

NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti nro 84 kevät 1/2015

Pääkirjoitus

3 Jaakko Belt

niin vai näin

6 Tommi Kakko,
Lovecraftin laskevan auringon maailma
11 Markku Koivusalo, *Klinikan paluu*

n & n -haastattelu

14 Jaakko Belt,
Demokratian liikkeet –
haastattelussa Donatella della Porta

Ulkomaailman kirjeenvaihtajat

18 Mark Sainsbury, ”Valas on kala”
19 Risto Koskensilta,
Sanat ja asiat vedenelävien luokittelussa
28 Georg von Lukács,
Sørenin ja Reginen vaikea rakkaus

Puheenvuoro

39 Petri Koikkalainen, *Etäohjattu yliopisto*

Kolumni

44 Eeva Luhtakallio, *Rohkeus pelätä*

Rakkaus

48 Kirsi Vainio-Korhonen,
Aviollinen ja esiaviollinen yhteiselo
historian kirjoissa
52 Miira Tuominen, *Moni-ilmeinen erôs*
60 Marika Rauhala, *Roomalaista rakkautta*
62 Elina Halttunen-Riikonen,
Eva Maria Korsisaari rakkauden
vapaudesta ja kahleista
66 Lissu Lehtimaja, *Onnen Ansa*
73 Camilla Kronqvist, *Kärlekens språk*
78 Lasse Poser, *Väen vapauttava rakkaus*
80 Nora Hämäläinen, *Itseapuoppaitten opetukset*

86 Risto Koskensilta, *Hintikan kaipuu*
89 Johan L. Pii, *Ritarillisen rakkauden säkeet*
91 Reinmar, Albrecht, Schulmeister, Wolfram &
Heinrich, *Valitut minnerunot*
92 Maria Salminen, *Äiti Julianan ilmestykset*

Artikkeli

101 Kalle Lampela,
Adornon kuvakielto ja esittämätön taide

Yhdysvaltain demokratiasta

109 Rani-Henrik Andersson, *Irokeesien malli liitolle*
117 Markus Kantola,
Theodore Rooseveltin progressivismi

Elokuvat – Sundance

126 Tytti Rantanen,
Alanté Kavaité tyttöjen välisestä ystävyyydestä
128 Tytti Rantanen, *Park City rock'n'roll*
130 Tytti Rantanen,
Amerikka Marc Silverin silmin

Otteita ajasta

132 Tapani Kilpeläinen & Jouni Avelin, *Lehtikatsaus*
133 Tere Vadén, *Uusi yliopisto*
135 Ukri Pulliainen, *Vahvistuva lukiofilosofia*
137 Janne Säynäjäkangas, *Nuorten filokinkereissä*
138 Jaana Virta, *Sukupuoli-kollokviossa*
140 Maria Salminen, *Ainutkertainen S/O_anima*
142 Noora Tienaho, *Taidekriitikki tänään*

Kirjat

144 Veli-Matti Pynttari,
Olavi Paavolaisen kahdet kasvot
146 Noora Vaakanainen, *Kohtaavat ihot ja katseet*
148 Jani Marjanen,
Liberalismin köykäinen vastahistoria
150 Heikki Raudaskoski,
Painovoiman sateenkaari keloina ja tasoina

NIIN & NÄIN

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

PÄÄTOIMITTAJAT

Jaakko Belt, paatoimittaja@netn.fi
Antti Salminen, anttiee@gmail.com

TOIMINNANJOHTAJA

Ville Lähde, ville.lahde@villelahde.fi

ARTIKKELITOIMITTAJA

Ville Lähde, ville.lahde@villelahde.fi

KIRJA-ARVOSTELUT

Jukka Mikkonen, arviot@netn.fi

TOIMITTAJAT

Elina Halttunen-Riikonen, elina.halttunenriikonen@gmail.com
Tapani Kilpeläinen, tapani.kilpelainen@gmail.com
Risto Koskensisilta, risto.koskensisilta@gmail.com
Tytti Rantanen, tytti.prantanen@gmail.com
Petri Räsänen, E.Petri.Rasanen@uta.fi
Maria Salminen, johan.ludwig.pii@gmail.com
Sami Syrjämäki, sami.syrjamaki@gmail.com
Tuukka Tomperi, tuukka.tomperi@gmail.com
Jarkko S. Tuusvuori, jarkkostuusvuori@gmail.com
Tere Vadén, tere@kapsi.fi

AJANKOHTAISTOIMITUS

Anna Ovaska & Noora Tienaho, ajankohtaista@netn.fi

KUVATOIMITUS

Jaakko Belt, Anna Ovaska & Antti Salminen

ULKOASU

Mirkka Hietanen, mirkka.hietanen@gmail.com

TOIMITUSNEUVOSTO Antti Arnkil, Saara Hacklin, Kaisa Heinlahti, Ilona Hongisto, Julian Honkasalo, Hannele Huhtala, Hanna Hyvönen, Antti Immonen, Olli-Jukka Jokisaari, Kimmo Jylhä, Petri Koikkalainen, Riitta Koikkalainen, Katve-Kaisa Kontturi, Inkeri Koskinen, Kaisa Luoma, Yrsa Neuman, Tuukka Perhoniemi, Sami Pihlström, Olli Pyyhtinen, Juuso Rahkola, Markku Roinila, Milla Tiainen ja Milla Törmä

TILAUKSET Kestotilaus 12 kk 45 euroa, ulkomaille 49 euroa. Välittäjän kautta lisämaksu. Kestotilaus jatkuu uudistamatta, kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaikaiseksi. Määräaikaistilaus 49 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 500 euroa, puoli sivua 300 euroa, 1/4 sivua 200 euroa. Väri-ilisä sisäisivuilla + 20 %. Takasisäkansi 600 euroa, takakansi/etusisäkansi 700 euroa (sis. väri). Hintoihin lisätään ALV 24 %.

MAKSUT Osuuspankki 573274-251814

JULKAISIJA & KUSTANTAJA

Eurooppalaisen filosofian seura ry

ISSN 1237-1645 (painettu)

ISSN 2341-5916 (verkkopainettu)

22. vuosikerta

PAINOPAikka Vammalan Kirjapaino Oy

Kultti ry:n jäsen

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Rani-Henrik Andersson, Yhdysvaltain tutkimuksen professori, Helsingin yliopisto, **Jouni Avelin**, kustannustoimittaja, Turku, **Jaakko Belt**, päätoimittaja, apurahatutkija, Tampereen yliopisto, **Elina Halttunen-Riikonen**, FM, Tampere, **Nora Hämäläinen**, FT, Helsinki Collegium for Advanced Studies, **Tommi Kakkola**, FT, Lontoo, **Markus Kantola**, FT, Turun yliopisto, **Tapani Kilpeläinen**, **Petri Koikkalainen**, YTT, akatemiatutkija, Lapin yliopisto, Tieteentekijöiden liiton puheenjohtaja, **Markku Koivusalo**, tutkijatohtori, Jyväskylän yliopisto, **Risto Koskensisilta**, tohtoriopiskelija, Tampereen yliopisto, **Camilla Kronqvist**, FD i filosofi, Åbo Akademi, **Kalle Lampela**, TaT, YTM, kuvataiteen yliopistonlehtori, Lapin yliopisto, **Lissu Lehtimaja**, sarjakuvataiteilija, Helsinki, **Eeva Luhtakallio**, VTT, dosentti, yliopistonlehtori, Tampereen yliopisto, **Georg von Lukács** (1889–1971), filosofi ja kirjallisuuskriitikko, **Jani Marjanen**, FT, tutkija, Filosofian, historian, kulttuurin

ja taiteiden tutkimuksen laitos, Helsingin yliopisto, **Päivi Mehtonen**, Tampere, **Johan L. Pii**, TSN **Lasse Poser**, Tampere, **Ukri Pulliainen**, FM, Kallion ilmaisuaitolukion filosofian ja elämäntutkimustieteen opettaja, FETO ry:n puheenjohtaja, Helsinki, **Veli-Matti Pynttari**, FT, Turun yliopisto, **Tytti Rantanen**, tohtorikoulutettava, Takoma Park, MD, **Heikki Raudaskoski**, FL, Oulu, **Marika Rauhala**, FT, tutkijatohtori, Oulun yliopisto, **Mark Sainsbury**, professori, University of Texas, **Maria Salminen**, Tampere, **Janne Säynäjäkangas**, HuK, Kemijärvi, **Noora Tienaho**, HuK, Tampereen yliopisto, **Miira Tuominen**, akatemiatutkija (filosofian yliopistonlehtori), yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto, **Noora Vaakanainen**, kirj. tieteen yo., Tampereen yliopisto, **Tere Vadén**, yliopistotutkija, Tampereen yliopisto, **Kirsi Vainio-Korhonen**, Suomen historian professori, Turun yliopisto, **Jaana Virta**, FM, apurahatutkija, Tampereen yliopisto

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

Kotisivut: www.netn.fi

NIIN & NÄIN on vuonna 2002 aloittanut kirjasarja, jossa on tähän mennessä julkaistu yli 70 nidettä. *niin & näin* -kirjat on Suomen ainoa filosofiaan keskittynyt kustantamo. Sarjassa ilmestyy klassikkokäännöksiä, aikalaisanalyyssejä, ajattelutaito-oppiaineistoja lapsille ja aikuisille sekä esseistiikkaa ja muita vapaan filosofisen muodon taidonnäytteitä. Kirjasarjan päätoimittaja on Tapani Kilpeläinen.

Verkkokauppa: http://www.netn.fi/kauppa/



www.filosofia.fi

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

Filosofia.fi osana toimii jatkuvasti laajeneva filosofian verkkoensyklopedia *Logos*. Portaali sisältää suomalaisen filosofian historian digitoituja aineistoja sekä kattavan ruotsinkielisen osion. Portaali-toimitus pitää myös yllä aktiivista tiedotuspalsta sähköpostilistoinen sekä kaikkien puuttava filosofian verkkolokkia.

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

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 filosofiaa 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 kirjajamessuilla. *niin & näin* -toiminnasta vastaa Eurooppalaisen filosofian seura (EFS) yhteyspäällikkönään Jukka Kangasniemi. *niin & näin* -toiminnasta saa lisätietoja tällä sivulla ja kotisivuilla olevista osoitteista ja puhelinnumeroista.

JAAKKO BELT

”Kansa hallitsee amerikkalaista politiikka kuin Jumala maailmankaikkeutta. Kansa on kaiken syy ja seuraus. Kaikki on siitä lähtöisin ja kaikki sulautuu siihen.”¹ Yhdysvaltojen yhteiskunnallista todellisuutta matkoillaan ruotinnut Alexis de Tocqueville (1805–1859) piti kansanvaltaa maan kohdalonkysymyksenä sekä hyvässä että pahassa. Ranskan tuoreen tasavallan aatelissukuiselle kasvatille vasta itsestänyt kansakunta näyttäytyi demokraattisena niin teoriassa kuin käytännössä.

Tocquevillelle innoitti ja hirvitti poliittinen järjestelmä, jossa kansa valitsee sekä lain säätäjät että toimeenpanijat ja toimii valamiehistönä, jos lakia rikotaan. Edustuksellisuus ei suinkaan vähennä kansan vaikutusvaltaa: ”Vaikka hallitusmuoto on edustuksellinen, kansan mielipiteet, odotukset, pyrkimykset, edut ja jopa sen kiihkeät toiveet tulevat hallinnossa miltei esteettömästi ilmi.”² Kiihkomielisyys yhdistettynä keskitettyyn valtaan avasi aristokraatin mielestä portit ylivalle, ”enemmistön tyrannialle”. Tocquevillen Amerikassa enemmistön moraalinen ja tosiasiallinen vaikutusvalta oli ehdoton, vastustamaton ja väijäämätön. Pelkona oli, että enemmistön edut asetetaan aina periaatteessa vähemmistön etujen edelle, eikä yleistä mielipidettä voi mikään suitsia, saati pysäyttää.³

Kansanvallan kääntopuoliin Tocqueville laskee myös yläluokan heikentyneen aseman. Nykylukijaa hymyilyttäneen tuomio, että varakkaat ovat demokraattisen vallankumouksen tappiomielialassa tai olosuhteiden pakosta jättäytyneet tai suljettu julkisen vallankäytön laitamille: ”Nykyisin amerikkalaisen yhteiskunnan rikkaat luokat ovat melkein kokonaan politiikan ulkopuolella. Yhdysvalloissa rikkaus ei suinkaan tuo oikeutta valtaan, vaan se on todellinen epäsuosion syy ja valtaanpääsyn este.”⁴

*

”Yhdysvallat on harvainvalta, ei demokratia”, otsikoi BBC viime huhtikuussa. Pysäyttävä väite on pistetty poliittista vaikutusvaltaa Yhdysvalloissa empiirisesti tutkineiden professorien Martin Gilensin ja Benjamin I. Pagen nimiin. Kaksikko julkaisi laajaan tilastoaineistoon perustuvan vertailevan tutkimuksen keskivertokansalaisen, varakkaan eliitin sekä erilaisten etujärjestöjen vaikutuksesta poliittiseen päätöksentekoon. Lopputulema on karu: ”Tavallisilta kansalaisilta ei ainoastaan puutu *poikkeuksellisen* huomattava päätösvalta, vaan heillä ei ole juurikaan tai yhtään valtaa. Sitä vastoin taloudellisen eliitin vaikutus poliittisen päätöksentekoon on arvioiden mukaan huomattava, erittäin merkittävä ja muista tekijöistä riippumaton.”⁵

”Harvainvalta” ilmenee Gilensin ja Pagen tutkimusasetelmassa pikemmin taloudellisen eliitin kuin sosiaalisen, poliittisen tai kulttuurisen eliitin vaikutusvaltana.

Tutkimuksessa vertaillaan keskituloisen ja rikkaimman 10 prosentin tulorajalle osuvan suurituloisen sekä kansalaisten ja liike-elämän etujärjestöjen kantoja noin 1 800 yleisesti merkittävässä politiikan asiakysymyksessä vuosina 1981–2002. Eri ryhmien mielipiteiden ja toteutuneiden päätösten välisen korrelaation lisäksi Gilens ja Page analysoivat saman mallin sisällä myös kunkin tahon kausaalista vaikutusta harjoitettuun politiikkaan. Taloudellisen eliitin vaikutusvalta niin kansalaisten kuin eturyhmien tilastollisessa vertailussa on suhteellisesti niin merkittävä, että kansan suuren enemmistön mielipiteiden arvioitu vaikutus päätöksiin jää lähelle nolaa.

Tutkimus kyseenalaistaa monien perinteisten demokrateorioiden sopivuuden Yhdysvaltain nykytodellisuuden kuvaamiseen. Tocquevilleen asti jäljitetty enemmistöperustainen tai ”populistinen” demokradiakäsitys ei vastaa tilastoaineistoa sen paremmin kuin James Madisonin näkemys vahvoista, keskenään vapaasti kilpailevista ryhmittymistä: yhdistyksistä, eturyhmistä, yrityksistä ja puolueista, joiden välityksellä kansan tahto välittyy koko kirjossaan. Kriittiseen valoon asettuu myös Abraham Lincolnin taskumääritelmä, jonka mukaan demokradialla tarkoitetaan hallintovaltaa *of the people, by the people, for the people*. Kansaa kyllä hallitaan, mutta tuskin kaikkien hyväksi ja harvoin keskivertokansalaisen mielipiteiden ajamana – tarkoitettiin tällä sitten ideologiseen keskustaan sijoitettavaa kansalaista, mediaanituloista, teoreettista ”keskivertoäänestäjää” tai kansan ’yleistahto’. Vaikka demokratian muodolliset ehdot kuten verrattain laaja äänioikeus, säännölliset vaalit sekä sanan- ja yhdistymisvapaus pääosin täyttyvät Yhdysvalloissa, kansan suurella enemmistöllä on vain vähän itsenäistä vaikutusta harjoitetun politiikan asiasisältöihin, saati toteutettuihin päätöksiin.

Gilens ja Page tekevät myös kaksi johtopäätöstä kansanvallan suhteesta yhteiskunnalliseen muutokseen. Ensinnäkin kansan tahto kyllä vastaa melko usein toteutuneita päätöksiä, kunhan kansa sattuu haluamaan samaa kuin raharikkaat ja liike-elämän vahvat etujärjestöt. Näin syntyy kuva, että poliittinen prosessi heijastaa kansan tahtoa – mikä onkin tiettyyn määrään asti totta. Mutta etenkin verotuksen, kaupan rajoittamisen ja yritysten sääntelyn kaltaisissa aihepiireissä, joissa kansan enemmistön näkemys poikkeaa selvästi taloudellisen eliitin kannoista, kansalaisten mielipiteiden vaikutukset harjoitettuun politiikkaan ovat häviävän pieniä. Gilens ja Page äityvätkin luonnehtimaan vallitsevaa tilannetta sattumademokradiaksi, *democracy by coincidence*. Kansa saa tahtonsa läpi sattumalta, rajatuissa asiakysymyksissä ja pitkälti itsestään riippumattomista syistä.

Toiseksi: nykytilanteen *muuttaminen* on osoittautunut äärimmäisen hankalaksi. Mahdollisuudet muutosten läpivientiin ovat suhteellisesti yhtä pienet, kannatti päätöksiä sitten pieni vähemmistö tai hieman yli

puolet kansasta. Tilastojen valossa vaaditaan yli 80 prosentin samanmielinen enemmistö, ennen kuin toivottu politiikkalinjaus voittaa edes 43 prosentissa tapauksista. Osa muutosvastaisuudesta menee Yhdysvaltain poliittisen kahtiajaon, epäfunktionaalisen hallinnon ja Francis Fukuyaman luonnehtiman ”vetokratian” eli päätöksiä viivyttävän tai estävän vallankäytön piikkiin. Toisin sanoen *status quo* ja hallinnollinen hitausmomentti yhdistettynä vähäiseen poliittiseen vaikutusvaltaan tekevät kansasta kumpuavan muutoksen vaikeaksi.

Tässä mielessä ei ole yllättävää, että äänestäjiä herätellään painottamalla vaikutusmahdollisuuksien palauttamista. Barack Obama tunnetusti kampanjoi itsensä presidentiksi toivon politiikalla ja toimintavalmiutta, muutosta sekä koko kansan pystyvyyttä alleviivaavilla sloganeilla. Sosiaalisia ohjelmia, vasemmistolaisempaa vero- ja talouspolitiikkaa sekä terveydenhoidon uudistusta ajavassa retoriikassaan Obama seuraakin demokraattipresidenttien Franklin D. Rooseveltin New Dealin, John F. Kennedyn New Frontierin ja Lyndon B. Johnsonin Great Society:n raivaamaa tietä⁶. Mutta 2000-luvun plutokratiassa ison pyörän pyöryttäminen on osoittautunut hankalaksi, jos ei mahdottomaksi.

*

Demokratian historiallista kehitystä Amerikassa voi tarkastella kansanvallan ja rahavallan edestakaisena aaltoliikkeenä. Yhdensuuntaisen edistyksen tai hitaan rappeutumisen sijaan demokratian periaatteet ja tasavertaisuuden ihanteet sekä todellinen taloudellinen ja yhteiskunnallinen vaikutusvalta ovat jatkuvassa jännitteessä. Adam Garfinklen karkeassa jaottelussa plutokratian ensimmäinen aalto sai käyttövoimansa Britannian aristokraattisen yhteiskunnan perinnöstä ja maanomistajien taloudellisesti ja sosiaalisesti etuoikeutetusta asemasta. Yhdysvaltain itsenäistymisen jälkeenkin äänioikeus oli pitkään sidottu omaisuuteen tai veronmaksukykyyn, ja orjatalouteen nojattiin aina sisällissotaan asti.⁷

Toinen aalto voidaan Garfinklea seuraten paikantaa 1800-luvun loppupuolelle teollistumisen, suuryritysten, korruption, raideoligopoliin, sosiaalidarvinismilla perustellun *status quon* ja ennen kaikkea varallisuuden keskittymisen vuosikymmeniin, ”plutokraattien kulta-aikaan”. Kehitys taittui vasta ensimmäisen maailmansodan aattona kilpailulainsäädännön, keskuspankkijärjestelmän ja työministeriön perustamisen sekä ammattiyhdistysliikkeen voimistumisen seurauksena, ja varallisuuserot laskivat sen jälkeen yli puoli vuosisataa.

Nyt eletään 1980-luvun taitteessa noussutta rahavallan kolmatta aaltoa. Siinä missä Gilensin ja Pagen tutkimukset jäljittävät poliittisen vaikutusvallan tosiasiallista haltijaa, Garfinklen analyysi auttaa erittelemään plutokratian ilmenemismuotoja. Nykypäivän rahavalta toimii Garfinklen katsauksessa viiden mekanismin välityksellä: maksattamalla kansalaisilla yritysten sääntelyn kustannukset; vaikuttamalla suoraan vaalien tuloksiin; muokkaamalla verojärjestelmää rikkaita suosivaan

suuntaan; tekemällä lobbauksesta helpompaa ja samalla kasvattamalla liike-elämän eturyhmien vaikutusvaltaa yleisemminkin; ja takaamalla leijonanosan julkisen vallan tilaustöistä lobbaaville yrityksille, mikä vaikeuttaa alan kilpailua. Finanssikriisin aikakaudella ei voi myöskään ohittaa verosuunnittelua ja veronkiertoa, pankkialan sääntelyn purkamista ja huonoa sääntelyä sekä julkisella rahalla pelastettujen ylisuurten rahoituslaitosten moraalikatoa plutokratian polttoaineena.

Rahavallan poliittiset vastavoimat ovat Yhdysvalloissa saaneet monet kasvot. Garfinklen jaottelussa 1800-luvun loppupuolella nousi demokraattinen populismi: korruptiota ja suuryritysten valtaa suitsiva eliitinvastaisuus. Yhteiskuntaa hallitsi 1900–1910-luvuilla Theodore Rooseveltin ja Woodrow Wilsonin progressivismi, jossa ”yleinen hyvinvointi” korotettiin yksityisen edun ja rajatusti myös tuomarivallan edelle. New Dealin ja toisen maailmansodan jälkeistä yhteiskuntaa määrittäviä sosiaalisen reformismin lisäksi kansalaisoikeusliike. Populismien, progressivismien ja reformismin ohella on nykyään seurattava myös ruohonjuuritason yhteiskunnallista liikehdintää.

Lopulta on helppo yhtyä Garfinklen vaatimukseen yhteiskuntatieteille: rahavaltaa täytyy tutkia omana aihepiirinä. Plutokratian syyt, vaikutusmuodot, seuraukset ja niiden suitseminen, vastavoimien tunteminen sekä markkinaideologian haastaminen ovat eliittitutkimuksen polttavimmat painopisteet.

Viiiteet & Kirjallisuus

- 1 Alexis de Tocqueville, *Demokratia Amerikassa* (De la démocratie en Amérique, 1835/1840). Suom. Sami Jansson. Gaudeamus, Helsinki 2006, 103.
- 2 Sama, 100–102, 203.
- 3 Sama, 270–271, 273–285.
- 4 Sama, 208.
- 5 Martin Gilens & Benjamin I. Page, Testing Theories of American Politics: Elites, Interest Groups, and Average Citizens. *Perspectives on Politics*. Vol. 13, No. 3, 2014, 564–581.
- 6 Ohjelmista, nimistä ja symboliikasta ks. esim. Tommi Uschanov, Tämä on Amerikka. *Long Play*. LP 11, 20.12.2013.
- 7 Adam Garfinkle, Terms of Contention. Teoksessa *Plutocracy & Democracy. How Money Corrupts Our Politics and Culture*. Toim. Garfinkle. The American Interest, Washington D. C. 2012.

Oikaisu

Numerossa 4/2014 arvostellun teoksen *Kuoleman kulttuurit Suomessa* yksi kolmesta toimittajasta ei ole Outi Alanko, kuten arvioissa väitettiin, vaan Outi Hakola. Samassa numerossa ilmestyneen esseen ”Parantaja-pyöveleitä ja eroottisia häkkeitä. Marguerite Durasin *Kuolemantauti etenee*” kirjoittajan nimi oli sisäisivulle 91 laitettu väärässä muodossa Paula Poutiainen, kun oikea nimi on sisällysluettelossa mainittu Tuulikki Poutiainen. Toimitus pahoittelee virheitä.

tämän numeron taiteilijat



Elina Julin

Elina Julin (s. 1979) on Helsingissä asuva kuvataiteilija ja taiteen maisteri. Hän työskentelee pääasiassa valokuvauksen parissa, ja hänen teoksensa liikkuvat valokuvan ja maalauksen välisellä rajapinnalla.

”Olen kiinnostunut valosta ja varjosta: valon läsnäolo luo minulle tarttumapinnan konkreettiseen. Viimeisimmissä töissäni valo on ollut sekä materiaali että aihe. Valo on muuttuvaa, hiipuvaa, koskettavaa ja elintärkeää. En kuvaa tiettyä aihetta, mutta maisemallisuus näkyy yhtenä teemana työskentelyssäni. Tärkeämpää on kuitenkin tunnelmien tavoittaminen ja sisäisen todellisuuden kohtaaminen ulkoisen kanssa. Useimmat sarjani ovat saaneet alkunsa jossakin tietystä ympäristössä vietetystä ajasta.

Käytän viimeistelytekniikkaa, josta tulee osa teosta maalaamiseen suuntaan kurkottavana eleenä. Tämä on minulle tärkeä käsin tehtävä työvaihe, jossa teos saa oman luonteensa, kosketeltavan pinnan. Kehitän ja tutkin tekniikan ilmaisullisia mahdollisuuksia sekä valokuvallisuuden ja maalauksellisuuden ilmenemistä. En halua rajoittaa tekemistäni pelkästään valokuvaan tai edes kaksikulotteiseen kuvaan, mutta työskentelyni on edelleen hyvin vahvasti sidoksissa valokuvan perinteeseen sekä uusiin digitaalisiin mahdollisuuksiin.”

www.elinajulin.com



Anna Tuori

Anna Tuori (s. 1976, Helsinki) on helsinkiläinen kuvataiteilija. Hän on valmistunut taiteen maisteriksi Kuvataideakateмиasta vuonna 2003 ja lisäksi opiskellut Pariisiin L'École nationale supérieure de beaux-arts'ssa. Tuori valittiin Vuoden nuoreksi taiteilijaksi 2011, ja hän on ollut ehdolla Ars Fennica- sekä Carnegie-palkinnon saajaksi.

Teosten tematiikka kytkeytyy muun muassa *Unheimlich*-käsitteeseen: tilanteeseen, jossa tuttu ja turvallinen muuttuu oudoksi ja vieraaksi. Värillä, valumilla ja sivellinvedoilla voi maalata kaksikulotteiseen pintaan kuvitellusta paikasta illuusion. Maalauksen maisema on utopia.

Muodon ja aiheen, kuten kuvan ja sanan, suhde on maalausten sisäänrakennettuna teemana. Tunteen aiheeksi otetaan välillä muoto, tunne voi saada muodon. Tyhjä on suhteessa täyteen, läpikuultava peittävään, nopea jälki hitaaseen, punainen vihreään. Maalaus on jälkiä pinnassa, ikkuna, harha sekä vaikutelma. Se esittää yhtäaikaaisesti itseään ja jotain muuta.

TOMMI KAKKO

H. P. Lovecraftin kadotettu maailma

Jarkko Toikkanen arvosteli numerossa 4/2014 käännöstä H. P. Lovecraftin kirjoituksista lähestyen niitä Graham Harmanin filosofian, merkityksellisten arkiaskareiden sekä näkyjen näkökulmasta. Viime vuosi toi mukanaan myös uuden englanninkielisen Lovecraft-kokoelman, joka taatusti herättää keskustelua harrastajien parissa. Lovecraftin tarinoita on aiemmin julkaistu arvostetussa Penguin Classics -sarjassakin, mutta lukijat ovat silti harmitelleet, ettei ole olemassa komeaa kokoelmateosta, jossa ne pääsisivät todella loistamaan. Uusi järkälemäinen W. W. Nortonin kustantama *The New Annotated H. P. Lovecraft* (2014) kunniottaa ansiokkaasti Providencen makaaberin satusedän muistoa ja tyydyttäneet paatuneimmatkin fanit. Jokainen Lovecraftin ihailija ja kauhukirjallisuuden harrastaja hankkii Leslie S. Klingerin toimittaman kirjan omaan hyllynsä sen nähtyään, sillä komeampaa nidettä olisi tuskin osannut kukaan toivoa. Cthulhu-myyttien ontologian ja epistemologian kimurantit kysymykset kiehtovat monia filosofisesti suuntautuneita lukijoita, mutta on hyvä myös välillä pysähtyä miettimään nihilististä arvomaailmaa, jota tarinat heijastelevat.

Nihilististä Lovecraftia on käsitellyt Toikkasen mainitsemien Michel Houellebecqin lisäksi Thomas Ligotti. Jälkimmäisen tulkinta vaatii hieman alustusta, jotta sen voi nähdä kaikessa synkkyudessaan. Lovecraft halveksui modernia maailmaa ja osa hänen kärtyisestä charmistaan kumpuaa hänen asenteestaan moderniteetin aiheuttamaan lumouksen murtumiseen. Hän väitti kauan

ennen Jean Baudrillardia maailman muuttuneen groteskiksi simulakrumien leikiksi. Ilmiössä ei ole kyse vain valistuksen ajan uskonnollisen maailmankuvan mureneemisesta vaan paljon syvemmästä kriisistä, jonka Lovecraft aisti ympärillään. Mark Lilla pukee sen sanoiksi teoksessaan *The Stillborn God* (2007):

”Emme ole koskaan eläneet kopernikaanisessa, newtonilaisessa, darwinilaisessa tai einsteinilaisessa maailmassa. Jo se, että pystymme luomaan tällaisen listan todistaa sen: olemme kadottaneet maailmamme, jos tarkoitamme maailmalla holistista mallia universumista, jonka kreikkalaiset ja kristityt uskoivat luovan yhteyden ihmisen ja Jumalan välille. Sen sijaan moderni ihminen elää alati muuttuvien hypoteesien ketjujen lomassa ja hänen täytyy tyytyä siihen, että mikä tahansa maailmankuva, joka näyttää tänään oikealta, näyttää todennäköisesti riittämättömältä huomenna.”¹

Jos moderni metafysiikka ja tiede eivät pysty tarjoamaan muuta kuin loputtoman hypoteesien ketjun, kosmologia jossa ihmiskohtaloista piittaamattomat jumalolennot ovat massiivisia epämääräisiä kasoja lonkeroita ja visvaa voi vaikuttaa vain vaihtoehdolta muiden joukossa. Lillan lohduton kuvaus saa Lovecraftin näyttämään ilkeältä metafysiseltä satiirikolta, joka pilkkaa relativistista modernia ajattelua. On vaikea kuvitella, että 1700-luvun herrasmiehen elkeitä jäljitellyt Lovecraft olisi tuntenut olonsa yhtään kotoisammaksi postmodernismin panironisen virneen hirmuvallan alla. Lovecraft osasi kyllä

”Nykylukijoiden ongelma onkin, että Lovecraftin tarinoita on liian helppo lukea vain ironisesti virnuillen.”

hauskuttaa lukijoitaan. ”Herbert West: Reanimator” on selkeästi kirjoitettu kieli poskessa. Kun Dunwichin kylässä leijuu uhkaava tuoksu epäilyttävän asumuksen ympärillä, ”The Dunwich Horror” -novellin kertoja kommentoi, etteivät kylänväen hökkelit olleet muutenkaan kuuluisia ”olfaktorisesta autuudestaan”². Nykylukijoiden ongelma onkin, että Lovecraftin tarinoita on liian helppo lukea vain ironisesti virnuillen.

Uutta Nortonin kokoelmaa selaillessa on pakko pyhäytyä miettimään, makaako postmodernismin raato jo nykykulttuurin esteenä. Ironinen luenta kuristuu omaan nokkeluuteensa, jos emme edes kykene kuvittelemaan tapaa lähestyä tekstejä ilman sitä. Ironia kulttuurillisena voimavarana näyttää polttaneen itsensä loppuun. Esimerkiksi David Foster Wallace ennusti länsimaisen kulttuurin kyllästyvän piakkoin omaan kaksimielisyyteensä:

”Postmodernistisen kauden viime vuodet ovat tuntuneet minusta vähän samalta kuin lukioikäisestä, jonka vanhemmat ovat matkoilla ja joka pitää pirskeet. Kaikki ystävät kutsutaan ja pidetään ronskit ja mahtavat pippalot. Vähän aikaa se on mainiota, vapaata ja vapauttavaa, koska vanhemmat eivät ole valvomassa ja dionyysiset hiiret pääsevät hyppimään pöydällä. Mutta ajan kuluessa juhlat muuttuvat yhä äänekkäämmiksi, huumeet loppuvat, rahat huumeisiin loppuvat, tavarat hajoavat ja tahrantuvat, sohvaan ilmestyy tupakanpolttamia reikiä, ja juhlien isäntänä ja talonmestajana alat pikkuhiljaa toivoa vanhempiesi palaavan, jotta taloon saataisiin joku roti. Analogia ei ole täydelli-

nen, mutta aistin aikalaiskirjoittajistani ja -älyköistä, että kello on kolme yöllä, sohvaan on tumpattu sätkiä, joku on oksentanut eteisessä sateenvarjotelineeseen ja toivomme juhlien jo loppuvan.”³

Hän jatkaa, että vanhemmat eivät ole palaamassakaan, joten näyttää siltä, että meidän täytyy itse astua heidän kenkiinsä. Jumalat tai muu metafyyminen perusta modernille ajattelulle eivät nekään ole palaamassa, vaikka postmodernismin kemut ovat kohta ohi. Pakon edessä aikuistuminen on vastenmielistä, mutta niin on usein itse aikuisuuskin. Lovecraft oli eläessään eksentrikko, joka sekä karsasti modernia maailmaa että kieltäytyi ottamasta osaa sen oravanpyörään. Hän olisi saattanut olla ajastaan samaa mieltä kuin Wallace oli omastaan. Hänen paljon puhuttu rasismisakin oli epätoivoista. Pahamaineisen ”The Horror at Red Hook” -novellin kertoja on antautunut edistyksellisille voimille⁴. Etsivä Malone kertoo todistaneensa kosmista syntiä. Hänen lääkärinsä uskoo hänen nähneen unta, ja kollegoilla on tarjota vain kyynisiä nokkeluuksia. Moderni maailmankatsomus on murtautunut hänet, ja hän luopuu ajatuksesta vastustaa ikaikaisia voimia, joille muut ihmiset ovat sokeita.

Umpinihilistinen Houellebecq muistutti Lovecraftin lukijoita, että bardi totesikin kirjeissään aikuisuuden olevan helvetillistä suorittamista vastuineen ja loputtomine käytännön ongelmineen⁵. Ja mitä varten? Postmodernismin maatuessa nykykulttuurin nurkissa sen jäänteet vapauttavat ilmaan lisää perustavanlaatuisia

EMME SUOSITTELE TEOSTA HEIKKO- HERMOISILLE!

ENSIMMÄINEN SUOMENKIELINEN KAUHUN FILOSOFIAN ESITYS SILMÄT ILMAN KASVOJA SISÄLTÄÄ LUKUISIA SEKÄ MAUTTOMIA ETTÄ RAAKOJA KOHTIA. JULKAISIJA EI OLE KIRJAN HAITALLISUUTTA ARVIOIDESSAAN OTTANUT HUOMIOON, MILLAISISSA YHTEYDESSÄ JA MITEN AJATUKSET KIRJASSA KUVATAAN. SISÄLLÖLTÄÄN SAIRAALLOINEN TEOS TURRUTTAA SIVEELLISTÄ ARVOSTELUKYKYÄ, JA VAIKUTUKSILLE ALTTIIDEN HENKILÖIDEN SIELULLINEN TASAPAINO VOI VAKAVASTI HÄIRIITYÄ.

KOKONAISUUDESSAAN ERIKOISEN RAAKA JA MYÖS TEKNISESTI HUONO SILMÄT ILMAN KASVOJA EI TARJOA HAPPY ENDIA MORAALISUUDEN TAI MUUN KAUNIIN MERKEISSÄ. SIVEYDEN JA HYVIEN TAPOJEN RAJAT YLITETÄÄN TOISTUVASTI JA LAAJENEVASTI, JA AIHEEN KAAMEUDEN VALOSSA SEN ILMAISUTAPA ON LIIAN JYRKÄ. KOKONAISVAIKUTUKSELTAAN KIRJA SYÖ FILOSOFIEN NAUTTIMAA LUOTTAMUSTA.

TAPANI KILPELÄINEN
SILMÄT ILMAN KASVOJA
KAUHU FILOSOFIANA

NIIN & NÄIN -KIRJAT 2015
N. 200 SIVUA
ISBN-13 978-952-5503-87-6



ILMESTYY
PIAN

HINTA 35 €
(KESTOTILAAJILLE 31 €)



kysymyksiä, joihin ei kulttuurimme mukaan ole edes mielekästä etsiä vastauksia. Ontologian perimmäiset ongelmat vaikuttavat horrostavan Mark Lillan kuvailemissa hypoteesiketjuissa, ja niihin ei enää päästä käsiksi. Epistemologiasta on tullut postmodernissa digitaalisessa maailmassa hyvä vitsi, sillä loputtomasti manipuloitavan pikselimeren keskellä seilaava nykyyhminen on ehdollistettu epäilemään automaattisesti kaikkea näkemäänsä⁶. Pirskeet ovat ohi ja kämppä haisee oudolta. Nihilismissä ei kuitenkaan kannattaisi velloa sitä analysoimatta, sillä siitä muodostuu helposti vain savuverho universaalille sadismille tai masokismille. Lovecraftin tapauksessa Houellebecq kääntää nihilistisen sadismin masokismiksi. Hienostuneet ja oppineet yliopistomiehet, jollainen kirjailija itsekin halusi olla, ovat aina tarinoissa barbaarien uhreja⁷. Houellebecq on niin vakuuttunut Lovecraftin masokistisista taipumuksista, että hän arvelee hänen nauttineen kivuliaasta sairaudesta, joka lopulta vei hänen henkensä⁸.

Jos idealistisen Lovecraftin lukee postmodernismin kaleidoskooppliasien läpi ja hänet pumpppaa täyteen ironiaa, tarinoista ei jää käteen paljon mitään muuta kuin koomisia *pulp*-hirviöitä. Nihilismi puolestaan näyttää olevan ainoa mielekäs vaihtoehto, kun Lovecraftin tyhjentyä ironiasta. Eikä kyseessä ole välttämättä Gianni Vattimon pragmaattinen nihilismi, joka vaikuttaa vain tiekartalta modernin maailman vieraannuttavan relativismin kinttupolulla. Vattimon nihilismi on vanhempiemme ja isovanhempiemme nihilismiä. Vaikka Lovecraftin tarinat ovat säilyneet ennallaan, maailma niiden ympärillä on muuttunut. On järkevämpi kääntyä vielä synkemman ja joskus teiniangstilta kuulostavan nihilismin puoleen, joka ei yritä kirjoittaa apologiaa postmodernismin ja joka sopii juuri parhaillaan näiivudestaan ulos kasvavalle kulttuurille. Se ei ole käytännöllisin vaihtoehto, mutta se voi olla paras tapa löytää teksteistä jotain mielekästä.

Houellebecqiakin synkemman tulkinnan Cthulhu-mytilogian maailmankatsomuksesta voi löytää kauhukirjailija Ligottin kirjasta *The Conspiracy Against the Human Race* (2010). Ligotti huomauttaa kuivasti, että ”pessimismi ilman kompromisseja ei ole suositua kansan keskuudessa”⁹. Hänellä ei ole kovin paljon positiivista sanottavaa maltillisemmista pessimisteistä, joita Joshua Foa Dienstag tutki mielenkiintoisessa historiikissaan *Pessimism. Philosophy, Ethic, Spirit* (2006): Leopardi, Schopenhauer, Camus, Unamuno, Cioran. Filosofit ovat Ligottin mukaan valitettavasti yleensä yhtä mieltä siitä, että ”ihmiselämä on hyvä asia, ja meidän tulisi pitää lajimme elossa mahdollisimman pitkään”¹⁰. Harva paksunahkaisimmista pessimisteistäkään uskaltaa olla aidosti eri mieltä. Dienstag mainitsee Emil Cioraninkin sanoneen: ”Mitä enemmän luen pessimistejä, sitä enemmän rakastan elämää.”¹¹ Yllättävä positiivisuuden purskahdus Cioranin kynästä juhlisti elämän epätodellisuutta ja illuusioiden lumovoimaa, sillä ”elämä olisi sietämätöntä, jos se olisi todellista”¹². Ligottin näkemys tietoisuudesta ja olemisen tuskaa lieventävästä mielikuvituksesta ei ole yhtä herttainen.

The Conspiracy Against the Human Race on tutkielma Lovecraftista norjalaisen filosofin Peter Wessel Zapffen (1899–1990) nihilistisen filosofian varjossa. Ligotti pilkkaa ajattelijoita, joiden mielestä elossa oleminen on kaikesta huolimatta vaivan arvoista. Hänen mukaansa tietoisuus on vastuussa siitä, että luulemme olemassaolomme olevan tarkoituksen sen sijaan, että pitäisimme sitä yhtä aikaa vahingollisena ja turhana. Ligotti ei viittaa elämän perimmäiseen tarkoitukseen vaan siihen, että arkisilla askareilla on mielestämme jotain merkitystä. Tietoisuus luo illuusion, jonka mukaan ”elossa oleminen on ihan hieno juttu sen sijaan, että se olisi jotain, jota ei pitäisi olla olemassa lainkaan”¹³. Pelastaakseen itsensä olemassaolon tuskalta, ihmiset lääkitsevät itseään aurinkoisilla ajatuksilla, suoristavat kravattejaan ja hoitavat puutarhojaan, koska eivät voi sietää puutarhan hoitamatta jättämisen painetta¹⁴. Jos Ligottin ajattelusta haluaa etsiä jotain positiivista, se alleviivaa manikealaisen maailmankuvan absurdiutta eli sitä, että luulemme kaikki ansainneemme rangaistuksemme. Filosofia on hänelle pelkkä sublimaatiomasiina, joka taistelee elämän merkityksettömyyttä vastaan.

Lovecraftin maailman taustalla vaikuttaa Ligottin mukaan kirjailijalle ominainen tunnelma, joka on hänen kuvauksensa perusteella radikaalia epätietoisuutta ihmisen paikasta universumissa¹⁵. Tunnelma ja epätietoisuus Lovecraftin maailmassa kertovat Ligottille, että kiikumme koko ajan hulluuden ja sukupuuton partaalla. Ihmiset, jotka elävät elämäänsä nauttien maisemista ja haistellen kedon kukkasia ovat lapsia ja lapsellisia: ”Heillä ei ole aavistustakaan, että elämä ei ole elämisen arvoista Lovecraftin maailmassa.”¹⁶ He eivät aisti tunnelmaa sokeassa epätietoisuudessaan, mutta elävät silti saman uhan alla. Ligottia ei voi pitää eksistentiaalista, sillä ihmisen elämä ei ole hänen mukaansa moraalisisessa tyhjiössä navigoimista vaan keskeisemmin oman julman tietoisuutemme ja sen aiheuttaman ontologisen epätoivon kanssa kamppailua. Hän panee eksistentiaalisteja paremmaksi lisätessään, että elämä ei ole vain mitätöntä ja merkityksetöntä vaan nimenomaan pahansuopaisesti merkityksetöntä. Sokeassa epätietoisuudessa on Ligottin mielestä selvästi jotain aivan liian vastenmielistä, vaikka vaihtoehto on karmiva.

Lovecraftin maailma on tietenkin mielikuvituksen tuotetta, mutta Ligotti johtaa analogian sen tietoisuudesta hirviöjumalten välinpitämättömyydestä jokapäiväiseen elämään. Tietoisuuden julma temppu ihmiselle on kertoa hänelle hänen kuolevaisuudestaan ja samalla kapinoida kuolevaisuuden ajatusta vastaan. Mielikuvitus on välttämätön tietoisuuden kasvain, sillä ”emme kykene vain oleilemaan luonnon tyynessä tyhjiössä”¹⁷. Tietoisuus on kirous, jota yritämme lieventää kertomalla toisillemme valheita: ”Meidän täytyy olla onnellisia, meidän täytyy kuvitella Sisyfoksen olevan onnellinen. Meidän täytyy uskoa hänen olevan, koska on absurdia uskoa.”¹⁸ Ligotti siteeraa lystikkäästi Tertullianuksen kuuluisaa argumenttia *credo quia absurdum* ja lataa sen perään ilkkuen *self-help*-kirjojen latteuksia. Hänen sarkasminsa

paljastaa, että hänen nihilisminsä ei ole vain väitelauseita ja perusteluja, joita voidaan puida kunnes jäljellä on vain olennainen tai (pahimmassa tapauksessa) puskuritarrainen latteus. Se on tapa tarkastella maailmaa, joka ei noin vain antaudu analyysille tai järkipuheelle.

Ligottin ajattelu on hirviömäistä, epäinhimillistä ja johdonmukaisesti kyynistä. Mutta ehkäpä se on filosofiaa, jota kaivataan juuri nyt. Hänen sarkastinen Tertullianus-sitaattinsa tuo mieleen tapauksen, joka poiki toisen lovecraftmaisen latinankielisen maksimin länsimaisen demonologian aikakirjoihin. Vuonna 1377 ranskalainen kirkonmies Jean de L'Isle kärsi näyistä, jotka saivat hänet hämmennyksiin. Hän ei tiennyt olivatko hänen näkynsä demonisia vai pyhiä. Papiet ja oppineet neuvoivat häntä kirjoittamaan ne ylös ja tulivat tutkimuksissaan siihen tulokseen, että ne eivät sisältäneet mitään opinkappaleiden vastaista ja eivät siksi olleet peräisin riivaajista. Yli-innokas dominikaanipappi vei miehen inkvition eteen, jossa hän kirjasi lisää näkyjään heidän valvovien silmiensä alla. Lopulta sakkoihin tuomittu Jean de L'Isle päätti kirjoituksensa toteamalla: ”En usko näkyjeni aitouteen, koska en tiedä, pitääkö minun uskoa niihin vai ei.”¹⁹ Latinaksi virke taipui muotoon *non credo, quia dubito an credere debeam vel non*. Mottona se on pidempi kuin Tertullianuksen *credo quia absurdum*, mutta sopii paljon paremmin Lovecraftin ta-

rinoista kiemurtelevaan halvaannuttavaan nihilistiseen eetokseen, joka lyödään liian usein leikiksi.

Inkvition asenteesta kertoo paljon se, että kuulustelijahalusi poistaa motosta sen ensimmäisen kieltosanan. Näkijä sai kuitenkin tällä kertaa tahtonsa läpi ja hyväksyi kieltäytymisestä aiheutuneen sakkorangeistuksensa. Lovecraftin harteille on turha sovittaa profeetan manttelia, sillä moderni maailma ei synnytä profeettoja tai oraakkeleita. Mutta hän osasi kirjoittaa ikonisia kohtauksia, joiden epätoivo täytyy riisua ironiasta, jos tarinat halutaan lukea sellaisina kuin kirjailija ne tarjoitti. Kun kaksi viimeistä eloonjäänyttä tutkimusmatkailijaa lentää pakoon Etelämantereen vuorilta löytämiään kauhuja novellissa ”At the Mountains of Madness”, toinen heistä kääntyy katsomaan taakseen ja menettää järkensä. Toettuaan hän ei suostu kertomaan näystään, mutta on selvää, että nuori tutkimusapula-lainen Danforth on ymmärtänyt Lovecraftin tarinoiden maailmasta enemmän kuin kukaan muu ennen häntä. Paul Kleen ikoninen historian enkeli näkee vain menneisyyden ja on kauhuissaan. Taakseen katsova Danforth näkee vilaukselta tulevaan, toimii omana inkvisiittorinaan ja päätyy pakon edessä itsensensuuriin. Jaamme kaikki mykän oraakkelin tragedian. Maailma on menetetty ja tulevaisuudessa piilee sanoinkuvaamattomia kauhuja.

Viitteet

- Lilla 2007, 64.
- Lovecraft 2014, 352.
- Burn 2012, 52.
- ”The Horror at Red Hook” ei ole mukana Klingerin toimittamassa antologiassa.
- Houellebecq 2005, 31.
- Baudrillard väittää yhdessä viimeiseksi jääneistä teksteistään, että digitaalinen media on menettänyt luomisensa hetken tehden kuvista vain ”mielivaltaisia segmenttejä universaalissa pikselisaatiossa” (2009, 61). Ennen digitaalista mediaa analogiset kuvat sentään valottuivat aidosti filmille ja pysyivät jollain tavalla yhteydessä maailmaan. Baudrillard kysyy: jos maailma on kadotettu, miksei kaikki olevainen ole jo kadonnut?
- Houellebecq 2005, 108–109.
- Sama, 118.
- Ligotti 2010, 14.
- Sama, 21.
- Dienstag 2006, 121. Ks. Cioran 1995, 101.
- Cioran 1995, 102.
- Ligotti 2010, 133.
- Sama, 147, 179.
- Ligottin mainitsema tunnelma (*atmosphere*) on lähes identtinen Harmannin analyysissä nimetyn epätietoisuuden entymeemin kanssa, joka kummittelee aina Lovecraftin tarinoiden taustalla. Ks. Harman 2012, 17–22.
- Ligotti 2010, 192.
- Sama, 218.
- Sama, 220.
- Boureau 2006, 176.

Kirjallisuus

- Baudrillard, Jean, *Why Hasn't Everything Already Disappeared?* (Pourquoi tout n'a-t-il pas déjà disparu, 2008). Käänt. Chris Turner. Seagull Books, London 2009.
- Boureau, Alain, *Satan the Heretic. The Birth of Demonology in the Medieval West*. University of Chicago Press, Chicago 2006.
- Burn, Stephen J., *Conversations with David Foster Wallace*. University Press of Mississippi, Jackson 2012.
- Cioran, E. M., *Tears and Saints* (Lacrimi și sfinți, 1937). Käänt. Ilinca Zarifopol-Johnston. University of Chicago Press, Chicago 1995.
- Dienstag, Joshua Foa, *Pessimism. Philosophy, Ethic, Spirit*. Princeton University Press, Princeton 2006.
- Harman, Graham, *Weird Realism. Lovecraft and Philosophy*. Zero Books, Alresford 2012.
- Houellebecq, Michel, *H. P. Lovecraft. Against the World, Against Life* (H. P. Lovecraft. Contre le monde, contre la vie, 1991). Käänt. Doma Khazeni. McSweeney's, San Francisco 2005.
- Ligotti, Thomas, *The Conspiracy Against the Human Race. A Contrivance of Horror*. Hippocampus Press, New York 2010.
- Lilla, Mark, *The Stillborn God. Religion, Politics and the Modern West*. Random House, New York 2007.
- Lovecraft, H. P., *The New Annotated H. P. Lovecraft*. W. W. Norton, New York 2014.
- Vattimo, Gianni, *A Farewell to Truth* (Addio alla Verità, 2009). Käänt. William McCuaig. Columbia University Press, New York 2014.

MARKKU KOIVUSALO

Klinikan synnystä

Yleislääketieteen professori Raimo Puustinen kehotti (*niin & näin* 4/14) unohtamaan Michel Foucault'n teoksen *Klinikan synty*. Hänen mielestään sen herättämä keskustelu, johon hän tosin itsekin osallistuu, on aiheeton. Vaikka minulla ei ole lääkärin kliinistä silmää eikä lääketieteen professorin auktoriteettia, olen silmäillyt kirjaa eräänlaisella lukijan kliinisellä katseella, itse tekstin kudosta tarkastellen. Lukukokemuksesta on jäänyt hyvin erilaisia muistikuvia verrattuna niihin, jotka Puustinen kehottaa minut unohtamaan. Jos *Klinikan synty* tulee unohtaa, tuon unohtamisen pitäisi kai koskea kirjan itsensä jättämiä muistikuvia, ei sille vieraita ennakkoluuloja.

Puustisen mielestä teos ei tarjoa historiallisia eikä käsitteellisiä välineitä lääketieteen kehitysvaiheiden tarkasteluun: *Klinikan synty* ei onnistu tavoitteessaan ”luoda metodi aatehistorialliseen tutkimukseen ja kuvata lääketieteellisen havainnoinnin mahdollistaneita olosuhteita modernilla ajalla”. Kirja ei kuitenkaan pyri määrittämään havainnon mahdollistaneita oloja, kuten valitettavasti *expérience*-sananjärjestelmällisen virheellisesti kääntävä suomennos esittää: se tutkii kokemuksen mahdollisuusehtoja. Käännösvirhe ei ole Puustisen, mutta lähdekriittikistä saarnaavan voisi odottaa tutustuvan myös arvostelunsa teoksen alkuperäisversioon. Ymmärtämättömyys siitä, mitä tarkoittaa kokemuksen mahdollisuusehtojen analyysi, johtaa siihen, ettei ymmärrä, mitä Foucault tarkoitti yrityksellään metodiksi aatehistorian teoreettisesti kovin huonosti rakentuneella kentällä. Puustinen katsoo, että *Klinikan synnyn* pulmat selittää osaksi sen käyttämä Saussuren semiotiikka, joka ei sovi lääketieteen ”oire- ja löydösproblematiikan analysointiin”, toisin kuin Charles S. Peircen merkkioppi.

Teos ei kuitenkaan sovelta Saussuren semiotiikkaa sen enempiä kuin mitään muutakaan erillistä logiikkaa, käsitteistöä tai merkkiteoriaa historialliseen aineistoon, vaan päinvastoin käsittelee tuota aineistoa arvioiden sen omaa termistöä ja logiikkaa ja pyrkien kartoittamaan näiden asettamaa tiedollista kokemusta määrittävän rakenteen. Teos tutkii lääketieteellisten lausumien, diskurssien ja totuuksien historiallisuutta¹ pyrkien kysymään tietyn tietämyksen (*connaissance*) muodostavan

tiedon (*savoir*) historiallisia ehtoja. Tästä epistemologisen tieteen historian näkökulmasta on tehty esimerkiksi lääketieteen nobelistin François Jacobin loistava perinnöllisyyden historia². Olisinkin toivonut Puustisen mainitsevan jonkin Peircen semiotiikkaan perustuvan lääketieteellisen tiedon historian.

Puustinen on oikeassa siinä, että *Klinikan synnyn* nykyinen suosio perustuu enemmän kirjoittajan nimeen kuin teoksen sisältöön. Tämä pätee myös Puustisen arvioon. Kirja näyttää olevan ainoa Puustisen tuntema tutkimus 1800-luvun alun Ranskan lääketieteestä. Lähdekritiikin puutetta valittaen hän itse käyttää ja on käyttämättä lähteitä vapaasti ja tekee omituisia johtopäätöksiä. *Klinikan synnyn* lähteistä hän ei puhakda; siinä on yli 200 aikakauden alkuperäisteoksen kirjallisuusluettelo, ja harvoin näkee yhtä kattavasti aihealueeltaan primärlähteitä käyttävää tutkimusta. Toki virheitä löytyy, ja välillä Foucault on riippuvaisempi yleisistä lääketieteen historioista kuin haluaa antaa ymmärtää. Hänen tulkittojaan voi ja tulee kritisoida, mutta ollakseen muutakin kuin olkinukkien ammuskelua, tuo kritiikki pitäisi perustaa itsessään lähdekriittiseen vaihtoehtoiseen luentaan tai analyysiin. *Klinikan synnys* on omat heikkoutensa, kuten lääketieteen historiasta tehdyt usein ylifilosofisilta kuulostavat tulkinnot. Se ei ole taivaasta tippunutta jumalansanaa, vaikka Puustinen silmäileekin sitä kuin piru raamattua poimimalla yksittäisiä kohtia kontekstistaan ja sijoittaen ne sitten surrealistisesti aivan johonkin muuhun yhteyteen.

Puustisen sanoin Foucault kirjoittaa vanhan klinikan uudesta tulemisesta ”kertomatta, missä ja miten se oli aiemmin ollut olemassa”. Asiasta on kuitenkin kokonainen luku: ”Klinikan vanhuus”. Esipuhe mainitsee, kuinka ”vanha klinikan teema” koki uuden tulemisensa 1700-luvun ja 1800-luvun vaihteessa. Tätä ennen todetaan, että ’klinikan’ käsitteeseen kuuluisi monenlaisia kauan käytössä olevia käsitteitä, jotka olivat jo osa kreikkalaista lääketiedettä. Antiikkisella teemalla Foucault tarkoitti 1700-luvun lääkärin näkemystä siitä, kuinka yritys hylätä teorit ja palata ennakkoluulottomaan havainnointiin merkitsi samalla paluuta lääketieteellisen alkuperäiseen ikivanhaan perustavaan kokemukseen. Foucault'n mukaan tämä ei kuitenkaan merkinnyt vain

subjektin paluuta tarkastelemaan kohdettaan tarkemmin, vaan tapahtui myös muutos itse kehikossa, jonka perustalta uusi kliininen subjekti ja objekti jäsenyivät.

Klinikan syntyä unohtamaan neuvova Puustinen vaikuttaa itse kannattavan ajatusta klinikan ikuisesta olemassaolosta, teoriavaihtelujen ja instituutiomuutosten taustalla samana pysyneestä alkuperäisestä tautihavainnoinnista. Kun Foucault kuvaa erityistä siirtymää olemuksellisten sairauksien oireiden tunnistamisesta kliinis-anatomiseen sairauden sijaa elimistöstä tavoittelevaan katseeseen, hän käyttää esimerkkinä siirtymää kysymyksestä ”Mikä teitä vaivaa?” kysymykseen ”Mihin teitä koskee?”. Puustisesta ”potilaan vaivan laatu on aina ohjannut lääkärin ja potilaan välistä keskustelua ja ohjaa edelleenkin”. Lääkäri ja potilas keskustelevat varmasti useimmiten potilaan vaivoista, mutta Puustinen antaa ymmärtää, että diagnoosissa tai sairauden havaitsemisessa ja paikantamisessa ei ole tapahtunut mitään historiallista muutosta.

Puustinen valittaa, ettei Foucault viittaa Galenoksen teksteihin ”perustana”, jolta lääketiede ”kehittyi myös *Klinikan synty* -teoksessa tarkastellulla ajanjaksolla”. Lääketieteen historiaa käsittelevässä Galenos-sarjassa julkaistu *Klinikan synty* mainitsee kyllä Galenoksen vaikutuksen. Galenos on myös läsnä Foucault’n lainaamissa lähteissä, mutta miksi vallankumousajan diskurssien tiedon rakennetta tutkivan teoksen olisi pitänyt viitata suoraan Galenoksen teksteihin? Kuuluu galenolainen perinne oli näistä teksteistä erottuva elävä ja muuttuva tiedonmuoto, mutta sen perustava vaikutus oli loppunut jo parisataa vuotta aikaisemmin³. Sitä tuskin voidaan katsoa perustavaksi vuosien 1780–1820 lääketieteellisen tiedon muutoksille.

Kun Puustinen on mielestään kumonnut Foucault’n arvon historioitsijana omilla historiattomilla argumenteillaan, hän ryhtyy testaamaan Foucault’n arvoa filosofina. Puustisen mukaan filosofisen argumentaation perusedellytyksiin kuuluu, että käytetyt käsitteet ovat selviä ja johdonmukaisia. Jos Puustinen tarkoittaa, että filosofian on ensin luotava historiasta erillinen käsitteiden järjestelmä, jolla sitten analysoidaan historiallisia diskursseja anakronistisesti, on päivänselvää, ettei ajattelumuotojen historian oppituolia pitänyt Foucault ollut tällainen filosofi. Foucault pyrki pysymään mahdollisimman lähellä historiallisen diskurssin itsensä tasoa. Puustiselta ei riitä ymmärrystä tällaista myös käsitehistorialle luontaista analyysitapaa kohtaan. Hän näyttää vaativan, että lääketieteellisten diskurssien olisi pitänyt aina läpi historiansa käyttää samoja Puustiselle selkeitä käsitteitä.

Puustinen katsoo kirjan ydinkäsitteiksi klinikan, katseen ja merkin ja on tyytymätön niiden käyttöön. Foucault kuvaa näiden historiallisten käsitteiden muutoksia, siinä missä Puustinen haluaa niille yksioikoisen ja muuttumattoman merkityksen. Kirjan pointti kuitenkin on, ettei moderni kliininen kokemus ole sama asia kuin teorian vastapainoksi asettuva puhdas havainnointi, ikuinen ja alkuperäinen potilaita tai sairauksia suoraan havainnoiva kokemus, joka olisi aina pysynyt kaikkien

lääketieteellisten teorioiden taustalla muuttumattomana. *Klinikan synty* ei selvitä sairaalalaitoksen historiaa vaan sairaaloiden uudelleen järjestymistä Ranskan vallankumouksen vanavedessä, kun uusissa opetussairaaloissa kliininen katse saattoi uudella tavalla institutionalisoitua ja kuitenkin erota käsitteellisesti klinikon kliinisenä tiedon kokemuksena sairaalalääkärin kokemuksesta. Vastaavasti Foucault ei esitä erillistä katseen teoriaa vaan tutkii katseen muutoksia ja kliinis-anatomisen katseen syntyä. Voi olla, että *Klinikan synty* ei kyennyt luomaan onnistunutta metodologiaa aatehistorialliseen tutkimukseen, mutta on vaikea nähdä, miten Puustisen metodit, merkiteorian historian tutkiminen historiattomalla merkkitheoriolla tai historiattomien käsitteiden historia, olisivat käypää aatehistoriaa.

Filosofisesti Foucault yritti luentaa, joka olisi kriittinen (kantilaisessa tiedon kokemuksen mahdollisuusehdoista analysoivassa mielessä) ja kuitenkin Kantin transsendentaalisen idealismin vastaisesti historiallinen (etsien nuo mahdollisuusehdot historiallisen tiedon rakenteista). Kriittisyys ei tässä tarkoita negatiivisesti asiaan suhtautuvaa tai preskriptiivisesti kritisoivaa: ”tätä kirjaa ei missään tapauksessa ole kirjoitettu tietynlaisen lääketieteen puolesta toisenlaista lääketiedettä vastaan eikä lääketiedettä vastaan lääketieteettömyyden puolesta” (*Klinikan synty*, 20). Puustinen sekoittaa tieteeseen kuuluvan tiedon kritiikin sen ehtojen analyysina jonkin erityisen tieteenalan, kuten lääketieteen, vastustamiseen, koska häntä harmittaa, että *Klinikan syntyyn* vedotaan lääketiedettä kritisoivissa kirjoituksissa. Hän ei kerro, mitä nämä kirjoitukset ovat, mutta teoksen käyttäminen yleisesti lääketieteen kritisointiin kuulostaa absurdilta. Se tutkii 1800-luvulle ominaista kliinis-anatomisen patologian kokemuksen ja siihen liittyvän sairauskäsityksen syntyä ja etsii tuon käsityksen tiedollisia ehtoja 1800-luvun vaiheessa erityisesti Ranskassa tapahtuneesta lääketieteellisen tiedon kokemuksen muutoksesta. Sen mukaan tämä kokemus ja sen asettama käsitys sairaudesta eivät olleet eivätkä tule olemaan ainoa lääketieteellinen tapa määrittää sairautta. Puustinen on varmasti erinomainen lääkäri, mutta kun hän niin itsevarmasti määrittää *Klinikan synnyn* metodologisesti morbidiksi tapaukseksi, soisi hänen perustavan diagnoosinsa tarkempaan havaintoon potilaan todellisista vaivoista.

Ks. laajempi verkkoversio: netn.fi/lehti/niin-nain-115

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Tieteen kohteen ja epistemologisen tieteen historian kohteen erosta ks. Georges Canguilhem, *L'objet de l'histoire des sciences* (1966). Teoksessa *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Vrin, Paris 1975.
- 2 Ks. François Jacob, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité* (1970). Gallimard, Paris 1988.
- 3 Ks. klassinen esitys tästä perinteestä: Owsei Temkin, *Galenism. Rise and Decline of a Medical Philosophy*. Cornell University Press, London 1973.

KESKEISIMMÄT YKSISSÄ KANSISSA.

”

AJATTELEMINEN EI
LOHDUTA EIKÄ TEE
ONNELLISEKSI.”

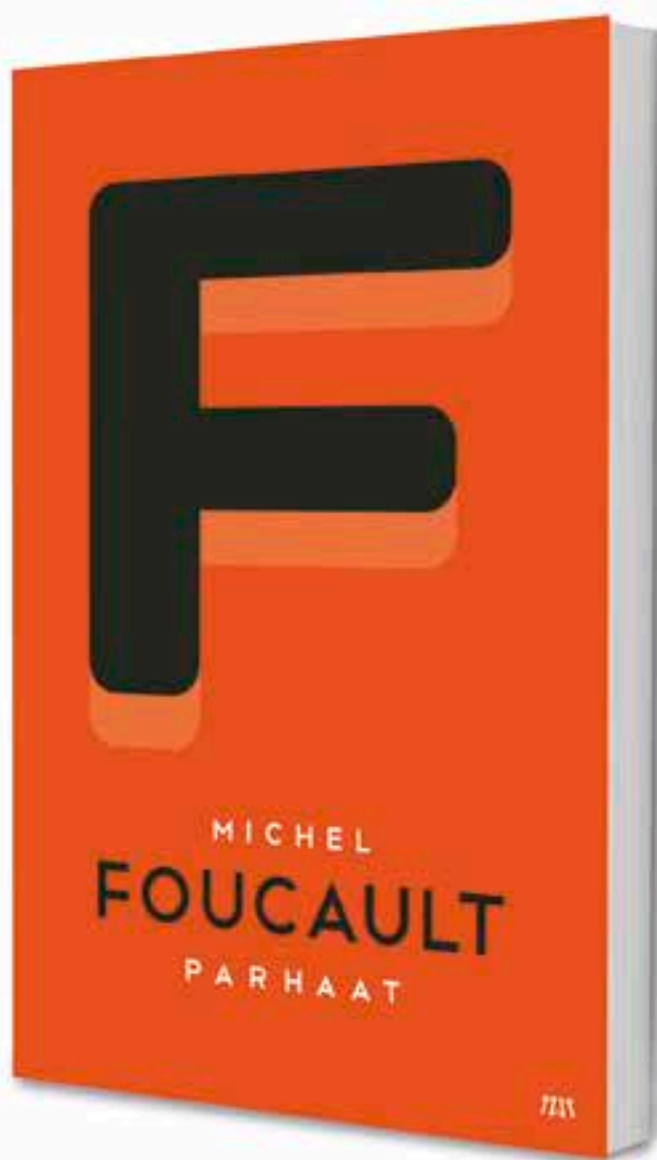
MICHEL FOUCAULT PARHAAT

SUOMENTANEET TAPANI KILPELÄINEN,
SIMO MÄÄTTÄ & JOHAN L. PII

NIIN & NÄIN -KIRJAT 2014
342 SIVUA
ISBN 978-952-5503-78-4

HINTA 39 €
(KESTOTILAAJALLE 34 €)

Parhaat on valikoima Michel Foucault'n etevimpiä esseitä ja havainnollisimpia haastatteluja. Kirjan teksteissä Foucault porautuu oman ajattelunsa taustoihin, erittelee vaikutteitaan ja selvittää pyrkimyksiään. Samalla teos antaa valaisevan kuvan Foucault'n poikkeuksellisen vaikutusvaltaisesta intellektuaalisesta urasta ja harvinaisen monipuolisesta oppineisuudesta.



Ajallisesti *Parhaat* kattaa Foucault'n uran 1960-luvun puolivälistä aina hänen kuolemaansa saakka. Temaattisesti kokoelma ulottuu historiankäsitteistä Deleuzeen ja tiedon arkeologiasta itsetekniikoihin. Kotimaiselle lukijakunnalle räätälöitynä *Parhaat* sopii mainiosti myös johdatusteokseksi Foucault'n ajatteluun. Vältä halpoja kopioita – nyt puhuu Michel Foucault.

JAAKKO BELT

Kansanvallan liikevoima

Haastattelussa Donatella della Porta

Voidaanko demokratia pelastaa? Italialainen sosiologian professori Donatella della Porta (s. 1952) ei tunnustaudu pessimistiksi, vaikka äänestysprosentit laskevat ja tutkimukset osoittavat luottamuksen kansanvaltaan heikkenevän. Vahvistuakseen länsimainen edustuksellinen demokratia vaatii vaalien tueksi osallistumista, julkisen keskustelun tiloja ja e-demokratiaa. Puoluepolitiikan ja valtaeliitin sijasta della Porta kääntää katseensa aktiivisiin kansalaisiin ja ruohonjuuritason liikehdintään.



Nimität 'kriisiliikkeiksi' laajaa joukkoa viime vuosien yhteiskunnallisia muutostoimia Occupy-liikkeestä arabikevään toimijoihin, Turkin mielenosoituksista Brasilian protesteihin ja Islannin pankkikriisin reaktioista Etelä-Euroopan *indignadosiin*¹. Mitkä piirteet yhdistävät niitä?

Kriisiliikkeet eivät vastanneet ainoastaan taloudelliseen kriisiin vaan myös poliittiseen kriisiin. Yleisesti ottaen ne suhtautuivat epäileväisesti vanhoihin politiikan tekemisen tapoihin. Karl Polanyin kuvailemien 'vastaliikkeitten' [*counter-movements*] tapaan kriisiliikkeet katsoivat tietyssä mielessä taaksepäin². Ne julistivat palauttavansa vanhoja oikeuksia, erityisesti sosiaalisia oikeuksia, ja säätävänsä uudelleen lakeja pankkien kontrolloimiseksi. Mutta kriisiliikkeet suuntasivat katseensa myös vahvasti tulevaisuuteen, koska ne pyrkivät niin ikään uudistamaan politiikan tekemisen tapoja.

Usein kriisiliikkeissä puhutaan oikeudesta määritellä uudestaan kansan ja kansakunnan identiteetti. Liikehdintä lähtee ruohonjuuritasolta, ja liikkeet ovat varsin horisontaalisia. Kielenkäytössä nojataan kansalaisuuden ja demokratian käsitteistöön. Ei ole lainkaan merkityksentöntä, että liikkeissä sanotaan: "Mitä *te* yritätte syöttää meille ei ole demokratiaa, *me* tahdomme todellista demokratiaa." Usein kriiseihin reagoidaan myös ulossulkevasti, esimerkiksi muukalaisviihamielisesti, mutta nykyiset kriisiliikkeet näyttävät rakentavan avointa kansalaisuutta. Totta kai on hieman naiivia puhua "99 prosentinista", koska joukosta on todella hankala löytää yhteistä tekijää tai yhtenäisyyttä. Mutta nähdäkseni iskulauseilla yritetään viestiä erilaisuuden hyväksymistä, erilaisten ihmisten ottamista mukaan.

On myös todella tärkeää, että nämä liikkeet usein valitsevat kokoontumispaikoikseen torit ja julkiset tilat. Näen tässä eron globaalin oikeudenmukaisuuden liikkeisiin, jotka myös korostivat deliberaation merkitystä³. Globalisaatioliikkeet kokoontuivat sosiaalifoorumeissa, jotka olivat kyllä julkisia, mutta eivät verrattavissa toreihin. Torit ovat paljon avoimempia, läpinäkyvämpiä –

Valokuva: Donatella della Porta

poliksia. Käytäntö laajeni myös nopeasti maasta toiseen: jopa Brasiliassa *indignadosit* valtasivat aukioita ja Istanbulissa leiriydyttiin Gezi-puistoon.

Täytyy myös mainita, että kriisiliikkeet osaavat kuunnella ”tavallista kansaa”. Tämä on osoittautunut hankalaksi monille yhteiskunnallisille liikkeille, joissa on totuttu käyttämään ideologisempaa ja poliittisempaa kieltä kuin kansa. Alkuun tavallinen kansa saattaa puhua toista kieltä.

Yllätytkö nähdessäsi, että joissain kriisimaissa yhteiskunnallinen liikehdintä kanavoitui myös puoluepolitiikkaan? Esimerkiksi Espanjassa Podemos ja Kreikan Syriza osallistuvat parlamentaariseen päätöksentekoon ja näin tavallaan legitimoivat poliittiseen järjestelmän.

Itse asiassa satuin vierailemaan Espanjassa lokakuussa 2013 pitämässä puheenvuoron sosiaalityöntekijöiden yhdistyksen tilaisuudessa. Tällöin minulta kysyttiin ensimmäisen kerran, olisiko mielestäni syytä asettua ehdolle vaaleissa. Kysymys yllätti minut täysin. Kaikki tutkimustieto sekä aktivistien ja mielenosoittajien joukossa tehdyt kyselytutkimukset osoittivat, että luottamus puolueisiin oli tuolloin äärimmäisen heikkoa. Joidenkin arvioiden mukaan ainoastaan 6 prosenttia kansasta luotti puolueisiin.

Nyt kun asiaa ajattelee uudestaan, yhteiskunnallisten liikkeiden tutkimus voi esittää hypoteeseja asian selittämiseksi. Erityisesti poliittisia mahdollisuuksia korostavan lähestymistavan mukaan yhteiskunnalliset liikkeet mobilisoituvat ja valtaavat tilaa, kun uusia mahdollisuuksia avautuu. Espanjan ja Kreikan kaltaisissa maissa mahdollisuuksia avautui valtavasti, koska perinteiset keskustavemmistolaiset puolueet ajautuivat syvään kriisiin. Näin *indignadosin* kaltaiset liikkeet saivat paljon tukea kansan parissa, mikä loi tilaisuuden myös julkisen mielipiteen muovaamiseen.

Tutkiessani tarkemmin näitä liikkeitä huomasin myös, että ihmiset tarvitsevat välitöntä helpotusta tilanteeseen ja tukea asumisessa, työttömyydessä – ihmiset ovat menettäneet kaiken. Tällaisessa tilanteessa ongelmia ei voi ratkaista ainoastaan ideologisesta näkökulmasta esimerkiksi luonnostelemalla vaihtoehtoisia yhteiskuntia. Totta kai on mukava rakentaa leirejä kaupunkiin, mutta ihmisille täytyy antaa myös mahdollisuus saada takaisin arvokkuutensa. Olenkin sitä mieltä, että kriisiliikkeitten pragmatismi saattaa juontua tästä sosiaalisesta lähtökohdasta pikemmin kuin perinteisestä aktivismista, [jossa ajatellaan,] että ”emme voi voittaa, mutta voimme aina taistella” ja marginalisoidutaan. Ongelmiin tarvitaan todellisia ratkaisuja.

Demokratisaation tutkimuksessa on mielestäsi keskitytty liikaa eliitteihin ja rakenteisiin. Samalla yhteiskunnallisten liikkeiden ja mobilisaation merkitys on unohdettu tai ohitettu. Millainen asema ruohonjuuritason poliittisella liikehdinnällä on demokratian luomisessa ja ylläpitämisessä?

Kirjoitan parhaillaan teosta otsikolla *Where Did the Revolution Go?* Yhteiskunnallisia liikkeitä on usein

tapana tarkastella mobilisaation, vallankumouksen, arabikevään kaltaisissa poikkeustilanteissa. Sitten ne unohdetaan. Liikkeet kuitenkin säilyttävät merkittävyytensä myös silloin, kun ne eivät ole näkösällä. Alberto Mellucci kutsuu tällaista toiminnan tasoa ”piiloiseksi”⁴. Esimerkiksi mielenosoitusleirit luonnollisesti katoavat ennen pitkää – eiväthän ne voi säilyä ikuisesti. Mutta sen jälkeen syntyy uutta, vaikkapa taloudellisia kokeiluja.

Esimerkiksi Kreikassa työläiset ovat vallanneet tehtaita ja koettaneet kehittää vaihtoehtoisia tuotannon muotoja. Espanjassa ”aalloiksi”, *las mareas*, kutsutut ryhmät koostuvat eri alojen virkamiehistä, jotka tekevät yhteistyötä palvelujen käyttäjien kanssa. Ajatuksena on kehittää uudenlaisia ideoita julkisista palveluista ja samalla ottaa takaisin haltuun yksityistettyjä julkisia palveluita. Yhteiskunnallisia liikkeitä ei pitäisi tutkia ainoastaan murrosten hetkinä. Ne ovat tärkeitä myös demokratian syventämisessä.

Pitääkö siis ’muutoksen hetket’ erottaa siitä, mitä tapahtuu pölyn laskeuduttua?

Kyllä, yhteiskunnalliset liikkeet ovat toisinaan näkyviä ja tärkeitä rakenteellisten muutosten hetkellä⁵. Esimerkiksi arabikevät kaatoi diktaattoreita, ja uutta hallintoa luotiin. Mutta liikkeet ovat tärkeitä muissakin demokratian rakennusvaiheissa, vaikkei niitä enää huomaakaan yhtä selvästi. ’Muutoksen hetkillä’ on kauaskantoisia seurauksia, koska ne osallistavat uusia sukupolvia: ne antavat tuoreita ideoita ja opettavat ihmisille, miten osoittaa mieltä ja miten järjestäytyä. Näin ne tarjoavat edustuksellisen demokratian muodoille vaihtoehtoja, joita ei useimmiten kuitenkaan nähdä edustuksellista järjestelmää korvaavina.

Mutta ’muutoksen hetket’ muokkaavat myös edustuksellista demokratiaa. Esimerkiksi tietyissä Latinalaisen Amerikan maissa yhteiskunnalliset liikkeet muuttuivat puolueiksi. Eivätkä liikkeet minnekään katoa. Niillä on edelleen kyky toimia tai vanhaa marxilaista käsitteistöä lainatakseni ne ovat ”dialektisessa suhteessa” valtiovaltaan.

Teoksessa *Can Democracy Be Saved?* käsittelem myös työväenliikkeen asemaa. Nykyisin politiikan tutkimuksessa ajatellaan demokratisaatiota usein varsin lyhyen aikavälin prosessina. Mutta ”ensimmäiseksi demokratisaatioksi” politiikan tutkimuksessa kutsuttu prosessi kesti Euroopan ydinmaissa, kuten Ranskassa ja Britanniassa, varsin pitkään. Muistetaan vaikkapa äänestäjäkunnan ja äänioikeuden laajentaminen. Työväenliikkeen rooli oli merkittävä esimerkiksi siirryttäessä Ranskan vallankumouksesta ja yksilöllisistä oikeuksista kollektiivisiin oikeuksiin.

Väkivallan politisoituminen

Demokratian ohella della Porta haastaa tutkimuksissaan myös toisen kiistellyn käsitteen, ’terrorismin’. Maanalaiset ja militantit poliittiset liikkeet nousivat nuoren tutkijan agendalle jo vuonna 1987 valmistuneessa väitös-

kirjassa, joka käsitteli vasemmistoterroria Italian vaaran vuosina 70–80-luvuilla. Neljännesvuosisata myöhemmin ilmestynyt *Clandestine Political Violence* (2013) vertailee neljää poliittisen väkivallan perinnettä: äärivasemmistolaista terroria Italiassa ja Saksassa 1970-luvulla; oikeistolaisradikalismia Italian pitkästä fasisisesta perinteestä aina uusnatseihin ja Utøyan joukkomurhaan; kansallistationalistista ja separatistista väkivaltaa, erityisesti baskien separatistijärjestö ETA:a; ja uskonnollista fundamentalismia, etenkin islamistien terrorismia. Näkeekö della Porta poliittisen väkivallan kiihtymisen polttavana uhkana lähitulevaisuudessa?

”Tahdon olla optimistinen. Ymmärtääkseni vaihtoehtoisia kanavia vaikuttamiselle on avautunut. Ei tietenkään voi sulkea pois väkivallan mahdollisuutta. Otetaan esimerkiksi Latinalainen Amerikka kymmenkunta vuotta sitten, kun uusliberalismi kriisiytyi. Kriisin kärjistyminen ja sorto johtavat siihen, että liikkeitten täytyy kehittää puolustautumiskeinoja. Joissain tapauksissa tämä purkautuu hetimitäisenä väkivaltana. *Cocaleros* ja muut vastaavat liikkeet olivat pääosin rauhanomaisia, mutta kärjistyksiltä ei välttytty⁶. Väkivalta oli kuitenkin pitkälti symbolista. En usko, että sissiliikkeitten kaltainen maanalainen väkivalta nostaa uudelleen päätään. Käsitykseni mukaan poliittiset liikkeet oppivat. Kokemukset 1970-luvulta erityisesti Latinalaisesta Amerikasta kertovat, että maanalaiset liikkeet kuten *montoneros* epäonnistuivat⁷. Sissitaistelu kaupungeissa ei tuottanut tulosta.

En myöskään usko, että enää palataan Punaisten prikaatien⁸ kaltaiseen salaiseen [*clandestine*] väkivaltaan – ellei sitten väkivalta yhdisty kansalliseen konfliktiin tai sorto kärjisty poikkeuksellisen vahvaksi. Mutta jonkinlainen väkivalta on mahdollista, jos sortotoimet ovat tarpeeksi voimakkaita, koska ihmiset kokevat oikeuksiansa loukattavan. *Indignados*skin ilmaisee terminä voimallista tunnetta, että ihmiset kokevat menettäneensä oikeutensa. Tällaisissa tilanteissa reaktiot voivat olla aika vahvoja.”

Väkivaltaan turvautuvien liikkeitten lisäksi italialaisprofessori on tutkinut valtiokoneiston autoritaarisuutta. Ajankohtaisista aiheista della Porta kiinnittää huomiota erityisesti poliisiväkivaltaan ja mielenosoitusten rajoittamiseen pakko- ja voimakeinoin. Esimerkiksi Yhdysvalloissa rotukysymyksistä nousseet mielenilmaukset kielivät yleisemmin virkavallan militarisoitumisesta: ”Fergusoniassa sorron uhka tuli näkyväksi myös kuvissa. Armeijan välineistöä, tappavia aseita, tuotiin sotatilanteista paikallisen poliisin käyttöön.”

Ilmiselvien ylilyöntien lisäksi della Portasta huoletuttavinta on kokoontumisvapauden ja mielenosoitusoikeuksien rajoittaminen. Erilaiset valvonnan ja ennaltaehkäisyn menetelmät pyrkivät sulkemaan mielenilmauksia ja niihin osallistujia julkisesta tilasta tai ainakin tekemään protestit näkymättömiksi ja rajaamaan niiden keinovälikoimaa. Voimatoimet myös ulotetaan yhä laajempaan kansanosaan:

”Symbolisesta näkökulmasta vaarana demokratialle on, ettei ihmisten anneta enää osoittaa mieltään *edes* rauhanomaisesti. Monissa maissa poliisi turvautuu sortotoimiin myös ennen ’hyvinä mielenosoittajina’ pidettyjä tahoja, kuten ammattiyhdistysliikettä, kohtaan.”

Della Porta korostaa, että valtaapitävien ja kansalaisten luottamus rakentuu vastavuoroisesti: ”Oikeutettuna itseään pitävä hallitus harvemmin harjoittaa sortoa. He ovat valmiita neuvottelemaan, koska heillä on siihen varaa.” Luottamus uhkaa kuitenkin rapistua puolin ja toisin: ”Nähdäkseni vaarana on noidankehä. Mitä vähemmän valtiolta kokee nauttivansa kansan tukea, sitä auliemmin he voivat väittää tulevansa toimeen ilman kansalaisiaan.”

Demokratian tänään ja huomenna

Nyky-yhteiskuntaa leimaa myös toinen itseään vahvistava kierre: tutkimusten mukaan tyytymättömyys demokratian tilaan ja toimivuuteen lisääntyy. Kehityskulku on historiallisessa katsannossa yllättävä tai vähintäänkin jännitteinen, koska demokraattisten maitten määrä jatkaa samaan aikaan kasvuaan. Della Porta viittaa tilastoihin, joiden mukaan vuonna 2011 maailmassa oli 87 vapaata ja demokraattista valtiota (ja 60 osittain vapaata maata). Vastaavalle tasolle ylsi 1974 ainoastaan 39 maata.⁹ Tätä vastakkaisiin suuntiin kulkevaa kehitystä della Porta pitää demokratian paradoksaalisena piirteenä.

Italialaisprofessorin diagnoosissa demokratian määrän sijasta laskee sen laatu. Syy piilee kansanvallan kolmen peruspilarin murentumisessa. Ensinnäkään puolueet eivät äänestysaktiivisuuden hiipuessa ole vastuussa valitsijoilleen sen paremmin vaaleja ennen kuin vaalien jälkeen. Toiseksi kansallisvaltioitten tarpeisiin sorvatut demokraattiset instituutiot sopivat huonosti kansainvälisten markkinoiden ja globaalien ongelmien suitsimiseen. Kolmanneksi hyvinvointivaltion rappeutuessa sosiaaliin epäkohtiin on hankalampi puuttua. Näin demokratian kyky tuottaa ”tuloksia” on koetuksella: markkinavoimien kammitsoimat ja menoleikkausten kurittamat valtiot eivät pysty vastaamaan kansalaistensa toiveisiin ja vaatimuksiin. Samalla kansanvallan potentiaali jää osin käyttämättä, mikä ruokkii edelleen tyytymättömyyttä ja laskee äänestysintoa. Puolueitten, kansallisvaltioiden ja hyvinvointivaltion yhtäaikainen heikkeneminen uhkaa della Portan mukaan jopa liberaalia käsitystä demokratiasta.¹⁰

Kansanvallan perikadon sijaan della Porta uskoo kuitenkin demokratiakäsityksen laajentamiseen osallistuvaan ja keskustelemaan suuntaan niin teoriassa kuin käytännössä. Mutta ensin ongelma ja sen syyt täytyy tiedostaa.

Mistä demokratian paradoksi johtuu?

Nykyään luottamus demokratiaan heikkenee noidankehässä, jolla on myös todellisia vaikutuksia harjoitettuun politiikkaan. Heikkenevä päätöksenteko on oire korruptiosta. Myös monissa aiemmin ”puhtaina” pidetyissä maissa on viime aikoina todistettu skandaaleja, jotka

liittyvät politiikan ja liike-elämän keskinäiseen vuoro-vaikutukseen. Kuvaava esimerkki tulee Saksasta, jonka presidentti [Christian Wulff] joutui eroamaan tällaisen skandaalin vuoksi. Etelä-Euroopassa skandaalit ovat toistuvia. Tunisiassa ja Egyptissä korruptio oli elimellinen osa hallintoa.

Tämä poliittinen ulottuvuus yhdistettynä valtion ja markkinoiden väliseen suhteeseen, uusliberalismiin, heikentää demokratian laatua. Usein katsotaan, että demokratian oikeutuksena on tietyt säännöt, tilivelvollisuus vaaleissa ja näin edelleen. Mutta demokratian legitimi-teetti on riippunut myös sen tuottamista tuloksista.

Hyvinvointivaltio loi uskoa siihen, että sosiaaliset oikeudet ovat todellisia. Se ei ollut sosialismia, mutta asumista, koulutusta ja työtä pidettiin perustavanlaatuisina oikeuksina demokraattisissa yhteiskunnissa. Uusliberalismi synnytti kyynisen, moraalittoman puhutavan, jonka mukaan vapaat markkinat luovat edistystä, talouden kehitystä ja kilpailua niille, jotka ansaitsevat sen. Mutta myöskään uusliberalismin lupaus ei pitänyt, koska vuoden 2007 kriisi osoitti, että todellisuudessa sääntelyn purkaminen ja yksityistäminen eivät tuota positiivista taloudellista tulosta. Yksityistäminen perustui ajatukselle

tehokkuudesta, mutta todellisuudessa se ei ollut tehokkaampaa. Yhteisten ja julkisten oikeuksien näkökulmasta tuntuu mahdottomalta ajatella, että voitontavoittelu ratkaisisi kysymyksen oikeuksien edistämisestä.

Uskonkin, että demokratian paradoksi – demokratian laadun heikkeneminen demokraattisissa maissa – yhdistyy tavalla tai toisella siihen seikkaan, että vielä vuonna 1989 käytiin kilpailua sosialismin kanssa. Ajateltiin, että lännen täytyi osoittaa pitävänsä yllä yhteiskuntajärjestelmää, jossa kunnioitetaan sosiaalisia oikeuksia. Berliinin muurin murtuessa myös ajatus vaihtoehdosta haihtui, mikä nähdäkseni asettaa demokratian paradoksin kontekstiinsa.

Ennen on uskottu lupaukseen, että liberaali demokratia yhdistettynä kapitalismiin tuottaisi hyvinvointia ja vaurautta. Nyt Kiina kuitenkin toimii esimerkkinä valtiokapitalistisesta maasta, joka on tehokkaampi kuin...

Haaste on tosiaan myös symbolinen. Länsi, Eurooppa ja Yhdysvallat kaikki sanoivat olevansa teknologisesti edistyneitä, mutta Eurooppa ylpeili pitävänsä huolta myös kansalaisistaan, toisin kuin Yhdysvallat. Nykyisin tilanne ei ole enää lainkaan niin selvä.

Viitteet

- 1 Käsitteestä *the movements of the crisis*, ks. erit. della Porta & Mattoni 2014.
- 2 Itävalta-Unkarissa syntynyt, sittemmin Britanniaan ja lopulta Yhdysvaltoihin emigroitunut taloustieteilijä ja sosiologi Karl Polanyi (1886–1964) tunnetaan erityisesti markkinatalouden historiallista kehitystä ja suhdetta muuhun yhteiskuntaan ruotineesta teoksestaan *Suuri murros* (The Great Transformation, 1944). 'Vastaliikkeellä' Polanyi viittaa yhteisöjen tai yleisemmin yhteiskunnan luonnolliseen kykyyn puolustautua oma-aloitteisesti vapaan markkinatalouden kielteisiltä vaikutuksilta.
- 3 Della Porta viittaa termillä Global Justice Movement 1990–2000-lukujen taitteessa vaikuttaneeseen maailmanlaajuiseen liikehdintään, joka vastusti yritysten ja pääoman ehdoilla toteutettua globalisaatiota.
- 4 Mellucci erottelee kollektiivisen toiminnan kaksi ulottuvuutta: näkyvän (*visible*) ja piilaisen (*latent*). Ks. esim. Mellucci 1996, 116, 130, 132, 144.
- 5 Mielenosoitusten ja yhteiskunnallisen liikehdinnän muutosvoimasta (*transformative effects*), ks. esim. della Porta & Caiani 2009, 135–137. Della Porta kuvaa demokratisaation käännekohtia ja tapahtumaluonnetta myös käsitteellä *eventful democratization*. Termi viittaa tapahtumaketjuun, jossa autoritaarinen hallinto sortuu yleensä mielenosoitusten aaltojen, lakkojen ja kansannousu-

- 6 *Cocaleros* eli "kokan kasvattajat" viittaa Boliviassa ja Perussa vaikuttaviin ruohonjuuritason liikkeisiin, jotka syntyivät kokaiinin viljelijöiden vastauksena valtiollaan pyrkimyksiin tuhota viljelyä elinkeinona erityisesti Yhdysvaltain ajamassa "huumeiden vastaisessa sodassa". *Cocaleros*illa on vahvat yhteydet alkuperäisasukkaiden ja ammattiyhdistysten liikehdintään ja Boliviassa sosialistiseen MAS-puolueeseen. Maan nykyinen presidentti Evo Morales tuli 1980–1990-luvuilla tunnetuksi *cocalero*-liikkeen yhtenä johtohahmoista.
- 7 Movimiento Peronista Montonero eli *montoneros* oli argentiinalainen, vasemistolainen sissiliike, joka erotettiin maanpaosta presidentiksi palanneen Juan Perónin perustamasta Partido Justicialistasta 1974. Sotilasjuntan ja murrosvuosien aikana 1974–1983 arviolta ainakin kymmenen tuhatta *montoneros* jäsentä ja otaksuttua tai väitettyä kannattajaa katosi tai kuoli ns. likaisessa sodassa.
- 8 Punaiset prikaatit eli Brigate Rosse oli 70-80-luvuilla Italiassa aktiivisesti toiminut aseellinen kommunistijärjestö, joka toteutti kidnappauksia ja salamurhia, kuuluisimpana tapauksena entisen kristillisdemokraattisen pääministerin Aldo Moron vangitseminen ja lopulta tappaminen 1978.

- 9 Tilastoista, mittareista ja tutkimuksista, ks. lisää. della Porta 2013a, 11–12.
- 10 della Porta 2013a, 44–45,

Kirjallisuus

- Mellucci, Alberto, *Challenging Code. Collective Action in the Information Age*. Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Polanyi, Karl, *Suuri murros. Aikakautemme poliittiset ja taloudelliset juuret* (The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time, 1944). Suom. Natasha Vilokkinen. Vastapaino, Tampere 2009.
- della Porta, Donatella, *Can Democracy Be Saved?* Polity Press, Oxford 2013a.
- della Porta, Donatella, *Clandestine Political Violence*. Cambridge University Press, Cambridge 2013b.
- della Porta, Donatella, *Mobilizing for Democracy. Comparing 1989 and 2011*. Oxford University Press, Oxford 2014.
- della Porta, Donatella & Manuela Caiani, *Social Movements and Europeanization*. Oxford University Press, Oxford 2009.
- della Porta, Donatella & Alice Mattoni, *Patterns of Diffusion and the Transnational Dimension of Protest in the Movements of the Crisis: An Introduction*. Teoksessa *Spreading Protest. Social Movements in Times of Crisis*. Toim. della Porta & Mattoni. ECPR Press, Essex 2014.

MARK SAINSBURY, KALAJUTTU
EI VERKKOJULKAISUOIKEUKSIA

MARK SAINSBURY, KALAJUTTU

EI VERKKOJULKAISUOIKEUKSIA

RISTO KOSKENSILTA

Semantiikalla on väliä!

Jälkisanat ”Kalajuttuun”

Mark Sainsburyn valaskalaparadoksin voi tiivistää seuraavasti. Toisaalta on niin, että valaiden kaluus oli aikoinaan merkittävä sisällöllinen, tiettyjen eläinten ominaisuuksia koetteleva kysymys. Mutta yhtä hyvin se näyttäisi vain joutavalta semanttiselta riidalta siitä, tulisiko joillain sanoilla tarkoittaa tätä vai tuota – sisältykö ’kala’ sanan ”valas” merkitykseen.

Kiistan painavuuden tueksi voidaan esittää erilaisia historiallisia todisteita niistä moninaisista väittelyistä, joita on käyty valaan kaluudesta. Sainsbury tukeutuu erityisesti New Yorkissa vuonna 1818 käytyyn oikeusjuttuun, jossa asiaa puitiin melko perusteellisesti. Vastavasti ainakin ”kalan” merkitys vaikuttaisi aikojen saatossa

muuttuneen¹. Sainsburyn huomauttaa, että merkitysten vaihtelu tuhoaa aidon väittelyn mahdollisuuden, sillä jos kiistelijät eivät puhu samasta asiasta, mitään varsinaista kiistaa ei alun alkujaankaan pääse syntymään. Ensin olisi siis ratkaistava, mitä ”valaalla” ja ”kalalla” tarkoitetaan. Mutta jos siitä päästään yhteisymmärrykseen, kysymys valaiden kaluudesta on jo ratkennut. Täten valaskalapulma on vain pinnallinen kielenkäytöllinen kysymys.

Vastakkaiset näkemykset ovat yhtä lailla perusteltavissa ja uskottavia. Silti ne selvästi kumoavat toisensa, joten ne molemmat eivät voi olla tosia. Käsillä on siis paradoksi, jonka ”tydyttävä selvitys vaatii huolellisesti muotoiltuja metasemanttisia periaatteita”.

Onkohan noin? Vai onko ”Kalajuttu” nimensä veroinen? Paradoksi on akateemisuuudessaan suorastaan

naurettava, mutta jotain perin häiritsevää siinä silti on. Sainsbury saattaa hyvinkin olla oikeassa kaavaillessaan filosofisen merkitystutkimuksen saneerausta. Mikä päätelyissä siis on vialla? Sen selvittämiseksi on pureuduttava valaskalojen luonnonhistoriaan ja semantiikkaan hieman Sainsburya tarkemmin.

Valaskalan historiaa

On ironista, että ”Kalajutussa” oletettu ”kalan” merkityshistoria on avoimesti silkkää fantasiaa, sillä juuri sellaisesta varoitetaan kirjoituksen päälähteessä. D. Graham Burnett kertoo teoksessaan *Trying Leviathan* yhdeksi tavoitteekseen argumentoida, ”ettei historian tosiasialliselle tutkimiselle ole korviketta”. Tämä teos, joka pureutuu valasöljyoikeudenkäyntiin ja kuvaa sen moninaisia kulttuurisia yhteyksiä, lankeaa ennen muuta tieteenhistorian ja -filosofian piiriin, mutta Burnettin argumentin voi yleistää myös laajemmin filosofiaan:

”Filosofit esittävät aivan oikeutetusti normatiivisia kysymyksiä ja koettavat vastata niihin. Silti ei ole järkevää ajatella, että vastaukset voisivat olla perusteltuja ilman aitoa ja huolellista paneutumista seikkoihin, joista nämä vastaukset usein niin hienovaraisesti riippuvat.”²

Erityisesti: jotta valaskalakiistoja tai ”valaan” ja ”kalan” semantiikkaa voitaisiin kunnolla ymmärtää, on todella perehdyttävä näihin sanoihin, käsitteisiin ja asioihin ja niiden varsinaiseen historiaan eikä vain oletettava jotain summittaista. Seuraavassa tehdään juuri niin.

Todellisuudessa valastietouden ja -luokittelun kehitys ei ole ollut suoraviivaista eikä merieläinsanaston käyttö välttämättä ole seurannut tätä kehitystä aivan tiiviisti. Jo ensimmäinen luonnonhistorioitsija, Aristoteles, tiesi, että valaat muistuttavat anatomialtaan enemmän monia maalla kulkevia eläimiä kuin tavallisia kaloja. Hän muodosti niistä delfiinien ja joidenkin muiden eläinten kanssa yhden ryhmän, joka erosi niin eläviä poikasia synnyttävien nelijalkaisten kuin kalojenkin luokasta. Aristoteleen jälkeen luonnontutkijoiden tavoitteet ja maailmankuvat ovat vaihdelleet, ja siten myös luonnonjärjestysten kirjo on ollut laaja: eläimiä on ryhmitelty muun muassa verellisyyden ja verettömyyden, elinympäristön ja elintapojen, hirmuisuuden, fantastisuuden, nimityksen, koon, jumalaisen suunnitelman ja aiempien luokittelujen perusteella. Vaihtuvissa luomakunnan kuvauksissa valaat tuntuvat monien muiden kummallisten ja vähän myyttistenkin otusten tavoin jatkuvasti hämmentäneen luonnontutkijoita, ja ne säilyivät eräänlaisena taksonomisena anomaliana aina 1800-luvun lopulle.³

Jälkiviisaasti ajatellen yksi merkittävimmistä käännekohtista tapahtui 1700-luvun puolessavälissä. Ruotsalaista Carolus Linnaeusta eli Carl von Linnéa (1707–1778), joka on suuresti vaikuttanut nykyikäisen biologisten luokittelujärjestelmän syntymiseen, voidaan hyvällä syyllä pitää ”valas on nisäkäs” -väitteen

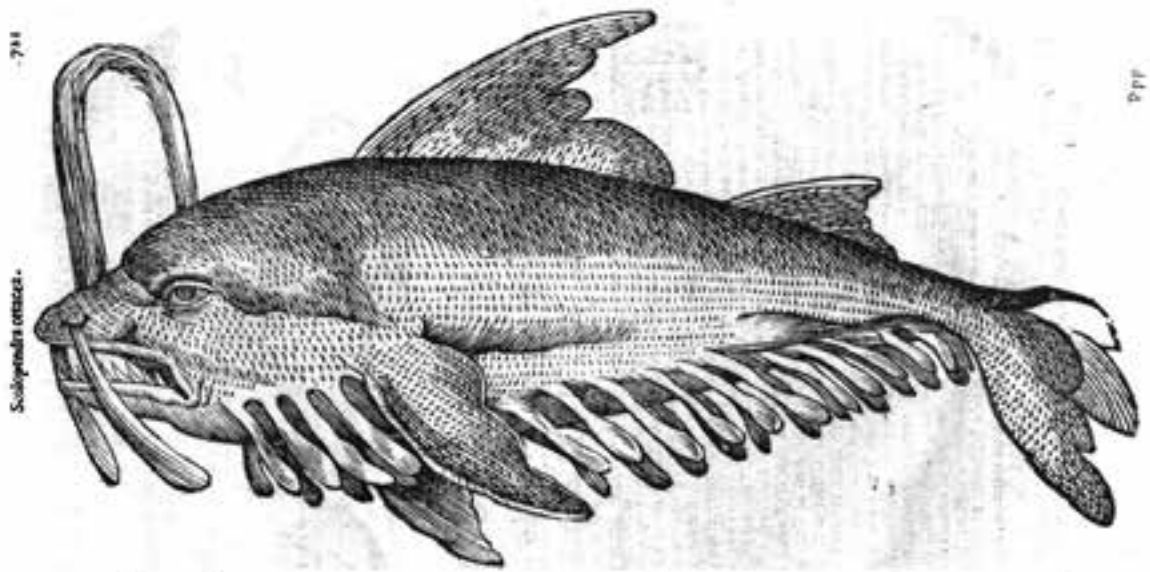
isänä. Linnén suurteoksesta *Systema Naturae* ilmestyi tekijän elinaikana kaikkiaan kaksitoista jatkuvasti päivitettyä ja laajennettua laitosta ja vielä kolmastoista tämän jo kuoltua. Ensimmäisissä yhdeksässä laitoksessa (1735–1756) valaat olivat vielä kaloina *Pisces*-luokassa, mutta kymmenennessä laitoksessa (1758–1759) Linné otti käyttöön luokan *Mammalia* ja teki valaista nisäkkäitä siirtämälle ne siihen. On syytä panna merkille, että ennen tätä varsinaista nisäkkään käsitettä ei tunnettu. Lisäksi kannattaa huomatta, että kaikki Linnén ajan tieteilijät eivät hyväksyneet tämän esittämiä taksonomioita ja että vielä pitkään 1700-luvun puolenvälin jälkeenkin valaiden kaluus pysyi elävänä kysymyksenä.⁴

Jo tämä, edelleen hyvin yksinkertaistava kertomus, riittää tärkeän opetuksen osoittamiseksi: ei ole mitään mieltä koettaa määrittää sellaista hetkeä tai aikaväliä, jolloin olisi saatu selville, että valaat eivät itse asiassa ole kaloja vaan nisäkkäitä. Aristoteles oli omakätisesti tutustunut valaiden sisälmyksiin ja tiesi, että valaat ja tavalliset kalat eroavat melkoisella tavalla toisistaan. Monet myöhemmät luonnonhistorioitsijat taas selvästikin toistelivat vain kuulemiaan huhuja. Silti on syytä pitää mielessä, että eläinten ryhmittely on vaihdellut hyvin monista muistakin syistä johtuen kuin vain siitä, ettei niistä ole tiedetty tarpeeksi. Valaita on verrattain hankala tutkia ja tietämyksemme niistä on toki yli kahdessa tuhannessa vuodessa huomattavasti lisääntynyt, mutta ennen vertailevan anatomian ja evoluutioteorian kehittymistä ei ole ollut erityisen painavia syitä luokitella eläimiä juuri niiden sisäisen anatomian perusteella, saattikka vasta nykyään selvitettyjen sukulaisuussuhteiden avulla. Vaikkapa kyky liikkua nopeasti vedessä on voinut olla täysin perusteltu ominaisuus, jolla koota eläimiä yhteen kategoriaan. On siis yksioikoista väittää, että valaiden rinnastaminen kaloihin on ollut täysin virheellistä⁵.

Tieteenhistoriallisesti valaskalapulma ei näytä olleen kiinni niinkään siitä, ettei valaista olisi tiedetty tarpeeksi. Kenties kysymys on pikemminkin ollut yleisten luonnonjärjestyskäsitteiden kamppailuista.

”Kun koetetaan ymmärtää kysymyksen ’Onko valas kala?’ syntymisen ja selvittämisen historiaa, ehkäpä paras lähestymistapa ei olekaan käsittää sitä sen kysymyksen historiana, mihin sopivimmin sijoittaa eräs iso, outo ja hyvin erityislaatuinen eläin. Pikemminkin se olisi ymmärrettävä sen historiana, kuinka ’kala’ omittiin tieteelliseksi termiksi. Todellakin: vasta silloin kun tuttu ja vaatimaton ’kala’ valjastettiin osaksi yhä vaikeatajuisemmaksi ja systemaattisemmaksi käynnäytettyä luonnonjärjestyksen tiedettä, tuli alunalkujaankaan mahdolliseksi *esittää* tämä ’paradoksaalinen’ kysymys.”⁶

Burnett siis ehdottaa, että vasta sen jälkeen, kun ”kala” määriteltiin tieteellisiin tarpeisiin, voitiin ylipäätään ihmetellä, viittaako termi valaisiin. Tällaisessa tieteellisessä määrittelyssä on paljolti kysymys sanojen merkityksestä, mutta tuskin kukaan voi kieltää, etteikö siinä olisi kyse myös paljon muusta. Tieteen termityö ei ole vain semantiikkaa. Tieteellistä ”kalaa” määriteltäessä määriteltiin



myös sitä, millaisia otuksia kalat ovat ja mikä on niiden paikka luoja- ja sittemmin eliökunnassa. Ja koska ”kala” on myös tärkeä yleiskielen sanan, tieteellisellä määrittelyllä on väistämättä myös sosiaalisia, moraalisia ja poliittisiakin seurauksia. Olisi yllättävää, jos pelkkä nojatuolistista suoritettu rationaalinen rekonstruktio pystyisi kertomaan kaiken kiinnostavan näistä kytkennöistä.

”Valaan” ja ”kalan” historiaa

Entäpä sitten ”valaan” ja ”kalan” merkityshistoria? Aukikerimisen voi aloittaa kysymällä, mitä väite ”Valas ei ole kala” itse asiassa väittää ja missä mielessä se on totta. Vaikka kysymykset saattavat tuntua triviaaleilta, ne ovat yllättävän monimutkaisia.

Biologiaan perehtynyt tieteenfilosofi John Dupré huomauttaa artikkelissaan ”Are Whales Fish?”, ettei biologinen nykytaksonomia itse asiassa käytä termejä ”kala” tai ”valas”. Ne eläimet, joihin näillä sanoilla arkisessa kielenkäytössä viitataan, eivät muodosta nykytieteen tuntemia biologisia luokkia. Ja vaikka tällaiset luokat voidaan muodostaa, ne sisältävät biotieteiden kannalta vain satunnaisen joukon eläimiä ja ovat siksi selitysvoimaltaan hyvin vähäisiä ja kaiken kaikkiaan hyödyttömiä. On tosin totta, että eläimet, joista puhumme valaina, ovat nisäkkäitä ja että ”nisäkäs” on käypä tekninen termi. Silti modernilla tieteellä ei Duprén mukaan ole mitään sanottavaa siitä, voiko nisäkäs olla kala, koska sillä ei ylisummaan ole mitään sanottavaa kaloista ryhmänä. Täten Dupré tekee johtopäätöksen, ettei tiede voi ratkaista, onko valas kala vai ei – eikä asia tieteilijöitä edes kiinnosta.⁷

Duprén täytyy silti myöntää koulutettujen ihmisten tietävän, ettei valas ole kala. Hänen mukaansa tämä on kielellinen, ”valaan” ja ”kalan” merkitykseen liittyvä tosiasia, joka opitaan viimeistään koulussa. Peräti ”uskonnollisesti” toistettu väite ”valas ei ole kala vaan nisäkäs”

on tällä tavoin muodostunut yleiseksi uskomukseksi, kyseenalaistamattomaksi *doksaksi*. Käsitys on hänen mukaansa harhaanjohtava, koska virheellisesti ajatellaan, että se perustuisi tieteelliselle tiedolle. Se voi olla myös haitallinen, koska siitä saatetaan tehdä arveluttavia moraalisia johtopäätöksiä. Esimerkiksi kalojen ryhmä, joka on todellisuudessa hyvin hajanainen, voidaan älykkyydeltään asettaa vastakkain valaiden kanssa ja johtaa tästä vastakkainasettelusta perusteettomia eläineettisiä periaatteita. Vailla parempaakaan selitystä Dupré katsoo uskomuksen valaasta ei-kalana syntyneen vääristyneenä reaktiona tieteellisen valastiedon kertymiseen.⁸

Trying Leviathanin jälkisanoissa Burnett viittaa Duprén artikkeliin ja huomauttaa, että tämän selitys nykyiselle valaskäsitykselle on turhan yksioikoinen. Aiemmin lainatun kritiikkinsä Burnett suuntaa juuri Duprén: filosofin ei tulisi vain olettaa vaan todella tutkia historiaa. Tosiasia 1700- ja 1800-luvulla sekä valastieto että ”valaan” semantiikka olivat huomattavan moninaisia. Burnett kuvaa esimerkiksi epävakaisuutta, joka vallitsi tuon ajan cetologisessa eli ”valastieteellisessä” taksonomiassa⁹. Lisäksi hän varsin vakuuttavasti todistelee, kuinka 1800-luvun valaanpyytäjät eivät tarkoittaneet ”valaalla” yleisesti eläimiä, joita nykyään tavataan kutsua valaiksi, vaan vain niitä, joita myymällä saattoi tehdä voittoa. Heidän ”valaan” merkityksensä riippui siis paikallisista markkinoista. Kolmantena esimerkkinä mainittakoon, että vaikka valaskäsityksemme kehkeytyminen perustui osaltaan vertailevan anatomian syntyyn, yhtä hyvin sen leviämistä voidaan selittää markkinaorientoituneen journalismin kehittymisellä viktoriaanisella ajalla: vuonna 1841 ”Virheoletusta valaista kaloina” uutisoitiin isosti *The Times*issa, mikä on ilmeisestikin vaikuttanut käsityksen yleistymiseen.¹⁰

Historiallisesti hivenen perustellumpi kuvaus sotkee näin ollen jälleen johtopäätökset, joita voisi tehdä vain



oletetusta historiasta. Vaikka Dupré olisikin oikeassa ”valas ei ole kala” -väitteen nykyisestä silkan semanttisesta luonteesta, väitteellä on monipolvinen historiansa, johon puhtaasti kielelliset kiistat ovat vain vähän vaikuttaneet. Toisaalta vaikkapa viktoriaanisen ajan lehdistön kehityksellä tuskin on paljon tekemistä valaiden kanssa, joten lienee oikein sanoa, että valaskäsityksemme on kehittynyt myös valaskalakiistan sisällöllisten seikkojen suhteen varsin satunnaisesti. Täten ne syyt, joiden vuoksi pidämme kaloja ja valaita erillisinä, eivät ilmeisestikään ole olleet sen enempää erityisesti kielellisiä kuin erityisesti sisällöllisiä.

Valasöljyoikeusjuttu

Entä sitten valasöljyoikeudenkäynti, mitä tästä yksittäisestä jutusta voi sanoa? Sainsbury käyttää sitä esimerkkinä aidosta sisällöllisestä valaskalakiistasta, mutta heti ”Kälajuttua” seuranneessa *Analysiksen* numerossa filosofi Ian Phillips väittää, että oikeusjutussa ei tosiasiaa ollut kysymys siitä, ovatko valaat kaloja. Hänen mukaansa kiista koski sitä, miten paikallisissa säädöksissä käytetty ilmaus ”kalaöljy” tulisi ymmärtää. Kuten yllä todettiin, vallalla oli useita tapoja käyttää sanaa ”valas”, ja kysymys kuului, mikä niistä oli paikallis säädösten kannalta oleellinen. Tämä ei ole siinä mielessä sisällöllinen kysymys, että pätevä vastaus kertoisi suoranaisesti valaista. Täten Phillips päättelee, että vaikka riita oli osapuolille varmasti merkityksellinen, se oli silti vain kielellinen.¹¹

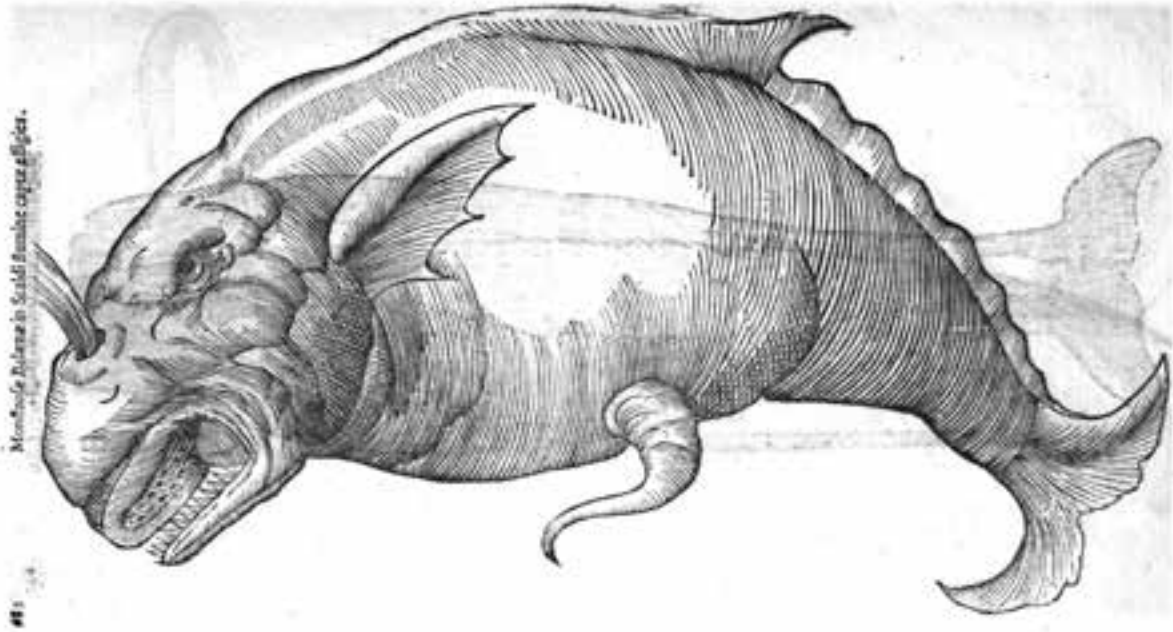
Phillipsin kritiikki viittaa siihen, ettei edes valasöljyoikeudenkäynti ole täysin toimiva esimerkki niille filosofeille, jotka pitävät valaskalakysymystä vain kielellisenä riitana. Toisaalta myös Phillipsin näkemys on turhan pinnallinen. Burnettin perinpohjaisesta oikeusjutun kuvauksesta käy ilmi, että valasöljyä *ei* yleisesti kutsuttu kalaöljyksi. Sen valmistus muistutti pikemminkin lehmän-

tai sianrasvan kuin kaloista saatavan öljyn tuotantoa, ja kaupungin säädösten – kaikessa niiden epämääräisyydessäänkin – voidaan katsoa tarkoittaneen valasöljyllä ja kalaöljyllä eri kategorian tuotteita. Niin kuin myös Phillips huomauttaa, ”oikea” ratkaisu olisi siis ollut tuomita valasöljy ja kalaöljy erillisiksi asioiksi. Lähinnä markkinamiesten lobbauksen ja poliittisen tilanteen vuoksi oikeudessa päädyttiin kuitenkin vastakkaiseen ratkaisuun.¹²

Täten Phillips on kyllä oikeassa väitteessään, että valasöljyoikeudenkäynnissä ratkaistiin semanttinen kiista ”kalan” oikeasta tulkinnasta. Mutta jälleen kerran on liian kapeakatseista sanoa, että kyse olisi ollut vain kielellisistä merkityksistä. Yhtä lailla pätevää on kuvata oikeustaistelua kamppailuksi, jossa erilaiset intressiryhmät pyrkivät määrittämään, mitä valaskäsitettä tai -käsitettä tulisi soveltaa. Intressit menivät ristiin sen osalta, onko valas kala. Valaan kaluudella oli siten ohittamaton rooli jutussa, vaikka vain harvojen osallistujien viimekätisten tavoitteiden kannalta itse valas oli merkityksellinen. Sekä Phillips että Sainsbury ovat siis väärässä: valasöljyoikeudenkäynnissä puntaroitiin sekä valaskalaa itseään että kielen merkityksiä.

Lopuksi: kaino saneerausehdotus

Edellä esitettyjä historiallisia kertomuksia vasten valaskalaparadoksin ratkaisu näyttäisi lopulta melko ilmeiseltä. Paradoksi perustuu oletukselle, että kielellisten ilmausten merkitykset ja käsitykset niistä asioista, joihin ilmaukset viittaavat, ovat täysin erillisiä. Mitä tarkemmin ”valaan” genealogiaa ja valaan luonnonhistorian kehitystä tutkaillaan, sitä vaikeammaksi tällainen erottelu käy. Mitä perusteellisemmin perehdytään niihin todellisiin kiistoihin, joita on käyty valaan taksonomisesta paikasta, sitä hankalammaksi käy edes asettaa kysymystä, milloin on väitely ”valaan” merkityksestä ja milloin itse valaasta.



Sainsbury on siis lopultakin oikeassa siinä, että paradoksisista selviäminen vaatii yhden metasemanttisen periaatteen muotoilemista: riita sanojen merkityksistä ja kiista itse asioista voivat joskus olla yhden ja saman väittelyn eri puolia. Tällöin kysymys valaan kaluudesta voidaan hyväksyä sekä sisällölliseksi että kielelliseksi kysymykseksi¹³.

Lopulta on selvää, että semanttiset kamppailut ovat kaikkea muuta kuin yhdentekeviä. Siitä, kuka saa määrittää ilmausten sisällön, kiistellään jatkuvasti. Ajatellaanpa vaikka ”vapautta”, ”luontoa”, ”taidetta”, ”ihmisyttä” tai ”vihapuhetta”. Niin kuin valaskalan historia, samoin myös näiden

inhimillisesti suurien sanojen tarinat puhuvat kietoumista, joissa materiaaliset seikat, kieli, käsitteet ja käsitykset lomittuvat niin, ettei niitä voi erotella toisistaan ilman väkivaltaa. Ja koska suuret asiat ovat tällaisia kietoumia, niistä on mahdoton riidellä riitelemättä samalla siitä, miten asioista tulisi puhua. Jos hyväksytään toisaalta se, että kielen ilmaukset eivät kannaa vain puhtaita merkityksiä vaan myös tietoa ja käsityksiä maailman asioista, ja toisaalta se, että ilmaukset eivät vain kuvaa asioita vaan myös tekevät niitä, niin semantiikan ja asiakysymysten yhteyden ei loppujen lopuksi pitäisi olla kovin ihmeellinen seikka.¹⁴

Hirmuisia valaskuvia

Tämän kirjoituksen valaskuvat ovat kuvitusta italialaisen luonnontutkijan Ulisse Aldrovandin (1522–1605) ensyklopedisesta kala- ja valaskirjasta *De piscibus libri V, et De cetis lib. unus*. (1613)¹⁵. Sivulla 21 nähdään kauhua herättävä, tuhatjalkainen *Scolopendra Cetacea*, joka mainitaan jo ensimmäisessä luonnonhistoriassa, Plinius vanhemman (23–79 jaa.) megalomaanisessa *Naturalis Historiassa* (n. 77–79 jaa.)¹⁶. Piirroksissa valaan ja kalan piirteet yhdistyvät inhimillisiin kasvoihin, ja sivun 22 merenelävä kantaa otsallaan vieläpä saharauskun nokkaa.

Vaikka nykypäivän näkökulmasta on varsin selvää, ettei näiden piirrosten tekijä ollut koskaan nähnyt kokonaista valasta, niiden kuvaamat oliot elivät satoja vuosia omaa luonnonhistoriallista elämänsä¹⁷. Tämän aukeaman hirviöt vilahuvat esimerkiksi kirjailija-monitaituri Oliver Goldsmithin (1730–1774) aikoinaan hyvin suosituissa populaaritieteellisessä tietosanakirjassa *An*

History of the Earth and Animated Nature (1774). Teoksen maine sai tahrnan, kun Herman Melville viittasi *Moby Dickin* 55. luvussa ”Hirmuisista valaskuvista” hyvin kriittisesti teoksen kouluja varten lyhennetyin laitoksen piirroksiin¹⁸:

”Tunnollisimmatkaan nuorisolle tarkoitetuista luonnonhistoriallisista kokoomateoksista eivät liioin ole vapaita näistä vihattavista virheellisyyksistä. Silmäilkäpä hieman esimerkiksi Goldsmithin suosittua teosta *Luomakunta*. Laitoksessa joka on painettu Lontoossa vuonna 1807, on vaskipiirroksia, joiden väitetään esittävän ’valasta’ ja ’sarvivalasta’. En haluaisi vaikuttaa epähienolta, mutta minun on sanottava, että tämä muodoton valas muistuttaa varsin suu-aresti amputoitua emäsiä. Yksi ainoa silmäys sarvivalaaseen saa taas katsojan ihmettelemään sitä, että vielä yhdeksännellätoista vuosisadalla voidaan moista siipihevosta tyrkyttää todella olemassa

olevana eläimenä koulupoikien muodostamalle älykkäälle yleisölle.”¹⁹

Suomittuaan muitakin tunnettuja valasoppaita Melville vetää luvun viimeisessä kappaleessa kuvakritiikkinsä yhteen seuraavasti:

”Näistä syistä – katsoipa asiaa miltä kannalta tahansa – on niin ollen pakko tehdä se johtopäätös, että Leviatan on kaikista maailman otuksista se, jota maalarin sivellin ei koskaan tule lopullisesti tavoittamaan. Tosin yksi kuva voi osua lähemmäksi kuin toinen, mutta mikään niistä ei voi osua kovinkaan huomattavalla tarkkuudella. Ei siis ole olemassa ainoatakaan ihmisen mahdollisuuksien rajoissa olevaa tapaa saada selville, miltä valas todellisuudessa näyttää. Ja ainoa käsitys jolla voi saada edes välttävän käsityksen elävän yksilön ulkomuodosta, on lähteä itse mukaan valaanpyyntiretkelle.”²⁰

Vitteet

- 1 1700- ja 1800-lukujen englannissa sanan *fish* sanakirjamerkitys oli jotakuinkin ”vain vedessä esiintyvä eläin” (ks. Burnett 2007, 20), kun taas nykyenglannin sanakirjat kertovat kalojen elävän ”lähinnä vedessä” ja rajaavat sanan viittausalan ulkopuolelle ainakin selkärangattomat, kiduksettomat ja evättömät eläimet. Näin ollen voitaisiin väittää, että koska valas eittämättä elää meressä, aikoinaan ”Valas on kala” tai *A whale is a fish* oli peräti analyttinen, puhtaasti merkitykseen perustuva, totuus. Ja vastaavasti nykykielisenä väite olisi epätotta.
- 2 Burnett 2007, 5–10. Lainaukset sivulta 214.
- 3 Romero 2012; Burnett 2007, luku 3.
- 4 Burnett 2007, sama; Leikola 1987.
- 5 Ks. Romero 2012, 3.
- 6 Burnett 2007, 198.
- 7 Dupré 2002, 46–47, 51. Samanlaisia esimerkkejä siitä, ettei tieteellisten tai pseudotieteellisten termien ja arkisten käsitteiden välille välttämättä voida esittää yksinkertaisia vastaavuussuhteita, olisi luultavasti paljon enemmänkin. Yksi tällainen on ”Vesi on H₂O:tä”-väite, josta on keskusteltu paljon ”Kalajutussa” mainitun putnamilaisen merkityksen teorian yhteydessä. Valaskalaväitteen tavoin siitäkin on osoittautunut hyvin hankalaksi sanoa, mitä lauseen tarkkaan ottaen pitäisi tarkoittaa ja missä mielessä se olisi tosi. Tämä johtuu toisaalta siitä, että arkikielen sana ”vesi” ei näytä poimivan maailmasta mitään yhtä fyysikaalisessa mielessä erityistä ja muusta erottuvaa kokonaisuutta, ja toisaalta siitä, että nykykielissä termi ”H₂O” on lähinnä kvasitekkinen. Millekään kemiatieteen tuntemalle aineelle, joka voitaisiin mielekkäästi liittää termiin ”vesi” tai ”H₂O”, ja arkisesti ymmärretylle vedelle ei yksinkertaisesti näytä olevan mahdollista rakentaa systemaattista yhteyttä. Ks. Weisberg 2005; van Brakel 2005.
- 8 Dupré 2002, 49. Tosin Dupré esittää, että niin sanotun luonnollisen biologian (*folkbiology*) taksonomiat, joita arkikieli ilmentää, eivät ole missään määrin satunnaisia ja turhanpäiväisiä vaan omiin tarkoituksiinsa yhtä perusteltuja kuin tieteelliset taksonomiat omiinsa. Kuitenkaan hänen mukaansa väite ”Valas ei ole kala” ei ilmeisesti olisi tällä tavalla ”luonnollinen”. Vain nykyinen, historian sattumusten muotoilema kielenkäyttömme tekee siitä toden, eikä sille ole muita perusteluita. Ks. sama, 50–55.
- 9 Ajan valastieteen tilasta todistaa hauska Melvillen *Moby Dick*. Teoksen

32. luku ”Cetology” eli ”Valastiedettä”, josta Sainsburykin lainaa ”Kalajuttunsa” alkusitaatin, on sukupolvesta toiseen koetellut klassikkoa läpi kahlanneiden lukuintoa, mutta se on valaskäsitusten historian kannalta hyvin mielenkiintoinen. Luvussa kertoja julistaa valaan kalaksi. Hän pitää Linnén taksonomiaa hölynpölynä ja esittää sen tilalle oman cetologisen luokittelunsa. Tämä on selvästikin tarkoitettu ivaamaan ensyklopedista kirjaviisautta, joka kuvittelee voitansa mahdollistaa hirmuisen valaskalan pelkille paperiarkeille. Onko Melvillen–Ishmaelin cetologia kuitenkin pelkääntään hupailua ja millaista osaa tämä fiktiivinen tiede teoksen kokonaisuudessa esittää, siitä on kiistelty pitkään. Ks. Burnett 2007, 106–107; Hilbert 1986.
- 10 Burnett 2007, 6–14, 49–52, 139–141, 219.
- 11 Phillips 2014.
- 12 Sama, 380; Burnett 2007, luku 5.
- 13 Tällä teesillä saattaa olla yllättäviäkin filosofisia seurauksia, koska väite ”Valas ei ole kala” on näytellyt modernissa filosofissa mielenkiintoista osaa: ainakin John Stuart Mill (ks. Burnett 2007, 215–220), Gottlob Frege (1893, §47) ja Saul Kripke (1972, 138) ovat perustelleet sen avulla kielifilosofisia kantojaan.
- 14 Luonto-sanana, -käsitteenä ja -käsitysten osalta ks. Lähde 2008, erityisesti §1–1.6
- 15 Ks. sivut 682, 695, 721.
- 16 IX kirja, sivu 145.
- 17 Ks. Romero 2012.
- 18 Ks. vuoden 1807 painos, XV planssi s:n 293 jälkeä.
- 19 Melville 2002, 306.
- 20 Sama, 308; ks. myös Burnett 2007, 96; vrt. viite 9.

Kirjallisuus

- Aldrovandi, Ulisse, *De piscibus libri V et De cetis lib. unus*. Apud Bellagambam, Bononiae 1613. Verkossa: archive.org/details/hin-wel-all-00000340-001
- van Brakel, Jaap, On the inventors of XYZ. *Foundations of Chemistry*. Vol. 7, No. 1, 2005, 57–84.
- Burnett, D. Graham, *Trying Leviathan. The Nineteenth-Century New York Court Case That Put the Whale on Trial and Challenged the Order of Nature*. Princeton University, Princeton 2007.
- Collins, A. S., Language 1660–1784. Teoksessa *The New Pelican Guide to English literature Vol. 4. From Dryden to Johnson*. Toim. Boris Ford. Penguin, London 1957, 165–181.
- Dupré, John, Are Whales Fish? (1999). Teoksessa John Dupré, *Humans and Other Animals*. Clarendon, Oxford 2002, 42–55.
- Goldsmith, Oliver, *Goldsmith's History of the Earth and Animated Nature, Abridged. For the Use of Schools, and Youth of Both Sexes*. (alun perin: An History of the Earth and Animated Nature, 1774). Toim. Mary Pilkington. Hood & Sharpe, London 1807. Verkossa: archive.org/details/goldsmiths-histor00golduoft
- Frege, Gottlob, *Grundlagen der Arithmetik*. Koebner, Breslau 1884.
- Hilbert, Betsy, The Truth of the Thing: Non-fiction in Moby-Dick. *College English*, Vol. 48, No. 8, 1986, 824–831.
- Kripke, Saul, *Naming and Necessity*. Harvard, Cambridge, Mass. 1972.
- Leikola, Anto, Linné ja luomakunnan lajit (1986). Teoksessa *Ongelmana elämä. Biologian väite Alkmaionista Mendeliin*. Toim. Anto Leikola. WSOY, Helsinki 1987, 191–213.
- Lähde, Ville, *Rousseau's Rhetoric of 'Nature'*. Väitöskirja. Tampereen yliopisto, Tampere 2008.
- Melville, Herman, *Moby Dick eli valkoinen valas* (Moby-Dick, or the Whale, 1815). Suom. Seppo Virtanen. WSOY, Porvoo 1956.
- Phillips, Ian, Cetacean Semantics: A Reply to Sainsbury. *Analysis*, Vol. 74, No. 3, 2014, 379–382.
- Putnam, Hilary, ”Merkityksen” merkitys (The Meaning of ‘Meaning’, 1975). Suom. Tuomas Nevanlinna. Teoksessa *Ajattelu, kieli, merkitys. Analyttisen filosofian avainkirjoituksia*. Toim. Panu Raatikainen. Gaudeamus, Helsinki 1997, 359–414.
- Romero, Aldemaro, When Whales Became Mammals: The Scientific Journey of Cetaceans From Fish to Mammals in the History of Science. Teoksessa *New Approaches to the Study of Marine Mammals*. Toim. Aldemaro Romero & Edward O. Keith. *InTech* 2012. Verkossa: www.intechopen.com/books/new-approaches-to-the-study-of-marine-mammals/
- Sampson, William, *Is a Whale a Fish? An Accurate Report of the Case of James Maurice Against Samuel Judd, Tried in the Mayor's Court of the City of New York, on the 30th and 31st of December 1818*. Van Winkle, New York 1819. Verkossa: mysite.du.edu/~taylor/ploughboy/Is the Whale a Fish.htm
- Weisberg, Michael, Water is not H₂O. Teoksessa *Philosophy of Chemistry. Synthesis of a New Discipline*. Toim. Davis Baird, Eric Scerri & Lee McIntyre. Springer, New York 2005, 337–345.

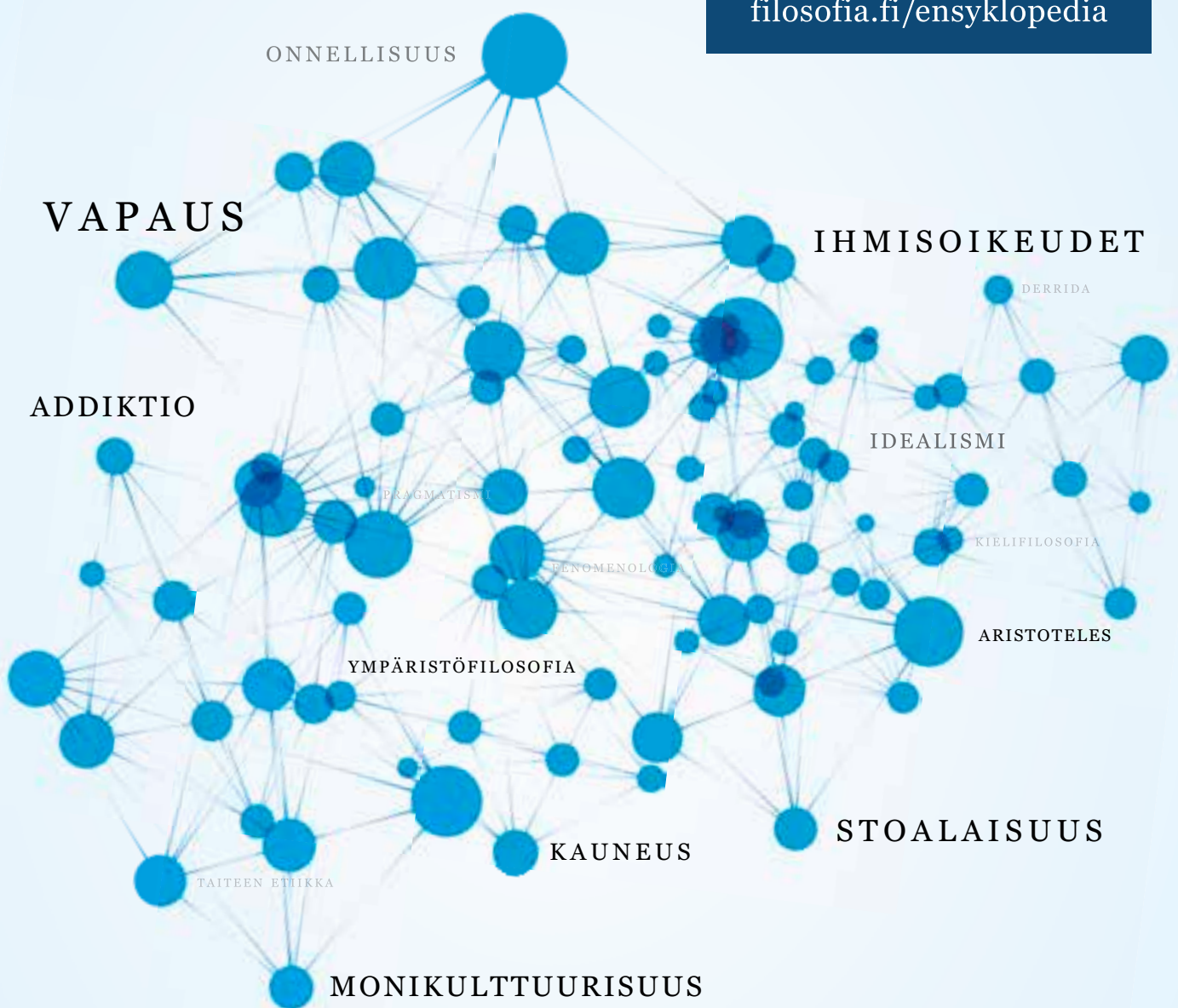
LOGOS

FILOSOFIAN ENSYKLOPEDIA

Suomalainen filosofian verkkoensyklopedia
Logos on kaikille avoin tietokirja. Vuonna 2007 perustettu ilmainen sanakirja julkaisee korkealaatuisia artikkeleita filosofian, tieteiden ja yhteiskunnallisen keskustelun tärkeimmistä käsitteistä. Sähköinen kirjasto päivittyy jatkuvasti ja laajentuu voimakkaasti: vuodenvaihteessa rikkoutui 100 hakusanan rajapyykki.

Tutustu uusimpiin hakusanoihin **ETIIKKA** ja **USKONNONFILOSOFIA** tai etsi Logoksen helmiä Filosofia.fi-portaalissa osoitteessa:

filosofia.fi/ensyklopedia







GEORG LUKÁCS, MUODON HAJOAMINEN

EI VERKKOJULKAISUOIKEUKSIA

GEORG LUKÁCS, MUODON
HAJOAMINEN
EI VERKKOJULKAISUOIKEUKSIA

Mitä filosofi tekee rakkaudella?

Onko saavuttamaton rakkaus parempaa käyttövoimaa filosofialle ja kirjallisuudelle kuin saavutettu? Painava kannanotto asiaan on Georg von Lukácsin (1885–1971) essee Søren Kierkegaardin (1813–1855) ja Regine Olsenin (1822–1904) kuuluisasta suhteesta. Teksti oli omana aikanaan kokeellinen: sen ote on samanaikaisesti kriittinen ja Kierkegaardin ratkaisuihin eläytyvä. Nuoren kirjoittajan oli omalta osaltaan lisättävä kokoelman *Die Seele und die Formen. Essays* (1911) omistukseksi: ”Irma Seidlerin muistolle”. Unkarinkielinen alkuteos oli ilmestynyt edellisenä vuonna.

Essee Sørenistä ja Reginestä on vuosisadan vaihteen lyhytproosan helmi, ilmeinen rajoitteissaan ja saavutuksissaan. Saksalainen idealismi paljastaa rakkauden äärellä porvarillisimpia puoliaan Lukácsin tarkastellessa vaikkapa avioliiton tai äiti-naiseuden velvoitteita. Mahdollisuuksien rajat ovat konservatiivisemmat kuin esseessä viitatussa antiikin tai keskiajan rakkausfilosofiassa (Platon, trubaduurilyriikka). Kysymys eletyn elämän ja kirjoitetun elämän vastakkaisuudesta on kuitenkin edelleen mielenkiintoinen tilaisuus Lukácsille pyrkiä kääntämään Kierkegaardin omaa (anti-hegeliläistä) ajattelua ja paradokseja tätä ajattelua itseään vastaan. Lukácsin oma käsitteistö oli vielä toinen kuin vuoden 1918 jälkeen, jolloin tapahtui hänen ratkaiseva kääntymyksensä bolševismiin. Vielä varhaisesseissä tärkeän käsitteen ”sielu” korvasi sittemmin ”tietoisuus”.¹

Päivi Mehtonen

GEORG LUKÁCS, MUODON HAJOAMINEN

EI VERKKOJULKAISUOIKEUKSIA

GEORG LUKÁCS, MUODON HAJOAMINEN

EI VERKKOJULKAISUOIKEUKSIA

GEORG LUKÁCS, MUODON HAJOAMINEN

EI VERKKOJULKAISUOIKEUKSIA

[Anna Tuori, We Will Grieve Not, Rather Find (2013), öljy levyille, 120 x 106 cm,
kuvaaja: Jussi Tiainen]



GEORG LUKÁCS, MUODON HAJOAMINEN

EI VERKKOJULKAISUOIKEUKSIA

GEORG LUKÁCS, MUODON HAJOAMINEN
EI VERKKOJULKAISUOIKEUKSIA

GEORG LUKÁCS, MUODON HAJOAMINEN

EI VERKKOJULKAISUOIKEUKSIA

[Anna Tuori, Some Remain So (2010), öljy ja akryyli levyille, 150 x 130 cm,
kuvaaja: Jussi Tiainen]





PETRI KOIKKALAINEN¹

Onko suomalaisista yliopistoista tullut täysi-ikäisiä?

”Helsingin yliopistolle julkisoikeudellisen oikeushenkilön asema merkitsee tuloa täysi-ikäiseksi. Vihdoinkin irti kuninkaan, kirkon, keisarin ja valtion holhouksesta.” Näin toiveikkaasti kuvaili Helsingin yliopiston silloinen rehtori Ilkka Niiniluoto uuden oikeudellisen aseman sallimia mahdollisuuksia vuonna 2007, vajaat kolme vuotta ennen nykyisen yliopistolain voimaantuloa.²

Kahdeksan vuotta myöhemmin valtiovallan tarve puuttua yliopistojensa toimintaan ei kuitenkaan näytä ratkaisevasti vähentyneen. Tuore esimerkki tästä on pääministeri Alexander Stubbin johtaman tutkimus- ja innovaationeuvoston marraskuussa 2014 hyväksymä linjaus, jonka ensimmäiseksi päätavoitteeksi nostettiin ”korkeakoulujärjestelmän radikaali uudistaminen”³.

Linjauksen kantoihin liittyivät pian myös yliopistojen ohjauksesta vastaava opetus- ja kulttuuriministeriö, tärkein tiederahoittaja Suomen Akatemia sekä Suomen yliopistot UNIFI ry (entinen Rehtorien neuvosto). Samaan aikaan ministeriöiden alaisia valtion tutkimuslaitoksia on yhdistetty toisiinsa sekä yliopistoihin, ja esimerkiksi Teknologian tutkimuskeskus VTT on yhtiötetty. Näiden valtioneuvoston poliittisesti koordinoimien uudistusten tarkoituksena on syvällisesti muuttaa yliopistojen ja tutkimuslaitosten välistä työnjakoa ja tiederakennetta. Tähän pyritään keskittämällä resursseja strategisille vahvuusalueille ja tekemällä muualla ”tutkijavähennyksiä” sekä muita ”valintoja ja poisvalintoja”, jotka etenkin valtion tutkimuslaitoksissa ovat jo näkyneet yhteistoimintaneuvotteluina ja irtisanomisina.

Tiedepoliittisen ohjauksen suhde perustuslaissa ja yliopistolaisissa edelleen taattuun tieteen, taiteen ja ylimmän opetuksen vapauteen sekä yliopistojen itsehallintoon vaikuttaa nykyään vähintäänkin jännitteiseltä⁴. Vaikka tiedepoliittinen ohjaus ja ministeriön yliopistoille määrittelemät tuloskriteerit ovat nimellisesti ”strategista” eli yleistä tavoitteenasettelua, ulottuvat ohjauksen seuraukset yliopistoissa myös hyvin käytännöllisiin ja operatiivisiin seikkoihin.

Ohjaus vaikuttaa esimerkiksi siihen, minkä tyyppisiä tieteenaloja yliopistoissa tuetaan, millaisissa ja minkä kielisissä lehdissä on järkevää julkaista tutkimustuloksia, minkä tahojen kanssa tutkijoiden tulisi tehdä yhteistyötä, keneltä yliopiston tulisi periä lukukausimaksuja ja kuinka paljon, millä perusteella yliopiston tulisi valita opiskelijansa ja niin edelleen.

Tuore esimerkki ohjauksen suorista operatiivisista seurauksista on kandidaattitason opiskelijapalautteen

käyttö tulosohjauksikriteerinä. Kun rahoitusmalli palkitsee erityisesti vastausaktiivisuudesta, on mahdollisimman monen opiskelijan täytettävä vastauslomake. Tämän seurauksena opettajat ovat soitelleet läpi vastaamatta jättäneiden opiskelijoiden listoja, opiskelijoille on tarjottu pullakahveja sekä arvottu taulutietokoneita ja saunailtoja tarjoiluineen. Näitä toimenpiteitä ei tietenkään ole määrännyt valtio vaan yliopistot, joista jokainen haluaa mahdollisimman suuren osuuden valtion opiskelijapalautteen perusteella jakamasta noin 50 miljoonasta eurosta.

Autonomian eri tulkinnat

Yliopistojen aseman ja niiden itsenäisyyden tarkastelu on mutkikasta jo siksi, että yliopistojen institutionaalinen rakenne ja niiden taloudellinen ja sisällöllinen ohjaus eivät noudata mitään yleisesti vakiintunutta tai helposti ennustettavaa kaavaa. Nykymuotoinen suomalainen yliopisto on *sui generis*, joskin siinä on muista instituutioista tuttuja ominaisuuksia⁵.

Yliopistoissa on säilynyt piirteitä perinteisestä itsehallintoajattelusta, jota Suomessa ovat edustaneet esimerkiksi vanha yliopistohallinto ja paikallisitsehallinto. Tätä ilmentää ehkä kaikkein selvimmin se, että yliopistoyhteisö edelleen itse valitsee vaaleilla ja yliopistokollegion päätöksin yliopiston hallituksen jäsenet. Toisaalta perinteisestä itsehallinnosta poiketen suuren osan hallituksesta ja sen puheenjohtajan on oltava yhteisön ulkopuolisia.

Muutosta pois perinteisestä itsehallinnosta selittää usein liikkeenjohdollisen ajattelun kasvava vaikutus. Esimerkiksi rehtorin nykyistä roolia on verrattu toimitusjohtajaan. Tämä analogia toimiikin ainakin kahdella tavalla: sekä kuvauksena rehtorin ja yliopiston hallituksen suhteesta että siitä ”strategisen” vallan lisäyksestä, jolla yliopistojen hallituksille sekä rehtoriin henkilöityvälle ylimmälle operatiiviselle johdolle on pyritty takaamaan tehokkaat keinot vaikuttaa koko yliopiston suuntaan ja sen sisäisen rakenteen kehittämiseen.

Käytännössä seuraukset ovat näkyneet strategia- ja profilointiasiakirjojen määrän kasvuna sekä taloudellisen vallan keskittymisenä ylimmän johdon käyttöön. Näitä resursseja on eri yliopistoissa käytetty hieman eri tavoin. Yliopistojen sisällä on tehty laajoja organisaatiouudistuksia, käyty yhteistoimintaneuvotteluita ja karsittu yksiköitä. Yliopistojen välillä on toteutettu tai suunniteltu yhdistymisiä, joiden yhtenä motivaationa on ollut valtiovallan taholta tuleva paine. Laitos- tai tiedekuntatasolla keskushallinnon ”strategisen” resurssin vahvistuminen on

”Yliopiston sisäisiä johtotehtäviä ei enää välttämättä mielletä ’alhaalta’ valtuutuksensa saaviksi luottamustehtäviksi vaan ’ylhäältä’ nimitetyiksi managerirooleiksi.”

voinut näkyä toimintameno- budjettien pienenemisenä ja omalla budjetilla varustettujen yksiköiden vähenemisenä.

Liiketaloudellisen ajattelun vaikutus näkyy myös siinä, että yliopiston sisäisiä johtotehtäviä ei enää välttämättä mielletä ”alhaalta” valtuutuksensa saaviksi luottamustehtäviksi vaan ”ylhäältä” nimitetyiksi managerirooleiksi: hallitus nimittää rehtorin, joka puolestaan nimittää dekaanit ja muut alemmat johtajat. Eri yliopistojen käytännöt kuitenkin vaihtelevat perinteisen itsehallinnollisen ja manageriaalisen välillä. Parhaillaan Helsingin yliopistossa kiistellään dekaanien valinnasta. Maan suurin yliopisto on säilyttänyt tässä suhteessa toistaiseksi itsehallinnollisen mallin, mutta tavallisempaa on, että rehtori nimittää dekaanit.

Ainakin osa näistä kiistoista on ollut jossain määrin ennakoitavissa sitä taustaa vasten, että jo yliopistolaista keskusteltaessa vastakkain oli itse asiassa kaksi erilaista ja osin yhteen sopimatonta itsehallinnon tai ”autonomian” tulkintaa⁶. Lakia kritisoineet puolustivat perinteistä demokraattisen itsehallinnon ideaa, jossa yhteisön valtuuttamat luottamushenkilöt päättävät toiminnasta ja resurssien käytöstä. Juuri tähän ajattelun perinteeseen luultavasti viittasi myös rehtori Niiniluoto puhuessaan yliopistonsa täysi-ikäistymisestä ja vapautumisesta kirkon, keisarin ja valtion holhouksesta⁷.

Lain puolustajat taas halusivat vahvistaa autonomiaa liiketaloudellisessa mielessä, mikä pääsääntöisesti tarkoittaa toimitusjohtajan tai muun linjaorganisaation johtajan käytössä olevia resursseja ja liikkumavaraa – hänen ”vapausastettaan” – yrityksen päämäärien toteuttamiseksi⁸. Liiketaloudellinen autonomia voi olla laajaakin, mutta viime kädessä toiminnan suunnasta ja resursseista

päättävät kuitenkin ”omistajat” tai heidän edustajansa ja ”asiakkaat”. Tässä mielessä toimitusjohtajankin valta on peräisin ”ulkoa” tai ”ylhäältä”, ei esimerkiksi liikeyrityksen työntekijöiltä.

Ohjaus muokkaa ja luo toimintaympäristöä

Suomalaisten yliopistojen ja tiedepolitiikan *sui generis*-luonne näkyy myös yliopistojen ohjauksessa: muita valtion kytköksissä olevia yhteisöjä tai yrityksiä ei ohjata aivan samalla tavoin kuin yliopistoja. Tämä koskee sekä ohjauksen yleistä tapaa että sen yksityiskohtaisuutta.

Valtio omistaa enemmistö- tai vähemmistöosuus- monista osakeyhtiömuotoisista liikeyrityksistä. Valtion suhdetta omistamiinsa yhtiöihin määrittelee yleisellä tasolla valtioneuvoston omistajapolitiikka, johon kuuluvat yhtiöille kohdistetut yleiset tavoitteet kuten omistaja-arvon kasvattaminen sekä mahdolliset yhtiökohtaiset yhteiskunnalliset erityisvelvoitteet. ”Hyvää hallintotapaa”, esimerkiksi yhtiöiden hallitusten asemaa suhteessa valtio-omistajaan ja johdon palkitsemisjärjestelmiä, määritellään yksityiskohtaisesti erillisissä *corporate governance* -asiakirjoissa⁹. Hallitustyöskentely mahdollistaa valtion osallistumisen yrityksen yleisen strategian valmisteluun ja esimerkiksi toimitusjohtajan valintaan. Valtio ei kuitenkaan missään olosuhteissa voi esimerkiksi avoimesti kilpailuttaa yhtiöitä toisiaan vastaan tai ministeriöiden poliittisilla päätöksillä vaatia niissä sisäisiä organisaatiouudistuksia, fuusioita tai toimintojen lakkauttamista.

Toisin kuin tieteellisen tutkimuksen ohjaukseen, valtionyhtiöiden ”poliittiseen ohjaukseen” on suhtau-

duttu ylipäänsä pidättyvästi ja usein paheksuvasti. Tuoreena esimerkkinä tästä on Heidi Hautalan eroaminen kehitysministerin tehtävästä vuonna 2013 hänen ministeriönsä virkamiesten annettua valtio-omisteisen Arctic Shipping Oy:n operatiiviseen toimintaan liittyviä ohjeita.

Valtio ei omista yliopistoja kuten se omistaa yhtiöiden osakkeita, vaan uuden yliopistolain myötä se on pikemminkin yliopistojen ”asiakas” opetuksen ja tutkin-
tojen, tieteellisen tutkimuksen sekä tieteeseen perustuvan yhteiskunnallisen vuorovaikutuksen tilaaja-rahoittajana. Asiakassuhteen rinnalla kuitenkin tapahtuu myös huomattavaa sisällöllistä ohjausta. Käytännössä yliopistojen taloudellinen tila riippuu suurimmaksi osaksi hallinnonalan vastuuministeriön (opetus- ja kulttuuriministeriön) määrittelemien tulosohjauksikriteerien täyttämisestä.

Valtio ei voi läheskään samalla tavalla tulosohjata esimerkiksi niiden yritysten sisäistä toimintaa tai strategioita, joilta se sopimusperusteisesti tilaa tutkimus- tai konsulttipalveluita. Myös yliopistojen kanssa valtio tekee tulosopimuksia esimerkiksi tuotettavista tutkinnoista ja tieteellisestä tutkimustoiminnasta, mutta rahoituksella ostamansa ”tuotteen” lisäksi valtio haluaa syvällisesti muokata ja uudistaa sopimussuhteen toisen osapuolen toimintaa. Teollisuudessa vahvat yritykset voivat kohdella tähän tapaan heikkoja alihankkijoita.

Valtion suhde kuntiin muistuttaa jossain määrin valtion suhdetta yliopistoihin. Sekä kunnat että yliopistot ovat lainsäädännöllisesti itsehallinnollisia, mutta taloudellisesti ja tehtäviensä osalta riippuvaisia valtion budjetista ja lainsäädännöstä. Ainakin yksi merkittävä erokin löytyy. Kunnilla on lukuisia lakisäätöisiä tehtäviä, mutta yliopistoilla periaatteessa vain kolme päätehtävää: tieteellinen tutkimus, korkein opetus ja yhteiskunnallinen vuorovaikutus.¹⁰

Jos kunnille antaa tehtäviä lainsäädäntö, yliopistoille niitä luo käytännössä tulosohjaus. Tulosohjauksen rahuuvi näyttää lisäksi vaikuttavan intensiivisemmin ja yksityiskohtaisemmin kuin perinteinen normiohjaus. Mikä tahansa uusi asia, jonka ministeriö määrittelee tulosohjauksen kriteeriksi, muuttuu yliopistoissa suurella todennäköisyydellä uudeksi tehtäväksi. Jos rahaa jaetaan opiskelijapalautelomakkeiden täytön ahkeruuden perusteella, käynnistyvät yliopistoissa välittömästi prosessit, joilla opiskelijoita motivoidaan täyttämään palautelomakkeita. Näin yliopistot ovat saaneet uuden tehtävän, joka ei perustu lakiin vaan ministeriössä tehtyyn poliittiseen tai virkamiespäätökseen.

Onko yliopistot avattu markkinoille, tieteelliselle kilpailulle vai politikoinnille?

Viimeaikaista tiedepolitiikan muutosta on luonnehtinut kilpaillun tutkimusrahoituksen osuuden lisääntyminen suhteessa perusrahoitukseen sekä yliopistojen ja ainakin jossain määrin tutkijoiden ja tutkimusryhmien kilpailu toisiaan vastaan tulosohjauksikriteerien täyttämässä.

Onko suomalaiset yliopistot siis viimein avattu vapaan kilpailun ja markkinatalouden vaikutuksille, kuten useimmat muut työpaikat jo ajat sitten?

Tilanne ei vastaa avointa markkinataloutta niin kuin termi yleensä ymmärretään. Sikäli kun tutkijoiden moittima oravanpyörä tarkoittaa ylhäältä johdettuja organisaatiouudistuksia, hanke- ja hakemustehtailua, strategiapapereihin vastaamista ja lisääntyvää raportointia, ei tällöin yleensä vastata ulkoisten markkinatoimijoiden vaatimukseen vaan kotimaisiin poliittisesti tai yliopistotasoisesti tuotettuihin ohjausmekanismeihin. ”Tilaja” eli valtio voi vahvan asemansa turvin asettaa ehtoja ”tuottajalle” eli pääasiassa julkisesti rahoitetuille suomalaisille yliopistoille.

Jos valtion tiede- ja innovaatiopolitiikka ja tulosohjauksikriteerit eivät varsinaisesti tuo yliopistoon avoimia markkinoita, joutuuko suomalainen tiede kuitenkin nykytilanteessa viimeinkin vastaamaan kansainväliseen tieteelliseen kilpailuun? Juuri tämä – suomalaisen tieteen huippujen saattaminen kansainvälisten huippujen rinnalle – on ollut uudistusten keskeinen tavoite.

Tiede- ja innovaatiopolitiikka ja tulosohjaus eivät ole tieteellistä vaan poliittista tai hallinnollista ohjausta. Virkamiesratkaisutkin nojaavat niiden takana olevaan valtioneuvosto- tai ministeriötasoiseen poliittiseen valtaan. Ohjaus, joka voimakkaana kohdistuu esimerkiksi organisaatorakenteeseen, tieteenalojen määrään tai laajuuteen, valmistumisaikoihin tai lukukausimaksuihin, ei ole peräisin tieteellisestä argumentoinnista vaan poliitikkojen ja virkamiesten sekä muiden yliopistoihin kytkeytyvien viiteryhmiä enemmän tai vähemmän valistuneista tilanearvioista.

Viimeaikaisessa kehityksessä merkille pantavaa on se, että tieteellisen vertaisarvioinnin tyyppisiä toimintamalleja on yhä enemmän otettu käyttöön myös tulosohjauksen toteuttamisessa. Esimerkiksi Julkaisufoorumissa tai parhaillaan meneillään olevassa UNIFI-hankkeessa yliopistojen strategiseksi profiloimiseksi käytetään tutkijoista koostuvia asiantuntijapaneelleja. Ne voivat monissa tapauksissa epäilemättä parantaa päätösten tai luokitusten laatua.

Silti Julkaisufoorumin tai profiloinnin kaltaiset hankkeet, joissa meritoituneet yliopistoyhteisön jäsenet asettavat laitoksiaan, julkaisujaan ja suoraan tai välillisesti toisiaankin järjestykseen, eivät seuraa tieteen vaan tiedepolitiikan vaatimuksista. Pätevä tutkija tunnistaisi alansa laadukkaat julkaisut ilman Julkaisufoorumiakin, mutta foorumin kaltainen mittari tarvitaan rahanjaon tarpeisiin – ja koska mittari ei vain mittaa vaan myös jakaa rahaa, se alkaa väistämättä ohjata myös tutkijoiden preferenssejä.

On ymmärrettävää, että poliitikot ja muut valtionhallinnon asiantuntijat näkevät tutkimuksessa ja yliopistoissa runsaasti potentiaalia talouskasvun, innovaatioiden ja maan yleisen kilpailuaseman vahvistamiseen. Myös tiedepolitiikkaa tarvitaan, sillä tieteelliset argumentit eivät yksin riitä yliopistolaitoksen tai edes yksittäisen yliopiston kehittämiseen.

Ongelmia voi seurata siitä, että toisin kuin esimerkiksi osakeyhtiöiden omistajapolitiikassa tai lakiin perustuvassa normiohjauksessa, nykyisessä tulosohjauksessa valtio ilmeisesti katsoo voivansa puuttua yliopistoihin lähes rajoituksetta. Jos esimerkiksi yliopistojen strategiseen profilointiin varattu, niiden perusrahoituksesta leikattu 50 miljoonan euron porkkanaraha ei tuota riittävää määrää ”valintoja ja poisvalintoja”, voidaan leikata ja asettaa kilpailtavaksi lisää rahaa siihen saakka, että valtio näkee haluamansa muutokset. Yliopistojen autonomia on varsin pitkälle ehdollistunutta tilanteessa, jossa taloudellisen aseman varmistaminen on niiden keskeinen tehtävä, mikä puolestaan edellyttää tulosindikaattorien mahdollisimman tarkkaa seuraamista.

Strategia- ja politiikkamuistioissa tyypillisesti korostetaan, kuinka uudistukset ovat välttämättömiä ”uudessa toimintaympäristössä” ja ”kovenevaan kansainväliseen kilpailuun vastaamiseksi”. Olennaista olisi huomata, että kilpaillessaan tulosohjauksikriteerien täyttämistä suomalaiset tutkijat, laitokset ja yliopistot eivät itse asiassa suoraan kilpaile kansainvälisiä kollegoitaan tai heidän yliopistojaan vastaan. Yliopistot pyrkivät pikemminkin täyttämään kotimaiset tiedepoliittiset kriteerit, joiden takana on viime kädessä hallituksen ja ministerin poliittinen valta. Nämä kriteerit ikään kuin valtion auktoriteetilla tulkitsevat suomalaiselle yliopistolle ja tutkijalle sitä, kuinka heidän tulisi kansainväliseen kilpailuun osallistua. Päteväkään tutkija ei välttämättä pääse kilpailemaan kansainvälisiä vertaisiaan vastaan ennen kuin hän on selvittänyt asemansa kotimaahan luodussa kilpailutuksessa, jonka oikeilla strategia- ja profiilialueilla menestyminen voi olla edellytys sille, että tutkija saa palkan ja työvälineet.

Olisi kiinnostavaa tietää, havaitsevatko tiedepoliittikan linjaajat itse, että kotimainen tiedepoliittinen tulkinta ja sen pohjalte rakennetut taloudellis-hallinnolliset kannustimet – ei kansainvälinen tieteellinen keskustelu sinänsä – muodostavat suomalaisille yliopistoille ja yliopistolaisille yhä selvemmin sen ”toimintaympäristön muutoksen”, johon heidän tulee sopeutua. Paradoksin tavallaan kruunaa se, että sekä kilpailuttajat että kilpailutettavat ovat pääosin saman julkisen talouden piirissä; vaihtuvissa hallinnoijan, asiantuntijan tai hakijan rooleissaan usein jopa samoja henkilöitä. Joku voisi epäillä, että tässä ruletissa jopa tuhlataan resursseja.

Periaatteellisemmalla tasolla kysymys voidaan palauttaa tieteen ja yliopistojen autonomiaan. Uudesta suomalaisesta yliopistosta ei ollut tarkoitustakaan rakentaa ”kirkosta, valtiosta ja keisarista vapaata” perinteistä humboldtilaista sivistysyliopistoa, vaan moderni, tehokas ja kansainvälinen tiedelaitos, joka ammattimaisen johdon alaisuudessa saavuttaa kärkialueillaan perustutkimuksen huipun ja monin tavoin edesauttaa taloudellisesti ja yhteiskunnallisesti hyödyllisiä innovaatioita. Silti yliopistojen asema ei hyvin vastaa liiketaloudellistakaan autonomiaa, jossa yritys saa itse ratkaista operatiiviseen toimintaansa liittyvät kysymykset kuten sen, mitä tuotteita yritys tuottaa markkinoille.

Ovatko yliopistot siis vain ”heikkoja alihankkijoita”, joiden tuotannon suunnan ja kehityksen ehdot suurin asiakas pystyy vahvasta neuvotteluasemastaan sanelemaan? Jos tilanne olisi tämän suuntainenkaan, on kysyttävä ainakin seuraavat kysymykset: Kuinka pitkälle valtion edustama poliittis-hallinnollinen asiantuntemus riittää resurssiohjaukseen, joka muuttuessaan yhä yksityiskohtaisemmaksi ja mittaavammaksi vaikuttaa myös tieteellisen tutkimuksen sisältöihin? Onko loppujen lopuksi kenenkään etu, että valtio näkee yliopistot laitoksina, joille tieteellisen toimintaympäristön muutos tai kansainvälinen kilpailutilanne on tulkittava poliittis-hallinnollisin päätöksin ja joille näin muodoin sallitaan vähemmän itsenäistä tilanneanalyysia ja autonomiaa omalla toimialallaan kuin monille muille valtioon kytkeytyville yhtiöille ja yhteisöille?

*Kirjoittaja on valtio-opin akatemiutkija
Lapin yliopistossa ja Tieteentekijöiden
liiton puheenjohtaja*

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Kiitän kaikkia käsikirjoituksen aiemman version lukeneita ja erityisesti Janne Kurtakkoa, jonka kysymykset ja kommentit toivat lisää ulottuvuuksia vertailuun yliopistojen ja liikeyritysten välillä. Vastuu johtopäätöksistä on yksin kirjoittajalla.
- 2 Niina Viitanen & Marja Sadeniemi, Rehtori Niiniluoto: Yliopistojen autonomia ja perusrahoitus turvattava. *Yliopisto*, 26.3.2008. www.helsinki.fi/ajankohtaista/uutisarkisto/3-2008/26-16-03-39
- 3 Tutkimus- ja innovaatiopoliittinen linjaus vuosille 2015–2020 hyväksytty. Valtioneuvoston tiedote, 5.11.2014. valtioneuvosto.fi/artikkeli/-/asset_publisher/tutkimus-ja-innovaatiopoliittinen-linjaus-vuosille-2015-2020-hyvaksyty
- 4 Perustuslaki 16 §; Yliopistolaki 3 §.
- 5 Seuraavassa viittaan lähinnä yliopistoihin julkisoikeudellisinä yhteisinä, mutta osa kommentista soveltuu säätiöyliopistoihinkin.
- 6 Tästä ja vastaavista eroista käsitteiden liiketaloudellisten ja ”poliittisten” luentojen välillä, ks. Petri Koikkalainen, Managerialismi ideologiana. *niin & näin* 4/12, 42–50.
- 7 Klassinen esitys tästä temasta juuri vapaan ajattelun ja poliittisen vallan suhteen kautta luettuna, ks. Immanuel Kant, Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus? (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? 1784). Suom. Tapani Kaakkuriniemi. Teoksessa *Mitä on valistus*. Toim. Juha Koivisto, Markku Mäki & Timo Uusitupa. Vastapaino, Tampere 1995/2007, 85–94. www.vastapaino.fi/vp/ekirjat/valistus.pdf
- 8 Torben Juul Andersen, Strategic Planning, Autonomous Action and Corporate Performance. *Long Range Planning*. Vol. 33, No. 2, 2000, 184–200 (188).
- 9 *Corporate governance* -termille ei ole vakiintunutta täysin kuvaavaa suomennosta, mutta usein puhutaan juuri ”hyvästä hallintotavasta”. Voimassa oleva *corporate governance* -suositus korostaa yhtiön hallituksen riippumattomuutta ja velvollisuutta pyrkiä omistaja-arvon kasvattamiseen. Ks. Valtioneuvoston kanslia, Omistajapolitiikka ja -ohjaus, www.vnk.fi/omo.
- 10 Käytännössä yliopistoilla on myös muita lainsäädännöstä seuraavia tehtäviä, esimerkiksi velvollisuus peräi lukukausimaksuja ETA-alueen ulkopuolisilta opiskelijoilta, mikäli hallituksen esitys asiasta tulee laiksi. Tällaisten tehtävien määrää ei ole ilmeisesti koskaan arvioitu ainakaan samalla tarkkuudella kuin kuntien tehtäviä.



EEVA LUHTAKALLIO

Pienuudesta ja epäröinnistä



Sotilasoperaatioon osallistuvan nuoren miehen äiti päättää paeta kotoaan, jotta ei voisi saada tietoa poikansa kuolemasta David Grossmanin romaanissa *Sinne missä maa päättyy* (2008). Äiti tekee mielikuvitusopimuksen kohtalon kanssa: jos hän ei ole paikalla tiedonannon tuojien sotilassaappaiden pysähtyessä hänen ovelle, poika pysyy hengissä. Hän jättää kännykän kotiin, ottaa taksin erämaan reunaan ja alkaa patikoida. Pelkää, kävelee eteenpäin, näkee yöt painajaisia, kävelee eteenpäin. Mukana kulkee vanha ystävä, jolle äiti alkaa vähitellen kertoa pojastaan. Pojasta puhuminen on osa hengissäpitosopimusta.

Samastun tähän romaanihenkilöön vahvasti, vaikka toki ymmärrän, että monille hänen toimensa ja järkeytensä olisivat ennen muuta vakava-asteisen (pelko)neuroosin kuvaus. Mutta uskon, että hiukan tämän kaltaista maagista ajattelua harrastavat kaikki ihmiset. Ainakin harrastivat lapsina: jos toistan saman hokeman kuusi kertaa joka ilta, kaikki on aamulla ennallaan, jos saan ylitettyä kadun astumatta suojatien valkoisille viivoille, jos pääsen portaat ylös kahdella loikalla, jos lasken oikein nopeasti sataan... Toiset jalostavat nämä sopimukset aikuistuuksaan kotoisiksi neurooseiksi, toiset unohtavat koko jutun ja ottavat järjen ohjenuorakseen – tai ainakin luulevat ja uskovat tekevänsä niin.

Grossmanin romaanihenkilö pelkää kuin eläin, ruumiillaan ja vaistoillaan, tuntee poikaansa uhkaavan tilanteen fyysisenä kipuna. Hän pelkää ja pakenee. Mutta samalla hän on kovin rohkea. Rohkeus on tässä tarinassa pienuuden tunnustamisessa. *Eräänä aamuna katson itseäni peiliin ja totean: en uskalla.* Uskaltamisen ja rohkeuden yhteyshän esitetään useimmiten toisin, mutta ei se niin itsestään selvä ole. Ajassa, jossa esiintyy toistuvasti varsin kyseenalaisia sankaritekoja, tuntuu tärkeältä pohtia rohkeuden, pelon, järjen ja tekojen yhteyksiä.

Talent-ohjelmien ja julkisuuden hehkun täyttämässä maailmassa ajatus rohkeudesta ei-uskaltamisena on totta kai outo. Epävarmuushan pitää karistaa, hypätä epä-mukavuusalueille, uskaltaa, antaa mennä. Epäröinti ja ujestelu tiputtavat jatkosta saman tien, oli miten hyvä tahansa. Suuria tekoja tehdään vain uskaltamalla, itsensä ylittämällä.

Grossmanin äitihahmoa pohtiessani internet tupautti silmiini jutun *Vanity Fairista* vuodelta 2007. Se kertoi amerikkalaisen taiteilija-ohjaaja-julkkisparis-

kunnan Theresa Duncanin ja Jeremy Blaken itsemurhista, jotka he tekivät viikon sisällä toisistaan. En muista koskaan kuulleen heistä, mutta jostain syystä jäin nyt lukemaan. Duncan oli pelikehittäjä, ohjaaja, kirjoittaja ja bloggari, Blake kiitetty kuvataiteilija. Tarina meni jotenkin niin, että nämä suuresti ihaillut, toisiinsa ”äärimmäisen rakastuneet” ja suunnattoman energiset ihmiset kiertyivät vähitellen vainoharhaisten ajatusten verkoihin, alkoivat pelätä kaikenlaista, syyttelivät ihmisiä, skientologiaa ja CIA:ta kurjuudestaan – ja tappoivat sitten itsensä yksi toisen perään. Jäin miettimään näiden ihmiskohtaloiden kuvausta, joka toistaa julkisuuspuheen kaavaa julkisten ominaisuuksista traagista taustaa vasten.

Toinen oli kuulemma ”maailman itsevarmin ihminen”, joka halusi tulla kuuluisaksi ja huomatuksi, toinen taas ihaili sankaritarinoita ja sankaruutta yli kaiken. Heidän kauneuttaan, *cool*huttaan ja luomisvoimaansa ylistettiin, ja tarinan loppua hämmästeltiin, surkuteltiin. Suuruuden tarina loppuu pienuuteen, miten ihmeessä. No, tietenkin loppuu. Mutta miten on niin helppoa uskotella ihmisille, ettei näin olisi? Että sankarillinen, itsensä yhä uudelleen ylittävä, yhä huimempiin urotekoihin ja luovuuden räiskeeseen yltävä suuruus olisi totta? Kai me niin toivomme, että jos suuruus olisi totta, myös se meidän sisällämme pelosta vikisevä pieni eläin olisi piilotettavissa, taiottavissa pois, korvattavissa voittajaolennolla. Ehkä jokaisesta voikin tulla suuri ja itsensä ylittävä? *Yes you can?* Huolimatta kaikista niistä pienistä pysähtyneistä hetkistä, joina varmuus on kauempana kuin kuutamo ja joina rohkean julkisivun ylläpitäminen edellyttää verenmakua suussa.

Myös Grossmanin tarina kertoo varmuudesta ja itsensä ylittämistä. Nainen ylittää itsensä kohdatessaan pelkonsa ja kieltäytyessään ottamasta järkeä käteen, tai oikeastaan vastatessaan järjettömyydellä sodankäynnin järjettömyyteen. Hän on epävarma, epäuskoinen ja epätoivoinen, mutta ei halua toimia odotetusti. Hän haluaa paeta. Näistä lähtökohdista kasvaa tarina, jolla on väkevä sodanvastainen sanoma.

Siinä missä talenttien varmuuden illuusio ja sen ihaileminen kotisohvalta käsin saattaa olla jollain tavoin pettävän lohdullista, maailma on tunnetusti melko satumanvarainen elinympäristö. Ihmiselämä on täynnä vaaroja ja epävarmuustekijöitä, joista monista olemme erityisen hyvin perillä nykyisessä mediamaisemassa.

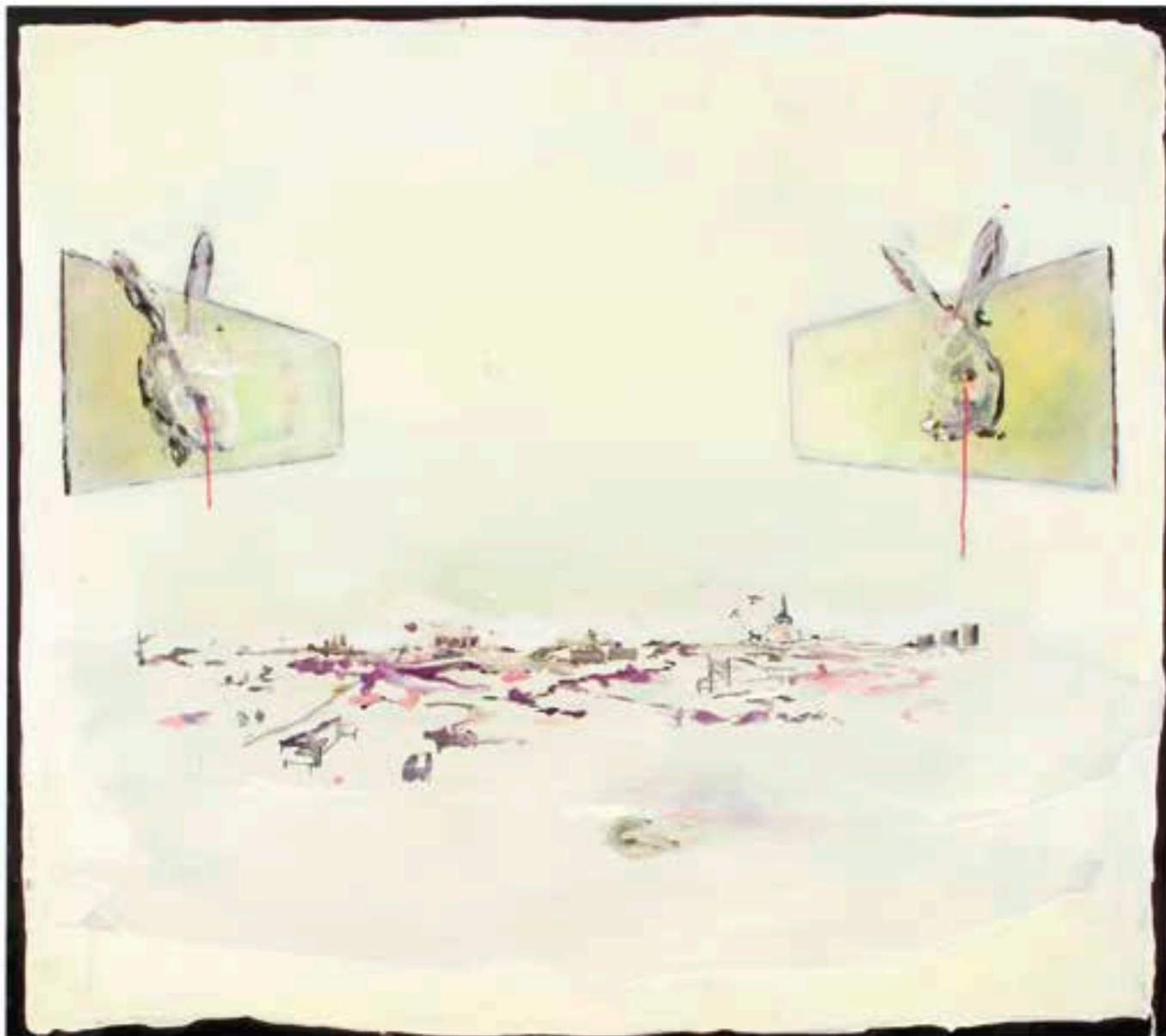
Miten tässä tilanteessa voi selvitä? Mistä valtaosalle ihmisistä löytyy usko, toivo ja lohtu jatkaa eteenpäin lentonnettomuudesta, terrori-iskusta, autokolarista ja tartuntataudista toiseen? Miten pärjäävät kaikki ne tavalliset ihmiset, joista kukaan ei kirjoita ja jotka eivät tapa itseään tai ketään muutakaan?

Ranskalainen sosiologi Laurent Thévenot kirjoittaa ihmiselämän sidoksista ja monimutkaisessa maailmassa selviytymisestä. Miten ihmiset enimmäkseen kykenevät elämään toistensa keskuudessa ristiriitoja väkivallatta ratkoen ja jollain tavoin toistensa näkökulmia käsittäen? Thévenot’n mukaan tarvitsemme kolmenlaisia sidoksia. Ensinnäkin käytämme ”julkisia” sidoksia, joiden varassa voidaan kiistatilanteissa vedota yhteisen hyvän eri ulottuvuuksiin ja koetella, mihin oikeutukseen vetoava argumentti on pätevin milloinkin. Toiseksi nojautumme sidoksiin, joiden varassa toteutamme yhdessä erilaisia suunnitelmia. *Business-as-usual*, näin hommat hoituvat, neuvotellen ja yhteiseen päämäärään suunnaten. Kolmantena ovat sidokset, joiden ansiosta tunnemme olomme turvalliseksi. Näitä sidoksia voidaan ajatella ”tunnesiteinä”, mutta ne eivät palaudu yksinomaan emootioihin vaan yhdistävät meidät paikkoihin, esineisiin, toisiin ihmisiin, eläimiin, maisemiin, lauluihin tavalla, jota on usein vaikea eritellä sanoin. Siten, että tunnemme olomme kotoisaksi. Siten, että uskallamme jopa olla pieniä ja toisten kannateltavina.

Tarvitsemme näitä kaikkia kolmea meidät yhteiselämään kiinnittävää sidosta. Mutta kolmannen tason sidokset saavat meidät luottamaan elämään ja toisiimme niin, että on mahdollista myös joskus menettää rohkeutensa. Näiden sidosten haurastuminen tai joutuminen – yksityisesti tai yhteiskunnallisesti – ahtaalle on vaarallista niin yksilöille kuin yhteisöille. Niiden haurastuessa sanaton mukavuudentunne ja luottavaisuus joudutaan korvaamaan keinotekoisilla varmuuksilla. Ne puolestaan ruokkivat illuusiota, jonka mukaan suuruus ja varmuus ovat yksilöominaisuuksia ja elämä yksilön hallinnassa oleva asia.

Suuruuden- ja varmuudenkuvitelman kanssa voi kaikesti myös elää. Kunnes sotilassaappaat pysähtyvät ovelle. Silloin sitä ei enää ole. Toki kuvitelman kanssa voi myös kuolla jähmettyneenä minuuteen vailla mittasuhteiden tuntua, ehkäpä vailla myötätunnon kokemusta ja, niin, vailla armoa itseä ja muita kohtaan. Se onkin tragedia vailla vertaa. Ehkä.





Järjellä ja tunteella aviovuoteeseen

Suomalaisen avioliiton ja yhteiselämän historiaa

Suomen eduskunta hyväksyi joulukuussa 2014 lakimuutoksen, joka mahdollistaa samaa sukupuolta olevien parien avioliiton. Avioliittolainsäädännöstä keskustellaan kuitenkin edelleen kiivaasti. Monet keskustelijat pohjustavat väitteitään historialla ja kristillisellä perinteellä, mutta harva tietää, että kirkollinen vihkiminen määrättiin Suomessa pakolliseksi vasta vuonna 1734.

Toki papin aamen oli ollut pitkään vakiintunut käytäntö, mutta vanhempi, keskiajalta peräisin ollut lainsäädäntö oli pitänyt kirkollista vihkimistä maallisin menoin solmitun avioliiton siunaamisena, ei liiton juridisenä alkuna. Itse asiassa jo kihlaus oli hyvin sitova sopimus, joka panttiin täytäntöön avioliittona siten, että naittaja – yleensä morsiamen isä – antoi hääjuhlan yhteydessä morsiamen käden sulhasen käteen ja johdatti parin aviovuoteeseen. Kirkollista vihkimistä avioliiton juridiseen vahvistamiseen ei tarvittu.

Vuodesta 1734 eteenpäin suomalaisten naimisiinmenoa sääteli uusi Ruotsin valtakunnan laki, joka viimein poisti käytöstä keskiajalla laaditut maan- ja kaupunginlait. Samassa laissa avioliiton pakolliseksi sinetiksi määrättiin ensimmäistä kertaa kirkollinen vihkiminen kuulutuksineen.¹ Uutta oli myös lakiin kirjattu puolisoitten oma suostumus laillisen liiton ehtona: ”Ei pidä ketään vaatia aviokäskyyn, vaan pitää niin hyvin vaimon kuin miehenkin vapaamielinen tahto ja suostumus naimiseen kiinnittää”. Tätä ennen avioliitto oli ollut sulhasen ja morsiamen sukujen käsissä ollut naittamistoimi.

Vaikka morsiamen ja sulhasen mieltymyksillä oli merkitystä parinvalinnassa, vanhempien mielipiteellä oli edelleen suuri paino. Laki vaati vihittävien omaa suostumusta liitolle, mutta pelkkien tunteiden varaan avio-liittoa ei vielä kukaan rakennettu. Etenkin maaomaisuus oli vielä pitkään poliittisen ja taloudellisen vallan lähde, eikä se sopinut romanttisen rakkauden pelinappulaksi. Niin aateliskartanoissa kuin talonpoikaistuvissakin pidettiin edelleen syntyperää ja turvattua toimeentuloa hyvän yhteiselämän parhaina rakennuspuina. Jos perinnöksi jätettävää maata ei ollut pelissä mukana, oli morsiuspari vapaampi toimimaan mieltymystensä mukaan.²

Pelkkä rakkaus avioliiton perustana ei vakuuttanut edes naisia. Esimerkiksi 1700-luvun Ruotsissa elänyt kirjailija Hedvig Charlotta Nordenflycht pelkäsi rakastuneiden naisten joutuvan vain huijatuiksi, jos he solmivat

avioliiton pelkkien tunteiden ohjailemina. Vaarana oli, että papin aamenen jälkeen ”teatteri vaihtuu, jumalattaresta tulee orjatar ja orjasta monarkki”.³

Elämänkumppani haettiin vielä 1700-luvulla ylipäätään omasta piiristä: kauppiaat naivat kauppiaiden leskiä ja tyttäriä, papit pappisperheiden jälkeläisiä, piispoiksi kurkottavat piispojen tyttäriä, talonpojat talollisperheistä, rengit piikoja ja aateliset omasta säädystään. Esimerkiksi papinviran saamisen ehtona saattoi olla naimakauppa viran edellisen haltijan lesken kanssa. Ruus-tinnoille järjestely toimi eräänlaisena leskeneläkkeenä, joka turvasi naisen ja hänen lastensa toimeentulon. Papithan eivät omistaneet virkojaan tai pappiloitaan, ja kun he luterilaisella ajalla saivat mennä naimisiin, heidän leskiensä kohtalo muodostui ongelmaksi. Kauppiaan leski saattoi periä kauppahuoneen, käsityöläismestarin leski verstaan ja talonpojan leski maatilan, mutta papin leskelle ei jäänyt mitään.⁴

Aviosopimus oli yleensä elinikäinen ja se sisälsi kunnioitukseen ja tottelevaisuuteen liittyviä velvollisuuksia. Luterilaisen kirkon huoneentaulu ja lakikirjan naimakaari antoivat miehelle oikeuden päättää monista asioista vaimonsa puolesta. Lain mukaan avioliitto voitiin myös purkaa, mutta ainoastaan huoruuden perusteella, tai jos puoliso oli ”omavaltaisesti” kadonnut jäljettömiin. Asumuserokin tunnettiin ja myös se vaati puolisoitten epäsovun puintia sekä maallisissa tuomioistuimissa että kirkollisissa elimissä. Kihlauksesta oli niin ikään haettava virallista kihlaeroa, jos pariskunta tuli katumapäälle ennen häitä.⁵

Tunteitakin pelissä mukana

Avioliittolaista ja muista juridisista määräyksistä huolimatta miesten ja naisten väliset suhteet saattoivat kuitenkin olla myös tunteikkaita ja vailla arvojärjestyksiä. Vaikka avioliitto oli edelleen perheiden ja sukujen välisten sopimusten varassa, ei naittamistoimi näytä sulkeneen pois rakkautta, fyysisistä illoista tai läheisyyttä. Mo-

”Vasta 1800-luvun kuluessa porvarillisesta ydinperheestä tuli yleisesti hyväksytty yhteiselämän normi.”

nosti avioliittojen oletetaan olleen tunneköyhiä, koska vanha Ruotsin laki ei sallinut aviopuolisoiden päättää yksin avioitumisestaan. Avioliitto oli kuitenkin paljon muuta kuin mitä lakikirjojen normit antavat ymmärtää – sekä hyvässä että pahassa. Hellyys, suukottelu ja halaukset kuuluivat avioliittoon ja kertoivat puolisoiden välisestä rakkautentunteesta. Yksityiskirjeet puolestaan todistavat toveruudesta. Etenkin aatelisperheissä aviopuolisoiden kirjeenvaihtosuhde oli usein hyvin avoin ja tasapuolinen. Vaimo ei kirjoittanut miehelleen kuin ylemmälleen vaan kuin kumppanille ja ystävälle.⁶

Myös sukupuolielämän aloittaminen ennen vihkimistä oli ikivanha perinne, joka säilyi etenkin niin sanotun tilattoman väestön keskuudessa katkeamattomana tapana keskiajalta aina 1800-luvulle asti. Historiantutkija Tiina Miettistä lainaten ennen avioliiton alkua siitetyt lapset olivat osa avioliittoon tähtävästä seurustelusta, ”ajan normaali käytäntö”. Näin oli etenkin läntisessä Suomessa, jossa naiset piikoivat vuosikaudet ennen vihille menoa. Kun avioliitto solmittiin vasta lähempänä kolmeakymmentä ikävuotta, ei impeys ollut kansannaisille varteenotettava vaihtoehto. Itäisemmässä Suomessa mentiin naimisiin nuorempina ja sukupuolielämän alku sijoittui luontevammin aviovuoteeseen.⁷

Ennen 1800-lukua suomalainen morsian ei myöskään korostanut koskemattomuuttaan valkoisella hääpuvulla. Vihille ei menty hunnutettuna, kädessä ei kannettu morsiuskimppua eikä vaimo ottanut miehensä sukunimeä. Miehen nimen otto tuli pakolliseksi vasta vuonna 1930, hunnut yleistyivät 1800-luvun jälkipuolella ja kalliit, tuoreista kukista solmitut morsiuskimput 1920-luvulla. Valkoisen häämuodin loi Englannin kuningatar Viktoria, joka pukeutui omissa vihkiäisissään valkoiseen satiiniin ja pitsihuntuun. Häntä ennen eurooppalaiset morsiamet suosivat oman aikansa muotivärejä, barokkimaisen uhkeaa punaista, sinistä, keltaista tai mustaa, tai rokokooajan keveän kukikkaita kankaita.⁸

Romanttinen rakkaus ihanteeksi

Vasta 1800-luvun kuluessa porvarillisesta ydinperheestä tuli yleisesti hyväksytty yhteiselämän normi. Vaikka lait eivät muuttuneet, uutena ihanteena oli, että avioliitto perustuisi puolisoiden keskinäiseen rakkauteen eikä enää perheiden tai sukujen väliseen sopimukseen. Rakkaus ja kiihkeät tunteet eivät sinänsä olleet ihmissuhteissa mikään uutuuus, mutta uutta oli, että puoliso valittiin tunteiden ohjauksessa.

Ajatus tunteista avioliiton perustana oli alkanut voittaa alaa 1800-luvun alkupuolen Euroopassa. Uudenlaisessa rakkausavioliitossa ei tullut enää kysymykseen sukujen hyöty tai säätyrajojen noudattaminen. Ilmiön juuret ovat valistusfilosofien porvarillisessa perhekritiikissä ja valistusajan kirjamarkkinat vallanneissa rakkausromaneissa. Suomen älymystöpiireihin valistusajan porvarillinen perhekritiikki saapui 1700-luvun lopulla Turun akatemian piirissä vaikuttaneiden Henrik Gabriel Porthanin, Jakob Tengströmin ja Frans Mikael Franzénin välityksellä. He kaikki arvostelivat sopimusavioliittoja ja säätyläisnaisten perhearvot unohtavaa salonkikasvatusta. He paheksuivat avioliittojen säätyrajoja ja sukujen pyrkimyksiä ja kohottivat uudeksi ihanteeksi rakkausavioliiton. He esittivät valistuksen hengessä, että onnellisen perhe-elämän perustaksi sopi vain rakkaus.⁹

Rakkausromaanit kuluivat molempien sukupuolten ja kaiken ikäisten käsissä. Lukijat saattoivat huokailla ja jopa kyynelehtiä niiden kuvaamien tunnetilojen äärellä. Tavallaan romaaneista muodostui todellisessakin elämässä uusien tunteiden ja kokemustapojen käsikirjoja.¹⁰ Romanttista rakkautta suorastaan palvottiin, ja sitä pidettiin tärkeimpänä ja tavoitelluimpana elämäntalona.¹¹ Jean-Jacques Rousseau ja Johann Wolfgang von Goethen romaaneissa vain rakkaus oli yhteiselämän hyväksyttävä perusta ja edellytys. Perinteisesti perheiden ja sukujen toisilleen sopiviksi katsomat mies ja nainen oli naitettu keskenään. Nyt Rousseaun romaanissa *Julie, ou la nouvelle Héloïse* (1761) ja Goethen teoksessa *Die Leiden des jungen Werthers* (1774; suom. *Nuoren Wer-*

therin kärsimykset, 1904/1992) nuoret haaveilivat rakkauteen perustuvasta liitosta.¹²

Tunteisiin perustuvilla avioliittomarkkinoilla nuorten oli tuotava entistä paremmin esiin parhaita puoliaan ja kyettävä sitä kautta itse herättämään kiinnostus ja rakkaus vastakkaisessa sukupuoleessa. Aiemmin sulhasen oli vakuutettava morsiamen isä, mutta nyt hänen oli saatava ennen kaikkea tavoittelemansa nainen puolelleen. Naisille romanttisen rakkauden vaatimus merkitsi lisääntyviä ulkonäköön, käytökseen ja vaatetukseen liittyviä paineita.¹³

Romanttisten tunteiden vuosisata kuitenkin hävitti heikumallisen rakkauden aviovuoteesta. Vielä 1700-luvulla kiihkeää avioelämää pidettiin terveen ja hedelmällisen liiton edellytyksenä. Myös naisen nautintoa oli pidetty hedelmöittymisen kannalta välttämättömänä, sillä yleisesti ajateltiin lapsen saavan alkunsa miehen sperman sekoittuessa kiihottuneen naisen nesteisiin. Negatiivinen kaiku ”aviollisiin velvollisuuksiin” tarttui vasta 1800-luvun viktoriaanisessa Euroopassa, jossa hyveellinen nainen kehittyi olennoksi, joka oli vailla seksuaalista halua.¹⁴

Lääketieteen paljastaessa runsaasti uutta tietoa naisen anatomiasta ajatus naisesta passiivisena seksuaaliobjektina lujittui. Tutkijat totesivat, että naisen munasolu irtosi ja hedelmöityi naisen omasta tahdosta tai sukupuolisesta halusta riippumatta. Toisin kuin aiemmin oli luultu, nainen ei voinutkaan omilla toimillaan vaikuttaa hedelmöittymiseensä. Tämän takia vanha ajatus kostean kiimaisesta naisesta katosi ja tilalle tuli naisihanne, jonka sukupuolisen halun täytyi olla heikko tai suorastaan olematon. Passiivisen naisen vastinparin muodosti seksuaalisesti aktiivinen mies, joka omalla tahdollaan sääтели hedelmällisyytään.¹⁵

Modernia rakkautta

1800-luvulla alkanut kehitys sai lopullisen sinetinsä vuonna 1930 käyttöön otetussa uudessa avioliittolaissa, jossa puoliset saivat juridisesti tasa-arvoisen aseman ja avioliitosta tuli heidän välisensä yksityisasiä. Avioliiton ideologiseksi perustaksi hyväksyttiin vain rakkaus, ja aviomiehen edusmiehyys ja naittajan valta jäivät historiaan.

Tiukka sukupuolimoraali, jota kirkollinen valta oli vaalinut vuosisatojen ajan, sai ensimmäistä kertaa kansan syvien rivien tuen. Itsenäisessä Suomessa kaikki yhteiskuntaluokat työväestöä myöten olettivat rakkauden johtavan avioliittoon, jonka piiriin myös sukupuolielämä kuului. Yhteiselämän alun normiksi tuli nyt kaikissa oloissa vihkiminen.¹⁶

Uudessa perhekeskeisessä yhteiskunnassa äidin roolista muodostui ensi kertaa naimisissa olevan naisen tärkein tehtävä. Lapsensa itse hoitavasta kotiäidistä tuli ihanne kaikissa yhteiskuntaluokissa.¹⁷ Aiemmin naisilla ei ollut taloudellisia tai muitakaan mahdollisuuksia keskittyä pelkään lastenhoitoon, sillä vaimon ja emännän velvollisuudet nähtiin 1800-luvun

alkupuolelle saakka äitiyttä tärkeämpinä velvollisuuksina.

Äitiydestä tuli Suomessa erityisen vahva osa naisuutta vasta maan itsenäistyttyä. Lasten synnyttämisestä tuli naisen kutsumus, varsinkin kun modernin perheen lapsiluku oli alkanut laskea. Kun äitiysneuvolat perustettiin 1926, lasten saamisesta tuli entistä vahvemmin yhteiskunnallinen kysymys. Valtiollinen äitiyssuojelu toki palveli naisia monin tavoin, mutta korosti samalla naisruumiin merkitystä kansankunnan hyväksi tehtävässä työssä.¹⁸

Tunteisiin, rakkauteen ja sukupuolielämään liittyvää erilaisuutta ja poikkeavuutta ryhdyttiin myös kontrolloimaan eri tavalla kuin ennen. Lääketieteen, psykiatrian ja psykologian kehittyessä uskottiin, että tiede kykenee määrittelemään sen, mikä on ihmisajalle normaalia ja mikä epätyypillistä ja epämuodostunutta. Normaaliuden selvittämisen vaatimus siirtyi tieteen maailmasta yhteiskunnalliseen keskusteluun ja viranomaiskäytäntöihin armeijoissa, kouluissa ja terveydenhoidossa.¹⁹

Kärjistetyimmillään erilaisuudesta tuli luvatonta ja se kriminalisoitiin, myös rakkaudessa. Esimerkiksi pelko homoseksuaalisuutta kohtaan kasvoi monissa Euroopan maissa samalla kun ”normaalien ihmisten” ominaisuuksia ryhdyttiin yhä tarkemmin määrittelemään. Ruotsissa samaa sukupuolta olevien seksisuhteet kriminalisoitiin 1864 ja Suomessa 1894. Lääketieteessä homous leimattiin sairaudeksi tai kehityshäiriöksi. Aina 1800-luvulle asti oli ajateltu, että homoseksuaaliset teot olivat ”sodomiittisia syntejä”, joihin kuka tahansa saattoi langeta. Vasta 1800-luvun jälkipuolella lääketiede alkoi nähdä homoseksuaalisuuden biologisena, rakenteellisena ominaisuutena. Samalla homoseksuaalisuuteen liitettiin synnynnäisen degeneraatioilmiön tai suoranaisen sairauden leima.²⁰

Sukunimilaissa palattiin vanhaan historialliseen käytäntöön, kun kumpikin puoliso sai vuodesta 1986 lähtien pitää halutessaan oman sukunimensä. Samaa sukupuolta olevien parisuhteen rekisteröiminen viralliseksi liitoksi tuli mahdolliseksi maaliskuussa 2002. Suhteensa virallistaneet ovat kuitenkin useimmiten melko nuorta väkeä. Homoseksuaalisuus on ollut maassamme rikollista vuoteen 1971 ja määriteltiin tautiluokituksessa sairaudeksi aina vuoteen 1981. Näinä vuosikymmeninä nuoruuttaan eläneet homoseksuaalit pitivät nähtävästi yhä tunteensa piilossa, sillä he ovat tilastollisesti aliedustettuja parisuhteensa rekisteröineiden joukossa. Seksuaalinen suuntautuminen rajoittaa myös perheenmuodostusta. Niin sanottujen sateenkaariperheiden lapsiluku on muita perheitä alhaisempi. Etenkin homomiehen isyys näytetään yhä ongelmallisena ja hankalana.²¹

Lopuksi

Suomessa on lähes tuhannen vuoden ajan vedetty köyttä rakkaudesta, seksuaalisuudesta, avioliitosta ja vihkimisestä. Osapuolina tässä keskustelussa ovat olleet valtiovallalta, kirkko ja kansa vanhoine tapoineen. Itsenäisessä

Suomessa vahvan jalansijan sai porvarillinen avioliittointituutio. Nykyään suomalaisten avioliittojen perustaksi hyväksytään vain rakkaus eikä vanhempien puuttumista nuoren parin asioihin juuri suvaita. Joissain maissa tavanomaiset järjestetyt liitot koetaan tunneköyhäksi ja sopimattomaksi kaupankäynniksi, vaikka historiallisesti meidänkin liittomme ovat olleet sukujen ja morsiamen naittajan käsissä.

Yksi asia ei ole kuitenkaan muuttunut: avioliitto on edelleen tärkeä juridinen sopimus, joka antaa aviopuolisoille oikeudellisia etuja, joita avopareilla tai rekisteröidyssä parisuhteessa elävillä ei tällä hetkellä ole. Jos haluamme puhua tasa-arvoisesta yhteiskunnasta, ainakin

siviiliviranomaisen vahvistama avioliitto on tuotava kaikkien ulottuville. Tämä onkin nähtävästi toteutuksessa muutaman vuoden kuluttua.

Lisäksi nykyinen avioliittolakimme vaatii, että suomalainen avioliitto on solmittava nimenomaan vihkimällä. Uskonnolliseen seremoniaan viittaavaa vihkimistä ei silti ole ennenkään tarvittu maassamme laillisen avioliiton sinetiksi. Kun avioliittolakiamme ollaan uudistamassa, voisimme yhtä hyvin luopua kokonaan vihkimisestä avioliiton juridisena merkinä ja säätää siviiliviranomaisen vahvistaman liiton ainoaksi avioliittomuodoksi kaikille pareille. Uskonnollisen siunaamisen saisi kukin hankkia liitolleen halunsa mukaan.

Viitteet

- 1 Knuutila 1990, 594–595.
- 2 Miettinen 2012, 205.
- 3 Liliequist 2007, 175.
- 4 Widén 1988, 37.
- 5 Pylkkänen 1992, 90–91.
- 6 Löwendahl 2007, 140–141.
- 7 Miettinen 2012, 156, 265.
- 8 Pylkkänen 1982, 359–366.
- 9 Helén 1997, 138–139; Häggman 1994, 296–300.
- 10 Bjurman 1998, 43–45.
- 11 Elomaa 1997, 17.
- 12 Darnton 1984, 242; Helén 1997, 138; Häggman 1994, 153.
- 13 Bjurman 1998, 42–46, 84–93.
- 14 Vainio-Korhonen 2012, 58.
- 15 Helén 1997, 90; Räisänen 1995, 136–137, 141–142.
- 16 Häggman 1994, 15; Markkola 1994, 229–231; Räisänen 1995, 38.
- 17 Melby, Pylkkänen, Rosenbeck & Carlsson Wetterberg 2006, 54.
- 18 Männistö 2003, 132–137; Hytönen 2012, 29–37.
- 19 Helén 1997, 81–88.
- 20 Stälström 1997, 56–64.
- 21 Moring 2013; Pohjanpää 2013.

Kirjallisuus

- Bjurman, Eva Lis, *Catrinens intressanta blekhet. Unga kvinnors möten med de nya kärlekskraven*. Symposium, Lund 1998.
- Darnton, Robert, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. Viking, New York 1984.
- Helén, Ilpo, *Aidin elämän politiikka. Naissukupuolisuus, valta ja isesuhde Suomessa 1880-luvulta 1960-luvulle*. Gaudeamus, Helsinki 1997.

- Elomaa, Hanna, *Porvarillista rakkautta. Oskar ja Mili Hultmanin tarina (1886–1894)*. Otava, Helsinki 1997.
- Hytönen, Kirsi-Maria, *Suomalaisen sotilaan vaimo. Naisroolin rakentuminen avioparin jatkosodan aikaisessa kirjeenvaihdossa*. Teoksessa *Häkäpöntöstä nurkkatansseihin. Arjen ilmiötä sota-aikana*. Toim. Jarkko Keskinen, Suvia Seppälä & Kari Teräs. Suomen historian julkaisuja 2. Turun yliopisto, Turku 2012.
- Häggman, Kai, *Perheen vuosisata. Perheen ihanne ja sivistyneistön elämäntapa 1800-luvun Suomessa*. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki 1994.
- Knuutila, Jyrki, *Avioliitto oikeudellisenä ja kirkollisena instituutiona Suomessa vuoteen 1629*. Suomen Kirkkohistoriallinen seura, Helsinki 1990.
- Liliequist, Jonas, *Kärlek, kön och sexualitet*. Teoksessa *Signums svenska kulturhistoria. Gustavianska tiden*. Signum, Stockholm 2007.
- Löwendahl, Marie, *Min allrabästa och ömmaste vän! Kvinnors brevskrivning under svenskt 1700-tal*. Makadam, Stockholm 2007.
- Markkola, Pirjo, *Työläiskodin synty. Tampere-laiset työläisperheet ja yhteiskunnallinen kysymys 1870-luvulta 1910-luvulle*. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki 1994.
- Melby, Kari, Pylkkänen, Anu, Rosenbeck, Bente & Carlsson Wetterberg, Christina, *Inte ett ord om kärlek. Äktenskap och politik i Norden ca 1850–1930*. Makadam, Stockholm 2006.
- Miettinen, Tiina, *Ihanteista irrallaan. Hämeen maaseudun nainen osana perhettä ja asiakirjoja 1600-luvun alusta 1800-luvun alkuun*. Tampereen yliopisto, Tampere 2012.

- Moring, Anna, *Oudot perheet. Normeja ja ihanteita 2000-luvun Suomessa*. Väitöskirja. Helsingin yliopisto, Helsinki 2013. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-10-8852-0>. Viitattu 16.9.2014.
- Männistö, Tiina, *Haluatko todelliseksi naiseksi? Naisruumiin tuottaminen Suomessa ilmeistyneissä nuoren naisen oppaissa 1890–1972*. Historian laitoksen julkaisuja 63. Turun yliopisto, Turku 2003.
- Pohjanpää, Kirsi, *Sateenkaariperheet tuovat väriä tilastoihin*. Tilastokeskus. 23.9.2013. www.stat.fi/artikkelit/2013/art_2013-09-23_001.html. Viitattu 16.9.2014.
- Pylkkänen, Anu, *Avioliiton historiaa – Sukujen sopimuksesta kahden kauppaan*. Teoksessa *Suomen oikeushistorian pääpiirteet. Sukuvallasta moderniin oikeuteen*. Toim. Pia Letto-Vanamo. 2. p. Gaudeamus, Helsinki 1992.
- Pylkkänen, Riitta, *Säätyläisnaisten pukeutuminen Suomessa 1700-luvulla*. SMYA 84. Suomen muinaismuistoyhdistys, Helsinki 1982.
- Räisänen, Arja-Liisa, *Onnellisen avioliiton ehdot. Sukupuolijärjestelmän muodos- tumisprosessi suomalaisissa avioliitto- ja seksuaalivalistussoppaissa 1865–1920*. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki 1995.
- Stälström, Olli, *Homoseksuaalisuuden sairausleiman loppu*. Gaudeamus, Helsinki 1997.
- Vainio-Korhonen, Kirsi, *Sofie Munsterhjelmin aika. Aatelinaisia ja upseereita 1800-luvun Suomessa*. SKS, Helsinki 2012.
- Widén, Solveig, *Änkeomsorg i ständsamhället. Försörjnings- och understödsformer för prästänkor i Åbo stift 1723–1807*. Åbo Akademi, Åbo 1988.

MIIRA TUOMINEN

Diotiman *erôs*

Tietäminen ja yksilöön kohdistuva halu Platonin *Pidoissa*

Rakastetuille ja rakastaj(atar)ille

Platonin dialogi *Pidot* kuvaa Sokrateen ja hänen juhlakumppaneidensa keskustelun *Erôksen*, rakkauden jumalan, ylistykseksi. Kirjalliselta muodoltaan rikkaan ja monivahahtaisen dialogin puhujista Sokrates-hahmon asema on poikkeuksellinen. Hän lainaa mantineialaisen naisen Diotiman näkemyksiä – tämä on vihkinyt nuoren Sokrateen rakkauden saloihin. Vaikutusvaltaiseksi tulkinnaksi (analyttisesti motivoituneessa) Platonitutkimuksessa on muotoutunut käsitys, jonka mukaan rakkaus ei Platonilla voi kohdistua ihmisyyksilöön, vaan sen todellinen kohde on kauneuden idea. Eikö yksilöiden väliselle rakkaudelle ole sijaa Platonin näkemyksessä? Onko *Pitojen* käsitys rakkaudesta torjuttava vanhentuneena tai filosofisilta lähtökohdiltaan ongelmallisena?

Platonin *Pidoissa* edellisen illan juomingeista uupunut seurue päättää piristää tunnelmaa ylistyspuheilla rakkauden jumalalle *Erôkselle*. Puheita on dialogissa kaikkiaan seitsemän. Puhetaitoa rakastavan Faidroksen jälkeen ovat vuorossa Pausanias, joka on myöhemmin puhuvan tragediarunoilija Agathonin rakastaja, luonnonfilosofiaa harrastava Eryksimakhos, komediakirjailija Aristofanes ja sitten Agathon. Hänen jälkeensä ääneen pääsevät Sokrates ja viimeisenä juhliin pikkutunneilla juopuneena seurueineen ilmestyvä Alkibiades, joka kertoo kuluttavasta intohimostaan Sokratesta kohtaan. Mitä Sokrateen lainaama Diotima¹ sitten sanoo *erôksen* luonteesta dialogissa? Ovatko toiset ihmiset kenties ainoastaan filosofin keinoja edistää omaa kuolemattomuuttaan heitä opettamalla? Tai onko Diotiman hahmottelema *erôs* (vain) moraalista pyrkimystä onnellisuuteen, kuten jotkut tutkijat ovat viime aikoina esittäneet?

Vaikutusvaltainen tulkinta *Pidoista* 1900-luvun loppupuolen tutkimuskirjallisuudessa on Gregory Vlastoksen näkemys. Vlastoksen mielestä rakkauden todellinen kohde on Platonilla kauneuden tai hyvyyden idea, eikä *Pitojen* kuvaama rakkaus siis tosiasiaassa lainkaan kohdistu ihmisyyksilöön.² Tässä luetavassa Diotimalta lainattu näkemys *erôksesta* kohdistuu vain kauneuteen sinänsä. Koska ihmisyyksilöt ovat aina myös jossain suhteessa rumia, *erôs* ei voi kohdistua yksilöön – se nimittäin karttaa kaikkea rumaa. Yksilöt ovat Vlastoksen näemyksen mukaan *erôksen* kohteina vain 'paikanvaraajia' kauneudelle sinänsä.

Useat tutkijat ovat vastanneet Vlastoksen haasteeseen korostamalla yksilöihin kohdistuvan *erôksen* merkitystä *Pidoissa*. Esimerkiksi Anthony Price on esittänyt, että "kauneuden aavan meren" nähtyään – eli koettuaan

halun korkeimman täyttymyksen kauneuden idean käsittämällä – filosofin (viisauden rakastajan) on pystyttävä siirtämään tämä kokemus toiseen yksilöön niin, että tästä tulee hyveellinen.³ Tällä tavalla henkilökohtaista rakkautta tai halua ei siis Sokrateen puheessa sivuutettaisi vaan "ylennettäisiin"⁴.

Tämä näkemys yksilöiden merkityksestä on vakiintunut eräänlaiseksi "uudeksi konsensukseksi"⁵. Uuden konsensuksen näkökulmasta yksilöiden merkitys Diotiman kuvaaman halun kontekstissa liittyy siis moraalikasvatukseen, jota filosofi tai rakastaja voi antaa. Uudemman ja hiukan erilaisen näkemyksen yksilöiden roolista on esitellyt Frisbee Sheffield, joka väittää uutta konsensusta vastaan, että koska halun korkein täyttymys on luonteeltaan kontemplatiivista tai teoreettista, ei se edellytä tällaista hyveen siirtämistä toiseen ihmiseen. Hänen mukaansa Diotiman puheessa kuvattu *erôs* on olennainen osa Platonin etiikkaa. Korkein onnellisuus samaistetaan dialogissa filosofisen mietiskelyn tai teoreettisen ymmärtämisen kanssa, ja se voidaan saavuttaa vain arvostamalla kauneutta sen yksittäisissä ilmennyksissä. Sheffield myös vastustaa Vlastoksen ajatusta siitä, että yksilöt olisivat ainoastaan 'paikanvaraajia' kauneudelle sinänsä. Sheffieldin mukaan kauneutta voi rakastaa tai arvostaa pelkästään sen yksilöllisissä toteutumissa. Hän liittää Sokrateen/Diotiman *erôksen* myös hyvekasvatukseen, vaikka ei oletakaan toisten ihmisten roolin pelkistyvän Pricen esittelemän "uuden konsensuksen" mukaisen hyveopetuksen vastaanottamiseksi ja filosofin kuolemattomuuden takaamiseksi. Sheffieldin tulkinnassa Diotiman kuvaama *erôs* edellyttää myös muista huolehtimista – ilmeisesti lähinnä siksi, että lihalliset ihmiset eivät pysty jatkuvasti mietiskelemään tai käsittämään teoreettisia totuuksia.

”Kauneuden tai hyvyyden käsittämiseen kohdistuva halu on samaa monimuotoista ja jopa ristiriitaista halua kuin yksilöihin kohdistuva lihallinen halu.”

Tutkimuksessa on viime aikoina korostettu myös dialogin moniäänisyyttä.⁶ Ehkä Platonin näkemys ei olekaan suoraan luettavissa Diotimaa lainaavalta Sokrateelta, vaan muillakin puheilla on varmasti Platonin mielestä osuutensa *eroksen* kuvauksessa.⁷ Ehkä Platon jopa olettaa, että yleisesti hyväksytyt käsitykset eroottisesta halusta on sen filosofisessa tutkimuksessa otettava huomioon, ja siksi dialogin kaikki puheet ovat merkittäviä.⁸

Yksi yksilöiden merkitystä korostava tulkintalinja kohdistaa huomion erityisesti viimeisenä puhuvaan Alkibiadeeseen. Myös Frisbee Sheffield näyttää hyväksyvän sen oletuksen, että yksilöihin kohdistuva halu kuuluu dialogin kokonaisrakenteessa erityisesti Alkibiadeen puheeseen. Vaikka hän katsookin, että Sokrateen/Diotiman puhe sisältää huolenpidon toisista, hän kuitenkin jossain määrin irrottaa käsittelyssään puheesta kuvatun *eroksen* lihallisesta halusta yksilöihin. Sheffieldille *erôs* on Diotiman puheessa erityisesti onnellisuuteen pyrkimistä ja hyveeseen kasvattamista, kun taas lihallinen, yksilöitä kohtaan tunnettu halu tai himo on Alkibiadeen alaa.

Yksilöihin kohdistuvalla lihallisella halulla ja yksilöiden ominaispiirteillä on kuitenkin myös Diotiman puheessa aivan olennainen sijansa⁹. Diotiman luonnehtima *erôs* on saumaton jatkumo ihmisyksilöitä kohtaan tunnetusta halusta korkeimpaan halun ilmentymään, kauneuden tai hyvyyden sinänsä (*to kalon*) käsittämiseen ja toisintamiseen kohdistuvaan haluun. Tämä halun hierarkia tai ’rakkauden tikapuut’ (210a–212a) lähtee ensin yhteen kauniiseen yksilöön kohdistuvasta lihallisesta halusta ja etenee sitten oivallukseen, että kauneus eri vartaloissa on samaa¹⁰. Yhden yksilön lihallisesta haluamisesta ihminen etenee rakastamaan tai haluamaan kaikkia kauniita vartaloita, mutta kypsyyssään ymmärtää sielun kauneuden korkeammaksi. Kauniista sieluista halu

kohoa ihmisten tapojen ja taitojen kautta lopulta tiedon asteelle. Tällä tasolla se saattaa nousta käsittämään ”kauneuden aavan meren” (210d4). Samalla tasolla rakastaja alkaa synnyttää kauniita puheita tai perusteluja toisten kanssa ja voimistuu käsittämään yhden tiedon, tiedon kauneudesta. Tämä on halun tai rakkauden korkein täydellistymä, jonka saavuttamiseksi ”kaikki aiemmat vaivat on koettu” (210e5–6).

Väitän siis, että kauneuden tai hyvyyden käsittämiseen kohdistuva halu on samaa monimuotoista ja jopa ristiriitaista halua kuin yksilöihin kohdistuva lihallinen halu. Vaikka tarkasteltaisiin vain Diotiman puhetta *Pidoissa*, ei *erôsta* siinä tule samaistaa sen korkeimpaan mahdolliseen ilmentymään, saati tuon korkeimman halun täyttymykseen kauneuden aavan meren näkemisessä. Syntyperänsä vuoksi *Erôs* on jatkuvassa liikkeessä ihmisten ja jumalten välissä: Puutteen (*Penia*) ja Yltäkyläisyyden (*Poros*) ainutlaatuinen ja jopa sisäisesti ristiriitainen poika (203c5) syntyy heti kuoltuaan uudelleen.¹¹ Jos siis korkein halu joskus täytyykin kauneuden käsittämässä, ei tämä lakkauta halua sen muissa ilmentymissä. Korkeintaan täyttymys ei myöskään näytä olevan pysyvää. Diotima korjaa Sokrateen esittämää määritelmäehdotusta *eröksesta* kauniin haluamisena ainaisesti itselle (206a). Diotiman mukaan *erôs* ei ole luonteeltaan tällaista kauneuden omistamisen halua vaan ”siittämistä ja synnyttämistä kauniissa” (206e5). Kauneuden käsittämisen kokemuksesta on siis uusinnettava halun luovassa toteuttamisessa, jota Diotima omassa *eroksen* määritelmässään korostaa.

Diotiman puheessa ei siis hahmotella kahta eri *erôsta*, lihallista ja abstraktia¹². Sitä vastoin nämä kaksi puolta yhdistyvät yhdessä ja samassa jatkuvasti uudistuvassa ja muuttuvassa halussa. Yksinkertaistaen voi sanoa, että

monet tutkijat rationalisoivat myös lihallisen halun Diotiman puheessa tarkastellen sitä halun korkeimman, kauneuteen sinänsä kohdistuvan ilmentymän valossa.¹³ Korostan tässä Diotiman kuvaaman *eroksen* intohimoisuutta ja yhteyttä lihalliseen haluun myös sen korkeimmissa ilmentymissä. Toisaalta pidän tärkeänä sitä, että halu erotetaan sen täyttymyksestä – erityisesti sen korkeimmasta täyttymyksestä kauneuden käsittämisessä.

Erôs, rakkaus ja halu

Vältän *eroksen* kääntämistä ”rakkaudeksi” ja käytän sitä ainoastaan niiden kirjoittajien yhteydessä, jotka itse suosivat tätä käännettä. ”Rakkaus” on harhaanjohtava suomennos *eroksen* eroottisten miellelyhtymien vuoksi.¹⁴ *Erôs* ei siis käsitä esimerkiksi sisarusten tai vanhempien ja lasten välistä rakkautta mutta sisältää sellaiset intohimoiset suhteet kuin vaikkapa viisauteen tai rahaan kohdistuvan rakkauden, halun tai himon. Näihin tapauksiin ”rakkaus” suomeksi kyllä sopisi, vaikka edellä mainitut tapaukset jäävätkin *eroksen* ulkopuolelle. Sekaannusten välttämiseksi käytän *eröksesta* translitteroitua muotoa ja kirjoitan sanan isolla silloin, kun puhe on *Poroksen* ja *Penian* personifioidusta pojasta. Toiston välttämiseksi käytän toisinaan myös ilmaisuja ”halu” tai ”eroottinen halu”.

Yksi *eroksen* olennainen piirre siis on, että se on nimensä mukaisesti eroottinen. Rakkaus voi toki olla eroottista, mutta se ei välttämättä ole sitä. Kreikaksi *ta erôtika* viittaa *erökseen* liittyviin asioihin, joita Sokrates sanoo Diotiman hänelle opettaneen (201d). Nykyajan näkökulmasta erotiikkaan yhdistyvä terminologia saattaa sitoa ajatukset liian tiukasti pornografian tai seksin piiriin, mutta vaikka *Pitojen* eroottinen halu liittyy seksiin, se ei pelkisty seksuaaliseksi haluksi.

Artikkelissaan ”Platonic Erôs and What Men Call Love” (1985) David Halperin huomauttaa, että Platonin *Pidoissa* käsitellyt *eroksen* alaan kuuluvat eroottiset halut on pidettävä erillään haluista tai mieliteoista, joiden kohteet ovat määrittymättömiä. Mielihalujen kohteena voi olla esimerkiksi ”jotain juotavaa”, ”jotain syötävää” tai ”seksiä”. Tällaiset täsmennyttömät mielihalut ovat tyydytettävissä, kun kohde (juoma, ruoka, seksi) saadaan itselle. Eroottinen halu ei kuitenkaan voi olla tällä tavalla määrittymätöntä, vaan sen on kohdistuttava tiettyyn yksilöön. Eroottinen halu ei myöskään palaudu kohteen haluamiseen itselle, vaan siihen liittyy luova aspekti: kohteen kanssa halutaan tehdä jotakin. Tämä ei pelkisty mielihalujen yleiseksi sukupuoliyhteyden haluksi, vaan eroottisen halun seksuaalisellakin muodolla on täsmennyntynyt kohde.

Pidoissa erottelu voidaan löytää Diotiman korjauksesta määritelmäehdotukseen, jonka Sokrates esittää puheensa aluksi Agathonin kanssa käymässään rutiininomaisessa väittelystä: *erôs* on halua saada kaunis ainaksi itselle (206a). Tämä luonnehdinta liittyy siis edellisen erottelun mielihaluihin, koska kohde on täsmennyttömätön (”jotakin kaunista”).¹⁵ Lisäksi *erôs* haluna saada

kaunis ainaksi itselle muistuttaa mielihaluja, koska se pyrkii saamaan kohteen itselle ja mahdollisesti tyydyttyä ainakin hetkeksi. Platon ei kuitenkaan oleta, että mielihalut oikeastaan pidemmällä aikavälillä tyydytysivä, vaan hetkellisen tyydytyksen jälkeen ne löytävät itselleen uuden kohteen.

Diotiman oma määritelmä sen sijaan sisältää Halperinin mainitseman luovan aspektin. Diotimalle *erôs* on ”siittämistä ja synnyttämistä kauniissa” (206e5). Vaikka halun kohdetta ei suorasanaisesti täsmennetäkään, Diotiman määritelmä olettaa, että *erôs* pyrkii luomaan kohteen kanssa jotakin sen sijaan, että se mielihalujen tapaan vain hamuasi itselle jotakin itseltä puuttuvaa. Sokrateen Diotimalta siteeraaman ajatuksen mukaan kauniissa siittäminen ja synnyttäminen voi tarkoittaa joko jälkeläisten tai kauniiden puheiden tai argumenttien (*logos*) luomista.

Argumentti tietämisen nojalla

Diotiman puheen keskustelu *eröksesta* viittaa usein tietämiseen. Vlastoksen tapaan onkin mahdollista ajatella, että juuri yhteys tietämiseen tekee ruumiillisista ihmisyksilöistä mahdollisia *eroksen* todellisina kohteina, koska niitä ei varsinaisessa mielessä voi tietää.¹⁶ Jos dialogissa siis oletetaan, että halun tai rakkauden kohteena voi olla vain se, mitä voidaan tietää, ihmisyksilöt näyttävät jäävän Diotiman hahmotteleman *eroksen* ulkopuolelle.

Myös Alkibiadeen puheessa viitataan tietämiseen haluamisen yhteydessä:

(A) ”Tiedätte kyllä hyvin [*eu gar iste*], että kukaan teistä ei tunne häntä [Sokratesta]” (216c7–d1)¹⁷.

(B) [En] tiedä, onko kukaan teistä tavannut häntä vakavana ja avoimena, niin että olisi voinut nähdä jumalankuvat hänen sisällään. Minäpä olen, ja minä näin [*eidon*] ne niin jumalallisiksi ja kultaisiksi, niin kauniiksi ja ihaniksi, että minusta tuntui välttämättömältä tehdä heti kaikki, mitä Sokrates käski.” (216e5–217a2)

Nämä katkelmat näyttäisivät tukevan oletusta, jonka mukaan vain varsinaiset tiedon kohteet voivat olla todellisia *eroksen* kohteita. Ensimmäisessä katkelmassa (A) Alkibiades vihjaa, että koska vain hän tuntee Sokrateen, ainoastaan hän voi todella rakastaa tai haluta tätä. Katkelmassa (B) Alkibiades taas vakuuttaa nähneensä Sokrateen sisälle ja siksi tuntevänsä tämän. Tämä yhteys näkyy myös terminologiassa. Ensimmäisen lainauksen ’tiedätte’ (*iste* verbistä *eidennai*) on yhteydessä toisen verbiin ’minä näin’ (*eidon*).

Vaikuttaisi luonteelta olettaa, että ne aarteet tai jumalankuvat (216e6), jotka Alkibiades on Sokrateen sisällä nähnyt, viittaavat platonisiin ideoihin, ehkä erityisesti kauneuden ideaan. Myönnän toki, että kauneuden idea on Diotiman puheessa korkein *eroksen* kohde. Kuitenkin jos oletetaan, että halu kohdistuu vain kauneuden ideaan, on vaikea erottaa hierarkian tai hierarkkisen jatkumon eri tasoja toisistaan. Niin yksittäisiin kauniisiin

vartaloihin, sieluihin tai käytäntöihin kohdistuva halu on siis aina vain kauneuteen sinänsä kohdistuvaa. Miten siis nämä tasot voitaisiin edes erottaa toisistaan?

On myös huomattava, että edellä lainatut kaksi tekstikohtaa eivät sisällä teknistä tietoa koskevaa terminologiaa, eikä muiden dialogien tietoa koskevia näkemyksiä voi välttämättä suoraan olettaa päteviksi Diotiman puheen kontekstissa. Erityisesti *Theaitetos*-dialogissa, jossa käsitellään tietämisen määritelmää, käytetään termiä *epistêmê*, joka ei siis lainatuissa kappaleissa esiinny. Katkelman (A) ensimmäinen 'tiedätte' on näkemistä tarkoittavan juuren perfektistä muodostetusta *eidenai-*verbistä, toinen verbistä *gignôskein*, jonka *-gn-*juuren johdannaiset (kuten *gnôsis*) liitetään usein erityisesti aistitietoon. Katkelmissa ei siis sanota, että *erôs* vaatisi koko hierarkian alueella tietämistä *epistêmênä*, joka on Platonillekin jossain määrin tekninen termi. Tuo termi (*epistêmê*) esiintyy halun hierarkian huipulla kauneuden itsensä tietämisessä (210d7).

Miksi sitten ruumiilliset yksilöt eivät voisi olla tiedon kohteita? Yleisesti tunnetun platonisen oletuksen mukaan tämä johtuu niiden muuttuvaisuudesta, kun taas tiedon kohteiden on oltava muuttumattomia. *Pitotojen* kontekstissa huomio muuttuvaisuudesta esiintyy myös Diotiman puheessa:

(C) ”Sillä vaikka jokaisen yksityisen elollisen olennon sanotaan elävän, sen sanotaan myös pysyvän samana, niin kuin esimerkiksi ihmistekin lapsesta vanhukseen sanotaan samaksi. Mutta vaikka näin sanotaan, ihminen ei kuitenkaan koskaan ole sama, vaan hänessä tapahtuu koko ajan uusiutumista ja kuolemista, hiuksissa, lihassa, luissa ja veressä ja koko ruumiissa. Sama, mikä koskee ruumista, koskee myös sielua. Yhdelläkään ihmisellä eivät tavat, luonteenpiirteet, mielipiteet, halut, ilot surut ja pelot säily samoina, vaan koko ajan syntyy uutta ja häviää vanhaa.” (207d2–e5)

Ruumiiden lisäksi siis myös sielut ovat jatkuvassa muutoksen tilassa. Vaikka ajateltaisiinkin *erôksen* kohdistuvan sieluun eikä ruumiiseen, muuttuvaisuuden nojalla myös yksilösielut olisivat mahdollittomia rakkauden kohteiksi. Siksi näyttäisi, että jos muuttuvaisuus oletetaan tiedon ja halun ennakoehdoksi, Diotiman/Sokrateen mukaan *erôs* ei voi kohdistua yksilöihin. Tämä oletus on kuitenkin ongelmallinen, kuten seuraavassa jaksossa nähdään.

Tieto ja yksilöihin kohdistuva *erôs*

Martha Nussbaum väittää, että sellainen abstrakti rakkaus tai halu, jonka Vlastos löytää Diotiman puheesta, ei voi olla koko totuus *Pidot*-dialogista¹⁸. Nussbaumin mukaan lopuksi puhuva Alkibiades osoittaa, että konkreettiseen ihmisyksilöön kohdistuva halu on *erôksen* olennainen osatekijä¹⁹. *Pitotojen* *erôs*-käsitteiden on hänen mukaansa myös otettava huomioon ne esifilosofiset rakkaudesta tai halua koskevat käsitteet, joita Alkibiadeen

hahmo ruumiillistaa samalla osoittaen, miksi nuo esifilosofiset käsitteet täytyy myös ylittää. Myös Frisbee Sheffield korostaa Alkibiadeen puhetta, joka on koominen tai satyyrinäytelmänomainen vastaus eräisiin Diotiman puheen elementteihin. Diotiman puheen 'filosofinen *erôs*' saa Sheffieldin mukaan lihallisen vastineensa Alkibiadeen puheessa.²⁰

Oma näkemykseni on, että ihmisyksilöihin kohdistuva halu sisältyy myös Diotiman puheeseen eikä rajoitu Alkibiadeeseen – ja/tai mahdollisesti joihinkin aikaisemmista puhujista. *Erôs* sellaisena kuin Diotiman sen kuvaa edellyttää laajan kirjon erilaisia kohteita jatkumossa ruumiillisista yksilöistä kauneuteen sinänsä. Tietämistä koskevaan argumenttiin suhteutettuna väitteeni on, että sikäli kuin *erôs* edellyttää kohteen tuntemista tai tietämistä, ei voida automaattisesti olettaa, että muissa dialogeissa esitetyt väitteet tiedosta pätevät sellaisenaan *Pitotoihin*. Siksi halun kohteen tunteminen tai tietäminen *Pidoissa* olennaisessa merkityksessä ei välttämättä edellytä kohteen yleisyyttä.

Tärkein tietämisen ja Diotiman hahmottelemien halun suhteeseen liittyvä tekstikohta jatkaa yllä lainatun katkelman (C) teemaa sielujen muuttuvaisuudesta:

(D) ”Ja mikä vielä oudompaa, ei vain yksittäinen tiedonala (*epistêmai*) tule sieluunne ja toinen häviää sieltä niin, että emme koskaan pysy samoina tietomme suhteen: jokainen yksittäinen tiedonkappale (*epistêmai*) kokee saman kohtalon. Nimittäin sitä, mitä kutsumme 'harjoitukseksi', tarvitaan, koska unohtaminen on tiedon katoamista, kun taas harjoittelemisen palauttaa tuoreen muiston siitä, mikä katosi, näin säästäten tiedonkappaleen (*epistême*) sellaisena, että se näyttää samalta. (207e5–208a7)”²¹

Tässä mainitut unohtaminen ja muistaminen saattavat johtaa ajatukset tunnettuun platoniseen ajatukseen oppimisesta muistiinpalauttamisena (*anamnêsis*). Tekstikohdan ja sen kontekstin lähempi tarkastelu kuitenkin osoittaa, että unohtaminen ja muistaminen tapahtuvat selvästi yhden elämän sisällä (207d5–6 kohdassa (C)). Ne eivät siis viittaa ajatukseen siitä, että sielumme jo ennen syntymää sisältää ne asiat, jotka muistiinpalauttamisen avulla opimme. Lainaus (D) taas tuo esiin sen tärkeän ajatuksen, että edes yksittäiset tiedonkappaleet (*epistêmai*) eivät pysy samoina vaan muuttuvat (*paskhei*, 208a3) ihmisen elämän aikana: unohtuvat, jos niitä ei harjoiteta, ja sitten taas palautuvat mieleen uudelleen harjoituksen avulla (208a4).

Diotiman esittämässä *Erôksen* syntymyytissä rakkaus tai halu käy läpi juuri tällaisia jatkuvia kuolemia ja uudelleensyntyymiä.

(E) ”[*Erôs*] ei ole kuolevainen tai kuolematon vaan saattaa saman päivän aikana kukoistaa ja kuolla ja sitten taas sopivan tilaisuuden tullen herätä eloon, kiitos isältään perittyjen ominaisuuksien. Mutta se mitä *Erôs* onnistuu hankkimaan, pakenee heti hänen käsistään, niin ettei hän ole köyhä eikä rikas.” (203d8–e5)

Kuten edellä nähtiin, myös *epistêmê*-tieto saa Diotiman puheessa tulkinnan, jossa tiedonkappalet voivat unohtua ja vaativat harjoitusta palatakseen taas mieleen. Tämä kuvaus tietämisen luonteesta yhdistää tiedon pian alla lainattavaan kuvaukseen *erôksen* luonteesta (F). Jumalallisen ja muuttumattoman tiedon sijaan *erôs* yhdistetään johonkin, joka on tietämisen ja tietämättömyyden välissä: toteen käsitykseen, joka ei ole varsinaista tietoa.

Ihmisten ja jumalten viestinviejänä ja tulkkina *Erôs* sukkuloi kuolevaisten ja kuolemattomien välimaastossa (202e3–4). Se ei siis kuulu jumalalliseen ja pysyvään vaan kommunikoi sen ja muuttuvan ja katoavan välillä.²² Sitä vastoin *Erôsta* luonnehtii jatkuva äärimäinen muutos ja ristiriitaisuus. Tiedon tai viisauden sijaan se on sijoitettava tiedon ja tietämättömyyden tai viisauden (*sofa, fronêsis*) ja tietämättömyyden (*amathia*) väliin (202a3)²³.

(F) ”*Sokrates*: Hän [Diotima] käytti minua vastaan aivan samoja argumentteja, joita itse äsken Agathonin kanssa väitellessäni käytin. Hän näytti, kuinka omien puheideni mukaan *Erôs* ei ole kaunis eikä ruma. Niinpä sanoin: Mitä tarkoitat, Diotima? Onko *Erôs* sitten ruma?

Diotima: Älä solvaa, Sokrates! Uskotko tosiaan, että jos jokin ei ole kaunis, sen on oltava ruma?

Sokrates: Niin teen.

Diotima: Ja jos jokin ei ole viisas, se on tietämätön? Etkö ole kuullut, että viisauden ja tietämättömyyden välissäkin on jotain?

Sokrates: Mitä se sitten on?

Diotima: Toden käsityksen omaamista ilman, että pystyy antamaan selityksen. Etkö tiedä, että tämä ei vielä ole tietämistä? Kuinka mikään, mistä puuttuu selitys, voisi olla tietoa? Eikä se ole tietämättömyyttä: kuinka jokin, joka sopii tosiasioihin, voisi olla tietämättömyyttä? Selvästi tosi käsitys on viisauden ja tietämättömyyden välissä.” (201e6–202a3)²⁴

Samoin kuin *Erôs* ei ole ruma eikä kaunis, se on siis myös tietämisen ja tietämättömyyden välissä. Katkelman (F) lopussa (202a4–9) tämä välitila täsmennetään oikeaksi käsitykseksi ilman kykyä antaa selitystä. Oletettu tiedon määritelmä, johon täsmennys viittaa, vastaa *Theaitetos*-dialogin kolmatta määritelmäehdotusta tiedosta (*epistêmê*) totena käsityksenä selityksen kanssa (*alêthês doksa meta logû*, 201c9–d1). *Theaitetos*-dialogin tietokäsitys ei kuitenkaan noudata samoja oletuksia kuin esimerkiksi *Valtion* keskikirjojen ideoita koskeva tieto.²⁵ Se ei automaattisesti edellytä ideoita kohteekseen, vaan koko niin sanottu ideoteoria loistaa poissaolollaan dialogista. Vaikka ei hyväksyttäisikään argumenttia, joka viittaa *Pitöjen* ulkopuolelle *Theaitetos*-kolmanteen ehdotukseen, Diotima ei kuitenkaan samaista *erôsta* tietoon. Hän sen sijaan sanoo, että *erôs* ei ole tietoa vaan tosi käsitys ilman selitystä. Korostaen eroa tietämisen ja toden käsityksen välillä Diotima kysyy: ”Miten sellainen, josta puuttuu selitys, voisi olla tietoa?” (202a67) Myös siksi pidän edellä hah-

moteltua tiedon ja *erôksen* kohteiden analogialle rakentavaa argumenttia ongelmallisena.

Erôs ovelana juonittelijana

Erôs yhdistetään dialogissa toistuvasti taitavuuteen tai pirulliseen oveluuteen²⁶. Jo ennen oman puheensa alkua Sokrates muuttaa aiemman tietämiseen (*epistasthai, eidenaî*) pohjautuvan terminologiansa oveluuteen liittyvään sanastoon:

(G) ”Ja sitten oivalsin, kuinka naurettava olin ollut, kun suostuin osaltani ylistämään *Erôsta* ja sanoin, että olisin pirullisen ovela siihen liittyvissä asioissa (*deinos ta erôtika*) – tietämättä kuitenkaan mitään (*iden eidôs*) asiasta (198c5–d3; suomennos omani).”

Samantapainen sanasto sisältyy myös Diotiman kuvaukseen *Erôkselle* ominaisista taidoista:

(H) ”*Erôs* on pirullisen ovela hyvää ja kaunista jahtaava juonittelija: rohkea, röyhkeä ja peräänantamaton, jatkuvasti ansoja virittävä taitava metsästäjä, joka kaipaa viisautta ja voimavaroja rakastaen viisautta tai harjoittaen filosofiaa koko elämänsä, taitava loihija (*deinos goês*), noita ja sofist (203d4–8; suomennos omani).”²⁷

Tarkoitukseni ei tietenkään ole kieltää ideoita tai kauneuden aavaa merta rakkauden tai halun kohteina Diotiman puheessa. Edellä käsiteltiin halun hierarkiaa tai ’rakkauden tikapuita’, jossa korkeimmalla tasolla halu kohdistuu yhteiseloön (*synûsia*, 212a)²⁸ ideoiden kanssa. Kuitenkin *Erôs* on Diotiman puheessa valtavan joustava, jopa ristiriitainen olento. Eroottinen halu herää henkiin juuri kuoltuaan, kohdistuu niin lihallisiin yksilöihin sukupuolisena haluna kuin kauneuden aavaan mereen korkeimman tietämisen muodon, teoreettisen ymmärryksen haluna, joka voi täytyä kauneuden käsittämisessä.

Diotiman esittelemä *Erôs* ei siis ole vain ansoja virittelevä metsästäjä ja sofist, vaan ideoiden näkemisen halu on *erôksen* korkein ilmentymä. Halun jatkumon yhtenäisyys selittyy luultavasti kauneuden idealla, koska kaikki – rumimmatkin yksilöt – osallistuvat kauneuden ideaan. Itse asiassa Platonin näkökulmasta he ovat rumia juuri siksi, että kauneus puuttuu heiltä. Rumuudella kun ei ole eikä voi olla omaa ideaansa. Kauneuden idea on siis olennainen niin jatkumon ala- kuin sen yläpäässäkin, mutta aivan sen korkeimpia ilmentymiä lukuun ottamatta itse kauneuden idea ei ole halun kohteena, vaan halu kohdistuu juuri epätäydelliseen, lihalliseen yksilöön. Kuten edellä todettiin, jos kohde olisi aina vain kauneuden idea, ei ”alhaisempia” halun muotoja voisi edes erottaa korkeammista,

Pidän Vlastosta puolustavia argumentteja ongelmallisina myös siksi, että ideoiden käsittäminen merkitsee halun korkeinta täyttymystä. Ideoiden tietämistä ja haluamista ei kuitenkaan suoraan voi samaistaa, koska ideoiden tietäminen on *halun kohde*, ei halu itse. Siksi

”Erôksesta tuli Afroditen apulainen, koska hän oli saanut alkunsa tämän syntymäpäivillä ja rakasti siksi kaikkea kaunista.”

vaikka *Pitojen* kontekstissa oletettaisiinkin, että tietämisen kohteiden on aina oltava yleisiä (ja olen yllä argumentoinut tätä oletusta vastaan), ei tästä vielä seuraa, että halun kohteiden olisi myös oltava yleisiä. Diotima korostaa, että halun luonteeseen kuuluu sen jatkuva uusiutuminen, eikä siis täyttymyksen tila voi olla pysyvä. Halperinin erottelun ja Diotiman määritelmän nojalla *erôs* kohdistuu luomiseen, ”siittämiseen ja synnyttämiseen kauniissa”. Sen korkeimpana muotona on myös sukupuoliyhteyttä tarkoittavalla sanalla kuvattu ’yhteiselo’ (*synûsia*, 212a) ideoiden kanssa. Yhteiselo ei näytä tarkoittavan ideoiden pysyvää pitämistä itsellä vaan niiden mukaista jatkuvaa uuden luomista yhdessä rakastetun tai halun yksilöllisen kohteen kanssa. Tämä jatkuva uuden luominen edellyttää *erôksen* liikkettä, muutosta ja uudelleen syntymistä jatkumon koko alueella. *Erôs* sellaisena kuin Diotima sen syntymytissään kuvaa ei voi jähmettyä paikoilleen tikkaiden ylimmälle puolalle.

Feministinen näkökulma

Feministifilosofit ovat käyttäneet *Pitojen erôs*-käsitystä rakkautta koskevien näkemystensä inspiraationa. Esimerkiksi Luce Irigaray näkee Diotiman puheessa olennaisen välitilassa olemisen tärkeäksi rakkauden osatekijäksi.²⁹ Irigarayn tulkinta tarjoaa kiinnostavan näkökulman Diotiman puheeseen, ja olen itsekin korostanut välitilaa *erôksen* paikkana. Irigaray kuitenkin liittää välitilan feminiinisyyteen, mutta alkutekstissä *Erôs* on *Poroksen* ja *Penian* poika. Toisaalta Puute (*Penia*) on Diotiman esittämässä *Erôksen* syntytarinassa nainen, ja hänen roolinsa on halun synnyssä kiehtovan ristiriitainen: puute paljastuikin

neuvokkuudeksi. *Erôksen* syntytarinan lähempi tarkastelu osoittaa Diotiman kuvauksen oveluuden: mies on tarinassa täysin passiivinen; sen aktiivinen osapuoli on nainen.

Diotima kertoo, kuinka Afroditen syntymäpäivän kunniaksi järjestettyihin juhliin kutsuttiin monilukuinen joukko jumaluuksia joukossaan Yltäkyläisyys (*Poros*) (203b–d). Jumalten lopetettua ateriansa Puute (*Penia*) tuli kerjäämään portille. Yltäkyläisyys oli juopunut nektarista (viiniä ei vielä ollut keksitty), astui puutarhaan ja nukahti puun juurelle. Puute sai tästä ajatuksen: hän kävi Yltäkyläisyyden viereen makaamaan, tuli raskaaksi, ja myöhemmin syntyi poika, *Erôs*. Pojasta tuli Afroditen apulainen, koska hän oli saanut alkunsa tämän syntymäpäivillä ja rakasti siksi kaikkea kaunista.

Vaikka tarinassa nainen symboloikin puutetta, juuri Puute on kuitenkin tarinan subjekti: hän kehittää juonen, jonka avulla Yltäkyläisyys siittää hänelle lapsen, vaikka onkin tukevasti juopuneena suunnitelman passiivinen pelinappula³⁰. Vaikka ajateltaisiinkin, että Yltäkyläisyys on herätessään miehisenä jumaluutena itsestään selvästi Puutteeseen kohdistuvan halun subjekti, tarina ei kuitenkaan edes mainitse juhliä seuranneita tapahtumia *Erôksen* syntymää lukuun ottamatta. Kaikki dialogissa kuvattu *Erôksen* syntymään johtanut toiminta on naisen suunnittelemaa ja toteuttamaa. Ehkä dialogin tekstin pintataso ei erityisesti korosta naisen subjektiutta tässä suhteessa, eikä Diotima artikuloi tarinan ”opetusta”. Voidaan kuitenkin ajatella, että juuri tämä osa tarinasta korostaa Diotiman pirullista eroottista oveluutta. Ehkä Sokrates ei huomannut Diotiman tarkoitusta – ja ehkä juuri siksi tarina on säilynyt meille ovelana ja hieman arvoituksellisena. Myytti kertoo (valepuvussa) tarinan naisen eroottisesta aktiivisuudesta *erôksen* synnyttäjänä.

Viitteet

- 1 Diotima esitellään käännöksissä usein ”papittareksi” – näin myös Marianna Tynin *Pidot*-suomennoksessa 1999; vrt. myös esim. Price 2002, 172. Kreikankielisessä tekstissä Platon kuitenkin kutsuu häntä yksinkertaiseksi ”manti-neialaiseksi naiseksi” (*gynê mantinikê*, 201d2). Mantinea yhdistyy toki kreikan sanaan *mantis*, ennustaja, mutta varsinaista papittaren ammattia teksti ei tässä hänelle osoita.
- 2 Vlastos 1982, 31–32. Vlastoksen näkemystä on puolustanut myös Gill 1990.
- 3 Näin on argumentoinut erityisesti Price 1989, 54; 2002; ks. myös Irwin 1977, 342–343; Rowe 1998b, 257. Platonisen *eröksen* ja kristillinen rakkauden yhteydestä, ks. Osborne 1994.
- 4 Yksilöihin kohdistuvan halun ’ylentämisestä’, ks. viite 7.
- 5 Ks. Sheffield 2006, luku 5.
- 6 Moniäänisyyttä on yleisesti nostettu esiin Platon-tutkimuksessa viime aikoina. Yksi sen varhaisista pioneereista on Holger Thesleff, ks. esim. Thesleff 1989; 2011. Suomalaisista Platon-tutkijoista myös esimerkiksi Pauliina Remes korostaa tekstin yksityiskohtien tarkkaa huomioimista (suomeksi *Valtiosta*, ks. Remes 2002). Samaa painotan omassa artikkelissani Tuominen 2012, joka keskittyy *Faidon*-dialogin alun itsensä surmaamista koskevaan keskusteluun. Juha Varton esse *Pidoista* käsittelee dialogin loppua: Sokrateen ja Alkibiadeen puheita sekä kehyskertomuksen loppua, ks. Varto 2002.
- 7 Dialogin erityisistä tulkintaongelmista, ks. esim. Stokes 1986, 115; Frede 1993, 399–400; Rowe 1998a, 239; Wardy 2002, 1–2. Puheiden järjestyksestä ja niiden suhteesta Diotiman esittämiin ’halun/rakkauden tikapuihin’, ks. Foley 2010. Melko tuore kokonaisuusitys *Pidoista* on Sheffield 2006, jonka mukaan dialogi on osa Platonin etiikkaa. Halu on niin tärkeä osa elämää ja heijastaa ihmisen kaikkia arvostuksia, että halun tutkimus vie suoraan moraalipsykologian ytimeen. Sheffield näkee Diotiman kuvaaman halun ’filosofisena *eröksenä*’ ja käsittelee sitä yleisenä eettisenä pyrkimyksenä onnellisuuteen. Hiukan samantapainen ”järkeistävä” kanta esitetään artikkelissa Wedgwood 2009, joka yhdistää Diotiman *eröksen* rationaaliseen motivaatioon. Hyödyllisestä kirjallisuuskatsauksesta tutkimukseen ja pitokäytäntöjä taustoitetaan kirjallisuuteen, ks. esim. Hunter 2004, 137–143; ks. myös Most 2005, 46–47. Johdatus Platon-tutkimukseen Suomessa, ks. Salmenkivi 2010.
- 8 Tätä kysymystä käsittelee esim. Sheffield 2007; vrt. Nussbaum 2001, jonka mukaan juuri Alkibiades ilmentää esifilosofia intuitioitamme rakkaudesta tai halusta.
- 9 Ei sitovasti voida päätellä, että Diotiman puhe suoraan heijastaisi Platonin omaa kantaa. En siis kirjoita Platonin *erös*-näkemystä *Pidoista* tai yleisemmin vaan tarkastelen *erösta* siten kuin se Sokrateen välittämässä Diotiman puheessa tulee kuvatuksi.
- 10 Hierarkiasta tikapuina, ks. myös Foley 2010.
- 11 Kiinnostavaa kyllä myös Sheffield 2006 korostaa tätä *eröksen* moninaisuutta – mutta vasta Alkibiadeen puhetta käsittelevässä luvussa 6. Hän ei siis tuo näitä piirteitä Diotiman puheen sisälle, vaikka viittaakin tietyksi siihen vertailussaan. Juuri tämä on tärkein ero oman näkemyseni ja Sheffieldin välillä.
- 12 Vrt. Pausaniaan puheen ”tavallinen ja taivaallinen *erös*”, 180d–e.
- 13 Erit. Wedgwood 2009; Sheffield 2006, 5. luku. Myös Nussbaum 2001 korostaa lihallisuutta ja yksilöllisyyttä vain Alkibiadeen puheessa.
- 14 Ks. myös Halperin 1985.
- 15 Tästä näkökulmasta Vlastoksen hahmottelema rakkaus, jossa yksilöt ovat vain ’paikanvaraajia’, on siis myös täsmennytmätöntä mielihalua eikä eroottista halua Halperinin tarkentamassa merkityksessä. Katson, että tämä on yksi Vlastoksen tulkinnan ongelmista.
- 16 Tarkennus ”ruumiillinen” sulkee pois yksilösielut sellaisina kuin niitä käsitellään esimerkiksi *Timaios*-dialogissa. Tällaisen argumentin on hahmotellut esimerkiksi Raphael Woolf esitelmässään ”Love and Knowledge”, jonka hän on esittänyt useissa yliopistoissa, mm. marraskuussa 2009 Oslon yliopiston filosofian tutkijaseminaarissa, jossa sen kuulin. Woolf on ystävällisesti antanut käyttööni artikkelin uudemman version tammi-kuulta 2010, mistä osoitan hänelle parhaat kiitokseni. Käsittelem tässä tietämissen ja Diotiman *eröksen* välistä yhteyttä Woolfin toistaiseksi julkaisemattomassa kirjoituksessaan hahmotteleman argumentin pohjalta väittämättä hänen olevan sitoutunut tähän näkemykseen.
- 17 Käytän sisennetyissä lainauksissa Marianna Tynin suomennosta Platonin teos-sarjasta, ellen toisin mainitse.
- 18 Nussbaum 2001, 6. luku.
- 19 Nussbaumin mukaan Alkibiadeen puheen tärkeyttä alleviivaa hänen saapumisensa juhliin yhtäkkiä (*eksaifnês*) – samalla tavalla kuin kauneuden meri paljastuu yhtäkkiä (*eksaifnês*, esim. 210e4) Diotiman puheessa. Kreikan sana *eksaifnês* on kuitenkin aivan tavallinen yhtäkkisyyttä merkitsevä adverb, joten sen esiintymiselle molemmissa yhteyksissä ei ehkä tule antaa liikaa painoarvoa. En silti vastusta Nussbaumin ajatusta Alkibiadeen puheen tärkeydestä.
- 20 Sheffield 2006, 6. luku. Luvun aluksi hän listaa nämä koomiset tai ”satyyriset” vastaavuukskohdat, ja juuri ne kohdat, jotka hän Diotiman puheesta poimii, ovat oman argumenttini olennaisia osia.
- 21 Tämän katkelman suomennos on omani. Olen poikennut Tynin suomennoksesta korostaakseni tiedon monikkomuotoa alkukielessä.
- 22 Myös Sheffield 2006, luvut 5 ja 6 korostaa tätä *Eröksen* ominaisuutta. Hänen mukaansa *eröksen* ylöspäin (kohti jumalia) suuntautuva liike on olennainen Diotiman näkemyselle, jossa *erös* on halua onnellisuuteen ja pyrintöä (*aspiration*). Alaspäin suuntautuvaa liikettä ei dialogissa juuri käsitellä – poikkeuksena Sheffieldin mukaan Diotima ja Sokrates, joiden rooli opettajina ilmentää tätä liikettä hiukan samaan tapaan kuin *Valtiosta* filosofien on palattava luolaan. Oma näkemyseni on, että jatkuva liikkeen tai muutoksen tilassa oleminen on Diotiman *eröksen* ydinominaisuus.
- 23 Kohdassa 202b vastakkainasettelu ilmaistaan aiemmin tekstissä mainitun verbin *eidenai* partisiiipin (*eidôs*) avulla.
- 24 Myös tämän katkelman suomennos on omani. Olen pyrkinyt tässä seuraamaan tekstiä mahdollisimman sanatarkasti.
- 25 Ks. esim. Chappell 2013, johdantojakson (nro. 1) loppu: ”*Theaitetoksessa* platonisia Muotoja, jotka hallitsevat *Valtion* epistemologiaa koskevaa keskustelua, ei mainita oikeastaan lainkaan. *Theaitetos*-dialogin uskottavan tulkinnan on otettava tämä toisielikka huomioon.”
- 26 Tähän viitataan kreikan sanalla *deinos*, joka merkitsee sekä taitavaa että kauheaa (esimerkiksi sana dinosaurus, ”hirmulisko”, sisältää sen alkuosassa ääntämykseltään muuttuneena). Käännökseni ”pirullisen ovela” pyrkii tuomaan esiin tämän yhteyden.
- 27 Viittaus sofistihin toistuu, kun Sokrates sanoo Diotiman vastaavan kuin paraskin sofisti (208c).
- 28 Tällä kreikan yhdessä elämistä tai olemista merkitsevällä sanalla on selvä eroottinen konnotaatio: se tarkoittaa myös sukupuoliyhdyntää (esim. 206c).
- 29 Viittaan Irigarayn kritiikin käsitteilyssäni Virpi Lehtisen 2010 ilmestyneeseen väitöskirjaan; ks. myös Lehtinen 2014.
- 30 Myös Sheffield 2006, 6. luku korostaa yhteyttä puutteen ja oveluuden välillä. Hän kuitenkin liittää nämä piirteet Sokrateeseen filosofin ruumiillistumana sen sijaan, että nostaisi nämä piirteet Diotiman puheen keskiöön. Hän ei myöskään yhdistä huomioonaan Irigarayn feministiseen lukutapaan.

Kirjallisuus

- Foley, Richard, *The Order Question. Climbing the Ladder of Love in Plato's Symposium. Ancient Philosophy*. Vol. 30, No. 1, 2010, 57–72.
- Frede, Dorothea, *Out of the Cave. What Soc-*

- rates Learnt from Diotima. Teoksessa *Nomodeiktēs. Greek Studies in Honor of Martin Oswald*. Toim. R. Rosen & J. Farrell. University of Michigan Press, Ann Arbor 1993, 397–422.
- Gill, Christopher, Platonic Love and Individuality. Teoksessa *Polis and Politics. Essays in Greek Moral and Political Philosophy*. Toim. A. Loizou & H. Lesser. Aldershot, Avebury 1990, 69–88.
- Halperin, David, Platonic Erōs and What Men Call Love. *Ancient Philosophy*. Vol. 5, No. 2, 1985, 161–204.
- Hunter, Richard, *Plato's Symposium*. Oxford University Press, Oxford 2004.
- Irwin, Terence, *Plato's Moral Theory*. Oxford University Press, Oxford 1977.
- Lehtinen, Virpi, *Luce Irigaray's Philosophy of Feminine Being. Body, Desire and Wisdom*. University of Helsinki, Helsinki 2010.
- Lehtinen, Virpi, *Luce Irigaray's Phenomenology of Feminine Being*. SUNY Press, Albany 2014.
- Most, Glenn, Six Remarks on Platonic Eros. Teoksessa *Erotikon. Essays on Eros, Ancient and Modern*. Toim. Shadi Bartsch & Thomas Bartscherer. University of Chicago Press, Chicago 2005, 33–47.
- Nussbaum, Martha C., The Speech of Alcibiades. A Reading of the Symposium. Teoksessa *The Fragility of Goodness*. 2. p. Cambridge University Press, Cambridge 2001, 165–200.
- Osborne, Catherine, *Eros Unveiled*. Oxford University Press, Oxford 1994.
- Platon, *Pidot*. Suom. Marianna Tyni. *Teokset III*. 2. p. Otava, Helsinki 1999.
- Price, A. W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford University Press, Oxford 1989.
- Price, A. W., Plato, Zeno, and the Object of Love. Teoksessa *Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*. Toim. Martha C. Nussbaum & Juha Sihvola. University of Chicago Press, Chicago 2002, 170–199.
- Remes, Pauliina, Avoin keskustelu ja sen viholliset. *Tiede & edistys* 2/2002, 101–111.
- Rowe, Christopher, *Plato. Symposium*. Aris and Phillips, Warminster 1998a.
- Rowe, Christopher, Socrates and Diotima. *Eros, Creativity, and Immortality*. Teoksessa *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy* 14. Toim. J. J. Cleary & G. Gurtler. Brill, Leiden 1998b, 239–259.
- Salmenkivi, Eero, Platon. *Logos-ensyklopedia*. Toim. Sami Syrjämäki & Toni Kännistö. Eurooppalaisen filosofian seura ry, 2010. <http://filosofia.fi/node/5315>
- Sheffield, Frisbee, *Plato's Symposium. The Ethics of Desire*. Oxford University Press, Oxford 2006.
- Sheffield, Frisbee, The Role of Earlier Speeches in Plato's *Symposium*. Plato's Endoxic Method? Teoksessa *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*. Toim. James Lesher, Debra Nails & Frisbee Sheffield. Center for Hellenic Studies, Washington D. C. 2007, 23–47.
- Stokes, M., *Plato's Socratic Conversations. Drama and Dialectic in Three Dialogues*. Bloomsbury, London 1986.
- Thesleff, Holger, *Platon*. Käsik. suom. Marja Itkonen-Kaila. Otava, Helsinki 1989.
- Thesleff, Holger, *Platonin arvoitus*. Käsik. suom. Pinja Riikonen. Gaudeamus, Helsinki 2011.
- Tuominen, Miira, ”Pyydä häntä seuraamaan minua niin pian kuin mahdollista” – Platonin *Faidon* (60c–63c) itsensä surmaamisesta. *Tiede & edistys* 4/2012, 303–319.
- Varto, Juha, Mitä Platon todella sanoi? *niin & näin* 1/2002, 68–71.
- Vlastos, Gregory, The Individual as an Object of Love in Plato (1973). Teoksessa G. Vlastos, *Platonic Studies*. Princeton University Press, Princeton 1982.
- Wardy, Robert, The Unity of Opposites in Plato's *Symposium*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. 23, No. 1, 2002, 1–61.
- Wedgwood, Ralph, Diotima's Eudaemonism. Intrinsic Value and Rational Motivation in Plato's *Symposium*. *Phronesis*. Vol. 54, No. 4–5, 2009, 297–325.



ravintola

Telakka



Tullikamarin aukio 3 | 33100 Tampere
03 225 0700 | fax. 03 225 0740
carneval@telakka.eu | www.telakka.eu

MARIKA RAUHALA

Päiväretki roomalaisten rakkauselämään

Alberto Angela, *Rakkautta ja intohimoa antiikin Roomassa* (*Amore e sesso nell'antica Roma*, 2012). Suomentanut Terhi Havila. Art House, Helsinki 2014. 344 s.

Alberto Angelan *Rakkautta ja intohimoa antiikin Roomassa* johdattaa lukijansa kädestä pitäen keisariajan Roomaan ja sen pääkaupungin synnintunnosta vaapaeseen ja elämäniloista erotiikkaa tihkuvaan ilmapiiriin. Sellaisena Angela ainakin haluaa Rooman esittää ja siten torjua populaarikulttuurin rakentaman kuvan roomalaisten turmeltuneisuudesta. Sen sijaan Angela korostaa naisten ennennäkemätöntä vapautta ja tasa-arvoa ja pyrkii löytämään yhtymäkohtia nyky maailman ja roomalaisen rakkauden välillä. Näkökulma on häpeilemättömän moderni, mikä on sekä kirjan vahvuus että sen suurin heikkous.



Roomalaiseen rakkauselämään olenaisesti kuuluneet miesten suhteet yhteiskunnallisesti alemmassa asemassa oleviin toisiin miehiin on lakaistu lyhyeen loppuviitteen omaiseen lukuun, jonka otsikko on ”kreikkalainen pahe” (12. luku). Tämä onkin kenties kirjan suurin puute. Vaikka roomalaismiesten seksuaalisuuteen kuuluivat yhtä luontevasti sekä naiset että esipuberteettiset pojat, miehen viimein taipuessa avioliiton kahleisiin vaikeinta saattoi olla juuri seksuaalisen kiinnostuksen kohdistaminen myös naisiin.¹

Angela hyödyntää kohtalaisessa määrin aiheeseen liittyvää tieteellistä tutkimusta, joskin hänen käyttämänsä teokset painottuvat voimakkaasti italiankieliseen tutkimustraditioon. Niiltä osin kuin hänen käyttämistään antiikin teoksista on saatavissa suomenkielisiä editioita, ne on ilmoitettu lähdeluettelossa. Italialainen näkökulma on muutoinkin kirjassa vahvasti läsnä etenkin esimerkkeinä nyky-Italian näennäisistä yhtäläisyyksistä muinaiseen Roomaan. Italian kielikin tuo vielä oman mausteensa tekstiin, sillä osa antiikin kirjoitusten suomennoksista on tehty italiasta, jolloin suomentaja esimerkiksi päätyy selittämään sanaleikkejä, joita antiikin lähteissä ei ainakaan samassa merkityksessä ole.² Myös ensimmäisellä vuosisadalla jKr. eläneen kirjoittajan Valerius Maximuksen nimi on jäänyt italialaiseen muotoon (33, 129).

Poukkoileva promenadi

Eletään vuotta 115 jKr. Roomassa ja kaikki tiet vievät intohimon syövereihin. Jo ensi sivuilla saamme todistaa rakastajien lemmenhetkeä sekä nuoren parin salaista kohtaamista kaupan takahuoneessa. Ketä tahansa katukuvassa näkyvää ihmistä lähemmekään seuraamaan, askeleet johtavat aina lopulta aistinautintojen ääreen. Teos on sukua Angelan aiemmalle kirjalle *Päivä antiikin Roomassa* ja hyödyntää romaanimaista kerrontaa pyrkiessään tuomaan lähes kahden tuhannen vuoden takaiset rakkaudenosoitukset lähelle lukijaa. Eri henkilöiden ja heidän päivittäiseen elämäänsä liittymien kuviteltujen kohtausten avulla Angela käy läpi roomalaisten tapoja osoittaa hellyyttä suudelmista rakastetulle annettuihin lahjoihin (1. luku), pohtii esiaviollisia suhteita sekä kihlautumista (2. luku) ja käsittelee Roomassa eri aikoina vallalla olleita avioliittotapoja ja -muotoja, häätöjuhla valmisteluineen, häätökokemista ja lopulta roomalaisten käytännönläheistä suhtautumista avioeroon (3. luku). Omat lukunsa on varattu roomalaisille kauneuskäsityksille ja Ovidiuksen *Ars Amatoria* lainaileville viettelyvinkeille (6. luku) sekä rakastelulle ja seksille (9. luku). Selväksi käy myös, etteivät roomalaismiehet rajoittaneet seksielämäänsä pelkästään lailliseen vaimoonsa (4. luku) tai kodin seinien sisäpuolelle; prostituoituja oli jokaiseen makuun ja maksukykyyn (10. luku).

Toisaalta kirja on kiehtovien yksityiskohtien ja toiseikkojen runsaudensarvi, toisaalta taas kerronta poukkoilee sinne tänne ja monista luvuista on vaikea löytää varsinaista punaista lankaa. Esimerkiksi edellä mainittu ekskursio ”homoseksuaalisuuteen” (314–317) päätyy osoittelevasti liukuhihnaperiaatteella toimivaan ilotaloon, ”maalaiseen seksihelvettiin” (317–321). Viidennessä luvussa puolestaan vierailaan leskiäidin luona, joka on pakotettu parittamaan tyttärensä rahasta, sekä kuunnellaan satiirikko Juvenaloksen (n. 60–135 jKr.) kuvitteellista tavernatilystä naisten kelvottomuudesta. Jälkimmäinen kohta pohjaa Juvenaloksen juuri vuoden 115 tienoilla kirjoittamaan kuudenteen satiiriin, jossa ruoskitaan naisten moraalista rappiota, mutta kohtausten loogista yhteyttä toisiinsa saati kirjan rakkausteemaan voi

oudoksua. Ylipäättään olisi suotavaa, että tekstissä tuotaisiin useammin esille lähteet, joihin kuvitteelliset kohtauokset pohjaavat. Kaiken kaikkiaan vaikuttaakin siltä, että Angela antaa mielenkiintoisten tarinoiden, sivujuonteiden ja erikoisuuksien johdattaa kerrontaa jäsennehtyjen tutkimuskysymysten sijasta.

Nykynäkökulma antiikin seksiin ja rakkauteen

Angela päätyy esittämään, että kaikista menneisyyden kulttuureista juuri roomalaiset muistuttavat ”meitä” eniten: ”antiikin roomalaiset yleensä ottaen rakastivat kuin me ja olivat samanlaisia kuin me” (322). Suurilta osin tämä on kuitenkin Angelan valitseman näkökulman aiheuttamaa harhaa, ja on perusteltua väittää, etteivät roomalaiset käsitäneet rakkautta lainkaan samoin kuin nykyeurooppalaiset.³ Toki Angela tunnustaa myös monia eroja ja muistuttaa ajoittain lukijaa siitä, että lähteet yleensä ottaen heijastavat aikansa eliitin normeja ja että sosiaalisella asemalla ja sukupuolella oli tärkeä merkitys myös siinä, kuinka ’rakkaus’ itse kunkin elämässä toteutui. Angela esimerkiksi huomauttaa, etteivät roomalaiset jaotelleet seksuaalisuutta kumppanin sukupuolen mukaan homo-, bi- tai heteroseksuaalisuudeksi (65, 323) mutta käyttää siitä huolimatta näitä käsitteitä järjestelmällisesti. Samoin hän toistuvaksi kutsuu roomalaista yhteiskuntaa sovinniseksi tai seksistiseksi (esim. 64, 214), mitä se eittämättä nykyaikaan heijastettuna onkin, mutta tällaiset käsitteet ovat anakronistisia ja tuomitsevat mennyttä todellisuutta.

Sinänsä ansiokasta teoksessa on huomion kiinnittäminen viimeaikaisessa historian tutkimuksessa merkittävänä juonteena kulkevaan tunteiden tutkimukseen, mutta tällöin lähtökohtana tulisi olla juuri se, että tunteiden merkitys, sisältö ja ymmärtäminen ovat kulttuuri- ja aikasidonnaisia⁴. Angelan roomalaisen rakkauden tarkastelu taas etenee nykyisen rakkauskäsityksen näkökulmasta: nykykäytännöille pyritään löytämään roomalaisia vastineita ja roomalaiselämästä vedetään ahkerasti yhtäläisyysmerkkejä nykyaikaan. Toisinaan vertaukset avaavat asioiden merkityksiä oivaltavasti. Angela esimerkiksi havainnollistaa roomalaisten suhtautumista kukkiin vertaamalla niitä kynttilöihin; vaikka molempia voidaan käyttää sisustuksessa ja erilaisissa seremonioissa tunnelman ja merkitysten luojina, ei kukaan nykyään ilmaantuisi mielitietynsä oven taakse palava kynttelikkö kädessään – samoin roomalaiset ajattelivat kukkakimpusta (36–37).

Muutamissa kohdin Alberto Angela tarjoaa täysin kriittikittömästi nykyajan ajatusmalleja selitykseksi roomalaisille käytännöille. Naisten vedotessa päänsärkyyn (175) tai teeskennellessä orgasmia (225) Angelan omat kitkerät kokemukset tuntuvat nousevan pintaan. Hän myös olettaa, että roomalaiset olisivat kadehtineet nykyihmisten ”vapautta rakastaa” (120) ja että muinainen leveälanteinen naisihanne perustui biologisiin tarpeisiin miesten esteettisten toiveiden, toisin sanoen laihtumisen, sijaan (157).

Angela kieltää lähes täysin rakkauden mahdollisuuden roomalaisten avioparien välillä, joille liitto oli

sosiaalinen velvollisuus ja perustui taloudellisiin näkökohtiin (87–88). Intialaisen miehen puheenvuoro järjestetyn avioliiton eduista (117) unohtuu pian Angelan kuvatessa lapsimorsiamen traumatisoivaa häyyön kokemusta miehensä, ”väkivaltaisen biseksuaalin” (61), käsitelyssä. Runoilija Martialiksen satiirinen valitus vaimon intohimottomuudesta kääntyy todisteeksi siitä, että puolison kanssa saattoi harrastaa seksiä vain pimeässä huoneessa vaatteet päällä (223)! Miesten intohimoinen rakkaus olikin Angelan mukaan varattu vain rakastajatarille, orjille ja jalkavaimoille, ja vastaavasti siveistä matroonista kuoriutui varsinaisia kurtisaaneja rakastajiensa syleilyssä. Angela pitääkin ylhäisönaisten rakastajien metsästystä jopa eräänlaisena hiljaisesti hyväksyttynä seura-
piirileikkinä, joka oli seurausta rakkaudettomista avioliitoista (215, 218).

Rakkaudesta tulee näin jotain rakastavaisten välistä, salaisiin, kiellettyihin tapaamisiin liittyvää, ei jotain laillisessa suhteessa koettua. Vaikka eroottinen veto voima oli täysin toissijaista roomalaisissa avioliitoissa, joita kuvasi pikemmin *affectio* kuin *ardor*, todellisuus lienee ollut monivivahteisempi kuin mitä Angela esittää. Eikö Martialiksen nurina juuri todista, että aviomies odotti puolisoiltaan vastakaikua vuoteessa? Kenties Angelan tulkinta kertoo vaikeudesta irrottautua länsimaisen yhteiskunnan rakkaus- ja avioliittoihanteista enemmän kuin roomalaisten rakkauskokemuksesta.

Angelan tulkinta rakkaudesta keskittyy roihuavaan intohimoon ja nautinnon tavoitteluun, eikä hänen kirjoituksessaan ole juuri sijaa lempeälle kiintymykselle tai muille rakkauden olomuodoille. Esimerkiksi tarkastelemalla latinankielisiä ilmauksia rakkaudelle sekä niiden käyttöä eri tilanteissa ja erilaisissa ihmissuhteissa olisi käsitteilyyn saanut tuotua enemmän roomalaista näkökulmaa; eikä latinasakaan puuttunut sanoja kuvaamaan intohimon roihua. Lukukokemuksena *Rakkautta ja intohimoa antiikin Roomassa* -kirjaa voi verrata historialliseen romaaniin, joka herättää eloon muinaisen Rooman katunäkymät äänineen, tuoksuineen, tunnelmineen ja tunteineen. Nykynäkökulman säilyttäminen tuo sen lähelle nykylukijaa, mutta ei kaikilta osin palvele antiikin rakkauden salojen paljastamista – se, mikä roomalaisille olisi ollut rakkaudessa ja intohimossa kaikkein olennaisinta, voi jäädä huomaamatta.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Amy Richlin, Not Before Homosexuality: The Materiality of the Cinaedus and the Roman Law Against Love Between Men. *Journal of the History of Sexuality*. Vol. 3, No. 4, 1993, 523–573 (533–535).
- 2 Martialiksen (11.72) käyttämä miehiseen sukuelimeen viittaava sana on alkuperäistekstissä *pipinna*, eikä luonnollisestikaan italian *uccellino* (250 käänt. huom.). Vrt. 208 käänt. huom.
- 3 Näin esim. Eva Cantarella, *Suutele minua tuhat kertaa. Rakkaus ja seksi antiikin Roomassa* (Dammi mille baci. Veri uomini e vere donne nell’antica Roma, 2009). Suom. Taru Nyström. WSOY, Helsinki 2011, 10–11.
- 4 Ks. Angelos Chaniotis, Unveiling Emotions in the Greek World. Introduction. Teoksessa *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Toim. Angelos Chaniotis. Franz Steiner, Stuttgart 2012, 11–36, (14–16).

Rakkaudelle, feministisesti

Keskustelu Eva Maria Korsisaaren kanssa

”Tule, rakkaani!” kutsuu Eva Maria Korsisaaren sukupuolentutkimusta, kirjallisuustieteitä ja filosofiaa yhdistelevä väitöskirja¹. Korsisaari haastaa töissään miettimään rakkautta ja läheisimpiä suhteita koskevaa etiikkaa ranskalaisen feministifilosofin Luce Irigarayn jalanjäljissä. Miksei eettisiä kysymyksiä tarkastella useammin lihallisten, likeisimpien suhteiden kautta? Entä millaisia tarinoita rakkaudesta olisi kerrottava, jotta tyypistävien normien sijaan avautuisi toisen vapautta tukevia tapoja rakastaa?

Miten päädyit sukupuolentutkimuksen pariin? Suuntasitko sitä kohti päämäärätietoisesti vai pikemminkin kulkeutuen?

Olen opiskellut Helsingin yliopistossa kahta pääainetta samanaikaisesti, yleistä kirjallisuustiedettä ja teoreettista filosofiaa, ja siinä rinnalla fuksivuodesta lähtien naistutkimusta, jonka nimi sittemmin muutettiin sukupuolentutkimukseksi. Kun aloin kirjoittaa väitöskirjaa erotiikan etiikasta, piti valita yksi oppiaine, jonne sen kirjoittaa, ja valitsin kirjallisuustieteen. Väitöskirjani loppumetreillä sain ohjaajiltani kaksi liuskaa ranskalaisia viiruja: listan asioista jotka tutkimuksessani tulee ehdottomasti muuttaa, jotta työni voisi olla yleisen kirjallisuustieteen väitöskirja. Nämä vaatimukset koskivat niin kysymyksenasetteluitani, teoreettisia valintojani, tutkimusmetodejani kuin kirjoitustyyliäni.

Ilman naistutkimuksen professorina tuolloin toimineen Kirsi Saarikankaan rohkaisua olisin julkaissut kirjani muuten vain, piittaamatta oppiarvosta ja hatusta. Naistutkimuksen oppiaineesta oli tullut tuolloin juuri mahdolliseksi väitellä. Niinpä siirryin naistutkimuksen oppiaineen pariin viimeistelemään väitöskirjaani, ja väittelin sieltä vuonna 2006. Feministisessä tutkimuksessa on aina arvostettu poikkitieteellisyyttä, kapinointia, visiointia ja metodista monimuotoisuutta, ja siirtyminen Kristiina-instituuttiin eli nykyiseen sukupuolentutkimuksen oppiaineeseen oli parasta, mitä minulle olisi voinut tuolloin työelämässä tapahtua.

Löysin moneksi vuodeksi itselleni kodin yliopistoyhteisöstä: olen väittänyt jälkeen toiminut sukupuolentutkimuksen yksikössä niin tutkijatohtorina, yliopistonlehtorina kuin tuntiopettajanakin. Erityisesti nautin yhdessä ajattelemisesta muiden kanssa. Esimerkiksi viime syksyn ilonaiheitani työelämässä olivat Helsingin yliopistossa vetämäni kirjoittamiseen keskittyvä väitöskirjaseminaari sekä taistelevan tutkimuksen ja anarkofeminismin perinteistä ammentava intersektionaalisuus-kurssini.

Mistä syntyi kiinnostuksesi rakkauteen tieteellisenä kysymyksenä?

Kun aloin kirjoittaa väitöskirjaani rakkauden ja erotiikan etiikasta, aihetta pidettiin vielä poikkeuksellisena opinnäytetyölle, mutta sittemmin sekä tunteiden tutkiminen että tunteiden huomioiminen osana omaa tutkimusprosessia on yleistynyt. Mielestäni rakkautta voi ja tuleekin tutkia myös tiedemaailman piirissä, eikä vain filosofointiin liittyvää viisauden rakkautta vaan myös eroottista, aistimellista ja ruumiillista rakkautta. Lisäksi on tähdellistä tutkia tällaisten eroottisten, aistimellisten ja ruumiillisten rakkaussuhteiden etiikkaa eli toisen kohtaamista koskevia kysymyksiä. Filosofisessa perinteessämme esimerkiksi intressittömyyden ihanne on kyllä ulotettu usein vieraisiin, ihmisiin yleensä. Kaikkein likeisimpiä ja lihallisimpia suhteita ei saa kuitenkaan jättää ei filosofoinnin eikä etiikan alaan kuuluvien pohdintojen ulkopuolelle.

Rakkauden ja erotiikan etiikkaa tutkittaessa tulee tietenkin ottaa huomioon aiheen ja ilmiön erityislaatuisuus, niin kuin jokaisen tutkimusaiheen kohdalla. Ensinnäkin etiikkaa on hedelmällisintä tutkailla yksittäistapauksien kautta – etiikan alaan kuuluvia kysymyksiä ei voi luodata kovin syvälle, josko ollenkaan, systematisoimalla. Niinpä esimerkiksi kaunokirjallisuus myriadeine esimerkkeineen rakkauden eri ilmenemismuodoista on aarteisto rakkauden ja erotiikan etiikkaa pohdittaessa.

Toiseksi kiinnitettävä huomiota tutkimustapaan. Olen itse kehkeyttänyt väitöskirjassani Luce Irigarayta ja Hélène Cixous'ta seuraten rakkaudella tutkimisen menetelmää, jonka myötä toinen, myös kirjallinen toinen, saisi mahdollisuuden ilmetä minuun palautumattomana toisena. Tutkimusotteeni on tarttuvan sijaan tunnus-televa, välillisen sijaan välitön, väittävän sijaan kysyvä, argumentoivan sijaan avaava... Näin koetan tehdä tilaa monologin sijaan dialogille ja vakiintuneiden merkityksien toistamisen sijaan muutokselle: toteuttaa myös oman tyylini myötä sellaisia etiikan kannalta hedelmällisiä toisen kohtaamisen muotoja, joita tutkimuksissani

länsimaisesta perinteestä etsin. Koetan myös muistuttaa, ettei rakkaudesta voi tehdä teoriaa – että parhaassakin tapauksessa voimme oikeastaan vain syventää sen mysteeriä... Rakkauden suhteen olen itse ainakin aina alakoulussa, niin käsitteellisesti kuin kokemuksellisestikin!

Rakkauden vapaus ja kahle

Rakkaus on feministisestä näkökulmasta ambivalentti aihe. Heteroseksuaalinen rakkaus ja erityisesti sen institutionaaliset muodot ovat keskeisesti ylläpitäneet sukupuolten välistä hierarkiaa. Kuinka olla hylkäämättä rakkautta mutta kuitenkin pysyä kriittisenä sen joillekin ilmenemismuodoille? Tämä on myös mitä ilmeisimmin yksi sinua motivoineista kysymyksistä?

Rakkaus näyttyy minulle aina vain ilmiönä, joka kaikkein kipeimmin kaipaa uudelleen ajattelemista. Viimeisen vuoden ajan olen tutkaillut rakkauden ja vapauden teemojen yhteenkietoutumisia. Ja juuri niin, myös näissä uusimmissa ajatuksenjuoksissa, aivan kuten sanot väitöskirjastanikin, yhtäältä juhliataan rakkautta ja toisaalta kyseenalaistetaan joitain sen ilmenemismuotoja tai sitä koskevia kulttuurisia normeja ja arvoja.

Rakkauden ja vapauden ulottuvuudet kietoutuvat toisiinsa monin tavoin... Rakkaus on epäroimättömyyttä, epäroimätöntä kurotusta toista kohden, ja tässä heittämyksessä rakastavan on mahdollista vapautua, hetkelisesti, taas ja taas. Kiitos toisen, ja kohtaamistemme ja kosketustemme, voimme ylittää annetun, kyseenalaistaa totunnaisen, vastustaa normalisointia, tulla uusiksi. Rakkaus on voimallisimpia kokemuksia, jotka mahdollistavat tällaisen olemassaolon ilmenemisen tulemisena.

Rakkaus taas itsessään on sikäli fantastisella tavalla vapaata, että rakkauttahan ei voi sytyttää, jollei se ole syttyäkseen. Eikä rakkautta toisaalta voi estää syttymästä, jos se on syttyäkseen. Tässä maailmassa, joka on kontrollifriikkiyden vallassa ja kaupankäynnin melskeessä, rakkaus on jotakin, jota ei todellakaan voi määrällä, tai ostaa, myydä, lainata, velkoa tai pantata.

Näistä ja muistakin rakkauden ja vapauden kohtaamispaikoista huolimatta rakastavaiset tulevat usein yksilötasolla rajoittaneeksi toistensa vapautta. Rakkaus on lahja, jonka antaminen toiselle voi olla vain vapaaehtoista, ja jonka voi antaa aina vain joka nyt-hetki, ja siksi rakkaudessa on alati veitsenterällä, vaaranalainen. Tätä on vaikea kestää, jolloin rakkauteen ujuttautuu helposti mustasukkaisuutta, kontrollointia, tyrannisoimista... Mutta onko tämä enää rakkautta?

Myös yhteisön tasolla koetamme monin eri tavoin määrällä rakkautta – määrittellä, kehen kukin saa rakastua ja millaisia muotoja rakkaus voi saada. Rakkauselämää ja rakastavaisia säätelevät monet turhat käytännöt, säännöt, normit ja arvot. Ne kaventavat sitä, mitä ajattelemme rakkauden olevan ja minkä ajattelemme olevan meille mahdollista eroottisen elämän alueella. Norminmukaista rakkautta on heteroseksuaalinen välinen rakkaus. Ja norminmukaisesti tosi rakkaus syttyy ihmisten välillä, jotka ovat nuoria, terveitä ja vammattomia.

Norminmukaisesti rakkaus myös toteutuu parhaiten mahdollisimman samankaltaisten rakastavien välillä, ja rakastavaiset joiden etniset taustat, yhteiskuntaluokat, uskonnot tai vaikkapa ruumiinrakenteet poikkeavat toisistaan saavat osakseen edelleen oudoksuntaa... Lisäksi kulttuurissamme normatiivinen rakkaussuhde toteutuu kahden ihmisen muodostamana suljettuna parisuhteena, ja useamman rakastavaisen väliset polyamoriset suhteet ovat edelleen kummajaisia.

Normien lisäksi rakkauselämämme ohjailevat erilaiset ideaalit: että rakkaus olisi kahden yhdeksi tulemista, tai että rakkaudella tulisi olla jokin sen itsensä ulkopuolinen ylevä tai tuloksetas päämäärä, tai että rakastettu voisi olla rakastajalle kaikki, tai että rakkauteensa voisi luvata kestävän ajallisesti... Lisäksi on huomionarvoista, että normit ja ideaalit ovat erilaisia tai vaikuttavat eri asteisesti riippuen siitä, mitä sukupuolta olet tai millä tavoin ilmennät seksuaalisuuttasi.

Minusta tuntuu tähdelliseltä kritisoida kaikkea tällaista säätyä ja sovinnaisuutta, ja samalla muistuttaa rakkauden vapauttavista ulottuvuuksista sekä rakkaudesta vapaana alueena, ja muiden kanssa kutsua kaikkia rakkauden vapautusrintamaan. Ajattelen, että eroottisen rakkauden koko potentiaalia ei ole vielä saatu aktualisoitua keskuudessamme kaikenlaisen sitä koskevan kummallisen sääntelyn vuoksi.

Irigarayn *Sukupuolieron etiikassa* esittämä erottelu kahden erilaisen rakastamisen tavan välillä, Saman ja Toisen rakkauden, toimii eräänlaisena ”diagnostisena välineenä” väitöskirjatutkimuksessa². Onko oikeansuuntaista kuvata, että eronteko toimii jakona rakkauden eettisten ja potentiaalisesti tuhoisten muotojen välillä?

Tuossa *Tule, rakkaani!* -kirjassa tehtävänäni on osoittaa, kuinka länsimaisessa filosofisessa ja kaunokirjallisessa perinteessä toistuu tiuhaan ideaali rakkaudesta kahden rakastavaisen yhteensulautumisena. Tätä perinnettä ilmentävät muun muassa Platonin *Pidoista* löytyvä Aristofaneen puhe, romantiikan ajan runoilijan Percy Bysshe Shelleyn *Epipsyhidion* sekä romantiikkaviihteen kuningattaren Barbara Cartlandin romaanit. Tutkin tätä yhteensulautumisen ideaalia näissä teksteissä kolmen kehkeyttämäni käsitteen avulla, joita ovat ’sen ainoan oikean myytti’, ’täydellistymisen myytti’ ja ’henkisen rakkauden myytti’. Samalla osoitan, että tällainen yhteensulautumista haikaileva rakkauskäsitys edustaa ’yhden ja saman rakkautta’, jossa koetetaan kontrolloida toisen olemista ja tulemista ja palauttaa toinen minuun tekemällä hänestä minun tarpeideni ja tavoitteideni välikappale. Tämän yhden ja saman rakkauden käsitteen taustalla on Luce Irigarayn esittelemä ’saman rakkaus’, joka on sulauttamisen, kuluttamisen ja omistamisen muotoja saavaa rakkautta.

Toinen Irigarayn kuvailema tapa rakastaa kulkee nimellä ’toisen rakkaus’, ja tämä on rakkautta minuun palautumatonta toista kohtaan. Toisen rakkaus toteutuu kulkuna toista kohden, valmiutena kohtaamiseen, ja paluuna jälleen takaisin itseän, valmiutena itsekritiikkiin. Tällaista rakkautta ilmentävät Irigarayn mukaan muun

”Rakastajan tulisi valppautensa avulla pyrkiä koko ajan omien intressiensä tutkailuun ja toisen vapauden vaalimiseen.”

muassa ihmetteleminen, kuunteleminen ja hyväileminen – siis sellaiset sanat, eleet ja teot, jotka antavat toiselle tilaa ilmetä, olla ja tulla. Ja tällaisia etiikan kannalta hedelmällisiä tapoja rakastaa kuvaavat mielestäni *Laulujen laulu*, 1100-luvun oksitanialaisten naistrubaduuriin runot ja ranskalaisen runoilijan Guillevicin lyriikka.

Kollegani ja ystäväni Virpi Lehtinen on ehdottanut myöhemmin, että entä jos Irigarayn toisistaan erotamat saman ja toisen rakkaus eivät olisikaan kaksi eri rakkauden muotoa vaan saman kokemuksen osia – että haave ykseydestä olisi aina läsnä rakkauskokemuksissamme³. Tämä on kiinnostava huomio ja jatkotutkimuksen mahdollisuus. Mutta vaikka näin olisikin, tätä haavetta ei meidän kummankaan mielestä tule kuitenkaan asettaa ideaaliksi Aristofaneen, Shelleyin ja Cartlandin kuvausten tapaan, vaan rakastajan tulisi valppautensa avulla pyrkiä koko ajan omien intressiensä tutkailuun ja toisen vapauden vaalimiseen...

Itse taas olen myöhemmin jatkanut väitöskirjani teemoja muun muassa Epävakauden Museolle tekemässäni ääntä ja tekstiä sisältävässä työssä, joka tarjosi

minulle ihanan mahdollisuuden horjuttaa omaa tutkimustyötäni, osoittaa sen epävakauden. Tein tämän lähestymällä uudelleen Shelleyin lyriikkaa polyamorian näkökulmasta sekä naistrubaduuri Dian kreivittären lyriikkaa erosoituvien valtasuhteiden suunnasta, haastaen omat aiemmat tulkintani. Samalla tahdoin tutkia vakiintuneita länsimaisia rakkauskäsityksiä ravistelevia, epävakautta aikaan saavia ilmiöitä polyamoriamia ja sadomasokismia. Polyamoria muistuttaa meille, kuinka rakkaus- ja seksisuhteemme ovat aina myös kulttuurisesti säädeltyjä – ettei monogamian ylivallalle ole mitään muuta perustaa kuin yhteiskunnan sanelemat säännöt. Ja BDSM taas muistuttaa meille, kuinka rakkaus- ja seksisuhteissamme meidän on haluttava itsemme ja toisen maksimaalista vapautta – nautinto ei ole yksi, emmekä voi aina etukäteen tietää toisen nautinnosta⁴. Tai välttämättä omastamme mekaan.

Rajoittavat ja vapauttavat tarinat

Väitöskirjassasi lähestyt rakkauteen liittyviä eettisiä kysymyksiä kirjallisuuden avulla. Kuvaat, että ”Cixous’n lailla uskon taiteen ja erityisesti kirjallisuuden mahdollisuuksiin paljastaa jotain toisesta ja etiikasta [...]”⁵. Tarinallisuus avaa pääsyn eläytymään aivan eri tavoin kuin tieteellinen esitys. Kolikon toisella puolen paljastuu, miten erilaiset tarinat muokkaavat ja ohjaavat käsityksiä rakkaudesta ja ihmisten välisistä suhteista ylipäänsä, usein normittavat ja rajoittavat. Toisin tekemisen ja kokemisen muotoja saa etsimällä etsiä.

On ilman muuta pohdittava kriittisesti länsimaisessa kulttuurissa esiintyvää tapaa tarinallistaa rakkauselämäämme – ja tietysti elämäämme ylipäänsäkin. Tarinallistaminen on eräs tapa kesyttää kokemuksiamme, normalisoida niitä. Palauttamalla esimerkiksi rakkauselämämme tiettyihin tuttuihin juonikaavoihin ja itsemme rakastavaisina tiettyihin tuttuihin rooleihin meidän on mahdollista torjua rakkauden meille esittämä haaste luopua kontrollista ja astua elementaarisen ja aistimellisen alueille – sen meille tarjoama mahdollisuus vapautua, muuttua, uusiutua.

Tietysti monet tarinat, juonenkappaleet ja roolitukset voivat olla eri elämäntilanteissa tukena ja auttaa meitä vaikkapa selviytymään rakkaussuhteen kriiseistä. On kuitenkin syytä muistaa, että kanonisoidut rakkaustarinat ovat liki poikkeuksetta heteronormatiivisia: ne esittävät rakkaussuhteen syttyvän aina naisen ja miehen välille. Lisäksi monet rakkaustarinat vahvistavat sukupuolistereotyyppioita eli miehet ovat tarinoissa voimakkaita ja vallanhimoisia, usein myös varakkaita, ja naiset taas haavoittuvaisia ja uhrautuvaisia, usein myös hoivaavia. Tällaisissa tarinoissa naiset saavat usein osuutensa onnesta tai omaisuudesta vain miehen ja tämän rakkauden avulla.

Lisäksi perinteisissä rakkaustarinoissa rakastavien välinen jännite usein myös rakentuu juuri sankaritarinien perinaisellisuuden ja sankarien perimiehisyden varaan,

jolloin sanomana on, että vain näihin sukupuolirooleihin solahtamalla on mahdollista tulla rakastetuksi. Tällaisten tarinakaavojen tai roolitusten aktivoituessa omassa elämässämme niiden heteronormatiivisuus ja stereotyyppisyys sekä usein myös normatiivisuus seuraavat mukana – ohjaten meitä ehkä tyypistäviin rooleihin ja kaavamaisiin ratkaisuihin, siteeraamaan, sen sijaan että loisimme. Rakkaus näyttyy tällöin pikemminkin viihteenä kuin mielikuvitusta, rohkeutta ja viitseliäisyyttä edellyttävänä taitona. On kirjoitettava uudenlaisia tarinoita, runoja, näytelmiä ja esseitä rakkaudesta – keksittävä kokonaan uusia tyytlejä, kokonaisia kirjallisuudenlajeja!

Näistä vaihtoehtoisista tarinoista puheen ollen *Laulujen laulu* on kiinnostava esimerkki. Ainakin itseäni yllätti, että *Vanhasta testamentista* löytyy niinkin epäkonventionaalista rakkauskuvasta.

Laulujen laulu on hurja runoelma. Dialogissa kummatkin rakastavaiset, nainen ja mies, ovat haluavia ja tahtovia toimijoita, ja kummankin seksuaalisuus näyttäytyy väkevänä ja luovana voimana. Runoelma ilmentää hienosti rakkauden ratkeamattomuutta – siinä rakastavaiset heittäytyvät kaikinensa toistensa puoleen toisen vapauden tunnustaen, ja tästä seuraavan tuskan mahdollisuuden rohkeasti kohdaten. Runoelma ilmentää lisäksi huikaisevasti aistimellista transsendenssia – siinä rakastavaiset eivät haikaile tuonpuoleiseen taivaaseen, vaan he ovat toinen toistensa taivaspaikkoja, toisilleen lihallisia ja jumalallisia samaan aikaan. Nämä rakkauden ulottuvuudet, ratkeamattomuus ja aistimellinen transsendenssi, saavat runoelmassa ilmaisunsa monin eri tavoin. *Laulujen laulun* säkeet ovat esimerkiksi täynnä paikkoja, ja rakastavaiset myös kuvaavat koko ajan itseään ja toisiaan paikoiksi: liljoja kasvavaksi laidunmaaksi ja omenapuun tarjoamaksi varjoksi, suitsukekukulaksi ja yrttitarhaksi, puutarhaksi ja paratiisiksi... *Laulujen laulussa* rakastavaiset tuntevat sekä halua heittäytyä toista kohden että halua vetäytyä takaisin itsen, sekä halua haltioitua toisen paikasta että halua vaalia omaa paikkaansa, ja tämä liike pitää yllä heidän välistään vetovoimaa ja elinvoimaa. Rakkaudellista rajankäyntiä!

Irigarayn hahmottelemassa rakkauden etiikassa keskeistä on pyrkimys irtautua tavoista käyttäen toista omien tavoitteiden saavuttamiseen, mikä sopii ohjenuoraksi ihan arkiseen elämäänkin. Toisaalta taas rakkauteen tuntuu helposti sisältyvän jonkinlainen itsen löytämisen aspekti. Monika Fagerholm on kuvannut kauniisti: ”Ei ihmiseen rakastu siksi että hän on miellyttävä tai epämiellyttävä, ei edes ihmisen tuhansien hyvien ominaisuuksien takia. Sitä rakastuu sellaiseen, joka herättää itsessä jotain eloon.”⁶ Rakastuessa löydetään itsestä uutta toisen avulla, toiseen heijastetaan omia toiveita ja tarpeita. Kohtaammeko koskaan oikeasti toisia? Voiko irigaraylaisen rakkauden etiikan näin ajatella olevan liian kunnianhimoisen tavoite?

Juuri kuten Monika Fagerholm upeasti kuvaa, sitä todellakin rakastuu johonkuhun, joka herättää itsessä jotain eloon, jopa koko ihmisen eloon. Mutta en ajattele,

että tässä olisi välttämättä mitään itsekästä tai tuhoisaa. Kiitos toisen, kiitos meidän välistemme hurjien, hellien, himokkaiden, hullujen, haavoittavien maisemien ja niissä yhdessä seikkailemisen, vapaudumme, uudistumme ja muutumme, mutta suhteessa toiseen, toisen liikkeisiin, toisen metamorfooseihin. Ja enkö juuri toiselle halua näyttää sen, mitä ilman toista minusta ei olisi noussut? Voisiko se mennä näin?

Luce Irigaray viittaa ehkä johonkin tällaiseen muuntaessaan ilmaisun *je t'aime*, rakastan sinua, ilmaisuksi *j'aime à toi*, rakastan sinulle. Kun rakastan sinulle, toinen ei näyttödy enää tunteideni objektina, vaan rakkaudesta tulee minun lahjani sinulle. Kun rakastan sinulle, pysähdyn äärellesi, luon välillemme avointa tilaa, jossa voit ilmetä, olla ja tulla ilman ennakkoluuloja, oletuksia ja rutiineja – tahdotko tänään hellyyttä? vai hellyydenpimennystä? toivotko tänään hiljaisuutta? vai ennenkokeamatonta pulinaa? hitto, kiivetäänkö katolle!?

Tällainen 'sinulle rakastaminen' sisältää aina myös ihmetyksen ulottuvuuden, jota René Descartes pitää ensimmäisenä mielenliikutuksena ja Irigaray etiikan ehtona. Irigaray kirjoittaa ihmetyksestä *Sukupuolieron etiikassaan* muun muassa näin:

”Tämä ensimmäinen mielenliikutus on välttämätön paitsi elämän myös ja edelleen etiikan luomisen kannalta. Sitä tarvitaan erityisesti sukupuolieron etiikan luomisessa ja etiikan luomisessa sukupuolieron avulla. Tämän toisen, miehen ja naisen, täytyy uudelleen ja uudelleen *yllättää* meidät, ilmetä meille *uutena, täysin erilaisena* kuin tiesimme tai oletimme hänen olevan. Tämä saa meidät katsomaan toista, pysähtymään katsoaksemme toista, kysymään, lähestymään kysyvästi. *Kuka sinä olet? Minä olen ja minä tulen* tämän kysymyksen ansiosta.”⁷

Ja kyllä, tämä on valppautta vaativa tehtävä, huima ja haasteellinen tie, etenkin pitkiä matkoja ajatellen.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Eva Maria Korsisaari, *Tule, rakkaani! Naisen ja miehen välisestä etiikasta kirjallisuuden rakkauskuvauksissa*. Teos, Helsinki 2006.
- 2 Luce Irigaray, *Sukupuolieron etiikka* (Éthique de la différence sexuelle, 1984). Suom. Pia Sivenius. Gaudeamus, Helsinki 1996.
- 3 Virpi Lehtinen, Rakkaudella, Toinen [Kirja-arvio yllä viitteessä 1 mainitusta teoksesta]. *Tiede & edistys* 1/07, 169–173. Vrt. Irigarayn rakkaudenfilosofiasta myös Lehtinen, *Luce Irigaray's Phenomenology of Feminine Being*. State University of New York Press, Albany 2014.
- 4 BDSM-lyhenne koostuu sanoista *bondage, discipline, domination, submission, sadism* ja *masochism*. BDSM:n harjoittajat nauttivat kivun tuottamisesta, kivusta kärsimisestä tai molemmista. Toiset leikkivät sadomasokistisia roolileikkejä seksielämänsä eräinä osina, joillekin sadomasokismi on koko elämänkulkuun vaikuttava seksuaali-identiteetti.
- 5 Korsisaari 2006, 41.
- 6 Monika Fagerholm, *Amerikkalainen tyttö* (Den amerikanska flickan, 2004). Suom. Liisa Ryömä. Teos, Helsinki 2004.
- 7 Irigaray 1996, 93–94. (Tässä lainatun katkelman kääntänyt Eva Maria Korsisaari.) Ihmetyksestä Irigarayn filosofiassa ks. myös Sara Heinämaa, *Ihmetyks ja rakkaus. Esseitä ruumiin ja sukupuolen fenomenologiasta*. Nemo, Helsinki 2000.

Perustuu löyhästi queer -tutkija Sara Ahmedin "The Promise of Happiness" -kirjan lukuun "Unhappy Queers" (Duke University Press, London 2010).

Kuulostaa hyvältä,
tässä on kyllä eri hyvän
rakkausromaanin ainekset!
Pari pikku muutosta vaan..

Upeata, millasia?

**Onnen
Aansa**

Lissu Lehtimaja, 2015

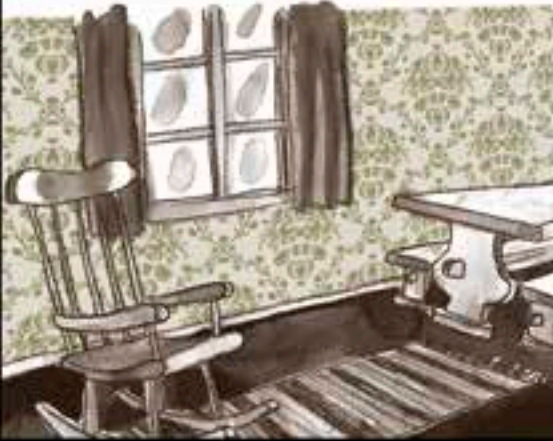
Tämän naisen pitää kuitenkin
lopussa palata miehensä luo, ja sitten
tämä hänen rakastajattarensa, sen
täytyy joko kuolla tai olla psykopaatti.

Hmm, jaahas
vai niinkös!

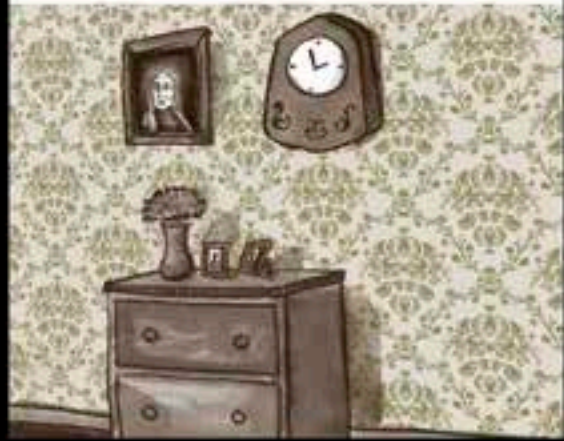




Ansa, mitä meille opetettiin,
mitä niitä nyt oli...



Mitä äiti opetti? Mikä tekee naisen
onnelliseksi? Hyvä elämä.



Me olemme onnellisia jos vain
sinäkin olet. Ethän tekisi meitä
onnettomiksi, ethän?



Eikun minä olen
onnellinen,
ihan totta!



Voi, voi,
sinä onneton!

Toinen suuri suomalainen näyttelijä-
legenda, Tauno Palo, esittää tässä
homoseksuaalia.



Näyttelen vain,
en oikeasti ole
homo.







Puutarhatonttu. Porvarillinen ja soma, mutta jää aina pihalle kun herrasväki käy pöytään.



Se näyttää kuitenkin onnelliselta.



Ansakaan ei syö muiden kanssa, mutta näyttää jo voivan paremmin.

Pitäkää tunkkinne!
Morjens vaan!



Att tala kärlekens språk

Få saker förvirrar oss som kärlek. När Alkibiades i Platons *Gästabud* i slutet av dialogen kommer in och hävdar att han ska berätta sanningen om kärleken, ger han oss en bild av hur omtumlande, omvälvande mötet med kärlek kan vara, i hans fall mötet med Sokrates. Alkibiades tumultartade berättelse om sitt förhållande till den stora filosofen ger uttryck för det brinnande begär som många gånger karakteriserar erotisk kärlek, och vittnar också om den kaotiska upplevelsen av att inte riktigt veta vad man ska göra med sina lika många gånger konfliktartade känslor.¹

Den som någon gång drabbats av en passionerad förälskelse vet precis hur vanvettig den kan förefalla. Den är långt bortom all rim och reson, sanslös och osansad på en och samma gång. Kanske är det också därför som filosofer länge varit ovilliga att på allvar diskutera kärlek, även om kärlekens filosofi för tillfället är en inriktning på uppgång? För strävar inte filosofin framför allt efter att vara förnuftig, vettig, rimlig, sansad och resonlig? Filosofen, som en karaktärstyp, vill inte grunda sina avgöranden på en känsla och fatta livsavgörande beslut utifrån en människorelation. Filosofen, kan man tänka sig, vill genomskåda illusioner och fantasier och enbart utgå från det som är verkligt. Kanske är det därför som filosofer, åtminstone inom den analytiska filosofin, inte varit speciellt framgångsrika i att på riktigt tala till oss om kärlek? I alla fall är det lätt att se deras försök att passa in kärleken i deras krav på rationalitet som ett sätt att försöka stävja och tämja kärleken, snarare än att diskutera den på dess egna villkor.

Det här påstår i alla fall Martha Nussbaum i sin diskussion av Alkibiades tal i *The Fragility of Goodness* (1986). Hon ser talet som en uppgörelse med den sokratiska/diotimska bilden av kärleken som ett betraktande av det goda och det sannas form som Sokrates presenterat under gästabudets gång. Alkibiades tal blir för henne ett vittnesmål om vikten av bilder och litteratur i vår förståelse av vad det innebär att en annan människa är en unik individ. Den för fram den sinnliga och personliga kännedom om den andra som vi enbart kan få genom personlig kärlek. Sokrates och Platon föreslår att det är kontemplerationen av det goda och sanna som är den högsta formen av kärlek. Nussbaum, för sin del, menar att detta inte hjälper oss att förstå den personliga kärleken eftersom den platonska synen för henne framstår som alltför intellektuell. Längtan efter eviga idéer och sanningar förefaller Nussbaum snarast som en flykt från det konkreta sinnliga och kroppsliga liv som är så centralt för vårt erotiska begär.

Jag återkommer till Alkibiades och Nussbaum på slutet för att se vad det innebär att tala om "sanningen

om kärleken" i det här fallet. Först vill jag ändå ta upp en annorlunda form av förvirring om kärlek, som lätt uppstår då filosofer närmar sig kärleken genom att försöka etablera rationella principer för den. Jag följer här upp en av huvudtankarna i min doktorsavhandling, *What We Talk About when We Talk About Love* (2008). Där föreslår jag att flera filosofiska förvirringar om kärlek uppstår för att vi inte tillräckligt klargjort för oss hur vi talar "kärlekens språk". Det här sker till exempel när vi som filosofer närmar oss kärleken med hjälp av begrepp och termer som slår oss som centrala, eller som förefallit fruktbara i andra sammanhang, men som ändå kommer till korta då målet är att göra rättvisa åt den plats kärleken har i våra liv.

Rhees om kärlekens språk

Uttrycket "kärlekens språk" lånar jag från filosofen Rush Rhees, elev till den mycket mer kände Ludwig Wittgenstein. Rhees föreslår, i ett publicerat brev till Peter Winch, att kärlekens språk, liksom religionens, är konstitutivt för att förstå frågor om vad kärleken, eller religionen är.² Denna betoning av språket som centralt för att förstå vad kärlek är drar hos Rhees åt olika håll. Till att börja med poängterar han att det enbart är för att vi är språkliga varelser som kan uttrycka ideal och längtan, göra bedömningar, jämförelser och planer, samt ha en uppfattning om vad livet är värt för oss, som vi kan tala om att människor älskar i den mening vi gör.³ Det här är inte enbart kännetecknande för kärlek och religion, utan kunde lika gärna vara en poäng om vilken roll språket har inom olika vetenskapliga praktiker. Han fortsätter sedan med att tala om kärlekens språk som något mer specifikt som ger kärleken dess egna karaktär. Att älska består inte enbart i att tala kärlekens språk, säger han, men att förstå *vad* kärleken är kan inte avskiljas från att förstå det språk i vilket kärleken uttrycks.⁴

Här öppnar Rhees diskussion om 'kärlekens språk' å ena sidan upp för vad man i wittgensteinsk anda kunde kalla 'kärlekens grammatik', det vill säga en undersökning av vad det innebär att i olika situationer säga

”jag älskar dig” eller fråga om din kärlek är tillräckligt djup, eller om kärleken någonsin kan ta slut. Vi kan för att klargöra denna grammatik ställa oss frågor om hur tal om ’kärlek’ skiljer sig från till exempel tal om ’smärta’ eller fråga hur olika samtal om kärlek hänger samman med de olika former glädje, lycka, sorg och vrede kan anta i våra liv?⁵ Å andra sidan begränsar sig inte ett uppmärksammande av kärlekens språk till situationer där vi uttryckligen använder ordet kärlek, utan också till de olika samtal som vi för och inte för i kärlek. Då Romeo jämför Julia med en sommardag, talar han på så vis kärlekens språk. När vi hör uppmaningar om att inte ge upp, eller att vi är värdefulla precis som vi är, i sånger och i samtal med vänner, hör vi likaså kärlekens språk talas.

Att reflektera över kärlekens språk handlar sålunda också om att uppmärksamma vilka sätt att tala som inställer sig som naturliga i ljuset av vår kärlek, och vilka sorts samtal som inte förs i detta ljus. Vi kan till exempel tänka på att vi inte alls behöver känna oss skamsna inför att dela våra innersta tankar med och yppa våra svagheter för den vi älskar, och att vi också spontant vill dela våra glädjeämnen med den vi älskar, dela vår vardag och så vidare. Den skillnad som kärleken, och därmed kärlekens språk, gör i vårt liv, kommer således till uttryck i det sätt på vilket en älskande, som Rhees säger, tänker på den han eller hon älskar, och hur han eller hon tänker på världen och sitt eget liv⁶. Jag bryr mig kanske mer om att vårda min egen hälsa, rör mig försiktigare i trafiken eller undviker att utsätta mig för onödiga riskar, för att jag vill kunna finnas kvar och dela mitt liv med dem jag älskar.

Language is the way it is used and the role it plays

’Kärlekens språk’ anger på så vis inget klart uttecknat område i vårt liv som språkande varelser. Att hänvisa till vad vi talar om när vi tala om kärlek, som rubriken på min avhandling anger med referens till Raymond Carvers novellsamling med samma namn, är snarare en påminnelse om hur nära förbundna våra olika sätt att tala om kärlek, och samtala kärleksfullt med varandra, är med vad vi förstår som kärlek.

”[T]he language is not the words on paper nor even the reciting of them, the language is the way it is used and the role it plays, the language is all it means to him in using it and to her in listening.”⁷

Det är en viktig påminnelse såtillvida att dessa samtalsätt inte alltid har en levande roll i vårt tänkande när vi börjar filosofera kring kärlek. Det här för oss tillbaka till den förvirring jag vill spåra i många filosofiska försök att tala om kärlek.

Tänk på frågan ”Vad är kärlek?” När vi ställs inför den är den första reaktionen vanligen att söka ett visst sorts svar på frågan. Vi tänker kanske att svaret står att finna i ett inre tillstånd eller en process, må den sedan

vara fysiologisk, psykologisk och så vidare. Likaså är benägenheten stor att tänka att det måste finnas *ett* svar på frågan. Ordet måste ha en ”referent” som slår fast att det är meningsfullt att använda det i olika situationer. Då man tänker på kärlek så här så utgår man ifrån att orden ”Jag älskar dig” främst används för att identifiera eller rapportera något som sker i oss. Att då istället uppmärksamma de olika sammanhang inom vilka någon kan yttra orden, kan göra oss mer benägna att ge upp den här bilden. Tänk på hur svårt det kan vara att säga de här orden ibland, hur slutna vi kan vara för den som säger dem, och vilken otrolig lycka som andra gånger är inbegripen i att höra någon yttra just de orden. Tänk också på hur orden vissa gånger tar formen av en bekännelse, andra gånger är som en smekning, ett sätt att be om förlåtelse, eller till och med kan utgöra ett svek mot någon annan. Hur annorlunda är inte det här från tanken att orden bara beskriver ett inre tillstånd?

Istället för att försöka ge kunskapsmässiga svar och definitioner på frågan ”Är det här kärlek?” gör de här påminnelserna om vilken roll frågan kan ha i vårt liv oss uppmärksamma på dess moraliska och existentiella dimensioner. De påminner om att den som ställer frågan inte bara behöver fundera över om hon gör ett misstag, utan än mer ger uttryck för ett tvivel på sin egen eller en annans kärlek. Det kan handla om ett tvivel på sin egen uppriktighet eller förmåga att älska, eller en bristande tillit till den andra och den kärlek han eller hon har att ge. På så vis uppmärksammar de här samtalen oss på vårt ansvar för varandra, vår utsatthet och sårbarhet inför varandra, och vårt grundläggande beroende av andra människor, fast vi ofta kan känna oss lockade att dölja detta beroende och snarare lyfta fram hur oberoende vi är.

’Kärlekens’ roller

Jag har talat om de hänvisningar jag gör till de olika samtal vi för om kärlek som ett slags *påminnelser* om vilka olika roller ord spelar i våra liv. Här kommer min filosofiska skuld till Wittgenstein till känna, eftersom det är han som föreslår att filosofin tjänar till att ge påminnelser i bestämda syften.⁸ Men hur ska vi förstå det här? Är det tillräckligt att redogöra för ett språkbruk för att upplösa förvirringen att kärleken består i något visst eller finns det andra frågor som på viktiga sätt är förbundna med vår förmåga att ta till oss och tala kärlekens språk? Handlar olika förvirringar enbart om att vi riktat vår uppmärksamhet mot fel håll, så att vi bara behöver titta i en annan riktning, det vill säga från det kunskapsmässiga till det existentiella, för att uppnå klarhet? Jag ställer de här frågorna för att det ser ut som om vår lockelse att diskutera kärlek som en kunskapsfråga, också bottenar i en existentiell svårighet att ta itu med frågan om vilken roll kärleken har i vårt eget liv.

Man kunde tänka att den förvirring som jag vill lyfta fram enbart handlar om att uppmärksamma att det filosofiska sättet som man vill använda ord på står i konflikt med allmänt accepterat språkbruk. En sådan kritik

behöver inte heller tas som träffande av många filosofer. Vad de vill göra är kanske just att ge definitioner som lyfter fram andra aspekter än de människor normalt tänker på. De vill, så att säga, gå förbi allt som heter vardaglig förståelse. Det här likställer dock det begreppsliga klargörandet som jag tänker att filosofin kan bidra till med empiriska påståenden om hur människor använder ordet kärlek.

Då jag talar om vikten att undersöka de samtal vi för om kärlek är jag inte ute efter att ge en statistiskt representativ bild av hur människor i allmänhet, eller vissa specifika grupper, kvinnor, män, tonåringar eller åldringar, människor med olika kulturell bakgrund o.s.v. talar om kärlek. En sociolog, folklorist eller lingvist kunde mycket väl ta sig an en sådan undersökning, men min undersökning är inte av det slaget. Jag intresserar mig snarare för vilken *mening* ordet kärlek kan ha i olika situationer, och med mening menar jag hur vi kan använda det. I det avseendet är frågan om representativitet inte relevant. Våra olika sätt att tala om kärlek får inte sin meningsfullhet av hur allmänt omfattade de är. Vi kan vara förvirrade i det vi säger på ett allmänt, socialt plan, så att en allmänt omfattad uppfattning om vad

”Jag intresserar mig för vilken mening ordet kärlek kan ha i olika situationer, och med mening menar jag hur vi kan använda det.”



kärlek är, kan visa sig sakna den mening vi trodde att den hade, eller ha en annan mening än vi tänkte. En person kan också artikulera vad kärlek är på ett för oss nytt sätt, och vi kan tycka att det fångar ett djup i vår förståelse av kärlekens roll i våra liv och till och med inbegripa det här sättet att tala i våra personliga samtal om kärlek, trots att ingen annan säger så. Poesi kan t.ex. vara belysande på det här sättet.

Vidare finns det, också utspridda, sätt att tala om vad kärleken är som bottnar i personliga svårigheter att komma till rätta med kärleken som en meningsfull möjlighet i sitt eget liv. Det är här jag vill återkomma till Alkibiades och den sanning som han, och Nussbaum med honom, vill säga att han avslöjar om kärleken. Nussbaums strävan att visa hur kärleken uppmärksammar en särskild individ på ett sätt som inte kan uttömmas intellektuellt är lovvärt. Till exempel verkar det problematiskt att tänka att vi kan uttömma vad det innebär att ”jag älskar *dig*” genom att ge en lista på de egenskaper du har som skäl för att älska dig, eftersom de matchar mot de behov jag har av en annan i kärlek⁹. Svårigheten med att filosofiskt beskriva kärlek är att få tag i vad det betyder att jag älskar just *dig* och inte en lista egenskaper som ett antal människor kan tänkas tillfredställa.

Att hon vänder sig till Alkibiades för att ge ett exempel på en individs personliga kärlek, leder ändå till att hon tonar ner det sätt som hans tal, och viljan att berätta sanningen om Sokrates, inte bara är ett tal om kärlek, utan också uttryck för hämndbegär, besatthet, habegär och trots. Talet är en bekännelse om hur Sokrates, med sin speciella sorts skönhet och godhet, får Alkibiades att skämmas, genom att rikta hans uppmärksamhet mot moraliska krav som han inser att han inte kan leva upp till. Sokrates visar upp en godhet för honom som han, i sin fåfånga, inte kan ta till sig, för att han upplever att den begränsar honom och hans själviska vilja att framstå som en maktfull person för mycket.

Att Nussbaum oproblematiskt antar att den sanning som Alkibiades menar sig berätta, är sanningen om kärlek, bortser därför från att hans avslöjande vittnar mer om hans egen stolthet än om kärlek. Han vill avslöja Sokrates, men den sanning han förmår se hos Sokrates men kämpar emot avslöjar i sin tur något om honom. Den visar hur oförmögen han är att se och acceptera Sokrates godhet som något gott som han kunde se som avgörande för sitt eget liv. Det här visar också på en brist i den kärlek som han bekänner och den form av självbedrägeri han är ställd inför i önskan att presentera sin brist på kärlek som den riktiga kärleken. Genom att upphöja Alkibiades till en representant för den verkliga personliga kärleken tar Nussbaum del i detta självbedrägeri.

Sanningen om kärlek?

Att reflektera kring den *mening* det har att i olika sammanhang tala om kärlek kan på så vis inte helt särskiljas från att förhålla oss till *sanningen* i de sanningsanspråk som olika talare gör på att berätta vad kärlek

är. Snarare är vi själva satta att fundera över vilka slags perspektiv som försöker ta på sig definitionsrätten av vad kärlek är. Beskriver den andra kärlekens språk ur ett kärlekens perspektiv, eller visar hans eller hennes tvivel på till exempel kärlekens ovillkorlighet på en besvikelse på andra? Är försöken att bortförklara kärleken som en illusion uttryck för en cynism eller är olika former av romantiska drömmar om kärlekens kraft att förändra ett uttryck för en oförmåga att komma till rätta med sina egna tillkortakommanden? Var står jag, som filosof, och som människa som också konfronteras med möjligheten och kravet på att älska andra, i relation till den sanning som andra försöker uttrycka?

Jag vill avsluta med att påpeka att den sanningsfråga som uppmärksammas här inte i första hand är en fråga om *vad* som är sant, utan snarare om hur jag kan framleva mina ord, min tro på kärlek, som sanna? Tror jag att det jag säger är sant, på så sätt att jag vågar tro på kärleken som en verklig möjlighet i mitt liv, och därigenom vågar älska? Lever jag för att göra orden sanna? Sanningsfrågan får på så vis sin mening ur en existentiell och moralisk kontext där jag själv konfronteras med mitt ansvar för andra och den betydelse jag är beredd att ge dem i mitt liv. I den mening som kärlekens filosofi ställer oss inför uppgiften att reflektera över våra samtal om kärlek, är det en uppmaning att reflektera över oss själva. Vi står inte enbart inför frågan om vad någon, eller folk i allmänhet, ser som meningsfulla sätt att tala om kärlek. Vi måste själva, i första person singularis, ta ställning till vilken mening vi förmår bära upp i våra egna kärleks- och vänskapsrelationer.

Noter

- 1 Platon 2000, 215a–218d.
- 2 Rhees 1969, 121.
- 3 Ibid., 121–122.
- 4 Ibid., 123–124.
- 5 Jfr Wittgenstein 1967, § 504.
- 6 Rhees 1969, 124.
- 7 Ibid., 125.
- 8 Wittgenstein 1992, § 127.
- 9 Jfr Taylor 1979.

Litteratur

- Carver, Raymond, *Vad vi pratar om när vi pratar om kärlek* (What We Talk About when We Talk About Love, 1981). Övers. Kerstin Gustafsson. AWE/Gerber, Stockholm 1985.
- Kronqvist, Camilla, *What We Talk About when We Talk About Love*. Åbo Akademi, Åbo 2008.
- Nussbaum, Martha C, The Speech of Alcibiades. A Reading of the Symposium. *The Fragility of Goodness*. Cambridge University Press, Cambridge 1986, 165–199.
- Platon, *Gästbudet*. I *Skrifter*. Bok 1. Övers. Jan Stolpe. Atlantis, Stockholm 2000.
- Rhees, Rush, *Without Answers*. Routledge & Kegan Paul, London 1969.
- Taylor, Gabriele, Love. I *Philosophy as It Is*. Red. Ted Hondrich & Myles Burnyeat. Penguin, Harmondsworth 1979, 165–182.
- Wittgenstein, Ludwig, *Filosofiska Undersökningar* (Philosophische Untersuchungen, 1953). Övers. Anders Wedberg. Thales, Stockholm 1992.
- Wittgenstein, Ludwig, *Zettel*. University of California Press, Berkeley 1967.

Intoa kevääseen!



26€
(ovh 29€)

**Tom Mueller:
OLIIVIÖLJYN
MENETETTY
NEITSYYS**

Tositarina ihanasta öljystä mutta myös öljypetoksesta. Kunnan oliiviöljy ehkäisee sydänsairauksia ja demen-tiaa, mutta osa kauppojen öljystä on naamioitua lampuöljyä. Kirja kertoo kaiken oliiviöljystä ja opettaa tunnistamaan aidon oliiviöljyn väärenetystä.



24€
(ovh 27€)

**Mikko Jakonen &
Tiina Silvasti (toim.):
TALOUDEN UUDET
MUODOT**

Talouden uudet muodot esittelee taloudellisen toiminnan vaihtoehtoisia muotoja. Mitä ovat jakamis-talous, solidaarisuustalous, jälkikeynesiläisyys, perus-tulo ja uudet osuuskunnat?



30€
(ovh 34€)

**Friedrich Engels:
TYÖVÄENLUOKAN
ASEMA ENGLANNISSA**

Friedrich Engels kirjoitti vuonna 1845 teoksen *Työväenluokan asema Englannissa* järkyttyneenä työväestön huonosta kohtelusta. Vielä 170 vuotta ilmestymisen jälkeen se iskee kuin miljoona voltia.



22€
(ovh 25€)

**Kristiina Koivunen:
SUURUUDENHULLU
TURKKI**

Suurvaltahistoriansa takia turkkilaiset potevat identiteettikriisiä ja kaipaavat ottomaani-imperiumin loiston päiviä. Mihin perustuu terroristijärjestö Isisin voima? Miksi Turkki on ollut haluton liittymään sen vastaiseen kansainväliseen liittoumaan?



23€
(ovh 26€)

**Matti Ylönen &
Mikko Remes:
VELKATOHTORIT**

– Kuinka Eurooppa unohti historian ja oppi rakastamaan talouskuria

Velkatohtorit on veitsenterävä talouskirja, jota varten kirjoittajat tekivät haastatteluja useissa maissa ja pitkän taustatyön pahasti kärsineessä Kreikassa. Kirja avartaa talouskriisien historiaa ympäri maailman 1940-luvulta nykypäivään.



23€
(ovh 26€)

**Kalle Kniivilä:
KRIM ON MEIDÄN**

– Imperiumin paluu

Krim on meidän on jatkoa toimittaja Kalle Kniivilän palkitulle kirjalle *Putinin väkeä – Venäjän hiljainen enemmistö*. Nyt tavalliset Krimin asukkaat saavat kertoa uudesta elämästään Venäjällä.

into

Hintoihin lisätään toimituskulut 3–5 €.

TIILAA NYT!

Tilaa netistä: www.intokustannus.fi tai myynti@intokustannus.fi.

LASSE POSER

Voisimme rakastaa enemmän

I

Tämän päivän globaali kapitalismi on luonteeltaan rakkaudenvastaista. Vallitsevat arvot ja instituutiot estävät meitä muodostamasta suhteita, joissa rakkaudelliset eleet olisivat mahdollisia. Äänestäjinä, kuluttajina, prekaareina työläisinä ja oppilaina olemme pakotettuja asettumaan toisiamme vastaan. Kaikkialla vaaniva kauppiaan hymy ei ole viesti rakkaudesta vaan muistutus vallitsevien yhteiskunnallisten suhteiden viheliäisestä luonteesta. Professorin ystävällisyys voi kertoa toiveesta saada oppilas valmistumaan, koska laitoksen tulot ovat riippuvaisia valmistuneiden määrästä. Puolitutun hymyilevä avoimuus saattaa tuntua epärehelliseltä – haluaako hän verkostoitua parantaakseen kilpailuasemaansa epävarmoilla työmarkkinoilla? Kadulla juttelemaan tuleva feissari hymyilee – mutta eivätkö hänen tulonsa riipu uusien lahjoittajien määrästä, hänen hymystään, hänen esittämänsä kahtaalle kumartavan, yhtäältä sinua imartelevan ja toisaalta maailman kaiken pahan pois pyyhkivän rakkauden performanssin onnistumisesta? Ja eivätkö globaalit hyväntekeväisyysjärjestöt selvästikin ole yksi puoli kolikkoo, jonka toisella puolella komeilee jälkikolonialistisen taloussotakoneiston kuva?

Myös ilmiselvän ystävällisten eleiden äärellä joudumme kysymään, jättikö joku käyttämättä toista hyväkseen vain hankkiakseen hyvän mielen ja paremman omantunnon. Ja ilmiselvän epäystävällisistä tilanteista on tullut jo niin arkipäiväisiä, että niitä voi olla vaikea havaita. Toimituksen pikkupomo pakottaa innovoimaan uutta ja pyrkii kasvattamaan lukijakuntaansa pyytämällä paljastamaan kerjäläiset järjestäytyneiksi rikollisiksi. Poliisi estää tuhansien ihmisten mielenosoituksen, koska kaiken on jatkettava niin kuin kaikki on jatkunut ennenkin. Eikä puhuttakaan väkivallasta, ikään kuin valtaa voisi pitää yllä muuten kuin väkisin. Teatteriohjaaja väittää jokaisen ihmislauman tarvitsevan oman laumanjohtajansa. Vuokranantaja kuvittelee, että hänellä on oikeus kiskoa korkoa toisen asumisesta. Opettaja ei halua päästää irti pakkomiellestään ”kantaa vastuuta”, mikä artikuloituu ennaltatietämisenä, itsen eristämisenä muutokselta ja tottelevaisuuden levittämisenä. Mutta voiko rakkaus elää ennalta tietävien, muuttumattomien ja totelemaan pakottavien välisissä suhteissa?

Rakkaudettomien suhteiden vastustaminen ei onnistu yksin. Riistosuhteiden lävistämä, eristetty yksilö voi joko sulkea aistinsa – tai pyrkiä organisoitumaan.

II

Kaupankäynnin kieli levittää jatkuvasti ja joka paikassa niukkuutta ja kurjuutta väittämällä onnen odottavan

aina vasta ostotapahtuman tuolla puolen. Se todistaa meille aidon rakkauden olevan mahdollista vain elokuvissa, julkisuudessa, speaktaakkelissa. Viattomiksi ja epäpoliittisiksi väitetyt urheilukilpailut, luontodokumentit ja viihdeohjelmat toistavat kaikki samaa viestiä: kaiken perusta on kilpailu. Eikä kilpailu ole kilpailu ilman voittajia ja häviäjiä. Tieto siitä, että pyramidihuijaus ei ole systeemimme sivuoire vaan sen järjestäytymisen tapa, ei kuitenkaan komeile iltapäivälehtiemme kansilehdillä.

Mielipidevaikuttajat talousviisaista toimittajiin ja opettajista poliitikkoihin hokevat ihmisen olevan ihmiselle susi ja oman edun tavoittelun olevan kaikkien etu. Parlamenttien vasemmankin laidan edustajat pyrkivät pääasiassa todistelemaan, kuinka oman puolueen politiikka kasvattaisi taloutta toisen puolueen politiikkaa paremmin. Kuka muistuttaisi talouden kasvun läheisestä suhteesta pääomien kasautumiseen? Miksi kasvatkaisimme taloutta, kun on ilmiselvää, että taloutemme palvelee vain kaikkein rikkaimpia ja pakottaa suuren enemmistön tekemään töitä, joiden sisällöt ja tavoitteet ovat heistä riippumattomia? Työstä hyötyjät ovat kadonneet niin korkealle apinavuoren huipulle, että heitä ei enää näy. Jo niin sanottu keskiluokkakkin on päässyt huomaamaan, että hyvän elämän sijaan pääomaa tässä palvotaan. Huolta, niukkuutta, syyllisyyttä ja velkaa ruiskutetaan yhteiskunnan kaikkiin huokosiin kiihtyvällä vauhdilla niin, että rakkaudellisten suhteiden syntymistä ei voi enää jättää sattuman varaan.

Rikkaiden rikastuttaminen ja köyhien köyhdyttäminen on saavuttanut pisteen, jossa rikottu ikkunalasi ainoana tähdellisenä poliittisena eleenä on saanut rinnalleen yhtälön 99 % vs. 1 % ainoana tähdellisenä uuden luokkajaon kuvauksena. Vallitseva kuripolitiikka osoittaa meille eurooppalaisille, että enää emme mekään ole turvassa pääomanpalvontamenojen välittömän väkivaltaisilta seurauksilta. Rakkaudellisten eleiden kasvualustoja ei myrkytetä naamareitta enää vain niin sanotuissa kehittyvissä maissa. Yhteisen pakkolunastaminen etenee kaunistelematta nyt myös siellä, missä ennen kuviteltiin muodostettavan voittajajoukkueita kansojen välisiin kilpailuihin. Yhteisemme muodostuu pian enää yksittäisyysiemme eristyneisyydestä. Velallisina olemme vaarassa menettää käsityksemme ihmisenä olemisen kollektiivisesta ja ennalta määräämättömästä luonteesta.

III

Kuinka kaiken tämän keskellä voidaan puhua rakkaudesta? Rakkaus käännetään muotoon, joka palvelee kilpailua ja eristyneisyyttä. Tällaista rakkautta voi kutsua rakkaudeksi samaan. Silloin rakkaudeksi kutsutun pii-

rissä tapaillaan vain sitä, mikä on samaa, valmista, muuttumaton. Rakastettua vaaditaan täyttämään ennalta määrätty rooli tai tehtävä.

Tällöin elämä pysähtyy ja jäljelle jää vain samuuden vartijoiden mustasukkainen tuijotus. Rakkaus pelkistetään toistoiksi, suorittaviksi eleiksi, joiden tarkoitus on ylläpitää järjestystä ja sinetöidä muuttumattomuus – vannottiin siinä sitten jumalan, rodun, lajin, sukupuolen tai auktoriteetin nimeen.

Uusia maailmoja ei rakenneta, mikään tai kukaan ei muutu.

On selvää, että emme enää voi kutsua rakkaudeksi sitä, mikä on paljastunut vaimojen kotiorjuutta tukeväksi salajuoneksi. Tai sitä, minkä avulla kolonisoijien pehmeä siipi on pyrkinyt pitämään kolonisoitunsa otteessaan.

IV

Tarvitsemme rakkautta, jossa emme epäröi heittäytyä olemisen tyhjyyteen, tulevaisuuden reunalle. Tarvitsemme tarinoita, jotka rakentuvat tarinan poissaolon ympärille ja tekevät tilaa uusien tarinoiden tulemiselle. Vain tarinoita, joita ei kirjoiteta jumalan perspektiivistä, voidaan tarkastella katsomatta ylöspäin. Tarvitsemme rakkautta, joka syntyy tietämättömyydestä.

Mainosten tarinat eivät jätä mitään arvailujen varaan. Mainoskielen ympäröimä ihminen joutuu kohtaamaan umpikujan, jossa toiminta on tyypistettävä kuuliaisesti ennalta tehtyjen päätösten tottelemiseksi. Mainosten kieli tuhoaa rakastamisen mahdollisuuksia väittämällä maailman olevan jo tehty. Valinnat on tehty jo tuotannossa.

Koneet ja byrokraatit tekevät ihmisten tuottaman elävän informaation kuolleeksi. Metropolin informaatio-kierrossa kaksi suonta on ylitse muiden: kuriin ja tottelevaisuuteen pakottava hallinnon kuollut kieli ja elävän informaation vaihto, joka edellyttää yhteistä toimintaa ja kieltäytymistä tottelevaisuudesta. Mainokset ovat riippu-

vaisia iskulauseista kuin pääoma on riippuvainen elävästä työstä.

Rakkaus eroilla eksperimentoimisena muuttaa rakkauden kuoleman odottajien viharakkaudesta elämän tekijöiden rakkausrakkaudeksi.

V

Rakkauden piiriin rakennetut kahtiajaot eivät ole totta. Voimme rakastaa sekä tuttua että uutta. Meidän ei tarvitse tehdä eroa eroottisen ja ei-eroottisen rakkauden välille. Rakkaudessa syntyy toimijuuksia, jotka ylittävät spontaanisuuden ja proletariaatin diktatuurin välisen kuilun; jotka kykenevät elämään ilman managereita ja johtajia, konstituimaan todellisuutta tässä ja nyt. Rakkaus on muuttuva rituaali, jonka avulla rakennetaan uusia suhteita.

Meidän ei tule odottaa vallankumouksen jälkeistä aikaa, jolloin ihmissuhteet spontaanisti muuttuisivat rakkaudellisiksi. Emme tarvitse rakastavan ihmisyytemme löytymiseksi proletariaatin diktatuuria, jonka aikana opitimme hiljalleen ottamaan elämän omiin käsiimme.

Yksilöllisen kärsimyksen aiheuttama kapina avaa jo yksinäisessä vastarinnassaan väylän kohti yhteistä. Kun käänämme selkämme idealle vallitsevasta järjestyksestä, kun teemme vastarintaa vallitsevaa järjestystä kohtaan, avaamme itsemme toisille ihmisille. Rakkaus auttaa vapautumaan hegemonisten rationaalisuuksien raameista, mikä on ehto uusien maailmojen autonomiselle rakentamiselle. Rakkaus on muutosta ja toimintaa. Se ei ole passiivinen tunne, jota kokee yhtä paljon muutosta vihaava kuin palvelijoita rakastava porvarillinen yksilö.

Elämä on luomisen hetki, jota seuraa toinen luomisen hetki, aina, loputtomasti, koska ihminen on näiden luovien hetkien moninaisuus, väkijoukko, joka on punottu yhteen rakkauden kielellä.



NORA HÄMÄLÄINEN

Self-help – rakkaus, muutos, talous ja terapia

Vähän vanhempi ystäväni, viisikymppinen reilusti harmaantunut filosofimies kertoo anekdootin joukkoliikenteestä. Hän istuu ratikassa matkalla keskustaan, kun kanssamatkustaja, hieman juopunut mieshenkilö, tulee, puristaa hänen olkapäätänsä ja sanoo: ”Elämä on unta ja rakkautta.”

Ehkä näytin siltä, että tarvitsin niitä, ystäväni toteaa.

Taas koneen äärellä ajattelen, että tuo tietenkin oli jokin sitaatti: runo tai laulun sanat. Mutta hakukoneen avulla löydän – muutamasta hääblogista – ainoastaan säkeen Miljoonasateen kappaleesta ”Lelukaupan häät”: ”Elämä on unta ja rakkautta varten.” Säe tarkoittaa tietenkin aivan muuta kuin etsimäni lausahdus. Se on parikymppisten häihin sopiva fraasi, joka juhlistaa nuoren parin unelmia ja rakkautta. Mutta samalla esitetään vaatelias käsitys elämän tarkoituksesta: Unelmia ja rakkautta pitää olla! Elämä on niitä varten!

Juopuneen miehen lausahduksen merkitys avautuu toisella tavalla. Siinä sanotaan, että sellaista elämä on, elämä kuin elämä, näistä se koostuu, vaikka sinä harmaa mies et juuri nyt sitä näe. Miljoonasateen fraasi taas sinkoaa filosofin ulos kovaan maailmaan, jossa jokaisen on koostettava oma ainutlaatuinen elämänsä itse, kykyjensä mukaan.

Jälkimmäisessä maailmassa ihmiset lukevat *self-help*-kirjallisuutta rakkaudesta oppiakseen tavoittamaan yhden modernin elämän oletetuista peruspilareista: rakkauden eli romanttisen, kestävän ja eroottisesti tyydyttävän parisuhteen.

Neuvottelu

Sosiologi Arlie Russell Hochschild on kirjoittanut 1900-luvun loppupuolen yhdysvaltalaisista parisuhdeoppaista paikkana, jossa neuvotellaan naisten ja miesten rooleista yhteiskunnassa, työssä ja rakkaudessa¹. Toisen aallon feminismi 1960- ja 70-luvuilla sai naiset pohtimaan asemaansa myös avioliitossa. Colette Dowlingin moderniuuttaan hehkuttava opas *The Cinderella Complex* (1981) piirsi kuvan nelikymppisestä naimisissa olevasta naisesta, joka matkaillessaan yhdessä rakastajansa kanssa poikkeaa yksin vuorille hiihtämään, koska häntä sattuu huvittamaan. Anekdootin viesti kuului: kuinka mahtavaa, että on niin paljon rakkautta ja kuitenkin vapaus tehdä ihan mitä itse haluaa! ”Perinteisiä” sukupuolirooleja edustavan Marabel Morganin kirja *The Total Woman* (1973) taas

keksi miestään palvelevan kotirouvan uudelleen seksikkäänä pupuna, joka pukeutuu hauskan viettelevästi ja antaa töistä palaavan miehensä ajaa itseään takaa ympäri asuntoa. Sekä ”moderneja” että ”perinteisiä” sukupuolirooleja kannattaville oppaille on ominaista, että 50-luvun kotirouvaiahannetta ei enää voi ottaa annettuna, mutta myöskään uutta itsestään selvää ihannetta ei ole tarjolla. Uudesta ihanteesta neuvotellaan muun muassa mielikuvien avulla.

Neuvottelutilanteen taustalla ovat feminismi ja 60–70-lukujen mukanaan tuoma taloudellinen uusjako. Kun perheen talous perustui yhä useammin kahden hengen tuloille, arkinen työnjako ja valta-asetelmat muuttuivat. Samalla vaihtuivat myös odotukset siitä, mitä kukin pesään tuo ja miten ilmaistaan tukea, solidaarisuutta ja kiintymystä.

Hochschild kiinnittää kuitenkin huomiota seikkaan, joka ei yksiselitteisesti puhu ”modernin” naiskuvan puolesta: 1900-luvun viimeisten vuosikymmenten moderneina esiintyvät oppaat kielivät kovin koleasta ihmiskuvasta. Tuolloin naiset olivat luopumassa perinteisestä hoivaroolista uuden vastuun ja vapauden kutsuessa, mutta miehet eivät ainakaan silloin ottaneet osaa hoivavastuusta itselleen. Hoivan ja välittämisen arvo näytti ainakin väliaikaisesti laskevan: tuloksena oli niin sanottu kulttuurinen viileneminen (*cultural cooling*).²

Talous

Sosiologisessa ja kriittisessä kirjallisuudessa elämäntaitokulttuuria on tarkasteltu nimenomaan talouteen sidoksissa olevana ilmiönä. Yhdysvaltalainen toimittaja-kirjailija Barbara Ehrenreich väittää *self-help*ä käsittelevässä teoksessaan *Bright Sided* (2009), että yhdysvaltalainen positiivisuuskirjallisuus on viime vuosikymmeninä kukoistanut, koska tavallisten amerikkalaisten elinolosuhteet ovat kurjistuneet. Työehdot huononevat jatkuvasti ja tulevaisuus näyttää yhä epävarmemmalta, mutta yhteiskunnallisten muutosten sijaan ihmisille tarjotaan *New Age* -väritteistä, individualistista, positiivista elämänsäntettä. Samoilla linjoilla on sosiologi Micki McGee, joka yhdistää *self-help*-kulttuurin nousun juuri työmarkkinoiden heikkenemiseen³.

Rakkausoppaiden suhde talouteen ei ole aivan yhtä suoraviivainen. Taloustilanteen vaikutukset rakkausoppaisiin näkyvät monesti pidemmällä aikajänteellä. Talous



Anna Tuori, Artist Participating (2014), öljy levyille, 48 x 35 cm, kuvaaja: Jussi Tiiainen

kuitenkin vaikuttaa *self-help*-kirjojen rakkaus- ja parisuhdeihanteisiin sekä aikamme ajattelua ohjaavana ”juuri-metaforana” että tavaraa tuottavana ja liikuttelevana realiteettina. Sosiologi Eva Illouz näkee nykypäivän rakkaus- ja parisuhdeoppaissa ainakin seuraavia yhtymäkohtia myöhäismoderniin kulutuskulttuuriin⁴:

1) Kulutustuotteet romantiikan luojina:

Kynttilät ja ruudullinen pöytäliina, hyvin laitettu ravintolailallinen, kauniisti paketoitu lahja, hotelliyö tai rantaloma. Enää ei kohdata illansuussa kedon laidalla tai äidin verannalla, vaan romanttinen tilanne on mitä tyypillisimmin ostettava tuote.⁵

2) Joukkoviestimien ja populaarikulttuurin rooli romanttisten ihanteiden rakentamisessa:

Rakkautta ja romantiikkaa käsittelevät lehdet, mainokset, elokuvat ja TV-sarjat liikuttavat valtavia määriä rahaa ja luovat samalla vahvoja mielikuvia oikeanlaisesta rakkaudesta.⁶

3) Taloudellis-kulttuuriset tekijät parinmuodostuksessa:

Talous ja yhteiskuntaluokka eivät tänä päivänä määritä parinmuodostusta yhtä jäykästi kuin vielä 1800-luvulla. Kuitenkin raha vaikuttaa parinvalintaan epäsuorasti: koulutetulle keskiluokalle ominainen kyky puhua politiikasta tai vaikkapa taiteesta vetoaa myös vähemmän koulutettuihin naisiin ”duunarimaisuutta” enemmän. Luokka-asema toimii siis eräänlaisena valuuttana myös rakkaudessa.⁷

4) Itsen ”tuotteistaminen” parinvalintamarkkinoille:

Varsinkin verkon treffipalstoilla korostuu uudenlainen oman itsen esillepano ja haluttavan ”paketin” luominen markkinoille. Nettifoorumit myös luovat illuusion rakkaudesta karkkikauppana: vapaana valintana loputtoman monien vaihtoehtojen joukosta.⁸

5) Kapitalistisen kulutuskulttuurin merkitys rakkauden kokemukselle:

Kulutuskulttuuri on tuonut rakkauteen voimakkaita ja

ratkaisemattomia ristiriitoja: kiksejä hakeva (uudelleen) valintakulttuuri ei tue unelmaa pitkästä turvallisesta parisuhteesta. Nettisivustojen loputon mahdollisten kumppaneiden virta hämärtää ymmärrystämme yksittäisen ihmisen ainutlaatuisuudesta.⁹

6) Kapitalistis-protestanttinen työetiikka parisuhteiden hoitamisessa:

Pitkät parisuhteet eivät enää ole vakaita avioliittoja vaan projekteja, jotka vaativat taukoamatonta ylläpitoa. Modernin parisuhteen keskeinen kysymys onkin Illouzin mukaan, kuinka eroottista vetovoimaa ja romanttista kipinää pidetään yllä jaetun arjen keskellä. Keinoihin kuuluvat ajoittainen arjesta irtaantuminen (esimerkiksi matkoilla) ja avoimeen, syvälliseen keskusteluilmapiiriin investoiminen, ongelmatilanteissa myös terapiat.¹⁰ Parisuhteeseen pitää nykyhokeman mukaan ”panostaa”, jotta se ”toimisi”.

Kaikki edellä mainitut teemat yhdistyvät Illouzin tuotannossa monisäikeisiin keskusteluihin, joita sietäisi katsoa tarkemminkin. Tällaisenaan hänen ennen–nyt-asetelmansa voivat näyttää heikosti jäsenneyiltä ja yksinkertaistavilta, koska mennyttä aikaa edustaa kuva janeaustenlaisesta vakaiden suhteiden ja rajallisten valintojen ”perinteisestä yhteiskunnasta”. Oltiinpa Illouzin yksittäisistä analyyseistä mitä mieltä tahansa, näiden keskustelujen pohjalta käy kuitenkin selväksi, että taloudelliset olosuhteet ja toimintamme niiden ohjaamina eivät ole rakkaudelle ulkoisia seikkoja vaan alati läsnä rakkaudessa.

Terapia

Parisuhteenhoitokulttuurissa taloudellinen työ- ja investointiajattelu yhdistyy *self-help*-kirjallisuudelle ominaiseen näkemykseen ihmisestä ja ihmissuhteista alituisen terapian kohteina. Hyvää parisuhdetta lähestytään psykologian ja psykoterapian näkökulmasta. Parisuhteeseen lähdetään mieluiten vasta, kun ollaan tasapainoisia, itsenäisiä yksilöitä. Sitten on heti ryhdyttävä hoitamaan suhdetta avoimen keskustelun ja sopivan yhdessä tekemisen keinoin unohtamatta kuitenkin ”omaa aikaa”. Mielenterveys ja suhteen ”terveys” määrittävät modernia tosirakkautta.

Psykologia onkin talouden rinnalla kaikkein keskeisin heuristinen käsite *self-help*-kulttuuria käsittelevässä sosiologisessa kirjallisuudessa¹¹. Toisin kuin voisi olettaa, sosiologit eivät ole lukeneet *self-help*-kirjallisuutta vakavasti otettavasta psykologiasta erillisenä pop-ilmiönä vaan psykologisen ihmiskuvan määrittämisen kulttuurin populaarina ilmentymänä. Itse asiassa rajanveto on melko vaikeaa, koska *self-help* kirjoittavat psykologian ja psykiatrian tohtorit, koska terapeutit suosittelvat oppaita luettavaksi terapian ohessa ja koska elämäntaito-opukset muovaavat kulttuurisia käsityksiä erilaisista sosiaalisen ja psyykkisen elämän vaikeuksista.

Mutta millainen on psykologinen tai terapeuttinen ihmiskuva? Philip Rieff väitti 1960-luvulla aiemman uskonnollisen viitekehyksen sivuuttamassa olevaa tera-

peuttista ihmiskuvaa ohueksi, narsistiseksi, välittömään hyvinvointiin ja tyydytykseen tähtääväksi, tavoilla jotka itse asiassa tuottavat pahoinvointia ja henkistä tyhjyyttä. Christopher Lasch ammentaa kirjassaan *The Culture of Narcissism* (1979) tästä käsityksestä pureutuessaan amerikkalaisen kulttuurin silloiseen nykytilaan, joka Laschin mukaan oli ajautunut tuhoisaan itsekeskeisyyteen. *Self-help*-kirjallisuutta käsittelevässä nykykeskustelussa psykologinen tai terapeuttinen ihmiskuva ei kuitenkaan näyttäytyä välttämättä jonkin paremman puutteena vaan viimeisen 150 vuoden aikana esiin kasvaneena, sekä hyviä että huonoja puolia omaavana, ajallemme ominaisena tapana käsitteellistää ihmisyyttä.

Nykyisessä *self-help*-kirjallisuudessa psykologinen ihmiskuva merkitsee banaalisti ymmärrettyä sitä, että ihmistä lähestytään ihmistieteiden tutkimana ja terapeuttisten näkökulmien jäsentämänä psykologisena olentona eikä esimerkiksi kristittynä sieluna. Ongelmallisemmin se tarkoittaa myös sitä, että ihmistä lähestytään erillisenä, irrallisena yksilönä eikä yhteiskunnan tai yhteisön jäsenenä. Näin erilaiset (psyko)terapiat näyttäytyvät luontevina ongelmanratkaisukeinoina niin työn ja mielen-terveyden kuin parisuhteenkin ongelmiin. Samalla kysymykset yhteiskunnallisista rakenteista ja muutoksesta jäävät helposti taka-alalle. Yksilö, ”oma itse”, avautuu projektina, jonka päämääränä on oman potentiaalin maksimoiminen tehokkuutena, menestyksenä, onnellisuutena tai ”itsensä toteuttamisena”.

Tämän ihmiskuvan historian voi kirjoittaa monin tavoin. Illouz antaa suuren painoarvon Sigmund Freudin perinnölle. Brittososiologi Nikolas Rose taas on Michel Foucault'n jalanjäljissä tutkinut psykologian institutionalisoitumista asiantuntemuksen lajina ja hallinnan muotona 1900-luvun saatossa armeijoissa, työpaikoilla ja lopulta sosiaalipolitiikassa¹². Foucault itse haki terapeuttisen ihmiskuvan historiaa kristillisestä pastoraaliperinteestä¹³. Jälkifoucaultlaisessa nykysosiologiassa *self-help*-kirjojen populaaripsykologinen ihmiskuva näyttää nimenomaan liberaalille, demokraattiselle ja kapitalistiselle yhteiskunnalle ominaisena hallinnan muotona. Foucault'ta mukaillen voi sanoa, että meitä hallitaan nimenomaan vapauden keinoin ja että *self-help*-kirjat auttavat tekemään meistä sellaisia itseohjautuvia, riippumattomia, individualistisia, itseään tarkkailevia ja itseään sääteleviä subjekteja, joita aikamme epävakaa työ- ja ihmissuhdemarkkinat vaativat (mikä samalla osaltaan vahvistaa näitä odotuksia).¹⁴

Juuri rakkausoppaat tuovat individualismikeskusteluun kiinnostavan näkökulman, koska niissä lähtökohtaisesti ei ole kyse yksilöstä ja sen hyvinvoinnista, vaan ihmisestä siinä ehkä kaikkein läheisimmässä suhteessa toiseen. Niissä on erityisen selvää, että oppaiden edustama terapiakulttuuri ei ainoastaan jäsennä tapamme olla yksilöitä, vaan pyrkii myös määrittämään, miten olemme yhdessä: Rakkausoppaissa terapeuttinen yhdessä oleminen nostetaan usein etusijalle. Yhdessä olemisen laatu ei, kuten bisneskirjallisuudessa, voi jäädä väliin rooliin (olla ymmärtäväisiä ja kannustavia, niin



Anna Tuomi, *Things I've Seen / Can't See No More II* (2014), öljy levyille, 48 x 35 cm, kuvaaja: Jussi Tainen

että tulostakin tulee), vaan se on itse päämäärä. Haussa on laadukkaampi tapa olla yhdessä. Itse asiassa se yhdessä olemisen tapa, jota meille monissa vakituisten parisuhteiden hoitoon kohdistuvissa oppaissa myydään, on sama, jota feministinen liikekin on ajanut. Puhuminen, avoimuus, rehellisyys, kosketus, toisen huomioiminen ja yhdessä kasvaminen ovat sen keskeiset ainesosat.

Voidaankin puhua parisuhteita muokkaavasta uudesta terapeuttisesta paradigmasta, jossa ihanne tasa-arvoisesta kumppanuudesta kohtaa psykologis-terapeuttisen ihmiskuvan. Gary Chapmanin populaarisissa bestsellerissä *The Five Love Languages* tämä kiteytyy viideksi ”rakkauden kieleksi”: viideksi tavaksi antaa ja haluta huomiota¹⁵. Sell hooksin feministisessä ja hengellisessä opuksessa rakkautta määrittää rakastetun henkisen kasvun tukeminen¹⁶. John M. Gottmanin kirja *The Seven Principles for Making Marriage Work* (1999) ottaa retorisesti etäisyyttä ongelmakeskeiseen suhdeterapiaan, mutta vahvistaa samalla käsitystä hyvästä suhteesta sym-

metrisenä ja aktiivisesti toista huomioivana. Treffioppaat ovat asia erikseen: niissä kova markkinamentaliteetti ja Hochschildin jäljittämä viileys näyttävät edelleen kukoistavan¹⁷. Oman lukunsa muodostavat myös onnettomasti rakastavaa osapuolta (erityisesti naista) patologisoivat oppaat, jotka ihannoivat yksilön kykyä irtaantua suhteesta kuin suhteesta¹⁸.

Onko *self-help*istä apua rakkauteen?

Rakkautta käsitteleviä *self-help*-oppaita on siis syytetty viileydestä ja tulkittu liberaalin tai uusliberaalin hallinnan välineiksi. Molemmat kritiikin suunnat tuovat tärkeitä näkökulmia nykyaikaisiin rakkaussuhteisiin ja yhteiskunnalliseen muutokseen: kysymyksiin siitä, keitä me olemme, mitä me haluamme ja mitä me voimme saada.

Nämä teoreettiset ja kulttuurikriittiset näkökannat eivät kuitenkaan vastaa oppaan ostajalle tärkeimpään kysymykseen. Sen voisi esittää naiivisti näin: onko *self-*

helpistä apua rakkauteen? Uskaltaisn vastata tähän yhtä naiivisti, että voipa hyvinkin olla – kaikesta huolimatta. Elokuvienv, kirjallisuuden, mainosten, naistenlehtien ja terapioiden ohella rakkausoppaat ovat yksi paikka, jossa yhteiskuntamme puhuu rakkaudesta. Tällaisena puhumisen paikkana niillä on ainakin muutama tärkeä funktio.

Ensinnäkin ne luovat tilan pohtia kysymyksiä rakkaudesta, ihmissuhteista ja myös omasta itsestä irrallaan arkisista tilanteista, joissa rakkaus on vaikkapa koetuksella tai kadoksissa. Toiseksi ne tarjoavat käsitteitä ja malleja oman kokemuksen jäsentämiseen. Siten ne voivat auttaa ihmisiä pääsemään irti itsestään selviksi koetuista ajattelu- ja toimintatavoista, jotka aiheuttavat ongelmia. Kolmanneksi ne kartoittavat kulttuuristen vaihtoehtojen kirjoa, koska ne edustavat ainakin jossain määrin keskenään erilaisia näkemyksiä rakkaudesta, hyvästä parisuhteesta, ihmisestä ja yhteiskunnasta. Näin ne auttavat

hahmottamaan annettuja mahdollisuuksia ja avaamaan uusia. Nykyään sukupuoliroolien ohella väännetään kättä myös individualistisen, yksilön autonomiaa korostavan ihmiskuvan merkityksestä rakkaudessa, avioliitossa ja perheessä.

Näissä tehtävissä rakkausoppaat eivät niinkään toimi keskustelukumppanien, perinteen, uskonnon, tieteellisen tiedon tai taiteellisen ja kaunokirjallisen näkemyksen heikkona korvikkeena. Sitä vastoin rakkausoppaat voidaan nähdä niiden jatkeena: erilaisena, helposti lähestyttävänä lisänä. Onkin hyvä muistaa, että aivan kuten tyyppillinen kirjallisuuden harrastaja lukee runsaasti romaaneja, myös moni *self-help*in kuluttaja lukee paljon oppaita. Hän ei siis luultavasti ole epätoivoinen, turhilla oppailla rahastavien kynäilijöiden uhri, vaan *self-help*-tekstiympäristössä kuin kala vedessä uiskenteleva, valikoiva ja kriittinen, ajan myötä muuttuvan populaarikulttuurin kuluttaja ja lukija.

Viitteet

- 1 Hochschild 2003.
- 2 Laajempi sosiologinen ja journalistinen keskustelu rakkausoppaista ja *self-help*-kirjallisuudesta on vähintäänkin Amerikka-vetoista, jos ei täysin Amerikka-keskeistä. Niinpä kaikki painotukset eivät välttämättä ole yhtä tärkeitä eurooppalaisessa kontekstissa esimerkiksi treffikulttuurin, työmarkkinoiden tai tasa-arvoon liittyvien erojen takia.
- 3 McGee 2005.
- 4 Illouz palaa näihin teemoihin useissa teoksissaan, ks. 1997, 2007, 2008, 2012.
- 5 Ks. esim. Illouz 1997. Teoksen ensimmäisessä luvussa ”Constructing the Romantic Utopia” hän käsittelee mainosten, elokuvien ja uuden kulttuurin mukanaan tuomaa romanttisten tilanteiden muutosta 1900-luvun alkuvuosikymmeniltä alkaen.
- 6 Esim. Illouz 1997, 31, 35.
- 7 Illouz käsittelee aihepiiriä monipuolisesti ennen kaikkea varhaisessa työssään, ks. Illouz 1997.
- 8 Illouz 2007, 88–89. Vrt. myös Hochschild 2012.
- 9 Illouz 1997, 172. Illouzin intellektuaaliset juuret frankfurtalaisessa kriittisessä perinteessä nousevat tässä yhteydessä selvimmin esiin.
- 10 Ks. esim. Illouz 1997, 197–198.
- 11 Ks. esim. Illouz 1997; Rimke 2000; Hochschild 2012; Rose 1999; McGee 2005.
- 12 Rose 1999.
- 13 Foucault 2007.
- 14 Ks. esim. Rimke 2000, 62.
- 15 Kirja on käännetty suomeksi nimellä

- 16 *Rakkauden kieli*, ks. Chapman 2001. hooks 2001.
- 17 Ks. Illouz 2008. Esim. Michael Fioren teoksen *Make Him Beg To Be Your Boyfriend In 6 Simple Steps* otsikossa jo puhutaan treffikulttuurista, jossa manipulointi, riippumattomuus sekä toisen tunteilla ja haluilla pelaaminen nähdään rationaalisenä ja voitokkaana lähestymistapana – jos ei kestävään rakkauteen, niin ainakin seksiin ja romantiikkaan.
- 18 Hazleden 2004 on analysoinut oppaita joissa hoivaaminen, keskinäinen riippuvuus ja epätyytyvässä suhteessa pysyminen esitetään patologisina piirteinä.

Kirjallisuus

- Chapman, Gary, *The Five Love Languages* (1992). Northfield, Chicago 2010.
- Chapman, Gary, *Rakkauden kieli* (The Five Love Languages, 1992). Suom. Anna Leu. Aikamedia, Keuruu 2001.
- Dowling, Colette, *The Cinderella Complex*. Pocket Books, New York 1981.
- Ehrenreich, Barbara, *Bright-Sided. How Positive Thinking is Undermining America*. Picador, New York 2009.
- Foucault, Michel, *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France* (Sécurité, territoire, population, 1978). Käänt. Graham Burchell. Picador, New York 2007.
- Gottman, John M. & Silver, Nan, *The Seven Principles for Making Marriage Work*. Three Rivers Press, New York 1999.
- Hazleden, Rebecca, *The Pathology of Love in Contemporary Relationship Manuals. The Sociological Review*. Vol. 52, No. 2,

- 2004, 201–217.
- Hochschild, Arlie Russell, *The Commercialization of Intimate Life. Notes from Home and Work*. University of California Press, Berkeley 2003.
- Hochschild, Arlie Russell, *The Outsourced Self. Intimate Life in Market Times*. Metropolitan Press, New York 2012.
- hooks, bell, *All About Love. New Visions*. Harper Collins, New York 2001.
- Illouz, Eva, *Consuming the Romantic Utopia. Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*. University of California Press, Berkeley 1997.
- Illouz, Eva, *Cold Intimacies. The Making of Emotional Capitalism*. Polity Press, London 2007.
- Illouz, Eva, *Saving the Modern Soul. Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. University of California Press, Berkeley 2008.
- Illouz, Eva, *Why Love Hurts. A Sociological Explanation*. Polity Press, Cambridge 2012.
- Lasch, Christopher, *The Culture of Narcissism*. Norton, New York 1978.
- McGee, Micki, *Self-Help, Inc. Makeover Culture in American Life*. Oxford University Press, Oxford 2005.
- Morgan, Marabel, *The Total Woman*. K. G. Hall, Boston 1973.
- Rimke, Heidi Marie, *Governing Citizens Through Self-Help Literature. Cultural Studies*. Vol. 14, No. 1, 2000, 61–78.
- Rieff, Philipp, *The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith After Freud* (1966). ISI Books, Wilmington 2006.
- Rose, Nikolas, *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*. 2 p. Free Association Books, London 1999.

**TILAA,
LUE,
TIEDÄ!**

info@teatteritanssi.fi
teatteritanssi.fi

**TEATTERI
& TANSSI** **+SIRKUS**
ESITTÄVIEN TAITEIDEN AIKAKAUSLEHTI

RISTO KOSKENSILTA

Jaakko Hintikan rakkaus

Jaakko Hintikka, *Hän valitsi nimekseen Merrill Hintikka*. Käsikirjoituksesta suom. Tarja Kontro. WSOY, Helsinki 2014. 239 s.

Ennen kuin yhdysvaltalainen filosofi Merrill Bristow Hintikka (1939–1987) nai Jaakko Hintikan (1929–), hänellä oli ollut jo kahden aiemman aviomiehensä nimi. Syntyjään hän oli Jane Bristow, sitten Sumner ja Provence ja lopulta Hintikka. Viimeistä nimenmuutosta Jaakko Hintikka, joka on maailmanlaajuisesti kuuluisimpia suomalaisia filosofejia, pitää Merrill Hintikan ”moraalista universumia” tärisyttävänä ja ilmentymänä ”henkilökohtaisesta ja emotionaalaisesta järjestyksestä” (10, 11). Kirjoittajansa mukaan *Hän valitsi nimekseen Merrill Hintikka* on kertomus rakkaudesta, joka nämä mullistukset aiheutti.

Teos on kaksiosainen. Alkupuolisko koostuu Jaakko Hintikan tekstistä, hajanaisista kolmannessa persoonassa kirjoitetuista muisteloista ja anekdooteista Merrill Bristow-Sumner-Provence-Hintikasta (jatkossa Bristow). Loppuun on liitetty tämän lähettämiä rakkauskirjeitä sekä jokunen litteroitu sanelunauhoite. Kokonaisuutena teos on tarkoitettu kunnanosoitukseksi monilahjaiselle ja toimeliaalle naiselle, joka oli tosin myös monella tapaa hauras ja ”omien demoniensa riivaama”.

Rakkaudesta

Ennen avioitumistaan Hintikan kanssa Merrill Bristow ei ollut julkaissut muuta kuin Stanford-opiskelijatoverijoukolla kirjoitetun filosofiaoppaan *Philosophical Analysis* (1965). Hintikan mukaan tämä johtui osaltaan siitä, että Bristow oli parhaimmillaan työskennellessään ryhmässä. Bristowin tuotanto koostuukin suurimmaksi osaksi hänen Hintikan kanssa yhteiskirjoittamistaan Wittgenstein-artikkeleista sekä parista toimitteesta, joista kannattaa erityisesti mainita analyttisen feministisen filosofian uraa uurtanut artikkelikokoelma *Discovering Reality* (1983). Teoksen toinen toimittaja on tunnettu filosofi Sandra Harding. Lopulta Bristow lienee ollut pikemmin erinomainen opettaja ja hallintoihminen kuin kirjoittaja.

Koulutukseltaan Bristow oli analyttinen filosofi mutta silti kiinnostunut sartralaisesta ajattelusta. Hän ei koskaan julkaissut aiheesta mitään, mutta Hintikan mukaan sartralainen etiikka, erityisesti vapaus- ja persoonakäsitys, ohjasi vahvasti hänen moraalista elämänsä.



Varsinkin Hintikan ja Bristowin rakkaudelle se oli hyvin merkityksellistä. *Merrill*-kirjassa asia kiteytyy näin:

”[Sartren käsityksen mukaan] mukaan moraalisesti relevantti minä ei ole se kokemusperäinen minä, jota pintapuolisesti pidetään minän ’olemuksena’. Moraalinen minäni on pikemminkin merkityksellisten päätösteni, suunnitelmieni eli, kuten Sartre joskus niitä kutsui, ’projektieni’ kokonaisuus. Ja ne ovat tosiasiallisesti *minun* päätöksiäni sikäli kuin niitä eivät määrää ulkoiset tekijät, esimerkiksi toisten ihmisten halut.” (58)

”Sartralaiset ’projektit’ eivät ole luonteeltaan yksityisiä. Ne eivät ole päätöksiä ajatella tai tuntea tietyllä tavalla, vaan ne tähtäävät maailmassa toimiin, jotka me jaamme muiden ihmisten kanssa. Siten joidenkin ’projektieni’ sisältö voi olla sama kuin sinun ’projektiesi’.” (59)

Juurikaan tätä enempiä teos ei asian teoreettisesta puolesta sano. Moraaliset minämme voivat yhtyä, olla sisälöltään samat, jolloin syntyy me-subjekti. Bristowille ja Hintikalle kehittyi juuri tällainen subjekti, ja se tuotti aivan erityislaatuisen, intensiivisen ja läheisen rakkaussuhteen.

Teoretisoinnin vähyys on pienoinen pettymys, sillä pohdintaa olisi mielellään lukenut vähän pidemminkin. Toisaalta ajatus ei ehkä olekaan teoreettis-filosofisesti tämän kummoisempi. Ehkä perusajatus tosiaan on niin yksinkertainen, että se tulee tyhjennetyksi jo jokusella rivillä – olettaen, että Sartrea tunnetaan edes pintapuolisesti. Tätä toteamusta ei kuitenkaan pidä ymmärtää ajatuksen arvoa alentavana. Me-subjektin merkittävyys ei välttämättä piile sen filosofisessa syvällisyydessä vaan pikemminkin siinä, miten se ilmeni sitä viljelleiden elämässä. Hintikka antaa ymmärtää, että hänen ja hänen entisen vaimonsa henkinen yhteys olisi mahdollista ainoastaan ”empaattisesti” erityisen lahjakkaalle ihmiselle, sellaiselle kuin Merrill Bristow. Kirjan tavoite ei siis ole toimia kuivakkaana rakkaustutkielmana, vaan erilaisin henkilöhistoriallisin väläyksin esitettynä kertomuksena prosessista, jossa ainutkertainen, kahden ihmisen erikoinen yhteys on syntynyt.

Toisaalta Hintikka kirjoittaa myös Aristoteleen ’hyvin elämisen’ tai ’onnellisuuden’, *eudaimonian*, käsitteestä. Muinaiskreikkalaisten mukaan sen saavuttaa ihminen,

”On ilahduttavaa, että tarina Hintikan ja Bristowin rakkaudesta on ilmeisesti tarkoitettu kertomukseksi yhdestä rakkaudesta, ei totalisoivaksi rakkauskäsitykseksi.”

jonka onnistuu toteuttaa ihmisen olemusta – Aristoteleen mielestä järjellisyttä. Tämä on eksistentiaalisten kammoamaa olemusajattelua, mutta Hintikka kääntää sen eksistentialisempaan muotoon puhumalla yksilöistä: ”Yksilö voi löytää aidon tyydytyksen oikeasta tavoitteestaan, oman luonteensa ja henkilökohtaisten lahjojensa mahdollisuuksien toteutumisesta.” (132) Tällainenkin olemuksellisuus voisi olla joillekin ajattelijoille kauhistus, mutta asian saattaa ilmaista myös viattomamassa muodossa, joskin vähän epätarkemmin: ihminen voi saavuttaa *eudaimonian* tulemalla siksi, mikä on, mitä se sitten onkaan.

Merrill-kirjan mukaan Bristowin olemus tai ”parhaat synnynnäiset kyvyt” olivat ”empatia, toisten ihmisten ymmärtäminen ja heidän kanssaan viestiminen, heidän tunteidensa ja ajatustensa jakaminen” (sama). Näitä ominaisuuksiaan ja siten omaa ihmisyytään hänen onnistui toteuttaa parhaiten Hintikan kanssa jakamassaan me-subjektissa saavuttaen niin onnellisuuden ainakin hetkellisesti. Tämä on hyvä esimerkki siitä kauniista latteudesta, että oikeanlainen rakkaus voi tuskallisuudestaan huolimatta auttaa ihmistä rakentamaan itseyytään.

On ilahduttavaa, että tarina Hintikan ja Bristowin rakkaudesta on ilmeisesti tarkoitettu kertomukseksi yhdestä rakkaudesta, ei totalisoivaksi rakkauskäsitykseksi. Sellaisena se onnistuu sanomaan edes jotain äärettömän monimuotoisesta asiasta.

Teoksesta

Itse *Merrill*-kirjasta on vielä lausahdettava jokunen sana. Vaikka se on eräänlainen henkilökuva, yksin sen avulla on vaikea muodostaa perusteltua käsitystä teoksen kohdehenkilöstä, sillä Hintikan tyyli saa pakostakin epäilemään teoksen kuvausta. Tekijä ei kainostele väittää aiempaa kumppaniaan älykkyydeltään ja monilta muilta kyvyltään usealla tapaa ”ylivertaiseksi” eikä arkaile antaa ymmärtää itsensä olevan jotakuinkin samanveroinen. Tällainen suorasukaisuus, teoksen puuduttava toisteisuus

ja se, etteivät kirjassa mainitut tapaukset Bristowin elämän varrelta useinkaan kiinnity mihinkään tiettyyn yhteyteen, saa kerronnan maistumaan enemmän tarinoinnilta kuin henkilöhistorialta.

Esimerkiksi: Teoksen aluksi saamme lukea, että älynsä ja ihmissuhdetaitojensa vuoksi Bristowista olisi voinut tulla ”ylivertainen näyttelijä, asianajaja tai ammattimainen pokerin pelaaja” (32). Hänen isänsä oli koulunut ”ihmelapsensa” käytöstä, opettanut ”pelejä ja muita älyllisiä harjoituksia” sekä harjoittanut tämän ”kimeää” ja ”tyttömäistä” puheääntä niin, että siitä tuli muun muassa ”täydellinen” ja ”vapaa murrekorostuksista” (38). Hieman myöhemmin Hintikka toistaa, että ”isä oli koulutusmielessä opettanut Merrillille eri pelejä” (68), ja joitakin sivuja myöhemmin alun kertomus toistuu lähes sanalleen: Bristowilla oli ”näyttelijän hallittu käytös ja liikehdintä. Alun perin Merrillillä oli lapsena ollut kimakka puheääni, mutta kunnianhimoisen isä opetti hänet puhumaan täydellistä, korostuksetonta amerikanenglantia.” (74) Eikä tämä suinkaan ole ainoa ylistys, joka toistuu lyhyehkössä tekstissä melkein muuttumattomana.

Lukija ei voi välttyä käsitykseltä, että kirjassa esitettyjä juttuja on kerrottu niin pitkään, että anekdootit ovat alkanee elää omaa elämäänsä. Niiden kulkua tuntuu paikoin ohjaavan pikemminkin viihdyttämisen vaatimukset kuin se, mitä joskus on todella saattanut tapahtua.¹ Ja koska useampia asioita on teoksessa esitetty uudelleen lähes sanalleen, tuntuu siltä, että teoksen suomenkielinen, ja ilmeisesti ainoa, laitos on käännetty suoraan käsikirjoituksesta sitä juurikaan toimittamatta. Lopputulos ei välttämättä mairittele sen enempää teoksen kirjoittajaa kuin sen kohdettakaan. Kun puhe on hyvin henkilökohtaisesta ja ilmeisen rehelliseksi aiotusta teoksesta, toimittamattomuus on varsin harmillista.

Onneksi kirjaan sisältyy Hintikan tekstin lisäksi Bristowin kirjoituksia ja litteroituja kelanauhoituksia. Vaikka nekin eivät välttämättä ole historian suurinta rakkauskirjallisuutta (vrt. 11), niiden avaama näkyvä Bristowin henkilöön on huojentavan inhimillinen. Toisin kuin kirjan varsinaisen tekstiosuuden kaskut, kirjeet tuovat esiin elävän Bristowin, fiksun ja toimeliaan ihmisen, joka tuskailee veroilmoituksen täyttämistä, entisen aviomiehensä asioiden järjestelemistä, äitinsä jatkuvia yöllisiä puhelinsoittoja, virstossa jonottamista ja kaukopuhelulaskuja. Ja tietenkin pakahtuu rakastumisen onnesta. Kirjan loppu todistaa, että alku puhuu oikeasta ihmisestä.

Viite & Kirjallisuus

- 1 Efektiiä voimistaa myös Leena Rossin todistus, jonka mukaan Bristow saattoi kertoa aivan ventovieraille ihmisille ainakin osaa teoksessa esitetyistä hyvin henkilökohtaisista tarinoista, esimerkiksi sitä, että äiti yritti tapaa pikku-Merrillin. Leena Rossi, mb & jh – filosofin ylistys entiselle vaimolleen. *Agricolan kirja-arvostelut*. 6.3.2014. Verkossa: agricola.utu.fi/julkaisut/kirja-arvostelut/. Samoja anekdootteja voi lukea myös Hintikan artikkelista Hintikka, Merrill Bristow (1939–87). Teoksessa *The Dictionary of Modern American Philosophers*. Toim. John R. Shook. Thoemmes, Bristol 2005.

JUURI ILMESTYNYT



Miten sukupuoli määritellään?

Kuka määrittelee ja mitä?

Muistuttavatko sukupuoli-kysymykset rotukysymyksiä?

Onko sukupuoli sittenkään kaksi?

Vera Tripodi SUKUPOOLEN FILOSOFIA

(Filosofia della sessualità, 2011)

Suom. Tapani Kilpeläinen
niin & näin -kirjat 2014

150 sivua

ISBN 978-952-5503-83-8

Sukupuolen filosofia kiikuttaa lukijansa keskelle käsittekkamppailujen ääntä ja vimmaa, mutta pysyttelee itse tyynenä oppaana. Kiihkeän sananvaihdon se korvaa tolkulla ja kohtuulla, kapea-alaisen toito-

tuksen perusteluilla ja argumenteilla. Italialaisen filosofin Vera Tripodin (s. 1976) pieni mutta painava kirja on ohittamatonta luettavaa jokaiselle sukupuolisuuden käsitteellisistä ongelmista kiinnostuneelle.

Hinta 29 € (kestotilajalle 25 €)



JOHAN L. PII

Keskiajan romanttinen ritarirakkaus

Oheiset rakkausrunot on käännetty keskiyläsaksasta, ja ne liittyvät minnelaulun tai -runouden (nykysaksaksi *Minnesang*; keskiyläsaksaksi *minneliet*) perinteeseen¹. Käännettävät runot on valittu edustamaan minnelaulun eri muotoja ja kehitysvaiheita mahdollisimman monipuolisesti aina korkeasta tyylistä ja dialogisesta muodosta perinteen horjuttamiseen, parodiaan ja pilkkalauluun asti.

Minne korkeasta alaspäin

Keskiyläsaksan sana *minne* oli alkujaan varhaiskeskiajalla sukupuolineutraali ja tarkoitti ylipäätään pyyteetöntä rakkautta tai suopeutta. Sana muistetaan kuitenkin parhaiten ritarieromanttisesta merkityksestä, jonka se sai 1100-luvun puolivälin tienoilla minnelauluissa – sanan tuolloisen merkityksen voisi kääntää ”hovirakkaudeksi”. *Minnestä* tuli sukupuolten välistä, aatelistolle kuuluvaa, abstraktin ihanteellista rakkautta, korkeaa *minneä* (nyk. *hobe Minne*), joka ei edellyttänyt täyttymystä. Tämän *minne*-käsitteen ja siihen liittyvien käytäntöjen todennäköisyydestä ei ole varmaa tietoa. Minnelryiikka saattoi olla aatelisten todellisuutta tai yhtä lailla vain lyyristä fantasiaa.

Hobe minneen liittyi ajatus ritarin sitoutumisesta palvelemaan *minnensä* kohdetta suorittamalla tämän nimissä ja kenties tämän värejä tai muita tunnuksia kantaen erilaisia tehtäviä ja urotoita: turnajaisvoittoja, saalista metsästysretkellä, menestystä pyhässä sodassa tai muulla valloitusretkellä. Ritarin toiveena oli saada palveluksestaan palkkio ja kunnianosoitus, *minnelôn*, joka saattoi tarkoittaa mitä tahansa käytetystä nenäliinasta tai kangaskaistaleesta *minnen* molemminpuolisuuden tunnustamiseen (ja sen oletettavasti lupaamaan fyysiseen ja kenties myös aviolliseen täyttymykseen).²

Tällaista korkeaa käsitystä *minnestä* havainnollistaa ja kenties myös ironisoi Wolfram von Eschenbachin eepinen runomuotoinen romaani *Parzival*³. Teoksessa arthuriaaninen joukkio juoksentelee koomisenylevästi ja ylevänkoomisesti kähinöimässä ja urhoilemassa rakastettunsa *minnen* vuoksi. Toisaalta Graal-tematiikkansa ansiosta *Parzival* myös tavoittelee *minne*-sanan varhaisempaa merkitystä: ihmisen ja Jumalan välistä rakkautta. Useammallakin laulajalla *minne*-tematiikkaan liittyi myös ristiretkiäihe (nykysaksan *Kreuzlied*).

Jo 1200-luvun puolivaiheilla *minnen* merkitys alkoi taas painottua toisin, fyysisempään ja vähemmän ihan-

teelliseen suuntaan. Sana banalisoitui vähitellen viittaamaan lähinnä sukupuolisen rakkauden ruumiilliseen ulottuvuuteen. *Minnen* tulkinta ei kuitenkaan ole yksioikoista lingvististen vuosilukujen tuijottamista: ohessa käännettyssä runossaan, kuten myös *Parzivalin* alkupuolella, Wolfram viittaa sukupuolisuuteen myös *niedere Minnen* sävyyn koomisesti tämän koomisuuden kumoamatta ylevyyttä. *Minnen* merkitys on siis auki kumpaankin historialliseen suuntaan ja kaukana yksioikoisuudesta.

Minneliet

Keskiyläsaksan *minneliet* viittaa tietynmuotoiseen ja -säältäiseen laulettuun ja soittimin säestettyyn runoon, joita kiertävät trubaduurit esittivät hoveissa 1100-luvun loppupuolelta 1200-luvun puoliväliin. Sittemmin se sai uusia muotoja ja pohjusti romanttista rakkauskäsitystä. Toisaalta sana on tarkoittanut myös laulua, jonka rakastaja (*minnære*) lauloi rakastetulleen (*minnerîn*), ja myös tällaisen laulun laatiminen esiintyi vähintäänkin kirjallisuudessa *minne*-palvelun muotona.⁴

Hovilauluhahmossaan *Minneliet* oli ensisijaisesti suullinen säestettyjen laulujen perinne, vaikka monimutkaisista rytmi- ja riimikuvioista sekä säe- ja säkeistö- rakenteesta voisi päätellä toisin. Laulujen muistiin kirjattuja versioita voidaan pitää ensimmäisenä pyrkimyksenä yhdenmukaistaa Saksan kansankielen eri murteita kirjakielenä: vaikka vanhin säilynyt käsikirjoitus, *Codex Manesse*, on peräisin 1300-luvulta, on selvää, että runoja on kirjattu muistiin jo aiemmin. Oletetaan myös, että laulajat itse kirjasiivat laulujansa ylös.⁵

Minnelaulujen muodon ja sisällön konventioiden taustalla on ranskalaisten provensaalitrubaduuriin perinne, jossa nainen etäännytetään traagis-lyyrisesti tavoittamattomiin. Toisaalta paljon vaikutteita on otettu niin ikään englantilaisesta kulttuurista ja kertomustraditiosta. Saksalaisella minnerunoudella on kuitenkin myös itsenäiset ominaispiirteensä, ja tyyppilliset säkeistö- ja riimirakenteet muuntuvat kausittain eepisestä *langzeileista stollenstrophiiin* ja näiden muunnelmiin sekä vapaarytmi- sempiin, rapsodistyyppisiin säkeisiin.⁶

Keskeisenä aiheena on täyttymätön rakkaus sekä pyyteetön ja ehdoton sitoutuminen rakkauden palvelukseen. Rakkauden käsittelyyn yhdistetään monesti myös uskonnollista tematiikkaa hahmossa tai toisessa: rakkauden palvelus rinnastuu kristillisiin kärsivällisyyden, vaatimattomuuden ja uhrautuvaisuuden ihanteisiin. Tosin on myös

runoja, joissa puhutaan rakastavaisista, eikä taakkana ole enää rakkaus vaan ero. Myöhemmin kehittyi muotoja, joissa *minne* ei ole enää saavuttamattomissa ja laulut alkavat saada eroottisia sävyjä. Samalla kehittyi myös parodisia muotoja.⁷

Laulajista

Reinmar der Alte on oletettavasti myöhemmin annettu luonnehdinta laulajalle (erotuksena jostakusta myöhemmästä Reinmarista, kenties Reinmar von Brennenbergistä, joka vaikutti 1200-luvun puolivälissä). Hänen elämästään ei voida paljoakaan sanoa varmaksi. Selvää kuitenkin on, että hän oli yksi varhaisista minnelaulajista ja sepitti 1100-luvun loppupuolella useita korkean tyylin lauluja, joissa monesti korostuu ritarillisen rakkauden aiheuttama koettelemus ja sitoumuksen ehdottomuus. Näin ollen hän edustaa tyyllisesti *Werblied*in kategorialla⁸. Korkeasta tyylistä huolimatta hänen runojensa muoto ja ilmaisu on vielä melko välitöntä verrattuna myöhempään kehitelmiin.

Aatelissukuisen Albrecht von Johansdorfin arvioidaan eläneen noin 1172–1255. Hänen uskotaan olleen mukana 1189 alkaneella kolmannella ristiretkellä, jonka tavoitteena oli vallata Jerusalem takaisin⁹. Ristiretkeily väritti myös Albrechtin käsitystä *minnestä*: hänen laulussaan *minnen* tavoittelu rinnastuu sekä pyyteettömyydessään että välillisessä ja sublimoidussa pyyteellisyydessään Jumalan rakkauden tavoitteluun ristiretkillä. Tässä käännetty laulu on *Gesprächslied*, jonka jännite rakentuu dialogin varaan.

Schulmeister von Esslingen eli ”Esslingin koulumestari” lienee ollut täydeltä nimeltään joko Heinrich von Esslingen tai häntä rehtorin virassa seurannut Konrad von Esslingen. Kumpikin vaikutti 1200-luvun loppupuolella, jolloin minnelauluperinne oli jo ottanut uusia hahmoja. Kirjoittajana Schulmeister tunnetaan säälimättömänä kriitikkona, ja samalla sivalluksella hän pilkkaa myös minnelaulun perinnettä.

Lähinnä *Parzivalin* ansiosta Wolfram von Eschenbach (n. 1170–n. 1220) on tässä käännettyistä auktoreista nykyään tunnetuin. Romaaninsa lisäksi Wolfram oli myös minnelaulaja. Hänen tyyllilleen on ominaista sekoittaa sävyjä keskiaikaiseen tapaan luontevasti: *Parzivalin* ylättyliisessä kompositiossa ansioitunut ja korkea-arvoinen ritari saattaa turnajaisissa tipahtaa niittyyn kukkasten keskelle henkilöahmon ansioituneisuuden ja kirjan korkean sävyn siitä kärsimättä. Samoin oheisessa runossa avionrikkokojien ruumiillisuus ja murhakohtauksen tietty koomisuus (kun mies rynnistää sisään) eivät kumoa yhteisen rakkauden ja kuoleman ylevyyttä. Laulu on *Tagelied*, jossa valitetaan erottavaa, mutta väijäämättä saapuvaa aamunkoittoa.

Heinrich von Morungen eli ja vaikutti Leipzigissa ja kuoli 1220-luvun tienoilla. Hän oli yksi tunnetuim-

mista ja arvostetuimmista minnelaulajista. Kuvailut hänen runoissaan ovat monesti eloisia ja värikkäitä. Tässä käännetty runo on *Wechsellied*, jossa rakastavaiset tai osapuolet puhuvat vuorottain puhumatta kuitenkaan varsinaisesti keskenään, koska ovat jo erossa toisistaan. Samalla laulu viittaa myös *Tageliedin* perinteeseen. Vaikka Heinrichin katsotaan edustavan minnelaulun korkeinta suuntaa, hänen runoissaan on läsnä myös ruumiillinen maalauksellisuus, hienovarainen eroottinen sävy ja ajatus *minnestä* pelkkää konventiota syvempänä sisäistettynä kokemuksena.

Suomennoksesta

Käännökset on tehty keskiyläsaksankielisen yhdenmuikaistetun version pohjalta. Laulut ovat nimettömiä, joten ne on otsikoitu runon ensimmäisellä säkeellä. Säkeistö rakenne on säilytetty ja säerytmit ja riimit on laadittu vastaamaan alkuperäistekstejä mahdollisimman täsmällisesti, joskin Schulmeisterin rapsodisempaa säettä käännettäessä tyyllittely on ollut asianmukaista. Rytmistä rakennetta on pakon edessä venytelty myös muissa runoissa.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Keskiyläsaksa (*Mittelhochdeutsch*) oli korkeammissa yhteiskuntaluokissa eli lähinnä hoveissa ja kirkollisissa piireissä käytetty ylättylinen, myös kirjoitetussa muodossa esiintynyt yhtenäiskieli. Keskiyläsaksan eroaminen vanhayläsaksasta (*Althochdeutsch*) sijoitetaan 1000-luvun puolivälin tienoille ja sen muuntuminen varhaiseksi uusyläsaksaksi (*Frühneuhochdeutsch*) 1300-luvun puoliväliin.
- 2 Ks. esim. Harald Haferland, *Hohe Minne. Zur Beschreibung der Minnekonzone*. Erich Schmidt, Berlin 2000, 217–244; Manfred Eikermann, *Denkformen im Minnesang*. Max Niemeyer, Tübingen 1987.
- 3 Tietyvästi 1200-luvun alkuvuosikymmeneltä peräisin olevan eepos on suomennettu nimellä *Parsifal*. Suom. Jukka Pajukangas. WSOY, Helsinki 1991.
- 4 Vrt. esim. Johannes Scherr, *Geschichte der deutschen Literatur*. Otto von Wigand, Leipzig 1854, erit. 9–27.
- 5 *Codexiin* sisältyy lauluja jo 1160-luvulta, joten muistinvarainen ylöskirjaaminen tuskin tulee kyseeseen. Ks. esim. Anne-Katrin Ziesak, *Walter de Gruyter Publishers 1479–1799*. Walter de Gruyter, Berlin 1999, 172–178.
- 6 Vrt. esim. *Yleinen kirjallisuuden historia I. Antiikin kansojen kirjallisuus* (Allmän litteraturhistoria D.1. De antika folks litteratur, 1946). Suom. Katri Ingman-Palola. WSOY, Porvoo 1960, 68–95.
- 7 Heinz Bergner, Paul Klopsch, Ulrich Müller, Dietmar Rieger & Friedrich Wolfzettel, *Lyrik des Mittelalters. Probleme und Interpretationen*. Teil II. Reclam, Stuttgart 1983, 13–61.
- 8 *Werblied* on korkean minnelaulun muoto, jossa on selvää, että rakastettu on tavoittamattomissa ja palvelus on siten lähtökohtaisesti ja ehdottomasti pyyteetöntä.
- 9 Vuonna 1192 valloitusretki päättyi pitkällisen piirityksen jälkeen rauhansopimukseen, jonka mukaan aseettomilla kristityillä pyhiinvaeltajilla oli vapaa pääsy muslimien hallitsemaan kaupunkiin.

REINMAR DER ALTE

Wol im, der nu vert verdarp

Hyvä eilen kuolleen on, tänään
huolet, itkut hältä loppu on.
Vaan jos tinkimättä vähääkään
mielii kunniaan ja taistohon,
saa osaksensa monen vahingon,
huolen, joista vapaa on jo tuo,
ken nyt jo kuollut on.

Vaiva tarpeen on: siit' hyödyn saa;
vaiva ihmiselle arvon suo.
Hyvä siis, kun kovin tavoittaa
innokkaasti koitan, kaihda en,
sitä, mikä iloon viimein vie.
Koitoksess' jos kuolen, kuolemaa
ylhempää eihän lie.

Vaivaa, murhett' koen vain,
elävään on osa tuo.
Sehän, mistä vaivaa sain,
viimein mulle onnen suo.
Kuka rakkauden vaill' vaivaa sois?
– vaivaa palkkiottakaan
ei maailmass' olla vois.

Miten rakkaus taakka ois,
kun on rakas tulos sen?
Iloni siis annan pois;
vuoksi yhden rakkauden,
joka must' ei huoli. Koskahan
Hän sois lemmen autuuden?
Jo liikaa odotan.

Elän vuosiin tuleviin,
vanhenen. Hänt', joka nyt
onneni suo, mutta niin
jonka vuoks' oon kärsinyt –
loppuun asti palvelen.
Palvellen myös kuolen, murheet,
ilot loppuun saattaen.

ALBRECHT VON JOHANDSDORF

Ich vant si ane huote

Herratarta vastaan
kävin vaill' katsojaa.
Hän lausui ainoastaan:
"Et yksin tulla saa."
"Näin sattui vain!" Hän siihen huokaa:
"Mikä teidät tänne toi? Syy suokaa!"

"Rakkauteni kaipuu
jo liikaa mulle on."
"Voi, alhaiseksi vaipuu
pyyteenne kohtuuton."
"En mitään sille mahda vainkaan!"
"Sitten teist' en tahdo kuulla lainkaan!"

"Niin arvotonta aivan
sust' palveluni on?"
"Et palkkiota vaivan
saa pyytää, kohtuuton."
"Moiitteesi mut kuolontuskaan raastaa!"
"Ken sinut raukan moiseen pulaan haastaa?"

"Vain suloutenne johtaa
mua, valtiatar, niin."
"Jos sulosanas kohtaa,
viet siveettömyyksiin."
"Moist' en tahdo koskaan, ensinkään!"
"Sulle tois se kunnian, mut johtais häpeään."

"Suothan ees tunnustuksen,
rakkauden ansion?"
"Tuollaisen ajatuksen
jo katkettava on."
"Häiritseekö puheeni jo noin?"
"Siveyttäni uhkaat moisin jutteloin."

"Siveyden nimeen vannon,
Vain totuus mulle suo."
"Saat tämän neuvonannon,
Jo jätä pyyde tuo."
"Teiltä ansionko silloin saan?"
"Jumal' suokoon teille mitä muuta vaan."

"Niin monta pitkää vuotta
siis turhaan palvelin?"
"Ei niin lie lainkaan suotta,
on palkkas ylevin."
"Oi, kallis rouva, selittäkää tuo."
"Jaloutta sekä kunniaa se teille suo."

MARIA SALMINEN

Rakkauden ykseys ja kaikkeus

Äiti Juliana Norwichilainen, *Jumalan rakkauden ilmestys* (A Revelation of Love, 1395).
Suom. Paavo Rissanen. Kirjapaja, Helsinki 2014. 279 s.

” Tahdotko tietää, mikä oli Herrasi tarkoitus kaikessa tässä? Tiedäkin nyt: Rakkaus oli hänen tarkoituksensa. Kuka näytti sen sinulle? Rakkaus. Mitä hän näytti sinulle? Rakkautta. Miksi hän näytti sen? Rakkauden tähden.” (245)

Keskiajan kristillisen mystiikan erityislaatuna voidaan pitää maanläheisen yksinkertaista, käytäntöön ja kokemukseen pohjaavaa ja jopa arkiselta tuntuvaa esitystapaa. Samalla keskiajan mystikot kuitenkin hienovaraisesti havainnollistavat ja tulkitsevat monimutkaisia jumaluusopillisia ja filosofisia ajatuksia. Juliana Norwichilainen (n. 1342–1416) on malliesimerkki tällaisesta yksinkertaisuudessaan vaikeasta mystikosta. Häntä ei ole kanonisoitu eikä julistettu autuaaksi, mutta hän on yksi tärkeimmistä kristillisistä mystikoista sekä ajatuksensa syvyyden että ilmaisunsa lähestyttävyyden ansiosta. Julianaa voisikin luonnehtia hengeltään korkeaksi mutta kirjoituksessaan nöyräksi.

30-vuotiaana kuolemansairas Juliana oli jo saanut viimeisen voitelun. Hän oli tekemässä kuolemaa, kun pappi nosti krusifiksin hänen silmiensä eteen tarjotakseen lohdutusta. Tuolloin Juliana näki viiteentoista osaan jakautuvan, Jeesuksen kärsimystä käsittelevän ilmestyksen ja seuraavana päivänä kuudennentoista näyn, joka vahvisti edelliset. Ilmestysten ytimeksi ja koko sisällöksi paljastui rakkaus.¹

Aukotonta keskiaikaista logiikkaa

Paavo Rissanen suomentama *Jumalan rakkauden ilmestys* on uusintapainos. Teos ilmestyi alkujaan 1985 Hengen Tie -sarjassa, jossa on julkaistu asiantuntevat käännökset myös monesta muusta kristillisen kirjallisuuden klassikosta. Mieleenpainuvine johdantoineen ja kattavine selitysosioineen teos on kuitenkin yhä riittävän ajantasainen ja käyttökelpoinen: se johdattaa Julianan omintakeiseen ajatteluun sekä helpotajuisesti että perinpohjaisesti. Käännöksestä myös välittyy, että Julianan teksti nivoutuu aiempaan kristillisen mystiikan perinteeseen, tyyliin ja retoriikkaan, jota tosin latinantaidoton Juliana tuskin oli lukenut kovin laajalti.

Julianalla on kuitenkin myös oma ominaislaatunsa ja varmuutensa kirjoittajana ja ajattelijana. Ajan historiallis-teologista kontekstia tuntevan on helppo huomata, että Juliana luovii kirkon peräänantamattomien opinkappaleiden ja keskiaikaisen ankaran teodikea- ja syntiajattelun, oman kokemuksensa ja ymmärryksensä välit-

tömän sisällön sekä lopulta maallikoiden käsityskyvyn välillä.

Yhtäältä Juliana tahtoo selvästi välttää harhaoppisuuden leiman ylikorostamalla omaa oppimattomuuttaan ja yksinkertaisuuttaan sekä huomauttamalla toistuvasti, ettei mikään hänen näkemänsä ole ristiriidassa kirkon opetusten kanssa, vaikka siltä saattaisikin näyttää. Juliana ei myöskään joutunut inkvisition hampaisiin vaan sai Äidin arvonimen opettajana ja sielunhoitajana vetäytyttyään anakoreetiksi Norwichin Pyhän Julianuksen kirkon kupeeseen rakennettuun keljaan². Kenties juuri tekstuaalinen vaatimattomuus mahdollisti Julianan poikkeuksellisen teologian ja ajattelun säästymisen kirkon tuomiolta.

Toisaalta Juliana kuitenkin käyttää *Jumalan rakkauden ilmestyksessä* myös tyyppillisempiä konkretisoivia, keskiajan yksinkertaistettuun antroposentriseen taivas-helvetti-kuvastoon perustuvia muotoiluja. Perusteeksi voidaan olettaa, että hän ei tahdo kuvaustensa etäännyvän liikaa aikansa kansanihmisen uskonkäsityksistä vaan pyrkii havainnollistamaan ilmestyksensä ja ymmärryksensä ytimen kaikista oppimattomimmallekin ihmiselle. Lopulta Juliana kuitenkin päätyy toteamaan mystikoille tuttuun tapaan, ettei hänen välittömälle kokemukselleen ole riittäviä sanoja eikä hänen oma ymmärryksensä riitä osoittamaan niiden yhteyttä kirkon opinkappaleisiin. *Jumalan rakkauden ilmestys* on siis jo perusteissaan kolmiykyisyys: kansanihmisten elämän, kirkon opetuksen ja jumalallisen läsnäolon leikkauspiste.

Tämä selittää ristiriitaisuutta ja moniaineksisuutta, joka teoksesta pistää silmään hyvin nopeasti. Aluksi vaikuttaa omituiselta, että Juliana yhtäällä esittää korkealentoisia, abstraktin henkevästi yhdisteleviä tulkintoja opinkappaleista ja toisaalla viittaa keskiajan arkisiin, yksioikoisen antropomorfiisiin paholais-, synti-, taivas- ja jumalakäsityksiin. Juliana kieltää synnin ja pahan itsenäisen olemisen sanoessaan, ettei hänen ilmestyksensä voinut näyttää kumpaakaan, koska ne eivät Jumalan katsannossa ole mitään:

”Kuitenkaan en nähnyt syntiä. Käsittääkseni sillä ei ole minikäänlaista omaa olemusta eikä itsenäistä olemassaoloa, eikä sitä tunnista muusta kuin siitä kivusta, minkä se aiheuttaa. Tämä kipu on käsittääkseni jotain, joka kestää vain tietyn ajan. Se puhdistaa meidät ja saattaa meitä tuntemaan itsemme ja pyytämään armoa.” (91)

Juliana ei voi nähdä syntiä tai pahuutta vaan ainoastaan niiden aiheuttaman kärsimyksen, jonka merkitys lopulta on, että se johdattaa takaisin Jumalan luokse; hän ei myöskään näe taivasta tai omaa autuasta sieluaan vaan ainoastaan sielun perustavan ykseyden Jumalan kanssa. Toisaalta vain vähän myöhemmin hän kuitenkin puhuu yksittäisestä sielusta taivaan onnessa ja paholaisen myötä helvetissä kärsivistä pahoista ihmisistä.³

Vähitellen alkaa valjeta, että Julianan maailmassa on monia rinnakkaisia hahmotuksia samalle todellisuudelle, jota yksikään muotoilu ei kokonaisuudessaan tavoita. Julianan mukaan esimerkiksi ymmärrys ja läheinen kokemus Jumalasta välittyy kollaamalla eri tavalla: järjessä, kirkon opetuksessa ja Pyhän Hengen vaikutuksessa (234). Järjen hyvyttä Jumalan antamana kykenä ja lahjana Juliana korostanee juuri välttääkseen puutteen ja kärsimyksen ajoille tyypillistä kiinnikkeetöntä hurmahenkisyyttä, kuten vaikkapa liiallista katkeransävyyistä sovitukseentekoa ja masokistista asketismia⁴. Julianan ajattelussa siis vasta järki, opetus ja välitön ilmestys tai kokemus yhdessä voivat lähestyä totuutta. Tällaisessa horisontissa käy ilmi, että toisensa poissulkevat muotoilut ovatkin lopulta yhtä tasolla, jota mikään yksittäinen hahmotus ei kykene saavuttamaan.

Kaksiarvoisen logiikan ulkopuolella oleminen onkin keskiaikaisen kirjallisuuden ja filosofian (nyttemmin kuopattu) mahdollisuus. Sama raamatunkohta saattoi saada miltei rajoittamattoman määrän tulkintoja ja konteksteja, mutta mikään näistä tulkinnoista ei välttämättä sulkenut muita pois. Tällöin saatettiin vielä nähdä kaikki yhdessä lauseessa tai opinkappaleessa – vallitsi vapaus nähdä yhdessä todessa muotoilussa kaikki tosi ja koetella kaikkea ymmärrettyä tätä yhtä totuutta vasten. Esimerkiksi arkisuus tai huvittavuus ei keskiaikaisessa ajattelussa laimenna sanotun merkitystä. Jeesuksen orjantappurakruunun alta vuotavat pyhät veripisarot ovat ”pyöreitä kuin sillin suomet”. ”Nämä kolme asiaa tulivat silloin mieleeni: helmet, kun veri vuoti pyöreinä pisaroina, sillin suomet, kun pyöreät pisarat levisivät otsalle, ja räystäältä tippuva vesi, sillä veripisaroita oli lukemattoman paljon.” (48)

Maailmankaikkeuskin on jumalallisesta näkökulmasta katsottuna koko lailla hupsu:

”Myös hän [Jeesus] antoi minun nähdä pienen esineen, joka oli kooltaan hasselpähkinän kokoinen ja pyöreä kuin pallo. Katsoin sitä ymmärrykselläni ja ajattelin: ’Mikähän tämäkin mahtaa olla?’ Ja minulle vastattiin: ’Se on kaikki, mitä koskaan on luotu.’” (42)

Niinpä myöskään keskiajanmukainen hornanhehkuttelu ja taivaspalkintojen väläyttely ei kumoa abstraktimman ontologis-metafyysisen ajattelun mahdollisuutta eikä luo teoksen opetukseen sovittamatonta sisäistä ristiriitaa. Juuri tällainen vapaassa liikkeessä oleva poissulkemattomuuden mahdollisuus tekee Julianasta dialektisen ajattelijan sekä filosofisesti että retorisesti.

SCHULMEISTER VON ESSLINGEN

Ich bin an minnen worden laz

Minnen palveluss' oon laiskaks' käynyt kai;
Siitä kaunottaret kiukunaiheen sai.
Mieluin parempikin oisin; tai
Niinhän toki sydämeni sois.
Makaa ystäväin, hän sammui vaan:
seistessään ei daimit halveksuneet muakaan.
Hätää yksin kärsiä nyt saan,
Koitoksesta lipsui liukkaasti hän pois.
Ylevyytensä nyt nukkuu maahan laonneena,
Ritaruus ei hällä lie nyt ihanteena.
Vaan jos ruokaa, juomaa saisin kyllin,
pystyttäisin itsekin idyllin,
ja livertäisin laulun rakkaallein.

WOLFRAM VON ESCHENBACH

Den morgenblic bi wahrtærs sange erkos

Huus' vartija: on aamu koitanut!
Rouva, maannut salaisesti
sylissä ritarinsa, kuuli, että
Aamu on. Sen, minkä oli voittanut
onnessa, vei koitto tuskaisesti.
Siksi kirkkaat silmät vuosi vettä.
”Päivä!” lausui hän, ”sua elolliset odottaa
kaikki – minä en! Siis kuinka mulle käy!
Rakkaintain ei kohta vierelläni näy.
Ei hän luonani sun syystäs' olla saa.”

Nyt päivä tunkee läpi ikkunain,
vaikk' kiinni pantiin monet salvat.
Ja suruin huomaa rakastavat sen,
ritariaan syleilee viel' nainen vain,
Eivät kyyneleensä ole halvat.
Posket molempain kostuttaen
Hän lausuu: ”Kaksi sydäntä, yks' keho on.
Ykseytemme uuden arvon suo
Rakkaudelle. Kun käyt luo,
ja minä luokses', en voi olla lohduton.”

Petetty mies syöksyi kammariin.
Hyvä niin: nyt syleilynsä jäivät
rakkaat, lähensikin aamu yllättäin.
Kyyneleilmät – kuolo sulosuudelmiin!
He saavat kaikki päivät
suin, käsin, sylein, rakastaa täst' eteenpäin.
Jos moiseen kuvaan maalaustaito on,
On kyvykkyys jo huima.
Vaik' heille elo oli tuima,
on rakkautensa vihantahraton.

”Jumala on iankaikkinen oleminen, ja tämä oleminen on yksi rakkaus.”

Ykseys, ero ja kolminainen rakkaus

Olisi helppo väittää, että Juliana pelkistää kaiken ykseyteen, Jumalaan. Hänellehän ihmisen sielu on perustassaan ja todellisessa olemisessaan yhtä Jumalan kanssa (kuten myös Mestari Eckhartilla⁵); ”Jumala on kaikki, mikä hyvää on, ja [...] kaikki hyvä, mitä missään on, on hän yksin” (51); kolminaisuus ja sen vaikutus koko maailmassa ja ihmisessä on yksi; koko kristikunta ja kaikki ihmiset ovat tuossa perustassa yksi kirkko, kirkko on Kristuksen maanpäällinen ruumis ja siis yhtä Jumalan kanssa; sielunsa perustassa ihminen on yhtä Jumalan kanssa; Jumala on iankaikkinen oleminen ja tämä oleminen on yksi rakkaus.

Juliana ei kuitenkaan ole liikkumattoman tai pelkistävän ykseyden kannalla vaan kirjoittaa ihmisen rajallisesta näkökulmasta. Hänelle ykseys Jumalassa ei ole itseensä umpioituvaa ympäröivyyttä vaan jotain, mitä ihminen voi omilla kyvyillään vain hetkittäin aavistella. ”Tämä johtuu taas siitä, että meidän järjenjuoksumme on nykyisellään niin sokea, alhainen ja yksinkertainen, ettemme pysty käsittämään autuaan Kolminaisuuden korkeaa ja ihmeellistä viisautta emmekä Jumalan voimaa ja hyvyttä.” (99) Jumalan ykseys ei aukea ihmiselle, joka on erossa Jumalasta, toista kuin Jumala, ja näkee kaiken vielä erojen kautta. Tässä päästäänkin Julianan ajattelun dialektisuuden ytimeen.

Julianan ajatus pahuudesta ja ristiriidasta muistuttaa dialektiikan esisokraattisia hahmotuksia: esimerkiksi Empedokleen mukaan maailma näyttää olevan silkkaa jat-

kuvaa muutosta, tulemista, vaihtelua ja taistelua, ja siinä näyttää vallitsevan vain ristiriidan loputtomuus⁶. Tämän kaiken taustalla vaikuttaa ja ohjaa kuitenkin hänen mukaansa rakkaus ja sopusointu, joka tuo kaiken yhteen. Toisaalta Juliana kuitenkin ottaa myös negatiivisuuden todesta, eikä tämä ole ristiriidassa sen kanssa, että hänelle viime kädessä kaikki, mikä on, on yhtä Jumalassa, Jumalan luomaa ja tahtomaa, ja siksi hyvää. Ilmestys näytetäänkin Julianalle ikään kuin Jumalan lähtökohdista, vaikka Juliana itse ajattelee jumalyhteyttään synnistä johtuvan eron tahraamana:

”Niin ajattelin, että jos syntiä ei olisi, olisimme kaikki yhtä puhtaita ja Herramme kaltaisia kuin luomisemme aamuna. Tyhmyyksissäni olin usein miettinyt, miksi Jumala suuressa ja ennaltatietävässä viisautessaan ei jo heti alussa ehkäissyt syntiä. Silloin olisi kaikki mielestäni ollut hyvin. [...] Mutta Jeesus, joka tämän näyn aikana kertoi minulle kaiken tarpeellisen, vastasi minulle lausumalla nämä sanat: ’Syntiäkin tarvitaan, mutta kaikki kääntyy hyväksi ja kaikki kääntyy hyväksi ja kaikenlaiset asiat kääntyvät hyväksi.’” (90)

Synti, ihmisen Jumalasta erottava puutteellisuuden, kärsimyksen ja epätäydellisyyden tosissaan ottaminen, on Julianan mukaan siis tarpeen ja myös Jumalan hyvän tahdon mukaista. Synnistäkin on hyötyä ja myös se on rakkauden teko: Juliana päättelee, että juuri se saa ihmisen tuntemaan oman eronsa Jumalasta, kääntymään takaisin kohti armoa ja siten myös tuntemaan samaa

rakkautta, jota Jumala tuntee ihmistä kohtaan. Toisin sanoen puute, ero ja synty tuottavat oman välityksensä, jota Hegel voisi kutsua kumoavaksi kohotukseksi. Julianalle se merkitsee rakkauden ykseyttä. Julianan esit-
tämässä Kolminaisuuden dialektiikassa Jumala eroaa it-
sestään luomalla ihmisen negatiivisuuden ja tulemalla
ihmiseksi (Jeesuksessa), sekä lopulta ylittää ja sovittaa
tämän eron rakkauden (Pyhän Hengen) välityksellä.

Kolminaisuuden dialektiikan on siis oltava yhtäläi-
sesti kaikessa: Jumalan absoluuttisessa, hyvässä oleimi-
sessa, ihmisen ja pahuuden olemuksellisessa negatiivi-
suudessa sekä näiden ykseydessä, jonka rakkaus välittää.
Juliana tyytyy siihen, että ihmisen näkökulmasta tämä
dialektiikka menee yli hilseen: kun hän miettii, kuinka
kirkon oppi kadotuksesta ja paholaisista on yhdistet-
tävässä hänen välittömään ilmestykseensä, jossa kaikki
kääntyy hyväksi, Jeesuksen ainoa vastaus on: ”Mikä on
sinulle mahdotonta, on minulle mahdollista.” (101) Ris-
tiriita ei kumoudu muttei myöskään ole merkityksetön.

Mitä on rakkaus

Kolminaisuuden dialektiikka antaa jo ymmärtää, miksi
rakkaus on Julianan ilmestyksen ydin. Jumala ja ihminen
ovat hänelle vastapoleja. Hänen ajattelussaan juuri
rakkaus voi toimia näiden poolien välittäjänä ja tuoda ne
merkitysyhteiteensä ja -ykseyteensä.

Tärkeä mystikko Mestari Eckhart (1260–1328)
asettaa kaikkien hyveiden edelle riippumattomuuden
kaikesta maallisesta eli silleen jättämisen (keskiyläsaksan
gelâzenheit). Julianalle rakkaus merkitsee samaa kuin kai-
kesta luopuminen tai silleen jättäminen, koska hänelle
rakkaus on viime kädessä yksi ja ainoa, jota kohti suun-
tautuminen on luopumista kaikesta muusta. Rakkaus on
kosketuspinta, silkka välitys, joka on yhtä aikaa sekä raja
että rajaavan eron kumoutuminen kosketuksessa: Jumala
on luonut maailman rakkaudesta, eronnut itsestään rak-
kauden vuoksi ja siten sama rakkaus vallitsee myös luo-
tujen välillä ja luotujen rakkautena Jumalaan niin, että
rakastavan ja rakastetun välillä, ihmisen ja Jumalan vä-
lillä, ei lopulta ole mitään, ”että mikään ei voi tulla Ju-
malan ja sielun väliin” (133).

Eckhartin *gelâzenheit* on pois kääntymisen metafora
ja Julianan rakkaus on kohti kääntymisen metafora,
mutta kumpikin kuvaa samaa välitystä ja ero-ykseyttä,
jolla itsessään ei ole suuntaa. Kun oikea käsi koskettaa
vasenta, vasen koskettaa oikeaa yhtä lailla. Siksi *Jumalan
rakkauden ilmestys* on kenties hiukan harhaanjohtava
käännös Julianan teoksen alkuperäisestä nimestä *A Re-
velation of Love*⁷. Tietenkin Julianan tarkoittama rakkaus
on Jumalan sikäli kuin kaikki oleva on Jumalasta ja Ju-
malassa, mutta toisaalta sama rakkaus on luotujen keski-
näistä rakkautta ja ihmisen rakkautta Jumalaan⁸.

Julianan mystiikka

Vaikka Julianan mystiikka onkin kehittyiltään ja tyy-
liltään yllättävän samankaltaista kuin moni muu mys-

HEINRICH VON MORUNGEN

Owe, –Sol aber mir iemer me

”Voi! –

Koskaan enää eikö voi
hohtaa yön valkeus uus,
jonk’ ihmeen mulle soi
kehonsa sulokkuus?
Oi, silmät harhautuu!
Noin, luulin, ei voi muu
kai loistaa kuin vain kuu.
Niin aamu koitti.”

– ”Voi! –

Koskaan enää eikö vois
yön maata vierelläin
niin, ettei aamu pois
veis häntä – yksin jäin!
Voi! Aamu on! Hän niin
lausui, kun herättiin
jo ensisäteisiin.
Niin aamu koitti.”

”Voi! –

Kerrat lukemattomat
hän painoi nukkuissain
kasvoillein suudelmat;
myös kyynelkasteen sain.
Siis häntä lohdutin,
ja loppui murhekin
kun häntä syleilin.
Niin aamu koitti.”

– ”Voi! –

Kiinteästi katsellen
hän toivoi verhotta
ihoni valkeuden
loistetta katsella,
ja käsivarsillain
ei tarpeeks’saanut lain
vaan onness’ viipyi vain.
Niin aamu koitti.”

Suomentanut Johan L. Pii

(alun perin: Heinz Bergner, Paul
Klopsch, Ulrich Müller, Dietmar
Rieger & Friedrich Wolfzettel,
*Lyrik des Mittelalters. Probleme und
Interpretationen. Teil II.* Reclam,
Stuttgart 1983, 62–64, 72–74, 92,
94–96, 100–102)

tiikan klassikko, siinä on myös keskeisiä ja yllättäviä omalaatuisuuksia. Esimerkiksi muihin yksinkertaisuudessaan vaikeisiin teologeihin – kirkkoisien kirjoituksiin ja moniin varhaisempiin kristillisiin teksteihin – verrattuna *Jumalan rakkauden ilmestys* on yllättävän abstrakti ja korkealentoinen eikä pelkisty sen enempää hartauskirjallisuudeksi kuin systemaattiseksi teologiaksi tai sääntökuntakirjallisuudeksi.

Julianaa edeltäneiden ja Englannissa parhaiten tunnettujen teologiien Augustinuksen (354–430), Benedictus Nursialaisen (480–543), Johannes Scotus Eriugenan (815–877), Franciscus Assisilaisen (1181/1182–1226), Bonaventuran (1221–1274), Tuomas Akvinalaisen (1225–1274) sekä Julianan aikana eläneen Tuomas Kempiläisen (1380–1471) tavoitteena oli ennen kaikkea määritellä, selkiyttää ja täsmentää kristinuskon opillista sisältöä ja ohjeistaa sääntökuntaa, järjestöä tai kristittyä ihmistä ylipäätään. Sama pätee myös myöhempään kuuluisiin karmeliittamystikoihin Avilan Teresaan (1515–1582) ja Ristin Johannekseen (1542–1591). *Jumalan rakkauden ilmestys* on kuitenkin ennen kaikkea opinkappaleiden ja uskon sisällöllistä tulkintaa ja havainnollistusta: Juliana ei pyri sen enempää perustamaan sääntökuntaa kuin ohjeistamaan uskovaan yksittäisissä elämäkäytännöissä.

Julianan tyylin ja tavoitteiden voikin katsoa muistuttavan mystiikan apofaattista siipeä, esimerkiksi Pseudo-Dionysios Areiopagitaa (400–500-luv.), *Tietämättömyyden pilven* kirjoittajaa (1300-luv.) ja Mestari Eckhartia. Heidän silmämääränään on yksinomaan tai ennen kaikkea Jumalan kysyminen ja tunnustelu sekä tämän vaativan, aina avoimeksi jäävän, äärimmäisen in-

tiimin kysymyksen välittäminen eteenpäin. Samoin kuin Juliana, myöskään he eivät toki ylenkatso elämän arkista konkretiaa, mutta katsovat Jumalan avoimen kysymyksen eetoksen ohjaavan riittävästi elämäkäytäntöjen yksittäisyyksissä.

Toisaalta *Jumalan rakkauden ilmestys* on kuitenkin läheisempi ja arkisempi kuin apofaattisen mystiikan teokset. Juliana ei ota itselleen teologisen opettajan paikkaa vaan kirjoittaa ennen kaikkea välittäjänä. Hänen välittämänsä kokemus Jumalasta on äärimmäisen yksinkertainen ja siten tavallaan sekä abstraktin yleinen että täysin konkreettinen ja läheinen: kaikessa, mikä liittyy Jumalaan ja olemiseen, on kyse yksinomaan rakkaudesta. Niinpä teologinen painopiste siirtyykin Jumalan teoreettisesta ontoteologiasta kysymykseen rakkauden olemuksesta, toiminnasta, vaikutuksesta ja kokemuksesta. Ajateltavana ei siis ole enää vain Jumala luodun maailman vastakohtana vaan ennen kaikkea Jumalan ja ihmisen ero ja yhteys rakkauden dialektisena todellisuutena.

Ilmestykselleen uskollisena Juliana ei tyydy kaiutamaan ja kuvittamaan jumaluusopin valmiita sisältöjä. Ennemmin hän pyrkii ymmärtämään ja hahmotamaan uskon ja opin ydintä ilmestyksensä varassa mahdollisimman ymmärrettäväksi myös lukijoilleen. Julianan rakkauteen perustuva käsitys Jumalasta ja uskosta onkin samalla sekä hyvin konkreettinen ja havainnollinen että syvälinen ja kauaskantoinen ajatus. Yhtäältä *Jumalan rakkauden ilmestyksessä* esitetty rakkaus on ja vaikuttaa näkyvästi, tuntuvasti ja käsin kosketeltavasti kaikessa, mitä ihmisessä ja hänen ympärillään on. Toisaalta se selittää kolminaisuuden ontoteologista olemista ja Luojan yhteyttä ihmiseen ja luotuun maailmaan.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Kirjoituksessaan *Julian of Norwich. The Teachings of a 14th Century English Mystic*. Longmans & Green, London 1958 isä Paolo Molinari (1924–2014), jesuiittatutkija ja autuaaksijulistamisen auktoriteetti, analysoi pitkästi Julianan sairautta ja mahdollisuutta, että sen syy olisi puhtaasti fysiologinen tai neuroottinen. Molinarin lopputulemana kuitenkin oli, että sairaus ja siihen liittynyt aistiherkkyys ei selittänyt muutoin kuin Jumalan vastauksena Julianan rukoukseen saada osallistua Kristuksen kärsimyksiin.
- 2 Anakoreetit (englannin feminiinissä *anchoress*) olivat kirkon vihkimisiä ja valtuuttamia askeetteja, joiden keljaksi kutsuttu kammio rakennettiin yleensä kirkon seinään siten, että he saattoivat seurata jumalanpalvelusta. Kammion toinen ikkuna antoi kaupunkiin ja sen kautta anakoreetti oli yhteydessä ulkomaailmaan. Anakoreetti oli sidottu kammioonsa koko loppuelämänsä ajan; hänen saatuaan vihkimyksensä hänen kammionsa ovi muurattiin kiinni ja häntä pidettiin maailmalle kuolleena.
- 3 Julianan aikoihin myös Englannissa riehui ruttoepidemia, jonka kirkko tulkitti Jumalan rangaistukseksi ja vihaksi. Ylipäätään käsitys synnistä, syyllisyydestä ja kärsimyksistä niiden rangaistuksena oli keskiaikaisessa kansanomaisessa ajattelussa tyypillistä. Julianan tulkinta pahuudesta ja kärsimyksistä on kuitenkin miltei päinvastainen: hänen mukaansa viha on yksinomaan ihmisen ominaisuus, koska Jumala on olemuksellisesti rakkaus, eikä mikään ole rakkaudelle niin vastakkaista kuin viha (136–137). Lisäksi Julianan mukaan kärsimykselläänkin on merkityksensä, mutta myös se on viime kädessä Jumalan rakkauden työtä ja kääntyy lopulta hyväksi (90–92).
- 4 Musta surma oli aiheuttanut samaan aikaan Manner-Euroopassa äärimmäisiä katumuksentekoliikkeitä. Rutto riehui Norwichissa 1349, 1362 ja 1369. Flagellanttien (itseään ruoskivien katumuksentekijä-sovittaja-julistajien) kaltaiset ääriliikkeet eivät saavuttaneet Englannissa vastaavaa kiihkeyttä kuin Keski-
- 5 Euroopassa mustan surman aikoina, mutta samansuuntaiset ääri-ilmiöt kuuluivat myös Julianan todellisuuteen. Tätä ihmiskärsimyksellä sovittamisen ajatusta Juliana vastustaa filosofis-teologisin perustein.
- 6 Esim. teoksessa Mestari Eckhart, *Jumalallisen lohdutuksen kirja* (Das buoch der goetlichen troestunge, n. 1318). Suom. Kai Pihlajamaa. niin & näin, Tampere 2014, 25–30.
- 7 Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1906, 175–179.
- 8 Tämä alkutekstin nimi mainitaan suomennetussa teoksessa, vaikka Julianan kirjoitus kulkee modernisoidussa muodossaan myös nimellä *Revelations of Divine Love*. Käänt. Clifton Wolters. Penguin, Harmondsworth 1966.
- 9 Martti Luther oli toista mieltä: hänen mukaansa ihmisen rakkaus on aina toista tai jopa päinvastaista kuin Jumalan rakkaus. Ks. Tuomo Mannermaa, *Jobdatus Lutherin uskonmaailmaan*. Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, Helsinki 1995.



ECKHART ON MESTARI.

MESTARI ECKHART (1260–1328) oli mystikko ja keskiajan tärkein uusplatonilainen filosofi. *Jumalallisen lohdutuksen kirjan* kolme tekstiä on laadittu maallikoille. Niissä pääsee oikeuksiinsa Eckhartin ykseysajattelu: jumalallisuudessa on muuttuvaisen ihmisen horjumaton perusta ja ydin. Sen ansiosta ihminen voi olla riippumaton ulkoisista oloista, sen ansiosta kärsimys ei voi koskettaa häntä.

Lohdutuskirjan lisäksi teokseen sisältyy kaksi lukusaar-
naa. Nämä kaikki ovat ajattelun, retoriikan ja kirkkaan
ilmaisun taidonnäytteitä.

Mestari Eckhart

JUMALALLISEN LOHDUTUKSEN KIRJA

(Das buoch der goetlichen troestunge,
Vom dem edeln menschen ja Vom abgeschiedenheit)

niin & näin -kirjat 2014

96 sivua

Suom. Kai Pihlajamaa

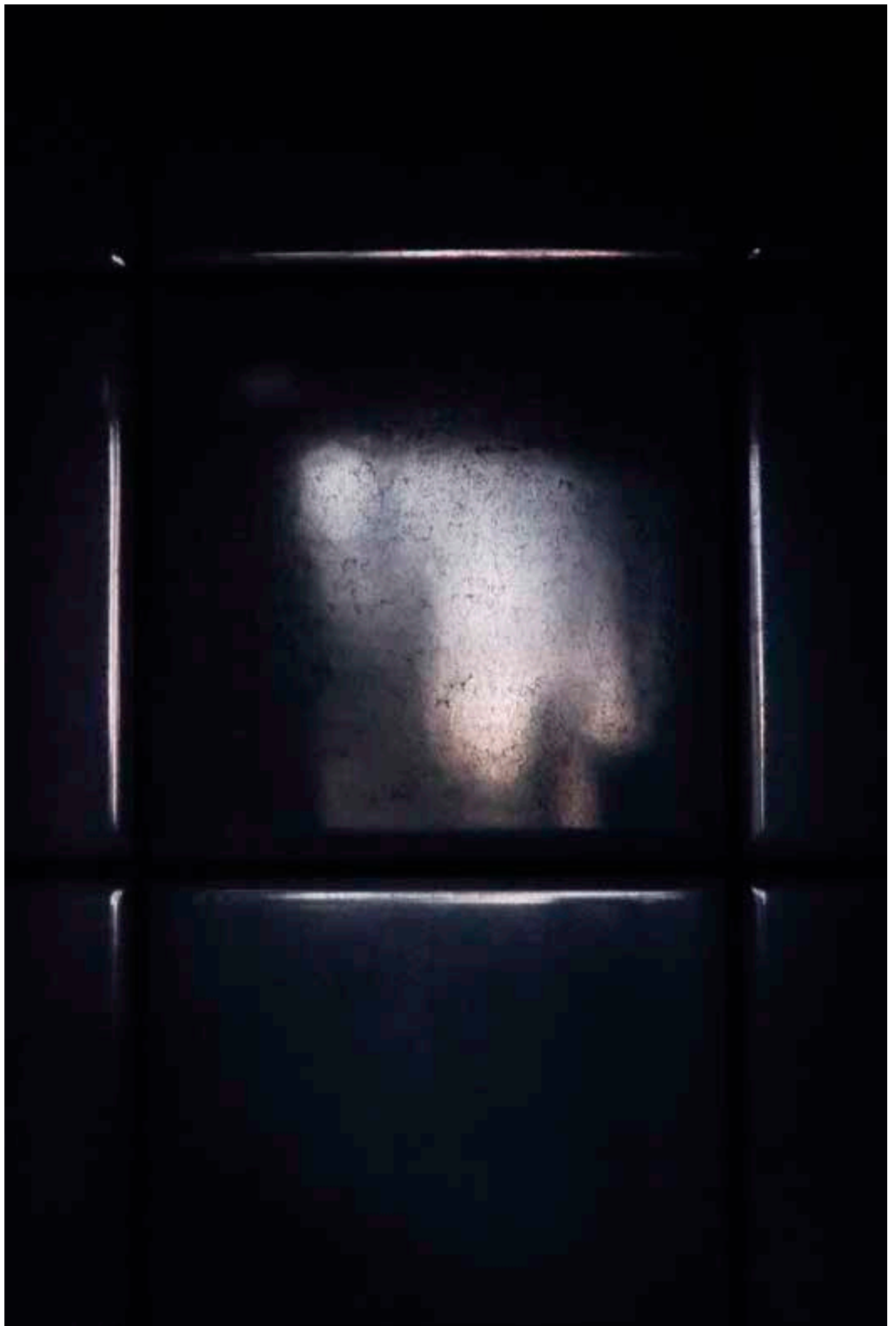
ISBN 978-952-5503-84-5

Hinta 32 € (kestotilajalle 27 €)

Elina Jutila, *Who Owns the Truth about Heavens? sa jasta Put Your Shadows Together* (2012), pigmenttimustevedos alumiinille, 50 x 75 cm







KALLE LAMPELA

Theodor W. Adornon *Bilderverbot* ja mustan modernismin imu

Theodor W. Adorno tunnetaan musiikkia koskevista kirjoituksista ja jyrkästä kulttuuripessimismistä. Eräs Adornon ajattelun perusmotiiveista on sen sijaan jäänyt vähemmälle huomiolle: *Bilderverbot* eli vanhatestamentillinen kuvakielto. Tämä motiivi käy kiehtovasti yksiin modernistisen maalaustaiteen tunnettujen edustajien, Ad Reinhardtin ja Mark Rothkon, tuotannon kanssa. Kuvakiellon teologinen pohjavire hälventää Adornon väitettyä anti-utooppisuutta ja avaa suorastaan emansipatoris-utooppisen toivon perspektiivin.

Huolimatta siitä, että ikonoklasmi on suosittu tieteidenvälinen tutkimuskohde ainakin Euroopassa ja niin sanotussa läntisessä maailmassa, ikonoklasmiä ei ole juuri tutkittu taiteen tuottamisen yhteydessä enää modernismin valtakauden jälkeen. Missä ovat puheenvuorot kuvakiellosta filosofin tai taiteilijan luovana impulssina? Eipä niitä oikein ole.¹ Korostaakseni tätä luovaa ulottuvuutta käytän tässä artikkelissa pääsääntöisesti termiä 'kuvakielto', en 'ikonoklasmi'. Valinta seuraa siitä, että kohdistan katseeni Ad Reinhardtin ja Mark Rothkon edustamaan modernismiin, jonka läpi kuvakielto puhalttaa Adornon mustan estetiikan hengessä.

Mooseksen lain toista käskyä nimitetään tavallisesti vanhatestamentilliseksi kuvakielloksi². Kun Adorno puhuu kuvakiellosta, hän viittaa juuri tähän teologiseen lähteeseen, ei ikonoklasmiin historiallisena ilmiönä. Myös Adornon kuvakiellolliseen ajatteluun kiinnittyvässä filosofiasa ja teologiassa keskustellaan ikonoklasmin sijaan kuvakiellosta.³ Näin siksi, että Adornon estetiikka on enemmän ei-identtistä kuvakiellon filosofiaa kuin ikonoklasmiä taideteoksia tuhoavassa merkityksessä. Terminologisen sävyeron voi yksinkertaistaen tiivistää: kun tuhoava aspekti tulee mukaan kuvakielloon, kuvakiellosta tulee ikonoklasmiä; kreikan sanat *eikon* ja *klastes* merkitsevät yhdessä kuvan tuhoajaa.⁴

Vuonna 1964 Adorno ja utopiafilosofi Ernst Bloch keskustelivat radiossa utooppisen kaipauksen ristiriidoista. Kuvakielto piirtyi esiin Adornon näkemyksissä utopian kuvaamisesta. Kuolema oli Adornon mukaan voimakkain anti-utopia, ja yksinkertaisesti kuvattu utopia olisi kuoleman välttämättömyyden mitätöimistä, ikään kuin kuolemaa ei olisi. "Tämä lienee perustavin syy, metafyyminen syy, miksi utopiasta voi itse asiassa puhua vain negatiivisesti, kuten Hegelin suuret filosofiset

teokset osoittavat, ja Marxin jopa painokkaammin", hän lisäsi⁵. Ajatuksella, että utopiaa ei tulisi rakentaa utopian vuoksi, oli Adornon mukaan syvä yhteys toiseen käskyyn olla tekemättä epäjumalankuvia. Näin vastustettiin halpoja, väärä ja myytäviä utopioita.⁶

Keskustelun tiimellyksessä kävi selväksi, ettei Adorno löytänyt kuvakielloa pelkästään Hegelin ja Marxin ajattelusta. Hän muokkasi juutalaisuudelle ominaisesta idolatrian kritiikistä sekä Marxin fetisismikritiikistä filosofista periaatetta, jossa myyttien ja esineistymisen kriittikillä oli keskeinen rooli.⁷ Idolatriassa eli epäjumalanpalvonnassa on olennaista, että idolin eli puisen, kivisen tai muun vastaavan epäjumalan ja todellisen Jumalan välillä on kuviteltu yhdysside, 'idolilinkki'. Ikonoklastit ja idolatrian kriitikot väittivät, että tämä yhteys on mieletön, sillä todellisuudessa ihmiset palvovat vain puun- tai kiivenpalaa, josta ei voi johtaa minkäänlaista yhteyttä Jumalaan. Toisin sanoen ihmiset ovat heidän mukaansa harhan vallassa.

Marx puolestaan kutsui työn tuotteisiin eli tavaroihin takertumista fetisismiksi. Marx tunsikin idolatrian ilmiönä, mutta häntä kiinnosti niin sanottu fetissisiirtymä eli työläisen tuottaman tavaran ja työläisen itsensä välinen suhde. Tarkemmin sanottuna voima siirtyy tuottavasta yksilöstä hänen tuottamaansa tavarahan edellisen tappioksi: tavarasta tulee jonkinlainen teollistuvan yhteiskunnan taikakalu, joka saa ihmisen haluamaan sitä. Marxin mukaan myös ihmisten väliset suhteet, ajatukset ja toimet esineistyvät.⁸

Kuvakielto filosofisena periaatteena ei kuitenkaan ajanut Adornoa diskursiivisen järjen ja sen mukanaan tuomien vaihtoehtojen hylkäämiseen⁹. Sen sijaan hän valjasti kuvakiellon rakentavan materialistisen kritiikin ja strategian käyttöön. Adornon mukaan vain kuvattomana kohde voidaan todella käsittää. "Materialistisimmillaan materialismi pääsee yksimielisyyteen teologian

kanssa. Sen suuri kaipuu olisi lihan ylösnousemus”, hän kirjoittaa teoksessaan *Negative Dialektik*¹⁰. Adorno siis kytki kuvakiellon materialismiin eli aineellisen puutteen ja kaipuun silmiinpistävään kuvaan: ruumiilliseen ylösnousemukseen.¹¹ Jos tätä on vaikea mieltää materialismiksi, on hänen filosofisessa kuvakiellossaan myös konkreettisempi ulottuvuus, nimittäin ruumiillisuus toiseutena: köyhien, mustaihoisten, juutalaisten ja naisten syrjinnän kategorinen kieltö. Adorno käänsi katseen pelkästä kuvien absoluuttisesta kiellostä kohti sosiaalisia epäkohtia. Riippumatta sinnikkäästä sitoutumisestaan kuvakieltoon, Adorno ei kieltänyt absoluuttin kuvia, vaan sysäsi ihmisen kokoamaan kuvia langenneesta maailmasta absoluuttin kuvitellusta perspektiivistä. Hänen *Bilderverbot*insa ei tähännyt jumaluuden kätkemiseen vaan langenneen todellisuuden paljastamiseen.¹² Adorno väänsi maallistuneen kuvakiellon takaisin radalle, jolla sen kriittinen kärki saattoi pysyä terässä. Tällainen kuvakiellon omaksuminen johtaa kahteen emansipatoriseen strategiaan.

Ensinnäkin kuvakielto pakottaa tuomitsemaan vääryydet, jotka ylläpitävät rikkoutunutta elämää. Tässä kaikuu nuoren Marxin kategorinen imperatiivi, jonka mukaan hän tahtoo ”mullistaa kaikki ne olosuhteet, joissa ihminen on alennettu, alistettu, hylätty ja halveksittava olio”¹³. Vääryyden tuomitsemisen lisäksi Adornon tunnustama kuvakielto heijasti hänen vakaumustaan, että mitään ei voi kokonaisuudessaan ja tyhjentävästi sisällyttää yksittäiseen kuvaukseen. Identifoinnissa piilee vaara, että asioiden oletetaan olevan sellaisia, joiksi hallitseva eliitti ne julistaa. Kriittinen perspektiivi olikin erottamaton osa Adornon estetiikkaa. *Esteettisessä teoriassa* hän kiteytti: ”Vanhatestamentillisella kuvakielolla on teologisen lisäksi esteettinen merkitys. Se, ettei ole lupaa tehdä kuvaa, nimittäin kuvaa jostakin, ilmaisee samalla, ettei tällainen kuva ole mahdollinen.”¹⁴ Ja koska kyseinen kuva ei ole mahdollinen, tulee eräänlainen negatiivinen, nonfiguratiivinen kuva mahdolliseksi. Utopian nimissä tavoitellaan uutta: mahdollisuutta ylittää kaikki siihenastinen taide. Tämä ei taiteen myöhäsmoernistisessä vaiheessa ole enää mahdollista, mutta sisäfosmaisesti tavoitteesta ei luovuta.

”Se mikä tuntuu utopialta, on negatiivista suhteessa olemassa olevaan ja samalla siitä riippuvaista. Nykyisissä antinomioissa on keskeistä se, että taiteen täytyy ja se haluaa olla utopiaa, sitä päättäväisemmin, mitä kiivaammin todellinen funktionaalinen järjestys purkaa utopioita; samalla se ei voi olla utopiaa, jotta se ei pettäisi sitä lumeella ja lohdutuksella. [...] Taide ei kykene konkretisoimaan utopiaa teoriaa kummemmin, ei edes negatiivisesti. Uusi on salakirjoituksena tuhon kuva; taide ilmaisee ilmaisematonta, utopiaa, vain tämän tuhon kuvan täydellisen negativiteetin kautta. Tähän kuvaan tiivistyvät uuden taiteen kaikki luotaantöytävyiden ja iljettävyyden stigmat. Hylkäämällä sovituksen lumeen taide pitäytyy sovituksen lupauksessa sovittamattomuuden keskellä. Tämä on oikeaa tietoisuutta aikana, jolloin utopian todellinen mahdollisuus – että maailma voisi

olla paratiisi tässä, nyt, välittömästi, tämänhetkisten tuotantovoimien tilanteessa – lähestyy totaalisen katastrofin mahdollisuutta.”¹⁵

Sisälsikö esteettinen Adornolle lupauksen utooppisesta? Jos taiteen täytyy sekä olla että olla olematta utopiaa, miten kumpikaan asiantila on mahdollinen? Yksi syy tähän paradoksiin löytyy siitä, että kapitalistinen yhteiskunta fetisistisine ja esineistävine strategioineen ei tue minkäänlaisia utooppisia pyrkimyksiä. Mutta vetäytykö Adorno liikaa? Antautuiko hän? Uusikin rinnastui hänellä lähinnä tuhoon, ja taiteen mahdollisuus ilmeni vain tämän tuhon täydellisenä negatiivina, nonfiguratiivisesti, lähes mykästi. Lyhyesti sanottuna Adorno ei halunnut viitoittaa tietä utopiaan. Hän pitäytyi ei-käsitteellisesti ja ei-systemaattisesti taiteessa, taiteen mahdottoman mahdollisessa utopiassa. Adorno kysyi, kuinka voidaan tehdä pyhää taidetta aikana, jolloin se ei enää ole mahdollista. Ainoa mahdollisuus avautui kuvakiellon kautta. Kuvakiellon taiteellisessa tuottamisessa ruumiillistuvat kieltö ja se uskonnollinen perinne, josta se kumpuaa.¹⁶

Mutta missä ovat Adornolle tavalliset taideteosesimerkit? Useimmiten hän valikoi niitä pääasiassa musiikin ja kirjallisuuden alueilta. Esimerkiksi Alban Bergin ja Arnold Schönbergin musiikki edusti hänelle kuvantonta taidetta puhtaimmillaan.¹⁷ Ilman esimerkkejäkin on selvää, että Adorno kytki esteettisen abstraktion kuvakieltoon siten, että syntyi mielikuva modernistisesta maalaustaiteesta¹⁸. Toisin sanoen taiteissa ei tulisi jäljitellä mitään meille sellaisenaan ilmenevää vaan ilmaista ilmaisematonta ei-identtistä: mustaa.

”Selviytyäkseen todellisuuden äärimmäisyydestä ja synkkyydestä täytyy taideteosten saattaa itsensä samanlaisiksi kuin todellisuus, elleivät ne halua myydä itseään pelkkänä lohdutuksena. Radikaali taide on nykyään synkkää, perusväriltään mustaa. Suuri osa nykyään tehtävästä taiteesta joutaa hylätyksi siksi, ettei se ota tätä vaatimusta huomioon, vaan iloitsee lapsenomaisesti esimerkiksi väreistä. Mustan ideaali on sisällöllisesti yksi abstraktion syvimmistä impulsseista.”¹⁹

Mustan voi toki tulkita Adornon arvostaman atonaalisen musiikin metaforana, ja vastaavasti lapsenomaisen väri-ilottelun metaforana häntä kepeydessään suorastaan puistattaneelle viihdejazzille. Mutta eivätkö Adornon näkymät ole tässä kuin Ad Reinhardtin retrospektiivisestä näyttelystä New Yorkin juutalaisessa museossa (1966–1967) tai ennakkokatsaus Rothko-kappeliin?

Mustien runojen mahdollisuus

Kuvakielto eli kieltö konkretisoida utopiaa tässä ja nyt voi olla taiteilijan ilmaisuperiaate. Hän ei esineellistä ketään tai mitään vaan ilmaisee jotain aivan muuta. Ilmaisussaan hän pyrkii esineellisen ja näkyvän maailman tuolle puolen, hengelliseen tai transsendenttiseen. Pisimmälle vietyä kuvakielto johtaa mustan ideaaliin. Siinä assosiaatioiden välttäminen saavuttaa päätepisteen, sillä

”Kazimir Malevitš maalasi mustan neliön vuonna 1915 ja asetti sen esille pietarilaisen näyttelytilan nurkkaan kuin ikonin ortodoksikodissa.”

myös värit, mustaa lukuun ottamatta, on symbolisiin tulkintoihin mahdollisesti johdattelevina poistettu.

Kazimir Malevitš maalasi mustan neliön vuonna 1915 ja asetti sen esille pietarilaisen näyttelytilan nurkkaan kuin ikonin ortodoksikodissa. Malevitšin musta neliö on niin tunnettu taidehistoriallinen ikoni, että mikä tahansa piirretty, maalattu tai muutoin tuotettu musta neliö tai suorakaide palautuu tähän alkukuvattomaan alkukuvaan. Musta neliö oli piste tai piikki suprematistisen ohjelman ytimessä. Malevitšille jonkin esittäminen piirtämällä tai maalaamalla oli rajoittunutta. Esitetty kohde jätti huomiotta maailman äärettömyyden. Suprematistisen mission mukaisesti ihmisen tehtävänä oli irrouttautua ilmiöistä ja niiden kuvaamisesta, jotta voisi uppoutua universumin mysteereihin. Universumi täydellistyneenä oli Jumala, jonka Malevitš ajatteli olevan sekä aistittavissa että aistittavuuden tuolla puolen, sekä oleva että ei-oleva. Jumala oli hänelle siis olemisen tuolla puolen, perustavasti erillinen olioista, jotka figuratiivissaan eivät voineet viitata mihinkään.²⁰

Tyhjyyden Malevitš koki tilallisena ulottuvuutena. Matemaattinen tila oli hänelle tuttua renessanssin aikaisista perspektiivin kuvauksista ja kosminen tila 1800-luvun lopun symbolistien pakopisteen ylittävistä laajennuksista. Malevitš halusi kuitenkin löytää myyttisen tilan: ajan ja mitatun tilan leikkauspisteen. Hänelle ihmisen polku kulki tilan halki suprematismiin näyttäessä tietä ja tuodessa valoa tuohon loppumattomaan tyhjyyteen. Ihmisen oli päästävä kokemaan tila, jota hän ei vielä tuntenut. Malevitš oli siis vastaavien kysymysten äärellä kuin taiteen hengellisestä sisällöstä kirjoittanut Wassily Kandinsky. Tarve transsendentaaliselle ja mystiselle kokemukselle, jäljittelevien maalaustapojen tuolle puolen, oli suuri.²¹

1950-luvulla Ad Reinhardt tarttui Malevitšin perintöön, ja vei mustalla ilmaisemisen kohti uusia hen-

gellisiä sfäärejä. Barbara Rose luonnehtii Reinhardtin mustia maalauksia tiiviisti:

”Mustat maalaukset ovat kuvattomia ikoneita. Niillä on katsojaan sama vaikutus kuin islamilaisen koristekuvioinnin hypnoottisilla kuvioilla tai tantrabuddhalaisuuden abstrakteilla diagrammeilla: ne saattavat katsojan meditaation kaltaiseen mietiskelyyn tilaan. Tuollaisen normaalista poikkeavan tietoisuuden tilan aiheuttajina ne poikkeavat vaikutukseltaan täysin länsimaisista taide-esineistä ja tulevat lähemmäksi itämaisen kulttuurin taidetta. Olematta suoranaisesti ’uskonnollisia’ mustat maalaukset pyrkivät palauttamaan henkisen ulottuvuuden maallistuneeseen kulttuuriin, jonka tavoitteena on latistaa taide kauppatavaraksi.”²²

Reinhardtille maallistunut kulttuuri edusti barbariaa, koska kaikki, myös pyhä, oli kaupan. Tätä banaalia todellisuutta vastaan hän asetti maalaustensa mustan. Reinhardtin asenne tuo mieleen Adornon kuuluisan lauseen: ”Runon kirjoittaminen Auschwitzin jälkeen on barbarista”²³. Tämä muotoilu on 20 vuotta varhaisempi kuin *Esteettisen teorian* mustan ideaali ja henkii vahvemmin yhteiskunnallista reifikaatiota vastaan. Auschwitz-vertaus kuuluu Adornon esseen ”Kulttuurikritiikki ja yhteiskunta” (1949) päätössanoihin. Siteeraan nämä päätössanat ja mustan ideaalin peräkkäin, koska niiden äärellä havainnollistuu hyvin adornolainen kuvakiellon kriittinen utopia ja tämän utopian yhteys Reinhardtin mustiin maalauksiin.

”Mitä täydellisempi yhteiskunta, sitä esineellistyneempi mieli ja sitä paradoksaalisempi sen yritys vapautua esineistymisestä omillaan. Jopa äärimmäisintä tietoisuutta kohdalosta uhkaa rappeutuminen pulinaksi. Kulttuurikritiikki löytää itsensä kulttuurin ja barbarian dialektiikan viimeiseltä askeleelta: runon kirjoittaminen on Auschwitzin jäl-

keen barbaarista, ja tämä jäytää myös tietoa, miksi runojen kirjoittamisesta tuli nykyään mahdotonta. Kriittinen henki ei pysty haastamaan ehdotonta esineistymistä, joka edellytti älyllisen edistyneen yhdeksi omista osistaan ja joka nykyään valmistautuu viemään älyltä voimat kokonaisuudessaan, niin kauan kuin se pitäytyy itsერიითისessa mietiskelyssä.”²⁴

Ja 20 vuotta myöhemmin:

”Selviytyäkseen todellisuuden äärimmäisyydestä ja synkkyydestä täytyy taideteosten saattaa itsensä samanlaisiksi kuin todellisuus, elleivät ne halua myydä itseään pelkkänä lohdutuksena. Radikaali taide on nykyään synkkää, perusväriltään mustaa. Suuri osa nykyään tehtävästä taiteesta joutaa hylätyksi siksi, ettei se ota tätä vaatimusta huomioon, vaan iloitsee lapsenomaisesti esimerkiksi väreistä. Mustan ideaali on sisällöllisesti yksi abstraktion syvimmistä impulsseista.”²⁵

”Runon kirjoittaminen” oli Adornon metafora kaikelle positiiviselle, affirmatiiviselle tai kriittikittömälle taiteelle – puhumattakaan kulttuuriteollisuudesta, jolla ei Adornon mielestä ollut mitään tekemistä sivistyksen kanssa. Saksalaisen filosofian perinteiden mukaisesti Adornolle sivistyksen keskeisin elementti oli kritiikki. Jotta kriittisellä projektilla voisi olla minkäänlaista toivoa, tulisi sen löytää muotonsa sellaisista kulttuurin ja taiteen muodoista, jotka eivät noudata holokaustia edeltäneen porvarillisen yhteiskunnan asettamia normeja, ja joissa kriittinen valppaus kykenee tunnistamaan esineistymispyrkimykset jo alkutekijöissään. Natsihallinnon äärimmäisen barbarian jälkeen jäljellä oli vain kärsimyksen muisto, jota ei Adornon mukaan ollut mahdollista kuvata. Ainoa ei-representatiivisesti representatiivinen poikkeus oli ”musta”.²⁶ Reinhardt taisteli mainittua reifikaatiota vastaan pyrkimällä luomaan ”vapaita maalauksia”. Hän kuvaili niitä ”ei hyödynnetyiksi eikä hyödynnettävissä oleviksi, hyödyttömiksi, ei markkinotavissa oleviksi, pelkistymättömiksi, ei valokuvattavissa, jäljennettävissä eikä selitettävissä oleviksi ikoneiksi.”²⁷

Reifikaatiovastaisuus tuo mukanaan hengellisiä ja uskonnollisia merkityksiä, mutta miksi Reinhardt yritti pitää uskontoa loitolla? Siksi, että häntä kiinnosti maalauksessa nimenomaan mustan ja erityisesti pimeyden negatiivisuus²⁸? Reinhardtin tapa pysyä uskonnosta etäällä vaikuttaisi perustuvan samaan ”taide on taidetta, kaikki muu on kaikkea muuta” -dogmiin kuin politiikan pitäminen ateljeen ulkopuolella²⁹. Reinhardtin kaltainen radikaali autotelistitaiteilija tekee taidetta taiteen vuoksi kielen ja representaation tuolla puolen. Tämän vuoksi uskonnolliset, poliittiset tai muut merkitykset täytyy jo loogisen selviydenkin vuoksi torjua. Haastattelussaan vuonna 1964 Reinhardt kuitenkin luetteli koko joukon hengellisiä innoitteitaan. Aluksi hän mainitsi merkityksettömyyden ihanteen, sitten kuvattomuuden idean islamilaisessa taiteessa ja Bysantin ikonoklasmissa. Pienen empimisen jälkeen hän lisäsi vanhatestamentillisen kuvakiellon.³⁰

Koska Reinhardt pyrki tekemään konsumerismin ja reifikaation vastaista taidetta, hänen eksplisiittinen etäi-

syidenottonsa uskontoon kielii ”todellisesta sukulaisuudesta uskontoon”³¹. Adorno kirjoitti vuonna 1945, että elokuvateollisuuden mukanaan tuoma kulutususkontoa vastaan taide voi pitää lupauksensa vain todellisella yhteydellä uskontoon ja totuuteen, ja tämä onnistuu vain pidättäytymällä askeettisesti jokaisesta uskonnollisesta väitteestä tai aiheesta.³² Tässä merkityksessä Reinhardtin mustat maalaukset ja Mark Rothkon vastaavat Houstonin Rothko-kappelissa edustavat puhtainta adorno-laista ei-identtisen estetiikkaa. Rothkon ja Reinhardtin maalaukset näyttäisivät istuvan hyvin myös teesiin, jonka Adorno esitti 1950 Darmstadtissa järjestetyssä symposiumissa. Hän sanoi, että modernin taiteen tulisi julistaa sitoutumistaan radikaaliin negatiiviteettiin ainoana mahdollisena arvonaan.³³

”Todellinen sukulaisuus uskontoon” ei kuitenkaan tarkoita sukulaisuutta yhden uskonnon kanssa, vaan yhteyttä eräänlaiseen absoluuttiseen uskontojen synteisiin. Vaikka zeniläisyys käykin yksiin Reinhardtin taiteen ja asenteen kanssa, hän itse mainitsi haastattelussaan kuvattomuudelleen niin paljon uskonnollisia lähteitä, että hänen maalaustensa motiivien kohdalla voisi zenbuddhalaisuuden sijaan puhua valikoivasta synkretismistä eli eri uskontojen piirteiden yhdistelemisestä. Rothko-kappeli puolestaan toimii uskontojen välisenä kohtauspaikkana. Kappelin perustaneen Dominique de Menilin oivallus ei kumpua yksittäisen uskonkunnan opinkappaleista vaan siitä puhuttelevasta havainnosta, että Rothkon maalaukset valaisevat pimeällä tyhjyydellään sellaista ykseyttä, joka on kaikkien uskontojen tuolla puolen.³⁴

Kappelin avajaissanoissa 26.2.1971 de Menil muisteli, kuinka Rothko oli kertonut hänelle halunneensa luoda kappeliin samantyyppisen vastakohtan kuin Torcellon kirkon *Viimeisen tuomion* ja loistavana kutsuvan alttarisivennyksen välillä.

”Mikäli tällainen viesti löytyy, olemme kiitollisia, että se on välitetty ilman kuvia. Kuvista, jotka eivät olleet koskaan hyväksytyjä juutalaisille eivätkä muslimeille, on nykyään tullut meille kaikille sietämättömiä. [...] Olemme täynnä kuvia, ja vain abstrakti taide voi saattaa meidät jumaluuden kynnykselle.”³⁵

De Menil oli sanoissaan samoilla linjoilla kuin amerikkalaisen abstraktin taiteen tunnetuin puolestapuhuja Clement Greenberg. Jos maalaustaiteessa oli kuvaa ylipäätään, tuli sen nousta kuvakiellollisesta aktista, joka sulki ulos kaikenlaiset representaatiot, paitsi taiteen itsensä eli sen mitä amerikkalainen abstrakti maalaustaide nonfiguratiivisesti esitti. Taiteen ainoa vapaus löytyi Greenbergin mukaan kuvakiellosta.³⁶ De Menil käyttää kuitenkin Greenbergia vuolaammin uskonnollista sanastoa. Hänen mukaansa Rothko sai maalauksillaan Jumalan sanomaan: ”Yö on kaunein luomistyöni.”³⁷

Avajaissanoissaan de Menil kuitenkin yksinkertaisti ja yleisti. Kyllä juutalaiselle Rothkolle kuvat olivat hyväksytyjä. Hän kasvoi juutalaisen kuvakiellon ja venä-

läisten ikonien visuaalisessa vaikutuspiirissä ennen emigroitumistaan Yhdysvaltoihin alakouluikäisenä.³⁸ Entä Rothkon maalaustaiteeseen sisältyvä romanttinen myytisyys, eikö sekin ole voimakkaan kuvallista mentaaliverbaalis-metaforisessa merkityksessä?

Rothko teki selväksi viimeisinä vuosinaan, että hän ei olisi halunnut koskaan sanoa mitään taiteesta. Taide oli hänelle katsomisen asia, ei puhumisen.³⁹ Kuitenkin hän sanoi taiteesta yhtä ja toista. Sen sijaan uskonnollisiin tai poliittisiin kysymyksiin hän ei juuri kantaa ottanut. De Menil sitä vastoin otti Rothkon puolesta postuumisti kantaa ja pyrki tekemään sen hänen hengessään. Rothkon anti-representatiivisen ankaruuden valossa on kuitenkin mahdollista spekuloida, menikö de Menil liian pitkälle tarjoamalla kappelissa puitteet uskonnollisten johtajien ja poliittisten suurmiesten kohtaamisille sekä kannanotoille ihmisoikeuksien ja sosiaalisen oikeudenmukaisuuden puolesta.

Kohti avointa tulevaisuutta

Adorno kirjoitti *Esteettisessä teoriassa*, että tila diskursiivisen barbarian ja poeettisen kaunistelun välissä on tuskin suurempi kuin se välinpitämättömyyden piste, johon Samuel Beckett pureutui⁴⁰. Mitä Adorno tarkoitti diskursiivisella barbarialla ja poeettisella kaunistelulla? 'Diskursiivisella' hän viittasi sellaisiin taiteellisiin käytäntöihin, joissa taideteoksen temaattinen sisältö on muotoa määräävämpi tai ensisijaisempi. Adornolle diskursiivista barbariaa edusti sosialistinen realismi, jossa ylistettiin kansainvälisen työväenluokan vapautumista sarron kahleista. Estetiikassa 'poeettisuus' merkitsee sananmukaisesti runollisuutta, taiteen omaa itseisarvoista kieltä ja taideteoksen kauneusarvojen tai muotoseikkojen tärkeyttä: keskittymistä muotoon tai tunnelmointiin. Adornolle poeettista kaunistelua edusti taide, jolla ei ollut muuta funktiota kuin toimia sisustuksellisesti, abstraktien ja absoluuttisten värikompositioiden "tapettina".⁴¹

Edustavatko Reinhardtin ja Rothkon tummanpuhuvat maalaukset todella adornolaista ei-identtisen esteetiikkaa? Vastaus on myöntävä mutta. Ne edustavat, mutta Adornon esteettinen teoria ei tarjoa kritiikitöntä oikeutusta Reinhardtin ja Rothkon maalauksille. Taiteen autonomiaperiaatteen valossa ei ole uskottavaa kehittää hänen esteettiselle teorialleen käyttötappaa. On myös mahdollista ajatella, että maalaukset jäävät Adornon ajattelussa vain "abstraktien ja absoluuttisten värikompositioiden tapeteiksi". Tämä mahdollisuus kumpuaa Adornon pessimistisestä visiosta, että diskursiivisen barbarian ja poeettisen kaunistelun välissä oleva tila kaventuu niin pieneksi, ettei siinä juuri mahdu hengittämään. Adornon sanoin: "Mikäli taide hylkää autonomiansa, se antautuu olemassa olevan yhteiskunnan *status quolle*; mikäli se pitäytyy tiukasti itseensä, se antautuu sitäkin selvemmin integraatiolle yhtenä harmittomana alueena muiden joukossa."⁴² Siitä huolimatta Adorno piti tiukasti kiinni esteettisen negaation utopiasta, eli

vaihtoehdosta olla valitsematta kahdesta huonosta vaihtoehdosta kumpaakaan. Hän ei katsonut kompromissin tai konsensuksen olevan todellinen mahdollisuus diskursiivisen ja poeettisen välisen vastakkainasettelun ratkaisemiseksi. Vastaus löytyi negatiivisesta dialektiikasta, jonka otollisin maaperä oli esteettisen negaation utopia: musta.

Olisivatko Rothko tai Adorno hyväksyneet elämää ja puhetta Rothko-kappelin ympärillä? Kysymys jää avoimeksi. Joka tapauksessa Rothko-kappelin yli 40-vuotisessa historiassa uskonnollisilla ja poliittisilla keskusteluilla on suuri rooli, eikä kappelissa leijunut utooppinen – tai transsendentaalinen – sävy vaipunut missään vaiheessa taka-alalle. De Menil ylisti 27.2.1971 pitämässään tervehdyspuheessa, kuinka kappelin juuret löytyvät lisääntyvästä tietoisuudesta, jonka yhdistävät periaatteet ovat rakkaus ja totuuden etsiminen: "Sen [kappelin] juuret ovat kasvavassa toivossa, että Jumalaa palvelevien yhteisöjen pitäisi yhteisissä pyynnöissään löytää dialogin mahdollisuus toistensa kanssa kunnioituksen ja rakkauden hengessä."⁴³ Vielä tiiviimmin utopia ilmenee de Menilin kymmenen vuotta myöhemmin lausumissa sanoissa: "Tulevaisuus ei voi olla suljettu; sen täytyy säilyä avoimena, kuin luova toivo ihmiselle."⁴⁴

Viitteet

- 1 Harvinaisina poikkeuksina ks. Julius 2001; Mertin 2013. Ks. myös Lampela 2015.
- 2 Ks. esim. Schröder, Behr & Krochmalnik 2013. Tällöin viitataan Toisen Mooseksen kirjan kohtaan: "Älä tee itsellesi patsasta äläkä muutakaan jumalankuvaa, älä siitä, mikä on ylhäällä taivaalla, älä siitä, mikä on alhaalla maan päällä, äläkä siitä, mikä on vesissä maan alla. Älä kumarra äläkä palvele niitä, sillä minä, Herra, sinun Jumalasi, olen kiivas Jumala. Aina kolmanteen ja neljanteen polveen minä panen lapset vastaamaan isiensä pahoista teoista, vaadin tilille ne, jotka vihaavat minua." (2. Moos. 20:4–5.)
- 3 Ks. esim. Reiners 1999; 2001; Pritchard 2002.
- 4 Noyes 2013, 3.
- 5 Bloch 1988, 10.
- 6 Sama, 10–11.
- 7 Boer 2009, 391–445; 2014, 314–318; Pritchard 2002.
- 8 Marx 1974, 78; Boer 2014, 287–320; ks. myös Mitchell 1986, 162.
- 9 Vrt. Habermas 1987, 107; Benhabib 1986, 169–170; Wellmer 1993, 11.
- 10 Adorno 2003a, 207.
- 11 Pritchard 2002, 294.
- 12 Sama, 295.
- 13 Marx 1978, 110.
- 14 Adorno 2006, 148.
- 15 Sama, 84–85.
- 16 Boer 2014, 87–88; Adorno 2003d, 548.
- 17 Boer 2014, 88; Adorno 2003d, 548.
- 18 Adorno 2006, 65.
- 19 Sama, 97.
- 20 Besançon 2000, 364–371.
- 21 Ashton 2007, 58–59.
- 22 Rose 1995, 87–88.
- 23 Adorno 2003b, 30.
- 24 Sama.
- 25 Sama, 97.
- 26 Tulkitsen "mustan" Adornon metaforana kuvakiellolle tai hänen ajattelunsa johdonmukaisesti tinkimättömästä ei-identtisydestä. Musta ei tietenkään tarkoita, että taiteen täytyisi olla kirjaimel-

- lisesti mustaa edustaakseen ei-identtisen estetiikkaa. Loistava esimerkki tästä on Ilona Reinersin tulkinta Claude Lanzmannin *Shoah*-elokuvasta Adornon ei-identtisen käsitteen valossa. Ks. Reiners 2001, 183–264. Runoista Auschwitzin jälkeen, ks. Reiners 2001, 139, 193–195.
- 27 Rose 1995, 87.
- 28 Reinhardt 1995, 92–93.
- 29 Sama, 61.
- 30 *Oral History*.
- 31 Adorno 2003c, 649.
- 32 Sama.
- 33 Müller-Doohm 2009, 341.
- 34 de Menil 2011.
- 35 Sama, 18–19.
- 36 Belting 2002, 391.
- 37 de Menil 2011, 19.
- 38 Brauer 2007, 50.
- 39 Sama, 47.
- 40 Adorno 2006, 84.
- 41 Sama, 79.
- 42 Sama, 454.
- 43 de Menil 2011, 22.
- 44 Sama, 47.
- ## Kirjallisuus
- Adorno, Theodor W., Negative Dialektik. Teoksessa *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Gesammelte Schriften Bd. 6. Toim. Rolf Tiedemann. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003a, 7–411.
- Adorno, Theodor W., Kulturkritik und Gesellschaft. Teoksessa *Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild*. Gesammelte Schriften Bd. 10.1. Toim. Rolf Tiedemann. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003b, 11–30.
- Adorno, Theodor W., Theses Upon Art and Religion Today. Teoksessa *Noten zur Literatur*. Gesammelte Schriften Bd. 11. Toim. Rolf Tiedemann. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003c, 647–653.
- Adorno, Theodor W., Sakrales Fragment. Über Schönbergs Moses und Aron. Teoksessa *Musikalische Schriften I–III*. Gesammelte Schriften Bd. 16. Toim. Rolf Tiedemann. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003d, 454–475.
- Adorno, Theodor W., *Esteteettinen teoria* (Ästhetische Theorie, 1970). Suom. Arto Kuorikoski. Vastapaino, Tampere 2006.
- Ashton, Dore, Concerning the Spiritual in Art. Teoksessa *Image of the Not-Seen. Search for Understanding*. Toim. Kate Hutchins. The Rothko Chapel, Houston 2007, 55–63.
- Belting, Hans, Beyond Iconoclasm. Nam June Paik, the Zen Gaze and the Escape from Representation. Teoksessa *Iconoclasm. Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art*. Toim. Bruno Latour & Peter Weibel. The MIT Press, Cambridge, Mass. 2002, 390–411.
- Benhabib, Seyla, *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*. Columbia University Press, New York 1986.
- Besançon, Alain, *The Forbidden Image. An Intellectual History of Iconoclasm*. The University of Chicago Press, London 2000.
- Bloch, Ernst, Something's Missing. A Discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing. Teoksessa *Ernst Bloch. The Utopian Function of Art and Literature. Selected Essays*. The MIT Press, Cambridge, Mass. 1988, 1–17.
- Boer, Roland, *Criticism of Heaven. On Marxism and Theology*. Haymarket Books, Chicago 2009.
- Boer, Roland, *In the Vale of Tears. On Marxism and Theology V*. Haymarket Books, Chicago 2014.
- Brauer, David E., Space as Spirit. Teoksessa *Image of the Not-Seen. Search for Understanding*. Toim. Kate Hutchins. The Rothko Chapel, Houston 2007, 43–53.
- Habermas, Jürgen, *Philosophical-Political Profiles*. The MIT Press, Cambridge 1987.
- Julius, Anthony, *Idolizing Picture. Idolatry, Iconoclasm and Jewish Art*. Thames & Hudson, New York 2001.
- Kuorikoski, Arto, *Toiseuden elementtejä. Theodor W. Adornon ei-identtisen käsité uskonnollisen taiteen ja arkkitehtuurin paradigmana*. Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, Helsinki 2004.
- Lampela, Kalle, *Näkyvätön näkyvässä. Kuva-kiellon utopia modernismista nykytaiteeseen*. Kuvataideakatemia, Helsinki 2015 (ilmestyy).
- Marx, Karl, *Pääoma. Kansantaloustieteen arvostelua. Osa 1. Pääoman tuotantoprosessi* (Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Der Produktionsprozeß des Kapitals, 1867). Suom. O. V. Louhivuori, T. Lehen, M. Ryömä. Edistys, Moskva 1974.
- Marx, Karl, Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä. Johdanto (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, 1843–1844). Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels, *Valitut teokset kuudessa osassa*. Osa 1. Suom. Antero Tiisanen, Vesa Oittinen, Timo Koste & Jyrki Uusitalo. Edistys, Moskva 1978, 101–117.
- de Menil, Dominique, *The Rothko Chapel. Writings on Art and the Threshold of the Divine*. Yale University Press, London 2011.
- Mertin, Andreas, Zeitgenössische Kunst und Bilderverbot. Das Beispiel der documenta. Teoksessa *”Du sollst Dir kein Bildnis machen...” Bilderverbot und Bilddidaktik im jüdischen, christlichen und islamischen Religionsunterricht*. Toim. Bernd Schröder, Harry Harun Behr & Daniel Krochmalnik. Frank & Timme, Leipzig 2013, 151–168.
- Mitchell, W. J. T., *Iconology. Image, Text, Ideology*. The University of Chicago Press, London 1986.
- Müller-Doohm, Stefan, *Adorno. A Biography* (Adorno. Eine Biographie, 2003). Käänt. Rodney Livingstone. Polity Press, Cambridge 2009.
- Noyes, James, *The Politics of Iconoclasm. Religion, Violence and the Culture of Image-Breaking in Christianity and Islam*. I. B. Tauris, London 2013.
- Oral History. Interview with Ad Reinhardt*. Archives of American Art, Smithsonian Institution. www.aaa.si.edu/collections/interviews/oral-history-interview-ad-reinhardt-12891 (Haettu 6.2.2015)
- Pritchard, Elizabeth A., Bilderverbot Meets Body in Theodor W. Adorno's Inverse Theology. *The Harvard Theological Review*. Vol. 95, No. 3, 2002, 291–318.
- Pyhä Raamattu*. Suomen Piilipseura, Helsinki 1993.
- Reiners, Ilona, Ei-identtisen estetiikka. Ästhetische Theorie. Teoksessa *Konstellaatioita. Kirja Adornosta*. Toim. Jussi Kotkavirta & Ilona Reiners. Vastapaino, Tampere 1999, 119–142.
- Reiners, Ilona, *Taiteen muisti. Tutkielma Adornosta ja Shoahista*. Tutkijaliitto, Helsinki 2001.
- Reinhardt, Ad, *Taide taiteena. Valikoituja kirjoituksia*. Suom. Kimmo Pasanen. Vapaa taidekoulu, Helsinki 1995.
- Rose, Barbara, Toimittajan esipuhe. Teoksessa *Reinhardt, Ad. Taide taiteena*. Vapaa taidekoulu, Helsinki 1995, 87–88.
- Schröder, Bernd, Harun Behr, Harry & Krochmalnik, Daniel (toim.), *”Du sollst Dir kein Bildnis machen...” Bilderverbot und Bilddidaktik im jüdischen, christlichen und islamischen Religionsunterricht*. Frank & Timme, Leipzig 2013.
- Wellmer, Albrecht, *The Persistence of Modernity. Essays on Aesthetics, Ethics, and Post-modernism*. The MIT Press, Cambridge 1993.



RANI-HENRIK ANDERSSON

Yhdysvaltain federalismi, perustuslaki ja Irokeesiliitto

Vuonna 1754 Benjamin Franklin esitti New Yorkin Albanyssa pidetyssä konferenssissa, että Britannian 13 amerikkalaista siirtokuntaa pitäisi järjestää irokeesien mallin mukaan liittovaltioksi¹. Britannian kuningas Yrjö II ei hyväksynyt ehdotusta, sillä liittovaltiomalli olisi antanut liikaa valtaa siirtokunnille. Kun Yhdysvallat vuonna 1783 irtosi emämaasta, entiset siirtokunnat päättivät federalistisesta valtiomuodosta.² Keitä sitten olivat irokeesit, joilta Franklin halusi ottaa mallia? Vaikuttivatko he todella Yhdysvaltain valtiomuotoon?

Irokeesit ovat eräs tunnetuimmista itäisen Pohjois-Amerikan intiaaniryhmistä. Sana irokeesi (engl. *Iroquois*) tulee ojibway-intiaanien sanasta *iragu*, joka tarkoittaa suuria käärmeitä. Irokeesien oma nimitys on *haudenosaunee*, joka tarkoittaa ”pitkätalon kansaa”. Irokeesilaisia kieliä puhuvia intiaaniryhmiä asui eurooppalaisvalloituksen alkuaikoina nykyisestä Etelä-Carolinasta St. Lawrencejoelle ulottuvalla laajalla alueella.³

Irokeesilaisia ryhmiä oli monta, mutta yleensä irokeeseiksi kutsutaan onondagoja, oneidoja, cayugoja, mohawkeja, senecoja ja tuscaroria, jotka yhdessä muodostivat Irokeesiliiton. Joidenkin tutkijoiden mukaan liitto syntyi jo ennen valkoisten tuloa alueelle 1400-luvulla, toisten mielestä se perustettiin vastaamaan valkoisten aiheuttamaan paineeseen. Joka tapauksessa nämä irokeesikansat lopettivat keskinäiset riitansa ja liittoutuivat rauhan puolesta. Todellisuudessa Irokeesiliitto oli sotaisia ja valloitushaluinen yhteisö, joka rakensi omaa imperiumiaan Suurten järvien alueella 1600- ja 1700-luvuilla.⁴

Irokeesiliiton kansoista onondogat, ”suuren tulen vartijat”, asuivat liiton alueen keskellä nykyisen New Yorkin osavaltion pohjoisosissa. Heistä itään asuivat oneidat ja itäisimpänä ”itäisen oven vartijat”, mohawkit. Onondagojen länsipuolella asuivat cayugat ja vielä lännempänä senecat. Tuscarorat asuivat alun perin Pohjois-Carolinassa, mutta brittisiirtolaiset ajoivat heidät mailtaan. He muuttivat pohjoiseen, missä oneidat adoptoivat heidät vuonna 1722, ja näin Irokeesiliitosta tuli ”kuuden kansakunnan liitto”.⁵

Onondagat olivat Irokeesiliiton tärkein ja tunnetuin kansa. Onondagojen merkityksen sanotaan muodostuneen suureksi sen vuoksi, että ensimmäisten joukossa valittu *sachem* Tadodaho oli erittäin vaikutusvaltainen. Hän vastusti liiton muodostamista, mutta taipui lopulta, ja hänestä tuli irokeesien vahvin johtaja.⁶

Irokeesien perimätiedon mukaan Suuren Hengen edustaja Deganawidah toi irokeeseille *wampum*-vyön, josta tuli liiton ”peruskirja”.⁷ Deganawidahin kanssa

liiton rauhanviestiä välitti mohawkien päällikkö Hayowentha eli Hiawatha. He neuvottelivat vuosia irokeesien keskinäisen sodankäynnin lopettamiseksi. Heidän sanomansa tuli tunnetuksi nimellä Suuri rauhan laki (*Gay-anashagowa; the Great Law of Peace*), ja Deganawidah tunnetaan myös nimellä Rauhantekijä (Peacemaker). Rauhan myötä sotakirves haudattiin pyhän valkomännyn juurelle. Puun viisi juurta kuvastavat irokeesien viittä kansaa. Tämä on yhä irokeesien liiton symboli, ja sanonta sotakirveen hautaamisesta lienee peräisin Irokeesiliiton synnystä.⁸

Irokeesit olivat metsästäjiä ja maanviljelijöitä, jotka asuivat melko pysyvissä kylissä. Kylien ympärillä oli yleensä paaluvarustus. Samanlaisia paaluvarustuksia oli muillakin alueen intiaaneilla, ja Yhdysvaltain armeija käytti samaa rakennetta linnakkeidensa suojana vielä 1800-luvun lopun tasankointiaanisosidissa.

Irokeesit asuivat ohuista puista, oksista ja tuohesta rakennetuissa pitkäaloissa, jotka olivat noin 8 metriä leveitä ja 15–30 metriä pitkiä. Jokaisella ydinperheellä oli talossa oma tulisijansa, ja naapuriperhe asui heidän vieressään omalla alueellaan. Kaikki perheet olivat sukua keskenään. Näin klaani (suku) ja perhe olivat yhteisön tärkeimmät perusyksiköt, jotka yhdistivät koko Irokeesiliittoa.

Maanviljely oli irokeeseille vähintään yhtä tärkeä elinkeino kuin metsästyksen ja kalastus. Naiset kasvattivat maissia, papuja, kurpitsoja ja tupakkaa. Lisäksi he keräilivät marjoja. Miehet metsästäivät ja kalastivat. Maissi, pavut ja kurpitsat, joita tunnettiin useita lajeja, olivat irokeeseille jo taruissa annettuja lahjoja. Nämä kolme tärkeintä hyötykasvia tunnettiin nimellä Kolme siskoa, ja niillä oli erityisen merkittävä rooli myös uskonnollisessa elämässä. Syksyisin vietettiin sadonkorjuun juhlaa, keväisin istutuksen juhlaa ja kesäisin kypsävän sadon juhlaa. Monet muutkin seremoniat liittyivät vuodenaikoihin, ja esimerkiksi kesä oli lääkeseremonioiden ja -seurojen aikaa. Sydäntalvella kokoonnuttiin uuden vuoden kunniaksi pidettäviin seremonioihin. Tuolloin puhdistauduttiin henkisesti ja fyysisesti. Se oli eräänlainen uusi alkua, aivan kuten

”Klaanit ja sukulinjat olivat sekä intiaanikansojen että Irokeesiliiton tärkeimmät poliittiset yksiköt.”

luonto heräsi kohti uutta kevättä. Vuodenajat vaikuttivat käytännön elämäänkin. Suuret metsästysretket ajoitettiin myöhäissyksyllä siten, että miesten, toisinaan kokonaisten perheiden, poissaolo ei vaikeuttanut viljelyä tai sadonkorjuuta. Vaikka viljely oli pääasiassa naisten tehtävä, miestenkin panosta tarvittiin.⁹

Käytännön federalismia

Irokeesit omaksuivat yhteisen poliittisen järjestelmän. Kussakin kylässä oli kyläneuvosto, joka ratkoi paikallisia asioita. Koko kansan tai heimon asioita hoiti heimoneuvosto. Se kokoontui yleensä kunkin kansan suurimmassa kylässä. Kansojen yhteiselimenä oli 50 johtajan eli *sachemin* muodostama liittoneuvosto.¹⁰

Irokeesiliiton organisaatio ja säännöt olivat pyhiä, joten ihmiset eivät voineet niitä muuttaa. Kun englantilaiset siirtokuntalaiset 1710–1720 ajoivat tuscarorat pohjoiseen ja heidät otettiin liittoon, ei sen rakennetta muutettu, vaan oneidat adoptoivat tuscarorat. Koska Suuri Henki oli luonut Irokeesiliiton viiden kansakunnan liitoksi, se myös pysyi sellaisena.

Klaanit ja sukulinjat olivat sekä kansojen että Irokeesiliiton tärkeimmät poliittiset yksiköt. Irokeesien perimätiedon mukaan klaanit olivat perua jo Deganawidahilta, joka kokosi ympärilleen 50 miestä ja osoitti kullekin klaanin sen mukaan, minkä eläimen sattui näkemään. Niinpä irokeesien klaaneja ovat muun muassa Karhu,

Susi, Kilpikonna ja Haukka. Irokeesien yhteisö on matrilineaalinen, eli sukulinja luetaan äidin puolelta. Jos esimerkiksi cayugojen Karhu-klaaniin kuuluva mies menee naimisiin senecojen Susi-klaanin naisen kanssa, heidän jälkeläisensä kuuluvat senecojen Susi-klaaniin. Heimoilla on vaihteleva määrä klaaneja, mutta kaikilla on esimerkiksi Karhu-, Susi- ja Kilpikonna-klaanit. Klaanit ovat irokeesien yhteisöä yhdistävä tekijä. Ne yhdistävät sekä koko kansaa että yksittäisiä heimoja ja perheitä. Perinteisesti klaani oli nimenomaan ryhmä ihmisiä, jossa kaikki olivat sukua keskenään. Niinpä esimerkiksi klaanin sisäiset avioliitot olivat kiellettyjä.

Klaaniäiti oli ryhmän vanhin nainen, ja hänen tehtävänsä oli elinikäinen. Hänen seuraajakseen valittiin yleensä hänen sisarensa tai tyttärensä ikäjärjestyksessä. Klaaniäidin tehtävä oli huolehtia klaanin hyvinvoinnista ja muun muassa järjestää avioliitot. Klaanin johdossa oli Klaaniäidin valitsema mies, *sachem* tai *hoyaneh*. Klaaniäiti saattoi erottaa *sachemin*, mikäli katsoi tämän toiminnan olevan johtajan arvolle sopimatonta. Yleensä *sachemin* tehtävä oli kuitenkin elinikäinen, ja kun *sachem* kuoli, hänen seuraajansa otti käyttöön hänen nimensä. Näin miehet vaihtuivat, mutta *sachemien* nimet säilyivät vuosisatoja. Klaanit jakautuivat pienemmiksi yksiköiksi, joita kutsutaan vastakkaisryhmiksi. Nämä niin sanoituista laajentumaperheestä (ydinperhe sekä lähisukulaiset) koostuvat ryhmät hoitivat omia puutarhojaan, ja kullakin oli oma metsästysalueensa.

Irokeesiliiton perustamiseen oli osallistunut 50 sukulinjaa, ja *sachemit* valittiin näistä suvuista kansoittain. Ne sukulinjat, jotka olivat boikotoineet perustamiskokousta tai vastustaneet liiton muodostamista, eivät saaneet liittopäälliköitä suvuistaan.

Irokeesien heimoneuvostossa kullakin heimolla oli tietty määrä *sachemeja*: senecoilla kahdeksan, cayugoilla kymmenen, ononodagoilla 14 ja oneidoilla ja mohawkeilla kummallakin yhdeksän. Liittoon vuonna 1722 liittyneillä tuscarorilla oli oikeus osallistua kokouksiin, mutta heillä ei ollut äänioikeutta.

Naiset osallistuivat heimoneuvoston kokouksiin. Heillä oli oikeus puhua, mutta yleensä he olivat tarkkailijoita. Heidän tehtävänään oli valvoa, että miehet tekivät oikeita päätöksiä. Kokousten kulku oli hyvin seremoniallinen, ja puheet olivat usein pitkiä ja täynnä symboliikkaa. Kokousten kulku tallennettiin *wampum*-vöihin.

Vaikka eri heimoilla oli kokouksessa eri määrä edustajia, kullakin heimolla oli vain yksi ääni. Kaikilla tasoilla päätöksiin vaadittiin yksimielisyys. Sukujen oli ensin oltava keskenään yksimielisiä, ja päätös välitettiin klaanitasolle, jossa eri klaanien oli jälleen päästävä yksimielisyyteen. Sama koski liittotasoa. Tässä mielessä irokeesien liitto oli varsin demokraattisesti organisoitu, vaikka pikemminkin oli kyse konsensushakuisuudesta. Irokeesiliitto ei äänestänyt ”yksi mies, yksi ääni” -periaatteella, vaan keskusteluja käytiin, kunnes todellinen yksimielisyys saavutettiin. Käytännössä päätöksistä keskusteltiin ensin klaanitasolla, sitten heimotasolla ja vasta lopuksi liittoneuvoston tasolla. Joka tasolla saavutettu päätös vietiin ryhmän yhteisenä päätöksenä korkeammalle tasolle.¹¹

Konsensushakuinen politiikka oli yleistä monien Pohjois-Amerikan intiaanien piirissä. Jos joku ei yrityksistä huolimatta voinut tyytyä päätökseen, hän yleensä muutti perheineen ja kannattajineen muualle ja perusti oman heimon. Intiaaniyhteisöjen pienuuden syy voi olla tällaisessa poliittisessa käytännössä. Eurooppalaisten valtioiden ja Kanadan sekä Yhdysvaltain käyttämä ”hajota ja hallitse” -taktiikka oli helppoa ja tuloksellista, koska intiaanit olivat jo hajaantuneita poliittisen järjestelmänsä vuoksi. Myös Thomas Jefferson totesi vuonna 1787 pohiessaan erilaisten ihmisyyhteisöjen hallintomuotoja, että intiaaniyhteisöjen järjestelmä (jossa ei ole varsinaista hallintokoneistoa) saattaa olla paras, mutta hän ei uskonut sen olevan ”vakaa suuremman populaation ollessa kyseessä”¹². Toisaalta esimerkiksi John Adams totesi, että intiaaniyhteisöissä ”valta kuuluu kansalle” ja niissä ”yksilö on todella vapaa”¹³. Nämä ajatukset ovat keskeisiä myös Yhdysvaltalaisessa ajattelussa ja perustuslaissa.

Irokeesit eurooppalaisten ja amerikkalaisten välissä

Irokeesiliiton kaltaisia ja suurempiakin liittoja esiintyi eri puolilla Pohjois-Amerikkaa varsinkin eurooppalaisvalloituksen alkuaikoina. Virginian ensimmäiset valkoiset kohtasivat 1600-luvulla alueellaan powhatanien laajan

liiton. Uudessa Englannissa vaikutti samoihin aikoihin pequotien liittokunta, ja 1700-luvulla Pontiac kokosi merkittävän liiton valkoisia vastaan Suurten järvien alueella. Aivan 1800-luvun alussa Tecumseh loi laajan intiaaniliittouman shawneiden ympärille, ja vuosisadan lopulla siouxien ja cheyennien liitto aiheutti Yhdysvaltain armeijalle ongelmia Suurilla tasangoilla. Uudessa Meksikossa on 1600-luvulta alkaen toiminut kaikkien pueblojen neuvosto.¹⁴

Irokeesiliitosta on kuitenkin kirjoitettu eniten. Yhdysvaltalainen New Yorkin kuvernööri DeWitt Clinton kutsui irokeesejä vuonna 1811 pitämässään puheessa ”Uuden maailman roomalaisiksi”¹⁵. Mikään muu intiaaniryhmä itäisessä Pohjois-Amerikassa tuskin on vaikuttanut niin paljon eurooppalaisten siirtolaisten elämään kuin Irokeesiliitto. Irokeesiliiton poliittinen ja sotilaallinen merkitys korostui jo 1600-luvun ns. majavasodissa (Beaver Wars), mutta etenkin 1750-luvulla alkaneissa sodissa, jotka huipentuivat Yhdysvaltain vallankumoukseen. Intiaanien kanssa käydyistä neuvotteluista eurooppalaiset omaksuivat joitakin tapoja ja erityisesti niihin liittyviä metaforia. Myös esimerkiksi vuoden 1787 Perustuslakikonventissa käytetty kieli noudatti irokeesiläisiä omaksuttuja piirteitä. Tähän tosin saattoi vaikuttaa se, että paikalle oli kutsuttu kuusi irokeesien päällikköä.¹⁶

Vaikka irokeesit sopivat ylläpitävänsä rauhan omien heimojensa kesken, sotaa muita intiaanikansoja vastaan käytiin säännöllisesti. Tunnetuin lienee irokeesien huroneja vastaan 1600-luvun puolivälissä käymä kamppailu, joka johti huronien lähes täydelliseen tuhoon. Sodankäynti oli luonnollinen osa irokeesien yhteiskuntaa. Sodalla oli kaksi tavoitetta. Irokeesit pyrkivät valloittamaan alueita, mutta tärkeämpää oli vankien hankkiminen. Irokeeseilla oli nimittäin tapana adoptoida osa vangeistaan. Näin he korvasivat uusilla jäsenillä omat tappionsa. Adoptoitu henkilö sai täydet oikeudet irokeesiyhteisössä.

Erinomaisen kuvauksen vankien adoptoinnista tarjoaa ranskalais-syntyinen turkismetsästäjä Pierre (Peter) Esprit Radisson, jonka irokeesit vangitsivat hänen ollessaan 16-vuotias vuonna 1652. Radisson vietiin muiden vankien kanssa irokeesikylään, missä alkoi ankara kidutus. Kidutuksen aikana monet vangeista kuolivat ja osa poltettiin roviolla tai syötiin.¹⁷ Radisson odotti oman vuoronsa tulevan, mutta yllättäen usean päivän koettelemusten jälkeen eräs nainen otti hänet huostaansa. Jonkin ajan kuluttua hän huomasi tullessaan osaksi perhettä; hänet oli adoptoitu täysivaltaiseksi irokeesiksi. Hän viettikin useita vuosia uuden perheensä kanssa osallistuen sota- ja metsästyretkiin. Tilaisuuden tullen Radisson kuitenkin surmasi kaksi irokeesitoveriaan ja pakeni ranskalaisten luo. Hän jäi myöhemmin uudelleen saman irokeesiryhmän vangiksi, mutta kestätyään kidutusta jonkin aikaa hänet jälleen ”armahdettiin”. Tämä on osoitus siitä, että irokeeseilla, kuten monilla muillakin intiaanikansoilla, adoptio todella merkitsi sitä, että henkilö oli täysin hyväksytty yhteisön jäseneksi. Radisson pakeni jälleen ja työskenteli ranska-

laisille ja englantilaisille turkiskauppiaille. Hän oli muun muassa perustamassa kuuluisaa Hudson's Bay -kauppa-komppaniaa.¹⁸ Radissonin kokemus tarjoaa harvinaisen kurkistuksen irokeesien yhteiskuntaan 1600-luvulla.

Radissonin avulla saa hieman käsitystä myös siitä, miten eurooppalaisten tulo ja turkiskauppa muuttivat irokeesien ja alueen muiden intiaanien välisiä suhteita ja sodankäyntiä. Kaupankäynti ei aiemmin juuri vaikuttanut intiaanien keskinäisiin suhteisiin, mutta turkiskaupasta saatava hyöty muutti niitä. Radisson kuvaa, kuinka hän oli chippewa-intiaanien kanssa haalinut talven aikana val-tavan määrän turkiksia, mutta ei kyennyt kevään tullen kuljettamaan niitä vesitse eikä maitse kauppa-asemille, sillä irokeesit olivat sulkeneet kaikki reitit. Irokeesit halusivat hallita alueen kaupankäyntiä. Chippewat taas eivät halunneet avoimesti uhmata irokeesejä, joten tuon kesän kaupasta ei tullut mitään. Vasta vuoden odotettuaan he pääsivät liikkeelle, kun osittainen rauha oli solmittu. Radisson myös kertoo, kuinka alueen intiaanit olivat jo var-haisessa vaiheessa valinneet puolensa kilpailussa, jota ranskalaiset ja britit uusissa siirtomaissaan kävivät.¹⁹

Eurooppalaisvalloituksen alkuaikoina irokeesit olivat hollantilaisten liittolaisia ja saivat heiltä tuliaseita. Kun englantilaiset valtasivat hollantilaiset siirtokunnat, irokeesit eivät halunneet vastustaa näin vahvaa ryhmää. Englantilaisetkaan eivät halunneet Irokeesiliiton mahtia vastaansa, ja niin irokeesit ja englantilaiset liittoutuivat. Irokeesit olivat käytännössä valinneet puolensa jo vuonna 1609, kun ranskalainen Samuel de Champlain liittoutui huronien kanssa irokeeseja vastaan. Tätä Irokeesiliitto ei koskaan unohtanut. Hieman kärjistäen voisi sanoa, että Ranskan kohtalo Pohjois-Amerikassa ratkesi jo tuolloin. Muiden idän intiaanikansojen tapaan irokeesien koh-talona oli 1700-luvulla joutua toisiaan vastaan sotivien eurooppalaisten valtioiden väliin. Vuosina 1754–1763 käydyssä suuressa siirtomaasodassa irokeesit olivat lähes yhtenä rintamana brittien puolella ranskalaisia vastaan. Irokeesien tuki briteille vaikutti merkittävästi siihen, että sota päättyi brittien voittoon ja Ranskan mahdin mure-nemiseen Pohjois-Amerikassa.²⁰

Yhdysvaltain vallankumous johti sisäisiin ristiriitoihin irokeesien keskuudessa, sillä osa halusi jatkaa liittosuh-detta briteihin, kun taas osa antoi tukensa vallanku-mouksellisille. Kun sota päättyi Yhdysvaltain itsenäisty-miseen, irokeesit eivät suinkaan saaneet amerikkalaisilta palkkiota avusta, vaan vähitellen heidän maa-alueensa otettiin väkivalloin ja liitto käytännössä hajosi. Ainakaan se ei enää koskaan noussut merkittäväksi poliittiseksi voi-maksi itäisessä Pohjois-Amerikassa.²¹

Irokeesit ja Yhdysvaltain perustuslaki

Irokeesit olivat 1700-luvulla vahvin itäisen Pohjois-Amerikan intiaanikansoista. He vaikuttivat alueen poliitiikkaan ja epäilemättä myös yhdysvaltalaiseen ajatteluun liittovaltiosta ja sen käytännön toteutuksesta. Toki on helppo ajatella, että irokeesien viisi kansaa vastaavat Yhdysvaltain osavaltioita. Kansoilla ja osavaltioilla on oma

päätävä, mutta ne ovat luovuttaneet tietyt oikeudet yhteiselle päätäntäelimelle, liittovaltion kongressille tai liittoneuvostolle. Samoin kustakin ”valtiosta” valitaan edustajia liittovaltion kongressiin tai irokeesien tapauk-sessa päälliköiden neuvostoon.

Vaikka Irokeesiliitto, jolla ei esimerkiksi ollut vain yhtä hallitsijaa, ei ollut valtio eurooppalaisessa mielessä, sillä oli paljon eurooppalaisille tuttuja valtion piirteitä. Se esti jäsentensä keskinäistä vihanpitoa ja institutionalisoi riitojen ratkaisun. Se ei luvannut yhtenäisyyttä sodassa tai diplomatiassa. Liiton jäsenet olivat kuitenkin halut-tomia sotimaan toisiaan vastaan ennen Yhdysvaltain val-lankumousta.

Silti tutkijat ovat jo pitkään kiistelleet siitä, vaikuttiko Irokeesiliitto todella Yhdysvaltain perustuslakiin ja liitto-valtiojärjestelmään. Tutkijoista muun muassa Elisabeth Tooker on vastustanut näkemystä voimakkaasti. Hänen mukaansa järjestelmiä ei voi mitenkään liittää toisiinsa. Irokeesien järjestelmässä etsitään konsensusta, kun taas yhdysvaltalainen järjestelmä perustuu todelliseen demo-kratiaan.²²

Tutkijat ovat pyrkineet etsimään pitäviä todisteita siitä, että Benjamin Franklin olisi nimenomaan Albanyn kongressissa vuonna 1754 esittänyt ajatuksen Irokeesi-liitosta mallina brittiläisille siirtokunnille Pohjois-Ame-rikassa. Mitään varmaa todistetta ei kuitenkaan ole löy-tynyt. Franklinin tiedetään sanoneen vuonna 1751, että ”olisi kovin outoa, jos kuusi tietämätöntä villien kansaa kykenee laatimaan tuollaisen unionin mutta kymmenen tai tusina brittiläisiä siirtomaita ei kykenisi samaan”. Tätä on yleensä käytetty parhaana todisteena Irokeesiliiton ja perustajaisien yhteyksistä. Monien tutkijoiden mukaan Franklin, Thomas Jefferson tai George Washington eivät tämän voimakkaammin asiaa esittäneet ainakaan viralli-sissa yhteyksissä.²³

Tämä ei kuitenkaan ole koko totuus. Muun muassa historioitsijat Bruce Johansen ja Donald Grinde ovat kir-jassaan *Exemplar of Liberty* (1991) tehneet perusteellisen tutkimuksen aiheesta. He ovat käyneet läpi Franklinin, Jeffersonin ja John Adamsin kirjeenvaihtoa ja perustus-lakikonventin keskusteluja käsitteleviä dokumentteja. Niistä käy varsin vakuuttavasti ilmi, että ainakin nämä perustajaisät olivat hyvin vaikuttuneita Irokeesiliiton toi-mintatavoista.²⁴

Vuonna 1787 useita irokeesipäälliköitä oli kutsuttu Philadelphiaan keskustelemaan ja havainnoimaan uuden ”Suuren neuvoston” toimintaa. Tällä intiaaneilta laina-tulla termillä kuvattiin perustuslakikonventtia, joka oli kokoontunut kaupunkiin säättämään uutta perustuslakia. Irokeesien tarkka rooli on jäänyt epäselväksi. Joka tapauk-sessa he olivat osa keskusteluja, joissa usein viitattiin irokeesien järjestelmään. Jopa jotkut sanamuodot oli omak-suttu irokeeseilta korulauseineen. Johansenin ja Grinden mukaan Benjamin Franklinin loppupuheenvuorossaan esittämä kuuluisa lausahdus on suoraa lainausta irokeesien neuvotteluissaan käyttämästä symboliikalla lada-tusta kielestä. Viitaten konventin presidentin takana nä-kyneeseen tauluun Franklin totesi:

”Osalla tutkijoista vaikuttaa olleen suorastaan pakonomainen tarve todistaa Irokeesiliiton suuri merkitys niin perustajaisien ajattelulle kuin itse liittovaltion kehitykselle.”

”Olen usein näiden keskustelujen aikana [...] katsonut tuota aurinkoa presidentin takana kykenemättä sanomaan, onko se nousemassa vai laskemassa. Mutta nyt olen onnellinen voidessani sanoa, että se on nouseva eikä laskeva aurinko.”²⁵

Nouseva aurinko symboloi tietenkin syntymässä olevaa perustuslakia ja Yhdysvaltoja.

Miksi Irokeesiliiton vaikutus on jäänyt näin epäselväksi ja muodostunut kiistellyksi aiheeksi? Johansen ja Grinde esittävät kirjassaan, että vielä 1800-luvulla oli yleistä, että Irokeesiliiton merkitys tunnustettiin, mutta vähitellen se jäi historian hämärään. Professori, lakotiantiaani Vine Deloria on todennut, että valkoisten historiankirjoitus ei ole voinut hyväksyä ajatusta ”villien intiaanien” vaikutuksesta kansakunnan syntyyn.²⁶

Tutkijoiden käsitykset Irokeesiliiton vaikutuksesta liittovaltion perustamiseen eroavat keskenään niin suuresti, että voidaan puhua kahdesta vastakkaisesta koulukunnasta. Osalla tutkijoista vaikuttaa olleen suorastaan pakonomainen tarve todistaa Irokeesiliiton suuri merkitys niin perustajaisien ajattelulle kuin itse liittovaltion kehitykselle. He ovat yrittäneet löytää yhteyksiä sielläkin, missä niitä ei todellisuudessa voida osoittaa olevan. Tästä lienee hyvä esimerkki Franklinin yllä mainittu loppupuheenvuoro. Puhuaakseen vertauskuvallisesti nousevasta ja laskevasta auringosta Franklin tuskin tarvitsi avukseen irokeeseja. Toinen tutkijakoulukunta on puolestaan pyr-

kinyt kaikin tavoin todistamaan, ettei mitään yhteyksiä ollut.

Ulkopuolisen tarkkailijan silmissä tämä tutkijoiden harvinaisen voimakas asenteellisuus näyttyy oudossa valossa. Onko tosiaan Deloriaa mukaellen niin, että perinteinen käsitys Yhdysvaltain synnystä on niin vakiintunut, ettei uusille tulkinnoille ole sijaa? Rakentuuko yhdysvaltalainen kansallinen itsetunto ja sitä pönkittävä mytologia niin vahvasti järjestelmän ainutlaatuisuuden varaan, että intiaanien mahdollinen vaikutus halutaan kokonaan sivuuttaa? Saivatko perustajaisien ajatukset innoitusta korkeintaan Euroopan oppineilta, kuten Montesquieuilta tai Lockelta, mutta eivät maan alkuperäisiltä, villeinä pidetyiltä asukkailta? Tätä näkemystä voisi kärjistää verrata Irokeesiliittoon itseensä: Deganawidahin tuoma Irokeesiliiton peruskirja oli Suurelta Hengeltä saatua ”jumalallista” alkuperää, ja lähes yhtä ”jumalallisena” on pidetty myös Yhdysvaltain perustajaisien ajattelua uuden valtion synnyttämisessä.

Historioitsija Dean Snow on kommentoinut asiaa näin:

”On hyvin vähän [suoria] todisteita siitä, että Irokeesiliitto olisi vaikuttanut perustuslain laatijoihin [...] Tällaiset väitteet ovat Irokeesiliiton rakenteen ja järjestelmän väheksymistä. Kummatkin järjestelmät ovat erityisiä ja itsessään ainutlaatuisia [...] ei ole mitään hyötyä pidemmällä täh-



tämellä sekoittaa näitä järjestelmiä keskenään tai ajatella toisen perustuneen toiselle.”

Samalla hän kuitenkin toteaa, että vaikka suoria yhteyksiä ei voida osoittaa, on selvää, että Irokeesiliiton merkitys Yhdysvaltain historiassa on ollut erittäin suuri.²⁷

Donald Grinde ja Bruce Johansen ovat myös kiistattomasti todistaneet, että Jefferson, Adams ja Franklin tunsivat hyvin Irokeesiliiton ja arvostivat sitä. Mitään ehdottomia ”totuuksia” hekään eivät esitä siitä, miten paljon perustajaisät olisivat ottaneet suoria vaikutteita irokeesiltilta tai miten nämä vaikutteet olisivat päätyneet Yhdysvaltain valtiomuotoon tai perustuslakiin. Itsenäistymisen jälkeen sekä Yhdysvalloille että irokeesille oli tärkeää luoda toimivat keskinäiset suhteet, mikä selittää molemminpuolisen kiinnostuksen ja muun muassa irokeesien päälliköiden läsnäolon perustuslakikonventissa. Kummatkin tarvitsivat toistensa tukea esimerkiksi brittien mahdollisia uusia sotatoimia vastaan.

Keskustelu Irokeesiliiton vaikutuksesta tuntuu osittain myös turhulta. Esimerkiksi kaikkien perustajaisien kirjoituksista käy aivan riittävästi selväksi, että he tunsivat intiaanien yhteiskuntia varsin hyvin ja osin

myös arvostivat niitä. Keskustelu on lähtenyt vääriin raiteille ja päätynyt saivarteluksi siitä, mitä perustajaisät tarkkaan ottaen tiesivät intiaaneista ja miten he tietojään käyttivät uutta valtiota muodostaessaan.

Vuonna 1988 Yhdysvaltain kongressi teki päätöksen, jossa se tunnusti Irokeesiliiton merkityksen Yhdysvaltain nykyiselle valtiomuodolle. Lausunnossa korostettiin, että Washington, Jefferson ja Franklin olivat erityisen vaikuttaneita Irokeesiliiton toimintatavoista. Kongressin päätöksessä lukee:

”Koska tiedetään, että perustuslain laatijat, etenkin George Washington ja Benjamin Franklin, suuresti ihailivat kuuden kansan ja Irokeesiliiton järjestelmää [...] ja kolmentoista alkuperäisen siirtokunnan muodostumiseen yhdeksi kansakunnaksi vaikutti suuresti Irokeesiliiton kehittämä poliittinen järjestelmä [...] niin Yhdysvallat tunnustaa Irokeesiliiton ja muiden intiaanikansojen merkityksen Yhdysvaltojen synnylle.”²⁸

Voidaan siis sanoa, että Yhdysvaltain liittovaltion perustuslain siemeniä oli myös joissain Irokeesiliiton toimintatavoissa ja perustajaisien ajatuksissa niistä, mutta suorien yhteyksien etsintä tuskin on tarpeen tai mielekästä.

Viitteet

- 1 Tämä tunnetaan yleisesti Albanyn suunnitelmana (Albany Plan of Union). Ks. esim. Shannon 2000.
- 2 Yhdysvaltain kehittymisestä liittovaltioksi ks. Helo 2014.
- 3 Ks. Fenton 1978, 296–306; Tuck 1978, 322–333; Trigger 1978, 344–347; Dennis 1995, 13–118.
- 4 Tutkijat ovat erimielisiä Irokeesiliiton synnyn ajankohdasta. Varhaisimmat ajoittavat sen jopa 1100-luvulle, mutta yleisin näkemys sijoittaa liiton synnyn 1400-luvun ja 1600-luvun väliseen aikaan. Ks. esim. Fenton 1978, 296–297; Johansen & Mann 2000, 105; Mann C. 2006, 333.
- 5 Tuscarorista ks. esim. Wallace 2012.
- 6 Ks. Blau, Campisi & Tooker 1978, 491–499.
- 7 *Wampum*-vyö oli idän intiaanien perinteinen simpukoista tehdyistä helmistä valmistettu nauha tai ”teksti”, joita käytettiin myös rahan ja viestien välittämiseen. Niillä vahvistettiin niin ikään sopimuksia. Andersson, Hämäläinen & Kekki 2013, 165–166.
- 8 Dennis 1995, 13–118; Andersson & Henriksson 2010, 98–100.
- 9 Fenton 1978, 296–302; Andersson & Henriksson 2010, 99–102.
- 10 Tässä esitetty kuvaus irokeesien yhteiskuntajärjestelmästä perustuu seuraaviin teoksiin: Fenton 1978, 306–319; Tooker 1978, 418–441; Snow 1994; Fenton 1998; *Beyond the Covenant Chain* 2003; Andersson & Henriksson 2010. Varhaisimman kuvauksen irokeesien yhteisöstä kirjoitti antropologi Lewis Henry Morgan. Hänen teoksensa *League of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois* julkaistiin ensimmäistä kertaa jo vuonna 1851.
- 11 Fenton 1978, 306–319; Tooker 1978, 418–441.
- 12 Myös Benjamin Franklin ja Thomas Paine pohtivat intiaaniyhteisöjen rakennetta, mutta viittasivat niihin ”ihmisen luonnollisena tilana”, josta on hyvä ottaa mallia ”sivistynyttä” yhteisöä rakennettaessa. Ks. Grinde & Johansen 1991, 141–145. Viittaus Thomas Jeffersonin kirjeeseen James Madisonille 30.1.1787.
- 13 Ks. Grinde & Johansen 1991, 161–190. Viittaus teokseen John Adams, *The Works of John Adams* (1851). Vol. VI. Toim. Charles F. Adams. Little, Brown and Co., Boston 1856, 511.
- 14 Ks. Andersson & Henriksson 2010, 94–97, 125–127, 148–150, 184–188, 199–206.
- 15 DeWitt Clinton esitti ajatuksen New Yorkin Historiallisen yhdistyksen tilaisuudessa joulukuussa 1811. Ks. Aquila 1997, 5–6.
- 16 Tästä keskustelusta ks. esim. Grinde & Johansen, 191–215; Aquila 1997, 5–13.
- 17 Kannibalismi ja kidutus olivat yleisiä tapoja idän intiaanien keskuudessa.
- 18 Radisson 1885, 28–40; 46–50.
- 19 Pierre Radisson teki 1600-luvun aikana useita retkiä eri puolille itäistä Pohjois-Amerikkaa ja kuvasi sekä intiaanien kulttuureja että alueen luontoa. Ks. Radisson 1885, 85–361. Eurooppalaisten ja intiaanien suhteista ks. myös Trigger 1978, 347–356; Dennis 1995, 119–225.
- 20 Kattava kuvaus ”ranskalais- ja intiaanisodista” 1700-luvulla, ks. Jennings 1988; Cave 2004. Ks. myös Tooker 1978, 432–435; Andersson & Henriksson 2010, 158–160, 165–169.
- 21 Yhdysvaltain vallankumouksen vaikutuksista intiaaneihin ks. esim. Calloway 1995; Mann 2005; Andersson & Henriksson 2010, 169–173.
- 22 Tooker 1990, 107–128.
- 23 Franklinin lausahduksesta, ks. kirje James Parkerille vuodelta 1751. Verkossa: <http://www.smithsonian-source.org/display/primarysource/viewdetails.aspx?PrimarySourceId=1198>. Jatkokeskustelusta ks. esim. Jennings 1988, 259; Tooker 1990; Grinde 1991; Johansen 1997; Schaaf 2004.
- 24 Grinde & Johansen 1991.
- 25 Grinde & Johansen 1991, 140–250. Ks. Benjamin Franklin, Closing speech to the Constitutional Convention (1787). *American History*. Verkossa: <http://maschoollibraries.org/dmdocuments/13CONFHNDberger12.pdf> (13.3.2015)
- 26 Deloria, esipuhe teoksessa Grinde & Johansen 1991.
- 27 Snow 1994, 154, 238. Lisäkeskutelua aiheesta ks. esim. Aquila 1997, 10–12.
- 28 100 Cong., 2nd Session, H. Cong. Res 133, 1988.

Kirjallisuus

- 100 Cong., 2nd Session, H. Con. Res 133, 1988. Verkossa: <http://www.senate.gov/reference/resources/pdf/hconres331.pdf>
- Andersson, Rani-Henrik & Henriksson, Markku, *Intiaanit. Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen historia*. Gaudeamus, Helsinki 2010.
- Andersson, Rani-Henrik, Hämäläinen, Riku & Kekki, Saara, *Intiaanikulttuurien käsi-kirja. Kulttuurin, historian ja politiikan sanastoa*. Gaudeamus, Helsinki 2013.
- Aquila, Richard, *The Iroquois Restoration. Iroquois Diplomacy on the Colonial Frontier, 1701–1754*. University of Nebraska Press, Lincoln 1997.
- Beyond the Covenant Chain. The Iroquois and Their Neighbors in Indian North America, 1600–1800*. Toim. Daniel K. Richter & James H. Merrell. Pennsylvania State University Press, University Park 2003.
- Blau, Harold, Campisi, Jack & Tooker, Elisa-

- beth, Onondaga. Teoksessa *Handbook of North American Indian, Northeast*. Toim. Bruce Trigger. Smithsonian Institution, Washington D. C. 1978, 491–499.
- Calloway, Colin G., *The American Revolution in Indian Country. Crisis and Diversity in Native American Communities*. Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Cave, Alfred A., *The French and Indian War*. Greenwood Press, Santa Barbara 2004.
- Dennis, Matthew, *Cultivating a Landscape of Peace. Iroquois-European Encounters in Seventeenth-Century America*. Cornell University Press, Ithaca 1995.
- Fenton, William N., *Northern Iroquois Cultural Patterns*. Teoksessa *Handbook of North American Indian, Northeast*. Toim. Bruce Trigger. Smithsonian Institution, Washington D. C. 1978, 290–321.
- Fenton, William N., *The Great Law and the Longhouse. A Political History of the Iroquois Confederacy*. University of Oklahoma Press, Norman 1998.

- Grinde, Donald A. Jr. & Johansen, Bruce, *Exemplar of Liberty. Native America and the Evolution of Democracy*, American Indian Studies Center, Los Angeles 1991.
- Helo, Ari, *Yhdysvaltain demokratian synty. Unionin idea ja amerikkalainen historia-käsitys*. Gaudeamus, Helsinki 2014.
- Jennings, Frances, *Empire of Fortune. Crown, Colonies, and Tribes in the Seven Years War in America*. Norton, New York 1988.
- Johansen, Bruce, *Debating Democracy. The Iroquois Legacy of Freedom*. Clear Light Publishing, Sante Fe 1997.
- Johansen, Bruce Elliott & Mann, Barbara Alice, *Ganondagan*. Teoksessa *Encyclopedia of the Haudenosaunee (Iroquois Confederacy)*. Greenwood Publishing Group, Westport 2000.
- Mann, Barbara A., *George Washington's War on Native America*. Praeger, Westport 2005.
- Mann, Charles C., *1491. New Revelations of the Americas Before Columbus*. Alfred A. Knopf, New York 2005.
- Radisson, Pierre Esprit, *Voyages of Peter Esprit Radisson. Being an Account of His Travels and Experiences Among the North American Indians, from 1652 to 1684*. Prince Society, Boston 1885. Verkossa: <https://archive.org/stream/voyagespeteresp00sculgoog#page/n0/mode/2up>
- Schaaf, Gregory, *The U.S. Constitution and the Great Law of Peace. A Comparison of Two Founding Documents*. Center for Indigenous Arts & Cultures, Santa Fe 2004.
- Shannon, Timothy J., *Indians and Colonists at the Crossroads of Empire. The Albany Congress of 1754*. Cornell University Press, Ithaca 2000.
- Snow, Dean R., *The Iroquois*. Blackwell, Oxford 1994.
- Tooker, Elisabeth, *The League of the Iroquois. Its History, Politics and Ritual*, Teoksessa *Handbook of North American Indian, Northeast*. Toim. Bruce Trigger. Smithsonian Institution, Washington D. C. 1978, 488–499.
- Tooker, Elisabeth, *The United States Constitution and the Iroquois League*. Teoksessa *The Invented Indian. Cultural Fictions and Government Policies*. Toim. James A. Clifton. Transaction Publishers, New Brunswick 1990, 105–128.
- Tuck, James A., *Northern Iroquoian Prehistory*. Teoksessa *Handbook of North American Indian, Northeast*. Toim. Bruce Trigger. Smithsonian Institution, Washington D. C. 1978, 322–333.
- Trigger, Bruce, *Early Iroquoian Contacts with Europeans*. Teoksessa *Handbook of North American Indian, Northeast*. Toim. Bruce Trigger. Smithsonian Institution, Washington D. C. 1978, 344–356.
- Wallace, Anthony F., *Tuscarora. A History*. State University of New York Press, Albany 2012.

Vanhan kirjallisuuden päivät

Intohimo

Sastamalassa 26.-27.6.2015

www.vanhankirjallisuudenpaivat.com

Kaikki valta kansalle

Theodore Roosevelt, Obama ja kysymys perustuslain luonteesta

Yhdysvaltojen presidentti Barack Obama ja maan kongressi tekivät vuonna 2010 laajan terveydenhoitouudistuksen. Kannattajien mukaan uudistus oli perustuslaillinen, koska perustuslaki antoi kongressille oikeuden luoda veroja ja ohjelmia, jotka edistivät amerikkalaisten ”yleistä hyvinvointia”. Monien vastustajien mielestä perustuslaki ei taannut kongressille oikeutta määritellä, mikä edisti yleistä hyvinvointia.¹ Obama ei ole Yhdysvaltojen historian ensimmäinen keskusta-vasemmistolainen presidentti, jonka aloitteita on pidetty perustuslain vastaisina. Presidenttinä 1901–1909 toiminut Theodore Roosevelt joutui liittolaisineen kamppailemaan perustuslain ja sen muuttamisen oikeasta tulkinnasta erityisesti pyrkiessään oikeudenmukaiseen talous- ja sosiaalipolitiikkaan.

Theodore Roosevelt syntyi vuonna 1859 varakkaaseen hollantilaistaustaiseen perheeseen. Opiskeltuaan Harvardin yliopistossa Roosevelt valittiin vuonna 1881 New Yorkin osavaltion edustajainhuoneeseen republikaanipuolueen listalta. Roosevelt oli saanut tiedemiehen koulutuksen ja halusi, että New Yorkin osavaltiossa tehtävä politiikka perustui tieteeseen ja asiantuntijoiden näkemyksiin. Osavaltionkongressissa Roosevelt tuli tunnetuksi myös kalvinistisesta moraalistaan. Rooseveltia oli hänen tukijoidensa mukaan mahdotonta lahjoa, ja hän vastusti kaikenlaista elitismää sekä kannatti köyhydenvastaista politiikkaa.²

Teollistumisen mukanaan tuomat surkeat työolot, rautateiden omistajien suuri valta maanviljelijöiden ansionmuodostukseen ja kasvavat tuloerot aiheuttivat huolta amerikkalaisissa. Varsinkin keskiluokkaiset amerikkalaiset ajattelivat, että yhteinen hyvä oli uhattuna ja valtion piti taata, etteivät toiset ajaneet omaa etuaan yhteisen hyvän kustannuksella. Nämä ihmiset alkoivat perustaa erilaisia järjestöjä: esimerkiksi kansalaisoikeuksia puolustava National Association for the Advancement of Colored People perustettiin 1909 ja ympäristönsuojelua puolustava Sierra Club vuonna 1892. Yhdistysten tarkoituksena oli saada valtio synnyttämään lakeja, jotka edistivät yhteisen hyvän toteutumista. Suuria poliittisia uudistuksia kannattaneita organisaatioita ja yksilöitä alettiin kutsua ”progressiiveiksi”.³

Roosevelt ja progressiivinen liike

Vuonna 1898 Roosevelt valittiin New Yorkin osavaltion kuvernööriksi. Hänen esikuvanaan toimi Wisconsinin progressiivikuvernööri Robert LaFollette, joka kannatti minimipalkkajärjestelmän luomista, työtapatu-
maeläk-

keitä, naisten äänioikeutta ja progressiivisia veroja. Roosevelt ajoi kuvernöörinä kahdeksan tunnin työpäivää osavaltion työntekijöille ja yritti synnyttää New Yorkiin kulluttajasuojajärjestelmää. Lähimpänä Rooseveltin sydäntä oli luonnonsuojelu. Yritysten täytyi Rooseveltin mukaan noudattaa samaa tiukkaa moraalaa kuin yksilöidenkin. Progressiivisia periaatteita seuraten Roosevelt ei hyväksynyt erityisesti yrityksiä, jotka eivät edistäneet yhteisen hyvän toteutumista. Roosevelt esimerkiksi vastusti sitä, että yritysten annettiin rakentaa siltoja ja rahastaa näillä kansaa niin kauan kuin sillat olivat olemassa. Hän halusi myös lisätä monopolien verotusta.⁴

Johtavat republikaanit eivät pitäneet radikaaliksi mielletystä karismaattisesta Theodore Rooseveltista. Tästä johtuen hänet haluttiin Yhdysvaltojen varapresidentiksi, koska varapresidentillä ei ollut juurikaan valtaa. Vuonna 1900 Roosevelt valittiin republikaanien presidenttiehdokkaan William McKinleyn aisapariksi. McKinley valittiin virkaan, mutta hän kuoli syyskuussa 1901 anarkistiaktivistin ampumaan luotiin ja Roosevelt nousi presidentiksi.⁵

Yhdysvaltojen historian ensimmäisenä progressiivipresidenttinä Roosevelt yritti parhaansa mukaan edistää liikkeen päämääriä. Hän ajoi työläisten oikeuksia sekä omia kilpailijoitaan uhkaavien ja hintoja polkevien monopolien vallan rajoittamista. Vuonna 1902 Roosevelt ensimmäisenä Yhdysvaltojen presidenttinä asettui puolustamaan lakkoilevien työntekijöiden oikeuksia ryhtyessään sovitteluun Pennsylvanian hiilikaivostyöläisten erimielisyyksiä näiden työnantajien kanssa. Luonnonvarojen piti hyödyttää kaikkia ja myös tulevia sukupolvia, ja tästä syystä Roosevelt kannatti luonnonsuojelua vahvistavia lakeja. Roosevelt halusi sosiaaliturvan avulla helpottaa naisten kotiin jäämistä, koska tämä palveli hänen mukaansa lasten etuja ja siten turvasi kansakunnan tu-



levaisuuden. Kuten kuvernöörikaudellakin Rooseveltin ajaman politiikan punaisena lankana toimi progressiivien johtoajatus, jonka mukaan valtion tuli viime kädessä taata yhteisen hyvän toteutuminen yhteiskunnassa.⁶

Roosevelt jätti Valkoisen talon vuonna 1909 tyytyväisenä siitä, että presidentiksi oli valittu hänen ystävänsä ja aatetoverinsa William Taft. Taft osoittautui huomattavasti konservatiivisemmaksi kuin Roosevelt oli toivonut. Rooseveltin pettymys oli niin suuri, että hän asettui Taftin vastaehdokkaaksi republikaanien vuoden 1912 esivaaleissa. Hyvä menestys esivaaleissa ei kuitenkaan tuonut Rooseveltille presidenttiehdokkuutta, vaan republikaanipuolueen johto onnistui juntaamaan ehdokkuuden Taftille. Tästä suivaantuneena Roosevelt suostui juuri perustetun progressiivisen puolueen presidenttiehdokkaaksi.⁷

Progressiivinen liike oli saavuttanut niin vahvan aseman yhdysvaltalaisessa yhteiskunnassa 1900-luvun ensimmäisenä vuosikymmenenä, että vuoden 1912 presidentinvaalien kaikki pääehdokkaat tulivat liikkeen piiristä. Republikaanien Taft edusti konservatiivista progressivismia, demokraattien Woodrow Wilson oli keskustalainen progressiivi ja Roosevelt sosialidemokraattinen progressiivi. Progressiivista yhteisen hyvän ideologiaa ja progressiivien ajamia uudistuksia kuten lapsityövoiman kieltoa kannatettiin kaikissa tuloluokissa ja lähes kaikissa Yhdysvaltojen osissa.⁸

Mitä vanhemmaksi Roosevelt tuli, sitä radikaalimiksi hänen ajatuksensa muuttuivat. Vuoden 1912 vaalikampanjan aikana Roosevelt kannatti verouudistuksia, jotka veivät rikkailta ja antoivat köyhille. Hän ajoi myös julkisen sairausvakuutusjärjestelmän ja työttömyysturvan luomista. Naisten äänioikeus ja kuusipäiväinen työviikko kuuluivat niin ikään Rooseveltin ohjelmaan. Vaikka Roosevelt hävisi vuoden 1912 presidentinvaalit, hänen vaikutusvallastaan ja progressiivien poliittisesta hegemoniasta kertoi paljon se, että eurooppalaisilta sosialisteilta lainatulla ohjelmalla Roosevelt saavutti ehdokkaista suurimman äänimäärän muun muassa Kalifornian, Washingtonin, Michiganin ja Pennsylvanian osavaltioissa.⁹

Presidentiksi vuonna 1912 noussut Wilson toteutti monia progressiivien ajamia uudistuksia. Theodore Roosevelt ei enää asettunut ehdolle missään vaaleissa, mutta hän jatkoi kuolemaansa eli vuoteen 1919 asti Yhdysvaltojen politiikan aktiivisena kommentaattorina ja taustavaikuttajana. Progressiivien valtakausi Yhdysvaltojen politiikassa päättyi viimeistään vuonna 1920, kun konservatiivit nousivat uudelleen valtaan.¹⁰

Reilussa kahdessakymmenessä vuodessa progressiivit onnistuivat muuttamaan Yhdysvaltoja dramaattisesti. Yhdysvalloista tuli aiempaa demokraattisempi maa naisten äänioikeuden ja senaattorien suoran valinnan vuoksi ja osavaltioiden liittäessä kansalaisaloitteet ja kansanäänestykset mahdollistavia pykälä perustuslakeihinsa. Työoloja parannettiin ja suuryritysten valtaa vähennettiin. Hyvinvointivaltion siemen istutettiin niin ikään progressiivien valtakaudella.¹¹

Yleisen hyvinvoinnin edistäminen

Korkein oikeus on Yhdysvaltojen historian aikana kumonnut liittovaltion ja osavaltioiden säätämiä talous- ja sosiaalipolitiikkaan liittyviä lakeja moneen eri pykälään vedoten. Perustuslain artikla numero yksi (osa kahdeksan, klausuuli yksi) antaa kongressille luvan määrätä veroja ja kuluttaa veroilla kerättyjä varoja siinä tapauksessa, että kongressi samalla edistää ”yleisen hyvinvoinnin” (*general welfare*) toteutumista. Perustuslain syntymästä asti on kiistelty erityisesti siitä, miten yleisen hyvinvoinnin edistäminen pitäisi tulkita.

Yhdysvaltojen ensimmäisen valtiovarainministerin, Alexander Hamiltonin, ja presidentti George Washingtonin mukaan kongressi voi melko vapaasti päättää, miten se yleisen hyvinvoinnin määrittelee. Niin kauan kun kongressi katsoo, että jotkin verot ja ohjelmat edistävät yhteistä hyvinvointia, perustuslaki ei juurikaan rajoita, minkälaisia lakeja kongressi saa säätää.¹²

Muun muassa presidentit James Madison (vallassa 1809–1817) ja Thomas Jefferson (presidenttinä 1801–1805) vastustivat Hamiltonin ja Washingtonin tulkintaa. He kysyivät, miksi perustuslaissa olisi lueteltu, mitä kongressi saa ja ei saa tehdä, jos kongressi voisi aina vedota siihen, että se oli edistämässä yhteistä hyvää. Perustuslaissa toisin sanoen määritellään tarkkaan se, mitä kongressi sai tehdä yleistä hyvinvointia edistääkseen.¹³

Kolmas perustuslain tulkintalinja on sijainnut josakin hamiltonilaisten ja madisonilaisten tulkintojen välimaastossa. Yhdysvaltojen presidentti James Monroen (virassa 1817–1825) mukaan kongressi on oikeutettu tekemään lakeja, jotka edistävät kaikkien amerikkalaisten hyvinvointia. Kongressi ei esimerkiksi saa luoda veroja, jotka hyödyntävät joitakin amerikkalaisia toisten amerikkalaisten kustannuksella.¹⁴

Kaikki progressiivisen liikkeen kannattajat eivät koskaan olleet hamiltonilaisia, mutta monet heistä olivat. Progressiivit toisin sanoen halusivat vahvaa keskushallintoa, jolla oli vapaat kädet edistää kaikkien amerikkalaisten hyvinvointia. Theodore Roosevelt ja hänen vuonna 1912 johtamansa progressiivinen puolue suhtautuivat perustuslakiin pitkälti hamiltonilaisesti.

Progressiivien hamiltonilaisuus näkyi monella eri tavalla. Roosevelt suhtautui esimerkiksi epäillen osavaltioiden oikeuksien painottamiseen. Poliittisen vallan hajauttaminen moneen paikkaan vei kansakunnalta kyvyn toimia nopeasti ja tehokkaasti, mikä heikensi liittovaltiota. Omaa etuaan ajavat nurkkapatriootit seisoivat liian usein koko kansan edun toteutumisen tiellä. Varakkaat liikemiehet käyttivät myös usein osavaltiotason tuomioistuimia hyväkseen oman etunsa edistämiseen. Roosevelt ei toisin sanoen halunnut antaa osavaltioille suurta valtaa päättää, mikä edisti yhdysvaltalaisen yhteistä hyvää ja mikä ei, koska hän ei luottanut osavaltioiden kykyyn tehdä tällaisia arvioita.

Kaikkia osavaltioiden oikeuksia Roosevelt ei ollut viemässä pois. Liittovaltio, johtajanaan koko kansan valitsema presidentti, ajoi Rooseveltin mukaan kaikkien amerikkalaisten etuja. Silloin kun jokin poliittinen

”Konservatiiveista poiketen Roosevelt ei pitänyt perustuslakia ajattomien ja lopullisten totuuksien kokoelmana vaan elävänä dokumenttina, jota täytyi jatkuvasti päivittää.”

päätös vaikutti kaikkien amerikkalaisten asioihin, liittovaltion oli päätettävä siitä. Puhtaasti paikallisiin poliittisiin kysymyksiin liittovaltion ei kuitenkaan tullut sotkeutua.¹⁵

Mitä Roosevelt tarkkaan ottaen tarkoitti sanoessaan, että kongressin ja presidentin tuli päättää, minkälaiset lait edistivät parhaiten kaikkien amerikkalaisten etujen toteutumista? Selkein yksittäinen dokumentti, josta käy ilmi Rooseveltin suhtautuminen perustuslaillisiin kysymyksiin, on hänen vuonna 1912 Ohion osavaltion perustuslakia laatineelle elimelle pitämänsä puhe. Puheessaan Roosevelt julisti vääräksi kaikki perustuslakiteoriat, jotka heikensivät amerikkalaisten ”absoluuttista oikeutta hallita itse itseään”. Perustuslakia ei Rooseveltin mukaan saanut käyttää ”etu oikeuksien suojeluun”.

Jos perustuslaki näytti estävän ”epäoikeudenmukaisuuksien” korjaamisen, tämä oli Rooseveltin mukaan merkki siitä, että perustuslakia oli joko muutettava tai sitä oltiin tulkittu väärin. Rooseveltin radikaalit näkemykset ilmenivät erityisesti siinä, mitä hän ehdotti ongelmien korjaamiseksi. Perustuslain muuttaminen piti tehdä kansalle hyvin helpoksi ja yksinkertaiseksi. Viime kädessä äänestäjien tuli myös päättää, miten perustuslakia tulkittiin. Kun kansa oli osoittanut tukensa tietylle perustuslain tulkinnalle, tätä tulkintaa ei Rooseveltin mielestä kukaan saanut muuttaa tai vesittää.¹⁶

Puhuessaan Philadelphiassa huhtikuussa 1912 Roosevelt sanoi, että Ranskassa, Kanadassa, Englannissa ja Australiassa parlamentilla oli ylin päätösvalta perustuslaillisissa kysymyksissä. Jos oikeuslaitos ja parlamentti tulkitsivat perustuslakia eri tavoin, parlamentin tulkinta voitti aina näissä maissa. Rooseveltin mukaan oli ”ylimielistä” väittää monien konservatiivisten amerikkalaisten tapaan, että kanadalaiset eivät olisi ”vapaita”.

Vapautta Theodore Rooseveltkin halusi edistää, vaikka hän ei ollutkaan valmis antamaan kongressille yhtä suurta valtaa kuin ranskalaiset tai englantilaiset. Vuonna 1912 Roosevelt muotoili seuraavanlaisen ehdotuksen. Jos kongressi säätäisi sosiaali- tai talouspolitiikkaan liittyvän lain, ja korkein oikeus julistaisi tämän lain perustuslainvastaiseksi, kansan tuli kahden vuoden sisällä saada päättää, oliko laki perustuslain vastainen vai

ei. Mikäli äänestäjät kannattivat korkeimman oikeuden hylkäämää lakia, tämä laki saisi lainvoiman, mutta perustuslakia ei silti välttämättä tullut tällaisen äänestyksen perusteella muuttaa.¹⁷

Kongressin ja kansan tuli toisin sanoen kertoa, minkälaiset talous- ja sosiaalipoliittiset lait heidän mukaansa edistivät amerikkalaisten yleistä hyvinvointia. Kun kongressi ja kansa olivat sanoneet mielipiteensä selkeästi, mikään tuomioistuin ei saanut asettaa heidän tielleen. Roosevelt ei hyväksynyt näkemystä, jonka mukaan kansan tahtoa pitäisi jollain tavoin ohjata tai rajoittaa. Kansan tahdon tuli olla täysin vapaa. Äänestäjien tahdon piti toteutua sellaisenaan riippumatta siitä, minkälaista politiikkaa Yhdysvaltojen perustajat tai eliitti halusivat. Jos presidenttiehdokas esimerkiksi esitti ilmaisen leivän tarjoamista kaikille kansalaisille ja kansa äänesti suurin joukoin tätä henkilöä presidentiksi, ilmainen leipä oli taattava kaikille.

Konservatiiveista poiketen Roosevelt ei pitänyt perustuslakia ajattomien ja lopullisten totuuksien kokoelmana vaan elävänä dokumenttina, jota piti jatkuvasti päivittää. Vastuu tästä päivittämisestä oli annettava kansalle. Kansa kyllä tiesi, koska uudet olosuhteet vaativat uudenlaisia ratkaisuja.

Suoraa demokratiaa kannattava anarkisti Theodore Roosevelt ei ollut. Koska kansanedustajat ovat useimmiten lainsäädäntötyön ammattilaisia, lakien laatiminen pitäisi yleensä jättää heidän harteilleen. Läpi poliittisen uransa Roosevelt oli kannattanut asiantuntijuuteen nojaavaa politiikkaa. Esimerkiksi luonnonvaroja koskevia lakeja suunniteltaessa oli kuunneltava luonnontieteilijöitä. Aina kansanedustajat eivät kuitenkaan toteuttaneet kansan selkeää tahtoa. Näissä tilanteissa kansalaisaloitteet ja kansanäänestykset olivat Rooseveltin mukaan hyviä lääkkeitä. Ne pakottivat kansanedustajat tottelemaan kansan tahtoa.

Kansanäänestyksistä ja kansalaisaloitteista ei pitänyt Rooseveltin mukaan muokata jokapäiväisiä yhteiskuntapolitiikan tekemisen välineitä. Kansanäänestyksiä tuli järjestää harvinaisista ja isoista kysymyksistä. Yhtenä keinona varmistaa näiden näkökohtien huomioiminen voisi olla se, että kansanäänestykset sallittaisiin vain liittovaltion kongressin laatimista laeista, jotka kongressin enemmistö on äänestyksessä tyrmännyt.



Vaikka Roosevelt luotti suuresti tavallisiin amerikkalaisiin, hänen kuvansa ei ollut monien liberaalien tapaan yltiöoptimistinen. Kokemus ei Rooseveltin mukaan osoittanut, että Yhdysvaltojen kansa oli aina ollut oikeassa. Mikään ei kuitenkaan viitannut siihen, että tuomarit tai kansanedustajat olisivat olleet kansaa useammin oikeassa. Kokemus osoitti päinvastoin, että silloin kun tuomarit olivat saaneet päättää asioista, ”heikommassa asemassa olleet” ihmiset olivat yleensä saaneet kärsiä. Tämä ei Rooseveltin mukaan tarkoittanut sitä, että tuomarit olisivat olleet muita ihmisiä ”julgempia”. Tuomarit olivat vain vieraantuneet elämästä, jota tavalliset amerikkalaiset elivät. Valtaa piti siirtää tuomareilta tavallisille kansalaisille, koska tavallisilla amerikkalaisilla oli enemmän tietoa Yhdysvaltojen kohtaamista ongelmista. He olivat arkipäivän asiantuntijoita.¹⁸

Tuomarien vieraantumista kuvasi Rooseveltin mukaan hyvin tapaus hänen kotiosavaltioistaan New Yorkista. New Yorkin korkein oikeus oli julistanut laittomaksi työtaturmalain, jonka tarkoitus oli maksaa korvauksia työtaturmien uhreille. Koska kaikki työnantajat olisi velvoitettu osallistumaan järjestelmän kustannuksiin, laki loukkasi korkeimman oikeuden mukaan niiden työnantajien omaisuuden suojaa, joiden työmailla ei ollut tapahtunut onnettomuuksia.¹⁹

Obaman progressivismi

Nykypäivien Yhdysvaltojen poliittisessa keskustelussa esiintyy paljon roosevelttilaisia piirteitä, painotuksia ja argumentteja. Rooseveltin ajatusten suorasta vaikutuksesta on silti syytä puhua varovasti, koska esimerkiksi vain harvat Rooseveltia kehuneet poliitikot ovat lukeneet hänen tekstejään.²⁰ Progressiivit, Theodore Roosevelt mukaan lukien, ovat vaikuttaneet epäsuorasti Yhdysvaltojen poliittiseen kulttuuriin sekä poliittiseen keskusteluun. Siten heidän ajatuksensa vaikuttavat yhä laajalla rintamalla. Rooseveltilaisia piirteitä näkyy esimerkiksi konservatiivisen tuomarin Robert Borkin käsityksessä, jonka mukaan korkein oikeus saa puuttua kongressin säätämiin lakeihin ainoastaan siinä tapauksessa, että Yhdysvaltojen perustuslain laatijat selkeästi olisivat pitäneet tällaisia lakeja perustuslain vastaisina. Rooseveltilaisten ajatusten kannattajia löytyy niin demokraattien, republikaanien, konservatiivien kuin liberaalienkin parista.²¹

Rooseveltin lähimpiä ideologisia seuraajia ovat demokraattisen puolueen keskusta-vasemmistolaiset liberaalit.²² Yli kuuden vuoden ajan tämän ideologisen suuntauksen tunnetuin edustaja on Yhdysvalloissa ollut presidentti Barack Obama. Jo vuosia ennen presidentiksi nousuaan Obama sanoi haastattelussa, että perustuslaki ei ollut syntyessään lähellekään täydellinen dokumentti, koska se ummisti silmänsä orjuudelta. Obama kertoi myös, ettei hän uskonut korkeimman oikeuden kykyyn edistää taloudellisen tasa-arvon toteutumista.²³

Julistaessaan presidentinvaalikampanjansa avatuksi helmikuussa 2007 Obama sanoi, että perustajaisien nerous piili siinä, että he loivat valtiomallin, joka oli muutetta-

vissa. Obama sanoi ”uskovansa järkkymättömästi” siihen, että ”ihmiset, jotka rakastavat maataan, voivat muuttaa sitä”. Yhdessä valtio ja vastuulliset kansalaiset pystyisivät Obaman mukaan ”lopettamaan köyhyyden Amerikasta”, takaamaan kaikille koulutuksen, joka johtaa työpaikkaan, ja luomaan terveydenhoitojärjestelmän, joka antaa palveluja kaikille tuloista riippumatta.²⁴

Puolustaessaan omaa terveydenhoidon uudistusestytystä kongressille ja amerikkalaisille yhdeksäs päivä syyskuuta 2009, Obama sanoi, että hänen ajamansa esitys ”hyödyttäisi kaikkia amerikkalaisia”. Obama lupasi, ettei antaisi omaa etuaan ajavien intressiryhmien pysäyttää terveydenhoitouudistusta.²⁵

Vuonna 2012 Yhdysvaltojen korkein oikeus yritti päättää, oliko Obaman allekirjoittama terveydenhoitouudistus perustuslain vastainen. Huhtikuun alussa 2012 Obama sanoi, että olisi ”ennennäkematonta”, jos korkein oikeus kumoaisi kongressin enemmistön ja presidentin hyväksymän sosiaaliturvauudistuksen. Korkein oikeus ei Obaman tulkinnan mukaan ollut 1930-luvun jälkeen kumonnut presidentin allekirjoittamaa, talouteen liittyvää lakia. Obama painotti myös terveydenhoitouudistuksen tuomia hyötyjä tavallisille sairaille amerikkalaisille.²⁶

Obaman kannanotoissa näkyi monia roosevelttilaisia elementtejä. Hän puhui yhteisen ja yksityisen edun ristiriidasta, tarpeesta muuttaa perustuslakia olosuhteiden muuttuessa sekä tarpeesta rajoittaa oikeuslaitoksen päätösvaltaa taloudellisissa kysymyksissä. Obama antoi ymmärtää, että kongressin enemmistön kannan tuli ainakin talouskysymyksissä olla painavampi kuin korkeimman oikeuden kannan. Hän näki, että valtiota tarvittiin, jotta yhteinen hyvä voitiin saavuttaa.

Lisää demokratiaa

Rooseveltin ja Obaman näkemyksiin elävästä perustuslaista ja kansan suvereenisuudesta on monen amerikkalaisen varmasti helppo yhtyä. Monia niin oikeistolaisia kuin vasemmistolaisiakin ärsyttää, että vaaleilla valitsemattomat tuomarit saavat tehdä amerikkalaisten elämään suuresti vaikuttavia päätöksiä. Oikeistolaiset eivät ole hyväksyneet korkeimman oikeuden aborttipäätöksiä, vasemmistolaiset ovat kritisoineet kampanjarahoituskilvojen jarrutusta.

Kokonaan toinen kysymys on se, ovatko amerikkalaiset valmiita menemään yhtä pitkälle kuin Roosevelt ja Obama. Esimerkiksi Roosevelt esitti radikaaleimmat perustuslainäkemyksensä siinä vaiheessa, kun hän oli jo poistunut Valkoisesta talosta. Äänestäjät eivät vuoden 1912 vaaleissa osoittaneet täysin hyväksyvänsä näitä näkemyksiä. Obama sai kansalta vuonna 2008 mandaatin ajaa muutosta, mutta on vähintäänkin epäselvää, minkälaisista muutosta äänestäjät halusivat.

Niin ikään toinen kysymys on, kuinka helppoa Yhdysvaltojen valtiorakenteita on muuttaa Rooseveltin ja Obaman haluamaan suuntaan. Maan voimakkaasti polarisoituneessa poliittisessä kulttuurissa suurista institutionaalisista muutoksista on tullut lähes mahdottomia toteuttaa, koska ne vaatisivat tuekseen jonkinlaista poliit-

tista konsensusta. Esimerkiksi tuomioistuinten valtaa vähentäviä uudistuksia saattaa olla erittäin vaikea toteuttaa käytännössä.

Monet Yhdysvaltojen poliittista järjestelmää vuosikausia piinanneista ongelmista olisi helpompi ratkaista, jos yhteiskuntajärjestelmästä tehtäisiin kansanvaltaisempi. Esimerkkejä ovat samaa sukupuolta olevien henkilöiden oikeus solmia avioliittoja tai siirtolaisuuslakien uudistaminen. Tässä mielessä Theodore Rooseveltin näkemykset ovat yhä ajankohtaisia. Rooseveltin rajatonta optimismia en kuitenkaan jaa. Läheskään kaikkia merkittäviä poliittisia ongelmia kansanvallan lisäys ei tulisi ratkaisemaan. On myös todennäköistä, että kansanvallan lisääminen toisi mukanaan joukon uusia ongelmia. Lähitivistäkö esimerkiksi ne osavaltiot, joiden asukkaiden arvot poikkeavat selkeästi kansan enemmistön arvoista, hakemaan irtaantumista liittovaltiosta? Polarisoituminen saattaisi jopa lisääntyä, koska amerikkalaiset eivät ole yksimielisiä siitä, mitkä talous- ja sosiaalipoliittiset uudistukset edistävät parhaiten yhteisen hyvän toteutumista.

Jeffersonilaisten ja hamiltonilaisten vanha kiista siitä, pitäisikö perustuslain tärkein tehtävä olla ajasta ja

paikasta riippumattomien yksilönoikeuksien varjelu vai kansalaisten tahdon toteuttaminen, elää ja voi hyvin. Konservatiivien mukaan tärkeintä on, että enemmistö ei koskaan pysty polkemaan Jumalan ihmisille antamia oikeuksia. Keskusta-vasemmiston mielestä kansan enemmistön tulisi jatkuvasti saada arvioida sitä, mitä oikeuksia perustuslain tulee suojella.

Theodore Rooseveltia ihaillut Franklin Roosevelt (presidenttinä 1933–1945) loi yli viisikymmentä vuotta Yhdysvaltoja hallinneen New Deal -koalition elvyttämään progressiivisten presidenttien (Theodore Roosevelt, Taft ja Wilson) aatteellista perintöä. Tämän valtakauden seurauksena jeffersonilaiset olivat pitkään puolustuskannalla. Ronald Reagan (virassa 1981–1989) kuitenkin lopetti New Deal -koalition luoman aatteellisen hegemonian, ja progressiivisen vision lopullinen voitto on kauempana vuonna 2015 kuin se oli vuonna 1912. Obaman yrityksistä huolimatta aatteellinen ylivalta on Yhdysvalloissa yhä reaganilaisilla konservatiiveilla, joiden käsitykset perustuslaista muistuttavat enemmän Thomas Jeffersonin kuin Theodore Rooseveltin näkemyksiä.

Viitteet

- 1 Tucker 2010.
 - 2 Dalton 2004, 15–80.
 - 3 Nugent 2010, 2–6.
 - 4 Dalton 2004, 15–80.
 - 5 Skrabec 2008, 160–172.
 - 6 Dalton 2004, 112–340.
 - 7 Progressiivisen puolueen (Progressive Party) perustivat vuonna 1912 ne republikaanit, jotka olisivat halunneet Rooseveltista republikaanien presidenttiehdokkaan. Puolue lopetti toimintansa vuonna 1916. Ks. Kearns-Goodwin 2013.
 - 8 Milkis 2009.
 - 9 Dalton 2004.
 - 10 Nugent 2010, 120–128.
 - 11 Sama.
 - 12 Sky 2011, 6–11.
 - 13 Pilon 2002, 34.
 - 14 Eastman 2011.
 - 15 Roosevelt 1910.
 - 16 Roosevelt 1913a, 46–100.
 - 17 Roosevelt 1913b, 88–92.
 - 18 Roosevelt 1913a, 46–100.
 - 19 Sama.
 - 20 Hohmann 2008.
 - 21 Bork 1991.
 - 22 Donald 2008, 1–15.
 - 23 Media Matters 2008.
 - 24 Obama 2009a, 74–83.
 - 25 Obama 2009b.
 - 26 Obama 2012.
- 2004.
- Donald, Aidan, *Lion in the White House. A Life of Theodore Roosevelt*. Basic Books, New York 2008.
- Eastman, John C, Enough is Enough: Why General Welfare Limits Spending. Heritage Foundation, 13.1.2011. Verkossa: www.heritage.org/research/reports/2011/01/enough-is-enough-why-general-welfare-limits-spending
- Hohmann, James, McCain's Self-Comparison to TR Makes Good PR. *Los Angeles Times*, 3.8.2008.
- Kearns-Goodwin, Doris, *The Bully Pulpit. Theodore Roosevelt, William Taft, and the Golden Age of Journalism*. Simon & Schuster, New York 2013.
- Media Matters, Limbaugh Smears Obama With Misrepresentation of Comments on Constitution. Verkossa: <http://mediamatters.org/research/2008/10/28/limbaugh-smears-obama-with-misrepresentation-of/145891>
- Milkis, Sidney M, *Theodore Roosevelt, the Progressive Party, and the Transformation of American Democracy*. University Press of Kansas, Lawrence 2009.
- Nugent, Walter, *Progressivism. A Very Short Introduction*. Oxford University Press, London 2010.
- Obama, Barack, Our Past, Future & Vision for America. 10.2.2007. Teoksessa *President Barack Obama In His Own Words*. Toim. George Clack. United States Department of State, Washington D. C. 2009a.
- Obama, Barack, Remarks to the a Joint Session of Congress on Health Care. 9.9.2009b. Verkossa: http://www.whitehouse.gov/the_press_office/Remarks-by-the-President-to-a-Joint-Session-of-Congress-on-Health-Care
- Obama, Barack, Remarks at the Associated Press Luncheon. 3.4.2012. Verkossa: <http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=100450&st=constitution&st1=individual+mandate>
- Pilon, Roger, Madison's Constitutional Vision. Teoksessa *James Madison and the Future of Limited Government*. Toim. John C Samples. Cato Institute, Washington D. C. 2002.
- Roosevelt, Theodore, New Nationalism. 31.8.1910. Verkossa: <http://www.whitehouse.gov/blog/2011/12/06/archives-president-teddy-roosevelts-new-nationalism-speech>.
- Roosevelt, Theodore, A Charter for Democracy. Address Before the Ohio Constitutional Convention 21.2.1912. Teoksessa *Progressive Principles*. Progressive National Service. Effingham Wilson, London 1913a, 46–83.
- Roosevelt, Theodore, Recall of Judges and Referendum of Decisions. Address at Philadelphia 10.4.1912. Teoksessa *Progressive Principles*. Progressive National Service. Effingham Wilson, London 1913b, 84–101.
- Skrabec, Quentin R., *William McKinley. Apostle of Protectionism*. Algora Publishing, New York 2008.
- Sky, Theodore, *The National Road and the Difficult Path to Sustainable National Investment*. University of Delaware Press, Lanham 2011.
- Tucker, Nathan, ObamaCare and the Constitution: What Would Jefferson and Madison Think? *Christian Science Monitor*, 27.4.2010.

Kirjallisuus

Bork, Robert, *The Tempting of America*. New York, Touchstone 1991.

Dalton, Kathleen, *Theodore Roosevelt. A Strenuous Life*. Vintage Books, New York





TYTTI RANTANEN

Lennä & lemmi

Kerosiin ja puuterin sekainen *Sangaile*

Liettuan kesä: yksi tyttö haluaa taivaalle, toinen tyttö osaa rakastaa. Silmukat, syöksyt ja g-voima vetävät naaman irveeseen niin lento- kuin lemmekeitoksissa. Onnettomin on silti se, joka ei edes yritä, viestii Alanté Kavaïtén hellä kasvukertomus *Sangaile* (2014). *niin & näin* tapasi ranskalaistuneen liettualaisohjaajan Sundancen elokuvajuhlilla.



17-vuotias *Sangaile* on varakkaan perheen angstinen tytär, joka salaa haaveilee taitolentäjän urasta. Lentonäytöksessä onnetaren ”viaton käsi” arpoo hänelle yksityislennon, mutta *Sangailen* on kuljettava kesän mittainen matka omien rajoitustensa yli koneen ohjaimiin. Onnetar ei silti hylkää: arpalipun noukkinut ikätoveri Auste on ratkaiseva tuki ja apu. Kuin taikapeili hän heijastaa *Sangailessa* piilevän hyvän ja kauniin tälle itselleen. Tyttöjen välinen ystävyys ja siitä versoava rakkaus silaa elokuvan rauhoittavalla lämmöllä, joka johtaa ratkaisevasti eri tunnelmiin kuin lähtökohdista (ahdistunut tyttö ja isot koneet, kipu ja seksuaalisuus) voisi pahimmillaan päätyä:

”Rakkaustarinoilla on ylentävä voima. Mielessäni oli myönteiseksi kääntyvä elokuva itsetuhosta ja siihen liittyvästä

kärsimyksestä: valoisa ja paikoin kepeäkin teos, joka viestii, ettei nuoruuden kivussa pidä velloa, vaan ne ovat normaali vaihe. Nyt 25 vuotta myöhemmin näen itsekin selvinneeni hirvittävästä teini-iän kriisistä.”

Ohjaajan eetoksesta huolimatta teos ei ole varsinaisesti valistushenkinen. Henkilöidensä kipuun ja kiihkoon se suhtautuu luontevan uteliaasti. Alanté Kavaïtékaan ei vaikuta riuskalta nuorisotyöntekijältä. Hän kertoo saaneensa sysäyksen uutuuteensa nuorille vetämistään elokuvatyöpajoista: heidän kuvaamisensa lisäksi myös heidän kanssaan työskentely inspiroi suunnattomiin. Runsaan parinkymmenen vuoden ikäero sai naisen näkemään oman nuoruutensa tuskat uudessa valossa ja tyyneellä mielellä:

”Kamppailin pitääkseni käsikirjoituksen mahdollisimman lyhyenä ja kerronnan yksinkertaisena, jotta jäisi tilaa *mise-en-scène*lle¹. Halusin aistia uudelleen tuntemukset, jotka ovat ominaisia vain tuolle iälle. En usko, että parfymyitä haistaa enää koskaan samalla tavalla aikuisena, koska nuori ei ole vielä aikuinen vaan yhä hitusen lapsi. Omia tunteita ei kuitenkaan voi tulkata. Elokuvassa on siis vähän minua, mutta ennen kaikkea paljon Liettuaa: eräänlaisia lapsuusmuistoja suhteesta luontoon ja järviin.”

Lentokenttien aavoilla tuulee

Vaikka Kavaïté on tehnyt pääosan elokuvaaurastaan Ranskassa, jossa yhä asuu ja työskentelee, *Sangaile* sijoittuu hänen synnyinmaansa kesäisiin maisemiin. Elokuva saikin kunnian olla ensimmäinen liettualainen teos Sundancen kansainvälisessä kilpailusarjassa. Vedessä – vuoroin virvoittavassa, vuoroin vaarallisessa – viiptyillään tuihaan, mutta nuoruusmuistot Liettuasta johdattivat myös toisen elementin ja taitolentotematiikan äärelle:

”Kun ajattelin maata, jossa vartuin, päädyin pian käyttämään lentämistä elokuvan kehyksenä siitä yksinkertaisesta syystä, että liettualaisilla on epänormaali, suorastaan neuroottinen suhde kaiken sortin ilmailuun, ei pelkästään taitolentoon. Se on myös täydellinen metafora, sillä varsinkin

elokuva

taitolentokoneen ohjaaminen vaatii sellaista itsehallintaa, jota ei yleensä ole teini-ikäisellä, saati sitten päähenkilölläni.”

Kavaïté tähdentää haluavansa kuvata luokkaerojen sijaan vastakkaisia persoonia, vaikka tytöt tulevat erilaisista taustoista. Vauraassa huvilassa asuva Sangaille on itsetuhoisin ja ahdistunut luikku, nöyristä lapsista nöyriin. Työväenluokkaisempi Auste sitä vastoin on huimapäinen ja varma kuin Harriet Anderssonin Monika ja luovan hullunkurinen kuin yhden hengen Wes Anderson -elokuva. Mielikuvituksellisia asuja taituroiva Auste saa varautuneen ystävättärensä vapautumaan siinä määrin, että tämä suostuu poseeraamaan hänen mallinaan vuoroin veikeissä, vuoroin herkissä valokuvissa. Vaa-teompelu on metaforinen harraste siinä missä ilmailukin:

”Halusin toisen tytöistä tulevan aivan erilaisesta universumista. Kun Auste vaatettaa Sangailen, on kuin hän ottaisi tämän syliinsä ja pukisi vahvemmaksi. Halusin luoda täydelliset vastakohdat: Sangaille kuuluu lentokentän kerosiin- ja öljynkatkuun, mutta sinne päästäkseen hän tarvitsee puuterintuoksuksen johdattajan.”

Alanté Kavaïté on Sundancen kansainvälisen kilpailun ohjaajapalkintonsa ansainnut: teos ei rakenna tematiikkaansa vain audiovisuaalisten sommitelmien varaan vaan silminhavaittavina muutoksina päähenkilöä näyttelevän Julija Steponaitytén kehonkielessä. Ohjaaja painottaa halunneensa kuvata, kuinka jopa ruumiinrakenteeltaan hento tyttö voi ottaa teknologian ja moottorit haltuunsa. Steponaityténkin oli pakko tehdä niin: Taitolentokoneen matkustamoon ei ammattipilotin ja näyttelijän lisäksi mahtunut muita. Nuoren naisen piti siis näyttellä läpi Sangailen tunneskaala g-voimien ja hahmon omien estojen myllerryksessä, mutta myös operoida kameraa itse.

Kavaïté kavahtaa kaikkinaista sukupuoliessentiaalisuutta; teoksessa olennaisinta on yksilön kehitys omaksi itsekseen, omien vahvuuksien ja mahdollisuuksien löytäminen sukupuolirooleista riippumatta:

”Täydellisessä maailmassa ei sukupuolten eroja tarvitsisi pohtia, mutta yhteiskunta ei selvästikään ole vielä tarpeeksi kehittynyt siihen suuntaan. Jos Sangailen vahvistumisen mahdollistaisi rakkaus poikaan, elokuva olisi heti aivan eri. Tämänhetkisessä maailmassa elokuva kuitenkin kertoo yksilön rakentumisesta toisen ihmisen hyväntahtoisen katseen rohkaisemana.”

Elokuva jalostavasta rakkaudesta

Rakkaus laskee vähin erin hartiat korvista ja suoristaa surusta sykkyrän. Myös kädet nousevat erityiseen asemaan: niillä arvotaan, arvostetaan, hyväillään, mitataan, ohjataan, niiden jälkiä peitellään. Elokuvan tyttöparin dynamiikka on ehdottoman rakastavaa. Erityisen harastuksen tuoma jännitysmomentti ei purkaudu aggressiiviseen kilvoitteluun kuten Lisa Aschanin vikellys-

westernissä *Apinatytöt* (Apflickorna, 2011). Kavaïté ei myöskään tunkeudu kasvamisen tuskaan ja lemмен ajoittaisiin laskusuhdanteisiin samalla tapaa räkä poskella kuin Abdellatif Kechichen *Adèlen elämä – osat 1 ja 2* (La vie d'Adèle, chapitres 1 et 2, 2013).

Sangailen sappifisen lemменkin kuvaus kallistuu enemmän lyyrisyyden kuin eksploitaation puolelle: tähtäimessä on ollut sensaation sijaan sulo. Kechichen kultaisella palmulla palkittu eepos on toki eri mittakaavaa kuin Kavaïtén hillitympi kasvukuvaus. Liettualainen tunnustaa, ettei itse ole kirjallisten saati elokuvallisten romanssien suurkuluttaja. Sen sijaan hän katsoo paljon 1960–1970-lukujen elokuvia, joiden ajoista erotiikan kuvaus vaikuttaa mutkistuneen tolkkottomasti:

”Tuntuu, että nyt vallitsee eräänlainen siveys. Lemmenkohtausten orgaaninen, lihallinen puoli on tyysten kadoksissa. On harvinaista, että elokuvassa näytettäisiin nannit; vaikkapa Yhdysvalloissa se nostaisi heti ikärajan. Jopa ranskalaisessa elokuvassa tisseistä on tullut harvinaisuus. Halusin ehdottomasti kuvata kaikkea tätä, mutta näyttelijättäriille se oli vaikeinta ja vaati suurimmat valmistelut ja valmentautumiset. Mutta olen hyvin ylpeä siitä, kuinka he antautuivat varsin vilpittömästi, mikä olikin tärkeintä. Ilman rakkauskohtauksia ja alastomuutta teoksen nuoruuteen kytkeytyvä tematiikka ei välittyisi.”

Kaikesta huolimatta ja tissien ohella *Sangailen* kuvaamassa rakkaudessa lihallista hekumaa olennaisemmalta vaikuttaa sen tutkiminen, miten sulkeutunut ihminen voi antaa rakkauden astua elämäänsä ja oppia etenkin itsekunnioitusta ja -hyväksyntää. Rakkaus on kuitenkin niin läpituokea teema sekä läntisessä että itäisessä kulttuuriperinnössä, että kyynistyneessä ajassamme siihen tarttuminen on jo itessään riskialtista. Kavaïté ei ole moksiskaan:

”Toki rakkaus on paljon käytetty ja alati läsnä oleva aihe, mutta minusta tuntuu, että se on läsnä pikemmin tuhoavassa kuin luovassa olomuodossaan. Raastavuus korostuu, joskin ymmärrän, että on vaikea kertoa rakkaustarinaa, jossa kaikki sujuu hyvin ja osapuolet ovat tyytyväisiä. Pyrin itse kuvaamaan kohottavaa rakkautta: ei hajottavaa vaan rakentavaa.”

Tottumus rakkaustarinoiden konfliktialtiuteen istuu tiukassa. Jos rakkaussuhde on rakentava, mitä tapahtuu, kun rakennelma on kasassa? Sitä teos ei kuitenkaan kerro, sillä *Sangaille* on elokuva lentoönlähdestä. Ilmassa pysymiseen vaaditaan jo kokonaan toisenlaista aerodynaamiikkaa ja kauhun tasapainoa.

Viite

- 1 Vaikka *mise-en-scène* on käännettävissä ’ohjaukseksi’, termi on Sangailen yhteydessä syytä ymmärtää laajemmalla mielessä, näyttämöllepanona: siksi paljon painoarvoa annetaan miljöölle, interiööreille, värinmäärittelylle, puvustukselle – koko visuaaliselle ilmeelle, jossa Sangailen harmaa maailma törmää Austen värikyläiseen.



TYTTI RANTANEN

Indien imppaajapojat ja inhat ballerinat

Sundance Film Festival 2015

”Vaimoni on *needy*, kultainen noutajani on *needy*, en tiedä, miten ehdin elokuvaan”, huokaa nuoremman Panu Rajalan näköinen Sundance-kävijä pääkadun sporttibaarissa. Tarvitsevuutensa kullakin. Toisella puolellani jähittää vanha rinnetyöntekijä, joka kertoo heräävänsä huoltamaan lumetusputkia aamukuudelta ja haaveilee seuraavista talviolympialaisista. Kaiuttimista raikaa Offspringin ”Self Esteem”. Tämä on Utah.

On ironista, että riippumattomalle elokuvalle omistettu Sundancen elokuvajuhlat on juurtunut hinnakkaaseen laskettelukeitaaseen. Käy seikkailusta yrittää löytää craigslist-sivustolta hotellimajoitusta (keskimäärin 700 dollaria per yö) edukaampaa vaihtoehtoa samalla kun väistelee puijareita

(”Hello Ms. Rantanen, did you get my massage?” Mieluummin en). Onnellisesti päädyn jakamaan laskettelumajan ehkä 20 muun majoittujan ynnä pehmohirven kanssa. Hirveä lukuun ottamatta jokaisella on oma agendansa: yksi mainostaa joogaelokuvafestivaalia, toinen *pitchaa* Winston Churchillin aviohuolista kertovaa hankettaan. Nuoren kalifornialais-aasialaisen käsikirjoittaja-

opiskelijaneidon oloasun selkämykseen on paljetein kirjailtu varmuuden vuoksi kolme kertaa *FAMOUS*.

Robert Redforin rutkasti yli 30 vuotta sitten pie-nehköön Park Cityn hiihtokeskukseen perustama festivaali on paisunut mämmuttimaiseksi. Vaikka ohjelmisto edustaa pohjoisamerikkalaisen elokuvan ”omaperäisempää” (muttei välttämättä vähemmän laskelmoitua) laittaa kansainvälisillä herkuilla höystettynä, Hollywood päilyy mielissä. Alan lehdet *Variety* ja *The Hollywood Reporter* spekuloiivat, mikä tämän vuoden elokuvista tekee *boyhood*it tai *whiplash*it ja nousee valtavirtamenestykseksi. Kuvaavaa on, että indiefestarilla on oma varjota-pahtumansa, Slamdance Film Festival, joka kuulemma on ”sitä, mitä Sundance oli vielä 30 vuotta sitten”.

Yleisilmapiiriltään festivaali pyörii suurelta osin kaiken ulkoelokuvallisen ympärillä. Rahvas bongaa ille julkikkia; itse tunnistan varmuudella vain suu auki ek-syneen näköisenä vastaan kävelevän Mark ”Elokuvan historia” Cousinsin. Sundance on kuuluisa juhlistaan, joiden nimelistat ja sisäänpääsykäytännöt ovat tosin omiaan nostattamaan turhautumista. Tähtösille kekke-reissä poikkeaminen käynee työstä, niin iso painoarvo milloin minkäkin mainosständin edessä poseeramisella tuntuu olevan. Festivaalia näkyvästi sponsoroiva vod-kabrändi lähettää avuliassti joka päivä lehdistölle sähkö-postikoosteen vip-osastonsa jännittävistä tapahtumista: ”Yhdessä vaiheessa [Alexander] Skarsgard katsahti [vod-kabrändin nimi sensuroitu] baaritiskille ja huudahti ’Isi haluaa vodkaa!’ samalla kun taputteli mahaansa.” Euroopan festivaaleista vain Cannes lienee yhtä kauppal-linen, mutta Välimeri ja roséviini vokottelevat antamaan paljon anteeksi.

Onneksi *showbiz*-hönksöä voi paeta elokuviin. Näke-mistäni 12 elokuvasta mikään ei räjäytä henkilökohtaista pankkiani, mutta kaikki ovat vähintään parahultaisia, osa jopa erinomaisia. Amerikkalaista unelmaa veikeästi intialaisvinkkelistä pyörittelevä Prashant Nairin *Umrika* (2015) on kansainvälisen kilpailun yleisöpalkintonsa ansainnut. Mia Hansen-Løven ”djhood”-elokuva *Eden* (2014) lumooa kuin vaivihkaa melankolisella kasvutari-nallaan myös katsojan, jolla ei ole omakohtaista suhdetta klubiskeneen. Teoksessa vuodet vierivät, juhlat ankeu-tuvat, mutta Daft Punkin on aina vain vaikea päästä omille keikoilleen, koska kukaan ei tiedä, miltä he näyt-tävät.

Yhdysvaltalaisista elokuvista väkevimmin festivaai-liyltäkylläisyyttä tökkii Rick Alversonin *Entertainment* (2015), jossa ihmiselon humisevan tyhjyyden läpi raa-hautuu maailman kiusaannuttavin stand up -koomikko (Gregg Turkinton alias ”Neil Hamburger”). Jälkikäteen olen silti kiittollinen kiusaamisesta ja opinpa ainakin Hamburgerin repertuaarista, mitä eroa on Courtney Lovella ja Amerikan lipulla¹. Alversonin piinapenkissä on täydellinen tilaisuus myös tunnustella, mikä kaikki kir-voittaa paikalliselta yleisöltä tuomitsevaa huokailua. Rujo synnytyiskohtaus ja mauttomat vitsit, arvatenkin, mutta yllättäen myös Turkintonin huolelliset manööverit, joilla limaskainen *comb over* haravoituu paikoilleen.

”Onneksi *showbiz*-hönksöä voi paeta elokuviin.”

Perin viisto on myös Nikole Beckwithin *Stockholm, Pennsylvania* (2015), jonka kantava voima on nuoren Saoirse Ronanin ja Cynthia ”Miranda” Nixonin välinen dynamiikka. Elokuva jatkaa siitä, mihin monen kid-nappaustarinan helpottunut loppu jää: kun vuosiksi ka-donnut tyttö on pelastettu friikin kaappaajansa kellarista, ei paluu muuttuneeseen yhteiskuntaan tai edes omien, biologisten vanhempien luo käykään niin helposti. Ei va-paata vangita voi, tiesi jo Kai ”Kuju” Hyttinen – mutta voiko vangitun vapauttaa noin vain?

Kevyempää Sundance-osastoa edustava Noam Baum-bachin ja Greta Gerwigin *Mistress America* (2015) jatkaa samoja henkisiä latuja kuin jokaisen hipsteritytön il-meisin referenssi, *Frances Ha* (2013), vain maanisem-milla *screwball*-kierroksilla. Hengästyttävästi sinkoileva sanailu lienee erottamaton osa New York -elokuvastoa, joten on freesiä, että Woody Allenin jälkeen tilaa val-taavat nuoret hölöttävät naiset. Isosta Omenasta puheen ollen, Robert Pulcinin ja Shari Springer Bermanin *10 000 Saints* (2015) tarjoaa kattavat ainekset indie-bingoon: on imppaavia poikia, teiniraskaus, punkkareita, streittareita, 1980-luvun Manhattan ja Alphabet City – sekä Ethan Hawke rentona möyhydiileri-isänä. Sama teos antaa kalsan kuvan ballerina-in henkisestä kyvyttö-myydestä äiteinä, minkä myös Alanté Kavaitén *Sangaile* (2015) vahvistaa. Sattumaako? Ojentujat ojentavat tur-hankin jäykästi jälkikasvuun.

Viite

- 1 Jälkimmäisen päälle ei saa virtsata.

TYTTI RANTANEN

Kuka pelkää mustaa poikaa?

Kolme ja puoli minuuttia amerikkalaisen pimeyden sydäntä

Marraskuussa 2012 keski-ikäinen, valkoihoinen Michael Dunn ja 17-vuotias, musta Jordan Davis osuvat vierekkäin huoltamon parkkipaikalle Floridan Jacksonvillessä. Dunn käskee Davisia ja tämän ystäviä hiljentämään syvästi halveksumansa rap-musiikin. Pojat tottelevat ensin, mutta Davis menettää malttinsa ja ryhtyy solvaamaan Dunnia. Sanaharkan eskaloituessa Dunn tarttuu aseeseensa ja ampuu poikien autoa vielä kun nämä pakenevat paikalta. Davis kuolee osumiin. Dunn vetoaa Floridan lisäksi 45 muussa osavaltiossa voimassa olevaan Stand Your Ground -lakiin, joka oikeuttaa tappavaan voimankäyttöön itsepuolustuksena, vaikka vaara olisi vain ”havaittu”, ei todellinen. Hän luuli nähneensä Davisin hallussa aseiden. Todellisuudessa pojat olivat asettomia.



Sundancen elokuvajuhlilla maailman ensi-il-tansa saanut Marc Silverin dokumenttielokuva *3½ minutes* (2015) seuraa tiiviisti Jordan Davisin omaisten oikeudenkäyntiä Michael Dunnia vastaan aina tuomioon (syyllinen ensimmäisen asteen murhaan) ja sen jälkipuinteihin asti. Ferguson-kuohunnan sähköistämässä Yhdysvalloissa elokuva ei voisi olla ajankohtaisempi¹. Tapauksessa yhdistyy kaksi liittovaltion kipupistettä: pyhä itsepuolustushenki, johon täkäläinen ampuma-asekiima perustuu, sekä edelleen keskeneräinen ja keskeinen kamppailu rodullisesta tasa-arvosta.

Jordan Davisin vanhemmat ovat läsnä Sundancessa, ja yleisö nousee osoittamaan heille kunniaa näytöksen jälkeen. Isä Ron Davis vetoaa amerikkalaisuuden merkitsevän toisten pelastamista, ei väkivaltaa. Äiti Lucia McBath vakuuttaa, ettei Jordan ollut Dunnin puolustuksen maalailema jenginuori, vaan perhe eli keskiluokkaista elämää ”kuin *Cosby Show*’sta”. ”En tiedä, onko juuri nyt paras hetki *Cosby*-vertauksille”, lohkaisee Ron. Hektisen festivaaliviikonlopun jälkeen tapaan Marc Silverin, joka ei pääse vielä rentoutumaan. Itä-rannikon talvimyrsky on sekoittanut koko lentoliikenteen, ja vaimo Lontoossa on viimeisillään raskaana.

Ferguson-liikkeen yhteydessä radikaaleimmat aktivistit ovat suomineet hyväosaisia valkoisia sympati-seeraajia omaehtoisen liikkeen kolonisoimisesta. Iskulauseet, kuten poliisin tukehduuttaman Eric Garnerin viimeiseksi vetoomukseksi jäänyt *I can't breathe*, eivät kumpua keskiverto-Joen arkitodellisuudesta. Marc Silver ei kuitenkaan kursaile yhdysvaltalaisiin ongelmiin puutumista, vaikka onkin kalvea britti:

”Laajempi perspektiivi on elokuvantekijän etuoikeus. Jos olisin amerikkalainen, suhtautuisin asioihin puoluste-

vammin. Mutta kansalaisuudella ei pitäisi muutenkaan olla väliä. Yritimme ensisijaisesti tehdä elokuvan ihmisistä: toisaalta heidän ehdollistuneisuudestaan ja toisaalta siitä, kuinka tämä ehdollistuneisuus laukaisi peruuttamattoman hirveyden.”

Ääni puhelimessa

Silver kertoo ryhtyneensä dokumentaristiksi huomattuaan, kuinka paljon kerronnallista draamaa sisältyy oikeiden ihmisten tarinoihin. Dokumentaristin haaste onkin säilyttää tasapaino taiten tehdyn fiktion keinojen soveltamisen ja ihmisyyden lähtökohtana olevan inttiimyden välillä. Sundancen dokumenttielokuvaraati palkitsi *3 1/2 Minutes* yhteiskunnallisesta vaikuttavuudesta. Kansakunnan hermoon osuvan tositarinan lisäksi elokuvan puhuttelevuus pohjaa kolmeen onnenkantamaiseen:

Ensin Silver sai neuvoteltua oikeusistuimen kanssa, että kuvausryhmä saa yksinoikeuden kuvata koko oikeudenkäynnin kahdella kameralla, kunhan välittää uutiskuvaa muulle medialle. Leikkauksen lisäksi kuvaus pääsee rakentamaan draamaa aivan eri volyyminä kuin satunnaisempi taltiointi. Lakituvan aitoissa välähtelevät paljastavat mikroilmeet vetävät vertoja fiktiivisille tuomioistuintuoksinoille.

Toiseksi Silver on päässyt lähelle Davisin omaisia ja ystäviä, joiden muistelot eivät luo kuvaa uhkaavasta, syrjäytyneestä nilkistä vaan särmiikkäästä nuorukaisesta. Davisin henkilön ei kuitenkaan ole tarkoitus nousta kaiken yli, Silver huomauttaa: ”Säästimme enimmät valokuvat Jordanista vasta lopputeksteihin, koska halusin nähdä hänen tarinansa henkilökohtaisen sijaan ikonisena: se kertoo Jordanista, mutta luonnollisesti myös monesta muusta.”

Davis ei voi enää puhua omasta puolestaan, ja juuri tarinan ikonisuus on oireellista: huoltamon parkkipaikalla, rap-musiikkia pauhaavassa autossa, hän ei tullut kohdatuksi itsenään vaan uhkaavan ryhmän edustajana. ”Oikeastaan tein palveluksen – jos en olisi ampunut poikaa, ehkä hän olisi vielä tappanut jonkun”, lataa Dunn puhelimitse morsiamelleen. Tämä on dokumentaristin kolmas lykky: Floridan osavaltiossa syytettyjen vankeilasta soittamat puhelut ovat julkista materiaalia, johon toimittajilla on pääsy. Vaikka Dunnia ei elokuvassa haastatella, ovat puhelut portti pimeyden sydämeen, tarkasti sommitellun puolustusstrategian taakse. Samaan tapaan alkuvuoden 2015 amerikkalaisessa suurmieselokuvatapauksessa, Ava DuVernayn *Selmassa* (2014), vaikuttavaa ei ole niinkään Martin Luther Kingin hahmo kuin se puistattavuus, millä 1960-luvun Alabaman valkoisen miehen paranoiaa ja primitiivistä kauhua mustan ”uhan” edessä kuvataan.

Pimeyden sydämessä on kyvyttömyys kohtaamiseen muuten kuin varmistin poistettuna. Silver, joka on myös elokuvansa kuvaaja, kommentoi valinnoillaan nokkelasti klaustrofobioa, joka yhä tuntuu vallitsevan Yhdysvalloissa. Modernin *americanan* esityspaikkana ovat epä-

tilat, loputtomat moottoritiet sekä lopullisten merkitysneuvottelujen näyttämö – oikeussali. Silver avaa vieraannuttavaa kuvastoaan:

”Kiinnostuin etenkin moottoriteistä, koska löysin itseni Jacksonvillestä, paikasta, jossa ei ole paljon kuvattavaa. Ihmiset ovat eriytyneitä toisistaan, matkat taitetaan enimmäkseen autolla, eikä suurin osa ostos- tai oleskelualueista sovellu jalankulkuun. Aloin ymmärtää, että ihmiset oppivat toisistaan enimmäkseen joko tiedotusvälineiden tai muun ohjaillun kokemuksen varassa.”

Muutos ei pääty

Oikeussalissa kaihdettiin huolellisesti tarttumasta rotukysymykseen – tapaus ei virallisesti ollut viharikos. Elokuvassa kuitenkin myötäeletään hienovaraisesti mutta selkeästi niin Davisin läheisten taistelua ja tuskaa kuin mielenosoittajien välittämää yleisempää poliittista sanomaa: jokin on pielessä, jos amerikkalainen voi ajatella voivansa ampua toisen, oli se itsepuolustusta tai ei. Kysyn, pitääkö Silver itseään optimistina vai pessimistinä Yhdysvaltain demokraatiekehityksen suhteen. Ohjaaja naurahtaa:

”Näen itseni optimistina pessimistisissä tilanteissa. En usko, että yhteiskunnan muutoksella on päätepiste – että yhteiskunta olisi lopullisesti kunnossa, kunhan se on saavutettu. Aina on asioita, mistä kasvattaa tietoisuutta, minkä puolesta taistella, mitä yrittää ymmärtää.”

Tammikuussa 2015 on myös vaikea olla sivuamatta Pariisia. Jaamme huolemme *Charlie Hebdo* -iskun satamisesta niihin laareihin, joihin ylimääräistä ropinaa ei kai-paisi:

”Kun kuulin Charlie Hebdosta, ensimmäinen reaktioni ei ollut hyppiä tasajalkaa ja huutaa, että sananvapauttani vastaan on hyökätty. Ensimmäinen ajatukseni oli, miten tapahtumaa tulevat hyödyntämään poliitikot, jotka ymmärtävät, kuinka manipuloida kansaa luomalla uhkakuvia maahanmuutosta.”

Uhkien, ymmärtämättömyyden ja kohtaamattomuuden sijaan tarvitaan toisenlaisia tarinoita: Euroopassa sellaisia, joissa arabitaustaiselle nuorukaiselle jää muitakin näköaloja kuin ISIS. Yhdysvalloissa sellaisia, joissa imaginääriset vaarat eivät saa liipasinsormea toimimaan arviointikykyä kerkeämmin.

Viite

- 1 2010-luvun amerikkalainen rasisminvastainen taistelu sai elokuussa 2014 uuden sysäyksen, kun poliisi ampui pidätystilanteissa Saint Louisin lähellä Fergusonissa aseettoman Michael Brownin. Myös samantapaisissa selkkauksissa kuolleiden Eric Garnerin ja Trayvon Martinin nimet ja kohtalot ovat mielenosoituksissa läsnä.

TAPANI KILPELÄINEN & JOUNI AVELIN

Reilusti ajastaan jäljessä

Kirjailija Lena Andersson toivotti lukijansa tervetulleiksi rakaisin arkeen *Dagens Nyheterin* kolumnillaan tammikuun alussa. Andersson oli noukkinut kirjajhyllystä Karl Popperin (1902–1994) opuksen *Avoim yhteiskunta ja sen viholliset* (1945), jossa Popper kauhistelee kollektivistisia ajattelutapoja, koska pysähtyneisyys ja vapaudettomuus on hänen mukaansa rakennettu niiden sisään. Platon oli Popperille niin mahdollikas ajattelija, että vaikkei tämä elinaikanaan saanut ääntään Syrakusassa käytännöllisesti katsoen edes kuuluville, voidaan tämän syntitilille sentään laskea seuraavilla vuosituhansilla tuhojaan tehneet totalitarismin muodot.

Mutta tyrmätessään ajatukset historian viekkauksista ja ihmiskunnan muita paremmin asioista perillä olevista etujoukoista Popper ajautuu yllättävään seuraan. Andersson sanoo hätkähtäneensä sitä, ettei Popper ole liberalismiin taakuumies vaan varhainen postmodernisti. Valitettavasti Andersson ei kerro, missä hän on viimeksi postmodernisteja nähnyt. Popper pitää kiinni objektiivisesta tiedosta ja todellisuudesta, mutta koska hän korostaa samalla, ettei mitään tulkitsematonta tietoa ole, Andersson saa aiheen päätellä, että Popperin ajattelu alkaa tahtomattaan muistuttaa postmodernistien valistus-kritiikkiä. Jos tiedosta ja historiasta tulee olemuksettomia käsitteellisiä rakennelmia, tiedolliset varmuudet ja historian suuret kertomukset romahtavat kuin postmodernismissä ikään. Andersson myöntää postmodernin filosofian kriittisen potentiaalin, mutta hän havaitsee myös

sen mahdollisuudet laiskan ajattelun oikeuttajana: hän kavahtaa liiallista skeptisismää, kaiken tiedon pelkistämistä vallankäytöksi ja yksilön kokemusten tärkeyden ylikorostamista.

Loppujen lopuksi päästään taas kerran tutustumaan väärään dikotomiaan: jos järki ei voita, Hannibal kolkuttaa porteilla. ”Ehdoton antiessentialismi ajaa järki-intoilija Popperin hänelle vieraan järkivihamielisen relativismin ja nihilismin syliin”, Andersson päättelee. Järjen kritiikki pelkistyy helposti käsiteltäviksi ismeiksi.

Näki kauhut kaikkialla

Slaten Steven Pinker ja Andrew Mack lietsoivat tulevaisuudenuskkoa pari päivää ennen joulua. Heidän argumenttinsa on moneen kertaan kuultu mutta silti toistamisen arvoinen: uutiset ovat uutisia juuri siksi, etteivät ne kerro, miten asiat pääosin ovat, vaan päinvastoin ne kertovat, miten asiat pääosin eivät ole. Isis, Ukrainan kriisi, kulkutaudit ja kaatuvat verkkopankit pääsevät otsikoihin poikkeuksellisuuttaan, eivät edustavuuttaan. Teloittamattomassa journalistissa, joukkoraiskaamattomassa naisessa tai maan tasalle pommittamattomassa koulussa kun ei ole mitään uutistamisen arvoista.

Pinker ja Mack eivät rohkaise lämpimikseen vaan tukeutuvat matematiikkaan ja kokeelliseen psykologiaan. Valintaa he perustelevat sillä, että kylmät luvut tasa-arvoistavat eri kuolemantapaukset ja estävät huomiota suuntautumasta sensaatioarvon mukaan. Näin paljastuu, että pomminheitäjien sijasta keskiver-

toyhdyksvaltalaisen olisi syytä pelätä ampuaisempistoja tai yöpaidan syyttämistä tuleen. Vaikka joukkomurha olisi inhimillinen tragedia ja viestimet täyttävä draama, siitä ei seuraa, että se kannattaisi ottaa uhkana lukuun vakavammin kuin vaikkapa alati vaaniva liikenneonnettomuuden mahdollisuus. Ja jos välttämättä tahtoo menettää yönensä, lähestyvän sydäninfarktinkin välttämättä ajaneen saman asian kuin terroristi-iskuista fantasioiminen.

Ongelma piilee siinä, että ihmisillä on taipumus arvioida riskejä käsillä olevien esimerkkien pohjalta. Uhkaavimmalta tuntuu se, mikä saa eniten ohjelma-aikaa, ja se, miten asiat ovat, ei yksinkertaisesti ole journalistisesti kiintoisaa. Näin maailma näyttää ja tuntuu vaarallisemmalta, vaikkei se välttämättä ole vaarallisempi. Uutiset saattavat luoda majojovasti vääristyneen maailmankuvan, mutta ainakin niistä saa synn elää turruttavan pelon lamauttamana.

Puuroista ja velleistä

Varhaisessa kristillisessä teologiassa kateus luetaan kuolemansynteihin, mustasukkaisuutta ei, olihan Jumalakin mustasukkainen israelilaisten palvoessa muita jumalia. Andrew Stark esittelee *The Wall Street Journalissa* (9.12.2014) melankoliaa ja pitkästyntymistä tutkineen Peter Tooheynt teoksen *Jealousy* (2014).

Toohey kertoo mustasukkaisuuden kulttuurihistoriaa ja löytää riittämiin todisteita *Raamatusta* Homerokseen, egyptiläisistä kirouksista Shakespearaan, Strindbergiin ja Munchiin asti voidakseen todeta, että mustasukkaisuudella on ole-

tettua suurempi osuus jokseenkin kaikessa.

*The New York Review of Books*issa (8.1.2015) Diane Johnson lisää vielä litaniaan sen, että Tooheyyn mukaan 1800-luvun lopussa aiheen käsittely kaunokirjallisuudessa, maalaustaitteessa ja oopperassa kohosi ennennäkemättömiin mittoihin. Sotkut alkavatkin tästä. Tooheyyn mukaan mustasukkaisuus on myötäsyntyistä,

mutta lisää heti perään: eskimoita ja Samoan heimoja lukuun ottamatta. Darwinillekin mustasukkaisuus oli itsesuojelumekanismi. Entäpä ne eskimot ja samoalaiset?

Toohey myös yrittää erottaa kauteuden mustasukkaisuudesta viittaamalla Peter van Sommersin määritelmään, jonka mukaan kateus koskee sitä, mitä kadehtija haluaa muttei omista, kun taas mustasuk-

kainen omistaa jotakin, jota ei halua menettää. Mitä pidempään Toohey aiheettaan käsittelee, sitä halukkaampi hän on kuitenkin myöntämään, että kateus ja mustasukkaisuus muodostavat usein vyyhdin, jossa toista ei voi oikein erottaa toisesta.

Ehkä erottelua voisi hakea vaikkapa seuraavasti: kateus on hyväksynnän muoto, mustasukkaisuus ei.

TERE VADÉN

Yliopisto on valmis, yliopisto saa mennä?

Tutkimus- ja innovaationeuvoston raportin ”Uudistava Suomi: tutkimus- ja innovaatiopolitiikan suunta 2015–2020” julkistamisen yhteydessä opetusministeri esitti uudistustoimia, joiden taustalla vaanii väärinkäsityksiä korkeakoulujen perusasioista¹. Esimerkkinä ehdotus, että korkeakoulut saisivat lisärahoitusta sen perusteella, kuinka paljon ne vähentävät tutkijoita. Jo käytännön tasolla tähän sisältyy kummia, sillä korkeakouluissa on kovin vähän palkattuina henkilöitä, jotka tekisivät yksinomaan tutkimusta perusrahoituksella. Valtaosa pääosa tutkijoista on hankkinut itse rahoituksensa niin sanotusti ulkopuolisena kilpailtuna rahoituksena,

ja yliopisto ottaa rahoituksesta siivun omiin kuluihinsa. Toinen periaatteellisempi ongelma on, että ehdotus tarkoittaa kutakuinkin samaa kuin että sairaala saisi enemmän rahaa, jos se vähentää lääkäreitä. Tutkimus on korkeakoulun olemassaolon syy (opetuksen sisarena), kuten ihmisten lääkitseminen on sairaalan *raison d'être*. Mihin raha sitten käytetään, jos sitä saa lisää? Hallintoon? Senaatti-kiinteistöjen vuokriin? Jäljelle jääneiden tutkijoiden ja opettajien palkkoihin?

Vielä isompana vääristyneenä taustaoletuksena väikky kuvitelma, että tutkijoita voisi parhaiten tai pääosin motivoida palkkarahalla. Varmasti toimeentulo on tutkijalle tärkeä asia, mutta tuskin kukaan hakeutuu yliopistotöihin saati sitten

apurahatutkijaksi ensisijaisesti aineellisen hyvän toivossa. Pikemminkin tutkiminen ja opettaminen ovat jonkinasteisia intohimotöitä, joita tehdään sisäsyntyisestä palosta, itseisarvona, joskus hyvinkin karuissa taloudellisissa oloissa. Kun tämä on tosiasia ja koettua arkipäivää monille, toimii ehdotus – ja muut sen kaltaiset ohjausinstrumentit, mukaan lukien yliopiston ”kannustava” palkkausjärjestelmä – omaa tarkoitustaan vastaan, koska se loukkaa monien tutkijoiden identiteettiä ja halua tehdä työtä. Joku voisi jopa väittää, että tutkimus- ja innovaationeuvoston raportin julkistus on ollut toistaiseksi suurin yksittäinen korkeakoulujen toimintaa heikentävä tekijä tänä vuonna.

Näin syntyy kaksijakoista painetta korkeakouluista ulos. Toisaalta työntekijää, kun tutkijat kokevat tilanteensa ahdistavaksi. Toisaalta vetoa tehdä asioita, jotka eivät ole korkeakouluissa lainkaan mahdollisia, tai ovat hankalia tai selvästi ei-toivottuja. Tekijöiden yhteisvaikutuksen kuvaa tiiviisti nimimerkki Tiina Tutkijan viimeinen päivitys ”Huippuyliopisto”-blogissa:

”Tutkiskeltuaan aikansa akateemisen työn ehtoja ja käytäntöjä Huippuyliopistossa Tiina Tutkija on vetänyt omat johtopäätöksensä ja lähtenyt. Hän lähti hukattuaan huippuyhetyksen, tiukentuvan managerialismin ja kilpailullisen suorituskeskeisyyden vuoksi työnsä mielekkyyden. Se, mitä Tiina työllänsä halusi saada maailmassa aikaan, ei enää mahtunut Huippuyliopistoon.”²

Samalta suunnalta kuin Tiina Tutkijan blogi, Aalto-yliopiston kaupakorkeakoululta, lähti myös runsas vuosi sitten kutsu pohtimaan

korkeakoulun ulkopuolisen tutkimus- ja opetusyhteistyön mahdollisuuksia. Sittemmin kutsu tiivistyi julistukseksi, joka toteaa:

”Vapaa yliopisto on muotoutumassa oleva verkostomainen yhteisö, johon jokainen opinnollisesta ja tutkimuksellisesta toiminnasta kiinnostunut on tervetullut. Vapaassa yliopistossa arvostetaan tiedon ja tutkimuksen vapautta, itse- ja yhdessä oppimista sekä ihmisten elämäkokemusta ja tiedontarpeita.”³

Kutsun kuullessa kokoontui 15.12.2014 kolmattakymmentä ihmistä keskustelemaan ”Vapaan yliopiston” perustamisesta Kallion kulttuurikammariin, Helsinkiin. Kammariin keskityttiin vetotehtäviin: mitä kukin haluaisi tehdä Vapaan yliopiston piirissä? Osallistujat kertoivat muun muassa halusta tehdä tutkimusta, joka on suoraan yhteydessä yhteiskunnallisiin ongelmiin, mielellään myös yhdessä ei-akateemisten ihmisten kanssa. Monissa puheenvuoroissa korostui tarve ma-

daltaa tai murentaa asiantuntijuuden erikoisasemaa, saada tutkimukselle paikka, johon voi tulla sisään suoraan katutasolta. Löytyi myös yhteisiä kiinnostuksia tutkimusaiheisiin, kuten arkipäivän ruoan tuotantoon, jotka liian ”matalatasoisina” jäävät helposti katveeseen. Samalla kävi nopeasti ilmi, että monenlaista vapaata sivistys- ja tutkimustoimintaa on jo meneillään: lukupiirejä, kerhoja, pajoja, vertaisoppimista. Osallistujat sopivat jatkavansa toimintaa, niin uutta käynnistäen kuin olemassa olevaa yhteen kooten.

Viitteet

- 1 Raportti osoitteessa http://www.minedu.fi/OPM/Tiede/tutkimus_ja_innovatoneuvosto/julkaisu/. Opetusministerin linjauksista raportoi Maria Pettersson *Helsingin Sanomissa* 30.1.2015 otsikolla ”Opetusministeri: Ammattikorkeakoulut ja yliopistot ehkä yhteen”.
- 2 Verkossa: <http://huippuyliopisto.blogspot.fi/2013/12/men-jo-ja-vihelsmennessaan.html>
- 3 Verkossa: <http://www.commonswiki.fi/vapaan-yliopiston-julistus>



Valokuva: Sami Syrjämäki

UKRI PULLIAINEN

Lukiofilosofian tulevaisuus

Ukkologiasta ajattelun taitoihin

Filosofian opettajat ovat seuranneet lukion tuntijaon valmisteluprosessia viime vuosina kauhun vallassa. Vielä noin vuosi sitten keskusteltiin vakavasti Opetushallituksen asettaman työryhmän joulukuussa 2013 julkaisemasta ehdotuksesta, jonka mukaan kaikki lukion reaaliaineet muuttuisivat valinnaisiksi. Nykyisessä lukio-todellisuudessa rehtorit, opinto-ohjaajat ja yleinen tehokkuusajattelu ohjaavat opiskelijoita tähtäämään vain ja ainoastaan ylioppilaskirjoituksiin sekä karsimaan pois kaiken kirjoitusten kannalta ”ylimääräisen”. Täysi valinnaisuus olisi luultavasti merkinnyt kuoliniskua filosofialle, joka on lukionsa aloittavan opiskelijan näkökulmasta vieraan ja vaikean oppiaineen maineessa. Harva olisi edes kokeillut filosofiaa.

Media toisteli alun perin ilmeisesti Elinkeinoelämän Keskusliiton lanseeraamaa ajatusta lukion ”pirstaleisuudesta” tai ”sirpaleisuudesta”, josta päästäisiin eroon vain kaventamalla opintoja. Oppiaineita karsimalla saadaan tietenkin aikaan myös säästöjä, mitä ei tietenkään sanottu ääneen.

Riemu oli siis suuri, kun opetusministeri Krista Kiuru viime syksynä esitteli oman näkemyksensä lukion tuntijaosta. Sen mukaan yleissivistävän lukion luonteeseen kuuluu, että kaikkia reaaliaineita on opiskeltava pakollisina. Ministeri ei, Wittgensteinia lainatakseen, antanut sanojen noitua ajatteluun vaan puolusti yleissivistystä, vaikka sitä kuinka yritettiin leimata pirstaleisuudeksi.

Vielä suurempi ilo syntyi kuitenkin, kun ministeri esitti omassa tuntijakoesityksessään, että filosofiaa tulee opiskella pakollisena yhden sijaan kaksi kurssia – ja että toinen kurssista olisi etiikan kurssi.

Muutos on historiallinen, eikä sen merkitystä ole ehkä vielä edes ymmärretty tai tajuttu laajemmin juhlistaa. Etiikkaa on esitetty 1900-luvun alkuvuosikymmenistä lähtien, siis jo yli 100 vuoden ajan, kerta toisensa

jälkeen opetettavaksi erillään uskonnonopetuksesta. Esitys on aina kuitenkin kaatunut kirkon ja sen kantoja seuraavien poliitikkojen vastustukseen. Syksyllä 2014 Suomen valtio siis totesi symbolisesti, ettei moraali ole ensisijaisesti uskonnollinen kysymys! Tosin tämä vaikuttaa toistaiseksi vain lukio-opetukseen: perusasteelle ei edelleenkään tule kaikille yhteistä etiikkaa, jota tarjottiin ministeri Virkkusen tuntijakoehdotuksessa vuonna 2010, eikä myöskään yliopistollisen asiantuntijaryhmän ehdottamaa filosofiaa lapsille.

Huono uutinen on, että siinä missä tuntijakoa väsättiin lähes viisi vuotta, joutuu Opetushallitus nyt tuottamaan eri oppiaineiden opetussuunnitelmat poikkeuksellisella kiireellä. Käytännössä OPH:lla on aikaa opetussuunnitelmien perusteiden alustavaan rakentamiseen vain muutama kuukausi. Niinpä uudet opetussuunnitelmat tehdään virkamiestyönä lausuntoja ja kuulemistilaisuuksia apuna käyttäen sekä tähdäten vain nykyisten tekstien varovaiseen päivittämiseen – ei perinteiseen tapaan oppiaineiden asiantuntijoista koottujen työryhmien systemaattisena työnä.

Tilanne on tietenkin surullinen, sillä monissa oppiaineissa opetussuunnitelmien laatimiskierrosta on odotettu innokkaasti: kymmenen vuoden kokemus nykyisistä suunnitelmista on synnyttänyt monia ajatuksia siitä, miten eri oppiaineiden opetusta ja painotuksia olisi syytä muuttaa, joissakin oppiaineissa jopa radikaalisti. Nyt ei kuitenkaan voida koskea juuri muuhun kuin detaljeihin – sillä on kiire.

Kerättyään kommentteja ja ehdotuksia julkisesti kaikilta lausuntohaluisilta tahoilta ja kansalaisilta Opetushallitus järjesti 23.1. filosofian opetussuunnitelmien päivittämistä koskevan kuulemistilaisuuden. Paikalle oli kutsuttu reilun tusinan verran aktiivisia filosofian opettajia sekä ylioppilastutkintolautakunnan ja yliopistojen edustajia. Edesmenneen opetusneuvos Pekka Elon tilalle ei OPH:n säästöjen vuoksi ole voitu nimetä uutta

filosofian ja elämänkatsomustiedon asioihin perehtynyttä asiantuntijaa. Onneksi OPH on kuitenkin menetellyt filosofian kohdalla poikkeuksellisesti ja nimittänyt opetussuunnitelmatyöstä vastaamaan väliaikaisesti yliopistonlehtori Eero Salmenkiven Helsingin yliopiston opettajan-koulutuslaitokselta.

Tuosta kuulemisesta voinee esittää yleisinä huomioina ainakin seuraavia asioita.

Paikallaolijat olivat yllättävänkin yksimielisiä siitä, että lukion filosofian opetuksessa tulisi päästä entistään selkeämmin eroon filosofianhistorian painottamisesta. Tämä herättänee monissa filosofeissa ja filosofian ystäväissä hämmennystä: eläähän filosofia traditionsa kautta aivan toisin kuin muut tieteet. Lukiossa vaarana on kuitenkin, että filosofia jää jumiin omaan traditioon ja lopulta kuristuu siihen.

Kun opiskellaan ensisijaisesti aatehistoriaa, ei välttämättä opiskella ajattelemista vaan pahimmillaan päätetään ulkoa eri ajattelijoiden ajatuksia, jotka voi unohtaa heti kun ne on pulautettu koevastaukseen. Filosofiasa on myös edelleen paljon epäpäteviä opettajia, joille erilaisista filosofianhistorian yleisesityksistä poimittujen valmiiden ajatusten listan opettaminen on luonteva ja helppo tapa selvittää kurssin pitämistä. Mutta onko kurssilla tällöin opittu filosofiaa?

Toinen ongelma on, että suomalaisissa lukioissa on nyt parikymmentä vuotta opetettu eräänlaista akateemisen filosofian kevytversiota – ja tulokset ovat sanalla sanoen kehoja.

Opettajien keskuudessa puhutaan paljon siitä, miten masentavaa on, kun kaikkien aineiden opetuksessa on kaiken aikaa laskettava rimaa. Filosofian tapauksessa kyse ei kuitenkaan ehkä ole yleiskonservatiivisesta valittelusta vaan ihan aidostikin siitä, että rimaa on pidetty jo kaksi vuosikymmentä liian korkealla. Tai väärässä paikassa. Ei aloitteleva shakinpelaajakaan osaa arvostaa Kasparovin taktisia oivalluksia, mutta voisi hyötyä joidenkin shakin peruseriaatteiden oivaltamisesta ja niiden soveltamisen taidosta.

Lisäksi filosofianhistoriallinen lähestymistapa johtaa pahimmillaan katteettomaan arroganssiin, kun lukiolainen voi opettajansa johdolla katsella merkittävien filosofien teorioita nenänvarttaan pitkin ja naureskella, että ajattelipa hullusti – kun on luettu yleisesitys kyseisen filosofin ajattelusta ja sitten filosofian tradition mahdollisesti vuosisataisen ajattelutyön tuottama kritiikki yksinkertaistetussa muodossaan. Monelle lukiolaiselle jääkin filosofisesta etiikasta mieleen, että Kantin velvollisuusetiikan mukaan murhamiehelle on kerrottava, mihin kaveri meni piiloon, ja että utilitarismin mukaan orjuus on ok.

On kaikin puolin surkeaa, jos opiskelijalle jää filosofian lukio-opinnoista käteen ajatus, että filosofia on vanhojen äijien (*sic!*) vähän erikoisten ja joka tapauksessa aikaansa sidottujen ja siis vanhentuneiden ajatusten pyörittelyä – ajatusten, joilla ei oikeastaan ole tälle päivälle mitään annettavaa. Ja näin kuitenkin usein käy: monelle lukiolaiselle filosofia näyttyy jonakin menneen maa-

ilman hassuna kuriositeettina, Zenonin paradoksien outhoutena arkisen ”järkevä ajattelu” vastakohtana.

Aihepiiri on viime vuosina herättänyt paljon filosofianopetusta laajempaakin keskustelua. Niin perusasteen kuin lukion tuntijakotyössä ja opetussuunnitelmaudistuksessa on ollut näkyvästi esillä yleinen tahto vahvistaa ajattelutaitojen ja kriittisen ajattelun oppimista koulussa. Filosofian ei tulisi mielestäni pitää kynttiläänsä vakan alla vaan olla avoimesti se oppiaine, jolla on kouluissa aiheeseen liittyvää osaamista jaettava.

Kuulemisessa nousikin esiin myös varsin yksimielinen toive erilaisten ajattelu- ja argumentaatiotaitojen sekä tieteenfilosofian opettamisen lisäämisestä. Tälle on ulkoisten paineiden ja toiveiden lisäksi myös filosofian opetuksen sisäisiä perusteita.

Filosofian yleinen kriittisyys ja sen vähittäinen huomaaminen, ettei mitään absoluuttisia vastauksia ehkä olekaan, johtaa nykyopiskelijan nopeasti päätelmään, jonka mukaan kaikki on vain mielipidettä – varsinkin kun tuo ajatus on jo valmiiksi syvällä nykynuoren ajatusmaailmassa. Ja kun pääministerikin laukoo mediassa, että asia on sitä miltä näyttää tai että toisen moraalisia mielipiteitä ei voi arvostella, jonkinlaista vastalääkettä todella tarvitaan.

Kurssisisältöjen näkökulmasta tämä kaikki tarkoittaa sitä, että ensimmäinen pakollinen kurssi on tulevaisuudessa jonkinlainen ajattelutaitojen ja tieteenfilosofian kurssi ja toinen pakollinen ministerinkin esittämä etiikan kurssi. Nykyinen kolmos- ja neloskurssi (teoreettinen filosofia ja yhteiskuntafilosofia) vaihtavat luultavasti järjestyksestä, mutta niiden sisällöt pysyvät nykyisen kaltaisina. Koska opiskelijat valitsevat kurssensa edelleen ensisijaisesti numerjärjestyksessä, on järkevämpää tarjota jossakin määrin käsitteellisesti helpompaa ja useita opiskelijoita kiinnostavampaa yhteiskuntafilosofiaa ennen teoreettisen filosofian ”jatkokurssia”.

Vaikka niin sanotun teoreettisen filosofian jatkokurssin sisältöpainotukset ovat vielä melko levällään eikä etiikan kurssinkaan sisällöistä ole vielä selkeää yhteisymmärrystä, yleisesti ottaen tilanne näyttää kiireestä huolimatta filosofian osalta varsin hyvältä. Tuntuu siltä, että viimeisten opetussuunnitelmien virheistä ja heikkouksista ollaan oppimassa ja toisen pakollisen kurssin myötä filosofian status oppiaineena lukiossa joka tapauksessa nousee. Jälkimmäinen voi vaikuttaa myös kirjoittajamääriin – ja siten siihen, paljonko filosofiaa lukioissa luetaan.

Voi olla, että tulevaisuuden ylioppilas ei ole koskaan kuullut Berkeleystä tai siitä, että Descartes nukkui uunissa. Sen sijaan tulevaisuuden ylioppilas kykenee toivon mukaan entistä analyttisempaan, reflektiivisempään ja kriittisempään ajatteluun. Ehkä hän on saanut myös kokemuksen siitä, että filosofia on sekä kiinnostavaa että tärkeää: että filosofia on elossa myös tässä ja nyt opiskelijan omassa ajattelussa.

Kirjoittaja on Filosofian ja elämänkatsomustiedon opettajien FETO ry:n puheenjohtaja

JANNE SÄYNÄJÄKANGAS

Vuoden tärkein yhteiskunnallisen keskustelun areena

Rakkauden rajat joutuivat koetukselle, kun nuoret pääsivät haastamaan tutkijoita ja yhteiskunnallisia vaikuttajia. Nufitissa luodattiin tänä vuonna huomispäivän rakkautta.

Noin tuhat lukiolaista, filosofian opiskelijaa, protulaista, filosofian ja elämäntutkimuksen opettajaa sekä muuta viisauteen myönteisesti suhtautuvaa kerääntyi jälleen Helsingin Paasitorniin tammikuun viimeisenä viikonloppuna. Nuorten filosofiatapahtuman, tai tuttavallisemmin Nufitin, teema oli tänä vuonna rakkaus. Eduskunnan tasa-arvoiselle avioliittolaille antaman hyväksynnän myötä rakkaus onkin ajankohtainen aihe. Yhden rakkautta koskevan lainsäädännöllisen rajoituksen painuessa historian tunkiolle on hyvä hetki pohtia rakkauden rajoja ja mahdollisuuksia yleisemmälläkin tasolla. Juuri näin tehtiin Nufitissa.

Rajanvetoja

Mikä esimerkiksi on kirkon rooli rakkauden määrittelijänä? Kirkolta on totuttu odottamaan ennen kaikkea rajoituksia sen suhteen, millaisen rakkauden ilmentymät ovat hyväksyttävissä, tai mikä edes lasketaan rakkaudeksi. Näin ollen Helsingin piispa Irja Askola virkisti lähimmäisenrakkautta käsittelevässä puheenvuorossaan välttämällä rakkauden normatiivisten ja käsitteellisten rajojen piirtämistä. Askolan puheenvuorosta välittyi vilpittön usko siihen, ettei rakkaus rajoita, eikä se rajoitu vain tietynlaisiin suhteisiin tai ole tiettyjen ihmisten etuoikeus. Askola painotti, ettei rakkaus määrittele hyvää toisen puolesta vaan aito lähimmäisenrakkkaus luo pikemminkin tilan, jossa toinen voi etsiä omaa hyvänsä. Yleisö sekä haastajat Tuomas Rutanen ja Tuisku Virolainen eivät kysymyksissään päästäneet piispaa helpolla: Askolaa haastettiin niin polyamoriasta, ihmisen ja eläimen välisestä rakkaudesta, lähetystyön pimeistä puolista kuin myös ateistin kyvystä lähimmäisenrakkauteen. Kirkonnaista ei kuitenkaan saatu kiinni tekopyhydestä, jota olisi edustanut rakkauden monopolisointi kristittyjen yksityisomaisuudeksi taikka kirkon esittäminen oikeanlaisen rakkauden määrittelijänä. Askola ei sortunut määrittelemään lähimmäisen hyvää tämän puolesta.

Siinä missä Askola vältti puheenvuorossaan rakkauden rajojen asettamista, tunnustautui Malin Grahn-Wilder näiden rajojen aktiivisen laajentamisen kannattajaksi. Esimerkkinä hän käytti rotuerottelun ajan Yhdysvaltoja, jossa rasismi heijastui myös valkokankaalle. Erityisesti rotujen välinen rakkaus oli Hollywoodissa tabu. Grahn-Wilder korosti, että tarinat muokkaavat käsitystämme siitä, mitä pidämme mahdollisena, millaisen elämän ja millaiset suhteet

kuvittelemme itsellemme mahdollisiksi. Jos kaikki tuntemamme tarinat rakkaudesta ovat tietynlaisia, on vaikea antaa mahdollisuutta erilaiselle rakkaudelle tai edes uskoa sellaisen olemassaoloon. ”Kaikki uudistukset edellyttävät, että olemme ensin voineet kuvitella vaihtoehdon, toisenlaisen maailman”, esitti Grahn-Wilder.

Jaakko Hämeen-Anttila havainnollisti vuorollaan rakkauden rajojen historiallista suhteellisuutta. Nykypäivänä on helppo nähdä läntinen kulttuuri seksuaalisesti vapaamielisenä edistyksen majakkana verrattuna rajoittavampina ja ahdasmielisempinä pidettyihin muihin kulttuureihin. Hämeen-Anttila kuitenkin esitti, että kielteisyyden ruumiillisuutta kohtaan ja seksuaalinen ahdasmielisyys ovat historiallisessa katsannossa luonnehtineet erityisesti läntistä, kristillistä kulttuuria. Esimerkiksi suhtautuminen homoseksuaalisuuteen oli keskiajan islamilaisessa kulttuurissa huomattavasti väljempää kuin perinteisesti kristinuskon piirissä. Hämeen-Anttila painotti, että ihmisillä on vahva taipumus samaistaa oma kulttuurinen mallinsa absoluuttiseksi hyväksi sitä kyseenalaistamatta. Yleisö ja haastajat tarttuivatkin kommentteissaan etenkin kulttuurirelativismia ja absoluuttista hyvää koskeviin kysymyksiin.

Elinvoimaiset kinkarit

Tapahtuma huipentui Sokrates-väittelykilpailun finaaliin, jossa Joensuu puolusti väitettä ”Ystävyys on rakkautta tärkeämpää” Rovaniemeä vastaan. Uupumus ja paineet alkoivat jo näkyä osanottajissa, mutta taisto oli silti ankara ja yleisön eläytyminen vahvaa. Nokkelat heitot herättivät riemastusta ja henkeä pidäteltiin, kun voittajaa oltiin julistamassa. Tällä kertaa Lyseonpuiston lukio vei voiton Rovaniemelle.

Filosofian suosio on hiipunut sitten 2000-luvun alun. Ylioppilaskirjoituksissa filosofian kirjoittaa vuosi vuodelta yhä harvempi, ja kirjakauppojen filosofiaosastoilla filosofia on hukkunut enkeleitä ja uskomushoitoja käsittelevien opusten alle. Filosofian epämuodikkuus ei kuitenkaan näy Nuorten filosofiatapahtumassa, jonka kävijämäärät pysyivät vanhoissa lukemissa. ”Tämä on vuoden tärkein yhteiskunnallisen keskustelun areena. Aika on näyttänyt, että tästä porukasta nousevat huomispäivän yhteiskunnalliset keskustelijat”, Anna Kontula tiivisti.

Ks. laajempi verkkoversio: netn.fi/lehti/niin-nain-115

JAANA VIRTÄ

Vuoden sana

Suomen filosofisen yhdistyksen yhden sanan kollokvion teemana oli vaihteeksi yhdyssana: ”sukupuoli”. Talvisessa Jyväskylässä murrettiin muun muassa myyttiä talouden itsenäisestä, maskuliinisia ideaaleja toistavasta toimijasta ja tutustuttiin vinoumiin tieteellisissä julkaisukäytännöissä. Monet esitelmät käsitelivät feminististä filosofiaa analyttisen ja mannermaisen perinteen sisällä. Yhteys sukupuoleen jäi välillä kuitenkin harmillisen köykäiseksi, ainakin päällisin puolin.

Myytti talouden itsenäisestä toimijasta

Islantilaisprofessori Sigridur Thorgeirsdóttir esitteli finanssikapitalistisen talousjärjestelmän ongelmia. Suoranaisesti sukupuolesta tai sen merkityksestä hän puhui vain vähän, kuten toteamalla, että ”naiset omistavat 2 prosenttia maapallon vauraudesta ja saavat 11 prosenttia palkoista, vaikka tekevät 66 prosenttia työstä”. Pinnan alla maskuliinisuus ja feminiinisyys olivat silti keskeisessä roolissa.

Thorgeirsdóttir kyseenalaisti vallitsevan velkaan perustuvan finanssikapitalistisen talousjärjestelmän ainoana mahdollisena ja huomautti, että sen ongelmat ovat ratkaistavissa rajujen muutosten avulla. Nykyinen järjestelmä perustuu ajatukseen, että itsenäiset, rationaaliset toimijat tekevät toistensa kanssa tasaveroisina taloudellisia sopimuksia, jotka sitovat tilanteesta riippumatta. Thorgeirsdóttir havainnollisti Platonilta peräisin olevalla esimerkillä, kuinka lainan takaisin maksu, toisin sanoen yhdenlaisen taloudellisen sopimuksen pitäminen, saattaa joskus olla jopa moraalitonta. Kuvitellaan, että jollakulla on ystävänsä ase lainassa. Ystävä pyytää sitä takaisin ollessaan vihainen ja uhkaillessaan väkivallalla. Onko moraalisesti oikein luovuttaa asetta, jos on selvää, että sitä käytettäisiin pahaan? Yksinkertaistettu esimerkki osoittaa, etteivät edes sitovina pidetyt taloudelliset sopimukset ole koskaan irrallaan ympäröivästä tilanteesta.

Ajatus ihmisestä vain itsestään riippuvaisena, rationaalisen ja itsekkäänä toimijana noudattaa perinteisiä maskuliinisia ideaaleja ihmisyydestä. Thorgeirsdóttir painotti, että ihmiset elävät jatkuvassa vuorovaikutuksessa toistensa kanssa ja ovat riippuvaisia toisistaan monin eri tavoin. Ilmeisimmin tämä näkyy naisten alueeksi mielletyissä hoivassa. Finanssikapitalistinen käsitys talouden

toimijasta ei sovi yhteen ihmisyhteisöjen todellisuuden kanssa, eivätkä ihmisten väliset vuorovaikutus- ja riippuvuussuhteet palaudu taloudellisen hyötykäsitelmän piiriin kuin keinotekoisesti.

Jos ne sinne kuitenkin palautetaan, suhteiden monet ulottuvuudet jäävät käsittelemättä ja huomiotta. Esimerkiksi poliittisessa keskustelussa yhteiskunnan ja sen jäsenten toimintaa tulkitaan usein yksioikoisen talousajattelun avulla. Tähän myös kannustetaan, ja muunlaiset näkemykset ohitetaan niiden sisältämien ”pehmeiden arvojen” perusteella (kiertoilmaus vähemmän arvostetuille feminiinisille näkökulmille). Kuitenkin me kaikki olemme riippuvaisia muiden pyyteettömästä hoivasta ja anteliaisuudesta vähintään lapsuudessa – monet haluavat koko elämänsä ajan. Paremmassa talousjärjestelmässä oletettu toimija ei olisi yksiuolotteinen äärimaskuliininen ideaali vaan ennemminkin moniuolotteinen yhteisön jäsen, jolla on myös feminiinisiä piirteitä.

Vinomat vertaisarvioinnissa

Saana Jukola kiinnitti puolestaan kuuntelijoiden huomion tieteellisen vertaisarviointimenetelmän käytäntöihin ja niiden ongelmiin. Sukupuoli ei ollut tämänkään esitelmän varsinaisen kohde, mutta se mainittiin yhtenä mahdollisena vinoumien (*bias*) aiheuttajana. Vertaisarviointi on laadunvarmistuksen menetelmänä olennainen osa nykytiedettä. Se ymmärretään objektiiviseksi prosessiksi hyvän tieteellisen julkaisemisen sydämessä, ja sitä noudatetaan kaikissa hyvämaineisissa tieteellisissä julkaisuissa. Inhimillisenä toimintana käytäntö on kuitenkin altis erilaisille vääristymille.

Vertaisarviointi perustuu siihen, että yksi tai useampi alan asiantuntija arvioi tieteellisen kirjoituksen ansiot ja heikkoudet ennen sen julkaisua, ja siihen, ettei ongelmallisia kirjoituksia julkaista. Ideaalisti vain tekstin laadulla on merkitystä, eivätkä muut seikat, kuten kirjoittajan tai arvioijan ominaisuudet, esimerkiksi sukupuoli, vaikuta julkaisupäätökseen. Julkaisuprosessien tutkiminen on kuitenkin osoittanut, ettei näin aina ole. Jukola kertoi, kuinka esimerkiksi kirjoittajan tittelin, rodun, sukupuolen ja sen, mitä yliopistoa hän edustaa, on esitetty vaikuttavan hyväksyviin ja hylkääviin arviointeihin. Arvioijat eivät välttämättä ole edes tietoisia näistä vaikutuksista. Samoin arvioijan omien tieteellisten kiinnostuk-

senkohteiden on havaittu ohjailevan julkaisupäätöksiä, kuten myös sen, viitataan arvioitavassa tekstissä arvioijan omiin tutkimuksiin vai ei.

Huomattava vinouma muodostuu myös siitä, että positiivisen löydöksen tai tilastollisen merkitsevyyden havainneet tutkimukset julkaistaan useammin kuin tutkimukset, joissa ei vastaavia löydöksiä ole. Ongelmaa korostaa, etteivät tutkijat usein edes pyri julkaisemaan tutkimusta, jossa esimerkiksi korrelaatio kahden asian välillä jää löytymättä. Korrelaation puuttuminen on kuitenkin monesti yhtä merkittävä tutkimustulos kuin sen löytyminen. Tilastollista tutkimusta tehtäessä on otettava huomioon, että osa löydöksistä on vain tilastollista sattumaa, eivätkä ne kerro asioiden välisestä todellisesta korrelaatiosta saati syy-yhteydestä. Täten yksittäisen tutkimuksen tulos ei sellaisenaan ole luotettava. Tieteelliseen metodiin kuuluukin tutkimustulosten toistettavuus. Pahimmillaan päädytään tilanteeseen, jossa kymmenestä tehdystä tutkimuksesta julkaistaan vain ne kaksi, joissa tilastollinen merkitsevyys löydetään, vaikka tulokset saattavat mahtua virhemarginaaliin. Tällaisessa tilanteessa julkaistut tutkimukset antavat vääristyneen kuvan koko tutkimusaiheesta, sen tuloksista ja siitä, kuinka paljon aiheesta on tutkittu.

Jukola toi esiin, kuinka vertaisarvioinnin vinoumia pyritään vähentämään piilottamalla arvioitavan tutkimuksen tekijät arvioijalta ja päinvastoin. Tämä toki auttaa vähentämään kirjoittajan ominaisuuksiin perustuvaa vinoumaa, mutta ei vähennä muita. Ongelmatonta keinoa tutkimusten laadun arviointiin ei ole kehitetty, joten olennaista onkin kysyä, mikä on vinoumien vaikutus ja miten sitä voisi vähentää. Jukola pohtikin juuri sitä esitelmässään, mutta hän olisi voinut avata sukupuolen roolia vinoumien aiheuttajana enemmänkin. Tutkimuksia sukupuolen roolista niin kirjoittajan, arvioijan kuin tutkimusaiheen osalta kuitenkin riittää.

Sukupuoli automaattisena kategorisointina

Omassa esitelmässäni kiinnitin huomion ihmisen tapaan liittää monet asiat automaattisesti tiettyyn sukupuoleen. Nämä kategorisoinnit, joita kutsun ausomuksiksi (suomenkos Tamar Szabó Gendlerin termille *alief*), ovat tunnepitoisia toimintatapumuksia. Esitän niiden ohjaavan ihmisen toimintaa, vaikka tämä ei aina sitä haluaisi tai niitä tietoisesti hyväksyisikään.

Käytin esimerkkinä henkilöä, joka näkee poikansa leikkivän yllään prinsessamekko. Pojan pukeutuminen ”tyttöjen” vaatteisiin herättää helposti tuntemuksen, että tilanteessa on jotakin vialla. Tuntemus syntyy, vaikka toivoisikin lapsensa leikkivän, miten tämä itse vain haluaa, eikä uskoisi prinsessaleikillä olevan merkitystä pojan sukupuolisuuden tai seksuaalisuuden kannalta. Sukupuolitetut vessat aiheuttavat samanlaisen automaattisen kategorisoinnin. Miesten vessan käyttö tuntuu naisesta vääraltä ja päinvastoin, vaikka vessan käyttäjä olisi rakennuksessa aivan yksin ja uskoisi, ettei ”väärrään” vessaan menemisestä koituisi haittaa. Vaikka asiaan ei arjessa kiinnitä huomiota, omalle sukupuolelle suunnatun vessan käyttö tuntuu oikealta. Samanlainen oikeanlaisuuden tunne ohjaa ihmistä noudattamaan yhteisönsä muitakin sukupuolitetuun käytökseen liittyviä opittuja normeja.

Automaattisia kategorisointeja liittyy myös muihin asioihin. Sana ”tiedemies” tuo esiin tutkijoihin liitetyn oletusarvoisen sukupuolen, ja samalla hänet automaattisesti luokitellaan valkoihoiseksi, keskiluokkaiseksi ja heteroseksuaaliseksi luokittelijan omista ominaisuuksista riippumatta. Jos käy ilmi, ettei tutkija vastaakaan luokitusta, se saa monet tahtomattaan kyseenalaistamaan tutkijan ammattitaidon. Tällöin hänen väitteisiinsä suhtaudutaan kriittisemmin. Osa Jukolan esittelemistä vinoumista liittyy juuri tähän. Jos tutkimuksen tekijä on esimerkiksi hyvässä yliopistossa työskentelevä valkoihoinen mies, hänen tutkimuksensa herättää arvioijassa automaattisesti hyväksyvemmän asenteen kuin silloin, kun kriteerit eivät täyty. Näin käy, vaikkei arvioija tietoisesti uskoisikaan, että näillä ominaisuuksilla olisi tekemistä laadukkaana tutkimuksen teon kanssa.

Niin ikään Thorgeirsdottirin kritiikki kohdistui samantyyliisiin taustaoletuksiin ihmisestä talouden toimijana. Riippumatta siitä, tarkastellaanko idealisoitua talouden toimijaa vai tieteellisen tutkimuksen tekijää, näihin liitettyjen automaattisten kategorisointien avaaminen paljastaa usein oletuksen, jonka mukaan toimija tai yksilö täyttää maskuliinisen ihanteen. Ilmiö vaikuttaa niin käytännön elämän kuin myös tieteellisten teorioiden kehittelyn taustalla. Monet aiheet, joilla ei ole avoimesti tekemistä sukupuolen kanssa, paljastuvat kuitenkin sukupuoleen liittyviksi, kun pintaa vähän raaputetaan.

MARIA SALMINEN

Kiipii, tunnustele, tanssii ja kohtaa

Teatteri voi vaatia ajattelijalta enemmän ja nopeammin kuin kirjoitettu teoria. Joskus saattaa esimerkiksi saada osoituksen, että ihmiskeho ei edes nyky-yhteiskunnassa ole pelkästään objekti eikä poliittinen todellisuus ole kehotonta, ruumiitonta subjektiivisuutta. Enemminkin kehollisuus yhdistää subjektin toisiin ja maailmaan, ja todellisuuden poliittisuus liittyy ihmisen kehollisuuteen.

Taiteilija, tutkija ja pedagogi Raisa Fosterin ohjaama monitaiteellinen teos *S/O_anima* esitettiin vain kerran, marraskuun viimeisenä lauantaina Tampereen Demoteatterissa. Esityksen ainutkertaisuudelle oli monta perustelua. Yhtäältä esitys oudon-upeine tanssillisuuksineen ja äkkiväärine tematiikkoineen oli näyttelijöille epäilemättä erityisen vaativa. Toisaalta ainutkertaisuus mahdollisti kaikkien osapuolten heittäytymisen tuntemattomaan.

Teos on syntynyt Fosterin kehittämän ”tanssi-innostamisen” menetelmän tuloksena. *S/O_animan* intensiivisyys selittyikin ainutkertaisuuden lisäksi sillä, että esitys myös syntyi vain kahden harjoitusviikonlopun aikana Fosterin, äänitaiteilija Alpo Nummelinin ja tanssiinnostajiksi opiskelevien esiintyjien yhteistyönä. Esiintyjät eivät voineet olla juurikaan katsojaa varmemmin valmistautuneita siihen, mitä esityksestä tuleman pitää. Tämä korosti katsojien, esiintyjien ja ohjaajan kohtaamista, kokemuksellista läsnäoloa ajassa, tilassa ja tilanteessa. Näin nousi esiin myös ruumiillisten ja henkisten tilojen ainutkertaisuus ja jaettuus: merkitysten muodostuminen kosketuksissa.

Ajan ja esityksen todellisuus

S/O_anima alkaa kryptisellä kohtauksella, jossa niukasti mutta täsmällisesti valaistulla lavalla on rivissä erinäisiä hyödykkeitä: muovileluja, herätyskelloja ynnä muita pik-kuesineitä. Lavalle ilmestyy joukko mustiin, ihonmyötäisiin vaatteisiin pukeutuneita hahmoja, jotka tuppautuvat säläriin suuntaiseksi jonoksi.

Seuraavaksi osa uniformisesta joukosta lähtee taidokkaasti kiipimään rakennustelineitä muistuttaviin rakenteisiin, jotka on viritelty yhdelle seinälle. Toinen joukko kerääntyy istumaan sulkeutuneena ryhmänä hyödykkeiden ympärille ja osa jää vääntelehtimään etualalle. Yksi ahdistuneen olinen hahmo väntyyilee solmuun keskenään ja osajoukko kerääntyy ympärille vaappumaan koneelliseen tyyliin; hyödykkeitä hypistelevällä ryhmällä on kello, joka tikittää taustalla. Lähes koko näytelmän

ajan seinänvierustoilla on hahmoja liikkumattomina, miltei näkymättöminä, syrjässä.

Tulee mieleen, että tuossa voisi olla meitä. On kiipijöitä, jotka suuren osan esityksestä riippuvat korkealla rakenteissa. Esityksen loppuilla kuitenkin huomataan, että laskeutuminen onkin hankalaa, lähes mahdotonta, vaikka olisi kuinka taitava. On myös niitä, joilla on hyödykkeitä, joita voi käyttää toisten toimien ajoittamiseen. Toiset kulkevat kellon ja vaatimusten mukaan ja jotkut eivät pysty vaan menevät solmuun. On syrjäisiä. Aina välillä vääntelehtijöiden ja taitavien temppuilijoiden etualajoukko keskittyy kurrottamaan ylös, ikään kuin ottamaan vastaan taivaan mannaa.

Esitys on yhtä lailla äärimmäistä todellisuuden tiivistymää kuin spontaania tanssillisuutta. Huomiohakuisen provokatiivista sen poliittisuus ei kuitenkaan ole. Enemminkin *S/O_animaan* sovellettuna poliittisuuden käsite palaa lähemmäksi alkuperäistä merkitystään: ihmisten yhdessä olemisen tutkimista ja käytäntöä. Taidokkuudessaan ja visuaalisuudessaan teos on niin lumoava, ettei heijastellun todellisuuden ahdistavuus nouse liikaa pintaan. Teos muuntaa yleväksi ja kauniiksi kokemuksen todellisuudesta, joka harvoin on ylevä saati kaunis.

Rajojen liudennukset

Lavalle tuodaan ihmisiä häkeissä. Jotkut rähinöivät keskenään, toiset näyttävät muhinoivan keskenään ja kolmannet yrittävät päästä pois. Ja aina on tarjolla lisää lokeroita ja ansoja: lavalle tuodaan myös tyhjä häkki, miltei kuin uhkana. Tämä on epäilemättä subjektin asiaa, mutta kenties myös vähitellen aavistusta siirtymästä todellisuuteen, jossa ei ole rajattuja objekteja, eivätkä subjektitkaan siksi enää ole omien temppujensa ja häkkiensä vankeja. Eräskin vääntelehtijä, joka koomisenvakavasti matelee ja nuolee lattiaa puhtaaksi, on vähemmän subjekti eli tavallaan omalakisempi kuin alun hahmot.

Toisessa kohtauksessa hahmot levittävät pimennossa koko näyttämön täyteen roskaa, jossa koko joukko sitten penkoo ja kierii ja velloo näyttämön valaistuttua. Lopputulos: kaikilla on roskapaperipussit päässä eikä kukaan



ole kukaan. Asetelma eroaa lupaavasti alkupuolen subjektiivisesta, eriytyneestä vaiheesta. *Ei-ketään* ei saada ansaan niin kuin *joku* saataisiin. Ja välillä kaikki sekoilevat, sekoittuvat pareina tai kasoina, tai hakevat yhdessä kosketusta johonkin siinä kuitenkaan onnistumatta. Sittemmin näyttämöhahmot alkavat kurotella yleisön suuntaan. Käden ulottuvilla oleva yleisö tunnistaa eleen välittömästi ja vastaa kosketuksella. *S/O_anima* on siis onnistunut koskettamaan koko sanan laajuudessa. Se ei ole vähän, mutta se on uhanalaista.

Myöhemmin hahmojen väännyllessä lattialla kuin kuolinkouristuksissaan vieressäni istuva tuntematon katsoja toteaa kumppanilleen: ”Eläimet oikein kiemurtelee.” Sivuhuomautus muuttui osaksi kokemustani näytelmästä, mikä todistaa vähintään sen, että esitys onnistui liudentamaan subjektien rajoja: yhtäältä ihmisen, hahmon ja eläimen, toisaalta *S/O_animan* kokemukselle altistuvien subjektien välillä.

Avoimia kohtaamisia ja kysymyksiä

Esityksen loppu tuntui kiskovan kahteen suuntaan. Viimeisessä kohtauksessa hahmot tuovat lavalle yhden edellä mainituista ihmishäkeistä, mutta tällä kertaa häkissä on kasvi ja ihmiset ovat ulkopuolella. Lavalle pystytetään valtavat tikapuut ja katsomon taka-alalta kävelee hitaasti uusi, muovipussia kantava hahmo, joka nousee tikapuulle. Tikapuilta hän kaataa muovikassistaan vettä kasville.

Yhtäältä voidaan ajatella, että *S/O_animan* todellisuudessa ihminen on vallannut kaiken tilan ja se, mikä on elävää, on suljettu hallittavaan, rajoitettuun tilaan, jossa sitä sitten suvaitaan ja ruokitaan muovipussi- ja ti-

kapuillekiipimistalouden ehdoilla. Toisaalta hidaskahmo oli kuin yksi meistä viimeisistä ihmisistä, jotka omien mahdollisuuksiemme puitteissa pidämme hengissä sitä, mikä on vielä elävää ja merkityksellistä. Tehtäköön se sitten vaikka muovipussilla.

Kokemus haastoi muun muassa ilmeisen viitekehysten puutteen ja moniaineksisuutensa vuoksi. Tämä ei kuitenkaan välttämättä ole kritiikki vaan ehkä kiitos. Vaikka esitys ei ollut vaikeaa vaan lumoavaa katsottavaa, siinä oli niin paljon eri ulottuvuuksia ja niin paljon nähtävää, että hengästytti. Myös hengästyminen on kosketuspinta todellisuuteen.

Merkittävää teoksessa oli myös kehoisuus, tanssilisuus ja niiden mahdollisuus luoda merkityksiä monella tasolla. Esityksen aikana henki todella oli konkreettisesti luvu, Hegelin huomiota lainatakseni, vaikkakin myös liha sen ympärillä. Esiintyjät olivat taitavia ja antautuivat täysin esityksen ainutkertaiselle tilanteelle. Esityksen rytmi sai aikaan liki klassisen komposition, jonka jännevyys ja intensiteettien vaihtelu perustui tapahtumien kiihtyvyyteen. Tämä toteutettiin konkreettisilla ruumiillisilla nopeuden vaihteluilla – kenties myös liikkeen sävyjen vaihteluilla.

Hahmojen kiihdytys, pysähtyneisyys ja jumittelu olivat olennainen osa esityksen rytmiä, samoin kuin rytmin toistuvuus. Rytmillä oli myös tavallaan yhtä kuin sen sävyjen ja painotusten vaihtelu, ja silti koominen, traaginen, dramaattinen ja dramaturginen ulottuvuus tuottivat yhtenäisen kokonaisuuden ja kokemuksen. Teos oli kaikkea, mutta todenmukaisesti kaikkea sekaisin: sen realismin traagisuus ei ollut etäistä ja lohdutonta vaan todellista ja helpottavaa, eikä siihen sekoittunut koomisuus ollut kevyttä vaan korkeaa.

NOORA TIENAHO

Madonlukuja taidekritiikille

Kritiikki on keskeinen osa kulttuurin aineenvaihduntaa, eikä sen laiminlyönti ole taidemaailman kannalta kestävä. Arvioiva puhe tekee taiteesta käsitettävää, merkityksellistä ja ajankohtaista. Näin alan toimijat kuvailevat työtään. Suomen arvostelijain liitto järjesti viime syksynä kaksi avainseminaaria. Kun ”Teoriat kriitikoiden työkaluina” luotasi koko taidekritiikin kenttää, ”Älkää ampuko kriitikkoa” keskittyi musiikkiin. Yhdessä seminaarit tarjosivat kattavan katsauksen kriitikoiden ammattialaan – ja heidän ahdinkoonsa.

”Kritikko eroaa muista toimittajista siinä, että hänellä on oikeus olla väärässä”, brittiläinen musiikkivaikuttaja Norman Lebrecht työkaluseminaarin aluksi lausui. Retrospektiivinen huutelu on toki helpompaa, mutta historia ei yksinään ratkaise taiteen arvoa. Summittaiset tai perehtyneet arvaukset, joita kritikko taiteen äärellä lausuu, vaikuttavat teosten tulevaisuuteen. Perusteltu kriittisyys onkin välttämätöntä tässä ja nyt – vaikka se osoittautuisi myöhemmin ”vääräksi”. Kriitikon pitämä melu sekä stimuloi taiteilijaa pohtimaan tekemisiään jälkikäteen että houkuttelee yleisöä taiteen ja taiteesta keskustelun pariin. Taide ei etene omalakisesti vaan muokkautuu siitä käymiemme keskustelujen myötä. Yksi taidekritiikin tärkeimmistä tehtävistä onkin keskustelun herättely, sillä teosten merkitys syntyy vasta vastaanotossa. Missä tätä keskustelua sitten voidaan käydä, on eri kysymys.

Oikeuteen olla väärässä liittyy myös arvioiden subjektiivisuus. Kriitikon ei tule pyrkiä keskiarvomieliipiteeseen tai ensyklopediseen toteamiseen, vaan arvot ja elämäkokemus saavat kernaasti näkyä. Tämän vuoksi olisi hyvä, että erilaisia kritiikkejä julkaistaisiin mahdollisimman paljon – fuusioituneiden maakuntalehtien mallin sijaan. Perustellut ja eriävät mielipiteet sekä poleemisuus herättävät osaltaan keskustelua ja kiinnostusta taidetta kohtaan. Lisäksi usein henkilökohtaiset asiat puhuttelevat suurempaa yleisöä kuin tapahtumaluettelo. Objektiviisuutta edellytetään kuitenkin taustoitamisessa ja taiteenalan tuntemuksessa. Ainutlaatuisista teoksista ja tapahtumista puhuminen yleisymmärrettävästi vaatii kriitikolta erityislahjoja.

Kriitikoiden tyrannivallasta puhutaan usein, mutta valta tulee vasta yleisön myötä. Totta kai kritikko haluaisi levittää omaa totuuttaan, ja piilotavoitteena usein lienee kulloisenkin taidelajin nostaminen yleiseen tietoisuuteen. Huomiohan tuo tukea: jos toiminnasta ei kirjoiteta, siitä on helppo leikata. Kriitikon tulisi kuitenkin tuntea vastuunsa ja muistaa kuolevaisuutensa, kuten Sibelius-Akatemian lehtori Gustav Djupsjöbacka totesi. Toisinaan oma maku olisi jopa kyettävä sulkeistamaan. Säveltäjä Eero Hämeenniemi muistutti, että pahimmillaan kritiikki voi rusentaa uusien ideoiden synnyn. Esimerkiksi Helsingin Sanomien maineikas musiikki-toimittaja Seppo Heikinheimo (1938–1997) taisikin aikoinaan saada liikaa valtaa. Tosin Heikinheimon puolesta on sanottava, että hän sentään otti kantaa – nyttemmin tavanomaisin lähestymistapa on hampaaton hymistely. Täysteilauksia suosittamattakin voi sanoa, ettei kritikko saa ”totuuttaan” pöytälaatikkoon kätkeä.

Teorettinen anti

Ruotsalainen elokuvatuutkija Hynek Pallas paljasti kriitikon tärkeimmän teorian: ”Käytä kritiikissä kaikkea arvioitavan asian kannalta hankkimaasi relevanttia tietoa ja kaikkea sitä, mitä itse olet.” Toki vallitsevien tieteellisten teorioiden tunteminen on tärkeää, sillä ne vaikuttavat joko tiedostettuina tai tiedostamatta. Viime kädessä kritiikin on kuitenkin kummuttava kriitikosta itsestään. Kriitikolla tulee olla riittävät edellytykset työhönsä, ja usein hän onkin jonkin kapean alan asiantuntija. Taustatiedosta ja ismeistä on silti

kyettävä luopumaan, kun arvioi jotain itselle vierasta taidemuotoa tai kulttuuria. Hämeenniemi kehottikin kriitikkoa jättämään asiantuntijuuden kotiin ja olemaan ihminen. Tärkeä neuvo on myös aiheestaan intoutuminen, intohimo taiteeseen. Arviointivalmius hersyy tutkijan tai kriitikon omakohtaisesta kiinnostuksesta, joka sitten koetetaan oikeuttaa jollakin kohteen ominaisuudella. Kriitikon täytyy uskoa asiaansa ja esiintyä omalla äänellään. Kenties tämän vuoksi akateeminen keskustelu ja taidekriitikki ovat niin etäällä toisistaan, Pallas pohti. Hän kehotti kriitikoita liikkumaan näiden kuplien välillä: soveltamaan työssään tieteellisiä teorioita luottaen samalla omiin impulsseihinsa.

Seminaarien arveluttavimmassa esitelmässä eestiläinen kirjallisuuden professori Piret Viires puhui postmodernismista. 1990-luvun Virossa kriitikot, joille postmodernin teoriat olivat tuttuja, ymmärsivät postmoderneja teoksia paremmin ja osasivat kutsua niitä ”oikealla nimellä”, kuten Viires totesi. Hänen mukaansa teoriat muodostavat asianmukaisen hahmotuskehikon ja pääsyn maailman ilmiöihin: ne ovat ”ymmärryksen työkalupakki”. ”Tyhmä idea”, kuittasi kirjallisuudentutkija Kuisma Korhonen. Ajatus teorioista ymmärryksen työkaluina, joilla tuottaa valmiita vastauksia ja nimilappuja asioiden käsittelyyn, ei taiteen tutkimuksen kannalta kuulosta hedelmälliseltä. ”Tarvitsen kirjallisuutta, jotta voisin tietää, mitä työkalulaatikossani on, ei toisin päin”, Korhonen jatkoi. Tutkijan ja kriitikon tulee parhaansa mukaan tuntea erilaisia tieteellisiä teorioita, mutta eivät ne täysii valmiuksia teosten tulkintaan tarjoa. Uusimman taiteen vastaanottamiseen ei edes ole teoriaa vaan analysointi tapahtuu teoksen ehdoilla. Usein taideteosten alistaminen yksisilmäiselle ja ulkokohtaiselle teorialle tekeekin niille väkivaltaa: lokeroi siististi ja jättää tuntemattoman sivuun.

Jos kriitikko olisi ammattinimike ja jos kriitikoita todella koulutettaisiin, koulutuksessa pitäisi keskittyä nimenomaan uuden ja itselle vieraan analysoimiseen. Kriitikon on kyettävä uudistumaan samaa vauhtia kuin taide. Erityisen tärkeää on liikkuminen uuden ja tradition välillä, sillä tällaista kehystämistä ja tarinoiden rakentamista pirstaloitunut aikamme kaipaa. Kriitikolla on toki roolinsa tiedonvälittäjänä ja dokumentoijana, mutta ensisijaisesti – ja jo määritelmällisestikin – kriitikki on arvottamista, ei pelkkää informaatiotulvan järjestelyä. Jos yhteiskunnassa ei ole arvottavia instansseja, *anything goes*, musiikkikriikkiseminaarin paneelissa peloteltiin.

Finanssit järjestykseen

”Internet on varastanut lounaamme”, Lebrecht huokasi. Kentän demokratisoituminen on synnyttänyt valtavan määrän eritasoisia arviointilustoja, blogeja ja foorumeita, ja myös ”ammattikriitikot” ovat siirtyneet verkkoon. Paradigmanvaihdos on tehnyt entisistä kulttuurin kuluttajista osallistuvia kulttuurintuottajia, eikä villissä lännessä kukaan kysele tutkintotodistuksien perään. Luotettava asiantuntijuus pitää toki sisällään alan oppineisuuden, mutta kiinnostavia arvioita voi kirjoittaa

hyvinkin erilaisista lähtökohdista, kuten paneelissa pohdittiin. Varsinaisia sääntöjä kritiikin kirjoittamiselle ei ole, ja jokaisen kriitikon tulee lunastaa oma luotettavuutensa ajan kanssa, kirjoittamalla.

”Blogosfäärissä on mahdollisuuksia”, kuvataidekriitikko Otso Kantokorpi sanoi, ”mutta rahaa se ei tuo”. Mahdolliset mainostulot herättävät kysymyksiä sidonnaisuudesta, ja näistäkin ansioista pääsee nauttimaan vasta vierailijoiden määrän ollessa suuri. Myös sanomalehdet ovat osoittaneet haluttomuutensa maksaa palkkioita, joten kriitikon on mietittävä uusia rahoituslähteitä. Lebrechtin ratkaisuna on musiikkikriitikien maksattaminen konsertti- ja oopperataloilla itsellään. Kriitikki on olennainen osa puffaamista, ja suuret talot janoavat konserttiansa näkyvyyttä. Arvostelun vapaus saattaa taas askarruttaa, mutta ovatko kriitikot sen vapaampia sanomalehtien kuin oopperatalojenkaan leivissä? Sidonnaisuuden ei tarvitse muodostua ongelmaksi, sillä eihän kriitikki ole vain kehua tai moitetta, vaan arvon ja merkitysten pohdintaa.

Kriisi ja reformaatio

Kritiikin kriisiä on tolkutettu jo vuosikymmeniä. Syiksi on arveltu kustannusalan rakennemuutoksia ja lehdistön uusia käytäntöjä, mutta voisiko taustalla olla jotain teoreettisempaa? Kuvataidekriitikko Martta Heikkilä mietti, voisiko syytä kriisiin hakea nykytaiteen luonteesta tapahtuneista muutoksista? Taideteosten käsitteellisyys ja kokemuksellisuuden korostuminen ovat muokanneet taiteen vastaanottoa. Myös yhtenäiset arvottamisen mallit ovat jatkaneet murenemistaan. Konkreettista ja rajattua arvioinnin kohdetta ei välttämättä enää ole, ja siksi kriitikolle ei ole selvää, mikä pitäisi ottaa kriittisen tarkastelun ja kielen kohteeksi. Taide on muuttunut radikaalisti. Niin tulisi muuttua kritiikinkin.

”Juttuja muokataan ja lyhennetään sumeilematta, otsikot vaihdetaan – koskaan ei voi tietää, mitä tulee ulos”, musiikkikriitikko Veijo Murtomäki harmitteli ykköspäivälehtemme avustajajoukon riveistä. Lisäksi konserttikriitikin tila on vain 1400 merkkiä, maakuntalehdissä kahden-kolmen tuhannen paikkeilla. Kiteyttäminen on tietysti taitolaji eikä jahkaaminen kiinnostavaa, mutta ei pätevää ja perusteltu kriitikki tekstiviestirunouteen tai twiittiin taivu. Kriitikon asema on kieltämättä huonontunut eikä toimeentulo ole enää itsestäänselvyys, mutta kenenpä tietotyöläisen tai taiteen parissa ylipäätään työskentelevän olisi? Seminaareissa mieleen nousikin kysymys: voivatko vanhemman polven kriitikot opettaa nuoremmille yhtään mitään? Nykymallissaan taidekriitikon työ on uppoava laiva, mutta herkeämättömän vaikeroinnin ja lankunlahonnan vartomisen sijaan voisimme miettiä uusia mahdollisuuksia. Kuinka asiantuntemuksen ja kenttäkokemuksen saisi valjastettua uudenslaisiin työskentelytapoihin? Entä millaisilla areenoilla taidekriittistä keskustelua voitaisiin käydä? Seuraavan seminaarin aiheena voisikin olla tulevaisuuden taidekriitikki.

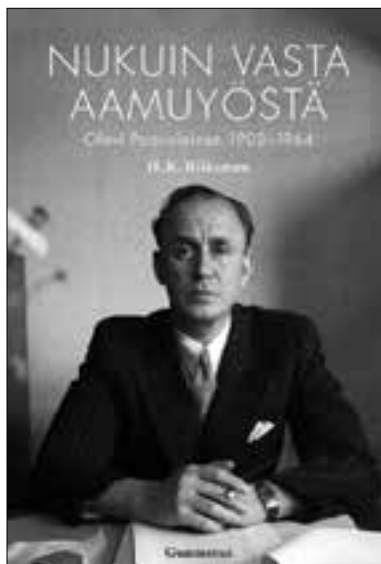
VELI-MATTI PYNTTÄRI

Kaksi kertaa Paavolaisesta

H. K. Riikonen, *Nukuin vasta aamuyöstä. Olavi Paavolainen 1903–1964*. Gummerus, Helsinki 2014. 584 s.
Panu Rajala, *Tulisoihitu pimeään. Olavi Paavolaisen elämä*. WSOY, Helsinki 2014. 623 s.

Kulttikirjailija on mainesana, jota professori H. K. Riikosen mukaan voi oikeute-
tusti käyttää vain harvoihin suoma-
lasiin kirjailijoihin. Riikosen omassa
kirjanpidossa tälle lyhyelle listalle
mahtuu vain noin yksi nimi, Olavi
Paavolainen. Syksyllä julkaistussa
elämäkertatutkimuksessa *Nukuin
vasta aamuyöstä. Olavi Paavolainen
1903–1964* Riikonen perustelee
Paavolaisen kulttikirjailijuutta sekä
tämän poikkeuksellisella näkyvyy-
dellä kaunokirjallisuudessa, muis-
telmateoksissa ja tutkimuksessa että
Paavolaisen suurella vaikutuksella
hänen jälkeensä tulleisiin kirjailija-
sukupolviin. Paavolainen on näkynyt
ja jättänyt jälkensä.

Olavi Paavolainen (1903–1964)
oli runoilija, esseisti, kriitikko, mai-
nosmies, tiedotusjoukkojen upseeri
ja lopulta Radioteatterin johtaja,
joka herätti ristiriitoja minne tahansa
menikin. Jos levottomuutta ei ollut
näköpiirissä, hän synnytti sen itse.
Esimerkistä käy kirjallinen pamfletti
*Suursiivous eli Kirjallisessa lastenka-
marissa* (1932), jolla hän teili huo-
miota herättävällä tavalla koko oman
kirjallisen sukupolvensa. Poliittisia
jännitteitä Paavolainen koetteli
teoksellaan *Kolmannen valtakunnan
vieraana* (1936) jättäen aikalaiset
empimään Paavolaisen suhtautu-
mista natsi-Saksaan myös jatkosodan
aikana. Paavolaiselle henkilökoh-
taisesti raskain riitasointu taisi kui-
tenkin syntyä viimeiseksi teokseksi
jääneen *Synkän yksinpuhelun* (1946)
myötä. Syytökset pitkäaikaisten to-
verien luottamuksen pettämisestä,
omien mielipiteiden kaunistelemi-
sestä ja sodan aikaisten päiväkirjojen
väärentämisestä jättivät arpensa sekä
Paavolaiseen itseensä että kansal-
liseen itseymmärrykseen pari vuotta
aikaisemmin päättyneen jatkosodan
oikeutuksesta.



Paavolaisen kulttikirjailijan mai-
netta ei ainakaan vähennä se, että
viime vuonna – kun Paavolaisen
kuolemasta oli kulunut 50 vuotta –
häneistä julkaistiin kokonaiset kaksi
elämäkertaa: Riikosen jo mainittu
Nukuin vasta aamuyöstä ja Panu
Rajalan *Tulisoihitu pimeään. Olavi
Paavolaisen elämä*. Professorien laa-
timien elämäkertojen varjoon ei sovi
jättää Ville Laamasen vuosi sitten
Turun yliopistossa tarkastettua mai-
niota väitöskirjaa *Suuri levottomuus*.

*Olavi Paavolaisen kulttuurinen katse
ja matkat 1936–1939*, joka Saksaan
ja Etelä-Amerikkaan suuntautu-
neiden matkojen lisäksi kartoittaa
ensimmäistä kertaa tarkasti Paavo-
laisen unohduksiin jäänyttä reissua
Neuvostoliittoon vuonna 1939.
Noin kolme neljännesvuosisataa kir-
jailijauransa aktiivisimman vaiheen
jälkeen kulttikirjailija Paavolainen
voi tässä suhteessa erittäin hyvin.

Paavolaisen koko kirja

H. K. Riikonen ja Panu Rajala eivät
pääse aloittamaan elämäkerta-
koitaan puhtaalta pöydältä: Matti
Kurjensaaren *Loistava Olavi Paa-
volainen* (1975) ja Jaakko Paa-
volaisen *Olavi Paavolainen – keulakuva*
(1991) ovat lukuisten muistelmien
ohella olleet luomassa kuvaa ihmi-
sestä ja kirjailijasta nimeltä Olavi
Paavolainen. Olemassa olevan elä-
mäkertamateriaalin laajuudesta
huolimatta Panu Rajala arvioi teok-
sensa esipuheessa vielä löytyvän tilaa
Paavolaisen koko kaaren kattavalle
elämäkerralle, jossa teokset ja elä-
mänvaiheet ”jännitteisessä vuoropu-
helussa täydentäisivät oloissamme
poikkeuksellista kirjailijakuvaa” (10).
Näin varmaan onkin, sillä Kurjen-
saaren tarjoamat varsin varhaiset
”henkilö- ja ajankuvat” eivät lopulta
muodosta kattavaa elämäkertaa, eikä
Jaakko Paavolaisen dokumentaarinen
aineisto juurikaan puutu kirjailijaelä-
mäkerran oletettuun ydinmehuun,
itse teoksiin.

Rajalan tavoittelema Paavolaisen
”koko kaari” voidaan tietenkin ym-
märtää pyrkimyksenä kirjoittaa sekä
historiallisesti kattava että henkilö-
kohtaisesti syvä ja julkisuuden pinnan
alle kurottava näkemys kohteestaan.
Erityisen perusteltu on tavoitteista
ensimmäinen, sillä Paavolaisen lop-
povuodet *Synkän yksinpuhelun* (1946)

myrskyisistä vastaanotosta vuonna 1964 koittaneeseen kuolemaan ovat olleet elämäkertureiden ja muun tutkimuksen näkökulmasta jolleivät vaiettuja, niin ainakin hiljaisia vuosia. Suurin syy vaitonaisuuteen on tietenkin Paavolaisen vaikeneminen kirjailijana: *Synkän yksinpuhelun* jälkeen hän ei enää julkaissut teoksia, vaikka suunnitelmia sekä Neuvostoliiton matkakirjasta että Tulenkantajien historiasta oli olemassa. Varsin pian Paavolainen siirtyikin Radioteatterin johtajaksi, mikä osaltaan vei tilaa kirjallisilta pyrkimyksiltä. Kummatkin tänä vuonna julkaistut elämäkerrat pureutuvat ansaitusti aiempaa syvemmin näihin vähemmälle huomiolle jääneisiin vuosiin.

Varsinaisen pontensa Rajalan elämäkerta saa kuitenkin Paavolaisen varhaisvuosista ja vilkkaasta seuraelämästä 1920- ja 1930-luvuilla. Tulenkantajien 1920-luvun orientalistiset juhlat Paavolaisten sukutalossa Vienolassa, nousevan kirjailijapolven ilonpito Helsingissä, romanttiset suhteet ja kirjallisuuspoliittiset intrigit, puhumattakaan rahaa, politiikkaa ja seksiä tihkuvista vehkeilyistä aikansa skandaalittaren Minna Craucherin kanssa, tarjoavat varsinaisen aarreaitan Rajalan elämäkerran verevyydelle. Silmiinpistävää, mutta materiaalin perusteella jollain tavalla ymmärrettävää, on se, että Rajala antaa suhteellisen paljon tilaa Paavolaisen naissuhteille, intiimeille tai ei. Erityisesti Rajala pohtii Paavolaisen verrattain pitkäaikaista liittoa Helvi Hämäläisen kanssa, jonka vaiheet ovat kuin parastakin ihmishuhdellaamaa soutamisineen ja huopaamisineen.

Yksityiselämän, henkilökoh- taisten ja jopa intiimien suhteiden kuvaaminen lankeaa eittämättä Rajalan lupaaman Paavolaisen ”koko kaaren” piiriin, mutta lukijan – ainakin minun – on huomattavasti hankalampi päättää, mitä tehdä Rajalan puolihuolimattomille spekulatioille Paavolaisen seksielämästä. Kuvatessaan Paavolaisen varhaista tuttavuutta Hella Wuolijokeen 1930-luvulla Rajala kirjoittaa esimerkiksi, kuinka ”[v]apaamieliset, värikkäät, elämän koettelemat

naiset vetosivat Paavolaiseen. Suhdetta ei tainnut kuitenkaan syntyä, mutta sen mahdollisuus varmasti väreili Hellan ja Olavin välillä, olihan Hellallakin jos minkälaista miesseikkailuja urallaan. Miksi hän komean ja älykkään Olavin olisi jättänyt kokematta” (174–175). Yhtä lailla Ain’Elisabet Pennasen yhteydessä Rajala katsoo tarpeelliseksi perustella Paavolaisen naimakua: ”Etsikö Olavi jatkuvasti vanhempia, rohkeita, jännittäviä naisia? Heidän kanssaan saattoi seurustella spirituaalisti ja vapaamielisesti ilman pelkoa, että nainen tulisi raskaaksi” (138–139). Mitä nämä antavat lukijalle? Rajalan heitot Paavolaisen rakkauselämästä ja tavasta hoitaa kiistämättä ajoittain monilukuista naisseuralaisten määrää eivät nähdäkseni palvele lukijakunnassa juuri ketään, jollei huomioda tarpeita pönkittää käsityksiä Paavolaisen (hetero)seksuaalisuudesta.

Aineistoa elämän liepeiltä

H. K. Riikonen puolestaan ilmoittaa rajaavansa tämänkaltaisen *of human interest* -aineiston elämäkertatutkimuksensa ulkopuolelle, vaikka huomauttaakin yksityishenkilön ja kirjallisen toimijan täydellisen erotamisen olevan mahdotonta eikä edes täysin tarkoituksenmukaista. Riikonen määrittelee teoksensa olevan ennen kaikkea ”kirjallinen elämäkerta”, jossa kohdehenkilön elämänvaiheita tarkastellaan painottamalla hänen toimintaansa kirjailijana aikansa kontekstissa. Keskeiseen asemaan tämän toiminnan kartoittamisessa Riikonen asettaa Paavolaisen omat tekstit, joista valitut sitaattit saavat toimia kirjailijan ”omana äänenä”.

Lopputuloksena syntyy perusteellinen ja hyvin dokumentoitu esitys Paavolaisen kirjallisen uran alusta sen loppuun saakka. Riikonen etenee 1920-luvun varhaisista runoista ja arvosteluista Paavolaisen varsinaiseen leipälajiin, kulttuuri-kriittiseen esseistiikkaan, joka 1930-luvun loppupuolen teoksissa *Kolmannen valtakunnan vieraana, Lähtö ja loitsu* (1937) ja *Risti ja hakaristi*

(1938) lomittuu yhä enemmän matkakirjallisuuteen. Riikosen valitsemien, kirjallisen toiminnan varsin laajasti ymmärtävän näkökulman erityisenä ansiona voidaan nähdä se, että sen avulla on mahdollista tarkastella Paavolaisen aikaa Radioteatterin johtajana lähes yhtä painavasti kuin hänen tosiasiallisesti varsin lyhyeksi jäänyttä aikaansa kirjailijana. Riikonen osoittaa, kuinka Paavolaisella yksityiselämänsä ongelmista huolimatta oli suuri merkitys radiokuunnelman kehityksessä Suomessa. Hän sovitti kotimaisia romaaneja kuunnelmiksi, rohkaisi ja ohjasi kuunnelmien kirjoittajia ja esitteli Suomessa varteentottavampia kansainvälisiä kuunnelmakirjailijoita. Vähäisimmäksi vaikuttamisen muodoksi suomalaisen kuunnelmakirjallisuuden alalla eivät jääneet 1950-luvun alussa julkaistut, Paavolaisen toimittamat kokoelmat suomalaisen radiokuunnelman parhaimmistosta. Vaikka Paavolainen tarttuikin Yleisradion johtajan Hella Wuolijoen tarjoukseen Radioteatterin johtajuudesta aluksi vastentahtoisesti, niin radiokuunnelmien poikkeuksellisen laaja ja sitoutunut kuulijakunta myös velvoitti häntä suhtautumaan tarvittavalla vakavuudella uuteen ja viimeiseksi jääneeseen uraansa. Jotteivät Paavolaisen viimeiset vuodet peittyisi tuttuun muminaan itsetuhoisista alkoholismista, epätoivosta ja katkeruudesta, on hyvä, että myös tämä viimeinen luku on kirjoitettu Riikosen ja Rajalan elämäkertoihin.

On silti todettava, että Riikosen elämäkertatutkimusta rampauttaa sama asia kuin niin monia muita kontekstista puhuvia tutkimuksia: rajauksen ja ennen kaikkea tarkoituksen puute. Käsi sydämellä, ketä kiinnostaa Olavi Paavolaisen ja James Joycen jakama taipumus suosia kodeissaan porvarillista sisustustyyliä? Tällaiset anekdootit toki keventävät laajempien laatikkojuttujen ohella muuten varsin raskasta lukukokemusta, mutta ennemmin tai myöhemmin raja arvokkaiden huomioiden ja toisarvoisten knoppien välillä hämärtyy – eikä tämä ole kenenkään edun mukaista. Sen sijaan, että Paavolaisen teoksia ympäröitäisiin yksi-

tyiskohtaisen suhteiden, satunnaisten yhteyksien ja jopa mielivaltaisten tietojen verkostolla, niin ainakin itse olisin toivonut kaiken tämän tilalle vielä syvällisempää, historiallisesti pidempikantoista analyysia vaikka Paavolaisen kirjallisen toiminnan vaikutuksesta. Tässä suhteessa Riikonen avaa ovia lukuisiin suuntiin, mutta jättää valitettavan usein niistä kulkematta. Hän kartoittaa piinaavalla tarkkuudella aikalaistekstejä, kansainvälisiä vertailukohtia ja kotimaista paavolaistutkimusta, mutta jättää nämä kytkökset harmillisen usein ilman suuntaa. Toki tällainen aineisto ja olennaisesti siihen liittyvät lähdeviitteet, hakemisto ja Paavolaisen kirjoitusten vastaansanomaton bibliografia antavat lukuisia mahdollisuuksia uudelle tutkimukselle, mutta silti olisi ollut mielenkiintoista lukea pitkäjänteisempiä ja kauaskantoisempia tulkintoja Paavolaisen merkityksestä suomalaisessa kirjallisuudessa.

Lukijasta kiinni

Ei voi salata sitä, että Riikosen *Nukuin vasta aamuyöstä* puuduttaa lukijansa varsin tehokkaasti, mutta

yhtä ilmeistä on, että Rajalan *Tulisoihtu pimeään* jättää päällimmäiseksi vaikutelmaksi eräänlaisen ylimalkaisuuden. Eritoten tämä tulee esille, jos vertailukohdaksi asetetaan Rajalan aikaisempi, palkintojakin voittanut Mika Waltarin elämäkerta *Unio Mystica* (2008). Vaikka Rajalan elämäkerrat käsittelevätkin pitkälti samaa ajanjaksoa Suomen historiassa ja suurelta osin samojen varsin suppeiden kirjallisten piirien toimintaa 1930-luvulla, niin Paavolaisen yhteydessä Rajala ei ole kyennyt samaan vaikutelmaan viimeistelystä. *Tulisoihtu pimeään* jättää tunteen elämäkerrasta, jossa teoksen kirjoittaja lii-telee kaukana kohteensa yläpuolella omaa bravuuriaan esitellen, jättäen Olavi Paavolaisen yksin oman itsensä armoille. Jos Olavi Paavolainen tarvitsi yleisönsä, niin tarvitsee myös Panu Rajala – ja tässä näytöksessä yleisönsä vie professori Rajala. En väitä, etteikö Rajalan siivellä viihtyisi, päinvastoin, niin mukaansatempaavaa teksti suurelta osin on. Riikonen puolestaan tarjoaa huomattavasti vakavamielisemmän ja perustellumman selvityksen, joka saattaa sortua omaan suurisuuntai-

suuteensa ja juuri siksi pudota usean lukijan kädestä. Lopulta, kuten aina, kyse on kuitenkin lukijan valinnasta: miksi minä haluan Paavolaisesta lukea?

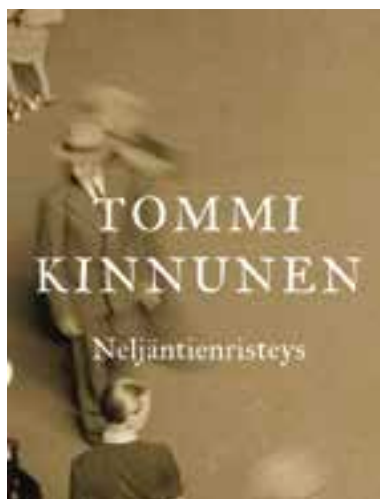
Jos Riikosen elämäkerrasta rakentuu kuva Paavolaisesta näkyvänä ja vaikutusvaltaisena kirjallisuuden ja kulttuurin moniottelijana, niin Rajala kykenee esittämään vilauksen epävarmasta monien aikeiden miehestä, joka liian usein tuntuu jäävän maalistaan. Eräässä mielessä nämä erilaiset näkemykset ovat sisään rakennettuna elämäkertojen lähtökohdissa, joista toinen lähtee siitä, mitä on saatu aikaan, ja toinen painottaa sitä, mitä tapahtuu ennen kuin on valmista. Tässä teokset täydentävät toisinaan. Kummatkin elämäkerrat toistavat johdannoissaan ja takakansiteksteissään litaniaa Paavolaisesta julkisena hahmona – ”tulenkantajana”, ”maailmanmatkaajana”, ”keikarina”, ”kosmopoliittina”, ”taidekriitikkona” ja vaikka ”johtotähtenä” – mutta elämäkertojen nimet – *Tulisoihtu pimeään* ja *Nukuin vasta aamuyöstä* – huokuvat ennen kaikkea yksinäisyyttä. Ehkä tämä kahtalaisuus ilmaisee tahattoman tuuden Olavi Paavolaisesta.

NOORA VAAKANAINEN

Katseitten risteyksessä

Tommi Kinnunen, *Neljäntienristeys*. WSOY, Helsinki 2014. 334 s.

Tommi Kinnusen esikoisromani *Neljäntienristeys* on kahminut palkintoehdokkuuksia ja mediasuitsutusta. Kirjailijaa on kiiteltu hallitusta, hiotusta ja päivitetystä kokonaisuudesta, joka kertoo erään suvun tarinan sodan taustaa vasten. Pääpaino Kinnusen teoksessa on ihmissuhteissa, ja ajan-kuvaa 1800-luvun lopulta 1900-luvulle käsitellään lähinnä yksilötasolla. Vastaanotto ei kuitenkaan ole ollut pelkästään haltioitunutta, vaan osaltaan kritiikki on tuonut esiin myös teoksen perinteikkyyden. Vähemmälle huomiolle ovat jääneet



romaanin hätkähdyttävät ja jopa groteskiuteen kallistuvat ruumiillisuuden kuvaukset sekä voimakas humanistinen pohjavire toiseuden kohtaamisesta.

Neljäntienristeyksen kuvaamana ajankohtana suomalainen yhteiskunta on sukupuolittuneiden ja seksuaalisten normien säätelemä. Kulttuurisesti määrittynyt mallit, kuten haave isän, äidin ja lapsien muodostamasta idyllisestä ydinperheestä, hakevat muotoaan romaanin henkilöitten välisissä suhteissa. Osa Kinnusen teoksen hahmoista rikkoo yhteiskunnan ahtaita karsinoita ja

odotuksia, toiset taas yrittävät lo-
puttomasti sopeutua tai maanisesti
tavoitella tyhjiä kuvia.

Poikkeusyksilöitä ja vaiettuja tarinoita

Kenties teoksen mielenkiintoisin ja
elävin henkilö, kättilö Maria, ostaa
polkupyörän kaupungin ensim-
mäisten naisten joukossa. Samalla
Marian kautta kuvataan uudenlaista
naisuutta, joka ei enää asetu tois-
tamaan tuttuja ja turvallisia käsi-
tyksiä. Ympäri keräännytty katseli-
joita ja kuuluu soraääninä siitä, mikä
on sopivaa naiselle ja mikä ei, mutta
Kinnunen esittää Marian selviy-
tyjänä, oman tiensä kulkijana. Epä-
varman alun jälkeen ajo alkaa sujua:

”Yhtäkkiä hän ymmärsi tekniikan.
Hän kiersi torin kaksi kertaa, ensin
haparoiden, toisella kertaa varmem-
min, ja vilkutti ohiajaessaan miehille,
jotka olivat juuri ylittämässä Ranta-
katua.” (43)

Tasapainoilevasta pyöräilystä kasvaa
metonymia Marian edistyksekkyy-
delle ja vahvuudelle. Hän tarttuu yh-
teiskunnan ehdasta naiskuvaa sarvista,
raivaa tietä ja tilaa tulevaisuuden nai-
sille ja aktiiviselle toimijuudelle. Ajan
kulttuuriset odotukset ja normit eivät
estä poikkeusyksilöä polkemasta edis-
tyksen pyörää. Samalla uuden naisen
on kuitenkin vilkutettava katselevalle
ihmisjoukolla, esitettävä ja todis-
tettava omaa osaamistaan.

Lahja edustaa teoksessa perinteis-
empää naisuutta. Marian tyttären
hahmossa korostuu pakkomieli-
teinen perheidyllin tavoittelu, äidin
maailmankatsomuksesta selvästi
eroava haavekuva. Siinä missä Ma-
rialle riittää itsenäisyys, tytär kaipaa
miestä ja perhettä, haluaa sulautua
ja tahtoo osansa onnesta, joka hän-
nelle kuuluu: ”En jäänyt yksin, vaan
olen niin kuin muut” (57). Liitosta
ei muodostu tavoiteltua kiitokuvaa,
vaan ristiriitojen, torjuttujen ja kiel-
lettyjen halujen jännitekenttä, jossa
kaikki häviävät ja satuttavat toisiaan.
Neljäntienristeys muistuttaa lukijalle,
että yksilö ei voi päättää toisen puo-
lesta sitä, mikä on tälle hyväksi.

Ydinperheen projektiluontoinen
suorittaminen ja tuottaminen konk-
retisoituu *Neljäntienristeys*essä suku-
talon rakentamisessa, sen jatkuvassa
muokkauksessa. Vaikka suunnitel-
missa talosta kasvaa suuri, jokaiseen
suuntaan ikkunoita avaava koti, hen-
kinen liikkumatila heteroseksuaalisen
avioliiton ja idyllisen perhekuvan
pohjalle rakentuvassa kodissa osoit-
tautuu ahtaaksi ja kestäättömäksi.
Piilotetun homoseksuaalisuutensa
kanssa kamppaileva Onni ei sovi hän-
neltä odotettuun aviomiehen rooliin.
Lopuksi on kyseenalaista, ketä ja mitä
varten taloa oikein pystytetään:

”Onni pysähtyy puolukanvarpujen
keskelle. Jos talo oli Lahjaa varten,
kenellä tätä rakennetaan? Hän keskit-
tyy painamaan pintaannousseen aja-
tuksen takaisin syvyyteen. Tällä kertaa
hengitys ei ehtinyt edes tihentyä. Ei
saa haluta. Ei saa kaivata.” (300)

Perheessä (tai yhteiskunnassa) ei ole
tilaa homoseksuaaliselle halulle eikä
Onnin edustamalle erilaiselle masku-
liinisuudelle. Onnin osana on tulla
torjutuksi ja näkymättömäksi, var-
jokuvaksi toisen unelmasta. Yksilön
itsensä kieltämisestä kasvaa koko
sukua ravisuttava tragedia.

Alastomia kohtaamisia

Kinnusen romaanissa keskeisiksi nou-
sevat alastomuuden kuvaukset. Alas-
tomuus on teoksessa aina sidottuna
toisen katseeseen ja katsotuksi tule-
miseen, sosiaaliseen kontekstiin ja
vuorovaikutukseen. Alastomuutta ei
myöskään kuvata pelkästään ruumiin
rujona tilana, vaan alastoman kehon
kautta viestitään lisäksi sisäistä pal-
jastumista ja oman haurauden ker-
tomista. Paljaan kehon pinnalla koh-
taavat tekstissä esimerkiksi parisuhteen
jännitteet ja valtataistelut, ihmisen
kuolevaisuus sekä toive nähdä tulle-
misestä. Iho on sosiaalinen pinta, jolla
tarinamaailman uusia merkityksiä tuo-
tetaan ja jaetaan.

Sokeus ja torjunta toteutuvat
nekin osittain henkilöiden iholla.
Kun Lahjan mies palaa rintamalta
eikä Lahja pääse osaksi sodanjälkeistä
vauvabuomia ja himojen leimaamia

syleilyjä, joista koko ympäröivä kylä
puhuu, hän joutuu kohtaamaan it-
sensä toisen silmin:

”Hän nosti päätään ja näki Onnin
tuijottavan häntä. Hän ei nähnyt sen
katseessa arviointia, ei kiihkoa, ei edes
mielenkiintoa. Se vain katsoi. Samassa
Lahja ymmärsi itsensä toisen silmin.
Hän oli kiihtuvaintainen partahuuli-
yllään ylisuuri pyjamapaita, jalassa
sameanharmaat villasukat. Pesuvadille
kyykänynt, sisällä omat sormet.” (130)

Onni kyllä katsoo vaimoansa, mutta
katse on halusta riisuttu, paljas ja
kylmä, eikä Lahja siksi tule todella
nähdä tai kohdatuksi. Katse kos-
kettaa ainoastaan ruumiin pintaa,
ei kykene kohtaamaan ihmistä ihon
sisällä. Ymmärtäessään tulleen tor-
jutuksi ja siten myös oman tarvitse-
vuutensa Lahja puolestaan kieltäytyy
näkemästä miestä, tämän sisäisiä
ristiriitoja ja vastoinkäymisiä: ”Lopeta
katsomasta. Minua ei saa katsoa!
Minua ei saa kukaan katsoa!” (131)

Ikääntynyt (nais)keho puolestaan
toimii romaanissa kuoleman ja elämän
mutta myös anteeksiannon ja koh-
taamisen paikkana. Reumatismien
runtelema Maria nousee pediltään
paistamaan itselleen elämästä rasvaisia
ohukaisia ja tulee samalla itse nähdä:
”hän katsoi itseään Ritvan silmin. Hän
näki suuret rintansa, laajan värisevän
vatsansa, joka levisi ja peitti häpy-
kummun” (95). Asettuessaan toisen,
nuoren naisen, näkökulmaan Marian
on päästettävä irti omasta elämän-
halustaan, kohdattava vanheneva ja
kuihtuva ruumiinsa, joka on toisen
katseelle jo niin kovin paljas ja ohitta-
maton. Vanhenevaan ruumiiseen pai-
nautuu ihmisen kuolevaisuus, kahden
maailman leikkauspinta.

Kenties yksi *Neljäntienristeys*en
koskettavimmista ja vaikuttavim-
mista kohtaauksista nousee arjen
keskeltä, kahden ihmisen välisestä
fyysisestä kosketuksesta. Kaarina
kylvettää myrkylliseksi kiertynyttä
anoppiaan, Lahjaa, jonka alastomuus
herättää Kaarinan kohtaamaan
hauraan ja pettyneen naisen:

”Tässäkö on se nainen, joka häntä on
kiusannut melkein neljäkymmentä

vuotta? Vahva nainen, joka pelkäsi syömistä ja lihomista, on kuihduttanut itsensä luisevaksi, iän lannistamaksi luukasaksi ja köyristää hänelle selkäänsä kuin kissa. Kaarina kastelee kinnasta ämpäriässä, pesee kädet, ensin oikean, sitten vasemman, lopulta pään. Harventuneet harmaat hiukset painautuvat kallonmyötäisiksi. Missä on nyt se nainen, joka ei jättänyt pienintäkään mahdollisuutta kertoa, ettei kelpaa?” (232)

Selänpesusta kasvaa tekstissä elämää suurempi, sukupolvien välisiä aukkoja

umpikurova *katharsis*: peseminen tyynnyttää vihanpitoa, mahdollistaa koskettamisen ja kosketetuksi tulemisen. Kehon alastomuuden kautta jaetaan ja kohdataan asioita, joita kieli ei riitä käsittelemään.

Kinnusen kirjoittamien kuvien ruumiillisuus sekä niiden varovainen groteskin sivuaminen jalostaa tekstistä suoraan lukijan hermoihin iskevää. Kuvien taitava ja säästeliäs annostelu avainkohtiin säästää teoksen valumasta itsetarkoitukselliseen mässäilyyn kehollisella rumuudella. Tehokeinoja käytetään hallitusti ja taloudellisesti.

Ruumiillisuuden kuvaus toimii *Neljäntienristeyksessä* avartavana tilana, joka muistuttaa myös lukijaa elämän peruskysymyksistä ja inhimillisyyden kipeistä puolista: ruumis kuluu loppuun ja tehtyjen valintojen kanssa on elettävä. Samalla alastomat kohtaamiset tarjoavat kirjassa väläyksen torjumisen vaihtoehdosta, toisen ihmisen aidosta kohtaamisesta ja ymmärtämisestä. Nähdyksi tuleminen vaatii asettumista toiseksi, itsensä näkemistä toisena ja toisen silmin.

JANI MARJANEN

Orjuus ja vapaus

Domenico Losurdo, *Liberalismin musta kirja* (Controistoria del liberalismo, 2005).
Suom. Pauliina de Anna. Into, Helsinki 2013. 433 s.

On tavallaan hätkähdyttävää, että orjuutta on puolustettu vetoamalla orjanomistajien vapauteen. Tähän huomioon perustuu Domenico Losurdon *Liberalismin musta kirja*, joka pyrkii laatimaan liberaalista traditiosta vastahistorian tuomalla esiin siitä häivytetyn osan. Losurdo tekee vakuuttavaa työtä näyttämällä, kuinka monet liberaaleina pidetyt ajattelijat Lockesta Tocquevilleen sietivät eri tavoin orjuutta instituutiona. Esimerkiksi Thomas Jeffersonille ja Benjamin Franklinille vaatimukset orjuuden lakkauttamisesta olivat hyökkäys orjanomistajien vapaata elinkeinonharjoittamista vastaan. Myöhemmin 1800-luvulla monet liberaalit hyväksyivät rasistisen syrjinnän ja eugeniikan.

Vyöryttämällä lukijan eteen yhä useampia tapoja, joilla vapauden retoriikka kytkettiin orjuuden hyväksymiseen, orjakaupan tukemiseen tai mustien orjien ihmisarvon kieltämiseen, Losurdo tulee myös osoittaneeksi, kuinka monimuotoista oli keskustelu orjuudesta ja vapaudesta 1700- ja 1800-luvuilla. Vyöryttä-



misen ongelmana on, että Losurdon liberalismin vastahistoriasta tulee hyvin yksinkertainen. Ongelma korostuu kirjan markkinoinnissa, alkaen kirjan suomenkielisestä nimestä sekä takakansitekstistä, jonka mukaan ”liberalistit ovat syyllistyneet orjuuttamiseen, kolonialismiin, kansanmurhaan, rasismiin – ja silkkään snobismiin”.

Väitteessä on varmasti perää,

mutta keitä ovat nämä liberalistit ja miksi heillä on jonkinlainen kollektiivinen vastuu? Jatkuuko tämä vastuu myös aikana, jolloin orjuuden puolustaminen vapauden retoriikan avulla on käynyt mahdottomaksi? Kirjassa esitetään vain yksi esimerkki, jossa orjuutta on puolustettu liberalismin nimissä, ja siinäkin sana on Losurdon eikä alkuperäislähteen. Kaikissa muissakin Losurdon esimerkeissä, joissa läntisen tradition suurmiehet hyväksyvät orjuuden, orjakaupan tai pakkotyön, vedotaan tavalla tai toisella *vapauteen*, ei liberalismiin: siirtomaiden orjanomistajaeliitin vapauteen emämaastaan tai omistavan luokan vapauteen valtion säätelystä. Orjuutta vastustaneita liberaaleja, esimerkiksi Adam Smithia ja Alexis de Tocquevillea, Losurdo suostuu siitä, että he hyväksyivät hiljaisesti orjuuden kaltaisia käytäntöjä, kuten pakkotyön.

Losurdo nivoo nämä esimerkit yhteen ja tulee samalla yhdistäneeksi vapausretoriikan, liberalismin ja liberaalin puolueen. Näin sementoitu liberaali traditio ei kestä intellektuaalista tarkastelua. 1700-luvulla

ei edes käytetty sanaa ”liberalismi” puhumattakaan siitä, että Losurdon yhteen niputtamat ajattelijat olisivat katsoneet kuuluvansa samaan traditioon. Yksittäisten ajattelijoiden tarkasteleminen heidän omista lähtökohdistaan käsin olisi tuottanut monipuolisemman ja uskottavamman kuvan vapauden retoriikan ja orjuuskeskustelun limittymisestä. Tämä pätee erityisesti kirjan siteerautuimpaan ajattelijaan Tocquevilleen. Hänen näkemyksiään orjakaupasta, orjuudesta, Amerikasta, rotusyrjinnästä ja poliittisesta osallistumisesta siteerataan kerta kerran jälkeen, mutta missään vaiheessa ei tarjota kokonaiskatsausta Tocquevillen ajatteluun. Losurdolle riittää, että Tocqueville oli liberaali.

Liberaalin tradition yksinkertaistaminen korostuu, kun Losurdo asettaa vastakkain liberaalit ajattelijat, jotka hyväksyivät orjuuden tai ainakin valkoisen ylivallan siirtomaissa, ja radikalismien tradition, johon hän laskee orjuutta aggressiivisesti vastustaneita vapaakirkollisia johtajia sekä Haitin vallankumouksesta riemuinneita ranskalaisia vallankumousajattelijaita. Radikaali traditio oli kuitenkin jo 1800-luvun alussa hyvin heterogeeninen. Kun Losurdo vielä liittyy Marxin ja Engelsin sen seuraajiksi, traditio näyttää paitsi hajanaiselta myös tarkoitushakuiselta.

Liberalismin vastahistoria

Sinänsä Losurdo on oikeassa väittäessään, että liberalismin historiaa on kirjoitettu tavallaan hagiografiana. Ajatteluperinnettä on kuvattu tämän päivän perspektiivistä häivyttämällä siitä nykypäivän liberalismin sopimattomat elementit. Muistutus on tärkeä: ei ole olemassa yhtenäistä jatkumoa Lockesta Milliin, demokratisoitumiseen ja tämän päivän liberaaleihin demokratioihin. Liberalismin tarina – jos sellainen halutaan kertoa – on täynnä ristiriitoja ja epämiellyttäviä totuuksia.

Liberalismin mustan kirjan ongelma ei ole kriittisyys liberaalia traditiota kohtaan vaan oletus tradition koherenssista ja homogeenisuudesta.

Teoksen suomenkielisen nimen viittaus *Kommunismien mustaan kirjaan* korostaa tendenssiä ja on epäonnistunut sikäli, että Losurdo ei ensisijaisesti ole kiinnostunut liberaalien aiheuttamasta yhteiskunnallisesta tuhosta vaan haluaa pikemminkin pohtia, miten vapausajattelu on eri aikoina nivoutunut kolonialismiin, orjakaupan ja rasismien puolustukseen.

Viime aikojen aatehistoriallinen tutkimus onkin murtanut myyttiä koherentista liberaalista traditiosta. Tilalle on tarjottu vapausajattelun eri konteksteissa syntyneitä variaatioita. Michael Freeden on kirjoittanut siitä, kuinka liberaalin tradition olemuksesta on kiistelty yhdistämällä vapaussanastoa erilaisiin poliittisiin teemoihin. Andrew Sartori on pohtinut, miten liberalismin mukauttaminen agraariseen Bengaliin loi aivan uudenlaisen paikallisen liberalismin.¹ Nämä ovat myös liberalismin vastahistorioita, mutta niiden pyrkimys on ollut kuvata traditio moniäänisenä ja kiistanalaisena.

Losurdon teos sisältää monia mielenkiintoisia oivalluksia. Eriytyisen kiinnostava on huomio, että 1600-luvulla Alankomaat ja Englanti kehittyivät taloudellisesti ylivoimaiseen asemaan ja nousivat orjakaupan suurvaltioiksi – ja samaan aikaan näissä maissa vaikuttivat aikakauden johtavimmat vapausajatteluun nojaavat filosofit. Toinen merkittävä huomio liittyy Saint-Dominguen tai Haitin asemaan abolitionismin historiassa. Vuoden 1804 vallankumouksessa Haiti muuttui itsenäiseksi mustien johtamaksi valtioksi, jossa orjuus oli lakkautettu. Jokainen orjakauppaa ja orjuutta käsittelevä ajattelijajoutui ottamaan kantaa Haitin tilanteeseen, valtion onnistumisen mahdollisuuksiin sekä vallankumouksen mahdolliseen leviämiseen. Haitin vallankumous muutti myös käsitystä Yhdysvalloista liberaalina yhteiskuntana. Yhdysvaltojen raju reaktio Haitin tapahtumiin – pelko orjavallankumouksen leviämisestä – teki siitä vahvemmin orjuuteen perustuvan rotuvaltion.

Liberalismin mustan kirjan analyyysi liberalismista on köykäinen, mutta Losurdon monet orjuuskeskusteluun liittyvät oivallukset ja sadat esimerkit ovat lukemisen arvoisia. Orjuuden puolustaminen vapaudella (jolla argumentoitiin myös orjuutta vastaan, vaikka tätä ei varsinaisesti käsitelläkään kirjassa), alleviivaa vapauspuheeseen yhä kuuluvaa jännitettä. Monelle tulee yllätyksenä, että Thomas Jeffersonin kaltaiset vapausaatteen sankarit olivat myös orjanomistajia ja orjuuden puolustajia – minkä esille tuominen on tärkeää. Tämän tiedon poliittiset johtopäätökset on jokaisen tehtävä itse. Onko mahdollista inspiroitua Jeffersonista ajattelijana, vaikka hän kytkeytyy niin vahvasti Yhdysvaltain rotuvaltion luomiseen ja ylläpitämiseen? Jefferson vastusti (vuonna 1800 lakkautettua) transatlanttista orjakauppaa Yhdysvaltoihin mutta puolusti laajalle levinnyttä orjuutta yhteiskuntarauhaan vedoten.

Vapauden jatkuva monimuotoisuus

Omistuksen ja elinkeinojen vapauden sekä ihmisten ja eläinten emansipaation välinen jännite ei rajoitu orjuuteen ja orjakauppaan. Tämän päivän keskustelut, joissa asetetaan vastakkain perheiden oikeus itse päättää vanhempainvapaiden käytöstä ja valtion suhtautuminen molempiin vanhempiin tasa-arvoisesti, tarjoavat tavallaan kaikuja samasta vapauden sisäisestä jännitteestä. Ja eikö puolustuspuhe turkistarhauksesta laillisena elinkeinona ole itse asiassa analoginen 1700-luvun keskustelulle abolitionismista ja orjanomistajien vapaudesta?

Viite & Kirjallisuus

- 1 Ks. *Freedom and the Construction of Europe I–II*. Toim. Quentin Skinner & Martin van Gelderen. Cambridge University Press, Cambridge 2013; Michael Freeden, *Ideologies and Political Theory. A Conceptual Approach*. Oxford University Press, Oxford 1996. 139–314; Andrew Sartori, *Liberalism in Empire. An Alternative History*. University of California Press, Oakland 2014.

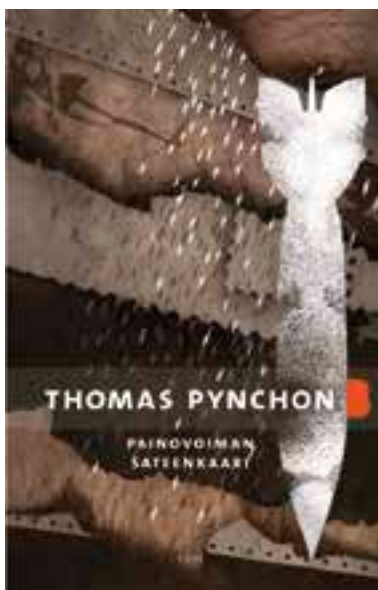
HEIKKI RAUDASKOSKI

Pintoja, meluja, salaisuuksia, ihoja

Thomas Pynchon, *Painovoiman sateenkaari* (*Gravity's Rainbow*, 1973.) Suom. Juhani Lindholm. Jälkisanat Tiina Käkelä-Puumala. Teos, Helsinki 2014. 999 s.

Thomas Pynchonin vuonna 1973 julkaistu romaani *Gravity's Rainbow* on ilmestynyt luontevasti *Painovoiman sateenkaari* -nimisenä suomeksi. Romaani jäi minulle aikoinaan aluksi etäiseksi. En kyennyt läpäisemään sen pintaa. Kun sitten tunsin pääseväni tekstin sisään, koin joutuvani keskelle valtaisaan äänimassaa. Vainusin kyllä kirjan pitävän sisällään salaisuuksia, ehkä jopa kaikenkattavan salaisuuden. Sitten – jossakin vaiheessa toista lukukertaa – aloin tekstipinnan, tekstimelun ja hermeettisyyden sijaan päästä tekstin iholle.

Erilaiset pinnat, ihot ja värit ovat romaanissa tematisoituneesti esillä, kuten seuraavassa keskustelu-kohtauksessa. Vanhempi virkailija opastaa nuorta tulokasta. Virkailijoiden on saatava arkistoiduksi ”kaikki, mikä keskushermostosta tulee” (199). Enimmäkseen heille lähetetään turha informaatiota, mutta kaikki pitää tallentaa, koska kaikkea voidaan joskus tarvita. Tulokas haluaa tietää, pääsevätkö he koskaan käymään Ulommalla Tasolla. Seniorin on pakko kertoa, että he kaikki menevät ennemmin tai myöhemmin Ulommalle Tasolle. Tuolle ulkopinnalle ei kuitenkaan mennä pistäytymään. He – toistaiseksi keskushermoston informaatiota arkistivat hermosolut – menevät sinne muuttuakseen pysyvästi muistamattomaksi ihoksi, pigmenttisoluksi. Nuori virkailija-hermosolu protestoi. Onhan heillä, maanpölykolaisilla, oltava yhä muistot ja koti keskushermostossa. Tähän vanhempi virkailija vastaa:



”Niin on totuttu ajattelemaan. Pudonneita kipinöitä. Luomisessa rikkoutuneiden astioiden sirpaleita. Ja joskus, jollakin tavalla ennen loppua ne kootaan takaisin kotiin. Valtakunnan viestintuoja saapuu viimeisellä hetkellä. Mutta minä sanon sinulle, että mitään sellaista viestiä ei olekaan, ei mitään sellaista kotia – on vain miljoonittain viimeisiä hetkiä... ei muuta. Meidän historiamme on kokoelma viimeisiä hetkiä.” (199–200)

Lainaus resonoi montaa ääntä. Luomisessa rikkoutuneiden astioiden sirpaleet viittaavat suorimmin *Painovoiman sateenkaaren* kabbalistiseen kudelmaan. Ajatus historiasta kokoelmana viimeisiä hetkiä on muun ohella yksi romaanin tavoista käsitellä ydintuhoa.

□ □ □ □ □ □ □

Esittelemäni kohta versoo, ilman että sitä mitenkään luonnollistetaan tai selitetään, Gavin Trefoilin tapauksesta. Nuorukaisella on kyky muuttaa ihonväriään. Rollo Groastilla on kyvystä teoria. Ihosolut ovat sikiönkehityksen alussa osa keskushermostoa, mutta normaalisti ”osa hermosoluista siirtyy pois keskushermostoksi erikoistuvasta solukosta” ja erikoistuu ihosolukoksi katkaisten yhteydet keskushermostoon (198). Trefoililla olisi säilynyt yhteys keskushermoston ja ihosolujen välillä.

Tohtori Groast on tutkija ja Trefoil tutkittava ”Valkoisen vitsauksen” tutkimuslaitoksessa Etelä-Englannin rannikolla. Laitoksessa toimii kirjava tutkijajoukko parapsykologeista kovan linjan behavioristeihin. Jos Trefoil on tutkijoille hämmentävä kohde, vielä enemmän sitä on Tyrone Slothrop, Yhdysvaltain armeijan luutnantti. Jostakin syystä V-2-raketit osuvat keskimäärin muutaman päivän viiveellä taloihin, joissa Slothrop on harrastanut seksiä. Miten ihmeessä? Groastin mielestä kyseessä on ennaltanäkeminen. *Painovoiman sateenkaaren* kaiketi tolkuin tieteilijä, Roger Mexico, pitää ilmiötä tilastollisena kummajaisena, freudilainen Edwin Treacle taas psykokesianana.

Laitoksen innokkain pavlovinlainen, Edward Pointsman, ymmärtää ilmiön ehdollistuneena reaktiona. Se tosin toimii takaperoisesti: ensin reaktio, sitten vasta ärsyke. Yhtä luonnottoman tuntuisesti V-2-raketitkin osuvat: räjähdys tapahtuu ensin ja ääni tulee vasta perässä. Slothrop olisi saavuttanut ehdollistumisen ultraparadoksaalisen vaiheen, jossa

vastakohtat, kuten mielihyvä ja kipu sekä sisäpuoli ja ulkopuoli, sekoittuvat toisiinsa; tässä tapauksessa myös syy ja seuraus olisivat toistaiseksi selittämättömällä tavalla vaihtaneet paikkaa. Pavlovilla ultraparadoksaalista vaihetta edeltävät Pointsmanin sanoin ekvivalentti vaihe, jossa ”niin heikko kuin voimakaskin ärsyke tuottaa täsmälleen saman” reaktion, sekä paradoksaalinen vaihe, jossa ”voimakkaat ärsykkeet tuottavat heikon reaktion ja päinvastoin.” (121–122).

Ehdollistumisen vaiheita hieman vulgääristi soveltaen: kun aluksi koin tekstin etäiseksi ja läpäisemättömäksi pinnaksi, reaktioni tekstin ärsykkeisiin pysyivät heikkoina riippumatta siitä, miten kovasti teksti yritti tehdä vaikutusta. Tekstin tulvan sisälle päästyäni tai jouduttuani koin tasaisen voimakasta hälinää tekstikohdasta riippumatta. Jo tässä vaiheessa aloin kyllä erottaa eri ääniä ja lajeja, nuori bahtinilainen kun olin. *Painovoiman sateenkaari* uusintaa menippolaisen satiirin karnevalistista perinnettä tuomalla esittomasti ja vakavakoomisesti yhteen valtavan määrän eri korkea- ja populaarikulttuurisia lajeja ja ulkokirjallisia rekistereitä. Tiina Käkelä-Puumala kiinnittää viisaissa ja monipuolisissa jälkisanoinaan tähänkin perinteeseen huomiota. Hän ottaa esimerkikseen romaanissa taajaan esiintyvät laululyriikat. Käkelä-Puumala kuitenkin huomauttaa, että nauru ja kauhu ovat monesti erottamattomia tällaisissa laulukohtauksissa ja romaanissa yleisemminkin.

Laulukohtaukset representoivat useimmiten amerikkalaisia musikaalielokuvia. Hollywoodista romaani ottaa musikaalin lisäksi vakavakoomiseen käsittelyynsä muun muassa agenttielokuvan, *slapstickin*, lännenfilmin ja romanttisen elokuvan konventioita. Kauhu ja suru vallitsevat, kun siirrytään saksalaisen ekspressionistisen elokuvan representaatioihin. Tekstissä viitataan kymmeneen todellisiin ja fiktiivisiin elokuviin taiteenalan ensi vuosikymmeniltä. Romaanin kerronta ja dialogi ovat usein elokuvallisia nekin. Sen koko kerronnallisena rakentumisperiaatteena on pidetty elokuvaa, mielestäni tosin

yksinkertaistaen. Monet joka tapauksessa näkevät alkuteoksessa kerrontaa jaksottavien neliöiden esittävän filmikelan reikiä, siis tällaisten:

□ □ □ □ □ □ □

Jaksottavia neliöitä ei suomennoksessa ole. Ehkä romaania on haluttu rauhoittaa, antaa sille visuaalisestikin matalampi profiili. Samansuuntaisesti on suuri osa kursivilla merkityistä sanoista ja lauseista muutettu normaalimuotoon, etenkin henkilön tai kertojan enemmän tai vähemmän hysteerisessä puhunnassa. Kääntäjän linja on enemmän ali- kuin yliviriteinen. Suomen kieltä ei ole, mielestäni onneksi, ruvettu uudistamaan, kuten esimerkiksi uudessa Joycen *Ulyssesin* suomennoksessa, jossa käytetään feminiinistä ”hen”-pronomina. Siihen liittyen: parissa kohdassa on alkutekstin *she* korvattu suomennoksessa väärällä erisnimellä (sivun 53 toisessa kappaleessa Jessican tilalla pitäisi kaiketi olla Scorpi ja sivun 516 kolmannessa kappaleessa Ilsen tilalla Leni). Tällaiset yksityiskohdat – ja lyriikan suomennoksissa ilmenevät kömpelyydet – ovat kuitenkin pientä. Kääntäjän valitsemaa linjaa alkaa lukiessa kunnioittaa yhä enemmän. On ollut onni saada suurtyöhön näin taitava, eri rekisterejä tajuava kääntäjä. Suomennos toimii hienosti sekä sana- että lausetasolla.

Menippolaisen satiiriperinteen karnevalistinen lajikirjo suomentuu myös tarpeeksi äännekkäästi. Romaanissa ei silti vallitse sellainen karnevalistisuus, jota Bahtin luki Rabelaisin teoksista. (Suurempaa karnevalistisuutta löytyy Pynchonin aikalaisista Robert Cooverilta.) *Painovoiman sateenkaarella* ei kaikki ole avointa ja läsnä. Surua ja melankoliaa ei yleensä voi iloisesti suhteellistaa. Profaani tämänhetkisyys ei toteudu, paljon pysyy piilossa ja poissaolevana. Toisaalta pääsyä pyhän läsnäoloon ei ala löytyä, vaikka ”Pyhän Keskuksen” tavoittelun ”hullut huippuhetket ovat juuri koittamaisillaan” (655). Monille pyhä keskus on Raketti, joka sijaitsee jossakin Vyöhykkeellä: entisestä Saksasta on sodan loputtua tullut puolianarkinen alue ilman selkeitä rajoja.

Myös Slothrop jahtaa Raketia ajatlessaan, että siitä voisi löytyä selitys hänen mysteerinsä. Mutta ”Raketista on oltava moneksi, sen tulee vastata lukuisia erilaisia hahmoja niiden unelmissa, jotka sitä koskettavat” (938). Alun lainauksessani erottuu kaksi romaanin keskeistä transsendentaalista pyrkimystä: halu palata alkukodin ykseyteen tai apokalyptinen riuhtaisu historian ulkopuolelle. Raketti halutaan valjastaa näidenkin päämäärien käyttöön. Edellistä pyrkimystä edustaa romaanissa selvimmin afrikkalaislähtöisten hereroiden muodostaman *Schwarzkommandon* päällikkö Enzian, jälkimmäistä saksalaista metafysiikkaa polttoaineenaan käyttävä kapteeni Blicero.

Romaani esittää myös paranoidin vaihtoehdon, jossa jollakin salatulla tavalla ”*kaikki liittyy kaikkeen*” (908), ja anti-paranoidin vaihtoehdon, jossa ”mikään ei liity mihinkään muuhun” (561). Olisi joko pelkkä sisäpuoli ilman ulkopuolta, tai ulkopuoli ilman sisäpuolta. Pointsmanin kollega Kevin Spectro kuitenkin kysyy: ”Voisivatko Ulkopuoli ja Sisäpuoli olla saman kentän eri osa-alueita? [...] Pointsmanin täytyisi etsiä vastausta rajapinnasta” (194). Pointsman ei tähän kykene. Sen sijaan Enzian haluaa edetä ryhmänsä jäsenten kanssa rajapinnalla, ”pitkin jakolinjaa vähän kuin lipuisivat pitkin ukkosrintaman reunaa” (944). Näin on mielekästä edetä romaanin Vyöhykkeellä, joka on toisaalta avoin bahtinilainen markkinatori, toisaalta salaisen ja mahdollisesti apokalyptisen Raketin lymypaikka.

Jossakin vaiheessa huomasin kirjaa lukiessani eteneväni kihelmöivällä rajapinnalla avoimen ulkopuolen ja salatun sisäpuolen välissä. Nämä vastapoolit eivät ultraparadoksaalisesti lysähdä toisiinsa, silti rajapinta on huokoinen. Lukukokemuksesta tulee jännitteinen ja odottamattoman sensitiivinen. Tekstin iholla kohtaa fallisuuksia, jotka ovat milloin kauhistuttavia, milloin testosteronintäyteisiä, milloin naurettavia, milloin kaikkia näitä samanaikaisesti – mutta yhtä lailla sillä kohtaa taskuja, silmuksia ja muita huimauksia. Ja paljon muuta: uusilla lukukerroilla tapaa löytää itsensä uusilta rajapinnoilta.

KIRJOITTAJALLE

Tarjota artikkeli-, esse-, puheenvuoro-, suomennos-, arvostelu- tai muita käsikirjoituksia lehdessä julkaistavaksi. **Artikkelin ihannepituus** on 30 000 merkkiä välilyön- teeseen (yli 40 000 on yleensä liian pitkä), kolumnin 7 500. Kirja-arvioiden pituus on 4500–9000 merkkiä välilyön-teeseen. Lehden teemakokonaisuudet koostetaan kutsuartikkeleista. Lehdelle tarjotuissa tieteellisissä artikkeleissa noudatetaan *referee*-menettelyä: ainakin yksi toimituksen ulkopuolinen asiantuntija arvioi käsikirjoituksen.

Lähetä käsikirjoitus toimitukselle sähköpostin doc-liitetiedostona. Liitä saateviestiin nimi, osoite, sähköpostiosoite ja puhelinnumero sekä kirjoittajatiedot (nimi, arvo ja/tai toimi, paikka) kirjoittajaluetteloa varten. Yhteensopivuusongelmista johtuen toimitus toivoo, että OpenOffice-ohjelmalla tehtyjä tiedostoja ei lähetetä tai toimitukseen otetaan ainakin yhteyttä etukäteen tarvittavien muutosten takia.

Älä käytä mitään tekstinkäsittelyohjelmien muo- toilutoimintoja (ei tyylimäärityä, sarkaimia, sivunumerointia eikä tavutusta). Käytä vain *kursiivia* tekstin korostamiseen ja vieraskielisiin termeihin, ei lihavoitua tai alleviivausta. Merkitse leipätekstiin kursivilla myös teosten nimet, mutta artikkelien nimet lainausmerkeissä. Käytä kaksinkertaisia lainausmerkkejä sitaateissa, korostaessasi tiettyä termiä ja ironisessa tms. merkityksessä. Käytä yksinkertaisia lainausmerkkejä käsitteiden korostamiseen sekä lainauksen sisällä. (Kaikenlaisia asioita kutsutaan ”työksi”. Professori toteaa: ”Työtä se on ’vihertiipertäjien’ filosofiakina.” Viime aikoina ’työn’ määrittely on noussut ”syvällisen” keskustelun aiheeksi.) Toisin kuin edellä, lainausmerkkien (kuten kursivin) ylikäyttöä kannattaa kuitenkin välttää. Käytä vain samaan suuntaan kaartuvia lainausmerkkejä.

Laadi artikkelin alkuun 2–6 virkkeen pituinen ingressi, joka johdattaa lukijan kirjoituksen teemoihin. Vältä kuitenkin tyyliä ”Tässä artikkelissa käsitellen... Lopuksi totean...”. **Jaa teksti väliotsikoilla.** Huomaa, että lehtitekstissä hyvin pitkät kappaleet ja luvut ovat kankeita. Vältä myös liian pitkiä väliotsikoita. Jutun päätös- sikkossa 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 kirjoittajan nimi, vuosiluku ja sivunumerot (Drakuli 2007, 14–15). Toistuvaan viitteeseen viitataan merkin- nällä ”Sama” + tarvittaessa sivunumerot. Huom: kirja- arviossa voit kuitenkin viitata arvosteltuun teokseen tekstin sisäisellä 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. Ko- koelma-artikkeleista artikkelin nimi ensin, sitten teos kursivilla ja sen julkaisutiedot normaaliin tapaan. Mai- nitse suomennoksista myös alkuteoksen nimi, ilmes- tymisvuosi ja kääntäjä. Myös uudelleen julkaistuista klassikkoteksteistä on hyvä mainita alkuperäinen julkai- suvuosi. **Viitteissä ja lähdeluettelossa on, toisin kuin leipätekstissä, hyvä käyttää lyhenteitä (mm., esim., ks., vrt.).**

Dewey, John, *Democracy and Education. An Introduction to the Philoso- phy of Education* (1916). Free Press, New York 1997.

Hacking, Ian, *Mitä sosiaalinen konstruktioismi 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 Kotka. 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 kokonasiin toimitettuihin teoksiin (mutta mieluiten yksilöidysti artikkeleihin):

Visions of Value and Truth. Understanding Philosophy and Literature.

Toim. Floora Ruokonen & Laura Werner. Acta Philosophica Fen- nica, Vol. 79. Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2006.

Tarkempia ohjeita löytyy lehden kotisivuilla olevista laajennetuista kirjoittajaohjeista.

Laita kaikki kysymykset tai huomautukset saate- viestiin. Lähetä kaaviot tai taulukot erillisinä tiedostoina. Tarkemmat muotoiluohjeet lähetetään pyydettyäessä.

Julkaistavaksi hyväksytyt kirjoitukset voidaan jul- kaista samalla tai myöhemmin myös lehden verkkosi- vuilla.

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.”