vastaa Eurooppalaisen filosofian seura (EFS) yhteyspäällikkönään Jukka Kangasniemi. *niin & näin* -toiminnasta saa lisätietoa tällä sivulla ja kotisivuilla olevista osoitteista ja puhelinnumeroista.

ANTTI SALMINEN

Vanha *Kummeli*-sketsi alkaa näin: *Ylen* tutkivat toimittajat Mäntysalo ja Rimpiläinen rämpivät marraskuisessa pirkkanmaalaisessa metsässä ja löytävät jonkinlaisen ulkoalttarin sekä pajusta askarrellun viisikannan. Muutama järsitty eläinmenluukin vilahtaa käsivaralta kuvatulla videolla. Epäilyttä on – pitipä arvata – perussuomalaisten ryhmissä vaikuttanut nelikymppinen mies, jota Yle kutsuu selvityksessään ”maisteriksi”. Tapaukseen liitettyllä videolla hahmo huojuu samassa metsikössä mustassa kaavussa ja menot vaikuttavat kotikutoisen kultistisilta.¹

Kun uutistenlukija kertoo poliisin vielä kesällä epäilleen, että pirkkanmaalainen (ok)kultisti olisi kenties ollut valmiuksissa toteuttaa rituaalimurha kesäpäivänseisauksena, sketsi ei enää samalla tapaa naurata. *Ylen* tietojen mukaan samaa miestä epäillään nyt terroristisessa tarkoituksessa tehdyistä laittomista uhkauksista ja julkisesta kehottamisesta rikokseen. Terrorismirikoksen tutkinta liittyy puolitoimistoille kevään eduskuntavaalien alla lähetettyihin valepommeihin, mahdollinen rikokseen kehottaminen verkkokirjoitteluihin. Tämä ei ole sketsi: Jos rikosepäilyt osoittautuvat todeksi ja myönnetään, että kysymyksessä ei ole ollut yksityinen fantasia vaan okkulttisesti motivoitu poliittisella väkivallalla uhkailu tai siihen houkutteleva, tapaus muuttuu yhteiskuntafilosofisesti kiinnostavaksi. Jotakin varsin sakeaa ja muinaista on pintaunut nuppineulankokoisesta reiästä päivänpoliittiseen massatajuntaan.

Mitä? Esimerkiksi: postsekulaarissa yhteiskunnassa kriittisen järjen pääasiallinen vastakohta ei ole vähäjärkisyys vaan alati palaava perustava tarve jäsentää kulloinenkin maailma siitä huolimatta. Tai: mukakukistuneen hengellisuuden tyhjiöistä puhaltava musta tuuli – vaikka se pääsisikin iholle vain oven alta ja kevyenä vetona. Vaiko sittenkin: kaikki, mikä sadassa vuodessa on muuttunut kokonaan, ei ole muuttunut tuhannessa lainkaan.

*

Historioitsija Roger Griffinin sanoin ”*deus absconditus* on modernin suojeluspyhimys”. Eurosentrisesti varmasti näin, mutta sekularisaatio on tosiasiaa verrattain paikallinen ilmiö ja käytännössä tarkoittanut lähinnä vain kirkkokristillisyyden hiipumista. Filosofit Dominique Lecourt’n sanoin:

”Weberin näkemys lumouksen haihtumisesta alkaa näyttää harhaanjohtavalta yksinkertaistukselta. [...] Tieteen historia Francis Baconista Keplerin kautta Newtoniin osoittaa, kuinka alkemistisiin ja astrologisiin myytteihin liittyvät magian ja ennustamisen taidot ovat seuranneet ja tukeneet tiedonhalun ponnisteluja. Tätä

kaikkien rationalisteiksi itseään kutsuvien on hyvin vaikea myöntää.”²

Nykykulttuurissa esoteerinen aines on sitä vastoin valtavirtaistunut, ja se helposti näyttäytyy höpsähtäneenä ja monin osin läpikaupallistettuna uususkonnollisuutena enkelihoitoinen ja itseapuvuissauksineen. Uususkonnollisuuden muotoja on tavattu pitää ensisijaisesti yksilöasioina. Kukin tulkoon autuaaksi ihan itse, omin perustein, mukavaa ja liberaalia.

Samanaikaisesti kaikilla Suomessa viime aikoina terrorismirikoksista epäillyillä äärioikeistolaisilla kuten ”maisterilla” on esitetty olevan kytköksiä teistiseen saatananpaltvontaan, tarkemmin ottaen Order of Nine Angles -verkostoon, jolla on juurensa hermetistisessä esoteriassa³. Jos 90-luvulla ”saatanapaniikin” aikaan äärimmäistä saatanolisuutta etsittiin suurennuslasilla roolipeleistä, nyt sen voi hakematta löytää äärioikeistolaisten terroristikandidaattien taustalta.

Kun jänneväli on näin laaja, hengellisten ala-, vasta-, ja kulutuskulttuurien tutkimista tarvitaan jo pelkästään siksi, ettei turvallisen tilan enkelijoogaa ja rasistis-sadistista saatananpaltvontaa tarvitse olettaa samaan ilmiökenttään. Perustavammin siksi, että hengellisen mielikuvituksen voidaan myöntää olevan poliittista. Ja kenties perustavimmin: sen erottelemiseksi, josko poliittinen, yrittäessään tehopuhdistautua arationaalista, sittenkin amputoi ymmärtämättään jotakin sellaista, mitä lopulta tarvitsisi asioidensa ylisukupolvisesti pitkäjänteiseen ajamiseen.

Kuten: ei-tiedon, ihmeentajun, koetellut luonteenmuokkauksen tekniikat ja ei-inhimillisestä nousevan todellisuuseriaatteen. Ja jos historiallisella sitkeydellä katsotaan olevan mitään todistusvoimaa: vuosisatoja ellei -tuhansia säilyneet instituutiot, estetiikat ja erilaiset viisauksiperinteet.

*

Jos unelma totaalisesta lopusta elähdyttää saatanolisen eskatologian mielikuvitusta siinä missä edistysuskonsa puoliksi tiedostamattaan menettänyttä jälkikapitalismiakin, klassisia esoteerisia oppeja⁴ pääosin yhdistää kiinnostus aikaan ennen alkua, Jumalan ”luomattomaan luontoon”. Kuuluisasti Augustinus ironisoi, että moisten kysymysten tutkijoille on varattu erityinen paikka helvetistä⁵, ja siksikin kristikunnalle oli todellinen helpotus, että nimenomaan katolinen pappi, Georges Lemaître, esitti myöhemmin hyväksytyn alkuräjähdysteorian Edwin Hubblen havaintojen pohjalta.

Filosofisesti vaikutusvaltaisin esoteria on ollut eräänlaista hypermetafysiikkaa, joka ei tutki niinkään oppia olevan tai olemisen takaisista periaatteista, vaan näiden

akosmista ja radikaalin apriorista alkuperää. Toisin kuin mystiikka, jonka dogmaattinen teologia onnistuu usein vielä (enemmän tai vähemmän vaivoin) sulattamaan sisäänsä, klassinen esoteria pyrki nostamaan esiin kysymyksiä, jotka on kätkeyty maailman alusta saakka, tai täsmällisemmin – joiden verhoamiseksi maailma on luotu. Näin ollen esoteerinen tiedonintressi on monesti kirjaimellisen faustilainen ja niin käytännössä kuin symbolisesti raivannut tietä moderneille luonnontieteille. Mutta toisin kuin modernit arvovapaat tieteet, se ei ole epistemologisesti hybrinen, vaan lähtee lähes poikkeuksetta ajatuksesta, että ulkoisen luonnon kurittamalla kuulusteleminen johtaa ennemmin tai myöhemmin ja väijäämättä henkis-hengelliseen alhoon.

*

Edes nykytiedon valossa on vaikeaa löytää ennen 1850-lukua montaakaan filosofian suurta nimeä, jolla ei olisi ollut olennaista kytköstä johonkin aikansa esoteeriseen ajattelujuonteeseen. Fakta on sisäsiistetty, mutta sillä on seurauksensa. Ihan vain ajatuskokeeksi: koska Hegel lähinnä systematisoi, teutonisoi ja käsitteellisti hermeettisen korpuksen usein nyansoitua dialektiikkaa⁶, marxilaisilta oli aatehistoriallisesti sivistymätön ohilyönti vain yhdistää neuvostot sähköverkkoon, kun teollisuusmasuunit olisi taustateorian perusteella pikemminkin pitänyt rakentaa hermeettis-alkemistisin periaattein. Neuvostoavantgardisteille Hlebnikovista Malevitšiin tämä oli toki itsestään selvää, mutta kukapa taiteilijoilta olisi kysynyt.

Sekulaarioletetussa nykyisyydessä esoteeriset perinteet tulevatkin ymmärrettäviksi nimenomaan taiteena ja taiteissa. Esoteerinen eetos on elävä fossiili taiteellistyyppilisistä ja usein analogioilla operoivista hermeneutiikoista, joissa hyvälaatuisen tiedon tuli vaikuttaa tietäjänsä mahdollisimman monin tavoin: taidollisesti ja hyveellisesti, hengellisesti kultivoivasti ja usein myös esteettisesti. Renessanssin ja uuden ajan alun juutalais-kristillinen alkemia, esimerkiksi, ei suinkaan ollut vain kemian epäkypsä alkeismuoto tai varhaisen empiirisen tieteen kuollut oksa vaan *ars philosophorum*, jossa kädentahto, kauneudentaju ja hengellinen harjoittaminen eivät olleet millään olennaisella tapaa erotettavissa. Jos jokin, tuo erottamattomuus ja sen vaativuus teki siitä mahdottoman hyväksyä edistyskellisen tieteen kaanoniin.

*

Läntinen tiede syntyi kirkon kellareissa, ja se on saavuttanut nykyiset huippunsa Jumalan haamun varjossa. Jos 1800-luvun lopun eurooppalaislähtöistä elämää määrittävä diagnoosi oli Jumalan kuolema ja sen lieveilmiönä raitistuminen esoteerisista huuruista, luonnon kuolema seurasi vuosisata nietzscheläistä lääkärintointia myöhemmin. Argumentit ovat tunnetut: ”koskematonta” luontoa ei enää ole eikä monin osin ole koskaan ollutkaan. Ihminen on jo ennen nykyihmistä muokannut

lokeronsa ja verkostonsa häkellyttävän laajoille alueille. Ktoonisimmista syvänteistä ja Antarktiksens saavuttamattomimmista kolkista löydetään mikromuovia, ja kiertorata alkaa muuttua korkeatekniseksi avaruusromun tunkioiksi. Tässä antroposeenikertomuksessa ihminen (toki vain tietty ja tiedemielinen) löytää kuvansa jätöksistään yhä yllättävämmissä paikoista.

Syytetyn penkille on usein aseteltu kristillistä luontosuhdetta. Lynn Whiten klassikkoartikkelin ”The Historic Roots of Our Ecologic Crisis” (1967) argumentti kristinuskon dualismista ja sillä oikeutetusta luomakunnan herruudesta on edelleen voimissaan. Ainakin vielä jokin aika sitten oli varsin muodikasta moittia sanaa ”luonto” sen ”teologisesta painolastista” tai, heideggerilaisemmin sanottuna, ”ontoteologisuudesta”. White käänsi virheellisesti dualismiolettamalla ympäristökriisin ongelman teologiseksi kysymykseksi ja ennakoiki montaa myöhempää keskustelua, jossa filosofia siinä missä politiikkakin huomaa hieman hölmistyneenä välienselvittelynsä hengellisten perinteiden kanssa olevan edelleen alkutekijöissään. Yksi oire kehityksestä on ollut ekologisesti kestävä hengellisyyden etsiminen esoteerisista kaanoneista (animistisista perinteistä puhumattakaan)⁷. Näin esoterian aatehistoria haastaa pienemmän oikeudella juutalais-kristillisen perinteen kohtaamaan ekologisen varjonsa.

*

Aikoihin filosofia ei ole ollut erityisen motivoitunut toppuuttelemaan tietämistä viisauden nimissä. Harmittavaa kyllä, kulttuurin kyky rajoittaa itseään parhaan ymmärryksensä mukaan ja pysyä rajauksissaan ylipolvisesti on sen kypsyyden mitta. Tätä tajua saavutettaneen yhtä vähän ihmisuhreilla kuin nykyisten erityistieteiden eetoksella. Tarvitaan ymmärryksen muotoja, jotka nukuvat pitkää unta.

Viitteet & Kirjallisuus

1. Ks. Yle Uutiset 9.11.2023 klo 20.30: <https://areena.yle.fi/1-62874880>. Ks. myös Tuomas Rimpiläinen, Jesse Mäntysalo & Mari Jännti, Salaisuus metsässä. Yle 9.11.2023. Verkossa: <https://yle.fi/a/74-20058829>
2. Dominique Lecourt, *Prometheus, Faust ja Frankenstein – Tieteen etiikka ja sen myyttiset kuvat* (Prométhée, Faust, Frankenstein – Les fondements imaginaires de l'éthique, 1998). Suom. Kaisa Sivenius. Gaudeamus, Helsinki 2002, 12.
3. Ks. Petri Jääskeläinen, Order of Nine Angles -satanistinsit eivät ole pelkkä vitsi. *Ylioppilaslehti* 9.11.2023. Verkossa: <https://ylioppilaslehti.fi/2023/11/order-of-nine-angles-satanistinsit-eivat-ole-pelkka-vitsi/>
4. Esimerkkeinä Giordano Bruno, Cornelius Agrippa tai Jacob Böhme.
5. Täsmälleen ottaen Augustinus kirjoittaa nimeämättömän vääräleuan sanoneen ”näin leikillään [...] päästäkseen vaikean kysymyksen ohi.” Augustinuksen täsmällinen vastaus *Tunnustusten* 11. kirjassa on: ”Mitä en tiedä, sitä en tiedä.”
6. Ks. Glenn Alexander Magee, *Hegel and the Hermetic Tradition*. Cornell University Press, Ithaca 2001.
7. Ks. esim. Sean J. McGrath, *Thinking Nature – An Essay in Negative Ecology*. Edinburgh UP, Edinburgh 2019.

tämän numeron taiteilijat



Jan Hellgren (s. 1974)

Liikun usein taiteessani kirjoittamisen ja kuvantekemisen välimaastossa. Sanaton ilmaisu, merkit, jäljet, luomisen ja tuhoamisen välinen harmonia, häviäminen ja syntyminen, tekstuurit ja materiaalisuus ovat toistuvia kiinnekohtia, joista kuvien mahdolliset tulkinnat voivat avautua.

Olen kehittänyt visuaalista kielioppiäni hiljalleen 2000-luvun aikana, muun muassa kolmessa sanattomassa pienessä kirjassa *Mistä käytämme nimeä* ”” (2008), *Kohina* (2010) ja *Luonnoskirja 13* (2016) sekä eri lehdissä kuten *Nuori Voima*, *Tuli & Savu*, *Parnasso* ja *OEI*.

En ole opiskellut taidetta, mutta se on aina kiinnostanut. Taustani on kirjallisuustieteessä. Väitöskirjani aiheena oli paikka, tila ja arkkitehtuuri Bo Carpelanin tuotannossa: *Bo Carpelan: Rummets diktare* (2014).

Tässä lehdessä näkyvät kuvani ovat nettisivuiltani: iidamiidam.tumblr.com. Se on eräänlainen verstaas, treenikämpä ja näyttelytila, jossa olen viime vuosina kehitellyt kuviani.



Ortodoksinen Kirkko, Kohde 6487, 2022, Muokattu valmiesine ja kierräysmateriaali.

Ordotoksinen Kirkko

Ordotoksinen kirkko on anonymien kuvataiteilijoiden muodostama kollektiivi, joka tarkastelee vallitsevia, itsestään-selvinä ja kyseenalaistamattomina pidettyjä järjestelmiä.

Ordotoksinen Kirkko omii hierarkisten järjestelmien näkyviä ja näkymättömiä piirteitä ja kääntää ne pääläelleen. Muun muassa dadan, okkultismin ja scifin inspiroimana Ortodoksinen Kirkko muuntaa jähmettymisen sortavat symbolit vapaiden radikaalien tekojen ja olemisien mahdollistajiksi.

Ordotoksinen Kirkko ei henkilöidy kehenkään eikä mihinkään.

Näyttelyt

2022 – INTRUUSIO. Galleria Rajatila, Tampere

2023 – INTRUUSIO II. Galleria Uusi Kipinä, Lahti

www.ordotoxic.org

church@ordotoxic.org

instagram @ordotoksinenkirkko



SINI MONONEN

Filosofia taiteena

Emanuele Coccia tiedontuotannon tavoista

Filosofi Emanuele Coccia (s. 1976) teki kansainvälisen läpimurtonsa vuonna 2016 julkaistulla teoksellaan *La vie en plantes. Une métaphysique du mélange*. Kolme vuotta sitten nimellä *Kasvien elämä* (suom. Jussi Palmusaari, Tutkijaliitto) ilmestyneestä kirjasta nostetaan usein esiin provokatiivinenkin ajatus kasveista ”animaalisen rasismien” kohteina eli olentoina, jotka jäävät suurten tarinoiden ulkopuolelle. Nämä suuret tarinat vaikuttavat osaltaan maailmanselityksen lisäksi kulttuuriseen arvomuodostukseen. Ennen kaikkea *Kasvien elämä* on kuitenkin yritys muuttaa näkökulmaa ihmiskeskeisestä kasvikeskeiseksi. Kirja käsittelee sekoittumisen metafysiikkaa, jossa oleva avautuu maailmalle ja sulautuu siihen ”koko ruumiillaan ja olemisellaan, erottamatta muotoa tai funktiota”¹.

Vuonna 2005 Firenzen yliopistosta väitellyt Coccia on kirjoittajana suuria yleisöjä tavoittava ja laajasti filosofian, estetiikan ja taiteen kentän eri aiheita tarkasteleva. Hän on kirjoittanut kasvien ohella ainakin kuvien ontologiasta. Suomennetun *Kasvien elämän* lisäksi häneltä on julkaistu teokset *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo* (2005), *La vie sensible* (2010), *Le bien dans les choses* (2013) ja *Filosofia della casa. Lo spazio domestico e la felicità* (2021). Vuonna 2009 ilmestyi yhdessä Giorgio Agamben kanssa toimitettu antologia *Angeli. Ebraismo Cristianesimo Islam*, joka käsittelee enkeleitä kristinuskossa, juutalaisuudessa ja islamissa. Coccia on toiminut vuodesta 2011 Pariisin École des hautes études en sciences sociales -tutkimusinstituutin apulaisprofessorina. Coccian viimeisin kiinnostuksen kohde on muoti, josta hän valmistelee dialogimuotoon kirjoitettua kirjaa yhdessä Guccin entisen taiteellisen johtajan Alessandro Michelen kanssa.

Coccia vieraili syyskuussa Helsingissä Taideyliopiston Kuvataideakatemia ja Saastamoisen säätiön kutsumana. Tanssin talolla järjestetyllä luennolla hän puhui otsikolla ”Don't Call Me Gaia: Notes For a Planetary Art” planeetasta, ilmaston muutoksesta, taiteen merkityksestä, videopeleistä ja siitä, kuinka meidän on pyrittävä tuntemaan maailma ”taiteen tavoin”. Luennon taustalla saattoi havaita viime vuosina suosittujen jälkihanuististen teorioiden vaikutuksen, vaikka niitä ei mainittukaan suoraan. Taiteenkin kentällä kiinnostusta herättäneistä antroposeenikeskusteluista muistutti kuitenkin muun muassa Coccian ajatus ihmisistä planeetarista näkökulmasta

”huonona ilmaana”, joka iskee maapalloon kuin myrsky tai tsunami.

Luennon kantava teema oli ajatus taiteesta ja luovasta ajattelusta tiedonmuodostuksen tapana. Tämä taiteellisesta tutkimuksesta ja esseistisestä kirjoitusperinteestä tuttu luova retoriikka tihkuu myös *Kasvien elämän* riveiltä. Coccian kirjoitustyyli on esseistinen, ja hän viljelee tekstissään runsaasti metaforia: esimerkiksi kasvilähtöisessä fenomenologiassa olemisen tapaamme ohjaavat paikallisuutta kuvaavat juuret sekä kosmosta kohti kurottavat latvat. Juuriin sisältyy paikallisuuden lisäksi ajatus aivoista ja tiedosta, joka vaikuttuu vaihtamisen ja rikastumisen prosesseissa. Niin ikään ilmaa ja kosmista ympäristöämme kohti ojentuminen viittaa erilaisille vaikutteille alttiiksi asettumiseen ja antautumiseen maailman affektiiviselle ”säälle”.

Kuinka päädyit ajattelemaan kasveja?

Oikeastaan kysymys kasveista on kulkenut mukanani jo varhaisesta vaiheesta asti. Vietin teini-ikäisenä viisi vuotta maatalousoppilaitoksessa, jossa kaikki arjen ruttiinit keskittyivät kasvien elämään. Kehitin tuona aikana jonkinlaisen alitajuisen käsityksen maailmasta kasveihin perustuvana. Tämä liittyi myös ajatukseen tiedontuotannosta: Mikä on kasveja koskevan tiedon fokus? Onko kyse kasveja koskevasta tiedosta vai perustavammasta tiedontuotannosta, halustamme ymmärtää maailmaa laajemmin? Kasvit ovat olemassaolomme perusta, ja siksi niitä koskeva tieto koskee myös laajemmin elämää yleensä. Kuitenkin käsityksemme kasveista on rajallinen. Saatamme tunnistaa jonkin kasvin tai puun, mutta emme välttämättä ajattele kasveja tämän enempää. Syy kapealle ajattelulle löytyy sosiologiasta. Emme pidä kasveihin liittyvää tietoa yhtä merkittävänä kuin vaikka kykyä tunnistaa Picasson teoksia – kasveihin liittyvälle havaitsemiselle ja tiedolle ei anneta samanlaista painoarvoa. Ajattelemme, että esimerkiksi maalaustaiteen havainnointi saa meissä aikaan vaikutelmia, mutta yhtä hyvin voisimme ajatella, että arjessa tehty havainto kasveista tekee saman: kaikella on paikkansa, aaltopituutensa, merkityksensä ja yhteytensä muihin asioihin.

Kasvien elämä on kirjoitettu tyylillä, joka ei ole enää muodissa akateemisessa maailmassa. Kirjan esseistinen tyyli oli akateemisen kulttuurin ytimessä vielä muutama vuosikymmen sitten, mutta se on marginalisoitunut 2000-luvulle tultaessa. Kirja on viitteistetty tiuhaan loppuviitteillä, mutta itse leipäteksti luo

”Huonosti kirjoitettu on huonosti ajateltu.”

vaikutelmaa keskustelusta kasvien kanssa. Onko tämä ollut tietoinen valinta?

On vaikea käsittää, miksi ihmiset eivät haluaisi huomioida kirjoittamisen tapaan. Kirjoittamisessa ei ole kyse pelkästään sisällöstä. Kieli on muotoa, ja kirjoittaessa on kiinnitettävä huomiota muotoon ja muodon tuottamiseen. Ilmiö on sama kuin maalaustaiteessa, jossa on välttämättömyyden suunnata huomio väreihin. Kirjoittaminen on aina taidetta samaan tapaan kuin maalaus, kuvanveisto tai musiikki. En tiedä, miksi akateemisessa maailmassa teeskennellään, että näin ei olisi. Ei ole olemassa ei-esteettistä tapaa kirjoittaa – on suuri valhe väittää muuta. On olemassa hyvää ja huonoa taidetta, mutta kirjoittamisen tapauksessa ei ole olemassa ei-taidetta. Aina kun olemme tekemisissä kirjoittamisen kanssa ja ilmaisemme ideoita kirjoittaen, olemme tekemisissä aistimaailman kanssa – ja tässä on kyse taiteesta. Näin ollen olemme kaikki taiteilijoita, myös tieteilijät. Jos tieteilijä ei kykene työskentelemään erilaisten kirjoittamisen muotojen kanssa, hän tekee huonoa tiedettä. Kirjoittamisen muoto ei ole mikään ulkokohtainen asia, vaan tämä on aivan perustavanlaatuinen kysymys. Huonosti kirjoitettu on huonosti ajateltu.

Esseistisen tekstin kirjoittamiseen liittyy toki myös erilainen prosessi kuin tieteellisiin menetelmin tuotettuun tietoon. Sanoisitko, että näitä tekstilajeja erottaa myös jonkinlainen illuusio objektiivisuudesta?

Ei, ei, kyse ei ole objektiivisuudesta. Muutenhan joutuisimme väittämään, että taide ei ole objektiivista, mutta kaikki voi olla sitä. Lopulta kyse on politiikasta. Akatemia ja yliopistot yrittävät pakottaa kirjoittajat yhteen tyyliin eri syistä ja teeskentelevät, että tiede on ainoa väylä totuuden ilmaisemiseen, mutta tiedämme hyvin, että totuuden voi ilmaista hyvin monella eri tavalla ja eri ilmaisukeinoja käyttäen. Kyse ei siis ole epistemologiasta. Kyse on puhtaasti politiikasta ja hallinnollisista kysymyksistä.

Mainitsit luennossasi, kuinka taidenäyttely voi olla oppimisen paikka. Olet ollut muun muassa vuonna

2009 mukana Pariisin Cartier Foundation for Contemporary Artin *Puut*-näyttelyssä, jossa taiteilijat, filosofit ja puutarhurit käsittelivät puiden kulttuuria. Totesit, että esimerkiksi ilmastokriisiin pääsee usein ilmiönä paremmin käsiksi näyttelyssä kuin monen muun viestintäkanavan avulla. Käytit esimerkkinä metsää ja puhuit siitä, kuinka voimme näyttelyssä ymmärtää metsän. Mitä tarkoitat tällä?

Näyttely tuo yhteen eri elementtejä: sellaisia, jotka hakeutuvat luontaisesti toistensa läheisyyteen, ja toisaalta sellaisia, jotka ovat useimmiten toisilleen vieraita. Näyttelyssä elementtejä yhdistää se, että ne jakavat jonkin yhteisen idean. Pelkkä idea ei kuitenkaan riitä perustelevaan näyttelyä, sillä jos idea olisi riittävä, siitä kirjoittaminen olisi tarpeeksi. Näyttelyn perusluonteeseen kuuluu, että objektit puhuvat omalla tavallaan käsillä olevasta aiheesta. Tämä on erittäin kiinnostavaa, jos ajatellaan laajemmin maailmaa tai universumia. Voidaan kysyä, millä tavalla tila tuottaa tietoa. Yliopistot fetisoivat kielen väittäessään, että kieli on ainoa tapa päästä tietoon käsiksi. Jokaisen akateemikon oletetaan kirjoittavan kirjoja ja artikkeleita. Näyttely sen sijaan lähtee liikkeelle ajatuksesta, että tietoa voi tuottaa tuomalla eri asioita yhteen, järjestelemällä maailmaa uudelleen. On äärimmäisen kiinnostavaa, kuinka erilaisia asioita – kuten vaikkapa kuvia, tuoksua ja esityksiä – siirtämällä voi tuottaa tietoa maailmasta. Tästä syystä näyttelyt ovat myös niin tehokkaita: ne ovat ainoita paikkoja, joissa tällainen tiedontuotanto on mahdollista.

Jos ajatellaan esimerkiksi viestintää ilmastonmuutoksesta, sitä tehdään toki monessa eri rekisterissä. Esimerkiksi luonnontieteiden ja filosofian tapa sanallistaa, hahmottaa ja selittää ilmiö on erilainen. Toisaalta media ja näyttelyt viestivät ilmastonmuutoksesta myös muilla tavoilla. Kuinka näet nämä eri rekisterit ja niiden vaikutuksen? Entä mitä voisimme ajatella eri viestintätapoihin liittyvästä affektiivisuudesta ja siitä,

miten se vaikuttaa tapaamme havaita ja ymmärtää maailmaa ja eri ilmiöitä, kuten ilmastomuutosta?

Puhuin luennoilla Oslon näyttelystä², jossa yhtenä elementtinä oli villa. On eri asia lukea villaan liittyvästä ilmastoproblematiikasta kirjasta kuin kokea asia näyttelyssä, jossa koko keho prosessoi tietoa villasta. Tässä mielessä näyttelyssä on erityinen huomion ja liikkeen ekonomia. Näyttelyn viesti koskettaa kaikkia aisteja ja on siksi painavampaa kuin pelkkä luettu teksti. Näyttely myös puhuvat tilasta käyttämällä tilaa itseään. Tässä mielessä näyttely on kommunikaationa läsnäolevampi ja suorempi ja vähemmän abstrakti kuin teksti. Sanoilla kommunikoimisen ohella viestintää voidaan laajentaa myös monilla muilla välineillä.

Meidän on lopetettava taiteen ja tieteen välinen eronteko, joka kytkeytyy paljon enemmän politiikkaan kuin asioiden todelliseen luonteeseen. Otetaan yksinkertainen esimerkki: 50 vuotta sitten ranskalainen botanisti, Francis Hallé, esitteli ajatuksen puiden arkkitehtuurista. Puut poikkeavat eläimistä siinä, että ne kasvavat koko ajan. Elävinä olentoina ne määrittävät jatkuvasti muotoaan tilassa. Ilmiön havainnollistaminen esimerkiksi valokuvauksen keinoin on kuitenkin mahdotonta, sillä puun muoto ei tallennu valokuvaan. Tarvitaan siis piirtämistä, siihen liittyvää pohdiskelua ja taitoa. Hallé oli erinomainen piirtäjä, jonka ajattelussa yhdistyivät luova toiminta ja tiede. Uskon, ettei ihminen voi olla tieteilijä ilman kykyä olla luova, ja samoin taide vaatii maailman hahmottamisen taitoa. Näin ollen taide ja tiede ovat aina yhteydessä toisiinsa – näiden tietämisen tapojen välinen suhde on hyvin intiimi.

Suomessa keskustellaan nykyisin paljon taiteen ja taiteeseen liittyvän kulttuurin, kuten taidejournalismin ja kritiikin, merkityksestä. Aika usein kysytään, mikä merkitys taiteella on tai mitä merkitystä kritiikillä on. Millaisia ajatuksia tämä herättää? Onko vastaavaa ajattelua mielestäsi laajemminkin havaittavissa tässä ajassa?

Eurooppa sai alkunsa taiteeksi kutsumamme ilmiön vuoksi. Voisimme nimittää sitä, mitä kutsumme taiteeksi tänä päivänä – kuten vaikkapa Giorgio Vaserin töitä – myös kulttuuriksi. Taiteeseen liittyviin ilmiöihin kytkeytyy erittäin monimutkaisia diskursseja. Maalaaminen on monimutkainen intellektuaalinen prosessi, samaan tapaan kuin matematiikka tai kirjallisuus. Taiteen tekeminen on aina jonkinlaista teorian kehittämistä fysiikan tai filosofian tapaan. Ei ole mahdollista ajatella, että taide voisi elää ilman näiden teorioiden sanallistamista, joten se tarvitsee aikalaismomentaaria. Esimerkiksi nykytaide on luonut itsensä siten, että se kommentoi olemassaolollaan yhtä aikaa taideobjektia ja teoriaa taideobjektista. Siksi taide tarvitsee taidepuhetta ympärilleen. Taiteen koko oleminen on niin voimakkaasti diskurssiin sidottu, että sen sivuuttaminen hävittää jo taiteen itsensä. Taideteos ei ole itseriittoinen.

Ajatus siitä, että taide ei olisi yhteydessä siitä käytävään puheeseen, on fasistinen. Se on käytännössä vaatimus ajatella ilman sanoja, mikä on uskomattoman

typerä ajatus. Ihmisen elämään kuuluu, että meidän on voitavat puhua elämästä ja siitä, kuinka elämme. Meidän on puhuttava taiteesta, koska se on kaikista tärkeintä elämässä – tietenkin on. Ja tätä puhetta varten on kehitettävä oma kielensä, koska ilman sitä ei voi käsitellä taiteen monimutkaisia diskursseja. Samaan aikaan tämä ajatus on vaarallinen: taide tarvitsee ja ei tarvitse omaa diskurssiaan. Tarvitsemme kritiikkiä ja taidehistoriaa, sillä ilman näitä konteksteja taide ei voi olla olemassa eikä tule ymmärretyksi. Taiteesta puhuminen muistuttaa tiedettä siinä mielessä, että se on taiteen tuomista merkitykselliseen kontekstiin, mikä on aivan oleellista taiteen olemuksen ymmärtämiseksi.

Kasvien elämä -kirjan kirjoittamisen jälkeen olet työskennellyt muun muassa muodin parissa ja tehnyt yhteistyötä Guccin kanssa. Minkälaisesta yhteistyöstä on kyse?

Keskustelemme projektissa Guccin entisen taiteellisen johtajan, Alessandro Michelen, kanssa muodista taiteena. Muoti juontaa juurensa taiteena 1900-luvun alun taiteen edelläkävijöiden ajatuksiin, joiden mukaan elämän ja taiteen tulee olla yhtä. Muoti on tässä mielessä äärimmäisen tärkeää. Olemme kaikki tekemisissä vaatteiden kanssa joka päivä, joten muoti on eräänlainen Troijan hevonen, joka vie meidät kuin varkain taiteen pariin. Muoti on taiteen laji, joka onnistuu tulemaan lähemmäs elämää kuin mikään muu taiteen alue, päivittäin. Tämän vuoksi muoti kiinnostaa minua. Michele on sitä mieltä, että taidetta tehdäkseen tarvitsee filosofiaa, ja Guccin taiteellisena johtajana hän toi filosofian catwalkille. Tarvitsemme filosofiaa muodin maailmasta, jotta voisimme ymmärtää sitä. Projektissamme on oikeastaan kyse dialogista tämän aiheen ympärillä.

Tuotannossasi olet käsitellyt myös arjen estetiikkaa. Keväällä 2024 teoksestasi *Filosofia della Casa* ilmestyy englanninnos *Philosophy of the Home. Domestic Space and Happiness* (Penguin). Ilmeisesti muodin ajattelu jatkaa arjen estetiikan teemoista?

Kyllä, muoti vaikuttaa jokapäiväiseen elämään. Siinä on kyse jostain hyvin arkisesta, mutta samaan aikaan myös arjen yläpuolelle nousevasta. Muoti vaikuttaa kehojemme muotoon. Se ei ole pelkkää identiteetin kommunikointia vaan muodon antamista keholle. Kommunikoimani en anna muotoa itselleni, mutta kun puen päälleni vaatteen, kehoni muuttuu. Tässä mielessä on kyse paljon suuremmasta asiasta kuin kommunikaatiosta. Muoti muovaa kehoamme, sitä keitä olemme.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Emanuele Coccia, *Kasvien elämä. Sekoittumisen metafysiikka*. (La vie des plantes. Une métaphysique du mélange, 2016). Suomeksi Jussi Palmusaari. Helsinki, Tutkijaliitto 2020, 48.
- 2 Oslon näyttelyllä Coccia viittaa 26.5.–1.10.2023 Norjan kansallismuseossa esillä olleeseen näyttelyyn Oltre Terra. Why Wool Matters. Verkossa: nasjonalmuseet.no/en/exhibitions-and-events/national-museum/exhibitions/2023/oltre-terra.-why-wool-matters/ Näyttelyä varten kirjoittamassaan tekstissä Coccia kuvaa eri materiaalien suhdetta toisiinsa.

[illegible]

MARKUS NIKKARLA

Mielestä, sielusta ja Kantin suomentamisesta

Kari Väyrynen esittää *niin & näin* 2/2023:ssa ilmestyneessä arviossaan Kantin *Pedagogiikasta*-teoksen suomennoksestani joitain selvästi epätosia väitteitä, jotka on syytä korjata. Väyrynen nostaa myös esiin mieltä ja sen toimintaa koskevien termien suomentamisen ongelman, johon tämän lehden aikaisemmissakin numeroissa on otettu kantaa. Käytän hyväkseni tilaisuuden vastata näihin kriittisiin huomioihin.

En varmastikaan olisi ryhtynyt itsenäisesti suomentamaan Kantin tuotantoa, ellei Olli Koistinen olisi parikymmentä vuotta sitten ottanut minua *Puhtaan järjen kritiikin* suomennostyöryhmään. Olen sittemmin suomentanut kolme Kantin teosta, viimeisimpänä hänen pedagogiikan luentonsa. Näissä suomennoksissani käyttämäni terminologia on pääsääntöisesti peräisin Koistisen johtamasta työryhmästä, jonka tekemissä ratkaisuissa hänellä luonnollisesti oli merkittävin rooli. Nämä terminologiset valinnat ovat olleet vuosien varrella *niin & näin* -lehden kirjoituksissa kritiikin kohteena. Viimeisimpänä kriittikkona Kari Väyrynen toistaa Vesa Oittisen käsityksen, että suomennosteni terminologiset valinnat ovat anglismeja ja myötäilevät analyttisen filosofian käsitemaailmaa¹. Molemmat pitävät Koistista ongelmien lähteenä. Oittinen kirjoittaa *Käytännöllisen järjen kritiikin* käännösarviossaan, että terminologiset valintani johtuvat Koistisen suosituksista, Väyrynen taas väittää, että Koistinen on toiminut suomennoksieni sensorina.² Näillä väitteillä ei ole todellisuuspohjaa. Vaikka olen Kantin suomentajana Koistiselle ilmeisessä kiitollisuudenvelassa, hänellä ei ole ollut *Pedagogiikasta*-teoksen suomentamisessa mitään roolia eikä hän ole toiminut suomennoksieni sensorina. Jos suomennoksissani on ongelmia, vastaan niistä itse, terminologiaa myöten. Koistinen perustelee terminologisia valintoja *Puhtaan järjen kritiikkiin* kirjoittamassaan johdannossa, ja olen itse perustellut ratkaisujani omissa suomennoksissani. Tässä kirjoituksessa tarkoitukseni on täydentää näitä perusteluja omaan tutkimukseeni nojaten. Ensin joudun kuitenkin korjaamaan Väyrysen ja Oittisen arvioissaan tekemiä virheitä.

Vaikka Kantin filosofian hankala terminologia ei *Pedagogiikasta*-teoksessa juuri tuota suomentajalle ongelmia, Väyrynen yrittää löytää esimerkin ongelmallisesta ”anglis-

mista” viittaamalla Oittisen arvioon *Käytännöllisen järjen kritiikistä*:

”Kuitenkin esimerkiksi tietoisuus (*Bewusstsein*) on myös tässä Nikkarlan suomennoksessa käännetty ’mieleksi’, mitä ratkaisua Oittinen jo *Käytännöllisen järjen kritiikin* käännösarviossa moittii.”³

Hyvä tieteellinen käytäntö edellyttää tutkijalta huolellisuutta ja tarkkuutta paitsi tutkimustyössä myös muissa asiantuntijatehtävissä, kuten arvioinneissa. Väyrysen olisi kohtuudella voinut odottaa tarkistavan, onko Oittisen alkuperäinen väite tosi, ja etenkin olevan huolellinen sen soveltamisessa arvioimaansa teokseen. *Bewusstsein* esiintyy *Pedagogiikasta*-teoksessa neljä kertaa. Jokaisessa näistä kohdista olen kääntänyt sen sanalla ’tietoisuus’, ja samaa suomennosta olen käyttänyt myös aikaisemmin. Väyrynen väittää myös suomennokseen johdannon kirjoittaneen Juha Hämäläisen pitävän sanan *Bewusstsein* suomentamista ’mieleksi’ perusteltuna, mutta Hämäläinen ei tällaista kirjoita, vaan kyseessä on pelkkä Väyrysen sekaannus.

Jostain syystä Väyrynen jatkaa tämän sekaannuksen kehittelyä ryhtymällä vielä luettelemaan muita suomen kielen sanoja, joita ’mieli’ ei voi korvata:

”Suomen kielessä on useita vivahteikkaampia sanoja, jotka vastaavat paremmin alkuperäisiä saksankielisiä ilmaisuja: muiden muassa sielu, henki, itsetunto, tajunta, tietoisuus, itsetietoisuus ja persoona. Kaikkien kuvaaminen yhdellä ja samalla sanalla ’mieli’ ei onnistu.”⁴

Tätä luetteloa voisi tietysti jatkaa loputtomiin, mutta suomennosteni kannalta sillä on hyvin vähän merkitystä. Toisin kuin Väyrynen antaa ymmärtää, en ole käyttänyt sanojen ’itsetietoisuus’ tai ’persoona’ sijasta sanaa ’mieli’. Suomennoksissani *Selbstbewusstsein* on ’itsetietoisuus’. *Person* taas on ’persoona’ silloin, kun sanalla on filoso-

finen merkitys, ja muulloin 'ihminen'. Väyrynen ei mainitse, mitkä saksankieliset sanat hän haluaisi suomentaa sanoilla 'itsetunto' ja 'tajunta'. Tuskin ainakaan *Seele* tai *Geist*, jotka sanan *Gemüt* ohella ovat ainoita, joista olen käyttänyt suomennosta 'mieli'. Väyrysen luettelo supistuu siis kahteen sanaan, joista suomennokseni yhteydessä voi järkevästi keskustella.

Mieli, sielu ja henki

Sanojen *Seele* ja *Geist* suomentaminen on juuri se kysymys, jota Hämäläinen johdannossaan käsittelee. Väyrynen kritisoi suomennosta sanomalla, että *Seele* on "käännetty syyttä suotta mieleksi"⁵. Heti perään hän kuitenkin mainitsee loppuviitteessä ilmaisevani perustelun tälle päätökselle. Perustelen ratkaisuni sillä, että *Puhtaan järjen kritiikissä* Kant sanoo tarkoittavansa tällä sanalla ajattelevaa minää. Hämäläinen taas kommentoi ratkaisua johdannossa todeten, että Kant käyttää sanoja *Seele* ja *Geist* pitkälti synonyymisesti samassa merkityksessä kuin *Gemüt*⁶. Suomennosratkaisua ei siis voi sanoa syyttä suotta tehdyksi, vaan sitä on teoksessa perusteltu.

Näiden perustelujen kriittinen arviointi on toki tervetullutta. Väyrynen toteaa, että 'sielu' ja 'henki' toisivat tekstiin lisävivahteita, mikä onkin totta. Lisäksi Väyrynen huomauttaa, että sanan *Seele* käyttökontekstit ovat mainituissa teoksissa erilaiset. Tämäkin on totta, mutta itse teen tästä tosiasiaa vastakkaisen johtopäätöksen kuin Väyrynen. Varsinainen peruste ratkaisulleni suomentaa *Seele* sanalla 'mieli' liittyykin juuri *Pedagogiikasta*-teoksen aihepiiriin.

Puhtaan järjen kritiikin tutkimuskohde sivuaa teologiaa, sillä Kant tutki siinä järjen mahdollisuutta todistaa Jumalan olemassaolo ja sielun kuolemattomuus. Tässä yhteydessä 'sielu' on ehdottomasti paras käännösratkaisu. *Pedagogiikasta*-teoksessa Kantin näkökulma on maallinen. Kant tarkastelee ihmistä osana fyysisestä luontoa, jossa ihmisyksilö tuhoutuu kuoltuaan ja vain ihmislaji jatkaa olemassaoloaan. Teoksen aiheelle olennainen sielun kultivointi on ihmisen henkisten kykyjen kehittämistä.

Pedagogiikasta-teoksen voi odottaa kiinnostavan laajempaa yleisöä kuin aikaisempien Kant-suomennosteni. Käytännön opetus- ja kasvatustyötä tekevien lukijoiden tulisi voida siitä hyötyä. Kant käyttää mielen kultivoinnista, kulttuurista ja sivistyksestä puhuessaan sanoja *Seele*, *Geist* ja *Gemüt* selvästi synonyymisinä⁷. Nähdäkseni hengen tai sielun *fysisestä* sivistyksestä puhuminen vain hämmäntäisi tarpeettomasti lukijaa, kun Kantin tarkoituksena on puhua yksinkertaisesti mielen fyysisestä sivistyksestä. Koska ajatuksen ymmärtäminen tuottaa jo itsessäänkin pientä päänsäryä, lukijaa ei ole syytä sekoittaa lisää pelkän vivahteikkouden takia. Asiatekstissähän ymmärrettävyys on vivahteikkoutta tärkeämpi tavoite.

Ymmärrettävyyttä uhkaa tässä ajallinen etäisyytemme alkutekstiin. Väyrysen mielestä mielen, sielun ja hengen erottaminen toisistaan olisi ollut suomennoksessa vähemmän anakronistinen ratkaisu. Olen eri mieltä. Etenkin

sanan 'sielu' merkitys on meille uskonnollinen, eikä se tavoita Kantin ajatusta tässä kontekstissa. *Kielitoimiston sanakirjan* mukaan 'mieli' tarkoittaa ihmisen sisäistä, henkistä olemusta, jossa ajatukset, tunteet ja tietoisuus ilmenevät. Suomen kielen kannalta Kantin tarkoittama sielun kultivointi on siis juuri mielen kehittämistä.

Koska Oittinen ja Väyrynen ovat sekoittaneet asioita arvioissaan, jää epäselväksi, pitäisikö heidän mielestään myös *Gemüt* kääntää jollain muulla sanalla kuin 'mieli'. Ainakin he pitävät 'mieltä' anglismina. Tämä käsitys on perin outo, sillä *Nykysuomen etymologisen sanakirjan* mukaan 'mieli' kuuluu ikivanhaan omaperäiseen sanastoon. Oittinen on ehkä päätenyt filosofisista syistä pitämään sanaa anglismina. Hän näet harhautuu kritiikissään käsittelemään David Humea (1711–1776) teoriaa mielestä ajatellen sillä olevan jotain tekemistä käännösvaihtojeni kanssa⁸. Näin ei ole. Hume soveltaa filosofiassaan uuden ajan alun käsitystä ideoista mentaalisiin sisältöihin. Kantin kriittinen filosofia taas perustuu tämän käsityksen hylkäämiseen. Kant vaatii palaamista alkuperäiseen, Platonilta peräisin olevaan ideakäsitykseen, johon myös aikaisempi skolastinen filosofia oli nojannut⁹. Hän ei siis ajattele, että havainto ja ajattelu perustuisivat mielessä oleviin ideoihin. Hänen käsityksensä tietoisuudesta on tyystin erilainen kuin Humea.

'Mieli' ei siis ole suomennoksissani anglismi missään merkityksessä. Se on kotoperäinen sana, eikä sen käyttö perustu sen paremmin Humea filosofiaan kuin analyyttisen filosofian traditioonkaan. Se on myös merkitykseltään ongelmaton käännös sanalle *Gemüt*.

Mieli Kantin tutkimuskohteena

Kantin käsitystä mielen kyvyistä ja toiminnasta sen sijaan on vaikea kuvata kotoperäisin sanoin. Suomennosten pitäisi auttaa lukijaa ymmärtämään Kantin käyttämän terminologian merkitykset, ja kun kotoperäiset sanat eivät tavoita alkuperäisiä merkityksiä tai johtavat suorastaan harhaan, niiden käyttäminen ei ole tarkoituksenmukaista. Kantin kohdalla ongelmaan on kuitenkin luonteva ratkaisu, koska hän nojaa perinteeseen latinankieliseen termistöön. Suomentaja voi siis tukeutua niihin alkuperäisiin sanoihin, joista Kantin käyttämät saksankieliset sanat ovat käännöksiä.

Tätä ratkaisua Oittinen ja Väyrynen pitävät epäonnistuneena. Oittinen pitää pyrkimystä tarkkuuteen terminologian suomentamisessa "kontraproduktiivisena"¹⁰. Hänen mielestään Kantin filosofian peruskäsitteet *Vorstellung* (representaatio), *Erkenntnis* (kognitio) ja *Anschaung* (intuitio) tulisi kääntää kotoperäisin sanoin 'mielle', 'tieto' tai 'tiedostus' ja 'havainnointi'. Risto Pitkänen on samoilla linjoilla. Hän käyttää *Arvostelukyvyn kritiikin* suomennoksessa käännöksiä 'mielle', 'tieto' ja 'intuitio'. Sanaa 'representaatio' Pitkänen pitää keinotekoisena. Hän toteaa hauskaasti, että representaation paras paikka on yleisesti ottaen seinällä¹¹.

Pitkäsen käsitys on ymmärrettävä, koska hän lähestyy Kantin filosofiaa taiteen näkökulmasta. Tämä näkökulma

”Kantin teosten ajatuksellinen sisältö ei voi välittyä oikein, jos niiden suomennoksissa pyrkii käyttämään tavallista kieltä.”

on kuitenkin valitettavan kapea. Kant ei ole ensisijaisesti kiinnostunut taiteesta tai kauneudesta, vaan nämä aiheet kytkeytyvät perustavampaan, ajattelun kykyä koskevaan tutkimukseen. Pitkäsen mukaan *Arvostelukyvyyn kritiikki* ei ole erityisen vaikeatajuinen¹². Ehkä teoksen vaikeus avautuu vasta, kun näkee sen yhteyden muihin kritiikkeihin ja perehtyy huolellisesti termien merkityksiin. Kuten Hemmo Laiho toteaa, kolmannen kritiikin lähestyminen korostetusti estetiikan näkökulmasta on epäuskollista sen tavoitteille¹³.

Kantin tavoitteita on ylipäättään vaikea luokitella nykyfilosofian näkökulmista, ja valitettavasti tutkijoiden omat intressit vääristävät helposti filosofian historian tutkimusta. Hyvä esimerkki tästä on käsitys intentionaalisuuden ongelmasta. Filosofisena terminä *intentio* on peräisin keskiaikaisesta latinankielisestä kirjallisuudesta, mutta käsitys intentionaalisuuden ongelmasta on muuttunut. Nykyfilosofiassa intentionaalisuuden eli mielen tai mielentilojen kohteeseen kohdistumisen keskeisenä ongelmana on pidetty viittaamista sellaisiin kohteisiin, jotka eivät ole olemassa. Sen sijaan esimerkiksi Tuomas Akvinalaiselle (1225–1274) mielen kohdistuminen kohteisiin, jotka eivät ole olemassa, on ongelmallista lähinnä Jumalan ymmärryksen kannalta. Franz Brentano (1838–1917), jonka psykologiasta nykykeskustelu on lähtenyt liikkeelle, nojasi intentionaalisuuskäsityksessään skolastiseen filosofiaan. Hän ei näytä pitäneen viittaamista kohteisiin, jotka eivät ole olemassa, ongelmana lainkaan. Nykyfilosofien on ollut vaikea ymmärtää tätä, vaikka ajallinen etäisyys Brentanon kirjoituksiin on aika lyhyt.¹⁴

Intentionaalisuus on Kantin filosofiassa keskeinen kysymys. Edellä sanotun perusteella olisi kuitenkin outoa, jos hänen käsityksensä intentionaalisuuden ongelmasta vastaisi nykykäsitystä. Kantin ajattelua on sinnikkäästi

yrityttyä tulkita uuden ajan alun ideaopin pohjalta, vaikka hän sanoutuu siitä irti täysin yksiselitteisesti. Hänen käsityksensä tietoisuudesta ja intentionaalisuudesta perustuu vallitsevan ajattelutavan kumoamiseen kopernikaanisella vallankumouksella. Tämä vallankumous koskee käsitystä ymmärryksen käyttämien representaatioiden ja niiden kohteen välisen suhteen perustasta. Kantin ratkaisua tähän intentionaalisuuden ongelmaan on toivotonta yrittää ymmärtää nykyfilosofian tai uuden ajan alun ideaopin perusteella. Hänen käsityksensä tästä ongelmasta ei ole moderni, vaan se perustuu myöhäisskolastiseen käsitykseen tietoisuudesta ja mielen rakenteesta. Kant tutkii ajattelevan minän kykyä yhdistää aistien tarjoama materia ymmärryksen yleisiin käsitteisiin. Myös Locke oli sivunnut tätä aihetta, mutta hänen empiirinen tapansa tutkia mielen kykyä nousta havainnosta yleisiin käsitteisiin on Kantin mielestä pelkkää puuhastelua, jossa filosofian ydinkysymys on jäänyt ymmärtämättä¹⁵. Tämän ydinkysymyksen ymmärtäminen edellyttää mielen toimintaa koskevien peruskäsitteiden skolastisen taustan ymmärtämistä.

Tarkoituksenani on seuraavissa kappaleissa osoittaa, että Kantin käyttämän terminologian suomentaminen kuuluu tieteen käytäntöjen piiriin. Kantin teosten luki-joilla on vapaus lähestyä hänen filosofiaansa mistä näkökulmasta vain, ja siihen on syytä kannustaakin, mutta suomentaja ei voi tällaista vapautta ottaa. Pitkäsen mielestä Kant kirjoittaa tavallista kieltä¹⁶. Tämä käsitys on virheellinen. Kantin kolme kritiikkiä ovat mielen kykyjä koskevaa tieteellistä tutkimusta, jota suomennettaessa on noudatettava hyvän tieteellisen käytännön edellyttämää huolellisuutta ja tarkkuutta. Hänen käyttämänsä terminologian tausta on keskiaikaisessa filosofiassa. Joudun menemään kohtuullisen syvälle myöhäisskolastiseen mieltä

koskevaan keskusteluun osoittaakseni, että Kantin teosten ajatuksellinen sisältö ei voi välittyä oikein, jos niiden suomennoksissa pyrkii käyttämään tavallista kieltä.

Representaatio

Kantin tutkimuskohteena on ajattelun kyky, ja hän tukeutuu tutkimuksessaan latinankieliseen tutkimusperinteeseen. Klassisen latinan vastine ajattelevalle minälle on *animus*, joka tarkoittaa rationaalista sielua. Skolastisessa perinteessä tämä sana oli kuitenkin poistunut käytöstä ja korvautunut merkitykseltään yleisemmällä sanalla *anima*, jolla skolastikot tarkoittivat mieltä tai sielua yleisesti kaikelle elämälle yhteisenä periaatteena. Kun tarkoituksena oli viitata ihmissieluun, termiin joko lisättiin tarvittaessa määre *rationalis* tai käytettiin sanaa *intellectus* eli intellekti tai ymmärrys. Tämä ymmärrys on siis osa mieltä. Se on Kantin tutkimuskohteena oleva mielen ajatteleva kyky.

Mieli kokonaisuudessaan on Kantille representoimisen kyky, ja 'representaatio', *Vorstellung*, on hänen tutkimuksensa perustavin käsite. Pitkänen arvelee Kantin pitäneen tämän sanan merkitystä intuitiivisesti ilmeisenä tavallisen kielenkäytön perusteella¹⁷. Tätä arvelua ei tue se, että termiä käytettiin logiikassa latinankielisen sanan *repraesentatio* käännöksenä. Kant käytti logiikan luentojensa tekstimateriaalina Georg Friedrich Meierin (1718–1777) oppikirjaa. Meier ilmoittaa teoksensa alussa termin *Vorstellung* latinankielisen vastineen, ja myös Kant tekee näin *Puhtaan järjen kritiikissä*¹⁸. Tällainen käytäntö tuskin olisi ollut tarpeen, jos sanan merkitys olisi tavanomainen.

Nykylukijalle termin merkityksen ymmärtämistä hankaloittaa se, että Kantin käsitys logiikasta ja sen alasta on erilainen kuin meidän. Ymmärryksen representaatioakteilla on Kantin mukaan looginen muoto, joka ilmenee niin käsitteissä ja käsitteitä yhdistelevissä arvostelmissa kuin arvostelmia yhdistelevissä päätelmissäkin. Hänen transsendentaalisen logiikkansa lähtökohtana on arvostelmien looginen muoto. Tutkimuksensa keskeisimmässä osassa, "Käsitteiden analytiikassa", Kant pyrkii ratkaisemaan logiikan perustaa koskevan ongelman, jolla on skolastinen tausta. Avaan tätä taustaa lyhyesti.

Skolastisessa filosofassa tietoisuus mielen ulkopuolisista kohteista jaettiin intuitiiviseen kognitioon (*cognitio intuitiva*) ja abstraktiiviseen kognitioon (*cognitio abstractiva*). Intuitiivisella kognitiolla tarkoitettiin välitöntä, yksilöihin kohdistuvaa tietoisuutta, eli tietoisuutta, johon muutkin eläimet kuin ihminen kykenevät. Intuitiivisen kognition yhdistäminen ymmärryksen abstraktiiviseen kognitioon oli skolastikoille ongelma, koska he ajattelivat ymmärryksen olevan aineeton sielu, jonka kohteena ovat universaalit. Uuden ajan alun filosofiaan vaikuttaneen myöhäisskolastiikan edustajan Francisco Suárezin (1548–1617) mukaan universaalit ovat ymmärryksen aikaansaamia ykseyksiä, jotka ovat jaettavissa materiaalistien yksilöiden kesken. Universaalien jaettavuutta voi havainnollistaa esimerkiksi: ihmisluonto on Pietarin ja Paavalin jakama, kun taas Pietaria tai Paavalia ei voi jakaa useammaksi ihmislajin yksilöksi. Ihmisluonto on siis uni-

versaali ja Pietari yksilö, joten ne ovat erilaisia kohteita. Ymmärryksen pitäisi kuitenkin voida representoida sekä Pietari että ihmisyyys voidakseen ottaa Pietarin ajattelunsa kohteeksi ihmisyyteen osallisena ja muodostaakseen näin arvostelman, jossa ymmärrys yhdistää Pietarin ihmisyyteen. Ongelmana on representaatioiden erilaisuus. Jos ymmärryksen kohteena ovat universaalit, miten se voi ottaa kohteekseen Pietarin?

Tämä kysymys ei enää kuulu logiikkaan, vaan skolastikot ajattelivat sen edellyttävän mieltä koskevaa tutkimusta, josta käytettiin nimitystä *scientia de anima*. Kant jatkaa tätä perinnettä, sillä "Käsitteiden analytiikassa" Kant ei analysoi käsitteitä vaan ymmärryksen kykyä itseään¹⁹. Hän pyrkii ratkaisemaan, miten ymmärrys voi yhdistää rinnasteisuusrelaatioihin perustuvat intuitiot (ilmentymät) alisteisuusrelaatioihin perustuviin yleisiin käsitteisiin. Uuden ajan alun filosofit olivat ohittaneet tämän ongelman. Kant valittelee, että Leibniz oli intellektualisoinut ilmentymät ja Locke aistimellistanut ymmärryksenkäsitteet²⁰. Filosofia oli ottanut mielen tutkimisessa askeleen taaksepäin.

Kantin tukeutuminen skolastiseen käsitykseen mielestä tutkimuskohteena ei tietenkään tarkoita, että hän hyväksyisi skolastisen käsityksen havainnosta tai todellisuuden perimmäisestä luonteesta. Hän tukeutuu kyllä aristoteeliseen hylomorfismiin, mutta hänen kopernikaaninen vallankumouksensa kääntää perinteisen käsityksen materiasta ja muodosta pääläelleen. Kantin mukaan havainnon muodot ovat valmiina mielessä siihen istutettuina ajan ja avaruuden muotoina. Mieli ei siis ota vastaan muotoja ulkopuolisesta todellisuudesta, vaan muodot ovat valmiina mielessä itsessään. Skolastikot, kuten Suárez, olivat ajatelleet, että kognition on vastattava muodoltaan mielestä riippumattomasta todellisuudesta, jossa sen kohteet viime kädessä ovat. Kant taas ajattelee representaation ja kohteen välistä suhdetta toisinpäin. Aistien kohteiden on mukauduttava intuitiomme muotoon niin, että ne vastaavat mielessä valmiina olevia ajan ja avaruuden muotoja. Vastaavasti ymmärryksen kohteiden on mukauduttava isetietoisuuden käsitteellisiin muotoihin.²¹

En voi tässä käsitellä Kantin ratkaisua intuitioiden ja käsitteiden yhdistämisen ongelmaan. Sen sijaan osoitan, että se perustuu meille vieraaseen käsitykseen representoimisesta. Kant ajattelee, että ymmärryksen täytyy käyttää aistien kohteita representaatioina, jotta se voisi ottaa ne kohteekseen. Tämä käsitys käy ilmi esimerkiksi seuraavasta lainauksesta:

"Kaikilla representaatioilla on representaatioina kohteensa, ja ne voivat itse vuorostaan olla muiden representaatioiden kohteita. Ilmentymät ovat ainoita kohteita, jotka voivat tulla meille välittömästi annetuiksi, ja se, mikä siinä kohdistuu välittömästi kohteeseen, on intuitio. Nämä ilmentymät eivät nyt kuitenkaan ole olioita itsessään vaan itse ainoastaan representaatioita, joilla vuorostaan on kohteensa, jota emme siis enää voi intuitoida ja jota voidaan tämän vuoksi nimittää ei-empiriseksi, siis transsendentaaliseksi kohteeksi = X."²²

Kant kutsuu kognitioiksi sellaisia tietoisia representaatioita, joilla on kohde. Kognitiot hän jakaa edelleen singulaarisiin intuitioihin ja yleisiin käsitteisiin.²³ Yllä olevassa katkelmassa hän kertoo, että ajattelu käyttää empiirisen intuition ajallis-avaruudellisessa muodossa representoitua kohdetta eli ilmentymää representaationa lisäten siihen käsitteellisen yleisyyden. Ilmentymät ovat siis mielen representoimia kohteita ilman ymmärryksen toimintojakin, mutta ne eivät voi olla *ymmärryksen* kohteita (kognitioita suppeassa merkityksessä) ilman ajattelun loogisen muodon lisäämistä niihin.²⁴ Kant ilmaisee tämän seuraavasti esitelmässään kopernikaanisen vallankumouksensa:

”Mikäli näistä intuitioista [ilmentymistä] on tarkoitus tulla kognitioita, en kuitenkaan voi pitäytyä niissä, vaan minun on kohdistettava ne representaatioina johonkin niiden kohteena ja määritettävä tämä niiden avulla.”²⁵

Meille olisi luontevaa tulkita Kantin tarkoittavan, että ajatellessaan ilmentymiä ymmärrys käyttää representaatioinaan aistimellisia representaatioita (ideoita) näistä kohteista. Näin Kant ei kuitenkaan ajattele. Hänen ratkaisunsa singulaaristen intuitioiden ja yleisten käsitteiden yhdistämisen ongelmaan perustuu juuri siihen, että ymmärrys käyttää representaatioinaan representoituja kohteita, ei kohteiden representaatioita. Ajatelkaamme vaikkapa kahvikupia aistien kohteena. Jos ymmärryksen välittömänä kohteena olisi kupin idea mielessä, se kohdistuisi representaatioon kupista. Kant kuitenkin ajattelee, että ymmärrys käyttää representaationa subjektiivisesti representoitua kupia ja kohdistaa tämän kohteen (käyttämällä sitä representaationa) transsendentaaliseen kohteeseen. Näin syntyy tietoisuus kupista mielen ulkopuolella olevana kohteena.

Jo tämä lyhyt silmäys Kantin käsitykseen mielestä osoittaa, että hänen käsityksensä representaatiosta oli Kantin aikalaisille vieras. On selvää, että Kantin tapa käyttää sanaa *Vorstellung* sen teknisessä merkityksessä ei ollut ilmeinen intuitiivisesti tai mitenkään muutenkaan. Päinvastoin *Vorstellung* on teknisessä merkityksessään vallankumouksellisen teorian peruskäsite. Sen käyttö nojaa uuden ajan alussa vallinneen, ideoihin perustuneen mielen mallin hylkäämiseen.

’Representaatio’ on siis tekninen termi, mutta suomentajan on otettava huomioon, että *Vorstellung* ei aina esiinny Kantin teksteissä teknisessä merkityksessä. Tavalisessa merkityksessään sen voi suomentaa aivan hyvin jollain tavallisella suomen kielen sanalla, kuten ’esitys’. Kotoperäisistä sanoista ’esitys’ sopisi ehkä parhaiten myös tekniseen käyttöön, kun taas ’mielle’ on sanakirjamerkitykseltään siihen liian suppea²⁶. ’Mielle’ ei myöskään poista alkukielen sanan monimerkityksisyyden ongelmaa, ja kuten Laiho on huomauttanut, sen johdonmukainen käyttö Kantin suomentamisessa on kömpelöä²⁷. Suomentajan tehtävänä on ratkaista, milloin sana esiintyy teknisessä merkityksessään ja milloin ei.

Kotoperäiset sanat osoittautuvatkin huonoiksi valinnoiksi, jos niillä yritetään kuvata Kantin ajattelua pintaa

syvemmältä. ’Representaatio’ on vastaavalla tavalla monimerkityksinen kuin skolastikkojen käyttämä *intentio*. Se voi tarkoittaa representoimisen aktia, tämän aktin käyttämää välinettä tai sen kohdetta. Kun ymmärrys käyttää ilmentymää representaationa representoidakseen kohteen, sekä ilmentymä että sen avulla representoitu kohde (fenomeeni) ovat representaatioita. Tämän voisi ilmaista sanomalla, että mieli mieltää mielteellä mielteen. Viimeistään tässä kohtaa lukijan täytyy ymmärtää, että sanan merkitys ei teknisessä käytössä ole ilmeinen.

Intuitio

Kaksi representaatioiden alalajia, kognitio ja intuitio, vievät lukijan vielä syvemmälle skolastistaustaiseen ajatteluun. *Puhtaan järjen kritiikissä* Kant ottaa skolastisesta perinteestä tutkimuskohteekseen yhden kognition lajin: käsitteellisen kognition. Tässä kognition lajissa mielen on kyettävä yhdistämään toisiinsa intuitiot ja käsitteet, koska kumpikaan ei yksinään riitä kognition. Intuition tunnusmerkit ovat singulaarisuus ja välittömyys. Välittömyys sulkee pois käsitteellisyys, joten ihmisellä yksittäisten kohteiden representoiminen voi olla vain aistimellista. Tämä ei kuitenkaan ole intuition yleinen vaatimus.

Intuitio on mahdollista ilman käsitteitä kahdessa erilaisessa tapauksessa: joko eläimillä, joilla ei Kantin mukaan ole ajattelun kykyä, tai ihmisistä korkeammalla olennolla, Jumalalla. Vaikka ihmisellä intuitio on aistimellista, mahdollinen Jumalan mieli perustuisi Kantin mukaan intellektuaalisen intuition kykyyn. ”Käsitteiden analytiikassa” Kant kirjoittaa seuraavasti:

”Ymmärrys, jossa kaikki moninaisuus tulisi itsetietoisuuden avulla annetuksi, olisi *intuioiva*; oma ymmärryksemme voi ainoastaan *ajatella* ja sen täytyy etsiä intuitiota aisteista.”²⁸

Kant tukeutuu tässä Akvinolaiselta peräisin olevaan käsitykseen Jumalan ymmärryksestä. Käsityksen mukaan Jumala ymmärtää luodut olennot ymmärtämällä oman olemuksensa. Jumalan ymmärrys olisi siis itsetietoisuus, jonka intuitio olisi jo itsessään kognitiot. Tällaiseen kognitionon liittyy intentionaalisuuden laji, joka ei ole ihmiselle mahdollinen. Suárez käsittelee Akvinolaisen käsitystä Jumalan ymmärryksestä erottamalla formaalisen olemassaolon objektiivisesta olemassaolosta. Suárez erottaa näin olioiden olemassaolon ymmärryksessä, siis mielen sisältöinä, niiden olemassaolosta mielen ulkopuolella. Luodut olennot ovat Suárezin mukaan Jumalan mielessä (*mens*) formaalisina käsitteinä (*conceptus formalis*). Olemalla tietoinen omasta olemuksestaan Jumala luo Suárezin mukaan kognitiollaan aktuaaliset olennot formaalisten käsitteiden tarjoaman intentionaalisesta representaation avulla.²⁹ Jumalan kognitio on siis luovan, arkkityypisen ymmärryksen (*intellectus archetypus*) akti.

Kant oli jo varhaisfilosofiassaan tukeutunut tähän käsitykseen Jumalan mielestä. Hän ajatteli Jumalan olevan

muuttumaton ja ikuinen henki (*Geist*), jolla on ymmärrys ja tahto. Vaikka Kant luopuu kriittisessä filossaassaan ajatuksesta, että Jumalan olemassaolo voitaisiin todistaa, hänen käsityksensä Jumalan mielestä ei muutu. Hän ajattelee intentionaalisuuden ongelmaa vertaamalla ihmisen ektyyppistä ymmärrystä (*intellectus ectypus*) Jumalan arkkityypisen ymmärryksen. Ektyyppinen ymmärrys ei kykene luomaan representaatioidensa kohteita vaan joutuu tukeutumaan kognitiossaan aisteihin. Juuri tästä juontuu intuitioiden ja käsitteiden yhdistämisen ongelma.

Intellektuaalisen intuition ajatusta on turha yrittää ilmaista kotoperäisin sanoin. Jos Jumala on olemassa, Hän ei havaitse eikä havainnoi olioita vaan luo ne intuitiivisella ymmärryksellään. Oittinen ajattelee, että ”intellektuaalinen havainnointi” olisi Kantille käsitteellinen ristiriita ja että ’havainnointi’ olisi juuri tästä syystä hyvä suomennotus sanalle *Anschauung*³⁰. Tämä tulkinta on kuitenkin selvä väärinymmärrys. Täydellinen ymmärrys on Kantin mukaan kohteensa todelliseksi luova, arkkityypinen ja intuitiivinen ymmärrys, joka perustuu ”alkuperäiseen intuitioon” (*intuitus originarius*)³¹. Tällainen ymmärrys on Kantin mukaan mahdollinen, ja mahdollisen käsitteen ristiriitaiseksi tekevä suomennotus ei ole ainoastaan harhaanjohtava, vaan sitä voi pitää käännösvirheenä.

Pitkän hyväksyy suomennotuksen ’intuitio’, mutta hän vastustaa siitä johdettua verbimuotoa. Pitkän kirjoittaa, että ”filosofien suomen kieli voi paremmin ilman sellaisia kummajaisia kuin ’intuoida’³². Tämän sijasta hän käyttää ilmausta ”intuition muodostaminen”. Tarkkaan ottaen se on kuitenkin harhaanjohtava. Ihmisen mielessä intuitioiminen kyllä näyttää edellyttävän Kantin mukaan muodostamista, joskaan tämä muodostaminen ei pohjimiltaan ole tietoista. Jumala sen sijaan ei voi muodostaa intuitiota, sillä Kantin mukaan Jumala on muuttumaton mieli tai henki. En tiedä, onko ’intuoida’ (*intueor*) sitten sen kummallisempi sana kuin vaikkapa ’lapioida’. Ajatuksellisesti se joka tapauksessa on ongelmaton ja paras suomennotus.

Kognitio

Kantin vallankumous siis perustuu skolastiseen mielen malliin, jota Kant selventää vertaamalla ihmisen käsitteellistä ymmärrystä Jumalan intuitiiviseen ymmärrykseen. Edellä esittämäni kolmen *Puhtaan järjen kritiikin* lainauksen perusteella on kohtuullisen helppoa ymmärtää, miksi tämä vallankumous edellyttää luopumista uuden ajan alun ideaopista. Koska ihmisen ektyyppinen ymmärrys ei pysty luomaan olentoja, se ei voi kohdistua välittömästi mielessä formaalisesti olemassa oleviin ideoihin, jotka Jumalan ymmärryksessä tarjoavat intentionaalisen representaation luoduista olennoista. Jumalan kognitio on itsetietoisuutta, joka kohdistuu singulaariseseen ideaan. Ihmisen itsetietoisuus sen sijaan ei kohdistu ideoihin eikä siten ole kognitiota. Se on yleistä ajattelua, jonka täytyy yhdistyä intuitioon, jotta ymmärrys voisi saavuttaa kognition.

Kant jakeakin skolastisen käsityksen ihmisen tietoisuudesta: tietoisuutemme kohdistuu ensisijaisesti ulkoiseen todellisuuteen, ei mielen sisältöihin. Kognition edellyttämä transsendentaalinen itsetietoisuus on Kantin mukaan tietoisuutta mielen omasta yhdistämiskyvystä, ei formaalisesti olemassa olevista ideoista³³. Ihmisen ymmärryksen tarvitsee silti formaalisesti olemassa olevia mielen sisältöjä saavuttaakseen kognition mielen ulkopuolisista kohteista. Kant ymmärtää formaalisen olemassaolon roolin ihmisen ymmärryksessä osittain samoin kuin Suárez, mutta hänen käsityksensä tämän olemassaolon luonteesta on uudenlainen. Koska Kantin vallankumous perustuu osaltaan siihen, että aistimellisen olemassaolon (*esse sensibile*) muodot ovat mielessä valmiina eivätkä aistien vastaanottamia, formaalisen olemassaolon kannalta olennaiseksi tulee avaruuden formaalinen intuitio, jonka muoto on peräisin aistimellisuudesta eikä siten representoi mielestä riippumatonta todellisuutta. Tämä tarkoittaa samalla skolastisesta intentionaalisuuskäsityksestä luopumista: formaalisella olemassaololla ei ole Kantin mukaan intentionaalista sisältöä, koska avaruuden ja ajan muodot eivät representoi mielen ulkoista todellisuutta sellaisena kuin se on itsessään. Kantin käsitys intentionaalisuuden *ongelmasta* on skolastinen, mutta hänen käsityksensä intentionaalisuudesta on valankumouksellinen.

Ihmisen ymmärrys siis representoi Kantin mukaan avaruuden formaalisen intuition avulla subjektiiviset ilmentymät objektiivisesti mielen ulkopuolisina kohteina. Tätä ymmärryksen toimintaa hän kutsuu kognitioksi. Kognitiota voi kyllä sanoa tiedostukseksi, mutta tiedostuksen kohteet voivat olla myös subjektiivisia, toisin kuin kognition kohteet. Vielä vakavampi ongelma tälle suomennotukselle on kuitenkin se, että Kant ulottaa kognition käsitteen myös käytännölliseen filosofiaan, jossa formaalisella olemassaololla on erilainen rooli kuin teoreettisessa kognitiossa. Arviossaan *Käytännöllisen järjen kritiikin* suomennotukseksi Oittinen moittii sanaa ’kognitio’ ehkä suomennotuksen hullunkurisimmaksi ”anglismiksi”³⁴. Hänen ehdottamansa suomennotukset sopivat kuitenkin huonoiten juuri *Käytännöllisen järjen kritiikin* aihepiiriin. Kant näet soveltaa siinä käsitystään kohteensa luovasta Jumalan kognitiosta omaperäisesti ihmisen tahtoon.

Kant pitää moraalilakia vapauden lakina, joka on ristiriidassa luonnonlakien kausaalisen välttämättömyyden kanssa. Vapautta ei siis voi koskaan kohdata kokemusmaailmassa. Tämä käsitys johtaa Kantin ajattelemaan moraalikognitiota intuitiota edeltävänä järjen kognitiona.

Kuten teoreettinen kognitiokin, moraalikognitio edellyttää itsetietoisuuden. Moraalikognitiossa itsetietoisuus on kuitenkin erilaista kuin teoreettisessa kognitiossa. Se ei ole ajattelun tietoisuutta omasta yhdistämisen kyvystään vaan järjen tietoisuutta omasta moraaliperiaatteestaan.

Myös kognition kohteet ovat näissä kognition lajeissa erilaiset. Moraalikognitio ei kohdistu ulkoisiin kokemuksen kohteisiin, vaan sen kohteena on mielen sisäinen tahdonaikamus. Tästä syystä itsetietoisuus voi moraalikognitiossa olla välittömästi kognitiota. Se ei tarvitse

”Kantin tarkoituksena on moraalifilosofiassaan suorittaa vastaava vallankumous kuin aiemmin teoreettisessa filosofiassa.”

välitöntä intuitiota voidakseen kohdistua singulaariseen kohteeseen. Järki siis määrää siinä tahtoa eikä kohdistaa intuitiota mielen ulkopuolelle. Näin täytyy Kantin järjestelmässä ollakin, koska vapaus on ristiriidassa kokemuksesta maailman lainalaisuuden kanssa.

Kantin tarkoituksena on moraalifilosofiassaan suorittaa vastaava vallankumous kuin aiemmin teoreettisessa filosofiassa. *Puhtaan järjen kritiikin* vallankumous perustuu skolastiseen malliin ihmismielen toiminnasta. Moraalifilosofiassakin Kant perustaa vallankumouksensa skolastiseen malliin, mutta tällä kertaa hän käyttää mallina käsitystä Jumalan mielestä. Kumottavana on nyt käsitys, että moraalifilosofian on lähdettävä liikkeelle tahdon kohteen käsitteestä.

”[Filosofit] ovat näet etsineet tahdon kohdetta tehdäkseen tästä lain materian ja perustan (jolloin laki ei olisi tahdon määräytymisperuste välittömästi vaan tuon mielihyvän tai mielihyvän tunteeseen liittyvän kohteen välityksellä), kun heidän tämän sijasta olisi pitänyt ensin etsiä lakia, joka määrää tahtoa *a priori* ja välittömästi ja joka vasta sitten määrää tahdon mukaisen kohteen.”³⁵

Lainauksen mukaan moraalilaki määrää tahtoa *a priori*. Edellä totesin, että Kantin hyväksymän skolastisen käsityksen mukaan Jumalan tahto on kognitiota formaalisesta olemassaolosta Jumalan mielessä. Jumalan kognition apriorisuus tulee ymmärtää skolastisessa merkityksessä eli kognitiona perustasta seuraukseen. Skolastisen terminologian mukaan luodut oliot ovat Jumalan ymmärryksessä perusteina (*ratio*). Jumalan kognition kohteena oleva idea luodusta oliosta (erotuksena pelkästään mahdollisista olioista) on tämän terminologian mukaan *exemplar*, joka tarkoittaa Jumalan ymmärryksessä formaalisesti olemassa olevaa perustetta käytännöllisenä muotona (*forma practica*).

Kant käyttää tätä mallia moraalifilosofisen vallankumouksensa perustana. Jos ihminen pystyy toimimaan vapaasti, silloin itsetietoisuuden avulla annettu moraalilaki

määrää Kantin mukaan hänen tahtoaan. Sekä tahtomisessa että intuitioihin tukeutuvassa ajattelussa ihmisen itsetietoisuus on käsitteellistä, mutta vapaassa tahtomisessa, toisin kuin teoreettisessa kognitiossa, itsetietoisuutemme ei tuo intuition moninaisuutta käsitteiden alaisuuteen vaan alistaa halujen moninaisuuden *a priori* vapauden kategorioiden alaisuuteen.³⁶ Kant toteaa, että luonnon kategorioista poiketen nämä vapauden kategoriat kohdistuvat puhtaan valintakyvyn määräytymiseen niin, että

”käytännöllisistä *a priori* -käsitteistä tulee suhteessa vapauden ylimpään periaatteeseen heti kognitioita, eikä niiden tarvitse odottaa intuitiota saadakseen tarkoitteen.”³⁷

Kant selittää vielä, miksi vapauden kategoriat eivät puhtaan ajattelun tavoin kohdistu objektiin yleisesti (transsendentaaliseen kohteeseen = X) vaan singulaariseen tahdonaikomukseen:

”Tämä perustuu siihen huomionarvoiseen seikkaan, että ne itse tekevät todelliseksi sen, mihin ne kohdistuvat (tahdonaikomuksen), mitä ei lainkaan tapahdu teoreettisten käsitteiden tapauksessa.”³⁸

Kant siis ajattelee, että vapaassa tahtomisessa välittömästä itsetietoisuudesta tulee heti kognitiota. Vapauden kategoriat eivät tarvitse intuitiota, koska ne ovat käytännöllisiä muotoja, jotka tekevät todelliseksi sen, mihin ne kohdistuvat, eli tahdonaikomuksen.

Tämä ajatus voidaan ilmaista skolastista terminologiaa soveltaen niin, että moraalikognitiossa formaalinen käsite tarjoaa intentionaalisen representaation siitä, minkä kognitio tekee todelliseksi. Samoin kuin Jumalan kognition kohdalla, intentionaalisuus on tässä ymmärrettävä kohdistumisena hyvään. Niinpä Kant selittääkin, miten skolastikkojen käyttämä ilmaus *sub ratione boni*

tulee ymmärtää vapaassa tahtomisessa. Ilmaus tarkoittaa, että ”tahdomme jotakin *tämän idean seurauksena*”.³⁹ Hyvän idea on siis käytännöllinen muoto ja tahdonaikomuksen *a priori* -peruste.

Kantin mukaan ihmisen moraalikognitio perustuu näin ollen ideoihin samaan tapaan kuin Jumalan intellektuaalinen intuitiokin. Moraalikognitio ei kuitenkaan ole intuitiota, sillä järjen on tukeuduttava kognitiossaan käsitteelliseen alistusrelaatioon. Niinpä ihmisen tahto ei pysty luomaan tahdon kohdetta samassa merkityksessä kuin Jumala, vaan se voi saada aikaan vain aikomuksen. Se on riippuvainen aistimellisuuden tarjoamista kohteista ja tarvitsee aistimellisen intuition voidakseen ylipäätään olla tietoinen halujen moninaisuudesta. Sen kyky saada aikaan jotain todellista aistimaailmassa riippuu lisäksi

ihmisen fyysisistä kyvyistä. Itse tahdonakti on kuitenkin kognitiona Kantin mukaan näistä ehdoista erillinen.

Kognitiota ei siis voi suomentaa tiedoksi tai tiedostukseksi etenkin *Käytännöllisen järjen kritiikissä*. Moraalikognitiolla järjen voi sanoa tiedostavan moraaliperiaatteen, mutta tämä periaate ei ole kognition kohde, vaan kohteena on tahdonaikomus. Moraalikognitio ei ole tietoa tai tiedostusta vaan kohteensa luova tahdonakti.

Myös intuition käsitteellä on *Käytännöllisen järjen kritiikissä* merkitys, jota mikään kotoperäinen sana ei vastaa. Kant nimittäin soveltaa intuition käsitettä mystisismiin, joka hänen mukaansa tukeutuu yliaistimelliseen intuition Jumalan valtakunnasta⁴⁰. 'Intuitio' soveltuu tässä suomennokseksi erityisen hyvin, kun taas yliaistimellisestä havainnoinnista puhuminen laittaisi lukijan pään pyörälle.

Viitteet

- 1 Väyrynen 2023.
- 2 Väyrynen 2023, 157; Oittinen 2017, 140.
- 3 Väyrynen 2023, 157.
- 4 Sama.
- 5 Sama.
- 6 Kant 2022, 54.
- 7 Tämän huomaa esimerkiksi suomennoksen sivulta 118.
- 8 Oittinen 2017, 140.
- 9 Kant 2013, A 319–320 / B 376–377.
- 10 Oittinen 2017, 141.
- 11 Pitkänen 2019, 22.
- 12 Pitkänen 2018, 76.
- 13 Laiho 2018, 124.
- 14 Ks. Crane 2006.
- 15 Kant 2013, A 86–7 / B 119.
- 16 Vrt. Pitkänen 2019, 21–22.
- 17 Pitkänen 2019, 22.
- 18 Meier 1752, 4; Kant 2013, A 320 / B 376.
- 19 Sama, A 65 / B 90.
- 20 Sama, A 271 / B 327.
- 21 Sama, B XVII.
- 22 Sama, A 108–109.
- 23 Sama, A 320–1 / B 376–377.
- 24 Kant erottaa toisistaan ilmentymät ja fenomeenit eli kokemuksen kohteet. Hän ajattelee, että ilmentymät eivät edellytä ymmärryksen toimintoja, mutta ne ovat silti kohteita. Ks. esim. Kant 2013, A 89–92 / B 122–123.
- 25 Sama, B XVII.
- 26 *Kielitoimiston sanakirjan* (Grönros 2012) mukaan 'mielle' tarkoittaa psyykkistä kuvaa tai sisältöä, joka liittyy havaintoihin tai kokemuksiin muttei suoraan ärsykeisiin.
- 27 Laiho 2018, 128.
- 28 Kant 2013, B 135.
- 29 DA, 899–910.
- 30 Oittinen 2014, 148.
- 31 Kant 2013, B 72. Ks. myös B 68, B 138–139, B 159.
- 32 Pitkänen 2019, 22.
- 33 Kant 2013, B 158.
- 34 Oittinen 2017, 140.
- 35 Kant 2016, 116.
- 36 Sama, 116–117.
- 37 Sama, 117.
- 38 Sama, 118.
- 39 Sama, 111 alaviite.
- 40 Sama, 124.

Kirjallisuus

- Crane, Tim, Brentano's Concept of Intentional Inexistence. Teoksessa *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*. Toim. Mark Textor. Routledge, London 2006, 1–20.
- Grönros, Eija-Riitta (toim.), *Kielitoimiston sanakirja*. Kotimaisten kielten keskus, Helsinki 2012.
- Häkkinen, Kaisa, *Nyky-suomen etymologinen sanakirja*. WSOY, Helsinki 2004.
- Kant, Immanuel, *Pedagogiikasta* (Über Pädagogik, 1804). Suom. Markus Nikkarla, johdannolla varustanut Juha Hämäläinen. Gaudeamus, Helsinki 2022.
- Kant, Immanuel, *Käytännöllisen järjen kritiikki* (Kritik der praktischen Vernunft, 1788). Suom. Markus Nikkarla. Gaudeamus, Helsinki 2016.
- Kant, Immanuel, *Puhtaan järjen kritiikki* (Kritik der reinen Vernunft, 1781/1787). Suom. Markus Nikkarla & Kreetta Ranki. Gaudeamus, Helsinki 2013.
- Laiho, Hemmo, *Arvostelukyvyn kritiikin suomentamisesta. niin & näin* 4/2018, 124–130.
- Meier, Georg Friedrich, *Auszug aus der Vernunftlehre*. Johann Justinus Gebauer, Halle 1752.
- Oittinen, Vesa, *Puhtaan järjen kritiikin suomennoksesta. niin & näin* 1/2014, 146–148.
- Oittinen, Vesa, Kant-suomennosten ongelmat jatkuvat. *niin & näin* 1/2017, 138–141.
- Pitkänen, Risto, Taiteen ja taidon väärästä ja oikeasta historiasta. *niin & näin* 1/2019, 19–22.
- Pitkänen, Risto, Johdatus *Arvostelukyvyn kritiikkiin*. Teoksessa Immanuel Kant, *Arvostelukyvyn kritiikki* (Kritik der Urteilskraft, 1790). Suom. Risto Pitkänen. Gaudeamus, Helsinki 2018, 13–76.
- Suárez, Francisco, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima*. Toim. S. Castellet. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1979–1991 [DA].
- Väyrynen, Kari, *Pedagogiikasta* – Kantin filosofiaa yleistajuisimmillaan. *niin & näin* 2/2023, 156–158.



Järjen voitto

Kriittinen ajattelu on
tehoisimmillaan silloin,
kun siitä on tullut itse
kullekin toinen luonto.



Myös sähkökirjana!

JULIAN BAGGINI

FILOSOFISEN AJATTELUN OPAS

(How to Think Like a Philosopher, 2023)

Suom. Tapani Kilpeläinen

n. 330 sivua

ISBN 978-952-7478-09-7

Sähkökirja 978-952-7478-10-3

39€

-25 % kestopilajalle

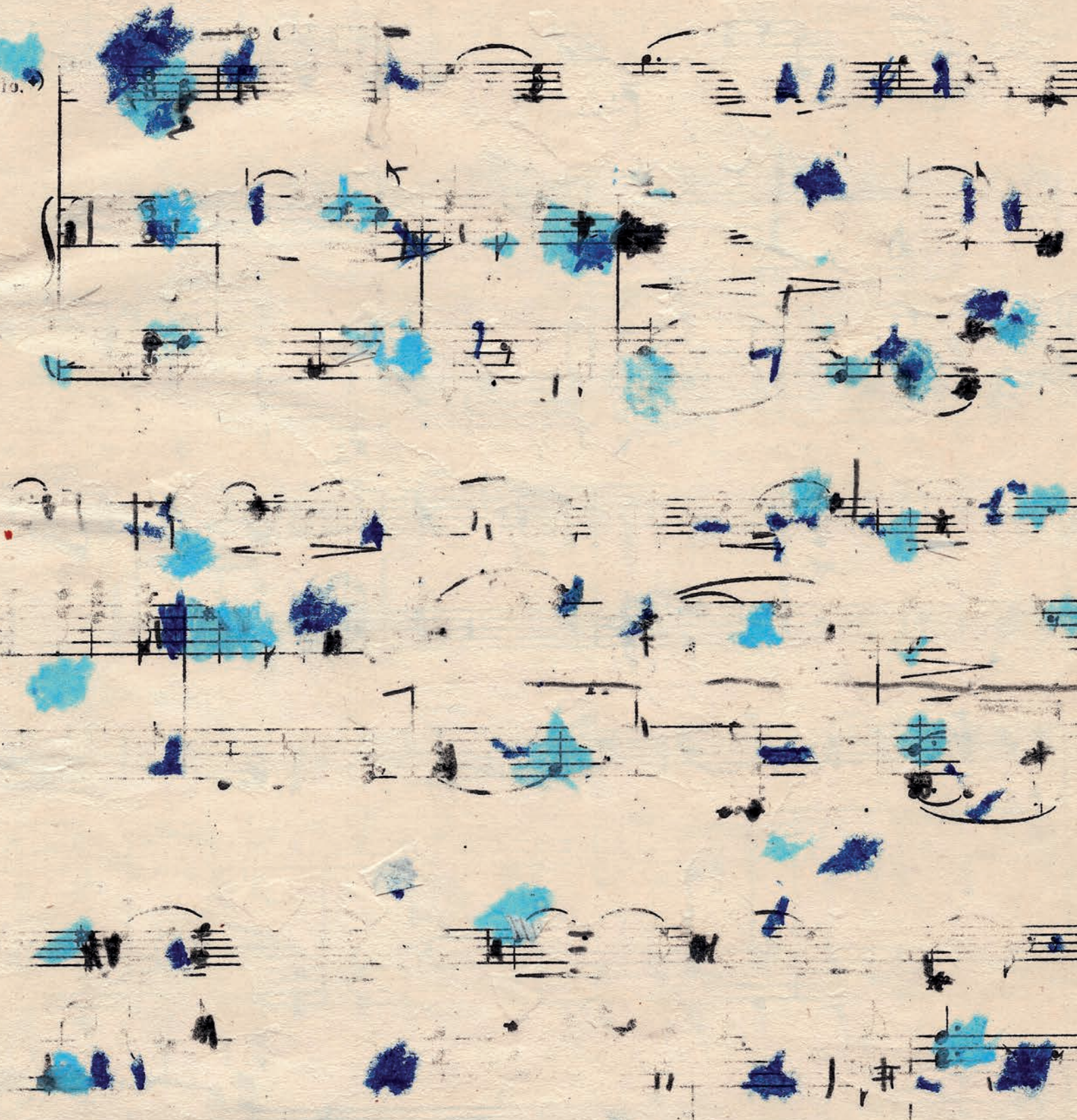
Sähkökirja
28,95 €

Disinformaatiota, demagogiaa ja yksinkertaisia ratkaisuja monimutkaisiin ongelmiin ei vastusteta omilla puolittuuksilla vaan koulimalla jokaisesta kansalaisesta kriittinen ajattelija. *Filosofisen ajattelun opas* sisältää kaksitoista helppotajuista lukua, joiden avulla kuka tahansa oppii soveltamaan johdonmukaista päättelyä ja järkiajattelua niin arjen kuin julkisuudinkin ongelmiin.

Filosofian kansantajuistajana kunnostautunut Julian Baggini (s. 1968) on brittiläinen filosofi, jonka tuotannosta niin & näin -kirjat on aiemmin julkaissut suureen suosioon nousseen teoksen *Ajatteleva maailma* (2022) sekä yhdessä Peter S. Foslin kanssa kirjoitetut opukset *Ajattelun pikkujättiläinen* (2013) ja *Etiikan pikkujättiläinen* (2012).

be...

tel...



Johdanto¹

Ei ole kauaa siitä, kun tieteet vielä elivät rauhanomaisessa yhteisymmärryksessä, mutta nyttemmin, tuon yhteisymmärryksen rauettua, filosofialle ominaisimmaksi asiaksi on voitu määrittää elinvoimainen pyrkimys kohti henkisyttä, mitä vastaa yhtä lailla määrätty kyvyttömyys todella kohota siihen.

Vanha metafysiikka julistautui nimensä kautta tie- teeksi, joka tulee luonnon tietämyksen [*Erkenntniß*] jälkeen, siis jossain määrin seuraa siitä eli on sen korkeam- malle tasolle vietyä jatkoa; niin ollen se ymmärsi myös tietämyksen, jonka perusteella se väitti olevansa fysiikan ulkopuolella, tietystä painokkaassa, arvokkaassa merki- tyksessä, joka voi palvella vain tiedonjanoista. Uudempi filosofia kumosi välittömän kytköksensä luontoon tai ei halunnut tuoda sitä ilmi ja väheksyi yleästi kaikkia yhte- yksiä fysiikkaan; korkeamman maailman tavoittelussaan se ei enää ollut metafysiikkaa vaan hyperfysiikkaa. Vasta nyt kävi myös kokonaisuudessaan ilmi kyvyttömyys saavuttaa asetettua päämäärää. Halutessaan henkistyä täydelleen uu- dempi metafysiikka heitti ensi töikseen pois käsittelyn kan- nalta välttämättä tarpeellisen aineksen ja säilytti lähtökoh- taisesti vain sen, mikä on henkistä. Mutta kun henkinen henkistetään uudelleen, mitä siitä voi seurata? Tai mikäli kaikki luonnossa halutaan mieltää jo henkiseksi, mitä meille enää jää henkisen maailman [*Geisterwelt*] lisäksi?

Tämä huomio voi auttaa käsittämään sen erikoisen ilmiön, että juuri korkeimmassa pyrkimyksessään kohti henkisyttä filosofia on vajonnut kaikkein alimmas, ja mitä kaikkiin korkeampiin aiheisiin tulee, käynyt yhä puutteellisemmaksi ja kyvyttömämmäksi, mikä tovin har- kinnan jälkeen on tunnettu niin selvästi, ettei filosofian asiaksi ole jäänyt enää mitään muuta kuin tehdä itsestään oman henkisen impotenssinsa tunnustamisen, jopa sen näyttävästi ilmi tuomisen prosessi. Sittemmin tätäkin lop- putulemaa on hyödynnetty henkistämisen viemiseksi vielä astetta pidemmälle. Sanottiin, ettei riitä, että on luovuttu kytköksestä objektiiviseen, ymmärrystä vailla olevaan luontoon, kun subjektiivisuuden piirissä siedetään vielä niinkin karkeaa käsitettä kuin tieto [*Wissen*]; onhan tieto itsessään liian massiivista, joten henkistyminen voi täydel- listyä vasta sitten, kun tiedon sijalle jää vain hienovarai- sempi, häilyvämpi aavistuksen ja tunteen henkäys, eli kun subjektiivinen subjektivoidaan uudelleen. Nyttemmin osa on näyttänyt toimivan sen eteen, että varsinaisen hengen (tietämisen) sijaan tarjotaan sen korvike, jonka on määrä olla henkisempi kuin henki, ja kuten tavallisesti välttämät- tömyyden pakosta, tietämättömyydestä tehdään hyve.

Tässä asiointilassa ei ollut muuta filosofian tuotanto- tapaa kuin tuoda se toistaiseksi – ei taivaasta, josta se oli sanoutunut irti, vaan tyhjästä tilasta, jossa se kellui maan ja taivaan välillä – takaisin maan pinnalle, mikä tapahtui luonnonfilosofian myötä. Oli täysin asianmukaista ja it- sestään selvästi odotettavissa, että älymystö sittemmin kiihkoili tämän alkupisteen olevan filosofian alentamista, kaiken henkisen, jopa pyhän ja jumalallisen kieltämistä.

Kuitenkin jo lähtökohtaisesti luonto oli selitetty vain yhdeksi kaikkeuden puoleksi ja henkinen maailma ase- tettu sen vastapuolella olevaksi toiseksi. Niinpä luonnon- filosofia otettiin aina vain yhtenä suuren kokonaisuuden osapuolena, ja kummankin osatekijän vastakkainasettelun ja yhteyden tieteellinen selitys kiinnitettiin filosofian tieteen keskukseksi. Kun nyt yritämme tehdä oikeutta tälle tehtävälle, jonka olemme omaksuneet filosofian en- siaskelillamme, on ennakoitavissa, että juuri tämä aloitus näyttää ylimalkaiselta, kenties haaveelliselta, mutta vähin- täänkin luonnottomalta. Sillä eikö näin käykin juuri filo- sofian omien käsitteiden ja oppien myötä, kun ne ylittävät luonnon ja siirtyvät sen ulkopuolelle, omaksuvat todel- lisen luonnottomuuden luonteen ja siksi myös osoittau- tuvat perin voimattomiksi elämän kannalta? Tällä tavoin ystävystytään juuri niiden kanssa, joita vastaan esitetään taisteltavan, ja tällaisella filosofialla on enemmän yhteistä vastapuolensa kanssa kuin uskotaankaan; vastapuolella tar- koitan niitä, jotka eivät siedä kuulla puhuttavan henkisestä maailmasta joutumatta oman henkisyyskammonsä valtaan – sairauteen, joka vakavimmalla asteellaan tulee joh- tamaan pelokkuuteen, jonka vallassa ihminen tunnustaa hengeksi vain oman sisimpänsä, mutta lievemällä as- teella rajaa ihmisen huolehtimaan siitä, että vähintäänkin katkaisee täysin siteensä henkiseen maailmaan eikä suostu uskomaan muihin kuin omaan ja hänen kanssaan elävien henkiin.

Kummatkin osapuolet saisivat pyrkimyksestämme täysin väärän käsityksen, jos ajateltaisiin, että tässä yri- tetään jollain tavalla tuoda henkinen maailma välittömästi tietämyksen piiriin tai kieleen, sillä täsmällisen selvityk- semme on määrä ainoastaan osoittaa tieteellinen siirtymä luonnon piiristä henkisen maailman piiriin. Siksi, sikäli kuin luonto on lähtökohtamme, ne erehtyisivät vähin- täänkin halutessaan nähdä tämän tutkielman pelkästään fysikaalisena, kun taustalla on ajatus, että samoin kuin fysiikassa on ollut mahdollista kytkeä Maa taivaaseen painovoiman lain kautta, ja samoin, kuin imartelemme itseämme ajattelemalla, että kaikkialle ulottuva valon kul- tainen ketju kytkee meidät ystävällismieliseen vaihtovu-

”Ja eikö tästä syystä kaiken alemman, joka kuitenkin on perustana korkeammalle, ole oltava luonnollisessa yhteydessä korkeamman kanssa?”

roiseen yhteyteen jopa kaukaisimpien, vain vahvimpien silmän apukeinojen välityksellä meille näkyvien tähtien kanssa – siis että yhtä lailla henkisestä voitaisiin löytää luonnosta alkunsa saava kytkös, jonka avulla tähän asti pelkästään maalliseksi jääneet tieteemme voisivat kohotautua taivaaseen; sehän sentään vaikuttaa olevan niiden todellinen synnyinsija.

Nykytieteillä on taipumus kiistää tällainen luonnon kasvukulku henkiseen maailmaan, ja niinpä se kiistetään. Myönnetään kuitenkin, että luonto on alisteinen henkelle maailmalle, jollei kokonaan kielletä sellaisen olemassaoloa, mihin tapaukseen emme tässä syvenny enempää. Tällä alisteisella osalla on siis jossain kohdassa rajansa suhteessa korkeampaan, siis määrätty päätepisteensä. Miten sitten voidaan kuvitella, että luonnolla olisi päämäärä ja että se olisi rajattu [*geschlossen*], jollei siitä itsestään juontuva, jo sen ulkopuolelle ulottuva päätepiste olisi kuitenkin olemuksensa alisteiselta osalta kuuluvainen luontoon, kuten ihminen suhteessa maahan? Ja eikö tästä syystä kaiken alemman, joka kuitenkin on perustana korkeammalle, ole oltava *luonnollisessa* yhteydessä korkeamman kanssa?

Ensin nykytieteiden olisi siis todistettava, että luonnon ja puhtaasti henkisen maailman välillä on niiden oletama kuilu, tai vähintäänkin kumottava todistelumme, että niiden välillä on luontainen yhteys, ennen kuin ryhdytään tavanomaisiin puheisiin tätä pyrkimystämme vastaan. Vain tällä edellytyksellä pidämme itse mahdollisena tehdä oikeutta tehtävälle, johon olemme ryhtyneet. Tunnistamme itsekkin haaveiluun ja virheellisyyteen johtavaksi ylimalkaisuudeksi kaiken tiedon, joka ei ole puhdasta

läsnä olevan, todellisen kehittelyä. Juuri siksi esitämme, että niin korkealle kuin pyrimmekin rakentamaan ajatuskulkujemme temppelin, jonka huippu katoaa tavoittamattomaan valoon, emme kuitenkaan ole saavuttaneet mitään, ellei sen syvin perusta ole luonnossa.

Toisaalta siis uskaltaudumme kaikkeen, mitä voi se, joka on tietoinen varmasta perustasta, ja voimme selittää täsmällisesti korkeampia asioita kuin aiemmin oli mahdollista. Henkisiin asioihin on niin sanotusti oikeus vasta sillä, joka on aiemmin asianmukaisesti käsittänyt niiden vastakohdan. Ihminen epäonnistuu pyrkimyksissään – myös tieteellisissä – harvemmin omaksumansa tehtävän vuoksi kuin sen vuoksi, ettei etene tietämisessä asteittain, sillä siltä, joka täyttää edellytykset, ei itse asiassa myöskään tieteessä evätä mitään. Maan voimasta, elosta ja nesteistä voimansa imevän puun sopii toivoa, että voi kasvattaa kukkivan latvansa taivaisiin asti; mutta niiden, jotka tahtovat jo lähtökohtaisesti tehdä eron luontoon, jopa henkevimpien, ajatukset ovat kuin myöhäiskesän ilmassa ajelehtivat pilvenhattarat, jotka eivät kykene sen paremmin koskettamaan taivasta kuin laskeutumaan omalla painollaan maahan.

Tietoisena tieteellisistä menetelmistä, jotka meille on annettu toimintatapamme luonnon kautta, emme voi ottaa mukaan mitään olemisen ulkopuolista, sellaista, mikä toisaalta voisi johtaa harhaan.

Mielikuvituksen siivittämänä, erityisesti kun etsitään ulkoisista tekijöistä, tästä tutkielmasta saadaan irti vain tietty kevytmielinen jutustelu sielun kuolemattomuudesta, mikä näyttää olevan kovasti kirjailijoiden ja yleisön mieleen. Emme halua herättää mielipiteitä tai edistää

haaveellisuutta, jonka pääasiallinen syy on aina tieteen puutteellisuudessa tai riittämättömyydessä. Siinä missä tiede vaikenee asioista, jotka ovat ihmiselle olennaisimpia, kansan on toki autettava itse itseään. Kuinka pitkälle tämä onkaan viety oppineiden ajattelun määrätietoisuudessa! Moraaliset ja muut todistelumme sielun kuolemattomuudesta eivät voisi tyydyttää heitä. Yleisessä ymmärryksessä käsitetään, että todellisen perustan, joka vakuuttaa ymmärryksen jostain olevasta, on samalla välttämättä taattava sille tieto [*Kenntnis*] sen luonteesta, ja kaikki, minkä tapauksessa näin ei ole, ei voi olla totta ja luonnollista, vaan ainoastaan keksittyä, keinotekoisia. Mutta vielä nytkin oppineisiin pätee se, mikä on pätenyt iät ja ajat: että he ovat heittäneet tietämyksen avaimen pois, ja itse sisään astumatta soimaavat niitä, jotka sinne haluaisivat. Jopa viimeinen turvapaikka, joka kansalle jäi, eli ilmestyksen totuudet, viedään siltä, kun niiden opettajat ottavat ne joko pelkästään kirjaimellisesta tai sitten yleisluontoisen moraalissa mielessä. Kokeneet tietävät, missä valossa ilmestyksen totuudet näyttäytyvät, jos niihin kiinnitetään reaalinen merkitys ja suhde fyysiseen. Ilmestyksen ja tieteen välinen kuilu aukeaa juuri siinä, että alusta alkaen joka ikiseen totuuteen sisältyy tiettyyn rajaan asti yksilöllinen varmuus pidemmälle vietyä, eikä meidän alati yleisyyksien ympärillä leijailevat filosofiamme ole vielä saavuttaneet tuota rajaa.

Eli haaveilusta tai siihen johtamisesta ei pidä epäillä niitä, jotka etsivät tietämyksen varmuutta myös kaikkein henkisimmistä kohteista, vaan ennemminkin niitä, jotka – olkoonkin kaiken tieteen ylittävän tunteen verukkeella – toimivat tiedon varmuutta vastaan. Siinä missä taikausko jättää täysin huomiotta asioiden luonnollisen yhteyden, epäusko juontuu sisäisessä liikehtivän jumalallisen tukahduttamisesta luonnon massalla, jota se ei saa pantua liikkeeseen, tuotua eloisaan, henkisyttä kohti kohoavaan nousuun. Usko, joka esittäytyy tieteen vastakohtana, on täysin samassa tilanteessa. On kuitenkin mahdotonta, että usko voisi olla tosi, jos se on seurausta lähtökohtaisesta epäuskosta ja jos sillä on epäuskon kanssa yhteinen alkukohta.

Mutta myös pelkästään muodon perusteella todelliseksi fantastiseksi voidaan epäilemättä kutsua niitä, jotka näkevät tieteen maailman suurena tyhjänä tilana, johon jokainen voi kirjata omalla yksilöllisellä tavallaan mitä mieltä; niitä, joilla ei ole mitään käsitystä paluusta lähtökohtiin [*Anfänge*], säännönmukaisesta nousevasta kehityskulusta; niitä, joiden – jos itse kysyvät itseltään, millaisen varmuuden he voivat tiedostaa filosofisessa menettelyssä – oli tunnustettava melko sopimattomasti suhteessa omiin väitteisiinsä, ettei niinkään myönnetä kuin esimerkiksi edellytetään, että silloinkin, kun vain kopioidaan jonkin kielisestä kirjasta sivu, on toki tiedettävä, pitääkö aloittaa oikealta, vai kuten hepreassa, vasemmalta puolelta.

Olessaan sellaisen kohteen äärellä, joka on monimuotoisissa ja läheisissä suhteissa ihmisolennon syvimpiin tuntemuksiin [*Empfindung*], kirjailija ei toki voi epäonnistua tavoitteessaan – sikäli kuin kyse on hänelle yksinomaan vaikutuksesta – kunhan hän vain ymmärtää käsitellä näitä

tuntemuksia kevyellä ja miellyttävällä tavalla. Sitä vastoin sen, jonka lähtökohtana on täsmätieteellisen näkemyksen esiin tuominen, on ennemminkin toivottava voivansa vaientaa nuo tuntemukset jo ennalta. Vaikka kyse olisi kovin oikeutetusta kaipuusta, täsmätieteen edustaja ei tee mitään myönnytyksiä taipumukselle – tieteen vakavuutta aiheen korkeudella korottaen – edes kysyä, mitä voidaan tarkastella tieteellisesti; taipumukselle kieltää itse itsensä epäämättömän totuuden mittaamattoman arvokkaan voiton vuoksi. Syvin tunne löytyy vain, kun vahvistetaan tieteen olevan täysin siihen sekoittumatonta; jos ne sekoitetaan keskenään, kumpikin osapuoli halveksuu lopputulosta. Vain uskon, rakkauden ja toivon myötä täsmätieteen edustaja toivoo, ettei joudu ristiriitoihin; eikä hän koskaan katso vähäarvoiseksi sitä, mitä ne ovat häneen isostaneet, vain sillä perusteella, että tämä annettu ei anna oikeuttaa itseään tieteellisesti. Runoilijan tapauksessa sen sijaan voimme ehkä olettaa, että noissa kirkkaissa tiloissa jokaiselle kauniille ystävälliselle tunteelle pysytään uskollisena. Mutta huolimatta sisäisestä, pyhästä olennosta, joka suo kaikille tieteen ja taiteen luomuksille lopullisen kirkastumisen, ne ovat luonnoltaan liian syvällisiä [*innig*] ilmetäkseen tieteen tai taiteen näkyvänä periaattina.

Vaikka voisimme viestiä ajatuksemme myös helppotajuisemmassa muodossa, tahdomme antaa ankarammalle etusijan ja tässä esitelmässä, mikäli mahdollista, esimerkin metodista, joka eroaa tähänastisista siinä, että se on todellakin erottamaton sisällöstä, siis että se on annettu sisällössä samoin kuin sisältö sen myötä. Ei ole voinut jäädä huomaamatta, ettei montaakaan sen kaavoista ole käytetty häpeällisesti väärin (tosin kellään ole ollut täyttä pääsyä sen sisään), sillä juuri eläväisin tahtoo tulla käsitellyksi ensisijaisesti ymmärryksellä. Toisaalta olemme huomanneet, että reaalisen tutkimuksen tapauksissa, missä sille on, ehkä sitä tiedostamatta, myönnetty tiettyä vaikutusvaltaa, se osoittautuu tavallista tehoavammaksi; todisteena on, että tieteen nykytila alkaa edellyttää sitä eri osissaan. Sen, joka haluaa kumota tämä metodin, ei pidä tarttua sen hengen-
tömaan käyttöön eikä edes siihen itseensä, vaan asiaan.

Suomentanut Johan L. Pii

(Alun perin: *Einleitung*. Teoksessa *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke. II/9. Toim. Karl Friedrich August Schelling. J. G. Cotta, Stuttgart 1856–1861, 1–110.*)

Viitteet & Kirjallisuus

- Johdanto fragmentiksi jääneeseen tutkielmäkäsikirjoitukseen *Ueber den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch*. ("Luonnon yhteydestä henkiseen maailmaan. Vuoropuhelu."). Johdanto tai tutkielma eivät kuitenkaan ole varsinaisesti puheita tai edes tekstuaalisia vuoropuheluita Platonin dialogien tyyliin, vaikka niissä keskustelutetaan luonnon ja hengen ajatuksia, mutta toisaalta johdanto liittyy käsikirjoituksessa kutakuinkin samansisältöiseksi tarkoitettuun, luonnostasolle jääneeseen vuoropuheluun "Darstellung des Uebergangs von der Philosophie der Natur zur Philosophie der Geisterwelt". (Suom. huom.)

VIRPI VAIRINEN

Entä jos tämä
on lyhin aikakausi ihmiskunnan historiassa
se,
miten tämä aurinko laskee
värjää juuri tällä tavalla
lakanat makuuhuoneessa
ilman tiheys,
mitä se on
että se on juuri tällaista

miten kaikki ei ole peittynyt tomuun
suuret kiertoradalla kulkevat hylätyt alukset
eivät luo satunnaisia varjoja keskellä päivää

kaikki mikä kulkee auringon ohi
mikä ylipäättään
täältä katsottuna

rakennukset
niiden hyödyttömyys
miten paljon tyhjää tilaa
koska on oltava yksikkö
eikä sitä ole ilman sitä, joka erottaa sen toisesta

ja taivaan valtavuus
miten matalalla asumme
nousemme maasta kuin ylöspäin suuntaavat juuret
emmekä anna minkään kasvaa yllämme

vesi, jota työntelemme eri paikkoihin
miten se on ja ei ole sama

harvasti asutulla saarella
nouseva meri muuttaa veden hyödyttömäksi
työntyessään lampiin ja järviin,
sotkiessaan purot ja lähteet

toisaalla vesi tulvii alas rinteitä
tuo mukanaan liejua joka on elämä

kun vesi katoaa, etsimme sitä
haluamme asettaa sen oikeisiin paikkoihin

on niin vähän aikaa siitä,
kun energian olemassaolo ei enää riittänyt
vaan energiaa piti alkaa käyttää
siihen että saadaan lisää energiaa
ja saatu energia ylitti vain vaivoin
käytetyn energian määrän

mutta se oli ratkaisevaa

höyry nousee
kivihiiltä ja öljyä kasautuu maanpinnalle
energia liikkuu
ei kuten tuuli minä tahansa päivänä
vaan haluttu esine haluttuun suuntaan

kaikki liikkuu
maan pinnalla
eikä ole henkiä
käskemässä
tai kieltämässä

luemme hengistä
ja sanomme: tämä oli niiden tarkoitus
näetkö, ei metsään tule kotiutua
se tulee liian tutuksi
sitä alkaa kuvitella hallitsevansa

ei veden päällä tule kulkea varomatta,
se saa ihmisen ylimieliseksi

ja se mikä kulkee ilmassa, on arvaamatonta

astumme tähän virtaan uudelleen
ja vain taivas on sama

taivas, jonne emme ole vielä yltäneet
kun se tapahtuu
kehomme irtoaa siitä, mitä se voi koskettaa

ja on erityinen syy sille
miksi kehomme on tämän muotoinen
miksi sillä on aistinsa ja luonteensa,
rajoitteensa vieraassa ympäristössä
kuten kivellä
kun sen pudottaa veteen
vain nähdäkseen sen kelluvan

me emme ole kivi

Olemme valintojemme summa ja meidät avataan yhä uudelleen, lisätään osia, joita emme
 tienneet sisältävämme, niin kauan kuin aikaa on. Valitse yksi neljästä polusta. Lopuksi voit siirtyä
 kirjan sivulle 91.

a.

on niin hiljaista, että kuulen kuinka pääni kääntyy

*

väsyneen ihmisen kuvitelma asennosta
 jossa kaikki lihakset lepäävät

*

kun ihminen herää raunioina
 itsensä läpipelaamana

koneet laulavat toisten koneiden lauluja

ajan vaihtuessa toiseen
 valitsemme vaikeakulkuisemman reitin
 mutta ymmärrämme sen vasta myöhemmin

b.

ei niin pientä ikkunaa
 etteikö sieltä voisi kajastaa
 television valo

ruudussa
 nuori mies pyytää apua vanhemmalta
 hänellä ei ole aikaa oppia kaikkea kantapään kautta

ikkunan laidassa nainen puhuttelee miestä
 pähkinäpensaansä siitepöly leijuu etelästä

runo

c.

kun autoja ei ole
tie on yhä siinä

kun vesi nousee

kun
ihminen on yhä siinä

vain kiinniolevia ovia hakataan

d.

ja
yö on
kun nukut

jäämme valvomaan vuoroissa
kaikkea ja ei-mitään
päiviä ja öitä joissa on rakenne

nukahdamme olleetkaan
niin kirkkaina kuin emme olisi täällä ollenkaan
syvän meren kääntyviä olentoja
kahlaavia lintuja
lampaita vuorten rinteillä

Runot: *Antiluuppi* (Poesia, 2023). Valikoiman rakenne perustuu kirjan vaihtoehtoisia lukutapoja sisältävään rakenteeseen.





OLLI PITKÄNEN

Esoteria filosofian poissuljettuna toisena

Monitieteinen akateeminen esoterian tutkimus on nostanut esille viime vuosikymmenien aikana lukemattomia tieteen, taiteen ja politiikan historiaan liittyviä kehityskulkuja, joissa perinteisesti ”huuhaana” sivuutetuilla ilmiöillä on ollut usein paljon luultua merkittävämpi rooli. Vastaavaa tutkimusta on tehty filosofian piirissä toistaiseksi vain hyvin marginaalisesti. On tarkasteltava esoterian roolia myös filosofian historiassa, sillä esoteerisesta ajattelusta peräisin olevilla ideoilla on relevanssia myös nykyfilosofisissa kysymyksenasetteluissa.

Filosofian määritelmästä tai varsinkin *hyvän* filosofian peruspiirteistä on paljon erilaisia näkemyksiä. Yksi tapa löytää yhteinen nimittäjä hajanaiselle joukolle filosofian hyvinkin erilaisia käytäntöjä on asettaa se vastakkain jonkin sellaisen kanssa, jonka ajatellaan olevan täysin päinvastaista kuin se, mitä on tarkoitus määritellä. Tällaisia vastakkaisuuksia voidaan hakea esimerkiksi filosofian suhteesta yhtäältä tieteeseen ja toisaalta uskontoon.

Vaikka filosofia on muodollisesti katsoen akateeminen tieteenala, se hahmottuu kuitenkin yleisemmässä merkityksessä tieteestä poikkeavana siinä, että tiede on tavalla tai toisella empiiristä, kun taas filosofia käsittelee vaikkapa itse empiirisyyden käsitettä. Uskonnota filosofia poikkeaa vielä selkeämmin siinä, että filosofiassa ei vedota uskoon tai yliluonnolliseen ilmoitukseen, vaan siinä pyritään perustelemaan näkemyksiä rationaalisesti argumentoiden ja silloin kuin mahdollista, tieteelliseen tietoon pohjaten.

Esoterian tutkija Wouter Hanegraaffin mukaan viimeistään valistuksen ajasta lähtien filosofia on kuitenkin määrittynyt erityisesti *esoteriaalle* vastakkaisena. Esoteria ikään kuin pitää sisällään kaikki ne keskeisimmät elementit, joille vastakkaisena filosofia määrittää itsensä. *Salatiede* on lähes synonyymi esoterian kanssa; esoteriassa on jotain empiirisen tieteen kaltaista, mutta tavalla, jota myöskään valtavirtainen tiede ei hyväksy. Siinä missä tieteellä ja filosofialla on yhteinen pohja diskursiivisen rationaalisen argumentoinnin vaateessa, esoteria poikkeaa filosofiasta paitsi tietyntylaisessa ”empiirisyydessään” myös ennen kaikkea siinä, ettei se noudata tunnustetun tieteen periaatteita. Kyse ei ole ainoastaan epätieteestä (kuten taiteesta), vaan *pseudotieteestä*.¹

Ensivaikutelman pohjalta esoteria samaistetaan joskus uskonnollisuuteen, sillä tyypillisesti se vetoaa uskonnon tavoin ”yliluonnolliseen”. Esoteria on kuitenkin monessa

mielessä myös vastakkaista perinteisillä tavoilla määritellylle uskonnollisuudelle. Valtavirtainen länsimainen uskonnollisuus ja tiede muodostavat pikemminkin historiallisen jatkumon ja osittain toisiaan tukevan päällekkäisen rakenteen, jolle esoteria on määrittynyt kokonaisuudessaan vastakkaisena. Kuten Hanegraaff hyvin tiivistää, länsimaisen ajattelun vallitsevat tieto-opilliset kategoriat ovat olleet tieteeseen ja filosofiaan liitetty järki ja uskonnollisuuteen liitetty usko². Esoteriaalle taas on ominaista tähän jaotteluun huonosti istuva *gnosis*³. Siinä missä järki on käsitteellisesti välittynyt ja usko henkilökohtaista ja tietystä mielessä välitöntä, *gnosis* on väitetysti samaan aikaan välitöntä ja tiedollista, mikä tekee siitä vieraan tieteen, filosofian ja teologian valtavirtaisille länsimaisille perinteille. Toisaalta esoteristit ovatkin jo kauan usein esittäneet, että heidän ajattelutapansa sulauttaa yhteen uskonnollisuuden ja tieteellisyyden vahvuudet.

Viimeisten kolmen vuosikymmenen aikana vakiintunut akateeminen esoterian tutkimus on avannut uusia merkittäviä kulmia länsimaisen ajattelun historiaan kaivamalla esiin perinteisesti hyvin vähälle huomiolle jääneitä virtauksia, joilla on usein ollut luultua suurempi vaikutus vakiintuneisiin teologisiin, filosofisiin, taiteellisiin ja tieteellisiin paradigmoihin. Filosofian piirissä ei olla kuitenkaan reagoitu juuri millään tavalla tähän viimeaikaiseen tutkimuskenttään, vaikka esoteerinen ajattelu liittyy hyvin ilmeisillä tavoilla moniin keskeisiin filosofisiin kysymyksiin. Tarkoitukseni tässä artikkelissa on yhtäältä julkilausua filosofisen ja esoteerisen ajattelun eroavaisuutta totuttua täsmällisemmin ja toisaalta tuoda esille enemmän tai vähemmän ilmeisiä esoteerisia vaikutteita tunnetun filosofisen ajattelun piirissä. Vaikka artikkelimitassa ei ole mahdollista pureutua kovin syvästi tai laajasti siihen, mitä uutta annettavaa esoteerisella ajattelulla voisi olla nykyaikaiselle filosofialle, pyrin antamaan joitain suuntaviivoja myös tähän.

Esittelen aluksi kolme viimeaikaisessa esoterian tutkimuksen perinteessä vakiintunutta esoterian määritelmää ja nostan erityisesti esille filosofian kannalta keskeisen erottelun esoterian ja mystiikan välillä. Seuraavaksi otan esille merkittäviä esoteerisia vaikutteita Kantin jälkeisessä filosofiassa. Keskityn erityisesti saksalaiseen idealismiin ja siitä vaikutteita ottaneisiin suuntauksiin. Tämän jälkeen jatkan edelleen samojen keskeisten, ennen kaikkea dialektiikan ympärille lomittuvien ideoiden jäljittämistä nykyfilosofiaan saakka. Lopuksi summaan, miksi esoteriaa voi pitää selvästi laiminlyötynä tutkimuskenttänä filosofian alalla ja miksi siihen tulisi kiinnittää huomattavasti nykyistä suurempaa huomiota.

Mitä esoteria on?

Akateeminen esoterian tutkimus on viimeisten kolmen vuosikymmenen aikana vakiintunut monitieteinen tutkimuskenttä, jonka juuret ovat vertailevassa uskontotieteessä mutta jossa on nykyisin vahva edustus esimerkiksi historian tutkimuksen, sosiologian, kirjallisuudentutkimuksen sekä kulttuurintutkimuksen aloilta. Esoterian määrittelemisen ei ole kovin yksiselitteistä, kuten ei minkään muunkaan laajan erilaisia perinteitä sisältävän kokonaisuuden, kuten tieteen, filosofian tai taiteen. Tästä huolimatta esoterian tutkijat ovat melko yksimielisiä siitä, millaisiin ideoihin tai perinteisiin esoterialla käytännössä viitataan⁴. Esimerkiksi hermestisiä, alkemiaa, ruusuristiläisyyttä ja teosofiaa pidetään yleensä selkeästi esoterian kenttään kuuluvina suuntauksina.

Nykyaikaisen esoterian tutkimuksen katsotaan yleensä alkaneen Antoine Faivren työn myötä 1990-luvun alussa. Faivre määritteli esoterian neljän välttämättömän ja kahden tyypillisen piirteen kautta. Välttämättömiä piirteitä ovat Faivren mukaan seuraavat:

1) Vastaavuudet. Esoteerisessa ajattelussa perinteisesti eri kategorioihin kuuluvien asioiden, kuten erilaisten metallien, planeettojen, kasvien tai ihmisen ruumiinosien välillä ajatellaan olevan jonkinlainen näkymätön yhteys. Yksi tyypillinen tapa ymmärtää niin ikään esoterialle tyypillisen magian toiminta on tällaisiin vastaavuuksiin perustuvat ”sympatiat” ja ”antipatiat”.

2) Elävä luonto. Siinä missä varhaismodernilla ajalla vakiintui käsitys luonnosta viime kädessä fysiikkatieteen tutkimia mekanistisia lainalaisuuksia noudattavana materiaalien objektien kokonaisuutena, esoteerisen ajattelun peruslähtökohta on luonto elävänä organismina, jossa ei ole täydellisen jyrkkää ontologista eroa epäorgaanisen luonnon, kasvikunnan, eläinkunnan, ihmisen tai erilaisten henkiolentojen koostumuksen välillä.

3) Mielikuvituksen vahva rooli. Esoteria ei perustu ensisijaisesti tavanomaiseen empiiriseen tieteseen, diskursiiviseen argumentointiin tai myöskään annettuun uskonnolliseen ilmoitukseen, vaan mielikuvituksella on keskeinen rooli esoteerisessa ajattelussa. Erityisesti ”vastaavuuksien” oivaltaminen ja niillä operoiminen perustuvat voimakkaan ontologisen roolin saavaan mielikuvitukseen;

mielikuvitus ei ainoastaan keksi uutta vaan myös muokkaa todellisuutta.

4) Transformaatio. Esoteeriseen ajatteluun kuuluu idea eri olentojen mahdollisuudesta muuntua kokonaan uudenaikaisiksi. Erityisen voimakkaasti transformaation idea korostuu alkemiassa, jossa eri metallien kanssa työskentely lomittuu alkemistin itsensä sisäiseen prosessiin, eräänlaiseen uudestisyntymiseen.⁵

Faivren määritelmälle keskeistä on myös esoterian käsittäminen omana ”ajattelun muotonaan”, joka muistuttaa eri puoliltaan tieteellistä, filosofista, uskonnollista tai taiteellista ajattelua, mutta ei ole palautettavissa mihinkään totuttuun yhdistelmään näistä länsimaiselle ajatteluperinteelle tutummista kategorioista. Esoterian tutkimuksen piirissä Faivrea ei yleensä pidetä enää kovin ajankohtaisena, mutta filosofian alan näkökulmasta erityisesti Faivren idea esoteriasta ”ajattelun muotona” vaikuttaa tärkeältä. Palaan tähän artikkelin lopussa.

Faivren määritelmää on moitittu ennen kaikkea ”ideaalityypiseksi”. Kocku von Stuckrad on tunnetuimmin esittänyt, että Faivre käytännössä valikoi ensin tietyn joukon itselleen tärkeitä esoteerisia suuntauksia (renessanssin ajan Euroopasta) ja muodostaa sitten näistä eräänlaisen ”esoterian ytimen”, jonka pohjalta hän hahmottaa esoterian ylipäätään⁶. Von Stuckradin mukaan on ylipäätään johdonmukaisinta olla puhumatta esoteriasta minkäänlaisena vakiintuneena ilmiönä, jolla on olemassa yleisesti määriteltävät sisällölliset piirteensä. Sen sijaan von Stuckrad ymmärtää esoterian diskurssin rakenteellisena ilmiönä⁷. Hän liittää esoterian sen vanhaan kreikkalaiseen juuriansaan *eso*, mikä voidaan kääntää sisäiseksi. Esoteriassa on kyse jostain sisäisestä tai piilotetusta ja vain pienen joukon tuntemasta vastakohtana *eksoteeriselle* eli yleisesti saatavilla olevalle ja tunnetulle. Koska esimerkiksi sotilassalaisuuksia ei kuitenkaan hahmoteta esoteerisina, von Stuckrad liittää esoteriakäsitykseensä myös ehdon jonkinlaisesta erityislaatuudesta metodiikasta, jolla salattua tietoa pyritään saavuttamaan.

Kolmas kuuluisa määritelmä tulee Wouter Hanegraaffilta, joka myös toimi vuosia suurimman ja pitkäaikaisimman esoterian tutkimuksen keskuksen *The Center for History of Hermetic Philosophy and Related Currents*in johtajana⁸. Siinä missä von Stuckrad pyrkii mahdollisimman minimaaliseen ja yleiseen esoterian määritelmään ja Faivre taas sisällöllisesti rikkaampaan kuvaukseen, Hanegraaff hahmottaa esoterian historiallisesti ja sosiologisesti. Hanegraaffin mukaan esoteria tulisi ymmärtää valistuksenjälkeisen rationaalisuuden ”poisuljettuna toisena”, ”oletetusti takapajuisena pimeänä taustana, tietämättömyytenä ja irrationaalisuutena, jota moderniteetti tarvitsee piirtääkseen oman identiteettinsä valon ja totuuden kirkkailla väreillä”⁹. Tämä on sosiologinen tulokulma, jossa esoteria hahmottuu ”roskakori-kategoriana” kaikelle sellaiselle, mikä on syystä tai toisesta tullut leimatuksi modernin rationaliteetin kanssa yhteensopimattomana ja toiminut tällä tavoin välttämättömänä toiseutena ”modernin rationaalisuuden” identiteetinmuodostukselle. Olennaista ovat juuri identiteetit;

”Esoteriaa määrittää ja yhdistää valistusta edeltävän ajan aatevirtauksiin kaksi keskeistä teemaa: ’pakanuus’ ja *gnosis*.”

tosiasiassa esoterialla on aina ollut tiivis yhteys ”valtavirtaiseen” ajatteluun, myös filosofiasa.

Pelkkä vastakkaisuus jollekin muulle ei määritä minkään sisältöä riittävästi. Tästä syystä Hanegraaff kytkee esoterian myös kahteen ideaan, jotka liittyvät läheisesti Faivren ja von Stuckradin esoterian määritelmiin. Hanegraaffin mukaan esoteriaa määrittää ja yhdistää valistusta edeltävän ajan aatevirtauksiin kaksi keskeistä teemaa: ”pakanuus” ja *gnosis*. Pitkin kristinuskon valtakautta ennen valistuksessa tapahtunutta sekularisaatiota ja yhä valistuksen aikanaikin kristinuskon ”toisena” määrittyi pakanuus. Pakanuuden idean sisältö muuttui jatkuvasti kristinuskon keskeisten opinkappaleiden painotusten ja tulkintojen mukaan, mutta Jumalan ja luonnon läheinen yhteys tai jopa samuus näyttäytyi aina vakavana harhaoppina ja nimenomaan pakanuutta määrittävänä ideana. Yhteys Faivren esoterian määritelmään ja erityisesti ”elävän luonnon” ideaan on selkeä. Toisaalta, *gnosis* erityislaatuisena ei-diskursiivisena tietona liittyy läheisesti von Stuckradin esoterian määritelmään. Sekä elävä (jumalallinen) luonto että *gnosis* ovat keskeisiä sen historiallisen jatkumon ymmärtämiselle, jossa esoteriasta oikeaoppisen kristinuskon torjuttuna toisena tuli valistuksen yhteydessä vähitellen enemmänkin tieteellisen rationaliteetin torjuttu toinen.

Hanegraaffin tieteen sosiologisen tulokulman hengessä voidaan myös kysyä, mikä on esoterian ja mystiikan suhde. Molempia käytetään filosofiasa lähinnä melko harkitsemattomina haukkumatermeinä ilmaisemaan jotain sellaista, joka kuuluu aatehistorian ”roskakoriin”. Ei olekaan tarkoituksenmukaista tehdä kovin tiukkaa erottelua esoterian ja mystiikan välille; esimerkiksi Jacob Böhmen omalaatuista teosofiaa voi perustellusti kutsua kummalla tahansa termillä riippuen mistä tulokulmasta sitä lähestyy.

On kuitenkin ainakin yksi erottelu, joka on valaiseva tässä kohtaa. Glenn Alexander Magee esittää, että mystiikan olennaisin elementti on yliaistillinen ymmärrys, *gnosis*, kun taas esoteria painottuu enemmän keinoihin, joilla *gnosis*seen pyritään¹⁰. Toinen tapa ilmaista sama asia on sanoa, että mystiikka painottuu henkilökoh-taiseen poikkeukselliseen kokemukseen, joka on ver-raten irrallaan diskursiivisesti esitettävistä argumenteista sekä empiirisestä tutkimuksesta, kun taas esoteria on lähempänä filosofista ja tieteellistä lähestymistapaa. Väitteeni on, että juuri tästä syystä nimenomaan esoteria, vielä suuremmissa määrin kuin mystiikka, on torjuttua valistuksen jälkeisessä rationaliteetissa. Vaikka mystiikka edustaa sinänsä toiseutta valistusrationalisuudelle, on usein myös suhteellisen ongelmattomasti erottaa mystiikka filosofisesta diskursista omalle ”erityisalueelleen”. Filosofi voi tällöin suhtautua mystikkojen esityksiin myönteisesti, neutraalisti tai torjuvasti, mutta olennaisinta on, että mystiikka on sulkeistettu pois filosofisesta keskustelusta. Esoterian suhteen tämä on taas mahdotonta, sillä esoteria sotkeentuu olemuksellisesti niin filosofiseen kehittelyyn kuin tieteelliseen käytäntöönkin (salatiede, pseudotiede ja niin edelleen).

Kantin tai varsinkin Wittgensteinin kaltaisia filosofeja on jopa tulkittu mystikkoina. Tällöin heidän mystiikkansa on kuitenkin tarkasti eritelty heidän filosofisista argumenteistaan, vaikka mystinen kokemus olisi heidän filosofiansa viimekätinen käytännön tavoite (kuten etenkin Wittgensteinista joskus esitetään): noumenaalisesta ei voida sanoa mitään, ja se, mistä ei voida puhua, voi kuitenkin olla olemassa. Sen sijaan silloin kun esoteria yhdistyy filosofiaan, itse filosofinen argumentaatio menettää ”puhtautensa”. Voidaan esittää valistunut arvaus, että juuri tällaisen asetelman takia esoteriasta on puhuttu niin vähän filosofisessa tutkimuksessa. Esoterian käsitteleminen filo-

sofissa johtaa itse filosofian rajojen kysymiseen tavalla, jossa yksinkertaisia ratkaisuja ei ole.

Esoteerisia vaikutteita filosofian historiassa

Vaikka olisi luontevaa puhua esimerkiksi Descartesin, Leibnizin ja Spinozan verraten ilmeisistä esoteerisista vaikutteista tai ehkä aloittaa jopa Newtonin ja muiden modernin tieteen edelläkävijöiden esoteerisista piirteistä, raja-ajan lyhyen katsauksen Kantin jälkeiseen filosofiaan. Ensinnäkään minulla ei ole juuri yksityiskohtaista asian- tuntemusta myöhäismodernia aikaa edeltävästä filosofia- fiasta. Toisekseen esoterian käsite käy sitä kiistanalai- semmaksi ja tulkinnanvaraisemmaksi, mitä kauemmaksi nykypäivästä siirrytään. Rajoittauduttaessa Kantin jäl- keiseen aikaan minimoidaan esoterian käsitteeseen liit- tyvät monitulkintaisuudet.

Varmasti selkein esoterian ja filosofian lähestymisen ajanjakso modernin filosofian historiassa tapahtuikin vä- littömästi reaktiona Kantin ”kriittiseen” käänteeseen sak- salaisen idealismin muodossa. Hegelin mystisiä ja esotee- risia vaikutteita ovat nostaneet esille jo esimerkiksi Ernst Benz ja Cyril O’Regan, mutta tyhjentävin esitys aiheesta on Glenn Alexander Mageen *Hegel and the Hermetic Tra- dition*. Magee menee niinkin pitkälle, että hänen mukaan Hegel ei itse asiassa ole ylipäättään filosofi vaan herme- tisti¹¹. Sen sijaan, että Hegel kultivoisi klassista sokraattista ohjenuoraa viisauden rakastamisesta, hän väittää pikem- minkin saavuttaneensa viisauden. Vaikka Magee saattaa tässä luonnehdinnassaan mennä liian pitkälle, hän osoittaa teoksessaan kuitenkin varsin vakuuttavasti, että Hegelin elämä ja ajattelu lomittuvat useilla eri tavoilla uushermeet- tiseen esoteriaan:

”Hegelin kirjastossa oli Agrippan, Böhmen, Brunon ja Paracelsuksen teoksia. Hän luki kattavasti mesme- rismistä, yliaistillisista ilmiöistä, kaivonkatsomisesta, ennustamisesta ja noituudesta. Hän liitti itsensä julki- sesti tunnettuihin okkultisteihin kuten Franz von Baaderiin. Hän strukturoi filosofiansa hermeettisten ’vas- taavuuksien’ mukaisesti. Hän nojasi aatehistoriaan, jossa käsiteltiin Hermes Trismegistusta, Pico della Mirandolaa, Robert Fluddia ja Knorr von Rosenrothia siinä missä Platonia, Galileoa, Descartesia ja Newtonia. Hän pai- notti luennoissaan useampaan otteeseen, että käsite ’spe- kulatiivinen’ tarkoittaa samaa kuin ’mystinen’. Hän uskoi ’maailmansieluun’ ja kävi kirjeenvaihtoa koskien magian luonnetta. Hän liitti itsensä idean tasolla ’hermeettisiin’ yhteisöihin, kuten vapaamuurareihin ja ruusuristiläisiin. Jopa Hegelin ajatuksissaan tekemät piirroksiset muistiin- panojen sivuilla olivat hermeettisiä.”¹²

Ylipäättään saksalaisessa idealismissa ja siihen liittyvässä romantiikassa lähes kaikilla tunnetuilla ajattelijoilla oli selkeitä yhteyksiä esoteeriseen ajatteluun; saksankielisessä aatehistorian tutkimuksessa tämä on aina ollut selvää¹³. Vielä Hegeliä selvempää esoterian voimakas vaikutus oli F.W.J. Schellingillä, erityisesti hänen keskivaiheen tuo-

tannostaan alkaen. Tähän Schellingin myöhäisempään tuotantoon (noin vuodesta 1806 lähtien) onkin perin- teisesti suhtauduttu melko vähätellen. Jo Schellingin keskivaiheen tuotannon ensimmäinen laajempi kirjoitus, *Ihmisen vapaudesta* (1809), ottaa vaikutteita esoteriasta jopa siinä määrin, että on epäselvää, voiko sitä enää pitää puhtaasti filosofisena teoksena¹⁴. Ero aikalaisteosofi Franz Baaderiin, jolta Schelling todennäköisesti sai kes- keisimmät vaikutteensa, ei ole valtava. Kenties Baaderia voisi kutsua filosofiseksi esoteristiksi siinä missä Schelling edustaa vielä esoteerisvaikutteista filosofiaa.

Yleinen kertomus saksalaisen idealismin kulminoi- tumisesta Hegeliin alkoi vähitellen muuttua viimeistään 1990-luvulla. Esimerkiksi Dale Snow, Andrew Bowie ja Slavoj Žižek toivat esille, että nimenomaan Schellingin pitkälti sivuutettuun myöhäisempään tuotantoon sisältyy paljon ideoita, jotka ennakoivat niin sanottua postmo- dernia ajattelua sekä sen jälkeistä ”uusrealismia” ja ovat myös edelleen inspiroivia. Kuten yksi harvoista esoteriaa tutkineista filosofiista, Sean McGrath, on tuonut esille, Schellingin vastaanottoon ja esoteriaan liittyy kiinnostava seikka. 1900-luvun alkupuolella, kun Schellingiä ei vielä pidetty vastaavalla tavalla merkittävänä tai ainakaan ajan- kohtaisena ajattelijana kuin nykyään, hänen esoteeriset vaikutteensa tunnistettiin suhteellisen yleisesti etenkin saksankielisessä kommentaarikirjallisuudessa¹⁵. Kun Schellingistä kiinnostuttiin uudelleen ajankohtaisena ajattelijana 1990-luvulla, tilanne muuttui. Esimerkiksi Jason Wirth painottaa johdannossaan kokoomateokseen *Schelling Now: Contemporary Readings*, ettei Schelling ole ”harhaileva mystikko” tai ”aikansa elänyt teologi”¹⁶. Pi- kemminkin nähdäkseen Schellingillä on tarjota edelleen kiinnostavia ideoita juuri siksi, että hän ammensi länsi- maisen filosofian valtavirralla huonosti tunnetusta eso- teerisesta ajattelusta, ja koska hänen filosofiaansa elävöitti omalaatuinen böhmeläisestä teosofiasta ammentava eso- teerinen teologia.

Nykyaikaisista tunnetuista tulkitsijoista Žižek tekee merkittävimmän poikkeuksen tunnistaessaan Schellingin esoteeristen vaikutteiden merkittävyyden:

”Tästä koostuu Schellingin uniikki yhdistävä positio, hänen kaksinkertainen kuulumattomuutensa omaan aikakauteensa: hän kuuluu kolmeen diskursiiviseen alueeseen – hän puhuu ikään kuin samaan aikaan kolmea eri kieltä: spekulatiivisen idealismin kieltä; ant- ropomorfis-mystisen teosofian kieltä; jälki-idealista kontingenssin ja äärellisyyden kieltä. Paradoksaalista on tietenkin, että juuri hänen ’regressionsa’ puhtaasta filosofi- sesta idealismista esimoderniin teosofiseen problematiikkaan mahdollisti hänelle moderniteetin itsensä ylittämisen.”¹⁷

Žižekin Hegel-luenta perustuu vahvasti Jacques Lacanin psykoanalyyysiin, jonka monet keskeiset ideat pohjaavat niin ikään täysin tietoisesti esoteriaan. Lacan opiskeli Böhmen vaikeaselkoisena pidettyä teosofiaa yhdessä historioitsija Alexandre Koyrén kanssa, ja esimerkiksi Lacanin kuuluisa peiliteoria on suora sovellus

böhmeläisen perinteen (kabbalasta peräisin olevasta) Sophia-hahmosta, eräänlaisesta jumalallisesta peilistä, jonka ansiosta Jumala voi tulla tietoiseksi itsestään¹⁸.

Psykoanalyttinen ajattelu laajemminkin on yksi keskeisimpiä saksalaisen idealismin perillisiä, jossa juuri saksalaisen idealismin esoteeriset piirteet saavat esoteeriselle ajattelulle ominaisesti myös käytännöllisempiä piirteitä. Matt Ffytche osoittaa teoksessaan *The Foundation of the Unconscious: Schelling, Freud and Birth of the Modern Psyche*, että jo Freudin vallankumouksellisenä pidetyn dynaamisen tiedostamattoman idean taustalla vaikuttivat vahvasti 1800-luvun esoteriaan lomittuvat diskurssit¹⁹. Vaikka Freud ei tietävästi lukenut itse Schellingiä, keskeisenä voidaan nostaa esille Schellingin ensimmäistä kertaa *Ihmisen vapaudesta* -teoksessa esittämä ja koko myöhemmässä tuotannossa yhä uudelleen hieman erilaisissa muodoissa toistuva ”Jumalan perustan” idea. Schellingin mukaan:

”Tämä Jumalan olemassaolon perusta, joka hänellä on itsessään, ei ole Jumala absoluuttisesti tarkasteltuna, toisin sanoen puhtaan olemassaolon mielessä; sillä kyse on vain Jumalan olemassaolon perustasta, ja tämä perusta on *luonto* – Jumalassa; luonto on olento, jota tosin ei voi irrottaa Jumalasta, mutta joka silti on Jumalasta käsitteellisesti erotettavissa. Tätä suhdetta voidaan selvittää analogisesti sillä suhteella, joka vallitsee luonnossa painovoiman ja valon välillä. Painovoima käy ennen valoa, valon ikuisesti hämäränä perustana, joka itse ei ole *actu*, ja pakenee yöhön, jossa valo (olemassaoleva) sitten syttyy. Ei edes valo yksin sulata täysin sitä sinettiä, jonka alle painovoima on suljettu.”²⁰

Vaikka Schelling ei aikansa yleisen tavan mukaisesti tuon usein suoraan ilmi lähteitään, on ilmeistä, että perustan idea tulee Böhmeltä, erityisesti Schellingin ja Hegelin aikalaisen ja tuttavain Franz Baaderin välittämänä. Esoteeriselle ajattelulle ominaisesti perustan ideaa on mahdoton avata kovin analyttisesti; sillä on samaan aikaan loogisia, metafysisiä, tietoteoreettisia, moraalisia, esteettisiä ja teologisia implikaatioita, joita kaikkia on käsitelty nykyisessä kommentaarikirjallisuudessa. Perusta painovoimana ei ole Schellingille pelkästään analogia, vaan samaan aikaan painovoima myös todella on Jumalan perusta Schellingin panenteistisessä metafysiikassa (vaikka perustan merkitys ei tyhjenekään tähän). Painovoima itsessään ei ilmene lainkaan, mutta heti kun valo ilmaantuu, painovoima näyttäytyy sen ikuisena vastavoimana, joka takaa, ettei ”täydellistä valoa” voi olla koskaan olemassa.

Keskeisimmin voisi tiivistää, että perustan ideasta seuraa kaiken radikaali rajallisuus, monimuotoisuus ja kontingenssi. Edes Jumala ei voi tiedostaa itseään täydellisesti, vaan hänen oma perustansa jää aina hänelle tunte mattomaksi. Luonto perustan käsitteen yhteydessä viittaa tietenkin esoteeriseen elävän luonnon ideaan, ei luonnon-tieteiden tutkimien kausaalisten vuorovaikutussuhteiden kokonaisuuteen; perusta on juuri jotain, minkä johdosta

tieteellinen selittäminen (tai mikään muukaan) ei voi kuvata maailmaa tyhjentävästi. Samalla perusta on *voima*, ei pelkästään jonkinlainen käsitteellinen työkalu filosofiassa. Perusta on jonkinlaista ei-olevan ja olevan välillä häilyvää ”sokeaa tahtoa”²¹.

Kuten jo todettu, Lacan sovelsi suoraan Schellingiä ja böhmeläistä esoteriaa ylipäätään omassa tiedostamattoman teoriassaan. Freudille sama idea välittyi filosofeista erityisesti Schopenhauerin ja Nietzschen kautta mutta kenties vielä olennaisemmin lukuisista muista lähteistä kuten ajan kirjallisuudesta ja kulttuurihistoriasta²². Tunnetuista psykoanalytikoista kuitenkin kaikkein ilmeisimmät sidokset esoteriaan löytyvät Carl Jungilta, mitä tarvitsee tuskin erikseen perustella. Voisi väittää, että Jungin käsitys kollektiivisesta piilotajunnasta ja universaalista symbolikielestä ovatkin varsinaisesti mielekkäitä ainoastaan laajempien esoteeristen taustaoletusten, kuten ”elävän luonnon” pohjalta, vaikka Jung itse ajattelikin Freudin tavoin edustavansa puhtaasti tieteellistä ajattelua.

Juuri saksalainen idealismi ja psykoanalyysi muodostavat pohjan, jonka kautta esoteeriset vaikutteet ovat siirtyneet edelleen esimerkiksi fenomenologian ja jälkistrukturalismin laajaan kirjoon. On kuitenkin myös paljon muita lähteitä, joissa filosofia ja esoteria ovat kohdanneet eri tavoin. Yksi esimerkki on Schellingin tavoin aikanaan hyvin vaikutusvaltainen, 1900-luvulla laajalti unohdettu ja nykyään jälleen ajankohtaisena pidetty Henri Bergson, jonka moninaisista yhteyksistä esoteriaan John Ó Maoilearca on kirjoittanut hiljattain teoksen *Matter, the Meta-Spiritual, and the Forgotten Bergson: Vestiges of a Philosophy*²³.

Esoteria ja filosofia nykyhetkessä

Jatkettaessa saksalaisesta idealismista ja psykoanalyysin varhaisvaiheista uudempaan filosofiseen ajatteluun erityisesti yksi käsite vaikuttaa keskeiseltä filosofian ja esoterian rajapinnan lähestymisessä: dialektiikka. Kuten mediatutkija Simo Pieniniemi toteaa varsin filosofisesti orientoituneessa teoksessaan *Kulttuuriteollisuus ja dialektiikka: Näkökulmia Theodor W. Adornon ajatteluun*, dialektiikalle ei oikeastaan ole olemassa mitään selkeää yleisesti hyväksyttyä määritelmää, ja sitä on ylipäätään vaikea kuvata yleisellä tasolla²⁴. Dialektiikka ei ole esimerkiksi yleinen abstraktien auki kirjoitettavissa olevien sääntöjen pohjalta sovellettava metodi. Dialektiikka on kotonaan ristiriitojen kanssa ja edellyttääkin niitä. Siihen liittyy kokonaisvaltaisuus tavalla, joka karttaa tarkkaa määritelmää ja edellyttää tietynlaista luovuutta.

Kaikki nämä piirteet ovat esoteeriselle ajattelulle ominaisia, eivätkä Schellingin ja Hegelin kaltaiset dialektisen ajattelun suurnimet ole edes mitenkään vaitonaisia velastaan erityisesti Böhmen teosofialle. Filosofian populaarisuudessa samaistetaan yleensä dialektiikka nimenomaan Hegeliin ja hänen pyrkimyksensä totaaliseen systeemiin ja esitetään niin sanotut jälki-idealitiset ajattelijat (Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger ja niin edelleen) sekä myöhempi 1900-luvun filosofia anti-dialektisina.

”Dialektiikkaan tiivistyy paljon saksalaisen idealismin ja sen pohjalta nousseiden filosofisten suuntauksien yhteydestä esoteriaan.”

Dialektiikka ei kuitenkaan koskaan ole ollut yksi selkeästi määriteltävä ajattelutapa, vaan jo Schellingin myöhäisemmän tuotannon sekä Hegelin välillä on perustavanlaatuinen antagonismi. Myöhemmin anti-hegeliläisenä usein pidetty Theodor Adorno itse asiassa identifioi itsensä systemaattisesti hegeliläiseksi ja hänen ”negatiivinen dialektiikkansa” (jolla on taas osoitettu olevan juurensa jo Schellingin myöhäisemmässä tuotannossa) seuraa Hegeliä melko täsmällisestikin pitkän matkaa²⁵. Myös epä-määräisen poststrukturalismin käsitteen alle sijoitetut filosofit, ennen muuta Lacan, asettivat moninaisuutta ja rajallisuutta korostavan ajattelunsa *suhhteessa* Hegeliin sen sijaan, että he olisivat yksinkertaisesti sivuuttaneet hänet vanhanaikaisena metafysiikkona. Kuten Pieniniemi huomauttaa, tällainen ajattelu operoi edelleen jollain lailla dialektiikalla, vaikka korostaisikin, ettei mitään lopullisia kaikenkattavia vastauksia filosofisiin kysymyksiin ole mahdollista löytää dialektiikkanaan keinoin²⁶. Epäsysteematisuutta ihannoivaan ajatteluun sisältyy aina peiteltyä jonkinlaisia systemaattisia periaatteita, joiden varassa se artikuloi *vääränlaisen* systemaattisuuden kritiikkinsä.

Dialektiikkaan tiivistyy paljon saksalaisen idealismin ja sen pohjalta nousseiden filosofisten suuntauksien yhteydestä esoteriaan. Puhtaasti esoteerisen ajattelun eri koulukuntien välisissä eroissa asetelma on samantyylinen kuin saksalaisen idealismin ja sen metafysisen oteeseen hyvin kriittisesti suhtautuneiden mannermaisen filosofian suuntausten kesken. Yksi erityisen tärkeä kysymys sekä filosofian että esoterian piirissä on suhtautuminen ideaan jonkinlaisesta totaliteetista, jonka alaisuudessa kaikki oleva ikään kuin asettuu paikalleen. Jopa käytetyt käsitteet ovat usein samoja; sekä filosofit että esoteristit puhuvat ykseydestä ja Absoluutista. Esimerkiksi teosofiassa ja traditiotalismissa korostuu peruslähtökohta ristiriitojen taustalla olevasta ykseydestä, jollainen useimmin yhdistetään

Hegeliin, kun taas Aleister Crowley'n perintöä edustavat esoteeriset suuntaukset, kuten kaaosmagia, muistuttavat enemmän hengeltään Adornon negatiivista dialektiikkaa ja poststrukturalistien totuttuja ajattelutapoja purkavaa otetta. Tällöin maailman perusluonnetta kuvataan jonkinlaiseksi kaaokseksi, joka voi hahmottua ja jota voi vaihtelevissa rajoissa manipuloida moninaisilla tavoilla.

Esoteriaa ei siis voi yksioikoisella tavalla samaistaa filosofiselta puoleltaan ”vanhentuneeseen metafysiikkaan”. Päinvastoin, kuten toin aiemmin esille, Schellingin ja Bergsonin kaltaisten ajattelijoiden esoteriaan pohjaavat ideat ovat toimineet edelläkävijöinä 1900-luvun ”metafysiikan jälkeiselle filosofialle” ja viimeaikaiselle ”uudelle metafysiikalle”. Sitä vastakohtien yhdessä ajattelemisen tapaa, joka on yhteistä sekä esoterialle että dialektiseksi kutsutulle filosofialle, on tuskin ammennettu loppuun, vaikka sen tietyt muodot olisivatkin päätyneet umpikujaan. Otan seuraavaksi esille joitain nykyfilosofian keskeisiä suuntauksia, joissa on selvästi taustalla esoteriasta peräisin olevia ideoita.

Ympäristöfilosofiassa luonnon ja ihmisyyden välinen raja on säilynyt vaikeasti hahmotettavana kysymyksenä. Ympäristöfilosofian alkuperäinen motivaatio nousee siitä, että subjektilähtöinen filosofia on havaittu sekä kykenemättömäksi reflektoimaan omia lähtökohtiaan että osatekijäksi luontoon puhtaan välineellisesti suhtautuvaan ajatteluun. Liian suoraviivaisella tavalla ekosentrisessä filosofiassa on kuitenkin omat ongelmansa; lopulta olemme kuitenkin nimenomaan ihmissubjekteja emmekä pääse tästä lähtökohdasta irti. Teoksessaan *Thinking Nature: An Essay in Negative Ecology* Sean McGrath on tulkinut tätä vastakkainasettelua uusilla tavoilla lähestymään pyrkivää nykyaikaista ”synkkää ekologiaa” renessanssijan uushermetismin kautta²⁷. Esimerkiksi väite siitä, että ymmärtääksemme kokonaisvaltaisemmin vaikutustamme ekosys-

”Esoterian ja filosofian suhteen tutkiminen tuottaa paremman itseymmärryksen filosofian historiasta.”

teemiin meidän tulisi myös käytännössä vaeltaa mahdollisimman ”kuolleissa” jätteen pilaamissa ympäristöissä ja havainnoida myös niissä ilmaantuvia uusia elämänmuotoja, on McGrathin mukaan olennaisesti alkemistinen, työtä valmistelevaa ”mustaa” (*nigredo*) vaihetta edustava idea.

Samoin McGrath on huomauttanut, että nykyaikainen panpsykistinen mielenfilosofia voidaan nähdä olennaisesti uutena versiona hermeettisestä ”maailmansielun” ajatuksesta²⁸. Panpsykismiä on usein kritisoitu ankarasti, ja voisikin esittää, ettei se ole välttämättä pohjimmiltaan nykyaikaisen mielenfilosofian analyttisen perusparadigman kanssa yhteensopiva näkemys. Kriitikot ovat mahdollisesti oikeassa arvostellessaan, ettei panpsykismi auta ratkaisemaan mieli–ruumis-ongelmaa. ”Psykinen” elementti, jonka panpsykismi ulottaa epäorgaaniseen materiaan saakka, jää verraten abstraktiksi, sillä se ei ilmene käytännössä millään konkreettisella tavalla. Jos panpsykismiä lähestyy sen sijaan esoteerisen elävän luonnon idean kautta, sen ei ole tarkoituskaan selittää pohjimmiltaan mekanistisen luontokäsityksen pohjalta noussutta ongelmaa vaan tarjota alun alkaen vaihtoehtoinen tapa ajatella luontoa.

Kolmas nykyfilosofian suuntaus, jossa esoteerisella ajattelulla on ollut merkittävä, joskin taustalle jäänyt vaikutus, on feministinen filosofia. Esimerkkinä voidaan mainita (erityisesti myöhäinen) Luce Irigarayn sukupuolieron filosofia, joka lukeutuu feminismiin ”toisen aallon” tärkeimpiin vaikuttajiin mutta sai nopeasti osakseen kasvavaa kritiikkiä sukupuoliessentialismista. 1990-luvun mittaan alettiin kuitenkin yhä enemmän ajatella, ettei essentialismia voi hylätä täydellisesti menettämättä samalla sukupuolieron filosofian toivottuina nähtyjä piirteitä. Tämä johti keskusteluun ”strategisestä essentialismista”, jossa essentialismia lähestytään ”ikäkin kuin se olisi totta”. Erityisen kiinnostava on Alison Stonen tulkinta, jonka mukaan Irigarayta pitäisi lukea nimenomaan realistisena

essentialistina, siis todellisiin sukupuoliolemuksiin uskovana ajattelijana. Stone yhdistää Irigarayn sukupuolieron ajattelun yhtäältä saksalaisten idealistien luonnonfilosofiaan ja toisaalta Judith Butlerin ajatukseen performatiivisesta sukupuolesta; ensin mainittu tarjoaa essentialismille metafysisen perustan, jälkimmäinen mahdollistaa samalla sukupuolen moninaisuuden²⁹.

Stone ei mainitse esoteriaa missään kohtaa, mutta idea, johon hän nojaa, edustaa juuri saksalaisen idealismin ilmeisimmin esoteerisia vaikutteita. Ajatus kaikkialla luonnossa esiintyvistä metafysisistä polariteetista, jonka vastinparit eivät koskaan ilmene sellaisenaan, mutta tuottavat jatkuvasti uusia ilmiöitä, toimii esoteerisen ”elävän luonnon” idean keskeisenä lähtökohtana. Sovelletuna kysymykseen sukupuolierosta tällä tavoin ymmärretty essentialismi ei lukitse feminiininen–maskuliininen-polariteetin ”olemuksia” mihinkään tarkasti määriteltyyn joukkoon ominaisuuksia vaan edellyttää päinvastoin perinteisesti ymmärrettyä filosofista rationaliteettia pakenevaa epämääräisyyttä.

Esoterian merkitys filosofialle

Pelkästään esoteeristen vaikutteiden toteaminen filosofian historiassa ei ole itsessään vielä kovin kiinnostavaa. Olennainen kysymys on, miksi filosofien pitäisi olla nykyistä kiinnostuneempia esoteriasta. Vastaukseni voidaan tiivistää kolmeen teesiin.

1) *Esoterian ja filosofian suhteen tutkiminen tuottaa paremman itseymmärryksen filosofian historiasta.* Esoterian relevanssi filosofialle näyttäytyy hieman eri tavoin riippuen siitä, millaista esoterian määritelmää painotetaan tarkastelussa. Jos esoteria ymmärretään Faivren tapaan omana ajattelun muotonaan, jolla on ollut merkittävää vaikutusta uskonnon, tieteen, taiteen ja politiikan historiassa, seuraa

metafilosofinen kysymys, millainen on esoteerisen ja filosofisen ajattelun suhde. Esimerkiksi idea vastaavuuksista tai elävästä luonnosta voidaan esittää sinällään filosofisena teoriana. Esoteerisessa ajattelussa ajattelun kulku ja sen tavoitteet kuitenkin poikkeavat niistä ihanteista, joita voi pitää filosofisina sanan vakiintuneissa merkityksissä. Esimerkiksi elävä luonto ei ole esoteriassa pelkästään filosofinen lähtökohta tai ratkaisu johonkin kysymykseen, vaan siihen liittyy voimakas kokemuksellinen elementti, johon lomittuu filosofista pohdintaa muistuttavien tekijöiden ohella tieteellistä koettelua, taiteellista työskentelyä ja uskonnollista kokemusta muistuttavia elementtejä. Tällöin filosofian ja esoterian suhteeseen liittyy paljon tärkeitä kysymyksiä vastaavalla tavalla kuin filosofian ja uskonnon tai filosofian empiirisen tieteen suhteeseen.

Von Stuckradin minimaalista ja universaaliuteen pyrkivää määritelmää on luontevinta soveltaa silloin, kun liikutaan kaukana nykypäivästä. Jo länsimaisen filosofian alkupisteenä pidettävällä Platonilla näkyy miltei esimerkiksi se, kuinka filosofia eksoteerisena, siis yleisesti kommunikoitavana ja tunnettuna, tuottaa samalla vastakohdansa, vain harvojen tuntemaan ja ainoastaan erityisillä metodeilla lähestyttävän esoterian. Erityisesti *Timaioksessa* on paljon ideoita, joita voi tuskin pitää millään tavalla klassisesti ymmärretyin filosofian alaan kuuluvina. Tällaisen filosofisen diskurssin kaksoisluonteen tutkiminen ei ole tietenkään uusi oivallus vaan olennainen osa etenkin mannermaisen filosofian keskeisissä kysymyksenasetteluissa. Esoterian nimeäminen tässä yhteydessä voisi kuitenkin tuoda esiin tähän saakka vähälle huomiolle jääneitä mutta aikanaan keskeisiä nimiä ja ideoita.

Hanegraffin sosiologisen tulokulman voi katsoa yhdistelevän Faivren ja von Stuckradin vahvuuksia: esoteria hahmottuu siinä historiallisesti, valistusrationaliteetin syntymiseen liittyvänä ulossulkemisen prosessina, mutta samalla Hanegraaff liittyy esoteriaan kestävämpiä sisällöllisiä ominaisuuksia, jotka selittävät jatkumoa kristinuskon valtakaudesta sekulaariin valistukseen. Hanegraffin esoterian määritelmän pohjalta tulee ymmärrettäväksi, miksi juuri filosofian kentällä esoteerisia vaikutteita ei ole tutkittu juuri lainkaan, vaikka esoterian tutkimus yleisesti on tehnyt itseään tunnetuksi jo kolmen vuosikymmenen ajan: filosofia edustaa narratiivin tasolla (vaikka ei usein niinkään käytännössä) valistusrationaliteetin kovaa ydintä. Juuri tästä syystä esimerkiksi Schelling ja Bergson ovat voineet näyttäytyä täysin vakavasti otettavina vain silloin, kun on korostettu, että heidän ainutlaatuisuudessaan *ei* ole kyse mistään ”mystisestä”. Myös alun perin suosionsa huipulla 1800-luvulla saksalaiset idealistit korostivat usein otsikoita myöten tekstiänsä ”tieteellisyttä”. Filosofian kentällä esoteria-vaikutteiden purkamisen pitäisi kuitenkin olla kaikkein luontevinta; ottaahan esoteria myös kantaa filosofisiin kysymyksiin ja onhan filosofia tieteenaloista ainakin periaatteessa avoimin ”erikoisille” ideoille.

2) *Huonosti tunnetuista ja aktiivisesti syrjityistäkin esoteerisista perinteistä voi löytää resursseja nykyfilosofiaan.* Peter Dews on argumentoinut poststrukturalismia tutki-

vissa teoksissaan *Logics of Disintegration* ja *The Limits of Disenchantment* yleisesti, että pelkkä aikaisemman liian monoliittiseksi koetun filosofian kritiikki ei voi kantaa lopputomiin; tarvitaan aina lopulta positiivisia ideoita, joita ei ole ammennettu tyhjiin³⁰. Tässä kohtaa valtavirtaisesta filosofiasta poikkeava esoteerinen ajattelu voi inspiroida uusia luovia ratkaisuja, joissa yhdistyvät ”klassinen”, alun perinkin usein esoteriasta ammentava dialektiikka ja sen myöhäismoderni kritiikki.

Jason Josephson-Stormin mukaan ”riippumatta siitä, kuinka nämä käsitteet määritellään, akateemisten tieteenalojen historiassa on harvoja hahmoja, joilla ei olisi minikäänlaista sidosta sellaiseen, mikä heidän omana aikanaan hahmotettiin magiana tai ’elävöittävinä voimina’”³¹. Josephson-Stormin väite pätee mitä suurimmissa määrin myös filosofian historiaan. Samalla lienee selvää, ettei filosofian ja esoterian ero ole nykyhetkessäkään sen selkeämpi kuin aiemmin; kunakin aikana ainoastaan vaikuttaa tältä vahvasti, sillä näin tieteellisyys ja filosofisuus määrittävät itsensä esoterialle vastakkaisena.

3) *Perusteellinen esoterian kritiikki edellyttää esoterian tuntemusta.* Käytännössä jokainen ”tunnustuksellinen” esoteristikin allekirjoittaa väitteen, että esoterian kentällä esiintyy paljon ”hörhöilyä”, jota on vaikea nähdä ainakaan filosofisesti kiinnostavana. Ääritapauksissa puhutaan vakavista mielenterveysongelmista tai tietoisesta manipuloinnista. Monet esoteristit haluavatkin erotella ”todellisen esoterian” pinnallisena hahmotetusta näennäisesoteriasta. Neutraaliuteen pyrkivän tutkijan näkökulma ei välttämättä myötäile aina tällaista jaottelua, mutta lienee selvää, että pelkkä kaiken esoterian yksinkertainen sivuuttaminen kokonaisuudessaan ”huuhaana” ei myöskään tee oikeutta ilmiölle. Jos esoteriaa ajatellaan Faivren tapaan omana ajattelun muotonaan, aiemmin esittämieni positiivisempien näkökulmien lisäksi kriittisestä filosofisesta näkökulmasta erityisen kiinnostavaksi muodostuu kysymys, milloin esoteerisen ajattelun piirissä sekoitetaan toisiinsa perinteisemmin tunnustettujen kategorioiden, kuten tieteen, taiteen tai uskonnon, perusperiaatteita selkeästi ristiriitaisella ja haitallisella tavalla.

Yksi nähdäkseni melko ilmeinen esimerkki tästä on eräänlainen ”kaksilla rattailla ajaminen” koskien niin sanottuja yliaistillisia ilmiöitä. Esoterian piirissä saatetaan vedota yhtäältä oikeutetusti siihen, ettei henkilökohdaisia kokemuksia erityisistä ilmiöistä voi palauttaa tieteellisiin selityksiin siinä määrin kuin ne ovat todellisia *kokemuksina*. Toisaalta saatetaan samanaikaisesti väittää, että tällainen kokemus sinänsä toimii ”vaihtoehtoisena tieteellisenä metodina”, joka oikeuttaa kiistellyn ilmiön *objektiivisen* todellisuuden. Tämän tyyppisellä diskurssilla on merkittäviä yhteiskunnallisia vaikutuksia, ja sen kunnollinen ymmärtäminen edellyttää esoteerisen ajattelun luonteen jonkinasteista tuntemusta. Pelkän rationaalisuuden vaatimuksen korostamisen sijaan olisikin tärkeä ymmärtää, että itse rationaalisuuden merkitys on historiallisesti muotoutunut, ja että tässä historiassa esoteerisella ajattelulla on ollut tärkeä mutta huonosti tunnettu roolinsa.

Viitteet

- 1 Tässä artikkelissa ei ole mahdollista paneutua tarkemmin esoterian ja tieteen suhteeseen. Yhtäältä esoterian torjuminen pseudotieteenä on usein perusteltua silloin, kun tarkastelun kohteena ovat tämänhetkiset kiistat oletetusta tieteen dogmaattisuudesta ja kyvyttömyydestä tunnustaa esoteristien esille nostamia kiistanalaisia ilmiöitä. Toisaalta tieteen ja esoterian vastakkainasetteluun liittyy kiinnostavia historiallisia ja tieteensosiologisia huomioita. Esoteria on itse asiassa toiminut usein tärkeänä vaikuttajana tieteellisten paradigmojen muo-
vautumisessa, eikä esoteriaa ja tiedettä käytännössä ole aina helppo erottaa toisistaan. 1900-luvun vaihteen tieteellisten läpimurtojen erilaisia yhteyksiä esoteriaan on tutkittu tästä näkökulmasta perusteellisesti Egil Aspremin teoksessa *The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900–1939* (2018) ja Jason Josephson-Stormin teoksessa *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences* (2017).
- 2 Hanegraaff 2018, 89.
- 3 Egil Asprem (2018) tuo toisaalta aiheellisesti esille, että ainakin 1900-luvun taitteen esoteriassa esoteristit itse asiassa vetoavat useammin järjen kategorian rajojen laajentamiseen kuin *gnosikseen*.
- 4 Bergunder 2010, 24–25. Toisaalta esi-
merkiksi Olav Hammer (2020, 7–8) on tuoreessa artikkelissaan argumentoinut, että itse asiassa niin esoterian kuin mystiikan kategoriat ovat tutkimuksellisesti lähes hyödyttömiä. Hammerin mukaan tulisi käyttää joko ”alemman tason” täsmällisempiä kategorioita (kuten alkemia tai kristillinen teosofia) tai liittää esoteria ja mystiikka yhteen yhdeksi ”ylemman tason” kategoriaksi, jossa keskeistä on karismaattisen johtajan visio. Hammerin argumentti on kuitenkin laadittu nimenomaisesti esoterian tutkimuksen kenttää ajatellen. Tässä artikkelissa päinvastoin esitän, että filosofian alalla tulisi tunnistaa aiempaa selkeämmin esoteria omana kategorianaan.
- 5 Faivre 1994, 10–15. Faivren ainoastaan tyypillisinä pitämät esoterian piirteet ovat 5) yhteinen piilotettu totuus eri uskontojen taustalla ja 6) mestari–oppipoika-ketju esoteerisen tiedon välittämisessä.
- 6 Von Stuckrad 2005, 5.
- 7 Sama, 10.
- 8 Nykyinen keskuksen johtaja on Marco Pasi.
- 9 Hanegraaff 2013, 254.
- 10 Magee 2016, xxx.
- 11 Magee 2008, 1.
- 12 Sama, 2. Käännös kirjoittajan.
- 13 Sama, 3.
- 14 Schelling 2004.
- 15 McGrath 2012, 22.
- 16 Wirth 2005, 6.
- 17 Žižek 2007, 8. Käännös kirjoittajan.
- 18 McGrath 2012, 28, 68.
- 19 Ffytche 2013.
- 20 Schelling 2004, 37.
- 21 Sama, 46.
- 22 Ffytche 2013, 222.
- 23 Ó Maoilearca 2023.
- 24 Pieniniemi 2020, 150.
- 25 Teknisesti ilmaistuna Adorno ei etene negaatiosta ”negaation negatioon”, eli hän ei luota filosofian kykyyn löytää mitään perustavanlaatuisia ratkaisua ilmenneisiin ristiriitoihin. Negatiivista dialektiikkaa voisi siis kuvata olennaisen ristiriitojen syvällisemmäksi kuvaamiseksi niiden ratkaisemisen sijaan. On tosin epäselvää missä määrin Hegelinkään dialektiikka on ”positiivista”. Esimerkiksi Žižek katsoo Hegelin itsensä jo ilmaisseen olennaisesti sitä negatiivisen dialektiikan henkeä, joka yleensä yhdistetään Adornoon ja poststrukturalisteihin.
- 26 Pieniniemi 2020, 165.
- 27 McGrath 2019, 128–129.
- 28 McGrath 2012, 20. Käytän tässä pansykyismia kattoterminä kaikille sellaisille mielenfilosofisille näkemyksille, joissa esitetään, että kaikki materia pitää sisälleen jonkinlaisen mielellisen elementin.
- 29 Stone 2006, 2.
- 30 Dews 1987; Dews 1995.
- 31 Josephson-Storm 2017, 304.

Kirjallisuus

- Asprem, Egil, *The Problem of Disenchantment. Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900–1939*. Suny Press, New York 2018.
- Bergunder, Michael, What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies. *Method and Theory in the Study of Religion*. Vol. 22, No.1, 2010, 9–36.
- Dews, Peter, *Logics of Disintegration. Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. Verso, London 1987.
- Dews, Peter, *The Limits of Disenchantment. Essays on Contemporary European Philosophy*. Verso, New York 1995.
- Faivre, Antoine, *Access to Western Esotericism*. State University of New York Press, New York 1994.
- Ffytche, Matt, *The Foundation of the Unconscious. Schelling, Freud and the Birth of the Modern Psyche*. Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- Hammer, Olav, Mysticism and Esotericism as Contested Taxonomical Categories. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. Vol. 29, 2020, 5–27.
- Hanegraaff, Wouter, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- Hanegraaff, Wouter, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*. Bloomsbury, London 2018.
- Josephson-Storm, Jason, *The Myth of Disenchantment. Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*. University of Chicago Press, Chicago 2017.
- Magee, Glenn Alexander, *Hegel and the Hermetic Tradition*. Cornell University Press, Ithaca 2008.
- Magee, Glenn Alexander, Editor's Introduction. *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*. Toim. Glenn Alexander Magee. Cambridge University Press, New York 2016, xiii–xxxv.
- McGrath, Sean, *The Dark Ground of Spirit. Schelling and the Unconscious*. Routledge, London 2012.
- McGrath, Sean, *Thinking Nature. An Essay in Negative Ecology*. Edinburgh University Press, Edinburgh 2019.
- Ó Maoilearca, John, *Matter, the Meta-Spiritual, and the Forgotten Bergson. Vestiges of a Philosophy*. Oxford University Press, New York 2023.
- Pieniniemi, Simo, *Kulttuuriteollisuus ja dialektiikka. Näkökulmia Theodor W. Adornon ajatteluun*. Vastapaino, Tampere 2020.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Ihmisen vapaudesta*. (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenständen, 1809). Käänt. Saul Boman. Uuni, Taivassalo 2004.
- Stone, Alison, *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*. Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Von Stuckrad, Kocku, *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*. Equinox Publishing, Oakville 2005.
- Wirth, Jason, Introduction. Teoksessa *Schelling Now. Contemporary Readings*. Toim. Jason Wirth. Indiana University Press, Indianapolis 2005, 1–12.
- Žižek, Slavoj, *The Indivisible Remainder – On Schelling and Related Matters*. Verso, London 2007.



HEREDIA

H S

Huomioita Jacob Böhmen filosofiasta ja vaikutuksesta 1600-luvun Ruotsissa

Jacob Böhme (1575–1624) oli saksalainen luonnonfilosofi ja mystikko, johon kohdistunut tutkimus on 2000-luvulla kokenut jälleen uuden renessanssin. Böhmen teosten lähestymistä nimenomaan filosofiana on filosofianhistorioitsija Cecilia Muratorin mukaan kuitenkin pitkään varjostanut Böhmen uskonnollinen ja esoteerinen jälkivaikutus sekä tutkimuksen keskittyminen niihin. Näille on ehdottoman vankat sijansa, tulihan Böhmeistä vuosisaadoiksi uskonnollisten reformiliikkeiden ja erilaisten veljeskuntien ”Pyhä Böhme”. Muratori muistuttaa, että myös esimerkiksi Hegelin 1800-luvun alun luenta Böhmeistä ensimmäisenä saksalaisena filosofina oli omana aikanaan poikkeus paremminkin kuin sääntö. Päteekö Muratorin ajatus myös suutarimystikko Böhmen varhaiseen vastaanottoon Ruotsissa ja Suomessa? Oliko siinä akateemisia ja filosofisia ulottuvuuksia, ja onko niitä tutkittu?

Tarkastelen aluksi Böhmen tapoja käyttää termiä *Philosophia* ja Böhmen teosten varhaisista vastaanottoa. Nojaudun pitkälti Cecilia Muratorin tutkimuksiin.¹ Sen jälkeen siirryn Böhmen teosten vastaanottoon 1600-luvun Ruotsissa, jossa varhaisimmat kosketukset on perinteisesti liitetty sveitsiläisen Paracelsuksen (Theophrastus von Hohenheim, 1493/94–1541) luonnonfilosofian ja lääketieteen vaikutukseen myös Pohjois-Euroopan yliopistoissa. Täydennän kuvaa osoittamalla, että kaanonien katveisiin on jäänyt vähemmän ilmeisiä yhteyksiä myös poliittiseen filosofiaan. Jacob Böhmen luonnonfilosofiaan sisältyi vahva vapauskäsitys, jonka pohjalta kehittyi 1600-luvun alkupuolella platonistis-böhmeläinen valtio-oppi, jota on kutsuttu ”politiikan böhmettymiseksi”.²

Kristillisen platonismin kausi

Jacob Böhmen laaja saksankielinen tuotanto sijoittuu noin aikajanelle 1612–1624.³ Se vakiinnutti jo varhain Böhmen aseman merkittävänä protestanttisena luonnonfilosofina ja mystikkona. Sana ”luonnonfilosofia” perusmerkityksessään tarkoittaa kokonaisvaltaista filosofista teoriaa luonnosta ja olevan perimmäisestä luonteesta.⁴ ”Mystiikan” voi tässä yhteydessä määritellä ihmismielen pyrkimykseksi ymmärtää perimmäisen todellisuuden tai jumaluuden olemusta sekä olioiden suhdetta näihin. Keskiajan ja varhaisen uuden ajan mystiikan teoksissa kuvataan usein sisäistä kokemuksellisuutta ja af-

tektien konkretiaa, mutta erityisesti luonnonfilosofiaan yhdistettynä mystiikka on usein luonteeltaan varsin teoreettista ja spekulatiivista.⁵ Näin oli laita myös suuressa osassa Böhmen tuotantoa.

Böhmen ajattelu liittyi eklektiseen ilmiökenttään, jota on kutsuttu renessanssin kristilliseksi platonismiksi. Sen lähtökohtia oli luonnon yksityiskohtien tutkimus pyrki- myksenä maailmaa ja sen luojajumalaa koskevaan tietoon. Siten luonnonfilosofia oli erottamaton (platonistisesta) teologiasta.⁶ Muun muassa jäsennellyn vastavoimien dialektiikkansa vuoksi Böhmen ajattelua on pidetty siirtymänä renessanssimystiikan spiritualismista luonnonfilosofiaan.⁷ Avaimena ja aakkosina koko muuhun tuotantoonsa Böhme itse piti erityisesti toista teostaan *Drey Principien*.⁸ Se on yritys yhdistää luonnonfilosofian järjestelmään mystikon jumalakäsitys.

Böhmen teokset levisivät nopeasti. Kolmikymmen- vuotisen sodan (1618–1648) murjomassa Euroopassa, jossa taisteluita käytiin erityisesti Pyhän saksalais-roomalaisen keisarikunnan alueilla, oli suuri tilaus poliittisista ja uskonnollisista klikeistä riippumattomien maallikoiden tuottamille maailmanselityksille. Böhme oli suutari ja kauppias edustaen siis laajaa kauppaporvaristoa ja käsityöläisten ammattikuntaa. Suutarit olivat jo keskiajalla pitkälle kirjallistunut ja identiteetiltään vahva ryhmä omine koulutusjärjestelmineen. He olivat tyypillisesti yhteisöjensä tietotoimistoja, omaehtoisia opettajia ja esivallan arvostelijoita.⁹ Saksankielisessä kulttuurissa tunnettiin jo entuudestaan merkittäviä suutarikirjoittajia (muun

muassa Hans Sachs), ja myös Böhmen tuotanto on liitetty urbaanin kansankirjallisuuden uuteen aaltoon. Se levisi virallisten instituutioiden – yliopistot, kirkko, kaunokirjallisuus – välitiloissa edustaen maallistuvaa ja monimuotoistuvaa kulttuuria.¹⁰

Maallikkomystiikkana Böhmen ajattelu jatkoi perinteitä, jotka protestanttinen reformaatio oli 1500-luvulla pakottanut sivuun ja kirjallisuutena maan alle. Böhmen teoksissa on paljon vaikutteita niin kutsutun radikaalin reformaation aatevirtauksista, jotka arvostelivat ”voittajia” eli Lutherin, Calvinin ja Zwinglin seuraajia. Näiden kritisoitiin tuottaneen yhä uusia puolueita, jotka uskonnon nimissä soivat itselleen oikeuksia edistää poliittisia ja taloudellisia etujaan. Virallinen reformaatio koettiin karkeaksi puhdistukseksi, joka oli jäänyt tavoitteissaan puolitiehen.¹¹ Reformiliikkeissä myös vaadittiin uusien heliosentristen tieteiden ja löydösten rinnalle etiikan ja henkisyysuudistusta. Kuitenkin 1600-luvun alun hajaannus teki mahdottomaksi yhtenäisen heliosentrisen maailmanselityksen. Kilpailevat yritykset olivat usein ristiriidassa sekä keskenään että valtioiden virallistamien uskontojen kanssa.¹²

Oman ehdotuksensa maailmakuvien murrokseen toi Böhmen synkretistinen ja aurinkokeskeinen – vieläpä pasifistinen – luonnonfilosofia. Jo 1650-luvulle tultaessa lähes kaikki Böhmen teokset oli käännetty englanniksi, osin myös latinaksi. Englannissa Böhmen teosten varhaisiin lukijoihin ja kääntäjiin lukeutui joukko filosofeja, joita on jälkepäin alettu kutsua Cambridgen platonisteiksi. Monimuotoisissa moraali- ja uskonnonfilosofian piireissä, joihin kuuluivat erityisesti veljekset Charles ja Durand Hotham, Ralph Cudworth, Henry More ja Anne Conway, sekä kritisoitiin että kannatettiin Böhmen ajatuksia.¹³ Käännökset vakiinnuttivat Böhmen maineen Englannissa, ja kirjava vastaanotto vaihteli näkemyksistä Böhmeistä pyhimyksenä tai paholaisena aina ehdotuksiin sisällyttää Böhmen tuotanto yliopistojen *curriculumiin*.¹⁴

Philosophia ja Ungrund

Jo Cambridgen oppineet tiedostivat kuilun, joka avautui Böhmen saksan- ja englanninkielisen tuotannon väliin. Näin siitäkin huolimatta, että jo Böhmen elinaikana hänen teoksiinsa laadittiin selityksosa, *clavis*. Tällaisia ”avaimia”, jotka selittävät keskeisiä sanoja ja käsitteitä, liitettiin sittemmin myös Böhmen teosten myöhempiin editioihin. Niillä oli monenlaisia tehtäviä, kuten olen toisaalla esittänyt.¹⁵ Ne toimivat käytännöllisinä sanakirjoina mutta myös korostivat kielen tiivyyden ja hämmäyksen heuristisia merkityksiä. Lukijan ajateltiin pääsevän etenemään Böhmen teosten lukoista ja porteista – kuvastoa, jota Böhme käytti myös kerronnallisena keinona ja lukujen ryhmittelyn periaatteena.

Böhme ei pitänyt omana kielenään äidinkieltään saksaa vaan uskoi käyttämänsä erityisen sanaston lähes tyvän luonnon kieltä, *Natursprache*. Böhmen mukaan luomiskertomuksen ikuinen sana ilmenee kaikessa: luonnon kielessä ja kaikkien olioiden signatuurien koodeissa. Van-

hemmasta perinteestä kuten Paracelsukselta periytynyt ajatus *signatuureista* tarkoitti Böhmeillä olioiden sisäistä olemusta, joka vaikuttaa jo niiden ulkoisessa muodossa. Böhme ulotti tämän teorian jopa yksittäisten sanojen äänneiden ja tavujen merkitysyhteyksiin ja assosiaatioihin.¹⁶ Kieli etualaistuu pakottaen lukijan tarkkailemaan sanojen merkitysten ohella niiden äänteellisiä eroja ja yhtäläisyyksiä, myös omaa lukemistaan.

Erityisesti kaksi muuta kielellistä piirrettä tekevät Böhmen proosasta tiivistä. Ensinnäkin Böhme antoi jo olemassa oleville sanoille uusia merkityksiä. Tähän ryhmään lukeutuu sana *Philosophia*, josta Böhme käytti esikoisteoksestaan lähtien latinankielistä muotoa. Tämä oli yksi Böhmen strategioista kaapata sanoja niiden yleisistä käyttöyhteyksistä oman ajattelunsa käyttöön. Yleisissä aikalaismerkityksissään *philosophia* tarkoitti luonnon tarkastelua, myös alkemiasa. Böhmen mukaan *Philosophus und Natur kündiger*, filosofi ja luonnon tuntija, voi päätyä ymmärrykseen myös pyhästä kolminaisuudesta, jos pyhä henki valaisee ymmärrystä.¹⁷ Runsaasta alkemistisestä terminologiastaan huolimatta Böhme kuitenkin varoittaa ketään luulemasta häntä alkemistiksi siinä merkityksessä kuin oppia hänen mukaansa käyttivät sokeat ja pöyhkeät nekromantiset silmäkääntäjät.¹⁸ Böhmen käytössä alkemian terminologia ei viittaa varhaisen kokeellisen kemian merkityksiin vaan metafysiikan elementteihin ja tapahtumiin. Esimerkiksi teoksessa *Drey Principien* esitetään tulkinta luomiskertomuksesta, jossa ihmistä ei tehdä maan tomusta vaan paljon hienommista aineksista kuten eetteri. Eevan raaka-aineena ei ole Aadamin kylkiluu, vaan tinktuuri eli ensimmäisen ja eriytmättömän androgyni-Aadamin jonkinlainen kosmologinen ydin-aine. Böhmen tuotannossa tinktuuri, jo Paracelsuksen alkemistisen luonnonfilosofian termi, yhdistyi myös mystiikkaan. Ihminen ei tarvitse viisasten kiveä metallisena tinktuurina kulan tekoon, vaan valistuaakseen ja valistuaakseen henkisesti ja nähdäkseen asioiden ytimeen.¹⁹ Sanan *Philosophia* merkitykset tulivat siis lähelle sekä alkemian että teologian käsitteitä, yhteytenä tietämisen ja tiedon ytimeen sekä näkökulmina luonnon perustaan, rakenteeseen ja toimintaan.

Erikielisten sanojen käytön ohella toinen piirre, joka tekee Böhmen ilmaisusta tiivistä, ovat hänen luomansa uudissanat. Esimerkiksi *Ungrund* on keskeinen osa Böhmen tahtofilosofiaa ja vapauden käsitettä. *Ungrund* on yksi niistä monista nimityksistä, joita noin vuoden 1620 jälkeisessä tuotannossaan Böhme alkaa käyttää sanoin kuvaamattomasta ajattomasta tahdosta.²⁰ Maailma on tahdon muodostama. Toisin kuin monissa keskiajan ja renessanssin teorioissa, Böhmeillä tahto siis edeltää olemassaoloa. Pohjaton *Ungrund* on liikkumaton, jakautumaton ja rajattomasti vapaa. Tietyntyyppisen vetovoiman tai heijastusefektin kautta *Ungrundissa* viriää itsetietoisuus, mistä seuraa olevaisen tuleminen, eriytyminen ja yksilöityminen. Koska myös ihminen on lähtöisin samasta lähteestä, hän on osallinen sen vapaudesta ja siis vapaa valitsemaan esimerkiksi hyvän ja pahan välillä.²¹ Epäortodoksisen luomiskertomuksensa ohella tämä vapauden

”Jo Paracelsus oli puolustanut kansankielellä kirjoittamisen tärkeyttä sekä maallikkojen mahdollisuuksia vaikuttaa omaan henkiseen kehitykseensä.”

käsite vei Böhmen jo varhain törmäyskurssille ajan valtakirkkojen dogmien kanssa.

Minun filosofiani

Metafyysisiin ideoihin ja filosofiakäsitteeseen liittyi jo Böhmen varhaistuotannosta lähtien erontekoja, jotka koskivat myös yhteiskunnallisia kysymyksiä ja 1600-luvun alun polemiikkoja. Böhme esimerkiksi kirjoittaa ”heidän filosofiaastaan” ja ”minun filosofiaistani”. Minun tai minän filosofia yhdistyy taas keskeiseen ajatukseen luonnon tarkastelusta. ”Luonnon kokonaisuudesta sisäisine syntyineen olen opiskellut ja oppinut filosofiaani [*meine Philosophie*]”.²² Minällä voi olla tästä luonnosta kokemusta ja havaintoja; luonto on samanaikaisesti kokemuksen objekti ja subjekti.²³ Esitystapana yksikön ensimmäisen persoonan käyttö mystiikan proosassa oli vakiintunut jo keskiajalla epistemologisiin ja transsendentaalifilosofisiin tehtäviin.²⁴ Böhmillä asiaan liittyi minuuden ohella muitakin määreitä. Luonnon oppilaana Böhme on ”yksinkertaisten filosofi”, *ein Philosophus der einfeltigen*.²⁵ Raamatullisten merkitysten ohella²⁶ yksinkertaisten filosofia oli kristillisen platonismin ja mystiikan ”oppinutta tietämättömyyttä” (Nicolaus Cusanus). Se oli myös kirjoittajakuva, joka itsetietoisesti poikkasi perinteisestä oppineisuudesta. Böhme koki karvaasti sekä sensuurin ja useita vuosia kestäneen kirjoituskiellon, että julkisen parjauksen. Siinä luterilainen papisto nosti pilkan aiheeksi myös Böhmen ammatin: hän oli ”Suutari Antikristus”, joka ei pysynyt lestissään. Yksinkertaisten filosofiasta tuli siten myös vastarinnan retoriikkaa ja toisinajattelun ilmaisu. Jo Paracelsus oli puolustanut kansankielellä kirjoittamisen tärkeyttä sekä maallikkojen mahdollisuuksia vaikuttaa omaan henkiseen kehitykseensä. Tämä koski myös yhteiskunnallisesti tulenarkaa ajatusta maallikkojen oikeudesta opettaa

uskonnollisissakin kysymyksissä, ilman kirkon väliintuloa.²⁷

Suhde maallisiin instituutioihin heijastuu Böhmen viittauksissa ”heidän filosofiaansa”. Se oli filosofian traditio annettuna, jonka edustajia Böhme ei juuri nimeä muutoin kuin vertauskuvallisesti ja metaforin.²⁸ Satiirimainen hahmo *Meister Klügling* – ”Mestari Neropatti” – on niin korkeasti oppinut, että hän ei osaa käyttää omaa äidinkieltään. Hän ymmärtää sanojen kuoren, mutta ei niiden orgaanista yhteyttä luonnon kirjaan ja maailman-kaikkeuteen.²⁹ Puolestaan Meister Hans on jonkinlainen kuviteltu vasta-argumentoija. Böhmen narratiiveissa Hansilla on suutarimystikon juuri esittämästä asiasta joko toisenlainen ”filosofia” tai sitten ei mitään sanottavaa.³⁰ Kuitenkin heidän ja minän filosofiat voivat parhaimmillaan yhdistyä; Böhme viittaa niihin yhtenä puuna, joka kantaa samaa hedelmää.³¹

Jo Böhmen terminologia tietenkin paljastaa tärkeitä edeltäjiä. Myös termin *Philosophia* määrittelyssä sellainen oli muun muassa Paracelsus, jolle filosofia oli kaikkien muiden tiedonalojen kulmakivi, samalla myös lääketieteen perusta.³²

Böhme Uppsalassa

Suutarimystikon kritiikki koulufilosofiaa ja virkateologiaa kohtaan ei vähentänyt hänen suosiotaan oppineiston piireissä. Päinvastoin, Böhmen teoksista tuli käsikassara myös aikakauden debateissa aristoteelisen skolastiikan tradition ja (uus)platonismin kannattajien välillä. Olivatko järki ja uskonto – filosofia ja teologia – keskenään ristiriidassa vai sopusoinnussa (esimerkiksi Cambridgen platonistit)? Kiistat ja koulukuntaisuudet koskettivat myös Ruotsia ja Uppsalan yliopistoa.

Vuonna 1640 yliopiston kansleri, Ruotsin kuningaskunnan valtaneuvos Johan Skytte (1577–1645, ennen

vuotta 1604 Schroderus) piti Uppsalan akateemiselle yleisölle puheen, jossa hän korosti koulutuksen ja käytännönläheisen opetuksen merkitystä niin yhteiskunnan kuin yksilön hyvinvoinnissa.³³ Skytte oli kuningas Gustav II Adolfin luottohenkilö, joka oli jo 1600-luvun alkuvuosina vastannut tulevan hallitsijan opetuksesta. Opetusfilosofia oli muotoutunut Saksan ramistisissa korkeakouluissa, joissa seurattiin ranskalaisen Petrus Ramuksen (1515–1572) menetelmiä. Ne korostivat Skytten puheessaankin tähdentämiä taitoja sekä ”luonnollista” päätelyä erotuksena sääntöjen mekaanisesta opettelusta tai antiikin auktoriteetteihin nojaavasta opintiestä. Ramus piti yhtenä filosofoinnin esikuvana Sokratesta, ja myöhemmät ramistit usein viittasivatkin kannattamaansa koulutusmenetelmään ”sokraattisena”. Jo 1620-luvulla Skytte oli toteuttanut kuninkaan ajaman koulutus uudistuksen ja sisällyttänyt Uppsalan yliopiston konstituutioon vaatimuksen ramistisen menetelmän suosimisesta. Suurvallaksi laajeneva kuningaskunta tarvitsi nopeasti virkamiehiä ja työvoimaa eri aloille. Ramismin koulutusihanne kytkeytyi sopivasti valtiolliseen ja isänmaalliseen ideologiaan – myös sellaiseen filosofoinnin vapauteen, joka hyljitsi dogmaattisten teologien ja uskonnon asemaa koulutuksessa, ei kumartaisi tieteen klassisia auktoriteetteja mutta ei kuitenkaan kyseenalaistaisi kruunun poliittisia päämääriä.³⁴

Vuoden 1640 puheessaan Skytte ylisti opintoja avaimena nykyajan kansalaistaitoihin ja poliittisen elämän tehtäviin. Tämä sivistysihanne on kanslerin sanoin ”moderni”: siis sokraattinen ja platonistinen, toisin sanoen jotakin muuta kuin kilpailevat aristoteeliset suuntaukset kuten skotistit, tomistit, sorbonnistit tai pseudo-aristoteelikot, jotka tuskin itsekään ymmärtävät omia käytännölle vieraita spekulatioitaan. Sellainen Skytten mukaan vieraannuttaa opiskelijatkin käytännön elämän vaatimuksista ja jopa Lutherin opetusten oikeasta merkityksestä. Puheensa pontimeksi Skytte siteeraa kiertoilmaisuin ”kultaista kirjaa”, *aureus liber*, käytännössä teosta *Psychologia vera*, joka oli vuonna 1632 ilmestynyt Amsterdamissa anonyymisti tekijännimellä I. B. T. – siis Iacobus Böhme Teutonicus. Kultainen kirja oli latinankielinen käännös Böhmen sieluopillisesta eli psykologisesta teoksesta *Vierzig Fragen von der Seelen Urstand* (1620, Neljäkymmentä kysymystä sielusta). Kääntäjä ja toimittaja oli saksalainen juristi, filosofi ja diplomaatti Johannes (Johann) Angelius Werdenhagen (1581–1652, vuoden 1637 jälkeen von Werdenhagen). Skytten yliopistopuheen mukaan Werdenhagen oli ”mitä tuotteliain mies kaikissa kirjallisuudenlajeissa” ja tosiaan vuolaasti tämä oli myös Böhme-julkaisuunsa liittynyt omia tuotoksiaan: esipuheen, johdannon, monenlaisia jälkisanoja filosofisine pohdintoineen, runoutta. Tarkempi tekstikohta, johon Skytte puheessaan viittasi, ei juuri näissä toimittajan osuuksissa ja niissä mainittiin Ruotsi: ”moderni” hallitsija Gustav II Adolf karkotti skolastisen metafysiikan ja avasi Uppsalan yliopiston portit ”Trismegistuksen & Teofrastuksen todelle filosofialle”. Niinpä kultaista kirjaa lukemalla, jatkaa kansleri puheessaan, akateeminen nuoriso voi vapautua

metafysiikan kiemuroista ja koko yliopisto ”tuosta vitauksesta”.³⁵

Tutkimuksessa on jo varhain sijoitettu Skytten viittaukset ilmaisuksi Ruotsin ja Uppsalan yliopiston paracelsiaanista ja hermeettisestä perinteestä.³⁶ Trismegistuksen eli muinaisen egyptiläisen Hermes Trismegistoksen, puolimytoлогisen hahmon, uskottiin renessanssin hermeettisissä traditioissa yhdistäneen antiikin pakanallisen, vanhan testamentin ja platonistisen viisauden. Puolestaan Teofrastus oli tietenkin Paracelsus, jonka laajalti levinneisiin ajatuksiin suhtauduttiin Ruotsissakin suopeasti Gustav II Adolfin lähipiireissä. Skytten suojeluksessa esimerkiksi paracelsiaanilla lääketieteilijöillä oli väylä virkoihin suurvalaksi juuri laajenneen Ruotsin uusissa opinahjoissa, kuten vuonna 1632 perustetussa *Academia Gustavianassa* (nyk. Tarton yliopisto, Eesti).

Politiikan böhmettyminen

Vähemmälle huomiolle tai huomiotta on jäänyt Skytten suhde kääntäjä ja toimittaja Werdenhageniin Itämeren alueen diplomatiassa ja politiikan teoriassa. Skytte oli Ruotsin Baltian ja Karjalan kenraalikuvernööri vuosina 1629–1634. Werdenhagen puolestaan toimi Pohjois-Saksan hansakaupunkien (Magdeburg, Lyypekki) diplomaattina, juridisena neuvonantajana ja Pyhän saksalais-roomalaisen keisarikunnan tehtävissä. 1610-luvun lopulla Werdenhagen oli joutunut jättämään Saksassa Helmstedtin yliopiston etiikan professuurin opillisten kiistojen vuoksi. Hansaliiton heikennyttyä suurten hansakaupunkien asema oli 1600-luvun alussa osin epäselvä. Ne kuitenkin toimivat esimerkiksi välittäjinä vaikeissa rauhanneuvotteluissa – Werdenhagen vuonna 1636 myös Ruotsin edustajien kanssa.³⁷

”Kultainen kirja” oli osa Werdenhagenin 1630-luvun taitteen julkaisuja, joissa hän hahmotteli erityislaatuista valtio-oppia *politica generalis*. Sen eettinen perusta oli Jacob Böhmen luonnonfilosofia. Aristoteelisen rationalismin muodot olivat Werdenhagenin mukaan este universaalille uudistukselle, joka edistäisi oikeusjärjestystä, koulutusta ja yksilön henkistä kasvua. Sen sijaan uusi yleinen politiikka olisi perusta ihannemonarkialle, jonka henkisessä rakenteessa Böhmen ajatukset vapaudesta nivoutuivat Werdenhagenin ideoihin kansalaisuudesta ja poliittisesta vapaudesta, *libertas civilis sive Politica*. Böhmen ideoihin sulautui myös Petrus Ramuksen vaikutus.³⁸

Poliittisen teorian historiassa Martin van Gelderen on sijoittanut Werdenhagenin ajattelun Johannes Althusiuksen vaikutuspiiriin. Saksalainen juristi, poliittinen filosofi ja ramistisen Herbornin Akatemian professori korosti paikallisten autonomioiden tärkeyttä hallinnossa ja kansalaisten oikeudesta vastustaa tyrannimaista vallankäyttöä (*monarkomachia*). Kirjoittajat kuten Werdenhagen ja saksalaisteologi Johann Valentin Andreae vastustivat absolutististen hallitsijoiden nousua ja van Gelderenin mukaan ”radikalisoivat” Althusiuksen ideoita. Esimerkiksi Andreae kuvasi kristillisten yhteisöjen utopppisen liittovaltion tai kansanyhteisön teoksessaan *Reipublicae*

Christianopolitanae descriptio (1619, Christianopoliksen valtion kuvaus). Werdenhagenin ja Andreaen purevimmat kriitikot olivat erityisesti humanistifilosofoja ja aristoteelikoita, jotka vastustivat juridiikan, etiikan ja teologian sekoittamista *politicaan*.³⁹

Andreaen hengellisten valtioiden sijaan Werdenhagen kehitti paikallisten hallintojen ideoita Pohjois-Euroopan hansakaupunkien näkökulmasta, erityisesti mitattavassa historiassaan *De rebus publicis Hanseaticis* (1631, Hansavaltioista). Teosta luettiin laajalti Pohjoismaissa, ja sen runsaissa poliittisissa anekdooteissa mainitaan myös Johan Skytte. Siten myös Werdenhagenin ”kultainen kirja” liittyi Werdenhagenin synteettiseen ajatteluun, jota varhaisen uuden ajan aatehistorioitsija Jost Eickmeyer on kuvannut ”politisoiduksi Böhmeiksi”. Werdenhagenin politiikan teorian ja etiikan pyrkimys ei ollut vähäisempi kuin yhdistää platonismi ja kristinusko. Tässä esikuvana oli muun muassa renessanssifilosofi Marsilio Ficino, joka käänsi latinaksi Platonia ja helleenisiä hermeettisiä teoksia.⁴⁰

Protestanttiset utopiat luonnollisesti kytkeytyivät myös päivänpolitiikkaan. *Psychologia vera* ilmestyi vuonna 1632, ja saman vuoden marraskuussa Gustav II Adolf kaatui Lützenin taistelussa. Pelot ja odotukset, joita oli liitetty Pohjolan Leijonan laajentumispyrkimyksiin ja protestanttisen suurvallan hallintoon, raukesivat hetkeksi. Werdenhagenin kuningasviittauksen tavoitteena saattoi olla ajalle tyypillinen kumarrus merkkihenkilön suuntaan ja omien mesenaattisuhteiden pohjustus Ruotsin suuntaan. Jos Werdenhagen oli ennakoanut Gustav II Adolfia sodan lopullisena voittajana ja uuden, uskonnollisesti epädogmaattisen protestanttisen liittovaltion valistuneena johtajana, sellaiset idealismit luhistuivat uuden ajan koittoon. Gustavin kuoltua Ruotsin kuningaskunta alkoi luisua kohti niin sanottua oikeaoppisuuden aikaa, jolloin dogmaattinen luterilaisuus vaikutti rajoittavasti kaikkeen aatteelliseen, yhteiskunnalliseen ja tieteelliseen elämään.

Lopuksi: Böhme Turussa

On vaikea lukijana lähestyä ajattelua, jossa tiiviiseen ja runsaaseen kieleen yhdistyvät spekulatiivinen makro- ja mikrokosmoksen kuvaus, poleeminenkin yhteiskunnallinen kannanotto ja mystiikan jumalasuhde, joka usein helposti liitetään henkilökohtaisen alueelle. Nämä eri puolet voi lopuksi palauttaa Turkuun.

1600-luvun jälkipuolen yhteiskunnallinen kontrolli ja sensuuri luonnollisesti synnyttivät valtavan reformiliikkeiden ja radikalismien aallon. Kuten filosofianhistorioitsija Martin Mulsow on todennut, tuolloin saksalaisperäinen radikalismi asettui usein ”harmaalle alueelle” renessanssin (al)kemistis-hermeettisten traditioiden ja niin kutsutun radikaalipietismin lomaan.⁴¹ Tällä alueella liikkui jo omana aikanaan kansainvälisesti tunnettuja suomalaisia toisinaajattelijoita ja Böhmen teosten lukijoita. Yksi heistä oli Petter Schäfer (Peter Hindrichson Schaefer, 1663–1729), turkulainen maisteri, joka opiskeli lyhyen aikaa Uppsalassa ja valmistui Turun Akatemiasta.

Toisinaajattelunsa seurauksena hän vietti vuosikymmeniä maanpaossa ja vankiloissa.

Vankilapäiväkirjassaan, joka on lajissaan ensimmäinen suomenkielinen, Schäfer muun muassa kuvaa luvun tarkkuudella, miten hän elo-syyskuussa 1712 aamujen valjetessa Turun linnassa luki Jacob Böhmen teosta *Drey Principien*. Schäferin tekemisistä avautui aivan uusia lukuja Böhmen teosten uskonnolliseen vastaanottoon 1700-luvun Suomessa. Sitä on tutkittu paljon,⁴² ja Suomen kansallisbiografia esittelee Schäferin uskonnollisena hahmona: hän kuului kirkon radikaaliin uudistamiseen tähdänneeseen liikehdintään, luki hengellistä kirjallisuutta ja aloitti pietismin Suomessa. Turun yliopistossa Schäferin opettaja oli Matthias Svederus, ”joka sympatisoi salaa pietismii”.⁴³ Mitä muuta Schäfer teki?

Lopetan kehämäisesti Cecilia Muratorin väitteeseen siitä, että tutkimuksen uskonnollinen ja esoteerinen painotus on sivuuttanut filosofisia aikalaistyhteyksiä. ”Politisoidun Böhmen” näkökulmasta voi ainakin spekuloida myös muilla käsitteellisillä jatkumoilla tai katkoksilla. Petter Schäferin kohdalla on mielenkiintoista, että hänen opettajansa Svederus oli Turun Akatemian lainopin professori. On syvää kohtalon ironiaa, että Schäferin valtiofilosofisen opinnäytteen aihe vuonna 1688 oli kansalaisten vapauden käsite, *Libertas civium, quatenus ex recta civitatis administratione resultat* (Kansalaisten vapaus, sikäli kuin se johtuu valtion oikeasta hallinnosta).⁴⁴ Teksti on opinnäyttemäinen kokoelma eri lähteiden ja *auctoreiden* näkemystä. Olipa se Schäferin itsensä tai ajan tavan mukaan hänen opettajansa tai respondenttinsa laatima, teksti osoittaa ketä oli 1680-luvulla sopivaa käyttää lähteinä. Tutkielman eniten viitattu nimi on juristi ja poliittinen filosofi Samuel Pufendorf, joka oli Ruotsissakin ajankohdainen nimi toimittuaan professorina Kaarle XI:n vuonna 1666 perustamassa Lundin yliopistossa, kuninkaan poliittisena neuvonantajana ja hovihistorioitsijana. Pufendorfin kiistelyjä ja ylistettyjä käsityksiä luonnonoikeudesta, jotka haastoivat vallitsevia luterilaisen ortodoksian käsityksiä niin Saksassa kuin Ruotsissa, opetettiin 1600-luvun lopulla Lundin ohella Uppsalassa ja pian myös Turun Akatemiassa.⁴⁵

Oliko näillä lukemistoilla etäisiäkään aatteellisia yhteyksiä 1600-luvun aiempaan ramistis-platonistis-böhmeläiseen valtiofilosofiaan ja politiikan teoriaan? Ja Schäferin myöhempiä vaiheita ajatellen: liittyivätkö Schäferin varhaisen opinnäytteen luetteloimat akateemiset vapauskäsitykset enää mitenkään siihen, mitä Schäfer yli kaksikymmentä vuotta myöhemmin tutkiskeli Turun linnassa Böhmen teoksessa *Drey Principien*?⁴⁶ Teoksen alkuluvuissa kuvattu luonnon kieli, ”Syvyyden portti” ja sisäinen vapaus saavat vankilakontekstissa merkityksiä, jotka olivat sekä täysin irrallaan että tiiviisti sidoksissa siihen, mitä oli yhteiskunta Turun linnan muurien ulkopuolella.

Kiitän konferenssin Esoteria ja filosofia Suomessa (12.–13.10.2023) osallistujia hyödyllisistä kommentista aiempaan versioon tästä artikkelista.

Viitteet

- 1 Muratori 2023; myös Muratori 2017, 36. Muratorin Hegel-monografia ilmestyi vuonna 2016.
- 2 Eickmeyer 2018.
- 3 Böhmen kahdesta ensimmäisestä teoksesta *Aurora* (1612, *Morgen Rote im auffgang*) ja *Beschreibung der Drey Principien Göttliches Wesens* (1619, Jumalallisen olemuksen kolme periaatetta; jatkossa *Drey Principien*) on kriittiset laitokset (Böhme 2013 ja 2019). Muilta osin seuraan Böhme-tutkimuksessa vakiintunutta käytäntöä viitatta vuoden 1730 laitokseen Böhmen kootuista teoksista.
- 4 *Tieteen termipankki 6.10.2023: Filosofia:luonnonfilosofia*. <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Filosofia:luonnonfilosofia>.
- 5 Hakusana Mysticism, *Encyclopedia Britannica. A Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information*, osa XIX, Cambridge University Press, Cambridge 1911.
- 6 Muratori & Meliador 2021, 265. Ks. myös Bornkamm 1975; Suutala 1990. Lyhyt viittaus Böhmeen klassisen saksalaisen filosofian kontekstissa: Jauhiainen 2018.
- 7 Esim. Hannak 2013, 275; Penman 2014.
- 8 Leigh Penmanin ja Andrew Weeksin johdanto teoksessa Böhme 2019, 1.
- 9 Hobsbawm & Scott 1980.
- 10 Burke 1994, 38–39.
- 11 Esim. Biagioni 2017. Alan klassikko-teos on Williams (1962, laajennettu editio 1992), jossa radikaalin reformaation ryhmittymät jaetaan kolmeen pääryhmään: anabaptistit, spiritualistit ja evankeliset rationalistit (kuten socinolaiset). Böhme mainitaan lyhyesti saksalaisen spiritualismin jatkajana, Valentine Weigelin ja Caspar Schwenckfeldin jalanjäljissä (Williams 1962, 813). Jaottelun ongelmista ks. Biagioni 2017, 8–10. Böhmeistä keskiajan ja renessanssin saksankielisen mystiikan perinteessä ks. Bornkamm 1975; Weeks 1993. Böhmen luonnonfilosofian yhteyksistä kristilliseen Kabbalaan Schmidt-Biggemann 2013, 187–234.
- 12 Omodeo 2014, 64, 365–372, 384.
- 13 Hutton 1990; Muratori 2017; Muratori 2023. Böhmen teosten vaikutuksesta Englannissa jo ennen Cambridgen platonisteja ks. Hessayon 2020. Charles Hothamin esittelyn *Ad philosophicam teutonicam manuductio* (1648) käänsi englanniksi muutama vuosi myöhemmin Durand Hotham (*An introduction to the Teutonic Philosophy*). Hothamin veljekset osoittivat ihailunsa Görlitzin suutarille toisin kuin Henry More, joka ei jakanut aikalaistensa Böhme-huuma. Esimerkiksi kääntämisen vaikeuden More liitti alkutekstien epäjohdonmukaisuuteen ja virheellisytyteen. Hänkään ei kuitenkaan voinut ohittaa Böhmeä, jonka *Clavis*-teosta hän kirjoitti uusiksi teoksessaan *Philosophiae Teutonicae Censura* (1679), oman uusplatonistisen kantansa mukaiseksi.
- 14 Hutton 1990, 157–158.
- 15 *Clavis*-sanastoista eli ”tulkkipapereista” 1800-luvun alun Böhme-suomennoksissa ks. Mehtonen 2016, 166, 174–176. Selventävä nykysanasto on Weeksien johdanto teokseen Böhme 2013, erityisesti 13–44.
- 16 Äänestä, soinnista ja tavujen merkityksistä esim. Böhme, *Aurora* 10:1 (Böhme 2013, 284–285); Böhme, *Drey Principien* 1:7 (Böhme 2019, 72–73). Perustutkimus aiheesta on Bonheim 1992. Böhmen kielikäsitteksen ja kristillisen Kabbalan yhteyksistä Schmidt-Biggemann 2013, 195–196. Luonnon kielestä myös Mansikka 2019.
- 17 *Aurora* 2:11 (Böhme 2013, 130–131); myös Muratori 2017, 37–38.
- 18 *Aurora* 16:46–47, vrt. 22:105 (Böhme 2013, 484–485, 674–675).
- 19 Esim. *Von der Menschwerdung Jesu Christi* I 4:9–10
- 20 Muratori 2023, 10.
- 21 Perimmäisen tahdon ja vapauden käsitteistä esim. Böhmen *Sex puncta theosophica* 1:34–74, luku: ”Vom ersten Principio in sich selber, was es in sich selber (einig) sey” (Böhme 1730, 10–16). Böhmen vapauskäsitteestä Martin 2017; Rohls 2017. Ajan vapauskäsitteistä teologian kontekstissa esim. Hasker 2011.
- 22 *Aurora* 22:11 (Böhme 2013, 648–649). vrt. Muratori 2017, 42.
- 23 Westhagen & Karnitscher 2014, 598–601.
- 24 Mehtonen 2012.
- 25 Esim. *Aurora* 18:80 (Böhme 2013, 534–535).
- 26 Muratori (2017, 42) mainitsee myös ilmeisiä raamatullisia merkityksiä. Esim. Paavalin kirje kolossalaisille 2:8: ”Varokaa, ettei teitä houkutella ansaan filosofialla tai maailman alkuvoimia koskevalla taikauskolla, joka ei perustu Kristukseen vaan ihmisten vakiintuneisiin ajatustapoihin.” (UT2020, <https://www.raamattu.fi/uusi-testamentti-2020/kaannokset/uusi-testamentti-2020>, viitattu 10.10.2023)
- 27 Paracelsuksen vaikutuksesta Böhmen ja pietismin pioneerin Johann Arndtin ajatteluun, esim. Hannak 2013, 161–162.
- 28 Böhmen aikalaisvaikutteista ja verkostoista Penman 2014.
- 29 *Klügling* oli jo Martin Lutherin käyttämä figuuri. Ks. ”Klügling”, Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Digitaalisessa portaalissa DWDS. *Der deutsche Wortschatz von 1600 bis heute* (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften), <https://www.dwds.de/wb/dwb/klügling> (viitattu 10.10.2023).
- 30 Esim. *Drey Principien* 9:10, 11:2 (Böhme 2019, 212–213, 258–259).
- 31 *Aurora* 22:14 (Böhme 2013, 648 – 649).
- 32 Muratori 2017, 39–40.
- 33 Skytte 1731.
- 34 Skyttestä ks. Ingemarsdotter 2011, 17–18, 33, 62, 125–140, 226–227; myös Leinonen 1998, 26–27, 32–34.
- 35 Skytte 1731, 130–131; vrt. Werdenhagen 1632, 576–577, 579.
- 36 Esim. Nordström 1924, 75–76, 180–185; Nordström 1934, 28–29; Lindroth 1943, 74, 386–390.
- 37 Zimmermann 1896; Eickmeyer 2018. Euroopan yliopistoja ravistelleista ramismi-kiistoista seurasi menetelmien kielto monissa saksalaisyliopistoissa, myös Helmstedtissä vuonna 1597 niin kutsutun Daniel Hoffmann -kiistan yhteydessä (Voigt 1965, 16). Werdenhagen kuului vielä 1610-luvulla hoffmannilaisiin.
- 38 Voigt 1965, 15–17, 29–30, 49–60. Werdenhagenin opillisista yhteyksistä (mm. Leidenin yliopisto) ja vaikutuksesta aatehistoriassa Skinner 2002, 390–392.
- 39 Van Gelderen 2002, 208; myös Hessayon 2020, 3–4.
- 40 Eickmeyer 2018, 302–306.
- 41 Mulsow 2015, 5–6.
- 42 Böhmen rooleista saksalaislähtöisessä (radikaali)pietismissä ja niiden tutkimuksesta Breul 2021, 68–75, 506–512 *et passim*; suomalaisesta tutkimuksesta Mansikka 2016. Pietismää varhaisemmastakin vastaantosta Ruotsissa: Mehtonen 2023.
- 43 Laine, Esko M., Schäfer, Petter. *Kansallisbiografia*-verkkójulkaisu. SKS, Helsinki 1997– (<http://urn.fi/urn:nbn:fi:sk-skg-002416>, viitattu 3.10.2023)
- 44 Schäfer 1688. Schäferin akateemisesta toiminnasta ks. Piispan johdanto teoksessa Schäfer 2000, 5.
- 45 Haara 2014.
- 46 Ks. Schäferin (2000, 158–201) päiväkirjamerkinnot välillä 12.8.–1.10.1612. Tänä aikana hän lukee noin kymmenen ensimmäistä lukua Böhmen teoksesta *Drey Principien*.

Kirjallisuus

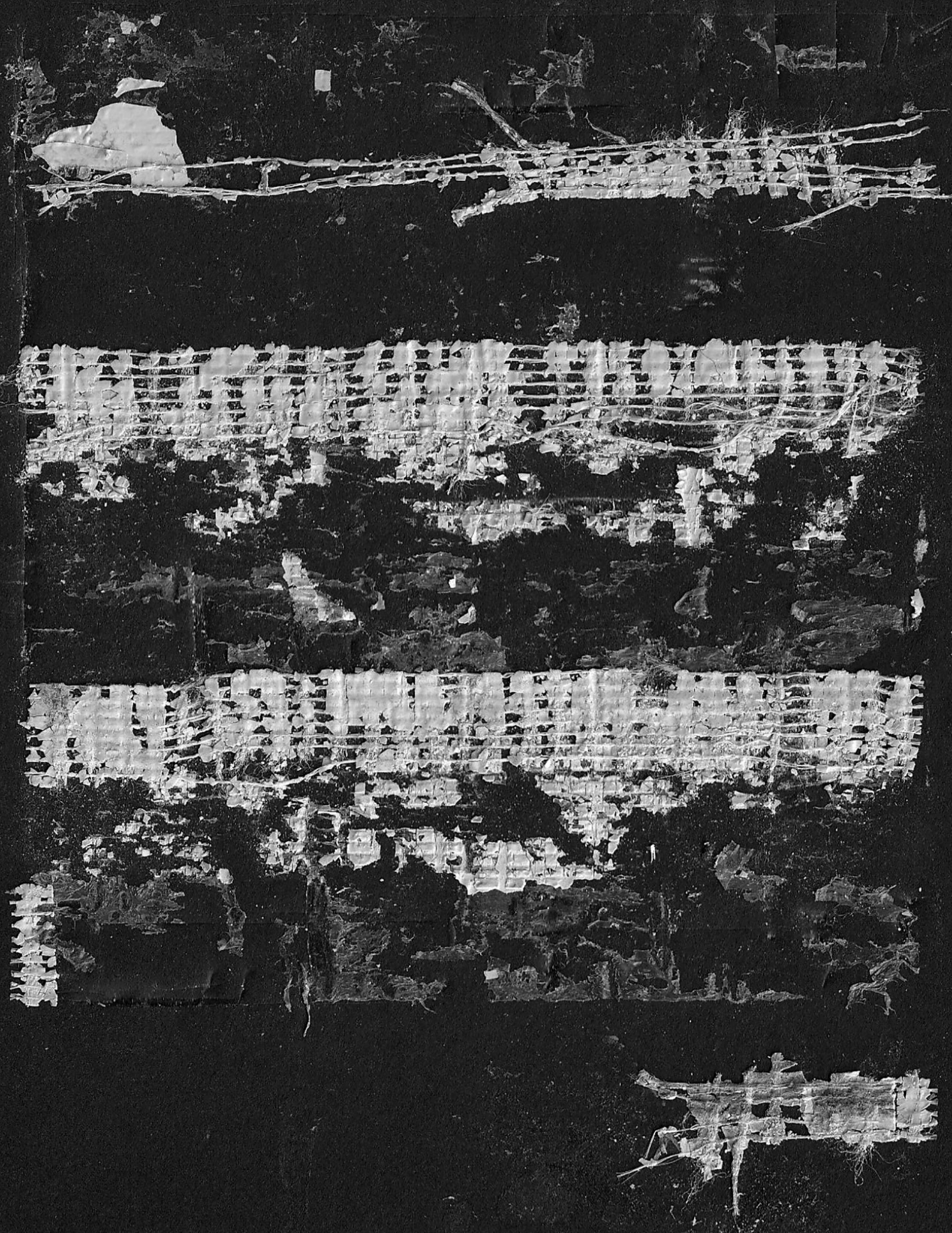
- Biagioni, Mario, *The Radical Reformation and the Making of Modern Europe. A Lasting Heritage*. Brill, Leiden/Boston 2017.
- Bonheim, Günther, *Zeichendeutung und Natursprache. Ein Versuch über Jacob Böhme*. Königshausen und Neumann, Würzburg 1992.
- Bornkamm, Heinrich, *Renaissancemystik, Luther und Böhme*. Teoksessa *Luther – Gestalt und Wirkungen. Gesammelte Aufsätze*. Gütersloh, Verlagshaus Gerd Mohn 1975, 275–308.
- Breul, Wolfgang (toim.), *Pietismus Handbuch*. Mohr Siebeck, Tübingen 2021.
- Burke, Peter. *Popular Culture in Early Modern Europe*. Revised reprint (1978). Scolar Press, Aldershot 1994.
- Böhme, Jacob, *Sex puncta theosophica, oder Von sechs Theosophischen Puncten hohe und tiefe Gründung*. [S.l.] 1730.

- Böhme (Boehme), Jacob, *Aurora (Morgen Röte im aufgang, 1612) and Fundamental Report (Gründlicher Bericht, Mysterium Pansophicum, 1620)*. Käänt. Andrew Weeks & Günther Bonheim. Brill, Leiden/Boston 2013.
- Böhme (Boehme), Jacob, *DE TRIBUS PRINCIPIIIS, Oder Beschreibung Der Drey Principien Göttliches Wesens: Of the Three Principles of Divine Being, 1619*. Käänt. Andrew Weeks & Leigh Penman. Brill, Leiden/Boston 2019.
- Eickmeyer, Jost 2018. Historiographie und "linker" Spiritualismus. Zur Verschränkung von Hanse-Geschichte, Politik und Böhmismus. Teoksessa *Reformatio Baltica. Kulturwirkungen der Reformation in den Metropolen des Ostseeraums*. Toim. Heinrich Assel, Johann Anselm Steiger & Axel E. Walter. De Gruyter, Berlin/Boston, 291–311.
- Haara, Heikki 2014. Pufendorf, Samuel. *Ensyklopedia Logos*, filosofia.fi (viitattu 10.10.2023).
- Hannak, Kristine, *Geist=reiche Kritik. Hermetik, Mystik und das Werden der Aufklärung in spiritualistischer Literatur der Frühen Neuzeit*. De Gruyter, Berlin/Boston 2013.
- Hasker, William, Divine Knowledge and Human Freedom. Teoksessa *The Oxford Handbook of Free Will*. Toim. Robert Kane. Toinen painos. Oxford Handbooks 2011.
- Hessayon, Ariel, "Teutonicus". Knowledge of Boehme among English Speakers before the English Civil War. *Daphnis*, Vol. 48, 2020, 247–269.
- Hobsbawm, E. J. & Joan Wallach Scott, Political Shoemakers, *Past and Present*, Vol. 89, 1980, 86–114.
- Hutton, Sarah, Henry More and Jacob Boehme. Teoksessa *Henry More (1614–1687). Tercentenary Studies*. Toim. Sarah Hutton (with a biography and bibliography by Robert Crocker). Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1990, 157–171.
- Ingemarsdotter, Jenny, *Ramism, Rhetoric and Reform. An Intellectual Biography of Johan Skytte (1577–1645)*. Uppsala Universitet, Uppsala 2011.
- Jauhiainen, Ilmari, Klassinen saksalainen filosofia (Saksalainen idealismi). *Ensyklopedia Logos*, filosofia.fi (viitattu 10.10.2023).
- Leinonen, Markku, *Johannes Gezelius Vanhempi luonnonmukaisen pedagogiikan soveltajana. Comeniuslainen tulkinta*. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä 1998.
- Lindroth, Sten, *Paracelsismen I Sverige till 1600-talets mitt*. Almqvist & Wiksell, Uppsala 1943.
- Mansikka, Tomas, Christian Theosophy in Finland. Teoksessa *Western Esotericism in Scandinavia*, toim. Henrik Bogdan & Olav Hammer. Brill, Leiden 2016, 119–126.
- Mansikka, Tomas, Luonto kaiken takana – essee saksalaisesta luonnonfilosofiasta. *Särö* 38–39, 2019, 96–100.
- Martin, Lucinda, Freiheit. Teoksessa *Alles in Allem. Die Gedankenwelt des mystischen Philosophen Jacob Böhme – Denken, Kontext, Wirkung*. Toim. Claudia Brink & Lucinda Martin. Sandstein Verlag, Dresden 2017, 50–67.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm, *Geschichte der christlichen Kabbala*, osa 2: 1600–1660. Stuttgart, Bad Cannstatt, frommann-holzboog 2013.
- Schäfer, Petter, *Libertas civium, quatenus ex recta civitatis administratione resultat*. Praes. Simon Pauli Paulinus. Aboa 1688
- Schäfer, Petter, *Minä Pietar ja minä Anna. Päiväkirja vuosilta 1707–1714*. Toim. Matti Piispa. Otava, Helsinki 2000.
- Skinner, Quentin, *Visions of Politics*, vol. 2. Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Skytte, Johannes, Oratio, qua studiosam Upsaliensis Academiae pubem ad verum studiorum finem publice hortabatur. *Schwedische Bibliothek* 1. Rußsworm, Stockholm 1731, 122–135.
- Suutala, Maria. *Tier und Mensch im Denken der deutschen Renaissance*. Suomen historiallinen seura, Helsinki 1990.
- Van Gelderen, Martin, Aristotelians, Monarchomachs and Republicans. Sovereignty and *respublica mixta* in Dutch and German Political Thought, 1580–1650. Teoksessa *Republicanism*, osa 1: *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe. A Shared European Heritage*. Toim. Martin van Gelderen & Quentin Skinner. Cambridge University Press, Cambridge 2002, 195–217.
- Voigt, Alfred, *Über die Politica generalis des Johann Angelus v. Werdenhagen (Amsterdam 1632)*. Univ.-Bund, Erlangen 1965.
- Weeks, Andrew, *German Mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein. A Literary and Intellectual History*. State University of New York Press, New York 1993.
- Werdenhagen, *Angelus von, Psychologia vera J. B. T. XL quaestionibus explicata*. Johann Janssonius, Amsterdam 1632.
- Westhagen, Florian & Tünde Beatrix Karnitscher, Melancholy as the Condition of Knowledge in Jakob Böhme's *Aurora*. Teoksessa *Mental Health, Spirituality, and Religion in the Middle Ages and Early Modern Age*. Toim. Albrecht Classen. De Gruyter, Berlin 2014, 593–606.
- Williams, George Huntston, *The Radical Reformation*. The Westminster Press, Philadelphia 1962.
- Zimmermann, Paul, Werdenhagen, Johann Angelius von. Teoksessa *Allgemeine Deutsche Biographie* 41, 1896, 759–762. <https://www.deutsche-biographie.de/pnd100702236.html#adbcontent> (viitattu 10.10.2023).
- Philosophen Jacob Böhme – Denken, Kontext, Wirkung. Toim. Claudia Brink & Lucinda Martin. Sandstein Verlag, Dresden, 77–83.
- Mehtonen, Päivi, The Apophatic First-Person Speaker in Eckhart's Sermons. Teoksessa *Modes of Authorship in the Middle Ages*. Toim. Slavica Ranković. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies 2012, 79–96.
- Mehtonen, Päivi, Censuren och språkets gränser på 1700-talet. Böhme och de österbottniska mystikernas ordlista. *Historiska och litteraturhistoriska studier* 91, 2016, 161–189.
- Mehtonen, Päivi 2023. Aspects of the Reception of Jacob Böhme's Works in Sweden and Finland. Teoksessa L. Martin & C. Muratori (toim.), *Jacob Böhme in Three Worlds. The Reception in Central-Eastern Europe, the Netherlands, and Britain*. De Gruyter, Berlin.
- Meliadò, Mario & Cecilia Muratori, Northern Renaissance Platonism. From Nicholas of Cusa to Jacob Böhme. Teoksessa *Christian Platonism. A History*. Toim. Alexander J. B. Hampton & John Peter Kenney. Cambridge University Press, Cambridge 2020, 246–279.
- Mulsow, Martin, *Enlightenment Underground. Radical Germany, 1680–1720*. Käänt. saksasta H. C. Erik Midelfort. University of Virginia Press, Charlottesville/London 2015. (Alkup. 2002.)
- Muratori, Cecilia, "The First German Philosopher". *The Mysticism of Jacob Böhme as Interpreted by Hegel*. Springer, Dordrecht 2016.
- Muratori, Cecilia, Böhme's Philosophia. Teoksessa *Grund und Ungrund. Der Kosmos des mystischen Philosophen Jacob Böhme*. Toim. Claudia Brink & Lucinda Martin. Den Staatlichen Kunstsammlungen Dresden, Dresden 2017, 36–49.
- Muratori, Cecilia, "A Philosopher at Random". Translating Jacob Böhme in Seventeenth-Century Cambridge. Teoksessa *Revisioning Cambridge Platonism*, toim. David Leech & Douglas Hedley, Springer, Dordrecht 2019, 47–64.
- Muratori, Cecilia, "We shall remove the Sun". Henry More's Neoplatonic adaptation of Jacob Böhme's philosophy. *British Journal for the History of Philosophy* (ahead-of-print) 2023. (DOI: 10.1080/09608788.2023.2220377)
- Nordström, Johan, *Georg Stiernhielm. Filosofiska fragment, med inledning och kommentar*. (Samlade skrifter 2:1). Bonniers, Stockholm 1924.
- Nordström, Johan, Lejonet från Norden. *Sam-laren. Ny följd* 15, 1934, 1–66.
- Omodeo, Pietro Daniel, *Copernicus in the Cultural Debates of the Renaissance. Reception, Legacy, Transformation*. Brill, Leiden/Boston 2014.
- Penman, Leigh T. I., Boehme's Intellectual Networks and the Heterodox Milieu of His Theosophy, 1600–1624. Teoksessa *An Introduction to Jacob Boehme. Four Centuries of Thought and Reception*. Toim. Ariel Hessayon & Sarah Apetrei. Routledge, New York 2014, 57–76.
- Rohls, Jan, Gnadenwahl und Freiheit. Teoksessa *Alles in Allem. Die Gedankenwelt des mystischen Philosophen Jacob Böhme – Denken, Kontext, Wirkung*. Toim. Claudia Brink & Lucinda Martin. Sandstein Verlag, Dresden 2017, 50–67.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm, *Geschichte der christlichen Kabbala*, osa 2: 1600–1660. Stuttgart, Bad Cannstatt, frommann-holzboog 2013.
- Schäfer, Petter, *Libertas civium, quatenus ex recta civitatis administratione resultat*. Praes. Simon Pauli Paulinus. Aboa 1688
- Schäfer, Petter, *Minä Pietar ja minä Anna. Päiväkirja vuosilta 1707–1714*. Toim. Matti Piispa. Otava, Helsinki 2000.
- Skinner, Quentin, *Visions of Politics*, vol. 2. Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Skytte, Johannes, Oratio, qua studiosam Upsaliensis Academiae pubem ad verum studiorum finem publice hortabatur. *Schwedische Bibliothek* 1. Rußsworm, Stockholm 1731, 122–135.
- Suutala, Maria. *Tier und Mensch im Denken der deutschen Renaissance*. Suomen historiallinen seura, Helsinki 1990.
- Van Gelderen, Martin, Aristotelians, Monarchomachs and Republicans. Sovereignty and *respublica mixta* in Dutch and German Political Thought, 1580–1650. Teoksessa *Republicanism*, osa 1: *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe. A Shared European Heritage*. Toim. Martin van Gelderen & Quentin Skinner. Cambridge University Press, Cambridge 2002, 195–217.
- Voigt, Alfred, *Über die Politica generalis des Johann Angelus v. Werdenhagen (Amsterdam 1632)*. Univ.-Bund, Erlangen 1965.
- Weeks, Andrew, *German Mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein. A Literary and Intellectual History*. State University of New York Press, New York 1993.
- Werdenhagen, *Angelus von, Psychologia vera J. B. T. XL quaestionibus explicata*. Johann Janssonius, Amsterdam 1632.
- Westhagen, Florian & Tünde Beatrix Karnitscher, Melancholy as the Condition of Knowledge in Jakob Böhme's *Aurora*. Teoksessa *Mental Health, Spirituality, and Religion in the Middle Ages and Early Modern Age*. Toim. Albrecht Classen. De Gruyter, Berlin 2014, 593–606.
- Williams, George Huntston, *The Radical Reformation*. The Westminster Press, Philadelphia 1962.
- Zimmermann, Paul, Werdenhagen, Johann Angelius von. Teoksessa *Allgemeine Deutsche Biographie* 41, 1896, 759–762. <https://www.deutsche-biographie.de/pnd100702236.html#adbcontent> (viitattu 10.10.2023).



Jan Hellgren, Nimetön #229, 15 cm x 21 cm, sekatekniikka, skannattu.

Jan Hellgren, Nimetön #221, 28 cm x 35 cm, sekatekniikka, skannattu.





PETRI LAHTINEN

Platonin filosofian esoteeriset tulkinnat modernin tutkimuksen piirissä

Platonin (427–347 eaa.) kokonaisena säilynyt tekstikorpus on yksi länsimaisen filosofian historian luetuimpia ja tulkituimpia. 1900-luvulla niin Manner-Euroopassa kuin Yhdysvalloissa kehittyi uusi tutkimuksellinen paradigma, joka perustui niin sanotun esoteerisen puolen tulkitsemiseen Platonin filosofiassa. Näiden tulkintojen lähtökohtina toimivat ennen kaikkea Platonin kirjoittamattomat filosofiset opit sekä niiden suhde kirjoitukseen keinona välittää filosofista ajattelua. Tarkoitukseni ei ole ottaa kantaa esoteeristen tulkintojen tieteelliseen uskottavuuteen, eikä tämän artikkelin rajoissa ole myöskään mahdollista laajasti perehtyä näiden tulkintojen akateemiseen vastaanottoon. Vaikka suomalaisessakin Platon-tutkimuksessa on huomioitu nämä tulkinnat, haluan tuoda niitä uudelleen esille antiikintutkijoille ja filosofian historioitsijoille mahdollisina, vaihtoehtoisina ja mielenkiintoisina luentatapoina¹.

Aluksi on määriteltävä ja selvennettävä käsitteitä: tässä tekstissä käytetään termejä *eksoteerinen* ja *esoteerinen* asianmukaisesti Platonin ajan klassisen kreikan merkityksessä. Yksinkertaisimmillaan ja pelkistetyimmillään kreikankielisellä sanalla 'eksoteerinen' viitataan ulkoiseen² ja sanalla 'esoteerinen' sisäiseen³. Kun puhun Platonin filosofian mahdollisista esoteerisista puolista, tähän ei sisälly esimerkiksi mystiikan tai okkultismin kaltaisia konnotaatioita; näitä termiin 'esoteerinen' alettiin liittää vasta myöhemmin antiikissa ja erityisesti sen jälkeen⁴.

Platonin historiallisessa kontekstissa 'eksoteerinen' voidaan ymmärtää Platonin julkaisemina dialogeina ja julkisina puheina. On syytä kuitenkin huomauttaa, ettei tekstin "julkaiseminen" tarkoittanut samaa asiaa Platonin aikana kuin mitä se on alkanut tarkoittaa myöhemmin – erityisesti kirjapainotaidon myötä. Onkin todennäköistä, että alun perin Platonin dialogeja "esitettiin" suullisesti ja luettiin ääneen. Myöhemmin teksteistä tehtiin muutamia kopioita, jotka kiersivät luultavasti lähinnä Platonin oppilaiden keskuudessa. Täten ei voida puhua sanan nykyisessä merkityksessä *julkaisuista*, jotka olisivat olleet kenen tahansa lukutaitoisen ihmisen hankittavissa.⁵

Platonin kohdalla termi 'esoteerinen' viittaa hänen ajattelunsa sellaiseen filosofiseen ja asenteelliseen sisältöön, jota hän ei – syystä tai toisesta – tuonut yksiselitteisesti julki kirjoituksissaan. Tähän sisältöön viitataan käsitteellä kirjoittamattomat opit, joista Platon ja ryhmä tämän pe-

rustaman Akatemian oppilaita ja ajattelijoita keskusteli, ja joita he kehittivät eteenpäin dialektiikan avulla⁶. Pääasiallinen historiallinen evidenssi näiden esoteeristen oppien olemassaolosta pohjautuu eräisiin kohtiin *Faidros*-dialogissa, ainoaan aitoperäiseksi arveltuun Platonin kirjeeseen eli niin sanottuun *Seitsemänteen kirjeeseen* sekä tiettyihin Platonin oppilaiden kirjoituksiin⁷. Näistä aineistoista esitelen tarkemmin kahta ensiksi mainittua, koska ne ovat Platonin omaa käsialaa.

Keskityn erityisesti kahteen 1950-luvulta alkaen moderniin tutkimukseen ilmaantuneeseen erilaiseen lähestymistapaan tulkita Platonin esoteerisuutta. Valittu näkökulma perustuu osittain Sussexin yliopiston eurooppalaisen filosofian professorin Tanja Staelherin hahmottelemaan vastakkainasetteluun.⁸ Tarkoitukseni ei ole kuitenkaan asettaa vastakkain näitä kahta ryhmää tutkijoita. Olen Staelherin asetelman mukaisesti valinnut nämä kaksi ryhmää tarkasteltavaksi, sillä ne edustavat kahta erilaista lähestymistapaa tutkimuskysymykseen, miten Platonin filosofian esoteerista puolta voidaan valottaa. Esittelen tässä artikkelissa näiden lähestymistapojen keskeisimmät lähtökohdat sekä muutamia tulkintoja, joita ne ovat synnyttäneet.

Tübingenin koulukunta ja straussilaiset

Nykyisestä Platon-tutkimuksesta on mahdollista erottaa karkeasti kaksi merkittävää perinnettä. Historiallis-filologinen perinne painottaa kontekstia, kronologiaa ja

kirjallista tyyliä. Toinen perinne edustaa filosofista suuntausta, joka nojautuu erityisesti analyttiseen filosofiaan ja etsii Platonin tuotannosta filosofisesti mielenkiintoista, merkityksellistä ja käyttökelpoista materiaalia.⁹ Näille kahdelle päätraditiolle vaihtoehtoisia tulkintoja ja luentatapoja modernin tutkimuksen piirissä ovat edustaneet noin 1900-luvun puolessa välissä ilmaantuneet niin sanottu Tübingenin koulukunta Euroopassa sekä Leo Straussin ja tämän seuraajien ryhmä Yhdysvalloissa. Jälkimmäisen tapauksessa ei kuitenkaan voida puhua varsinaisesta koulukunnasta, ja ”straussilaisten” vaikutus Platonin esoteerisiin tulkintoihin on jäänyt verrattain vähäiseksi. Syitä Platonin esoteeriselle tulkitsemiselle on löydetty ennen kaikkea Platonin filosofian yleisistä tulkinnallisista haasteista, joita ei tämän tekstin puitteissa ole mahdollista avata tarkemmin.¹⁰ Esoteerisia tulkintoja edeltäneet tulkinnalliset paradigmat voidaan puolestaan jakaa – jälleen karkeasti – ensin keski- ja uusplatonistiseen tulkintaan (mukaan lukien renessanssin kristilliset uusplatonikot) ja myöhemmin niin sanottuun Schleiermacherin romantiikan käänteeseen.¹¹

Tübingenin koulukunnan perustajiksi katsotaan Saksan Baden-Württembergin osavaltiossa sijaitsevassa Tübingenin yliopistossa vaikuttaneet tutkijat Hans Joachim Krämer (1929–2015) ja Konrad Gaiser (1929–1988). Suuntauksen merkittävin jatkaja on ollut Thomas Alexander Szlezák¹². Suuntaus on myös levinnyt Saksasta muun muassa Ranskaan Marie-Dominique Richardin johdolla sekä Italiaan, jossa sen tärkein edustaja oli Giovanni Reale (1931–2014) ja tämän oppilaat Maurizio Migliori ja Giancarlo Movia¹³. Tübingenin koulukunnasta erillään samansuuntaista, Platonin niin kirjoitettuihin kuin kirjoittamattomiin oppeihin perustuvaa tulkintaa kehitti myös eteläafrikkalainen filosofi John Niemeyer Findlay (1903–1987). Vaikka hänen aihetta käsittelevä pääteoksensa *Plato: The Written and Unwritten Doctrines* (1974) julkaistiinkin Krämerin ja Gaiserin keskeisten julkaisujen jälkeen, Findlay oli ilmeisesti itsenäisesti kehittänyt Tübingenin koulukuntaa muistuttavaa tulkintaansa jo paljon aiemmin.¹⁴

Tübingenin koulukunta otti oman tulkintansa lähtökohdaksi Platonin omista teksteistä *Faidroksessa*¹⁵ ja *Seitsemännessä kirjeessä*¹⁶ esitetyt kritiikit kirjoitusta kohtaan. Koulukunnan päämääränä on ollut muodostaa Platonin filosofiasta järjestelmällinen tulkinta, joka perustuu edellä mainittujen Platonin omien tekstien lisäksi näiden tekstien välittämisen ja tulkinnan perinteen säilyttämään filologiseen ja filosofiseen evidenssiin. Pääpaino on erityisesti antiikista säilyneissä lausunnoissa, jotka kertovat Platonin Akatemian sisäisestä opetuksesta ja sen suullisesta perinteestä. Tähän materiaaliin viitataan yleisesti käsitteellä kirjoittamattomat opit. Tübingenin koulukunta ei lähtökohtaisesti pidä tätä evidenssiä ristiriitaisena Platonin dialogien kanssa, vaan pikemminkin evidenssin katsotaan täydentävän dialogeja.¹⁷ Yleisesti Tübingenin koulukunta tulkitsee Platonin esoteerisuutta termin aikalaismerkityksessä ja keskittyy tarkastelemaan myös suullisen ja kirjallisen kulttuurin välistä suhdetta.¹⁸ On huomattava, että

Platon eli näiden murrosaikana: toisaalta suullinen kommunikaatio hallitsi yhä kaikkia tärkeitä yhteiskunnallisia suhteita ja kulttuurista vuorovaikutusta, mutta siirtymä suullisesta kulttuurista kohti kirjallista kulttuuria oli jo vääjäämättömästi alkanut¹⁹. Palaan tähän aiheeseen myöhemmin tarkemmin kirjoitusta tarkastellakseni.

Tübingenin koulukunnan jonkinlaisena alkupisteenä voidaan pitää Krämerin vuonna 1959 julkaistua väitöskirjaa *Arete bei Platon und Aristoteles*²⁰. Väitöstutkimus alkaa suhteellisen perinteisenä vertailevana tutkimuksena Platonin ja Aristoteleen hyveopeista. Teoksen edetessä Krämer yhdistää Platonin dialogeissa esiintyvän hyve-teorian lukuisiin lähteisiin, joissa mainitaan Platonin kahteen periaatteeseen, Yhteen ja Määrittämättömään Dyadiin perustuva dualistinen ontologia. Tämä ilmenee Platonin hyveteoriassa mitan (μέτρον) hyveenä ja kahtena vastaavana paheena eli liiallisuutena ja puutteena. Krämer ottaa tarkasteluun erityisesti dialogin *Faidros* kohdan 287d ja pyrkii argumentoimaan, että kyseinen kohta osoittaa näiden kahden edellä mainitun periaatteen muodostavan perustan Platonin metafysiikalle. Lopuksi Krämer kiinnittää huomiota myös Platonin dialogeissa esiintyviin lukuisiin kohtiin, joissa niin sanottu pääpuhujasta toteaa, että hänen täytyy ohittaa jokin asia ja jättää sen käsittelemisen toiseen kertaan. Monet näistä kohdista eivät kuitenkaan viittaa aiheisiin, joihin Platon olisi palannut myöhemmissä dialogeissa. Krämerin näkemyksen mukaan osa näistä aiheista voidaan myös luontevasti yhdistää kahteen periaatteeseen perustuvaan oppiin. Tästä Krämer tekee johtopäätöksen, että Platonin kirjoittamattomat opit muodostivat useimpien dialogien taustan, ja Platon viittasi niihin tarkoituksella epämääräisesti.²¹

Tübingenin koulukunnan tulkinnat ovat saaneet osakseen paljon kritiikkiä muilta tutkijoilta²². Myös koulukunnan sisällä on ollut erimielisyyksiä.²³ Yleisesti kaikkia varsinaisessa merkityksessä ”esoteerisia” tulkintoja voidaan tieteellisestä näkökulmasta perustellusti kritisoida puutteellisista lähteistä: tieteellistä tutkimusta ei voi tehdä sellaisesta aiheesta, josta ei ole tarpeeksi aineistoa ja näyttöä. Mikäli jokin ilmiö on ollut todella ”esoteerinen” eli tarkoitettu ainoastaan tietylle sisäpiirille, on myös merkittävin osa sen evidenssistä jäänyt saman sisäpiirin käyttöön.

Platonin esoteeristen tulkintojen haasteena ei ole ainoastaan sekundaaristen lähteiden saatavuus ja niiden uskottavuuden punninta vaan myös paikoin ajallinen myöhäisyys alkuperäiseen ilmiöön nähden. Tällöin lähteiden historiallinen todistusarvo on kyseenalainen. Monesti Platonin esoteerisia luentatapoja puoltavat tutkijat kallis-tuvat ajattelemaan, etteivät Platonin kirjoittamat dialogit muodosta eheää filosofisen ajattelun järjestelmää, kun taas hänen suullisesti välittämänsä opit saattoivat sellaisen muodostaakin.²⁴ Modernin ajan filosofia tieteenalana on ollut enimmäkseen hyvinkin vastahakoinen hyväksymään tätä ajatusta, koska nykyisin juuri kirjoitettu ja julkaistu edustaa harkittua ja loppuun asti mietittyä. Sen sijaan kirjoitetun ja julkaistun ulkopuolelle jäänyt mielletään keskeneräiseksi, epämääräiseksi, luonnosmaisiksi ja puutteelliseksi. Platonin dialogeja lukiessa yleiseksi vaikutelmaksi

”Straussin keskeinen teesi oli, että jokaisen filosofin kirjallinen tuotanto koostuu aina kahdesta puolesta: eksoteerisesta ja esoteerisesta.”

kuitenkin jää joka tapauksessa usein tietynlainen kesken­eräisyys: varhaiset, niin kutsutut sokraattiset dialogit päättyvät usein *aporiaan* eli ratkaisemattomaan umpikujaan. Samoin esimerkiksi *Timaioksessa* tunnustetaan vaikeus puhua tietyistä dialogin aiheista, kun puhuja joutuu no­jaamaan oman aikansa käytäntöihin.²⁵

Leo Straussin²⁶ (1899–1973) ja tämän seuraajien (joista voidaan mainita erityisesti Seth Benardete ja Stanley Rosen) tulkinta Platonin esoteerisuudesta eroaa merkittävästi Tübingenin koulukunnasta, vaikka Yhdys­valloissa Straussin teoriat on virheellisesti välillä sekoitet­tu­kin jälkimmäiseen²⁷. Straussin keskeinen teesi oli, että jokaisen filosofin kirjallinen tuotanto koostuu aina kah­desta puolesta: eksoteerisesta ja esoteerisesta. Straussin mukaan eksoteerinen edustaa filosofin kirjoituksissa yleistä ja ”epäsivistyneelle” lukijalle tarkoitettua. Esoteerinen puoli on sen sijaan kirjoituksissa rivien väliin piilotettu viesti, joka avautuu ainoastaan harvoille ”syvällisille” ja ”huolellisille” lukijoille.²⁸ Straussin lähtökohta tulkinnalle Platonin esoteerisuudesta perustui pitkälti ajatukseen, jonka mukaan salaileva tyyli filosofisten ajatusten ilmai­sussa johtuu sellaisista ulkoisista olosuhteista, joissa filosofi voi joutua vainon kohteeksi²⁹.

Straussilaisen lähestymistavan keskeinen haaste on identifioida tulkinnallinen avain dialogien sisäلتä, jos Platonin oletetaan tietien tahtoen kätkenneen jotain rivien väliin. Lisäksi tällaisesta lähtökohdasta ponnistavat tul­kinnat ovat tieteellisesti pulmallisia, koska niiden argu­

mentaatiota ja menetelmiä on paikoin hankala selkeästi avata muille tutkijoille. Esimerkiksi Strauss itse ei koskaan muodostanut tulkinnalleen selvää metodia. Vaikuttaakin siltä, ettei straussilaisesta tulkinnasta ole koskaan kasvanut samanlaista merkittävää suuntausta kuin Tübingenin koulukunnasta. Toisaalta on monia Platonin tulkitsijoita, jotka noudattavat straussilaista lähtökohtaa rivien välistä lukemisesta, vaikka he eivät tunnustaudukaan varsinaisesti straussilaisiksi. Osa näistä tutkijoista edustaa jotain muuta tieteenalaa kuin antiikintutkimusta.

Lopulta kenties keskeisin ero Tübingenin koulu­kunnan ja straussilaisten välillä on suhtautumisessa kirjal­lisiin lähteisiin. Ensimmäinen on ottanut lähtökohdakseen kirjoittamattomien oppien tutkimisen mutta antaa kui­tenkin samalla edelleen painoa kirjoitetuille dialogeille. Jälkimmäinen puolestaan päättelee, että dialogeissa on niin sanottua suullisen diskurssin ”joustavuutta”, kunhan niitä luetaan asianmukaisella tavalla.³⁰ Straussilaiset eivät yleensä ole pyrkineet etsimään kirjoittamattomia oppeja dialogien ulkopuolelta. Seuraavaksi esittelen tarkemmin muutamia Platonin esoteeristen tulkintojen lähtökohtia ja esitän myös eräitä niin tübingeniläisiä kuin straussilaisiksi laskettavia luentoja, joihin ne ovat johtaneet.

Kirjoittamattomat opit ja matematiikka

Tübingenin koulukunnan tulkinnat perustuvat ennen kaikkea niin sanottuihin ”kirjoittamattomiin oppeihin”

(ἄγραφα δόγματα), jotka esimerkiksi jo Platonin oppilas Aristoteles mainitsee³¹. Platon itsekin esitti epäilyksiä ja kritiikkiä kirjoitusta kohtaan *Faidroksessa*³² ja *Seitsemännessä kirjeessä*³³. Tarkastelen tätä kritiikkiä myöhemmin yksityiskohtaisemmin. Monet Platonin esoteerista luentaa puoltavat tutkijat pitävät myös Platonin dialogia *Parmenides* tämän esoteeristen oppien systemaattisena esityksenä³⁴. Erityisesti Aristoteleen osin kokonaan mutta myös osin fragmentaarisisa säilyneet tekstit ovat tärkein kurkistus Akatemian esoteerisiin oppeihin, joita voidaan kutsua myös Akatemian sisäisiksi opeiksi³⁵. Yhtä lailla Platonin muilta läheisiltä oppilailta kuten Speusippokselta ja Ksenokrateelta säilynyt evidenssi on ollut merkittävässä roolissa sisäisten oppien rekonstruoimisissa.

Vaikka Platonin oppilaat kehittivät tämän kirjoittamattomia oppeja pidemmälle, niiden perinne pysyi eheänä hellenistisellä kaudella ainoastaan doksografisessa muodossa, eli teoksissa, joissa kuvataan edeltäneiden filosofien ja tieteilijöiden ajatuksia – ja näissäkin tapauksissa enimmäkseen peripateettisissa lähteissä. Keski- ja uusplatonismi omaksui tämän doksografisen perinteen omiin allegorisiin tulkintoihinsa Platonin dialogeista. Moderni tutkimus alkoi kuitenkin 1600-luvulta alkaen lisääntyvästi sivuuttaa uusplatonistisen perinteen³⁶. Uusplatonististen tekstien uudelleenarviointi tulisi nähdä merkittävänä kanavana Platonin esoteeristen oppien ymmärtämiseen.

Akatemian sisäisiä oppeja ei ole tässä mahdollista tarkastella syvällisesti³⁷. Sen sijaan on tyydyttävä esittämään ne karkeasti Tübingenin koulukunnan jäsenien tekemänä tiivistelmänä³⁸. Sisäiset opit voidaan pelkistää seuraaviin keskeisiin ajatuksiin:

1) On olemassa kaksi ontologista periaatetta, eli yksi tai ykseys ja määrittämätön tai rajaamaton kakseus eli dyadi, jotka muodostavat syyn kaikelle olemassa olevalle. Arvotavasta näkökulmasta ykseys suuntautuu kohti hyvää ja dyadi puolestaan kohti huonompaa ja pahempaa. Tässä Platon seurasi esisokraattisia filosofeja, joiden yksi pääasiallinen filosofinen pyrkimys oli löytää maailmankaikkeuden selittävä periaate tai periaatteita (ἀρχή, ἀρχαί).

2) Näistä kahdesta periaatteesta muodostuu puolestaan olemisen koko hierarkia: ideat ja ideaalineluot, jotka toimivat välittäjinä ideamaailman ja fyysisen maailman välillä³⁹.

3) Ideaalineluot muodostavat ulottuvuudelliset eli geometriset entiteetit, ja niihin voidaan palauttaa kaikki niin geometriset kuin aritmeettiset käsitteet ja suhteet. Peruseriaateista ykseys toimii ideaalineluotiden rajana ja dyadi taas vastaanottajana tai matriisina⁴⁰.

4) Välittäjiä seuraavat fyysiset ulkomuodot tai aistilliset, materiaaliset kehot.

Tämä Tübingenin koulukunnan esitys Platonin kirjoittamattomista opeista perustuu paljolti meille säilyneisiin tietoihin Platonin pitämästä esitelmästä, johon viitataan nimellä *Luento Hyvästä*. Tässä julkisessa puheessa Platonin aiheena olivat erityisesti ontologiset

periaatteet, joita hän oli aiemmin käsitellyt lähinnä suullisesti Akatemian sisällä.⁴¹

Erityisesti matematiikalla on ollut merkittävä rooli Platonin kirjoittamattomissa opeissa ja esoteerisissa tulkinnoissa. Matematiikan merkitys on kuitenkin jäänyt suhteellisen vähäiselle huomiolle antiikintutkimuksessa. Tämän voidaan katsoa pitkälti johtuvan siitä, että klassisilla filologeilla ja filosofian historioitsijoilla ei ole ollut riittävää matemaattista pätevyyttä tarkastella Platonin matematiikkaa sen vaatimalla tarkkuudella. Platon itse painotti *Valtion* kuudennessa ja seitsemännessä kirjassa sekä *Laeissa* matematiikan tärkeyttä koulutuksessa⁴². Tämä näkemys ei perustunut niinkään matematiikan sovellettavuuteen käytännössä. Sen sijaan Platonin mukaan matematiikan avulla voitiin saavuttaa syvempi ymmärrys todellisuudesta – erityisesti taivaankappaleiden liikkeistä – ja lähestyä ideamaailmaa.

Platonin ontologisen teorian kannalta matematiikalla voidaan katsoa olevan kolme tehtävää: Ensinnäkin matemaattisen ajattelun avulla sielu kykenee muuttumaan ja irtautumaan aistimaailman vaikutelmista sekä nousemaan kohti yliaistillisia, vain ajattelun tavoitettavissa olevia, henkisiä ideaaliobjekteja. Esimerkiksi *Valtiossa* Sokrates sanoo sopusointuisten numeroiden eli puhtaiden intervallien tutkimisen olevan tärkeää hyvän ja kauniin – eli Hyvyyden ja Kauneuden ideoiden – etsinnässä.⁴³ Toiseksi yksittäiset matemaattiset tieteet käsittelevät yksityiskohtaisemmin matemaattisia rakenteita, jotka toimivat olemisen rakenteiden tiettyjä piirteitä kuvaavina malleina. Esimerkiksi dialogissaan *Timaios* Platon käyttää matemaattisiin suhdelukuihin perustuvia musiikillisia intervaleja kuvaamaan kosmogoniaa ja maailmansielun syntyä.⁴⁴ Kolmanneksi matemaattiset tieteet mahdollistavat järjestelmällisen tiivistelmän, joka on erityisen hyödyllinen koko todellisuuden ja korkeimpien olemisen periaatteiden ymmärtämisessä⁴⁵.

Esoteeristen tulkintojen osalta toinen Tübingenin koulukunnan perustajista eli Konrad Gaiser (jolla oli pätevä ymmärrys antiikin matematiikasta) käsittelee matematiikan ja ontologian suhdetta Platonin filosofiassa kirjassaan *Platons ungeschriebene Lehre* (1963)⁴⁶. Gaiser pyrki osoittamaan, kuinka Platonin epistemiikan kantojen ja todellisuuksien kerrostumien tetradinen malli on yhteydessä käsitykseen kolmesta ulottuvuudesta, jotka ilmentyvät pisteinä, viivana, pintana ja kappaleena. Lisäksi Gaiser tutki matemaattisten objektien ontologista asemaa platonisen idea- ja aistimaailman välillä, sekä syitä, jotka tekivät niistä Platonin filosofiassa tietynlaisia hengenheimolaisia sielun kanssa. Matemaattisesta pätevyydestään huolimatta Gaiserin selitykseen ideaalineluotoista liittyy tiettyjä matemaattisia ja filologisia ongelmia. Silti hänen rinnastuksensa dialogin *Lait* kymmenennessä kirjassa esitetyn liikeopin ja kirjoittamattomien oppien välillä on esimerkki siitä, kuinka Platonin dialogien luentaa ja tulkintaa voidaan syventää ottamalla kirjoittamattomat opit huomioon.⁴⁷

Koska matematiikka on itsessään abstrakti tiede, tarjoaa se myös niin sanotun tulkinnallisen avaimen

straussilaista lähestymistapaa läheneville luennoille: tiettyjä Platonin dialogeja voidaan lukea rivien välistä niiden matemaattisen sisällön perusteella turvautumatta kirjoittamattomiin oppeihin. Gaiserin jälkeen sellaiset tutkijat kuten Ernest McClain ja J. B. Kennedy ovat kehittäneet matematiikkaan pohjautuvia, kokonaisvaltaisiin tulkintoihin tähtääviä Platon-luentoja. Vuonna 1978 McClain julkaisi aihepiirissä kaksi kirjaa: *The Myth of Invariance: The Origin of the Gods, Mathematics and Music from the Rg Veda to Plato* ja *The Pythagorean Plato*. Yhdessä nämä teokset muodostivat laajemman projektin, jonka tarkoituksena oli osoittaa, kuinka musiikilliset viittaukset ovat keskeisessä asemassa muinaisten suullisten kulttuurien ymmärtämisessä. Kärjistäen McClainin teoria perustuu hypoteesiin, jonka mukaan musiikilliset asteikot toimivat ikään kuin arkkityyppisenä metaforana monimutkaisille järjestelmille kuten maailmankaikkeudelle, yhteiskuntajärjestykselle ja kaupunkisuunnittelulle.⁴⁸ Teorian voidaan katsoa jossain määrin muistuttavan Gaiserin näkemyksiä Platonin matemaattisesta ajattelusta. McClain oli kuitenkin musiikkiteoreetikko, eikä häntä täten lasketa tüberingiläiseksi tai straussilaiseksi tulkitsijaksi. McClainin teosten vastaanotto on vaihdellut innokkaasta⁴⁹ tyrmävään⁵⁰, ja hänen argumentaatiotaan on pidetty monin paikoin vaikeaselkoisena⁵¹.

Matematiikan ja musiikin väliselle suhteelle perustuu myös J. B. Kennedyn esittämä täysin ainutlaatuinen metodi lähestyä Platonin dialogeja ja niiden rivien väliin kätkeytyviä merkityksiä. Häntäkään ei voida kuitenkaan pitää varsinaisesti straussilaisena. Teoksessaan *The Musical Structure of Plato's Dialogues* (2014) Kennedy esittää teorian, jonka mukaan jokaiseen Platonin dialogiin on upotettu musiikillinen asteikko, joka lähtee liikkeelle stikhometriasta eli tekstirivien laskemisesta. Kennedy arvelee, että Platon kirjoitti ensin jonkinlaisen hahmotelman dialogeistaan ja varasi sen jälkeen tietyn määrän rivejä kullekin jaksolle, puheelle tai argumentille ennen lopullista puhtaaksi kirjoittamista. Kennedy katsoo, että Platonin dialogit voidaan jakaa symbolisiin jaksoihin 12 nuottia sisältävän asteikon mukaan. Nämä jaksot voidaan identifioida niiden ”sopuointuisuuden” tai ”riitasointuisuuden” mukaan suhteessa dialogin argumentaatioon, ajatuksiin ja sisäiseen rakenteeseen.

Kennedy on tutkimuksessaan tullut siihen tulokseen, että Platonin dialogeja rinnakkain luettaessa voidaan huomata merkittävä määrä yhtäläisyyksiä tietyntyyppisissä kohdissa, jotka esiintyvät dialogeissa samoissa suhteellisissa sijainneissa. Kennedy argumentoi, että suhteessa lukuun 12 ”riitasoinnussa” olevat luvut 10 ja 11 näkyvät Platonin dialogien rakenteessa negatiivisina konsepteina. Sen sijaan positiiviset konseptit esiintyvät dialogeissa kohdissa 8:12 ja 9:12 eli konsonoivien intervallin kvintin 2:3 ja kvartin 3:4 kohdalla.⁵² McClainin tavoin Kennedyn kiistanalaisen teoksen vastaanotto on vaihdellut enimmäkseen maltillisen kiinnostuneesta kriittiseen.⁵³ Kriitikko on kohdistunut erityisesti vaikeuteen todistaa Platonin käyttäneen tällaista työlästä rakennetta läpi koko kirjallisen tuotantonsa sekä har-

monisiksi luokiteltujen kohtien paikoin summittaiseen sijoittumiseen dialogeissa.

Kennedyn teos jatkaa siinä mielessä straussilaista perinnettä, että se pohjautuu pitkälti kahteen esoteeriseen olettamukseen: ensinnäkin siihen, että Platon olisi kirjoittanut dialoginsa Kennedyn kuvailemalla tavalla *kätkeäkseen* tietyn osan opistaan, ja toisekseen siihen, että dialogit olisivat lähtökohtaisesti allegorisia. Tutkimuksellinen kompastuskivi molempien tapauksessa on Platonin rikkaan filosofisen tuotannon redusointi musiikkiin ja numeroihin. Vaarana Platonin matematiikan ja esoteeristen tulkintojen yhdistämisessä on myös lipsahtaminen epäiteellisen numeromystiikan puolelle.

Dialogit ja kirjoituksen kritiikki

Koska kysymys kirjoitetusta kielestä keinona välittää filosofista sisältöä on ollut keskeisessä roolissa Platonin esoteeristen tulkintojen rakentamisessa, on syytä tarkastella kirjoituksen merkitystä Platonin tuotannossa. Yleisen tulkinnan mukaan Platon olisi dialogeissaan käyttänyt opettajansa Sokrateen hahmoa omien näkemystensä ja ideoidensa ilmaisuvälineenä. Sokrateen läsnäolo dialogeissa voidaan tulkita sokraattisen perinnön vaalimisen lisäksi myös ikään kuin sokraattisen efektin toteuttamisena kirjallisessa muodossa.⁵⁴ Toisaalta *Faidroksessa* Sokrateen hahmo toteaa, että dialogin nimihenkilö ilmeisesti kiinnittää huomionsa pikemminkin siihen, *kuka* ja *mistä* puhuja on, kuin siihen, *mitä* hän sanoo⁵⁵.

Yleisen konsensuksen mukaan Platonin varhaisimissa, niin sanotuissa sokraattisissa dialogeissa Sokrateen hahmo voidaan ymmärtää eräänlaisena historiallisen Sokrateen jatkeena. Myöhemmissä dialogeissa Platon kuitenkin edelleen hyödynsi Sokrateen hahmoa, vaikka tämän esittämiä mielipiteitä ja argumentteja on vaikea tulkita enää ”sokraattisiksi”.⁵⁶ Esoteeriset tulkinnat Platonista ovatkin selvästi kriittisempiä sen suhteen, ettei dialogien lukijan tulisi olettaa Sokrateen edustavan Platonin omia näkemyksiä. Sokrateen painokkaita lausuntoja ei tulisi lukea Platonin viimeisenä sanana aiheesta. Sen sijaan esoteeriset luennat ohjaavat tarkastelemaan dialogien puitteita ja muita keskustelukumppaneita sekä lähestymään dialogeja monelta eri tasolta.⁵⁷ Dialogeja ei tulisikaan vastaanottaa ainoastaan tieteellisinä esityksinä vaan myös tyylieltyinä kaunokirjallisina tuotoksina.

Monet Platonin esoteeriset tulkinnat keskittyvät siihen, miten Platon suhtautui kriittisesti kirjoitukseen keinona välittää tehokkaasti filosofista ajattelua. Dialogeista on löydettävissä ainakin viisi erilaista perustetta sille, miksi Platon koki kirjoitetun sanan puutteelliseksi välineeksi ilmaista filosofista ajattelua:

- 1) *Faidroksessa* esitetyssä myytissä egyptiläinen kuningas Thamus väittää kirjoituksen edistävän unohtamista, koska ihmiset turvautuvat enemmänkin siihen kuin omaan muistiinsa.
- 2) Lisäksi kirjoitus on ulkoista siinä missä muistin toiminta puolestaan on sisäistä.⁵⁸

3) Tätä seuraa Sokrateen tulkinta myytistä: Kun Sokrates vertaa kirjoitusta maalaukseen, hän sanoo, että vaikka maalauksessa kuvatut olennot vaikuttavat eläviltä, pysyvät ne iäti hiljaa. Samoin kirjoituksen kohdalla sanat puhuvat siten, kuin niillä olisi äly, mutta vaikka niiden sisältö kyseenalaistettaisiin, ne sanovat aina vain yhden ja saman asian. Kirjoitettu sana on näin Sokrateen näemyksen mukaan lopullinen eikä sen kanssa voi harjoittaa filosofista kysymystä avartavaa dialektiikkaa.⁵⁹

4) Lopuksi Sokrates toteaa kirjoitetun tekstin ”kierävän kaikkialle” (*κλινδω*) ja puhuvan kaikille umpimähkäisesti: ”pahoin pideltynä ja väärin kohdeltuna se aina tarvitsee tekijänsä apua, koska itse se ei voi itseänsä puolustaa tai auttaa”.⁶⁰ Kreikankielinen verbi *κλινδω* tarkoittaa perusmerkityksessään ’kierrellä/pyöriskellä ympäri’ mutta sanojen kohdalla ’tulla heitellyksi suusta suuhun’ eli ’olla paljon puhuttu’.⁶¹ Mielenkiintoista on huomioda, että *Faidroksessa* Platon käyttää tätä verbiä nimenomaan *kirjoitetun* tekstin kohdalla eikä niinkään puheesta. Sokrateen *Faidroksessa* esittämä kritiikki kirjoitusta kohtaan päättyy toteamukseen, että puhe on kirjoituksen parempi ja kyvykkäämpi veli, joka onnistuu välttämään kirjoituksen sudenkuopat. Faidros puolestaan päättelä keskustelun olevan ”elävää ja vireää puhetta”, josta kirjoitus on vain varjokuva.⁶²

5) *Faidroksen* lisäksi dialogissa *Lait* ateenalainen vieras sanoo, että ”täten kaikkea tähän [tietoon] liittyvää ei ole oikein sanoa joksikin salaiseksi, josta ei tulisi puhua”⁶³ (*ἀπόρρητος*), vaan pikemminkin ne ovat jotain, josta ei ole puhuttu etukäteen⁶⁴ (*ἀπόρρητος*), koska niistä etukäteen puhuminen ei selvennä niitä mitenkään.”⁶⁵ Tiiviin ilmaisun ja sanaleikin vuoksi lausetta on vaikea kääntää sujuvasti niin, että se samalla tavoittaa ja selittää yksiselitteisesti alkukielisen filosofisen merkityksen. Tübingeniläinen Dmitri Nikulin katsoo kohdan tarkoittavan, että kyky ymmärtää kunnolla ja täysin filosofisten opetusten sisältöä edellyttää valmisteluja ja käsitellyn ongelman ja sen terminologian tuntemusta.⁶⁶ Tulkintaa voidaan pitää yhdenmukaisena Platonin *Seitsemännen kirjeen* ja *Luennon Hyvästä* tarjoamaan evidenssiin, jota tarkastelen alempana.

Edellä mainituista dialogeista löytyvien kriittisten huomioiden lisäksi Platon käsitteli kirjallisen esityksen puutteellisuutta myös jo useampaan otteeseen mainitussa *Seitsemännessä kirjeessä*. Kirje on suunnattu Platonin ystäville ja Dionin kannattajille. Dion oli Sisiliassa sijaitsevan Syrakusan hallitsijan Dionysos I:n nuori sukulainen. Akatemian ja Platonin henkilökohtaisena ystävänä Dion oli Dionysos I:n kuoltua kutsunut Platonin Syrakusaan kasvattamaan Dionysos II:sta filosofista hallitsijaa ja auttamaan yleisesti tietynlaisen filosofivaltion perustamisessa Syrakusaan. Projekti kuitenkin epäonnistui ja johti Platonin pakoon Syrakusasta ja Dionin murhaan. Kirjeessä Platon avaa perusteita omalle ja Dionin toiminnalle.⁶⁷ Ilmeisen epäonnistumisensa takia Platon näyttäytyy kirjeessä äärimmäisen kyynisenä filosofian suhteen:

”kaikista tähänastisista ja tulevista kirjoittajista, jotka väittävät tuntevansa ne asiat, joita minä vakavassa mielessä tutkin, ja esittävät ne joko minulta tai muilta kuuleminaan tai itse löytäminään, voin sanoa tämän verran: minun mielestäni he eivät voi ymmärtää asiasta yhtään mitään. Näistä aiheista en itse ole kirjoittanut tutkielmaa enkä tule koskaan kirjoittamaan. Niitä on nimittäin mahdoton kuvata sanallisesti niin kuin muita tiedonaloja.”⁶⁸

Platon puhuu tässä ennen kaikkea sellaisista filosofisista kysymyksistä, jotka koskevat kaikkein perimmäisiä totuuksia. Kirjoituksen sijaan ne vaativat filosofisesti pätevän ihmisen johtamaa dialektiikkaa.

Tanja Staelherin tulkinnan mukaan sekä Tübingenin koulukunta että straussilaiset keskittyvät edellä esitellyistä Platonin dialogien argumenteista etupäässä kohtaan neljä.⁶⁹ Tübingenin koulukunnan edustajista Szlezák on korostanut tässä yhteydessä, ettei kirja voi valita lukijaansa, kun taas dialektiikkaa harjoitettaessa ihminen voi usein valita keskustelukumppaninsa. Toisaalta kun Szlezák kannattaa myös Platonin dialogien luentaa kirjoittamattomien oppien tutkiskelun rinnalla, hän asettaa itsensä hankalaan asemaan kirjoitusta kohtaan esitettyyn kritiikkiin nähden. Szlezákin lähestymistapa jää summittaiseksi hänen hahmotellessaan dialogien ja niiden katkelmien typologiaa, joka viittaa siihen suuntaan, että dialogeista puuttuu jotain.⁷⁰

Staelher katsoo, ettei Tübingenin koulukunta tarjoa yksityiskohtaista saati monipuolista tulkintaa kirjoituksen kritiikistä. Lisäksi verrattuna Szlezákiin koulukunnan perustajat Krämer ja Gaiser eivät olleet kiinnostuneita niinkään kirjoituksen kritiikistä itsestään tutkimuskysymyksenä kuin niistä tuloksista, joita saadaan, kun tämä kritiikki yhdistetään *Seitsemännen kirjeen* tarjoamaan evidenssiin.⁷¹ Kuten jo aiemmin mainittiin, katsoi Strauss Platonin dialogien pitävän sisällään puheen joustavuuden. Strauss ei kuitenkaan selitä tätä teesiä tarkemmin, ja *Faidroksen* yhteydessä hän rinnastaa myös jokseenkin epämääräisesti kirjoituksen ”kyseenalaisuuden” ja ”puutteellisuuden”.⁷² Staelherin mukaan Straussin esittämä ajatus voidaan helposti ymmärtää elitistisenä tulkintana, jonka mukaan filosofia voi saavuttaa vain harvat – ei kaikkia. Toisaalta Staelher katsoo Straussin ja Szlezákin tehneen perustellun huomion siitä, että eri lukijoilla on erilaiset lähtökohdat lukea samoja tekstejä.⁷³

Straussilaisista voidaan tässä yhteydessä vielä mainita Benardete, jonka mukaan *Faidroksessa* ongelmana ei olisi niinkään kirjoitus itsessään vaan julkaisutoiminta.⁷⁴ Julkaistu teos on jossain määrin lopullinen, eikä se ei voi valita lukijaansa. Yhtä lailla lukija ei myöskään voi käydä keskustelua pelkän julkaisun kanssa, vaan se vaatii joko kirjoittajan tai vähintäänkin muiden julkaisun lukeneiden läsnäoloa.

Miksi Platon kirjoitti dialoginsa?

Mikäli esoteeristen tulkintojen teesit Platonin kritiikistä kirjoitusta kohtaan otetaan vakavasti, on aiheel-

”Platonin dialogit sijoittuvat kirjallisuuden historiassa merkittävään taitekohtaan: tiedon säilytys on siirtymässä runouden ja eepoksen suullisesta perinteestä kohti kreikankielisessä maailmassa ennennäkemätöntä kirjallista kulttuuria.”

lista kysyä, miksi Platon ylipäättään kirjoitti filosofisia tekstejä. Ensinnäkin tulee tiedostaa, etteivät dialogit ole ainoastaan filosofisesti rikkaita tutkimuksia vaan myös kirjallisesti taitavia teoksia. Modernin tutkimuksen piirissä onkin esitetty myös kirjallisuustieteellinen lähestymistapa, jonka mukaan dialogeja tulisi ennen kaikkea lukea *draamoina*⁷⁵. Platonin dialogit vaihtelevat kirjalliselta ilmaisultaan äärimmäisestä dramaattisesta eloisuudesta sellaisiin, joissa dialogimuoto on omaksuttu vain näennäisesti ja toteava selostus näyttäisi soveltuvan käytännössä paremmin⁷⁶.

Ymmärtääksemme Platonin kirjallisuushistoriallista kontekstia on kolmeen asiaan kiinnitettävä huomiota: Ensinnäkin kreikkalaisia foneettisia aakkosia sovellettiin yksinomaan puhuttuun kieleen. Aakkoset jaottelivat sen abstrakteihin, ei-semanticisiin osatekijöihin. Tämä erosi aasialaisista ja egyptiläisistä kuvakirjoituksista, jotka kykenivät kuvaamaan maailmaa kirjoituksen keinoin ja samalla ohittivat puhutun kielen. Toisekseen kirjallisen kulttuurin ensisijaisuus alkoi vahvistua Platonin aikana. Näin Platon edelsi kääntymistä kohti kirjoitusta, ja hänen voidaan luonnehtia edustaneen ”sisäisen suullisen” kielen aikakautta. Eli Platonin voidaan argumentoida lähestyneen kieltä ja kirjoitusta vielä pääsääntöisesti puhutun kielen kannalta. Kolmanneksi antiikin Kreikassa ei ollut vielä pyhää tekstikorpusta eikä sisäänpäin kääntymisen kohti kirjoitettua sanaa ehtinyt saavuttaa pistettä, jossa puhuttu

sana olisi kokonaan sivuutettu.⁷⁷ Platonin dialogit sijoittuvatkin kirjallisuuden historiassa merkittävään taitekohtaan: tiedon säilytys on siirtymässä runouden ja eepoksen suullisesta perinteestä kohti kreikankielisessä maailmassa ennennäkemätöntä kirjallista kulttuuria, jossa filosofia alkaa kehittyä omaksi tiedonalakseen. Tässä murroksessa Platonin voidaan katsoa kokeilleen ja etsineen tälle uudelle tiedon ja ymmärtämisen tavalle sopivaa kieltä.⁷⁸

On myös mahdollista, että dialogit toimivat pääsääntöisesti opetustyövälineinä: Akatemian oppilaat ja myöhemmin myös sen ulkopuoliset tahot lukivat dialogeja johdantona niissä esitettyihin filosofisiin ongelmiin ja kysymyksiin ja ennen kaikkea niistä seuraavaan filosofiseen dialektiikkaan. Giovanni Reale on esittänyt, että meille säilynyt, erityisesti *Timaioksen* tulkintaan antiikissa liittynyt tieto osoittaa, etteivät Platonin seuraajat aina antaneet tämän kirjoitetuille dialogeille korostuneen suurta painoarvoa, tai vähintäänkin niitä mukautettiin Platonin niin sanottujen kirjoittamattomien oppien suuntaan.⁷⁹ Samalla Reale tunnustaa myös sen ilmeisen tosiasian, että kyseinen dialogi herätti Akatemiassa kiivaita väittelyitä ja pitkälle yltäviä teoreettisia tulkintoja.⁸⁰ *Faidroksessa* esitetyn argumentaation valossa Platonin dialogit voidaan ymmärtää myös dokumentaationa, jonka tarkoitus on kirjata ylös ja säilyttää se, mitä on jo aiemmin käsitelty suullisesti. Nämä kaksi tulkintatapaa eivät tietenkään sulje toisiaan pois.

Vaikka Platonin omista teksteistä on löydettävissä kritiikkiä kirjoitusta kohtaan, ei tulisi kuitenkaan tehdä hätiköityjä johtopäätöksiä, että Platonin oma suhtautuminen filosofian muistiin kirjoittamiseen olisi ollut yksiselitteisen kielteinen. *Faidroksessa* esitetyssä egyptiläisessä myytissä kirjoitustaidon keksinyt jumala Theuth (eli Thoth) kutsuu kirjoitustaitoa muistin ja viisauden *aineeksi*.⁸¹ Tässä käytetty kreikankielinen sana on *φάρμακον*, jolla voidaan tarkoittaa niin parantavaa lääkeainetta kuin haitallista huumausainetta tai myrkkyä.⁸² Tästä filologisesta näkökulmasta katsottuna Platonin oma suhde kirjoitukseen voidaan ymmärtää *monitulkinnallisuuden* valossa.⁸³ Näin myös Platonin valinnan kirjoittaa dialogeja voidaan ajatella olleen ratkaisu, joka salli ottaa kirjoittamiseen kuuluvan riskin huolimatta sitä kohtaan esitetystä perustelusta kritiikistä.⁸⁴

Mitä tulee kirjoitukseen kohdistuvan kritiikin painottamiseen esoteerisissa tulkinnoissa, Staelher pitää sekä Tübingenin koulukunnan että straussilaisten luentoja puutteellisina. Tübingenin koulukunta tulkitsee kirjoittamista kohtaan esitetyn kritiikin usein vaatimuksena ohittaa kirjoitus ja sivuuttaa samalla monet muut *Faidroksessa* esitetyt argumentit. Samalla koulukunta tyytyy siihen, että tekstilähteet muodostavat meille säilyneen historiallisen evidenssin. Strauss puolestaan painotti kirjoituksen mahdollisuutta välittää rivinsä väliin piilotettuja viestejä sekä kykyä olla suullisen diskurssin lailla *joustavaa*. Silti hänenkin voidaan katsoa sivuuttavan erityisesti Theuthin esittämät argumentit. Staelher pitää molempia tulkintoja epätyydyttävänä: Tübingenin koulukunta ei pysty perustelemaan metodologisesti kompromissia, johon se on pakotettu, ja strausilaiset sivuuttavat kirjoituksen ja puheen väliset oleelliset erot.⁸⁵

Antiikin ajattelijoihin voidaan tässä aihepiirissä vielä nostaa esiin uusplatonikko Plotinos. Hän ajatteli, ettei Platonin filosofian periaatteita ja päämääriä voida ilmaista puhutussa tai kirjoitetussa muodossa. Sen sijaan näistä periaatteista puhuminen ja kirjoittaminen on keino lähettää joku kohti noita periaatteita ja herättää tämä kielellisistä argumenteista. Tätä heräämistä seuraa siirtymä kohti näkyä. Se on kuin reitin osoittamista ihmiselle, joka haluaa sen nähdä. Opetus voi yltyä tällaiseksi reitiksi, mutta reitin näkeminen on sellaisen ihmisen työtä, joka on jo tehnyt valinnan nähdä.⁸⁶

Plotinos kääntää kysymyksen siitä, *tulisiko* Platonin filosofian esoteerisia puolia opettaa niin sanotuille ulkopuolisille, kysymykseksi, *voiko* Platonin ajattelun olennaisimpia periaatteita opettaa tavanomaisin puheen ja kirjoituksen keinoin.⁸⁷ Tähän kysymykseen liittyen uudemman sukupolven tübingeniläinen Vittorio Hösle epäilee, että Platon on saattanut epäröidä lukuisten metafysisien vaihtoehtojen suhteen.⁸⁸ Myös Findlayn hypoteesi on, että Platon jätti tietyt filosofiansa syvimmat ulottuvuudet kirjoittamatta, koska koki olevansa kykenemätön kommunikoimaan niitä selkeästi muille – mutta myös itselleen – kielen välityksellä.⁸⁹ Nämä tulkinnat tuovat selvästi Platonin filosofiaan mystiikan vivahteen, jossa filosofian tavoittelema perimmäinen totuus ja todellisuus ovat saa-

vutettavissa kokemuksellisesti tavalla, jota ei voida täysin palauttaa kuvailevaan tai analyttiseen kieleen. Mikäli Platonilla on ollut tämän suuntaisia ajatuksia, on ymmärrettävää, ettei hän yrittänyt pukea niitä muuttumattomana pysyvän kirjoituksen muotoon. Tätä hypoteesia tukee Platonin omasta tuotannosta erityisesti *Seitsemäs kirje*.

Platon itse esitti myös kaksi yhteiskunnallista ja sosiaalista syytä sille, miksi tietyt merkittävimmät, arvokkaimmat ja tärkeimmät filosofiset aiheet tulisi jättää sisäpiiriin ja säilyttää sen sisällä ainoastaan suullisesti. Näiden aiheiden luonteen vuoksi ne eivät ensinnäkään edellytä dokumentaatiota, koska kun ne on kerran tajunnut, niitä ei voi unohtaa.⁹⁰ Toisekseen esoteeristen oppien kirjoittaminen ja julkaiseminen voisi helposti saattaa ne ivan ja pilkanteon alaisiksi, mikä olisi haitallista niiden arvolle.⁹¹ Meille on säilynyt Aristoksenoksen kuvaus jo edellä mainitusta Platonin pitämästä julkisesta luennosta, joka käsitteli *Hyvää*. Yleisö oli ilmeisesti odottanut Platonin puhuvan tavanomaisista inhimillisistä hyvistä kuten varallisuudesta, terveydestä ja onnellisuudesta. Kun Platon sen sijaan käänsi huomion numeroihin, geometriaan, astronomiaan ja lopulta ideaan siitä, että *hyvä on yksi*, monet yleisöstä ärsyntyivät ja lähtivät pois pettyneinä.⁹² Toisaalta esimerkiksi Holger Thesleff on esittänyt, että Platonin tarkoitus oli alun perinkin hännätä ja tuottaa pettymys: oli tehtävä selväksi, ettei hyvää voida käsitellä filosofisesti helpolla ja välittömästi ymmärrettävällä tavalla.⁹³

Yhteiskunnallisista olosuhteista puhuttaessa täytyy myös ottaa huomioon, että Platonin opettaja Sokrates tuli ensin vainotuksi ja lopulta surmatuksi juuri harjoittamansa filosofian takia. Yhtä lailla Platonin ajatteluun vaikuttanut Pythagoras oli pakotettu lähtemään kotisaa-reltaan Samoksesta, ja hän päätyi lopulta nykyisen Etelä-Italian alueella sijaitsevaan Krotoniin, jonne hän perusti toisen filosofisen koulun. Koulun menestys katkesi 500-luvun lopulla (eaa.), kun radikaalit demokratian kannattajat pääsivät erinäisten levottomuuksien ja väkivaltaisuuksien jälkeen Krotonissa valtaan ja ottivat myös pythagoralaisen koulun kohteekseen. Lopulta koulukunnan oli pakko hajota ja Pythagoras itse pakeni pohjoisempana sijaitsevaan Metapontioniin, jossa hän kuoli eri tarinoiden mukaan joko vanhuuteen, nälkään tai murhattuna.⁹⁴ Platon myös itse antoi ymmärtää, että filosofin sekaantuminen poliittisiin asioihin voi olla hyvinkin vaarallista.⁹⁵ Platon saikin omakohtaisesti kokea Sisiliassa filosofian ja politiikan yhdistämisen vaarat.⁹⁶ Moderneista esoteerisista tulkinnoista erityisesti Leo Strauss katsoi esoteerisuuden olevan yleinen keino suojella filosofeja vaaroilta.⁹⁷ Täten Platonin perusteet jättää osa filosofisista opeistaan kirjoittamattomiksi voidaan tulkita toisaalta kielifilosofisiksi ongelmiksi ja toisaalta kulttuurisiksi ja yhteiskunnallisiksi kysymyksiksi. Yhtä lailla meille säilyneen evidenssin valossa Platon vaikuttaa inhimilliseltä hahmolta, jonka asenne niin filosofiaa kuin sen välittämistä kohtaan on muuttunut henkilökohtaisten kokemusten pohjalta ajan saatossa.

Lopuksi

Olen pyrkinyt esittelemään monipuolisesti keskeisempiä esoteerisia tulkintoja Platonin filosofiasta modernin tutkimuksen piirissä. Koska historiallinen etäisyys Platoniin ja muihin säilyneisiin aikalaislähteisiin on niin suuri, voidaan aiheellisesti kyseenalaistaa historiallis-filologisen perinteen sisällä paikoin jopa pakkomielteisyyttä lähestyvät yritykset selvittää jonkinlainen lopullinen totuus siitä, mitä Platon on filosofiallaan *todella* tarkoittanut. Olen itse taipuvainen kallistumaan filosofiseen perinteeseen: mielekkäämpää olisikin seurata Plotinoksen esimerkkiä ja kääntää ky-

symys siitä, miten Platonin filosofia *tulisi* ymmärtää, kysymykseksi, millaisilla erilaisilla mielekkäillä tavoilla Platonin filosofiaa *voidaan* ymmärtää. Tämä ei tarkoita sitä, että Platonin filosofiasta pitäisi keskittyä etsimään ainoastaan käyttökelpoisia ja mielenkiintoisia ideoita. Yhtä lailla akateemisen tutkimuksen ei tulisi luopua historiallis-filologisen perinteen saavutuksista saati teellisen tutkimuksen kriteereistä. Esoteeriset tulkinnat Platonin filosofiasta tulee nähdä ennen kaikkea erilaisten mahdollisuuksien horisonttina, joka voi syventää Platonin filosofian ymmärtämistä niin historiallis-filologisessa kuin filosofisessa tutkimuksessa.

Viitteet

- 1 Thesleff 2011, 276.
- 2 LSJ ἑξωτερικός. Huom. LSJ viittaa antiikintutkimuksessa käytettyyn Liddell, Scott & Jonesin sanakirjaan.
- 3 LSJ ἐσωτερικός.
- 4 Platonin filosofian mahdollisista mystisistä piirteistä ks. Aubry 2016; Versluis 2017, 9–33.
- 5 Findlay 1974, 16.
- 6 Dialektiikan merkityksestä osana Platonin suullista perintöä ks. Krämer 2012, 71–73.
- 7 Platonin tekstikorpuksessa on kolmetoista kirjettä, mutta muita kirjoja pidetään modernin tutkimuksen parissa lähes yksimielisesti epäaitoina.
- 8 Staelher 2013.
- 9 Thesleff 2011, 275.
- 10 Näitä syitä on hyvin ja tiiviisti luetellut esimerkiksi Höhle 2015, 329–331.
- 11 Höhle 2006, 54–80.
- 12 Szlezák on pyrkinyt erityisesti vastamaan Tübingenin koulukuntaa vastaan esitettyyn kritiikkiin (Staelher 2013; Szlezák & Staelher 2014).
- 13 Koulukuntaa kutsutaan joskus myös tübingeniläis-milanolaiseksi kouluksi, koska Giovanni Reale kehitteli Krämerin ja Gaiserin ideoita vielä pidemmälle omassa teoksessaan *Per una nuova interpretazione di Platone* (1984), ks. Höhle 2015, 328.
- 14 Findlay 1974, Höhle 2015, 328.
- 15 Pl. *Phdr.* 274b–278e.
- 16 Pl. *Ep.* VII. 343a–344e.
- 17 Nikulin 2012, 2–4. Erityisesti Szlezák on ajanut integroivaa lukutapaa ja peilannut esoteerista tulkintaa Friedrich Schleiermacherin dialogien hermeneuttista lukutapaa vasten (Staelher 2013).
- 18 Nikulin 2012, 10.
- 19 Havelock 1963, 38.
- 20 Krämer 1959. Teosta ei ole vielä käännetty millekään toiselle kielelle.
- 21 Sama; Höhle 2015, 336–338.
- 22 Vlastos 1963; Höhle 2015, 328. Esimerkiksi Gadamer (1968) tarjoaa havainnollistavan mutta samalla kriittisen esityksen alkuperäisestä Tübingenin koulukunnasta.
- 23 Nikulin 2012, 7–8.
- 24 Sama, 13.
- 25 Pl. *Ti.* 48c–e.
- 26 Strauss lähestyy Platonian filosofian sijaan ennemminkin poliittisista ja sosiologisista lähtökohdista (Staelher 2013).
- 27 Höhle 2015, 345.
- 28 Strauss 1952, 22–37.
- 29 Sama, 32.
- 30 Staelher 2013.
- 31 Arist. *Ph.* 4. 209b14–15.
- 32 Pl. *Phdr.* 274b–278e.
- 33 Pl. *Ep.* VII. 343a–344e.
- 34 Nikulin 2012, 18.
- 35 Sama 2012, 6.
- 36 Krämer 2012, 77.
- 37 Tarkemmat kuvaukset Akatemian sisäisistä opeista: Tübingenin koulukunnan tulkinta ks. Nikulin 2012, 15–36. Dialogikohtainen tulkinta sekä kirjoitettujen että kirjoittamattomien oppien pohjalta ks. Findlay 1974.
- 38 Krämer 1964, 80–81; Gaiser 1968, 221.
- 39 Matematiikan merkityksestä ideoiden kognitiivisessa ymmärtämisessä ks. Gaiser 2012.
- 40 Thesleff 2011, 230.
- 41 Sama, 229.
- 42 Pl. *Lg.* 817e–822c.
- 43 Pl. *Resp.* VII. 531c–d.
- 44 Pl. *Ti.* 35a–36d. Oma pro gradu -tutkielmani keskittyy tarkastelemaan kyseistä kohtaa dialogissa (Lahtinen 2020).
- 45 Gaiser 2012, 86.
- 46 Gaiser 1963.
- 47 Höhle 2015, 340.
- 48 Heelan 1979.
- 49 Fisher 1977; Levarie 1978; Godwin 1978.
- 50 Konstan 1979.
- 51 Vogel 1978.
- 52 Kennedy 2014.
- 53 Benitz 2013; Tarrant 2013; Waterfield 2014.
- 54 Brann 2009.
- 55 Pl. *Phdr.* 275c.
- 56 Findlay 1974, 5; Höhle 2015, 330.
- 57 Staelher 2013.
- 58 Pl. *Phdr.* 275a.
- 59 Sama, 275d.
- 60 Sama, 275e.
- 61 LSJ κολινδω.
- 62 Pl. *Phdr.* 276a.
- 63 LSJ ἀπόρρητος.
- 64 LSJ ἀπόρρητος; Montanari 2015.
- 65 Pl. *Lg.* 968e.
- 66 Nikulin 2012, 15.
- 67 Thesleff 2011, 18–20; 231–232.
- 68 Pl. *Ep.* VII. 341c.
- 69 Staelher 2013.
- 70 Szlezák 1985, 16–22; Staelher 2013.
- 71 Staelher 2013.
- 72 Strauss 1952, 52.
- 73 Staelher 2013.
- 74 Benardete 1991, 157.
- 75 Szlezák 2012, 127.
- 76 Findlay 1974, 4.
- 77 Krämer 2012, 68.
- 78 Eric Havelockin teos *Preface to Plato* käsittelee tätä murrosta kreikkalaisesta kulttuurista niin sanotusta homeerisesta ajattelusta kohti Platonin filosofista ajattelua ja kieltä.
- 79 Reale 1997, 31.
- 80 Sama 359.
- 81 Pl. *Phdr.* 275a.
- 82 LSJ φάρμακον.
- 83 Benardete 1991, 191; Staelher 2013.
- 84 Hyland 2008, 132.
- 85 Staelher 2013. Szlezákin esittämä kritiikki Staelherin luentaa kohtaan ks. Szlezák & Staelher 2014.
- 86 Plotinus. *Enn.* VI.9.4.
- 87 Brann 2009.
- 88 Höhle 2015, 344.
- 89 Findlay 1974, xii. Ks. myös Pl. *Resp.* VI. 506d–e.
- 90 Pl. *Ep.* VII 344d9–e2.
- 91 Pl. *Phdr.* 275e; *Ep.* VII. 341E, 344c–d.
- 92 Aristox. *Harm.* II. 30.
- 93 Thesleff 2011, 229.
- 94 Thesleff & Sihvola 1994, 43.
- 95 Pl. *Ap.* 32e.
- 96 Findlay 1974, 27–28.
- 97 Strauss 1988, 17–18.

Kirjallisuus

- Aristoteles, *Fysiikka* (Φυσικά, 300-luku eaa.). Suom. Tuija Jatakari & Kati Näätäsaari. Gaudeamus, Helsinki 1992.
- Aristoxenus ym., *Aristoxenus of Tarentum: the Pythagorean Precepts: How to Live a Pythagorean Life: an Edition of and Commentary on the Fragments with an Introduction*. Toim. ja käänt. Carl A. Huffman. Cambridge University Press, Cambridge 2019.
- Aubry, Gwenaëlle, Plato, Plotinus, and Neoplatonism. Teoksessa *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*. Toim. Glenn Alexander Magee. Cambridge University Press, Cambridge 2016.
- Benardete, Seth, *The Rhetoric of Morality and Philosophy. Plato's Gorgias and Phaedrus*. The University of Chicago Press, Chicago 1991.
- Benitez, Rick, *The Musical Structure of Plato's Dialogues* by J. B. Kennedy [review]. *Journal of the history of philosophy*. Vol. 51, No. 3, 2013, 478–480.
- Brann, Eva, Are the Platonic Doctrines Unwritten Because They Couldn't or Because They Shouldn't Be Published? *Comparative and continental philosophy*. Vol. 1, No. 2, 2009, 171–179.
- Findlay, John Niemeyer, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*. Routledge & Kegan Paul, London 1974.
- Fisher, Fred, *The Myth of Invariance. The Origin of the Gods, Mathematics and Music from the Rg Veda to Plato* by Ernest G. McClain [review]. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. Vol. 36, No. 1, 1977, 123–124.
- Gadamer, Hans-Georg, Platons ungeschriebene Dialektik. Teoksessa *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*. Toim. H.-G. Gadamer & W. Schädewaldt. C. Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1968.
- Gaiser, Konrad, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Klett, Stuttgart 1963.
- Gaiser, Konrad, Plato's Synopsis of the Mathematical Sciences. Teoksessa *The Other Plato. The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings*. Toim. Dmitri Nikulin. State University of New York Press, Albany 2012.
- Godwin, Joscelyn, The Pythagorean Plato: Prelude to the Song Itself. *Notes*. Vol. 35, No. 2, 1978, 305–306.
- Havelock, Eric A., *Preface to Plato*. Harvard University Press, Cambridge 1963.
- Heelan, Patrick A., Music as Basic Metaphor and Deep Structure in Plato and in Ancient Cultures. *Journal of social and biological structures*. Vol. 2, No. 4, 1979, 279–291.
- Hyland, Drew, Against a Platonic 'Theory' of Forms. Teoksessa *Plato's Forms. Varieties of Interpretation*. Toim. W. A. Welton. Lexington Books, Oxford 2002.
- Hösle, Vittorio, Platonism and Its Interpretations. The Three Paradigms and Their Place in the History of Hermeneutics. Teoksessa *Eriugena, Berkeley, and the Idealist Tradition*. Toim. Stephen Gersh & Dermot Moran. University of Notre Dame Press, Notre Dame 2006.
- Hösle, Vittorio, The Tübingen School. Teoksessa *Brill's companion to German platonism*. Toim. Alan Kim. Brill, Leiden 2015.
- Kennedy, J. B., *The Musical Structure of Plato's Dialogues*. Routledge, London 2014.
- Konstan, David, *The Myth of Invariance. The Origin of the Gods, Mathematics and Music from the Rg Veda to Plato; The Pythagorean Plato: Prelude to the Song Itself* by Ernest G. McClain [review]. *Isis*. Vol. 70, No. 4, 1979, 599–600.
- Krämer, Hans Joachim, *Arete bei Platon und Aristoteles*. Winter, Heidelberg 1959.
- Krämer, Hans Jochim, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*. B. R. Grüner, Amsterdam 1964.
- Krämer, Hans Joachim, Plato's Unwritten Doctrine. Teoksessa *The Other Plato. The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings*. Toim. Dmitri Nikulin. State University of New York Press, Albany 2012.
- McClain, Ernest G., *The Myth of Invariance. The Origin of the Gods, Mathematics and Music from the Rg Veda to Plato*. Shambhala, Boulder 1978.
- McClain, Ernest G., *The Pythagorean Plato. Prelude to the Song Itself*. Nicolas-Hays, Inc., York Beach 1978.
- Montanari, Franco, *Brill Dictionary of Ancient Greek*. Brill, Leiden 2015.
- Nikulin, Dmitri, Plato. Testimonia et Fragmenta. Teoksessa *The Other Plato. The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings*. Toim. Dmitri Nikulin. State University of New York Press, Albany 2012.
- Lahtinen, Petri, *Soiva Maailmansielu. Musiikkifilosofiset ja pythagoralaiset tekijät Platonin Timaioksessa*. Helsingin yliopisto 2020. Verkossa: hdl.handle.net/10138/319360.
- Levarie, Siegmund, *The Pythagorean Plato* by Ernest G. McClain [review]. *Musical Quarterly*. Vol. 64, No. 3, 1978, 402–406.
- Liddell, Henry George; Scott, Robert & Jones, Henry Stuart, *A Greek-English lexicon. With a revised supplement*. Clarendon Press, Oxford 1996.
- Platon, *Teokset. Ensimmäinen osa. Apologia; Kriton; Lakhes; Hippias (lyhyempi dialogi); Ion; Euthyfron; Kharmides; Lysis; Protagoras*. Suom. Marja Itkonen-Kaila, Marianna Tyni ja Kaarle Hirvonen. Otava, Helsinki 1999.
- Platon, *Teokset. Kolmas osa. Faidon; Pidot; Faidros; Parmenides; Theaitetos*. Suom. Marja Itkonen-Kaila ym. Otava, Helsinki 1999.
- Platon, *Teokset. Neljäs osa. Valtio*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Otava, Helsinki 1999.
- Platon, *Teokset. Viides osa. Sofisti. Valtiomies. Timaios. Kritias. Filebos*. Suom. Marja Itkonen-Kaila, A. M. Anttila ja Marianna Tyni. Otava, Helsinki 1999.
- Platon, *Teokset. Kuudes osa. Lait*. Suom. Marja Itkonen-Kaila, Holger Thesleff, Tuomas Anhava ja A. M. Anttila. Otava, Helsinki 1999.
- Platon, *Teokset. Seitsemäs osa*. Suom. A. M. Anttila ja Marja Itkonen-Kaila. Otava, Helsinki 1999.
- Plotinus, *Plotinus: in Seven Volumes. 7, Enneads VI.6–9*. Käänt. A. H. Armstrong. Heinemann, London 1988.
- Reale, Giovanni, *Toward a New Interpretation of Plato*. Catholic University of America Press cop., Washington, D.C. 1997.
- Staeher, Tanja, Theuth Versus Thamus. The Esoteric Plato Revisited. *Journal of Ancient Philosophy*. Vol. 7, No. 1, 2013.
- Strauss, Leo, *The City and Man*. Rand McNelly, Chicago 1964.
- Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing*. Chicago University Press, Chicago 1952.
- Szlezák, Thomas A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. De Gruyter, Berlin 1985.
- Szlezák, Thomas A., The Idea of the Good as *Arkhe* in Plato's Republic. Teoksessa *The Other Plato. The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings*. Toim. Dmitri Nikulin. State University of New York Press, Albany 2012.
- Szlezák, Thomas A. & Staelher, Tanja, Plato's Unwritten Doctrines. A Discussion. *Journal of Ancient Philosophy*. Vol. 8, No. 2, 2014.
- Tarrant, Harald, *The Musical Structure of Plato's Dialogues* by J. B. Kennedy [review]. *International Journal of the Platonic Tradition*. Vol. 7, 2013, 244–245.
- Thesleff, Holger, *Platonin arvoitus*. Gaudeamus, Helsinki 2011.
- Thesleff, Holger & Sihvola, Juha, *Antiikin filosofia ja aatemaailma*. WSOY, Porvoo 1994.
- Waterfield, Robin, *The Musical Structure of Plato's Dialogues* by J. B. Kennedy [review]. *Heythrop journal*. Vol. 55, No. 3, 2014, 486–486.
- Versluis, Arthur, *Platonic Mysticism. Contemplative Science, Philosophy, Literature, and Art*. State University of New York, Albany 2017.
- Vlastos, Gregory, *Arete bei Platon und Aristoteles* by Hans Joachim Krämer [review]. *Gnomon*. Vol. 35, 1963, 641–655.
- Vogel, Jodi, *The Myth of Invariance. The Origin of the Gods, Mathematics and Music from the Rg Veda to Plato* by Ernest G. McClain [review]. *Notes*. Vol. 34, No. 3, 1978, 614–616.

711

IHMIS- TIE TEIDEN MUODON- MUUTOS



ILMESTYY PIAN

ROSI BRAIDOTTI

TIETO IHMISEN JÄLKEEN

(Posthuman Knowledge, 2019)

Suom. Kaisa Kortekallio

n. 270 sivua

ISBN 978-952-7478-11-0

Sähkökirja 978-952-7478-12-7

35€

-25 % kestopilaajalle

Sähkökirja
24,95 €

Ihmistieteet pyristelevät teknologisoituneen elämän, ekologisen romahduksen ja kapitalistisen työkuulttuurin keskellä, ja pian filosofinkin korvaa algoritmi. "Ihmisen" kategoria on käymässä tarpeettomaksi. Jos "ihminen" ei enää määritä meitä, mitä mahdollisuuksia meillä on? Millaisia tiedon subjekteja meistä voi tulla?

Tieto Ihmisen jälkeen esittää materialistisen ja feministisen kokonaisnäkömyksen ihmistieteistä, jotka kykenevät luomaan itsensä uudelleen

– ristiriitoja kaihtamatta, neljännen teollisen vallankumouksen ja kuudennen sukupuutto- aallon välissä tasapainoillen.

Filosofi Rosi Braidotti (s. 1954) on posthumanistisen ajattelun uranuurtajia. Hänet tunnetaan erityisesti Deleuzen ja Irigarayn tulkitsijana ja materialistisen feminismen kehittäjänä. Aiemmin hänen laajasta tuotannostaan on suomennettu *Riitasointuja* (1993).



Jan Hellgren, *Nimetön* #198, 14 cm x 18,5 cm, sekatekniikka, skannattu.





INKERI AULA

Näkymättömän näkemisestä – Mielikuvitus ja uneksijan aistit

Kuvittelu sisäisin silmin on sekä ajattelun että esoteerisen harjoituksen muoto. Toden ja kuvitelman välinen raja voi asettua toisin sen mukaan, mikä kulttuurinen käsitys mielikuvi-
tuksesta sitä ohjaa. Animistisissa tai esoteerisissa maailmankäsityksissä on täysin perusteltua
ajatella, että mielikuvitusta ei ole: kaikki on havaintoa tai merkki jostakin. Synnynnäinen
kyvyttömyys nähdä mielikuvia valvetilassa, *afantasia*, on johdattanut tämän artikkelin
kirjoittajan sisäisten aistien pohdinnan ja selkouniteknikoiden pariin. Tietoisen unennäön
ja aistien kulttuurintutkimuksen läpi katsottuna näkemisen ilmiöt ja mielikuvituksen suhde
todellisuuteen asettuvat erilaiseen valoon.

”Monet unissaan näkyjä tavoittelevat sanovat, että on mahdollista ymmärtää ilman aistimusta. Minusta vai-
kuttaa kuitenkin siltä, että näitä molempia toimia ta-
pahtuu unissa ja aistimus vain siirtyy unitilasta valveil-
laaloon...”

– Hermes Trismegistos Asklepiokselle¹

Väitän, että unet eivät koskaan lakkaa –
päivätaajunnassa niitä ei vain huomaa².
Jatkuvan spektaakkelin yhteiskunnassa
valvemaailmaamme kansoittavat myös
korporaatioiden kaupalliset unet ja
vaihtuvia muotoja ylleen pukevat kollektiiviset fantasiat
niin, että yhteiskunnan tiedostamaton ja imaginaarinen
on toisinaan jopa banaalisti näkyvillä. Fantasia kannat-
telee todellisuutta, jonka keskinäisriippuvainen perusta
maassa, luontoyhteydessä, murenee: näyttöjen kylmä
valo peittää taakseen palavan maan.

Öiset unet ovat kokemuksena totta. Materiaalinen
ilmiömaailma, aikakaudet ja elämän satunnaiset rajalli-
suudet eivät hallitse unta samalla tavoin kuin valvemaail-
man fantasioiden rajoja. Uneksimisen kokemus voi olla
niin vaikuttava, että se tuntuu jopa todemmalta kuin
arkinen valvetodellisuus. Samalla nukkuessa koetut unet
ovat siinä määrin omakohtaisia, että niiden kertomista
voidaan pitää tylsyyden huippuna. Unet voi toki ohittaa
yksilömielen assosiativisena kaaoksena, mutta tarkkaavai-
selle ne ovat portti sisäisen näkemisen sekä kulttuurisen
kuvittelun ja jaetun mielenmaiseman ilmiöihin.

Mielikuvitusta tutkivien antropologien, sosiologien
ja kulttuurintutkijoiden teorioissa unet luetaan usein sa-
mankaltaiseen potentiaalin ja luovuuden ulottuvuuteen
kuin leikki, musiikki, kuvataide, rituaalit tai pyhät näyt,
sekä esimerkiksi sellaiset epätavalliset tai ”kummat” koke-

mukset, jotka vaikuttavat ihmisiin erityisen voimakkaasti³.
Kaikki unet eivät myöskään solahda samaan kategoriaan.
Jo *Odysseiassa* kerrotaan tosien unien saapuvan uneksijalle
sarviportista, valheellisten kulkiessa norsunluuportista.

Esoteerisissa ja okkulttisissa perinteissä tavoitellaan to-
dellisuuden näkymätöntä puolta usein muuntuneissa tie-
toisuuden tiloissa, kuten unissa. Tietoisuutta ja sen myötä
todellisuutta pyritään manipuloimaan visualisoinnin me-
netelmillä, joissa kuvittelu muuttuu sisäiseksi näkemiseksi.
Niin uushenkisyydessä kuin alkuperäiskansojen animisti-
sissa kosmologioissa voidaan myös ajatella shamaanien
tapaan, että mielikuvitusta ei ole: kyse on vain erilaisista
havaitsemisen tavoista, kuten silmälle näkymättömien toi-
mijoiden puheesta.⁴

Esoteerikot ja okkultistit ovat kysyneet eri tavoin,
kuinka luovaa visualisointia voi ymmärtää ja käyttää pyr-
kimyksissä kohti todellisuuden oivaltamista tai sen muo-
vaamista. Sisäisen silmän katsominen vie tässä artikkelissa
uusien ja vanhojen kysymysten ääreen: millainen on tie-
toisuus, joka liikkuu unimaailmassa? Miten näkeminen
liittyy uniin? Mikä on mielikuvituksen suhde aistimiseen?
Tarkastelen sisäisen näkemisen kysymyksiä erityisesti
tietoisten unien eli selkounien valossa.

Sisäinen silmä

Mielikuvitus ja mielikuvat kuulostavat siltä kuin mieleen
maalailtaisiin elävöittäviä kuvia, kirjan kuvituksen
tavoin. Nämä sanathan viittaavat kuvien näkemiseen.
Suomen sukukielissä ’kuva’ on vanha germaaninen
laina, jonka alkumuodosta *skuwwan* on johdettu muun
muassa gootin *skuggwa*, ’peili’ ja ruotsin *skugga*, ’varjo’.
Kreikkaan ja latinaan pohjaavat visuaaliset käsitteet,
kuten imaginaarinen, viittaavat puolestaan enemmän

ideaan, ihanteeseen ja mielikuvaan⁵. Kuva ei sijaitse ideoiden maailmassa, vaan toden, tiedon ja kokemuksen välisillä vyöhykkeillä; se on heijastus jostakin.

Heijastus näkyvän valon maailmasta mielen sisäiseen aistimaisemaan ei välttämättä saa kuvan muotoa. Kun itse olin lapsi, leikin mielelläni kuvastimilla: yritin nähdä kahden vastakkaisen peilin muodostaman käytävän seinien väleihin, harrastin ”peilikävelyä” eli leikin kävelväni peilin heijastamassa katossa, ja aarrepurkissani asui taikapeili. Minulla oli vilkas mielikuvitus, mutta se ei kuitenkaan ollut visuaalista lajia. Vasta aikuisiällä ymmärsin, että mielikuvilla voidaan tarkoittaa kirjaimellisesti visuaalisia kuvia, joita ihmiset voivat nähdä mielessään.

Aistimisen tapojen kirjo eri ihmisten kesken on ällistyttävä, jopa saman kulttuurikompleksin sisällä. Tämä koskee myös sisäistä näkemistä. Useimmilla ihmisillä, joiden kanssa olen aiheesta keskustellut, on kyky nähdä jonkinlaisia kuvia mielessään melkein milloin tahansa. Omat mielikuvani olivat ainoastaan käsitteellisiä, *minä vain tiesin ne*, vaikka en nähnyt mitään kuvan tapaista. Nykyään tätä sisäisen illustraation poissaoloa kutsutaan nimellä *afantasia*: ominaisuus, jonka merkitystä on alettu vasta hiljattain tutkia⁶.

Erityisen realististen mielikuvien näkeminen tunnetaan vastaavasti *hyperfantasiana*. On joitakin viitteitä siitä, että hyperfantasia liittyy tavallista useammin *synestesiaan* eli aistien sekoittumisen kokemuksiin. Afantasia eli visuaalisten mielikuvien poissaolo taas korreloi toisinaan tavallista heikomman autobiografisen muistin ja/tai paremman matemaattisen älykkyyden kanssa. Synestesia (eri aistien sekoittuminen) ja visuaalinen mielikuvitus yhdistetään usein taiteisiin ja luovuuteen, joten on olennaista huomioida, että afantasian ilmenemisellä ei ole yhteyttä luovuuteen, sen puutteeseen tai luovaan ajatteluun sinänsä⁷.

Mielikuvitus ajattelun ja affektien moodina ei siis ole pelkästään visuaalinen toiminto. Tämä pätee myös unien näkemiseen ja muuhun kokemukseen. Huolimatta valveilla koettujen mielikuvien täydellisestä puutteesta monet afantasiot näkevät kuitenkin visuaalisia unia. Olen itsekin aina *nähty* unia, mutta samalla monet uneni ovat kuvittamatonta tietämistä, tapahtumien ja tarinoiden ketjuja tuntemuksineen ja kohtaamisineen, ilman kuvallista tai nähtävää sisältöä.

Visualisoinnin tavat ja taipumukset siis vaihtelevat. Synnynnäiset ja kulttuurisesti opitut ominaisuudet voivat kuitenkin olla joustavia. Kuten aisteja ylipäätään, myös sisäistä näkemistä voi aktiivisesti koulia. Neuroantropologiksi itseään kutsuva Oliver Sacks tarjoaa hersyviä esimerkkejä radikaalisti eroavista sisäisen näkemisen tavoista eri tavoin sokeutuneiden tuttaviansa tapauksissa⁸, kuten teini-ikässä sokeutuneen John Hullin kokemus siirtymisestä ”syväsokeuteen”. Näön menettämistä seuranneina vuosina Hull menetti vähitellen kyvyn ymmärtää näkyvän valon ilmiöitä: myös ulkonäköä, maisemia ja värejä kuvailevat sanat muuttuivat hänelle kokonaan käsittämättömiksi. Sen sijaan hän uppoutui muihin aisteihinsa tavalla, jota hän nimitti ”kokovartalonäkemiseksi”. Aivan päinvastoin onnettomuudessa sokeutunut, tietoi-

suutta tutkiva psykologi Zoltan Torey piti näkemisen ilmiöitä itselleen niin arvokkaina, että hän hämmästyttävän kurinalaisen ja jatkuvan harjoittelun myötä onnistui pitämään yllä mielessään näkemänsä kuvat, vieläpä niin vakaina, että hän alkoi todella nähdä ympäristönsä ”sielunsa silmin”. Kuvauksen mukaan muiden aistien tarjoama tieto muuttui hänen mielessään visuaaliseksi informaatioksi siinä määrin, että hän pystyi toimimaan monissa tilanteissa kuten näkevä. Korjatessaan talonsa kattoja hän ”näki” sen mielessään – ja saattoi jatkaa kattoremonttiaan naapureiden kauhuksi myös yöllä, sillä valoa hän ei tarvinnut.

Sisäinen näkeminen näyttää siis voivan muodostaa sellaisen kuvittelun taidon, joka läpäisee jonkinlaisen todellisuuden vastaavuuden vaatimuksen. Riippuu tavattoman monista tekijöistä, kuinka tarkkaa erottelukykä ihminen kulloinkin tarvitsee ja miten paljon muut aistit osallistuvat niin sisäisen kuin tavanomaisen näkemisen ilmiöön ja kokemukseen. Laajempaan tarkasteluun tarvitaisiin eri tieteenalojen lähestymistapoja, aina silmien ja näköaivokuoren neurofysiologiasta aistien antropologiaan ja näkemisen havaintopsykologiaan. Kiinnostavaa on kuitenkin länsimaisen ajattelun historian *okulosentrismi*, silmäkeskeisyys. Länsimaisessa aistihistoriassa nimenomaan näköaistia on pidetty ihmisen korkeimpana eli kehittyneimpänä aistina, järjen työvälineenä.

Kuten moni muukin länsimaisessa kulttuurissa universaaliksi kuviteltu käsitys, myös näköaistin ensisijaisuus on kuitenkin vain yksi mahdollinen lukemattomien historiallisesti ja kulttuurisesti vaihtelevien aistijärjestysten joukossa⁹. Myös mielikuvituksen toimintaan kytkeytyy kielellisesti ajatus näkemisestä ja katsomisesta, kuten Sacksinkin englanniksi käyttämässä ilmauksessa ”mielen silmästä”, *the mind's eye*. Esoterian tutkimuksessa okkultisia, rituaalimagian ja mystiikan perinteitä on tarkasteltu syrjänsyysätyinä toisena¹⁰, mutta vallitseeko myös esoterian historiassa länsimainen okulosentrismi? Ovatko selvänäkeminen, pyhät näyt ja kuvataiteellinen kanavointi henkisestä maailmasta näyttäytyneet erityisen arvokkaana henkisenä toimintana esoteerikkojen parissa?

Vaikuttaa mahdolliselta, että esoterian piirissä selvänäkö on ollut vain yksi yhtä lailla tärkeistä salatuista aisteista. Tuoreessa uskontotieteellisessä tarkastelussa on nostettu esiin myös moniaistisuus, kuten henkimaailmasta kanavoidun taiteen piirissä kuvanveistotaide ja automaattikirjoitus¹¹. Jos näkyvä maailma käsitetään toissijaiseksi salattuun todellisuuteen nähden, on kenties helpompaa olla sortumatta sokeaan uskoon näkökyvyn objektiivisesta yliveraisuudesta.

Millä tavoin ja missä määrin silmäluomien takaiset mielikuvat muistuttavat silmin nähtäviä asioita on ylipäätään kysymys, jota tulkitaan väistämättä omia kokemuksia vasten. Afantasian vastapainona unennäön taidot ovat avanneet itselleni kokonaan toisen sisäisen näkemisen todellisuuden ja siten polun tai tien, eli metodin, sisäisen näkemisen ymmärtämiseen ja käyttöön¹². Unitila tarjoaa siis aivan erityisen näkymän mielen kuvituksen maailmaan.

**”Kun uni käsitetään
mielikuvituksen tuotteeksi
ilman yhteyttä ulkomaailmaan,
selkouni tarjoaa tilan fantastiseen
huvitteluun kuin immersiiivinen
videopeli.”**

Todellisuustesti

Suomeksi puhutaan unen näkemisestä ikään kuin passiivisena katsomisena. Monissa unikulttuureissa uneksija tai jokin osa hänestä on ennen kaikkea aktiivinen toimija.¹³ Yleensä kun olemme aktiivisia toimijoita unessa, otamme unen todellisuuden totena ja elämme siinä kummallisuuksista välittämättä. Samaan tapaan otamme päivittäisen todellisuuden totena. Joskus jokin omituinen yksityiskohta saa kuitenkin aikaan epäilyksen – voiko tämä olla totta, pitäisikö minun nipistää itseäni?

Selkounella tarkoitetaan unta, jossa unennäkijä ymmärtää näkevänsä unta. Silloin unen ympäristöä ja tapahtumia voi usein jossain määrin kontrolloida – voi esimerkiksi lentää, muuttaa omaa olomuotoaan ja havaintojaan (esimerkiksi valon määrää ja etäisyyksiä), kutsua paikalle unihahmoja tai siirtyä eri paikkoihin. Selkouni tai tietoinen uni (engl. *lucid dreaming*) länsimaisena käsitteenä viittaa tiettyyn käsitykseen toimijuudesta unessa, joka käsitetään valvetodellisuuden kannalta vähämerkityksiseksi elämänalueeksi. Kun uni käsitetään mielikuvituksen tuotteeksi ilman yhteyttä ulkomaailmaan, selkouni tarjoaa tilan fantastiseen huvitteluun kuin immersiiivinen videopeli.

Kaikki ihmiset nukkuvat ja nukkuessaan näkevät unia. Tietoisien unennäön esiintyvyys eri kulttuuris-historiallisissa konteksteissa vaihtelee, eikä unia kuvaavista etnografioista usein ole suoraan luettavissa, onko kyseessä sittenkin selkouni, erityisesti kun ollaan tekemisissä shamanististen tai parantavien unien kanssa¹⁴. Tutkijoiden arviot selkounen yleisyydestä vaihtelevat dramaattisesti, mutta tietoiseksi tuleminen unessa liittyy yleisesti unien

muistamiseen, joka taas riippuu osittain siitä, miten merkityksellisinä uneksija uniaan pitää. Uniantropologit erottelevat sekä unen että selkounen merkityksen sen mukaan, mihin kulttuuriseen uniteoriaan kokija sen liittää.¹⁵ Kulttuurisia uniteorioita on luokiteltu eri tavoin, esimerkiksi R. I. Lohmann erottelee niitä kuusi: 1) unet hölynpölynä, 2) unet tietoisuuden olomuotona, 3) unet viesteinä, 4) unet todellisuuden luomisessa, 5) unet sielun matkoina ja 6) unet vierailijoina. Uniteoriasta riippuu, millainen suhde koetulla unella on valvetodellisuuden tapahtumiin sekä unennäkijän yhteisöön ja elämään¹⁶.

Selkouni on anomaalinen ilmiö, jossa valvetajuntaan kuuluva tahdonalainen tietoisuus sekoittuu REM-unitalaan. Selkounia tapahtuu usein spontaanisti lapsuudessa, ja jotkin diagnosoidut unihäiriöt, kuten narkolepsia, voivat lisätä niiden ilmenevyyttä¹⁷. Selkounet, samoin kuin niihin joskus liittyvät ruumiista irtautumisen kokemukset, herättävät kiinnostusta erityisesti uushenkisen liikehännän kentällä: uusia selkounioppaita ilmestyy englannin kielellä jatkuvasti, ja someryhmissä jaetaan unitekniikoita. Vasta hiljattain on alettu tutkia vakavasti selkounien terapeutista potentiaalia. Selkounimenetelmät ovat tehokkaita painajaisten hoidossa, mutta erityisesti unihäiriöiden kohdalla on huomionarvoista, että jatkuva selkouneksiminen voi häiritä lepoa ja palautumista. Esimerkiksi narkoleptikoiden herkkyys selkounille korreloi kevyen unenlaadun kanssa¹⁸. Unettomuus on yleinen ongelma, joka voi vain pahentua siitä, jos vielä unissakin yrittää suorittaa jotain¹⁹.

Ymmärrän afantasia-taipumuksen omalla kohdallani siten, että spontaani mielikuvien näkeminen ilman tie-

toista pyrkimystä on ollut minulle hyvin harvinainen ilmiö – *valvetilassa*. Toisin kuin äärimmäiset afantaasikot, joita löytyy myös suvustani, olen kuitenkin aina nähnyt ja muistanut myös näkyviä unia. Visuaalisten mielikuvien näkeminen on itselläni vaatinut muuntuneen tietoisuuden tilan, kuten juuri unen – tai hypnoosin, transsin, uneen vaipuessa syntyvän hypnagogisen tilan, tai heräämisen rajamailla esiintyvän hypnapompisen tilan. Nuorena yritin sinnikkäästi tehdä visualisointiharjoituksia, mutta en nähnyt kerrassaan mitään. Niinpä pidin mielikuvien tahdonalaista operointia edistyneiden rituaalimagian ja muiden kuvittelun tekniikoiden harjoittajien poikkeuksellisen erityistaitona. Monet länsimaisen rituaalimagian harjoitukset perustuvat keskeisesti visualisointiin²⁰, samoin kuin uudemmat uushenkiset manifestointiopit.

Sisäisen näkemisen ihme avautui minulle unessa. Näin unta, jossa *kuljin tiheässä, hämärässä metsässä, kun oivalsin, että olen unessa. En nähnyt juuri mitään, joten pyysin mielessäni lisää valoa. Samassa astuin polulta kirkkaalle tundralle, jossa aurinko valaisi lumisia vaaroja silmäkantamattomiin. Näkymä oli tavattoman kirkas, ja pystyin tarkentamaan katseeni yhtä lailla lähellä kimaltelevaan lumihankeen kuin kilometrien päähän kuusen oksalta roikkuvaan jääpisaraan*.²¹

Tämä uni oli visuaalisesti järjestyttävä. Olin omalla tietoisella toiminnallani päässyt näkymään, joka tuntui tarkemmalta kuin mikään valvetilassa näkemäni. Tällaisten kokemusten innoittamana aloin nähdä vaivaa tutustuakseni syvemmin selkounen tarjoamiin näkemisen mahdollisuuksiin. Olin nähnyt jo kuusivuotiaasta alkaen spontaanisti muutamia selkounia, hyvin todellisia kokemuksia REM-unissa, joissa tiesin näkeväni unta. Reilun vuoden mittaisen sinnikkään harjoittelun jälkeen aloin vähitellen kyetä saamaan aikaan kenties yhden tai kaksi selkounta kuukaudessa siinä tapauksessa, että panostin asiaan riittävästi. Vaikka muistan yleensä useita unia joka aamu, suurin osa unistani on tänäkin päivänä – ja näinä öinä – visuaalisesti himmeitä, hämääviä, epätarkkoja ja usein myös kokonaan käsitteellisiä ilman mitään kuvitusta.

Unennäköijä voi siis havahtua huomaamaan, että on unessa, ja samalla tietää, että tietää olevansa unessa. Selkouni on siitä hämmästyttävä tila, että unen todellisuus voi tuntua jopa epätavallisen todelta. *Männyn kaarna tuoksuu ja tuntuu karhealta kämmentä vasten, aurinko valaisee tien, jalat askeltavat eteenpäin*, mutta samalla maailma taipuu ajatuksen mukaan. Unen logiikka on omalaatuista, ja etenkin selkouniin tuntuu pätevän joi-takin lainalaisuuksia, joista eräs tärkeimmistä on uskomusten suora vaikutus unessa havaittavaan todellisuuteen. Odotukset toteutuvat unen sisäisen logiikan mukaisesti. Jos et usko pystyväsi lentämään, lentäminen ei onnistu. Jos uskot, ei taivaskaan ole rajana.

Selkounitietoisuus ei ole yksiselitteinen tai selvärajainen tila, vaan tajunnan selkoisuus vaihtelee. Selkotietoisuutta voi vahvistaa monin kokeellisin tavoin. Heti alkuun, jos epäilee olevansa unessa, voi tehdä todellisuustestin, kuten nipistää itseään. Keskeistä on aito epäily siitä, onko tämä totta vai olenko unessa. Myös uneksiessä

ollaan yleensä hämmästyttävän varmoja siitä, että tämä ei ole unta. Asiantila täytyy siis varmistaa todellisuustestillä, joka erottaa unen valveesta. Jos vaikkapa puristaa sormilla nenänsä umpeen ja pitää suun kiinni, unessa hengitys silti jatkuu. Tai jos hypähdät hieman, voitko jäädä ilmaan kellumaan? Olennaista on todella epäillä, että on unessa – ja usko testiin: tämä voi onnistua.²²

Jos todellisuustestejä tekee usein valveilla, joskus sen sitten hoksaa tehdä unessa. On sanoinkuvaamaton tunne, kun rutiininomaisesti toistettu testi yhtäkkiä toimii. Kas: käteni todella painuu kiviseinän läpi! Todellisuustestin onnistuminen (vai onko kyseessä epäonnistuminen – sehän osoittaa todellisuuden olevan unen luoma illuusio?) saa usein aikaan niin suuren innostuksen, että uneksiä silkkaa kiihtymystään herää. Unta voi kuitenkin vahvistaa keskittymällä uniaistimuksiin: hieromalla käsiä yhteen, tunnus-telemalla pintoja ja tekstuureja, tai vaikkapa haistelemalla ja maistelemalla unen antimia.²³

Mielikuvitus ja aine

Mikä sitten on mielikuvittelun suhde todellisuuteen? Tietoisien kuvittelun kautta on pyritty saamaan viestejä tai kokemuksia henkisestä, näkymättömästä, kenties todemmasta ja ensisijaisemmasta todellisuudesta katoavaisen materian takana. Vakiintuneen, tosin esimerkiksi liioitellusta kaikenkattavuudesta kritisoidun Antoine Faivren määritelmän mukaan kaikkia länsimaisia esoteerisiä liikkeitä yhdistää neljä piirrettä. Näistä yksi on käsitys mielikuvituksesta voimana, jolla voidaan toimia näkyvän ja näkymättömän maailman välillä.²⁴ Aktiivisen kuvittelun avulla voi päästä tilaan, jossa näkymätön alkaa itsestään tulla näkyväksi. *Fake it till you make it*, sanovat placebomenetelmistä innostuneet nykyhipit, eivätkä ole väärässäkään. Mutta kuinka tunnistetaan omasta päästä – tai vallitsevasta vaihtoehtomuodista – keksityn mahdollisesti haitallisen kuvitelman ja salaperäisen totuuden välinen ero?

Uushenkiset liikkeet hylkäävät perinteisen tradition vallan ja niinpä omasta kokemuksesta usein tulee tiedon korkein auktoriteetti²⁵. Niin sanotussa faktojenjälkeisessä ajassa tämä voi johtaa siihen, että mitä tahansa mieleen juolahtaakin, voidaan kokea pyhäksi totuudeksi. Kun mitä villeimmät nykymytologiat saattavat sopia tukemaan omaa marginaalista kokemusta, olemassa olevaan tutkittuun tietoon perehtyminen käy tarpeettomaksi ja silkkaa valhetta on yhä vaikeampi erottaa perustellusta tiedosta, mikä näkyy salaliittomyyttien suosiossa. Uushenkisyyden tutkimuksessa puhutaan itsen sakralisoinnin ilmiöstä, jossa henkisyys tuotetaan yksilösubjektista lähtien ja sitä varten.²⁶

Länsimaisen filosofian historiassa on kauan pyritty ymmärtämään todellisuutta ja tietoisuutta oman kokemuksen kautta, esimerkiksi juuri mielikuvituksen ilmiöitä havainnoimalla. Descartes oletti systemaattisessa epäilyllyn metodissaan, että jospa ilkeä demoni koettaa häntä pettää, saaden hänet kuvittelemaan ja näkemään asioita, joita ei ole olemassakaan. Siispä todellisuutta ei voinut perustaa

havainnoille. Tämä tie vei muutaman mutkan kautta tunnetusti dualistiseen äärimmäisyyteen, jossa näkyvä maailma redusoiitiin mekaaniseksi koneeksi.

Descartesin *Meditations* (1641) pohjautui pitkälle mietiskelyn perinteelle, jossa tulokset saattoivat kuitenkin olla aivan muita. Christia Mercerin mukaan Descartesin kuuluisa menetelmä pahoine demoneineen on itse asiassa peräisin Ávilan Teresan teoksesta *Sisäinen linna* (1577)²⁷. Toisin kuin luonnontieteelle perustaa etsinyt Descartes, Teresa sai rukousmeditaation metodisesta harjoittamisesta voimakkaita, jumalallisia näkyjä. Esoteerisissä pyrkimyksissä kuvittelu ja sisäinen näkeminen toimivat välittäjinä näkyvien ja näkymättömien maailmojen välillä. Minuuden eri kerrostumien – kuten Teresan sisäisen linnan huoneiden – kautta voidaan olla yhteydessä syvempään tai korkeampaan voimaan.

Sisäiset kuvat, kuten unet ja näyt, ottavat jonkin kulttuurisesti ymmärrettävän muodon, jotta niitä voidaan tulkita ja jakaa. Jungilaisessa syvyyspsykologiassa katsotaan, että tällaiset kuvat nousevat kollektiivisesta piilotajunnasta, jonka arkkityypiset voimat mellastavat kaikkialla. Syvyyspsykologi ja fenomenologi Gaston Bachelard puolestaan puhuu ”aineellisesta mielikuvituksesta”. Se eroaa kielen ja käsitteiden ”muodollisesta mielikuvituksesta”. Käsitteiden ja muotojen hallitsemisen mielikuvituksen rinnalla tämä materiaalinen kuvittelun laji on affektiivista ja moniaistista. Bachelardin mukaan alitajuinen kaaos on luonnonmukaisesti järjestäytynyttä: mielikuvituksella ja siten myös unilla on materiaalinen perusta luonnon elementeissä. Esimerkiksi lapsuuden vesistöt muovaavat suhdettamme aina uusiin vesistöihin, ja unissa toistuvat myyttiset lammet, virrat ja järvet tavoilla, jotka ovat suoraan aistittavissa ennemmin tuntemuksina kuin käsitteinä.²⁸

Aistien antropologit ovat myös mieltäneet aistit kompleksisena jatkumona. Aistikokemukset sekoittuvat paitsi toistensa, myös ympäristön, ja toisten ihmisten sekä eläinten aistimusten kanssa.²⁹ Aistihavainnot asetuvat myös kulttuuriin odotuksiin siitä, mitä voi tai on sallittua aistia. Psykologiassa on perinteisesti kutsuttu sublimaatioksi kamppailua alitajuisia impulsseja ja ”alhaisia viettejä” vastaan siten, että niiden voima jalostuu korkeammiksi henkisiksi pyrinöiksi. Tämä korkean ja matalan välinen hierarkia toistuu kautta länsimaisen tieteen ja salatieteiden historian, vieläpä niin, että hengen alkemistit päihittänyt teknis-rationaalinen tiede on arvottanut matalalle sellaiset kaksinapaisen ajattelun laidat, joihin on liitetty luonto, nainen, vaistot, ja risti-riitaista kyllä myös salatieteiden henkiset opit, joissa on hermetistisen gnostilaisuuden perintönä kuitenkin tiedetty, että niin on ylhäällä, kuin on alhaalla. Bachelard on sitä mieltä, että sublimaatio ei aina suuntaudu vaistoja vastaan. Tulkitsen tämän niin, että sublimaatio voi kurkottaa myös vaistoja kohti: se voi olla mielikuvituksen avautumista etäisillekin metaforille tavalla, ”joka tuo tosielämään kukkaisvoiman kasvun”. Jollain tavoin perustaltaan aineellinenkin mielikuvitus on siis jotain muuta kuin Bachelardin tosielämä. Samalla se virvoittaa:

”Todellisesta elämästä tulee kelvollisempaa, kun se saa välillä lomailia epätodellisuudessa”³⁰.

Aineellinen mielikuvitus tuntuu siis hylkäävän eurooppalaisen perinteen dualistisen korrespondenssiajattelun, jota löytyy niin hermetismistä, kristillisestä mystiikasta kuin vaikkapa kartesiolaisesta filosofiasta – siis ajatuksen siitä, että idean ja hengen näkymätön maailma vastaa aineellista puoliskoaan. Mutta mikä edes on luonnontieteen aineellinen todellisuus, kenties jonkinlaista energiaa? Mitä muodolliset mielikuvat kuten symbolit sitten ovat? Hienojakoista materiaa? Hiukkasia tai aallon muotoa? Luonnontieteeseen perustuvat tieto aineesta on yhä syvemmälle porautuessaan käynyt aina vain oudommaksi. Ankarilla luonnontieteellisillä menetelmillä on päädytty siihen, että suurin osa kaikesta maailmankaikkeuden aineesta on pimeää ainetta, josta ei tiedetä oikein mitään, ja huomattavasti enemmän on pimeää energiaa, josta ei tiedetä senkään vertaa. Mitä pienempiin alkuaineiden osasiin mennään, sitä vähemmän sieltä löytyy mitään, mikä pysyisi aloillaan tarkastelijan katseen alla.

Vallitsevan materialistisen maailmankuvan näkökulmasta mielen tai tietoisuuden priorisointia yli käsinkosketeltavan ja silminnähtävän materian ei aina ole helppoa ymmärtää. Samalla kuitenkin niin sosiaalinen konstruktionismi, havaintopsykologia kuin aistien kulttuurintutkimus todistavat sen puolesta, että havaintomme muotoutuvat erilaisten odotusten, tottumusten ja opittujen havainnointitapojen kautta³¹. Viimeistään Kantista saakka on voitu ajatella, että todellisuudesta on mahdollista tietää vain, että se on olemassa, kaikki muu on ennakkokäsitysten ja havaintojärjestelmän muovaamaa. Sosiaalisesti opittu todellisuus on tietysti silti todellinen: aineettomilla kulttuurisilla käsityksillä on yhteiskuntaa ja toimintaa ohjaavia vaikutuksia, joita ei voi omalla valinnalla sivuuttaa. Myöskään sosiaalisen järjestelmän vaikutus ei lakkaa, vaikka päättäisi itse lakata uskomasta siihen. Olemme keskinäisriippuvaisia eri toimijoiden verkostoissa yhteis-
muotoutuvasta todellisuudesta, jossa maailma kehkeytyy.

Vaikka mielikuvien näkeminen onkin yleistä ja suu-
relle osalle ihmisistä myös varsin vaivatonta, kuvittelun tekniikat ovat toki paljon enemmän kuin mielikuvat itsessään. Monissa niin okkultistisissa, mystisissä kuin animistisissä perinteissä luovalla mielikuvittelulla on keskeinen rooli sekä todellisuuden havainnoimisessa että muovaamisessa. Esoteerinen kuvittelu sisältää monenlaisia tekniikoita. Aihetta tutkinut uskonnonhistorioitsija Egil Asprem erottaa toisistaan sisällöllisen (katafyettisen) ja mielen tyhjentämiseen pyrkivän (apofaattisen) kuvittelun, ja on eritellyt syvällisesti niiden paikkaa ja merkitystä esoteerisessa ajattelussa ja harjoittamisessa.³²

Esoteerisen kuvittelun kautta pyritään muokkaamaan ilmenevää todellisuutta olemalla yhteydessä syvempiin voimiin, mikä puolestaan edellyttää muutosta tietoisuudessa³³. Usko tällaisiin muutosvaikutuksiin ei ole suoraan kausaalista tai lineaarista. Esimerkiksi todellisuuden rakenteita voidaan pyrkiä oivaltamaan ja vahvistamaan niiden vaikutuksia elämässä visualisointien, symboleilla ope-
roivien mielikuvaharjoitusten kautta (Aspremin termin

katafyyttisesti)³⁴. Mikään näistä perinteistä ei kuitenkaan nojaa siihen, että todellisuuden voisi vapaasti valita, tai että yksilö voisi ”manifestoida” elämänsä aivan omien oikujensa mukaan.

Elimettömät aistit

Kun aloin tutkia aistien antropologiaa ja aistimisen kulttuurisia ehtoja, näin erityisen unen. Siinä laskeuduin syvälle maan alle, jossa minun tuli tarjoilla jäätelöä vieraille. Terassin reunat katosivat tyhjyyden sumuun, eivätkä eri vieraat pystyneet kaikki havaitsemaan toisiaan. Kun vein jäätelökulhon niille, jotka pystyin itse näkemään, tajusin, ettei seurue ollut lihaa ja verta, ja että itse olin unessa. Puhuttelin heitä ja kysyin, kuinka he saattoivat nauttia jäätelöstä ilman ruumiin aisteja? Tämä oli seurueen mielestä hillittömän hauskaa. He vilkuilivat toisiaan ja sanoivat, etten elävänä voisi sitä ymmärtää. Yksi heistä kuitenkin pyysi minua muistelevaan, mil-laista oli lapsena matkustaa lämpimään etelän maahan, jossa oli kuuma, vaikka ilta pimeni; kun värit ja tuoksut huumasivat, aivan kuin aistit olisivat toimineet toisin. Jotain sen kaltaista se on, eli kaikki aistit ovat erilaisia, mutta: ”tila ja aika ovat myös aisteja”.

Muun muassa tuon unen myötä aloin miettiä tilan ja ajan aistimista toisin, esimerkiksi kvanttifysiikasta innoittuneiden uusmaterialististen sekä posthumanististen teorioiden kautta³⁵. Ajan ja paikan kokemus ovat monin tavoin suhteellisia, suhteessa lukuisiin muihin muodostuvia ja subjektiivisen aistikokemuksen ylittäviä tapahtumia: esimerkiksi jonkin tilanteen tunnelman muodostuminen ylittää sekä fyysikaalisen, objektiivisen tila-ympäristön että omakohtaisen subjektiivisen kokemuksen. Se on jossain niiden välillä eikä tyhjenny kumpaankaan³⁶.

Unessa ajan ja tilan havainnointi harvoin toimii tavanomaisesti. Lyhyen nukkumisen aikana nähdyn unen sisäinen kesto voi olla paljon pidempi kuin nukkumisen kesto; toisaalta joskus nukahtamisen ja heräämisen välillä ei subjektiivinen aika tunnu kuluneen lainkaan, ja ihminen onkin usein silloin hyvin levännyt. Unen sisäisellä kestolla tarkoitetaan unen sisäistä tarinaa, jossa pienistä viiheistä unennäkiä voi tulkita unen menneisyyden ja syntyä vaikutelma päivistä, viikoista, vuosista. Jotkut unennäkiä jatkavat samaa unimaailmaa yöstä toiseen. Unessa myös tilan aistiminen voi ylittää tavalliset havainnointitavat. Voin esimerkiksi nähdä itseni samanaikaisesti edestä ja takaa. Olen tarkastellut tessarakkeja, neliulotteisia kuu-tioita, ja jopa kohdannut merkillisen olennon, joka oli kahdeksan satapäistä lohikäärmettä. Tällaisia kokemuksia on lähes mahdotonta ymmärtää valveilla, saati sitten kuvata visuaalisesti.

Nykyisen tiedon mukaan näkeminen tapahtuu siten, että katse poukkoilee kohteesta toiseen ja aivot muodostavat kokonaiskuvan tämän hajanaisen informaation pohjalta, noin 15 edeltävän sekunnin ajalta. Myös näköjärjestelmä ennakoii jatkuvasti tulevaa näkyvän ilmiömaailman kustannuksella³⁷. Myös selkounitilassa näkeminen muistuttaa – sekä oman kokemukseni että toisten selkounihar-

rastajien kuvausten mukaan – tuokiokuvien ennakoivaa yhdistelyä. Uniympäristö pysyy kohtalaisen vakaana, kun katsetta liikuttaa kohteesta toiseen. Jos kohdetta katsoo intensiivisesti liian pitkään, se muuttaa muotoaan ja uni käy epävakaa. Ilmiö on monille unennäkiöille tuttu: jos yritän lukea tekstiä, se saattaa muuttua jatkuvasti. Tai jos katsot kelloa ja käännät katseesi hetkeksi muualle, kello näyttääkin jo eri aikaa. Selkounitekniikoissa näitä ilmiöitä käytetään unimerkkeinä, vihjeinä kokijalle, että hän on unessa ja voi tulla tietoiseksi siitä, että on unessa³⁸.

Uni on kuitenkin enemmän kuin näkemistä. Syntymäsokea uneksija Jonna Heynke on kertonut alkaneensa spontaanisti nähdä selkounia, joissa hänen sänkynsä yläpuolelle ilmestyy lentovälineenä toimiva kädensija. Unissa aistikokemukset ovat samankaltaisia kuin valveilla, mutta niissä on toisenlaisia vapauksia: hän voi vaikkapa ajaa moottoripyörällä, vaikka on sokea³⁹. Toisaalta on myös selkounitiloja ilman unisältyä. Meditaatioperinteiden lisäksi myös unipsykologinen ja neurokognitiivinen tutkimus on alkanut kiinnostua tietoisista unitiloista, joissa ei nähdä unta⁴⁰.

Osana ”kumma”-termin kehittänyttä tieteidenvälistä ”Mieli ja toinen” -hanketta antropologi Susanne Ådahl on tutkinut suomalaisten vapaaehtoisten kummia aistikokemuksia. Ådahlin aineistossa puhutaan hienoaisteista tai sisäisistä aisteista, joista osa voi olla toisia kehittyneempiä, esimerkiksi selvänäköisyys tai selväkuuloisuus, ja yhtä lailla tärkeitä ovat kosketus ja muut keholliset tuntemukset. Tutkimuksen osallistajat kuvaavat usein tällaisen aistiherkkyuden kulkevan suvuittain. Sisäisten- tai hienoaistien käyttöön liittyy erityinen intuitio ja kommunikointi.⁴¹ Myös aiempi tutkimus on osoittanut, että vaikka tällaiset sisäiset aistit usein perustuvat synnynnäisiin taipumuksiin, niitä kehitetään tietoisesti eri tavoin. Esimerkiksi erilaisten meediotaitojen harjoittajat ja näkymättömiä entiteettejä apunaan käyttävät parantajat harjoittavat järjestelmällisesti aistimiskykyään ja kehollisia sekä emotionaalisia tilojaan. Monet parannusperinteet, joista on aiemmin käytetty termiä henkipossessio, perustuvat tietoisesti rakennettuun yhteistyösuhteeseen näkymättömien olentojen kanssa⁴².

Sisäiset aistit viittaavat sisäänpäin, kohti omaa mieltä kääntyneeseen havainnointiin. Erilaiset selväaistimiset ovat kuitenkin vahvasti yhteyden kokemuksia, koettiin yhteyttä sitten edesmenneisiin läheisiin, enkeleihin, kasveihin tai mihin milloinkin. Tällaiset elimettömät aistit toimivat lukuisten toimijoiden vuorovaikutuksen verkostossa, jossa monet tekijät ovat merkityksellisiä. Amazonian alkuperäiskansojen tutkijat ovat kuvanneet, kuinka ihmiset etsivät oppia ei-inhimillisiltä olennoilta erityisesti musiikin, runouden, esiintymisen, visualisoinnin ja unien aikana. Erilaisten kuviointien ja koristelun sekä mielikuvien kautta muodostuu fraktaalinen oleminen osana sademetsän toimijaverkkoa. Liikkeen, äänten ja rituaalien avulla Amazonian alkuperäisasukkaat pyrkivät ymmärtämään ei-inhimillisten olentojen näkemyksiä ja hahmottamaan yhteiselämää niiden kanssa. Näkymättömän kokemuksiin suhtaudutaan normaalina osana oppimista, ihmisten terveyttä ja ihmisenä olemista.⁴³

”Kun säännöllisesti pysähtyy tarkkailemaan, elämmekö unessa, tulee myös valvetilassa yhä tietoisemmaksi.”

Yhteys ympäröivään luontoon ja toislajisiin olentoihin kuuluu myös nykyshamanismin maailmankäsitykseen: mielikuvitus ei ole keksittyä, vaan yhdessä-kuvittelua suhteessa toisiin ihmisiin ja muihin kuin ihmisiin⁴⁴. Myös taiteessa tavanomaiset aistit voidaan pyrkiä ylittämään intuitiivisen kokonaisnäkemys saavuttamiseksi. Eri-tyisen kiinnostavasti tätä on kuvannut taiteentutkija Pia Lindman, joka tulkitsee kehollisia tuntemuksia ja näkyjä esimerkiksi kalevalaisen jäsenkorjaushoidon aikana kuvien ja animaatioiden muotoon. Lindman kuvaa tätä eri aistien yhteistyön ylittävää kokonaiskuvaa subseensoriaaliseksi näkemiseksi, jossa myös näkymättömät vaikutukset mikrobeista ympäristön muihin-kuin-ihmisiin ovat mukana.⁴⁵

Toinen silmä unessa: mikä on totta?

”Kun katsot molemmilla silmillä on vain tanssi ei mitään muuta.”⁴⁶

Alkuperäiskansatutkimuksessa puhutaan kaksisilmäisestä näkemisestä (engl. *two-eyed seeing*), jossa huomioidaan samanaikaisesti sekä alkuperäiskansaiset tietämisen tavat että länsimainen tutkimustieto. Itse olen tarkastellut unen ja näkemisen kysymyksiä toinen silmä kiinni, huomio kohdistuneena silmäluomen takaiselle näkemiselle, toinen silmä avoinna kirjoitetuille akateemisille näkökulmille.

Monet selkouniharrastajat sanovat tietoisien uneksimisen olevan tie kohti tietoisempaa elämää. Kun säännöllisesti pysähtyy tarkkailemaan, elämmekö unessa,

tulee myös valvetilassa yhä tietoisemmaksi. Selvätajuisesta unesta opitaan selvätajuinen valvekin. Myös buddhalaisesta harjoittamisesta – kuten toki muistakin maailmanuskontojen mystisistä tai esoteerisista suuntauksista – löytyy perinteitä selkounen käyttöön tietoisuuden kehittämisessä. Tiibetiläisessä unijoogassa unen muovaamista ja selkounitaitoja, kuten muodonmuuttamista, käytetään harjoituksina, joiden tavoitteena on tietoiseksi tuleminen ja todellisuuden illusorisen luonteen oivaltaminen.

Voi olla, että unessa tietoiseksi herääminen voidaan kohottaa mukaan valvetilaan, jossa voi havahtua todellisuuteen. Asia voi olla myös täsmälleen päinvastoin (kuten Pauli Pylkkö on todennut, todellinen ristiriita on aina ratkaisematon). Tietoisuuden vieminen uneen, alitajunnan valtakuntaan, voi herättää käänteisen vaikutuksen, jossa alitajunta valuu tietoisien jokapäiväisen valvetodellisuuden puolelle. Tässä on selkounen voima: se saa kiinnittämään huomiota tiedostamattomaan, alitajuiseen ja heikosti tiedostettuun ja *sallimaan* sen myös jokapäiväisessä elämässä. Samoin kuin selkouneksijan tietoinen mieli voi tulla mukaan uneen, voi myös alitajuinen mieli saada tilaa tulla mukaan valveeseen niin, että intuitiiviset havainnot, ajatukset, runonsäkeet ja unisymbolit valuvat mukaan arkielämään.

Selkounen ja muiden sisäisen näkemisen tekniikoiden harjoittaminen on lopulta selittänyt oman afantasia-taipumukseni siinä määrin, että sekä käsitteelliset mielikuvat että erilaiset visuaaliset sisäiset kuvat ovat nykyään tahdonalaisesti jossain määrin ulottuvillani myös valvetilassa, ja niistä on tullut merkittävä luovan ajattelun ja toiminnan resurssi. Väitin alussa, että unet eivät koskaan lakkaa. Niitä ei kui-

tenkaan kannata jatkuvasti huomata, sillä mielikuvituksen ja todellisuuden, samoin kuin unen ja valheen välinen räjanteko on olennainen tekijä mielen terveydelle. Kummien aistien jatkumossa voidaan erottaa kokemuksellisen jatkumon lisäksi riskijatkumo, jonka toisessa päässä koetaan ilmestyksiä ja oivalluksia ja toisessa illuusioita ja hallusinaatioita⁴⁷. Filosofisesti katsoen valheen erottaminen unesta tai kuvitelman erottaminen todellisuudesta on vaikeaa ellei mahdotonta⁴⁸, mutta tarpeellista se on silti.

Hermes Kolmasti suuren sanoin: ymmärrystä ja aistimista voi siirtyä unista valvetilaan. Animistisissa unikulttuureissa ajatellaan, että maailma on erilaisten toimijoiden kansoittama. Huni kuin -kansa sanoo mielikuvaolenoista: kun näet ne, myös ne näkevät sinut. Näkymättömän todellisuuden entiteetit viruksista haltijoihin ovat kytköksissä sairauksiin, terveyteen ja kohtaloon. Unella leikkiminen on vaarallista. Myös henkisillä harjoituksilla leikkiminen ilman ohjausta on vaarallista, kuten henkisen materialismin kriitikot aina sanovat. Mutta yhtä lailla, myös heikosti tiedostettujen luovien voimien sulkeminen ulos näennäisen hallitusta elämästä on vaarallista. Valitseva mielen terveyskriisi kertoo merkityskadosta, jossa ihmiset kokevat mielekkään yhteyden puutetta. Mitä ovat

spektaakkelin fantasioiden takana olevat suhteet ja koetut affektit – asiakassuhteita, kuluttamista ja Hollywoodissa tuotettuja tunteita? Paljastuuko unissa jotain siitä, mikä tukee elävää elämää ja saa silmät loistamaan? Kuinka voimme kuvitella sellaisen tulevaisuuden, jossa voimme elää intohimoisesti tuhoamatta tulevan elämän edellytyksiä?

Esoteerikko ja syvyyspsykologi C.G. Jung vihjaa elämäkerrassaan, että kuvitteluun kannattaa paneutua:

”Me emme voi lainkaan kuvitella toista maailmaa, jossa vallitsisivat aivan toisenlaiset olosuhteet [...] Meidän synnynäinen rakenteemme asettaa meille tiukat rajat, ja sen vuoksi meidän olemuksemme ja ajattelumme ovat sidotut tähän meidän maailmaamme. Myyttinen ihminen tosin kaipaa ’tämänpuoleisen yli menemistä’, mutta tieteellisesti vastuuntuntoinen ihminen ei voi sallia sitä itselleen. Sillä järjelle kaikki ’mytologisoiminen’ on hedelmätöntä spekulointia, mutta ihmisen tunteille se merkitsee parantavaa ja elävöittävää toimintaa, se antaa olemassaololle loistoa, jota ilman emme haluaisi olla. Ei ole myöskään riittäviä syitä siihen miksi meidän pitäisi olla ilman sitä.”⁴⁹

Viitteet

- Hermes Trismegistos 2020, 78.
- Moni muukin ajattelija, kuten Pauli Pylkkö, jakaa tämän intuitiivisen ajatukseni. Ks. Vadén 2013, 101.
- Viholainen 2020; Honkasalo & Koski 2017.
- Kouri 2020; myös Virtanen 2015.
- Kaisa Häkkisen *Nyky-suomen etymologisen sanakirjan* mukaan Niiniluoto 2009, 9. Imaginaarista ks. Viholainen 2020, 19.
- Keogh ym. 2021, Zeman ym. 2020.
- Keogh ym. 2021.
- Sacks 2004. Esseessään *Kolme sokeaa miestä ja yksi näkevä* (2003) Leena Krohn kuvailee vastaavankaltaisia tapauksia, jossa eri tavoin sokeutuneet ajattelijat ovat kuvailleet mielikuviansa toimintaa.
- Howes 2023.
- Hanegraaff 2013, vrt. Partridge 2016.
- Kokkinen & Mahlamäki 2022.
- Meta + hodos, ”tie jonkin saavuttamiseksi”. *Suomen etymologinen sanakirja* 2023: metodi.
- Kaivola-Bregenhøj 2010; Lohmann 2007.
- Lohmann 2007, 49; 2014; Tedlock 1999.
- Suomalaista uniperinnettä ja unien kertomiseen liittyviä kulttuurisia tapoja ja käsityksiä ovat tutkineet etenkin Annikki Kaivola-Bregenhøj (2010) ja Silja Heikkilä (2021). Kuinka unikokemisen kehkeytyminen kertomuksiksi liittyy käsityksiin siitä, mitä uni on, ks. Heikkilä 2021, 99–103.
- Lohmann & Dahl 2014, vrt. Laughlin 2013.
- Rak ym. 2015.
- Sama.
- Erinomainen katsaus unettomuuden ilmiöön, kulttuuriin ja kokemukseen ks. Silfverberg 2019.
- Hanegraaff 2013, 109–110.
- Kursivoidut kohdat pohjautuvat kirjoittajan unipäiväkirjaan.
- Ks. myös Waggoner & Riihimäki 2014.
- Selkounien tieteellisessä tutkimuksessa on erotettu useita erilaisia tekniikoita selkounien tietoiseen kehittämiseen aina 1970- ja 80-lukujen taitteesta alkaen, jolloin ilmiö alunperin pystyttiin todentamaan laboratorio-olosuhteissa. Keith Hearne sekä Stephen LaBerge oivalsivat toisistaan riippumatta samoihin aikoihin keinon viestiä unitilasta käsin valvemaailmaan. Selkounennäkijä voi nimittäin hallita silmänliikkeitään. Koehenkilö ja tutkija sopivat koodin, jossa unessa tietoiseksi tullessaan koehenkilö liikuttaa silmiään ääriasennoista toiseen vaikkapa kolme kertaa. Laitteilla voidaan todentaa samanaikaisesti silmänliikkeiden kanssa neurologinen unitila.
- Faivre 1994; ks. myös Ådahl 2017.
- Ramstedt & Utriainen 2017.
- Mm. Heelas 1996; uushenkisyyden suhde konsumerismiin ei kuitenkaan ole yksioikoinen, ks. Dawson 2011.
- Mercer 2017. Löysin tämän huomion Tanja Tiekson esseekokoelmasta *Fantasma* (2022).
- Bachelard 2015/1942
- Ådahl 2017, 128–132.
- Bachelard 2015/1942, 32.
- Esim. Dennett 1999, Howes 2023.
- Asprem 2016.
- Okkultistisissa perinteissä gnosin on tietoisuuden tila, jossa tahdolla on maaginen teho.
- Hanegraaff 2013, 109–110.
- Aula 2018; Tiainen ym. 2019; Järviluoma ym. 2021.
- Mm. Tiainen ym. 2019.
- Manassi & Whitney 2022.
- Waggoner & Riihimäki 2014, 61–63.
- Waggoner 2023.
- Esim. Alcaraz-Sánchez ym. 2022.
- Ådahl 2017.
- Esim. Lundell (2023) on kuvannut, kuinka afrobrasilialaisen umbandan harjoittajat ovat monenlaisissa suhteissa heille tärkeisiin näkymättömiin entiteetteihin, joita muovataan ja vahvistetaan rituaalisten toimien kautta.
- Virtanen 2017; Lagrou 2019.
- Kouri 2020.
- Ks. pialindman.com/subsensorial.
- CMX: Elokuun kruunu. Albumilla *Aura*, 1994.
- Ådahl 2017, 155.
- Vadén 2013.
- Jung 1995, 321–322.

Kirjallisuus

- Alcaraz-Sánchez, Adriana ym., Nothingness Is All There Is: An Exploration of Objectless Awareness During Sleep. *Frontiers in Psychology*, Vol. 13, 2022.
- Asprey, Egl, Esotericism and the Scholastic Imagination: The Origins of Esoteric Practice in Christian Kataphatic Spirituality. *Correspondences*. Vol. 4, 2016, 3–36.
- Aula, Inkeri, Aistikävely kaupunkimaisemaan: yhteisen tilan kokemus ja joutomaiden polut. *Elore* 25, 2018, 74–95.
- Bachelard, Gaston, *Vesi ja unet: Essee materiaalisesta mielikuviutuksesta* [L'eau et les rêves 1942]. Suom. Jan Blomstedt. Ntamo, Helsinki 2015.
- Baird, Benjamin; Mota-Rolim, Sergio A. & Dresler, Martin, The Cognitive Neuroscience of Lucid Dreaming. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 100, 2019, 305–323.
- Dawson, Andrew, Consuming the Self: New Spirituality as "Mystified Consumption". *Social Compass*. Vol. 58, No. 3, 2011, 309–315.
- Dennett, Daniel C., *Tietoisuuden selitys* (Consciousness Explained, 1991). Suom. Tiina Kartano. Art House, Helsinki 1999.
- Faivre, Antoine, *Access to Western Esotericism*. State University of New York Press, Albany 1994.
- Hanegraaff, Wolter J., *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury, London 2013.
- Heelas, Paul, *The New Age Movement: Celebrating the Self and the Sacralization of Modernity*. Blackwell, Oxford 1996.
- Heikkilä, Silja, *Unien elävä perintö. Etnologinen tutkimus unikäsityksistä ja unien kertomistilanteista*. Väit. Jyväskylän yliopisto 2021.
- Hermes Trismegistos, Traktaatti IX: Ymmärryksestä ja aisteista. Käänt. Sampsa Kiianmaa. Teoksessa *Corpus Hermeticum: Smaragditaulu ja muita hermeettisiä kirjoituksia*. Toim. Sampsa Kiianmaa, H. M. Lampikoski ja Pentti Tuominen. Aatma, Helsinki 2020, 77–83.
- Honkasalo, Marja-Liisa & Koski, Kaarina, *Mielen rajoilla. Arjen kummat kokemukset*. SKS, Helsinki 2017.
- Howes, David, *Sensorial Investigations: A History of the Senses in Anthropology, Psychology, and Law*. Penn State University Press, University Park, USA 2023.
- Jung, Carl G. *Unia, ajatuksia, muistikuvia* (Erinnerungen, Träume, Gedanken 1961). Toim. Anneli Jaffé, käänt. Mirja Rutanen. WSOY, Helsinki 1995.
- Järviluoma, Helmi ym., Kaupunki taiteena ja taiteilijat kaupungissa: taiteentekemisen ja ympäristön yhteisluontoutuminen aistielämäkerrallisilla kävelyillä. Teoksessa *Humanistinen kaupunkitutkimus*. Toim. Tanja Vahtikari, Terhi Ainiala, Aura Kivilaakso, Pia Olsson & Panu Savolainen. Vastapaino, Tampere 2021, 61–94.
- Kaivola-Bregenhöj, Annikki, *Kerrotut ja tulkittu unet. Kulttuurinen näkökulma uniin*. SKS, Helsinki 2010.
- Keogh Rebecca, Pearson Joel & Zeman Adam, Aphantasia: The science of visual imagery extremes. *Handbook of Clinical Neurology* 178, 2021, 277–296.
- Kokkinen, Nina & Mahlamäki, Tiina. Mediaalisia veistoksia ja kanavoitua tekstiä: lumotusta naistoimijuudesta taiteessa ja kirjallisuudessa. Teoksessa *Uushenkisyys*, Toim. Tiina Mahlamäki & Minna Opas. SKS, Helsinki 2022, 163–197.
- Kouri, Jaana, Matka henkimaailmaan ja takaisin: Nykyshamanismi kuvittelun tekniikkana, Teoksessa *Kuvittelu ja uskonto. Taustoja, tulkintaa ja sovelluksia*. Toim. Aila Viholainen, Jaana Kouri & Tiina Mahlamäki. SKS, Helsinki 2020, 226–253.
- Krohn, Leena, *Kolme sokeaa miestä ja yksi näkevä*. WSOY, Helsinki 2003.
- Lagrou, Els, Learning to see in Western Amazonia. How Does Form Reveal Relation? *Social Analysis*. Vol. 63, No. 2, 2019, 24–44.
- Laughlin, C. D. Dreaming and reality: A Neuroanthropological Account. *International Journal of Transpersonal Studies*. Vol. 32, No. 1, 2013, 64–78.
- Lohmann, Roger I, Dreams and Ethnography. Teoksessa *The New Science of Dreaming*, Toim. D. Barrett & P. McNamara. Praeger, Westport, CT 2007, 35–69.
- Lohmann, Roger I., & Dahl, Shayne A. P. Varieties of Lucid Dreaming: An Exploration of Cultural Contingency. Teoksessa *Lucid Dreaming: New Perspectives on Consciousness in Sleep*, Vol. 2, Toim. R. Hurd & K. Bulkeley. Praeger/ABC-CLIO, Santa Barbara 2014, 23–43.
- Lundell, Eleonora, *Encruzilhadas. Religiosities and Cross-religious Pragmatics in Contemporary Southeast Brazil*. Väit. Helsingin yliopisto 2023.
- Manassi, Mauro & Whitney, David, Illusion of Visual Stability through Active Perceptual Serial Dependence. *Science Advances*. Vol. 8, No. 2, 2022, 1–8.
- Mercer, Christia, Descartes' Debt to Teresa of Ávila, or Why We Should Work on Women in the History of Philosophy. *Philosophical Studies*. Vol. 174, No. 10, 2017, 2539–2555.
- Niiniluoto, Ilkka, Kuva-kollokcion avaussanat. Teoksessa *Kuva*. Toim. Leila Haaparanta, Timo Klemola, Jussi Kotkavirta & Sami Pihlström. Tampere University Press, Tampere 2009, 9–13.
- Partridge, Christopher, Occulture and everyday enchantment. Teoksessa *The Oxford Handbook of New Religious Movements, Vol II*. Toim. Lewis, James R. & Töllefsen, Inga. Oxford University Press 2016, 315–332.
- Rak, Michael ym., Increased Lucid Dreaming Frequency in Narcolepsy. *Sleep*. Vol. 38, No. 5, 2015, 787–792.
- Ramstedt, Tommy & Utriainen, Terhi, Uushenkisyys. Teoksessa *Monien uskontojen ja katsomusten Suomi*. Toim. Ruth Illman, Kimmo Ketola, Riitta Latvio & Jussi Sohlberg. Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisu 48, 2017, 213–223.
- Sacks, Oliver, Mind's eye: What the Blind See. Teoksessa *Empire of the Senses: A Sensory Culture Reader*. Toim. David Howes. Routledge, New York 2004, 25–42.
- Silfverberg, Anu, Yön sankarit. *Long Play*, 30.3.2019.
- Suomen etymologinen sanakirja*. 2023. Helsinki: Kotimaisten kielten keskuksen verkkojulkaisu 72. Verkossa: URN:NBN:fi:kotus-202259
- Tedlock, Barbara, Sharing and Interpreting Dreams in Amerindian Nations. Teoksessa *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*. Toim. David Shulman & Guy G. Stroumsa. Oxford University Press, Oxford 1999, 87–103.
- Tiainen, Milla, Aula, Inkeri & Järviluoma, Helmi. Transformations in Mediations of Lived Sonic Experience. A Sensoriographic Approach. Teoksessa: *Music as Atmosphere. Collective Feelings and Affective Sounds*. Toim. Juha Torvinen & Friedlind Riedel. Routledge, London 2019, 238–254.
- Waggoner, Robert & Riihimäki, Anna, *Onko tämä unta?* Gummerus, Helsinki 2014.
- Waggoner, Robert, DreamSpeak: Interview with Jonna Heynke, *Lucid Dreaming Experience*, maaliskuu 2023. Verkossa: luciddreamingmagazine.com.
- Vadén, Tere, Koiran unta. *niin & näin* 4/2013, 99–101.
- Virtanen, Pirjo Kristiina, "I Turn into a Pink Dolphin": Apurinä Youth, Awiri, and Encounters with the Unseen. Teoksessa *Lost Histories of Youth Culture*. Toim. Christine Feldman-Barrett. Peter Lang, Bern 2015, 105–122.
- Virtanen, Pirjo Kristiina, Kokemukset näkymättömästä ja oppiminen, *Tieteessä tapahtuu* 35/4, 2017, 17–21.
- Viholainen, Aila, Johdanto: Kuvittelua, historiaa ja nykypäivää. Teoksessa *Kuvittelu ja uskonto. Taustoja, tulkintaa ja sovelluksia*. Toim. Aila Viholainen, Jaana Kouri & Tiina Mahlamäki. SKS, Helsinki 2020, 9–49.
- Zeman Adam ym., Phantasia: The Psychological Significance of Lifelong Visual Imagery Vividness Extremes. *Cortex*. 130, 2020, 426–440.
- Ådahl, Susanne 2017. Kummat tuntemukset. Aistikokemukset todellisuuden rajalla. Teoksessa *Mielen rajoilla. Arjen kummat kokemukset*. Toim. Marja-Liisa Honkasalo & Kaarina Koski. SKS, Helsinki 2017, 124–160.



Jälkiä apofaattisesta ekologiasta

Fragmentaarinen tutkielma luonnonympäristöjen, tyhjyyksien ja ei-tietämisen kokemuksista

"Tikka."

"Tikka."

O n hyvin vähän sellaista, mikä ei pelkistyisi johonkin seuraavassa kuvassa ilmenevään tai siinä toisikseen muuttuvaan.

Kuva on tässä. Pimeä. Sumea. Näkymä, jossa musta muuttuu vihreän kautta harmaaksi. Musta sisällyttää aina vihreän. Sumu sisällyttää aina vihreän. Pohjantikka sisällyttää tämän kaiken eläessään lahosta, luodattessaan lahoa, luodessaan tyhjää.

Toinen kuva, valkoselkätikka.

On kenties vähän sellaista, mitä ei olisi ilmaistu tilanteessa, jossa eliö ravitsee itseään raunioilla. Symboli kai yrittää tukahduttaa ymmärryksen hienovaraisista eroista, enkä voi väittää, etteikö se onnistuisi. Saapua metsästä tyhjäksi tehtyyn metsään ja jäädä. Pystysuorasta vaaka-suoraan, on hyvin vähän, mitä ei olisi jo ilmaistu, näkyväksi tekeminen ja sen sellaista.

Halu voida käsitellä näitä kokemuksia myös ilman välttämätöntä yhteyttä käytännön toimiin.

Vaikuttaisi siltä, että ihmislähtöisen estetiikan karuus ymmärretään ja hyväksytään silloin, kun sen merkitykset muovataan kurottuviksi kohti sen kumoavaa sanomaa. Jokin ihmislähtöisen karuuden aiheuttama vieraus lienee sukua sille vieraudelle, jota toisinaan koetaan valjastamaton ei-inhimillistä kohtaan.

Kuvainraasto yrittämässä paljastaa paikalleen kuluvan pyhän alta jotakin merkityksellisempää¹.

Elollisen riippuvuudet, kietoutumiset ja symbioosit tunnistetaan. Tässä vaiheessa olisi aika ylittää tunnistaminen ja pohtia: mitä seuraavaksi? Mitä näistä voi johtaa?

"Miksi esimerkiksi etiikka ja yleensäkin kirjoitus, joka pyristelee ironian ja muiden sosiaalisuuksien paineista, hakeutuu niin usein kohti fragmentaarista?", kysyvät Kristian Blomberg ja Olli-Pekka Tennilä fragmentaarisen muodon ominaisuuksia kartoittavassa vihossaan *Itseään täydentävä raunio*².

Ajatukset ovat sellaisia kuljettaessa, eivät ne kokonaisia ole. Osin itsestäänselvyyksiä ei ole toisteisissa olosuhteissa tarvetta sanoittaa, osin kaikki hajoaa fraktaalaisesti tarkentuvaan hienopiirteisyyteen. Vuodenkierto, värit, jäljet,

lumen muodot. Kokoamiset – ja argumentit – tapaavat syntyä jälkikäteen. Tennilä ja Blomberg kehottavat erottamaan todellisen havainnon halusta nähdä tai kertoa jotakin³. Kuinka paljon käsitystämme luonnonympäristöistä varjostaa tuo halu?

Kenties sosiaalisuuksien paineista pyristellään kohti asioita, jotka eivät tyhjenny selkeillä muotoiluilla hahmotuviin kokonaisuuksiin. Kenties sosiaalisuuksien paineista pyristellään sellaisten asioiden avulla, jotka eivät tyhjenny kerralla hahmotuviin kokonaisuuksiin.

Pseudo-Dionysios, 500-luvulla elänyt syyrialainen mystikko, muotoilee tekstissään "Mystinen teologia" negatioiden tien, jolla kielletään kaikki, mitä Jumalasta on sanottavissa, koska kaiken olemisen ylittävä ylittää väistämättä myös tiedon⁴. Negatiiviselle eli apofaattiselle teologialle tyypillisten kielellisten keinojen avulla pyritään kyseenalaistamaan ihmisen tiedollinen kyky puhua Jumalasta – hänen lähestymiseensä tarvitaan kieleemme ja ymmärryksemme kyseenalaistamista ja kieltämistä⁵.

"Katafaattisen teologian suorittama nimeäminen antaa nimet, jotka apofaattinen teologia tarvitsee kiellettäväkseen, eikä negatiivisinkaan apofaattinen proseduuri pääse kokonaan nimeämisestä eroon, vaikka se myös sanoo sitä jatkuvasti pois."⁶

Elisa Heinämäki avaa *Tyhjä taivas* -teoksessaan Georges Bataillen ateologisen sisäisen kokemuksen suhdetta kristillisten mystikkojen kokemuksiin ja kirjoituksiin. Sisäisen kokemuksen synty liitetään useimmiten kauhun, naurun ja erotiikan kaltaisiin kokemuksiin, mutta vastaavaan kokemuksen ekstaattiseen repeytymiseen voivat ajaa myös luonnonolosuhteet⁷.

Bataille asettaa tekstinsä ja tavoitteensa mahdottoman kohtaamisesta osin samaan jatkumoon mystikkojen kanssa, mutta myös erottautuu siitä. Siinä missä mystikkojen kohtaama ekstaasi ja tuntematon palautuvat aina oppiin ja Jumalan käsitteeseen, Bataillen sisäinen kokemus on kapinaa kaikkia ennakko-oletuksia vastaan.

Mitä kohti virke kurottaa, kun siinä kuvailtava asia on hämärretty? Pyritään kyseenalaistamaan ihmisen tiedollinen kyky puhua xxxxxxxxxx. Meidän on lakattava puhumasta xxxxxxxxxx. Kenties xxxxxxx voi palata metsään vasta soistuttuaan liminaalisuuteen ja hyödyttömyyteen.

”Kuten meren, myös aapasuon ja avotunturin määrittämä oleminen on ystävystymistä tyhjyyden kanssa.”

Apofaattisuus limittyy ymmärryksen ja ei-inhimillisen väliin niin kokemuksellisen kuin tieteellisen tiedon suunnasta.

Antti Saari ja John Mullen pohtivat apofaattista lähestymistapaa ekologiseen tietoisuuteen. He ammentavat filosofi Timothy Mortonin ”pimeästä ekologiasta”, jonka ytimessä ovat ympäristökäsityksien oudot ja paradoksaaliset ilmentymät, kuten asiat ja ilmiöt, jotka eivät asetu luonnon ja kulttuurin selkeään jakoon. Vastineena kahdelle vallitsevalle kertomukselle, jossa pyritään joko sopusointuun luonnon kanssa tai sen hallintaan, apofaattinen ajattelu luopuu yrityksistä epistemologisen ratkaisun saavuttamiseen. Näin aukeaa mahdollisuus uudenlaiseen ajatteluun, joka on vastaanottavainen ajatuksen ja kokemuksen rajoille ja niiden koettelulle⁹.

Teologi Catherine Keller esittää, miten apofaattinen ajattelu tuo näkyviin niin elonkehäämme liittyvät epä tietoisuuden kuin yhteenliittyneisyyden näkökohdat. Tämä on nähtävissä muun muassa ilmastoprojektioissa, joissa takaisinkytkentämekanismit ovat keskeinen tieteellisen epävarmuuden lähde¹⁰. Ilmastokatastrofin ja luontokadon myötä tietämämme Maa on muuttumassa tuntemattomaksi tavoilla, joita emme osaa ennakoita. Joudumme luopumaan Maasta sellaisena kuin olemme sen tunneet ja katsomaan sitä tietämättömyyden pilveen peittyneenä.

Georges Bataillen mukaan ekstaattisen kokemuksen tulisi olla ikkuna kohti tuntematonta¹¹.

Paikoissa, joissa valosaaste ei himmennä pimeyttä, voi havaita seuraavan ilmiön: tunnistettavien tähtikuvioiden rinnalle muotoutuu yön edetessä yhä enemmän tähtien verkostoa, joka hämärtää nimettyjen kuvioiden selkeät linjat. Havainto ei tartu muotoihin vaan niiden väleihin. Mikä hengittää näkyvän ohii?

Gilles Grelet muotoilee meren ja purjehtimisen fragmentaarista ”anti-filosofiaa” teoksessaan *Theory of a Solitary Sailor*. Meren kokemusta muotoilevat, määrittämättömästä hengellisyydestä ammentavat katkelmat kääntyvät lukijasta ja maailmasta pois päin. Grelet kirjoittaa, miten purjehtija on riippuvainen meren kaikenkielevästä epäsäännöllisyydestä tehdäkseen tyhjäksi maailman painostavan säännönmukaisuuden¹².

Kuten meren, myös aapasuon ja avotunturin määrittämä oleminen on ystävystymistä tyhjyyden kanssa. Luonnonmaiseman arkkityyppi on metsä, mutta jatkuvasti katsetta rajaava taivaanranta muovaa kokemusta toisella tapaa kuin suuret puut, kivet ja vaihtelevat pinnanmuodot. Kenties myös suo on synnystään huolimatta enemmän taivaan kuin maan paikka. Hyvin altis pinta.

Grelet kertoo majakanvartijasta, joka muistelee kokeneiden merenkävijöiden katseita: maisema on valunut silmistä sisään ja vähitellen tyhjentänyt mielen¹³. Vuodenkiertojen toistuessa havainnot pienenevät ja harvenevat. Mennään yhä hienovireisempiin, toisaalta yksinkertaisempiin asioihin: mikään ei enää kuvaa tikkaa niin kuin tikka. Sanat alkavat vähetä ja riisuutua niihin liitetyistä ei-välittömistä merkityksistä.

Että ei aina kirjo eikä runsaus, vaan toisinaan myös karuuden, vähäisyyden ja elottoman paino. Paljakan yön riepottelema.

Myös autius voi johtua erottelukyvyyttömästä katseesta. Paikat, jotka ovat jollekin aivan toiselle, voivat näyttäytyä tyhjinä, jolloin tyhjiys rinnastetaan virheellisesti turhuuteen.

Yksitoikkoisuutta luonnehtii toisteisuus, mikä on omiaan pesimään myös fragmentissa. Sama havainto on kerittävä useaan kertaan läpi ennen sen avautumista, sama havainto kerrostuu ennen sisäistämistä, sama havainto väkivoituu tunnustukseksi.

Lasse Nordlund pohtii *Lantun henki* -teoksessa metssä olemisen tapahtumattomuuden merkitystä¹⁴. Näennäiseen tylsyyteen uppoaminen muistuttaa häntä kilvoittelusta, jonka myötä joutuu ymmärtämään asioita, joita ei tahtoisi kohdata. Nordlund uskoo, että kohti kestäväään eloon siirtymistä tarvittava yhteiskunnallinen muutos olisi ”hengellisen kaltainen murros”, mutta ”se ei välttämättä tule sieltä, mistä on totuttu”. Tarvitaan poisoppimista.

Blomberg ja Tennilä kirjoittavat: ”Jos rakenne on jotain, jossa kirjoitukselliset piirteet voivat ilmetä, säilyä tai siirtyä – siis jotain jonka puitteissa on mahdollista kommunikoida – fragmentti on vasta tekeillä oleva tai jo raunioitunut rakenne. Tämän vuoksi fragmentti soveltuu kaiken sellaisen luotaamiseen, jota ei enää ole tai joka ei vielä ole

tullut, mutta joka myös hyöttyy siitä ettei tätä varmuutta voida asettaa.”¹⁵

Kohti ekologisempaa elämänmuotoa pyrkiessä on yhdisteltävä ei-enää-olevien käytäntöjen sirpaleita ei-vielä-tulevan soveltamisen muotoihin. Yhdisteltävä on myös tunnettua ja rationaalista aistimuksiin, ei-tiedon alueisiin ja ympäristön vasteisiin.

Vaikka kestävään eloon tähtäämisen on oltava yhteistä, sen, mistä pyrkimys tähän tulee, on oltava hyvin yksityistä. Tämän kokemuksen yksityisyydestä nousee sen väkevyys, mutta siitä aukeaa myös uusi haava, ymmärretyksi tulemista vaativa riivaus. Aina pelkkä tieteellinen tieto, tai tieto ylipäättään, ei riitä tarvittaviin liikeyksityyksiin. Ja peili, joka tätä pyrkimystä ja sen syntyä kuvaa, voi sijaita paikoissa, joissa ei puhuta luonnosta siinä mielessä, miten sen nykyään ymmärrämme.

Tämän peilin näyttämät kuvat voi tovin tarkasteltuaan sysätä pois ja katsoa, mitä ne ovat painaneet pois tieltään.

Pimeässä soita myöten ja hohtavan taivaan alitse muuttavien metsähanhien loittonevat äänet. Revontulia muovaa sisäinen, aktiivinen mustuus valottomissa yöspäin suuntautuvissa virtauksissa. Hiukkasten reitit muuttavat hanhien reittejä.

Ihmisen on oltava kärsivällinen, jos ei-inhimillinen ei ole auttamassa. Havainnoinnin tavat muuttuvat lähinnä silloin, kun kussakin kuljetaan tarpeeksi pitkän aikaa, ennen kaikkea päämäärän tai jo päätetyn reitin häivytyksessä matkalla. Edetään monista yhtäaikaista, mutta siksi toteutumattomista tiloista kohti yhtä, jossa jotakin saattaa päilyä periferisen näön alueella. On transsin pimeä, riittävä vastus, vastaus ja hitaus.

Subjektin kuristaessa kokemuksesta minuudettomuus ei pääse virtaamaan ajatusten yli. On todennäköistä, että tarvitaan liikettä, pimeää tai sumua. Fokus, kamiinan hohka, tai otsalampun valokeilan kapeus pyryssä vaimentaa aistiman. Hahmotuskyky on kääntäen verrannollinen: ahtaus saa jonkin kokemuksesta laajenemaan.

Täytyy myös pyrkiä eroon siitä, että on lähtenyt *hakkemaan* jotakin.

Fragmentti valahtaa lävitse subjektin herpaantuessa.

Tieto ekokatastrofin väijäämättömyydestä on jo vuosikymmeniä lävistänyt globaalin pohjoisen, mutta tieteelliset tosiasiat ympäristömme tilasta tai lisääntynyt puhe ei riitä ratkaisemaan keskeisimpiä luontosuhteemme ristiriitoja. Hahmotuskyky, fokus on kääntäen verrannollinen myös tässä: on yhä vaikeampi nähdä oleellisen yöhön kaikelta puheelta, sillä ratkaisevat kokemuksen alueet kätkeytyvät yksitoikkoisuuden maisemiin.

Puhutaan esikäsittelisyydestä, puhutaan siitä, miten fragmentti voi muuttaa kielen virtauksia,¹⁶ mutta kokemus voi kohdata kielessä myös eräänlaisen umpikujan, johon se kerta toisensa jälkeen suossa kahlatessaan iskeytyy kykenemättä muuhunkaan. Tai kieli iskeytyy sisäelämään, mistä katsoen suokielet eivät erotu. Ainoa kieli, johon turvaudumme paikkansapitävyyden kuvaamiseksi, osoittautuu riittämättömäksi¹⁷.

Keskuudessamme on mahdollisesti ilmaston tulevaisuudessa häviäviä merkityksiä, jotka selviävät pisimpään

lumenviipymissä ja periferioissa, kuten on tapana. Vanhoihin metsiin vetäytyvät jäljet ja kieli. Oravat ovat metsien nuorentuessa ja käpyjen vähetessä huyenneet mestistä, vaivihkaisesti, sillä jäljet ovat läsnä vielä ihmisasukituksen ympärillä. Ainakin niin kauan, kun lumi vielä sataa ja pysyy pohjoisilla leveyspiireillä.

Aarnionkatkoksia halkovat ahmojen väylät, jotka ei-enää-metsät ovat tehneet näkyviksi. Suurpeto kulkemassa ei-mitään vasten. Näkyvät poissaolot paljastavat aiemmin näkymättömät läsnäolot outoina sisäkkäisyyksinä. Luokuisien metsälajien jälkien kertoma väheneminen, äänetöntä äänettömämpi talvi. Tyhjyyttä ilman muotoa, joka sen painaisi.

On maisemia, joissa kulkiessa kasvoilla on juuttisäkki, pakkasnaamio, hyttysverkko, kuuraa. Näihin paikkoihin täytyy iskeä kiilat ja merkitä karttaan, jotta niitä voisi palata asuttamaan. Pitämään tulia. Nämä risteyspaikat eivät välttämättä ole fyysisiä, mutta jokin niissä on keskeistä ympäristömme ymmärryksen kannalta.

Olla kotonaan arjen käsitteistöä irtautuneimmissa paikoissa, ulkoisesti vieraannuttavuutta hipovilla alueilla ja tehdä niistä arkensa. Tuolloin meillä ei ole kasvoja niiden totutussa muodossa, mutta meillä on kasvat tuulta varten.

Repiä yksi luonnon käsite toisensa jälkeen kappaleiksi, huomata, että ydin kätkeytyy eikä tyhjene.

Viitteet

- 1 Rambelli & Reinders 2014.
- 2 Blomberg & Tennilä 2023, 6.
- 3 Sama, 27.
- 4 Heinämäki 2008, 184.
- 5 Sama, 184.
- 6 Sama, 200.
- 7 Maa 2021, 67.
- 8 Heinämäki 2008, 129.
- 9 Saari & Mullen 2022.
- 10 Keller 2014, 269.
- 11 Heinämäki 2008, 129.
- 12 Grelet 2022, 27.
- 13 Sama, 17.
- 14 Salminen & Hujanen 2023, 170.
- 15 Blomberg & Tennilä 2023, 6.
- 16 Sama, 33.
- 17 Heinämäki 2008, 201.

Kirjallisuus

- Blomberg, Kristian & Tennilä, Olli-Pekka. *Itseään täydentävä raunio – fragmentin poetiikkaa*. Poesia, Helsinki 2023.
- Grelet, Gilles. *Theory of the Solitary Sailor*. MIT Press, London 2022.
- Heinämäki, Elisa. *Tyhjä taivas: Georges Bataille ja uskonnon kysymys*. Tutkijaliitto, Helsinki 2008.
- Keller, C. *Cloud of the Impossible: Negative Theology and Planetary Entanglement*. Columbia University Press, New York 2014.
- Maa, L. V. Laho, pimeä, haavat. *Niin & näin* 3/2021, 67–70.
- Rambelli, Fabio & Reinders, Eric. *Buddhism and Iconoclasm in East Asia: A History*. Bloomsbury Publishing, London 2014.
- Saari, Antti & Mullen, John. Strange Loops, Oedipal Logic, and an Apophatic Ecology: Reimagining Critique in Environmental Education. *Educational Philosophy and Theory*. Vol. 54, No. 3, 2022, 228–237.
- Salminen, Antti & Hujanen, Touko. *Lantun henki*. Poesia, Helsinki 2023.



Franz Baaderin vastaanotosta Suomessa

Benedikt Franz Xaver von Baader (1765–1841) oli romantiikan ajan vaikuttaja, joka on pitkälti jäänyt muiden filosofien, kuten Hegelin, Fichten ja Schellingin varjoon. Baaderia kuitenkin luettiin laajasti suomalaisten oppineiden keskuudessa, mistä kertoo esimerkiksi Helsingin yliopiston kirjaston laaja kokoelma hänen teoksiaan 1800-luvulta. Kun tarkastellaan Baaderin vastaanottoa Suomessa, voidaan puhua myös piilovaikutuksesta, sillä Baaderin vaikutus välittyi myös epäsuorasti muiden filosofien ja teologien kautta.

Tunnustukseltaan roomalaiskatolilainen Baader opiskeli 1780-luvulla kemiaa ja lääketiedettä Ingolstadtin yliopistossa. Vuoteen 1773 kaupungin yliopisto oli ollut jesuiittojen hallinnassa. Tämän jälkeen yliopistossa vaikutti lyhyen ajan Adam Weishauptin vuonna 1776 perustama illuminaattijärjestö, jonka suojissa levitettiin Voltairen, ensyklopedistien ja Jean-Jacques Rousseau'n kiellettyjä kirjoituksia. Aikakautta leimasivat vahvasti erilaisten niin sekulaarien kuin teosofisten salaseurojen ja vapaamuurariloosien keskinäiset kilpailut ja juonittelut korkeimmista salaisuuksista. Lopulta kaikki salaseurat kiellettiin Baijerin vaaliruhtinaskunnassa 1784–1785. Vaikka Baader ei ilmeisesti itse kuulunut mihinkään salaseuraan, hän arvosti korkealle ranskalaista filosofi Louis Claude de Saint-Martinia (1743–1803), jolta hän sai kirkkokunnat ylittävän teosofiansa perustan.¹

Baader väitteli vuonna 1786 kirjalla *Vom Wärmestoff*, ”lämpöaineesta”. Tämä teos jäi hänen ainoaksi varsinaiseksi, laajaksi ja yhtenäiseksi teoksekseen. Hän puolustaa siinä paracelsolaista ”kemiallista avainta” fysikaalisten ilmiöiden tutkimisessa. Baaderille kyse oli viime kädessä maailmansielun rakenteen analyysistä, jossa hän kannatti kvalitatiivista teoriaa. Näitä mekanististen teorioiden rinnalla toimineita oppisuuntauksia yhdisti orgaanisuuden idea sekä olettamus näkymättömien voimien olemassaolosta ja vaikutuksista fysikaalisiin ilmiöihin. Vuonna 1788 Baader aloitti opinnot Freibergin kaivosakatemiassa, jossa toimi aikakauden suurimpiin geologeihin kuuluva Abraham Gottlob Werner (1750–1817). Tämän neptunistinen koulukunta oli merkittävä romantiikan ajattelijoiden ja luonnonfilosofien. Wernerin teorian mukaan kaikki mineraalit ovat peräisin sedimenteistä ajalta, jolloin maapallo oli valtameren tai alku-

meren (*Urmeer*) peittämänä. Wernerin orgaanisen geologian (*Geognosie*) spekulatiiviseen puoleen liittyi myös ajatus paikan hengistä, *genius loci*, eri alueilla olevien mineraalien vaikutuksista kansojen tapoihin, kieliin, sotiin ja muihin paikallispiirteisiin.² Herder, Goethe, Hegel ja Schelling olivat kaikki Wernerin teorian kannattajia, kuten myös Ruotsin maineikkaat kemistit J. G. Wallerius ja Torbern Bergman.

Päätettyään opintonsa 1792 Baader matkusti Skotlantiin ja Englantiin ja palasi 1796 keväällä Hampuriin, jossa hän teki tuttavuutta filosofi F. H. Jacobin kanssa. Saman vuoden lopussa hän astui kaivosteollisuuden palvelukseen Münchenissä ja julkaisi vuonna 1797 tutkielman *Beiträge zur Elementar-Physiologie*, joka vakiinnutti hänen asemansa romantiikan luonnonfilosofien keskuudessa. Vuonna 1800 Baader avioitui Franziska von Reiskyn kanssa, ja myöhemmin heille syntyi kaksi lasta. 1800-luvun alku oli muutoin tuotteliaan Baaderin hiljainen vaihe, jolloin hän keskittyi Jakob Böhmen tutkimiseen ja sai Friedrich Schlegelilta lisänimen ”*Boehmius redivivus*”, ”jälleensyntynyt Böhme”. Schlegel myös totesi Baaderista, että jos tämä kykenisi kirjoittamaan niin kuin puhuu, ei enää luettaisi Schellingiä ja Fichteä.

Schelling, jolle Böhme oli tullut tutuksi pietistisen teologi Friedrich Christoph Oetingerin välittämänä, kohtasi Baaderin ensimmäistä kertaa vuonna 1806. Samana vuonna Baader alkoi kehittää fyysikko J. W. Ritterin kanssa animaalisien magnetismin teoriaa. Ritter, joka oli keksinyt galvanointiprosessin ja löytänyt ultraviolettisäteilyn, oli tällöin erityisen kiinnostunut taikavarvun käytöstä. Vuonna 1808 Baader valittiin Baijerin tiedeakatemian jäseneksi, ja siinä ominaisuudessa hän piti Münchenissä luentoja uskonnonfilosofiasta ja psykologiasta ja julkaisi samalla huomattavan määrän uskonnollis-teologisia tutkielmia.

”Baaderin mukaan kaikki kehittyi luonnostaan parempaan suuntaan niin kauan kuin pitäydytään teokraattisessa mallissa.”

Baader ja Aleksanteri I

Kuten muut aikakauden idealistit, Baader oli aluksi tervehtinyt Ranskan suurta vallankumousta innostuneesti mutta muuttanut mieltään, kun sitä seurasi terrorin ja päiden katkomisen kausi. Vallankumousta seuranneessa uskonnollisessa herätyksessä, johon kuului monenlaisia mystiikan haaroja, hän näki kuitenkin uudella kehityksellä olevan toivoa. Baader ryhtyikin aktiivisesti vaikuttamaan kirkkopoliittikkaan ja laati tulevien vallankumousten torjumiseksi kaksi muistiotta, jotka lähetti Venäjän ja Itävallan keisareille sekä Preussin kuninkaalle. Baader kirjoittaa muistioissaan kosmopoliittisesti merkittävistä rakkauden periaatteesta ja pian koittavista viimeisistä ajoista kristillisen eskatologian mukaisesti. Ne otettiin suopeasti vastaan Venäjällä ja Preussissa, ja Baaderin kynänjälki onkin näkyvissä julistuksessa, jolle Pyhä allianssi perustettiin. Se oli viimeinen yritys rakentaa poliittiset suhteet Euroopassa uskonnolliselle perustalle.

Baader saavutti Napoleonin sotien jälkeen merkittävän aseman poliittisena teoreetikkona ja uskonnollis-filosofisena moraalijättelijänä. Hänen näkemyksensä, että yhteiskunnallinen uudelleenrakennus tulisi perustaa uskonnolliselle pohjalle, yhdisti hänet aikakauden radikaaleihin ja vallankumouksellisiin kuten myös mystikoihin, kilias-teihin eli tuhatvuotisen valtakunnan odottajiin ja teoso-feihin Saksassa ja Ranskassa. Venäjän keisari Aleksanteri I oli kokenut uskonnollisen kriisin vuonna 1812, ja sen yhteydessä hän oli hakenut neuvoja useilta mystikoilta. Baader otti yhteyttä keisariin vuonna 1814 kiliasti Johann Heinrich Jung-Stillingin välityksellä. Tsaari ei kuitenkaan heti lämmennyt Baaderin ehdotukselle. Jung-Stilling kirjoitti Baaderille, että sekä keisari että opetusministeri A. N. Golitsyn arvostavat Taulerin, Ruysbroeckin, Tuomas Kempiläisen, Madame Guyonin sekä Fénelonin kaltaisia mystikoita, jotka ovat tervetulleita Venäjän kirkkoon. Sitä vastoin Böhme, Saint-Martin ja muut teosofit eivät olleet keisarin suosiossa, mutta pian hän alkoi suhtautua myönteisesti myös teosofoihin.³ Tästä on merkinä Golitsynin

pyyntö Baaderille kirjoittaa näiden ajatteluun perustuva ohjeistus Venäjän papistolle.

Uskonnollisen organisaation ideaali oli Aleksanterille, Golitsynille ja Jung-Stillingille herrnhutilaisuus. Tästä 1700-luvun alkupuoliskolla perustetusta, kreivi von Zinzendorfin Herrnhutissa ylläpitämästä herätysliikkeestä nähtiin polveutuvan myös Venäjän raamattuseuran, jonka johtajana opetusministeri Golitsyn toimi. Seuran vakiinnuttamista osaksi valtion poliittista järjestelmää vuonna 1813 voi pitää merkinä siitä, että Venäjä oli astumassa uskonnollisen liberalismien aikakauteen. Herrnhutilaisuus oli ekumeeninen liike ja ”sydämen uskonto”, joka tarjosi suojaa erilaisille uskonnollisille ryhmille ja jossa painottui oppi näkymättömästä kirkosta. Kun jesuiitat karkotettiin Venäjältä 1815–1816, Baader sai Golitsyniltä tehtäväkseen korvata heidät ”heränneillä” papeilla tai pietisteillä, jotka herrnhutilaisten tapaan pitivät ohjenuoranaan yksin Raamattua. Heränneiden keskuudessa painottui millenarismi ja messianismi; keskeinen heidän julkaisemansa teos oli Jung-Stillingin *Heimweh* (”Koti-ikävä”, 1794), joka on mennoniittien elämää kuvaava utopia. Baader itse tosin ei kannattanut millenarismia sen radikaalissa muodossa vaan yhteiskuntaolojen asteittaista ja orgaanista kehittymistä.⁴ Hänen mukaansa kaikki kehittyi luonnostaan parempaan suuntaan niin kauan kuin pitäydytään teokraattisessa mallissa.

Baaderin suurena suunnitelmana oli perustaa Pietariin baijerilaisen esikuvan mukainen akademia, jossa vallitsisi spekulatiivinen henki ja jonka perustana olisi teosofia ja *Naturphilosophie*. Baaderin pyrkimys oli tasapainottaa protestanttista nihilismia ja katolista rationaalisuutta venäläis- ortodoksisella henkisyydellä. Hänen matkansa Pietariin vuonna 1822 katkesi kuitenkin jo tuolloin Venäjälle kuuluneeseen Riikaan. Häneltä evättiin pääsy Pietariin, ja määrättiin poistumaan Venäjältä. Riiaassa Baaderia syytettiin muun muassa yhteyksistä aikaisemmin keisarin suosiota nauttineeseen mutta sittemmin epäsuosioon joutuneeseen paronitar von Krüdereniin. Syy muutoksille oli, että Aleksanteri I oli kääntynyt pois mys-

**”Myös kaikki pyhät tekstit
nähtiin potentiaalisesti
vaarallisina ja anarkiaan
johtavina, jos niitä
levitettiin ilman selventäviä
huomautuksia.”**

tiikasta vuonna 1819 ja alkanut pitää kaikkia pietismin muotoja epäilyttävinä.

Venäjän raamattuseuraa lukuun ottamatta kaikki muut salaseurat kiellettiin Venäjällä vuonna 1822. Myös kaikki pyhät tekstit nähtiin potentiaalisesti vaarallisina ja anarkiaan johtavina, jos niitä levitettiin ilman selventäviä huomautuksia. Baader itse joutui poliisivalvontaan, ja hänet leimattiin vaaralliseksi liberaaliksi demagogiksi. Vietettyään talven 1822–1823 Klaipédassa ja Boris von Yxkullin tiluksilla Virossa, missä hän kirjoitti osat 2–4 *Fermenta Cognitionis* -teokseensa, hän palasi 1823 Müncheniin. Näihin aikoihin tapahtui välikirjo Schellingin kanssa. Tämä oli puhunut Baaderista halventavasti ”profeettana”, joka oli saattanut itsensä huonoon valoon Venäjä-yhteyksillään.⁵

Baader ja Suomi. Tengströmistä Pohjanmaan mystikoihin

Johan Magnus af Tengström (1793–1856) toimi eläintieteen ja kasvitieteen professorina Keisarikunnan Aleksanterin yliopistossa Helsingissä vuodesta 1842. Hän oli nuoruudessaan, vuonna 1818, tehnyt serkkunsa Johan Jakobin kanssa sivistysmatkan Eurooppaan, jolloin tavoitteena oli ollut muun muassa tavata heidän suuresti arvostamansa Schelling. Tapaaminen ei onnistunut, koska Schelling oli matkoilla, mutta seuraavana vuonna Johan Magnus lähti yksin paluumatkalle kotimaahansa Münchenin kautta mukanaan suosituskirje P. D. A. Atterbomilta. Suosituskirje avasi oven Schellingin tapaamiselle tämän johtaman Baijerin Tiedekatemian tiloissa. Schellingin avulla Tengström pääsi tapaamaan von Baaderia, jonka kanssa hän kävi sisällöllisesti merkityksellisiä keskusteluja. Tengströmin matkapäiväkirjaan nojaten aatehistorioitsija Juha Manninen kirjoittaa, että Baader

”piti innostuneita esityksiä, suorastaan saarnasi vierailijalleen J. M. af Tengströmille. Asiaan lienee vaikuttanut se, että vierailija oli hänen arvossa pitämänsä Venäjän

keisarin alamainen. Matkan kuluessa usein kiinnitettiin myös huomiota siihen, kenen jälkeläinen kulkija oli. Baader esitteli kasvitieteellisen pääsuuntauksensa rinnalla ja sen osana romanttisesta luonnonfilosofiasta kiinnostuneelle Suomen arkkiepiispan pojalle kirjoituksiaan ja julkaisujaan. Puhe oli kulkeutunut erityisesti eurooppalaiseen politiikkaan. Baader oli ollut kovin kiinnostunut Venäjän parhaasta, selvittänyt Pietarissa vaikuttavalle ruhtinas Golitsynille laatimaansa kirjoitusta ja myönteisen vastaanoton saanutta asemaansa keisari Aleksanterin neuvonantajana.”⁶

Nähtävästi ensimmäisenä varsinaisena ”baaderilaisena” Suomessa voi pitää Johan Matthias Sundvallia (1793–1843), joka oli hävinnyt käytännöllisen filosofian professorin edellä mainitulle Johan Jakob Tengströmille. Myös Tengström oli ollut jossain määrin Baaderin kannattaja. Hän oli luonnehtinut tätä ”Schellingin nerokkaaksi seuraajaksi” ja käyttänyt häntä kritiikkissään Kantin autonomisen järjen ajatusta vastaan. Sundvall, joka oli ollut varhaisimpia Hegelin filosofian levittäjiä Suomessa, oli 1832 teologisen moraalin professuuria varten väitellyt ihmisen syntyinlankeemuksen mahdollisuudesta. J. V. Snellman arvioi Sundvallin teoksen juuri perustamassaan *Spanska Flugan* -lehden ensimmäisessä numerossa 1839 moittien häntä muun muassa siitä, että hän oli poikennut Hegelin ajatuksista eikä vienyt johtopäätöksiään loppuun.

Ilmeinen syy siihen, että Sundvall oli väitöskirjassaan etäännyttänyt hegeliläisistä näkökohdista, oli hänen omaksumansa Baaderin filosofia. Saatuaan professuurin vuonna 1833 hän lopetti tyystin kaiken kirjoittamisen. Mannisenkin mukaan jotain voi päätellä siitä, että Sundvallilla oli kirjajällyssään parisenkymmentä Baaderin kirjoitusta⁷. Vaikka Sundvall lopetti oman kirjoittamisensa, hän välitti vahvasti Baaderin ajatuksia joillekin oppilailleen, kuten Aron Gustaf Borgille, jonka tahdonvapauden ongelmaa käsittelevän väitöskirjan (1840) keskeiset lähteet ovat Baaderin *Vorlesungen über die spekulative Dogmatik* (1828–1833) sekä Würzburgin professori Franz Hoffmannin

julkaisema teos Baaderin ajattelusta, jonka varaan Borgin väitöskirja huomattavilta osin rakentuu⁸.

Baaderin välitti suomalaisen yliopistoteologiaan erityisesti Hans Lassen Martensen (1808–1884), Hegelin tanskalaisille esitellyt piispa ja välitysteologi. Martensen oli tavannut Baaderin ulkomaanmatkoillaan 1834–1836 ja saanut häneltä runsaasti vaikutteita vuonna 1837 julkaistuun liseniaattityöhönsä omastatunnosta (*De autonomia conscientiae sui humane*), teokseen, jonka myös Sundvall omisti. Kohdatessaan Baaderin Martensen oli kokenut uskonnollisen murroksen ja siirtynyt aikaisemmasta panteistisesta käsityksestään näkemään uskonnollisen elämän eksistentiaalisena suhteena Jumalaan. Samalla tämä oli johtanut, kuten Sundvallilla, irtaantumiseen Hegelistä. Martensen sai Baaderilta perustan omaan spekulatiiviseen teologiaansa, jolloin hänelle myös avautui koko mystiikan traditio, joka johti erityisesti Jakob Böhmen tutkiskeluun.⁹

Sekä Martensenin kautta saatu että Baaderin suora vaikutus 1800-luvun pohjoismaiseen yliopistoteologiaan näkyy erityisesti aikakauden niin sanotussa välitysteologian koulukunnassa, jonka merkittävin edustaja oli helsinkiläinen systemaattisen teologian professori Axel Fredrik Granfelt (1815–1892). Hän oli Martensenin suuri ihailija ja pyrkinyt tapaamaan hänet vieraillessaan Kööpenhaminassa 1866, mutta joutunut harmissaan toteamaan tämän olevan matkoilla. Granfelt oli hegeliläinen mutta poikkesi tästä keskeisissä tietoteoreettisissa näkemyksissään, joissa kallistui Baaderin ja Martensenin suuntaan.

Granfeltin ”baaderilainen” katsantokanta oli yleisesti vallalla systemaattisen teologian oppiaineessa aina vuoteen 1875 asti, jolloin hän jäi eläkkeelle. Tuolloin beckiläisyys tai Johan Tobias Beckin biblistinen eli yksin Raamattuun tukeutuva suuntaus valtasi alaa. Beckin teologia, jonka perusta oli württembergiläisessä pietismissä, oli tullut Suomeen 1800-luvun puolivälin herännäisyyden myötä, josta se löysi vastakaikua tutussa vanhapietistisessä mystiikkapainotteisessa kirjallisuudessa, kuten talonpoikaissäestön mystikkoperinteissä. Beckiläisyydessä oli näin ollen sijaa ja juurtumismahdollisuuksia myös Baaderin spekulatiiviselle filosofialle, koska Beckin ja Baaderin ajattelutavat kohtasivat monin tavoin.¹⁰

Yksi kohtaamisalue, pietismin ohella, löytyi eksistentiaalisista. Beck oli ollut ensimmäisiä Søren Kierkegaardin ajattelua esitelleitä Saksassa ja Tübingenissä, johon oli muodostunut jälkimmäistä ihaileva piiri. Beck oli saanut syvällisimmät vaikutteensa omaan teologiaansa juuri Kierkegaardilta, jonka teologian opettajana Kööpenhaminan yliopistossa oli ollut Martensen. Kierkegaard, joka omisti useita Baaderin teoksia, oli syyttänyt Martensenia siitä, että hän oli plagioinut kaiken tietämänsä Baaderilta. Siirtyessämme suomalaiselle kentälle voimme todeta Granfeltin ensin tullen syytetyksi Beckin plagiomisesta väitöskirjassaan vuonna 1847, ja myöhemmin siitä, että nojasi kaikessaan Martenseniin. 1800-luvun suomalaisen yliopistoteologian ja pietismin voi näin, karkeasti ottaen, todeta saaneen vaikutteensa kahdelta ilmeisen

lähellä toisiaan olevalta filosofiselta suuntaukselta, martensenilais-baaderilaiselta ja beckiläis-kierkegaardilaiselta.

Granfeltin spekulatiivinen teologia

Koska Granfelt tunnetusti omaksui Baaderin ajatuksia, esittelen seuraavassa piirteitä hänen spekulatiivisesta teologiastaan ja lopuksi Granfeltin epistemologian, joka selkeimmin on Baaderilta peräisin. Nojaan käsittelyssäni Tarja-Liisa Luukkaseen tutkimukseen Granfeltista¹¹. Termi ”välitysteologia” (*Vermittlungstheologie*) on peräisin Hegeliltä, ja sai koulukuntana alkunsa Saksassa 1820–1830-luvuilla. Välitysteologian tyypillisiin piirteisiin kuului Hegelin idea kehityksestä, Schellingin spekulatiot luonnosta sekä Friedrich Schleiermacherin painotus tunteeseen. Saman näkemyksen mukaan kaikki kulttuurin muodot, kristinusko mukaan lukien, ovat kehityksen alaisia. Näin myös teologian, ollakseen osa aikakautensa tiedettä, oli kehityttävä. Teologiassa ei voitu ”palata alkuperäiseen”, koska kunkin aikakauden teologia nousi aikakautensa koko henkisestä maisemasta ja oli siten aikakautensa ilmaus, osa historiassa kirkastuvan kristinuskon kehitystä. Kristinusko ikään kuin ilmaisi itsensä eri aikoina eri muodoissa. Välitysteologian keskeisiä pyrkimyksiä oli uskon ja tiedon, idealismin ja rationalismin sekä deismin ja panteismin sovittaminen yhteen.¹²

Granfelt asettuu välitysteologian spekulatiiviseen siipeen omaksuessaan orgaanisen näkemyksen ihmiskunnasta, kristinopista ja tieteistä. Tietoa on kahdenlaista: ideaalista ja reaalista, ja eri aikoina arvostetaan enemmän yhtä, toisena toista. Molemmat ovat yhtä tärkeitä, koska tietämisen suhteen kyse on tasapainosta niiden välillä. Luonto muodostaa orgaanisen ykseyden, kuten myös ihmiskunta, jossa kaikki on kehityksen alaista. Myös kristinusko on itsessään kehittyvä organismi, kuten sen eri opit osina kokonaisuutta. Myös dogmatiikka oppiaineena on siis organismi. Toisiaan tukevat ja jopa keskenään ristiriitaiset opit kristinuskon sisällä ovat saman kokonaisuuden eri aspekteja ja ilmaisevat kristinuskon rikkauden ja täyteen. Eri tieteenalat muodostavat yhdessä elävän ja orgaanisen totaliteetin, jonka sisällä tasapaino ei tarkoita jotakin vakaata tai pysyvää vaan kehittyvää suhdetta, jossa tieteet orgaanisesti ja vastavuoroisesti kehittyvät yhdessä. Tämä tarkoittaa myös, ettei teologia ole täydellistä ilman muita tieteitä, koska ne kaikki ovat osa tieteiden perhettä.¹³

Oikea metodi saavuttaa filosofiassa totuus on aloittaa oletuksella, että maailma on älyllisesti ymmärrettävissä (intelligiibeli). Granfeltin lähtökohta on, kuten Baaderilla, platonilainen. Maailman näkeminen spekulatiivisesti merkitsee sen näkemistä ideoiden kyllästäjänä, ”objektiivisesti”, sellaisena kuin se on. Ideaalinen spekulatio on saavuttaa ja integroida itseensä tämä ideatieto. Ideamaailma on absoluutti ja ehdoton (*obetingad*). Siinä määrin kuin ajattelu yhtyy objekteihin ja olioihin sinänsä, myös se on ehdotonta. Granfeltin mukaan voimme ymmärtää maailmaa, koska maailma itsessään on järjellinen, ja myös ihmisjärjellä ymmärrettävissä oleva systeemi. Dogmatii-

kassaan Granfelt pohtii myös, Baaderiin viitaten, ovatko ideat identtisiä enkeleiden kanssa.¹⁴

Koska empiirinen metodi, jota Granfelt kritisoï, ei paljastanut olioita sinänsä, oikea metodi saavuttaa tietoa on etsiä mielen ideoita olioiden ideoissa. Luomakunta sisältää jumalallisia ideoita, ajatuksia, suunnitelmia ja tarkeituksia, jotka ovat aktualisoituneet empiirisessä maailmassa. Tietäminen (*sannt tänkande*) on yhdenmukaista objektien kanssa, koska tieto objektista on identtinen objektin itsensä kanssa. Koska Jumalan ajatukset ovat osittain aktualisoituneet ja manifestoituneet maailmassa, niiden tutkiminen ei anna transsendentaalista vaan immanenttia tietoa.

Reflektiivinen järki näkee ideoissa ainoastaan yleiskäsitteitä, jotka ovat abstrahoituja olioista, ja käyttää niitä organisoimaan tietoa kaikesta. Granfeltille olioiden sisällä olevilla ideoilla on ”sisäinen sielu”, voima tai perinssiipi. Ideaalinen, spekulatiivinen tieto on näin idea-tietoa. Se on myös kaksinaista. Granfeltin kristillisessä platonismissa luonnon ideoilla on välitön ja ”vastustamaton” olemassaolo, mutta ne aikaansaavat ihmisissä välittyneen ja ”vastustavan” reaktion. Ihminen voi valita, realisoiko hän Jumalan luovat ideat vai ei. Välitysajatteluun kuuluu, että koska empiirinen tieto kuvaa oliot ainoastaan ilmiötasolla, fenomenologisesti, empiirinen tieto tulisi tasapainon vuoksi yhdistää spekulatiiviseen tieteseen.¹⁵ Spekulatiivisen ajattelun tehtävä on tuoda ilmi muuttumattomat totuudet, jotka Jumala välittää ihmisille. Totuudet eivät ole löydettyjä tai keksittyjä, vaan annettuja.

Granfelt ja omatunto

Granfeltin mukaan kaikki tieto Jumalasta on jo olemassa, siltä osin kuin Jumala on sen ihmisille antanut. Ihmisen ajattelussa ei ole mitään uutta; ei ole olemassa mitään, mitä ei olisi jo ajateltu. Tässä kohdin Granfelt

yhtyy Baaderin Descartes-kritiikkiin. Descartesin teesi *cogito ergo sum* sisälsi solipsismin perusvirheen, koska hän selitti itsetietoisuuden yksilöllisen itsen olemassaolon näkökulmasta. Tätä vastaan Baader oli argumentoinut, että kaikki tietäminen on ”yhdessä-tietämistä”, *Mit-Wissen*. Tieto ja varmuus yhdistyvät, kun ne sijoitetaan ihmisen omaantuntoon. Baaderin mukaan omastatunnosta puhuttaessa siitä käytetyt erikieliset ilmaisut todistavat itsessään solipsismia vastaan, kuten saksan kielen prefiksi ”Ge” (*Gewissen*), kreikan ”syn” (*syneidesis*) ja latinan ”con” (*conscientia*). Granfelt yhtyy tähän lisäten ruotsin kielen ilmaisun *samvete*. (Mielenkiintoinen seikka on, että suomen kielen ”omatunto” poikkeaa tästä konventiosta). Baaderin uskonnollisen filosofian keskiössä on, että ihminen ei yksin, autonomisesti, kykene tietämään, vaan tarvitsee apua ylhäältä – *Hilfe von oben*. Kaikki tietäminen on osalliseksi tulemistä ja tapahtuu välittymisenä, jossa omatunto toimii absoluuttisen varmuuden ”elimenä”.

Baaderin teoria omastatunnosta on teoria itsetietoisuudesta. Hän näki, että kaikki aiemmat itsetietoisuuden teoriat olivat olleet väärässä, koska ne eivät huomioineet omaantuntoa. Vaikka Baaderin mukaan yksi tärkeimpiä kehityksiä filosofiassa oli nähdä itsetietoisuus ihmissielun keskuksena, se erehtyi olettaessaan itsetietoisuuden olevan absoluutti. Filosofia asetti itseyyden keskiöön ja hämärsi ymmärryksen siitä, että ihminen itsetietoisuudessaan ”tietää” olevansa objekti toiselle, korkeimmalle tietoisuudelle. Toisin sanoen ihminen tietää olevansa olemassa, kun hän huomaa olevansa itse ajattelun kohde: minua ajatellaan, siksi ajattelen. Totuuden ainoa kriteeri on näin omatuntomme, sisäisin tietoisuus siitä, mitä tunemme. Se on aina liitettyä tunteisiin ja tahdon intohimaisuuteen. Sen vuoksi ihminen kykenee välittömästi tiedostamaan ”luonnollisella” mielellään hyvän ja pahan olemassaolon ilman reflektiota tai abstrahointia.

Viitteet

- 1 Leuer 1976, 2–3.
- 2 Sama, 4; 64–69.
- 3 Sama, 19.
- 4 Sama, 22, 25.
- 5 Sama, 31, 34.
- 6 Manninen 2003, 25–26.
- 7 snellman.kootuttekset.fi/fi/luvut/spanska-flugan-synnyttää-kriittisen-sanomalehdistön
- 8 Murtorinne 1984, 174.
- 9 Sama, 172.
- 10 Bräutigam 2015; Murtorinne 1986.
- 11 Luukkanen 1993.
- 12 Luukkanen 2000, 106–107.
- 13 Luukkanen 1993, 74.
- 14 Sama, 77–78.
- 15 Sama, 80.

Kirjallisuus

- Bräutigam, Michael, *Union with Christ. Adolf Schlatter's Relational Christology*. Pickwick, Oregon 2015.
- Leuer, Dennis Osborn, *Life and Works of Franz von Baader*. Väit. University of Oxford, Oxford 1976.
- Luukkanen, Tarja-Liisa, *B. O. Lille ja kirkkohistorianopetuksen alkuvaiheet Aleksanterin yliopiston teologisessa tiedekunnassa*. SKS, Helsinki 2000.
- Luukkanen, Tarja-Liisa, *In Quest of Certainty. Axel Fredrik Granfelt's theological epistemology*. Luther-Agricola-Gesellschaft, Helsinki 1993.
- Manninen, Juha 2003, *Miten oppi modernista valtiosta syntyi Suomessa*. Sophopolis, Oulu 2003.
- Murtorinne, Eino, Franz von Baaderin teosten herättämä kiinnostus Suomessa. *Elevatis oculis. Studia mystica in honorem Seppo A. Teinonen*. Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja 42. Vammalan kirjapaino, Vammala 1984, 169–176.
- Murtorinne, Eino, *Suomalainen teologia autonomian kautena*. Gaudeamus, Helsinki 1986.





Ortodoksinen Kirkko, Kahde 6357, 2022, Muokattu pigmenttiviedos kierrätyskehyksissä.



Toinen on tosiasia

Anscomben, Footin, Midgley'n ja Murdochin hyve-etiikan historia ja mahdollisuudet

”Mitä onkaan historia? Historia koostuu naisista laahustamassa perässä sangon kanssa.”¹ Näin älähtää historianopettaja Dorothy Lintott Alan Bennettin vuonna 2004 ilmestyneessä näytelmässä *The History Boys*. Näytelmä keskittyy kahdeksaan opiskelijapoikaan, joita valmennetaan kolmen erilaisen opettajan ja snobin rehtorin voimin kohti Britannian maineikkaimpien yliopistojen pääsykokeita.

Dorothy'n määritelmä historiasta sijoittuu kohtaukseen näytelmän loppupuolella, kun opiskelijat harjoittelevat Oxfordin ja Cambridgen haastatteluihin. Kohtauksesta välittyä, kuinka kyllästynyt Dorothy on seuraamaan miesvoittoisen työyhteisönsä kukkoilua. Hän yrittää vakuuttaa poikia siitä, että sukupuolittuneiden valtasuhteiden tiedostaminen on osa sivistystä: ”En odota, että omaksuisitte tämän näkemyksen täysin, mutta ajoittainen nyökkäys sen suuntaan ei olisi teille pahitteeksi.” Tässä vaiheessa opiskelijat ja muut opettajat jo hieman virnistelivät toisilleen. Aistiessaan huoneen tunnelman hän kysyy: ”Nolostutanko teitä?” ”Hieman ope,” vastaa yksi opiskelijoista.²

Fiktiivinen kohtaus onnistuu tiivistämään asetelman, joka värittää lukuisten marginalisoiduissa asemissa toimivien ja työskentelevien arkea. Puhe epätasa-arvosta ja syrjinnästä voi kiusaannuttaa ja vieraannuttaa hyväntahtoisimmankin kuulijan. Sara Ahmedin sanoin: ”Valittaminen tarkoittaa monesti sitä, että tulee kiinnitettyä huomio itseensä juuri sillä hetkellä, kun pyrkii tuomaan esille rakenteita.”³

Valtaan ja epätasa-arvoon liittyviltä kysymyksiltä ei voi kuitenkaan välttyä opetuksesta ja koulutuksesta puhuttaessa. Filosofian oppiala on poikkeuksellisen miesvaltainen. Erika Ruonakoski kartoittaa teoksessaan *Sisters of the Brotherhood: Alienation and Inclusion in Learning Philosophy*, miten naisten osuus filosofian opiskelijoista laskee monissa Britannian, Yhdysvaltojen ja Australian yliopistoissa, mitä pidemmälle erikoistumisessa edetään. Epäsuhta näkyy myös filosofian laitosten vakituisissa työsuhteissa sekä journalien julkaisuissa.⁴

Naisten heikkoa kiinnittymistä filosofiaan on selitetty muun muassa vaikeudella identifioitua alaan, alan vaatimuksilla ja inklusiivisuuteen liittyvillä uskomuksilla sekä opetustilanteisiin liittyvillä kokemuksilla.⁵ Juuri samaistumisen kokemus itsen ja filosofiaa harjoittavien välillä on

yksi kiinnittymistä vahvasti ennustava tekijä⁶. On myös näytetty siitä, että ne naiset, jotka kokevat filosofian ”maskuliinisena alana”, kokevat enemmän vaikeuksia identifioitua ja kiinnittyä alaan.⁷

Filosofian miesvaltaisuus ja siihen liittyvät normit olivat monella tapaa tuttuja myös Oxfordissa vaikuttaneille Elizabeth Anscombelle, Philippa Footille, Mary Midgleylle ja Iris Murdochille. He aloittivat yliopistotason filosofian opintonsa Oxfordissa 1930-luvun lopulla. Tällöin oli kulunut vajaat parikymmentä vuotta siitä, kun Oxford oli alkanut hyväksyä naisia tutkinto-opiskelijoiksi. Cambridge päätyi samaan ratkaisuun vasta vuonna 1948. Nelikon opettaja Vera Farnell muistuttikin opiskelijoitaan aktiivisesti heidän asemansa herkkyydestä: ”Naiset ovat edelleen koeajalla yliopistossa. Saatatte ajatella, ettei sillä ole väliä, jos teette jotain hieman villiä, mutta voin kertoa, että se todellakin vaikuttaa.”⁸

Kun Elizabeth Anscombe asettautui toisen maailmansodan jälkeen, vuonna 1956, vastustamaan Harry S. Trumanille suunniteltua kunniatutkintoa, hänen julkisia puheenvuorojaan – joissa hän syytti Trumania viattomien murhaamisesta Hiroshiman ja Nagasakin pommituksissa – kuvailtiin ”hillittömiksi” ja ”epäammatillisiksi”. Anscombe ehkä nolostutti osaa kuulijoistaan, mutta miksi?

Elämä uudelleenkerrottuna

Clare Mac Cumhaillin ja Rachael Wisemanin teos *Metaphysical Animals* sekä Benjamin Lipscombin *The Women are Up to Something* ilmentävät uudelleen virinnyttä kiinnostusta Anscomben, Footin, Midgley'n ja Murdochin elämään ja ajatteluun¹⁰. Teokset valottavat niin heidän historiallista toimintaympäristöään kuin modernin hyve-etiikan juuriakin.

Hyve-etiikan perinne syntyi antiikin Kreikassa, ja siihen liittyviä korostuksia voidaan havaita laajalti muun muassa aristoteelisissa, stoalaisissa, epikurolaisissa ja juutalais-kristillisissä teksteissä. Hyve-eettinen lähestyminen jäi kuitenkin pitkäksi aikaa taka-alalle valtavirran filosofisesta keskustelusta, kunnes 1900-luvun puolivälissä siihen virisi uudenlainen kiinnostus.

Metaphysical Animals -teoksen kirjoittajat ovat todenneet, että heidän kirjansa syntyi osin turhautumisesta

omaan alaan. Kirjoittajat näkivät työssään vaikeuden tuoda eräitä ajatuksia akateemiseen filosofiaan sekä naisopiskelijoiden vaikeudet kiinnittyä filosofian alaan. He pyrkivät tarjoamaan näkyvyyttä filosofian historiasta kumpuavalle kertomukselle, joka kutsuu aktiivisemmin naisia filosofian projektiin mukaan. Kuten Bennettin näytelmässä lausutaan:

”Lukiessa parhaat hetket ovat niitä, kun kohtaat jonkin – ajatuksen, tunteen, tarkastelutavan – jonka kuvittelit olevan ainutlaatuinen sinulle. Ja tässä se onkin, jonkun toisen kynästä, sellaisen ihmisen, jota et ole koskaan tavannut ja joka on ehkä kauan sitten kuollut. Silloin tuntuu kuin käsi kurottaisi ottamaan omastasi kiinni.”¹¹

Itselleni kirja tuntuu tällaiselta kädenojennukselta. Lukion filosofianopettajana tunnistin Mac Cumhaillin ja Wisemanin huolen filosofian eksklusiivisuudesta. Toistuvasti olen pohtinut, miten tarkastella oppitunneilla filosofian kaanonin ja kuuluisuuksien tekemättä siitä etnosenstristä miesgalleriaa. Vaikka kanonisen kertomuksen purkaisikin, mitä tulisi tarjota tilalle? Tarinat kun eivät ole yhdentekeviä muistamisen tai oppimisen kannalta.

Anscomben, Footin, Midgley ja Murdochin ajatukset tuntuivat tarjoavan työkaluja myös laajemman pedagogisen pulman ratkaisuun. Miten herättää filosofia eloon? Kuusitoistavuotias oppilas pyöryttää helposti silmiään lähtiessämme tarkastelemaan Descartesin metodista skeptisismii tai metaetiikassa nihilismin mahdollisuutta. Jos taas opiskelija innostuu, jää silti kaivelemaan kysymys siitä, mitä tällainen yksilökeskeinen filosofia opettaa ihmisen suhteesta muihin ja ympäristöönsä.

Nelikon ajatukset tarjoavat erään vasta-argumentin yksilön autonomisuutta ylikorostaville filosofisille spekulatioille. Ne viitoittavat tietä sille, miten opettaa filosofiaa tavalla, joka olisi merkityksellinen niin yksilöille itselleen kuin sille laajemmalle elämän kudelmalle, jossa kaikki toimimme.

Mary Midgley kysyi 1950-luvulla BBC:lle ehdottamassaan käsikirjoituksessa *Rings and Books*, millainen sosiaalinen konteksti tuottaa solipsistisia kysymyksiä, eli juuri sellaisia, josta filosofia on karikatyyrisesti tunnettu. Hän lähti pohtimaan kysymystä tarkastelemalla, kuinka moni tunnettu esimoderni filosofi oli poikamies. Hän haastoi filosofissa esiintynyttä taipumusta hahmottaa yksilö ympäristöstään ja muista subjekteista erillisenä kysymällä:

”Pohdin, olisivatko he sanoneet samaa, jos olisivat olleet toistuvasti raskaana ja imettäneet? Jos he olisivat jatkuvasti olleet vastatusten kysymysten kanssa, kuten ’Mitä minä olen syönyt tehäkseni hänet sairaaksi?’”

Midgley käsikirjoitus ei saanut BBC:ltä vihreää valoa. Se miellettiin ”triviaalina ja irrelevanttina pyrkimyksenä sekoittaa kotitalouden kysymyksiä intellektuaaliseen elämään”¹². Midgley muistuttaa, ettei ihmisten arjen positoiden ja sosiaalisen verkostojen huomioiminen ole erillään siitä kysymyksestä, miten tekisimme filosofiaa tarkemmin ja totuudellisemmin.

Tosiasiat ja arvot

Teoksessaan *The Women are Up to Something* Benjamin Lipscomb tarjoaa kuvauksen siitä, millaista filosofiaa Anscomben, Footin, Midgley ja Murdochin muodostama löyhä kvartetti nousi haastamaan. Hän kuvaa, miten 1900-luvun moraalifilosofiaa dominoi erottelu tosiasioiden ja arvojen välillä. Maailma näyttäytyi kylmänä ja jylhänä, autiona kaikista arvoista, ellei ihminen itse niitä sinne loisi.

Lipscombin kuvaus tulee tässä suhteessa lähelle Alasdair MacIntyren *Hyveiden jäljillä* -teosta ja kiinnittää sen tavoin huomiota ”tosiasiat ja arvot” -dikotomiasta ponnistaneeseen eettiseen emotivismiin sekä preskriptivismiin¹³. Näissä lähestymistavoissa huomio keskittyy eettisiin lauseisiin ja kielenkäyttöön. Emotivismin mukaan eettiset linjaukset ovat parhaiten ymmärrettävissä juuri tunteen ilmaisuina. ”Ihmisiä on kohdeltava kunnioituksella” ei tarkoita juuri muuta kuin ”hurraa kunnioitus!”.

Loogisen positivismin värittämässä ilmastossa tällaisilla kannatuksen tai vastustuksen ilmaisuilla ei katsottu olevan juuri totuusarvoa. Hurraahuuto ei voi olla totuudellinen tai valheellinen, se on pelkkä tunteenpurkaus. Moraalifilosofinen tarkastelu näyttäytyi siis monille aikalaisille, kuten A. J. Ayerille ja J. L. Austinille totuussisällöltään tyhjen lauseiden pyörittelyä.

Japanilaisten sotavankina toisen maailmansodan aikana ollut Richard Hare pyrki tuomaan emotivistisiin etiikan tulkintoihin lisää painoa. Hänen muotoilemassaan preskriptivismissä lähdetään yhtä lailla liikkeelle siitä, että eettiset väitteet ovat subjektiivisia mielenilmauksia. Ne voivat erota keskenään, eikä kaikille universaaleja arvoja välttämättä löydy. Silti subjektiivisia väitteitä voidaan hänen mukaansa asettaa paremmuusjärjestykseen. Mitä tapuuna toimii yksilön esittämien väitteiden sisäinen koherenssi. Hare siis edellytti yksilön eettisiltä väitteiltä sisäistä johdonmukaisuutta muttei tietynlaista sisältöä tai suhdetta maailmaan.

Myös eksistentialismi kiertyi faktojen ja arvojen välisen erottelun ympärille. Yksilön riippumattomuus suhteessa vallitsevaan maailmaan ja sosiaalisiin konventioihin korostui muun muassa Sartren varhaisessa ajattelussa. Oxfordin nelikosta erityisesti Iris Murdoch syntyi ensi alkuun ranskalaiselle filosofialle. Kuultuaan Sartren luennoivan Pariisissa Murdoch kirjoitti oxfordilaiselle ystävälleen David Hicksille:

”Tämä on kunnon asiaa [...] niin jännittävää, niin virkistävää, vihdoinkin tavata hänet – käännyttyäni epätoivoissani pois englantilaisten moralistien pinnallisesta, tyhmästä, valjusta ’etiikasta’”¹⁴

Vuonna 1953 julkaistussa *Sartre: Romantic Rationalist* -teoksessa Murdochin suhde eksistentialismiin on jo etäännyneempi. Hän analysoi, miten eksistentialistinen kuvaus mykästä arvovapaasta luonnosta, johon rationaalinen subjekti sankarillisesti luo omat arvonsa, voidaan nähdä jokseenkin naiivina jatkeena niin rationalismin kuin romantiikan ajan ihanteille.¹⁵ Murdoch onnistuikin

”Anscombe hämmästeli, miten Trumanin vastuuta satojen tuhansien japanilaisten taposta voitiin katsoa läpi sormien.”

kiinnittämään varhain huomiota siihen, miten ranskalaista eksistentialismia sekä Britanniassa vallalla ollutta ayerilaista emotivismia yhdisti sama pyrkimys erottaa tosiasiat ja arvot toisistaan siinä täysin onnistumatta.

Sodan jaloissa

Maailman kolkkoutta ja arvojen mielivaltaisuutta koskevaa pohjavirettä on helpompi ymmärtää osana maailmansotien tuottamia psyykkisiä sekä kulttuurisia vaikutuksia. Lipscomb tuo kirjassaan esille, miten tosiasioiden ja arvojen välistä dikotomiaa vahvistettiin osana sotien välistä kansalaisuuskasvatusta. Kyky erottaa mielipiteet faktoista näyttäytyi sotapropagandan jälkimainingeissa tärkeänä kansalaistaitona.

Sota oli toisaalta monella tapaa myös Anscomben, Footin, Midgley'n ja Murdochin dikotomiaan kohdistaman kritiikin taustalla. Ensinnäkin huomattava osa naisten koulutuksesta tapahtui sosiologisesti poikkeuksellisissa olosuhteissa. Nuorten miesten jouduttua suurin joukoin rintamalle naispuolisilla opiskelijoilla oli yliopistolla enemmän tilaa ja melko kummallisesti valikoitunut joukko vaikutteita; vanhoja jo hieman muodista lipshtaneita professoreita, vakaumuksellisia aseistakieltäytyjiä sekä Manner-Euroopasta paenneita akateemikkoja. Kaikkiin nelikon jäseniin vaikutti oleellisesti teologi ja filosofi Donald MacKinnon, joka vastusti ajalle tyypillistä taipumusta mieltää metafysiset kysymykset ajanhukaksi.

MacKinnon painotti mieluummin vaikeita kysymyksiä kuin siistejä vastauksia.

Ennen kaikkea kuitenkin toisen maailmansodan kauhut pakottivat heidät toteamaan vallalla olleen moraalifilosofian riittämättömäksi. Foot kompuroi ulos elokuvateatterista vuonna 1945 nähtyään monien muiden joukossa ensimmäisiä videotallenteita keskitysleireiltä. Anscombe hämmästeli, miten Trumanin vastuuta satojen tuhansien japanilaisten taposta voitiin katsoa läpi sormien. Naisille oli ilmeistä, ettei emotivismi, eksistentialismi tai preskriptivismikään onnistunut sanoittamaan, mikä oli väärin näissä ihmisyyden vastaisissa teoissa. Oliko modernissa, sekularisoituvassa maailmassa jokin tapa ottaa arvot tosissaan – tosiasioina?

Naiset päätyivät ratkaisunsa äärelle Lyonsin teehuoneella vuonna 1948. He analysoivat tällöin yhdessä epäkohteliaisuuden (*rudeness*) käsitettä. Foot kiinnitti muiden huomion siihen, miten erottelu tosiasioiden ja arvojen välillä näyttäytyi keinotekoisena epäkohteliaisuudesta puhuttaessa. Kutsumalla jotakin tekoa epäkohteliaaksi tulemme väistämättä arvottaneeksi sen. Toisaalta arvottaminen ei ole mielivaltaista, sillä mitä tahansa tekoa ei voida kuvailla epäkohteliaaksi. ”En voi tuosta noin vain kuvailla etuovelle hiljaa kulkemista tai heinäkasen päälle istumista ’epäkohteliaaksi’”¹⁶, selitti Foot. Ollakseen ymmärrettävää ja järkevää tulee epäkohteliaaksi arvioinnin esiintyä yhdessä tiettyjen tosiasioiden kanssa. Tosiasioilla on puolestaan totuusarvo. On siis mahdollista esittää to-

siasiallisia väitteitä sen puolesta, toimiko henkilö epäkohteliaasti vai ei.

Jos tämä pöti epäkohteliaisuuteen, pitäisikö argumentti myös muuhun huonoon käytökseen? Nelikolle oli selvää, ettei arvoja noin vain leikattu irti tosiasioista. Ihmiselämässä ja ihmisten jakamassa kielessä tosiasiat ja arvot kiertivät monin tavoin yhteen. Havaittuaan totutun dikotomian riittämättömäksi naisten oli enää päätettävä, mitä he esittäisivät sen tilalle.

Kokonainen eläin

Nelikon ajatukset ja elämät kulkivat monella tapaa eri suuntiin. Iltpäiväteehehti vuonna 1948 päättyi siihen, että Anscombe poistui närkästyksissään Murdochin kysyttyä kömpelösti: ”Elizabeth, voisin kuvitella, että sinua kuvataan joskus epäkohteliaaksi?”¹⁷ Yliopiston pukukoodista väkäävää, syvästi katolista Anscombea ei tunnetukaan sovinollisuudestaan.

Anscombe tunnettiin lisäksi aristoteelisista, tomistisista ja wittgensteinilaisista vaikutteistaan, joita hän monella tapaa välitti myös nelikon muille jäsenille. Heidän kaikkien työssä näkyy vaikutteita Wittgensteinin myöhemmästä filosofiasta heidän kiinnittäessään eri tavoin huomiota siihen, miten ihmiskieli tulee eläväksi ja ymmärrettäväksi juuri osana yhteisöä ja arkea. Toisaalta aristoteeliset vaikutteet ovat ehkä sitäkin merkittävämpiä erityisesti Anscombella, Footilla ja Midgleylla.

Murdoch erottautui nelikosta osaltaan platonistisen vireensä mutta myös ammatti-identiteettinsä vuoksi. Murdoch tunnetaan ennen kaikkea mittavasta kaunokirjallisesta tuotannostaan, eikä hän itse mieltänyt sitä millään muotoa filosofiseksi. Murdochin alemmuuden ja ulkopuolisuuden tunne suhteessa ”oikeisiin filosofeihin” olisi helppoa nykykielellä määrittää huijarisyndroomaksi. Kiistatonta on ainakin se, että modernissa Murdoch-tutkimuksessa hänen kaunokirjalliset työnsä käsitetään kiinteäksi ja informatiiviseksi osaksi hänen filosofista ajatteluaan.

Muidenkaan suhde akatemiaan ei ollut aina suoraviivainen. Mary Midgley julkaisi tunnetusti ensimmäisen teoksensa vasta lähemmäs kuusikymppisenä toimittuaan ensin kotiäitinä kolmelle pojalleen ja sitten opetusvirassa Newcastle’n yliopistossa. Midgley oli nelikosta myös ainut, joka tuotannossaan eksplisiittisesti kommentoi ja analysoi naisten asemaa.

Footin ja Anscomben urat olivat kaikista visuihimmin kiinni akateemisessa filosofiassa, mutta tämäkään ei ollut aina taattua. Vuonna 1957 Foot joutui vaatimaan, että Oxford palkkasi Anscomben. Ratkaisuksi Somervillen collegen rajalliseen budjettiin hän tarjosi oman virkansa puolittamista Anscomben kanssa tai vaihtoehtoisesti omaa irtisanoutumistaan. Foot kirjoitti kirjeessään: ”Ei ole koskaan ollut naista, joka osaa tehdä filosofiaa hänen laillaan.”¹⁸

Nelikon moniäänistä ajattelua yhdistää ja siitä tekee edelleen elinvoimaisen vaihtoehdon moraalifilosofian piirissä kytkös luontoon ja yhteisöön. Anscombe halusi tar-

kastella ihmisiä elävinä organismeina, jotka ovat jossain määrin verrattavissa vaikkapa nauriisiin ja kissoihin.¹⁹ Todellinen itseymmärrys vaati hänen mukaansa tämän seikan tunnustamista.

Anscombe pyrki siis asettamaan ihmisen muiden elävien olentojen kontekstiin. Teoksessaan *The Women Are Up to Something* Lipscomb avaa Anscomben päättelyä esimerkiksi mustikoista. Ilman riittävän rautapitoista maaperää mustikat menettävät värinsä ja hiljalleen kuolevat. Nämä fyysiset ja ympäristölliset ehdot mustikan kukoistukselle ovat tosiasioita. Anscombe argumentoi, että ihmiselämän kukoistuksen ehdot olivat hahmoteltavissa samalla tavalla. Tämän johtikin hänet tuskailemaan: ”Onko tässä varsinaisesti työtä filosofille vai pelkästään tutkivalle psykologille?”²⁰

Foot oli yhtä lailla vakuuttunut luonnon empiirisen tarkastelun merkityksestä. Hän totesikin eräällä luenollaan, että moraalifilosofien tulisi aloittaa työnsä tarkastelemalla kasveja. Midgley ammensi filosofisissa kirjoituksissaan puolestaan etologiasta eli eläinten käyttäytymisen tutkimuksesta, jota hän luki antaumuksellisesti niinä vuosina, jolloin ei ehtinyt juuri kirjoittaa²¹.

Ensimmäisessä teoksessaan *Beast and Man*, Midgley käsitteli erästä länsimaisen ajattelun keskeistä sekaannusta. Empiiristä eläintutkimusta ja filosofiaa yhdistellen Midgley argumentoi filosofiassa ja arkiajattelussa vakiintuneita ihmis- ja eläinkäsityksiä vastaan.²² Käytännössä Midgleyyn voidaan katsoa käsittelevän niitä toiseuttamisen prosesseja, joita muihin eläinlajeihin on kohdistettu. Hänen mukaansa ’eläimellisyden’ (*beastliness*) käsitteeseen on heijastettu niitä inhimillisen elämän puolia, joita on ollut vaikea hyväksyä tai sovittaa yhteen rationalistisen ihmiskäsityksen kanssa. Samalla eläimellisyys käsite niputtaa perusteetta yhteen lukemattomat eri eläinlajit, joilla on kullakin omat sosiaaliset – jopa kulttuuriset – toimintatapansa sekä evolutiiviset historiansa. Ihmisten keinotekoinen eristäminen muista eläinlajeista estää Midgleyyn mukaan näkemästä ihmisiä, muita eläimiä sekä eri lajien välisiä suhteita tarkasti.

Murdoch ei painottanut omassa moraalifilosofiassaan samalla tavalla aristotelismia tai naturalismia kuten Anscombe, Foot ja Midgley, mutta hänkin pureutui oikein näkemisen prosessiin. Oikein toimiminen kumpuaa Murdochin ajattelussa siitä, että kiinnittää huomioita tosiasioihin ja harjoittaa tarkkaavaisuuttaan ja myötätuntoaan. Kuuluisassa esimerkissään Murdoch kuvaa naista, joka on tyytymätön miniäänsä mieltäen tämän liian tuttavalliseksi, aksentiltaan ja pukeutumiseltaan ärsyttäväksi, jopa vulgaariksi. Hän kuvaa, miten älyn, hyväntahtoisuuden ja terveen itsekritiikin hyveillä varustetun äidin on mahdollista suunnata tarkkaavaisuutensa uudelleen ja nähdä miniäänsä realistisemmin, ärsyttävän sijasta pikemminkin eloisana ja vilpittömänä. Äidin on siis mahdollista huomata, miten hänen omat odotuksensa ja kateutensa ovat värittäneet toisen kohtaamista.²³ Rakkaudellinen katse tarjoaa näin tärkeän episteemisen ikkunan maailmaan.

Murdoch lainaa tässä paljon ihailemaltaan Simone Weililta ja tämän epäitsekkyuden ihanteelta. Weilia mu-

kaillen Murdoch määrittelee rakkauden ”erittäin vaikeaksi oivallukseksi, että jokin muukin oman itsensä lisäksi on totta.”²⁴

Hyveet nykyajassa

Bennettin *The History Boys*issa on kohta, jossa pojat istuvat piirissä kahden opettajansa kanssa. Toinen opettajista kysyy: ”Voiko holokaustia opettaa?” Pojat jakautuvat vastauksissaan. Osa listaa syitä, miksi aihetta voisi opettaa kuten mitä tahansa muuta; holokaustilla on taustasyitä ja seurauksia, tietty konteksti ja mittasuhteet. Osa pojista puoltaa puolestaan vaikenemista, yksi vedoten itsestyytyväisenä Wittgensteinin kuuluisaan lainaukseen hiljaisuudesta: ”...mistä ei voi puhua, siitä on vaiettava”. Miten holokaustista voisi puhua supistamatta tapahtunutta ja siihen liittyvää kärsimystä?

Suurin huolenaihe on kuitenkin se, että holokaustista tulisi kysymys pääsykokeeseen. Miten siitä voisi kirjoittaa niin, että erottuisi joukosta, omintakeisesti ja nokkelasti vajoamatta ennalta-arvattavaan kauhisteluun ja sentimentaalisuuteen? Totuus näyttäytyy pojille toissijaisena, kunhan oman tulevaisuuden ja aseman saa turvattua.

Anscomben, Footin, Midgley ja Murdochin ajattelua voidaan kritisoida monestakin syystä. Aristoteelliset ja teleologiset muotoilut inhimillisestä kukoistuksesta ja hyveistä vähintään herättävät kysymään, mikä on aristoteellisen maailmankuvan suhde tosiasialliseen maailmaan, miten tällaisissa muotoiluissa vältetään ableismi tai otetaan ihmisten sekä kulttuurien partikulaarisuus aidosti huomioon. Martha Nussbaumin ja Amartya Senin toimintavalmiusteorian voidaan ehkä katsoa tarjoavan jotain vastauksia näihin kysymyksiin heidän painottaessa hyve-eettisten vaikutteiden lisäksi teoriassaan valinnanvapautta, yhteiskunnan vastuuta ja kukoistuksen ehtojen muutoksenalaisuutta.

Nelikon osaltaan alulle paneman hyve-eettisen elvytyksen ansio on se, että se ottaa ihmisten tarpeen kehittyä – monella eri saralla, keskenään erilaisissa hyveissä – tosissaan. He pyrkivät piirtämään rajat ja mahdollisuudet ihmistoiminnalle ottaen vakavasti sen, että holokaustin kaltaisia tekoja ei voida hyväksyä tai selittää pois.

Heidän tarjoamansa hyve-eettinen lähestyminen on myös pedagogisesti käyttökelpoinen ja vastuullinen. Se tarjoaa välineitä hahmottaa elämän merkityksellisyys tavalla, joka ei kumpua vain yksilöstä itsestään vaan ottaa elämän fyysisen sekä sosiaalisen verkottuneisuuden vakavasti. Tosiasioiden ja arvojen välisen dikotomian purku auttaa osaltaan myös purkamaan järjen ja tunteiden välistä dikotomiaa, jonka historia on pitkä ja sukupuolittuneeseen vallankäyttöön kiertynyt. Opetuksellisesta näkökulmasta on kauan ollut selvää, ettei tiedon suoltaminen riitä tuottamaan sivistystä – siihen tarvitaan faktojen lisäksi myös arvoja ja tunnetta.

Viitteet

- 1 Bennett 2017. Kaikkien sitaattien käännökset kirjoittajan.
- 2 Sama.
- 3 Ahmed 2021, 137–174.
- 4 Ruonakoski 2023, 5; Wilhelm ym. 2018, 1448–1455.
- 5 Thompson ym. 2016, 1–21.
- 6 Demarest ym. 2017, 526–527.
- 7 Ma ym. 2017, 1–12.
- 8 Lipscomb 2022, 24–31.
- 9 Mac Cumhaill & Wiseman 2022, 4–5, 291.
- 10 Lipscomb 2022; Mac Cumhaill & Wiseman 2022.
- 11 Bennett 2017.
- 12 Midgley 2005, 181.
- 13 MacIntyre 2004.
- 14 Mac Cumhaill & Wiseman 2022, 151.
- 15 Murdoch 1965.
- 16 Mac Cumhaill & Wiseman 2022, 196.
- 17 Mac Cumhaill & Wiseman 2022, 197.
- 18 Lipscomb 2022, 195.
- 19 Mac Cumhaill & Wiseman 2022, xiii.
- 20 Mac Cumhaill & Wiseman 2022, 118.
- 21 Ks. Midgley 2023 & Tuomivaara 2023.
- 22 Midgley 1978.
- 23 Murdoch 1970, 17–18.
- 24 Murdoch 1997, 215.

Kirjallisuus

- Ahmed, Sara, *Complaint!* Duke University Press, Durham 2021.
- Bennett, Alan, *The History Boys*. Faber, London 2017.
- Demarest, Heather, Robertson, Seth, Haggard, Megan, Martin-Seaver, Madeline & Bickel, Jewelle, Similarity and Enjoyment. Predicting Continuation for Women in Philosophy. *Analysis*. Vol. 77, No. 3, 2017, 525–541.
- Lipscomb, Benjamin, *The Women Are Up to Something: How Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley, and Iris Murdoch Revolutionized Ethics*. Oxford University Press, Oxford 2022.
- Ma, Debbie, Webster, Clennie, Tachibe, Nanae & Gressis, Robert, 21% versus 79%: Explaining Philosophy's Gender Disparities with Stereotyping and Identification. *Philosophical Psychology*. Vol. 31, No. 1, 2018, 68–88.
- Mac Cumhaill, Clare & Wiseman, Rachael, *Metaphysical Animals: How Four Women Brought Philosophy Back to Life*. Penguin Random House UK, London 2022.
- MacIntyre, Alasdair, *Hyveiden jäljillä. Moraaliteoreettinen tutkimus*. Suom. Niko Noponen. Gaudeamus, Helsinki 2004.
- Midgley, Mary, *Beast and Man. The Roots of Human Nature*. Cornell University Press, Ithaca 1978.
- Midgley, Mary, *The Owl of Minerva. A Memoir*. Routledge, New York 2005.
- Midgley, Mary, Eläimellisyyden käsite. Filosofia, etiikka ja eläinten käyttäytyminen. Suom. Ville Lähde. *niin & näin* 2/2023, 17–38.
- Murdoch, Iris, *Sartre. Romantic Rationalist*. Bowes & Bowes, London 1965.
- Murdoch, Iris, *The Sovereignty of Good*. Routledge & Kegan Paul, London 1970.
- Murdoch, Iris, *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*. Chatto & Windus, London 1997.
- Ruonakoski, Erika, *Sisters of the Brotherhood: Alienation and Inclusion in Learning Philosophy*. Springer, Berliini 2023. (Springer Briefs in Philosophy, Open Access.)
- Thompson, Morgan, Aadleberg, Toni, Sims, Sam & Nahmias, Eddy, Why Do Women Leave Philosophy? Surveying Students at the Introductory Level. *Philosophers' Imprint*. Vol. 16, No. 6, 2016, 1–36.
- Tuomivaara, Salla, Me olemme eläimiä, mutta eläin ei ole sitä mitä kuvittelemme. *niin & näin* 2/2023, 13–15.
- Wilhelm, Isaac, Conklin, Sherri Lynn & Hassoun, Nicole, New Data on the Representation of Women in Philosophy Journals: 2004–2015. *Philosophical Studies*. Vol. 175, 2018, 1441–1464.



Ordotoksinen kirkko, Näyttelynäkymä, galleria Rajatila 2022.



TAPIO JUNTUNEN

Kolmas ydinaseaikakausi ja globaalin ydinasejärjestyksen rakoilu



Kesällä 2023 kassamagneetiksi nousseessa elokuvassaan *Oppenheimer* ohjaaja Christopher Nolan vangitsee katsojensa huomion ensimmäisen ydinaseaikakauden alkulähteille 1940- ja 50-luvuille. Vaikka Nolan keskittyy elokuvassaan ydinaseen kehittäneen Manhattan-projektin johtaja Robert Oppenheimerin elämänkertaan, elokuvan henkilökuvallisen pintakerroksen alta paljastuu vahva eettinen perusvire. *Oppenheimer* kutsuu katsojaansa pohtimaan ydinaseisiin edelleen liittyvää dilemmaa: miten ihmiskunnan ole-

massaololle kohtalokkaan, mutta rauhanomaisiin tarkoituksiin kanavoituna hyödyllisen teknologian kehittäminen on moraalisesti oikeutettavissa sekä valtioiden välisen yhteisön käytännössä säädeltävissä?

Kun katse käännetään nykyhetkeen, eivät ydinaseet näyttäydy vain historiallisena reliikkinä. Päinvastoin, perusongelma ydinaseiden kansainvälisestä hallinnasta ja ydinaseisiin liittyvän tuhovoiman hillinnästä on muuttunut entistä akuutimmaksi. Näin siitä huolimatta, ettei ydinaseita ole sitten vuoden 1945 käytetty sotatilanteissa vihamielisessä tarkoituksessa.

1960–1970-luvuilla vakiintunutta ensimmäistä ydinaseaikakautta leimasi kahden johtavan supervallan ympärille tuskaisen hitaasti rakentunut käsitys vastavuoroisen tuhon mahdollisuudesta¹. Tästä kokemuksesta nousi yhteisesti tunnistettu tarve säännellä ydinteknologian aseellisia ja rauhanomaisia sovelluksia.

Tämä työ kiteytyi vuonna 1968 YK:ssa neuvoteltuun ydinsulkusopimukseen, jossa viidelle vuoteen 1967 mennessä onnistuneen ydinkokeen tehneelle valtiolle (Yhdysvallat, Neuvostoliitto, Iso-Britannia, Ranska ja Kiina) myönnettiin status sopimuksen tunnustamina ydinasevaltioina. Sopimukseen ydinaseettomina valtioina liittyville luvattiin vastapalveluksena apua ydinenergian rauhanomaiseen hyödyntämiseen sekä neuvotteluja ydinaseiden asteittaisesta riisumisesta (ilman määräaikaa).

Ydinaseiden leviämistä estämään pyrkineen ydinsulkusopimuksen ja kahden johtavan ydinasevallan välisen kauhun tasapainon varaan rakentunut ydinasejärjestys oli alun alkaenkin kiikkerällä pohjalla. Israelin, Intian, Etelä-Afrikan, Brasilian ja Argentiinan kaltaiset valtiot uhmasivat vallitsevaa hegemoniaa jo kylmän sodan aikana. Ydinaseriisunnan kultakausi, jonka veturina toimivat Yhdysvaltojen ja Neuvostoliiton kahdenväliset sopimukset, jäi lyhyeksi kylmän sodan päättymisen yhteydessä; Intian ja Pakistanin ydinkokeet ja julistautuminen ydinsulkusopimuksen ulkopuoliseksi ydinasevaltioksi vuonna 1998 vahvistivat käsitystä toisen ydinaseaikakauden orastamisesta.

Uusien alueellisten ydinasevaltojen lisäksi toiseen ydinaseaikakauteen on liitetty kasvanut ydinaseterrorismin uhka sekä ydinasejärjestelmien läpäisykykyyn liittynyt teknologinen kehitys. Tämä on näkynyt muun

Kuva: Jonne Renvall

muassa panostuksina tiedusteluteknologioihin, entistä tarkemmin kohteensa löytävinä monikärkiohjuksina ja tarvittaessa matalatehoisiksi säädettävinä ydinlatauksina². Paradoksaalisesti ydinasejärjestelmien kehittämistä on jo pitkään luonnehtinut joustavien käyttömahdollisuuksien lisääminen, jotta kukaan ei kokisi kriisitilanteessa yllykettä käyttä ydinaseita.

Kolmannelle ydinaseaikakaudelle on leimallista, että ydinaseet ovat ”menettämässä” monopolinsa asejärjestelmänä, jolla voidaan saavuttaa laajamittaisia, jopa eksistentiaalisia tuhovaikutuksia. Klassinen jaottelu tavanomaisten ja joukkotuhoon kykenevien aselajien välillä on muuttunut häilyväksi esimerkiksi tekoälyteknologioiden ja kvanttitietokoneiden kehityksen myötä³.

Samalla kolmatta ydinaseaikakautta leimaa kansainvälisen ydinasejärjestyksen toimijakentän fragmentoituminen, mikä näkyy ydinaseaikakaudelta perittyjen asevalvontakäytäntöjen sekä ydinaseiden leviämisen estämiseen pyrkivän sääntelyjärjestelmän kriiseinä⁴. Tähän liittyy YK:ssa vuonna 2017 neuvoteltu ja tammikuussa 2021 voimaan astunut ydinaseiden kieltosopimus, joka pyrkii ydinaseiden käytön, hallinnan ja omistamisen kieltämisen lisäksi delegitimoidaan ydinaseiden käytön pelotepoliitiikan välineenä.

Gramscilaista hegemoniateoriaa soveltava Nick Ritchie on jäsentänyt kansainvälisen ydinasejärjestyksen fragmentoitumista kilpailevien ydinaseontologioiden välisinä jännitteinä. Hän kiinnittää huomiota erityisesti alisteisesta asemasta esiin nousseisiin antihegemonistisiin valtioihin ja näitä tukeviin kansalaisjärjestötoimijoihin (engl. *subaltern anti-nuclearism*)⁵.

Antihegemonistinen ydinaseontologia tukeutuu ydinasekolonialismin historiasta nouseviin kokemuksiin, intersektionaaliseen lähestymistapaan sekä humanitaariseen oikeuteen pohjautuviin perusteluihin. Tästä näkökulmasta kahden johtavan suurvallan välisen konsensuksen pohjalta solmittu ydinsulkusopimus näyttäytyy rakenteellisen eriarvoisuuden hegemonisena ilmentymänä. Samalla kansalaisjärjestötoimijat, kuten vuonna 2017 Nobelin rauhanpalkinnon voittanut *International Campaign to Abolish Nuclear Weapons* (ICAN), ovat kohdistaneet ydinaseiden vastaisia sosiaalisen median kampanjoitaan suoraan ydinaseiteollisuuden taustalla vaikuttaviin rahavirtoihin ja pääomiin⁶.

Hegemoniset toimijat, kuten ydinsulkusopimuksen tunnustamat viisi ydinasevaltiota, ovat sen sijaan korostaneet, että ilman heitä ydinaseiden kieltosopimus ei tule johtamaan yhdenkään ydinaseen riisumiseen maailmasta. Myös monet ydinaseettomat valtiot, kuten Suomi, ovat korostaneet ydinsulkusopimuksen eheyden vaalimisen merkitystä. Ydinaseiden kieltosopimus saanee ajan myötä tuekseen maailman valtioiden enemmistön, mikä vähintäänkin pitää yllä, ellei vahvista, ydinaseiden moraalista stigmaa.

Myös ydinsulkusopimuksen tunnustamat ydinasevaltiot ovat jakautumassa kahteen tai jopa kolmeen leiriin. Näistä läntisten valtojen niin sanottu P3-ryhmä on esiintynyt viime vuosina entistä selvemmin yhdessä.

Samalla Venäjä on onnistunut Ukrainaan kohdistuvan hyökkäyksensä yhteydessä esittämällään ydinaseuhkauksilla luomaan jännitteitä myös suhteissaan Kiinaan, jonka suhde omaan ydinasepelotteeseensa on historiallisesti ollut Yhdysvaltoja ja Venäjää pidättäytyvämpi – olkoonkin, että myös Kiina on viime vuosina panostanut voimakkaasti ydinasevoimiensa kehittämiseen.⁷

Vaikka ydinaseilla kiristäminen ei ole historiallisesti tarkastellen ollut järin toimiva strategia, ovat Venäjän esittämät löysät ydinasepuheet ja ydinaseilla kiristäminen omiaan rapauttamaan ydinasetabuksi kutsuttua normia. Sen keskeinen ”idea”, johon Oppenheimer ja monet hänen kollegansa heräsivät nopeasti Manhattan-projektin jälkeen, on ollut tehdä perustavanlaatuinen erottelu joukkotuhoon kykenevien ja tavanomaisten aseiden välille⁸. Ei olekaan yllättävää, että kansainvälisen yhteisön selvä enemmistö, Kiina mukaan lukien, on vähintään epäsuorasti tuominut Venäjän ydinasekiristystä.

Aivan täysin hajallaan kansainvälinen yhteisö ei siis ydinasekysymysten edessä ole. Samalla Suomessa on tehty johtopäätöksiä Venäjän ydinaseselkänöjan varassa toteuttamasta hyökkäyspolitiikasta. Liittymällä Natoon ja sen Yhdysvaltoihin vahvasti tukeutuvan laajennetun ydinasepelotteen piiriin Suomi kuitenkin ankkuroi itsensä aikaisempaa selvemmin osaksi joukkoa, joka Ritchien termin tukeutuu hegemoniseen ydinaseontologiaan.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Leopoldo Nuti, The Making of the Nuclear Order and the Historiography of the 1970s. *The International History Review*, Vol. 40, No. 5, 2018, 965–974.
- 2 Keir A. Lieber & Daryl G. Press, The New Era of Counterforce: Technological Change and the Future of Nuclear Deterrence. *International Security*, Vol. 41, No. 4, 2017, 9–49.
- 3 Andrew Futter & Benjamin Zala, Strategic non-nuclear weapons and the onset of a Third Nuclear Age. *European Journal of International Security*, Vol. 6, No. 3, 2021, 257–277.
- 4 Jeffrey W. Knopf, Not by NPT alone: the future of the global nuclear order. *Contemporary Security Policy*, Vol. 43, No. 1, 186–212 (190–195, 199–202).
- 5 Nick Ritchie, A contestation of nuclear ontologies: resisting nuclearism and reimagining the politics of nuclear disarmament. *International Relations*, 2022, online first.
- 6 International Campaign to Abolish Nuclear Weapons (ICAN), Nuclear weapons are bad business – campaign resources. 2022. Saatavilla osoitteesta: [icanw.org/nuclear_weapons_are_bad_business_resources](https://www.icanw.org/nuclear_weapons_are_bad_business_resources).
- 7 Mariana Budjeryn, Distressing a system in distress: global nuclear order and Russia's war against Ukraine. *Bulletin of the Atomic Scientists*, Vol. 78, No. 6, 2022, 339–346 (341).
- 8 Nina Tannenwald, *The Nuclear Taboo. The United States and the Non-Use of Nuclear Weapons Since 1945*. Cambridge University Press, Cambridge 2007.

MINNE MÄKI

Filosofin (esi/muoto/elo)kuva

Ajattelevan naisen tulisi mennä elokuvaan

”Eräs älykön malli: mies, joka ei menetä näköään häpeän vuoksi (Oidipus) vaan kyetäkseen ajattelemaan kirkkaammin (Milton). Yritän välttää yleistyksiä sukupuolta koskeissa asioissa, mutta suoraan sanottuna on myönnettävä, etten kertakaikkisesti kykene keksimään, millainen naisen äly taipuisi kannattamaan sellaista tekoa.”

– Maggie Nelson, *Sinelmiä* (2019)

Luin Maggie Nelsonin proosarunoteoksen *Bluets* (2009, suom. *Sinelmiä*, 2019) niihin aikoihin, kun aloitin filosofian opintoni. Hätkähdin kappaletta kirkkaan ajattelijan välttämättömästä mieheydestä. En siksi, että kaikkensa, kehonsa, antavan älykön kuva maalataan miehen muotoon, vaan siksi, että pohjimmiltani myönnyin Nelsonin kykenemättömyyteen kuvitella tämä henkilö joksikin toiseksi, naiseksi tai muuksi. En välttämättä tiennyt, mistä tämä intuitio kumpusi, mutta minulle oli alusta asti selvää, että filosofi – älykäs, ajatteleva henkilö – oli Mies. Viimeisen viiden vuoden aikana yksi opintojeni keskeisimmistä ja ratkottavimmista ongelmista: katson peiliin – en näe miestä.

Kino Reginassa viime keväänä esitetty Nainen ajattelee -elokuvasarja on yksi viime vuosien lukuisista eleistä, jotka pyrkivät kyseenalaistamaan filosofian miesvaltaisuuden. Sarja oli kahdeksan elokuvan, niitä edeltävien tutkija-alustusten ja oheiskeskustelujen myötä muutakin kuin naispuolisia ajattelijaita esittelevä näytöntö. Se oli osoitus ja esimerkki siitä, että parhaimmillaan filosofia toteutuu moniaistisesti ja kollektiivisesti: kuunnellen, kokien ja keskustellen. Toisaalta se muistuttaa siitä kurjasta olosuhteesta, jossa suurin osa ei-miesten filosofisista ajatuksista on edelleen siinä asemassa, että niitä *esitellään* sen sijaan, että niitä tulkittaisiin vakiintuneena osana pitkää älyllistä jatkumoa.

Naisen esikuva

Kuulun mahdollisesti ensimmäiseen sukupolveen filosofian opiskelijoita, joka periaatteessa voi kirjoittaa esseen käyttämällä pelkästään ei-miehiä lähteenään. Sanon *voi*, koska kyseinen projekti on aiheesta ja alasta riippuen usein työläs ja saa harvoin kannustusta. Se on myös – sikäli kun filosofia on kollektiivista järjen käyttöä, ihmettelemistä, kysymistä, lukemista, kirjoittamista, argumentaatiota, kyseenalaistamista – toissijaista, kun ottaa huomioon, etteivät lähteinä käyttämämme filosofit ole meille velkaa selitystä tai selvitystä omasta sukupuolestaan. Heidän tehtävänsä on ajatella kanssamme.

Homososiaalinen kaanonimme on kuitenkin ilmeinen. Siksi, ennen kuin voin jatkaa elokuvista ja Ajattelevasta Naisesta¹, on sanottava jotakin filosofiasta.

Erika Ruonakoski toteaa kirjassaan *Sisters of The Brotherhood: Alienation and Inclusion in Learning Philosophy* (2023), että filosofiassa kaanon on sikäli keskeisemmässä asemassa moneen muuhun alaan verrattuna, että sen tradition ylläpitäminen ja opettaminen monesti perustuvat vuosisatojen taakse kurottamiseen ja tiettyjen keskeisten ajattelijoiden ja tekstien käsittelemiseen ja perinteen jatkamiseen.² Näiden tekstien syvälinen ymmärtäminen ja niiden äärellä kanssa-ajatteleminen ovat aikaa vieviä, intiimejä kohtaamisia, ja siksi on ymmärrettävää, että yhden nykyaikaisen filosofin ei ole mahdollista tuntea kaikkia filosofiedeltäjiään. Tällainen erikoistuminen ei itessään kuitenkaan vielä selitä kaanonin yksipuolisuutta. Minulle on sanottu lukuisia kertoja, että muitakin kuin miesfilosofoja on ja on aina ollut. En kuitenkaan usein tiedä, keitä he ovat tai mitä he ovat ajatelleet. Enkä tiedä, miksi en tiedä heistä tai miksi minulle ei ole kerrottu heistä.

Yksi syy filosofian miesvaltaisuudelle on löydettävissä filosofian historioitsijoiden taipumuksesta etsiä menneisyydestä pelkkiä miehiä toisten miesten ajattelun taustalle. Naisten poissaoloa kerrotusta historiasta ei voi kuitenkaan selittää pelkästään sillä, että heidän vaikutuksensa miesfilosofoihin on unohdettu tai kiistetty, kuten Descartesiin vaikuttaneen Ávilan Teresan tai Leibniziin vaikuttaneen Anne Conwayn tapauksissa³. Eileen O'Neill toteaa ar-

tikkelissaan ”Disappearing Ink: Early Modern Women Philosophers and Their Fate in History” (1997), ettei myöskään naisten yhteiskunnallinen asema, joka rajoitti pääsyä yliopiston piiriin, yksin selitä heidän poissaoloaan nykymuistista, sillä filosofiaa harjoitettiin renessansista lähtien monipuolisesti erinäisissä akateemisesta elämästä riippumattomissa kokoontumisissa. Kansainvälistä väittelyä käytiin yhtä lailla kirjeitse tai julkaistujen pamflettien välityksellä.

Näihin aikoihin monet, etenkin naiset, julkaisivat ajatuksiaan anonymisti, mikä osittain selittää naisajattelijoiden nimien poissaolon historiankirjoituksista. Toisaalta O'Neill nostaa filosofian historian ”puhdistamisen” 1800-luvulla ja filosofian irtauttamisen lopullisesti teologiasta olosuhteina, joissa moni naisajattelijointa pohdittanut aihealue samalla irtautettiin todellisen filosofian piiristä. Samoihin aikoihin esimerkiksi ”naiskysymys” tuomittiin tutkimuskohteeksi, jonka merkittävyydellä ei ollut filosofista arvoa.⁴ Tämä ei kuitenkaan vielä selitä, miksi myös aikakautensa akateemisen piirin hyväksymiä aiheita työstäneet naisajattelijat sivuutettiin. Näiden filosofien unohtumista O'Neill selittää muun muassa tiettyjen lähestymistapojen, kuten jälkiaristoteelisten suuntausten julistamisella feminiinisiksi, siis heikoiksi ja passiivisiksi. Saman leiman sai vuosisadan loppuun mennessä poeettinen kirjoitustyyli, joka johdatti tekijänsä historioitsijoiden silmissä saman tien kirjallisuuden, ei filosofian, piiriin.⁵ Nämä hyväksytyjen aihealueiden, metodien ja kirjoitustyylien uudelleenmäärittelyt poistivat yhtä lailla lukuisia miehiä historiankirjoista. Sitä vastoin naisia ei jäänyt jäljelle juuri ollenkaan.

Tämä historiallisen jatkuvuuden katkos johtaa muun muassa siihen, että valtavirtaisia filosofisia suuntauksia vastaan asettuva, naisnäkökulmainen, feministinen tai muutoin kriittinen vasta-ajattelu kirjoitetaan aina uudestaan, kun edellisen sukupolven argumenteista ja väitteistä ei ole täsmällistä tietoa. O'Neill huomauttaa, että esimerkiksi jo 1700-luvulla eli lukuisia filosofeja, jotka kirjoittivat kriittisesti naisten asemasta ja totesivat, että vain muutamia vuosikymmeniä aikaisemmin kirjoitettuja, samaa aihepiiriä käsitteleviä tekstejä ei ollut enää saatavilla.⁶ Kun esikuvia ei ole, jokaisen sukupolven Nainen on omillaan, aloittaen pohdintansa alusta.

Vuonna 2023 löydän kirjastosta Jacqueline Broadin teoksen *Women Philosophers of the Seventeenth Century* (2002). En ehdi kuin selata sitä, sillä minun täytyy kiirehtiä Spinoza-luennolle. Pohdin myös, haluanko edes lukea sitä, sillä jos lukisin näistä filosofeista, niistä käydyt keskustelut kanssaopiskelijoiden tai yliopiston henkilökunnan kanssa eivät olisi vuorovaikutteisia kohtaamisia heidän ajatustensa erilaisten tulkintojen äärellä. Sen sijaan edessä olisi kiusallisia hetkiä, joissa toinen ei ole todennäköisesti edes kuullut kyseisen filosofin nimeä, vaan sen sijaan tuntee saman aikakauden miesfilosofin, jonka ajattelussa on jotain hyvin samankaltaista. Keskustelualusta alkaisi hiljalleen huojua ja viettäisi pian kohti painavaa kaanonin. Mietin, lukevatko kaikki Spinozaa, koska juuri Spinoza auttaa heitä ymmärtämään maailmaa vai koska kukaan ei halua olla yksin.

Naisen muotokuva

Vaikka Ajatteleva Nainen on pääpiirteissään hävinnyt filosofian historiasta sellaisena kuin sitä edelleen kerrotaan, kaanonissa Nainen on yllättävänkin paljon läsnä – ajattelun kohteena. Lukuisilla miesfilosoifeilla on jotakin sanottavaa Naisesta. Pääsääntöisesti jotakin sellaista, joka määrittää koulutuksen, filosofian tai filosofiuden Naisen ulottumattomiin, koska hän ei kykene käsittelemään abstraktioita, teoriaa ja universaaleja. Esimerkiksi Michèle Le Doeuff toteaa, että niin Aristoteleen, Rousseauin kuin Hegelinkin ajattelussa Nainen on edustanut jonkinlaista kykyjen tai mahdollisuuksien puutetta: Miehen – tai Filosofin – vastakohtaa⁷. Juuri tämä filosofialle ominainen tapa määrittää itsensä negaation kautta pitää Le Doeuffin mukaan yllä alalle hahmoteltua toiseutta: Nainen, tai jonkinlainen epämääräinen feminiiniys, toimii niin ikään sisäisenä vihollisena, joka on jatkuvasti läsnä määrittämässä todellisen filosofian olemuksen rajat⁸. Samaa puutetta ja ulkopuolista nimittävää kategoriaa ovat pitkin länsimaista historiaa edustaneet muun muassa lapset, kansa, kadunmies ja ”primitiivi”.

Filosofian kaanon koostuu pääsääntöisesti yläluokkaisista, valkoisista miehistä, joiden ajatuksia luetaan edelleen uskollisesti alan välttämättömänä perustana. Ruonakoski toteaa, että filosofian naisilta – ja sikäli myös keneltä tahansa muulta marginalisoidulta ajattelijalta – puuttuu historiallinen ”me”. Kun Nainen on esitetty suuressa osassa filosofian luettua historiaa alempi-arvoisena ja esineellistettävänä Toisena, on ilmeistä, ettei hän näyttäydä filosofoivana subjektina.⁹ Itse asiassa voisikin sanoa, että jatkuvan ulossulkemisen vuoksi Naisen historiallinen ”me” on pohjimmiltaan ei-filosofinen. Nainen kyllä löytää itsensä kaanonista, muttei sen potentiaalisena toimijana.

Nainen ei ole kuitenkaan ainoa ei-filosofian kategoria, joka sementoi filosofian kenttää ulkopuolelta. Le Doeuff hahmottaa yhtä lailla myytin, tarun, poetiikan ja kuvien edustavan niitä kerronnan alueita, joista filosofia irtautuu määrittääkseen omaa olemustaan. Hän toteaa kuvituksen ja visuaalisen kerronnan toimivan filosofian piirissä anekdotaalisina sivuseikkoina teoreettisen, argumentaatiota edistävän tekstin rinnalla; harjaantunut lukija tietää, että tekstiä havainnollistavat kuvat saa ohittaa. Le Doeuff ehdottaa, että kuvamateriaali nähdään helposti filosofian ulkopuolisena välineistönä, jolla teksti ikään kuin monimuotoistetaan ja käännetään ei-filosofiselle, intuitiiviselle kielelle.¹⁰ Kuva toimii siis alisteisena tekstillä.

Ongelmaksi tämä muodostuu Le Doeuffin mukaan silloin, kun kielelliseksi tai puhtaan älylliseksi määritellyssä toimintaympäristössä filosofian visuaalisille ulottuvuuksille sinänsä ei anneta arvoa tai huomiota. Tällöin alitajuinen kollektiivinen kuvasto rakentuu ja vakiintuu tiedeyhteisössä ilman erityisempää neuvottelua tai vastustusta.¹¹ Kuvalla ei väitetä vastaan, vaikka se toimisikin teoreettisen argumentaation koostepalana. Siksi juuri visuaalisilla elementeillä on helppo vakiinnuttaa tietynlaista toimintaa, näkökulmaa tai väittämää.

Nämä ei-filosofiset, vakiintuneet kuvastot ovat usein niitä, jotka vain vähemmistöt huomaavat. Näin esimerkiksi

pelkkä havainto luentosalista täynnä valkoisia suorat-housut-ja-kauluspaita-miehiä, jotka keskusteleval valkoisista suorat-housut-ja-kauluspaita-miehistä ja joita ympäröivät valkoisten miesten potretit riittää luomaan väitteen, joka ei luonteeltaan ole filosofinen, mutta joka silti ylläpitää ja voimistaa kollektiivista käsitystä filosofiudesta. Nämä filosofiaa ylläpitävät visuaaliset piirteet tuottavat filosofiseen tekstiin sisäänkirjattua affektiivista sisältöä, jota opitaan ja välitetään samalla tavoin kuin tekstisisältöä: havaitsemalla, omaksumalla ja toistamalla¹². Erona tosin on, että edelleen vallitsee käsitys, jonka mukaan havaintoon pohjaavaa kuvaa tulisi epäillä ja vain tekstin sisältö on filosofian kannalta relevantti ja väittelyn arvoinen.

Tästä näkökulmasta piirtyy hahmotelma sekä Naisesta että kuvasta filosofian ulkopuolisina olosuhteina, jotka kumpikin vaikuttavat sen olemukseen toimimalla sen liepeillä. Ehkä juuri siksi näiden kahden kategorian liitto voisi toimia filosofian yhdenvertaistamisen perustana.

Naisen elokuva

Maggie Nelsonin kykenemättömyys kuvitella näkökyvyn naisilyttö alkua tuntua kevyemmältä väittämältä, kun sen hahmottaa osana sitä historiaa, jossa itse asiassa maskuliinisuuteen taipuvainen filosofia on pääpiirteissään irtautunut omassa itsemäärityksessään sekä kuvasta että Naisesta. Selkeään ajatteluun pyrkivä, aisteistaan irtautuva mies ei näyttäytyäkään enää äärimilleen virittyneenä ajattelijana vaan toiseutta vastustavana menneisyyden arvohenkilönä. Esiin piirtyy kuva filosofiasta ja sikäli myös älykköydestä, joka silmiään vaalimalla tekee läheisempää tuttavuutta juuri niiden elementtien kanssa, jotka se on perinteisesti sivuuttanut.

Nainen ajattelee -elokuva-sarja oli kokonaisuudessaan juuri uudenlaisen, tai pikemmin marginaalisen, kollektiivisen ajattelijuuden ehdotelma. Sarja käsitti kahdeksan elokuvaa, joita kutakin edelsi asiantuntijapuheenvuoro ja joiden jälkeen elokuvakävijät kutsuttiin istumaan lukupiiriin kaltaisesti kahvilapöydän ääreen keskustelemaan kokemastaan. Parhaimmillaan ilmat nostivat elokuvan kerronnallisen ja visuaalisen muodon tasavertaiseksi keskustelun virittäjäksi filosofian kielellisen argumentaation rinnalle. Naisajattelijoiden ajatukset irtautuivat filosofian totutusta kuvastosta ja kytkeytyivät moninaisempaan sarjaan liikkeitä, ilmeitä ja eleitä.

Elokuvat muistuttivat, *näyttämällä*, että pohjimiltaan ajattelijat, siinä missä kuka tahansa muukin, on toiminnallinen ja sosiaalinen keho. Ilahdun nähdessäni, miten Audre Lorde tanssii ystäviensä kanssa, miten nuori Iris Murdoch (Kate Winsletin näyttelemänä) pyörii kirkuen hiekkatiellä ja miten Trinh T. Minh-han haastatteleman vietnamilaisnaisen kädet heiluvat joka suuntaan, kun tämä kertoo sodanaikaisista kokemuksistaan. Tämä ilahdus ei ole välttämättä itsessään vielä filosofista ajattelamista, mutta se toimii vaihtoehtoisena kutsuna kohti kanssa-ajattelamista. Minä tunnistan heissä jotakin, joka ei liity heidän ajatteluunsa, vaan niihin olosuhteisiin, joissa heidän ajattelunsa on syntynyt.

Näin Annie Ernaux'n yhdessä poikansa kanssa ohjaama dokumentaarinen elokuva *Super 8 -vuodet* (2022) kuvaa 1970-luvun perhe-elämää kirjailijan avioeron ja orastavan uuden uran kynnyksellä: Kertojaani avaa tirkistelynomaisesti idyllisten kaitafilmikuvien takaa avautuvia jännitteitä ja ajatuksia. Elokuva ei kerro tarinaa suuren ajattelijan voitosta, vaan pikemmin avaa nuoren äidin epävarmuutta sekä omasta asemastaan kirjoittamisen pelottavuutta ja radikaaliutta. Ernaux'n itsensä lausuman, muisteleman ääniraidan luoma vaihtoehtoinen kertomus historiallisesti vähempiarvoisena pidetystä ajattelijasta on merkittävä. Se muistuttaa, ettei hiljainen Nainen koskaan lakkaa ajattelemasta. Kun ruudulla näkyy nuori, viaton Ernaux etelänloman uima-altaalla, ääni luo sille kääntöpuolen kuvailemalla, miten hän mietti tuolloin valmista käsikirjoitustaan, jonka hän ajatteli olevan pelastus, vaikkei tiennyt miten tai miltä.

Sitä vastoin Margarethe von Trotta ohjaamat elämäkerralliset draamat *Vision – From The Life of Hildegard von Bingen* (2009) ja *Hannah Arendt* (2012) kuvaavat päähenkilönsä vahvoina ja määrätietoisina taistelijoina miesten hallitsemissa ympäristöissä. Perinteisen draaman kaaren saavuttaakseen von Trotta kertoo kummankin tarinaa yhteenottoon kulminoituneena. Hildegard Bingeniläiselle tämä tarkoittaa munkkien vakuuttamista siitä, että hänen näkynsä todella ovat Jumalan sana. Hannah Arendt puolestaan kuvataan holokaustia organisoineen Adolf Eichmannin oikeudenkäynnin aikoihin. Oikeudenkäynnistä kirjoittaessaan Arendt päätyi kiisteltyn väitteeseensä pahuuden banaaliudesta.

Toisaalta kummallekin von Trotta henkilöahmolle on annettu myös yksityinen kamppailu: Hildegardin ja nuoren nunnan välillä on julkilausumaton romanttinen jännite, ja Arendtin työskentelyä kehystävät säännölliset takaukset nuoruusvuosien kohtaamiin Martin Heideggerin kanssa. Näiden emotionaalisten sivujuonteiden tehtävänä vaikuttaa olevan muistuttaa hahmojen henkilökohtaisesta hauraudesta poliittisen kamppailun keskellä – hauraudesta, jonka he ylittävät jollakin suuremmalla kiihkolla, tuli se sitten Jumalalta tai omasta tahdonvoimasta. Mutta hahmojensa henkilökohtaisen ja poliittisen ulottuvuuden rinnastusta korostaessaan von Trotta vaikuttaa unohtavan käsittelemiensä yksilöiden moniulotteisuuden. Hildegard ja Arendt tuntuvat olevan omissa tarinoissaan lähes sama protagonistit: määrätietoisuudessaan yksilolotteenainen nainen, joka puskee omat ajatuksensa läpi keinolla millä hyvänsä ja lopulta voittaa.

Siinä missä von Trotta edes pyrkii tuomaan ajattelijoidensa ajatukset osaksi draamallista kerrontaa, Richard Eyren ohjaama *Iris* (2002) on sikäli pohjanoteeraus naisfilosofia käsittelevänä elokuvana, ettei Eyre anna toisen päähenkilönsä, Iris Murdochin, ajattelulle ruutu-aikaa kuin ohimennen. Sen sijaan Murdochin Alzheimerin tauti luo perustan hänen aviomiehensä, John Bayleyn, melankolialle ja opiskeluvuosien romanssin muistelulle. Vaikka Bayleyn muistelmiin perustuva elokuva tarkkailee Murdochia ihailien, jää se kuitenkin kiinni siitä, miten vähän se ymmärtää tätä ajattelijana. Rakastavan katse niin ikään



Annie Ernaux & David Ernaux-Briot: *Super 8* -vuodet (2022)

sumentaa sen kohteen ja supistaa merkittävän kirjailijan ja filosofin miehelle vaikeasti saavutettavaksi rasavilliksi. Vasta muistinmenetyksen myötä hänestä saa otteen.

Erityisen surullista Eyren luomassa älykköörakkaustarinassa on, että aviomiehen näkökulma irrottaa Murdochin siitä akateemisesta piiristä, jossa tämä ajatteli ja vaikutti. Sen sijaan, että hänet esitettäisiin merkittävänä osana sodanjälkeistä, neljän naisen koostamaa Oxfordin kvartetia, hänet kuvataan yksittäistapauksena.

Juuri tässä yksittäisiin naiskirjailijoihin ja -filosofoihin paneutuvat elämäkerralliset elokuvat ottavat nähdäkseni virheaskeleen: tarinan sankari kuljetetaan seikkailun läpi yksinäisenä, usein väärinymmärrettyinä, nerona. Tämä ei ole vain aristoteelisen draamankaaren perusta, vaan toistuu yhtä lailla filosofian kerrotussa historiassa. Ruonakoski näkee filosofian kaanonkeskeisyyden ja tällaisen myyttisen, yksinäisen, kaikki mukavuudet sisäisen totuuden nimissä uhraavan nerohahmon rinnakkaisina.¹³ Tämä filosofin neroprototyyppi ei ole yksioikoistava vain siksi, että se perustuu pääosin miehiseen kaanoniin, vaan myös siksi, että se piilottaa taakseen filosofisen ajattelun todellisen, kollektiivisen luonteen.

Filosofia ei ole ensisijaisesti yksilöiden harjoittamaa antagonistista vastaanvääntämistä. Sen sijaan Ruonakoski painottaa filosofian dialogisessa luonteessa ajattelijoiden yhteisöä, joka vuosisatojen saatossa on uskonut filosofian tärkeyteen ja pyrkinyt hahmottamaan todellisuutta mah-

dollisimman kirkkaasti.¹⁴ Yksilön paikka tällaisessa vuoropuhelussa on olla parhaan kykynsä mukaan osa tätä yhteisöä. Näin Le Doeuff puolestaan korostaa keskeneräisyyden ja keskinäisen riippuvuuden hyväksymistä: ”En tee kaikkea yksin – olen jatke kollektiiviselle keskustelulle ja tiedolle, jotka ovat vaikuttaneet enemmän minun rakentumiseeni kuin itse pystyn koskaan jatkamaan niiden rakentumista.”¹⁵ Minkälaisia elokuvia syntyy tällaisesta filosofidudesta?

Monenlaisia kuvia

Nainen ajattelee -elokuvasarjan kiinnostavimmat teokset olivat niitä, jotka eivät korostaneet Naisen tarinaa kampailuna, vaan pikemmin johdattivat kohti elettyjä yhteisöjä ja abstrakteja haaveita. Nämä narratiivit eivät pidättäytyneet kuvaamaan yhteenottoa sortajan kanssa vaan pikemmin hahmottelivat yhteenotosta rakentunutta uutta sosiaalista, älyllistä ja esteettistä rintamaa.

Näin elokuvateoreetikko Laura Mulvey ja Peter Wollenin kollaasielokuva *Riddles of The Sphinx* (1977) rakentaa äitiyden ympärille perinteisistä kerronnallisista konventioista kieltäytyvää, omien sanojensa mukaan ”negatiivista” estetiikkaa. Kamera käy niin julkisia kuin yksityisiä tiloja läpi jatkuvan pyörivällä liikkeellä ja ikään kuin muistuttaa, ettei mitään ole piilotettu kameran taakse tai hylätty elokuvaleikkaamon lattialle. Tiloissa esiintyvät

naiset puhuvat toisaalta arkisesti politiikasta, lapsista ja oikeuksistaan. Toisaalta teos irtautuu jokapäiväisestä kansaelosta ja siirtyy vaihtoehtoihin, fantasianomaisiin naiseuden kuvauksiin ja moninaisiin puhekatkelmiin. Kuva toimii jatkeena Mulveyn ja Wollenin teoreettiselle työlle ja kysyy, millä tavalla teoria tulisi *nähdä*. Akateemisen kielen väittävyys kulkee rinnakkain kuvan spekulatiivisuuden kanssa ja luo aktiivisesta, moninaisesta naisuudesta elokuvan päähenkilön.

Samoin Audre Lordesta kertova dokumentaarinen elokuva *Audre Lorde: The Berlin Years 1984–1992* (2012) laajentuu päähenkilöstään suuremman yhteisön, itsensä afrosaksalaisiksi nimenneen liikkeen, tarinaksi. ”*There’s been a lot of women who have kept me alive*”, Lorde toteaa elokuvan alkupuoliskolla ja antaa omalle akateemiselle, poliittiselle ja taiteelliselle toimijuudelleen kollektiivisen perustan. Lorden intersektionaalinen feminismi korostaa sitä, ettei marginalisoidun henkilön kyky selviytyä ole akateeminen taito. Rinnakkaisten identiteettien ja sarron nimeäminen sekä erojen painottaminen ovat yhteisöllisen, moninaisuuden hyväksyvän toiminnan perusta. Elokuvaa kuvaa Lorden sekä työssä että vapaa-ajalla yhdessäolon näkökulmasta: he nauravat, tanssivat, syövät jäätelöä puistossa, keskustelevat ja opettavat toinen toisiaan. Ottaessaan lähtökohdakseen Lorden pedagogiikan ja uskon uuden sukupolven rodullistettuun yhteisöön elokuva kuvaa pikemmin jäseniään kannattelevaa liikettä kuin sen yksittäistä johtohahmoa.

Monivivahteisimmin tällaista johto- tai päähahmosta riippumatonta kerrontaa käyttää kuitenkin Trinh T. Minh-ha essee-elokuvassaan *Surname Viet Given Name Nam* (1989). Arkistomateriaali, uutiskuvat, laulukatkelmat sekä varsinaiset ja lavastetut haastattelut koostavat vaikeaselkoisen ja juuri siksi rehellisen näkymän naisiin Vietnamin sodassa ja sen globaalissa jälkipyykissä. Yhdysvalloissa asuvat vietnamilaisnaiset sekä kertovat omista kokemuksistaan että lausuvat Vietnamin asuvien vietnamilaisnaisten antamia, englanniksi käännettyjä haastatteluja. Kun katsojana ei kuitenkaan tiedä, mitkä haastatteluista ovat tosia ja mitkä näyteltäviä, historia kieroutuu: sota-ajan tarinat muodostavat historiikin, jolla ei ole nimettyä kertojaa eikä selkeärajaisia henkilöahmoja. Trinh T. Minh-ha luonnehtii omaa kerrontatyyliään eron painottamiseksi konfliktin sijaan¹⁶. Näin elokuvan useat henkilöt eivät rakennu perinteisen länsimaisen kerronnan tapaan draamallisessa suhteessa toisiinsa vaan pikemmin valottavat historiallisia tapahtumia lähtökohtanaan rinnakkaiset näkökulmat ja analyysit. ”*I am willing to talk but you should not have doubts about my words*”, eräs heistä aloittaa. ”*There is the image of the woman and there is her reality. Sometimes the two do not go well together.*” Trinhin monimediallisen sommitelman keskipisteenä rakentuu moninainen ”she”, joka vaihtaa kehoa, mutta jonka perusta on historian vaietuissa kertomuksissa.

Myös filosofian piirissä kollektiivisen, omalakisesta yksilöstä irtautuneen historian kertominen mahdollistaisi sen, ettei menneisyyden ajattelijoita idolisoitaisi

yksinäisinä neroina. Samalla se muistuttaisi tulevia filosofeja siitä, ettei monipuoliseksi, kriittiseksi ajattelijaksi tulla eristäytymällä omiin aatoksiin vaan kokoontumalla yhteen.

Jokaisen Kino Reginan elokuvanäytöksen jälkeen kahvilapöydän ääreen kokoontuu pieni joukko ihmisiä, jotka oletan muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta naisiksi. En kaipaa keskuutemme poikkeuksellisia ajattelijaita vaan yhteistä ihmettelyä. Tuntemattomien ihmisten kesken käyty keskustelu ei ole aina jouhevaa; ajoittain se on pikemmin kömpelöä. Silti elokuvien vanassa on tilaa ajatella.¹⁷

Viitteet

- 1 Kirjoitan Nainen isolla, jotta toisaalta olisi uskollinen elokuvasarjan otsikossaan käyttämälle käsitteelle, mutta toisaalta vieraannuttaisiin subjektini yksittäisiä naisia osoittavasta abstraktista naiseuden monoliitista. Pyrin käsittelemään Naista marginalisoiduna Toisena, jolloin se osoittaa toivottavasti muitakin filosofian historiassa sivuutettuja yksilöitä ja yhteisöjä.
- 2 Ruonakoski 2023, 34.
- 3 Ks. esimerkiksi Mercer 2017; Merchant 1979.
- 4 O’Neill 1997, 33–34.
- 5 Sama, 35.
- 6 Sama, 19.
- 7 Le Doeuff 2002, 112.
- 8 Sama, 115.
- 9 Ruonakoski 2023, 87–88.
- 10 Le Doeuff 2002, 1, 6.
- 11 Sama, 12.
- 12 Sama.
- 13 Ruonakoski 2023, 34–38.
- 14 Sama, 39.
- 15 Le Doeuff 2002, 127.
- 16 Trinh 1997, 416.
- 17 Tämän tekstin kirjoittamista on tukenut Taiteen edistämiskeskus.

Kirjallisuus

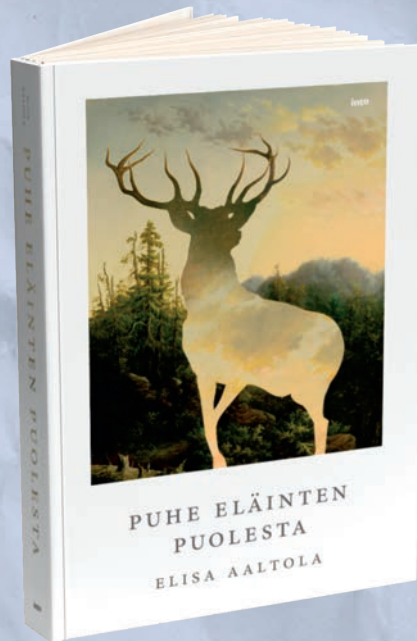
- Broad, Jacqueline, *Women Philosophers of the Seventeenth Century*. Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Le Doeuff, Michèle, *The Philosophical Imaginary*. Continuum, London 2002.
- Mercer, Christia, Descartes’ debt to Teresa of Ávila, or why we should work on women in the history of philosophy. *Philosophical Studies*. Vol. 174, No. 10, 2017, 2539–2555.
- Merchant, Carolyn, The vitalism of Anne Conway: Its impact on Leibniz’s concept of the monad. *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 17, No. 3, 1979, 255–269.
- Nelson, Maggie, *Sinelmä* (Blues, 2009). Suom. Kaijamari Sivill. S&S, Helsinki 2019.
- O’Neill, Eileen, Disappearing Ink. Early Modern Women Philosophers and Their Fate in History. Teoksessa *Philosophy in a Feminist Voice. Critiques and Reconstructions*. Toim. Janet A. Kourany. Princeton University Press, Princeton 1997, 17–62.
- Ruonakoski, Erika, *Sisters of the Brotherhood. Alienation and Inclusion in Learning Philosophy*. Springer, Cham 2023.
- Trinh, T. Minh-ha, Not You/Like You. Post-Colonial Women and the Interlocking Questions of Identity and Difference. Teoksessa *Dangerous Liaisons: Gender, Nation and Postcolonial perspectives*. Toim. Anne McClintock, Aamir Mufti & Ella Shohat. University of Minnesota Press, Lontoo 1997, 415–419.

into

UUTTA LUETTAVAA ITSELLE JA LAHJAKSI

Saatavilla kirjakaupoista,
marketeista, äänikirja-
palveluista ja osoitteesta:

INTOKUSTANNUS.FI



Elisa Aaltola
Puhe eläinten puolesta

Kiitetty kirjailija, tutkija ja filosofi Elisa Aaltola pureutuu kirjassaan siihen, miten eläimistä puhutaan. Miten kieli vaikuttaa eläimiä koskeviin käsityksiin ja asenteisiin? Voisimmeko oppia puhumaan tavalla, joka huomioi paremmin myös muut lajit?



Risto Isomäki
Viimeinen erämaa

Koukuttava ekologinen trilleri! Menestysarjan itsenäinen viides osa vie Lauri Nurmen painajaismaiseen eloonjäämistäisteluun keskelle valtamerta, maapallon viimeistä tuntematonta erämaata.



Riina Tanskanen & Samu Kuoppa
Kapitalismin suuri illuusio

Teos palauttaa talouspuheen arjen tasolle ja kysyy, miksi hoiva nähdään kustannuseränä, miksi ympäristön tuhoaminen kasvattaa taloutta ja miksei talouden tehtävä ole taata jokaisen ihmisen perustarpeet. Jotta voimme muuttaa taloutta ja sen kautta maailmaa, täytyy meidän kaikkien pystyä puhumaan taloudesta.



Lauri Nurmi
Suomen salattu tie Natoon

Palkitun politiikan toimittajan kirja paljastaa uutta tietoa Nato-jäsenyyden valmisteluista ja salaisista neuvotteluista. Näkemyksensä kertovat mm. tasavallan presidentti Sauli Niinistö, puolustusministerit Carl Haglund, Jussi Niinistö ja Antti Kaikkonen sekä puolustusvoimain komentaja Jarmo Lindberg.

VAIKUTTAVAA LUKEMISTA – MYÖS E- JA ÄÄNIKIRJOINA

ILPO HIRVONEN

Suuria ideoita ja pieniä eleitä

36. Rakkautta & Anarkiaa -elokuvarafestivaali

Hyvältä taiteelta tavataan joskus odottaa suuria ideoita sekä niiden aistillisesti, emotionaalisesti ja älyllisestikin stimuloivaa ilmaisua, mutta taiteen työ on usein nöyrympää arkista aherrusta. Työn tuloksena voi syntyä pienimuotoisempaa taidetta, josta saattaa kehkeytyä jotakin suurempaa – tai sitten ei. 36. kertaa Helsingissä 14.9.–24.9.2023 järjestetyn Rakkautta & Anarkiaa -elokuvarafestivaalin paraatipaikalla esitettiin suuria ideoita käsittelevä ja varmasti mielipiteitä jakava holokaustielokuva, jonka takaa paljastui myös liuta taidetta, sen tekemistä ja merkityksellisyyttä pohtivia pienempiä elokuvia.

Martin Amisin vuonna 2011 julkaistuun romaaniin perustuva Jonathan Glazerin *The Zone of Interest* (2023) kertoo natsiupseeri Rudolf Hössistä, joka toimi Auschwitzin keskitysleirin päällikkönä vuosina 1940–1945. Elokuvan alkuasetelma ammentaa siitä hämmäntävästä tosiseikasta, että Höss vietti perheineen useita vuosia keskitysleirin kupeessa sijaitsevassa talossa. Ilmeisesti Hössin perheen elo oli levollista vieressä tapahtuvasta kansanmurhasta huolimatta. Häiritsevältä tuntuva alkuasetelma kääntyy *The Zone of Interest* -elokuvassa yksinkertaiseksi mutta tehokkaaksi kikaksi: elokuvan kerronta omaksuu Hössien ”kiinnostuksen vyöhykkeen”, jota juutalaisten joukkotuho ei saavuta.

Glazer luo vaikutelman elokuvansa keskushenkilöiden ”kiinnostuksen vyöhykkeestä” harkitulla muotokielellä. Varsinainen juoni koostuu jokseenkin mitättömiltä vaikuttavista tapahtumista. Hössin Hedwig-vaimo hoitaa rakasta puutarhaa vauva sylissä, perhe nauttii porvarillisista ruokahetkistä, ja lapsille luetaan iltasatuja sänkyjen turvassa. Keskeisin draamallinen konflikti koskee Hössin mahdollista siirtoa Auschwitzista Berliiniin, mikä uhkaa perheen – etenkin Hedwigin – mieltymystä keskitysleirin naapurissa seisovaan kotiin.

Sangen mitättömiä tapahtumia oleellisempaa ovat tavat, joilla ne välitetään. Kerronnan näkökulma ei rajoitu henkilöiden aistihavaintoihin muttei myöskään heidän tietämyteensä. Höss kyllä tietää, mitä hän tekee, mutta kerronta ei välitä informaatiota katsojalle. Tietävyyden sijaan kerronta omaksuu hankalammin artikuloitavissa olevan ”kiinnostuksen vyöhykkeen”. Se on sosiaalisen todellisuuden lokerointia; jotkut asiat päästetään vyöhykkeen sisään, toiset jätetään sen ulkopuolelle. Siksi myös kerronta on kiinnostuneempi Hössin mahdollisesta siirrosta kuin hänen työnsä kauhistuttavasta luon-

teesta. Niin kerronnan laajemmin tarjoama kuva kuin yksittäiset otokset on rajattu siten, että muutamia poikkeuksia lukuun ottamatta vihjeitä holokaustista ei nähdä. Ani harvoin taustalla vilahtaa juna, savu tupruaa piipusta ja jostain kuuluu etäisiä ääniä. Kun Höss yhden ainoan kerran nähdään työssään, Glazer rajaa alakulmasta kuvatun otoksensa tiiviisti Hössin kasvoihin. Vain takana liehuva savu ja rajauksen ulkopuolelta kantautuvat äänet kielivät todellisuudesta kuvan tuolla puolen. Kohtauksessa Glazerin tyyli tematisoi hienosti ruututilan suhteen sen ulkopuoliseen tilaan: ruututilasta tulee ”kiinnostuksen vyöhykkeen” visuaalinen metonymia, kun taas ruudun ulkopuolisesta tilasta tulee poissuljetun maailman hämärä horisontti.

Vaikka *The Zone of Interest* omaksuu natsihenkilöidensä sosiaalisen todellisuuden lokeroinnin, teos mitä ilmeisimmin suhtautuu päähenkilöihinsä ja heidän näkökulmaansa kriittisesti. Kriittisyys rakentuu ainakin kahdella tavalla. Ensinnäkin tyyli luo vaikutelman etäisyydestä: kuvakoot ovat suuria, otokset ovat usein staattisia ja kestoaltaan pitkiä. Elokuvassa ei siis ole esimerkiksi katsojaa henkilöiden toimintaan mukaan tempaavia leikkauksia liikkeeseen eikä katsojaa henkilöiden tunnetiloihin samaistumiseen ohjaavia lähikuvia. Toiseksi elokuvassa on aineksia, jotka tuntuvat haastavan henkilöiden ”kiinnostuksen vyöhykkeen” vakauden. Elokuvassa on esimerkiksi pysäyttävä hetki, jossa Hedwigin puutarhan kukkien montaasi seisahtuu punaiseen ruusuun. Kuva muuttuu hitaasti kauttaaltaan punaiseksi; ensin kuullaan huutojen kaltaisia ääniä, sitten häiritsevää musiikkia. Elokuvassa on myös hämmäntäviä mustavalkoisella lämpökameralla kuvattuja yöllisiä kohtauksia, joissa nuori tyttö keräilee omenoita ja jättää niitä ehkä vankien löydettyväksi ikään kuin hiljaisen vastarinnan merkinä. Teos myös huipentuu leikkaukseen, jossa todellisen historian valo lopulta tunkeutuu ”kiinnostuksen vyöhykkeen” läpi.

Pimeään käytävään tuijottava Höss seisoo yhtäkkiä kasvo-
tusten Auschwitzin museotilaa nykyajassa siivoavan hen-
kilökunnan kanssa.

Kriittisyys on olennaista, koska se tekee *The Zone of Interest*stä muutakin kuin neutraalin kuvauksen pahuuden banaaliudesta. Kritiikin ideana lienee, että Hössin sosiaalisen todellisuuden lokerointi on kestävämpi. Tämä tuodaan esiin varsinkin elokuvan viime hetkillä, kun Höss rupeaa oksentamaan kuin Indonesian toisinajatteli-
joita 1960-luvulla teloittanut Anwar Congo Joshua Oppenheimerin dokumentaarissa elokuvassa *The Act of Killing* (2012). Vyöhykkeen ulkopuolelle jätetyt tosiasiat alkavat lopulta häiritä.

Vaikka *The Zone of Interest* on kiistatta taitavasti tehty, se ei vakuuttanut minua täydellisesti. Epäilemättä Glazerilla on ollut omat kiinnostuksensa pelissä: Hän on päättänyt kertoa tarinan Hössistä eikä esimerkiksi keskittyä holokaustin uhreihin, Hössin perheen palvelijoihin tai keskitysleirimuseon siivoajiin, jotka kaikki ovat tavalla tai toisella läsnä draaman liepeillä. Minulla ei ole syytä epäillä Glazerin moraalista vilpittömyyttä, mutta samalla elokuva saa kysymään, kuinka monta tarinaa tarvitsemme natseista. Lisäksi tunteettomassa ja ankarana tyyli-
keskeisessä teoksessa katsojalle tuntuu avautuvan mahdollinen katselutila, josta voi rauhassa pällistellä Hössiä historian kaukaisena hirviönä. Vaikka elokuvassa on kyse pahuuden banaaliudesta, se ei lopulta haasta katsojaa kohtaamaan Hössin tavallisuutta.

The Zone of Interest on perustellusti päähenkilönsä tavoin sosiaalista todellisuutta lokeroiva, mutta samalla se tuntuu sellaisena kadottavan puhuttelevuuttaan. Elokuvasta etenee kohti lokeroinnin murtumista mutta on niin laskelmoivasti suunniteltu, ettei kliimaksi lopulta tehnyt minuun vaikutusta. Teoksesta tulee tavallaan pahuuden banaaliuden, ”kiinnostuksen vyöhykkeen” ja sen kestä-
mättömyyden ideoiden täsmällisen mutta jokseenkin ulkokohtaisen audiovisuaalisen ilmaisun vanki. Elokuvasta ei tunnu merkityksiltään avoimelta vaan suljetulta, mikä tekee siitä nähdäkseni myös vähemmän syvällistä taidetta. Kaikki Hössin maailmassa on pelkkää pintaa, kunnes pinta alkaa rakoilla, mutta elokuvasta toivoisi uskallusta myös murtaa oma suljettu tyyli-
keskeisyys.

Taiteesta ja sen tekemisestä

*The Zone of Interest*in ongelmat toivat mieleen kysymyksiä siitä, mitä taiteelta oikeastaan halutaan. Ainakin itselleni taiteesta selkeyden sijaan merkityksien häilyvyys ja siitä seuraava tulkinnallinen avoimuus tuntuvat hedelmällisiltä. Tänä vuonna R&A:ssa esitettiin sopivasti monia taidetta ja sen tekemistä käsitteleviä elokuvia, jotka alkoivat keskustella Glazerin elokuvan herättämistä kysymyksistä.

Yhdysvaltalaisen Kelly Reichardtin viimeisin elokuva *Showing Up* (2022) kertoo Michelle Williamsin esittämästä kuvanveistäjä Lizzystä. Lizzy yrittää viimeistellä veistoksiaan seuraavaan näyttelyynsä, mutta toimistotyöt äidin pyörittämässä taidekoulussa vievät aikaa. Elokuvan

keskeisin konflikti kumpuaakin Lizzyn vaikeudesta löytää aikaa taiteensa tekemiselle. ”Aika on olennaisin asia. Aika on kaikki”, toteaa Reichardt taiteen tekemisestä *Helsingin Sanomien* haastattelussa¹. Lizzyn asunnon vesilämmitin ei toimi, eikä hän siksi pääse lämpimään suihkuun. Vuokraemäntä on Hong Chaun esittämä Jo, taiteilija hänkin, jolta ei tunnu liikenevän aikaa korjauksen järjestämiselle. Kun Lizzy on menossa ateljeeseensa jatkamaan töitään, hänen kissansa alkaa maukua – ja pitäähän kissalle käydä hakemassa kaupasta ruokaa. Seuraavana yönä meteli keskeyttää Lizzyn unet, kun kissa käy sisälle lentäneen pulun kimppeihin. Jo valmiiksi kiireisestä Lizzystä tulee etenkin Jon painostuksesta vielä siipensä loukanneen pulun vastentahtoinen hoivaaja.

Reichardtin elokuva tekee vaikutuksen poikkeuksellisen taiteilijakuvausena. Taiteilijaelokuvien yleisenä haasteena on kysymys siitä, miten taiteen tekemistä pitäisi kuvata. Myötähäpeää herättävät kuvat siveltimien vedoista, tahtipuikkojen heilutuksista ja kliseemaisista inspiraation hetkistä ovat liiankin tuttuja valtavirtaelokuvan historiasta. Parhaat taiteilijakuvaus-
kuvat saattavatkin jättää taiteen tekemisen tyystin kuvaamatta. Sergei Paradžanovin *Granaattiomenan väri* (Sayat Nova, 1969) kertoo armenialaisesta runoilijasta sanattomilla kuvaelmilla, Paul Leducin *Frida, naturaleza viva* (1983) keskittyy meksikolaismaalarin kärsimyksen ja Andrei Tarkovskin *Andrei Rublev* (1966) ei näytä venäläistä ikonitaiteilijaa maalaamassa. Sen sijaan Tarkovski kehittää lentämisestä ja kellonvalamisesta unohtumattomia taiteen vertauksia. Reichardtin *Showing Up* eroaa sekä näistä taiteilijamuotokuvien mestariteoksista että valtavirtaelokuvan kliseistä. Reichardt nimittäin kuvaa taiteen tekemistä suoraan mutta koruttomasti. Elokuvassa ei ole suuria inspiraation hetkiä eikä syvällisiä keskusteluja taiteesta. Reichardt riisuu taiteen turhasta mystiikasta, mutta samalla tavoittaa kauniisti jotakin oleellista taiteen luonteesta.

Showing Up huipentuu taidenäyttelyjaksoon, jossa Lizzyn veistokset ovat esillä. Paikalle saapuu perheenjäseniä, tuttuja ja paikallisen taidemaailman ihmisiä. Lopulta taiteesta ei juuri puhuta. Korkeintaan isä kehuu värien käyttöä. Jakson tšehovilainen kivääri ladataan, kun Lizzy vuokraemäntä Jo tuo mukanaan sideharsoon käärityn pulun. Aikuisten keskustellessa keskenään näyttelyn kaksi lapsivierasta kiinnostuvat laatikossa lepäävästä linnusta ja ryhtyvät avaamaan sen siivet sitovaa sideharsoa. Tilassa on hyvin pieniä, hauraan oloisia ja päähenkilölle tärkeitä veistoksia, eikä jo tovin toipilaana olleen pulun siipi välttämättä enää ole rikki. Reichardt leikkaa sideharsoa hitaasti auki käärivien lasten ja pahaenteistä tapahtumaa huomaamattomien aikuisten näyttelyvieraiden välillä. Reichardtille epätyypillisen klassinen ristiinleikkauksen keino tuntuu miltei hitchcockilaisen jännityksen hienovaraiselta pastisillilta. Kun pulu viimein pyrähtää lentoon, mitään ei kuitenkaan hajoa. Lopulta pulu laskeutuu maahan, josta Lizzyn veli nostaa sen ja päästää vapaaksi. Lizzy ja Jo jäävät pälyilemään taivaalle.

Näyttelyjakso on itsessään hienosti toteutettu kokonaisuus, mutta sitä seuraa myös elokuvan vaikuttavin

hetki. ”Se taisi olla valmis lähtemään”, Jo pohtii kaksikon kadotessa ruututilan ulkopuolelle. Reichardt leikkaa yllättäen hitaasti eteenpäin vaappuvaan, alhaalta päin kuvattuun, otokseen sähkökaapelista sinistä taivasta vasten. Hitaan liikkeen ja rauhasan leikkauksen rytmittämänä kameran katse harhailee taivasnäkyä kehystäviin kaupunkitilan yksityiskohtiin: puiden lehtiin, latvoihin ja sähkötolppaan. Siirtymä tuntuu yllättävältä, koska kerroksen odottaisi seuraavan Lizzyn ja Jon kävelyä. Konteksti tulee kuitenkin vasta jälkijunassa, kun muutamien otosten sarjaa seuraa lopulta otos kadulla kävelevistä ja taivaalle pälyilevistä Lizzystä ja Josta. Se voi saada ylöspäin suunnatut otokset vaikuttamaan näkökulmaotoksilta, mutta ne ovat kuitenkin jotain muuta. Kuvia voisi hahmottaa esimerkiksi vapaan epäsuoran esityksen (*free indirect discourse*) käsitteellä. Kerronta ikään kuin suodattaa visuaalista informaatiota henkilöiden näkökulman välityksellä kuitenkin omaksumatta tuota näkökulmaa. Valittu epäsuoruus tuo hetkeen salaperäisyyttä, jota ääniraidalla kauniisti soiva huilu vahvistaa. Lyhyt hetki saavuttaa vapauttavan avoimuutensa osin siksi, että Reichardt säätää varovaisesti teoksensa muotokieltä: muualla elokuvassa ei nähdä yhtä yllättäviä leikkauksia ja silmiinpistäviä otoksia. Vapautuneisuuteen tuntuu myös veikeästi viittaavan lopukuvassa ruututilan ulkopuolelta vaimeasti kantautuva pulun kujerrus. Toisin kuin *The Zone of Interest*, *Showing Up* onnistuu, jos ei murtamaan, niin ainakin muuttamaan katsojan elokuvaan suuntautumista.

Mietin näytöksen jälkeen Tarkovskin *Andrei Rublevia*. Tarkovskin mestariteos huipentuu jaksoon, jossa poika ohjaa suurta joukkoa kirkon kellon rakentamisessa. Poika saa työnjohtajan roolin, koska väittää kuulleensa kellojen valamisen salaisuuden isältään tämän kuolinhetkellä. Valmistumisen lähestyessä nuorukainen odottaa jännityksellä, pysykö kello ehjänä ja päästääkö se oikeanlaisen äänen. Kun valmis kello viimein kajahtaa onnistumisen merkiksi ja ihmiset iloitsevat, jännityksestä vapautunut nuorukainen romahtaa maahan itkemään. Puhumisesta ja maalaamisesta luopunut Andrei Rublev rikkoo kymmenen vuotta kestäneen hiljaisuuden valansa kysyäkseen pojalta, miksi tämä itkee. Poika vastaa, ettei hän oikeasti kuullut isältään kellonvalamisen salaisuutta; isä vei salaisuuden hautaansa. Andrei lohduttaa poikaa ja päättää samalla itse jatkaa taiteensa tekemistä: ”Sinä valat kelloja. Minä maalaan ikoneita.” Tämän jälkeen mustavalkoinen elokuva muuttuu värilliseksi, kun lähikuvat Rublevin ikoneista näyttäytyvät koko valkokankaan leveydeltä.

Kellonvalamisjakso on Tarkovskin suuri väite taiteesta. Andrei liikuttuu nuoren kellonvalajan uskosta ja toivosta, joiden seurauksena syntyy ihmisille merkityksellistä taidetta. Tarkovskille taiteessa onkin kyse uskalluksesta. ”Halusi sitten lentää ennen kuin siitä tuli mahdollista tai valaa kellon oppimatta sen tekemistä tai maalata ikonin”, Tarkovski on sanonut, ”kaikki nämä edellyttävät, että ihmisen on luomisen tähden kuoltava, hävittävä työhönsä, luovutettava itsensä täydellisesti.”² Reichardt tekee huomattavasti pienimuotoisempaa elokuvataidetta kuin Tarkovski, eikä *Showing Up* pyri esittämään suureellisia

käsityksiä taiteesta. Kuitenkin Reichardt'n elokuvan lopujakso tuntuu antavan omanlaisensa vertauksen taiteesta ja sen tekemisestä. Kenties taiteessa on myös kyse vaatimattomammasta antaumuksesta: siitä, että päästää idean lentämään, uskaltautuu harhailemaan ja antautuu tuulen vietäväksi.

Tilaa harhailia

Toinen festivaalilla esitetty taiteilijaelokuva *Apolonia*, *Apolonia* (2022) käsittelee myös taidetta sen tekemisen näkökulmasta. Tanskalaisen Lea Globin ohjaama seurantadokumentti kulkee nuoren taiteilija Apolonia Sokolin (s. 1988) rinnalla 13 vuoden ajan. Boheemin kulttuuriperheen kasvatti varttui vanhempiensa pyörittämässä teatterissa, josta hän on ponnistanut taidekouluun. Apolonia valmistuu, mutta töitä on vaikea saada. Lopulta Apolonia kuitenkin saa ison mahdollisuuden: hän pääsee Los Angelesiin ja saa oman studion, jota rahoittaa monia taiteilijoita ”ostanut” amerikkalainen miljardööri. Vaatimuksena on Apolonialle uusi tiivis taiteen tuottamisen tahti. Omistajaa kiinnostavat mahdollisuudet hyviin taidesijoituksiin, joiden todennäköisyydet ovat verrannollisia tuotettujen teosten määrään. ”En tiedä, miten tulla hyväksi maalariksi”, uupunut Apolonia itkee Globille maailman reunalta näytävällä Losin hiekkarannalla. Kohtalona on palata maitojunalla kotiin, jossa odottaa arki iloineen ja suruineen. Elokuvan alussa Glob kertoo pitävänsä Apoloniaa kiehtovimpana henkilönä, jota hän on koskaan kuvannut. Ohjaajalle Apolonia on kuin ajassa liikkuva veistos, josta tulee itse elämän ruumiillistuma. Globin elokuva tavoittaa kauniisti kohteensa muttei vangitse tätä. Se säilyy avoimena kuin elämä.

Showing Up ja *Apolonia*, *Apolonia* kertovat molemmat niin sanotusti pienistä taiteilijoista. Kuvaavaa on esimerkiksi se, miten *Showing Up* -elokuvan Lizzy valmistaa pienenpieniä veistoksia, kun taas häntä hieman menestyneempi Jo tekee valtavia installaatioita. R&A-festivaalin oma ”pienin” taiteilija lymyilee kuitenkin kameran takana. Festivaalin jokavuotiselta virkistyskeltä, eteläkorealaiselta minimalistilta Hong Sang-soolta esitettiin Cannesissa ensi-iltansa saanut *In Our Day* (2023).

Hongin elokuvat ovat niin vaatimattomia, että ne tuntuvat vaativan oman minimalismin erityiskategoriansa. Hongin elokuvat ovat usein kestoaltaan lyhyitä, ne on kuvattu lyhyellä aikataululla ja vain parista ihmisestä koostuvalla kuvausryhmällä. Tyylinä on havaintodokumentaarista lähestymistapaa muistuttava eleettömyys tai vähäeleisyys. Kriitikko Dennis Lim kuvaa tuoreessa Hong-kirjassaan osuvasti, kuinka Hongin minimalismi ei synny elokuvien tapahtumattomuudesta tai kuvattujen tapahtumien mitättömyydestä vaan tapahtumien samanarvoisuudesta³. Monotoninen kerronta kutsuukin katsojan ajattelemaan tapahtumia ja niiden juonellista järjestämistä, joka usein heijastelee kertomusten henkilöhahmojen ihmissuhteiden toistuvia kaavoja. Monet Hongin elokuvat ovat dualistisesti rakennettuja siten, että niissä kerrotaan kahta toisiinsa liittyvää tarinaa. *Tale of Cinema*

(2005) kertoo ensin tarinan kahden nuorukaisen kaksoisitsemurhasta, mutta sitten tarina paljastuu elokuvaksi elokuvan sisällä. Jälkimmäinen osa kertoo siitä, minkälaisia kaikuja sisäkertomuksen kokeminen jättää mieheen, joka uskoo nähdyin elokuvan perustuvan hänen omaan elämäänsä. Yksi Hongin kunnianhimoisimpia elokuvia *Right Now, Wrong Then* (2015) puolestaan kertoo ensin miehen ja naisen orastavan romanttisesta kohtaamisesta, joka lässähtää ennen alkujaan, kunnes tarina alkaakin uudelleen ja pienet asiat voivat muuttaa kaiken.

Hongin uusiin elokuva *In Our Day* kertoo myös kaksi tarinaa. Ensimmäisessä näyttelijä vierailee kissan omistavan ystävänsä luona. Heidän luokseen saapuu nuorempi nainen, joka on kiinnostunut näyttelijän tiestä taideammattiin. Nuorta surettua kuulla näyttelijän vaikeuksista. Yhtäkkiä emännöivän naisen kissa katoaa, mutta löytyy lopulta. Toisessa tarinassa kaksi nuorta elokuvaopiskelijaa tekee dokumentaarista elokuvaa ikääntyvästä runoilijasta. Runoilija on hiljattain lopettanut alkoholinkäytön ja tupakanpolton, mutta nuorten seura saa vanhat paheet heräämään. Vaikka nuoret elokuvantekijät tallentavat tyytyväisinä runoilijan arjen tavallisia hetkiä, heitä myös kiinnostaa kysellä runoilijalta syvällisiä, kuten elämän ja taiteen tarkoitusta. ”Pitää keskittyä pieniin asioihin”, runoilija neuvoo ja julistaa merkityksen etsinnän typeräksi.

Toisin kuin *Tale of Cinema* ja *Right Now, Wrong Then* -elokuviissa, kahta tarinaa ei kerrota peräkkäin *In Our Day* -teoksessa. Kunkin tarinan kohtaukset sen sijaan vuorottelevat. Tarinat eivät myöskään heijasta toisiaan yhtä selvästi kuin edellä mainituissa Hongin aikaisemmissa elokuviissa. Ne vain vuorottelevat. Yhteyksiä kuitenkin muodostuu. Kun naisen kissa katoaa, hän lyhytystyy lattialle itkemään. Lemmikkinsä menettänyt omistaja makaa ja vaikertaa, kunnes keksii suunnitella korkeaa rahapalkkiota lupaavia katoamisilmoituksia. Ennen kuin ilmoituksia on ehditty tulostaa, paikallinen kahvilanpitäjä tuo kuitenkin kissan kotiin. Hong leikkaa omistajan ja lemmikin jälleennäkemisestä suloiseen otokseen tyynyn päällä levollisesti nukkuvasta kissasta. Tarina päättyy tunnelmalliseen hetkeen, jossa kolme naista keskustelee hämärtyvässä illassa. Kenties hyvin lyhyt menetyksen hetki sai henkilön ymmärtämään, mikä on tärkeää. Runoilijaa haastattelevat opiskelijat ovat uteliaita elämän ja taiteen suurista kysymyksistä, kun taas runoilijalle tuntuu riittävän juomien, savukkeiden ja hyvän seuran säestämä joutilaisuus. Ehkä hän on jo siellä, minne kissanainen on matkalla.

Reichardt ja Hongin elokuvat saavat jännittävän metaseuralaisen festivaalin yllättäjästä, Laura Citarellan ohjaamasta elokuvasta *Trenque Lauquen* (2022). Yli nelituntinen teos esitettiin kahdessa erillisessä osassa, mutta kokonaisuus ei tunnu raskaalta vaan pikemminkin kevyeltä. Elokuva kertoo Laurasta, joka katoaa. Tarina alkaa, kun Lauran poikaystävä Rafael ja ystävä Ezequiel etsivät häntä. Biologina työskentelevän Lauran piti aloittaa uudessa yliopistotehtävässä, mutta sitten hän katosi jättäen jälkeensä vain viestin: ”Hyvästi, hyvästi, minä lähden, minä lähden”. Kertomus Lauraa etsivistä miehistä alkaa

pian harhailla muihin sisäkertomuksiin, kuten Lauran paikallisesta kirjastosta löytämiin salaisiin rakkauskirjeisiin.

Ensimmäisen puoliskon kerronta on vielä Lauraa etsivien miesten tietävyyteen sidottua siinä määrin, että kerronta välittää tietoa Laurasta miesten näkökulmasta. Sen sijaan toisella puoliskolla asiat muuttuvat, kun vihjeet Laurasta vievät Ezequielin toimittajan luokse. Toimittajalla on hallussaan Lauran taakseen jättämä äänitallenne, jossa Laura ”selittää” katoamisensa. Vaikka pitkäkö kuuntelujakso sisältää nimenomaan Lauran näkökulmasta kerrottuja tapahtumia myös takaumakohtauksina, siinä on lisäksi kohtauksia, joissa Ezequiel vain kuuntelee Lauran ääntä kuulokkeet päässä toimittajan radiostudiossa. Jaksossa on esimerkiksi pieni tapahtumattomuuden hetki: tarina keskeytyy, kun äänitettä tallentava Laura lähtee käymään vessassa kesken nauhoituksen. Hämmäntynyt Ezequiel ilmeilee, mutta toimittaja kehottaa maltillisuuteen.

Hetki kuvastaa hyvin elokuvaa ja sen katselukokemusta. *Trenque Lauquen* haarautuu niin moniin suuntiin, että välillä kokonaisuus tuntuu karkaavan käsistä, kunnes sitä hoksaa, ettei mitään kokonaisuutta taida ollakaan. Citarella on kertonut tietoisesti viitanneensa Michelangelo Antonionin moderniin klassikkoon *Seikkailu* (*L'Avventura*, 1960) elokuvansa ”seikkailuksi” kutsutulla ensimmäisellä episodilla⁴. Antonionin elokuvan tavoin *Trenque Lauquen* ei lopulta kerro naisen katoamisesta vaan hänen katoamisensa katoamisesta. *Seikkailussa* naisen katoamisen kaiuista kasvaa eksistentiaalinen kuvaus maailmassa olemisesta, mutta Citarella tuntuu kohtelevan arvoitusta sellaisenaan, itseisarvona. Laura lipeää ensin häntä etsivien käsistä, sitten kerronnalta ja katsojalta. Pienellä, hienolla kameran eleellä Citarella vapauttaa Lauran kerrontansa otteesta.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Anton Vanha-Majamaa, Kehuttu ohjaaja pelkää töidensä loppuvan ja ihmettelee, miksei kukaan kritisoi Barbien suosiota. *Helsingin Sanomat* 16.9.2023. Verkossa: hs.fi/kulttuuri/art-2000009854222.html
- 2 John Gianvito, *Andrei Tarkovsky. Interviews*. University Press of Mississippi, Jackson 2006, 26. Lainauksen suomennos IH.
- 3 Dennis Lim, *Tale of Cinema*. Fireflies Press, Berlin 2022, 64–65.
- 4 Hamed Sarrafi, A Cinematic Sojourn to the Land of Awe and Astonishment. Interview with Laura Citarella about El Pampero Cine and Trenque Lauquen. *Senses of Cinema*, issue 106 (August 2023). Verkossa: sensesofcinema.com/2023/interviews/a-cinematic-sojourn-to-the-land-of-awe-and-astonishment-interview-with-laura-citarella-about-el-pampero-cine-and-trenque-lauquen/



MIKKO MANKINEN

Onko ympäristökriisistä tieteen, taiteen ja uskon totuudeksi?

Elokuun lopulla Valamon opiston järjestämässä kolmipäiväisessä ”Monta tietä totuuteen – kokonaisvaltaisempaa tietokäsitystä kohti” -seminaarissa ihmisiä kokoontui keskustelemaan taiteen, tieteen ja uskonnon tietokäsityksistä ympäristökriisin ja elonkehän tuhon kontekstissa. Kokoontuminen uusinsi Valamossa vuonna 1987 pidettyä ”Kaksi tietä totuuteen” -seminaria, jossa kysymys tieteelliselle työlle ja henkiselälle harjoittamiselle yhteisestä totuudesta piirtyi tieteellisen maailmankuvan perusteita muokkaavien kvanttimekaniikan löydösten innoittamana ainakin jollakin tavalla mahdollisena. Uusi päivitys kahden tien dualismista menetelmien moneuteen lavensi aiheita muun muassa kysymyksillä taiteen tiedosta, erilaisten tietokäsitysten ihmiskuvista, paikallisesta tiedosta ja tiedon ei-inhimillisyydestä.

Puhujien ja aiheiden kirjolla seminaari puhalsi runsauden torveen täysin palkein. Toisaalta kysyessään jokaiselta elämänalalta omaa tietä samaan totuuteen se väisti ne moni- ja poikki-välisyyksiin paneutuvat konferenssit, joissa jahdataan erilaisten elämänalojen risteämaakohtien lenseää potentiaa. Totuuden yksiköinti herätti levottomuutta jo vuoden 1987 seminaarin otsikossa, eikä kullunut aika tai totuuteen johtavien teiden monentaminen ole mitenkään vähentänyt otsikon sisältämän väitteen äärimmäisyyttä¹.

Ilmeisimpänä puheenvuoroissa esiin tuli hengellinen totuus, johon Valamon luostarin igumeni arkkimandriitta Mikael johdatteli tervetuliaispuheenvuorossaan toteamalla, että ”tiede on aikakautensa totuuden menetelmä, ei totuus itse”. Mikäli totuuden etsintä ymmärretään puheenvuoron mukaisesti ihmiselle ominaisena haluna olla yhteydessä jumalaan, kaiken olevaisen alkulähteeseen, tällöin totuuden eli jumalan tuntemiseen liittyy vähintään perusteltua uskosta syvempi usko. Seppälä esitteli Gregorius Nyssalaisen kaksiosaisen menetelmän, jonka noudattaminen riittäisi yksinkertaisuudessaan totuuden eli Jumalan saavuttamiseen: ihmisellä ei saa olla erheellisiä käsityksiä todellisuudesta ja ihmisellä pitää olla haluista ja himoista vapaa puhdas mieli. Tähän rinnastettuna taiteen ja totuuden suhde välkehti puheenvuoroissa huomattavasti vaikeammin hahmotettavana. Ehkä taiteellinen työ ei pyrikään kohti yhtä totuutta tai taiteen tekijä ei välttämättä tiedä ollenkaan, mikä tekemisen tulos on, kuten kuvataiteilija Alma Heikkilä keskustelussa taiteen väitteettömästä tiedosta virkkoi. Samassa keskustelussa dosentti Antti Salminen ruoti taiteen tiedon erityispiirteiksi totuudelle vaikeammin mieltynyttä ainutkertaisuutta, paradoksaalisuutta ja kykyä sietää ristiriitoja.

Salminen painotti myös kaiken tiedon vaikuttavuutta, sen kykyä saada aikaan muutosta. Jos yhtymäkohtia hengelliseen totuuteen olikin, taiteellisen työn kohtaama todellisuus näytti olevan jokseenkin kaukana menetelmällisesti hankitusta kumuloituvasta tieteellisestä tiedosta.

Seminaarin koolle kutsunut runoilija Raisa Marjamäki lähetti avauspuheenvuorossaan seminaarin etsimään tietelle, taiteelle ja uskolle yhteisehköä, kokonaisvaltaisempaa tietokäsitystä ympäristön erilaisten kriisien todellisuudesta ja sen elämäntapamme oikeellisuudelle asettamista kriteereistä. Vaikka ympäristökriisi nojaa pääosin tieteelliseen tietoon, Marjamäen mukaan voimakkaasti erikoistuneet vastaukset eivät voi sellaisenaan ratkaista ympäristökriisiä vaan tarvitaan myös holismia. Hän myös painotti luonnon tuhon yhteyttä fysikaalis-rationaaliseen, hyötyn tähtäävään maailmankuvaan, ”jossa maailma on esine”. Marjamäki aloitti jokaisen paneelin esittämällä käsiteltävää aiheita kehystävän runon. Seminaarin otsikon kannalta koskettavin näistä oli kenties Tua Forsströmin ”Andrei Arsenjevits! Te ette pitäisi tästä menosta”, jossa runon puhuja surkuttelee muuannelle Andreille maailmassa etenevää menetystä päättäen säkeeseen: ”piti sataa pahoille ja hyville niin kuin aina on satanut.”² Kun muutos koskee luontoa tai ympäristöä olosuhteina, joiden piti olla jaettua kaikille ihmisen moraalista riippumatta, muutoksen voi katsoa ulottuvan myös totuuteen – ymmärsi tämän totuuden sitten tieteen, taiteen tai uskon näkökulmasta.

Holistisesta epistemologiasta metafysiikkaan?

Jos tosiaan alkaisi sataa vaikka jokaiselle ansionsa mukaan, luonto olisi jotain muuta kuin luontoa –

”Jos tosiaan alkaisi sataa vaikka jokaiselle ansionsa mukaan, luonto olisi jotain muuta kuin luontoa – täysin tunnettavissa ja ihmisen hallittavissa.”

täysin tunnettavissa ja ihmisen hallittavissa. Seminaarin puheenvuoroissa toistui eri muodoissaan jako rationaalisen tai propositionaalisen tiedon ja mystis-intuitiivisen tiedon tai ei-tiedon välillä, jonka pohjalta luontokin on tiedon kohteena jaettavissa näppärästi kahtia hallittavaan ja ei-hallittavissa olevaan luontoon. Kovin abstraktin protoepistemologisen jaon merkitys konkretisoitui saamelasta kulttuuriympäristöä tutkivan Päivi Maggan puheenvuoroissa: poromiehen intuitiiviseen tietoon perustuva ylipolvinen kommunikointi paikallisen ympäristön kanssa on merkityksellistä elämää itsessään, mutta siitä käsin ei voida artikuloida todistetta paikan arvosta esimerkiksi suojelua varten vaan tähän tarvitaan tutkimuksen tuottamaa (propositionaalista) tietoa. Vaikka massiivisen mittakaavan yleistäviä jaotteluja tahtois vastustaakin, myös Leena ja Oula Valkeapään kuvaukset elämästään käsivarren tuntureilla vahvistavat kyseistä jakoa. Paikallinen ei-inhimillisen ympäristön kanssa haasteleva elämäntapa, joka vasta hiltajattain on törmännyt modernisaation teknistävään vaikutukseen, nojaa vahvemmin intuitiiviseen tietoon. Seminaarin kurssiksi asetettu kokonaisvaltainen tietokäsitys näyttäisi edellyttävän juurikin tällaista tietoa, koska se ei välttämättä pyri hallitsemaan luontoa – eikä välttämättä edes kykenisi siihen vaikka pyrkisikin.

Myös ympäristön asema tiedon kohteena komplisoitui seminaarin puheenvuoroissa. Perinteentutkija Tiina Seppä toi keskusteluun kiinnostavia havaintoja siitä, kuinka kansanrunoaineistossa niin ihmisten valmistamat esineet kuin ympäristöön kuuluvat arkiset entiteetitkin esitetään puhuvina – ei niinkään ihmiselle vaan toisilleen. Kuulijalle syntyy animistinen vaikutelma luonnosta, joka voisi kääntäen ottaa ihmisen puheensa ja toimintansa kohteeksi, jos vain olisi ylipäänsä kiinnostunut ihmisestä. Tähän nähden erityisen merkillistä tilaisuuden keskuste-

luissa oli ympäristön ihmisestä piittaamattoman pyhyyden ja ihmisestä välittävän kristillisen jumalan näennäisen ongelmaton yhteisesiintyminen.

Teologi Pauliina Kainulainen avasi kristillistä näkökulmaa ympäristökriisistä moraalisenä kriisinä, jonka hän paikansi lännessä luonnon pyhyyden sivuuttamiseen ja rajantajan heikentymiseen. Kainulainen nosti keskusteluun luterilaisuudestakin löytyvän panenteistisen jumalakäsityksen juonnetta, jossa jumalan ymmärretään olevan läsnä kaikissa luoduissaan kuitenkin tyhjentyttä niihin täysin. Luomakunnan erottamattomuutta jumalasta syvensi edelleen teologi Ari Koposen samassa keskustelussa esittämä ajatus luomakunnasta kiitoksena ja ylistyksenä. Ihmisen luontosuhde ei tässä tapauksessa voisi pelkistyä luonnon hallintaan vaan pikemminkin ihmisen tehtävä olisi yhtyä tähän ylistykseen ja kiitokseen. Vastaavasti ikonitaiteilija munkki Gabriel puhui sakraalista taiteesta, jossa jopa tiettyjen materiaalien käyttäminen maalauksessa perustuu niissä nähtyyn kykyyn ylistää jumalaa. Tästä huolimatta on vaikea olla ajattelematta, etteikö tästä ylistyksestä ja kiitoksesta irtautuvan luonnon toimijuus johtaisi kertomukseen pakanallisen ja kristillisen maailman-kuvan sovittamattomuudesta.

Joose Keskitalon seminaarin iltaohjelmassa esittämä laulu ”Runoruhtinas” toi tähän keskustelun juonteeseen innostavan kulman. Siinä missä kansa laulun lyriikoissa odottaa kultaista tietä saapuvaa suurta kuningasta, on ”kuningas runous” sen sijaan ”vielä matkallaan / ei loistaen vaan ontuen / kärsimyksen tiellä”. Laulun puhuja viittaa messiaanisesti massiivista kulttuurista taakkaa kantavan ramman kuninkaan saapumiseen lauseella ”ei puhu kivet vielä”, mikä nyrjäytti kiitettävästi seminaarin puheenvuoroissa vallinnutta ajallisuutta, jossa entisyydessä puhunut luonto on modernisaation myötä kadottanut äänensä kenties iäksi. Ehkäpä tosiaan runoudella on messiaan tun-

nuksista riippumaton regaalinen erityisasema puhututtaa luonnossa puhuvaa myös tulevassa, kärsien ja ontuen.

Olkikakku varisee

Jos luonnontuho onkin vain ehdolla yhdistämään tieteen, taiteen ja uskon teitä, yhteiskunnallisessa todellisuudessa toimiminen yhdistää näitä kaikkia väistämättä. Eräs seminaarin moninaisuuden suomista hienouksista oli se, että mukaan keskusteluun kutsuttiin virkamies-tason kokemusta poliittisesta päätöksenteosta. Eritel-lyimmin tätä näkökulmaa toi esiin Työ- ja elinkeinomi-nisteriössä alivaltiosihteerinä toimiva taloustieteilijä Elina Pylkkänen, jonka vahvoista puheenvuoroista piirtyi jok-seenkin synkkä kuva niin ympäristökriisin yhteisyyden kuin tietokäsitysten päivitysten mahdollisuuksista.

Pylkkäsen puheenvuoroissa niin sanottu ekologinen kestävyysvaje on valtiovallan käytännön työn näkökul-masta vain yksi megatrendi vaikkapa väestön ikään-tymisen ja digitalisaation joukossa, eikä yksittäisillä hallituksilla välttämättä ole poliittista tahtoa vaikuttaa hallituskauden ylittäviin ilmiöihin. Päätöksenteossa hyö-dynnetään tieteellisesti ratifoituja periaatteita, kuten käytöksen ohjaamista kannustinten avulla, mutta työn taustalla vaikuttavan ihmiskäsityksen Pylkkänen arvioi implisiittiseksi ja päivittämättömäksi.

Seminaarin kuulijalle tuli keskustelussa houkutus lähteä avustamaan ihmiskäsityksen artikuloinnissa ja ehos-tamisessa, mutta ei ole mitenkään yksioikoista, millaiseen tietoon tai ihmiskäsitykseen valtiollisen tason päätösten tulisi nojata. Tutkimustieto voi toki ohjata olettaen rati-onaalisesti toimivaa päättäjää, mutta lopulta ”tieteellinen lähestymistapa on yhteismitaton sen kysymyksen kanssa, mitä ihminen on”, kuten filosofi Tere Vadén ihmiskäsi-tyksiä ja tietoa käsittelevässä paneelissa tiivisti.

Olkoonkin liian yksinkertaistavaa liimata hyötyha-kuinen ihmiskuva suoraan luonnon resursoimiseen, silti juuri resurssiksi pilkottu, hallittu luonto näyttäytyi se-minaarissa poliittisen toiminnan vakioasetuksena. Tällöin myös näennäisen viaton yhteisen hyvän (”kakun”) kasvat-taminen ja jatkuvasti vaikeutuva jakaminen alkoivat vai-kuttaa joltakin muulta kuin yhteiseltä hyvältä. Marjamäen johdolla seminaarin paneelit kuitenkin välttivät sekä nä-kökulmien polarisoimista että turhaa poleemisuuutta. Jos yltiörationaalinen luontoa haltuun ottava maailmankuva olikin ansaitusti olkinen, yhteisen hyvän keräämisen koh-dalla liian helpolta vastakkaisuudelta vältyttiin. Kakun kasvattamisen luomasta pattitilanteesta olisi mahdol-lista päästä eteenpäin esimerkiksi kysymällä, mitkä asiat lopulta ovat yhteistä hyvää ja kuuluuko yhteisen hyvän koko ajan kasvaa. Tämä antaa kuvan siitä kursailematta-masta avaruudesta, jonka äärelle paneelit kuulijan joh-tivat.

Askeesiin, sinne vie pieni polku...

Askeesi eri muodoissaan häilyi useammassa keskustelussa ehdolla holistiseksi vastaukseksi kestävän elämäntavan kysymykseen. Tutkija Paula Tuomikosken mukaan as-

keettisempi elämä on ortodoksille luontaista. Tutkimus-työstään arkkikiispa Paavalin elämäkerran parissa hän esittelee ohjeita, kuinka sulkeutumalla maailmalta saavu-tetaan mahdollisuus rukoukseen, jota Tuomikoski kuvaa ”puheeksi hengellisyiden ulottuvuudessa” erotuksena toiminnasta ruumiin tai sielun ulottuvuudessa.

Askeesi tukee tällaista hengellisyyttä, ja luostarilaitos puolestaan tarjoaa askeettiselle elämälle kenties otol-lisimman mahdollisen ympäristön. Vaeltava munkki Gabriel kuvasi jokaista luostaria omanlaisekseen persoo-naksi, joka muuttuu aina kulloisenkin luostarin johtajan ohjaamana hengeltään hieman erilaiseksi. Silti luostarit ovat hänen mukaansa vahvasti perinteitä säilyttäviä ja paikallisia yhteisöjä, joissa yhteys yhteisön edesmen-neisiin jäseniin säilyy rukouksissa ja rituaaleissa. Valamon luostari on taloudellisesti omavarainen, mutta Gabriel kertoi myös luostareista, jotka tuottavat itse suurimman osan kuluttamastaan.

On kovin monimutkaisesti eri asia pidättäytyä hengel-lisesti vahingolliseksi koetusta kuin ympäristön kannalta kestävämmästä kulutuksesta, mutta vähintään ulkoisesti askeesi näyttäytyy nykyisen elämäntapamme käypänä hoitona. Tässä mielessä otsikoitu yksi totuus väistää vält-tämättömyyden tieltä, eikä ulkokohtaisesti arvioiden kenties ole merkitystä, päädytäänkö elämän sovittamiseen ympäristön kanssa hengellistä vai maallista tietä.

Hengellisen kokemuksen näkökulmasta askeesin va-paaehtoisuudella on kuitenkin merkitystä, jonka syven-tämiseen seminaarin hajaannusta uhmaava keskustelu ei ehtinyt tarkentua. Esimerkiksi teoreetikko Georges Bataille kirjoittaa askeesia vastaan, sillä hänen näkemyk-sensä mukaan askeesissa ihminen silpoo kokemuksestaan osan pois jonkin muun kuin kokemuksen itsensä aset-tamin kriteerein, jolloin juuri tietynlaisesta puhdistetusta kokemuksesta tulee tavoittelun kohde ja harjoittamisesta tämän kohteen tavoittelun prosessi³. Bataille on askeesin kriitikkona toki sikäli epäreilu, että hänen mittarinsa on äärimmäinen subjektin hävittävä kokemus. Käypä jatkokysymys koskisi askeesin itsensä tietä totuuteen. Saneleeko se millaista kokemuksen pitää olla, leikkaako se irti osan todellisuutta epäpuhtaana tai epätodellisenä? Osallistuuko se, yksinkertaistettavat yksinkertaistaen, ko-kemuksen ja siten maailman muuttamiseen halutunlai-seksi esineeksi?

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Elina Karjalainen, Kaksi tietä totuuteen? Kaksi päivää seminaaris-sa. *Suomen Kuvalehti* 34/1987, 40-45, 44.
- 2 Tua Forsström, *Hevosten parissa vietetyn yön jälkeen (Efter att ha tillbringat en natt bland hästar)*. Suom. Caj Westerberg. Tammi, Helsinki 1998.
- 3 Bataille, Georges, *Sisäinen kokemus (L'expérience intérieure)*, 1943, 1954). Suom. Viljami Hukka ja Anna Nurminen. Gaudeamus, Helsinki 2020, 43-45.

Kiertomatka kuoleman puutarhaan



HAYLEY CAMPBELL

KAIKKI ELÄVÄT JA KUOLLEET

(All the Living and the Dead.
A Personal Investigation into the Death Trade, 2022)

Suom. Tapani Kilpeläinen

292 sivua

ISBN 978-952-7478-07-3

Sähkökirja 978-952-7478-08-0

35€

-25 % kestopilaajalle

Sähkökirja
24,95 €

Kuolema on tuttu näky uutiskuvissa sodista, luonnonmullistuksista ja pandemioista. Likeisempi kuolema jää monesti vieraaksi: useimmille kuolleen läheisen hyvästely on ainoa käsinkosketeltava kohtaaminen kuoleman kanssa. Arkinen kuolema on aidattu näkymättömiin monin tavoin. On kuitenkin kokonainen kuoleman ammattikunta: kaikki ne, jotka pitävät huolen kuolleistamme – ja joskus vielä meistä.

Kaikki elävät ja kuolleet on kiertomatka kuoleman ammattilaisten joukossa. Hayley Campbell on haastatellut hautureita, rikospaikkojen siivoojia, ruuminavausten tekijöitä, palsamoijia, krematorioiden käyttäjiä ja muita kuoleman ammattilaisia – aina

toiveikkaisiin ja tulevaisuususkoihin kuolleen syväjäädyttäjiin asti. Karmivista yksityiskohdista huolimatta hän löytää kaikkialta myös kauneutta sekä halua auttaa niitäkin, jotka ovat avun tuolla puolen. Ihmisiä, jotka tekevät laupeuden töitä, joista kukaan ei saa tietää.

Hayley Campbell on Lontoossa asuva journalisti, joka on kirjoittanut urallaan lukuisiin aikakauslehtiin ja verkkojulkaisuihin sekä juontaa kahta BBC:n podcastia. Hänen isänsä Eddie Campbellin viisiosainen Jack the Ripperistä kertova sarjakuvaromaani *Helvetistä* (1989–1998) tutustutti tyttären kuoleman kuviin ja pani alulle tähän kirjaan johtaneen matkan.

VERNA VIRKKUNEN

Ajankohtaiset teemat ja ikuisuuskysymykset kävivät vuoropuhelua NordPhil-konferenssissa Tartossa

Pohjoisen Euroopan filosofian opiskelijoiden vuotuisessa konferenssissa keskusteltiin moninaisista aiheista transfilosofiasta ydinaseisiin, vallankumouksiin ja valtion sisäänrakennettuun väkivaltaisuuteen.

Pohjoismaisten filosofian opiskelijoiden konferenssi NordPhil järjestettiin Tartossa 15.–16. syyskuuta. Sijaintiaan vuosittain vaihtava tapahtuma on filosofian opiskelijoille opintojen vaiheesta riippumatta alusta ajatusten jakamiseen. Niinpä konferenssi tarjoaa kiinnostavan katsauksen opiskelijoiden filosofisiin intohimoihin sekä tilan keskustella rajat ylittävistä ajankohtaisista aiheista filosofisista lähtökohdista.

Määrittelemisen ja määrittelemättömyyden etiikan äärellä

Lily Crawford (Oslo yliopisto) käsitteli esitelmässään kielifilosofisesta näkökulmasta transfilosofiaa, jonka lähtökohta on transihmisten sukupuoli-identiteettien kyseenalaistamattomuus. Crawford pohti, minkälainen kieli ja sanasto palvelisi parhaiten transfilosofian teorianmuodostusta. Hän painotti transihmisten moninaisuutta ja sitä, kuinka transihmisyyden ei rajaudu sukupuolibiinääriin alle asettuviin kokemuksiin, mieheyteen ja naiseuteen. Vaikka *trans* on tarkoitettu kattotermiksi, joka ulottuu myös binääriin ulkopuolelle, ohjailee termi keskustelua tietyille urille.

Crawford argumentoi sen puolesta, että transfilosofiassa siirryttäisiin käyttämään termiä *trans**. Sen hyöty transfilosofian teorianmuodostukselle on hänen mukaansa siinä, ettei sillä ole vakiintunutta kulttuurista viittauskohdetta vaan se on moniselitteinen termi ilman yhtä oikeaa käyttötapaa. Tämä yhdistettynä tähtikuvion tuomaan mielikuvaan alaviitteestä ohjaavat hakemaan lisää tietoa, mikä mahdollistaa paremmin kaikenlaisten transihmisten kokemusten sisällyttämisen transfilosofiseen keskusteluun. *Trans** ei voi olla yhtenäinen iden-

titeettikategoria tai agenda, ja siksi se on Crawfordin mukaan hyödyllinen työkalu transfilosofian teorianmuodostukselle.

Freja Værnskjold Dzougov (Aarhusin yliopisto) kartoitti tapoja lähestyä etiikkaa jonain muuna kuin hyvien ja pahojen tekojen tuomitsemisena. Tuomitsemisen ympärille rakentuvaa etiikkaa hän kutsui *trolley problem*-paradigmaksi, jonka puitteissa etiikka rajautuu oikeiden tekojen arviointiin ja tuomitsemiseen erilaisissa skenaarioissa. Værnskjold Dzougov päinvastoin halusi lähestyä eettisyyttä tuomitsemisesta pidättäytymisen kautta, mihin hän otti avukseen Simone Weilin filosofian. Værnskjold Dzougov vertasi Weilin ajatusta eettisestä suhteesta toiseen Kantin kuvaukseen esteettisestä kokemuksesta käsitteiden alan ylittävänä tilanteena. Samalla tavalla kuin taideteos asettuu katsojan eteen omilla ehdoillaan, kuvautuu toinen ihminen Weilille jollain lailla käsittämättömänä.

Weil kamppailee sen ristiriidan kanssa, jonka toisen määrittämättömyys yhdistettynä pyrkimykseemme ymmärtää toista asettaa eettiselle suhteelle. Toisessa on aina jotain, joka jää käsitteidemme ulkopuolelle, mutta pyrkimyksemme lähestyä toista ymmärryksemme ja käsitteidemme kautta ohittaa herkästi tämän ja voi pahimmillaan kääntyä väkivaltaiseksi pyrkimykseksi muovata toisesta ymmärryksemme mukainen. Weilille eettisen suhteen perusta on toisen näkeminen kauniina, sillä kauneus on jotain, jota emme voi haluta muuttaa. Tuomitsemisesta pidättäytymisen eettisyys ilmenee toisen kauneuden äärellä.

Crawfordin esitelmä transfilosofian käsitteistä keskusteli mielenkiintoisesti Værnskjold Dzougovin esityksen kanssa, vaikka niiden filosofiset teoriaperinteet ja aiheet olivat erilaiset. Molemmissa nousi esiin jännite,



joka syntyy käsittämisen ja käsitteiden luomisen tarpeen ja toisaalta toisen ihmisen määrittämättömyyden välille. Kuinka tehdä transfilosofiaa määrittämättä etukäteen, mitä transihmisyyttä on? Værnskjold Dzougovin hahmottelema tuomitsemisesta pidättäytymisen etiikka resonoi antoisasti tämän kysymyksen kanssa.

Valtio, vallankumous ja (väki)valta

Andrey Gavrilinin (Tarton yliopisto) esitelmä käsitteli vallankumouksia siitä näkökulmasta, miten historiakäsitykset vaikuttavat niiden muotoon ja vaarallisuuteen. Vaarallisia vallankumousliikkeitä yhdistää vihamielisyys nykyhetkeä kohtaan, mutta tavoiteltu tilanne voidaan löytää joko tulevaisuudesta tai menneisyydestä. Futuristisesti suuntautunut vallankumousajattelu näkee utopian mahdollisuuden lähitulevaisuudessa, mikä johtaa herkästi siihen, että suuret, raakalaismaisetkin uhrukset nähdään eettisesti perusteltuina. Taaksepäin katsovassa, pastistisessa vallankumousajattelussa taas nojaututaan kuvitelmaan menetetyistä utopiasta, jonka valossa nykyhetki näyttää epäonnistuneena. Venäjän hyökkäyssota Ukrainassa toimii Gavrilinin mukaan esimerkkinä pastistisen historiakäsityksen vaaroista. Presentistiset, nykyhetkeen keskittyvät vallankumoukset ovat vähemmän radikaaleja, mutta myös vähemmän vaarallisia, sillä ihmisiä ei uhraata parempien aikojen nimissä.

Vallankumouksista siirrettiin huomio valtioon sinänsä, kun Viivi Aliklaavu (Helsingin yliopisto) pohti valtion roolia inklusion mahdollistajana Iris Marion Youngin ajattelussa. Youngille rakenteellinen epäoikeudenmukaisuus on moraalista epäoikeudenmukaisuutta, joka sijoittuu arkipäiväisiin käytäntöihin. Myös sorto on Youngille arkipäiväiseen kanssakäymiseen juontuvaa tietyn ihmisryhmän rakenteellista poliittista immobilitisointia. Vaikka pakottavuus on valtiossa aina läsnä, vähentää valtion ja demokratian kautta tavoiteltu inklusio Youngin mukaan sortoa. Aliklaavu haastoi Youngin

valtion roolia inklusion tavoittelussa puolustavan näkökulman. Valtion dominoiva rooli luo Aliklaavun mukaan inklusion tavoitteluun lähtökohtaisesti sellaisen tilanteeseen sidotun todellisuuden (*situated conception*), jossa keskustelu ei ole tasa-arvoista. Näin valtio hänen mukaansa luo tiettyjen ryhmien sortoa ja estää vähemmistöjen yhteiskunnallista inklusiota, jota sen on Youngin mukaan tarkoitus edistää.

Näkökulmanvaihdos valtion ja väkivallan välisestä suhteesta oli suuri, kun Aliklaavun esitelmästä siirryttiin Filip Westlingin (Tukholman yliopisto) oikeutetun sodan teorialle pohjaavaan esitelmään ydinaseiden pelotevaikutuksen deontologisesta oikeutuksesta. Suomalaiselle opiskelijalle esitelmä kontekstioitiin Suomen ja Ruotsin tuoreeseen Nato-jäsenyyteen, ja olikin mielenkiintoista kuulla, miten naapurimaan opiskelija teemaa lähestyi. Ydinaseiden pelotevaikutuksen eettiset perustelut nousevat ongelmaksi juuri deontologeille, mutta Westling pyrki hahmottelemaan, miten velvollisuuseetikko voisi pelotevaikutusta puolustaa.

Westlingin esitelmää seuranneessa keskustelussa sivuttiin sitä, millä tavalla vastuu ydinaseista jakautuu valtioiden ja kansalaisten kesken. Keskustelu toimi siltana konferenssin päättäneeseen Valtteri Rajamäen (Helsingin yliopisto) ryhmäuskomuksia käsittelevään esitelmään. Rajamäen pyrkimyksenä oli tehdä tietoteoriasta yhteiskunnallisesti kiinnostavaa, ja esitelmä herättikin ajatuksia ryhmäuskomuksista ja vastuusta politiikassa. Voiko ryhmällä olla uskomus, johon kukaan ryhmään kuuluva yksilö ei varsinaisesti usko? Kysymys laitoi pohtimaan muun muassa hallitusohjelman muodostamista ryhmäuskomusten näkökulmasta.

Teemattoman konferenssin haaste oli siinä, ettei osallistujilla välttämättä ole jaettua tietopohjaa ja filosofista kiinnostuksen kohdetta. Alustajat onnistuivat kuitenkin ilmaisemaan argumenttinsa hyvin, ja yleisö oli ilahduttavan aktiivinen. Toisaalta aiheen rajaamattomuus mahdollisti sen, että esitykset leikkasivat yllättävissä kohdissa toisiaan, mikä oli konferenssin parasta antia.

JOONAS S. MARTIKAINEN

Eksistentialismia totuuden jälkeisenä aikana

Totuuden jälkeinen aika, tuttavallisemmin *post-truth*, on puhuttanut yhteiskunnallisista asioista kiinnostuneita jo pitkään. Termi kuvaa yhteiskunnallista tilannetta, jossa totuuden ja valheen välinen ero uhkaa muuttua poliittisesti merkityksettömäksi. Erityisen paljon totuuden jälkeisestä ajasta on keskusteltu viime vuosikymmenen jälkipuoliskolta alkaen, kun useita poliittisia ilmiöitä Trumpista rokotevastaisuuteen on luonnehtinut viehtymys ”vaihtoehtoihin faktoihin” ja salaliittoteorioilla flirttailuun.

Totuuden, epätotuuden ja totuuden jälkeisyyden välisten suhteiden miettiminen toimi kokoavana kehyksenä elokuussa Helsingissä Porthaniassa pidetylle konferenssille. The International Simone de Beauvoir Society, HARMAA-työryhmän ja Helsingin yliopiston järjestämä tapahtuma kokosi paikalle joukon useiden alojen tutkijoita, jotka käyttivät esitelmässään Simone de Beauvoirin ajattelussa ja laajemmin eksistentialismin ja fenomenologian perinteissä piileviä voimavaroja monien eri nykyhetken totuuden, epätotuuden ja totuuden jälkeisyyden muotojen tarkasteluun ja ymmärtämiseen.

Konferenssin paneelit lähestyivät aihetta useista eri toisiinsa limittyneistä tulokulmista. Paneelit kattoivat laajan määrän teemoja aina postmodernismista Erokseen ja vanhenemiseen. Konferenssi tarjosi läpileikkauksen nykyhetken kansainvälisestä Beauvoir-tutkimuksesta kaikessa moninaisuudessaan. Aidon runsaudenpulan vuoksi voin tässä lyhyessä katsauksessa keskittyä tarkemmin vain pieneen osaan konferenssin lukuisista teemoista.

Totuuden ja epäluottamuksen politiikat

Poliittisena ilmiönä totuuden jälkeisyydelle on yritetty etsiä selityksiä ja syntipukkeja niin salaliittoteorioista, tiedevastaisuudesta, postmodernista filosofiasta kuin ihmispsykologiastakin. Yksi tyypillinen tapa puhua totuuden jälkeisyydestä on esittää se tunteiden voittona faktoihin nojautuvasta rationaalisuudesta.¹ Sara Heinämaa (Jyväskylän yliopisto) huomautti Beauvoirin toiminnan teoriaa ja väkivaltaa käsitelleessä keynote-esitelmässään, että tämä vastakkainasettelu ei ota huomioon sitä, että meillä ei voi olla arvoja ilman tunteita. Arvot ovat se taso, jolla kiinnitymme faktoihin ja totuuksiin, ja vain arvojen kautta niistä muodostuu merkityksellinen pohja

yhteiskunnalliselle toiminnalle. Olemme toimijoina aina sidoksissa tilanteeseen ja muihin ihmisiin, eikä totuudellisuuden ja objektiivisuuden arvoja voi erottaa siitä laajemmasta yhteiskunnallisen epäluottamuksen ilmapii-ristä, jossa totuuden jälkeisyys kukoistaa.

Yksi mielenkiintoinen keskustelussa virinnyt kysymys koskikin objektiivisuuden suhdetta totuuden jälkeiseen politiikkaan. Kohtaamme usein tilanteita, joissa varsinainen ongelma ei ehkä edes ole jonkun tietyn väitteen yhdenpitävyys faktojen kanssa, vaan se, että koko keskustelu itsessään on kehystetty manipulatiivisesti. Totuuden jälkeisyydessä voi olla kyse myös pyrkimyksestä saattaa koko objektiivisuuden idea yhdeksi politiikan kiistakapulaksi muiden joukossa. Tällöin on vaarana, että itse objektiivisuuden vaatimus muuttuu työkaluksi voimakaiden toimijoiden omien poliittisten ja taloudellisten tarkoitusperien peittelyyn.

Autenttisuus ja polarisaatio

Totuuden jälkeisen ajan kuvauksissa keskitytään usein myös sosiaalisessa mediassa leviäviin salaliittoteorioihin. Yksi tapa yrittää ymmärtää salaliittoteorioiden viehätystä on kysyä, mihin tarpeeseen ne vastaavat. Radikalismia tutkivan Maja Touzari Greenwoodin (University of Edinburgh) mukaan olemme astumassa ”autenttisuuden aikaan”. Salaliittoteoriat ja niiden ympärille syntyvät nettiryhmät tyydyttävät monesti sellaista autenttisuuden kokemuksen tarvetta, johon perinteiset tiedontuottamisen tavat eivät pysty vastaamaan. Tämä autenttisuuden kaipuu ei kuitenkaan ole itsessään välttämättä huono asia: se on jo eettinen suhde maailmaan. Ehkä keskusteltaessa salaliittoteorioihin uskovien ihmisten kanssa puhuminen autenttisuudesta totuuden ohella saattaisi avata mahdollisuuksia myös laajemmalle reflektiolle omien uskomusten perustasta.

Usein vastuuta totuuden jälkeisyydestä sysätään myös sosiaalisen median harteille, eikä syyttä. Some on kuitenkin muutakin kuin salaliittoteorioita, vaihtoehtoisia faktoja ja jatkuvaa poliittista riitelyä. Minna-Kerttu Kekki (Oulun yliopisto) käsitteli esitelmässään tapoja, joilla sosiaalisessa mediassa käytävät julkiset keskustelut paitsi mahdollistavat poliittisten erojen kärjistämisen myös tarjoavat mahdollisuuksia oppimiseen toisiltamme. Beauvoirin ajattelu auttaa kiinnittämään huomiota siihen, miten emme koskaan omaksu vain tosiasioita vaan myös tapoja asemoida itseämme yhteiskunnassa. Tämä saattaa johtaa *huonoon uskoon*, kun omaksumme näennäisen ”välttämättömiä” tapoja tarkastella kanssaihmissämme ensisijaisesti tulehtuneen konfliktin vastapuolina. Meidän tulisi totuuden jälkeisessä ilmapiirissä ottaa kriittisesti vastuuta myös omasta asemoitumisestamme netissä ja muissa medioissa käymissämme keskusteluissa.

Ei totuutta sukupuolesta

Beauvoirin tunnetuin teos on aikanaan katolisen kirkonkin kielteinen *Toinen sukupuoli*. Beauvoir haastoi laajassa tutkimuksessaan perinteisen, luontaisena pidetyn sukupuolijaon tunnetulla teesillään, että naiseksi ei synnytä vaan tullaan. Sukupuolen eri aspektien tutkimus näkyi konferenssissa, jossa aihetta tarkasteltiin teeman mukaisesti myös totuuden ja ymmärrettävyyden käsitteiden kautta. Jokainen totuus sukupuolesta kietoutuu aina myös totuuteen itsestä ja omasta identiteetistä. Alexander Antonopoulos (Concordia University) käsitteli sukupuolen moninaisuuden juridista historiaa ja tapoja, joilla itse todeksi koettu sukupuoli-identiteetti on aina kietoutunut laajempaan yhteiskunnalliseen ja juridiseen tilanteeseen, johon vaikuttavat myös aikaisemmin säädetyt lait ja oikeudet.

Kathleen Lennon (University of Hull) taas torjui keynote-esitelmässään yksiselitteisesti mahdollisuuden saavuttaa minkäänlaista ”totuutta” sukupuolesta. Sukupuoli-identiteetti on hänen mukaansa aina muodostunut intersektionaalisten suhteiden verkossa, ja se on yhteydessä jaettuun imaginaareihin, jota emme voi valita täysin itse ja joihin meidät myös monin tavoin ”koulutetaan”. Samalla sukupuolisuuutemme ei ole myöskään vain biologian, historian tai muiden ihmisten sanelemaa. Olennaista on, mitä teemme itse ja yhdessä sillä, mitä meistä on tehty. Sukupuolesta ei ehkä voi saavuttaa lopullista totuutta, mutta se on silti olennainen akseli, jolla tulemme ymmärrettäviksi kanssaihmisillemme.

Sukupuolta käsiteltiin myös tutkimalla tapoja, joilla naiseutta koskevat myytit ja odotukset vaikuttavat yhä yhteiskunnassamme. Sortoa käsitelleessä paneelissa Katja Čičigoj (Universität Klagenfurt) puhui sitä, miten yhteiskuntamme usein suhtautuvat naisten kehoihin ”esiraskaina” uusien veronmaksajien synnyttäjinä, joihin voi tällä perusteella kohdistaa rajoittavaa vallankäyttöä. Sara Cohen Shabot (Haifan yliopisto) taas toi esiin, miten juuri synnyttävä nainen alistetaan naiseuden nimissä erilaisille medikalisoitujen objektivoivan ja epäinhimil-

listävän kohtelun muodoille, jotka hän nimesi obstetrisiksi eli synnytysväkivallaksi. Mielenkiintoista on, että yhteiskuntamme pyrkivät hävittämään kehon näkyvistä sekä elämän synnyin mutta myös kuolemamme hetkellä. Voisiko ajatella, että elävät ruumiimme esittävät haasteen uusliberaalille, tietynlaista voimakkuutta ja terveyttä ihan- noivalle yhteiskunnalle juuri olemisensa rajojen näkyväksi tulemisen hetkellä?

Elävä ruumis on myös haavoittuvainen ja muista riip- puvainen. Ihmisen hauraus nousi yhdeksi konferenssin avaintemaksi, jota lähestyttiin erityisesti vanhuuden kautta. Keynote-puhuja Tove Pettersen (Oslo'n yliopisto) käsitteli vanhuuteen liitettyjä myyttejä, ja Sonja Kruks (Oberlin College) puhui vanhuudesta ja huonosta us- kosta. Beauvoir on yksi harvoista filosofeista, joka on kä- sitellyt vanhuutta ja vanhenemista pidemmin, ja *La Vieillesse* (1971) on yhä harvoja filosofia teoksia aiheesta. Tämä kertoo ehkä jo itsessään siitä, että suhtautumisemme van- hoihin ihmisiin on monesti aktiivisen toiseuttava niin yleistävien puheiden kuin alistavien käytäntöjen tasolla. Lisäksi liukuma aikuisuudesta vanhuuteen usein toi- seuttaa meitä myös itsestämme. Vanhuus tarkoittaa paitsi kehon heikentymistä myös yhteiskunnallisen aseman men- nettämistä sekä monille putoamista köyhyyteen. Kaikki tämä tekee meistä vanhetessamme vähemmän kykeneviä saavuttamaan täyttä subjektiutta maailmassa, joka yhä sysää vanhoja ihmisiä syrjään.

Lopuksi

Simone de Beauvoirin fenomenologinen eksistentiaismi kietoutuu eletyn kehon, eletyn kokemuksen, autentti- suuden ja vapauden teemojen ympärille, kuitenkin aina itse konkreettiseen ilmiöön pureutuen. Inhimillisen kokemuksen perustavan moniselitteisyyden tunnistami- nen ajaa meitä jatkuvasti uudelleenarvioimaan omaa suhdettamme toisiin ihmisiin, historiaan, vapauteen ja myös totuuteen. Konferenssissa keskusteluun totuudesta, epätotuudesta ja totuuden jälkeisyydestä aukesi uusia nä- kökulmia päivänpoliittisten vastakkainasetteluiden ulko- puolelta. Samalla löytyi tapoja ymmärtää, mitä ongelmia itse puhe totuudenjälkeisestä ajasta voi sisältää ja miten koko käsitettä voisi lähestyä uudella tavalla.

Viite

- 1 McIntyre, Lee, *Post-Truth*. MIT Press, Cambridge (Mass.) 2018.

THELMA NYLUND

Esoteriakonferenssissa

Esoteerinen ajattelu pyritään usein pitämään visusti poissa akateemisen filosofian tontilta. Esoteria ja filosofia Suomessa -konferenssin järjestäjälle, tutkijatohtori Olli Pitkäselle, tämä ei käy. Avauspuheenvuorossaan Pitkänen totesi, että esoteria ja filosofia ovat kulkeneet rinnakkain ja ristenneet läpi länsimaisen filosofian historian, eikä esoterian vaikutusta ihmistieteiden syntyyn tule vähätellä. Esoteriaa ei siis tule jättää huomiotta akateemisessakaan tutkimuksessa. Toisaaltaan Pitkäsen mukaan ainoastaan esoteerisen ajattelutavan ja esoterian piirissä esitettyjen väitteiden täsmällinen tuntemus mahdollistaisi ulossulkemisen filosofian piiristä.

Helsingissä lokakuussa järjestetty konferenssi toi esiin yhteyksiä esoterian ja filosofian välillä sekä herätti keskustelua esoteriasta filosofian sisällä. Pitkänen hyödynsi avauspuheenvuorossaan esoterian käsitteen rajaamiseen uskontotieteilijä Antoine Faivren määritelmää. Faivre näkee esoteerisen ajattelun omanlaisena ajattelun lajinaan, jonka tunnistamisessa voi hyödyntää kuutta sille tyypillistä ominaispiirrettä. Näihin lukeutuvat vastaavuuksien etsiminen esimerkiksi ihmisen sisäisen maailman ja maailmankaikkeuden välillä sekä akateemisille tieteille epätypillinen mielikuvituksellisen ajattelun ja mediaatioiden avoin hyödyntäminen.

Faivren kuvaus esoterian kaltaisesta monitulkintaisesta käsitteestä ei Pitkäsen mukaan ole tyhjentävä, mutta erityisesti suhteessa filosofiaan silti havainnollistava. Visa Helenius (Turku) peilasi esitelmässään Lebnizin filosofiaa Faivren määritelmään esoteriasta. Leibniz muun muassa haaveili kristillisten kirkkojen jälleenyhdistymisestä ja ajatteli kaikilla uskonnoilla olevan yhtenäinen päämäärä, vaikka näiden käsitykset Jumalasta poikkesivatkin toisistaan. Ajatus eri uskontojen taustalla vaikuttavasta yhteisestä totuudesta on tyypillistä esoterialle ja samalla Faivren listaama tuntomerkki esoteeriselle ajattelulle. Helenius myös huomautti Leibnizin tunteneen laajasti kabbalaa ja hyväksyneen joitakin elementtejä alkemiasta, vaikka suhtautuikin siihen lähtökohtaisesti vähättelevästi.

Esoteriasta ei voi puhua pitkään mainitsematta Platonia ja platonisteja. Tämä osoittautui konferenssin aikana todeksi useaan otteeseen, kun keskusteluissa vilisivät Platonin lisäksi maininnat keski-, uus- ja Cambridge-platonisteista. Anssi Lindbladin (Tampere) esitelmä keskittyi käsittelemään Platonia esoteerikkona sekä keski- ja uusplatonistisen tulkintatradition esoteerisia piirteitä. Lindblad huomautti puheenvuorossaan, että – yhtenä ensimmäisistä koko filosofian käsitteen lanseeraajista – Platon kuvaa filosofiaa vihkiytymisenä mysteereihin.

Kätkeytyneisyyden teema elää vahvasti keski- ja uusplatonismissa, joille oli tyypillistä mielenkiinto Platonin

tekstien ohella erilaisten myyttien tulkintaan. Lindblad havainnollisti tätä keskiplatonisti Plutarkhoksen tulkinnalla Isiksen ja Osiriksen myytistä, jonka nähtiin heijastavan salattua viisautta: esoteerinen tieto oli piilotettu vertauskuvien ja myyttien taakse. Lindblad pohti, vaatiko esoteerisen tiedon luonne itsessään kätkeytyneisyyttä tai herättikö tämä kätkeytyneisyys jonkin toivotun vaikutuksen lukijassa.

Vaikka käsiteltävien aiheiden kirjo oli laaja, jäi esoterian ja Suomen tai suomalaisen filosofian väliset yhteydet vähäiselle huomiolle. Konferenssin viimeisessä puheenvuorossa tehtiin yksi harvoista viittauksista suomalaiseen ajatteluun, kun kirjallisuustieteen dosentti ja kirjallisuudentutkija Päivi Mehtonen tarkasteli saksalaisen filosofin ja mystikon Jacob Böhmen ajattelua sekä Böhmen teosten vastaanottoa Ruotsissa ja Suomessa. Esitelmän aiheesta on luettavissa tarkemmin toisaalla tässä lehdessä¹.

Kaksipäiväinen esitelmien ja keskustelujen sarja Helsingin Tieteiden talolla päättyi loppukeskusteluun, jossa pääpuhujien johdolla jaettiin osallistujien kesken konferenssin herättämiä ajatuksia. Keskustelua käytiin muun muassa esoterian ja filosofian käsitteiden muutoksesta ajassa: valistuksen vaikutuksesta monet ”vanhan maailman” tavat ymmärtää todellisuutta muuttuivat nykyisen tieteellis-rationaalisen maailmankuvan näkökulmasta esoteerisiksi. Tämäkin huomio tavoittaa yhden puolen esoteeriseksi kutsutusta ajattelusta, vaikka esoteria on jo määritelmällisesti kautta aikojen viitannut johonkin salattuun, kätkeytyyn ja vain pienelle vihkiytyneiden joukolle avautuvaan. Salaisuuksia on olemassa, kuten Antti Salminen konferenssin loppukaneettina totesi. Tapahtuma oli onnistunut keskustelunavaus sille, miten akateemisen filosofian tulisi näihin salaisuuksiin suhtautua.

Viite

- 1 Päivi Mehtonen, Huomioita Jacob Böhmen filosofiasta ja vaikutuksesta 1600-luvun Ruotsissa. *niin & näin* 4/2023, 39–45.





Ortodoksinen Kirkko, *Kohde 6497*, 2021, Muokattu valmisesine ja kierrätysmateriaali.

OTTO SNELLMAN

Inhimillisen vaiheileva ohjekirja

Ville-Juhani Sutinen, *Hajonneen maailman käyttöohje*. Into, 2023. 320 s.

”Read the fucking manual” tai ”RTFM”. Näin nettifoorumeilla saatettiin vastata kysymykseen, jonka esittäjä olisi voinut löytää vastauksen helposti itsekin käyttöohjeista tai hakukoneesta. Entä kun joku kysyy, miten elää ekokriisien hajottamassa maailmassa? ”RTFM” olisi kummallinen vastaus, vaikka runoilija ja kirjailija **Ville-Juhani Sutinen** onkin nyt kirjoittanut *Hajonneen maailman käyttöohje* -nimisen esseekokoelman.

Sutisen käyttöohjetta ei voi lukea samaan tapaan kuin mitä tahansa airfryerin manuaalia. Se ei myöskään ole 100 arkisen ekoteon litania, josta on tullut aikamme vakiintunut genre ilmastokriisin käsittelyssä. Sutisen teos on käyttöohje, jossa sekä käyttäjä että käytettävä – ihminen ja hajonnut maailma – ovat avoimia kysymyksiä.

Käyttöohjeessa toki esitellään, miten hajonneen maailman kanssa elellään. Esseiden aiheita ovat muun muassa sienestys talousmetsissä, mökkeilyn luontosuhteet, keinohedelmöitys, kierrätyksen petollisuus, Kalifornian teollinen maankäyttö, ilmastonmuokkausteknologiat sekä ekokatastrofiturismi mayakulttuurin raunioilla. Jotkut tekstit ovat henkilökohtaisia ja herkullisen itseironisia. Toiset ovat kuvailevampia matkakertomuksia, jotka pohtivat samalla ihmistä ja maailmanloppua. Kokonaisuudessaan teos on rehellinen ja runsas: toisinaan oivaltava, toisinaan kapeakatseinen.

Lupaavat ja vaaralliset mukautumiset

Mukautuminen tai sopeutuminen ekokriisien hajottamaan maailmaan on *Käyttöohjeen* kiehtovan jännitteinen pääteema. Sutisen mukaan ekokriisien hillintää toki tulee jatkaa kaikin mahdollisin keinoin. Mutta



maailma on jo monin osin hajalla ja hajoaa koko ajan lisää. Mukautuminen on välttämätöntä.

Mukautumisen salakavaluutta voimia ei pidä vähätellä. Se voi johtaa vähittäisiin muutoksiin; kukaan ei edes huomaa, kunnes kaikki on toisin. Yhtä hyvin se voi johtaa kuolettavaan kaavoihin kangistumiseen. Sopeutumisella on sekä hitaan vallankumouksen että viivyttylön kasvot. Näin *Käyttöohje* perustelee tarpeellisuutensa: erilaisia mukautumisia ekokriiseihin on pakko arvioida (itse)kriittisesti. Tässä Sutinen onnistuu vaihtelevasti.

”Antroposeenin lihaa” on yksi teoksen parhaista esseistä. Se kysyy, voiko ilman eläintä olla ”aitoa lihaa”. Kysymys voi vaikuttaa ensiksi tylsän semanttiselta, mutta Sutinen kääntää sen kiehtovaksi keskusteluksi lihan-syönnin murroksesta.

Esseen ytimen muodostaa Sutisen viihdyttävä kohtaaminen kasvilihafirma Meeatin johtohenkilöiden Mikon ja Jyrin kanssa. He ovat hitaan ja häivytytyn vallankumouksen ruumiillistuma: ”raavaista” liha-alan konkareita, ”isäukkoja” ja sekasyöjiä, jotka ovat siirtyneet

liiketoiminnassaan eläinlihasta eteenpäin. Eläinlihafirma Poutusta irrotetun Meeatin muutosteorian mukaan suurta aatteellista ja moraalista kumousta ei tarvita. Kauppojen lihahyllyt täyttyvät kasvilihoista vai-vihkaa, ja ennen pitkää ”viiskymppinen hetoremies” ostaa kasvilihaa ”ilman, että se on mikään erityinen juttu” (118).

Sutinen ohjaa pohtimaan oleellisia: riittääkö tämä maailman muuttamiseen? Jäävätkö kasvilihat vain eläinlihafirmojen sivubisnekseksi ja jälleen uudeksi hypermarketin hyllyntäyteeksi? Mikko ja Jyri arvatunkin korostavat muutoksen vähittäisyyttä, mutta ehkäpä hitaan vallankumouksen nopeus yllättää heidätkin. Päästään kestävyysmuroksen kiperiin kysymyksiin: onnistutaanko hankala aatteellinen murros ohittamaan ”valintaympäristöjen” muutoksilla, jos nykyiset aatteet ja markkinakuri mahdollistavat vain vähittäiset rakenteelliset muutokset?

Sienimetsästä käsin suomalaista metsätaloutta käsittelevä ”Hajoamisen kielioppi” ei yllä lihaasseen tasolle. Alkukysymys on näkemyksellinen: miksi sienet ovat juuri nyt kaikkien huulilla? Kokonaisuudessaan teksti kuitenkin sortuu juuri siihen vaaralliseen sopeumaan, josta se ohimennen varoittaa itseään: ”Kenties me hyväksymme helpommin metsien hakkuut, kun saamme siitä tällaisia pieniä [sienisaalis]palkintoja?” (28).

Kirjassa toistuu näkemys, jonka mukaan nostalgisen alkuperäiseen luontoon haikailun sijaan olisi mieltä, miten luontoon puututaan kestävästi. Kysymystä ei kuitenkaan uloteta suomalaiseen metsätalouteen, mikä tuntuu puutteelta. Ylipäättään edes pikainen suomalaisen teollisen maankäytön ruumiinavaus¹ jää tekemättä, vaikka Kalifornian luonnonmuokkauksen esittelylle on varattu

kokonainen osio. Tämä heikentää erityisesti kirjan ensimmäistä osaa, joka tässä suhteessa kantaa kivuliaan ironista ja osuvaa nimeä: ”Suomalainen luontosuhde”.

Sutinen ei valjasta moraalisesti lausuttua järkytystään rakkaan metsänsä hakkaamisesta metsätalouden ja -teollisuuden nykymuotojen kritiikkiin ja kamppailuun niitä vastaan. Sen sijaan hän päätyy tekopyhyystunnustuksen kautta itsekesytykseen ja nykytilan oikeuttamiseen:

”[E]n voi kieltää asenteessani piilevää tekopyhyyttä. Elämme nykyään sellaisella tavalla [...], että luonnon hajoaminen ja katoaminen on välttämätöntä. [...] Ja koska on turha teeskennellä, että tahtoisimme tai edes voisimme elää kovin paljon kestävämmän, vähin, mitä voimme tehdä, on tunnustaa elintapamme jäljet.”

Sutinen perustelee tunnustamista sillä, että häntä miellyttävät ”ekologiset puukerrostalot” (26), vaikkei puurakentaminen edes edusta nyky-metsäteollisuuden valtavirtaa². *Käyttöohje*essä olisikin oleellista tunnistaa ekotekopyhyiden poliittiset ulottuvuudet. Ilmastoviivytelijät käyttävät samankaltaista tekopyhyysanalyysin ja näennäisen vaihtoehdottomuuden yhdistelmää muutosten jarruna³.

Kalvavista tekopyhyyspäilyistä tulee puhua, mutta niitä tulee myös koetella: ketkä ”me”, miksi emme tahtoisi, miten niin emme voisi? Kriittiset kysymykset ovat erityisen tärkeitä niille, jotka ovat alttiita oikeuttamaan verrattain mukavan yhteiskunnallisen asemansa. Uskoisin, että monet *Käyttöohje*en lukijat kuuluvat allekirjoittaneen tavoin tähän luokkaan.

Maailmojen loput

Mukautumisen ohella teoksessa puhutaan paljon maailmanlopusta eli apokalypsista. Sutinen palaa apokalypsin antiikkisille merkityksjuurille: sana ”apokalypsi” viittaa esiripun nostamiseen ja tosiasioiden paljastamiseen. Tämä on ollut apokalyptisikirjallisuuden itselleen julistama

tehtävä aina *Ilmestyskirjasta* asti⁴. Ekokriiseissä maailma voi kuitenkin hajota ilman paljastavaa apokalypsia: ihmiskunnalla voi kestää, ennen kuin nykyisen elintavan edellytysten hajoaminen myönnetään. *Käyttöohje* yrittää kääntää ekokriisit apokalyptseiksi, jotka kertovat millainen maailma on ja miten siinä voisi ehkä pärjätä.

*Käyttöohje*en apokalyptinen tehtävä on kiinnostava, mutta jää potentiaalistaan. Sutisen kritiikki kohdistuu paljolti helpohkoon mutta kieltämättä kulttuurisesti vaikutusvaltaiseen maaliin, äkkinäisen täydellisen tuhon ajatukseen. ”[M]aailma loppuu paukun sijasta ininään”, ja ”[s]itä ininää on nyt kuunneltava” (7), Sutinen julistaa. Hän jättää mainitsematta, että ”ininä” voi olla hirvittävä vihan, öyhön ja kärsimyksen kakofonia.

Sutisen käsitys ekokriisistä on osin ”paukkumaisen” universaali: ”Tuhat tai kaksituhatta vuotta sitten maailmanlopun olivat paikallisia, kun taas nykyään ekokatastrofi on globaali ja koskettaa jokaista” (205). Nykyisistä ekokriiseistä osa on globaaleja, osa ei, ja globaalien kriisien vaikutukset ovat hyvin erilaisia eri puolilla maailmaa ja eri sosiaalisissa todellisuuksissa⁵. Siksi kirjassa ajoittain esiintyvä *paikallisten maailmojen loppumisen* ajatus olisi ansainnut keskeisemmän aseman. Se olisi auttanut nostamaan ilmastokriisiin ja ekologiin liittyvän erilaisuuden ja epätasa-arvon⁶ maininnasta *Käyttöohje*en ytimeen. Se olisi auttanut pohittamaan, missä mielessä maailmojen loput ovat jaettuja ja missä eivät ja mitä näistä eroista seuraa.

Samalla *Käyttöohje*en eurosentristä rajausta olisi ollut syytä laventaa. Jäin kaipaamaan syventymistä niiden ihmisyhteisöjen käyttöohjeisiin, joiden maailmoja modernisaatio ja kolonialismi ovat hajottaneet jo satoja vuosia. Sutinen mainitsee muiden muassa alkuperäiskansa timbishat, jotka elivät ainakin vuosituhannen alueella, jonka asuttajat myöhemmin nimesivät ”Kuolemanlaaksoksi”. Hän hehkuttaa, miten Kalifornian koditomat ja länsimaiden jätteiden kiertäjät globaalissa etelässä kirjoittavat

hajonneen maailman käyttöohjeita. Nämä yhteisöt ja ihmiset kuitenkin jäävät nopeiksi maininnoiksi ja vieraiksi toisiksi. Mayoille on varattu oma lukunsa, mutta he opettavat meitä vain omalla tuholleen.

”Ihmisen ajan” kritiikin käsittely olisi voinut osin paikata vastaavia ongelmia. Sutinen ottaa annettuna houkuttelevan antroposeenin käsitteen, jota on riepoteltu akateemisissa keskusteluissa jo yli vuosikymmenen ajan⁷. Kirjasta voikin löytää antroposeenin kriitikoiden tunnistamia kompastuskiviä. Valtasuhteita häivyttävän ja perustelemattoman universalismin⁸ lisäksi *Käyttöohje*essä käsitellään hämentävän vähän fossiilisten polttoaineiden perustavanlaatuista asemaa ihmisen ajan elossa, kapitalismissa ja politiikassa⁹.

Lue, ajattele, tunne ja toimi

Sutinen ottaa esseissään vahvasti kantaa ajankohtaisiin kysymyksiin, mutta inhimillisen vaihtelevasti. Välillä *Käyttöohje* luovuttaa helposti. Välillä se luottaa liian vähän hakuusurun kaltaisiin liikutuksiin. Se ei aina katso oikeaan paikkaan tai tunnista poliittisen kamppailun tärkeyttä hajonneessa maailmassa.

Teoksen tyyli ei kuitenkaan huou auktoriteettia tai hamua viimeistä sanaa. Sutinen huojuu optimismista pessimismiin ja takaisin pakottamatta valintaan niiden välillä, toisin kuin jotkut ihmisen ajan tunnepoliisit¹⁰.

*Käyttöohje*esta poikkeaminen ei aiheuta sähköiskun tai tukehtumisen vaaraa. Lue manuaali mutta ajattele, tunne ja toimi samalla.

Viitteet

- 1 Ruuskanen, Schönach & Väyrynen 2021.
- 2 Luonnonvarakeskus 2021.
- 3 Gunster ym. 2018.
- 4 McQueen 2017.
- 5 Lähde 2023.
- 6 Esim. Roberts ja Parks 2007.
- 7 Esim. Toivanen & Peltari 2017 ja Ruuska, Wilén & Heikkurinen 2019.
- 8 Esim. Baskin 2015.
- 9 Säynäjoki 2023; Vaden & Salminen 2018.
- 10 Esim. Ritchie 2023a ja van der Lugt 2023. Vrt. Ritchie 2023b.

Kirjallisuus

Baskin, J., Paradigm dressed as epoch: The ideology of the Anthropocene. *Environmental Values*, 24(1), 2015, 9-29.

Gunster, S., Fleet, D., Paterson, M., & Saurette, P., "Why Don't You Act Like You Believe It?": Competing Visions of Climate Hypocrisy. *Frontiers in communication*, 3, 2018, 49.

Luonnonvarakeskus, Suurin osa puusta päätyy lopulta energiaksi. Luke.fi. 2.12.2021. Verkossa: luke.fi/uutiset/suurin-osa-puusta-paatty-lopulta-energiaksi

Lähde, V., The polycrisis. Aeon. 2023. Verkossa: aeon.co/essays/the-case-for-polycrisis-as-a-keyword-of-our-interconnected-times

McQueen, A., Political realism in apocalyptic times. Cambridge University Press, 2017.

Ritchie, H., We need the right kind of climate optimism. Vox, 2023a. Verkossa: vox.com/the-highlight/23622511/climate-doomerism-optimism-progress-environmentalism

Ritchie, H. Anger, sadness, guilt, hope: On the complex emotions of climate change. Sustainability by numbers. 2023b. Verkossa: sustainabilitybynumbers.com/p/climate-emotions

Roberts J.T., Parks B.C., A Climate of Injustice: Global Inequality, North-South Politics, and Climate Policy. The MIT Press, Cambridge, MA 2077.

Ruuskanen, Esa, Schönach, Paula & Väyrynen, Kari (toim.), Suomen ympäristöhistoria 1700-luvulta nykyaikaan. Vastapaino, Tampere 2021.

Ruuska, T., Wilén, K., & Heikkurinen, P., Ihminen osana luontoa: ekologinen

realismi ja kestävä taloudellinen organisointumisen. *Tiede & edistys*, (2), 2019, 135-149.

Säynäjoki, S. Antroposeeni, kapitaloseeni, fossiilikapitalismi: Miksi antroposeenitutkimuksessa pitäisi puhua fossiilikapitalismista? *Tutkimus & kritiikki*, 3(1), 2023, 42-67.

Toivanen, T. T., & Peltari, M. (2017). Tämä ihmisen maailma?: planeetan hätättilä, antroposeenikertomuksen kritiikki ja antroposeenin vaihtoehtoinen historia. *Tiede & edistys*. 2017.

Vadén, T. & Salminen A., Ethics, naftism, and the fossil subject. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, 6(1), 2018, 33-48.

van der Lugt, M., Katse kohti pimeää. *niin & näin*, 116, 2023, 15-20.

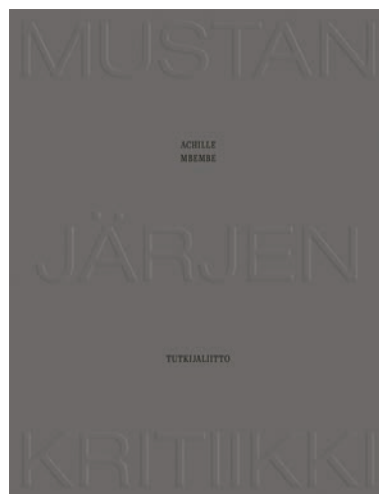
SOFIA BLANCO SEQUEIROS

Riistosta kohti Kaikki-Maailmaa

Achille Mbembe, *Mustan järjen kritiikki* (Critique de la raison nègre, 2013). Suom. Eetu Viren. Tutkijaliitto, Helsinki 2023. 253 s.

Mustan järjen kritiikki selittää, miten rotu, Afrikka ja eritoten Mustuuden käsite ja Musta subjekti näkyvät länsimaisen ajattelun kehityksessä. Achille Mbembe kysyy teoksessaan, mitä rotu tarkoittaa poliittisena järjestelmänä, kuinka rodun subjekti on syntynyt, ja mikä hänen suhteensa on länsimaisen ajattelun kehitykseen ja uusliberalismiin. Teos on poliittisen teorian ja filosofian merkkiteoksia, mitä tulee etenkin rotua ja rasismia käsittelevään yhteiskuntateoriaan, mutta myös esimerkiksi eurooppalaisuuden ja kapitalismin historiasta kirjoittamisen suhteen relevantti.

Mustan järjen kritiikin ote aiheeseensa on kokonaisvaltainen menetelmällisesti ja sisällöllisesti. Mbembe käyttää poliittista teoriaa, psykoanalyysiä ja filosofiaa käsitellessään Euroopan, Yhdysvaltojen ja Afrikan historiaa transatlanttisen orjakaupan ja -talouden alusta nykypäivään. Teos tarttuu länsimaisen ajattelun rotuun kietoutuviin säikeisiin aina



aatehistoriasta talousteorian ja kaunokirjallisuuteen. Epilogissa kirjan sanoma ja sen laajuus tiivistyvät yhteen virkkeeseen: "Kysymys maailmasta – siitä, mitä se on, millaiset ovat sen osien väliset suhteet, sen resurssien laajuus ja kenelle ne kuuluvat, miten siinä asutaan, mikä sitä liikuttaa tai uhkaa, mihin se on

menossa, mitkä ovat sen rajat, sen mahdollinen loppu – on ollut meillä käsillä siitä hetkestä lähtien, kun lihasta, luusta ja hengestä tehty ihmisolento tuli esiin Mustan merkin alla, siis *ihmis-tavarana, ihmis-metallina ja ihmis-rahana*" (247).

Eetu Virenin suomennos on jälleen erinomainen. Mbemben nopealiikkeinen, usein lyyrinen teksti kääntyy kauniille ja tarkalle suomen kielelle: "Nimi 'Musta' on sellaisen yhteiskunnallisen ja teknisen koneen tuote, joka on erottamaton kapitalismista, sen synnystä ja planetarisoitumisesta, ja se keksittiin tarkoittamaan ulossulkemista, typerytymistä ja heikennyttämistä, rajaa, joka aina kammoksuen torjutaan" (16). Teoksen graafinen suunnittelu ja taitto ovat poikkeuksellisen onnistuneet. Harmaan, kohokirjaimin painetun kannen sisältä löytyvät neonkeltaiset sisälehdet, paksulle vaalealle paperille painettu teksti, ja upeaa kirjaintyyppien käyttöä. Alaviitteet on nostettu marginaaleihin, mikä yhtäältä tekee lukukokemuksesta hä-

lyisän, mutta toisaalta tuo esiin teoreettiset ja kaunokirjalliset kaanonit, joiden osana ja joita vasten Mbembe kirjoittaa. Teoksen kustantaminen on Tutkijaliitolta jälleen merkittävä panos suomenkieliseen poliittiseen filosofiaan ja teoriaan.

Valkoisen Euroopan synty

Mbembe esittää kolme historiallista käännekohtaa, jotka määrittelevät ”euro-amerikkalaisen” maailman rakentumista rodun ja eritoten Mustuuden käsitteen ympärille. Ensimmäinen on orjuus, Afrikasta peräisin olevien ihmisten muuttaminen ”ihmis-objekteiksi, ihmis-tavaroiksi ja ihmis-rahoiksi.” Toinen käännekohta tapahtuu 1700-luvun lopulla, kun kaapatut ihmiset pääsevät kirjoituksen piiriin, jäsentämään todellisuuttaan itse. Tapahtumasarjaan kuuluvat esimerkiksi Haitin itsenäistyminen vuonna 1804, Afrikan dekolonisaatio ja kansalaisoikeustaistelut Yhdysvalloissa. Kolmas käännekohta on globalisoituneiden markkinoiden, ”uusliberalismin nimissä suoritetun maailman yksityistämisen” ja ”postimperialisen sotilaallisen kompleksin” yhteen nivoutuminen 2000-luvun alussa. Tästä muodostuu ”huimaavan sommitelman elämäkerta” joka palautuu siihen tosiasiaan, että valkoiset länsimaat ovat edelleen riippuvaisia Mustasta, rodullisesta subjektista ja tuhosta, jota ovat muita alistamalla kylväneet lopulta myös itselleen.

Ehkä helpointa on purkaa Mbemben teesejä teoksen nimestäkin löytyvän ”mustan järjen” käsitteen avulla. Teoksen nimi viittaa itsestään selvästi Immanuel Kantin *Puhtaan järjen kritiikkiin*. Musta järki saa teoksessa lukuisia merkityksiä, joista ensimmäinen on länsimainen tietoisuus Mustasta: ”musta järki näyttää siis koostuvan joukosta ääniä, lausumia ja diskursseja, tietoja kommentaareja ja typeryyksiä, joiden kohteena ovat afrikkalaisperäiset asiat tai ihmiset ja se, minkä väitetään olevan heidän nimensä ja totuus heistä” (43). Tämä on, Mbembe jatkaa, fabulointia alusta asti. Kyse on ”olennaisesti siitä, että poimitaan

esiin todellisia tai vääristeltyjä piirteitä, punotaan tarinoita ja luodaan kuvia” (emt.) Tämä on kuitenkin vain yksi mustan järjen merkitys. Käsite viittaa myös ”mustaan tietoisuuteen Mustasta”, yritykseen karkottaa ensimmäisen merkityksen jäänteet ja luoda uusi itseys. Samalla musta järki on joukko käytäntöjä, teknologioita ja toimia, joilla kontrolloidaan, järjestellään ja säädelään kehoja. ”Musta järki” on toisin sanoen keskiössä siinä, miten rotu on olemassa niin kielellisesti kuin yhteiskunnallisena ja historiallisena rakenteena, miten sitä luodaan ja ylläpidetään, ja miksi sitä tarvitaan ja kuinka siitä pyritään eroon.

Kaiken kaikkiaan Mbemben teos on häkellyttävän moninainen. Teoksen 253 sivuun mahtuu valtava poliittisen teorian kokonaisuus, joka puolestaan rakentuu useita ajattelun ja kirjoittamisen perinteitä vasten. Käännekohtia, tapahtumia, ajattelun säikeitä löytyy koko ajan lisää – ja toisaalta täytyykin löytyä, kun kysymys on käytännössä koko maailmasta, sen menneisyydestä ja sen tulevaisuudesta.

Kaltaisuuden politiikka ja jaettu maailma

Näin laajassa kokonaisuudessa on väistämättä heikot kohtansa. Sen toteaminen ei sinänsä ole moite; *Mustan järjen kritiikki* on loistava esimerkki siitä, kuinka tärkeää on kirjoittaa uutta yhteiskuntateoriaa epätäydellisyydenkin uhalla. Teos esimerkiksi sisältää kenties kiinnostavimman lukemani määritelmän uusliberalismista: ”Uusliberalismilla tarkoitetaan ihmiskunnan historian vaihetta, jota hallitsevat piiteollisuus ja numeeriset teknologiat. Uusliberalismi on aikakausi, jolla lyhyt aikaväli on muuttumassa raha-muotoa synnyttäväksi voimaksi.” (11.) Samalla jään kaipaamaan liberalismiin, uusliberalismin ja modernin kapitalismin syntyä käsittelevien jaksojen tueksi yksityiskohtaisempaa talous-historiaa.

Epilogissa kielen rekisteri vaihtuu teoreettisen toteavasta runollisempaan. Mbembe toteaa, että kohoaminen

”kollektiiviseen ihmisyyteen”, aidosti jaettuun todellisuuteen on mahdollinen, vaikka länsimaat ovatkin orjuuttamalla, riistämällä ja tuhoamalla alentaneet itsensä ja muut. ”Sillä tosiasia on vain yksi maailma. Se on Kokonaisuus, joka koostuu tuhansista osista. Koko maailmasta. Kaikista maailmoista.” (248.) Mutta kuinka kokonaisuus, Edouard Glissantin sanoin ”Kaikki-Maailma”, voi syntyä suuren tuhon jälkeen?

Mbembe vastaa kysymykseen kirjoittamalla korjaamisesta, hyvittämistä ja ennen kaikkea eron käsitteestä. Juuri eroavaisuudet yhdistävät jokaisen, ja uuden ihmisyyden politiikan on oltava ”kaltaisuuden politiikka”, jossa keskeisin kaltaisuus on eroavaisuus. Korjaaminen ja hyvittäminen eivät tarkoita pelkästään taloudellisia korvauksia, vaan historian painolastin tunnustamista, rodun valtaa ja rasismia vastaan taistelua, ”rikottujen siteiden korjaamista”. On tunnustettava kaikkien jaettu, yhteinen ihmisyyden, joka pohjimmiltaan perustuu eroavaisuuksiin, jotta voidaan saavuttaa ”universaali, rodun taakasta sekä kaikesta rasististen olosuhteiden herättämästä kaunasta ja kostonhimosta vapautettu maailma” (253).

Tässä piilee yksi teoksen keskeisistä kysymyksistä. Mbembe käsittelee läpi *Mustan järjen kritiikin* ruumiin, ajatusten, kirjoittamisen ja kansojen hyväksikäyttöä ja hävitystä, jotka ovat johtaneet hyväksikäyttävään, hävittävään ja tuhoavaan talousjärjestelmään. Elämme yhteiskuntajärjestyksessä, jossa jokainen on lopulta alistettu. Onko loppukaneetissa visioitu maailma mahdollinen, ehdottaako Mbembe sitä vakavissaan? Lause ei ole ironinen tai satiirinen, eikä tyhjä retorinen ele. Mbembe esittää aitoja vaatimuksia käsityksillemme oikeudenmukaisuudesta ja vapaudesta sekä poliittisista ja hallinnollisista käytännöistä, joilla niihin pyritään. Samalla teoksen viimeinen lause näyttää jännitteen juuri sanotun ja vielä sanomattoman, aiemmin todistetun ja vasta toivotun välillä. Yhteinen maailma on yhteinen kuvitelma, koska sen on pakko olla.

VILLE HÄMÄLÄINEN

Kirjailijan lätäkköleikit

Harry Salmenniemi, *Varjotajunta*. Siltala, 2023. 246 s.

Autofiktio on nykyään kaikkialla. Kustantamoiden markkinointiosastot ovat keksineet käsitteelle kirjallisuuden tutkijoita runsaampia käyttökohteita, minkä seurauksena autofiktiona luetaan sellaistakin, mikä ei autofiktiota ole (kuten Tove Ditlevsenin muistelmia) tai teoksia, joiden tekijästäkään ei varmuudella tiedetä (Elena Ferrante). Kun kirjailija kutsuu teostaan autofiktioksi, yhdistävä piirre on usein identiteetin pohdinta, mikä puolestaan on usein jollain tapaa marginaaliin ajettu tai vähemmistöön lukeutuva. Näin uusi sukupolvi haastaa miehisen tunnus-
tuksellisuuden perinnettä.

Toisaalta uutta autofiktiota ei voi tarkastella erillään erityisesti sosiaalisen median siivittämästä kokemuspuheen noususta, jossa jokainen kertoo omaa tarinaansa. Autofiktion jälkimmäinen puolisko jääkin toisinaan latteiksi ”tai ehkä se tapahtuikin toisin” -sivulausesilmäniskuiksi.

Harry Salmenniemen ensimmäistä romaania *Varjotajunta* on luettu autofiktion kritiikkinä tai parodiana. Pikemminkin Salmenniemi palaa autofiktion juurille: sepittämisen sijaan fiktion osuus autofiktiossa on ranskalaiskirjailija Serge Doubrovskyn hengessä minän kielellistämistä ja uudelleen jäsentämistä kirjoittamalla.

Varjotajunnasta puuttuvat nykyautofiktion silmäniskut. Romaanin kohtaukset ovat pysähtyneitä ja kokemuksille rehellisiä. Ahdistus, epätoivo ja avuttomuus ovat totta kokijalleen, vähintäänkin kokemuksen hetkellä. Eivätkä kokemukset ole kauniita tai yleviä.



Aiheiden asiantuntija?

Pitkin matkaa lukija varmistuu siitä, että romaani kertoo kirjailija Harry Salmenniemenestä. Ensin mainitaan tämän teokset, jossain kohtaa nimikin. *Varjotajunta* kuvaa kahta haastattelua, *Helsingin Sanomien* haastattelua Arla Kanervan kanssa ja vierailua Pauliina Grymin vieraana Ylen Kulttuuriyrikkösesä.

Romaanin lukija voi perehtyä kumpaankin olemassa olevaan haastatteluun. *Varjotajunta* näyttää haastattelujen toisen puolen: kirjailijan kauhun ja katumuksen sekä haastattelujen aikana että niihin palatessa. Siinä missä *Helsingin Sanomien* haastattelun kuvaus vajoaa sisäiseen monologiin, Ylen haastattelun Salmenniemi litteroi osin romaaniin. Osansa saa myös hölmöjä kysellyt toimittaja.

Asetelma tuo mieleen kotimaisen autofiktiobuumin alkutahdit. Saara

Turusen *Rakkaudenhirviötä* seurasi *Sivuhenkilö*, jossa Turunen palasi muun muassa haastatteluun Sonja Saarikosken kanssa. Tapaus sai jokseenkin läpitunkemattomasti sisäänpäin lämpenevän loppuhuipennuksensa Turusen ja Saarikosken *Imagen* (5/2021) kirjeenvaihtoes-
seessä.

Salmenniemi kuvaa haastattelutilanteiden kautta sitä, miten usein kirjallisuuskeskustelu pyörii aiheiden ympärillä ja miten vähän niillä on tekemistä kirjailijan työn kanssa. Salmenniemi havainnollistaa paradoksin osuvasti: haastattelussa kirjailijalla ei ole sanottavaa maskuliinisuudesta, mutta kirjoittaessaan haastattelun hankalasta kysymyksestä Salmenniemi tuottaa uutta ajattelua maskuliinisuudesta. Kirjoitettu sana on kirjailijan valtakuntaa.

Vaikka kirjallisuuskeskustelu on *Varjotajunnan* parasta antia, sillä tuskin on suurta muutosvoimaa. Ehkä joku messupaneelin vetäjä tuntee piston sydämessään. Ehkä kirjallisuuskeskustelun muuttaminen ei ole teoksen tavoite. Silloin kannattaisi mieluummin julkaista jotain romaania tiiviimpää, vaikkapa pamphetti.

Varjotajunnan kuvaus kirjailijan epäluulosta hyvä- ja keskituloisia kohtaan tuo mieleen Antti Nylénin *Häviön*. Kirjailija pelkää paljastuvansa ja paljastavansa, millaista puuhastelua jokapäiväinen työ on. Ajatuksessa on paljon samaa kuin Nylénin tyhjien käsien ihmeen metaforassa.

Nylén sai *Häviöstä* hyvitykseksi valtion taiteilijapalkinnon, tai näin hän luonnehti asiaa *Helsingin Sanomien* 50-vuotishaastattelussa. Mikä

olisi Salmenniemenle sopiva seuraus *Varjotajunnasta*? Monologiohjelma Ylellä?

Kirjailija kohtuuttomana

Varjotajuntaa voi tarkastella fiktioproosan suosion nousua vasten. Suomessa esseistit ja runoilijat ovat ”vaihtaneet” proosafiktioon. Salmenniemen novelliteosten sarjaa voisi pitää buumin käynnistäjänä. Buumissa perässä on seurannut muun muassa runoilija Eino Santanen, novellidebyyttillään *rakas kapitalismi pilkku*.

Varjotajunta ei vie kielen materiaalisuutta samoihin ulottuvuuksiin kuin Santanen. Lähimmäs Salmenniemi pääsee odotusta kuvaavassa kohdassa: ”Hän odotti. Hän odotti, odotti – ja hän odotti. Hän odotti, odotti, odotti, odotti, odotti, odotti, odotti. Hän ikään kuin jonotti; hän oli kuin olisi jonottanut; hän ikään kuin odotti; hän todella odotti.” (65) Toisto tuo sanaan vierautta, mutta pitkäväteisyys yhdistää odotusta, jonotusta ja toistoa.

Fiktioproosaa on viime vuosina julkaissut myös esseistä tunnettu Antti Hurskainen. *Varjotartunta* jää nihilismissä jälkeen Hurskaisen *Kuihtumisesta*. Siinäkin neuroottinen kirjailijahahmo matkustaa junalla ja arvioi ikävästi kanssamatkustajia. Hurskaisen kirjailijahahmon kuvitelmat väkivaltafantasioineen menevät pitemmälle, kun taas Salmenniemen hahmo usein toteaa, ettei tiedä ihmisten elämästä mitään.

Molemmat teokset tekevät ruumiinavausta kotimaiselle kirjallisuudelle. Suomalaisen kirjallisuuden tilan ruotijoista voi mainita myös Jaakko Yli-Juonikkaan ja tämän pönikirjoissa maalaillun kirjallisuuden maailmanlopun.

Erotuksena Hurskaisen päähenkilön ylimielisyyteen ja Nylénin uhmaan Salmenniemen kirjailija on avuton:

”Hän oli voimaton, neuvoton ja määrätietoinen. Tunteet kiskoivat eri suuntiin (...).

Pitäisi yrittää iloita, mutta en pysty. Kirja vaikuttaa yhdenteke-

vältä. On vaikea olla ajattelematta, miten paljon vaivaa se vaati.” (99)

Salmenniemen kirjailijahahmo rinastuu lapseen: lehtihaastattelua varten kuvaaja laittaa kirjailijan seisomaan lätäkköön. Samoin kirjailija seuraa kahta palkkatyössä käyvää, eikä ymmärrä heidän keskusteluitaan. Se on lapsen osa.

”Metafora ei toimi. Korjaa sitä: lehdet ja kivet, hanskat, lapsi. Olen lätäkkö, johon kirja putoaa.

Ei siitä tule mitään.

En ole lätäkkö, kivi enkä kirjailija.” (100)

Varjotajunta on loputtoman risti-riitainen ja piittaamaton ristiriitaisuudestaan. Yhdessä käänteessä *Varjotajunta* esittää näkemyksensä kapitalismista, toisessa kirjailija sanoo, ettei ymmärrä kollegoidensa puheita kapitalismista. Autofiktiota enemmän *Varjotajunta* pelaa meta-fiktiolla. Kuvatessaan eksistentiaalista yksinäisyyttä, teos aivan pulppuuaa gnoomislauseita – eli lukijan maailmaan suuntautuvia, yleispäteviä toetuksia.

Varjotajunta on esteettisesti kauneimmillaan ja eettisesti kauheimillaan kuvatessaan muita ihmisiä. Minäkertoja tekee ulkonäön perusteella kohtuuttomia oletuksia lähimmäistensä varallisuudesta:

”Missään täällä ei näy merkkejä menestyksestä. Tuolla miehellä on takissaan irtonaisia langanpätkiä. Ei vaatisi paljon aikaa nyppiä ne irti. (...) Tuolla naisella on kuluneet kaulukset.

Tuolla on Tokmannin kestokassi. Se sopii ihmiselle, joka kantaa sitä.” (126.)

Santasen proosa- ja runotuotannossa rahaa käsitellään kielenä, merkityksenantajina ja symboleina, mutta Salmenniemen romaanissa raha ja köyhyys ovat konkreettista sorttia. Kielen materiaalisuus häviää maailmalle, tuntemattoman kuluneille kauluksille ja kirjailijan rahahuolille.

Vaikutelma vahvistui osallistuessani *Valvojat*-turvallisuusharjoit-

tukseen. Esityksessä varauduttiin skenaarioon, jossa köyhät kapinoivat ja muodostavat turvallisuusuhan. Käsikirjoituksesta vastasivat Salmenniemi, Yli-Juonikas ja Valtteri Raekallio.

Varjotajunnan kirjailija pelkää sanovansa jotain tulenarkaa. Samalla ajatuksissaan kirjailijan ihmiskuva on kohtuuton. Tässä on kirjallisuuden vahvuus: romaani kykenee yhtä aikaa esittämään teräviä huomioita kirjallisuuskustelusta ja tekemään lukijan olon epämukavaksi epäluotettavalla kertojahahmolla. Varomaton kommentti haastattelussa voi johtaa kohuun. Romaanin lukija taas luultavimmin leikkii mukana, vaikka teos aiheuttaisi epämukavaa oloa.

Kurahousutrilogiaa odotellessa

Hyväntahtoinen lukija voi nähdä perheen *Varjotajunnan* merkityksellisyyttä tuottavana kiinnekohtana. Myönnän kiinnostuvani enemmän siitä, kun kirjailija ylenkatsoo köyhää kansaa ja kiemurtelevani penkissä, kun kirjailija jää ihastelemaan lapsen tuoksua ja pehmeää ihoa. Kenties mieskirjailijoiden listaan voi lisätä omakohtaisista perheromaaneista tunnetun Juha Itkosen.

Vaan lankeaako perhekuvauksenkin ylle epäluotettavuuden varjo? *Varjotajunnan* ristiriitaisuus haastaa vilpittöntä luentaa. Kirjailija tuhisee: ”Ihminen saa olla mitä tahansa kunhan hän ei ole lämmin ja rakastava läheisilleen, kunhan hän ei aidosti nauti lastensa seurasta.” (138). Kuitenkin hetkeä aiemmin ääni on ollut raadollisempi: ”Muut näkevät minut niin kuin minä näen heidät: armottomasti, vailla rakkautta.” (126)

Helsingin Sanomien 40-vuotis-haastattelussa Salmenniemi palaa toistuvasti perhearkeen (mikä voi olla toimittajankin valinta). Työn alla on ruuhkavuositrilogia. Jos *Varjotajunnassa* kirjojen kirjoittaminen on merkityksetöntä puuhastelua, haastattelussa se on merkityksellistä vastapainoa kurahousujen etsimiselle. Kirjoja tarvitaan, sillä niissä kirjailija voi esittää radikaaleja ajatuksia, jotka eivät ruuhkavuosihaastatteluihin sovi.

SAULI HAVU

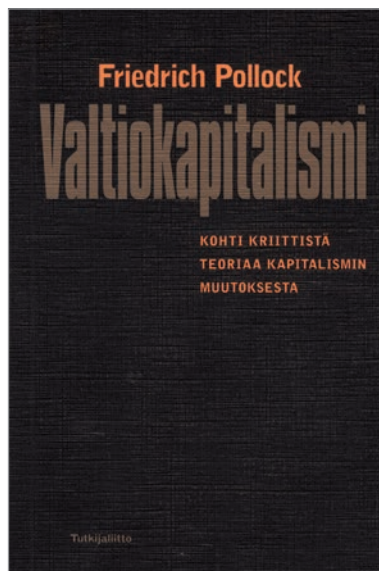
Frankfurtilaista valtiokapitalismin analyysia

Friedrich Pollock, *Valtiokapitalismi: kohti kriittistä teoriaa kapitalismin muutoksesta.*

Suom. Taneli Viitahuhta. Tutkijaliitto, Helsinki 2023. 198 s.

Taloustieteilijä Friedrich Pollock (1894–1970) oli Frankfurtin koulukunnan perustajajäsen, joka väitti suunnitteluun perustuvan ”valtiokapitalismin” korvanneen Karl Marxin *Pääomassaan* analysoiman kilpailuun perustuneen kapitalismin. Nyt Tutkijaliitto on julkaissut neljä Pollockin Euroopassa ja maanpaossa Yhdysvalloissa 1930- ja 40-luvuilla kirjoittamaa valtiokapitalismia käsittelevää tekstiä yhtenä niteenä Taneli Viitahuhdan kääntämänä ja jälkisanoin varustamana. Teoksen tematiikassa yhdistyy useita kysymyksiä, kuten fasismien ja erityisesti Natsi-Saksan olemus, talouden suhde valtiollisiin väliintuloihin sekä Neuvostoliiton luonne (jota näissä teksteissä tosin vain sivutaan). Käännös on sujuva, joskin joitakin ratkaisuja voidaan kyseenalaistaa, kuten termin *Herrschaft* kääntämisen ”dominaatioksi” herruuden sijaan.

Kaksi ensimmäistä tekstiä, ”Kapitalismin tämänhetkinen tilanne” (1932) ja ”Huomioita talouskriisistä” (1933), ovat teknisiä analyysieja 1930-luvun talouskriisistä. Keskeisiä teemoja ovat pääoman keskittyminen, kilpailun korvaantuminen monopoleilla sekä poliittisen ja taloudellisen vallan limittyminen. Analyysi kapitalismin muodonmuutoksesta ei ole omaperäinen, vaan muistuttaa kuin Toisen internationaalin johtavien marxilaisteoreetikoiden Karl Kautskyn ja Rudolf Hilferdingin teesejä.¹ Ajatus kilpailullisen kapitalismin lopusta perustuu historisoivaan Marx-luentaan, jonka mukaan *Pääomassa* analysoidaan vain kapitalismin tiettyä vaihetta. Ortodoksiaa seuraten Pollock korostaa vuonna 1929 alkaneen talouskriisin johtuvan tuotantosuhdeiden-



ja voimien kärjistyvästä ristiriidasta. Vaikkei järjestelmä romahdakaan itsestään, muodonmuutos johtaa kasvavaan kriisialttiuteen: ”Lamat tulevat olemaan pidempiä, noususuhdanteet voimakkaita pyrskehdyksiä ja kriisit raunioittavampia kuin ’vapaan kilpailun’ aikana” (22). Vaihtoehto on suunnitelmatalous, jonka taloudellisten edellytysten Pollock katsoo olevan olemassa. Toisessa tekstissä korostuu poliittisen ja taloudellisen vallan sekoittumisen yhteys fasismiin, joka nähdään tapana murskata ”suurin tuotantovoima” eli työväenluokka. Kapitalistisen suunnitelmatalouden mahdollisuuteen Pollock suhtautuu vielä vuonna 1933 skeptisesti.

Demokratia vastaan totalitarismi

Tekstin sävy muuttuu jälkimmäisissä kirjoituksissa. Tekstissä ”Valtiokapitalismi” (1940) valtiokapitalismi

määritetään varhaisemman kapitalismin negaationa: ”Vapaakauppa, elinkeinovapaus ja yrittäjyys ovat niin pitkälle hallinnon määrittämiä, että ne on käytännössä hävitetty. Omalakisten markkinoiden myötä myös niin sanotut taloudellisen lainalaisuudet häviävät.” (93) Voittointressi alistetaan valtiolliselle suunnittelulle: ”Mitään keskeistä ei jää markkinoiden toiminnan tai muiden taloudellisten ’lakien’ varaan” (103). Tuotantoa määrittää voitontavoittelun sijaan ”selkeästi määrätty käyttö” ja kapitalisti muuttuu rajusti verotetuksi ”koroilaeläjäksi”, jolla ei ole hallintavaltaa pääomaansa. Pankit, kauppayhdistykset ja vastaavat muuttuvat valtion virastoiksi. Talouskriisit on ylitetty eikä ”vanhassa mielessä taloudellisia ongelmia enää ole olemassa”, sillä ”kaikkien taloudellisten aktiviteettien koordinointi tapahtuu tietoisien suunnitelmien perusteella”. Talouden hallintaongelmat johtuvat vain niukoista luonnonresursseista ja politiikasta, minkä vuoksi ”talous-tiede yhteiskuntatieteenä on kadottanut kohteensa”.

Valtiokapitalismia on kaksi äärimuotoa: demokraattinen ja totalitääriäinen. Totalitääriäinen valtiokapitalismi uhkaa ”kaikkia läntisen sivilisaation arvoja” (92). Pollock vaatii ”valtiokapitalismin demokraattiseen kontrolliin asettamista” (135), sillä paluuta vapaakauppakapitalismiin on yhtä turhaa vaatia kuin paluuta feodalismiin. Totalitäärisessä valtiokapitalismissa valtio on hallitsevan luokan instrumentti, kun taas demokraattisessa versiossa valtio on ”kansan kontrolloima” (94). Keskeistä on se, kuka hallitsee valtiovaltaa. Demokraattista valtiokapitalismia ei vielä 1940-luvulla ole sellaisenaan

missään, mutta taloudellisesti se on mahdollinen. Valtiokapitalismi ei ole Pollockille kielteinen asia: demokraattinen valtiokapitalismi voisi olla ”välivaihe” tiellä sosialismiin. Demokraattinen valtiokapitalismi kykenisi turvaamaan nousevan elintason ja olemaan ”turvattu sisäpuoleltaan”. Ulkoisesti sitä uhkaa totalitäärinen valtiokapitalismi, erityisesti Natsi-Saksa mutta myös Neuvostoliitto. Ratkaiseva kamppailu käydään siis demokratian ja totalitarismin välillä.

Viimeisessä artikkelissa ”Onko kansallissosialismi uusi järjestys” (1942) Pollock analysoi Natsi-Saksaa. Frankfurtin koulukunnan analyysin mukaisesti Pollock kuvaa natsismia kaikenkattavana herruutena, jossa yksilöiden vietit sidotaan propagandassa osaksi herruusjärjestelmää ja vapaa taloudellinen subjekti hävitetään. Valtio toimii brutaalin ja tieteellisen tehokkaasti ja takaa ”taloudellisen vakauden” ja ”täystyöllisyyden”. Sisäisesti ja taloudellisesti natsismi on vakaa järjestelmä. Sitä uhkaa yksinomaan tappio sodassa demokraattisia valtioita vastaan, joiden pitää kyetä osoittamaan, ettei ”taloudellinen vakaus ole sidottu oikeuksien menettämiseen” (163).

Valtiokapitalismin kiistanalaisuus

Pollock esittää, että valtiokapitalismissa politiikasta on tullut ensisijaista talouteen nähden. Teesin on nähty johtaneen siihen, että frankfurtilaisilta puuttuu analyysi kapitalistisen herruuden erityispiirteistä huomion kääntyessä herruuteen sinänsä². Theodor W. Adorno ja Max Horkheimer omaksuvatkin osia Pollockin näkemyksestä *Valistuksen dialektiikassa*³. Adorno kuitenkin luopuu valtiokapitalismin ajatuksesta myöhemmässä tuotannossaan, jossa keskeistä on kapitalistisen herruuden epäsuora luonne⁴. Adornolle nimenomaan talouskriisien uhka on eräs syy oikeistoradikalismiin paluun mahdollisuudelle toisen maailmansodan jälkeen⁵. Myös Horkheimerin myöhempi tuomio on, että Pollockin muotoilema valtiokapitalismin käsite ”on teoreettisesti käyt-

tökelvoton”⁶. Frankfurtin koulukunnan jäsen Franz Neumann kiisti jo 1940-luvulla empiirisesti väitteet Natsi-Saksan talouden sujuvasta ja ristiriidattomasta toiminnasta. Neumannin mukaan myös valtiokapitalismi jää terminä epäselväksi: missä mielessä kyse on kapitalismista, jos markkinoilla ja kilpailulla ei ole keskeistä merkitystä?⁷

Jälkisanoinaan Viitahuhta vähättelee ”demokraattisen valtiokapitalismin” roolia Pollockin ajattelussa. Tämä johtaa tekstipohjaa vailla olevaan väitteeseen, jonka mukaan Pollock kuvaisi Yhdysvaltoja ”pohjimmiltaan natsi-Saksaan verrattavaksi terroristivaltioksi” (188). Vaikka frankfurtilaiset tunnetusti ajattelivat, että fasismille ominaisia autoritäärisiä taipumuksia oli myös Yhdysvalloissa, Viitahunthan väite on kärjistyksessään virheellinen, sillä frankfurtilaisten kokemus Yhdysvalloista ei ollut yksinomaan negatiivinen⁸. Jälkisanat jäävät epäsystemaattiseksi yleiskuvaukseksi Frankfurtin koulukunnasta, minkä vuoksi kokoelman anti nykyajalle jää epäselväksi. Nykyään valtiokapitalismista puhutaan toisinaan suhteessa esimerkiksi Kiinaan, mutta näihin keskusteluihin ei viitata. Tosin Viitahunthan huomio siitä, että Pollockin tekstit voivat auttaa ymmärtämään, että kapitalismi voi olla ihmisten (ja luonnon) kannalta katastrofi myös silloin, kun se ei ajaudu taloudellisiin kriiseihin, on osuva.

Pollockin ajatuksia ei jälkisanoina kontekstualisoida suhteessa oman aikansa marxilaisiin teorioihin monopolikapitalismista ja valtion kasvavasta roolista taloudessa, mikä saa ne näyttämään omaperäisemiltä kuin ne ovat. Myöskään mainitsemani muiden frankfurtilaisten etäännyttäminen Pollockin teeseistä ei tuoda esiin. Sujuvalla käännöksellä on toki historiallista arvoa, onhan kokoelma esimerkki marxilaisten fasismianalyyysissä ja valtion taloudellista roolia pohtiessa kohtaamista haasteista aikana, jolloin marxilaislähtöistä valtioteoriaa ei ollut kehitetty. Nousee kuitenkin kysymys, miksi kokoelma on käännetty nyt, sillä ajatus talouskriisit ylittäneestä

suunnitelmaperustaisesta valtiokapitalismista ei kuvaa aikamme kriisiytyntä uusliberaalia kapitalismia. Myös Marxin keskeinen ajatus kapitalistisen herruuden välittyneestä luonteesta katoaa.

Viitteet

- 1 Ks. Gronow 2016.
- 2 Postone 2003, 98–134.
- 3 Max Horkheimer & Theodor W. Adorno 2008.
- 4 Braunstein 2011.
- 5 Ks. Adornon vuonna 1967 pidetty luento *Näkökulmia uuteen oikeistoradikalismiin*.
- 6 Horkheimer, sit. Braunstein 2016, 158.
- 7 Neumann 2009. Adorno suositteli vielä 1968 Neumannin teosta ”osuvimpana yhteiskunnallistaloudellisena kuvauksena fasismista, joka ylipäätään on kirjoitettu” (ks. Adorno 2003, 79).
- 8 Ks. esim. Jenemann 2007. Horkheimer esimerkiksi säilytti kuolemaansa saakka Yhdysvaltain kansalaisuuden kiitollisuudenosoituksena turvasta maanpaossa.

Kirjallisuus

- Adorno, Theodor W. *Einleitung in die Soziologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 2003, 79.
- Adorno, Theodor W. *Näkökulmia uuteen oikeistoradikalismiin* (Aspekte des neuen Rechtsradikalismus, 2019). Suom. Sauli Havu, Tampere, Vastapaino 2020.
- Braunstein, Dirk. *Adornos Kritik der politischen Ökonomie* (2011). Bielefeld, Transcript 2016, 131–162.
- Gronow, Jukka. *On the Formation of Marxism: Karl Kautsky's Theory of Capitalism, the Marxism of the Second International and Karl Marx's Critique of Political Economy* (1986). Leiden, Brill 2016.
- Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno, *Valistuksen dialektiikka* (Dialektik der Aufklärung, 1944). Suom. Veikko Pietilä, Tampere, Vastapaino 2008.
- Jenemann, David. *Adorno in America*. Minneapolis, Minnesota University Press 2007.
- Neumann, Franz. *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism* (1944). Chicago, Ivan R. Dee 2009.
- Postone, Moishe. *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory* (1993). Cambridge, Cambridge University Press 2003.

KIRJOITTAJALLE

Tarjota artikkeli-, essee-, puheenvuoro-, suomennos-, arvostelu- tai muita käsikirjoituksia lehdessä julkais-tavaksi. **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 katsausartik-kelit käyvät läpi tieteellisen vertaisarvioinnin. *niin & näin* käyttää Tieteellisten seurain valtuuskunnan (TSV) vertaisarviotunnusta ja on sitoutunut noudattamaan tun-nuksen käytölle asetettuja ehtoja. Vertaisarvioidut artik-kelit julkaistaan avoimesti ja viiveettä numeron verkko-sivuilla; 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 tarvit-tavien muutosten takia.

Älä käytä mitään tekstinkäsittelyohjelmien muo-toilutoimintoja (ei tyylimäärittelyä, sarkaimia, sivunu-merointia 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, korosta-essasi 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 kursiviin) ylikäyttööä kannattaa kuitenkin välttää. Käytä vain samaan suuntaan kaartuvia lainausmerkkejä.

Laadi artikkelin alkuun 2–6 virkkeen pituinen ing-ressi, joka johdattaa lukijan kirjoituksen teemoihin. Vältä kuitenkin tyyliä ”Tässä artikkelissa käsittelem... Lopuksi totean...”. **Jaa teksti väliotsikoilla.** Huomaa, että leh-titekstissä 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 viitetoi-mintoa. Käytä vain viitenumeroituja loppuviitteitä, ei ala- eikä teksti- tai sisäviitteitä. Ilmoita loppuviitteessä kir-joitajan nimi, vuosiluku ja sivunumerot (Drakulić 2007, 14–15). Toistuvaan viitteeseen viitataan merkinnällä ”Sama” + tarvittaessa sivunumerot. Huom: kirja-arviossa voit kuitenkin viitata arvosteltuun teokseen tekstin sisäi-sellä sulkuviitteellä, mutta muihin teoksiin normaalisti loppuviitteellä.

Merkitse kirjallisuusluetteloon kirjoittajan suku- ja etunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan ko-tipaikka ja ilmestymisvuosi. Teos kursivilla, artikkelin nimi ilman kursiivia. Aikakauslehtiartikkelista ilmoita julkaisun nimi, lehden numero ja sivunumerot. Kokoel-ma-artikkeleista artikkelin nimi ensin, sitten teos kursi-ivilla ja sen julkaisutiedot normaaliin tapaan. Mainitse suomennoksista myös alkuteoksen nimi, ilmestymisvuosi ja kääntäjä. Myös uudelleen julkaistuista klassikkoteks-teistä on hyvä mainita alkuperäinen julkaisuvuosi. **Viit-teissä ja lähdeluettelossa on, toisin kuin leipäteks-tissä, hyvä käyttää lyhenteitä (mm., esim., ks., vrt.).**

Dewey, John, *Democracy and Education. An Introduction to the Philo-sophy of Education* (1916). Free Press, New York 1997.

Hacking, Ian, *Mitä sosiaalinen konstruktivismi on?* (The Social Con-struction 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 *Imma-nuel 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 Pyyh-tinen. *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 koti-sivuilta.

Laita kaikki kysymykset tai huomautukset saate-viestiin. 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, ta-holla, myötä, välityksellä, johdosta, toimesta, koskien, liittyen, suhteen, nähden, osalta).
- Vältä anglismeja kuten: ”Olen kiinnostunut en vain metafysiikasta vaan myös etnografiasta.”; ”Se on han-kalaa, että keskustelu puuroutuu.”