

Carl-Johan Holmlund

Olemisen semiosis – todellisuus tulkintana

Todellisuuden luonne filosofian ja
erityisesti kirjallisuuden filosofian
ongelmana



Carl-Johan Holmlund

Olemisen semiosis – todellisuus tulkintana

Todellisuuden luonne filosofian ja erityisesti
kirjallisuuden filosofian ongelmana

Esitetään Jyväskylän yliopiston yhteiskuntatieteellisen tiedekunnan suostumuksella
julkisesti tarkastettavaksi yliopiston vanhassa juhlasalissa S212
lokakuun 10. päivänä 2015 kello 12.

Academic dissertation to be publicly discussed, by permission of
the Faculty of Social Sciences of the University of Jyväskylä,
in building Seminarium, auditorium S212, on October 10, 2015 at 12 o'clock noon.



UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

JYVÄSKYLÄ 2015

Olemisen semiosis – todellisuus tulkintana

Todellisuuden luonne filosofian ja erityisesti
kirjallisuuden filosofian ongelmana

JYVÄSKYLÄ STUDIES IN EDUCATION, PSYCHOLOGY AND SOCIAL RESEARCH 535

Carl-Johan Holmlund

Olemisen semiosis – todellisuus tulkintana

Todellisuuden luonne filosofian ja erityisesti
kirjallisuuden filosofian ongelmana



UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

JYVÄSKYLÄ 2015

Editors

Olli-Pekka Moisio

Department of Social Sciences and Philosophy, University of Jyväskylä

Pekka Olsbo, Timo Hautala

Publishing Unit, University Library of Jyväskylä

Cover image: Edward Hopper. Nighthawks, 1942. The Art Institute of Chicago.
Friends of American Art Collection.

URN:ISBN:978-951-39-6302-6

ISBN 978-951-39-6302-6 (PDF)

ISBN 978-951-39-6301-9 (nid.)

ISSN 0075-4625

Copyright © 2015, by University of Jyväskylä

Jyväskylä University Printing House, Jyväskylä 2015

ABSTRACT

Holmlund, Carl-Johan

Semiosis of Being: Reality Interpreted. The nature of reality as a conundrum of philosophy and literary philosophy

Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2015, 87 p.

(Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research

ISSN 0075-4625; 535)

ISBN 978-951-39-6301-9 (nid.)

ISBN 978-951-39-6302-6 (PDF)

The dissertation consists of seven separately published research articles and an introduction. The theme falls within philosophical ontology, exploring the ontological nature of existence and the epistemological and linguistic interpretation of this nature. The framework of the study is semiotic. Research into the nature of existence is an interpretative activity: it does not focus on reality as such but on the representations of reality, through which reality, in the etymological sense of the word, is realigned, highlighted or made present. The study examines the content and premises of these representations as well as discusses the epistemological and linguistic problems involved in their construction. The problems associated with the interpretation of reality have been addressed particularly in the introduction of the dissertation.

The research articles comprise seven texts that approach and interpret the nature of existence in different ways. The texts explore the interpretation of being and the prerequisites for this interpretation in the literary output of J. R. Searle, J. L. Mackie, T. E. Hulme, Paul Valéry, Gunnar Ekelöf, Gunnar Björling and Juhani Rekola. The way the nature of being and its linguistic construction are interpreted in the studied texts and by the authors is presented within a philosophical and literary framework. These interpretations can be represented on an axis of ontological nominalism and realism as follows: Mackie, Björling's late output and partly Hulme emphasise the understanding of existence from the viewpoint of change or disorder, whereas Ekelöf's late output, Valéry, Rekola and partly also Hulme view reality as a world order, a cosmos, based on the tradition of realistic ontology. Searle argues for the existence of an external world that does not depend on the mind; however, he does not try to take a definitive stand on its ontological nature. Particularly with writers, the picture remains unclear: the same author, at different times, may possess different, even contrary interpretations of the ultimate nature of existence. In addition to the ontological and epistemological positions of philosophy, these interpretations are in various ways also intertwined with religious, ethical and aesthetic positions, based on which the aim has been to abstract them.

Because some of the research articles focus on writers, the study also presents problems and solutions of literary philosophy related to literary analysis and interpretation. However, the topic itself – the interpretation of reality and the prerequisites for the interpretation – is philosophical in nature. The study contributes to understanding modern philosophy and literature – and consequently, modern culture and the individual – in their struggle to interpret whether existence should be understood based on a model of stability and order, or rather based on a model of instability and disorder. In addition to the commonly admitted abandonment of the model of order, this study allows us to identify in modern culture also a residual longing and hope for the interpretation of existence as an organised and harmonious cosmos.

Keywords: literature, literary philosophy, interpretation of reality

ABSTRACT

Holmlund, Carl-Johan

Olemisen semiosis: Todellisuuden luonne filosofian ja erityisesti kirjallisuuden filosofian ongelmana

Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2015, 87 p.

(Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research

ISSN 0075-4625; 535)

ISBN 978-951-39-6301-9 (nid.)

ISBN 978-951-39-6302-6 (PDF)

Tutkimus koostuu seitsemästä erikseen julkaistusta tutkimusartikkelista sekä artikkeleita valottavasta johdanto-osasta. Tutkimuksen aiheena on filosofisen ontologian alaan kuuluva kysymys olemassaolon ontologisesta luonteesta sekä tuon luonteen epistemologiskielellisestä tulkinnasta. Tutkimuksen viitekehys on semioottinen. Olemassaolon luonteen tutkiminen on tulkinnallista toimintaa, jossa tulkinnan kohteena ei ole todellisuus sinänsä vaan todellisuudesta muodostetut representaatiot, joiden avulla todellisuus sanan etymologisessa mielessä asetetaan uudelleen, tuodaan esiin tai tehdään läsnäolevaksi. Tutkimuksessa tarkastellaan näiden representaatioiden sisältöä ja perusteita sekä keskustellaan niiden konstruointiin liittyvistä epistemologiskielellisistä ongelmista. Todellisuuden tulkintaan liittyviä ongelmia on problematisoitu erityisesti tutkimuksen johdanto-osassa.

Varsinaiset tutkimusartikkelit koostuvat seitsemästä olemassaolon luonnetta eri tavoin lähestyvistä ja tulkitsevista tekstistä. Niissä tutkitaan olemisen tulkintaa ja tulkinnan edellytyksiä J.R. Searlen, J.L. Mackien, T.E. Hulmen, Paul Valéry'n, Gunnar Ekelöfin, Gunnar Björlingin sekä Juhani Rekolan kirjallisessa tuotannossa. Tutkimuksen kohteina olevien tekstien ja kirjoittajien tulkinnat olemisen luonteesta ja sen kielellisestä konstruoinnista tulevat esiin paitsi filosofian myös kirjallisuuden viitekehyksessä. Tekstien ja kirjoittajien tulkinnat olemassaolon luonteesta voi kuvata ontologisen nominalismin ja realismin akselilla siten, että Mackien, myöhäiskauden Björlingin ja osittain Hulmen tapauksessa korostuu olemassaolon ymmärtäminen muutoksen tai epäjärjestyksen näkökulmasta ja myöhäisen Ekelöfin, Valéry'n, Rekolan ja osittain myös Hulmen tapauksessa puolestaan realistisen ontologian perinteen hahmottamana maailmanjärjestyksenä, kosmoksena. Searle puolustaa mielestä riippumattoman ulkomaailman olemassaoloa, mutta hän ei pyri ottamaan lopullista kantaa sen ontologiseen luonteeseen. Asetelma erityisesti kirjailijoilla ei ole kuitenkaan selkeä vaan samalla tekijällä saattaa olla eri aikoina erilaisia jopa keskenään vastakkaisia tulkintoja olemassaolon perimmäisestä luonteesta. Nämä tulkinnat ovat myös eri tavoin kietoutuneet paitsi filosofian ontologisiin ja epistemologisiin myös uskonnollisiin, eettisiin ja esteettisiin kannanottoihin, joista ne on pyritty abstrahoimaan esiin.

Koska osassa tutkimusartikkeleita on kohteena kirjailijoita, on tutkimuksessa esitelty myös kirjallisuuden analyysiin ja tulkintaan liittyviä kirjallisuuden filosofian ongelmia ja ratkaisuja. Itse aihe todellisuuden tulkinnasta ja sen edellytyksistä on kuitenkin luonteeltaan filosofinen. Tutkimus voi auttaa ymmärtämään modernin filosofian ja kirjallisuuden - ja sitä kautta modernin kulttuurin ja ihmisen - kamppailevaa tulkintaa siitä, onko olemassaolo ymmärrettävä pysyvyyden ja järjestyksen ja toisaalta muuttuvuuden ja epäjärjestyksen mallin mukaisesti. Modernissa kulttuurissa voi nähdä tämän tutkimuksen valossa paitsi yleisesti tunnustetun irtaantumisen järjestyksen mallista myös residuaalista kaipuuta ja toivoa olemassaolon tulkittamiseen järjestyneenä ja ehjänä kosmoksena

Keywords: kirjallisuus, kirjallisuuden filosofia, todellisuus, tulkinta

Author's address	Carl-Johan Holmlund Department of Social Sciences and Philosophy Itäkatu 9 A 26100 Rauma carl-johan.holmlund@jippii.fi
Supervisors	Professor Mikko Yrjönsuuri Department of Social Sciences and Philosophy University of Jyväskylä University Lecturer Olli-Pekka Moisio Department of Social Sciences and Philosophy University of Jyväskylä
Reviewers	Professor Altti Kuusamo University of Turku Professor Sami Pihlström University of Helsinki
Opponent	Professor Kuisma Korhonen University of Oulu

ESIPUHE

Tämän väitöskirjan valmistuminen antaa aiheen moniin kiitoksiin ja tiettyyn retrospektioon eli jo ohitetuttua aikaa koskeviin tarkasteluihin tai subjektiivisiin mietelmiin. Haluaisin mainita kiitollisuudella Vartiokylän lukion äidinkielen ja kirjallisuuden opettajani lehtori Airi Seppälän, ensimmäisen lukijani ja kriitikoni, sekä kuvaamataidon opettajani lehtori Pentti Oinosen, jonka johdolla mm. teimme abivuonna ikimuistaisen grand tourimme Roomaan, Napoliin ja Pompeijiin.

Opiskeluvuosien akateemiset ja erityisesti filosofiaa ja kirjallisuutta koskevat vaikutteet tulivat monelta suunnalta. Tärkeitä vaikuttajia olivat Helsingin yliopiston historiallis-kielitieteellisessä eli nykyisessä humanistisessa tiedekunnassa Ilkka Niiniluoto ja Esa Saarinen ja teologisessa tiedekunnassa Simo Knuuttilla ja Pauli Annala sekä ehkä tärkeimpänä kaikista yleisen historian professori Matti Viikari, jolle suoritin myös historian syventävät opinnot. Matti Viikari oli akateeminen opettaja, jossa filosofian ja historian harrastus yhdistyi tavalla, joka oli unohtumaton. Matti Viikarin varhainen poismeno jätti monet ja myös minut tietyllä tavalla henkisesti tuuliajolle. Hannu K. Riikoselle kiitos siitä, että hän luotsasi lisensiaatintyöni satamaan. Semiotiikan vaikutteista haluaisin kiittää Ero Tarastia ja hänen luentosarjaansa Kruununhaassa Mariankadulla 1990-luvulla, jolloin sain ensimmäisen kerran vakavamman sytykkeen semiotikkaan. Samaan ajatukselliseen yhteyteen kuuluu myös Maija Lehtonen, jonka ohjauksessa tein pro gradu -työn tulkinnan ongelmista sekä Torsten Pettersson, jonka tutkijaseminaarissa tein jatko-opintoja. Viime vuosien kontakteista kiitos erityisesti Harri Veivolle yhteistyöstä Synteesi-lehdessä julkaistujen artikkelieni kanssa.

Työni ohjaajille professori Mikko Yrjönsuurelle ja yliopistonlehtori Olli-Pekka Moisiolle lämmin kiitos yhteistyöstä. Kiitos myös työni esitarkastajille professori Altti Kuusamolalle ja professori Sami Pihlströmille. Heidän huomioidensa tärkein seuraus oli työn tarkempi fokuusoiminen kirjallisuuden filosofian kontekstiin, joka oli myös tekijän mielessä ollut alkuperäinen intentio. Professori Kuisma Korhoselle kiitos suostumisesta vastaväittäjän tehtävään. Tiina Hokkaselle ja Ainoriitta Pölläselle myös lämmin kiitos kaikesta käytännön avusta matkan varrella.

Vuodesta 2002 olen toiminut Rauman Lyseon lukiossa filosofian ja uskonnon lehtorina. Näiltä vuosilta haluaisin mainita muutamia kollegoita, joiden kanssa ajatuksenvaihto on ollut myös filosofisesti antoisaa ja inspiroivaa. Heihin kuuluvat rehtori Tero Aspola ja lehtori Mari Aspola sekä lehtorit Jorma Hakala, Raimo Hakila, Mikko Heikkinen, Juha Kaarle, Pekka Rantala, Pasi Tanner, Aulis Tuuna ja erityisesti filosofisesti suuntautunut fyysikko Erik Suominen. Erikin luova ja tutkiva asenne ja monet keskustelut sysäsivät myös tätä työtä liikkeelle. Oppilaistani haluaisin erityisesti mainita ja myös kiittää keskusteluisista semioottisesti suuntautunutta filosofi, FM Juuso-Ville Gustafssonia.

Vuosien kuluessa olen yhä enemmän ymmärtänyt, mikä vaikutus omilla vanhemmillamme ja sukupiirillämme on tekemiseemme ja olemiseemme. Äi-

tiäni eivät sanani enää tavoita. Isäni Teknillisen korkeakoulun opettajakunnan emerituksen, TkL Ulf Holmlundin ja puolisonsa, KTM, DI Päivi Holmlundin henkinen ja taloudellinen tuki on ollut vuosien saatossa merkittävää. Isäni on ollut todella tärkeä keskustelukumppani viimeisten yli kymmenen vuoden aikana. Lähimmästä suvusta myös sisareni tekstiilitaiteilija Nina Nisosen sekä tätini kuvataiteilija Ulla Vapaavuoren esteettiset ideat ja omistautuminen taiteelle on ollut tärkeää ja tehnyt vaikutuksen. Kummitädilleni ja isoäitipuolelleni Britta Holmlundille myös lämmin kiitos. Hänen teoksensa På vandring genom byn vuodelta 2004 omistuskirjoituksineen on kirjastoni suurimpia aarteita ja pysyvä muisto koko elämän mittaisesta henkisestä aktiivisuudesta ja vireydestä.

Viimeisin vaan ei vähäisin kiitos kuuluu puolisololleni, FM Sirkku Laineelle, jonka salaperäistä vaikutusta on myös tämän väitöskirjan syntyminen. Haluan omistaa sen tyttärelleni Satu Holmlundille, joka on kouluiässä, muistuksena että isän ja isoisänkin mielestä koulutus ja opiskelu kannattaa aina.

Helsingissä 6.9.2015

Carl-Johan Holmlund

SISÄLLYS

ABSTRACT

ESIPUHE

SISÄLLYS

LISTA ALKUPERÄISISTÄ ARTIKKELEISTA

ALUKSI	11
I	15
II	24
III	27
IV	36
V	42
VI	47
VII	52
VIII	56
IX	61
X	65
XI	69
LOPUKSI.....	73
LÄHTEET	76

ALKUPERÄISET ARTIKKELIT

LISTA ALKUPERÄISISTÄ ARTIKKELEISTA

- Artikkeli I** Holmlund, Carl-Johan 2011. Gunnar Björling Helsingin runoilijana: Luku paikan hengen semiotiikkaan. Synteesi 4/2011 (vol 30), 51-61. Helsinki: Suomen Semiotiikan Seura, Suomen Estetiikan Seura & Suomen Taidekasvatuksen Tutkimusseura.
- Artikkeli II** Holmlund, Carl-Johan 2006. Tanssi tyhjyyteen: Huomioita Gunnar Ekelöfin modernismista ja symbolikäsitteestä. Synteesi 1/2006 (vol 25), 12-23. Helsinki: Suomen Semiotiikan Seura, Suomen Estetiikan Seura & Suomen Taidekasvatuksen Tutkimusseura.
- Artikkeli III** Holmlund, Carl-Johan 2009. Kieli ja maailman rajat: John R. Searlen kielifilosofinen tulkinta ulkomaailmasta. Synteesi 1/2009 (vol 29), 65-75. Helsinki: Suomen Semiotiikan Seura, Suomen Estetiikan Seura & Suomen Taidekasvatuksen Tutkimusseura.
- Artikkeli IV** Holmlund, Carl-Johan 2009. J.L. Mackie ja epäilyn taito. Niin & Näin 1/2005 (vol 44), 47-51. Helsinki: Eurooppalaisen Filosofian Seura.
- Artikkeli V** Holmlund, Carl-Johan 2008. Klassismin kaipuu: Huomioita T.E. Hulmen runoudesta ja estetiikasta. Synteesi 1/2008 (vol 27), 67-78. Helsinki: Suomen Semiotiikan Seura, Suomen Estetiikan Seura & Suomen Taidekasvatuksen Tutkimusseura.
- Artikkeli VI** Holmlund, Carl-Johan 2012. Paul Valéry Pariisin kattojen alla: Intellektuaalisen poetiikan jalanjäljillä. Synteesi 2/2012 (vol 31), 84-95. Helsinki: Suomen Semiotiikan Seura, Suomen Estetiikan Seura & Suomen Taidekasvatuksen Tutkimusseura.
- Artikkeli VII** Holmlund, Carl-Johan 1992. "Kun jumala ei enää auta niin Rekola auttaa": Juhani Rekolan traagisen käsitteestä. Teologinen Aikakauskirja 3/1992 (vol 97), 196-203. Helsinki: Teologinen Julkaisuseura.

ALUKSI

Tutkimus koostuu seitsemästä erikseen julkaistusta tutkimusartikkelista sekä artikkeleita valottavasta johdanto-osasta. Tutkimuksen aiheena on filosofisen ontologian alaan kuuluva kysymys olemassaolon ontologisesta luonteesta sekä tuon luonteen epistemologis-kielellisestä tulkinnasta. Olemassaolon luonteen tutkiminen on tulkinnallista toimintaa, jossa tulkinnan kohteena ei ole todellisuus sinänsä vaan todellisuuden luonteesta muodostetut representaatiot, joiden avulla todellisuus sanan etymologisessa mielessä asetetaan uudelleen, tuodaan esiin tai tehdään läsnäolevaksi. Tutkimuksessa tarkastellaan näiden representaatioiden sisältöä ja perusteita sekä keskustellaan niiden konstruointiin liittyvistä epistemologis-kielellisistä ongelmista.

Varsinaiset tutkimusartikkelit koostuvat seitsemästä olemassaolon luonnetta eri tavoin lähestyvistä ja tulkitsevasta tekstistä. Niissä tutkitaan olemisen tulkintaa ja tulkinnan edellytyksiä J.R. Searlen, J.L. Mackien, T.E. Hulmen, Paul Valéry'n, Gunnar Ekelöfin, Gunnar Björlingin sekä Juhani Rekolan kirjallisessa tuotannossa. Tutkimuksen kohteina olevien tekstien ja kirjoittajien tulkinnat olemisen entiteeteistä ja kategorioista ja niiden kielellisestä konstruoinnista tulevat esiin paitsi filosofian myös kirjallisuuden viitekehyksessä. Tekstien ja kirjoittajien tulkinnat olemassaolon luonteesta voi kuvata ontologisen nominalismin ja realismin akselilla siten, että Mackien, myöhäiskauden Björlingin ja osittain Hulmen tapauksessa korostuu olemassaolon ymmärtäminen muutoksen tai epäjärjestyksen näkökulmasta ja myöhäisen Ekelöfin, Valéry'n, Rekolan ja osittain Hulmen tapauksessa puolestaan realistisen ontologian perinteen hahmottamana maailmanjärjestyksenä, kosmoksena. Searle puolustaa mielestä riippumattoman ulkomaailman olemassaoloa, mutta hän ei pyri ottamaan lopullista kantaa sen ontologiseen luonteeseen.

Tässä johdantoartikkelissa pyrin valottamaan niitä ajatuskulkuja, joiden pohjalta esiteltävät tutkimusartikkelit ovat syntyneet sekä osoittamaan, millä tavoin teokseen valitut artikkelit muodostavat aiheensa puolesta temaattisen kokonaisuuden. Kokonaisuuden otsikko on Olemisen semiosis - todellisuus tulkintana ja alaotsikko Todellisuuden luonne filosofian ja erityisesti kirjallisuuden filosofian ongelmana. Yritän tässä johdantoartikkelissa kuvata esiteltä-

vien tutkimusartikkeleiden taustalla vaikuttavaa filosofista, uskonnonfilosofista sekä kirjallisuuden filosofiaa koskevaa ajattelua. Käytän myös tilaisuuden tuoda ilmi joitain keskeisiä ajatuksia ja tuloksia, joihin näissä tutkimusartikkeleissa on päädytty. Artikkeleiden viitekehys on semioottinen. Niissä sivutaan semiotiikan eri osa-alueita, kuten lingvististä ja kulttuurista, mutta perusongelma nousee filosofiasta ja filosofisen semiotiikan problematiikasta (vrt. Tarasti 1996a, 6-9; 2004, 13-21). Haluan korostaa, että vaikka tutkimuskohteena on useassa artikkelissa kirjailijoita, itse aihe todellisuuden tulkinnasta ja sen edellytyksistä, on luonteeltaan filosofinen. Semioottinen viitekehys tulee esiin tässä johdantoartikkelissa sekä kysymyksenasettelussa että käytetyssä semiotikkaan viittaavassa tutkimuskirjallisuudessa. Viisi tutkimusartikkeleista on myös ilmestynyt aikakauslehti *Synteessä*, joka julkaisee juuri tämäntyyppisiä filosofian, semiotiikan ja taiteen tutkimuksen rajapinnassa liikkuvia tekstejä. Kyse on siis seitsemästä artikkelista, jotka pyrkivät eri tavoin valottamaan kysymystä olemisen semiosiksesta, todellisuuden merkityksellisestä tulkinnasta (vrt. Veivo 2011, 52-55). Olemisen semiosis tarkoittaa tässä yhteydessä erityisesti sitä semioottista prosessia, joka on tuottanut erilaisia käsityksiä ja tulkintoja olemisesta, olemassaolosta, todellisuuden ontologisten entiteettien ja kategorioiden luonteesta ja olemisen tavasta. Olemassaolon tarkastelu, kuten muukin kulttuurinen toiminta on myös, kuten semioottisessa kielenkäytössä on tapana sanoa, metakulttuurista tai "metakielellistä" (Tarasti 1996, 262). Näin ollen olemisen analyysi on välittömässä yhteydessä epistemologis-kielellisiin ongelmiin. Siellä missä joku toimija esittää näkevänsä asiat "luonnollisina", todellisuuden luontoon ongelmattomasti kuuluvina, semioottinen toimija ja tutkija näkee "representaatioita", merkkejä, tulkintoja todellisuudesta. Olemisen tarkastelun lähtökohtana on siten aina tulkittu todellisuus. Tutkiva toiminta kohdistuu tulkintojen tai esitysten ja näiden edellytysten tulkitsemiseen.

Itse representaation käsite on monimerkityksinen ja juontuu latinan sanasta *repraesentatio*, jonka kantasanalla *repraesentare* on on kaksi päämerkitystä: (1) kuvailla mielessään, asettaa silmien eteen, havainnollistaa tai kuvailla, ja (2) tehdä heti tai toteuttaa. Alunperin *repraesentatio* tarkoitti myös käteismaksua (Ks. Knuuttila & Lehtinen 2010, 12). Esimerkiksi kirjallisuudentutkimuksen yhteydessä representaatio ja sen kriisi on ymmärretty ongelmana, joka koskee todellisuuden esittämistä ja jäljentämistä (kreikaksi *mimesis*) kirjallisessa teoksessa (Veivo 2010, 136-138).

Representaatioiden luonne ja ontologinen status on myös mielenfilosofiasa ollut monenlaisten kiistojen ja arviointien kohteena. Tässä yhteydessä on ehkä aiheellista todeta, että tutkimuksen aiheena ei ole niinkään representaatiot mielenfilosofiassa vaan representaatiot todellisuudesta ja sen ontologisesta luonteesta. Koska representaatioiden olemassaolo on myös kiistetty, on myönnettävä, että täysin eliminoiva ontologia niiden suhteen ei ole aivan sopuisuudessa tämän tutkimuksen tavoitteiden kanssa, jossa käsitettä käytetään pyrittäessä analysoimaan tulkintoja todellisuuden ontologisesta luonteesta. On mahdollista hyväksyä abstraktien entiteettien olemassaolo vaikka kritisoisikin universaaleja entiteettejä (Juti 2001, 151). Toisaalta voidaan myös esittää, että täysin

eliminatiivinen käsitys representaatioista on sekin käsitys ja siten *contradictio in adiecto* eli taipuvainen kiistämään itse itsensä. Mielenfilosofian näkökulmasta tietoisuutta ja sen representatiivisia ilmiöitä ei kuitenkaan voi olla ilman aivojen neurobiologiaa (Churchland 2004, 318-320).

Representaation käsitteen ongelmat ja soveltamisen rajat tulevat omassa esityksessäni vielä useasti esille. Valaisevan näkökulman käsitteen käytölle antaa se, mitä Tarja Knuutila ja Aki Petteri Lehtinen ovat todenneet toimittamansa representaatiota käsittelevän yleisesityksen johdannossa. Sen mukaan ”kaikenkattavan representaatiokritiikin” sijasta käsitys representaatioista tulee mahdolliseksi, kun representaatiot ymmärretään ”edustavien” kuvien ja lauseiden sijasta ajattelun ja tutkimuksen kontekstisidonnaisina välineinä, joita rakentamalla, käyttämällä ja tulkitsemalla tiedettä ja taidetta harjoitetaan (Knuutila & Lehtinen 2010, 31). Ymmärrän, että kyse on tällöin tavallaan myös sokraattisen filosofian metodille (vrt. Button 2003, 26-27; Himanen 1998, 63-70) rinnakkaisesta toiminnasta, jossa pyritään problematisoimaan, tarkentamaan ja selittämään ajatteluun ja tutkimukseen liittyviä käsitteellisiä ennakkoehtoja, oletuksia, perusteluja ja ehkä myös piileviä tarkoituksia.

Filosofisessa kirjallisuudessa ja keskustelussa olemisen tulkintaa lähestytään perinteisesti pohdittaessa materialismin ja idealismin ja niihin liittyen substanssin käsitteen ongelmia, ontologisen realismin ja nominalismin entiteettejä ja kategorioita koskevia käsityksiä ja myös tietoteoreettisen realismin ja anti-realismien tiedonkäsitysten ehtoja ja oikeutusta. Myös uskonnonfilosofiset kysymykset Jumalan tai jumalien tai pyhän todellisuuden olemassaolosta ovat luonnollinen tausta, kun ryhdytään tarkastelemaan todellisuuden perimmäisen luonteen ymmärtämistä ja tulkintaa. On perusteltua eksplikoida myös tähän liittyvää problematiikkaa. Ehkä yllättävän mutta olemisen luonteeseen välittömästi liittyvän aiheen muodostaa eettisten käsitysten ontologian tarkastelu. Kyse on nimenomaan metaeettisestä etiikan perusteiden filosofisesta tarkastelusta. Tutkimusartikkeleista viisi käsittelee olemisen tulkintaa kirjallisuuden piiriin luettavissa teksteissä. Yhdessä näistä eli Rekolan tapauksessa voidaan puhua myös uskonnonfilosofisesta esseistiikasta. Kirjallisuuden ominaislaadun sekä ontologian ongelmien käsittely on siten perusteltua, mutta myös siksi, että niillä on välitön yhteys yksittäisten teosten ja tekstien tulkinnan ongelmiin. Edelleen on aiheellista eksplikoida tarkemmin, minkälaisia väittämiä todellisuudesta kirjallisuudessa ylipäänsä voidaan esittää. Miten tulisi määritellä kirjallisten tai fiktiivisten teosten mahdollisuus käsitellä todellisuuden tulkintaan liittyviä tiedollisia kysymyksiä? Tutkimusartikkeleiden kirjailijoiden tekstien todellisuutta ja sen ontologista kuvausta koskevat tulkinnalliset positiot ovat myös oma aiheensa, joiden taustaa, sisältöä ja merkitystä pyrin valottamaan tässä johdanto-artikkelissa. Johdanto jakautuu siten, että osiot I-IV käsittelevät filosofiaa (mukaan lukien uskonnonfilosofia), osiot V-VIII kirjallisuutta ja osiot IX-X tekstin teoriaa ja modernismin kielikäsitteitä. Osio XI on epilogi, jossa vielä palataan kysymykseen todellisuuden tulkinnasta erityisesti tragedian näkökulmasta.

Tutkimus käsittelee todellisuuden luonteen tulkintaa ja sen edellytyksiä filosofian ja erityisesti kirjallisuuden filosofian ongelmana. Tästä syystä filosofian

ontologisen ja epistemologisen keskustelun kattava kuvaus rajautuu tutkimustehtävän ulkopuolelle. Kirjallisuuden filosofian ja tulkinnan kannalta on keskeistä erityisesti, minkälaisia ontologisia ja epistemologisia tulkintoja on tehty osana tutkittavaa kirjallista tekstiä ja sen merkityksen syntyä. Todettakoon vielä, että tutkimusartikkelit käsittelevät kaikki pääosin 1900-luvulla vaikuttaneiden filosofien ja kirjailijoiden tekstejä. Tutkimus voikin auttaa ymmärtämään modernin filosofian ja kirjallisuuden - ja sitä kautta modernin kulttuurin ja ihmisen - kamppailevaa tulkintaa siitä, onko olemassaolo ymmärrettävä pysyvyyden ja järjestyksen vai toisaalta muuttuvuuden ja epäjärjestyksen mallin mukaisesti. Modernissa kulttuurissa voi nähdä tämän tutkimuksen valossa paitsi yleisesti tunnustetun irtaantumisen järjestyksen mallista myös residuaalista kaipuuta ja toivoa olemassaolon tulkitsemiseen järjestyneenä ja ehjänä kosmoksena.

I

Kysymys olemisesta ja todellisuudesta on luonteeltaan ontologinen. Aristoteleen *Metafysiikan* neljännen kirjan klassisessa luonnehdinnassa metafysiikaksi eli ontologiaksi kasvaneesta tutkimuksesta käytetään nimitystä tiede, joka tarkastelee "olevaa olevana" ja sille kuuluvia määreitä (*Metafysiikka IV, 1,1003a22-23*). Martin Heidegger puolestaan ottaa etäisyyttä klassisen filosofian ontologiseen perinteeseen jo klassiseksi muodostuneella tavalla. Heidegger erottelee teoksessaan *Sein und Zeit* toisistaan olioiden olemassaolon, johon hän viittaa myös termillä *seiendes* ja olemisestaan tietoisten olioiden olemassaolon, josta Heidegger käyttää myös termiä *sein* (vrt. Kusch 1984, 50). Ontinen on pelkkä oleva. Ontologinen on olemassaoloa, jossa, kuten Heidegger vaa, "täälläolo jollakin tavalla jollakin ilmeisyydellä ymmärtää itsensä olemisessaan" (Heidegger 2007, 34). Semioottisen perinteen kannalta mielenkiinto kohdistuukin Heideggerin kuvaamaan ontologiseen todellisuuteen. Semioottisesta näkökulmasta on tavallaan vain ontologista todellisuutta, siis tulkitsijoiden representoimaa todellisuutta, olkoonkin, että tulkitsija tietenkin voi kieltää oman olemisensa osana tulkitsemisprosessia. Tätä ehkä kutsuttaisiin jälleen yhdeksi tulkinnaksi todellisuudesta. Semioottisessa mielessä todellisuutta ei ole edes mahdollista viipaloida ja analysoida pelkkänä olevana. Sen sijaan tulkitsija on aina itse osa tulkitsemisprosessia, mikä tekee tulkitsemisprosessista tavallaan aina heideggerilaisessa mielessä ontologisen.

Klassisen filosofian ontologinen perusongelma koskee sitä, minkälaiseksi todellisuus on viime kädessä ymmärrettävä. Materialismin ja idealismin perusratkaisut ovat tunnettuja. Edellisen mukaan todellisuus on viime kädessä aineellinen ja jälkimmäisen mukaan aineellisen lisäksi tai sijaan on olemassa ei-aineellinen, henkinen, substanssi. Analyyttisen nykyfilosofian näkökulmasta materialismille on ollut tarjolla vähän varteenotettavia vaihtoehtoja. Toisaalta materialismin käsitteestä ei ole mitään yksimielisyyttä ja tarjolla on monia versioita tai tulkintoja, joissa kussakin on omat ongelmansa. Esimerkiksi Karl Popper edustaa emergenttiä materialismia, joka pyrkii edustamaan eliminoivaa ja reduktiivista materialismia sofistikoituneempaa ratkaisua todellisuuden kuvaukseen. Popper hyväksyy mielen, tietoisuuden, olemassaolon ja yksilöiden kes-

kenään jakaman kulttuuristen olioiden maailman, mutta katsoo niiden kehkeytyvän eli emergoituvan aineellisesta perustasta. Emergoitumisprosessissa aineellinen saa uusia kvaliteetteja, kuten mielen ja tietoisuuden, jotka eivät ole palautettavissa suoraan aineelliseen perustaan, mutta joita ei myöskään voi esiintyä ilman materiaalista, aineellista perustaa (Niiniluoto 1990, 14-20; 2003a, 28-32).

Materialisti on yleiskäsitteitä eli universaaleja koskevassa kiistassa yleensä, vaikka ei aina välttämättä, nominalisti ja idealisti on yleensä, mutta ei hänkään välttämättä aina, realisti. Nominalismin maailmankuvassa ei ole olemassa pysyviä universaaleja vaan todellisuus koostuu viime kädessä muuttuvista yksilöolioista ja realismin maailmankuvassa puolestaan korostuvat todellisuuden pysyvät rakenteet tai kategoriat. Filosofian historian perspektiivissä Platonin ja Aristoteleen ontologiat ja keskiajan filosofian päälinjat edustavat ontologisen ja myös kognitiivisen realismin maailmankuvaa (Knuuttila 2008, 21-23). Platon oli transsendentti realisti, koska hänen mukaansa ideat esiintyvät olioista irrallaan ja Aristoteles oli immanentti realisti, koska hänen mukaansa ideat tai "muodot" esiintyvät vain olioissa niiden lajiolemuksina. Useat uuden ajan brittiläiset empiristit, kuten Thomas Hobbes, John Locke, George Berkeley ja David Hume, edustavat puolestaan nominalistista maailmankuvaa. Brittiläisistä empiristeistä esimerkiksi Hobbes ja Hume olivat materialisteja, kun taas Berkeley oli tunnustusti subjektiivinen idealisti (ks. esim. Nordin 1999).

Nykykänäkökulmasta vertailukohdan perinteisille käsityksille todellisuudesta tarjoaa myös modernin fysiikan maailmankuva, jossa todellisuus perimmältään ei ole ainetta tai henkeä vaan energian näkymätöntä järjestystä. (Varhaiskreikkalaisessa ajattelussa lähimmäksi tätä kuvausta tulee Werner Heisenbergin mukaan Herakleitoksen käsitys "tulesta"). Energia on se substanssi, josta kaikki alkeishiukkaset on tehty, ja se voi muuttua liikkeeksi, lämmöksi, valoksi ja jännitteeksi (Heisenberg 2000, 72). Modernin fysiikan ja erityisesti Heisenbergin anti todellisuuden tutkimukselle on myös käsitys, että mahdollisuutemme tietää kaikkia todellisuuden fysikaalisia ilmiöitä on periaatteellisesti rajallinen. Heisenbergin tunnettu "epätarkkuusperiaate" esittää, että todellisuutta ei voi tavoittaa sellaisenaan, koska "itse havaitseminen aiheuttaa todennäköisyysfunktioon epäsäännöllisiä muutoksia" (Heisenberg 2000, 63). Modernin fysiikan näkökulmasta klassisen fysiikan lähtökohta, että pystymme kuvaamaan maailman tai osia siitä viittamatta lainkaan itseemme, on siten harhaluulo (Heisenberg 2000, 64). Alkeishiukkasten fysiikasta käsin tarkasteltuna oleminen on suuressa mittakaavassa "vitkaista matkaamista kohti epäjärjestystä" (Enqvist 2011, 109). Pienemmässä mittakaavassa tai lokaalisesti havaitsemme järjestystä, aineen, mielen sekä kulttuurin rakenteita. Filosofiseksi ongelmaksi ilmiön tekee se, että esimerkiksi platonistiselle idealistille fysikaalisen maailman havaitut ilmiöt eivät ole peruste ontologisille vastauksille, koska aistimaailman lähtökohtaisesti harhan tai luulon maailma. Eliminoivalle tai reduktiiviselle materialistille puolestaan ei ole olemassa pohjimmiltaan muuta kuin materiaalisen maailman ilmiöitä, molekyylien ja atomien liikkeitä, "kvarkkien tanssia" (Enqvist 2011, 68). Nykyaikainen materialisti on usein naturalisti ja fysikalisti ja ve-

toaa käsitystensä tueksi empiirisiin havaintoihin. Idealisti taas puolustautuu sillä, että todellisuuden ja erityisesti ihmisen sisäisen elämän ilmiöt ovat "laadultaan toisenlaisia kuin tuntemamme fyysiset ilmiöt" (Wilenius 1999, 13) ja siksi niillä on omat lainalaisuutensa.¹

Semioottinen kirjallisuus ja perinne sisältää myös runsaasti ontologisia tulkintoja todellisuudesta. Itse asiassa filosofian historian erilaiset ontologiset perusratkaisut ovat hyvin edustettuina myös semiotiikan historiassa (vrt. Veivo & Huttunen 1999, 170-192). Semioottinen perinne ei siten tarjoa mitään yhtä ratkaisua olemisen ongelmaan. Esimerkkinä voidaan mainita Charles S. Peircen realistinen ontologia ja toisaalta Ferdinand de Saussuren lingvistikaisesti painottunut nominalistinen ajattelu. Claude Lévi-Strauss ja A.J. Greimas uskoivat realistisen kannan mukaan universaaleihin periaatteisiin, jotka eivät kuitenkaan ole todellisuuden vaan pikemmin ihmismielen rakenteita (Tarasti 1996a, 33). Juri Lotmanin yhteydessä on puhuttu platonismista (vaikka tämä itse ei siitä tietävästi pitänytkään), jossa on keskeistä oppi, joka edellyttää jonkinlaisia "itses-tään ilmassa riippuvia" malleja ja muotoja (Broms 1998, 92-93). Eero Tarastin eksistentiaalisemiotiikassa on puolestaan viitattu venäläisen Vladimir Solovjovin spiritualistis-idealisticiseen ajatteluun ja gnostilaiseen perinteeseen ja vertailtu niitä Charles S. Peirceen, joka oli, kuten sanottua, ontologinen realisti (Tarasti 1996, 67). Kun Umberto Eco esittelee kognitiivisiin kategorioihin liittyvää ajatteluperinnettä, hän kuvaa niitä taksonomioina, jotka ovat riippuvaisia "propositioiden koherentista systeemistä" tai "kulttuurisesta paradigmasta". Ne ovat kuitenkin kielellisiä rakenteita eivätkä siksi paljasta meille todellisuutta sellaisenaan, joten Econ kanta on lähinnä nominalistinen (Eco 2000, 148-149). Voidaan viitata myös ranskalaiseen jälkistrukturalistiseen ja semioottiseen ajatteluun, joka on lähtökohdiltaan yleensä nominalistista, jossa korostuvat paitsi olemassaolon muutos ja sattumanvaraisuus myös kielenkäytön rajoitteet. Jo Platon tarkoitti käsitteellä *khora* jotakin, mihin järjellinen ajattelu ei pääse käsik-

¹ On myös esitetty, että fysiikkaa ja ihmistä koskevat lainalaisuudet voisivat yhdistyä kvanttimekaniikan kuvaamassa "kvanttilaisessa todellisuudessa". Siinä klassisen fysiikan atomaariset, mekanistiset, reduktiiviset ja deterministiset tulkinnat todellisuudesta antaisivat tilaa modernin fysiikan holistiselle, antireduktiiviselle ja antideterministiselle, subjekti-objekti -dikotomian ylittävälle tulkinnalle todellisuudesta (Kallio-Tamminen 2012, 18). Puhutaan jopa tieteellis-filosofisen paradigman tai viitekehityksen muutoksesta ja sen synnyttämistä eettisistä vaatimuksista "tulla tietoiseksi ihmisen vapauden ja vastuullisuuden rajoista" (Kallio-Tamminen 2012, 304). Moderni fysiikka on mullistanut maailmankuvan verrattuna klassiseen fysiikkaan. Tämän muutoksen merkityksestä ei ole kuitenkaan mitään yksimielisyyttä. Ns. fyysisen, henkisen ja sosiaalisen todellisuuden ulottuvuudet ovat hyvin laajoja. Miten voisi olla edes periaatteessa mahdollista lähestyä niitä yhden todellisuuden tason kuvauksella? Maailma ei näytä kvanttimekaaniselta, koska atomitaso kvanttimekaanisten riippuvuussuhteiden aiheuttamat ilmiöt tuhoutuvat nopeasti vuorovaikutuksessa ympäristön kanssa ja "kvanttijohdonmukaisuus" katoaa (Krauss 2013, 181). Voidaan kysyä, onko kvanttilaisen todellisuuden selitysmallin taustalla (reduktiivinen) toive alkuperästä, josta käsin todellisuuden ilmiöt parhaiten selitetään. Kadonneen alkupe-
rän jäljittämisen ongelmana kuitenkin on, että vaikka sellainen löytyisi, millainen merkitys sillä on, jos todellisuus ja olemassaolo ymmärretään kompleksisena, monimuotoisena ja efektiivisenä ilmiönä (vrt. Churchland 2004, 232-235; 274-276; Bloch 2003, 79-85).

si (Pietarinen 2005, 144-145). Ranskassa Jacques Derrida ja Julia Kristeva ovat myös puhuneet esikielellisestä *khorasta*, jossa korostuu olemisen epäjärjestys ja muuttuvuus, jonka päälle vasta asettuu symbolinen järjestys (Tarasti 2004, 16).

Nämäkin lyhyet huomiot, joita on tarkoitus syventää seuraavan esityksen kuluessa, antavat aiheen huomauttaa, että semioottisen ajattelun pohjalta ei ole mahdollista luoda yhtenäistä ja ristiriidatonta tulkintaa olemassaolon perusluonteesta. Sen sijaan on helpompi luoda semioottisen perinteen pohjalta ajattelua, jossa todellisuuden tulkinta on todella tulkintaa ja tulkintojen tulkintaa. Voidaan perustellusti puhua olemisen semiosiksesta. Kyse ei ole tällöin toiminnasta, jossa pyritään todellisuuden suoraan kuvaukseen vaan pikemmin representaatioiden, todellisuudenkuvausten tai esitysten, tulkintaan. Umberto Eco onkin todennut osuvasti, että kognitiivisessa toiminnassa ja tulkinnassa on kyse metalingvistisestä (tai metasemioottisesta) toiminnasta, joka on tulkintojen tulkintaa, jonka perustana on kuitenkin aistimuksellinen havainto (Eco 2000, 162-163).

Charles S. Peircen ontologisen realismin painotukset on yksi semioottisen todellisuuden tulkinnan lähtökohta. Huolimatta Peircen korostuksesta, että mieli on riippumaton ulkomaailmasta hän suhtautui hyvin torjuvasti ajatukseen, että ulkomaailma olisi suoraan kausaalisenä syynä havaitsijan siitä saatuihin kokemuksiin. Sen sijaan havaitsija joutuu aina turvautumaan merkkeihin (signs), joiden välityksellä hän on yhteydessä todellisuuteen. Maailma on siten aina jotain "todessa representaatioissa representoitua", joka ei koskaan välittömästi ilmene havaitsijalle (Yrjönsuuri 1996, 351). Toisaalta Peirce torjui nominalismin erityisesti siksi, että hän tulkitsi sen berkeleyläisittäin opiksi, joka kieltää subjektista riippumattoman ulkomaailman olemassaolon. Nominalismi oli hänen mielestään epärealistista uskoa, että berkeleyläisittäin subjektin ulkopuolella ei ole mitään (Brent 1993, 71). Sen sijaan realismin oppi säilytti uskon subjektin ulkopuoliseen todellisuuteen ja reaalia maailman olemassaoloon, jolloin sitä on myös mielekästä tutkia. Peircelle realismi oli siten tutkimuksen luonteva lähtökohta ei niinkään tutkimuksen loppupiste tai todellisuuden lopullinen kuva.

Arvostelussaan vuonna 1871 editoituun Berkeleyyn teosten laitokseen Peirce on itse luonnehtinut havainnollisesti realismin ja nominalismin luonnetta. Peircen mukaan "yksi [näkee todellisuuden] inhimillisen ajattelun virran lähteenä, toinen liikkumattomana muottina, johon se valuu" (Peirce 1984, 471). Peircelle realismiin, johon hän samassa yhteydessä liittää myös Kantin "kopernikaanisen" vallankumouksen siirtymänä nominalistisesta realistiseen käsitykseen todellisuudesta, kuuluu käsitys olemassaolosta liikkumattomana "muottina" ja nominalismiin puolestaan käsitys olemassaolosta virran "lähteenä". Realistiseen "muotin" metaforaan liitetään siis pysyvyys tai muuttumattomuus, kun taas nominalistiseen "lähteen" metaforaan kuuluu muutos ja pysymättömyys.

Peircen ajattelun muutokset varhaisvaiheen ja myöhäisvaiheen välillä ovat herättäneet paljon keskustelua. Representaatioon liittyen on esitetty hänen hyllänneen 1860-luvulla esittämänsä semioottisen kognitioteorian, joka ei jättänyt sijaa objekteille, jotka eivät olisi myös merkkejä. 1902 alkaneesta ajanjaksosta

Peirce mietti uudestaan aktiivisemmin representaation ongelmia. Mats Bergmanin mukaan Peircen voidaan katsoa tällöin hylänneen varhaisemman representationisminsa ja omaksuneen sen sijaan presentationismin, joka antaa enemmän tilaa "perseptille", suoraan koetulle objektille (Bergman 2010, 91-92). Peircen monitahoisuutta kuvaa kuitenkin se, että todellisuus on tällöinkin tavoitettavissa vain merkkien välityksellä. Todellinen, tiedostettu objekti ei oikeastaan ole persepti vaan persipuum, joka on kehittynyt tulkinnallisesti. Toisin sanoen analyysi paljastaa, kuten Bergman toteaa, että Peircen realismissa on eri tasoja: toisaalta yksinkertainen presentationistinen realismi, joka liittyy suoraan kokemukseen "kovasta" maailmasta sekä semioottinen realismi, jossa objektien todellisuus on vääjäämättä kytkeytynyt merkkien tulkintaan ja toimintatapoihin (Bergman 2010, 92).

Peircen myöhäiskauden keskeiset semioottiset ideat käyvät ilmi erityisesti hänen ja englantilaisen kirjallisuusnaisen Victoria Lady Welbyn kanssa käymästä kirjeenvaihdosta. Lokakuun 12. 1904 on päivätty Peircen laajin kirje. Esitellessään semioottisia ideoitaan kirjeessään Lady Welbylle Peirce kutsuu kolmea kategoriansa ("Firstness", "Secondness" ja "Thirdness") ilmaisulla "cenopythagorean categories" (Peirce 1958, 221), jonka Markus Lång on kääntänyt suomeksi "yleispythagoralaiset luokat" (Peirce 2001, 416). Samassa yhteydessä Peirce viittaa hyväksyvästi Kantin kategorioiden lisäksi myös Hegelin dialektiiseen järjestelmään: "Yleispythagoralaiset luokkakäsitteet koettavat epäilemättä vain kuvata toisella tavoin sitä, mitä Hegel koetti kuvata ajattelun kolmella vaiheella. Käsitteet vastaavat myös Kantin taulukon jokaisen neljän kolmijaon kolmea luokkaa" (Peirce 2001, 416-417). Toisin kuin Kantin, jonka kategoriat olivat mielessä, Peircen kategoriat muodostavat kuitenkin sekä ajattelun että todellisuuden olemuksellisen diagrammin. Peircen puhe kategorioista oli tosin sikäli epäselvää, että välillä hän kutsui niitä ajattelun ja luonnon fundamentaaliksi kategorioiksi, Kantin kategorioiksi ja välillä vain evolutionistiseksi spekulatioksi (Brent 1993, 173).

Semioottisessa perinteessä Ferdinand de Saussureen on liitetty nominalistinen ajattelu, jossa kielen sanat viittaavat käsitteisiin tai sanoihin eivät itse todellisuuteen. Kieli ei sellaisenaan viittaa ulkopuoliseen todellisuuteen vaan merkitykset syntyvät kielessä. Yksittäinen kielen merkki, jolla on merkkiosansa *signifiant* ja tarkoitteensa *signifié*, saa merkityksensä siitä, miten se sijaitsee kielen järjestelmässä. Kielessä jokainen käsite saa arvonsa oppositiostaan muihin käsitteisiin, joten "termin merkitys riippuu naapuritermin läsnä- tai poissaolosta" (Saussure 1991, 21). Saussurelle signifiikaation määrää se, mikä on ympärillä. Yksittäiset merkit ja puhunnat (*la parole*) eivät siten ole täysin sattumanvaraisia vaan ne syntyvät sosiaalisen elämän ja kielisysteemin (*la langue*) osana. Eero Tarasti onkin osuvasti luonnehtinut, että Saussuren teoriassa merkit eivät ole olemassa "absoluuttisesti", vaan vain osana struktuuria, systeemiä (Tarasti 2004, 81).

Nominalismi on usein tiivistetty Ockhamin partaveitsekseksi nimitettyyn periaatteeseen, jonka hän esitti usein muodossa *Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*; "On turha käyttää useampia sellaisessa, mikä saadaan aikaan vä-

hemmällä” (Nordin 1999, 175). Sääntö tähdentää ajattelun ekonomisuutta, taloudellisuutta ja pyrkii välttämään sellaisia oletuksia, jotka eivät ole aivan välttämättömiä. Todellisuutta ei pidä kuormittaa useammilla entiteeteillä kuin ilmiöiden selittämiseksi tarvitaan. Nominalistisessa katsannossa merkit voivat olla kirjoitettuja tai puhuttuja tai ajateltuja, mutta olennaista on, että merkin ja merkityn suhde on arbitraarinen, konventionaalinen tai ei-välttämätön. Realisminkin perinteessä on hyväksytty, että kielen sanat tai nimet ovat sovittuja, mutta nominalistinen ajattelu menee pitemmälle ja väittää, että myöskään käyttämämme käsitteiden ja maailmassa olevien olioiden välillä ei ole mitään välttämätöntä suhdetta. Sanoja ja käsitteitä kyllä esiintyy asioiden ja olioiden yleisinä termeinä, mutta nominalistin mukaan ne ovat pelkkiä sanoja, nimiä, joiden suhde olioihin on ei-välttämätön, kontingentti (vrt. Nordin 1999, 174-175).

Tämä tietysti herättää kysymyksen, kuten Svante Nordin keskiajan nominalismia käsitellessään kysyy, kuinka me voimme käyttää tiettyjä sanoja, kuten ”ihminen” vain tietyistä olennoista (ihminen), kun taas toisista (esim. linnuista) me emme käytä niitä. Eikö niillä olennoilla, joihin sana soveltuu, ole pakko olla jotain yhteistä. Jos nominalisti myöntää yhteisten piirteiden olemassaolon, ajautuu hän takaisin alkuperäiseen ongelmaan: millä tavalla tuo yhteinen on olemassa? (Nordin 1999, 142). Voidaan aiheellisesti kysyä, miten kiellemme sanat voivat viitata joidenkin olioiden yhteisiin piirteisiin ilman samanaisuuden tai samankaltaisuuden käsitettä. Realistiselta pohjalta voitaisiin olettaa metafyyssinen tai luonnollinen samankaltaisuuden käsite, mutta tällaista käsitettä ei voida postuloida nominalistiselta pohjalta, koska ei ole mitään itsenäistä käsitemaailmaa. Konseptualistisesti sävyttynyt occamilainen (käsite)nominalismi - ensin yksilö sitten käsite puhtaana merkkinä - on sekin Umberto Ecoon mukaan realismia muistuttava yritys ratkaista ongelma (Eco 2000, 180). Samanlaisia vaikeuksia on myös predikaattinominalismissa, jonka pitäisi perustella, miksi kielen predikaatit soveltuvat tiettyihin olioihin eivätkä toisiin. Predikaattinominalismi soveltuu myös huonosti sellaisten olioiden tai ilmiöiden luokitteluun, jotka ovat (oletettavasti) olleet olemassa ennen kuin on ollut niihin viittaavia kielen predikaatteja (Juti 2001, 176-182). Ehkä luontevin nominalismin muoto on luokka- ja samankaltaisuusnominalismi (Juti 2001, 183-189; Rodriguez-Pereyra 2002, 105-123), jossa olioiden luokat eivät perustu universaaliin samankaltaisuuden käsitteeseen vaan partikulaaristen ominaisuuksien muodostamien samankaltaisten yksilöiden joukkoihin. Nominalistinen ontologia ei kuitenkaan salli erityistä luokan tai joukon kategorialta, joten ongelmana on tällöin syntyvien ”luokkien” sattumanvaraisuus. W.V.O. Quinen (ääri)nominalistisen kannan mukaan näin onkin laita: tietynlaisista yksilöistä muodostetut spesifit luokat tai lajit ovat pikemmin puhetaipoja (manner of speaking), joiden analysoimatonta käyttöä tulisi välttää (Quine 1963, 12-13).

Nominalismin ja realismin ongelmien välttämiseksi ja universaalien ongelman ratkaisuksi on esitetty myös ns. trooppien teoriaa, jonka käyttö palautuu yhdysvaltalaisfilosofi Donald Williamsin artikkeliin *On the Elements of Being* (1953), mutta jonka piirteitä voi löytää esimerkiksi 1900-luvun alun cambridgelaisfilosofeilta George Stoutilta ja myös George Moorelta (vrt. Korke 2013, 40-

42). Heidän jälkeensä trooppien teoriaa ovat kehittäneet esimerkiksi Keith Campbell ja Douglas Ehring. Trooppiteorian mukaan ominaisuudet, kuten punaisuus, eivät ole universaaleja vaan ajallisesti ja paikallisesti lokalisoituneita yksilöitä, ”abstrakteja partikulaareja”, ominaisuusinstansseja eli trooppeja. Ongelmana trooppiteoriassa kuitenkin on, että myös trooppien samanlaisuuden tai samankaltaisuuden perustelemiseksi täytyy vedota jälleen samanlaisuuden tai samankaltaisuuden käsitteeseen ja sitä kautta jonkinlaiseen metafyyssiseen realismiin. Sami Pihlströmin mukaan trooppiteorian edellyttämää trooppien toisiinsa yhdistämistä ei voidakaan riittävästi perustella muuten kuin vetoamalla niiden pragmaattiseen käyttöön. Siitä seuraa, että vain käytäntöjemme sisällä, niiden tarjoamien päämäärien ja kriteerien nojalla, meillä voi olla trooppeja, objekteja, prosesseja ja muita ontologisia kategorioita (Pihlström 1996, 70-71; vrt. Juti 2001, 150-151, 206-208.)

Nykyfilosofian ontologisista realisteista voidaan mainita esimerkiksi ns. uushegeliläisen käänteisen filosofin Robert B. Brandom ja John McDowell. Heidän joukkoonsa liittyy osittain myös Thomas Nagel, jonka käsitys rationaalisesta ymmärrettävyydestä maailmanjärjestyksen ytimessä tekee hänet omien sanojensa mukaan Platonin ja ehkä myös Schellingin ja Hegelin absoluuttisiksi idealisteiksi kutsuttujen jälkikantilaisten filosofien mukaisen objektiivisen idealistin (Nagel 2014, 67). Australialainen David M. Armstrong voidaan mainita myös tässä yhteydessä yhtenä nykyfilosofian tunnetuimmista universaaleja postuloivan ontologisen realismin kannattajista. Hänen kantansa on maltillisen immanentin realismin mukainen, jossa oletetaan universaaleja, jotka ovat kuitenkin vain yksilöolioissa instantioituneita universaaleja. Armstrongin teoria on tosiasia-ontologiaa, jota Wittgensteininkin edusti *Tractatuksessa*, joten hänen teoriassaan yksilöt ja universaalit esiintyvät aina yhdessä tosiasioiden eikä olioiden elementteinä (Jackson 2005, 416-418). Tiede puolestaan voi kertoa, minkälaiset universaalit ovat instantioituneet ja minkälaiset luonnonlait niiden välillä vallitsevat. Armstrong onkin pyrkinyt yhdistämään ontologisen realisminsa paitsi materialismiin myös tieteelliseen realismiin. Armstrongin realismi on ontologisesti varsin maltillista eikä edellytä asioista irrallaan esiintyviä universaaleja; tässä mielessä sitä onkin luonnehdittu myös aristoteliseksi (Jackson 2005, 416). Realismia vastustavaan nominalistiseen teoriaan Armstrong suhtautuu luonnollisesti torjuvasti (Armstrong 1978, 12-17, luvut 2-5).

Nykyfilosofian tunnetuimpia nominalisteja on W.V.O. Quinen ohella David Lewis (Juti 2001, 189). Quinen perinteen jatkajana voidaan mainita myös Mark Heller, jonka teoria substansseista rakentuu pitkälti Quinen ajatuksille (Juti 2001, 238; Heller 1990, 39-45). Realistiseen ontologiaan on ottanut kriittisesti kantaa myös Jaakko Hintikka, joka on esimerkiksi artikkelissaan ”*Olevaisen suuren ketjun aukot*” käsitellyt kriittisesti Arthur O. Lovejoyn tunnetun *The Great Chain of Being* -teoksen (1936) edustamaa realistista ajatteluperinnettä. Lovejoyn esittelemää yksikköideaa (*unit idea*) edustaa Aristoteleen metafysiikasta periytyvä mahdollisuuden käsitteen tulkinta, jonka mukaan kaikki aidot mahdollisuudet toteutuvat joskus. Tämä ns. ”runsaudenperiaate”, ”the Principle of Plenitude”, on yhteydessä ontologiseen realismiin. Siitä seuraa luontevasti jonkinlainen op-

pi lajien pysyvyydestä, jonkinlainen kosminen kehitysoppi ja, kuten Hintikka korostaa, jos oletetaan kaikki mahdollisuudet toteutuneiksi, jopa täydellinen determinismi. Tämä osoittaa, Hintikan mielestä, kuinka filosofisesti ongelmallinen on ontologisten ”yksikköideoiden”, kuten lajien ja sukujen, etsiminen (Hintikka 2002, 371).² Hintikan mukaan tutkimuksen ei pitäisikään etsiä aatehistoriasta niinkään ”yksikköideoita” kuin ideoita, jotka aidosti ja tarkasti heijastelevat eri ajattelijoiden ajatusmaailmaa. Filosofian haaste on erityisesti näihin liittyvien loogisten yhteyksien ja käsitteellisten erikoispiirteiden havainnointi ja eksplikoiminen (Hintikka 2002, 387; vrt. Knuuttila 2009, 50-51). Filosofian historian kannalta Hintikan kritiikki ei sinänsä ole kuitenkaan erityinen tai ainutlaatuisen vaan samoista lähtökohdista syntyi jo myöhäiskeskiajan nominalistinen perinne ja kielifilosofia, jossa mahdollisuuden käsite alettiin ymmärtää ontologisen sijaan loogisesti. Mahdollisuuden käsite ei koske maailmaa vaan maailmaa koskevia väitteitä ja niiden loogista ristiriidattomuutta (Yrjönsuuri 2008, 104-106).

Hintikka on myös esittänyt todellisuuden tulkinnasta, erityisesti Englannissa 1900-luvun alussa vaikuttaneeseen Bloomsburyn kirjailijaryhmään liittyen, huomioita, joilla on käsitteellistä merkitystä todellisuuden tulkinnan ja representaatioiden ja tämän tutkimuksen kirjallisuutta tulkitsevien tekstien kannalta. Tarkastelen näitä huomioita lyhyesti myös tässä yhteydessä. Hintikan mukaan Bloomsburyn ryhmälle, josta hän nostaa erityisesti esiin Virginia Woolfin ja E.M. Forsterin, oli ominaista George Moorelta peräisin oleva välitön asennoituminen todellisuuteen. Sen mukaan missä tahansa kokemuksessa pystytään erottamaan kokemuksen kohde kokemuksesta itsestään. Lisäksi kohde on (ainakin välittömässä) kokemuksessa osa objektiivista todellisuutta, ei pelkkä todellisen kohteen representaatio. Tämä tarkoittaa Hintikan mukaan, että välittömässä kokemuksessa kohteet (todellisuuden ainekset) eivät ole ainoastaan edustettuina tietoisuudelle vaan ne ovat osa tietoisuutta. Todellisuus on (välittömästi annettuna) tietoisuudessa. Tämä ei ole Hintikan mukaan kuitenkaan naiivia realismia vaan Mooren ja myös Bertrand Russellin ajattelun pohjalta kasvanut tietoteoreettisen realismin muunnos (Hintikka 2002, 347-348). Edellä esitetystä näyttäisi seuraavan sellainen suoran empirismin ohjelma, jossa hylätään perinteinen tietoisuuden edustusteoria, jonka mukaan havainnot ovat aina representaatioita todellisuudesta. Tällainen realismin muunnos johtaa kuitenkin, kuten Hintikka itsekin toteaa, uusiin ongelmiin tai ainakin uusiin tehtäviin, jotka täytyisi ratkaista. Ensinnäkin ajatus kaiken perustumisesta välittömään havaintoon ei välttämättä takaa itse kokemuksen antamaa sisältöä. Ehkä se antaakin pelkästään ilmiöitä itse olioiden sinänsä sijaan (Hintikka 2002,

² Ontologisen realismin ongelmat ovat sekä ulkoisia että sisäisiä. Edellisiin kuuluu esimerkiksi kysymys universaalien rationaalisesta oikeuttamisesta ja perusteleemisesta. Erityisesti universaalien sijoittaminen transsendenttiin (*universalia ante res*) maailmaan vaatisi perusteita sellaisen maailman olemassaolosta. Jälkimmäisistä ongelmista keskeisimpiä ovat, miten välttää kausaalisuus- ja regressio-ongelmat, kun pysyvät universaalit yhdistetään ajallisiin ja muuttuviin olioihin tai asiantiloihin. Edelleen näihin ongelmiin kuuluvat esimerkiksi ns. paljaiden partikulaarien sekä toteutumattomien universaalien ongelmat (vrt. Nordin 1999, 73-75; Juti 2001, 194-202).

346). Toiseksi, jos välitön kokemus halutaan eksplikoida, niin siinä vaiheessa joudutaan viimeistään turvautumaan kielellisiin konstruktioihin. Näin ollen voitaisiin sanoa, että syntyy kielellinen representaatio representoimattomasta todellisuudesta. Yhtä kaikki havaitsijan on silloin tyydyttävä representaatioihin todellisuudesta eikä itse todellisuuteen (vrt. Eco 2000, 125-127).

Välittömien kokemusten filosofisiin ongelmiin liittyy myös kysymys ns. kvalioista. Tällaisia ovat sellaiset välittömästi koetut mentaaliset tilat kuin kipu, lämmön tunne, punaisen aistimus, joilla ei yleensä ajatella olevan propositionaalista sisältöä. Sen sijaan niillä on kvalitatiivinen luonne, ne "tuntuvat" joltakin (Lammenranta 1997, 80). Kvalioiden ontologinen status on kuitenkin hyvin ongelmallinen ja niiden olemassaolo johtaa ratkaisemattomiin ongelmiin idealismin ja materialismin välillä: ne näyttävät mm. edellyttävän idealistista oletusta mielen sisäisistä käsitteistä. Tällä perusteella esimerkiksi Daniel C. Dennett kiistää oletuksen kvalioista. Hän on eliminativisti kvalioiden suhteen (ks. Dennett 1999, 411-417). Myöskään käsitteellisessä mielessä kvaliat eivät ole ongelmattomia. Onko ylipäänsä olemassa ei-propositionaalisia kokemuksia ja niihin viittaavia väittämiä? Eikö jo väittämä, että on olemassa ei-propositionaalisia kokemuksia ole propositionaalinen väittämä? Kvalioidenkin yhteydessä päädytään siten helposti siihen, miten ongelmallinen kanta on oletus todellisuuden tavoittamisesta välittömästi sellaisenaan.

II

Edellä on painotettu, että semioottisessa toiminnassa on keskeistä representoiva tulkinta. Sen mukaan meillä ei ole suoraa kuvaa todellisuudesta vaan pikemmin merkkejä todellisuudesta. Esimerkiksi John R. Searlen analyttisen filosofian perinteestä kumpuava käsitys on, että siitä huolimatta, että meillä onkin vain representaatioita todellisuudesta, voimme kuvata todellisuutta ja saada siitä pätevää tietoa. Searlen mukaan siitä, että ajattelumme perustuu kielellisille representaatioille ei vielä sinänsä seuraa, etteikö kieli voisi viitata itsensä ulkopuolelle. Sen sijaan Searle huomauttaa, että konseptualistiset relativistit, jotka kiistävät kielen mahdollisuuden viitata ulkomaailmaan itse asiassa olettavat tuon ulkomaailman, koska he uskovat, että kieli voi jakaa, leikata tai "rakentaa" sitä eri tavoin (Searle 1995, 165). Myöskään representaatioista sinänsä ei seuraa, että ne eivät voisi viitata itsensä ulkopuolella olevaan maailmaan. Vaikka kaikki uskomukset tai kokemukset olisivatkin representaatioita, ei siitä seuraa välttämättä, etteikö mikään uskomus tai kokemus koskaan voisi viitata itsensä ulkopuolelle (Searle 1995, 173). Searlen käsityksen mukaan on olemassa mielestä riippumaton ulkomaailma. Kielen kuvaukset tuosta maailmasta ovat puolestaan tosia tai epätosia sen mukaan, kuinka hyvin ne kuvaavat tuota maailmaa. Searlen edustama kanta on siten tietoteoreettisen realismin mukainen.

Suomessa tietoteoreettisen realismin kantaa on näyttävimmän puolustanut Ilkka Niiniluoto, joka on liittänyt realismiinsa paitsi Charles S. Peircen myös Karl Popperin tieteenfilosofisia ideoita. Niiniluodon realismiin kuuluu käsitys *totuudenkaltaisuudesta*. (truthlikeness, verisimilitude). Niiniluodon mukaan totuudenkaltaisuuuden käsitteen avulla "kriittinen tieteellinen realisti" voi rakentaa dynaamisen näkemyksen tieteenharjoituksesta, jossa tutkijayhteisö keksii ja testaa teorioita. Tiede edistyy silloin, kun uudet korjatut teoriat ovat lähempänä totuutta kuin vanhat. Niiniluodon mukaan tämä kuva tieteestä myöntää Charles S. Peircen *fallibilismin* mukaisesti, että tieteellinen tieto on aina enemmän tai vähemmän epävarmaa ja epätäsmällistä. Mutta silti tiede kykenee korjaamaan omia virheitään ja näin lähestymään totuutta (Niiniluoto 2003a, 9). Tieteellisen realismin mukaista on, että luonto voi olla muuttuva, mutta mielestä riippumattomasti maailmaa kuvaavat luonnontieteen (kuten fysiikan) lait eivät muutu ajan

ja paikan mukana. Tätä laajaa eri tieteitä eri tavoin koskettavaa kysymystä tieteellisten lakien ja säännönmukaisuuksien luonteesta ei kuitenkaan käsitellä tässä tutkimuksessa (Searle-artikkelissa aihetta sivutaan), joka keskittyy pikemmin todellisuuden sisällöllistä luonnetta määrittelevien ontologisten entiteettien ja kategorioiden ja niihin liittyen todellisuuden artikuloimisen ehtojen analyysiin ja tulkintaan (vrt. Niiniluoto 1999, 199-205; Krauss 2013, 188-199; Mayr 1999, 49-55; Alasuutari 2007, 61-69).

Tietoteoreettiselle realismille vastakkaista kantaa edustaa antirealismi erilaisine variaatioineen. Sen perusajatuksena on kiistää mielestä riippumattoman maailman olemassaolo. Antirealistinen kanta on myös, että kielen lauseet eivät ole tosia tai epätosia sen mukaan, kuinka ne kuvaavat todellisuutta vaan pikemmin sen mukaan, kuinka hyvin ne sopivat kulloinkin oikeana pidettyyn maailmankuvaan, tai kuten Thomas Kuhn on esittänyt, paradigmaan, jonka kulloinkin vallitseva normaalitiede on omaksunut. Paradigman muodostavat erilaiset oletukset siitä, millaisen todellisuuden katsotaan perimmältään olevan, millaisia havaintoja voi tehdä tai millaisia päätelmiä voi ja saa johtaa (Kuhn 1996, 43-51). Tunnetuimmista tietoteoreettisen antirealismien edustajista voidaan mainita empiristisistä ja nominalistisista lähtökohdista ponnisteleva Nelson Goodman, joka väitti, että maailmaa ei sinänsä ole vaan että se tehdään. Kirjassaan *Ways of Worldmaking* Goodman esittikin, että maailman todellisuus, kuten kuvan realismi, ovat pitkälti tapoja nähdä maailma, ei itse maailma (Goodman 1978, 20). Richard Rorty on myös antirealisti, jonka mukaan maailma ei ole riippumaton tai irrallaan siitä tehdyistä kuvauksista. Siitä huolimatta Rortyn kanta on, että ulkomaailma on olemassa: "the world is out there, but the descriptions of the world are not" (Rorty 1989, 5). Ongelmaksi kuitenkin jää, että jos kuvausten totuus ei riipu maailmasta, kuinka me voimme tietää sitäkään, että maailma todella on "siellä", siis ulkopuolellamme, jos meillä ei ole muuta kuin kuvauksia siitä. Rortyn filosofinen kanta on jossain määrin monitulkintainen. Rortya on myös väitetty realistiksi, koska hänelle ihmisen ja ei-kielallisen maailman suhteet ovat kausaalisia, joten hänen filosofiassaan maailma ei ole ontologisen antirealismien mielessä riippuvainen tarkkailijastaan (Lehtinen 2010, 52).

Tietoteoriassa lopullisten perusteiden puute horjuttaa myös tietoteoreettisen realistin vakaumusta mielestä riippumattomasta maailmasta, jota kieli voi adekvaatisti kuvata. Jo ulkomaailman olemassaolon voi ymmärtää minimioletukseksi (vrt. Niiniluoto 2003a, 66). Vaikka ulkomaailman oletuksessa ja kielen korrespondenssiteoriassa on omat vaikeutensa, kuten J.R. Searlenkin analyysi osoittaa, totuuspredikaatin käsite, jossa kielen ja maailman vastaavuus ymmärretään välttämättömäksi ehdoksi totuudelle, voidaan nähdä perustavanlaatuisena puhuttaessa totuudesta. Miksi? Koska se on se, mitä totuus tarkoittaa tai merkitsee - tosi asiantila toteuttaa lauseen - , vaikka on eri asia milloin totuuden ehdot täyttyvät ja totuus (tai totuudenkaltaisuus) saavutetaan. Perustavanlaatuisena voi nähdä valinnan, jossa hyväksytään edellä kuvattu (ei-episteeminen) totuuden käsite tai periaatteellisesti hylätään se ja ajatellaan, että lauseiden koherenssi tai pragmaattinen toimivuus ovat totuuden riittäviä ehtoja (vrt. Tarski 1997, 123-126; Putnam 1997, 401-405).

Tässä yhteydessä ei ole tarpeen käydä yksityiskohtaisempaa keskustelua realismin ja antirealismen oikeutuksesta ja yksityiskohdista (ks. esim Kiesepä, Pihlström, Raatikainen 1996; Kotkavirta, Moisio, Pihlström, Seinälä 2012). Sen sijaan on keskeistä todeta, että aivan kuten edellä on Charles S. Peirceen ja myös John R. Searleen viitaten todettu, representoidun todellisuuden myöntäminen, ei ole sinänsä vielä riittävä peruste antirealismen pätevyydelle. Simon Blackburn onkin todennut että itseasiassa realismi sekä antirealismi, josta hän käyttää nimitystä konstruktivismi, ovat samankaltaisia siinä mielessä, että ne hyväksyvät, ettei todellisuutta voi lähestyä välittömästi ja suoraan. Siinä missä realisti vetoaa tai voi vedota kuvauksensa tueksi metatason käsitteisiin, tai kuten Blackburn sanoo, metatarinaan (Meta Story), konstruktivistit vetoavat siihen, että kaikki todellisuuden kuvaukset ovat kielellisiä konstruktioita. Niitä kumpiakkin yhdistää kuitenkin ei-absoluuttinen lähtökohta (Blackburn erottaa tosin myös realistin *sui generis*, joka luottaa täysin omaan tarinaansa tai metatarinaansa). Todellisia vaihtoehtoja Blackburnin mielestä näille tietoteoreettisille kannoille ovat "eliminativismi" ja "quietismi", jotka eivät uhraa lainkaan aikaa tiedonhankinnan edellytysten ja ongelmien problematisoinnille. Edellinen kiistää kykymme tietää jotain omasta tietämisestämme. Kyse ei ole sananmukaisesti skeptisistä, mutta kuitenkin käsityksestä, että tiedon oikeuttamisen perusteet puuttuvat. Jälkimmäinen puolestaan sananmukaisesti vaikenee tiedonhankinnan ongelmista. Sellaisenaan kanta muistuttaa naiivin realismin kantaa, että koska välitön, suora havainto tuottaa pätevää tietoa todellisuudesta, havaintoprosessista on turha tehdä enää sen suurempaa ongelmaa sitä problematisoimalla (Blackburn 2005, 112-128).

"Eliminativisti", joka välttää ajattelemasta ajattelemistaan tai "quietisti", joka ei problematisoi lainkaan omaa tiedonhankintaansa ovat ongelmia tiedonhankinnan kannalta, koska ne ovat niin refleктоimattomia tapoja suhtautua tietoon ja todellisuuteen. Vaikka realismin kannalta antirealismen ontologiset oletukset ovatkin ratkaisevasti erilaiset, antirealismen tai konstruktivismen ja realismin perinteet kuitenkin yleisesti ottaen keskustelevat keskenään. Semioottisesta näkökulmasta ne kummatkin täyttävät ne kriteerit, joiden varassa todellisuutta voi lähestyä. Todellisuudenkuvaus ei ole koskaan suoraa ja välitöntä vaan se perustuu representaatioille todellisuudesta. Semiotiikan perinteessä Tartossa vaikuttanut Juri Lotman oli kuvaavasti sitä mieltä, että todellisuuden kuvaamiseen liittyvistä ongelmista huolimatta ei ole syytä luopua merkityksen ja kommunikaation käsitteistä, eikä kielen mahdollisuudesta kuvata todellisuutta. Todellisuudenkuvaus ei kuitenkaan ole koskaan automaattista vaan se edellyttää Lotmanin mukaan tekijältä tietoista valintaa ja ilmaisun välineiden tuntemusta ja problematisoimista. Lotmanin kulttuurisemiotiikassa onkin keskeistä kyky keskustella, kommunikoida ja ymmärtää omaa itseään osana erilaisia metakielellisiä ja metakulttuurisia rakennelmia (Lotman 1990, 151-155).

III

Uskontojen piirissä todellisuuden tulkinnoilla on ollut perinteisesti hyvin suuri rooli. Toisaalta uskonnon määrittely on myös osoittautunut hyvin vaikeaksi. On esitetty, että ei ole mitään selkeää rajaa uskonnon ja ei-uskonnon välillä (Pyy-siäinen 2009, 137). Uskonnot eivät ole yksikäsitteisesti määriteltävissä vaan ne muodostavat, kuten René Gothóni teoksessaan *Uskontojen uustulkintaa* esittää, pikemmin wittgensteinilaisittain ymmärretyn perheyhtäläisyyden kokonaisuuden (Gothóni 2006, 10-13). Uskonnot muodostavat perheen, jossa uskonnolla 1 voi olla uskonnon 3 kanssa yhteinen piirre ja uskonnolla 2 taas uskontojen 1 ja 3 kanssa sama piirre tai ominaisuus, jota taas uskontojen 1 ja 3 välillä ei ole. Näin uskonnoista ei voi abstrahoida olennaisia ominaisuuksia, jotka muodostavat uskonnon substantiaalisen olemuksen. Sen sijaan uskontojen piiristä voidaan löytää Wittgenstein esittämällä tavalla joukko ominaisuuksia tai piirteitä, jotka esiintyvät niissä kaikissa samalla tavoin kuin perheen piirissä esiintyy joukko yhteisiä piirteitä - vartalo, kasvonpiirteet, silmien väri, kävelytapa, temperamentti - perheen eri jäsenillä (Wittgenstein 1981, 65-67). Yhtäläisyydet muodostavat ”perheyhtäläisyyden”, jonka avulla on mahdollista käsitteellistää tutkittava ilmiö. Uskonnoissa tällaisia piirteitä ovat mm. pyhän ja yliluonnollisen käsitteet tai, kuten Paul Tillich on korostanut, kokemus olemisen ehdottomasta merkityksestä (Tillich 1973, 50). Wittgensteinin perheyhtäläisyyden käsite ei ole kuitenkaan mikään ontologinen lukko vaan pikemmin avain todellisuuden jäsentämiseen. Useat ilmiöt voidaan laskea moneen eri käsiteperheeseen. Esimerkiksi moni uskonnon ilmiö voi kuulua vaikkapa jalkapalloon ja jalkapallon piirteitä voi löytyä vaikkapa työelämästä. Uskonto ja työelämä eivät kuitenkaan välttämättä kuulu samaan käsiteperheeseen. Onkin usein kiinni sosiaalisesta tai historiallisesta näkökulmasta tai perusteista, mitkä ilmiöt lasketaan käytännössä tietyn käsiteperheen piiriin. Tämä ei ole kuitenkaan varsinaisesti Wittgensteinin myöhäiskauden intentioiden vastaista, koska niihin kuului korostaa, että käyttämämme kielipelit eivät ole irrallisia vaan jäsentyvät osana elämänmuotoja ja käytäntöä. Norman Malcolm siteeraa kuvaavasti Wittgensteinilta henkilökohtaisesti kuulemaansa lausetta, josta hän sanoo, että se tuntui ”kuin yhteenvedolta suuresta osasta hänen filosofiaansa”: ”Ein Ausdruck hat nur im Strome des

Lebens Bedeutung” (Ilmaisulla on merkitys vain elämän virrassa) (Malcolm 1999, 115). Kielen käyttötapojen takana ei siten ole mitään käsitteen tai käsitteiden yksiselitteistä olemusta (vrt. von Wright 1982, 243).

Kun seuraavassa tehdään huomioita uskonnon suhteesta todellisuuden tulkintaan, keskitytään erityisesti uskonnon tiedollisen ulottuvuuden pohdintaan ja siihen liittyviin perusteluiden ongelmiin. Näiden piirteiden poimiminen esiin ei kuitenkaan aina tee oikeutta uskonnon ilmenemiselle yleensä. Edellä esitetyn pohjalta on jo selvää, että uskontoa ei pidä redusoida koostuvaksi vain esimerkiksi opista, filosofiasta tai maailmankatsomuksesta (vrt. Gothóni 2006, 12). Toisaalta taas tiettyjen tiedollisten ja ”opillisten” teemojen käsittely vailla niiden yhteyden huomioimista filosofisiin käsitejärjestelmiin saattaa olla niiden rajoittunutta ymmärtämistä. Tämä huomiotta jättäminen voi jättää ne leijumaan ikään kuin omaan semiosfääriinsä vailla riittävää yhteyttä siihen rationaaliseen kontekstiin, jonka osa ne ovat ja jota ilman ne ehkä eivät ole täysin ymmärrettävissä.

Eero Tarasti on etsinyt eräitä semiotiikan edelläkävijöitä kahdesta ajattelijasta, nimittäin Vladimir Solovjovista (1853-1900) ja Josiah Roycesta (1855-1916), joita voidaan hyvin perustein pitää uskonnollisina ajattelijoina. Mainitsen kummatkin tässä yhteydessä esimerkkeinä itäisestä ja läntisestä ajatteluperinteestä. Tarasti on liittänyt Solovjovin ”romanttisen semiotiikan” (johon hän siivumennen sanoen liittää myös Peircen) traditioon. Solovjovin lähtökohtia hän on kuvannut seuraavasti: (1) merkitykset ovat jo olemassa ennen kuin tutkija alkaa rationaalisesti eritellä ja eksplikoida niitä (hermeneuttinen esiyymmärrysprinsiippi), (2) merkitykset perustuvat prosesseihin, toisin sanoen ne paljastuvat asteittain ajan, paikan ja subjektin muuttumisen ja kehityksen myötä, (3) merkitykset jäsentyvät immanentisti, tietyn ”systeemin” sisällä ja (4) merkitykset syntyvät eroavuuksista tässä järjestelmässä (Tarasti 2004, 197-198).

Tarastin kuvauksessa voi nähdä sinänsä tyypillisen semioottisen prosessin tiivistyksen. Huomattavaa on kuitenkin näiden teesien ontologinen luonne, ja Solovjovin ajattelun koko tausta. Sitä voidaan luonnehtia metafyyksiseksi oletukseksi, että todellisuudessa on syvempi transsendentti ulottuvuus, joka manifestoituu merkkeinä. Todellisuus ymmärretään realistisen ontologian mukaisesti koostuvaksi universaaleista prinssiipeistä (Tarasti 2004, 199). Solovjovin ajattelun taustalla on gnostilaisten mystikkojen tekstit ja esimerkiksi niissä esiintyvä käsite *pleroma*, maailmansielu, joka on perimmäinen varsinainen todellisuus (Tarasti 2004, 195). Solovjovilla myös usein esiintyvä käsite ”positiivinen kaikkisyhteys” (*vsjedinstvo*), joka Vesa Oittisen mukaan palautuu Schellingin filosofiaan (Oittinen 2007, 42-43), ei ole puhtaasti henkinen todellisuus, vaan siihen kuuluu myös ruumiillisuus, sukupuolisuus, ”henkilökohtaisuus” ja jopa sosiaalisen vapauden ulottuvuus. Solovjov pyrkii yhdistämään henkiset, fyysiset ja sosiaaliset painotukset toisiinsa. Viitatessaan ”kaikenkattavaan ideaan, joka on ruumiillistunut sosiaalisessa henkis-aineellisessa organismissa” Solovjov käytti myös termiä *syzygia* (kreikan sanasta yhteen sovittaminen). Hän myös huomauttaa, tosin lähemmin tarkentamatta, että gnostikot käyttivät samaa sanaa mutta toisessa merkityksessä (Solovjov 1992, 71).

Nikolai Berdjajevin mukaan Solovjoville oli ominaista voimakas platoninen Eros, joka kohdistui Jumalan ikuiseen naisellisuuteen eikä konkreettiseen naiseen. Berdjajev näkeekin ristiriidan Solovjovin, erityisesti *Rakkauten tarkoitus* -artikkelissa esitetyn, ikuisen naisellisuuden, naisellisen elementin kultin, ja hänen muun Sofia-oppinsa välillä (Berdjajev 1992, 287-288). Jää toisin sanoen epäselväksi painottuuko Solovjovilla rakkaus pikemmin yleiseen (abstrakti, ikuisen, naisellisuus, henkinen) vai yksityiseen (konkreettinen nainen, yksilö, ruumiillisuus). Solovjovilta on siten löydettävissä ristiriita ajattoman universaalien ja ajallisen partikulaarisen olemassaolon korostuksen välillä.

Jos Solovjov liikkuu idän ortodoksisessa ja mystisessä perinteessä, saman aikakauden amerikkalaisfilosofi Josiah Royce puolestaan hakee käyttövoimansa lännen protestanttisesta ja käytännöllisestä perinteestä. Eero Tarastin mukaan Roycen anti onkin siinä, että hän voi antaa aineksia kehittää "sosiosemiotiikan teoriaa jonakin eksistentiaalisena" ja myös yhteisöllisenä. Royce auttaa viemään *Daseinin* analyysia hegeliläisestä transsendentista kohti konkreettista. Toisaalta Roycellakin esiintyy perusongelmana absoluutin suhde sitä edustaviin epätodellisesti toteutuviin ideoihin yksilön elämässä, toisin sanoen ongelma transsendenttien ideoiden ja *Daseinin* välillä (Tarasti 2004, 216-217). Roycen filosofisissa käsityksissä tapahtui muutoksia varhaiskauden idealismista kohti myöhäiskauden pragmatismia, mutta ei kuitenkaan siinä mielessä, etteikö hän olisi hakenut innoitusta uskonnollisesta kokemuksesta ja kristinuskon peruskäsitteistä. Roycella on tärkeää protestanttinen usko moraaliin, perisyntiin, lunastukseen ja Jumalan olemassaoloon. Ontologia on siis realistinen ja universalisoiva. Transsendentti todellisuus on realiteetti (esim. Royce 1959, 418-425). Roycen myöhäiskauden ajattelussa on toisaalta semioottisia ideoita, jotka liittyvät tulkinnalliseen yhteisöön, narratiivisuuteen ja kommunikaatioon, mutta transsendentit ja realistiset ontologiset sitoumukset ovat myös vahvoja (Tarasti 2004, 227-229). Roycen ajattelussa on, kuten Tarastikin toteaa, "hyvin vähän nominalistisia piirteitä" (Tarasti 2004, 229).

Uskonnollinen ja erityisesti protestanttinen painotus tulee esille useassa 1800-1900-luvun taitteen amerikkalaisen filosofian suuntauksessa. Uskonnollinen ja teistinen näkökulma yhdistää muuten hyvinkin erilaisia suuntauksia, kuten B.P. Brownin (1847-1910) perustamaa personalismia, "persoonallista idealismia", pragmatismien erilaisia kannattajia sekä Josiah Roycen tapaista "absoluuttista idealistia" (Pihlström 2010, 143). Sami Pihlström on artikkelissaan *Amerikkalainen personalismi* huomauttanut, että personalismi ja pragmatismi kuitenkin hylkäsivät Hegeliltä periytyvän ja monien 1800-1900-luvun taitteen edustamien filosofien edustaman absoluuttisen idealismin, jonka edustajina hän pitää brittiläisen F. H. Bradley'n lisäksi myös Josiah Roycea. Pihlströmin mukaan heidän edustamansa "monistinen, panteismia lähentelevä, idealismi oli personalistien ja pragmatistien mielestä paitsi kestänyt myös eettisesti vahingollinen oppi redusoidessaan yksityiset persoonat kaikkialle ulottuvan absoluutin persoonattomiksi osiksi" (Pihlström 2010, 144). Pihlströmin analyysissa Royce siis edustaa yksilöllistä ja eksistentiaalista näkökulmaa nihiloivaa universaalista tulkintaa olemassaolon luonteesta.

Kiinnostavan esimerkin realistisen ontologian ja uskonnon yhteyksistä semiotiikan kontekstissa tarjoaa Charles S. Peirce, jonka myöhäisvuosien filosofinen ystävä tai liittolainen myös Royce oli (Tarasti 2004, 216). Joseph Brentin kuvauksen mukaan Peircen analyyttinen varhaisvaihe muuttui yhä kosmologisemmaksi, metafyyssisemmäksi, hänen myöhempinä vuosiaan. Sama Peirce, joka oli varhaisvaiheessaan, kuten vuoden 1878 ja 1879 esseissään *Illustrations of the Logic of Science*, suhtautunut torjuvasti metafysiikkaan ja kutsunut sitä milloin epätarkaksi ajatteluksi, taikauskoksi tai vain tyhjäksi puheeksi (Brent 1993, 117), omistautui myöhäisvuosinaan etsimään yhä voimakkaammin kokonaisvaltaista uskonnollis-metafyyssistä maailmankuvaa. Olkoonkin, että järjestäytyneeseen uskontoon, kirkkokuntiin ja niiden ”eksklusiivisiin piirteisiin” Peirce suhtautui aina epäluuloisesti (ks. Kirjavainen 1993, 16).

Vuonna 1908 Peirce julkaisi kuin yhteenvetona metafyyssistä pohdiskeiluistaan artikkelin ns. laiminlyödyistä argumentista nimellä *A Neglected Argument for the Reality of God*. Siinä Peirce esittelee Schillerin esteettisistä kirjeistä lainatusta käsitteestä ”Spieltrieb” tehdyn muunnoksen, ns. ”musementin” eli vapaan maailman tarkastelun. Peirce päätyy omalaatuiseen käsitykseen, että mitä enemmän harjoitamme ”musementia” Jumalan olemassaolosta, sitä varmemmaksi tuosta käsityksestä tulemme, vaikka Jumala aina säilyykin ”käsittämättömänä” (Kirjavainen 1993, 17). Peircelle keskeinen arvo on *agape*, jonka mukaan meidän tulee rakastaa toisiamme, koska Jumalakin rakastaa meitä (vrt. Peirce 2001, 355). Peircen kolme kategorialla kuvaavat myös hänen käsitystään teismistä (theism), joka tulee esiin kristinuskon pyhässä kolminaisuudessa (Brent 1993, 312). Brent viittaa myös termiin panenteismi (panentheism), jolla hän kuvaa Peircen myöhäiskauden ajattelua (Brent 1993, 344). Sen mukaan maailma on erillinen osa jumalallista todellisuutta. Mallissa säilyy Peircelle tärkeä distinktio mielen ja universumin välillä. Muuten panenteismi on, kuten Brent esittää, paralleeli mystiselle perinteelle, jota ovat edustaneet monet ajattelijat mm. Platonista Al Ghazzaliin, mestari Eckhartiin, Simone Weiliin ja Mahatma Gandhiin. Brentin mukaan Peircen ajattelussa on keskeistä objektiivisen idealismin kaltainen maailmansielun ja spontaanin luomisen idea (tykhismi). Tämä ontologia selittää maailman ilmenemisen merkkeinä ja sen loogisten käsitteiden realismin. Brentin mukaan Peircen ajattelu muistuttaa erityisesti Platonin *Timaios*-dialogissa esittämää kosmologista mallia (Brent 1993, 345). Carl R. Hausman on tosin huomauttanut, että Peircen käsitys, että universumin alkuperä on tyhjistä, erottaa hänet tyyppillisestä objektiivisesta idealismista (Hausman 1993, 161).

Brentin kuvauksen keskeinen idea on nähdä Peirce klassisena suuren tyylin filosofina, joka uskoi, että antiikin klassikoista paitsi Platon myös Aristoteles ja myös keskiajan realismi loivat perustan pätevän tiedon rekonstruktiolle ja oikealle kuvalle todellisuudesta (Brent 1993, 4, 308). *The Monist* -lehdessä 1891-1893 julkaistujen artikkelien sarjan viidennessä artikkelissa *Evolutionary Love* Peirce näki myös yhteyden tykastisen idean, kristinuskon ja darwinismin välillä (Peirce 2001, 355; Hausman 1993, 173). Tässä suhteessa hän edustaa toisenlaista ajattelua tai painotusta kuin pragmatisteista esimerkiksi nominalistisesti suun-

tautuneet William James tai John Dewey. Dewey katsoi, että ajattelumme ja maailmankuvamme perusteet ovat ratkaisevasti muuttuneet juuri evoluutioteorian myötä. Vuonna 1909 Dewey esittikin, että Charles Darwinin *Lajien synnyn* julkaiseminen merkitsi "uuden aikakauden alkua" sekä tieteessä että yleisessä "intellektuaalisessa ilmastossa". Deweyn mukaan Darwinin teoria mursi luonnon- ja tiedon filosofiaa kahden vuosituhannen ajan hallinneet pysyvyyden ja lopullisuuden käsitykset sekä muutoksen ja alkuperän pitämisen puutteellisuuden ja epätodellisuuden merkkeinä: "Asettaessaan kätensä ehdottoman pysyvyyden pyhän arkin päälle, kohdellessaan muotoja, joita oli pidetty pysyvyyden ja täydellisuuden tyyppinä, syntyvinä ja kasvavina, *Lajien synty* esitteli sellaisen ajattelumuodon, joka lopulta oli sidottu muuttamaan tiedon logiikan ja siten moraalin, politiikan ja uskonnon käsittelyn" (Dewey 1997, 1-2; Oksanen ja Vuorisalo 2008, 38).

Nominalistisesta näkökulmasta olemassaolon universaalien kategorioiden lisäksi myös useimpien uskontojen transsendenttien entiteettien oletaminen on oma ongelmansa. Transsendenttien entiteettien, on ne sitten ymmärretty teistisesti, polyteistisesti, monistisesti tms., perusongelma liittyy niihin kohdistuvien uskomusten oikeutukseen. Esimerkiksi teismin oikeutuksena ovat toimineet rationaaliset perustelut, kuten Anselm Canterburylaisen *Proslogionissa* esittämä ontologinen jumalatodistus ja Tuomas Akvinolaisen 1200-luvulla muotoilemat viisi todistusta jumalan olemassaololle. Teismin perusteluina on vedottu myös ilmoitukseen, ihmeisiin ja uskonnollisiin kokemuksiin. Kolmas argumenttien ryhmä teismin puolesta vetoaa puolestaan moraalisiin seikkoihin (Niiniluoto 2003, 133-134). Uskonnonfilosofisessa keskustelussa tavallisin "ateistien" kritiikin kohde onkin ollut ääretön metafyyminen jumala, joka oletetaan maailman luojaiksi tai maailman ylläpitäjäksi. Perusidea on ollut osoittaa, että kristilliseen teologiaan sisältyvät kuvaukset Jumalan kaikkivaltiudesta, kaikkitietävyydestä ja kolminaisuudesta ajautuvat loogisiin tai käsitteellisiin ristiriitoihin, joten on hyviä perusteita katsoa, että tällaista oliota ei ole olemassa (Niiniluoto 2003, 136; vrt. Churchland 2004, 425-457 ja MacGrath 1999, 166-172).³

Ilkka Niiniluoto on edellä mainitussa artikkelissaan ateismista erotellut toisistaan ateismin "laveassa" ja "tiukassa" mielessä. Edellinen on *uskon puutetta jumalan olemassaoloon*, mikä kattaa myös agnostismin käsitteen. Jälkimmäinen

³ Uskonnonfilosofinen keskustelu on Suomessakin 2000-luvulla ollut aktiivista mm. Pascal Boyerin, Richard Dawkinsin, Daniel C. Dennettin, Sam Harrisin, Christopher Hitchensin uskontoja kriittisesti käsittelevien kirjojen käännösten myötä. Uskonnottomuutta ovat puolustaneet monissa kirjoissaan ja puheenvuoroissaan mm. Esko Valtaoja (esim. Valtaoja 2004, 21-30; 2007; 88-93) ja Kari Enqvist (esim. Enqvist 2009, 103-190). Uskontoa taas ovat puolustaneet, vaikkakin keskenään eri lähtökohdista, esimerkiksi Valtaojan kanssa keskustelukirjeitä kirjoittanut Juha Pihkala (esim. Pihkala 2004, 63-70), Timo Eskola (esim. Eskola 2009, 10-27) ja esseissään Antti Nylén (esim. Nylén 2010, 143-182). Heidän lisäksi voitaisiin mainita muitakin (vrt. Pyysiäinen 2010, 51-61; 127-150). Tämän keskustelun, joka on myös enemmän suunnattu suurelle yleisölle kuin tutkijoille, yksityiskohtainen kuvaus ei ole tarpeen tässä yhteydessä. Todellisuuden ontologisen tulkinnan kannalta on keskeistä arvioida erityisesti sitä, missä määrin uskonnolliset maailmankatsomukset pystyvät perustelemaan tai oikeuttamaan uskon yliluonnollisen olemassaoloon ja sitä kautta perustelemaan tai oikeuttamaan realistisen ontologian.

on puolestaan *uskoa jumalien olemattomuuteen* (Niiniluoto 2003, 131). Niiniluoto kutsuu jälkimmäistä kantaa myös "filosofiseksi" ateismiksi. Sen perustana on, että vaikka periaatteessa voisikin olla mahdollista, että jumala tai jumalia olisi olemassa (kuten tonttuja, keijukaisia tai noitia) koska "jokaista maailmankaikkeuden nurkkaa ei ole tutkittu", tieteellisen maailmankatsomuksen kannalta jumalan olemassaolon puolesta ei ole näköpiirissä mitään vakavasti otettavia perusteita. Siksi usko jumalan olemassaoloon on todennäköisesti väärä ja se voidaan hylätä (Niiniluoto 2003, 136-138).

Kun tarkastellaan, miten esimerkiksi Richard Dawkins, "teräväkynäinen uskonnon parjaaja" (Pihlström 2010, 25), muotoilee oman kantansa, voidaan huomata, että se ei juurikaan eroa siitä, mitä Niiniluoto on esittänyt. Dawkins sanoo, että "en tiedä varmasti, mutta ajattelen, että Jumala on erittäin epätodennäköinen, ja elän elämäni sen oletuksen varassa, että häntä ei ole" (Dawkins 2007, 66). Toisaalta Dawkins kuitenkin myöntää olevansa kallellaan "vahvaan" ateismiin, jonka mukaan "tiedän, ettei ole Jumalaa samalla vakaumuksella kuin [C.G.]Jung 'tietää', että sellainen [Jumala] on" (Dawkins 2007, 66). Tämä kanta muistuttaa Niiniluodon muotoilemaa "tieteellistä" ateismia, jota hän ei siis itse kannata. Sen mukaan tieteellisen tiedon perusteella voidaan osoittaa, ettei jumalaa ole olemassa (Niiniluoto 2003, 136). Tämä kanta muistuttaa puolestaan Julian Bagginin esittelemää käsitystä "taistelevasta ateismista", jonka mukaan uskonto on "todistetusti virheellinen tai hölynpölyä". Tosin tämä kanta sisältää vielä lisäksi käsityksen, että uskonnoista on "haittaa" ja siksi niitä pitää vastustaa (Baggini 2005, 105-108), jota taas tieteellinen ateismi ei välttämättä väitä.

J.L. Mackien mukaan yhden vakavimmin otettavista perusteluista metaeettisellä tasolla objektiivisille arvoille tarjoaa nimenomaan perinteinen usko Jumalaan (teismi). Hänen mukaansa teismi on kuitenkin väärässä useista erisyistä: 1) pahan ongelma muodostaa ylitsekäymättömän vaikeuden oikeaoppiselle teistille, 2) nykyinen tieteellinen tieto tekee teismin epäuskottavaksi ja 3) ilmoituksella, joka osoittaisi teismin päteväksi, ei ole luotettavia perusteita (Mackie 1977, 232). Mackie ei siten kiistä teismisiä tieteellisen ateismin eikä taistelevan ateismin merkityksessä vaan pikemmin riittävien perustelujen tai argumenttien pohjalta. Näistä argumenteista ensimmäinen koskee teismin sisäistä johdonmukaisuutta (vrt. Lehtonen 2003, 354-371) ja kaksi jälkimmäistä teismin tiedollista perustelemista. Useimmiten uskonnollisen keskustelun lähtökohta onkin, kuten edellä esitetyssä, evidentialistinen. Sen mukaan uskontoa koskevilla myönteisillä tai kielteisillä väitteillä on annettava perusteluja eli evidenssiä (Niiniluoto 2003, 139).

Haastavan vaihtoehdon evidentialistiselle lähtökohdalle tarjoavat ne uskonnonfilosofiset virtaukset, joiden mukaan uskolle ei pidä eikä tarvitse etsiä tiedollisia perusteluja. Nykykeskustelussa ehkä keskeisin evidentialismista luopuva kanta onkin ns. wittgensteinilainen fideismi. Wittgensteinille uskovan ja ei-uskovan maailman tosiseikat ovat samat (Himanen 1998, 208). Fideismia ovat Ludwig Wittgensteinin ajattelun pohjalta kehittäneet mm. Norman Malcolm, D.Z. Phillips ja Peter Winch. D.Z. Phillipsin kirjan nimi *Religion without Explana-*

tion (1976) kuvaa hyvin fideismin tavoitteita: uskoa ilman selityksiä, perusteluja. Uskonnollista elämämänmuotoa ei voi kuvata ulkoapäin eikä uskonnollinen kielipeli ole ensisijaisesti argumentatiivista. Usko on luottamusta (*faith*) eikä uskomusten totena pitämistä (*belief*). Suuntauksen mukaan usko ei tarvitse perusteita, koska uskonnollisessa uskossa uskonnollisilla lauseilla on kokonaan erilainen rooli verrattuna muihin uskomusta ilmaiseviin lauseisiin. Wittgensteinilaisen fideismin kanta on, että jos meillä olisi evidenssiä uskonnollisen uskon perustelemiseksi, tämä itse asiassa tuhoaisi uskon (Työrinoja 1984, 70-71; Pihlström 2010, 30-40).

Usko ilman perusteita on kuitenkin ongelmallinen kanta monella tapaa. Historiallinen perinne on yleensä edellyttänyt uskonnoilta, että ne ovat metafysisesti tosia ja että uskonnollisilla lauseilla on objekti. Ei riitä, että ne ovat sisäisesti merkitseviä, että henkilö vain, kuten Mackie esittää, "emotionally needs to believe them" (Mackie 1982, 220-221). Kristinuskon tradition näkökulmasta uskonnollisten kertomusten merkitys ei ole ollut vain siinä, että ovat eksistentiaalisesti merkittäviä tai muuten puhuttelevia vaan siksi, että niillä on totuusarvo. Näin ollen uskonto ilman uskoa uskonnollisten lauseiden totuuteen ei täytä uskonnollisen uskon perinteisiä vaatimuksia. Esimerkiksi Richard Swinburne katsoo edustavansa tällaista traditionaalista kristinuskon tulkintaa ja on esittänyt, että tarvitaan tiettyjä uskomuksia, "beliefs" (Swinburne 1981, 167; vrt. MacGrath 1999, 215), vaikka näiden sisällöstä ei ollakaan kristinuskon piirissä yksimielisiä. Minimivaatimuksena pidetään yleensä kolminaisuusopin ja kristologisen dogmin hyväksymistä. Sami Pihlström on myös kritisoinut fideismiä siltä pohjalta, että fideismissä voi olla vaarana se, että uskonto irtaantuu rationaalisesta keskustelusta, jolloin samasta syystä, kun uskontoa ei voi rationaalisesti tai asiallisesti arvioida ja kritisoida, ei voida rationaalisesti arvostella esimerkiksi sellaisia ilmiöitä kuin astrologia, homeopatia, kukkaterapia tai henkivarantaminen (Pihlström 2001, 37). Uskonto ilman perusteluja voi näin johtaa kritiikkittömään ja epärationaaliseen elämämänmuotoon ja sosiaaliseen kulttuuriin.

Evidentialistisista lähtökohdista ponnisteleva uskonnon myöntäminen tai kieltäminen näyttäisi edellyttävän enemmän tai vähemmän pitkälle meneviä ontologisia sitoumuksia, joita on vaikea ja jopa mahdotonta lopullisesti perustella. Toisaalta taas Wittgensteinilta vaikutteita saanut fideismi näyttäisi tekevän uskonnollisesta uskosta kokonaan järjen tavoittamattomissa olevan ilmiön, jota ei ole mahdollista arvioida uskonnollisesta elämämänmuodosta riippumattomilla argumenteilla. Sami Pihlström onkin esitellessään modernia Jumaluskon perusteita koskevaa uskonnonfilosofista keskustelua useaan otteeseen viitannut tarpeeseen löytää jokin välittävä kanta, välimuoto tai keskitie näiden katsomusten välille (Pihlström 2010, 55, 59, 65). Pihlströmin mukaan tällaista välimuotoa edustaa esimerkiksi ns. reformoitu epistemologia ja sen yksi perusajatus, että "uskovalla voi olla episteemisesti tai intellektuaalisesti oikein tai oikeutettua uskoa Jumalaan, vaikkei tuolla uskolla ole evidentialista perustaa". Teismi voi olla, kuten Alvin Plantinga ajattelee, "peruskokemus" (*basic belief*), joka ei kaipaa mitään perustavampaa perustelua (Pihlström 2010, 59; Plantinga

1983, 16-93). Keith Parsonsin mukaan Plantingan vetoaminen peruskokemukseen on kuitenkin niin väljä, että sen mukaan uskomus Jumalaan on rationaalisesti yhtä oikeutettu kuin vaikkapa uskomus Moolokiin tai voodooon (Parsons 2011, 171). Myöhemmissä kirjoituksissaan Plantinga esittääkin, että kristinuskon ydinuskomuksien tulisi olla vahvemmin rationaalisesti oikeutettuja. Tästä seuraa, että niitä kohtaan voidaan esittää aiempaa enemmän myös vastakkaisia perusteluja, jotka voivat osoittaa, että teistinen peruskokemus on epäuskottava (ks. Parsons 2011, 168-176). Tällaisten välimuotojen ongelma on, kuten Pihlströminkin toteaa, että ne altistuvat kummastakin vastakkaisesta suunnasta tulevalle kritiikille. Pihlströmin mukaan jonkinlaisten välimuotojen etsiminen olisi kuitenkin tarpeellinen projekti ja analoginen yleisemmälle filosofiselle pyrkimykselle löytää jonkinlainen relativismin maltillinen ydin. Kyse olisi näkemyksestä, jossa hyväksytään inhimillisen rationaalisuuden moninaisuus ja kiellettäen, että voisimme inhimillisin kyvyin kuvata maailmaa sinänsä, mutta jossa ei kokonaan "lahkolaiseen" tyyliin katkaista normatiivista keskustelua toteamalla, että "anything goes" (Pihlström 2010, 65).

Tässä esiteltävissä tutkimusartikkeleissa käsitellään uskonnon ongelmia kaikissa paitsi John. R. Searlea koskevassa artikkelissa. Juhani Rekola, T.E. Hulme, Gunnar Björling ja myös Gunnar Ekelöf ovat ajoittain olleet myötämiehlisiä ja J.L. Mackie ja Paul Valéry puolestaan kriittisiä uskontoa tai uskontojen transsendenttien entiteettien edustamaa maailmankatsomusta kohtaan. Mackie oli evidentialistinen ateisti ja eksplisiittisesti kaikkein kriittisin uskontoon nähden. Valéry oli ateismiin taipuvainen osana etäisyyttä symbolismin perintöön, jossa taide nähtiin absoluutin, hengen, ilmauksena. Edellä esitetyn, erityisesti evidentialismia koskevan keskustelun, pohjalta voidaan esittää, että jos ja kun teismien puolesta esitettyjen perusteiden ei katsota oikeuttavan teismä, perusteet hyväksyä myöskään muita kristinuskon opillisia käsityksiä eivät ole sen oikeutettumpia. Tämä tarkoittaa mm. uskoa perisyntiin, joka näytteli tärkeää roolia esimerkiksi Hulmelle, uskoa Jeesuksen neitseestä syntymiseen, ihmeisiin, inkarnaatioon, viimeiseen tuomioon tai kuolemanjälkeiseen elämään. Esimerkiksi Rekola ei kuitenkaan kiellä näitä kristinuskon oppeja, vaikka niillä ei olekaan keskeistä merkitystä hänen ajattelunsa muiden piirteiden kannalta. Keskeistä hänelle on tulevaisuuden primaarisuuden korostaminen. Tulevaisuudessa olemassaolon arvoitukset ratkeavat ja salaisuudet selviävät. Hulme oli mitä suurimmassa määrin uskonnollinen ajattelija, vaikka hän saattoikin väittää olevansa kiinnostunut pikemmin ajatuskategorioista, joista uskonto kumpuaa kuin itse uskonnosta. Hulmen suhde transsendenttisiin entiteetteihin ei kuitenkaan ollut aivan yksiselitteinen. Hulmen tapauksessa uskonnon edustama realistinen ontologia onkin ristiriidassa hänen jälkeensä jääneiden papereidensa edustaman nominalistisen ns. cinders-filosofian kanssa. Björlingille puolestaan oli ominaista mietiskelevä kaikkeuteen kohdistuva hartaus, eräänlainen spinozalainen *amor dei intellectualis*, mutta uskonnolliset teemat ja sanasto vähenevät ja oikeastaan katoavat hänen myöhäistuotannossaan. Björlingiä ei voi pitää tämän myöhäiskaudella enää erityisen uskonnollisena vaan pikemmin profaanina runoilijana. Hänen runoudessaan korostuu nominalistisesti tulkittu yksittäisten omi-

naisuuksien ja olioiden todellisuus. Ekelöfin myöhäiskauden mystiikka taas kurottelee kohti toista syvempää todellisuutta, jolloin aiempi olemassaolon partikulaaristen piirteiden korostus ja myöhäistuotannossa esiintyvä olemassaolon universaalien piirteiden korostus ovat keskenään ristiriitaisessa jännitteessä.

Eero Tarastin eräistä huomautuksista Umberto Econ ja keskiajan uskonnollisuuden tarkastelun yhteydessä käy ilmi, että olemattomuuden tai kuoleman pelko ja toisaalta uteliaisuus ovat kaksi uskonnollisuuden modusta, joita greimasilaisittain tulkitut olemisen ja tekemisen modaliteetit voisivat valaista. Olemattomuuden pelko voi johtaa siihen, että uskonnossa ihminen alkaa jo tämänpuoleisessa elämässä käyttäytyä kuin olisi tuonpuoleisessa ja uskoo näin voivansa torjua tuonpuoleiseen siirtymisen väistämättömän tosiasian (olemisen modaliteetti). Ihmistä voi myös kiusata kuoleman kokemuksen tuntemattomuus, ja siksi hän luo tarinoita, riittejä, jotka ikään kuin episteemisesti ennakoivat tulevaa ja määrittelevät sen, mitä on tulossa (tekemisen modaliteetti). Lisäksi uskonto voi Tarastin mukaan tarjota esimerkkejä esteettisistä kategorioista ja esimerkkejä lukusymboliikasta (Tarasti 1996, 83-91).

Uskonnot ja uskonnollinen ajattelu ovat merkittävä osa taide- ja kulttuurihistoriaa, kuten kirjallisuutta, musiikkia, maalaustaidetta ja arkkitehtuuria siitä huolimatta, mitä mieltä ollaan edellä esitetyn kaltaisesta uskontojen ontologiasta oikeuttamisesta ja totuudesta ja niitä koskevasta keskustelusta. Semioottisesta näkökulmasta voidaankin ajatella, että uskonnot tarjoavat ehtymättömän varaston merkkejä, joiden semioottisia yhteyksiä ja alkuperää on mahdollista jäljittää läpi vuosisatojen ja eri kulttuurien ja kulttuuripiirien. Kuten Serafim Seppälä on teoksessaan *Kauneus. Jumalan kieli* luonnehtinut, itäisen ja läntisen kulttuurin välillä on tässä suhteessa eroja. Läntisessä kristillisessä kulttuurissa merkki voidaan typistää ”pelkäksi symboliksi”. Itäisessä kristillisessä perinteessä, kuten ilmenee mystikko Pseudo-Dionysioksen ajattelussa, symboli ei ole pelkkä merkki eikä symboloitavasta erillinen entiteetti. Sen sijaan symboli ilmentää ja tekee läsnäolevaksi symboloitavaa itseään. Seppälän mukaan erityisesti tämä koskee ehtoollista ja muita sakramentteja, mutta myös muita hengellisiä symboleja (Seppälä 2010, 219). Seppälän yleiskuva on varmasti osuva. Kuitenkin esimerkiksi katolisen ehtoollisen transsubstantiaatio-oppi sekä luterilaisuuden reaali-presensin käsitys ehtoollisesta muistuttavat, että myös läntisessä kristillisyydessä transsendentin todellisuuden läsnäolo konkreettisesti todellisuudessa, eli tässä tapauksessa ehtoollisaineissa, voidaan ymmärtää muutoin kuin Seppälän esittämällä tavalla ”pelkäksi symboliksi”, jossa symboli olisi pelkkä merkki tai symboloitavasta erillinen entiteetti (vrt. MacGrath 1999, 552-558).

IV

Todellisuuskäsitykset, ontologiset tulkinnat, joihin voidaan katsoa kuuluvan myös uskonnolliset käsitykset ovat klassisen käsityksen mukaan "ensimmäinen filosofia". Tietoteoriat ja kielifilosofia ovat kuitenkin välitön edellytys sille, miten tuosta todellisuudesta voidaan perustellusti puhua. Emmanuel Levinasin tunnetun käsityksen mukaan taas "ensimmäinen filosofia on etiikka" (Levinas 1996, 69). Levinas asettuu näin tietoisesti vastakkain antiikin Kreikasta alkavan länsimaisen filosofian tradition kanssa. Levinasille etiikka ei siis vain ole filosofian osa-alue tai haara, vaan lähtökohta ja edellytys, josta paitsi filosofia myös koko inhimillinen olemassaolo saa merkityksensä (Pönni 1996, 7-8). Yhtä mieltä voidaan olla etiikan tärkeydestä ihmisenä olemisen kannalta. Semioottisessa mielessä etiikkaa voi kuitenkin pitää saman semioottisen prosessin osana, joka on tuottanut ja tuottaa muutkin inhimillisen kulttuurin merkit ja merkitykset. Näin ollen etiikan perusteista voidaan käydä samanlaista filosofista keskustelua kuin muistakin inhimillisen kulttuurin artefakteista. Mikä sitten ratkaisee etiikan pätevyyden: ontologiset vai tietoteoreettiset ja kielelliset käsitykset vai onko etiikka arvokäsityksineen jossain mielessä *sui generis*, omaa lajiaan, joka perustelee itse itsensä?

Eero Tarasti toteaa artikkelissaan *Arvojen ja merkkien maailma*, että "semiotiikan liikkeen" alusta saakka arvot ja metafysiikka eivät ole olleet semiotiikan keskeisintä aluetta. Suurinta osaa semiootikkoja arvojen olemassolo ei ole kiinnostanut lainkaan tai sitten arvoteoria on perustunut Saussuren näkemykseen kielellisten merkkien arvosta. Tarastin mukaan viimeksimainitusta on jopa tullut kuin huomaamatta koko semiotiikan ja vallitsevan viestintä- ja mediatoiminnan "virallinen" arvo-oppi. (Tarasti 2004, 81). Toisaalta semiotiikan traditiossa on myös oma "universaalin semioosin" (Tarasti 2004, 110) ja realistisen ontologian perinteensä, jonka piiristä on mahdollista löytää konstruktivistista arvopuhetta. Se, mitä seuraavassa esitetään erityisesti J.L. Mackieen viitaten ei kuitenkaan tarjoa erityistä vaihtoehtoa edellä mainitulle saussurelaiselle perinteelle. Aivan kuten Tarasti toteaa, J.L. Mackie edustaa "äärimmäistä arvonormalismia" (Tarasti 2004, 111). Mackien etiikka on olemassaolon tulkinnan kannalta keskeinen lähinnä siksi, että hänen teoriansa ei ole niinkään teoria oikeista

teoista tai kielellinen teoria moraalisten tekojen merkityksestä. Se ei siis ole normatiivinen tai kielifilosofinen vaan ennen kaikkea ontologinen teoria. Tässä osiossa esitetyt huomiot liittyvätkin ennen kaikkea Mackien esittämään teoriaan. Tutkimusartikkeleissa etiikkaan liittyviä huomioita on esitetty myös muissa, erityisesti Björlingiä, Hulmea ja Rekolaa käsittelevissä teksteissä.

Mackien ontologinen teesi pyrkii esittämään, ettei ole sellaisia moraalisia entiteettejä ja objektiivisia arvoja, joita monet ihmiset uskovat olevan olemassa ja joiden mukaan he ohjaavat elämäänsä (Mackie 1977, 15-18). Toisin kuin on tulkittu, Mackie ei kuitenkaan pyri asettumaan moraalin ulkopuolelle (Airaksinen 1987, 111). Se, joka asettuu moraalin ulkopuolelle pystyy tekemään sen vain olemalla hyvin tietoinen moraalista, mikä osoittaa kuinka sidoksissa hän itse asiassa on tuohon moraalin. Mackien näkökulma ei ole myöskään vain dekonstruktiiivinen vaan hän etsii myös konstruktiiivisia malleja eettiselle toiminnalle. Moraalisten tekojen edellytyksenä on moraalisia instituutioita. Moraali on hyväksyttävää ja hylättävää näiden instituutioiden puitteissa. Mackielle moraali on John R. Searlen tarkoittamalla tavalla institutionaalinen fakta. Mackieta on myös moitittu siitä, että hän väittää, että kaikki moraaliväitteet ovat epätosia. Väittäessään kaikkia moraaliväitteitä epätosiksi hän kuitenkin edellyttää, että hänen itsensä väittämä lause moraalin epätotuudesta on tosi. Näin ollen Mackie syyllistyy ristiriitaan, joka osoittaa, että hänen ”moraalin erehdysteoriansa” on epäpätevä (Airaksinen 1987, 109). Gilbert Harmanin mukaan useimmat moraalirelativismia vastaan esitetyt argumentit hyödyntävätkin em. strategiaa, joka määrittelee moraalirelativismiin ristiriitaiseksi opiksi, jolloin moraalirelativistin haasteena on yleensä etsiä opilleen parempi määritelmä (Harman 2010, 299). Mackie saattaa olla kielenkäytössään horjuva, mutta hänen intentionsa koko hänen teoriansa valossa on pikemmin ontologinen kuin lingvistis-kielellinen. Toisin sanoen hän ei pyri väittämään, että moraaliarvostelmat ovat epätosia, vaan että moraaliarvostelmien sisältämä väittämä tai propositio, eli oletus että objektiivisia arvoja on olemassa, on vailla perusteita ja siten epätosi. Mackie haluaa kiistää ennen kaikkea tämän ontologisen oletuksen, ei niinkään puolustaa moraaliväittämien epätotuutta.

Mackien monitulkintaisuus käy kuitenkin ilmi, kun hän toisaalta toteaa, että ”en pidä liioiteltuna sanoa, että tämä oletus [objektiivisista arvoista] on sisään rakentuneena moraalitermien tavanomaiseen perusmerkitykseen” (Mackie 2010, 262). Mackien käsitys tavallisen moraalijattelun ja -kielen ontologisesta sitoutuneisuudesta onkin yksi niistä metaeettisen keskustelun teemoista, jotka hän onnistui teoriallaan herättämään. Erityisesti R.M. Hare vastusti oman eettisen ajattelunsa pohjalta Mackien tulkintaa (ks. Hare 1985, 39-53). On kuitenkin ymmärrettävää, että juuri Haren tapainen (kieli)filosofi tarttuu Mackien esittämään haasteeseen. Haren ajattelu on analyyttisen kielifilosofian läpikäynti ja hänelle moraalikielen (Haren ensimmäisen teoksen nimikin on kuvaavasti *The Language of Morals*, 1952) preskriptiivisyys ja universaalisuus ovat niitä piirteitä, joiden pohjalta hän on pyrkinyt luomaan eettisesti puolueetonta moraalijattelua. Haren etiikan lähempi tarkastelu ei ole etiikan ontologian tai Mackien käsittelyn kannalta tässä yhteydessä tarpeen. Mainittakoon kuitenkin, että tämä

Haren ”puolueettomuus” toi esimerkiksi von Wrightille mieleen ”Kantin eettisen käsityksen” (von Wright 1982, 255). Ylipäänsä ajatus, että kielenkäytön, sen viittaussuhteiden, väitteiden tai vivahteiden tutkiminen ratkaisi filosofian ja etiikan keskeiset ongelmat on analyttisen kielifilosofian keskeisiä ideoita, joiden merkittävin aikakausi lienee jo takanapäin. Veikko Launis onkin todennut, että Haren suureksi pettymykseksi hänen näkemyksensä preskriptivismiin sisällöllisestä neutraalisuudesta ja moraalisen kielenkäytön pelkistyneestä käskyluonteesta eivät vakuuttaneet kasvavien kriitikoiden joukkoa, ja 2000-luvulle tultaessa teorian kannattajien määrä oli lähes olematon (Launis 2010, 174).

Mackie on tehnyt moraalijattelulle eräänlaisen metaeettisen suursiivouksen. Hänen jäljiltään on vaikea rakentaa sellaista etiikkaa, joka perustuisi eettisten arvofaktorien varaan. Mackie perustelee arvofaktorien hylkäämistään erityisesti kahdella argumentilla, joita hän kutsuu omutisuusargumentiksi (*the argument from queerness*) ja relatiivisuusargumentiksi (*the argument from relativity*). Omutisuusargumentti esittää, että jos olisi moraalifaktoria ne poikkeaisivat täysin kaikesta muusta universumiin sisältyvästä ja edellyttäisivät vielä tavanomaisesta poikkeavaa moraalista havaintokykyä tai intuitiota, joten on hyvin epätodennäköistä, että tällaisia arvoja esiintyisi todellisuudessa (Mackie 1977, 38-42; Launis 2010, 254). Moraalisäännöt näyttävät myös vaihtelevan eri kulttuureissa ja eri aikoina ja eri yhteisöillä ja myös yhteisöjen sisällä on erilaisia moraalisääntöjä. Relatiivisuusargumentin mukaan moraalisääntöjen vaihtelu ja moraalialia koskevat erimielisyydet voidaankin selittää paremmin hypoteesilla, että ne heijastavat erilaisia elämäntapoja kuin että ne heijastavat objektiivisia arvoja ja niihin liittyen puutteellisia tai pahoin vääristyneitä havaintoja tai aistimuksia arvotodellisuudesta (Mackie 1977, 36-38; Launis 2010, 254). Näillä ajatuskuluilla Mackie haastaa realistisen etiikan, jonka piirissä on esimerkiksi esitetty, että arvot ovat apriorisia siinä mielessä, että ne tajutaan kokemuksesta riippumattomiksi olemuksiksi ja siksi erimielisyys arvokäsityksissä ei poista yleispätevän totuuden mahdollisuutta. Jos osapuolien arvonäkemykset vaihtelevat on aina mahdollista, että toisen osapuolen arvotajunta on kehittymätön tai peräti sokea (ks. Salmela 1998, 404).

Mackien ontologinen teesi ei ole kuitenkaan sinänsä uusi vaan se on koko metaeettisen ajatteluperinteen ydintä. Aivan samoihin päätelmiin etiikan metafysisen totuusluonteen problemaattisuudesta tuli jo häntä ennen analyttisen filosofian traditiossa esimerkiksi A.J.Ayer teoksessaan *Language, Truth and Logic* (1934). Ayerille eettiset lauseet olivat vailla totuusarvoa eli ”mielettömiä” ja siksi hän kielsi koko etiikan tieteen, mikäli etiikan tieteellä tarkoitetaan ”toden” moraalijärjestelmän kehittelyä (Ayer 2010, 184). Ayer oli nonkognitivistti. Mackie taas on tulkittu kognitivistiksi, joka väittää, että moraalialia lauseet ovat epätosia. Edellä on kuitenkin todettu, että Mackie on tässä suhteessa tulkinnanvarainen. On myös esitetty, että hänkin kannattaisi käsitystä moraalialiarvostelmien totuusarvottomuudesta (vrt. Launis 1994, 11-26) vaikka toisin kuin Ayer Mackie ei ollutkaan emotivistti. Aivan kuten Ayer jätti etiikan synnyn selittämisen lähinnä psykologeille ja sosiologeille, Mackie vetoaa myös reaalitytieteisiin, kuten biologiaan, psykologiaan ja sosiologiaan, moraalialia synnyn selittämiseksi.

Mackien mukaan moraalia ei löydetä vaan se tehdään. Moraali liittyy ihmisen evoluutioon, jossa yhteisöllisyys ja sosiaalinen lahjakkuus ja niitä säätelevä eettinen normisto ovat ihmiselle ominaisia tapoja selviytyä elämän kamppailussa. (Mackie 1977, 189-192). Mackien ajatukset viittaavat siihen, että moraalin syntyä ja alkuperää on etsittävä suunnasta, jota nykyään edustaa ns. evolutionistinen etiikka. Moraalin lähtökohta on tällöin naturalistinen sikäli, että moraali nähdään luonnollisena ilmiönä, jonka perustana ovat vastavuoroinen altruismi ja sukulaisvalinta. Sosiobiologisesta näkökulmasta yhteisöllinen moraali on näiden ilmiöiden laajempaa soveltamista käytäntöön, vaikka tämä ei olekaan - kuten Michael Ruse toteaa - vielä kaikki, mitä etiikasta ja erityisesti sen oikeutuksesta voidaan sanoa (ks. Ruse 2010, 340-343). Evolutionistisen teorian tarkempi soveltaminen etiikkaan onkin ongelmallista muun muassa siitä syystä, että ei ole mitään yksimielisyyttä evolutionistisen prosessin valinnan yksiköstä. Onko se ryhmä, yksilö vai yksittäinen geeni? Evolutionistisen prosessin yksikön valinnalla on suuri vaikutus siihen, minkä katsotaan motivoivan ja ohjaavan käytäytymistä ja sitä kautta myös moraalista toimintaa (ks. Sintonen 2009, 121).

Evolutionistisen etiikan perusongelmana on myös, että se saattaa helposti langeta Mooren aikanaan lanseeraamaan niin sanottuun "naturalistiseen virhepäätelmään" (*the naturalistic fallacy*), jossa hyvä määritellään ja samastetaan johonkin todelliseen (Moore 1956, 50-51). W.K. Frankena on tosin kysynyt, onko eettisen johtopäätöksen johtaminen ei-eettisistä premisseistä, kuten Moore teoriassaan esittää, lainkaan virhepäätelmä vaan pikemmin definistinen ongelma tai "virhepäätelmä", jossa vain sekoitetaan luonnollinen ja ei-luonnollinen toisiinsa (Frankena 2010, 160). Mooren kritiikin kohteena oli naturalistinen etiikka, jonka edustajaksi hän nimesi Herbert Spencerin evolutionistisen etiikan sekä utilitaristisen kalkyylin (Moore 1956, 52). Mooren kanta oli, että evolutionistinen utilitaristisesti sävyttynyt etiikka sekoittaa toisiinsa sen, mikä on haluttua (*desirable*) ja sen mikä on toivottua (*desired*). Mielihyvä (*pleasure*) ei ole myöskään Mooren mukaan ainoa halun (*desire*) kohde (Moore 1956, 64). Moore näkökulmasta evolutionistinen etiikka ei siten pysty erottamaan siitä, mitä yleensä halutaan tai tehdään sitä, mikä on faktisesti hyvää ja eettisesti tavoiteltavaa. Evolutionistinen etiikka pystyy ehkä valottamaan moraalin alkuperää ja syntyä. Eri asia kuitenkin on, minkälainen merkitys tällaisella empiirisellä tutkimuksella on normatiiviselle etiikalle (vrt. Oksanen 2010, 323).

Toisaaalta Mackien tähtäyspiste on nimenomaan metaeettinen eikä normatiivinen. Hän hyväksyy, että voi olla universaaleja arvoja. Arvojen universalisoitavuus ei ole kuitenkaan sama kuin arvo-objektivismi. Mackie arvostelee nimenomaan eettisen realismin arvo-objektivismia. Hänen mukaansa eettisen realismin usko moraaliarvojen objektiivisuuteen on erehdys, koska ei ole olemassa sellaisia ontologisia entiteettejä, joihin objektiiviset moraaliarvot perustuisivat. Mackie vastustaa siten olemassaolon realistisia tulkintoja, jotka olettavat immanenttisiä tai transsendenttisiä eettisiä entiteettejä tai universaaleja. Oma kysymyksensä on, että edellyttääkö realistinen etiikka välttämättä Mackien kuvaamaa eettisten entiteettien objektiivista olemassaoloa vai onko mahdollista kehittää realistista etiikka muulla tavoin. Diskurssietiikan piirissä näin

on tehty. Ongelmana kuitenkin on nähty, että niissä joudutaan oletamaan ne diskursiiviset periaatteet, joita diskurssien käyttö vaatii (ks. Niiniluoto 2003a, 256). On tietysti aina mahdollista pitää kiinni siitä, että moraaliset arvot ovat kuin ovatkin olemassa ja vieläpä transsendenttisesti. Eero Tarasti toteaaikin artikkelissaan *Arvojen ja merkkien maailma*, että *Daseinin* asukin vastuulle jää se, uskooko hän sellaisiin ja antaako hän sellaisen vaikuttaa tekoihinsa (Tarasti 2004, 111). Edelleen hän sanoo, että *Daseinin* subjekti on kokonaan vastuussa arvovalinnoistaan, toisin sanoen siitä, minkä arvon hän ”metamodalisoi” arvojen ensyklopediasta (Tarasti 2004, 113).

Mackien näkökulmasta seuraa torjuva suhtautuminen malleihin, joissa etiikan alkuperää etsitään transsendenttisistä tai ihmisistä riippumattomista lähtökohdista. Tämä kysymys ei kuitenkaan välttämättä ole eettinen. Kysymyseen eettisestä vastuusta kuuluu mm. vapaus, tieto ja tarkoituksellisuus. Niin kauan kuin ei ole olemassa varmaa tietoa mahdollisten transsendenttien entiteettien olemassaolosta, ei voida sanoa, että niiden hyväksyminen olisi moraalisesti (vaan pikemmin tiedollisesti) moitittavaa tai että niiden kieltäminen olisi moraalisesti kiitettävää (vaan pikemmin tiedollisesti) kiitettävää. Myöskään etiikan mieltäminen episteemiseksi asenteiksi tai tietoisuuden tiloiksi joistain asioista eikä teoiksi, joissa on kyse eettisten subjektien eduista ja intresseistä, ei ehkä kuvaa riittävästi moraalialia ja etiikkaa. Onko transsendenttien arvojen oletus sitten ei-moraalista? On mahdollista vedota esimerkiksi englantilaisen matemaatikon William Kingdom Cliffordin (1845-1879) tunnettuun sääntöön, jonka mukaan ”on kaikissa tilanteissa aina väärin muodostaa uskomuksia riittämättömän todistusaineiston perusteella” (Räikkä 2005, 68-69). Tämän kannan perusteella transsendenttien arvojen oletus vaikuttaa olevan moraalisesti arveluttavaa. Cliffordin sääntöön on kuitenkin helppo esittää vastaesimerkkejä, joissa riittämättömän todistusaineiston perusteella syntyy eettisesti hyviä tekoja tai seurauksia (Räikkä 2005, 70-73). Toisaalta Cliffordin säännöstä on myös todettu, että se ei koske niinkään tuloksia kuin metodologia (Blackburn 2006, 6-7). Toisin sanoen meidän tulisi toiminnassamme olla kiinnostuneita, millä tavalla olemme muodostaneet uskomuksemme asioista ja pyrkiä, että uskomusten muodostamisen tapamme kestävät lähemmän tarkastelun, eivät niinkään sisällöt tai tulokset, joihin olemme päätyneet.

G.H. von Wright on puolustanut kantaa, että metaetiikkaa ei tarkkaan ottaen voida erottaa etiikasta. Sen sijaan moraalisen käsitteellisen erikoislaadun määrittäminen on von Wrightin mielestä samalla jo tietyn moraalisen kannan (arvosteluperusteen) puolustamista (von Wright 1982, 255-256; 2001, 6-7). von Wright väittää siis, että metaetiikkaa ei voi erottaa niin tarkkaan kuin usein toivotaan moraalikysymyksiin sisällöllistä kantaa ottavasta normatiivisesta etiikasta. Mackie on pyrkinyt pitämään erillään nämä kaksi puolta. Omasta näkökulmastaan hän on nimenomaan pyrkinyt osoittamaan, miten helposti objektiivisen preskriptiivisyyden vaatimus kätkeytyy moraaliseen arkiarjatteluun ja -kieleen. Mackien mielestä se on lähes automaattisesti ujuttautunut filosofisen etiikan selityksiin. Tämän vuoksi se on ”eristettävä ja paljastettava siinä muodossa kuin se esiintyy vähemmän varovaisissa filosofisissa rekonstruktioissa”

(Mackie 2010, 269). On jälleen tulkinnallinen ongelma, minkälaisesta sitoutuneisuudesta Mackien sanamuodot ehkä kertovat ja missä määrin hän on itse onnistunut välttämään omat mahdolliset piilevät ontologiset sitoumuksensa.

V

Onko yksilöllinen tietoisuus ja todellisuus vain kielen ja semioottisen prosessin tuotteita vai onko todellisuus lähtökohta ja syy kieleen ja semioottisen prosessiin? Onko niin, että kirjalliset tekstit eivät jäljittele todellisuutta vaan pikemmin tuottavat sen tekstuaalisesti? Tämänkaltaiset kysymykset tulevat eri tavoin esiin, kun tarkastellaan kirjallisuuden filosofian näkökulmia ontologiaan ja todellisuuden kielelliseen tulkintaan. Määriteltäessä kirjallisuuden filosofiaa usein toistuva perusajatus terminologisista eroista huolimatta on erottaa toisistaan ns. metateoreettiset kysymykset (esim. kirjallisen teoksen luonne ja sen määrittely, totuuden ja referenssin ongelma, fiktiivisten entiteettien olemisen tapa) ja toisaalta sisällölliset tai temaattiset kysymykset, joita ovat, kuten Deborah Knight toteaa, metafyyssisten, epistemologisten tai eettisten teemojen esiintyminen kirjallisessa tekstissä (Knight 2002, 20; vrt. Lamarque 2009, 2-8). Tuoreessa yleisesityksessä kirjallisuuden filosofiasta Jukka Mikkonen ja Antti Salminen toteavat, että kirjallisuudelle ja filosofialle yhteisiä alueita ovat muiden muassa todellisuuden luonteeseen, arvoihin ja kielen käyttämiseen ja tutkimiseen liittyvät kysymykset (Mikkonen ja Salminen 2012, 7).

Tämän tutkimuksen ontologisten ja epistemologis-kielellisten kysymysten kannalta keskeisiä metateoreettisia ongelmia ovat kirjallisuuden luonteen (tekstuaalisuus vs. mimeettisyys) tulkinta, kerronnallisia strategioita ja kirjallisia tyyliä koskevat huomiot, esteettisten entiteettien ja kirjallisen/taiteellisen teoksen identiteetin ongelma sekä kysymys fiktion (tai fiktiivisten lauseiden) kyvystä viitata todellisuuteen. Käytännössä nämä kaikki tekijät ovat eri tavoin yhteydessä kirjallisuuden tulkintaan, jonka keskeiset osatekijät muodostavat tekijä, teos tai teksti, lukija ja konteksti. Tulkinnan kannalta on keskeistä, mihin osatekijöihin käytännössä vedotaan, kun tekstiä tai teosta aletaan tulkita. On myös korostettava, että tässä esitetyt kirjallisuutta koskevat havainnot tuskin tekevät täyttä oikeutta laajalle näitä aiheita koskevalle keskustelulle, jonka voidaan oikeastaan katsoa alkaneen jo antiikin mimeettisyyttä eli todellisuuden jäljittelyä koskevasta problematiikasta. Seuraavissa huomioissa onkin tarkoituksena valottaa tätä keskustelua lähinnä nykynäkökulmasta (vrt. Kieran 2005; Rudrum 2006) ja siten reflektoida joitakin ajatusmalleja, jotka ovat mielestäni relevantteja

tässä esitettävälle kirjallisuutta tulkitseville tutkimusartikkeille. Kysymys on oikeastaan yksinkertaisimmillaan sen refleктоimisesta, mihin Harri Veivo viittaa todetessaan artikkelissaan *Yleinen ja yksityinen tutkimus ja kirjallisuus*, että kysymys siitä "mitä kirjallisuus on?" edeltää jokaista vastuullista sanaa kirjallisuudesta (Veivo 2002, 139). Edellä esitetyn eettisen prolemaatiikan pohjalta voidaan ehkä kuitenkin väittää, että vastuullisuus ei koske niinkään keskustelun tuloksia kuin sitä, että keskustelu, jota käydään on problematisoivaa ja argumentoivaa. Toivon, että tämä näkökulma tulee vielä vahvemmin perustelluksi seuraavan esityksen kuluessa.

Kirjallisuudentutkimuksen näkökulmasta sanataideteos on voitu ymmärtää autonomiseksi formaaliksi kokonaisuudeksi, jota pitää tutkia omaehtoisena itsenäisenä kokonaisuutena, kuten tapahtui esimerkiksi venäläisen formalismin, uuskritiikin ja strukturalismin piirissä. Uuskritiikki saattoi erota strukturalismista, kuten Fredric Jameson esittää, siinä suhteessa, että formalisteja kiinnosti, miten yksittäinen teos eroaa kielisysteemistä ja strukturalistit taas olivat kiinnostuneita kielisysteemistä itsestään (Jameson 1972, 101). Yhteistä kuitenkin oli, että ei-formalistiset kriteerit, joilla vedottiin kirjallisen teoksen ulkopuolisiin tekijöihin, kuten elämäkerrallisiin tai sosiaalisiin, haluttiin hylätä. Uuskritiikin perusteoksessa René Wellekin ja Austin Warrenin *Theory of Literature* (1949) todetaan, että esimerkiksi kirjallisuuden historian on pysyteltävä jos vain mahdollista "kokonaan erillään kirjallisuuden sosiaalishistoriasta" (Wellek & Warren 1969, 322). Sinänsä uuskritiikin näkemys ei tietenkään ollut uusi, mutta uutta oli sen määrätietoinen yhdistäminen tutkimusmetodeihin, joissa pyrittiin lähestymään kirjallisuutta ikään kuin "sisältä" käsin (Jensen 1974, 109).

Formalistinen käsitys kirjallisuudesta ja taiteesta kiteytyi havainnollisesti esimerkiksi Monroe C. Beardsleyn klassisessa teoksessa *Aesthetics* (1958) Beardsleyn estetiikan keskeinen termi on esteettinen arvo. Sen mukaan teos on arvokas, jos se pystyy välittämään esteettisiä elämyksiä. Teoksen esteettinen arvo ja esteettinen elämys perustuvat puolestaan Beardsleyn estetiikan tunnettuihin kriteereihin, ykseys, kompleksisuus ja intensiteetti, jotka ovat ennen kaikkea formaalisia kriteerejä (Beardsley 1981, LXI). Beardsleyn esteettistä formalismia kritisoi voimakkaasti esimerkiksi E.D. Hirsch ja P.D. Juhl osana tekijän intentiota koskevaa keskustelua. E.D. Hirschin ja P.D. Juhlin käsitykset kirjallisuuden ja taiteen olemuksesta ovatkin ratkaisevasti toiset kuin Beardsleyn. Hirschin käsityksen mukaan kirjallisuuden ja taiteen olemus ei ole niinkään esteettinen vaan pikemmin eettinen. Taide on kommunikaatiota, jossa välitetään mielekkäitä merkityksiä. Taide on pohjimmiltaan kognitiivista toimintaa (Hirsch 1976, 11, 135). Hirschille tulkinta on teoksen oikean merkityksen löytymiseen tähtäävää kognitiivista toimintaa, jonka tavoitteena on ongelmien ratkaiseminen ja oikean tulkinnan löytäminen. Koska teoksella voidaan kuvitella olevan useita yhteensovittamattomia merkityksiä, on Hirschin mukaan löydettävä normi, jonka perusteella oikea merkitys löydetään. Hänen mukaansa teoksen oikea merkitys, "originaali merkitys", on tekijän antama (Hirsch 1976, 6). Ratkaisullaan Hirsch pyrki ennen kaikkea välttämään sen mahdollisuuden, että teoksella väitetään olevan useita merkityksiä, jotka voivat olla ristiriidassa keske-

nään. Hirschin mukaan tällaisen relativistisen tilanteen hyväksyminen olisi tuhoisaa tulkinnalle tieteellisenä toimintana (Hirsch 1976, 3). Tekijän intentiota puolustavaan kantaan liittyikin käsitys, että kirjoja kirjoitetaan, koska halutaan sanoa jotakin. Kirjallisuuden olemuksen ei katsottu olevan niinkään formaalis-esteettinen vaan eettis-kognitiivinen. Kirjallisuus on ihmisen kommunikointia ja tulkinnan tehtävänä on abstrahoida tuon kommunikoinnin merkitys (Hirsch 1976, 135; Juhl 1980, 167).

Colin Lyasin käsityksen mukaan Beardsleyn ja muiden anti-intentionalistien taipumuksena olikin ajatella, että vain tietynlaiset ominaisuudet, kuten värit ja äänet, ovat objektin todellisia ominaisuuksia. (Tässä yhteydessä sivuutetaan kysymys, ovatko värit olion objektiivisia ominaisuuksia vai havaintoprosessissa syntyviä). Lyasin ajatuskulun kannalta nämä ovat esimerkkejä ominaisuuksista, jotka ovat objektiivisesti mitattavissa tai havaittavissa teoksesta. Sen sijaan ominaisuudet, joita ei voida objektiivisesti mitata tai havaita, kuten se ilmaiseeko teos surua tai alakuloisuutta, tuottavat Beardsleylle ja anti-intentionalisteille ongelmia. Lyasin käsitys on, että kun anti-intentionalisti ei pysty havaitsemaan mainittuja mielentiloja, hän päättelee, etteivät ne ole lainkaan teoksen todellisia ominaisuuksia (Lyas 1983, 292).

Edellä esitetty formalistinen ja ei-formalistinen asetelma voidaan todentaa tutkimuksen piiristä monin tavoin. Viittaan tässä Liisa Steinbyn artikkeliin teoksessa *Näkökulmia kertomuksen tutkimukseen*. Sen mukaan humanistisen ”narratiivisen käänteeseen” avainhahmoja olivat Hayden White ja Jean-Francois Lyotard, joiden myötä käsitykset humanistisen tutkimuksen luonteesta muuttuivat ratkaisevasti (Steinby 2009, 241). Käännettä ennen tutkimus ikään kuin oletti tutkimusobjektinsa olevan tiukasti rajattavissa joko formalistiselta pohjalta, kuten venäläisessä formalismissa ja strukturalistisessa narratologiassa, tai ei-formalistiselta pohjalta, kuten esimerkiksi historian tutkimuksessa. Sen jälkeen tutkija esittää joukon tutkimusongelmia, joihin etsitään tutkijasta ja kontekstista riippumatta oikeita vastauksia. Narratiivisessa käänteessä sen sijaan kyseenalaistettiin tällainen tutkimusobjektin rajaaminen sekä tutkijan ja todellisuuden riippumattomuus toisistaan. Narratiiviseen käänteeseen kuuluu paitsi formalistisen ja ei-formalistisen tapaisten dikotomisten kirjallisuuskäsitysten kritiikki myös todellisuuden ymmärtäminen osana havaitsijan tai tulkitsijan käsitteellisiä rakenteita tai kokemuksen ennakkoehtoja.

Jos Hayden White vielä tulkitsi, että ”itse todellisuus” koostuu irrallisista asiantiloista (faktoista), jotka ovat olemassa tarkastelijasta riippumatta (vrt. White 1999, 29-30), niin fenomenologisesti suuntautuneet teoreetikot näkivät, että ”itse todellisuus” on kulttuurisesti konstituoitunut ja kertomus nousee tästä todellisuuskokemuksesta (Steinby 2009, 243). Molemmista tapauksissa on kuitenkin keskeistä, että narratiiviset tekijät, kertomisen strategiat ja tavat, jäsentävät jo sitä, miten havaitsemme todellisuutta. Narratiivisen näkökulman pioneereja on myös Arthur C. Danto. Danto kritisoi substantiaalista tutkimusta, jonka mukaan toimivat filosofit ja historioitsijat pyrkivät kertomaan tosia väitteitä todellisuudesta ja menneisyydestä. Hänen mukaansa edes ideaali kronikoitsija, joka näkee kaiken, ei pysty antamaan tosikuvausta todellisuuden tapahtumista.

Dantonin määritelmä narratiivisille lauseille on, että kuvatessaan tiettyä todellisuuden tapahtumaa ne viittaavat aina myös johonkin muuhun eriaikaiseen tapahtumaan (Danto 1985, 143). Danto ei siten hyväksy ajatusta, että kronikoitsijan lauseet (plain narratives) ja historioitsijan lauseet (significance narratives) olisivat erotettavissa niin, että jälkimmäisiin liittyy tulkinta ja edelliset olisivat pelkkää tosien detaljien keräilyä. Dantonin mukaan ei ole ”puhdasta kuvausta” (Danto 1985, 113). On huomionarvoista, että Danto ei vain kiistä mahdollisuutta esittää välittömiä tosia kuvauksia todellisuudesta. Sen sijaan hän esittää monia käytännöllisiä huomioita siitä, mikä käytännössä rajaa tietoaamme. Siihen ei kuulu vain se perinteinen käsitys, että esimerkiksi historiantutkijat korostavat ja unohtavat asioita tai värittävät todellisuutta ”because of the baggage of attitudes they bring with them” (Danto 1985, 31). Danto korostaa myös, että todellisuuden kuvaukset eivät koskaan ole muuttumattomia. Esimerkiksi tänään tehdyn teon merkitys voi muuttua huomenna, kun tiedetään, minkälaisen tapahtumaketjun osa se on. Vastaavasti huomenna emme pysty varmasti tietämään, minkä tapahtumaketjun osa teko on, koska emme tiedä, mitä ylihuomenna tapahtuu jne. Näin tietoaamme menneisyydestä rajoittaa tietämättömyytemme tulevaisuudesta. Näiden rajoitusten tutkiminen on Dantolle juuri analyttistä tutkimusta (Danto 1985, 16).

Narratologian filosofisiin tai kirjallisiin ongelmiin ei ole tarpeellista tässä yhteydessä paneutua enempää (ks. esim. Tammi 1992, 165-197; 2009, 140-166). Huomattavaa kuitenkin on, että Hayden Whiten kanta muistuttaa sisäiseksi realismiksi kutsuttua filosofista käsitystä, jota edustaa mm. Hilary Putnam (Niiniluoto 2003a, 65-66). Sisäisen realismin mukaan tiedämme maailmasta, että se on olemassa. Sisäistä taas on, että se millaisena maailma meille ilmenee riippuu käsitteellisistä kyvyistämme. Sisäisen realismin ongelmiin kuuluu mm., että jos käsitejärjestelmämme ovat vastuussa todellisuuden käsitteellisestä jäsenytymisestä, niin voidaan väittää, että niiden täytyisi olla ajassa ja paikassa olevista objekteista riippumattomia, koska muuten ne eivät voi olla vastuussa todellisuuden käsitteellisestä jäsenyydestä. Tämä edellyttää jonkinlaista itsenäistä ideaalista todellisuutta ja idealistista filosofiaa (Määttänen 1995, 53-54). Jos taas käsitejärjestelmämme ovat aikaan ja paikkaan sidottuja, kuinka me voimme tietää sitäkään, että ne ”oikeasti” ovat tai minkälaisia ne ovat, kun emme muutenkaan voi tietää, minkälainen todellisuus oikeasti on. Jos käsitejärjestelmämme tuottaisivat hyvin heterogeenista tietoa todellisuudesta, olisi luontevaa pitää niitä pelkästään yksilöiden subjektiivisina mentaalisisinä ominaisuuksina. Jos ne taas tuottavat yhdenmukaista tietoa, niillä pitäisi sitä suuremmalla syyllä olla jokin objektiivisempi olemassaolon tapa. Miksi käsitejärjestelmämme sitten näyttävät tuottavan usein niin yhdenmukaista tietoa? Olisiko sittenkin luontevin selitys se, että koska tietomme on peräisin todellisuudesta, vaikka emme voikaan sitä varmasti tietää.

Vulgaari-idealistiksi voisi ehkä kutsua kantaa, että hyväksymme muutta mutkitta, että käsitejärjestelmämme tuottaa tietomme ja pidämme sitä varmana tietona todellisuudesta. Narratiiviseen käänteeseen liitettyä ainetlauteisuutta voidaankin suhteuttaa sillä, että narratiivinen on myös termi ”käänte”, jonka

käytön mahdollisista strategisista syistä kertomuksen tutkijan pitäisi kai olla tietoinen. Voidaan kysyä, onko kertomus siitä, että kaikki on vain kertomusta itse pelkkä kertomus vai kaikkien (muiden) kertomusten ulkopuolinen absoluuttinen totuus (Pihlström 2010, 46). Jo narratiivista käännettä edeltävän strukturalismin välitöntä perintöä on, että kirjallista teosta ei ymmärretä todellisuuden aidoksi representaatioksi vaan merkitystä tuottavien muotojen sarjaksi. Kirjallisuus ei ole mimesistä vaan semiosista, se ei ole todellisuuden jäljennös vaan merkki (Lehtonen 1983, 122). Ehkä narratiivisen analyysin funktionaalinen osa onkin niiden kerronnallisten ja retoristen strategioiden ja argumentaation rakenteiden selvittämisessä, joilla haluttuihin tavoitteisiin teksteissä pyritään. Ns. realistinen kirjallisuus ei siten anna sen oikeampaa kuvaa todellisuudesta kuin mikään muukaan kirjallisuuden laji vaan on sekin konventio. Onkin keskeistä tutkia, millä ehdoilla lukijat pitävät joitakin kerronnan tapoja realistisina ja todenmukaisina eivätkä vastaavasti joitain muita (Lehtonen 1983, 122). Esimerkiksi luopumalla kaikkitietävästä kerronnasta ja kertomalla tarina epäyhtenäisenä ja katkonaisena voidaan saada lukija uskomaan esityksen historiallisuuteen ja vakuuttumaan sen psykologisesta pätevyydestä (Cohn 2009, 63-70).

VI

Kirjallisuuden todellisuudenkuvausten kerronnallisten strategioiden analyysi avaa oven kirjallisuudenhistoriaan ja sen edustamien aikakausien todellisuudenkuvausten ideaaleihin. Kyse on siis sen havainnoimisesta, minkälaisen kirjallisten aatteiden ja tyylien mukaisesti on kulloinkin pyritty tuottamaan ”uskottava” kuva todellisuudesta. Aristoteleen *Runousopissaan* esittämä klassinen kanta oli, että historiankirjoituksen suhde todellisuuteen on suoraan jäljittelevä, mutta runoilijan tehtävänä ei ole kertoa, mitä on tapahtunut vaan mikä on mahdollista tapahtua todellisuudessa. Kanta muistuttaa sitä, mikä usein ymmärretään realistiseksi kirjallisuudeksi, joka sulkee ulkopuolelleen arkimaailman näkökulmasta epätavalliset tai epäuskottavat tapahtumat (*Runousoppi* 9, 1141b4-6).

Todellisuus oli tärkeä teema myös ranskalaisessa klassismissa. Esimerkkinä ranskalaisen klassismin kirjallisuutta tyyppittelevistä säännöistä voidaan mainita 1. *la vraisemblance*: todenmukaisuus; ei kuvata vain mitä on tapahtunut vaan mitä voi tapahtua. Etsitään universaaleja tyyppisiä. 2. *la bienséance*: säädyllisyys; ei esitetä mitään hyvien tapojen vastaista ja 3. *le merveilleux*: ihmeenomaisuus; esimerkiksi, *deus ex machina* eli ihmeenomainen loppuratkaisu sallitaan epiikassa mutta ei tragediassa (Jonsson 1971, 62-63). Tässä yhteydessä voidaan viitata myös länsimaisen kirjallisuuden todellisuudenkuvausten klassikkoon eli Erich Auerbachin teokseen *Mimesis. Todellisuudenkuvaus länsimaisessa kirjallisuudessa* (1946). Auerbachin näkökulmasta edellä mainittu 1600-luvun klassismin tyylipuhtauden vaatimus oli historiallisesti jälkijättöistä, koska hänen mukaansa kirjallisuutta koskevien tyylien sekoitus alkoi tapahtua jo keskiajan lopulla. Syntyi ylevän ja alhaisen yhdistelmiä, joita ei aiemmin pidetty tyyllisesti sopivina. Keskeisen aseman ja huippunsa todellisuudenkuvaus saavutti Auerbachin mukaan kuitenkin vasta 1800-luvun ranskalaisessa realismissa. *Mimesiksestä* käykin ilmi, kuka kirjailija ja millä perusteella on Auerbachin mukaan modernin realistisen kirjallisuuden isä. Sikäli kun modernina realismina pidetään, kuten Auerbach määrittelee, että tapahtumat liitetään ”konkreettisen, jatkuvasti muuttuvan todellisuuden poliittis-yhteiskunnallis-taloudelliseen kokonaisuuteen” (Auerbach 1992, 493), modernin realismin perustaja oli Henri

Beyle, kirjailijanimeltään Henri Stendhal (1883-1842). Stendhalin pääteoksena pidetty *Le Rouge et le Noir* ilmestyi 1830.

Auerbach esittelee teoksessaan länsimaisen kirjallisuuden todellisuudenkuvausten historiaa Homeroksesta ja *Raamatusta* alkaen ja päättyy eurooppalaisen modernismin avainhahmoihin Marcel Proustiin, James Joyceen ja erityisesti Virginia Woolfiin, jotka uudistivat todellisuudenkuvausta 1900-luvun alussa. Mainittakoon, että Virginia Woolfiin ja Bloomsburyn kirjailijaryhmästä tehtyihin huomioihin on viitattu edellä tämän johdantoartikkelin alussa välittömän havainnon analyysin yhteydessä. Modernismin suhdetta todellisuudenkuvaukseen käsitellään myös myöhemmin tässä johdantoartikkelissa osiossa X.

Näissä tutkimusartikkeleissa käsiteltyjen runoilijoiden esteettisissä ihanteissa on havaittavissa kiinnostusta erityisesti klassisiin tyyli-ihanteisiin. Huomio voi olla yllättävä, koska kyseessä on kuitenkin moderneja kirjailijoita, joiden voidaan yleisesti ottaen katsoa pikemmin rikkovan kuin säilyttävän perinteisiä tyylikategorioita tai tyyli-ihanteita. On ehkä syytä tarkastella lähemmin, minkälaisesta tyyli-ihanteiden ja niiden taustalla olevan ontologisen ajattelun tulkinnasta on kyse. Aiheen laajuuden takia, Matti Klingen sanoin klassismin ja romantiikan käsitteisiin sisältyy ”Euroopan aatehistorian keskeinen dynamiikka” (Klinge 1991, 284), on painotettava, että kyse on jälleen huomioista, joilla pyritään valottamaan ennen kaikkea tässä esitettäviin tutkimusartikkeleihin liittyvää problematiikkaa.

Eksplisiittisimmin klassisten tyyli-ihanteiden tavoittelua on havaittavissa T. E. Hulmen esteettisessä ja kirjallisessa ajattelussa. Näitä kannanottoja on myös tarkemmin käsitelty asianomaisessa tutkimusartikkelissa. Klassisten tyyli-ihanteiden tavoittelua on eksplisiittisesti ilmaistuna myös Paul Valéryn esteettisessä ajattelussa. Lauri Viljanen on tähdentänyt, että klassismi on Valérylla saavuttanut jo maailmankuvan aseman: ”Kalmistorunoelman pohjalla on läpiajateltu, älyllisesti jäsennelty, ’klassillinen’ maailmankuva” (Viljanen 1950, 294). Gunnar Björlingin ja Gunnar Ekelöfin yhteys klassiseen perintöön on implisiittisempi. Heidän poeettiset painotuksensa ovat moninaisemmat tai kirjavammat ja yhteydessä modernismin eri koulukuntiin. Heidän käsityksensäkin ovat myös muuttuneet niin, että on mahdollista puhua erilaisista kirjallisista vaiheista tai kausista. Yhtä kaikki esimerkiksi varhaisen Ekelöfin 1920-luvun lopussa ja 1930-luvun alussa art concret -ryhmästä omaksumien taiteen selkeyttä ja yksinkertaisuutta, kuten myös myöhäisvaiheen Björlingin yksinkertaisuutta ja tiivistä sanontaa korostavat painotukset, voi nähdä klassisina. Jo varhaiselta Björlingiltä on peräisin tunnettu säe *Korset och löftet* -kokoelmassa, jossa kulkemisen kannalta keskeisenä nähdään klassismi: ”Jag höjer romantiska händer, jag går på klassiska fötter” (Björling 1986, 21).

Klassismin käsite on kuitenkin yksi monitulkintaisimmista estetiikan käsitteistä ja se on saanut eri aikoina hyvin erilaisia painotuksia. Myöskään kirjallisuuden ja muiden taiteiden, kuten kuvataiteiden ja arkkitehtuurin, käsitykset klassismista eivät ole yhtenevät (Kuusamo 2000, 55; Riikonen 2000, 256-257). Tästä asetelmasta seuraa, että hyvinkin monenlaiset esteettiset painotukset on mahdollista nähdä klassisina samoin kuin romanttisina. Rajat eri tyyli-

ihanteiden ja tyyliperiodien välillä ovat käytännössä varsin liukuvia. Esimerkiksi jos lähtökohdaksi otetaan hyvin yleiset lähtökohdat klassikolle ja klassiselle/klassilliselle, kuten taiteentekijän ja hänen työnsä ensiluokkaisuus, että se koskee antiikin kulttuuria tai että klassinen taide on tasapainoista, selkeää, hillittyä (Oksala 2000, 11), voidaan näitä piirteitä löytää eri aikakausina moniltakin yksittäisiltä tekijöiltä ja monista yksittäisistä teoksista. Näin ollen klassisten muotopiirteiden osoittaminen taideteoksessa voi osoittautua melko hankalaksi ja tulkinnanvaraiseksi tehtäväksi. Altti Kuusamon mukaan klassismi on vaikuttanut jokaisen suuren tyylikauden jälkityylin jälkeen ja joudutaan liikkumaan monella aikatasolla yhtäaikaan mietittäessä tämän ”ajattoman” tyylin muuttuvia konteksteja (Kuusamo 2000, 55).

Näissä tutkimusartikkeleissa esitetyt havainnot ovat yhdensuuntaisia edellä esitettyjen huomioiden kanssa. Erityisesti T.E. Hulmea käsittelevässä artikkelissa on osoitettu, että klassisista ihanteista huolimatta Hulme päätyi hyvinkin romanttisten arvojen äärelle. Hän ei kyennyt ylläpitämään ilmoitettujen intenttioidensa mukaista johdonmukaista dikotomiaa näiden tyyli-ihanteiden ja ajatusmallien välillä. Etsiessään klassisia muodon ensisijaisuutta ja ilmaisun tarkkuutta tai kirkkautta korostavia ihanteita hän ajautui kannattamaan yksilöllisiä, normista poikkeavia ja tunnetta korostavia arvoja, jotka on tavattu mieltää pikemmin romanttisiksi kuin klassisiksi. Samanlaisia piirteitä voi nähdä myös muilla modernisteilla, kuten Ezra Poundilla ja T.S. Eliotilla, joista erityisesti Eliotin voi väittää etsineen klassista maailmankuvaa ja tyyliä vastinpariksi ole-massaolon merkityksettömyyden ja tyhjyyden kokemukselle, kuten Hulmea koskevassa tutkimusartikkelissa on esitetty. Klassisen ja romanttisen ajattelun ja tyylin yhdistyminen erityisesti modernismin piirissä ei toisaalta ole aivan harvinaista tai ainutlaatuista. Altti Kuusamo onkin todennut, viitaten erityisesti taiteentutkijoihin, että muotopuhtauden idea modernismin taustalla on lähtöisin sekä uusklassismin ajatuksesta ideaaleista ja pelkistetyistä muodoista että romantiikkaan liittyvästä muotovitalismista, jossa muoto nähdään sisäsyntyisenä organismina (Kuusamo 2000, 56).

Vertailukohtana modernin kirjallisuuden piirissä tälle ilmiölle voidaan mainita Anna Hollstenin huomiot Bo Carpelanin kirjallisuuskäsityksistä. Carpelanin klassisten käsitysten lähimpiä esikuvia oli Hollstenin mukaan Rabbe Enckell, jonka yhteydessä hän mainitsee myös Paul Valéryn (Hollsten 2004, 94). Edelleen tärkeitä kirjallisia esikuvia olivat imagismin perintö (Hollsten 2004, 93-94; 164-165) ja erityisesti Gunnar Björling (Hollsten 2004, 167-170). Carpelan halusi kuitenkin tietoisesti rikkoa omassa kirjallisessa tuotannossaan klassismin ja romantiikan välisen dikotomian. Esimerkiksi jo väitöskirjassaan Gunnar Björlingistä Carpelan on ottanut etäisyyttä Ezra Poundin antiromanttisesta asenteesta ja Hulmen klassisesta ”kovuudesta” (Hollsten 2004, 93). Klassinen asettuu kuitenkin, erityisesti Carpelanin *Runon avonaisuudesta* -esseen (1960) arvoasteikossa, romanttisen edelle. Hollstenin mukaan Carpelan suosi klassista, mutta tulkitsi klassisiksi sellaisia kirjallisia ihanteita, jotka on perinteisesti ymmärretty romanttisina. Carpelan viittaa klassisen käsitteellä esimerkiksi kokoavuuteen, harmoniaan ja yhtenäisyyteen ja puhuu esimerkiksi klassisesta kokonaisnäke-

myksestä. Tärkeimmiksi romanttisiksi piirteiksi, jotka Carpelan mieltää klassiksiksi esittäytyvät Hollstenin mukaan avonaisuus ja välittömyys ja vapaus vastakohtina klassismin tiukoille säännöille ja harmonisen, loppuun saatetun taide-teoksen ihanteille (Hollsten 2004, 95-96). Jos Carpelanille oli, kuten Hollsten esittää, keskeistä nimenomaan avoimuuden ja välittömyyden poetiikka, hänen modernisminsa on luokiteltavissa romanttiseksi modernismiksi, jossa klassiset ja romanttiset piirteet ovat mukana modernistisissa kehyksissä (Hollsten 2004, 96). Kuten edellä on tullut esille näillä kirjallisilla ajatuskuluilla on ollut välitön yhteys Valéryyn ja Björlingiin. Myös Hulmen tasapainoilu klassismin ja romantiikan välillä on osa samaa ilmiötä vaikka Carpelan itse onkin ottanut eksplisiittisesti etäisyyttä juuri Hulmeen ja tämän klassiseen ”kovuuteen”.

Tässä esiteltävissä tutkimusartikkeleissa tarkastellun olemassaolon ontologisen luonteen tulkinnan kannalta olisi myös tärkeätä huomata, että sekä ns. klassiset että ns. romanttiset ja myös ns. modernistiset ihanteet voivat sisältää olemassaolon universaaleja ja transsendenttejä tulkintoja ja myös olemassaolon partikulaarisia painotuksia ja transsendentin hylkääviä tulkintoja. Klassisti voi vedota tyyli-ihanteidensa tueksi antiikin ja renessanssin pysyviä, yleispäteviä struktuureja ja niihin liittyen myös uskonnollisuutta siinä missä yksilöllistä kriittistä järkeä (Winckelmann 1992, 64-65; Vartiainen 2009, 274-279). Samoin romantikko voi vedota yksilölliseen mielikuvitukseen ja tunteeseen siinä missä uskonnolliseen realismiin, joka hyväksyy olemassaolon transendentit tai pysyvät piirteet (Schlegel 2000, 33-34; Vartiainen 2009, 351-355). Yksittäisten tekijöiden, kuten kirjailijoiden, osalta näitä olemassaolon luonteeseen liittyviä tulkinnallisia painotuksia ei näin ollen voida ratkaista tyyliperiodien yleisten ihanteiden pohjalta. Sen sijaan jokaista yksittäistä tekijää on tarkasteltava erikseen siitä näkökulmasta, miten hän on tulkinnut tai soveltanut esteettisiä ihanteita ja ideaaleja omaan ajatteluunsa ja tyyliinsä. Tällöin voidaan todellakin päätyä yksittäisten tulkitsijoiden tilanteeseen, jossa klassinen, romanttinen ja moderni näyttävät pikemmin ylihistoriallisina määreinä tai laatusanoina kuin vastaavien historiallisten perioditermien oikeina kuvauksina (vrt. Hollsten 2004, 93).

Huomion arvoista on, kuten erityisesti T.E. Hulmea ja Paul Valérya koskevissa tutkimusartikkeleissa on esitetty, että modernistinen poetiikka on eksplisiittisesti tasapainoillut olemassaolon pysyvyyden ja muuttumisen ontologisen probleeman äärellä. Samanlaisia huomioita voidaan tehdä myös Gunnar Björlingin ja Gunnar Ekelöfin poetiikasta. Voitaisiin ehkä näiden esimerkkien pohjalta varovaisesti päätellä, että 1900-luvun kirjallisen modernismin perinteessä elää yllättävän perinteinen kaipuu olemassaolon ymmärtämiseen järjestyneenä kokonaisuutena. Kamppailussa olemassaolon ymmärtämisenä realistis-universalistisen perinnön mukaisena kosmoksena tai kaaoksena, joka noudattelee nominalistisen tulkinnan mukaista partikularismia ja muutosta, ei ole vielä pystytty muodostamaan selkeää ja yksiselitteistä kantaa. Modernin tila on Bruno Latourin sanoin sekoittunut, hybridinomainen (Latour 2006, 28). Jälkmodernin metafysiikan dekonstruktion tila ei ole auennut (Derrida 1988, 42-43). Näissä tutkimusartikkeleissa Gunnar Björlingin myöhäisrunous muodostaa ehkä selkeimmän kannanoton tähän suuntaan, olkoonkin että hänen tulkintansa

subjektin asemasta tuskin on riittävän kriittisesti artikuloitu. Erilaisista jännitteistä ja eroavuuksista huolimatta kaikkia näissä tutkimusartikkeleissa esiteltyjä moderneja runoilijoita voi kuitenkin väittää yhdistävän klassiseksi mielletty pyrkimys ilmaisun yksinkertaisuuteen, selkeyteen ja tarkkuuteen.

VII

Taiteen ja kirjallisuuden ontologian kannalta keskeinen ongelma on, mikä viime kädessä muodostaa kirjallisen teoksen ja sen identiteetin. Onko se rajattavissa pelkkään tekstiin vai myös kontekstiin, johon kuuluvat myös tekijä ja lukija? Näillä valinnoilla on, kuten edellä on jo todettu, välitön yhteys myös tulkinnan ongelmiin. Tässä esitetyt esteettisiä entiteettejä ja kirjallisen teoksen identiteettiä koskevat huomiot ovat myös osittain paralleleja edellä esitetyille eettisiin entiteettejä koskevalle keskustelulle. Kuten George Dickie yleisesityksessään estetiikasta on todennut, ennen 1700-lukua filosofit olivat yleensä olettaneet, että esteettiset entiteetit, kuten "kauneus", nimeävät jonkin asioiden objektiivisen piirteen, teoriasta riippuen joko jonkin yliaistillisen tai empiirisen ominaisuuden. Mutta toisaalta esimerkiksi 1700-luvulla empiirisesti suuntautuneista brittifilosofeista (edustavin on Dickien mukaan Francis Hutcheson) "tuskin kukaan" enää hyväksyi platonista transsendentalismia, oppia yliaistillisista entiteeteistä (Dickie 1981, 17-23)

Valistuksen vahvasta aatehistoriallisesta perinnöstä huolimatta, erityisesti Länsi-Euroopassa ja Amerikassa, taiteenfilosofit ovat vielä 1900-luvulla esittäneet erilaisia realistisia teorioita taiteesta. Tällaisten luojia ovat olleet esimerkiksi Nicholas Wolterstorff, joka on myös filosofisen teologian edustaja ja Jerrold Levinson, joka on puolestaan filosofi, jonka erityisen mielenkiinnon kohde on ollut musiikin estetiikka. Arto Haapala on käsitellyt kummankin kannanottoja osana taideteoksen identiteettiä (ja tekijän intentiota) koskevaa keskustelua. Edellisen mukaan taiteellinen "luominen" on pre-eksistoiivien ideaalisten entiteettien valitsemista (Haapala 1989, 43). Wolterstorff kieltää eksplisiittisesti sen, että taiteilija toisi mitään uutta universumiin ja siten esimerkiksi musiikkiteokset ovat universaaleja lajeja, jotka ovat olemassa ajattomasti ja taiteilija ainoastaan valitsee jonkin pre-eksistoiivan universaalien. Taiteilija valitsee, ei luo (Haapala 1989, 46; Wolterstorff 1980a, 88-89; 1980, 130-132). Levinson mukaan taas on olemassa ääretön joukko puhtaita struktuureja, joista kirjailija tai säveltäjä määrää yhden osaksi teostaan, joka ei ole kuitenkaan koko teos ja samalla lisää jotain puhtaaseen struktuuriin, jolloin tuloksena on uusi entiteetti (Haapala 1989, 46-47; Levinson 1985, 31). Levinsonille taideteoksen esiintymät

ovat syntyviä ja tuhoutuvia, mutta tyypit ovat itsenäisiä olioita siinä määrin, että kirjallista teosta ei saada hävitettyä edes tuhoamalla kaikki yksittäiset teoksen instanssit, joihin sisältyvät myös ”muistetut kopiot” (Haapala 1989, 49). Kun on todettu, että esiintymä eli instanssi on edellä tulkittu laajasti niin, että se sisältää myös muistetut kopiot on Levinsoninkin tapauksessa kuvattu realistinen ontologinen teoria todellisuudesta. Jos kerran ”muistetut kopiotkin” voivat hävitä ilman että teos häviäisi, on hylätty konseptualistinen ratkaisu esteettisten universaalien olemassaololle ja hyväksytty niiden itsenäinen noneksistenttinen ja ihmisestä riippumaton olemassaolo.

Realistista ontologiaa vastustavaa empirististä ja nominalistista tulkintaa todellisuuden luonteesta edustaa taideteoksen identiteettiä koskevassa keskustelussa puolestaan Nelson Goodman. Nominalistisen ontologian pohjalta Goodman kieltää universaalien olemassaolon ja hyväksyy vain yksilöllisten, partikulaaristen olioiden olemassaolon. Sen mukaan ei siis ole sellaisia esteettisiä entiteettejä, lajeja tai tyyppisiä yksilöllisine esiintymineen, joita edellä esitetyt realistiset teoriat olettivat (Haapala 1989, 36; Goodman 1981, 209). Nominalistina Goodman painottaa tekstien, siis teosten, yksilöllisiä esiintymiä, niitä partikulaareja, jotka voidaan työntää kirjahyllyyn. Vain ne ovat oikeastaan olemassa. Ongelmana Goodmanin yksilöllisiä olioita korostavassa teoriassa on, kuten Veikko Rantala on huomauttanut, että jos esimerkiksi apina onnistuisi vahingossa tuottamaan *Don Quijoten* tekstin se ei ainoastaan tuottaisi kirjallista teosta vaan jopa saman kuin Cervantes (Rantala 1989, 26). Toisaalta Wolterstorffin teoriassa myös kaksi eri taiteilijaa voivat periaatteessa luoda saman teoksen (Haapala 1989, 46). Kummassakin tapauksessa taiteellisen teoksen identiteetti on uhattuna.

Kysymys herääkin kumpi näistä ratkaisuista lopulta on enemmän uskottava tai epäuskottava. Goodmanin tapauksessa teoksilla on kvalitatiivinen ero, joka täytyisi ehkä määrittellä uudella tavalla. Wolterstorffin tapauksessa taas mikään määrittely ei muuttaisi tilannetta, koska universaalit ovat pysyviä. Nominalismin näkökulmasta ei ole mitään ehdotonta kriteeriä, joka edellyttäisi *Don Quijoten* samastamista pelkäsi samojen sanojen (tai merkityksen) muodostamaksi sanajonoksi, vaikka Goodman näyttäisi niin tekevänkin. Goodmanin mukaan apina tai kone teoksen tekijänä voitaisiin tosin tulkita myös tekijäksi, joka ei ymmärrä kaikkia (vrt. freudilaiset tulkinnat *Hamletista*) teoksen ominaisuuksia (Goodman ja Elgin 1988, 63-64). Taideteoksen identiteetin kannalta nominalistinen teoria sallii enemmän ja voisimme esimerkiksi nimetä apina - *Don Quijoten* eri yksilöksi kuin Cervantes -*Don Quijoten*. Eihän nominalismi kiellä luomasta uusia entiteettejä vaan hyväksyy aidosti yksilölliset entiteetit. Merkityksen semiosiksessa eri tekijöiden samat luomukset synnyttävät merkityksen tasoja, joista tulkitsija voi olla enemmän tai vähemmän tietoinen. Kukaan tuskin voi olla tietoinen kaikista tulkinnan tasoista, joita maailmassa oleviin olioihin voi liittyä. Nominalistisesta lähtökohdasta näitä tulkinnan tasoja on kuitenkin helppo lisätä tai laajentaa olematta täysin sidottuja tekstiin tai muuhun tulkinnan osa-tekijään, kuten tekijän intentioihin tai tulkintayhteisön konventioihin, joissa on kummassakin sikäli yhteistä, kuten Kai Mikkonen on

huomauttanut, että molemmissa lähestymistavoissa katoaa puolestaan itse teksti näkyvistä (Mikkonen 2008, 80).

Rantalan mukaan teoksen tekeminen on semioottinen teko. Tekstin kirjoittamista voidaan kutsua tekijän syntaktiseksi teoksi ja erityisen merkityksen antamista tekstille hänen semanttiseksi teokseen. Kun tekijä syntaktisella teollaan generoi semanttisen teon hän tekee teoksen. Tätä Rantala kutsuu semioottiseksi teoksi. Semanttinen teko - merkityksen antaminen, ”maailman projisoiminen” - kuuluu teoksen luomisprosessiin. Näin ollen kirjallista teosta ei voi samastaa pelkäksi tekstiksi. Rantalan mukaan semanttisen teon generointi syntaktisen avulla on lähellä Wolterstorffin edustavan generoinnin lajia. Semanttinen teko tekee heijastelee kirjoittajan erityisiä pyrkimyksiä, tekijän intentiota (Rantala 1989, 31) Tämä kanta näyttäisi olevan ristiriidassa Haapalan esittämän kanssa, että Wolterstorffin teoriassa olisi loogista, että eri taiteilijat ”luovat” saman teoksen (Haapala 1989, 46). Jos ja kun Wolterstorff todella hyväksyy, että tekijä ainoastaan löytää eikä oikeasti luo teosta, tekijän intentiota voi tuskin pitää hänen teoriassaan teoksen identiteettiä riittävästi yksilöivänä elementtinä siinä määrin kuin Rantala esittää. Toisaalta Rantala esittää, että vaikka tekijän intentioiden huomioimisella on merkitystä teoksen identiteetille, ”ei siitä kuitenkaan seuraa, että lukija olisi velvollinen niitä tekstiä tulkitessaan seuraamaan, jos sattuu ne tietämään”. Rantalan mukaan (Rantala 1989, 32) tällöin lukijat tekevät ”semanttisen teon” ja luovat annetusta tekstistä eri teoksen (em. keskustelusta ja estetiikan perinteestä ks. myös Haapala, Levinson, Rantala 1996; Reiners, Seppä, Vuorinen 2009).

Kirjallisten lajien olemassaolon ongelma tarjoaa toisen valaisevan esimerkin esteettisten entiteettien problematiikasta. Tommi Nieminen on kuvannut tätä ongelmaa artikkelissaan *Kirjallisten lajien semiotiikkaa*. Laji on yksittäisiin teoksiin nähden immateriaalinen eli se ilmenee tekstien muodostamassa materiaassa ilman että se olisi itse materiaa. Käsitteellisesti kirjallisen lajin ja siihen kuuluvien teosten välistä suhdetta voidaan kuvata peruslogiikasta tutuilla termeillä *intensio* ja *ekstensio*. Jos lajin olemusta tai sisältöä kuvataan intensioksi niin kaikki yksittäiset teokset, jotka voidaan laskea sen piiriin muodostavat sen ekstension. On luontevaa etsiä lajin ominaispiirteitä lajiin yleisesti kuuluvien teosten piirteistä, mutta yritys yleensä tyrehtyy lajin tekstien moninaisuuteen. Toisaalta jonkin yksittäisen piirteen pitäminen lajityypin olennaisena piirteenä johtaa taas helposti siihen, että on aina mahdollista löytää teoksia, jotka kuuluvat jo olemassaolevaan lajityyppiin, mutta täyttävät huonosti annetun määritelmän. Näin yritettäessä tavoittaa lajien olemassaolon tapaa törmätään helposti hankaliin filosofisiin ja metafysisiin ongelmiin. Arkiajattelussa voi olla helppo sanoa, että kullakin lajilla on oma ”ideansa”, oma ajatuksellinen sisältönsä, hahmonsä tai muotonsä, mutta, kuten Nieminen toteaa, idea-sanakin tuntuu kaiuttavan vaienneita (ja vaiennettuja) muistoja Platonin ideaopista tai viittavan mentalistiseen idealismiin, joka on materialistisen ajan tieteessä ongelmallista (Nieminen 2002, 174).

Niemisen päätelmä on, että koska lajin määrittelyssä ajaudutaan niin helposti siihen, että on mahdotonta tietää, milloin on päästy ilmiöiden ontologiaan,

lajien ”autenttiseen intensioon” ja milloin vain puhutaan, miltä lajit jonkun tarkastelijan silmissä näyttävät, on parempi etsiä pragmaattisempia ratkaisuja ongelmalle (Nieminen 2002, 178-179). Niemisen käsityksen mukaan kirjallinen laji on Wittgensteinin esittämällä tavalla perheyhtäläinen joukko, jonka episteemiset ilmentyvät saavat selityksensä lajin semioottisesta luonteesta. Teokset eivät kuulu lajiin ominaisuuksiensa kautta vaan sen tulkinnan myötä, jonka laji niille antaa. Siten kirjallinen lajin intensio, ”idea” ei ole jokin platonisessa ideamaailmassa oleva sanoin ilmaistemattomissa oleva suuri ajatus. Se on päinvastoin tekstissä sanoin ilmaistu eli merkkeihin varastoitunut, josta se on mahdollista abstrahoida esiin (Nieminen 2002, 181).

Jos tarkastellaan genrejä erityisesti pragmaattisesta tai sosiaalisesta näkökulmasta, voidaan vielä viitata Raymond Williamsin kriittiseen käsitykseen kirjallisuudenlajeista tai muodoista. Williamsin mukaan kirjallisuuden lajittelu edustaa joko tarpeetonta empirismää (kuten uusklassismin abstraktien kategorioiden käyttö) tai rappeutunutta idealismia, joita kumpiakin ohjaavat ”olennaiset” ja ”pysyvät” mutta metafyyssisen statuksensa menettäneet kategoriat (Williams 1988, 202). Toisaalta vaikka lajiteoria ehkä lujittui realistisesti tulkitun klassismin tai idealismin merkeissä, niin sittemmin se on menettänyt merkitystään. Modernin tutkimuksen piirissä kirjallisuudenlajeihin, esimerkiksi oletukseen, että ne heijastelevat syvempää ontologista todellisuutta, on suhtauduttu eri syistä kriittisesti. Nykyisin kirjallisuudenlajien kontekstuaalinen selittäminen onkin lisääntynyt ja saanut yhä enemmän jalansijaa tutkimuksessa (vrt. Fowler 1982, 256-260; Brax 2008, 131).

VIII

Kirjallisen teoksen suhde todellisuuteen on myös keskeistä keskustelussa, joka koskee ns. fiktiivisten entiteettien olemassaoloa ja fiktion kykyä viitata todellisuuteen. Thomas Pavel on jakanut fiktion teorian edustajia kahteen leiriin sen mukaan, miten he suhtautuvat fiktiivisten lauseiden luonteeseen. Fiktion segregationisteille, kuten tietyille puheaktiteorian edustajille, fiktio on eriytynyt merkityksen muoto ilman ontologista luonnetta. Sen mukaan fiktio on mielikuvitusta ilman totuusväittämää tai väitteitä vain ns. "imaginaarisista" olennoista. Fiktiivisyyden tutkijat puhuvatkin mahdollisten maailmojen teoriasta; oliot ovat jossain mahdollisessa maailmassa, jossa nimet voivat viitata niihin. Integrationisteille taas kaikki esitystavat ovat "fiktionalisoituneet". Ontologisella tasolla tai totuuden suhteen esitysmuotojen välillä ei siis ole perustavanlaatuisia eroja, vaan eroja on lähinnä tekstien käyttötapojen suhteen. Tämän teorian edustajana voidaan pitää esimerkiksi Nelson Goodmania (Pavel 1986, 11, 31; Mikkonen 2002, 329-330; Kujansivu 2002, 281-282; Veivo 2010, 138-139).

Kirjallisuudentutkimuksen piirissä on myös puhuttu lähestymistavoista puristinen/realistinen, semioottinen/mimeettinen tai tekstuaalinen/todellinen, kuten Rimmon-Kenan tekee tarkastellessaan kirjallisuuden henkilöiden olemassaoloon liittyvää tutkimusta (Rimmon-Kenan 1999, 43-46). Edellinen termeistä viittaa siihen, että kirjallisen teoksen henkilöt voidaan tulkita joko tekstuaalisesti sulauttamalla henkilöähahmot tekstin muihin verbaalisiin ilmiöihin tai mimeettisesti, jolloin henkilöitä voidaan pitää ihmisten jäljitelminä ja suhtautua heihin "kuin ystäviin ja kylänmiehiin", vaikka nämä henkilöt onkin abstrahoitu teoksen verbaalisesta tekstuurista (Rimmon-Kenan 1999, 43-44). Tekstuaalisen käsityksen kanssa yhteensopiva kanta on, että fiktiiviset lauseet eivät pyri kertomaan tosia väittämiä todellisuudesta. Mimeettisen lähtökohdan kanssa taas on yhteensopiva, että fiktiiviset lauseet esittävät tai voivat mahdollisesti esittää tosia väittämiä todellisuudesta.

Segregationisteille fiktiivisen lauseen suhde todellisuuteen on vailla totuusväittämää ja integrationisti katsoo, että fiktionaaliset lauseet ovat kirjaimellisesti epätosia, vaikka ne voivatkin olla, kuten Goodman ajattelee, metaforisesti tosia (Lammenranta 2010, 129). Ongelmana edellisessä ovat esimerkiksi ontolo-

gisesti hybridien maailmojen ongelma eli todellisten, historiallisten henkilöiden ja paikkojen läsnäolon mahdottomuus fiktiossa Jälkimmäisessä on ongelmana mm., että kun fiktion totuusväittämiä ei voida asettaa mihinkään järjestykseen, se latistaa eri esitysten lajeja ja diskursiivisia käytäntöjä (Mikkonen 2002, 330-331). Segregationistinen kanta on loogisesti moitteettomampi, mutta kaventaa fiktiivistä teoksen luonnetta inhimillisenä dokumenttina; teos ei voi periaatteesakaan sanoa mitään totuusväittämää todellisuudesta. Integrationistinen kanta puolestaan pystyy määrittelemään fiktion; se on epätosia kertomuksia, Mutta kanta on loogisesti ongelmallinen. Jos fiktiivisen teoksen kaikki lauseet ovat kategorisesti vääriä, kuten ”talo on vihreä” ja ”talo ei ole vihreä”, se on – kuten jo Beardsley aikoinaan muistutti – loogisesti ongelmallista ja ristiriitaista (vrt. Beardsley 1981, 413).

Mahdollisten maailmojen teorian kehittelyn (vrt. Juti 2001, 127-131; 270-284) taustalla on, että klassisen logiikan eksistenssioletuksen mukaan lauseilla joilla ei ole reaalista kohdetta, ei voi olla totuusarvoa. Näin olioihin tai yleisemmin erisnimiin liittyvät lauseet ovat ongelmallisia, jos ja kun nämä oliot tai erisnimet ovat olemassa vain fiktiivisessä maailmassa. Tämän ongelman ratkaisemiseksi voidaan kuvitella, että oliot ovat jossain mahdollisessa maailmassa, jossa nimet voivat viitata niihin (vrt. Veivo 2010, 138-139). Harri Veivo on esittänyt esimerkkejä erilaisista lauseista, joissa totuusarvon tarkasteleminen ei kuitenkaan suoraan määriy lauseiden viittauskohteiden olemisestavasta (Veivo 2011, 91). Veivo viittaaakin Charles S. Peircen erotteluun välittömään objektiin eli kohteeseen sellaisena kuin merkki sitä edustaa ja dynaamiseen objektiin eli tosiasiallisesti vaikuttavaan, mutta ei läsnäolevaan merkkiin (vrt. Peirce 2001, 427). Veivon mukaan jokaisella tekstillä on peirceläisittäin ymmärrettyinä välitön objekti vaikka ei aina dynaamista objektia eli tosiasiallisesti vaikuttavaa merkkiä. Tekstin kannalta representaation rakenne on kuitenkin fiktiossa ja faktassa sama ja jos halutaan erottaa ne toisistaan, sitä ei voi tehdä tekstin tasolla vaan se tapahtuu pikemmin esitykseen liittyvien käyttöjen ja sitoumuksien tasolla (Veivo 2011, 90-91; 178-185).

Tämän peirceläisen tulkinnan ongelmana voi ehkä nähdä, että jos kaikilla lauseilla, myös epätosilla, on välitön objekti, se sallii meidän kyllä puhua fiktion totuuksista, mutta ei anna kriteerejä erottaa niitä reaalimaailman faktoista. Peircen ajattelun kannalta kuitenkin reaalimaailman oliot ja niitä koskevat välittömät kokemukset ovat, erityisesti hänen myöhäiskaudellaan, semiosiksen moottori (vrt. Bergman 2010, 91-92). Radikaalin semioottisen realismin kannalta kaikki, mikä on kirjoitettua, on todellista, nimenomaan kirjallisena esityksenä. Veivo kuitenkin myöntää, että asema semioottisen todellisuuden osana ei vielä merkitse tiedollista arvoa. Jotta kirjallisuudella olisi tiedollista arvoa, sitä ja maailman rakennetta on analysoitava yksityiskohtaisemmin. Veivon mukaan teosta voidaan kuitenkin pitää maailman esityksenä ja sen tarkastelua yhtenä väylänä maailman tutkimiseen (Veivo 2011, 185).

Veivo korostaa, että kirjallisuus voi tarjota eräänlaista ehdollista sekä epäsuoraa tietoa todellisuudesta. Koska kirjallisuuden diskurssi ei välttämättä sitoudu samantyyppisiin totuusväittämiin ja rajoituksiin kuin muut diskurssit, se an-

taa kirjailijalle mahdollisuuden esittää asioita ja väitteitä, jotka joutuisivat muissa diskursseissa torjunnan tai kritiikin kohteeksi. Samalla kirjallisuuden diskurssi tarjoaa tekstin rakenteiden – etenkin kerronnan ja henkilöiden avulla – mahdollisuuden kuvata todellisia kokemuksia ja tunteita välittyneessä ja manipuloidussa muodossa, siirrettynä ja hajautettuna kuviteltuihin tilanteisiin ja elämäntarinoihin (Veivo 2011, 202).

Fiktiivisyyden määrittely ilmaisujen totuusväittämien pohjalta tulee selkeästi esille myös Dorrit Cohnin esittämässä narratiivisessa teoriassa. Cohnille kirjallisuus on *ei-referentiaalinen* kertomus (*nonreferential narrative*) (Cohn 2009, 22). Sille on ominaista (1) synkroninen, kaksitasoinen tarina-kerronta-malli, joka ei sovellu yhtä hyvin kerrontaa edeltäviin tapahtumiin; (2) tiettyjen merkittävien kerronnan muotojen (erityisesti tietoisuuden kuvauksen) riippuvuus siitä, että fiktio on luontaisesti vapaa referentiaalisuuden rajoitteista ja (3) kerronnan äänen alkuperäinen jakautuminen tekijään ja kertojaan, mikä on fiktiivisten kertomusten tärkeä ominaisuus (ja tulkinnallisen vapauden synnyttäjä) (Cohn 2009, 153). Cohnin mukaan fiktiota määrittää myös kaksi toisiinsa läheisesti liittyvää ominaispiirrettä: ensinnäkin sen tekstin ulkopuolista maailmaa koskevien viitteiden ei tarvitse olla paikkansapitäviä ja toiseksi se ei viittaa *yksinomaan* tekstin ulkopuoliseen maailmaan (Cohn 2009, 23). Periaatteessa Cohn siis edustaa kantaa, että fiktion olennaisia piirteitä on, että se ei viittaa todellisuuteen. Cohnin jälkimmäisestä määritelmästä käy kuitenkin jo ilmi hänen varauksensa, että fiktio saattaa viitata todelliseen maailmaan. Hän onkin todennut, että fiktion ei-referentiaalisuus ei tarkoita sitä, että fiktio ei *voi* viitata tekstin ulkopuoliseen todelliseen maailmaan, vaan sitä, että sen ei *tarvitse* viitata siihen (Cohn 2009, 25).

Näin Cohnin ei-referentiaalisuuden merkitykset, joista hän itsekin myöntää, että ne on tarkoitettu pikemminkin alustaviksi kuin lopullisiksi ja että ne saattavat hyvinkin tuottaa enemmän ongelmia kuin ratkaista niitä (Cohn 2009, 28), pystyvät varsin rajallisesti määrittelemään fiktion luonnetta (vrt. Mikkonen 2002, 336-337; 2009, 249-269). Cohn ei kuitenkaan käytännössä tyypistä käyttämänsä kirjallisuutta esittämiinsä kategorioihin vaan soveltaa niitä vapaasti ja esittää varauksia. Cohn on käsitellyt havainnollisesti esimerkiksi Marcel Proustin romaanisarjaa *Kadonnutta aikaa etsimässä* ja esitellyt sen tekijän ja kertojan yhteydet ja tietoisien leikittelyn fiktion ja sen ulkopuolisen maailman kanssa. Cohnin havaintojen mukaan Proustin teoksessa mm. kertojan esseistisen ja filosofisen diskurssin laajuus sekä perinteisen kerronnallisen sisällön ja muodon vähäisyys ovatkin syitä, joiden perusteella romaanisarjan puhtaasti fiktiivinen luku-tapa ei ole mahdollinen (Cohn 2009, 96).

Kai Mikkonen on huomauttanut, että jos Cohnin kehittäjä katsotaan tarkemmin havaitaan, että hänkin loppujen lopuksi vetoaa jatkuvasti tekstin ulkopuolisiin tekijöihin, kuten kirjallisuuden lukukonventioihin tai kirjailijan ja kertojan väliseen suhteeseen määrittellessään fiktiivisyyttä (Mikkonen 2009, 258). Jos aihetta tarkastellaan puolestaan käytännöllisesti tai kirjallisuuden perinteiden kannalta, niin voidaan havaita, että kirjallisuuden piiriin luetut teokset eivät ole aina myöskään vaatineet oletusta erillisestä fiktiivisestä maailmasta.

Monissa perinteisissä romaaneissa on historiallisiin tosiasioihin perustuva tausta, ja esimerkiksi Truman Capote ja Norman Mailer ovat Amerikassa kehittäneet tietoisien ei-fiktiivisten romaanien. Suomessa Pentti Saarikosken *Mitä tapahtuu todella* -kokoelmassa (1962) runoihin tunkeutuu suoria sitaatteja runoilijaminää ympäröivästä todellisuudesta (ks. Korhonen 2008, 18). Eikä kovinkaan moni kirjallisuudentutkija ole toisaalta käytännössä myöskään suostunut harkitsemaan, kuten Kuisma Korhonen toteaa, Montaignen tai Ralph Waldo Emersonin kaltaisten esseistien sulkemista pois kirjallisuuden piiristä (Korhonen 2008, 18).

Kirjallisuuden irrottaminen todellisuudesta segregationismin tai integrationismin nimissä tai mahdollisesti muilla tavoin irrottaa kategorisesti kirjallisen teoksen yhteyden todellisuuteen. Ongelmallista on jos eri tekstityyppien välille tulee kategorisia eroja jo lähtökohtaisesti. Tämä voi rajata kysymyksiä, joita tekstille esitetään ja kaventaa tulkintoja, joita tekstistä tehdään. Maria Ihonen onkin havainnollisesti todennut, että kirjallisuudella on sitä enemmän merkitystä ja vaikutusta, mitä enemmän se saa ”lisäarvoa” siitä, että se auttaa hahmotamaan, ymmärtämään, arvottamaan ja sietämään sitä todellisuutta, jossa lukija elää (Ihonen 2002, 197). Tämän funktion kirjallisuus voinee täyttää vaikka se ymmärrettäisiinkin vain kuvitteelliseksi. Lisäarvon voi kuitenkin nähdä myös siinä, että teos ei ainoastaan voisi olla totta vaan, että jokin osa siitä joskus on oikeasti totta vaikka jokin toinen osa onkin epätotta (vrt. Lamarque 2009, 250-252). Näin fiktiivisiksi luokitelluilla teoksilla voi olla tarjottavanaan tosia, ehkä tosia ja epätosia lauseita. Fiktiolla voi siis olla yhteyksiä aktuaaliseen maailmaan, mutta se ei tarkoita, että se olisi mikään olennaisin tai edes tärkein teoksen piirre. Se on yksi piirre, jota ei ole toisaalta myöskään syytä kategorisesti leikata pois, etenkin jos perusteet eivät ole filosofisesti tai kirjallisesti aivan ongelmattomia.

Usein joudutaankin vetoamaan pragmaattisiin ja käytännöllisiin syihin määriteltäessä kirjallisuuden ominaislaatuja. Dickien institutionaalinen taidekäsitteys on eräs tunnettu ratkaisu (Dickie 1981, 83-91). Taiteen keskeiset käsitteet, kuten myös kirjallisuuden fiktiivisyyden, voisi määritellä se, mitä taideinstitution edustajat, kuten kustantajat, kriitikot, opettajat ja tutkijat, sanovat. Arthur C. Danto on luopunut institutionaalisesta näkökulmasta sen historiallisen pinnallisuuden takia ja päätenyt luokittelemaan taiteen suhteessa sen omaan historiaan. Danto ei luonnollisestikaan ole ainoa, joka on päätenyt pitämään taidetta ja sen käsitteitä historian määrittelemänä kompleksisena ja ajallisesti kehittyvänä sosiaalis-kulttuurisena traditiona. Tässä yhteydessä on viitattu mm. Wittgensteinin elämänmuodon ja siihen liittyvän kielipelimaailman suuntaan kuin myös Theodor Adornon näkökulmaan siitä, että taidetta ja sen käytäntöjä ei voida määritellä millään ”muuttumattomalla periaatteella” (Shusterman 2004, 31). Richard Shustermanin pragmatistista näkökulmaa hyödyntävä malli liittyy myös ajatteluperinteeseen, jossa taidemaailma on ymmärretty sosiaalisesti ja kulttuuriseksi käytännöksi, jolla ei ole muuttumatonta olemusta vaan jonka luonteeseen kuuluu jatkuvasti myös haastaa sen omat rajat ja keksiä uusia käytäntöjä (Shusterman 2004, 29-36). Ottamatta tässä yhteydessä tarkempaa kantaa eri painotuksiin, joita historiallisen ja sosiaalisen kontekstin hyväksyvät tutkijat

ovat tehneet, on todettava, että tämä perusajatus on tullut usein esille myös edellä esitetyn kirjallisen tai taiteellisen teoksen luonnetta ja tutkimusta koskevan keskustelun yhteydessä (vrt. Nieminen 2002, 178-179; Mikkonen 2002, 335; Brax 2008, 131; Korhonen 2008, 29; Lehtimäki 2009, 44; Steinby 2009, 272; Veivo 2010, 138-139; 2011, 90-91).

IX

Ontologiset ja niiden kanssa kytköksissä olevat epistemologiset ongelmat ovat olennainen osa tässä esitettyjä tutkimusartikkeleita. On eri asia lähestyä todellisuutta realistisen tai nominalistisen ontologian tai realistisen ja antirealistisen tietoteorian näkökulmasta. On eri asia kieltää tai myöntää esteettisten entiteettien tai lajien objektiivinen olemassaolo ja hyväksyä tai hylätä väittämä, että kirjallisuuden lausumat voivat viitata todellisuuteen. Sekä kirjallisuuden identiteettiä koskevat valinnat että fiktiivisten lauseiden määrittely vaikuttavat tulkinnassa myös tekstin merkitykseen, esimerkiksi siihen, mistä osatekijöistä katsotaan tekstin ja siten sen merkityksen lähtökohtaisesti syntyvän. Voiko teksti edes periaatteessa viitata itsensä ulkopuolelle? Jos fiktiiviseksi luokiteltu teos ei voi viitata todellisuuteen ja kirjallisuus on fiktiota, niin näissäkään tutkimusartikkeleissa kirjallisuuden nimissä esitetyt väittämät eivät ole tosia vaan ne ovat epätosia tai mielettömiä. Koska tutkimusartikkeleissa kuitenkin on tarkoitus tutkia lausumia ja tulkintoja todellisuudesta, on johdonmukaista puolustaa käsitystä, että fiktiiviseksi luokitellun teoksen ja todellisuuden välillä ei ole ainaakaan todistettavasti kategorista estettä tai katkosta.

Tässä esiteltävissä tutkimusartikkeleissa tulee esiin eri tavoin realistisen ja nominalistisen ontologian ongelmia sekä niihin liittyen epistemologis-kielellisiä painotuksia. Silloin kun kirjailijat käsittelevät näitä ongelmia, se tapahtuu heidän omista lähtökohdistaan ja heidän valitsemillaan käsitteillä, joita tutkija pyrkii tulkitsemaan. Kirjailijalle, toisin kuin tutkijalle, on usein ominaista ja myös sallitumpaa näiden ontologisten teemojen epäsystemaattinen käsittely. Niihin saatetaan ottaa filosofisesti suoraa kantaa. Toisinaan ne ovat osa esteettisiä ja myös eettisiä teorioita tai uskonnollisia käsityksiä. Erityisesti on huomattava, että todellisuuden tulkintaan ja kielenkäyttöön liittyvät ongelmat liittyvät kirjailijoilla usein kannanottoihin kirjallisista koulukunnista ja niiden esteettisistä ideaaleista. Näitä yhteyksiä on käsitelty eri tavoin näissä tutkimusartikkeleissa. On myös painotettava, että kaikki tässä esitellyt kirjailijat edustavat erilaisista lähtökohdistaan huolimatta 1900-luvun moderneja kirjailijoita, joille on nähty ominaisena, että he ovat itsekin problematisoineet sitä, mitä "itse oleminen" on ja mitä siitä voidaan tietää (vrt. Steinby 2009, 270-271). Toisin sanoen myöskään

näissä tutkimusartikkeleissa käsiteltyjä kirjailijoita ja heidän tekstejään ei voida käsitellä ilman jatkuvaa hereilläoloa, että he ovat itsekin intohimoisesti ja usein hyvinkin tietoisesti problematisoineet ontologisia sekä niihin liittyviä epistemologis-kielellisiä ongelmia.

Tutkimusartikkeleiden kirjailijoita koskevissa analyyseissa heitä ja heidän tekstejään tulkitaan siitä näkökulmasta, miten he käsittelevät kysymystä todellisuuden ontologisesta luonteesta ja sen kielellisestä konstruoinnista. Kirjallisuudentutkimuksen käsitteiden kannalta (Suomela 2008, 143-145) voitaisiinkin puhua aiheesta, jota tulkitaan (teema). Jos teema kuitenkin ymmärretään, kuten Suomela toteaa, abstraktiksi käsitteeksi tai fraasiksi, propositioksi vailla totuusarvoa, väite/teesi kuvaa tavoitetta paremmin. Tavoitteena on myös esittää arvioita, ovatko esitetyt käsitykset olemisesta, todellisuudesta ja sen kielellisestä konstruoinnista johdonmukaisia ja toisaalta, miten niitä on perusteltu. Toisaalta väite/teesi on liian sisällöllinen kuva tavoitteesta, koska esitetyt väitteet/teesit ovat osa muodon ja tyylin ongelmia, jotka ovat puolestaan osa kirjailijoiden omaksumaa estetiikkaa, kieli- ja taidefilosofiaa. Jos olisi välttämätöntä ilmaista tulkinnallinen tilanne teeman käsitteen avulla, voitaisiin viitata walesilaisen Dylan Thomasin runouteen, josta esimerkiksi on löydettävissä neljä teemaa: kuolema, sanat, myyttinen kristinusko ja kokemus todellisuudesta (Mikkola 1990, 5-7). Tekstin tulkinta voisi keskittyä joidenkin näiden teemojen ympärille ja eritellä niitä runojen sisältöinä ja rakenneosina.

Ehkä mielekkäin tapa määritellä näissä tutkimusartikkeleissa esiteltyjen kirjailijoiden ja heidän tekstiensä tulkintaa on kuitenkin kutsua sitä tekstianalyysiksi tai tekstien poetiikaksi. Analyysin etymologia kertoo vapauttamisesta, hajottamisesta, purkamisesta, ongelman erittelystä (synteesin vastakohtana), palaamisesta ja poistumisesta. Analyysi etymologian valossa voisi tarkoittaa tekstin vapauttamista kahleistaan, sen monimerkityksellisyyden saattamista kuuluviin (Lehtonen 1996, 115). Tekstianalyysi tai luenta ("reading") tarkoittaa yksittäisten teosten, kirjailijoiden tuotannon tai muulla tavalla määrittyvien tekstien tutkimista ja kommentointia, jonka yhteydessä saatetaan erotella rakenteisiin ja ilmaisukeinoihin sekä sisältöön keskittyvä tulkinta, vaikka ne yleensä edellyttävät toisiaan (Korhonen 2008, 25). Tekstien poetiikkaa taas viittaa Roland Barthesin tekstin teoriaan. Barthes on tekstin teoriassaan erottanut toisistaan tekstin ja teoksen. Teos on fyysinen objekti, mutta tekstin muodostaa teokseen liittyvä merkitysten verkosto tai kudos. Tekstin voi muodostaa pelkkä merkki, lause tai kokonainen kirja. Tekstin merkitysten verkosto ei muodostu vain tekstin muodostamasta sanajonosta vaan siihen kuuluvat muutkin tulkinnan perinteiset osatekijät, kuten tekijä, lukija ja konteksti (Barthes 1993, 182-186). Näiden tutkimusartikkeleiden kannalta yksi tärkeä kontekstuaalinen osatekijä, joka kuuluu Barthesinkin tekstin teoriaan, on sosiaalinen konteksti (Barthes 1993, 177). Barthes ei ymmärrä tekstiä immanenttisesti niin, että se välttäisi kaikkia viittauksia sisältöihin ja erilaisiin sosiologisiin, historiallisiin ja psykologisiin determinantteihin (Barthes 1993, 175) eikä myöskään yleiseen historiaan tai kirjallisuuden historiaan (Barthes 1993, 187). Näin erilaiset psykologiset tai sosiaaliset tekijät tai runoilijan omaksumat aatteet muodostavat verkoston, joka

voi olla osa tekstin merkityskokonaisuutta. *Intertekstuaalisuus* eli tekstienvälisyys on myös tärkeä piirre Barthesin tekstin teoriassa. Intertekstuaalisuus tarkoittaa kuitenkin muutakin kuin paralleellisia kirjallisia lausumia (Barthes 1993, 181-182). Ne muodostavat Barthesille vasta *fenotekstin*, verbaalisen ilmiön, eikä vielä *genotekstiä*, tekstin merkityskokonaisuutta ja sen suhdetta muihin mahdollisiin teksteihin (Barthes 1993, 180). Keskeinen erottelu Barthesille on myös *signifikaatio/signifiantsi*. Signifikaatio on ongelma, koska se etsii tekstille ainutkertaista, yhtä ja kanonista eli ohjeellista merkitystä, joka palautuisi suoraan johonkin tulkinnan osatekijään, kuten tekijään. Sen sijaan signifiantsi myöntää, ettei tekstillä ole mitään yhtä yleistä merkitystä, jonka tulkitseja voisi pusertaa esiin. Signifiantsi on pikemmin prosessi, jossa tekstin subjekti kamppailee merkityksen kanssa (Barthes 1993, 178-180). Ymmärrän sen niin, että se myös myöntää, että tekstin tulkinnassa on kyse yhdestä luennasta ja yhdestä tavasta lähestyä tekstiä (vrt. Stafford 1998, 136-144).

Toisaalta Barthesin tekstin teoriassa on piirteitä, joita kriittinen lukija ei ehkä löydä riittävässä määrin näistä tutkimusartikkeleista. Ensinnäkin näissä tutkimusartikkeleissa lähtökohtana on kirjoittava henkilö ja hänen tekstinsä. Tässä suhteessa tekstien käsittely on Barthesin näkökulmasta eittämättä liian subjektikeskeistä. Edelleen vaikka runojen käsittelyssä aina puhutaankin vain runon minästä eikä esimerkiksi kirjailijan minästä, muun esteettisen aineiston käyttö runojen rinnalla, kuten esimerkiksi Hulmen tai Valéryn tapauksissa tai viittaaminen kirjailijan sosiaaliseen taustaan, kuten erityisesti Ekelöfin tapauksessa, voi tuoda konnotaation, että kyse on erityisestä halusta korostaa, että kyse on samasta henkilöstä. Onkin syytä korostaa, että puhe kirjailijasta on yleensä metonymista (esim. Ekelöf sanoo = Ekelöfin tekstissä sanotaan). Barthesin omasta tekstin teoriasta käsin ajateltuna kysymyksen kirjailijaminän ja kirjailijan suhteesta voi myös jättää avoimeksi. Kysymykseen ei tarvitse vastata vaan mahdolliset yhteydet voivat olla osa tekstin avointa merkityskokonaisuutta. Toisaalta jos erityisesti haluttaisiin jäljittää kirjailijaminän ja todellisen kirjailijan yhteyksiä, sekään tuskin voi olla metodisesti ehdottomasti kiellettyä (vrt. Veivo 2011, 164-169). Barthesille ”yksityinen, historiallinen, intohimoinen persoona” (Barthes 1993, 187), jonka kuolemaa ja lukijan syntymää esimerkiksi jo hänen esseensä *La mort de l’auteur* vuodelta 1968 juhli, oli kuitenkin jotain torjuttavaa. Vaikka Barthes tarkoittikin vastustaa tekijää osana autoritaarista tulkintaa, normina, joka määrää teokselle yhden tai oikean merkityksen vaihtoehtona tekstin heterogeenisyydelle ja merkitysten moninaisuudelle, hän hyökkäsi myös kirjailijakeskeistä psykokulttuuria vastaan. Barthesin kritiikiltä ei säästynyt esimerkiksi tässä tutkimuksessa esitelty Paul Valéry, joka Barthesin mukaan ”täysin sotkeutuneena Minän psykologiaan” tosin edes yritti korostaa ”retoriikan oppeihin kuuluvan klassisen mieltymyksensä” takia oman toimintansa lingvististä luonnetta ja ”kyseenalaistaa ja pilkkaa Kirjailijaa” (Barthes 1993, 112-113).

Toinen piirre, jota kriittinen lukija myöskään tuskin löytää esiteltävistä tutkimusartikkeleista siinä määrin kuin Barthes korosti, on että Barthesin tekstin teorian todellinen käyttöönotto vaatii – mitä hän ei kuitenkaan edellytä esi-

merkiksi "tutkijoilta" "kriitikoilta" tai "opiskelijoilta" - kielen kommunitatiivisen puolen ylittämistä. Barthes vastusti osana signifikaatiota kielen kommunikoivaa luonnetta, tai niin kuin hän sanoo, "mielipiteille alisteista kommunikaatiota, *doxa*", kerronnallisen ja diskursiivisen todenvastaavuden rajoja, jotka tekstin pitäisi sen sijaan ylittää (Barthes 1993, 178). Kreikan sana *doxa* viittaa enemmistön päätökseen, vallitsevaan totuuteen, oppiin, uskoon verrattuna tietoon (vrt. Blomstedt 2003, 239). *Doxa* ei ole siis varsinaisesti tietoa vaan pikemmin uskoa, mutta siihen liittyy diskursiivinen aines. Tätä Barthesin vaatimusta kielen deskriptiivisen ja kommunikatiivisen tason ylittämisestä ei voi kuitenkaan sananmukaisesti täyttää eikä se ole edes täysin yhdenmukainen Barthesin teorian muiden piirteiden kanssa, joita on edellä esitelty. Barthesin näkökulmasta esimerkiksi tässä esiteltyjen kirjailijoiden teksteistä esiinnostettu ristiriitaisuus tai epäjohdonmukaisuus tai paradoksi ei siis olisi lainkaan pahe vaan pikemmin hyve. Paradoksihan tarkoittaa sananmukaisesti poikkeamista *doxasta*. Paradoksilla saadaan aikaan merkitysten moninaisuutta, polysemiaa.

X

Barthesin ajattelun taustalla voi nähdä eräänlaisen ontologisen oletuksen merkitysten moninaisuuden suurenmoisuudesta. Se ei ole kuitenkaan välttämättä aivan onnistunut oletus lähestyä kaikkia mahdollisia tekstejä. Tämä ongelma tulee esille näissä tutkimusartikkeleissa esimerkiksi Björlingä, Ekelöfiä ja Hulmea käsittelevissä teksteissä ja niihin liittyvissä kuvakielen merkityksen figuurien eli trooppien käytön lähemmässä tarkastelussa. Kielen troopit, kuten metaforat ja symbolit, rikastuttavat yleensä tekstin kielellistä merkitystä. Periaatteessa symbolien käyttöön pätee, että ne viittaavat itsensä ulkopuolelle ja edustavat siten muutakin kuin mitä kirjaimellinen merkitys antaisi ymmärtää. Kun symbolissa sanan tai ilmaisun ja määreen välillä ei vielä ole täydellistä katkosta (esimerkiksi silmät voivat olla smaragdinkirkaat), niin metaforassa taas sanan tai ilmaisun ja määreen välillä on katkos (silmät ovat smaragdit), jonka luonne voidaan sitten tulkita eri teorioissa eri tavoin (ks. Kantola 2008, 273-274).

Vaikka yksimielisyyttä symbolin ja metaforan määrittelystä ei voida eikä ehkä ole tarpeellistakaan saavuttaa (vrt. Elovaara 1989, 133), lienee yleisesti hyväksyttyä, kuten Beardsley jo aikoinaan ehdotti, että metaforien suhteen on hyvä noudattaa ns. runsauden periaatetta. Sen mukaan kaikki konnotaatiot, jotka voidaan runosta tai tekstistä löytää, on otettava huomioon (Beardsley 1981, 144). Esimerkiksi Shakespearin *Kuningas Learin* kohtauksessa, jossa Gloucester yrittää suudella kuningas Learin kättä, jälkimmäinen sanoo: "Let me wipe it first; it smells of mortality" ("Anna minun pyyhkiä se ensin; se haisee kuolevaisuudelta.") Ilmaus "it smells of mortality" voi viitata todelliseen fyysiseen rappion hajuun tai tarkoittaa metaforisesti ihmisyyttä, koko ihmiskuntaa. Kielenkäyttö, joka näin tasapainoilee kirjaimellisen ja metaforisen merkityksen välillä aiheuttaa, että Lear vanhana miehenä symboloi jotakin enemmän kuin vain omaa kohtaloaan. Tämä Raili Elovaaran esittämä esimerkki kuvaa, miten saman asian ymmärtäminen symbolin sijasta metaforisena lisää tekstiin merkityksen tasoja (Elovaara 1989, 136-137).

Kuvakielenkin tulkintoihin vaikuttaa kielen suhde oletettuun todellisuuteen kielen ulkopuolella. Oletettu "luonnollinen" maailma antaa perusteet tul-

kita kielellisiä ilmaisuja. Jos ei ole olemassa mitään oletettua "luonnollista" maailmaa konnotaatioineen ei ole vertailukohtia, joiden avulla identifioida ja erotella toisistaan metaforisia ja symbolisia ilmaisuja. Esimerkiksi ilmaisu "olen kivi" on metafora, mutta voi saada symbolisen ulottuvuuden (kuten tunteeton, luoksepääsemätön ihminen), mutta se edellyttää kielenkäyttäjältä sen tiedon, että "luonnollisessa" maailmassa kivellä on ominaisuuksia, kuten kovuus tai rikkoontumattomuus, joiden takia ei ole helppo saada selville, mitä kiven sisällä on. On tietysti mahdollista konstruoida kielellisen maailman rinnalle toinen täysin tekstuaalinen maailma ja verrata ilmaisuja siihen, jolloin ei tietenkään tarvitse olla mitään oletusta "luonnollisesta" maailmasta, jotta symbolin ja metaforan ja myös muiden kielen merkityksen figuurien representaation strategiat toimisivat (vrt. Blomstedt 2003, 95-101). Kielenkäyttötilanteessa näin ei kuitenkaan käytännössä tehdä ja tekstin poetiikan kannalta ei pitäisikään, koska se voi köyhdyttää kielen ilmaisumahdollisuuksia jättäessään huomiotta tekstiin ja teokseen liittyviä mahdollisia merkityksen ja tulkinnan tasoja.

Modernistisessa runossa ja modernin runouden teoriassa esiintyy usein keskeisenä piirteenä, että on haluttu irrota kielen symbolisesta ja metaforisesta ulottuvuudesta ja tulkita, että kielen kuva itsessään edustaisi todellisuutta. Periaatteessa tällöin irrotaan kuvallisuudesta ja siirrytään kirjaimelliseen ilmaisuun, jolloin kyse ei ole enää kielen troopista (Kantola 2008, 272). Mutta toisaalta kun keino on tietoisesti ajattelun ja kielenkäytön tarkoitettu piirre, se saa sitä kautta uusia merkityksiä, jotka eivät ole puhtaasti kirjaimellisia vaan tulevat osaksi tekstin merkityskokonaisuutta. Näin tapahtuu juuri näissä tutkimusartikkeleissa esimerkiksi Ekelöfin tapauksessa. Samoja piirteitä voi löytää myös Björlingiltä ja imagistisen runoteorian pohjalta myös Hulmelta. Tämä tarkoittaa, että heidän teksteissään kielen kuva liudentuu ikään kuin varsinaiseksi kuvaksi, joka ei enää ole metafora eikä symboli vaan edustaa todellisuutta sellaisenaan. Todellisuuden välittömän havaitsemisen pyrkimys kiteytyi imagistisessa runoteoriassa yksinkertaisen, selkeän ja tarkan ilmaisun ihanteiksi. Ezra Pound tiivistä nämä tavoitteet teeseinä useaan otteeseen kirjoituksissaan erityisesti 1910-luvulla, kuten sarjassa esseitä ja muistiinmerkintöjä otsikolla *Jälkitarkastelua* (Pound 2000, 259-269), jonka teesit esimerkiksi Tuomas Anhava on sellaisenaan kirjannut jälkilauseeseensa Poundin vuosien 1908-1919 valittujen runojen käännöskokoelmaan (Anhava 1976, 138). Samassa yhteydessä Anhava puhuu myös Poundin taiteellisesta pyrkimyksestä "suoraan presentatioon" (Anhava 1976, 134). Tämä kuvaa erinomaisesti Poundin yhtä intentiota, pyrkimystä todellisuuden suoraan, välittömään kuvaukseen. Tämä piirre tulee havainnollisesti esiin Poundin kirjoituksessa *Vahvistuksia. Koskien imagismia* (1915). Siinä Pound esittää, että Kuvia on kahdenlaisia, subjektiivisia ja objektiivisia. Edellisessä tapauksessa ulkoiset syyt vaikuttavat mieleen ja muuttuvat Kuvaksi, joka ei ole ulkonaisten syiden kaltainen. Jälkimmäisessä tapauksessa taas ulkoinen siirtyy sellaisenaan mieleen "ja tässä pyörteessä puhdistuu" epäolennaisesta ja muuttuu ulkoisen alkuperäisaiheen kaltaiseksi (Pound 2000, 270-271).

Edellä on selkeästi ilmaistuna suoran presentatation ohjelma, todellisuuden havaitseminen sellaisenaan, jota ideaa ei poista se, että Pound lukuisilla

muilla ”pyörteistä” Kuvaa koskevilla teoretisoinneilla - voitaisiin ehkä puhua kuvamystiikalla, jossa Kuva saa yhä monimutkaisempia funktioita - enemmän tai vähemmän liudentaa tätä suoran presentaation ilmiötä (vrt. Pound 2000, 260, 271; Hökkä 1991, 217-218; Toivanen 2009, 165-175). Poundin Kuva alkaa näiden luonnehdintojen myötä representoida yhä enemmän ja muuta kuin todellisuuden kuvausta sellaisenaan. Kuvasta kasvaa tavallaan se modernismin Kuva, jossa tasapainoillaan subjektiivisen ja objektiivisen esittämisen ongelman kanssa.

Tässä esiteltävissä tutkimusartikkeleissa modernismin koulukunnista tulee imagismin ohella keskeisesti esille myös ns. puhtaan runouden perinne. Paul Valéryä koskevassa tutkimusartikkelissa on esitelty puhtaan runouden estetiikkaa. Käsittelenkin sen vuoksi lyhyesti myös puhtaan runouden perinteen ja todellisuuden kuvauksen ongelmaa. Tuomas Anhavalta on peräisin modernismin kolmen pääjuonteen erottaminen, jossa Eliotin-Poundin linja on erotettu Mallarmén perinteen ja siitä kasvaneen Paul Valéryyn puhtaan runouden estetiikasta (Anhava 2002, 412-413). Anhavan mukaan edellistä luonnehtii ”mahdollisimman konkreettinen kuva”, ”selvä sanominen” ja että ”havainnot tahdotaan esittää sellaisenaan” ja jälkimmäistä ”eteerinen, todellisuudesta ja ajatuksista irrallinen sanamusiikki” (Anhava 2002, 416-417). Anhavan luonnehdinta puhtaasta runoudesta ei-referentiaalisena, todellisuudesta irrallaan olevana sanamusiikkina ei kuitenkaan tee oikeutta erityisesti Valéryyn edustamalle runoudelle. Valéryyn puhtaan runouden idealismissa tulee esiin pikemmin kantilainen taiteen intressittömyyden vaatimus, kuten asianomaisessa tutkimusartikkelisakin on tuotu esiin, ei niinkään kielifilosofinen antirealismi, jossa pyritään kieltämään tai minimoimaan kielen mahdollisuus viitata ulkoiseen maailmaan. Valéryyn omien sanojen mukaan kaikki, mitä hän haluaa runouden asemasta tai statuksesta sanoa, tapahtuu Ulkoisen Maailman, Ruumiin ja Mielen välisessä suhteessa ja yhteistyössä (Valéry 1989, 62-63). Valéryyn ei siten sulkeista ulkomaailmaa runouden ja runouden kielen ulkopuolelle eikä edusta poeettisessa ajattelussaan kielellistä antirealismia, joka erottaa runon(kielen) ja todellisuuden toisistaan. Valéryssa voi ehkä nähdä piirteitä mannermaisen kirjailijan ja filosofin tyypistä, joka ei edes pyri teknisellä kielellä problematisoimaan uskomuksia ulkomaailman olemassaolosta ja kielen kyvystä viitata todellisuuteen vaan huomio keskittyy fenomenologistyyppiseen kokemukselliseen ja havainnolliseen runouden yksilölliseen tulkintaan ja esittelyyn. Valéryyn asenteen jatkajana voidaan viitata esimerkiksi Nathalie Sarrauteen, joka korosti, että on olemassa kielestä riippumaton maailma, joka ei ole välittömästi ymmärrettävämme tavoitettavissa. Tuo maailma - tropismien todellisuus - on kuitenkin mahdollista kääntää ja muuttaa jaettavaksi kokemukseksi kaunokirjallisen kielen avulla (Lindstedt 2008, 49). Tämä pyrkimys edellyttää jatkuvaa kielen, tietoisuuden ja ulkomaailman rajojen tunnustelua ja mittailua.

Tuomas Anhava on osoittanut havainnollisesti, miten modernistisessa runoteoriassa ja runossa, jossa kuva itsenäistyy, rikkoontuu subjekti-objekti aselema ja syntyy ”minämaailma”, jossa runo edustaa itse itseään eikä mitään muuta todellisuutta. Runo ikään kuin oliollistuu, vaikka Anhava korostaa, että

ei ole mitään ”ikään kuin” todellisuutta, vaan kaikki on ja tapahtuu preesenssissä. Anhavan runonäytteistä käy ilmi, miten runo voi rakentua niin, että kuva, esimerkiksi ”talo”, on sekä vertauskuvallinen että konkreettinen ja sitten menettää vertauskuvallisen luonteensa ja muuttuu pelkäksi konkreettiseksi, itsenäiseksi kuvaksi. Kielen tasolla se merkitsee yleensä vapaata mittaa ja sanonnan taloudellistumista ja havainnollistumista (Anhava 2002, 394-398; vrt. Brooke-Rose 1965, 35 ja Hökkä 1991, 216-218). Tämä teoria on luonnollisesti teoria *par excellence* kielen ja todellisuuden suhteista. Jos runo yhdistyy todellisuuteen yksi yhteen, se ei oikeastaan enää kuvaa mitään vaan ainoastaan on. Ontologiselta kannalta ongelmana on kuitenkin oletus todellisuudesta sellaisenaan ilman kielen käsitteiden ja merkitysten tuomaa kohinaa (vrt. Bachelard 2003, 249). Kyseisessä käsityksessä voi nähdä tavallaan naiivin realismin muunnelman, toiveen saavuttaa todellisuus sinänsä, tai kuten aikoinaan Henri Broms teoksessaan *Alkukuvien jäljillä* kuvasi, pelkkä materiaallinen merkki (*signifiant*) vailla mitään tarkoitetta (*signifié*). Bromsin mukaan ilmiö on ominainen juuri ”nykyajalle” (Broms 1992, 16).

Tuomas Anhava välttää itse, kuten Tero Liukkonen on esittänyt, tekemästä omasta poetiikastaan yleistä tai yhtenäistä teoriaa eikä sotkeudu siten liian syvälle välittömän kokemuksen korostamiseen liittyviin filosofisiin ongelmiin. Anhava on epäyhtenäisen ja väliaikaiseksi tulkitun modernin maailman runoilija ja teoreetikko (Liukkonen 1993, 204). Hänen empirisminsä on skeptistä empirismää, joka kyseenalaistaa myös oman todellisuuden havainnointinsa ja siitä tehdyt systemaattiset tulkinnat maailmasta (Liukkonen 1993, 206). Modernissa runoudessa välitöntä kokemusta korostavasta piirteestä on käytännössä usein seurannut pyrkimys kielenkäytön yksinkertaistamiseen, konkreettiseksi tulkitun todellisuuden havainnointi ja keskittyminen yksilöolioiden maailmaan. Bo Carpelan kuvaa näitä tendenssejä esseessään *Runon avonaisuudesta* (1960) osuvasti naivismiin maailmaksi. Tämän lopullisen näkemyksen naivisuuden erottaa ”ensimmäisestä lapsenomaisesta asennoitumisesta” kuitenkin se, että kyseessä on elinikäinen pyrkimys, ei niinkään jo saavutettu totuus (Carpelan 1981, 39). Carpelanin omalle käsitykselle naivismista on ominaista aistien tuoma tieto, konkreettiset havainnot, itsensä altistaminen epävarmuudelle ja epäilylle sekä paluu konkretiaan ja välittömyyteen (Hollsten 2004, 95-96). Tämänkaltainen maailma on ontologisessa mielessä pikemmin nominalistisen kuin realistisen mallin mukainen. Todellisuudesta ei etsitä universaaleja rakenteita vaan tyydytään sen yksittäisiin ilmenemismuotoihin. Nämä korostukset tulevat havainnollisesti esille erityisesti Björlingin runoudessa, jonka välittömyyden (*omedelbart*) käsitteeseen palautuu Hollstenin mukaan Carpelaninkin puhe avonaisuudesta (Hollsten 2004, 169-170).

XI

Juhani Rekolaa käsittelevässä tutkimusartikkelissa todellisuutta on käsitelty kaikkein laajimmin uskonnon viitekehyksessä. Todellisuuden perimmäinen olemus on Rekolalle uskonnollinen ja hänen ajattelunsa liittyy muutenkin voimakkaasti romanttis-idealistic ajattelun traditioon, jossa olemassaolon realistiset ja universaalit tulkinnat ovat yleisiä. Toisaalta Rekolan ajattelun modernit piirteet ovat omiaan suhteellistamaan tätä idealistista taustaa. Rekolan maailmankuvassa oletettavasti transsendentti kristinuskon Jumala on olemassa myös immanentisti, mutta ihmisen näkökulmasta se jää salaisuudeksi. Sen sijaan tulevaisuudessa tämä salaisuus voi selvitä ja olemassaolon ja todellisuuden perimmäinen arvoitus voi ratketa. Tämä tietämättömyys todellisuuden luonteesta on yksi syy kokea elämä traagiseksi. Traagisen käsitteen avulla Rekola myös tarkastelee olemassaolon luonnetta laajemmin inhimillisenä kokemuksena. Rekolan tulkinnan mukaan olemassaolo ja nimenomaan oleminen eksistentiaalisena kokemuksena on luonteeltaan traagista. Lopuksi pyrin vielä esittämään muutamia huomioita todellisuuden tulkinnasta tästä näkökulmasta.

Juhani Rekola viittaa antiikista periytyvään kertomukseen Sisyfoksesta, joka työntää kiveä antiikin manalassa. Rekola pohtii sisältyykö Sisyfoksen elämään lainkaan arvokkaita hetkiä työn keskellä, jotka antaisivat hänen elämäänsä mielen (Rekola 1980, 75). Albert Camus esittää tunnetussa teoksessaan ja saman nimisessä esseessään *Le mythe de Sisyphe* (1942), että oikeastaan Sisyfos oli onnellinen työntäessään kiveään mäen nyyppylälle, josta se vierähti alas ja jonka vuoksi Sisyfoksen oli yhä uudelleen aloitettava loputon työnsä. Sisyfoksen myytti oli Camus'n absurdin filosofian tiivistys. Sisyfos oli saanut tuomionsa, koska hän uhmasi jumalia eikä halunnut kuolla. Hän rakasti liikaa elämää. Niinpä jumalten täytyi ryhtyä toimiin. Merkurius pakotti Sisyfoksen manalaan, ja hän aloitti loputtoman työnsä. Sen sijaan, että olisi alistunut Sisyfos kuitenkin jatkoi manalassa turhaa työtään. Hän on traaginen sankari, joka on tietoinen työnsä turhuudesta ja silti hän jatkaa työtään. Camus kirjoittaa:

"Mutta Sisyfos opettaa sitä ylhäistä uskollisuutta, joka kieltää jumalat ja nostaa kallionlohkareita. Tämä universumi, jossa ei ole hallitsijaa, ei tunnu hänestä hedelmättömältä eikä arvottomalta. Jokainen sirunen tätä kiveä, jokainen

välkkyvä malminhiukkanen tuossa öisessä vuoressa on sinänsä jo maailma. Jo taisteleva pyrkimys huippuja kohti riittää täyttämään ihmisen sydämen. Meidän on ajateltava, että Sisyfos on onnellinen (Camus 1963, 106-107).”

Camus’*n* Sisyfos edustaa tulkintaa modernista tragediasta. Maailmasta on kadonnut mieli ja keskeiseksi asiaksi nousee elämän mielettömyyden ja käsittämättömyyden myöntäminen ja kohtaaminen. Vaikka Sisyfos oivaltaa pyrkimyksensä turhuuden ja sen, ettei päämäärää koskaan voi saavuttaa, hän työntää silti kiveä ylöspäin. Niin suuri on hänen tietoisuutensa absurdistilastaan ja niin suuri hänen vapautensa ja halunsa elää (Simonsuuri 2002, 193). Tähän tematiikkaan liittyy myös Rekolan pohdiskelu Sisyfoksen kohtalosta. Niiltä osin kuin hänen ajattelunsa liittyy moderniin tulkintaan tragediasta, hänkin myöntää, että ihmisen osa on vain hyväksyä ja myöntää elämän mielettömyys ja käsittämättömyys. Camus’*n* tulkinnassa korostuu kuitenkin enemmän Sisyfoksen eksistentiaalinen uhma. Jumalatkään eivät voi mitään sille, että Sisyfos jatkaa ”onnellisena” turhaa työtään. Rekola taas tulkitsee modernin traagisuuden osana omaa maailmankatsomustaan lähinnä elämän traagisuuden myöntämisenä ilman kapinaa ja uhmaa. Rekolan traagisuuden käsite on myös niin väljä, että hänen näkemyksensä mukaista on, että Sisyfos saattaisi jonain päivänä vapautua turhasta työstään eikä se siten osoittautuisikaan täysin turhaksi tai ainakaan loputtomaksi. Onkin aiheellista kysyä, laukeaako traaginen jännite Rekolan ajattelussa niin, että se ei olekaan erityisen traagista sanan varsinaisessa merkityksessä. Rekolan ajattelu olisi siten traagista lähinnä sanan arkisessa merkityksessä, että tarinan loppua odotettaessa odottajan osa on tuskallinen ja onneton.

Camus edustaa Rekolaa johdonmukaisemmin modernin tragedian tulkintaa siinä mielessä kuin eräät tragedian tutkijat ovat modernin tragedian määrittelleet (esim. Barbour 1984, 32-46). Oma ongelmansa on kuitenkin se, onko tragedia ylipäänsä mahdollinen modernissa maailmassa siinä mielessä, että se olisi jossain merkityksellisessä suhteessa siihen genreen, joka meille periytyy antiikin maailmasta. Antiikin tragediassahan traagisen sankarin onnettomuuksien syy on juuri *hybris* eli uhmansekainen ylpeys, josta seuraa kohtalokas virhe, *hamartia*, joka aiheuttaa tragedian peruuttamattoman käänteen, *peripeteian*. Varhaiskreikkalainen ajattelu näki siinä korvausvaatimuksen voimille, joiden yläpuolelle sankari oli tahtonut asettua. Tasapaino järkkäsi sankarin suhteessa jumaliin, yhteisöön ja lopulta oman persoonallisuuden tiedostamattomiin kerroksiin (Simonsuuri 1989, 36-37). Antiikin tragediassa ihminen oli siten osa suurempaa kokonaisuutta, kun taas modernissa tragediassa yksilö käy omaa lohdutonta taisteluaan itsensä varassa maailmassa, jossa maailmanjärjestys ja moraalinen perusta ovat kadonneet. Mihin voi modernissa maailmassa perustua *anagnorisis*, identiteetin selviäminen, ”silmiä avautuminen” ja *katharsis*, pelon ja säälin tunteiden puhdistuminen, jotka ovat keskeisiä osia tragedian nautinnosta? (vrt. Kinnunen 1985, 192). Camus’*n* tapa puhua Sisyfoksesta onnellisena on tietysti provokatiivinen suhteessa antiikin perintöön, jossa tragedialla on ”onneton” loppu. Mutta mihin perustuu Sisyfoksen kyky onnellisuuteen maailmassa, jossa minkäänlaisia onnen perusteita tai moraalisia mittapuita ei

ole olemassa? Kuinka ”ylhäinen uskollisuus” tai ”taisteleva pyrkimys” voivat tehdä Sisyfoksen onnelliseksi, jos maailmassa ei ole mitään tällaisia arvoja? Eivätkö satunnaisessa maailmassa katartiset voimatkin ole lopulta satunnaisia eikä ole mitään perusteita, että esimerkiksi ”uskollisuus” tai ”taisteleva pyrkimys” tekisivät kenestäkään sen onnellisempaa kuin uskottomuus tai periksiantaminen?

Camus’*n* absurdin filosofiaan sisältyy myös tiedollinen ongelma. Camus’*n* mukaan maailmaa, olemassaoloa, ei voi selittää eikä tietää ja kuitenkin hän tietää, että se on ”absurdi”. Itse asiassa tämä on sama ongelma, joka vaivaa muutenkin todellisuuden selityksiä, jotka myöntävät, että käsitteemme ohjaavat kokemuksiamme todellisuudesta ja jotka samalla tietävät, minkälainen todellisuus oikeasti on. Camus’*n* painotus on, Sartren ja ranskalaisen ns. uuden romaanin koulukunnan tavoin, että kielenkäytön tapamme ja tulkintamme jäsentävät todellisuutta, mutta silti on olemassa niistä irrallaan ”itse todellisuus”. Sisäisen realismin tavoin ongelmana on kuitenkin, miten sen voi varmasti tietää. Mitä enemmän korostetaan tuon todellisuuden erillisyyttä ja tuntemattomuutta ja samalla kuitenkin määritellään sitä, ajaututaan ristiriitaan ontologian ja epistemologian välillä (Meretoja 2009, 212-213).

Camus’*n* puolustukseksi on kuitenkin todettava, että hänen ”absurdin” käsitteensä sisältää myös ajatuksen, että järjestelmät, jotka yrittävät selittää tuon absurdin ovat absurdeja, siis riitasointuisia, järjettömiä, mielettömiä. Absurdia on kokemus tyhyydestä, mielettömyydestä. Absurdeja ovat myös järjestelmät, jotka yrittävät selittää täysin tuon tyhyyden (Trundle & Puliganda 1986, 5, 13-14). Camus’*n* mukaan myös positiiviset toiveet huomispäivästä ovat absurdeja (Camus 1971, 25). Camus’*n* painotuksessa on toisin sanoen mukana epistemologinen epäily, jonka kohteina ovat toiveikkuus ja maailmaa koskevat kokonaiselliset. Absurdin filosofia on myös esitetty erityisesti teoksessa *Sisyfoksen myytti*, joka on julkaistu sotavuonna 1942. Myöhemmin Camus’*n* absurdin todellisuuden korostus lieventyi, jolloin maailman tietäminenkin ei ollut niin absurdia. Maailmasta voi tietää jotain. Teoksessa *L’homme révolté* (1951) tulee mukaan eettisiä sitoumuksia. Yhteistä *Sisyfoksen myytin* korostuksille on kuitenkin uhma, kapina. Kapinan ja kritiikin kärki on kaikenlaisessa absolutisovassa filosofisessa ja poliittisessä ajattelussa ja toiminnassa, joiden tilalle Camus asettaa ”maltillisen individualismin”, ihmisyyden, järjen, kohtuuden ja suvaitsevaisuuden sanoman (Lehtonen 1971, 10-11). Mihin nämä eettiset arvot sitten perustuvat jos maailma on absurdi tai vapaa, on yhteinen ongelma Camus’*lle* ja myös Sartrelle, vaikka heidän tiensä tässä vaiheessa tunnetusti käytännön intellektuaalisilla rintamilla erosivat.

Camus’*n* Sisyfos traagisena hahmona venyttää tragedian käsitettä omalla tavallaan. Rekolan käsitys kristillisestä tragediasta, jossa on ”onnellisen lopun” mahdollisuus taas venyttää tragediaa toisella tavalla. Camus’*n* absurdissa maailmassa ei ole muita kuin subjektiivisia syitä olla onnellinen ja Rekolan kristillisessä maailmassa taas olemassaolon objektiivinen aines uhkaa särkeä tragedian perinteisen jännitteen. Toisaalta, jos tragedian käsitteellä tai muillakaan kirjallisuudenlajeilla ei ole mitään lajityypillisiä ominaisuuksia, voidaan tietysti puhua

absurdin maailman traagisista sankareista tai kristillisestä tragediasta. Kummassakin tapauksessa traagisuus on kuitenkin silloin tulkittu väljästi tarkoittaneen yleensä olemassaolon varjopuolien kokemista ja niiden kestämistä. Elämä on toisinaan synkkää ja "traagisia" onnettomuuksia tapahtuu. Traagisia ovat sellaiset tapahtumat, joissa subjektin kokemusmaailman mukaan on enemmän kielteisiä kuin myönteisiä asioita. Sana tragedia voitaisiin korvata jollain muulla ilmaisulla, koska mitään traagista sinänsä ei ole olemassa.

Kuten tutkimusartikkelissani Rekolasta käy ilmi, traagisuuden liittäminen romanttis/idealistiseen traditioon, jonka mukaan todellisuus itsessään on traaginen, tuo mukanaan joukon metafysisiä oletuksia, joiden perustelevminen voi olla vaikeaa. Tragedian tulkinnan kannalta myös tämä perinne venyttää tragedian käsitettä. Jos maailma on traaginen ja sisältää dialektisen prosessin, jossa tuho ja onnettomuus eivät ole sinänsä pahoja vaan välttämättömiä vaiheita kohti "hyvän kokonaisuutta", tragedia liitetään osaksi järjestelmää, jossa on tavallaan "onnellinen" loppu. Ainakaan tragedian klassisessa merkityksessä traaginen ei voi esiintyä täysin järjellisessä maailmassa, jossa tapahtumilla on selityksensä, syynsä ja perustelunsa, jossa järjellinen on todellista ja todellinen järjellistä (Kinnunen 1985, 162). Toisaalta traagisen käsitteen rajaaminen johonkin historian aikakauteen tai kirjallisuuden vaiheeseen, kuten antiikkiin, romanttis-idealistiseen 1800-luvun tulkintaan tai moderniin maailmaan vaatisi tuekseen, kuten edellä on jo tuotu esiin, ontologistyyppisiä sitoumuksia lajityypeistä ja niiden olemuksellisesta luonteesta, joita ei ole kuitenkaan voitu konstruoida. Tästä syystä tragedian käsitteen käytölle sen eri historiallisissa yhteyksissä voi tuskin löytää täysin kategorisia esteitä.

LOPUKSI

Johdantoartikkelini alussa esitin tavoitteekseni kuvata esiteltävien tutkimusartikkeleiden taustalla vaikuttavaa filosofista, uskonnonfilosofista sekä kirjallisuuden filosofiaa koskevaa ajattelua sekä tuoda ilmi niitä keskeisiä ajatuksia ja tuloksia, joita sisältyy näihin tutkimusartikkeleihin. En ole pyrkinyt vain toistamaan tutkimusartikkeleiden ajatuksia tai tuloksia vaan esittelemään sitä intellektuaalista - tutkijoiden, kirjailijoiden, ajattelijoiden - ympäristöä, jonka osa ne ovat ja jonka kysymyksenasetteluista ja ongelmista ne ovat nousseet. Olen siis pyrkinyt refleктоimaan eli pohdiskelemaan ja esittelemään syventävästi sitä kontekstia, johon nämä tutkimusartikkelit liittyvät. Yleensä artikkelien loppuun tiivistetään se, mitä kirjoittaja itse aiheesta ajattelee. Tässä suhteessa tunnen suurta epämukavuutta. Kyse on ontologisten ja kielellisten tulkintojen tarkastelusta. Kyse on siis filosofisista konsepteista. Jos tietäisimme varmasti oikean vastauksen esitettyihin ongelmiin, ne eivät olisi enää filosofisia vaan siirtyisivät ehkä vastauksina jonkin muunlaisen tietämisen alueelle. Filosofinen käsittelytapa keskittyy pikemmin oletusten, ennakkoehtojen, perustelujen, johdonmukaisuuden, ajatusten taustalla vaikuttavien käsitysten ja käsitteiden eksplikoimiseen. Semioottisessa mielessä kyse on siis todellisuudesta tehtyjen tulkintojen, representaatioiden, esittelystä ja kriittisestä tarkastelusta.

On toisaalta kuitenkin myönnettävä, että tutkimuksen ontologiset teemat päätyvät usein nominalistisen maailmankuvan äärelle ja niissä näkyy, että realistisen ja idealistisen ontologian ongelmia on ehkä tuotu enemmän esiin. Ns. filosofinen ateismi suhteessa ontologisiin entiteetteihin ja kategorioihin, kuten uskonnollisiin, eettisiin ja esteettisiin entiteetteihin, jotka olisivat olemassa objektiivisesti ja/tai ei-relatiivisesti, näyttäisi olevan perusteltavissa ja oikeutettavissa oleva kanta. On myös niinkin, että tietoteoreettisen antirealismen ongelmia on ehkä tuotu selvemmin esiin kuin tietoteoreettisen realismin. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että tietoteoreettisen realismin perinne olisi vailla ongelmia, mistä käy esimerkkinä tarskilaisen semanttisen totuuskäsityksen synnyttämä pitkäaikainen filosofinen keskustelu (esim. Hintikka 2001, 267-293). Tässä johdantoartikkelissa sekä tutkimusartikkeleissa käsitellään useiden ongelmien yhteydessä myös sosiaalis-kulttuurista, pragmatistista näkökulmaa (vrt. Shuster-

man 2004, 29-36). Se voikin mielestäni valaista toiminnan käytäntöjen, kielen ja ontologisten entiteettien ja kategorioiden, kuten uskonnollisten, eettisten ja esteettisten entiteettien, syntyä ja luonnetta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, kuten on jo todettu, samaa kuin tehdä pragmatismista tietoteoreettisessa mielessä riittävä totuuden kriteeri.

Ontologian ja epistemologian perusongelmiin on vaikea löytää selviä ja lopullisia ratkaisuja. Tässä johdantoartikkelissa olen myös yrittänyt tuoda esille, mitä ongelmia liian selviin kantoihin liittyy. Yhtyisinkin mieluummin siihen, mitä Jan Blomstedt on retorisen ajattelun yhteydessä todennut. Blomstedtin mukaan ei ole syytä tunnustaa jakoa yhtäältä epistemologiaan, joka tutkisi todellisuutta sellaisenaan, ja toisaalta retoriikkaan, joka käsittelee kielellisiä ilmiöitä erikseen jollakin muuttumattomalla systematiikalla. Tällaista erottelupolitiikkaa ei tarvita. Sen sijaan se, mitä tarvitaan on ”epäilyn, tiedon ja retorisen taidon yhteistyötä kartoittamaan maailmoja välissämme” (Blomstedt 2003, 227). Edellä esitettyä positiota voi tarkentaa tai selvittää viittaamalla filosofisen tutkimuksen tehtävään nimenomaan loogis-analyttisena toimintana. Keskeinen tavoite on tällöin asioiden ja ilmiöiden problematisointi ja tarkentava selvittäminen sekä perusteiden ja perustelujen etsiminen. Voidaan viitata esimerkiksi wittgensteinilaiseen perintöön, jonka G.H. von Wright kiteytti aikanaan omana kantanaan, että filosofia ei ole yksi (luonnon)tieteistä, että filosofian menetelmänä on looginen analyysi ja että sen tarkoituksena on merkityksen selvittäminen (vrt. Salmela 1998, 445; von Wright 1993, 112-113). Tämä tehtävä voi vaikuttaa vähäiseltä, mutta toisaalta sen vaikutukset ajattelun terävöittämisiksi ja sitä kautta vakiintuneiden mutta ehkä virheellisten käsitysten korjaamiseksi ja sisällöllisten vastausten löytämiseksi voivat pitemmällä aikavälillä osoittautua suosituimmaksi (vrt. Churchland 2004, 9).

Tutkimusartikkelit ovat yhtä lukuunottamatta (joka on vuodelta 1992) julkaistu vuosien 2005-2012 välillä. Ne ovat siis syntyneet pitkähkön ajan kuluessa ja voivat siksi sisältää epäyhtenäisyyttä tai päällekkäisyyttä, jotka olisin luonnollisesti parhaani mukaan pyrkinyt poistamaan, jos olisin alunperin ollut selvemmin tietoinen, että niistä kasvoi tässä esiteltävä kokonaisuus. *Olemisen semiosis - todellisuus tulkintana* on kuitenkin se temaattinen punainen lanka, jonka takia tutkimusartikkelit on tähän kokonaisuuteen valittu. Jotkin asiat ja ilmiöt, joita on käsitelty tässä johdantoartikkelissa, olisivat myös voineet saada enemmän tilaa tutkimusartikkeleissa. Erityisesti on mielessäni fiktion ja todellisuuden suhde, jota ei ole juurikaan käsitelty tutkimusartikkeleissa vaan tässä johdantoartikkelissa. Aiheella on, kuten kirjallisen tai taiteellisen teoksen identiteettiä koskevalla, kuitenkin yhteys paitsi filosofiseen ontologiaan ja epistemologiaan myös teoksen tai tekstin tulkintaan, jolloin sen käsittely on tulkinnan kannalta relevanttia. Nominalismia ja realismia tarkastellaan tutkimusartikkeleissa, mutta niiden tarkempi kuvaus on johdantoartikkelissa. Osaksi tämä johdattaa myös siitä, että tutkimusartikkeleissa aiheesta tehdyt havainnot liittyvät kirjailijoihin, jotka eivät ole välttämättä argumentoineet aiheesta teoreettisena ongelmana vaan, kuten edellä on yritetty täsmentää, kokonaisvaltaisena katsoimuksena tai näkemyksenä, joka on kietoutunut paitsi ontologisiin ja epistemo-

logisiin myös uskonnollisiin, eettisiin ja esteettisiin kannanottoihin sekä kirjallisen tekstin merkitysten verkostoon tai kudokseen. Tutkimusartikkeleissa analysointi on tapahtunut kirjoittajien ja heidän tekstiensä lähtökohdista. Aiheen teoreettinen viitekehys on laajemmin esitelty tässä johdantoartikkelissa.

Tutkijana ja kirjoittajana olen hyvin - ja myös kiusallisen - tietoinen siitä laajasta tutkimuskirjallisuudesta ja keskustelusta, joka ontologisiin ja myös epistemologis-kielellisiin aiheisiin liittyy. Tuon kirjallisuuden ja keskustelun laajuudelle tuskin tekee oikeutta mikään yksittäinen esitys. Puolustukseni on sanottava, että olen pyrkinyt tässä johdantoartikkelissa kuvailemaan tätä kirjallisuutta ja keskustelua ennen kaikkea esiteltävien tutkimusartikkeleiden kontekstiksi, en niinkään niistä irralliseksi itsenäiseksi tekstiksi. Toivon, että johdantoartikkeli ymmärretään nimenomaan johdannoksi esiteltäville tutkimusartikkeleille. Luonnollisesti pyrin esittämään asiani myös tässä johdantoartikkelissa niiden vaatimusten tai kriteerien mukaisesti, jotka ovat osa tieteellistä diskurssia.

Semioottiselta kannalta esitystäni voi ehkä moittia, että en ole tarpeeksi kyennyt nostamaan esiin sitä, mitä Mikko Lehtonen on kutsunut *semioottiseksi ylenpalttisuudeksi*. Sen mukaan teksteissä on aina "liikaa" merkitystä, jotta ne voisi sitoa yksin luentoihin (Lehtonen 1996, 142). Pystyvätkö tutkimusartikkeleideni luennat nostamaan teksteistä tarpeeksi merkityksiä? En voi tässä lopussa enää muuta kuin todeta, että kyse on jälleen kerran yhdestä tulkintayrityksestä tai tulkintayrityksistä. Semioottisesta ja filosofisesta näkökulmasta tutkimus on aina tulkintaa ja erityisesti yritys eksplikoida tulkinnan edellytyksiä lukijalle.

LÄHTEET

- Airaksinen, Timo 1987. Moraalifilosofia. Juva: WSOY.
- Alasuutari, Pertti 2007. Yhteiskuntateoria ja inhimillinen todellisuus. Suomentanut Tampereen yliopiston kääntäjäryhmä Kaisa Koskisen johdolla. Tampere: Gaudeamus.
- Anhava, Tuomas 1976. Ezra Pound, Personae. Valitut runot. Valikoima runoja vuosilta 1908-1919. Suomentanut Tuomas Anhava. Otava: Helsinki.
- 2002. Todenkaltaisuudesta. Kirjoituksia vuosilta 1948-1979. Keuruu: Otava.
- Aristoteles 1990. Metafysiikka. Suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näätäsaari, Petri Pohjanlehto. Helsinki: Gaudeamus.
- 1997. Retoriikka. Runousoppi. Suomentaneet Paavo Hohti, Päivi Myllykoski. Tampere: Gaudeamus.
- Auerbach, Erich 1992. Mimesis. Todellisuudenkuvaus länsimaisessa kirjallisuudessa. Suomentanut Oili Suominen. Tampere: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ayer A.J. 2010. Etiikan kritiikki. (osa alkuperäisestä artikkelista *Critique of Ethics and Theology* teoksessa *Language, Truth and Logic*, 1936, 136-151). Suomentanut Timo Kajamies. Teoksessa *Etiikan lukemisto*. Toimittaneet Markku Oksanen, Veikko Launis, Seppo Sajama. Tallinna: Gaudeamus, 175-185.
- Bachelard, Gaston 2003. Tilan poetiikka. Suomentanut ja esipuheen kirjoittanut Tarja Roinila. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Nemo.
- Baggini, Julian. 2005. Ateismi. Lyhyt johdanto. Suomentaneet Erkki Hartikainen, Suvi Laukkanen, Paula Vasama. Saarijärvi: Kustannus Oy Vapaa-ajattelija Ab.
- Barbour, John D. 1984. *Tragedy as a Critique of Virtue. The Novel and Ethical Reflection*. Chico, CA: Scholars Press.
- Barthes, Roland 1993. Tekijän kuolema Tekstin syntymä. Suomennoksen toimittanut Lea Rojola. Suomentaneet Lea Rojola ja Pirjo Thorel. Tampere: Vastapaino.
- Beardsley, Monroe C. 1981. *Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism*. 2. painos. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Berdjajev, Nikolai 1992. Mietteitä Eroksesta. Teoksessa *Venäläinen Eros. Kirjoituksia rakkauden filosofiasta*. Suomentaneet Eero Balk ja Liisa Viitanen. Porvoo: Kustannus Oy Orient Press, 280-289.
- Bergman, Mats. 2010. Presentaatio vai representaatio? Charles S. Peircen perseptioteorian merkilliset vaiheet. Teoksessa *Representaatio. Tiedon kivijalasta tieteiden työkaluksi*. Toimittaneet Tarja Knuuttila & Aki Petteri Lehtinen. Tallinna: Gaudeamus, 75-93.
- Björling, Gunnar 1986. *Det stora enklas dag. Dikt och prosa. Urval och inledning av Bo Carpelan*. Ungern: Wahlström & Widstrand.
- Blackburn, Simon 2006. *Truth. A Guide for the Perplexed*. London: Penquin Group.
- Bloch, Marc 2003. *Historian puolustus. Ossi Lehtiön suomennoksen pohjalta toimittaneet Elina Suolahti ja Martti Berger*. Firenze: Artemisia.

- Blomstedt, Jan 2003. Retoriikkaa epäilijöille. Helsinki: Loki.
- de Botton, Alain 2003. Filosofian lohdutukset. Suomentanut Tomi Snellman. Porvoo: WSOY.
- Brax, Klaus 2008. Imitaatiosta kommunikaatioon. Teoksessa Kirjallisuuden tutkimuksen peruskäsitteitä. 3. tarkistettu painos. Toimittaneet Outi Alanko-Kahiluoto ja Tiina Käkälä-Puumala. Juva: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 117-139.
- Brent, Joseph 1993. Charles Sanders Peirce: A Life. Bloomington: Indiana University Press.
- Broms, Henri 1992. Alkukuvien jäljillä. Kulttuurin semiotiikkaa. 2. Painos. Juva: WSOY.
- 1998. Paikan hengen semiotiikkaa. Helsinki: Yliopistopaino.
- Brooke-Rose, Christine 1965. A Grammar of Metaphor. 2. painos. London: Secker & Warburg.
- Camus, Albert 1963. Esseitä. Valikoima. Esipuheen kirjoittanut ja valikoinnin suorittanut Maija Lehtonen. Suomentanut Leena Löfstedt. Helsinki: Otava.
- 1971. Kapinoiva ihminen. Esseitä ja katkelmia. Valikoinut Maija Lehtonen. Suomentaneet Ulla-Kaarina Jokinen ja Maija Lehtonen. Helsinki: Otava.
- Churchland, Patricia S. 2004. Neurofilosofia. Suomentanut Kimmo Pietiläinen. Helsinki: Terra Cognita.
- Cohn, Dorrit 2009. Fiktio mieli. 2. painos. Suomentaneet Paula Korhonen, Markku Lehtimäki, Kai Mikkonen ja Sanna Palomäki. Tampere: Gaudeamus.
- Dawkins, Richard 2007. Jumalharha. Suomentanut Kimmo Pietiläinen. Helsinki: Terra Cognita.
- Danto, Arthur C. 1985. Narration and Knowledge. New York: Columbia University Press.
- Dennett, Daniel C. 1999. Tietoisuuden selitys. Suomentanut Tiina Kartano. Jyväskylä: Art House.
- Derrida, Jacques 1988. Positioita. Keskusteluja Henri Ronsen, Julia Kristevan, Jean- Louis Houdebienin ja Guy Scarpettan kanssa. Suomentanut Outi Pasanen. Helsinki: Gaudeamus.
- Dewey John 1997. The Influence of Darwinism on Philosophy. Teoksessa The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays. Amherst, N.Y.: Prometheus Books.
- Dickie, George 1981. Estetiikka. Tutkimusalue, käsitteitä ja ongelmia. Hämeenlinna: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Eco, Umberto 2000. Kant and the Platypus. Essays on Language and Cognition. Italian kielestä käänntänyt englanniksi Alastair McEwen. San Diego, New York, London: A Harvest Book Harcourt, Inc.
- 1985. Matka arkipäivän epätodellisuuteen. Suomentanut Aira Buffa. Juva: WSOY.

- Elovaara, Raili 1989. Metaforan tunnuksista. Teoksessa Kirjallisuuden filosofiaa. Toimittaneet Arto Haapala, Eija Haapala, Aarne Kinnunen, Markus Lammenranta. Helsinki: Valtion painatuskeskus, 121-140.
- Enqvist, Kari 2009. Kuoleman ja unohtamisen aikakirjat. Juva: WSOY.
– 2011. Olemisen porteilla. 5. Painos. Juva: WSOY.
- Eskola, Timo 2009. Ateismin sietämätön keveys - Jumalan kieltämisen heikoista perusteista. Hämeenlinna: Kustannus Oy Uusi Tie.
- Frankena, W.K. 2010. Naturalistinen virhepäätelmä. (Alkuperäinen artikkeli *The Naturalistic Fallacy*, 1939). Teoksessa Etiikan lukemisto. Toimittaneet Markku Oksanen, Veikko Launis, Seppo Sajama. Tallinna: Gaudeamus, 153-166.
- Fowler, Alastair 1982. *Kinds of Literature. An Introduction to the Theory of Genres and Modes*. Oxford: Clarendon Press.
- Goodman, Nelson 1981. *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*. Brighton: The Harvester Press Limited.
– 1988. *Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences*. (Yhdessä Catherine Z. Elginin kanssa). London: Routledge.
– 1978. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett.
- Gothóni, René 2006. *Uskontojen uustulkintaa*. 2. painos. Helsinki: Helsinki University Press.
- Haapala, Arto 1989. Mikä kirjallinen taideteos on? Teoksessa Kirjallisuuden filosofiaa. Toimittaneet Arto Haapala, Eija Haapala, Aarne Kinnunen, Markus Lammenranta. Helsinki: Valtion painatuskeskus, 35-61.
– 1996. *The End of Art and Beyond. Essay after Danto*. Toimittanut yhdessä Jerrold Levinsonin ja Veikko Rantalan kanssa. New Jersey: Humanities Press.
- Hare R.M. 1985. *Ontology in Ethics*. Teoksessa *Morality and Objectivity: A Tribute to J.L. Mackie*. Toimittanut Ted Honderich. London: Routledge & Kegan Paul, 39-53.
- Harman, Gilbert 2010. Moraalirelativismien puolustus. (Alkuperäinen artikkeli *Moral Relativism Defended*, 1975). Teoksessa Etiikan lukemisto. Toimittaneet Markku Oksanen, Veikko Launis, Seppo Sajama. Tallinna: Gaudeamus, 299-315.
- Hausman, Carl R. 1993. *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin 2007. *Oleminen ja aika*. 3. painos. Suomentanut Reijo Kupiainen. Jyväskylä: Vastapaino.
- Heisenberg, Werner 2000. *Fysiikka ja filosofia - modernin tieteen vallankumous*. Suomentanut Risto Vilkkö. Jyväskylä: Art House.
- Heller, Mark 1990. *The ontology of physical objects: Four-dimensional hunks of matter*. Cambridge: Cambridge University Press
- Himanen, Pekka 1998. *Filosofian oikeudenkäynti*. Juva: WSOY.
- Hintikka, Jaakko 2001. *Filosofian köyhyys ja rikkaus. Nykyfilosofian kartoitusta*. Toimittaneet Janne Hiipakka ja Risto Vilkkö. Pieksämäki: Art House.

- Hirsch, E.D. 1976. *The Aims of Interpretation*. Chicago (IL): The University of Chicago Press.
- Hollsten, Anna 2004. *Ei kattoa, ei seinää*. Näkökulmia Bo Carpelanin kirjallisuuskäsitykseen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hökkä, Tuula 1991. *Mullan kirjoitusta, auringon savua*. Näkökulmia Eeva-Liisa Mannerin runouteen ja sen modernisuuteen. Tampere: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ihonen, Marja 2002. *Fantastinen fiktio mahdollisten maailmojen teorian valossa*. Teoksessa *Merkkejä ja symboleja*. Esseitä kirjallisuudesta ja sen tutkimuksesta. Toimittanut Markku Lehtimäki. Tampere: Tampere University Press, 184-203.
- Jackson, Frank 2005. *David M. Armstrong*. Teoksessa *A Companion to Analytic Philosophy*. Edited by A.P. Martinich and David Sosa. Malden, Oxford UK, Victoria: Blackwell Publishing, 413-418.
- Jameson, Frederic 1972. *The Prison-House of Language. A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jensen, Johan Fjord 1974. *Kirjallisuudentutkimus Aristoteleesta uuskritiikkiin*. 2. painos. Jyväskylä: K.J. Gummerus Osakeyhtiö.
- Jonsson, Inge 1971. *Idéer och teorier om ordens konst*. Lund: CWK Gleerup Förlag.
- Juhl, P.D. 1980. *An Essay in the Philosophy of Literary Criticism*. New Jersey: Princeton University Press.
- Juti, Riku 2001. *Johdatus metafysiikkaan*. Helsinki: Gaudeamus
- Kallio-Tamminen, Tarja 2012. *Kvanttilainen todellisuus. Fysiikka ja filosofia maailmankuvan muovaajina*. Vantaa: Gaudeamus.
- Kantola, Janna 2008. *Runoja, metaforia ja symboleja*. Teoksessa *Kirjallisuudentutkimuksen peruskäsitteitä*. 3. tarkistettu painos. Toimittaneet Outi Alanko-Kahiluoto ja Tiina Käkelä-Puumala. Juva: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 271-289.
- Kieran, Matthew (toim.) 2005. *Contemporary Debates in Aesthetics and the Philosophy of Art*. Malden: Blackwell Publishing.
- Kieseppä, I.A, Pihlström, Sami, Raatikainen, Panu (toim.) 1996. *Tieto, totuus ja todellisuus*. Kirjoituksia Ilkka Niiniluodon 50-vuotispäivän kunniaksi. Tampere: Gaudeamus.
- Kinnunen Arne 1985. *Draaman maailma. Villiintynyt puutarha*. Juva: WSOY.
- Kirjavainen, Heikki 1993. *Ajankohtainen Charles Peirce*. Yliopisto nro.17.
- Klinge, Matti 1991. *Romanus sum*. Kirjoituksia Euroopasta. Keuruu: Otava.
- Knight, Deborah 2002. *Intersections: Philosophy and Literature and Why Ethical Criticism Prefers Realism*. Teoksessa *Literary Philosophers Borges, Calvino, Eco*. Edited by Jorges J. E. Gracias, Carolyn Korsmeyer, Rodolphe Gasché. New York and London: Routledge, 15-26.
- Knuuttilla, Simo 2008. *Keskiajan filosofian tutkimuksesta*. Teoksessa *Keskiajan filosofia*. Reijo Työrinon 60-vuotisjuhlakirja. Toimittaneet Vesa Hirvonen & Risto Saarinen. Tampere: Gaudeamus, 9-23.

- 2009. Oleminen, mahdollisuus ja välttämättömyys Hintikan Aristoteles-tutkimuksissa. Teoksessa *Ajattelun välineet ja maailmat*. Kirjoituksia Jaakko Hintikan filosofiasta. Toimittaneet Juha Manninen & Risto Vilkkö. Helsinki: Gaudeamus, 47-67.
- Knuuttila, Tarja & Lehtinen Aki Petteri 2010. Johdanto: Representaatio – tiedon kivijalasta tieteiden työkaluksi. Teoksessa *Representaatio*. Tiedon kivijalasta tieteiden työkaluksi. Tallinna: Gaudeamus, 7-31.
- Korhonen, Kuisma 2008. Kirjallisuudentutkimuksen alue. Teoksessa *Kirjallisuudentutkimuksen peruskäsitteitä*. 3. tarkistettu painos. Toimittaneet Outi Alanko-Kahiluoto ja Tiina Käkelä-Puumala. Juva: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 11-39.
- Korko, Alma 2013. Mooren analyysi ja Strawsonin kritiikki. Teoksessa *Tavallisen kielen filosofia*. Toimittaneet Joose Järvenkylä & Ilmari Kortelainen. Helsinki: Gaudeamus, 35-56.
- Kotkavirta, Jussi, Moisio, Olli-Pekka, Pihlström, Sami, Seinälä, Henna (toim.) 2012. *Maailma*. Jyväskylä: SoPhi. Jyväskylän yliopisto.
- Krauss, Lawrence M. 2013. *Kvanttimies*. Richard Feynmanin tieteellinen elämä. Suomentanut Rami T. F. Rekola. Helsinki: Tähtitieteellinen yhdistys Ursa.
- Kuhn, Thomas 1996. *The Structure of Scientific Revolution*. 3. painos. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Kujansivu, Heikki 2002. Faktissi ja lukemisen riski – Max Applen ”An Offering” ja fiktionaalisuus. Teoksessa *Merkkejä ja symboleja*. Esseitä kirjallisuudesta ja sen tutkimuksesta. Toimittanut Markku Lehtimäki. Tampere: Tampere University Press, 268-306.
- Kusch, Martin 1984. Kuolevan järjen kritiikki. Kuusi luentoa. Jyväskylä: Jyväskylän ylioppilaskunnan julkaisu n:o 17.
- Kuusamo, Altti 2000. Klassismi ja puhtaan muodon aikakausi. Teoksessa *Kivettyneet ihanteet? Klassismin nousu maailmansotien välisessä Euroopassa*. Toimittaneet Marja Härmänmaa ja Timo Vihavainen. Jyväskylä: Atena Kustannus, 44-61.
- Lamarque, Peter 2009. *The Philosophy of Literature*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing
- Lammenranta, Markus 2010. Taiteiden kielet ja maailmojen tekeminen. Teoksessa *Representaatio*. Tiedon kivijalasta tieteiden työkaluksi. Toimittaneet Tarja Knuuttila & Aki Petteri Lehtinen. Tallinna: Gaudeamus, 109-131.
- 1997. *Tietoteoria*. Tampere: Gaudeamus.
- Latour, Bruno 2006. Emme ole koskaan olleet moderneja. Suomentanut Risto Suikkanen. Jyväskylä: Vastapaino.
- Launis, Veikko 2010. Johdanto. Teoksessa *Etiikan lukemisto*. Toimittaneet Markku Oksanen, Veikko Launis, Seppo Sajama. Tallinna: Gaudeamus, 253-257.
- 1994. Onko Mackien virheteoria inkohherentti? *Ajatus*. Suomen Filosofisen Yhdistyksen vuosikirja 51.
- Lehtinen, Aki Petteri 2010. Sanat ovat tekoja: Representaatio ja todellisuus uuspragmatismissa. Teoksessa *Representaatio - tiedon kivijalasta tieteiden*

- työkaluksi. Toimittaneet Tarja Knuuttila & Aki Petteri Lehtinen. Tallinna: Gaudeamus, 35-53.
- Lehtonen, Maija 1971. Esipuhe. Teoksessa Albert Camus: Kapinoiva ihminen. Suomentaneet Ulla-Kaarina Jokinen ja Maija Lehtonen. Helsinki: Otava.
- 1983. Strukturalismi. Teoksessa Kirjallisuudentutkimuksen menetelmiä. Toimittanut Maria-Liisa Nevala. Juva: WSOY.
- Lehtonen, Mikko 1994. Kyklooppi ja kojootti. Subjekti 1600-1900 -lukujen kulttuuri- ja kirjallisuusteorioissa. Tampere: Vastapaino.
- 1996. Merkitysten maailma. Kulttuurisen tekstintutkimuksen lähtökohtia. Tampere: Vastapaino.
- Lehtonen, Tommi 2003. Pahan ongelma. Teoksessa uskonnonfilosofia. Toimittaneet Timo Helenius, Timo Koistinen ja Sami Pihlström. Vantaa: WSOY, 354-371.
- Lehtimäki, Markku 2009. Fiktiivisen kertomuksen analyysi ja tulkinta. Teoksessa Näkökulmia kertomuksen tutkimukseen. Toimittaneet Samuli Hägg, Markku Lehtimäki ja Liisa Steinby. Vantaa: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 28-49.
- Levinas, Emmanuel 1996. Etiikka ja äärettömyys. Keskusteluja Philippe Nemon kanssa. Suomentanut Antti Pönni. Tampere: Gaudeamus.
- Levinson, Jerrold 1985. Titles. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 44.
- Lindstedt, Laura 2008. Nathalie Sarraute - ensimmäistä lukijaa etsimässä. Teoksessa Tarinoiden paluu. Esseitä ranskalaisesta nykykirjallisuudesta. Toimittaneet Päivi Kosonen, Hanna Meretoja & Päivi Mäkirinta. Tallinna: Avain, 44-54.
- Liukkonen, Tero 1993. Kuultu hiljaisuus. Tuomas Anhavan runoudesta. Tampere: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lotman, Juri 1990. Merkkien maailma. Kirjoitelmia semiotiikasta. Suomentaneet Erkki Peuranen, Paula Nieminen ja Jukka Mallinen. 2. tarkistettu painos. Helsinki: SN-kirjat.
- Lyas, Colin 1983. Anything Goes. The Intentional Fallacy Revisited. *The British Journal of Aesthetics* Vol. 23, n:o 4.
- MacGrath, Alister E. 1999. Kristillisen uskon perusteet. Johdatus teologiaan. 2. tarkistettu painos. Suomentanut Satu Norja. Jyväskylä: Kirjapaja.
- Mackie J.L. 2010. Arvojen subjektiivisuus. (osa luvusta *The Subjectivity of Values* teoksessa *Ethics: Inventing Right and Wrong*, 1977). Suomentanut Veikko Launis. Teoksessa *Etiikan lukemisto*. Toimittaneet Markku Oksanen, Veikko Launis, Seppo Sajama. Tallinna: Gaudeamus, 258-269.
- 1977. *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penquin.
- 1982. *The Miracle of Theism*. Oxford: Clarendon.
- Malcolm, Norman 1999. Wittgenstein. Muistelma. Suomentanut Pentti Polameri. 2. painos. WSOY: Juva.
- Mayr, Ernst 1999. *Biologia. Elämän tiede*. Suomentanut Antto Leikola. Art House: Jyväskylä
- Meretoja, Hanna 2009. Inhimillisen todellisuuden narratiivisuus ontologisena ja epistemologisena kysymyksenä. Teoksessa *Näkökulmia kertomuksen*

- tutkimukseen. Toimittaneet Samuli Hägg, Markku Lehtimäki ja Liisa Steinby. Vantaa: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 207-237.
- Mikkola, Marja-Leena 1990. Dialektikko Dylan Thomas. Teoksessa Dylan Thomas: Rakkaus on viimeinen valo josta puhutaan. Suomentanut Marja-Leena Mikkola. Helsinki: Otava, 5-17.
- Mikkonen, Jukka ja Salminen, Antti 2012. Johdanto. Kirjallisuuden ja filosofian katkoksia ja kytköksiä. Teoksessa Kirjallisuus ja filosofia. Rinnakkaisuuksia, risteyksiä, ristiriitoja. Toimittaneet Antti Salminen, Jukka Mikkonen ja Joose Järvenkylä. Vantaa: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 7-15.
- Mikkonen, Kai 2009. Fiktion erityisyys ja ainutlaatuisuus Dorrit Cohnin mukaan. Teoksessa Dorrit Cohn, Fiktion mieli. 2. painos. Suomentaneet Paula Korhonen, Markku Lehtimäki, Kai Mikkonen ja Sanna Palomäki. Tampere: Gaudeamus, 249-269.
- 2008. Lukeminen tulkintana. Teoksessa Kirjallisuudentutkimuksen peruskäsitteitä. 3. tarkistettu painos. Toimittaneet Outi Alanko-Kahiluoto ja Tiina Käkelä-Puumala. Juva: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 64-90.
- 2002. Voiko fiktiosta tulla totta? Teoksessa Merkkejä ja symboleja. Esseitä kirjallisuudesta ja sen tutkimuksesta. Toimittanut Markku Lehtimäki. Tampere: Tampere University Press, 307-340.
- Moore, George 1956. Principia Ethica. Cambridge: Cambridge Univ.
- Määttänen, Pentti 1995. Filosofia. Johdatus peruskysymyksiin. Jyväskylä: Gaudeamus.
- Nagel, Thomas 2014. Mieli ja kosmos. Miksi materialistis-darwinistinen luontokäsitys on lähes varmasti epäatosi. Suomentanut Lauri Snellman. Tallinna: Basam Books
- Nieminen, Pertti 2008. Kuu kultainen terälehti. Runosuomennoksia. Keuruu: Otava.
- Nieminen, Tommi 2002. Kirjallisten lajien semiotiikkaa. Teoksessa Merkkejä ja symboleja. Esseitä kirjallisuudesta ja sen tutkimuksesta. Toimittanut Markku Lehtimäki. Tampere: Tampere University Press, 159-183.
- Niiniluoto, Ilkka 2003. Ateismi. Teoksessa Uskonnonfilosofia. Toimittaneet Timo Helenius, Timo Koistinen ja Sami Pihlström. Vantaa: WSOY, 122-148.
- 1999. Johdatus tieteenfilosofiaan. Käsitteen- ja teorianmuodostus. 2. Painos. Keuruu: Otava.
- 1990. Maailma, minä ja kulttuuri. Emergentin materialismin näkökulma. Keuruu: Otava.
- 2003a. Totuuden rakastaminen. Tieteenfilosofisia esseitä. Keuruu: Otava.
- Nordin, Svante 1999. Filosofian historia. Länsimaisen järjen seikkailut Thaleesta postmoderniin. Suomentanut Jukka Heiskanen. Jyväskylä: Pohjoinen.
- Oksanen, Markku & Vuorisalo, Timo 2008. Darwinin lajikäsitys ja ihminen. Niin&näin nro. 1.
- Nylén Antti 2010. Halun ja epäluulon esseet. Proosaa. Tallinna: Savukeidas.
- Oittinen, Vesa 2007. Venäjän ideaa etsimässä. Teoksessa Venäjä ja Eurooppa. Venäjän idea 1800-luvulla. Suomentaneet Anita Mitroshin, Liisa Viitanen,

- Olli Kuukasjärvi, Asko Helminen. Tallinna: Aleksanteri-instituutti ja Vastapaino, 9-51.
- Oksala, Teivas 2000. Mitä ovat klassinen, klassikko, klassismi, klassinen humanismi. Teoksessa *Kivettyneet ihanteet? Klassismin nousu maailmansotien välisessä Euroopassa*. Toimittaneet Marja Härmänmaa ja Timo Vihavainen. Jyväskylä: Atena Kustannus, 10-27.
- Parsons, Keith 2011. Muutamia viimeaikaisia teistisiä argumentteja. Teoksessa *Ateismi*. Toimittanut Michael Martin. Suomentaneet Tapani Hietaniemi, Jussi K. Niemelä, Tiina Raevaara. Jyväskylä: Vastapaino, 161-185.
- Pavel, Thomas 1986. *Fictional Worlds*. Cambridge: Harvard University Press.
- Peirce, C.S. 2001. Johdatus tieteen logiikkaan ja muita kirjoituksia. Valinnut ja suomentanut Markus Lång. Vastapaino: Jyväskylä.
- 1958. *Selected Papers VII. Reviews, Correspondence, and Bibliography*. Toimittanut Arthur W. Burks. Cambridge, MA: Harvard University.
- 1984. *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition, vol. 2, 1867-1871*. Toimittaneet E.C. Moore et al. Bloomington: Indiana University Press.
- Pietarinen, Juhani 2005. Mitä Platon on minulle opettanut. Jyväskylä: Kirjastudio.
- Pihkala Juha ja Valtaoja, Esko 2004. *Nurkkaan ajettu Jumala? Keskustelukirjeitä uskosta ja tiedosta*. Hämeenlinna: Kirjapaja.
- Pihlström, Sami 1996. Realismi, troopit ja "MAAILMA". Teoksessa *Tieto, totuus ja todellisuus. Kirjoituksia Ilkka Niiniluodon 50-vuotispäivän kunniaksi*. Toimittaneet I.A. Kiesepää, Sami Pihlström ja Panu Raatikainen. Tampere: Gaudeamus, 65-74.
- 2001. *Usko, järki ja ihminen: uskonnonfilosofisia esseitä*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- 2010. *Uskonto ja elämän merkitys. Näkökulmia uskonnonfilosofiaan*. Vantaa: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- Plantinga, Alvin 1983. *Reason and Belief in God*. Teoksessa *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Toimittaneet Alving Plantinga & Nicholas Wolterstoff. Notre Dame: University Of Notre Dame Press, 16-93.
- Pound, Ezra 2000. Jälkitarkastelua. Teoksessa *Romantiikan ja modernismin runouskäsityksiä*. Toimittanut Tuula Hökkä. Jyväskylä: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 259-269.
- 2000. *Vahvistuksia. Koskien imagismia (1915)*. Teoksessa *Romantiikan ja modernismin runouskäsityksiä*. Toimittanut Tuula Hökkä. Jyväskylä: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 270-273.
- Putnam, Hilary 1997. "Merkityksen" merkitys. Teoksessa *Ajattelu, kieli, merkitys. Analyttisen filosofian avainkirjoituksia*. Toimittanut Panu Raatikainen. Tampere: Gaudeamus, 359-414.
- Pyysiäinen Ilkka 2010. *Jumalaa ei ole*. Jyväskylä: Vastapaino.
- 2009. *Uskonnon evoluutio*. Teoksessa *Kaikki evoluutiosta*. Toimittaneet Ilkka Hanski, Ilkka Niiniluoto ja Ilari Hetemäki. Helsinki: Gaudeamus, 134-143.

- Pönni, Antti 1996. Toinen on ensimmäinen. Lähtökohtia Emmanuel Levinasin ajatteluun. Teoksessa Emmanuel Levinas: Etiikka ja äärettömyys. Keskustelija Philippe Nemon kanssa. Tampere: Gaudeamus, 7-32.
- Quine, Willard van Orman 1963. *From a Logical Point of View*. Reprinted second revised edition. New York and Evanston: Harper & Row.
- Rantala, Veikko 1989. Kirjallisen teoksen luonne. Teoksessa Kirjallisuuden filosofiaa. Toimittaneet Arto Haapala, Eija Haapala, Aarne Kinnunen, Markus Lammenranta. Helsinki: Valtion painatuskeskus, 17-34.
- Reiners, Ilona, Seppä, Anita, Vuorinen, Jyri (toim.) 2009. *Estetiikan klassikot Platonista Tolstoihin*. Tampere: Gaudeamus.
- Rekola, Juhani 1980. *Tämän elämän mieli*. Pieksämäki: Kirjapaja.
- Riikonen, H.K. 2000. Draaman ja lyriikan klassismia maailmansotien välisenä aikana. Teoksessa *Kivettyneet ihanteet? Klassismin nousu maailmansotien välisessä Euroopassa*. Toimittaneet Marja Härmänmaa ja Timo Vihavainen. Jyväskylä: Atena Kustannus, 254-277.
- Rimmon-Kenan, Shlomith 1999. *Kertomuksen poetiikka*. 2. painos. Suomentanut Auli Viikari. Tampere: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Rodrigues-Pereyra, Gonzales 2002. *Resemblance Nominalism: A Solution to the Problem of Universals*. Oxford: Oxford University Press.
- Rorty, Richard 1989. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Royce, Josiah 1959. *The World and the Individual*. Second Series. Nature, Man, and the Moral Order. New York: Dover Publications, Inc.
- Rudrum, David 2006 (toim.). *Literature and Philosophy. A Guide to Contemporary Debates*. London: Palgrave-Macmillan.
- Ruse, Michael 2010. *Sosiobiologia ja etiikka*. (Luku *Sociobiology and Ethics* teoksesta *Sociobiology: Sense or Nonsense*, 1979). Suomentanut Markku Oksanen. Teoksessa *Etiikan lukemisto*. Toimittaneet Markku Oksanen, Veikko Launis, Seppo Sajama. Tallinna: Gaudeamus, 338-361.
- Räikkä, Juha 2005. *Itsepetoksen filosofia*. Vantaa: WSOY.
- Salmela, Mikko 1998. *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata*. Keuruu: Otava.
- Saussure, Ferdinand de 1991. *Saussuren kolmannen kurssin viimeinen luku*. Toimittanut Pepe Riukula. *Synteesi* 1-2, 19-26.
- Schlegel, Friedrich 2000. *Ideoita (1800)*. Teoksessa *Romantiikan ja modernismin runouskäsityksiä*. Toimittanut Tuula Hökkä. Jyväskylä: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 33-34.
- Searle, John R. 1995. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press.
- Seppälä, Serafim 2010. *Kauneus. Jumalan kieli*. Jelgava: Kirjapaja.
- Simonsuuri, Kirsti 2002. *Ihmiset ja jumalat. Myytit ja mytologiat*. 3. painos. Hämeenlinna: Tammi.
- 1989. *Nopanheittäjä*. Jyväskylä: Kirjayhtymä.
- Sintonen, Matti 2009. *Moraalin evoluutio*. Teoksessa *Kaikki evoluutiosta*. Toimittaneet Ilkka Hanski, Ilkka Niiniluoto ja Ilari Hetemäki. Helsinki: Gaudeamus, 114-128.

- Shusterman, Richard 2004. Taide, elämä ja estetiikka. Pragmatistisen filosofian näkökulma estetiikkaan. Suomentanut Vesa Mujunen. 3. painos. Tampere: Gaudeamus.
- Solovjov, Vladimir 1992. Rakkauden tarkoitus. Teoksessa Venäläinen Eros. Kirjoituksia rakkauden filosofiasta. Suomentaneet Eero Balk ja Liisa Viitanen. Porvoo: Kustannus Oy Orient Express, 7-74.
- Stafford, Andy 1998. Roland Barthes, Phenomenon and Myth. An Intellectual Biography. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Steinby, Liisa 2009. Kertomuksen tiedollinen ulottuvuus. Teoksessa Näkökulmia kertomuksen tutkimukseen. Toimittaneet Samuli Hägg, Markku Lehtimäki ja Liisa Steinby. Vantaa: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 238-280.
- Suomela, Susanna 2008. Teemasta ja sen tutkimuksesta. Teoksessa Kirjallisuustieteen peruskäsitteitä. 3. tarkistettu painos. Toimittaneet Outi-Alanko-Kahiluoto ja Tiina Käkälä-Puumala. Juva: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Swinburne, Richard 1981. Faith and Reason. Oxford: Clarendon Press.
- Tammi, Pekka 2009. Kertomusta vastaan ("Ikävä tarina"). Teoksessa Näkökulmia kertomuksen tutkimukseen. Toimittaneet Samuli Hägg, Markku Lehtimäki ja Liisa Steinby. Vantaa: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 140-166.
- 1992. Kertova teksti. Esseitä narratologiasta. Jyväskylä: Gaudeamus.
- Tarasti, Eero 2004. Arvot ja merkit. Johdatus eksistentiaalisemiottiikkaan. Tampere: Gaudeamus.
- 1996. Esimerkkejä. Semiottiikan uusia teorioita ja sovellutuksia. Tampere: Gaudeamus.
- 1996a Johdatusta semiottiikkaan. Esseitä taiteen ja kulttuurin merkkijärjestelmistä. 3. painos. Helsinki: Gaudeamus.
- Tarski, Alfred 1997. Semanttinen käsitys totuudesta. Teoksessa Ajattelu, kieli, merkitys. Analyyttisen filosofian avainkirjoituksia. Toimittanut Panu Raatikainen. Tampere: Gaudeamus, 104-132.
- Tillich, Paul 1973. Rajalla. Valikoima Paul Tillichin teoksista. Suomentanut Taisto Nieminen. Porvoo: WSOY.
- Toivanen, Tuulia 2009. "Se on se kiinalainen Nieminen". Modernismi ja protesti Pertti Niemisen tuotannossa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Trundle, Robert C. Jr. & Puliganda, Ramakrishna 1986. Beyond Absurdity. The Philosophy of Albert Camus. USA: University Press of America.
- Työrinoja, Reijo 1984. Uskon kielioppi. Uskonnollisten väitteiden ja käsitteiden luonne Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian valossa. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- Valéry Paul 1989. The Art of Poetry. Kääntänyt Denise Folliot. Princeton: Princeton University Press.
- Valtaoja, Esko 2007. Ihmeitä. Kävelyretkiä kaikkeuteen. Keuruu: Tähtitieteellinen yhdistys Ursa.

- 2004. Nurkkaan ajettu Jumala. Keskustelukirjeitä uskosta ja tiedosta. (Yhdessä Juha Pihkalan kanssa). Hämeenlinna: Kirjapaja.
- Vartiainen, Pekka 2009. Länsimaisen kirjallisuuden historia. Jyväskylä: BTJ Finland Oy.
- Veivo, Harri 2011. Portti ja Polku. Tutkimus kirjallisuuden semiotiikasta. Vantaa: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 2010. Representaation muodot ja mahdollisuudet kirjallisuudessa. Teoksessa Representaatio. Tiedon kivijalasta tieteiden työkaluksi. Toimittaneet Tarja Knuuttilla & Aki Petteri Lehtinen. Tallinna: Gaudeamus, 135-157.
- 1999. Semiotiikka. Merkeistä mieleen ja kulttuuriin. (Yhdessä Tomi Huttusen kanssa). Helsinki: Edita.
- 2002. Yleinen ja yksityinen, tutkimus ja kirjallisuus. Teoksessa Kirjallisuus on virhe. Vammala: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 137-150.
- Viljanen, Lauri 1950. Taisteleva humanismi. Kulttuurikriittillisiä ääriviivoja Goethesta nykypäivään. Toinen korjattu painos. Hämeenlinna: Arvi A. Karisto Osakeyhtiö.
- Wellek, Réne & Warren, Austin 1969. Kirjallisuus ja sen teoria. Suomentaneet Vilho Viksten ja Matti Suurpää. Helsinki: Otava.
- 1949. Theory of Literature. New York: Harcourt, Brace and Company.
- White, Hayden 1999. Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press.
- Wilenius, Reijo 1999. Mitä on ihminen. Filosofiaa ihmisestä ja inhimillisestä kasvusta. Jyväskylä: Atena.
- Williams, Raymond 1988. Marxismi, kulttuuri ja kirjallisuus. Suomentanut Mikko Lehtonen. Jyväskylä: Vastapaino.
- Winckelmann, Johann Joachim 1992. Jalosta yksinkertaisuudesta. Kirjoituksia antiikin taiteesta ja arkkitehtuurista. Suomentanut sekä esipuheella ja selityksillä varustanut Vesa Oittinen. Helsinki: VAPK-kustannus ja Kuvataideakatemia.
- Wittgenstein, Ludwig 1999. Filosofisia tutkimuksia. Suomentanut Heikki Nyman. Juva: WSOY.
- Wolterstorff, Nicholas 1980. Art in Action. Toward a Christian Aesthetic. Grand Rapids, Michigan: William B. Erdman's Publishing Company
- 1980a. Works and Worlds of Art. New York: Clarendon Press.
- von Wright, Georg Henrik 2001. Hyvän muunnelmat. Suomentanut Vesa Oittinen. Keuruu: Otava.
- 1982. Logiikka, filosofia ja kieli. Ajattelijoita ja ajatussuuntia nykyajan filosofiassa. Suomentaneet Jaakko Hintikka ja Tauno Nyberg. Keuruu: Otava.
- 1993. Minervan pöllö. Esseitä vuosilta 1987-1991. Otava: Keuruu.
- Yrjönsuuri, Mikko 2008. Logiikka ja kielifilosofia. Teoksessa Keskiajan filosofia. Reijo Työrinojan 60-vuotisjuhlakirja. Toimittaneet Vesa Hirvonen & Risto Saarinen. Tampere: Gaudeamus, 98-115.

- 1996. Peirce, skolastikot ja realismi. Teoksessa Tieto, totuus ja todellisuus. Kirjoituksia Ilkka Niiniluodon 50-vuotispäivän kunniaksi. Toimittaneet I.A. Kiesepää, Sami Pihlström ja Panu Raatikainen. Tampere: Gaudeamus.

ORIGINAL PAPERS

I

GUNNAR BJÖRLING HELSINGIN RUNOILIJANA: LUKU PAIKAN HENGEN SEMIOTIIKKAAN

by

Carl-Johan Holmlund, 2011

Synteesi 4/2011 (vol 30), 51-61

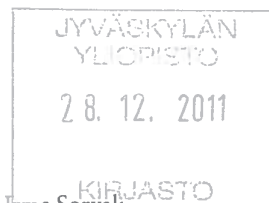
Reproduced with kind permission by Suomen Semiotiikan Seura,
Suomen Estetiikan Seura & Suomen Taidekasvatuksen Tutkimusseura.

SYNTEESI 4/2011 (30. vuosikerta)

ISSN 0359-5242

Julkaisijat:

Suomen Semiotiikan Seura (Helsinki)
Suomen Estetiikan Seura (Helsinki)
Suomen Taidekasvatuksen Tutkimusseura (Jyväskylä)



Toimitusneuvosto:

Jan Blomstedt	Altti Kuusamo
Pauline von Bonsdorff	Maija Lehtonen
Henri Broms	Anna Louhivuori
Päivi Huuhtanen	Hannu Riikonen
Pirjo Kukkonen	Yrjö Sepänmaa

Emma Sorvali
Eero Tarasti
Mauri Ylä-Kotola

Toimitus:

Eero Tarasti (päätoimittaja). Puuskaniementie 2 B, 00850 Helsinki,
puh. (09) 698 7505, eero.tarasti@helsinki.fi
Altti Kuusamo (toimitussihteeri). Korppaanmäentie 25 C 20, 00300 HKI,
puh. 050-524 1089, altti.kuusamo@utu.fi
Harri Veivo (toimitussihteeri). Rue Père Eudore Devroye 181, 1150 Bruxelles,
Belgique, harri.veivo@helsinki.fi
Paul Forsell (levikki- ja taloussihteeri, taitto). HY, Musiikkiteide,
puh. (09) 191 24675, paul.forsell@helsinki.fi
Toimitus pidättää itsellään oikeuden muuttaa tekstejä.

SYNTEESI ilmestyy neljästi vuodessa. **Toimituksen osoite:** Filosofian, historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos/Musiikkiteide, PL 35 (Vironkatu 1), 00014 Helsingin yliopisto. **Sähköposti:** synteesi-lehti@helsinki.fi (tai osoitteet yllä)
Tilaukset: IBAN: FI37 8000 1400 4788 23 (SWIFT/BIC: DABAFIHH)
Tilaushinta: Vuosikerta Suomeen 25 €, muualle Eurooppaan 27 €, Euroopan ulkopuolelle 29 €; irtonumero 8 €

Sisällys:

EERO TARASTI:	Ehdotus esittävien taiteiden teoriaksi	2
ALTTI KUUSAMO:	Pyhä koskettaa katoavaista, II osa	34
HARRI VEIVO:	Aikalaisrunous ja "me"	47
CARL-JOHAN HOLMLUND:	Gunnar Björling Helsingin runoilijana.....	51
SAARA JANTUNEN JA AKI-MAURI HUHTINEN:	Visuaalinen toimijuus turvallisuuden semioottisena resurssina	63
<i>Kirjoja</i>		
ALTTI KUUSAMO:	Mitä Vehmas tiesi?.....	71
<i>Katsauksia:</i>		
MAIJA PIETIKÄINEN:	Lectio praecursoria 2.9.2011.....	75
<i>Abstracts ja kirjoittajat</i>	79

Kannen kuva William Hogarth: *Laulukuoro*. Kuparipiirros.
Painopaikka: Hakapaino Oy, Helsinki 2011

kuuluvat samaan kokonaisuuteen. (Vrt. Veivo 2010, 12). Björlingin näkökulmaa selittää osaltaan, että hän asui koko produktiivisen ikänsä samassa paikassa Helsingin Kaivopuistossa. (Ringbom 1993, 119). Tästä näkökulmasta hän seurasi vuorokauden ja vuodenai-kojen vaihtumista ja muutoksia maiseman piirteissä. Täältä käsin hän myös rekisteröi ihmisen toiminnan merkkejä, veneitä, purjeita, autoja, raitiovaunuja ja liikenteen melua.

Gunnar Björlingillä on useita runoja, joissa esiintyvät Helsingin maisemat, meri, rantakadut, Suomenlinna, torit ja kauppahallit. Niissä voi hyvin välittömästi aistia yhteisöllisen tilan, erilaiset ihmiset, kaupankäynnin, työnteon ja puheensorinan, kuten seuraavissa kokoelman *Fågel badar snart i vattnen* kahdessa runossa vuodelta 1934:

Huippuja, torneja ja kattoja
ja mastoja
kansaa, puolukoita, omenoita,
kaupankäyntiä
ja rypäleitä, appelsiineja ja luumuja
tai kalaa.
Raitiovaunu viilettää
ja autot nyrkkeilevät, Suomenlinnan laiva peruuttaa
mummo kävelee ja täynnä päärynöitä
ja suihkukaivo solisee.
(Björling 1972, 72).

Eukkoja, kasvat
rumat ja ystävälliset, ruumiitten
linnoitukset.
Nuorilla kasvat kuin posliinia
ja käsinmaalatun hajuja.
Työmiehiä, auringon paahtamia, ja väkää ja kovia piirteitä
kuin voima ja kirkonportaat.
(Björling 1972, 72).

Samassa kokoelmassa on myös lyhyt katkelma, jossa voi kuvitella runoilijan kenties kävelevän kohti Kaivopuistoa ja kotiaan Östra Brunnsparken 9:ää, nykyistä Itäistä Puistotie 16:ta, ja saapuvan kadun päähän, joka katselijan silmissä välähdyksenomaisesti aukeaa kaukana kohti merta:

Toukokuu, ja puut sinertyvät ja lyhyt kukkivat. Minä käännyin alas
kohti merta. Tästä alkaa vaellus.
(Björling 1972, 69).

II

Gunnar Björling ei käynyt ulkomailla kuin kahdesti elämässään. Vuonna 1904 hän oli kuukauden vierailulla Virossa ja vuonna 1906 hän oli merikapteenisetänsä mukana ris-teilyllä Välimerellä. Sen koommin hän ei ulkomaille matkustanut. Björlingin asettumista paikoilleen korostaa myös se, että hän asui miltei koko elämänsä eli liki 50 vuotta samassa

osoitteessa Kaivopuistossa. Hän vertasikin itseään 1950-luvulla eräässä kirjeessään Immanuel Kantiin, joka ei myöskään ulottanut elämänpiiriään legendaarisen Königsbergin maantieteellisten rajojen yli. (Olsson 1995, 239).

Meren ja avoimen horisontin läheisyydellä olikin epäilemättä oma vaikutuksensa Björlingin runojen tekniikkaan, aiheisiin, niiden valon ja tilan tunteeseen. Björlingin kaupunki ei ollut kuitenkaan vain kirkkaita valon ja meren kuvia, vaan sijansa saavat myös hämärämmät maisemat ja yön kuvat, kuten käy ilmi Björlingin runosta kokoelmassa *Man blåser violer på havet* vuodelta 1936:

Pimeä aika
ja niin kuin lyhdyt koko rivi isoja valaistuja ikkunoita.
Mutta
tori on kuin esipiha, verkkaan selkenevää ääriiviivaa,
mutta kauneinta oli musta hämärä – niin on:
ja melkein täysi pimeä.
Musta vedenpeili
kuin vene lyhtysilmäinen.
Kuka tietää? mutta tähdet kaartuvat
mutta tähdet kohoavat kuin huiput kursuen
sisään yön selvään päivään.
(Björling 1972, 90–91).

Björlingin runoudessa esiintyy runsaasti henkilökohtaisia sisätilan maisemia. Ne ovat oiva osoitus, että Björling ei – kuten Horace Engdahl on todennut – omaksunut mm. mallarmélaisen tradition käsitystä runoilijan minän katoamisesta eikä luopunut subjektin käsitteestä. Engdahlin mukaan Björlingin tekstien subjekti on toisinaan universaali ja kollektiivinen, etenkin varhaisteksteissä. Se ottaa erilaisia rooleja ja identifioi itseään luonnon kanssa. Kuitenkin tuolla intiimillä äänellä on koko ajan oma ja usein dominoiva paikkansa Björlingin runoudessa. (Engdahl 1972, 154–155). Subjektin läsnäolon kokemusta tavoittelee kuvaavasti Björlingin runo kokoelmasta *Kiri-ra!* vuodelta 1930:

Yö raskas, ja minun hikinen ihoni
paita liimautuu, haisee
huoneeni on tupakkaa, lämmintä
minä kirjoitan täyteen papereita
ja yskin.
Kaikki on keltaisessa kynänpätkässäni,
niin täyttä.
(Björling 1972, 35).

Engdahlin havaintoa on syytä painottaa, koska Björling kuuluu niihin runoilijoihin, joiden ”minättömyyskokemuksia” on usein tulkittu liian yksiviivaisesti eräänlaisen kokonaisuuskonseptin läpi unohtaen, että kyse on vahvoista persoonallisuuksista, joilla on ollut ristiriitaisia, yhtä aikaa eri suuntiin vieviä kokemuksia oman subjektiviteetin arvosta. (Laitinen 1984, 149–152). Taustalla on tällöin vaikuttanut mm. romantiikkaan ja idealis-

miin palautuva käsitys runoilijasta subjektina, joka ristiriitojen kautta tavoittaa lopulta synteetin ja yhteyden ristiriidattomaan kokonaisuuteen. Runoilijat usein puettu väkisin tähän idealistiseen kaavaan. (Vrt. Tallgren 1980, xx-xxii).

Björling ei kuitenkaan edustanut – kuten Anders Olsson on korostanut – idealistista kokonaismallia. Olsson on esimerkiksi havainnut, että Björling kuvaa runoissaan varsin harvoin omaa huonettaan ja silloinkin se on yleensä pelkistetty, melkein kuin selli. Huone ei ole tällöin klassisen Kreikan tai renessanssin tai idealistisen perinteen suosiman tulkinnan tavoin kokonaisuuden kokemuksen symboli. Kyse on pikemmin kuvasta, joka hajoo useaan perspektiiviin tai näkökulmaan. Silti ”huonekokemukseen” kuuluu tietty subjektiivinen jatkuvuus, joka ei ole kuitenkaan pysyvää muuttumattomuutta. (Olsson 1995, 239–240).

III

Kiinnostus Gunnar Björlingin kirjailijantyötä ja runotuotantoa kohtaan on kasvanut sekä Suomessa että Ruotsissa. Tästä on ilmauksena edellä mainitun Anders Olssonin tutkimus *Att skriva dagen. Gunnar Björlings poetiska värld* vuodelta 1995. Samana vuonna ilmestyi myös Olssonin toimittamana Ruotsissa Norrköpingissä Björlingin koottujen kirjoitusten 5-osainen laitos. Muutamaa vuotta aiemmin keväällä 1992 pidettiin Turussa symposiumi Björlingin kirjailijantyöstä, jonka pohjalta julkaistiin hänen elämänsä ja tuotantoansa monipuolisesti valottava artikkelikirja *Björlingstudier* (1993).

Tuoreemmasta mielenkiinnosta Björlingiä kohtaan voidaan mainita esimerkkinä Ruotsista Leif Fribergin väitöskirja *Från sonett till drömtext: Gunnar Björlings väg mot modernismen* (2004) ja Suomesta Fredrik Hertzbergin väitöskirja *Moving materialities: on poetic materiality and translation with special reference to Gunnar Björling's poetry* (2002) ja suomenkieliseltä puolelta Tuula Hökan toimittama artikkelikirja *Romanttinen moderni. Kirjoituksia runouskäsityksistä* (2001), jossa Jouni Koponen on analysoinut Björlingin runokäsityksiä. Koposella on myös tekeillä väitöskirjatutkimus, jossa hän käsittelee Gunnar Björlingin myöhäistuotantoa ja erityisesti Björlingin viimeiseksi jäänyttä kokoelmaa *Du går de ord* (1955).

Sixten Ringbom on artikkelissaan *Bildstruktur hos Björling* (cm. teoksessa *Björlingstudier*) eritellyt kiinnostavasti Björlingin runojen tekniikkaa. Hän on lähestynyt aihetta kolmen eri teeman tai teesin avulla.

Ensinnäkin Björlingin runoissa tapahtuu ilmiö, jota Ringbom kutsuu ikonisoitumiseksi. Liikkeen tilalle tulee liikumattomuus, pysäytyskuva. Runoista karsiutuvat teonsanat, verbit ja niiden määreet. Substantiiveista jäävät pois epämääräiset artikkelit ja määrättyt muodot. Ringbom vertaa Björlingin tyyliä luettelotyyliin. Toiseksi Ringbom kiinnittää huomiota Björlingin runojen kuvallisuuteen. Hän muistuttaa 1920-luvun lopun Quesegon piirin pyrkimyksistä yhdistää kuva – ja sanataide. Björlingin runoudessa kuvat pyrkivät ilmentämään konkreettista nykyhetken tapahtumista. Kolmanneksi Ringbom tuo esiin Björlingin runojen lukemiseen liittyvän piirteen. Runoja ei pitäisi varsinaisesti lukea vaan katsella, antaa silmien vaella rivien yli. (Ringbom 1993, 117–131).

Ringbom mainitsee myös, että Björlingin tuotannossa juuri Kaivopuiston näkymät ja yleensä merinäkymät näyttelevät tärkeätä osaa. Hän korostaa, että useilla runoilla on vahva visuaalinen vaikutus lukijaan, usein korostetaan väriadjektiiveja (harmaata, valkoista,

mustaa, ruskeaa) sekä viitataan suoraan kuvan tekemisen tekniikkaan. (Ringbom 1993, 119). Björlingin kuvallisuudesta on hyvä esimerkki kokoelman *Kiri-ra!* runossa:

Tämä aamu. Rauha
ja lokin huuto.
Vene ja kukka
maa ja vesi.
Kukan vene on päivän
ilma taivaanrannan alla.
(Björling 1972, 29).

Bo Carpelan on analysoinut edellä siteerattua runoa ja todennut, että runossa puhuja ikään kuin jää nimettömäksi ja vain silmä puhuu. Runo rakentuu substantiiveista, jotka ovat ilmapuuhassa suhteessa toisiinsa. Sanojen heijastelu runossa kuvastaa veden heijastuksia, ja lokin huuto on osa rauhaa, jota runo ilmentää. Kolme elementtiä – maa, ilma, vesi – tuodaan yhteen. Runo alkaa äännettömyydestä, sitä avartaa lokinhuuto ja myös sitä seuraavat kaksi peiliriviä ja päätäntö on niistä muunnelmia, jossa keveästi ja tiiviisti liitetään runon kaikki tekijät yhteydeksi: taivaanrannan alla oleva ilma on vesi, jolla vene lipuu köykäisenä kuin kukka. (Carpelan 1972, 234).

Carpelanin mukaan kuudelle riville on Björling kiinnittänyt kuvan, joka avartumisestaan avartuu samaan tapaan kuin kiinalaisessa ja japanilaisessa runoudessa. Toisaalta Carpelan korostaa, että runo ei ole pelkästään kuvaus, vaan se ilmaisee myös katsojan mielentilaa, näkemisen tunneperspektiiviä. (Carpelan 1972, 234).

Björlingin runofilosofia voidaankin nähdä osana vuosisadan vaihteen kirjallista modernismia, irtaantumisenä niin romantiikan kuin symbolismin runoteorioista. Tällöin runoilija ei hae ilmiömaailman takaa enää mitään varsinaista olemista vaan tyytyy siihen, mikä on ja ilmenee. Ojaan valuva sadevesi ja tuulella taipuva oksa ovat sellaisenaan riittäviä todellisuuden perimmäisiä rakennosia ja tapahtumia. Aistimaailman takaa ei etsitä mitään syvempää todellisuutta, eräänlaista olioiden sinänsä salattua maailmaa. Toisaalta Björlingin modernismissa ei silti luovuta subjektin sisäisestä todellisuudesta, mutta ei myöskään rakenneta rajaa sisäisen ja ulkoisen välille. Ulkoisella todellisuudella on vain etusija kokevaan subjektiin nähden. Ulkoisesta todellisuudesta avautuu Björlingillä aina sisäinen todellisuus (Huuhtanen 1979, 77–86; 189–190).

Jouni Koponen on artikkelissaan *Avant-dada: Björling ja dadaismi* (2001) yhdistänyt Ringbominkin esille tuomia Björlingin runoteknisiä ratkaisuja erityisesti dadaismin poetiikkaan ja runofilosofiaan. Quesegon teksteissään Björling itsekin esitteli arvostavasti dadaismia. Koposen mukaan Björlingiä ja dadaismia yhdistävät monet piirteet, kuten konkreettisuus, keskeneräisyys, kielen esineellisyys, ”tyhjät” ja ”ylimääräiset” sanat ja hetkellisyys korostaminen. Keskeinen huomio on, että Björlingin kieli ei ole niinkään kiinni sanoissa ja niiden merkityksissä, ”vaan myös niiden rytmisessä, fyysisessä olemuksessa ja runon asemoinnin mimiikassa, sanan ja hiljaisuuden välisessä dialogissa.” (Koponen 2001, 130).

IV

Fredrik Lång on teoksessa *Björllingstudier* artikkelissaan *Från naturalism till modernism. Den poetiska nominalismen hos Björlling* (1993) tarkastellut Björllingin runojen filosofista, sisällöllistä taustaa. Hänen analyysinsä mukaan Björllingin runoudessa lyö-dään rikki perinteinen realistinen maailmankuva. Jos ajatellaan, että tämä perintei-nen maailmankuva on sisältänyt tietyt tulkinnat tiedon luonteesta, todellisuuden ja arvojen pysyvyydestä, Björllingin tuotannossa ne tulkitaan uudelleen. Universaalien, realistisesti tulkittujen arvojen ja filosofisten käsitysten tilalle tulevat partikulaariset ja nominalistiset tulkinnat.

Långin mukaan Björllingin runoissa puretaan se, mitä ihmiset kutsuvat järjeksi, järjestykseksi, selkeydeksi, moraaliksi ja kauneudeksi. Tilalle tulee tulkinta esi-par-menideslaisesta kaaoksesta, jossa olemisen elementit säilyttävät alkuperäisyytensä ja yksilöllisyytensä, koska niitä ei järjestetä mihinkään käsitettävään ja hallittavaan muo-toon. (Lång 1993, 185–198).

Nominalismin klassinen malli lausuu, ettei ole oletettava useampia entiteettejä kuin on välttämätöntä. Olevan tasolla se merkitsee, että lajien ja sukujen sijasta todellisia ovat yksittäiset oliot ja niiden ominaisuudet. Kielen tasolla se merkitsee, että yleiskäsit-teiden sijalla ovat yksittäiset sanat tai nimet. Normien tasolla se merkitsee, että pysyvi-en ja ikuisten arvojen sijasta vallitsee arvorelativismi: arvoja syntyy, katoaa, vanhenee, jää pois käytöstä ja syntyy uudelleen. (Armstrong 1978, 12–17).

Långin analyysin mukaan Björlling seurasi nominalistista mallia epäillessään perin-teisiä käsityksiä kielen, todellisuuden ja arvojen pysyvyydestä ja korostaessaan niiden suhteellisuutta. Mitä sitten jää jäljelle, kun universaalit luokat ja käsitteet on poistettu. Vastaus on: konkreettinen todellisuus, yksittäiset oliot, nimet, ominaisuudet. Viime kädessä ei mitään.

Bo Carpelan on myös tähdentänyt esseessään *Runon avonaisuudesta* (1960) Björllingin pyrkimystä kohti konkretiaa ja yksittäisten asioiden havainnoimista, joita ei usein pidetä arvokkaina, koska ne ovat niin itsestään selviä: ”Unohdus ja tuntematon eivät näin hallitse pelkästään runon olemisen erästä muotoa, vaan ne saavat runon myös aiheitasolla näkemään harvinaisia asioita: sadeveden kallionkolossa, naapurin-talon seinän ensimmäistä kertaa – Björllingä seurataksemme; ja kokoelmassa ’Kiri-ra!’ kohtaamme mietteitä herättävät sanat: ’På min saks mark jag med tom hand samlar upp rester, det ni ratat’ (Asiani maalla tyhjin käsin kerään jätteitä, mitä hylkäsitte).” (Carpelan 1981, 38).

Anders Olssonin mukaan vuoden 1938 vaiheilla ja yhä voimakkaammin sotavuosien jälkeen Björlling löytää lopullisesti hänelle ominaisen kielen ja maailmankuvan. Taak-se jäävät varhaisvuosien tietoisesti viljellyt vastakohta-asetelmat kielen ja havaintojen tasolla sekä päätösta että groteskia tavoittelevat ilmaisumuodot. Björllingin kieli kehit-tyy yhä pelkistetympään ja yksinkertaisempaan suuntaan. Olssonin mukaan myöhäis-vaiheessa Björlling ei tavallaan enää edusta modernia kuvakieltä sanan varsinaisessa merkityksessä. Kuvat eivät enää ole hänelle ilmaisu vaan ne tavoittelevat pikemmin tyhjyyttä ja hiljaisuutta. Runoista jäävät pois monet abstraktit ja ideologiset ilmauk-set, joita Björlling aiemmin saattoi aktiivisesti käyttää. Tilalle tulevat yhä selkeämmin konkreettiset ilmaukset ja tapahtumat: silmä, ääni, liike. Myöhäisvaiheessaan Björlling

on korostuneen profaani runoilija. (Olsson 1995, 169–212).

Mainittakoon, että myös Kai Laitinen on esseessään *Hiljaisuuden rajalla. Merkitöjä Gunnar Björlingistä* (1960) painottanut Björlingin konkreettisuutta ja yhteyttä arkiseen miljööhön. Laitisen mukaan Björling ei valinnut runsaskuvaisuuden tietä. Hänellä on tosin kuvia, mutta useimmiten hän käyttää tuttuja yleisnimiä: ilma, valo, lehdet, ranta, meri, aurinko. Laitinen toteaa, että vaikka Björling liikkuu runoudessaan ”äärettömyyden rajoilla”, hän ei silti menetä kosketusta konkreettiseen ulkomaailmaan ja siitä tehtyihin omakohtaisiin havaintoihin. (Laitinen 1984, 152).

V

Mikael Enckell on esseessään *Poeten som profet: Björling* teoksessa *Till saknadens lov* (1988) käsitellyt Björlingin monitahoista suhdetta uskontoon. Björlingin edellä esitetylle nominalistiselle katsomukselle luulisi olevan ominaista luopua perinteisistä uskonnollisista käsityksistä. Björlingin on tässä suhteessa kuitenkin kummallisen jännitteinen. Toisaalta hän ei tunnusta perinteisiä uskonkappaleita ja dogmeja, mutta toisaalta hänet täyttää ajoittain, kuten Enckell toteaa, ”miltei messiaaninen vapahduksen kaipuu ja armon kokemus”. (Enckell 1988, 82).

Björlingin uskonnollisuudelle on ominaista lapsenomainen hartauden kokeminen, eräänlainen spinozalainen *amor dei intellectualis*, jolle on ominaista mietiskelevä kaikkeuteen kohdistuva hartaus kuitenkin ilman erityisiä aatteellisia tai käsitteellisiä kehyksiä. *Korset och löftet* – kokoelman (1925) vaiheilla Björling ei tunnustanut metafyyssistä, transsendentaalista jumalaa. Hän samasti pikemmin panteistisesti elämän ja jumalan. Hänelle olivat tärkeitä eettisen ideaalin ensisijaisuus ja uskonnossa esiintyvä ajatus henkisen kasvun ja kehityksen mahdollisuudesta. Björlingille uskonto oli pitkälti tahtoon ja käytännön elämään, ei niinkään henkilökohtaisen persoonallisen jumalasuhteen tavoitteluun liittyvä. (Olsson 1995, 24–27).

Björlingin uskonnolliset näkemykset herättävät kysymyksen, olisiko hän ehkä sitenkin valinnut sellaisen maailman, jossa realistiset lait ja arvot vallitsevat – kuten uskonnoissa yleensä – pikemmin kuin nominalismi ja arvojen suhteellisuus. Useinhan modernit uskonnolliset mallit ovat ilmauksia ristiriitilanteesta. Henkilö ehkä haluaisi uskoa, mutta ei kykene. Uskomisen tarvetta olisi, mutta uskomisen tuntuu ehkä älyllisesti epätydyttävältä. Toisaalta uskomisen aktista luopuminen on liian suuri askel. Viimeisten kysymysten äärellä lohdulliset illuusiot saattavat houkuttaa enemmän kuin tyhjiys.

Björling tasapainoili ajattelussaan ja runoudessaan ”kosmoksen” ja ”kaaoksen” välissä taipuen ehkä lopulta kannattamaan muuttuvaa ”kaaoksen” mallia, mutta pystymättä helposti ja täysin hylkäämään ehjän järjestyksen, ”kosmoksen” mahdollisuutta. Björlingin tunnettu *Kosmos*-runo tiivistää havainnollisesti nämä vaihtoehtoiset tendenssit. Se sisältyy Björlingin kokoelmaan *Solgrönt* vuodelta 1933:

Ensi yönä, ensi yönä
on kosmos valmiiksi kirjoitettu,
se on uhkavaatimus, ja minä juoksen
rivien välissä.
Minä kyselen nuorilta, kyselen vanhoilta,
kolmekymmentähdeksän vuotta jotka minä kuljin opissa.
Ja sinä soimaat!
Mitä minä tiedän sanojen virrassa?
minä en pysy pystyssä
siinä missä kaikki horjuu.
Ensi yönä kaikki minkä olen tiennyt
on riekaleina,
se on uhkavaatimus, ja minä kysyn
sellaista mikä pysyy
vilpittömästi – kaikissa.
(Björling 1972, 55).

Björlingin *Kosmos*-runoa voidaan tulkita siten, että siinä saa ilmauksensa tasapainoilu realistis-universaalien (kosmoksen) ja nominalistis-partikulaarisen (kaaoksen) maailman-kuvan välillä. Sanat saartavat sitä, mikä voidaan tietää. Mutta se, mikä voidaan tietää, horjuu. Se on uhkaavaa. Kamppailua käyvät pysyvyyttä ja muuttuvuutta korostavat tulkinnot todellisuudesta. Varsinkin varhaisvaiheessa, erityisesti vielä 1920 – ja 1930-luvulla, Björling tasapainoili näiden mallien välissä.

VI

Gunnar Björlingin suhde uskontoon, kristinuskoon ja jonkinasteiseen ”pelastuksen” kai-puuseen on ollut ajoittain aktiivinen. Mikäli Olssonin tulkinta pitää paikkansa, Björlingin myöhäiskaudella kuitenkin myös suhde uskontoon seestyy. Uskonnollinen sanasto vähenee, vaikka ei kokonaan katoa. Björlingin rajoittamattomuuden ja kokonaisuuden tavoittelun viitekehys ei ole myöskään enää niin jännittyneen aktiivinen. Kosmoksen sijalla on yhä avoimempi myöntyminen kaaoksen maailmaan. Henkisen maailman sijalla on yhä korostuneemmin empiirinen yksilöolioista koostuva maailma. Björling näkee yhä selvemmin vain tämän muuttuvan maailman, ei mitään muuta. (Olsson 1995, 26–27).

Johdonmukainen näkemys olisi kai tällöin myös luopua korostamasta runoilijan mi-nää ja kannattaa tulkintaa minän hajoamisesta ja katoamisesta. Björling ei kuitenkaan koskaan varsinaisesti luopunut subjektin käsitteestä, kuten on edellä todettu. Myös Anders Olsson on samaa mieltä. Hänen mukaansa Björlingin myöhäisvaiheessa subjektin asema tosin heikkenee, sen ääni vaimenee. Kyse ei kuitenkaan ole minän katoamisesta, vaan siitä, että runoilijan muuttuvalla minällä on yhä oma paikkansa muuttuvassa maailmassa. Se on osa maisemaa ja olioita, joista maisema muodostuu. Se ei nouse etualalle, mutta ei myöskään häviä täysin näkymättömiin. (Olsson 1995, 173–175).

Esimerkiksi seuraavassa vuoden 1943 kokoelman *Ohjälpligheten* runossa minä ja mai-sema ovat molemmat korostetusti mukana. Runon minä on siinä siirtynyt valoisiin mai-semiin ulkosaarille, ehkä merelliseen Suomenlinnaan, koskapa runossa puhutaan linnan-valleista, vedessä lepäävästä linnoituksesta ja kallioista:

Sateenmärkien kallioitten kielet
harmaa linnanvalli
ja vedessä leväten sokerileipurinlinnoitus
leikkisän vihreä ja soma ja kesäkorea
valkeanharmaan veden taivaan alla
ja tässä ympärillä on lehtreä ja ruohoa, ja ruoho ja lehdet
mutta luotoa tuulen alla hallitsee lokkipari
ja täällä lehdon tai kallioitten ja linnanvallien
ja linnunliverryksen keskellä
täällä suolassa ja kesässä tai sateessa ja tuulessa
minä.
(Björling 1972, 140).

Björlingin runolle on ominaista runsaat havainnot ulkomaailmasta ja sen tapahtumista, kuten ruohosta, lehdistä, lokkiparista, linnunliverryksestä, sateesta ja tuulesta. Björlingin myöhäiskaudella hänen ilmaisunsa tiivistyy yhä entisestään ja hän tavoittelee yhä useammin muutamin lyhyin vedoin tuttua yksinkertaista maisemaansa, jonka sisältönä ei ole ”juuri mitään”, kuten kokoelman *Ohört blott* runossa vuodelta 1948:

Niin yksinkertaista
eikä juuri mitään
– kuulematonta vain.
Puunsuhu lehdissä
hengitys ääneti.
(Björling 1972, 183).

Konkreettinen historiallisesti paikallistettava maisema on silti yhä tavoitettavissa Björlingin myöhäiskauden runoista. Björling ei viljele ajatonta ja paikatonta ”ikuisuusrunoutta” vaan tiettyyn aikaan ja paikkaan liittyvää, jopa maantieteellisesti paikallistettavaa sanastoa. Tämä käy hyvin ilmi seuraavassa vuoden 1951 kokoelman *Ett blyertstreck* runossa. Siinä myös runon minä on konkreettisesti läsnä helsinkiläisessä maisemassa, jossa Suomenlinnan lautta kulkee tuttua reittiään:

Pyörtyä kaikesta ja mitä omistaa
ja niin kuin aamuvalo punainen ikkunaverho
moottori papattaa, kahdeksan purjevetä hinauksessa
Suomenlinnan laiva kulkee ikuisesti
ja kesä vilvoittaa
minua alastonta lakanan alla
kukanvana on vesi taivas
valkoista ja sinistä on, väritön talo
syysruskeaa on metsänreunan välimailloilla
yli lyijylaineitten värinän.
(Björling 1972, 210).

Yhteensulautumisen ja hallinnan ohella on kolmaskin mahdollisuus, joka antaa tilaa välillä olemiselle. Björlingin rajoittamattomuusajatus sisältäisi tällöin käsityksen sekä eksistentiaalisesta että tulkinnallisesta tilasta, jota yritetään rajata ja sulkea mahdollisimman vähän. Paikkaan liittyvä kodittomuuden/kotoisuuden tapainen dikotomia on tästä hyvä esimerkki. Voimme kokea olevamme jossain paikassa heideggrilaisittain *unheimlich* tai sitten ei. Yksi tapa olla ”kynnyksellä” olisi edes pyrkimys varoa tämän kaltaisia dikotomioita tai muita semioottisia ”koodeja”, jotka tarjoavat paikalle jotain rajattavissa olevaa olemusta tai entiteettiä.

Helsingin runoilijana ja Kaivopuiston ”poetana” monitahoinen ja ristiriitainen Björling on eräänlainen paikallishistoriallinen figuuri, jota ilman helsinkiläisyys historiallisena kokemuksena olisi astetta vailla syvyyttä ja luonnetta. Istuessaan siemailemassa kuumaa juomaa Kaivopuistossa kahvila Ursulassa kävijä voikin muistaa, että tuota ikkunasta aukeavaa merimaisemaa, jossa näkyvät Suomenlinna ja lähisaaret, lähistöllä majaillut runoilija on kärsivällisesti saartanut sanoilla.

Jostain kaupungin ja meren – luonnon – välistä löytyy myös Björlingin omin maisema. Päätän Björlingin runouden tarkastelun hänen omimman maisemansa tai ”seutunsa” kuvaukseen sellaisena – sisätilan ja ulkotilan, tietämisen ja unohtamisen, tuntemisen ja tuntemattomuuden välitiloineen – kuin se ilmenee hänen runossaan kokoelmassa *Att syndens blåa nagel* (1936):

Tuulensuojassa ja auringonvalaisemassa minä kuulen tuulen suhun,
se tavoittaa kuin vilvoitus minut
ja yhä on maa kostea, ja minä tunnen tämän seudun
ja olen niin tuntematon, minä en ollut enkä palaa,
minä olen unohduksen suuruus
tässä kesäpäivässä kesäkuun auringossa.
Minä olen niin onnellinen kuin sen on joka elää.
(Björling 1972, 98).

Kirjallisuus

- Armstrong, D.M 1978. *Nominalism & Realism. Universals & Scientific Realism*. Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barthes, Roland 1993/1975. *Tekstin hurma*. Suom. Raija Sironen. Tampere: Vastapaino.
- Björling, Gunnar 1972. *Kosmos valmiiksi kirjoitettu*. Suom. Tuomas Anhava. Keuruu: Otava.
- Broms, Henri 1998. *Paikan hengen semiotiikkaa. Itä-Euroopan sielua etsimässä*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Carpelan, Bo 1972. *Gunnar Björling*. Teoksessa *Kosmos valmiiksi kirjoitettu*. Suom. Tuomas Anhava. Keuruu: Otava, 231–244.
- 1981/1960. *Runon avonaisuudesta*. Teoksessa *Mitä lukijan tulee tietää. Esseitä ja kirjoituksia Parnasson vuosikerroista 1951–1981*. Toim. Juhani Salokannel. Suom. Irmeli Niemi. Keuruu: Otava, 35–40.
- Engdahl, Horace 1993. *Tystnaden I ordet*. Teoksessa *Björlingstudier. Föredrag vid Gunnar Björling-symposiet den 18–19 maj 1992*. Utgivna av Clas Zilliacus och Michael Ekman. Ekenäs. Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland nr. 583, 145–159.
- Enckell, Mikael 1988. *Poeten som profet*. Teoksessa *Till saknadens lov*. Ekenäs: Söderström, 56–84.

- Holmlund, Carl-Johan 2008. *Taiteilijaelämää. Gunnar Björlingin kirjailijantien tarkastelua*. Lahti: Bibliophilos 4, 69–74.
- Huuhtanen, Päivi 1979. *Tunteesta henkeen. Antipositivismi ja suomalainen estetiikka 1900–1939*. Vaasa: Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 341.
- Irigaray, Luce 1996. *Hyväilyn hedelmällisyys*. Teoksessa *Sukupuolieron etiikka*. Suom. Pia Sivenius. Tampere: Gaudeamus 205–238.
- Koponen, Jouni 2001. *Avant-dada: Björling ja dadaismi*. Teoksessa *Romanttinen moderni. Kirjoituksia runokäsityksistä*. Toim. Tuula Hökkä. Tampere: Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 830, 127–145.
- Laitinen, Kai 1984/1960. *Hiljaisuuden rajalla. Merkintöjä Gunnar Björlingistä*. Teoksessa *Metsästä kaupunkiin. Esseitä ja tutkielmia kirjallisuudesta*. Keuruu: Otava, 149–152.
- Lång, Fredrik 1993. *Från naturalism till modernism. Den poetiska nominalismen hos Björling*. Teoksessa *Björlingstudier. Föredrag vid Gunnar Björling – symposiet den 18–19 maj 1992*. Utgivna av Clas Zilliacus och Michael Ekman. Ekenäs: Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland nr. 583, 185–198.
- Olsson, Anders 1995. *Att skriva dagen. Gunnar Björlings poetiska värld*. Stockholm: Bonniers.
- Ringbom, Sixten 1993. *Bildstruktur hos Björling*. Teoksessa *Björlingstudier. Föredrag vid Gunnar Björling-symposiet den 18–19 maj 1992*. Utgivna av Clas Zilliacus och Michael Ekman. Ekenäs. Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland nr. 583, 117–131.
- Tallgren, Anna-Maria 1980/1940. *Nuori Aaro Hellaakoski*. Teoksessa *Aaro Hellaakoski. Runot*. 5. painos. Juva: WSOY, v-xxii.
- Tarasti, Eero, 1996/1994. *Paikan semiotiikkaa*. Teoksessa *Esimerkkejä. Semiotiikan uusia teorioita ja sovellutuksia*. Tampere: Gaudeamus, 251–260.
- Veivo, Harri 2010. *Helsinki: pääkaupungin monet kasvot*. Hykotka.fi.helsinki/kaupunkijakirjallisuus/helsinki/helsinki.pdf, 1–20. Katsottu 2.2.2010.

vuuteen. Se liittyy myös mahdollisuuteen luoda ihmisäänen ainutkertaisuuden ja laulun avulla ihmissuhteiden uusia ja muuntuneita muotoja rakkauden kaksoiskäskyn subtiilissa merkityksessä. Laulun erityisluonne ja vaikuttavuus runouden ja musiikin kaksoiskielenä ja sen mahdollistamana *amor mundina* voidaan tulkita runouden ja narraation rakentavan ja muuntavan käsitteellistämisen, ilmaisupotentiaalin ja elämänyhteyden luomisen kautta. Laulun merkitystä ovat historiallisesti korostaneet myös erilaiset myyttiset figuraatiot niin yksilöllisenä kuin yhteisöllisenä identifikaatiokeinona. Laulua *amor mundina* voidaan myös lähestyä ymmärtämällä musiikki rakkauden metaforana ja rituaalina, kauneuden ja rakkauden keskinäissidoksena sekä parantavana potentiaalina, jolloin musiikki voi luoda ja rakentaa järjestystä, keskinäistä yhteyttä ja osallisuutta.

YTM, laulunopettaja Maija Pietikäisen poikkeittieteellinen valtio-opin ja musiikkiteorian väitöskirja "Laulu ja amor mundi. Tutkimus laulusta eräänä maailmasta huolehtimisen perusaktiviteettina." tarkastettiin Jyväskylän yliopistossa perjantaina 2.9.2011. Vastaväittäjänä toimi professori Antti Vihinen; Karlsruher International University, Karlsruhe. Se on julkaistu sarjassa Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research nro 418. Jyväskylä 2011, ISBN 978-951-39-4379-0 ja ISSN 0075-4625; 418.

ABSTRACTS OF ARTICLES IN SYNTEESI 4/2011

CARL-JOHAN HOLMLUND: Gunnar Björling as a poet of Helsinki

A chapter on *locus genii* in semiotics. This paper offers an analysis of Gunnar Björling describing the city of Helsinki in his poetry. Special attention is given to the role of the subject in Björling's poetry as well as the technique and the philosophy of his poetry. Björling focuses on specific and concrete places such as the sea and boats, streets with cars and trams, market places with people and buildings which can be recognized as part of the spirit of a place (*locus genii*). The view of the world in Björling's poetry seems to be modern, urban, particularistic and nominalistic. The main idea of the spirit of a place is openness, both existential and interpretational.

KIRJOITAJAT

AKI-MAURI HUHTINEN, professori, Maanpuolustuskorkeakoulu

CARL-JOHAN HOLMLUND, FL, TM, lehtori, Rauma

SAARA JANTUNEN, FM, Helsinki

ALTTI KUUSAMO, professori, Turun yliopisto

EERO TARASTI, professori, Helsingin yliopisto

HARRI VEIVO, professori, Pariisi

II

TANSSI TYHJYYTEEN: HUOMIOITA GUNNAR EKELOFIN MODERNISMISTA JA SYMBOLIKÄSITYKSESTÄ

by

Carl-Johan Holmlund, 2006

Synteesi 1/2006 (vol 25), 12-23

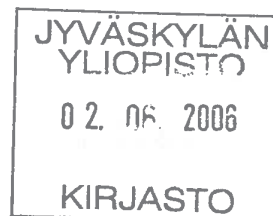
Reproduced with kind permission by Suomen Semiotiikan Seura,
Suomen Estetiikan Seura & Suomen Taidekasvatuksen Tutkimusseura.

SYNTEESI 1/2006 (25. vuosikerta)

ISSN 0359-5242

Julkaisijat:

Suomen Semiotiikan Seura (Helsinki)
Suomen Estetiikan Seura (Helsinki)
Suomen Taidekasvatuksen Tutkimusseura (Jyväskylä)



Toimitusneuvosto:

Jan Blomstedt
Henri Broms
Päivi Huuhtanen
Altti Kuusamo
Maija Lehtonen
Anna Louhivuori
Hannu Riikonen
Yrjö Sepänmaa
Eero Tarasti

Toimitus:

Eero Tarasti (päätoimittaja). Puuskaniementie 2 B, 00850 Helsinki, puh.
(09) 698 7505, eero.tarasti@helsinki.fi
Altti Kuusamo (toimitussihteeri). Kristiinankatu 6 A 7, 20100 Turku, puh.
050-524 1089, altti.kuusamo@utu.fi
Harri Veivo (toimitussihteeri). Rue Père Eudore Devroye 181, 1150 Bruxelles,
Belgique, harri.veivo@helsinki.fi
Paul Forsell (levikki- ja taloussihteeri, taitto). HY, Musiikkitiede, puh.
(09) 191 24675, paul.forsell@helsinki.fi
Toimitus pidättää itsellään oikeuden muuttaa tekstejä.

SYNTEESI ilmestyy neljästi vuodessa. Tiedustelut: Taiteiden tutkimuksen laitos/
Musiikkitiede, PL 35 (Vironkatu 1), 00014 Helsingin yliopisto, fax (09) 191 24755 (tai
osoitteet yllä).

Tilaukset: Sampo 800014-478823

Tilaushinta: Vuosikerta Suomeen 25 €, muualle Eurooppaan 27 €, Euroopan
ulkopuolelle 29 €

Sisällys:

EERO TARASTI:	Roland Barthes eli semiotiikan synty musiikin hengestä	2
CARL-JOHAN HOLMLUND:	Tanssi tyhjyyteen	12
JOONAS LAHTINEN:	Brechtin eepinen teatteri ja eksistentiaalisemiotiikka.....	24
PAULI TAPANI KARJALAINEN:	Ajassa ja tilassa: paikka kertomispositiona.....	38
HANNU EERIKÄINEN:	Taidetta teknofuturismiin teemapuistossa.....	48
IRMA SORVALI:	Meidän isälle – sanomalehden isänpäivönnitteluja.....	65
<i>Katsauksia</i>		
NICLAS SANDSTRÖM:	UPJ ja paini daseinin konfliktissa	78
ANNA-RIITTA TUNTURI:	Groteskia kirjallisuutta ja ylevää lukijuutta.....	85
<i>Kirjoja</i>		
EERO TARASTI:	Peirceläistä käännösteoriaa.....	94
MINNA TÖRMÄ:	Taiteen rooleista kiinalaisen oppineen virkamiehen elämässä.....	97
JUKKA MIKKONEN:	Pohjoisen ilmanalan tuottama usklassismin katekismus	100
YRJÖ SEPÄNMAA:	Arabianrannan taideprojektin lisälehdet: taidekoordinaattori työnsä tutkijana	103
<i>Abstracts</i>		
<i>Kirjoittajat</i>		
Synteesin vsk 2005 sisältö		109
.....		109
.....		110

CARL-JOHAN HOLMLUND

TANSSI TYHJYYTEEN

Huomioita Gunnar Ekelöfin modernismista ja symbolikäsitteistä

I

Gunnar Ekelöfin (1907–1968) runoja lukiessaan kiinnittyy huomio nuoruudentuotannon, kuten esikoiskokoelman *Sent på jorden* (1932) tyhjyyden tunteiden ja myöhäistuotannossa ilmenevän mystiikan lisäksi eräänlaiseen hirtehishuumoriin, joka on parhaimmillaan kokoelmassa *Strountes* (1955), mutta jonka ilmauksia on myös aiemmissa kokoelmissa, kuten *Färjesång* (1941) ja *Non serviam* (1945). Kai Laitinen onkin esseessään Gunnar Ekelöfistä kirjassaan *Puolitiessä* (1958) todennut, että juuri edellä mainituissa 1940-luvun kokoelmissa Gunnar Ekelöf yltää runoilijana ensikerran mestaruuteen. Hänen kätensä on varmempi ja kynänsä terävämpi kuin koskaan ennen (Laitinen 1958, 151).

Varsinaisesti Ekelöfin pilkkarunot saavat huipennuksensa kokoelmassa *Strountes*. Kokoelman nimi tulee ruotsinkielen sanasta *strunt* ja tarkoittaa pötyä, lörpötystä, roskajuttua. Ekelöf on ottanut kokoelmansa nimen 1800-luvulla eläneen ruotsalaisen kirjailijan Carl J. L. Almqvistin eräästä käsikirjoituksesta. Siinä Almqvist oli vääntänyt *strunt*-sanon monikkomuotoon ranskaksi ”*strountes*” pilkatakseen silloista hovia ja sen lähellä olevia piirejä, jotka mielellään kerskailivat ranskantaidollaa (Ekelöf 1981, 155). Ekelöfin, joka viihtyi ajoittain huonosti ruotsalaisessa kansankodissa, ivan kohteena on puolestaan kaikenlainen itsetyytyväisyys ja kerskailu, joka esiintyy milloin missäkin muodossa, kuten vaatimuksessa ”ole kunnan kansalainen” tai tässä ”ole sosiaalinen”, ”ajattele myönteisesti”-maailmankuvassa, mutta myös pyrki- myksessä esittää pyhää, viatonta. Ekelöfin eräässä runossa pyhä mies osoittautuikin pikemmin madoksi, jonka vanhemmatkin ovat vain matoja (viittaus Shakespearin Hamlettiin):

Pyhä mies kohottaa kasvonsa sorasta
tai ruhosta, mullasta
johon vajonneena, uppoutuneena on maannut
Hänen kasvonsa ovat umpeenmuuratut kasvat

aivan kuin hänen suunsa olisi yhtä läskihuulta
ja silmät turvonneina kuopissaan
tai kuin ihon pintaan nousseet käsnät
Pyhä mies on mato, tai kuten runoilija sanoo:
"O worm, thou art my father and my mother"
(Ekelöf 1981, 11).

Strountes päättyy ironiseen epilogiin. Kohteena on romanttinen runous ja epäilemättä itsensä ylen vakavasti ottavat (uus)romanttiset runoilijat, jotka samaan aikaan julistavat, ettei mitään itseä ole. Kääntäessään kokoelman Pentti Saarikoski kirjoitti, että runossa parodioidaan ruotsalaista romanttista runoutta eikä hän ole ryhtynyt kyseistä runoa kääntämään, koska se ei olisi suomalaiselle lukijalle mielekäs. (Ekelöf 1981, 161–162). Saarikosken ratkaisusta voidaan olla toistakin mieltä ja runolla saattaa olla tiettyä uutta ajankohtaisuutta jälkisaarikoskimaisessa kirjallisten muotien Suomessa. Runoilijan kohtalo vertautuu tässä runossa englantilaiseen romanttikoon lordi Byroniin, joka paitsi että kirjoitti runoelman *Don Juan*, piti elämänsä suurimpana saavutuksena uimista Hellespontoksen yli. Runon lopussa runoilijan tieksi osoittautuu hieman epätodellisissa tunnelmissa tavoitella muun muassa horisontiton maailmaa, josta kaikki tiet puuttuvat (Ekelöf 1981, 66).

II

Ekelöfin *Strountes*-kokoelman pilailun ja komedian takana on tietenkin pyrkimys osoittaa, että useimmat niistä rakennelmista joilla me juhlimme ihmisyyden riemuvoittoja saattavat ajan saatossa osoittautua pelkiksi illuusioiksi. Ne ovat hölynpölyä, roskaa, strunt. Raha, valta ja arvoasemat (Ekelöf itse tosin valittiin Ruotsin Akatemiaan *Strountes*-kokoelman ilmestymisen jälkeen vuonna 1958) ovat tietenkin ne, jotka maailmaa pyörittävät ja jotka siksi ovat runoilijan kritiikin kohteena. Ekelöf kritisoi kuitenkin myös perinteisiä "henkisiä" tai humanistisia rakennelmia, kuten taidetta ja oppineisuutta sekä erityisesti kristinuskoa. Vanhan satiirisen perinteen mukaan maailmaa on usein verrattu teatteriin. Mitä Ekelöf sitten tarjoaa tilalle tälle maailmanteatterille, jossa näyttelijät ja roolit ovat surkeita ja käsikirjoituskin huono, jos sitä ylipäänsä on? *Strountes*-kokoelman runossa *Toscana* annetaan yksi vastaus:

Myös hajamielisyys on suurenmoinen maisema:
Peltoja missä kynnetään härjillä, koira joka haukkuu
olematonta
olkikattoinen maalaistalo jonka kaivonvintturin
erottaa
sinisiä rinteitä yksinäisin pinjoin ja sypressein
taustaksi jollekin poissaolevalle Madonnalle
poisaolevan Johanneksen ja Jeesuslapsen kanssa
joka tavoittelee rintaa tyhjällä eleellä -
Siksi että ketään heistä ei nähdä, muuten kuin
illan omassa läpinäkyvyydessä, joka voisi olla heidän
silmänsä jotka katsovat koskemattomien
hiljaisten peltojen yli

sitten kun kaikki näkyvät linnut ovat jo muuttaneet ja vain näkymättömien kuullaan muuttavan, vielä parvissa yöllä (Ekelöf 1981, 12).

Ekelöfin runo ilmentää aktiivisen etsimisen ja haluamisen poissaoloa. Poissa ovat Madonna, Johannes ja Jeesuslapsi ja jäljellä hajamielisyys, joka on sekin suurenmoisen maisema. Ekelöf ottaa näin etäisyyttä keskeisiin kristinuskon symboleihin ja asettaa niiden tilalle satunnaisia todellisuuden tapahtumia ja viime kädessä illan ja yön hiljaisuuden, tyhjyyden. (Runo kertoo toisaalta, että yksi Ekelöfin mielenkiinnon kohteista oli Kreikan, Kiinan ja Bysantin ohella Toscana ja ylipäänsä Italia, jossa Ekelöf vietti elämänsä aikana useita pitkiä jaksoja).

Kai Laitinen on edellä mainitussa esseessään Gunnar Ekelöfin runoudesta käynyt läpi tämän varhaisvaiheita ja löytänyt kehityskaaren, joka ilmenee ensin hyvin illuusiottomana ja epäilevänä suhtautumisena ympäröivään maailmaan ja liudentuu sitten, erityisesti 1950-luvun kokoelmissa, satiiriseksi ja parodiseksi maailman tarkkailuksi, johon kuulu tietty etäisyys sekä itseen että todellisuuteen. Keskeistä on tällöin ideologinen sitoutumattomuus, erilaisiin valmiisiin maailmankatsomuksiin kohdistuva usein pisteliäskin kritiikki.

Kai Laitisen mukaan "lähes täydellinen illuusiottomuus ja ankara asiallisuus ovat Ekelöfin 40-luvun lyriikan luonteenomaisia piirteitä, jotka ilmenevät yhtä hyvin maailmankatsomuksessa kuin tyylissäkin. Jokaiseen valmiiseen kaavaan hän suhtautuu epäillen, koska tietää sen väärennetyksi; kaikki uskonnolliset tai muuten ohjelmalliset ideologiset järjestelmät ovat hänelle vieraita". Laitinen siteeraa Ekelöfin kirjoitusta *En outsiders väg*, joka on ilmestynyt Ekelöfin proosaa sisältävässä kirjoituskokoelmassa *Promenader och utflykter* ensi kerran jo vuonna 1941. Sen mukaan "runoilijan ensimmäinen tehtävä on tulla omaksi itsekseen, tulla ihmiseksi. Hänen ensimmäinen velvollisuutensa – tai pikemmin hänen paras keinonsa tähän pääsemiseksi – on tunnustaa parantumaton yksinäisyytensä ja maallisen vaelluksensa tarkoituksettomuus. Vasta silloin hän voi repiä pois kaikki kulissit, koristeet, valepuvut todellisuuden yltä" (Laitinen 1958, 154; vrt. Ekelöf 1963, 165–176).

Ekelöfin kritiikin takana on tietenkin perimmältään koomikon yksinäisyys, käsitys olemassaolosta, jossa yhä useampi seikka tarkemman tarkastelun jälkeen osoittautuu merkityksettömäksi, turhaksi, tyhjäksi. Riisuessaan alastomaksi tätä theatrum mundia runoilijan vaarana on kuitenkin siihen uppoaminen ja sen ottaminen turhan vakavasti ikään kuin maailman merkityksettömyys ei sittenkään olisi aivan merkityksetöntä. 1950-luvulla Ekelöf seuraakin absurdin kirjallisuuden perinteitä sikäli että ilmaisuodoksi tulee yhä useammin farssi ja parodia, mikä tuo ilmaisuun etäisyyttä. Paljas illuusiottomuus ei ole siten Ekelöfin viimeinen sana tai viesti.

Ekelöfin ratkaisu on, että vaikka maailma näyttäytyy hänelle merkityksettömänä hän ei silti kiellä sitä. *Strountes*-kokoelmassa Ekelöf kohdistaaakin ironiansa yhä voimakkaammin myös itseensä. Hän epäilee myös epäilyään, jolloin tuloksena on hetkiä, joissa koetaan syvästi maailman mielettömyys, mutta samalla satiirilla ja parodialla lyödään tämäkin tunne leikiksi. Lopputuloksena on, että elämän sanelemat rajoitukset aletaan nähdä myös mahdollisuuksina. Runossaan *När man kommit så långt* Ekelöf toteaaakin, että kun on päässyt tarpeeksi syvälle mielettömyyteen tai merkityksettömyyteen, sinänsä pienet asiat, kuten lasihelmi joka on joskus riippunut

jonkun kaulassa tai arkeologin lapioon tarttunut piikivensiru, voivat tulla uudestaan tärkeiksi ja merkityksellisiksi (Ekelöf 1981, 29).

III

Brita Wigforss on tutkimuksessaan *Konstnärens hand. En symbol hos Gunnar Ekelöf* (1983) todennut, että Ekelöfillä on eräitä symboleja, jotka ovat seuranneet häntä läpi koko tuotannon. Näitä ovat esimerkiksi meri, horisontti, neitsyt. Tutkimuksessaan Wigforss on itse keskittynyt käsisymboliikkaan. Hän on havainnut sen runsaat variointimahdollisuudet avoimen käden yhteisyyden ja uskon ilmauksista puristetun käden yksinäisyyteen ja epätoivoon.

Wigforssin mukaan yksi keskeinen piirre Ekelöfin käsitykselle symbolista on, että se usein lakkaa olemasta symboli. Se ei enää viittaa ”johonkin muuhun”, merkitystä ei korvata toisella merkityksellä. Sen sijaan merkki ja merkitty sulautuvat yhteen. Ekelöfin symbolista sukeutuu ikoni siinä semanttisessa mielessä, että symbolin/merkin ilmaisu ja sisältö pyrkivät lähenemään toisiaan, kuten on väitetty tahtuvan valokuvassa (Wigforss 1983, 44–46).

Gunnar Ekelöf pyrki toisin sanoen kiinnittämään huomionsa runossa mieluummin kirjaimelliseen kuin vertauskuvalliseen merkitykseen. Tällöin symboli liudentuu modernistisessa mielessä ikään kuin vain puhtaaksi, varsinaiseksi kuvaksi.

Ekelöfin käsitys symbolista palautuu muun muassa hänen nuoruudessaan harrastamiin opintoihin kuvataiteiden modernismista. Ulf Thomas Moberg onkin tutkimuksessaan *Gunnar Ekelöfs non-figuration och situationspoesi* (1982) esitellyt Ekelöfin yhteyksiä paitsi surrealismiin ja dadaismiin myös Pariisissa maailmansotien välillä vaikuttaneeseen art concret-ryhmään. Ekelöf tutustui art concrete-ryhmään 1920-luvun lopussa ja 1930-luvun alussa Pariisissa. Mobergin mukaan taidesuuntaus kiehtoi Ekelöfiä vaikka hän myöhemmin vastustikin sen teoretisointeja, joita hän piti ylimitoitettuina ja liian spekulatiivisina.

Art concret-ryhmän perusidea oli etsiä sitä, mikä on konkreettista ja todellista. Todellisuudessa konkreettista ovat yksilöoliot, kuten puut tai eläimet mutta maalauksessa konkreettista ja todellista on viime kädessä vain viiva, väri ja pinta: ”une ligne est une ligne, riens moins, rien de plus.” Taidekäsitys oli siten luonteeltaan formalistinen, mutta muodon puitteissa ilmeni tuo mahdollisimman vähiin supistettu konkreettinen sisältö. Ryhmän olemassaolo todistaa osaltaan, että eivät vain taiteen irrationaaliset vaan myös rationaaliset korostukset olivat osa Pariisin tarjontaa 1920-luvulla. Ryhmä korosti taiteenteossa intellektuaalisuutta, järkeä. Taiteilija nähtiin eräänlaisena tutkijana, matemaatikkona ja tiedemiehenä. Ilmaisussa korostui selkeys ja yksinkertaisuus (Moberg 1982, 31–34).

Art concret-ryhmän kanssa samansuuntaisia selkeyttä ja yksinkertaisuutta korostavia esteettisiä painotuksia on löydettävissä myös Ekelöfin myöhemmässä poeettisessa pohdiskelussa, kuten käy havainnollisesti ilmi esimerkiksi Leif Erikssonin väitöskirjasta *Man måste ha sin prövosten* (1982). Teoksessa Eriksson on analysoinut erityisesti Ekelöfin 40-luvulla ja 50-luvulla esittämiä teoreettisia käsityksiä.

Erikssonin mukaan Ekelöfille vastustettavia asioita ovat muun muassa liiallinen estetisointi, litteraarisuus, ”ylevä” runollisuus, kuvien paljous ja suuret kompositiot. Kannatettavia asioita ovat puolestaan epärunollisuus, katkelmallisuus, asiallisuus

ja yksinkertaisuus. Ekelöfin estetiikassa ja runoudessa keskeistä on tietty fragmenttaarisuus tai kokonaisuuden särkyneisyys. Tavoiteltavia asioita eivät ole eteeriset tai utuiset tunnelmat, mutta ei myöskään itsetarkoituksellinen sotkuisuus. Ekelöfin esteettisiä avainsanoja ovat muun muassa "opoetisk", "poesi i sak", "enkelhet" ja "livssak" (Eriksson 1982, 23–26).

Ekelöf oli 1950-luvulla ja vielä 1960-luvun alussa korostuneen antiesteettinen ja antipoeettinen, eräänlainen fragmenttaarisuuden ja keskeneräisyyden julistaja ja puolustaja. Jonkinlaista siirtymää edustaa kuitenkin hänen myöhäiskautensa niin sanottu bysanttilainen trilogia (1965–1967), joka on sekä sisällöltään että osittain tyyliltään hieman toisenlaista Ekelöfiä. Ekelöfin horjuminen fragmenttaarisen ja kokonaisen, ei-minkään ja "jonkin" välillä käy yhä polttavammaksi hänen viimeisten vuosiansa mystiikan värittämässä runoudessa.

IV

Ekelöfin bysanttilaiseen trilogiaan lasketaan kolme kokoelmaa, joista ensimmäisenä ilmestyi *Diwan* (1965), toisena *Sagan om Fatumeh* (1966) ja kolmantena *Vägvisare till Underjorden* (1967). Ekelöf on itse useissa yhteyksissä painottanut, että viimeinen kokoelma on asiallisesti keskeisin jonka paikalle esimerkiksi trilogian suomentaja Caj Westerberg onkin sijoittanut sen. Ekelöfin myöhäiskauden keskeinen filosofinen ongelma esittyy jo ensimmäisen kokoelman toisessa runossa, jossa runon minä kyselee, haluaako hän (eksistenssin) monikerroksisesta sipulista enemmän osan kuin kokonaisen vai kokonaisen mieluummin kuin osan. Lopulta hän vastaa, että hän haluaa kummatkin ja ettei tämä valinta sisältäisi mitään ristiriitaa:

Unessa kuulin:

– Habib, haluatko tämän sipulin
vai haluatko vain viipaleen?

Minut valtasi suuri epätietoisuus

Tämän arvoituksen kysymys

oli elämäni kysymys!

Halusinko osan enemmän kuin kokonaisen

vai kokonaisen mieluummin kuin osan?

Ei, minä halusin kummatkin,

sekä osan kokonaisesta että kokonaisen

ja ettei tässä valinnassa olisi mitään ristiriitaa

(Ekelöf 1994, 16).

Erilaisissa fragmenttiteorioissa, joiden piiriin Ekelöfinkin pyrkimykset voidaan laskea, korostuu usein, että kyse on nimenomaan täydellisen ja epätäydellisen dialektiikasta, jossa pirstomalla ilmaisu etsitään uudenlaista kokonaisrakennetta (Enwald 1997, 136). Ekelöfin myöhäiskausi ei siten välttämättä ratkaisevasti muuta hänen poeettista ajatteluaan. Ekelöfin runous ja sen taustalla oleva ajattelu saavat kuitenkin hänen myöhäiskokoelmissaan osittain uuden luonteen. Muuttavatko Ekelöfin viimeiset kokoelmat hänen näkemystään symbolista, etenkin jos se on tulkittu edellä esitetyllä tavalla yksilöolioihin liittyen kirjaimellisesti ja realistisesti?

Ekelöfin symboli-käsityksen taustana on, kuten edellä on tullut ilmi, vielä 1950-luvulla moderni kuvataide ja erityisesti ei-figuratiivinen kuvakäsitys. Ekelöfille symboli on ikään kuin ikoni, joka ei pyri esittämään tai ilmaisemaan mitään itsensä ulkopuolista, vaan pikemmin itseään tai ikonin ei-esittävää pintaa. Tässä symbolikäsitteessä korostuvat yksittäiset oliot tai ei mikään, sikäli kuin tulkitaan, ettei pinta esitä mitään.

Bengt Landgren on ensimmäisenä väitöskirjassaan *Ensamheten, döden och drömmarna* (1971) kiinnittänyt syvempää huomiota Ekelöfin myöhäiskauden mystiikkaan ja tarkastellut muun muassa tämän muistiinpanoja, jossa ekelöfiläinen mystiikka ilmenee äärettömän pienen identifioimisena äärettömän suuren kanssa. Ei mikään identifioidaan kaiken kanssa. Nolla on ääretön. Eräässä muistinpanossa Ekelöf on merkinnyt seuraavasti: ”Gud, 0 och ∞.“ Ekelöfin myöhäiskauden mystiikassa Jumala näyttytyy tyhjiönä ja toisaalta täyteytenä, ”absoluuttina” (Landgren 1971, 59).

Mitään tarkempaa selkoa Ekelöf ei tee käsitteille ”äärettömyys” tai ”Jumala”. Ekelöfiläinen partikulaarisen, konkreettisen, pienen, katoavan estetiikka näyttää kuitenkin saavan yhtäkkiä tulkinnan, joka korostaa universaalia, äärettöntä ja suurta. Ekelöf tulkitsee yksittäisen olion tai pinnan symboloivan samaan aikaan tyhjiyyttä ja toisaalta äärettömyyttä, Jumalaa.

Ekelöfin merkintäjien taustana on hänen kiinnostuksensa Oriintiin, islamilaiseen mystiikkaan, joka on saanut oman ilmennyksensä juuri Ekelöfin myöhäiskauden runoteoksissa, kuten edellä mainitussa *Diwan*-kokoelman runossa. Ekelöf oli koko ikänsä kaiken muun ohella harrastanut sekä itämaisia arabikulttuureja että Bysantia, mutta konkreettisen ilmauksensa tuo kiinnostus saa erityisesti hänen viimeisissä runokokoelmissaan.

Ekelöfin myöhäiskauden mystiikka jää kuitenkin hieman arvoitukselliseksi useassakin mielessä. Ensinnäkin Ekelöfin varhaisempi kriittinen asenne näyttää haihtuneen mitä tulee ”sisimmästä” puhumiseen ja julistamiseen. Toiseksi herää myös kysymys, eikö runoilija myöhäisvaiheessaan enää haluakaan antaa viimeistä sanaa olemassaolon fragmentaarisuudelle, vaan pyrkii oikeuttamaan sen universaaleilla, pysyvillä epiteeteillä? Mitä tästä Ekelöfin ratkaisusta on viime kädessä sanottava?

Eräs tapa tulkita asiaa on, että ristiriita läpäisee itse asiassa koko Ekelöfin tuotannon, jolloin sellaiset runot kuin *Non Serviam*-kokoelman *Absentia animi*, jossa tavoitellaan eräänlaista absoluuttisen sulautumisen kokemusta tai läpi tuotannon esiintyvä neitsyt-symboli kuvaavat tätä ristiriitaa. Ekelöfin neitsyt edustaa tällöin samaan aikaan koskemattomuutta, toivetta puhtauteen, eräänlaista ikonin ei-esittävää pintaa ja toisaalta ”kaiken” kokenutta ja kaikkeuteen samastuvaa Mariaa puhuaksemme kristillisillä metaforilla. Wigforssin tulkinnan mukaan neitsyt ilmentää puutteen/kai-pauksen ylevöittämistä, sublimoimista eli tulkintaa jossa puute ja täytytymys ovat paradoksaalisella tavalla yksi ja sama asia (Wigforss 1983, 74).

Asiallisesti katsoen kyse on tietenkin loogisesta ristiriidasta, jota ei voi pitää tervetulleena ainakaan sikäli kun kyse ei ole vain runollisista metaforista jotka ilmentävät ihmisen tunnemaailman kokemuksia vaan siitä, minkälaiseksi todellisuuden tai olemassaolon perusrakenne oikeastaan on tulkittava. Onko osa kokonaisuudessa ja kokonaisuus osassa? Filosofi Bertrand Russell on esittänyt ratkaisun ongelmalle. Russellin niin sanottu *circulus vitiosus*-periaate lausuu, että mikään mikä sisältää

kaikki jonkin kokonaisuuden jäsenet, ei itse voi olla tämän kokonaisuuden jäsen. Tämän periaatteen mukaan osa voi olla kokonaisuudessa niin kuin hirsi talossa, mutta kokonaisuus ei voi olla osassa, kuten ei talokkaan voi olla hirressä (von Wright 1982, 78).

Loogis-matemaattisesta näkökulmasta myös Ekelöfin tapa rinnastaa tai samastaa toisiinsa sellaisia käsitteitä kuin tyhjiys, ei-mikään sekä toisinaan (äärettömän) pieni on ongelmallista. Vaikka ilmiö onkin tyypillinen arkikielen käytölle, tarkkaan ottaen ne ovat eri asioita. Tyhjiys tai tyhjä joukko on eri joukko kuin nollajoukko eli ei-mikään ja vastaavasti nollajoukko on eri joukko kuin joukko jossa on (äärettömän vähänkin) jotain (Guillen 1997, 117–126).

Huolimatta siitä mitä Ekelöf myönteisessä mielessä ehkä tavoittelee, on todettava että hän on myöhäiskautensa esteettisessä ajattelussa hataralla pohjalla. Yksityisen ja yleisen suhde nousee problemaattisesti esiin. Vaihtoehtoisina ratkaisuuina voi pitää joko myöntymistä rohkeammin yksilölliseen ja katoavaan (nominalistiseen) malliin tai pitää yllä johdonmukaisesti universaalia (realistista) tulkintaa olemassaolon luonteesta. Filosofian historiallista taustaa vasten olisi toivonut, että Ekelöf olisi rohjennut olla vähän enemmän kuten Spinoza (joka tosin horjuu hänkin deterministisessä universalismissaan erityisesti etiikassaan) tai kuten Nietzsche, joka seurasi omaa purkavaa ja yksilöllistä näkemystään katkeraan loppuun saakka.

On havainnollista verrata Ekelöfiä Pentti Saarikoskeen, jonka myöhäistuotannosta on löydetty myös mystissävyinen ykseyden tavoittelu moneuden keskellä, jota Janna Kantola on väitöskirjassaan *Tanssi yöhön, pimeään* (1998) kutsunut gnostilaiseksi teemaksi. Saarikosken *Tiarnia*-trilogiassa esiintyy suoria viittauksia muun muassa apokryfiseen Tuomaan evankeliumiin. Ekelöfin myöhäistuotannossa, erityisesti kokoelmassa *Vägvisare till underjorden*, tuolla ykseyden tavoittelulla on kuitenkin paljon tärkeämpi ja keskeisempi rooli kuin Saarikoskella. Saarikoski saattoi parodioida koko aihetta ja se muodosti usein vain yhden hänen runojensa rakennetekijän, aiheen muiden joukossa, jonka kautta Saarikoski hahmotti omaa maailmaansa (Kantola 1998, 209–218).

Kantola onkin havainnollisesti todennut, että kun Ekelöfin runojen ”suppilossa” on (ikään kuin syvempään todellisuuteen johtava) reikä pohjassa, on Saarikosken runojen labyrintin uumenissa pikemmin nukkuva (mutta aina arvaamaton) Minotaurus-hirviö ja sitä kautta kuva todellisuudesta, joka pakenee syvempiä kokonaiselityksiä ja alati karkaa sen käsistä joka yrittää sitä selittää (Kantola 1998, 201).

V

Ekelöfiläisessä mystiikassa on keskeistä äärettömyyskokemus, ”näkymättömän läsnäolo” ja ”jokin muu” sekä samaan aikaan ”tyhjiys” ja ”ei mikään”. Ekelöf operoi näkyvän ja näkymättömän, elämän ja kuoleman, pimeän ja valon tapaisten (sekä kristillisen että itämaisen) mystiikan tradition tuntemien käsitteiden ja käsiteparien kanssa. Hän tavoittelee runoudessaan metafysisiä ulottuvuuksia (Eriksson 1982, 134–137).

Osittain voi tietysti ajatella, että tässä Ekelöfin tyhjyyden ja täyteen ja niiden samanaikaisuuden tematiikassa on osittain kyse työstetystä ristiriidasta, joka on aina kuulunut runouden(kielen) omiin lakeihin ja ehtoihin. ”Olemme tulleet että saisit

runouteesi metaforia”, totesivat jo aikoinaan henget runoilija William Butler Yeatsille meedion välityksellä teosofien pöytäkokouksessa (Yeats 1966, 26).

Toisaalta herää kysymys, minkälainen on se psykososiaalinen miljöö, jossa näin voimakkaat ristiriidat ovat syntyneet ja eläneet. Voisiko miljöö edes osittain auttaa ymmärtämään, miksi Ekelöf on niin voimakkaasti ja osin myös tietoisesti ajautunut näin äärimmäisten vastakohtaparien lumouksen piiriin?

Kai Laitinen on kiinnittänyt huomiota Ekelöfin runouden lisäksi myös hänen mutkittelevaan elämänjuoksuunsa. Sille ei ole helppo löytää vertailukohtia Ruotsin kirjallisuudessa eikä se ole kovinkaan tyypillinen tai tavallinen myöskään ruotsalaisessa yhteiskunnassa. Ekelöfistä muodostuu kuva levottomasta kulkijasta ja etsijästä, eräänlaisesta “lentävästä hollantilaisesta”, jonka on ollut vaikea löytää elämänsä eri vaiheissa pysähdyspaikkaa ja lepopistettä.

Laitinen kirjoittaa Ekelöfistä, että tämän elämä on ollut jatkuvaa muutosta, vanhasta luopumista ja yhä uusien asioiden etsimistä. Ekelöfin elämä on ollut “täynnä kapinoita ja pakoyrityksiä, hapuilua ja suunnan etsintää. Hän on haaveillut Intiasta ja opiskellut sanskriittia Lontoossa harkiten vakavasti kotimaansa lopullista jättämistä; hän on aikonut lähteä kahvinviljelijäksi Afrikkaan, mutta kääntynyt tältäkin matkalta takaisin; hän on asunut pitkiä aikoja Pariisissa ja syventynyt intohimoisesti musiikkiin; monet vuodet hänen työssijnaan on ollut vanha syrjäinen torppa, jonne hän on vetäytynyt Ruotsin mallikelpoisuutta ja poroporvarillisuutta pakoora”. Laitisen mukaan Ekelöfin elämäkerrassa tapaa äärimmäisiä vastakohtia rinnakkain siinä määrin, että joutuu ilmapiiriin, joka on ruotsalaisen runoilijan elämänilmaksi kovin epätavallinen (Laitinen 1958, 137–138).

Juhani Niemi on tutkimuksissaan analysoinut erilaisia miljööteorioita. Erityisesti kirjassaan *Kirjallisuus instituutiona* (1991) hän on eritellyt sosiaalisen miljöön ja luovan kirjailijan erilaisia suhteita. Niemi erottelee romanttisen, naturalistisen ja behavioristisen miljöökäsityksen. Niemen erottelussa Ekelöfin suhde sosiaaliseen miljööseensä paljastuu lähinnä naturalistiseksi. Viihtymättömyys, asettumattomuus ja tyytymättömyys leimaavat Ekelöfiä. Miljöön paine ilmenee Ekelöfin tapauksessa negatiivisena ja ahdistavana, eräänlaisena mielen varjokilana (Niemi 1991, 41–42).

“Tuon henkilökohtaisen puutteen tunnon juuret”, päättelee Kai Laitinen, “johtavat monelle taholle. Osittain se johtuu ilmeisesti Ekelöfin persoonallisuuden rakenteesta, hänen yliherkkyydestään ja itsetarkkailuun alttiista luonteestaan. Toinen johtolanka viittaa runoilijan lapsuuteen ja sen poikkeuksellisiin olosuhteisiin.” Laitinen viittaa Ekelöfin edellä mainittuun omaelämäkerralliseen kirjoitukseen *En outsiders väg*, jossa tämä on avoimesti kertonut lapsuutensa maailmaa muovanneista tekijöistä, erityisesti isänsä mielisairaudesta. Kirjoituksessaan Ekelöf itse kertoo:

Auringonlasku lepäsi raskaana lapsuuteni yllä ja minulla oli se jopa unissanikin. Intensiivisen tiilenpunainen kirkko ikkunoiden ulkopuolella – se oli Johanneksen kirkko Tukholmassa – heitti kiihkeän, sairaalloisen ja ikäänkuin suureneen heijastuksen auringonlaskusta etäälle huoneisiin. Tässä punaisessa hämyssä isäni, joka oli ollut jo vuosikautia mielisairas, harhaili ympäri varjon tavoin, mumisten ja kasvoillaan poissaoleva, riutunut ilme, hoitajattaren seuraamana. Kun he olivat saaneet hänet sijoitetuksi johonkin nojatuoliin, saattoi hän istua tuntikausia ja kuulla ääniä, kuten sanottiin, se on, hän mutisi yksitoikkoisesti, mielteliäästi, käsittämättömästi ja loputtomiin (Laitinen 1958, 140; vrt. Ekelöf 1963, 167).

Kai Laitisen esittämät huomiot Ekelöfin henkilöhistoriasta ovat paitsi itsessään kiinnostavia ja tärkeitä myös samalla hyvä esimerkki niin sanotusta psykologisesti merkittävästä kirjallisuuden analyysistä. Laitisen mukaan isän sairaus on psykologisesti merkittävä seikka, joka on Ekelöfin myöhempien huimauksenomaisten ”kuilun partaalla” -tunnelmien taustalla ja lapsuuden näkymä auringonlaskusta, joka heijastuu etäälle huoneisiin, on puolestaan useiden hänen runojensa ”alkuelämys”(Laitinen 1958, 140).

VI

Carl Olov Sommar on kirjoittanut laajan elämäkerran Gunnar Ekelöfistä. Teoksessaan *Gunnar Ekelöf. En biografi* (1989) Sommar on kuvannut tarkasti myös Ekelöfin varhaisvaiheita. Sommarin laajasta elämäkerrasta saakin varsin kaunistelemattoman kuvauksen Ekelöfin elämänsästä ja se vahvistaa Kai Laitisen edellä esitettyä kuvausta Ekelöfistä. Ekelöfin elämänsästä on ominaista poikkeuksellinen vastakohtaisuusien kirjo, joka alkoi jo hänen vanhempiensa elämästä ja avioliitosta (Sommar 1989, 7 – 54).

Gunnar Ekelöfin isä Gerhard oli rutiköyhä smoolantilainen, joka saapui 28-vuotiaana Tukholmaan ja loi 15 vuodessa miljoonaomaisuuden pankkiirina. Hänestä sukeutui Tukholman seurapiiriin ja miljonäärien muodostaman sosieteetin arvostettu jäsen. Avioliittomarkkinoilla tie vei tietenkin ylöspäin ja vuonna 1906 hän nai aatelisneito Valborg von Hedenbergin. Gerhard oli tuolloin 40-vuotias ja vaimo Valborg 25-vuotias. Seuraavana vuonna heille syntyi poika Gunnar.

Perhe asettui asumaan Tukholman hienostoseudulle tilaviin ja väljiin oloihin. Perheen palveluksessa oli sekä keittäjä että kotiapulainen ja elämäntapaan kuului tietenkin aristokraattinen kesähuvi maaseudulla. Se sijaitsi järven rannalla Sörmlandissa Södertäljen länsipuolella. Vuonna 1910 isä Gerhard kuitenkin sairastui. Hän oli kaksikymmentä vuotta aikaisemmin saanut syfiliksen prostituoidulta. Hän luuli parantuneensa, mutta tauti uusiutui ja johti melisairauteen ja kuolemaan vuonna 1916. Nuori Gunnar oli isänsä kuollessa vain 8-vuotias.

Sommarin mukaan Gunnar Ekelöfin lapsuutta leimasi taloudellinen hyvinvointi ja toisaalta vanhempien keskinäinen toraisuus. Vanhempien välillä ei ollut vain suuri ikäero vaan myös suuria eroja arvoissa ja elämäntavoissa. Taloudellisesta hyvinvoinnista huolimatta perheellä oli myös vaikeuksia löytää vakinaista, viihtyisää asuinpaikkaa ja siksi muutot seurasivat toisiaan. Vasta 1914 perhe muutti Tukholman Kammakargatan 8:aan, vastapäätä Johanneksen kirkkoa. Tästä asunnosta tuli nuoren Gunnarin tärkein asuinpaikka hänen kasvuvuosinaan.

Äiti Valborg oli tuossa elämänvaiheessa nuori, kaunis, elegantti ja hän halusi huvitella. Hän oli kiinnostunut vaatteista ja antiikkiesineistä. Hän halusi juoda viiniä ruoan kanssa ja konjakkia kahvin kanssa ja pelata korttia ystävättäriensä kanssa. Äitiä huvittivat myös ulkomaanmatkat ja yleensä poika sijoitettiin matkojen aikana äidinäidin luo tai vaihtoehtoisesti hoitokotiin.

Vanhemmilla oli myös Gunnarin lapsuudessa, erityisesti kun isän sairaus ei ollut vielä edennyt pahimpaan vaiheeseen ja hän saattoi ilmaista omaa tahtoaan, erimielisyyksiä kasvatuksessa. Äidin mielestä isä hemmotteli poikaa ja antoi liikaa tavaroita ja rahaa. Äiti puolestaan yritti pitää yllä kuria. Tuloksena vanhempien ja kodin on-

gelmista oli, että nuori Gunnar samastui enemmän sairaaseen isäänsä ja koki äitinsä hyljekisivän häntä.

Sommar onkin tulkinnut, että nuorelle Gunnarille kehittyi äiti-deprivaatio. Hän ei kokenut saavansa äidiltään kaipaamaansa lämpöä, rakkautta ja fyysistä läheisyyttä. Sommar siteeraa erästä Ekelöfin myöhäisempää julkaisematonta merkintää, jossa tämä kuvailee suhdettaan äitiinsä kylmäksi ja etäiseksi. Gunnar olisi kaivannut perinteistä huolehtivaa ja lämmintä äitiä, joka olisi osoittanut hänelle tien kotiin (Sommar 1989, 28 – 29).

Toisaalta Sommar korostaa, että Gunnar Ekelöfin lapsuutta ei pidä nähdä yksinomaan synkkänä. Ekelöf korosti myös itse myöhemmissä lapsuudenkuvauksissaan, että hänen lapsuudessaan oli omat valoiset puolensa. Tällöin hän kiinnitti erityisesti huomiota sellaisiin ulkoisiin seikkoihin kuin vapauden tunteeseen ja siihen, että aitoon iloon tarvittiin niin vähän. Siihen riittivät auringonpaiste, kukat, eläimet maaseudulla ja lapsuuden leikit uimarannalla.

VII

Sommarin elämäkertateoksessa on muutamia valokuvia Gunnar Ekelöfin myöhemmän iän kodista, joka sijaitsi Tukholman ja Uppsalan välissä Sigtunassa. Se on kustavilaisesti sisustettu, henkevä ja siro tyylihuonekaluineen, jonka siisteyden ja järjestyksen takana on epäilemättä myös hänen toisen vaimonsa Ingridin kädenjälki. Kun katselee näitä hienostuneita, siisteyttä ja järjestystä uhkuvia valokuvia, on toisaalta vaikea ymmärtää, mitä Ekelöf oikeastaan ajaa takaa, kun hän muuten ylistää niin voimakkaasti epäjärjestystä ja sekasotkua esimerkiksi *Strountes*-kokoelmansa runossa *Klimat*:

Hyvästi Järjestys!
Tervetuloa sekasotku!
Minä tervehdin virtsan löyhkää kujalla
lorinaa rööristä talon seinässä
ja taustalla
tämä kostealaikkuinen kauneus
Minä tervehdin, aamuin illoin
sammaleinen uhkaavassa kuilussa
hiljaisuutta
näiden kirkuvien äänien vakaata naapurua
ja että kissat elävät kissanelämäänsä
ja koirat koiranelämäänsä
toisissaan kiinni
ja rikas ja köyhä ihmisenelämäänsä
toisissaan kiinni
(Ekelöf 1981, 40).

Toisaalta kun pohtii Ekelöfin taustaa, ei ole ehkä niin vaikea ymmärtää minkälaisesta epäjärjestyksestä tai sekasotkusta saattaa olla kysymys. Voi ehkä ymmärtää, että tyylihuonekalut ja ”virtsan löyhkä kujalla” voivat olla saman asian elimellisiä osia. Tai sen että runoilija voi päätyä tyhjyyden ja täyteen äärelle, jotka ovat kui-

tenkin paradoksaalisesti sama asia. Ekelöfin sosiaalinen miljö on tällaisten vasta-kohtien runsaudensarvi. Siinä on yläluokan henkistä idealismia ja perismoolantilaisen kansankulttuurin realismia, ulkoista loistokkuutta ja sisäistä tyhjyyttä ja sairautta rinta rinnan.

Kääntäessään Ekelöfin runoja Pentti Saarikoski arvioi, että Ekelöf ei ole runoudessaan aivan ”kokonainen” ihminen. Hän on pikemmin abstrakti, esteetikko. Mia Berner on viitannut muistelmakirjassaan Pentti Saarikoskesta (1985) mielenkiintoisesti tähän ajatukseen. Hänen huomiostaan saa sellaisen käsityksen, että Saarikosken oli ehkä vaikeata ymmärtää oman luonteensa ja taustansa takia joitakin piirteitä Ekelöfistä. Bernerin oman käsityksen mukaan Ekelöf, modernismistaan ja vitsikkyydestään ja roisiudestaan huolimatta, oli viime kädessä ”aito esteetti”, jonka olemuksen taustalla oli se sosiaalinen (siis yläluokkainen) ympäristö ja aika, jossa hän oli kasvanut ja jossa hänet oli kasvatettu (Berner 1985, 92–93).

Ekelöfin tasapainoilu eheyden ja rikkinäisyyden, kokonaisen ja keskeneräisen, välillä on saanut havainnollisen ilmauksen myös kiitospuheessa, jonka hän kirjoitti saatuaan vuonna 1966 Pohjoismaiden Neuvoston kirjallisuuspalkinnon. Kiitospuheessaan Ekelöf sanoutuu irti toisaalta idyllirunoudesta, joka on hänelle ”mahdottoisuus” ja toisaalta hän ei voi olla etsimättä jotakin, jota hän kutsuu ”Viattomuudeksi”, jonka puolesta kannattaa tehdä työtä (Ekelöf 1994, 268–269).

Voidaan kuitenkin aiheellisesti kysyä, miten niin ristiriitaisista rakennusaineista, joita liittyy Ekelöfin sosiaaliseen miljööseen ja elämän historiaan, voisikaan syntyä mitään perinteisessä mielessä harmonisen ehjää ja kokonaista. Tässä mielessä Ekelöfin fragmentaarisuuden filosofia on se, josta ei pääse ohi eikä yli.

Kokoelmansa *Färjesång* runosikermässä *Demon och ängel* Ekelöf kirjoittaa, että kaikessa kauniissa on jokin tahra (Ekelöf 1991, 135) ja kokoelmansa *Stroutnes* epilogissa puolestaan, että täplikäänä tai laikukkaana olemisessa on myös omat lakinsa (Ekelöf 1991, 274). Myöntää enemmän olevansa täplikäs, pilkullinen, laikullinen, tahrainen. Ekelöfin lukijana toivoisi, että hän olisi ollut vielä enemmän uskollinen omalle syvimmälle itselleen. Se on fragmentaarisuudelle.

Kirjallisuus

- Berner, Mia (1985). *PS. Merkitöjä suruvuodelta*. Suom. Liisa Ryömä ja Caj Westerberg. Helsinki: Tammi.
- Ekelöf, Gunnar (1991). *Dikter*. Danmark: Mån-pocket.
- (1981). *Epätasaiset runot*. Suom. Pentti Saarikoski. Keuruu: Otava.
- (1994). *Trilogia*. Suom. Caj Westerberg. Keuruu: Otava.
- (1963). *Promenader och Uffykter*. Stockholm: Albert Bonniers Förlag AB.
- Enwald, Liisa (1997). *Kaiken liikkeessä lepo. Monihahmotteisuus Mirkka Rekolan runoudessa*. Pieksämäki: SKS.
- Eriksson, Leif (1982). *Man måste ha sin provosten. Gunnar Ekelöfs betydelse för Göran Palm och några andra sextiotals poeter*. Stockholm: Akademitlitteratur.
- Guillen, Michael (1997). *Silta äärettömyyteen. Matematiikan inhimillinen puoli*. Suom. Kimmo Pietiläinen. Vaasa: Terra Cognita.
- Kantola, Janna (1998). *Tanssi yöhön, pimeään. Gnostilaiset teemat Pentti Saarikosken Tiarnia-sarjassa*. Hämeenlinna: SKS.
- Laitinen, Kai (1958). *Puolitiessä. Esseitä kirjallisuudesta*. Keuruu: Otava.

- Landgren, Bengt (1971). *Ensamheten, döden och drömmarna. Studier över ett motivkomplex i Gunnar Ekelöfs diktning*. Stockholm: Läromedelförlagen.
- Moberg, Ulf Thomas (1982). *Gunnar Ekelöfs nonfiguration och situationspoesi: en studie i hans förankring i det europeiska 20-talets avantgarde*. Sigtuna: Cinclus.
- Niemi, Juhani (1991). *Kirjallisuus instituutiona. Johdatus sosiologiseen kirjallisuudentutkimukseen*. Tampere: SKS.
- Sommar, Carl Olov (1989). *Göran Ekelöf. En biografi*. Stockholm: Bonniers.
- Wigforss, Brita (1983). *Konstnärens hand. En symbol hos Gunnar Ekelöf*. Göteborg: Göteborgs universitet.
- von Wright, Georg Henrik (1982). *Logiikka, filosofia ja kieli*. Suom. Jaakko Hintikka ja Tauno Nyberg. Keuruu: Otava.
- Yeats, William Butler (1966). *Runoja*. Suom. Aale Tynni. Porvoo: WSOY.

ABSTRACTS OF ARTICLES IN SYNTEESI 1/2006

EERO TARASTI: Roland Barthes, or: The birth of semiotics out of the spirit of music

CARL-JOHAN HOLMLUND: Dancing into the void: Gunnar Ekelöf's conception of modernism and the symbol

The author finds in Ekelöf's later poetical thought an ontology that attempts to join the universal with the particular, and that marks a radical break from the writer's earlier, nominalistic explanations of that perennial dichotomy.

HANNU EERIKÄINEN: Art in the theme park of techno-futurism: Media art, the avant-garde, and the logic of capital

The author traces techno-art from its beginnings in the 1990s (as "virtual reality", "interactivity", "immersion") up to its present-day recycling, ideologization, and construal as a fusion of biology and technology.

IRMA SORVALI: Father's Day congratulations in newspapers

Father's Day congratulations, placed by family members in Finnish newspapers, are analyzed as visual and topographic signs, and compared to their counterpart: Mother's Day salutations.

KIRJOITTAJAT

HANNU EERIKÄINEN, Berliinissä asuva vapaa kulttuurintutkija

CARL-JOHAN HOLMLUND, FL, TM, lehtori, Rauma

PAULI TAPANI KARJALAINEN, professori, Oulun yliopisto, maantieteen laitos

IRMA SORVALI, professori FT, pohjoismainen filologia, Oulun yliopisto

EERO TARASTI, professori, Helsingin yliopisto

ERRATUM

Synteesi 4/2005, s. 38–49: artikkelin kirjoittaja po. Iina (Kohonen).

III

KIELI JA MAAILMAN RAJAT: JOHN R. SEARLEN KIELIFILOSOFINEN TULKINTA ULKOMAAILMASTA

by

Carl-Johan Holmlund, 2009

Synteesi 1/2009 (vol 28), 65-75

Reproduced with kind permission by Suomen Semiotiikan Seura,
Suomen Estetiikan Seura & Suomen Taidekasvatuksen Tutkimusseura.

Julkaisijat:

Suomen Semiotiikan Seura (Helsinki)
 Suomen Estetiikan Seura (Helsinki)
 Suomen Taidekasvatuksen Tutkimusseura (Jyväskylä)

Toimitusneuvosto:

Jan Blomstedt	Altti Kuusamo	Irma Sorvali
Pauline von Bonsdorff	Maija Lehtonen	Eero Tarasti
Henri Broms	Anna Louhivuori	Mauri Ylä-Kotola
Päivi Huuhtanen	Hannu Riikonen	
Pirjo Kukkonen	Yrjö Sepänmaa	

Toimitus:

Eero Tarasti (päätoimittaja). Puuskaniementie 2 B, 00850 Helsinki, puh.

(09) 698 7505, eero.tarasti@helsinki.fi

Altti Kuusamo (toimitussihteeri). Kristiinankatu 6 A 7, 20100 Turku, puh.

050-524 1089, altti.kuusamo2utu.fi

Harri Veivo (toimitussihteeri). Rue Père Eudore Devroye 181, 1150 Bruxelles,

Belgique, harri.veivo@helsinki.fi

Paul Forsell (levikki- ja taloussihteeri, taitto). HY, Musiikkitiede, puh.

(09) 191 24675, paul.forsell@helsinki.fi

Toimitus pidättää itsellään oikeuden muuttaa tekstejä.

SYNTEESI ilmestyy neljästi vuodessa. Tiedustelut: Taiteiden tutkimuksen laitos/
 Musiikkitiede, PL 35 (Vironkatu 1), 00014 Helsingin yliopisto, fax (09) 191 24755,
 s-posti: synteesi-lehti@helsinki.fi (tai osoitteet yllä).

Tilaukset: Sampo 800014-478823

Tilaushinta: Vuosikerta Suomeen 25 €, muualle Eurooppaan 27 €, Euroopan
 ulkopuolelle 29 €

Sisällys:

PAULINE V. BONSDORFF & SAARA HACKLIN: Esipuhe.....	2
PAULINE V. BONSDORFF: Taiteilija ja lapsi esteettisinä toimijoina	4
JUHO HOTANEN: Maalauksen kudos	16
SAARA HACKLIN: Kysymys fenomenologiasta ja valokuvasta.....	22
MARJATTA OJA: Kamera on asetettu jalustalle... ..	32
HANNA JOHANSSON: Taidehistoria, Merleau-Ponty ja taiteen tilallinen käänne..	40
LEENA ROUHIAINEN: Havainnoiva tanssi.....	53
<hr/>	
CARL-JOHAN HOLMLUND: Kieli ja maailman rajat	65
ALLA ABLOVA: Palvontakivet Venäjän Karjalan kansankulttuurissa.....	76
<i>Abstracts</i>	94
<i>Kirjoittajat</i>	95

CARL-JOHAN HOLMLUND

Kieli ja maailman rajat

John R. Searlen kielifilosofinen tulkinta ulkomaailmasta

I

John R. Searle on viime vuosina pohtinut useissa teoksissaan tietoisuutta, sosiaalisuutta ja niiden suhdetta aineeseen, kieleen ja rationaalisuuteen. Searlen yritys yhdistää toisiinsa aine ja tietoisuus on hänen filosofiansa ydinaiheita (Vrt. Casti ja DePauli 2001, 155–156). Searlen filosofian perusta on kuitenkin hänen realistisessa ontologiassaan. Tämän aihepiirin keskeisiä väitteitä on, että ulkomaailma on olemassa mielestä riippumatta ja että on mahdollista kielen avulla saada ulkomaailmasta pätevää tietoa.

Searlen keskeisimpiin ja tärkeimpiin teoksiin kuuluvat mm. *Speech Acts* (1969), jolla hän onnistui kiinnostavasti haastamaan aikansa (kieli)filosofisen keskustelun. Samaan aihepiiriin ovat luettavissa *The Philosophy of Language* (1971) ja *Expression and Meaning* (1979). 1980-luvulla Searle kiinnostui enemmän tietoisuuden tutkimuksesta ja otti kriittisesti kantaa keskusteluun tekoälystä esimerkiksi teoksissaan *Intentionality* (1984) ja *The Rediscovery of the Mind*, josta otettiin jo kolmas painos vuonna 1992. *The Construction of Social Reality* (1995) on Searlen 1990-luvun huomattavin kirja ja eräänlainen filosofinen ”summa”, jossa ytimekkäällä tyylillä ja maukkain esimerkein yhdistyvät hänen ajattelunsa keskeiset langat. Searlen 2000-luvun teoksista voidaan mainita mm. *Consciousness and Language* (2002) ja *Mind. A Brief Introduction* (2004).

Tarkasteluni lähtökohta tässä esseessä on Searlen kielifilosofia ja erityisesti teos *The Construction of Social Reality*, koska se on Searlen ontologisten ja kielifilosofisten teemojen tärkein kokoava kuvaus. Esseän lopussa esitän myös joitain huomioita, miten Searlen projektia tulisi ehkä korjata tai kehittää.

II

Teoksessaan *The Rediscovery of the Mind* Searle kirjoittaa, että yksi vaikeimmista – ja tärkeimmistä – filosofian tehtävistä on tehdä selväksi ero sellaisten maailmassa olevien piirteiden kesken, jotka ovat luontaisia siinä mielessä, että ne ovat olemassa havaitisijasta riippumatta, ja niiden piirteiden kesken, jotka ovat havaitisijasta riip-

puvaisia siinä mielessä, että ne ovat olemassa vain suhteessa johonkin ulkoiseen havaittajaan tai käyttäjään (Searle 1992, XIII).

Searlen kirjojen ja ajattelun keskeinen päämäärä tiivistyy edellä esitetyssä näkemyksessä. Searlea on pohdituttanut ja hämmästyttänyt tosiasia, että on sellaisia asioita kuin rahaa, omaisuutta, hallituksia tai avioliittoja, jotka ovat olemassa erityisesti koska me uskomme niiden olevan olemassa. Ne ovat siis jossain mielessä sopimuk-senvaraisia asioita, jotka voisivat olla toisinkin tai olla kokonaan olematta.

Searle kertoo teoksessaan *The Construction of Social Reality* konkreettisen esi-merkin, josta käy havainnollisesti ilmi, mitä hän tarkoittaa. Searle kirjoittaa:

Menen kahvilaan Pariisissa ja istun tuoliin pöydän ääreen. Tarjoilija tulee ja lau-sun fragmentin ranskankielisestä lauseesta. Sanon: 'un demi Münich, à pression, s'il vous plaît.' Tarjoilija tuo oluen ja minä juon sen. Jätän vähän rahaa pöydälle ja lähdän. Viaton tapahtuma, mutta sen metafyyminen kompleksisuus on todella tyrmistyttävä ja se olisi saanut Kantin hengästymään, jos hän olisi vaivautunut ajattelemaan tällaisia asioita. Huomatkaa, että emme voi vangita esittämäni ku-vauksen piirteitä fysikaalisella ja kemiallisella kielellä. Ei ole olemassa pätevää fysikaalis-kemiallista kuvausta määritellä tarkasti 'ravintolaa', 'tarjoilijaa', 'ransk-kankielistä lausetta', 'rahaa' tai edes 'tuolia' ja 'pöytää', vaikka kaikki ravinto-lat, tarjoilijat, ranskankieliset lauseet ja tuolit ja pöydät ovat fysikaalisia ilmiöitä (Searle 1995, 3, lainauksen suomennos, kuten muut esseessä esitetyt, on allekir-joittaneen).

Searle kutsuu edellä kuvaamia asioita ja käsitteitä "institutionaalisiksi" (insti-tutional) faktoiksi. Ne eivät ole olemassa itsenäisesti vaan ne ovat ihmisen luomia ja olemassa vain suhteessa ihmiseen ja yleensä niin kauan kuin ihminen uskoo niihin. Ne ovat luonteeltaan näkymättömiä ja painottomia. Searlen mukaan yhteiskuntaan, sosiaaliseen ja kulttuuriseen todellisuuteen liittyvät asiat ovat tyypillisesti institutio-naalisia faktoja.

Searlen analyysin mukaan institutionaalisten faktojen lisäksi on olemassa myös "raakoja" (brute) faktoja. Tarkkaan ottaen institutionaaliset faktat eivät voi olla ole-massa ilman raakoja faktoja, jotka ikään kuin kannattelevat niitä ja joihin institu-tionaaliset faktat perustuvat. Searlen mukaan tyypillisiä raakoja faktoja ovat mm., että paperinlappu hänen taskussaan on viiden dollarin lasku, että hänen nuorempi sisarensa meni naimisiin joulukuun 14. päivä, että Mount Everestillä on lunta ja jäätä huipun lähellä tai että vetyatomilla on yksi elektroni. Searle on mitä vakuuttunein, että nämä asiat ovat reaalisesti olemassa olevia tosiasioita, jotka eivät ole sidoksissa ihmisen enemmän tai vähemmän epätäydelliseen kykyyn keksiä tai havainnoida niitä (Searle 1995, 2–3).

Searle ei väitä, että kaikki maailman tosiasiat ovat joko raakoja tai institutionaa-lisia faktoja tai että kaikki sosiaaliset faktat ovat myös institutionaalisia faktoja. Hä-nen mukaansa on kuitenkin tärkeätä erotella raat faktoja institutionaalisista faktois-ta, jotta tiedettäisiin, mitä on olemassa itsenäisesti ja objektiivisesti riippumatta siitä, mitä ihminen on tehnyt, toivoo tai arvostaa. Searlen ajattelun lähtökohtia on, että on ainakin kahdenlaisia virheitä, joita voidaan tehdä. Toisaalta ei tiedetä tai tajuta, mi-ten paljon on institutionaalisia sosiaaliseen ja kulttuuriseen elämään liittyviä faktoja, jotka määrittelevät elämäämme. Toisaalta yritetään liikaa kiistää reaalisen maailman objektiivisia tosiasioita. Searlen mukaan onkin yhtä suuri virhe vaatia objektiivivi-

suutta sosiaalisen maailman ilmiöiltä kuin olettaa, että fyysikaalisen maailman ilmiöt olisivat jotenkin riippuvaisia ihmisestä ja hänen subjektiivisesta näkökulmastaan, tajunnastaan. Searlen esittelemät jaottelut eivät ole kaikkien kriitikkojen mielestä selkeäraja- ja selkeärajaisia. Esimerkiksi Kenneth Stern väittää teoksessa *Rationality in Thought and Action* (1986), että Searle ei aina riittävästi erottele toisistaan institutionaalisia faktoja ja ihmisten päätöksiä, jotka luovat nuo faktat ja niiden perustana olevat instituutiot (Stern 1986, 16).

III

Searle jatkaa Karl Popperin linjaa raivatessaan tilaa sekä fyysisen, mentaalisen että sosiaalisen maailman hyväksymiselle. Searle näyttäisi siis olevan tieteellinen realisti siinä mielessä, että hän olettaa, että on olemassa tajunnasta riippumaton todellisuus. Searlen mukaan on kolme tapaa, jolla tämä oletus ulkomaailman itsenäisestä olemassaolosta on yritetty filosofisesti kiistää tai todistaa vääräksi.

Ensinnäkin konseptualistiset relativistit esittävät, että kaikki todellisuuden kuvaukset ovat suhteellisia, koska ne perustuvat enemmän tai vähemmän keinotekoisesti valittuihin käsitteisiin. Tällaista kantaa ovat edustaneet Searlen mukaan nykyfilosofiassa esimerkiksi Hilary Putnam ja Nelson Goodman.

Toisen kannan, ns. verifikaatio-argumentin, mukaan meillä ei ole välitöntä ja varmaa tietoa ulkomaailmasta, vaan ainoastaan sitä koskevia kokemuksia, jotka voivat vielä olla hyvinkin erilaisia.

Kolmas kanta, ns. oliot sinänsä -argumentti, on eräänlainen edellisten yhdistelmä, joka Searlen mukaan on tavallinen puhekielessä ja arkielämässä. Sen mukaan olemme siinä määrin uskomustemme, kokemustemme ja ilmaisujemme eli representaatioidemme vankeja, ettei ole mahdollista löytää objektiivista ja ei-representaationaalista tietoa ulkomaailmasta. Se on tavoittamattomissa, kuten Kantin olioiden sinänsä maailma.

Searlen mukaan mikään näistä argumenteista ei kuitenkaan pysty todistamaan ulkomaailman oletusta vääräksi. Se, että ulkomaailmasta on olemassa erilaisia kuvauksia tai ”sanastoa”, ei ole ristiriidassa sen kanssa, että on olemassa ulkomaailma. Searlen mukaan konseptualistiset relativistit itse asiassa olettavat ulkomaailman, koska he katsovat, että on olemassa maailma, jota voidaan jakaa tai leikata tai ”rakentaa” eri tavoin eri sanastolla.

Verifikaatio-argumentin mukaan meillä ei ole havaintoja muuta kuin kokemuksista. Verifikaatio-argumentti johtaa siihen, että kaikki mikä on kokemustemme ulkopuolella jää tuntemattomaksi. Mutta miten on siinä tapauksessa Searlen mukaan selitettävissä, että kokemukset jatkuvasti ikään kuin viittaavat itsensä ulkopuolelle, että meillä ei ole vain kokemuksia vaan tietynlaisia kokemuksia, nimittäin kokemuksia pöydistä, tuoleista jne. Searlen johtopäätös on, että verifikaatio-argumentti on sikäli oikeassa, että kokemukset ovat tiedon perustana mutta ei siinä mielessä, että ne olisivat tiedon ainoa sisältö tai kohde.

Oliot sinänsä -argumenttiin Searle vastaa lyhyesti, että vaikka kaikki uskomukset tai kokemukset olisivatkin jonkin systeemin sisällä, ei siitä seuraa loogisesti, etteikö mikään uskomus tai kokemus koskaan voisi viitata tuon systeemin ulkopuolelle (Searle 1995, 161–175).

Searle esittää edelleen, että on kolme asiaa, joihin oletus tajunnasta irrallaan olevasta ulkomaailmasta on usein virheellisesti sekoitettu. Ensimmäinen virheellinen käsitys on luulla, että ulkomaailman oletus edellyttää välttämättä oletuksen kielen ja todellisuuden välisestä vastaavuudesta, korrespondenssista. Kysymys ulkomaailman olemassaolosta on kuitenkin luonteeltaan ontologinen ja kysymys kielen kyvystä kuvata tuota maailmaa taas tieto-opillinen. Searlen mukaan henkilö voi aivan hyvin olla ontologinen realisti vaikka hän ei olisikaan tieto-opillinen realisti.

Toinen virhe on väittää, että ulkomaailman oletus edellyttää jonkin ”näkemyksen” tai ”katsomuksen” todellisuuden sisällöllisestä luonteesta. Searle pitääkin virheellisenä ja harhaanjohtavana esimerkiksi edellä mainitun Hilary Putnamin tapaa puhua ulkomaailman oletuksen yhteydessä ”Jumalan näkökulmasta”, ikään kuin ihminen (tieteellinen realisti tai kuten Putnam tällaista ihmistä kutsuu metafyyssinen realisti) olisi tällainen Jumala, jolla on ”oikea” kuva maailmasta. Searlen kanta ei edellytä näin vahvaa realismia.

Kolmas virhe on puolestaan väittää, että ulkomaailman oletus edellyttää jonkin tietyn yhden ja parhaan ”sanaston” kuvata todellisuutta, että todellisuus ikään kuin itse määrittäisi kuinka siitä on puhuttava ja kuinka sitä olisi kuvattava (Searle 1995, 154–155). Näiden kolmen virheen takia oletus ulkomaailman itsenäisestä olemassaolosta on saatu näyttämään keinotekoisemmalta ja yksioikoisemmalta kuin se todellisuudessa on.

IV

Searlen mukaan hänen kannattamansa teoria ulkomaailman oletuksesta ei ole teoria totuudesta. Se ei ole tieto-opillinen vaan ontologinen teoria. On siis mahdollista esimerkiksi kannattaa oletusta ulkomaailman olemassaolosta ja olla kannattamatta kielen korrespondenssiteoriaa, vaikka Searle ei itse niin teekään, kuten analyysissämme hieman myöhemmin käy ilmi.

Searle ei myöskään väitä, että ulkomaailma koostuisi perimmältään sen enempää materiaalisista kuin henkisistä olioista, asioista tai esineistä. Hän ei ota siihen kantaa. Hän vain sanoo ulkomaailmasta, että ”siellä on jotain”. Searle myös hyväksyy erilaiset ”sanastot”, lauseet ja puhuvat kuvauksiksi todellisuudesta vaikka ne olisivat keskenään ristiriitaisia. Ne voivat kuvata eri tarkoituksiin todellisuuden eri puolia. Searlen ”realismi” ei siis ole teoria totuudesta eikä tietämisestä. Hän kirjoittaakin:

”Realismi on näkemys, että asiat ovat tietyllä tavalla, että ne ovat loogisesti riippumattomia kaikista inhimillisistä kuvauksista. Realismi ei sano, kuinka asiat ovat vaan ainoastaan, että ne ovat jollain tavalla. Ja ’asiat’ kahdessa edellisessä lauseessa eivät tarkoita materiaalisia objekteja tai edes objekteja. Ne ovat kuten ’it’ lauseessa ’it is raining’, ei viittaus joka ilmaisee jotain (Searle 1995, 155).”

Searle myöntää, että ei ole ehkä mahdollista todistaa ulkomaailman olemassaoloa tai löytää täysin vastaansanomattomia argumentteja tai perusteluja tajunnasta riippumattoman ulkomaailman olemassaololle. Searlen mukaan on kuitenkin mahdollista esittää kaksi argumenttia, jotka tukevat vahvasti oletusta tajunnasta riippumattomasta ulkomaailmasta. Nämä argumentit perustuvat institutionaalisten ja raakojen faktojen erottelulle sekä kieleen ja kommunikaatioon (Searle 1995, 183–194).

Searlen ensimmäisen argumentin mukaan jos hyväksytään, että maailmassa on sellaisia institutionaalisia faktoja kuin rahaa, omaisuutta, avioliittoja, hallituksia,

yliopistoja tai sinfoniaorkestereita tai kieliä, täytyy olla fyysikaalisia asioita (raakoja faktoja), joihin ne perustuvat, kuten kolikoita, seteleitä, tontteja, paperia, soittimia, ääniä, ääniteitä, tahtipuiikkoja, rakennuksia. Searlen mukaan sosiaalisen todellisuuden olemassaolo edellyttää ei-sosiaalista, objektiivista todellisuutta: "a socially constructed reality presupposes a nonsocially constructed reality" (Searle 1995, 191).

Searlen toinen argumentti perustuu oletukselle, että on olemassa kielen "normaali ymmärtäminen". Normaalin kielen ymmärtämisen vallitessa sekä puhuja että kuulija ymmärtävät kielen ilmaiset suunnilleen samalla tavoin. Searlen mukaan ihmiset myös pyrkivät kommunikoidessaan tällaiseen (julkiseen) kielelliseen yhteisymmärrykseen. Searlen mukaan tällaisen yhteisymmärryksen pyrkimisen edellytys on, että on olemassa puhujan ja kuulijan tajunnasta riippumaton ulkomaailma: "a public language presupposes a public world" (Searle 1995, 191).

Searlen argumentit voivat vaikuttaa ohuilta tai heikoilta, mutta on muistettava, että hän pyrkii välttämään perinteisiä tieto-opillisia näkökulmia ja etsii ontologisia ja kielifilosofisia argumentteja. Myös Searlen varauksista omiin argumentteihinsa käy ilmi, että hän ei väitä pystyneensä varsinaisesti todistamaan, että on tajunnasta riippumaton ulkomaailma. Hän esimerkiksi myöntää, että kaikille kielen ilmaisuille ei ole "normaalia ymmärtämistä", joten julkisen kielellisen yhteisymmärryksen sijalla on usein pikemmin siihen pyrkiminen. Searle kuitenkin korostaa, että pyrkiessään kommunikoidaan toisten kanssa henkilö on vahvasti sitoutunut siihen, että hänen ulkopuolellaan on toisia ihmisiä ja siten myös tajunnasta riippumaton ulkomaailma (Searle 1995, 194–197).

V

Ilkka Niiniluoto on teoksessaan *Johdatus tieteenfilosofiaan* (1980) erotellut tieteellisen realismin totuuden kriteerit vahvassa mielessä ja heikossa mielessä. Edellisen mukaan todet lauseet voidaan erehtymättömästi erotella epätosisista lauseista. Jälkimmäisen mukaan totuuden kriteereillä tarkoitetaan sellaisia totuuden indikaattoreita, so. sellaisia totuuden tunnusmerkkejä, joiden perusteella on rationaalista tehdä arvioita siitä, mitkä lauseet ovat tosia (Niiniluoto 1980, 262).

Millä tavalla ja missä määrin Searle sitten edustaa tieteellistä realismia? Hän hyväksyy, että on tajunnasta riippumaton todellisuus, mutta hyväksyykö hän, että tuosta todellisuudesta voidaan saada objektiivista ja pätevää tietoa. Jos Searlen realismi ei ole teoria totuudesta eikä tietämisestä, se ei näyttäisi edustavan tieteellisen realismin totuuden kriteereitä sen enempää heikossa kuin vahvassa mielessä.

Searlella on kuitenkin puheaktien tai puhetekojen teoriaan perustuva näkemys, että on mahdollista esittää todellisuudesta väitelauseita, jotka ovat tosia. Searle ei siis kannata vain oletusta ulkomaailman itsenäisestä olemassaolosta, vaan myös käsitystä kielen ja todellisuuden vastaavuudesta, korrespondenssista (Searle 1995, 216–221).

Korrespondenssiteorian yleisin muoto on, että lause L on tosi, jos ja vain jos sen ilmaisema asiantila vallitsee maailmassa M. Searlen puheaktien teoriaan perustuva malli puolestaan esittää, että lause L on tosi, jos se on menestyksekkäs, ja toisaalta epätosi, jos se on ei-menestyksekkäs maailmassa M. Searlen malliin kuuluu, että lauseet tulkitaan propositioksi. Ne ovat muotoa väitteen se-ja-se ja tosiasiain se-ja-se

välillä on vastaavuus. Kyse ei siis ole vastaavuudesta niinkään jonkin sanan ja olion välillä tai lauseen ja asian, vaan tarkkaan ottaen lauseiden ajatussisällön ja maailmassa vallitsevan asiantilan välillä.

Erottelu on tärkeä, koska se osoittaa, a) että lauseet voivat olla kirjoitettua tai puhuttua, mutta myös mitä tahansa muuta kieltä (kuten elekieltä), joka ilmaisee ajatussisällön ja, b) koska se osoittaa, että Searle ei kannata korrespondenssia yksinkertaisena olio-nimi –kaavana, mutta ei myöskään siinä mielessä, kun Wittgensteinin kuvateoria puhuu lauseista kielellisten ilmausten jäsenyteinä kokonaisuuksina, jotka ovat (merkitykseltään) rakennetyhtäläisiä asiantilojen kanssa.

Searle katsoo pystyneensä osoittamaan puheaktien teoriallaan, että kielen propositioiden ja todellisuuden asiantilojen tai ”situaatioiden” välillä on vastaavuus. Searle perustelee käsitystään kielellisten tekojen teorialla. Sen mukaan lausuessani esimerkiksi ”kiitos” tai ”lupaan tulla huomenna luoksesi” tulen samalla kertaa tehneeksi kielellisen teon ja sen mukana todellisuutta koskevan asiasisällön eli kiittämisen tai lupaamisen aktin. Kyse ei ole kuvauksesta, joka voi olla totta tai epätotta, vaan todellisuutta koskevasta kielellisestä teosta ja sen mukaisesta asiantilasta. Searlen mukaan tällaiset kielelliset ilmaisut, joita hän kutsuu J.L.Austinin tavoin performatiiviksi, osoittavat, että kielen ja todellisuuden välillä on kuin onkin vastaavuus, korrespondenssi.

Searlen teoriassa kielen ja todellisuuden korrespondenssi perustuu kielellisten tekojen teorian mukaiselle toimivuudelle, vaikuttavuudelle. Menestyksekkäs kielellinen ilmaisu onnistuu luomaan vaikuttavan, toimivan suhteen kielen ja todellisuuden välille ja on siten tosi ja vastaa todellisuutta, ja ei-menestyksekkäs kielellinen ilmaisu epäonnistuu luomaan vaikuttavan, toimivan suhteen kielen ja todellisuuden välille ja on siten epätosi eikä vastaa todellisuutta.

Searle edustaa siis yhtä tulkintaa tieteellisestä realismista. Hänen tieteellinen realisminsa sisältää oletuksen ulkomaailman olemassaolosta sekä käsityksen, että kielen ja todellisuuden välillä on vastaavuus, korrespondenssi. Kielen ja todellisuuden vastaavuus ei kuitenkaan perustu merkitykselle tai referenssille vaan vaikuttavuudelle, toimivuudelle. Searlen malli edustaa pikemmin funktionaalista kuin referentiaalista tulkintaa tosista ja pätevistä lauseista (Searle 1995, 216–219).

Searlen realismi onkin välitöntä jatkoa analyttisen tradition sille vaiheelle, kun ajateltiin, että hedelmällisempää kuin kysyä, mitä sanoilla tarkoitamme, saattaa olla kysyä, mitä niillä teemme. Wittgensteinin myöhäiskauden ”elämänmuodon” ja ”kielipelin” käsitteet ovat keskeinen osa tätä kehitystä, jossa on enemmän tai vähemmän luovuttu etsimästä ns. loogista perustelua lauseiden totuudelle ja hyväksyty, että se löytyy, jos löytyy, lauseiden käytöstä, elämäkäytännöstä (Wittgenstein 1999, 27–31).

VI

Voidaan edelleen kysyä, edustaako Searlen malli tieteellisen realismin totuuden kriteerien heikkoa vai vahvaa muotoa. Jossain mielessähän voitaisiin väittää, että jos Searlen malli pitää paikkansa, se edustaa totuuden kriteerien vahvaa muotoa, antaa se selvän kriteerin erotella todet lauseet epätosista lauseista. Toisaalta voidaan ehkä sanoa, että koko jaotelmä totuuden kriteereihin vahvassa ja heikossa mielessä

ei kuvaa kovinkaan hyvin Searlen mallia, koska Searle on luonut aivan uudet puheaktien teoriaan palautuvat funktionaaliset kriteerit sille, mikä on totta ja mikä ei.

Sinänsä Searlen yritystä luoda kielen ja todellisuuden välille side puheaktien teorian avulla voikin pitää näppäränä keksintönä ja perinteellisen ongelman uudelleen muotoiluna. Searlen mallista voidaan kuitenkin esittää seuraavanlaisia huomioita ja tarkennuksia.

Ensinnäkin perinteinen korrespondenssiteoria on edellyttänyt (ainakin Wittgensteinin esittämässä muodossa), että kyse on jokapäiväisen kirjoitetun tai puhutun kielen (merkityksellisestä) rakenneyhtäläisyydestä todellisuuden kanssa. Ei ole hyvä unohtaa tätä näkökulmaa, koska se on koko kiistan alkuperäinen lähtökohta ja mitä ilmeisimmin se mikä tekee ongelmasta yhä uudestaan niin polttavan. Mitä hyödyttää vaikka pystyisimme luomaan – esimerkiksi Jaakko Hintikan esittämällä tavalla – kalkyylin tai kielipelin ja niiden sisälle vastaavuuden, jos kalkyyleilla tai kielipeleillä ei ole riittävää yhteyttä luonnollisen kielen ja luonnollisen maailman kanssa (Hintikka 2001, 267–293)?

Toiseksi puheaktien teorian yleinen ongelma on – kuten von Wright on huomauttanut – ettei se päde kielen kaikkiin muotoihin. Kaikkein tyypillisimmät performatiivit ovat ensimmäisen persoonan preesenssin indikaatiivilauseita. Kielen lauseet voivat kuitenkin olla paljon muutakin, esimerkiksi kuvauksia, deskriptioita, kuten ”syön” tai ”luen”, tai kolmannen persoonan tulevaisuutta tai menneisyyttä koskevia lauseita, jotka eivät ole performatiiveja, jotka luovat vaikuttavan suhteen kielen ja todellisuuden välille (von Wright 1982, 248).

Kolmanneksi voi kysyä, onko Searlen teoria lainkaan teoria kielen ja todellisuuden suhteesta. Puheakti edellyttää, että henkilö ei tietoisesti johda harhaan tai valehtele. Mitä jos lausuttaessa ”lupaan tulla luoksesi huomenna” henkilö ei lupaakaan, vaan valehtelee, vaikka lausuukin, että ”lupaan”? Siinä tapauksessa puheaktin ja todellisuuden välille ei synny sidettä, josta voitaisiin mielekkäällä tavalla arvioida, onko se menestyksenkäs vai ei. Aito lupaus edellyttää mielen intention luvata. Tämä esimerkki osoittaa, että Searlen teoriassa ei ole välttämättä kyse kielen (propositioiden) ja todellisuuden vastaavuudesta, vaan mielen (propositioiden) ja todellisuuden vastaavuudesta.

Neljänneksi voidaan huomauttaa, että Searlen käyttämät performatiivit voivat olla performatiiveja vasta kun on jo oletettu olemassa oleva todellisuus ja edes alkeellinen referenssijärjestelmä, joka kertoo esimerkiksi sanan ”lupaan” merkityksen. Tästä näkökulmasta Searlen performatiivit voivat luoda siteen todellisuuden ja kielen välille vasta, kun ne jo sisältävät ratkaisevia oletuksia tuosta todellisuudesta. Searle ei halua tehdä empiirisiä, pragmaattisia tai tietoteoreettisia oletuksia, mutta kielellisen teon tehdäkseen hän joutuu olettamaan jonkinlaiseen semantiikan, referenssijärjestelmän.

Searlen keskeinen ongelma onkin, että hän perustelee itseänsä oletuksilla, jotka hänen pitäisi ensin pystyä todistamaan. On ehkä valaisevaa todeta, että samanlainen huomio Searlen ratkaisuihin on tehty myös etiikan alueella. Tarkoitin tällä Searlen yritystä ratkaista tietynlaisen institutionaalisen faktan (nimittäin sellaisen, joka jo sisältää pitämisen velvoitteen, kuten ”lupaan” sisältää sitoutumisen lupautumisen ”instituutioon”) avulla pikkunäppärästi ns. Humen laki. (vrt. Searle 1969, 187).

Humen klassinen ”laki” esittää, että siitä miten asiat ovat ei voida päätellä, miten niiden pitäisi olla tai että deskriptiivisistä, kuvailevista, lauseista ei voida päätellä

normatiivisia tai preskriptiivisiä, toimintaan käskeviä tai kehottavia, lauseita. Humen giljotiini leikkaa irti toisistaan tosiasiat ja arvot. Sen mukaan tosiasioista ei voida johtaa arvoja tai velvoitteita.

Searlen argumentti Humen lain kumoamiseksi on synnyttänyt laajan keskustelun, ja esimerkiksi Timo Airaksinen on kritisoinut Searlea J.L. Mackieen vedoten kirjassaan *Moraalifilosofia* (1987). Airaksisen mukaan Searlen esimerkkinä käyttämät institutionaaliset faktat eivät ole Humen tarkoittamia kunnon faktoja, koska ne sisältävät jo veloitteen. (Airaksinen 1987, 38–42). Searle syyllistyy toisin sanoen päätelmään, joka ei ole välttämättä pätevä, koska käytetty peruslause on luonteeltaan ehdollinen, virheellinen tai liian moniselitteinen.

VII

Searlen keskeinen jaotelmä on, kuten olemme todenneet, erottaa toisistaan fyysistä todellisuutta koskevat ”raa’at” faktat ja sosiaalista todellisuutta koskevat ”institutionaaliset” faktat. Searle on edelleen eritellyt, että niitä kumpiakin ohjaavat erilaiset säännöt. Edellisiä ohjaavat ”regulatiiviset” (regulative) säännöt ja jälkimmäisiä ”konstitutiiviset” (constitutive) säännöt. Näiden sääntöjen keskeinen ero on siinä, että edelliset säännöt säätelevät jo aiemmin ja itsenäisesti olemassa olevaa todellisuutta tai käyttäytymisen muotoja, ja jälkimmäiset säännöt puolestaan luovat aivan uusia käyttäytymisen muotoja, joita ei ilman näitä sääntöjä olisi lainkaan olemassa (Searle 1969, 33–42; Searle 1995, 27–29).

Regulatiivisia sääntöjä ovat esimerkiksi ”kohteliaisuussäännöt”, koska ne säätelevät persoonien välisiä suhteita, jotka ovat jo olemassa ilman noita sääntöjä. Konstitutiiviset säännöt puolestaan luovat sellaisia uusia käyttäytymisen muotoja, kuten shakin tai jalkapallopelin, joita ei ilman noita sääntöjä olisi lainkaan olemassa. Jos esimerkiksi henkilö lakkaa noudattamasta shakin pelisääntöjä, on aiheellista olettaa, että hän ei enää pelaa shakkia, vaan ainoastaan siirtelee nappuloita mustavalkoisella levyllä.

Searle toteaa, että ”kukaan ei uskoakseni koettaisikaan kuvailla jalkapallopeliä raakojen faktojen avulla” (ks. Tuomela 1975, 187). Toisaalta hän katsoo, että esimerkiksi sellainen yhteisöllinen asia kuin kielen puhuminen on tyypillisesti tekojen suorittamista konstitutiivisia sääntöjä noudattamalla ja ”johtaa siihen hypoteesiin, jonka mukaan fakta, että henkilö suorittaa tietyn puheaktin, esim. antaa lupauksen on institutionaalinen fakta” (ks. Tuomela 1975, 186). Searlen päätelmä onkin, että regulatiiviset säännöt säätelevät instituutioista irrallaan olevia raakoja faktoja ja konstitutiiviset säännöt puolestaan instituutioita ja yhteiskuntaa, jotka sitten ovat olemassa niin kauan kuin nämä säännötkin.

Anthony Giddens on kuitenkin teoksessaan *The Constitution of Society* (1984) kritisoinut Searlen tekemää jaotelmaa. Hänen kritiikkinsä mukaan Searlen regulatiivisten ja konstitutiivisten sääntöjen erottelu ei ole pätevä. Giddensin kritiikin ja sosiologisen näkökulman mukaan Searlen säännöt määrittelevät kenties hieman erilaisia asioita, mutta sisällöltään ne eivät eroa toisistaan. Ne ovat kummatkin sanktioivia sääntöjä (Giddens 1984a, 17–21).

Giddens ei kiistä raakojen ja institutionaalisten faktojen erottelua, mutta hän ei näe, että niitä ohjaisivat erilaiset säännöt. Hänen mukaansa kyse on vain aste-erosta. Giddensin sosiologisesta näkökulmasta ”löytö” olisi, jos löydettäisiin sisällöltään

joitain perustavia (universaaleja) sääntöjä, jotka eroaisivat erilaisista ihmisten luomista säätelevistä säännöistä. Mutta Searle ei yritä antaa regulatiivisille säännöille näin voimakasta tulkintaa ja painoarvoa.

Searle ei myöskään näytä edes yrittävän samastaa regulatiivisia sääntöjä fysikaalista maailmaa koskeviksi mekaniikan laeiksi, mikä olisi tietyllä tavalla johdonmukaista, vaan puhuu esimerkiksi ”kohteliaisuussäännöistä”, jotka tunnetusti säätelevät muutakin toimintaa kuin vain ihmisten liikkeitä ajassa ja tilassa. Searle ei myöskään samasta institutionaalisia sääntöjä kaikkia velvoittaviksi moraalिसäännöiksi tai käskyiksi. Searlen erottelu ei ole luonteeltaan eettinen vaan pikemmin ontologinen.

Koska Searlelle regulatiivisilla ja konstitutiivisilla säännöillä ei ole mitään syvempää olemuksellista eroa, ei nähdäkseni ole mitään selkeää syytä, miksi hän ei voisi myöntyä Giddensin kritiikkiin. Ehkä kyse on Searlen halusta luoda vähän liian täydellinen malli, jossa jokainen ”palikka” täytyy nimetä, vaikka sillä ei olisi sen suurempaa käytännön hyötyä tai merkitystä. Searlen kannalta erottelu raakojen ja institutionaalisten faktojen välillä on ensisijainen, ei niinkään niitä ohjaavat säännöt.

Syvemmän eron Giddensin ja Searlen välillä voi nähdä siinä, että Searlen lähtökohta liittyy enemmän luonnontieteeseen ja fysiikkaan ja Giddensin yhteiskuntatieteisiin ja sosiologiaan. Tätä eroa ilmentää se, että Searle on taipuvainen puhumaan yhteiskunnasta ja institutionaalisista faktoista käyttämällä esimerkkinä sellaisia peliteoreettisia tai voimakkaasti säänneltyjä asioita tai tapahtumia kuin shakki, jalkapallo, oikeudenkäynti tai vihkitoimitus.

Giddens on kuitenkin voimakkaasti tähdentänyt, että täytyisi olla hyvin varovainen kun käyttää pelin – esimerkiksi juuri shakin – sääntöjä valaisemaan yhteiskunnallista toimintaa ja yhteiskunnallisten sääntöjen luonnetta yleensä. Giddensin perustelee kantaansa sillä, että esimerkiksi shakissa on kiinteät formalisoidut säännöt toisin kuin yhteiskunnassa. Ne eivät ole myöskään – toisin kuin sosiaaliset säännöt – jatkuvien hyväksyttävyyttä ja oikeellisuutta koskevien yhteiskunnallisten kiistojen ja valintojen kohteena (Giddens 1984b, 113).

VIII

Searlen filosofinen analyysi ulkomaailman oletuksesta ja sosiaalisen maailman luonteesta on monipuolinen ja laaja. Hän tavallaan kääntää pääläelleen väitteen, että käyttäessämme kieltä olemme kielellisten ilmaisujemme vankeja eikä meillä ole minkäänlaista pääsyä kielen ulkopuolelle. Päinvastoin kieli ja puheteot osoittavat Searlelle, että ulkomaailma on kuin onkin olemassa ja jopa, että kielen ja todellisuuden välillä on vastaavuus, korrespondenssi.

Searlen ongelma on kuitenkin, että hän yrittää luoda niin rationaalisesti painotunutta puhetekojen teoriaa. Searlelle ylintä prinssiippiä edustaa kieli ja puheteot, joihin sisältyvää välttämätöntä ainesta hän käyttää teoriansa perustana. Jos puheakti on teko, se luo (tekojen) todellisuuden ja siten vastaavuuden kielen ja todellisuuden välille. Searle joutuu kuitenkin tekemään, kuten edellä on todettu, kieleen liittyviä rajauksia ja erilaisia oletuksia, jotka hänen pitäisi ensin pystyä paremmin oikeuttamaan tai perustelevaan.

Searle näyttää vetoavan, kuten Raymond Nelson on teoksessaan *Naming and Reference* (1992) huomautanut, erikoisiin, omalaatuisiin sääntöihin. Searle vetoaa kielen sääntöihin, jotka viittaavat joihinkin lakeihin, jotka ovat syntyneet muuten

kuin vain havainnoimalla todellisuutta, "by behavioral ascriptions". Ne ovat siten erikoisella ja ongelmallisella tavalla, kuten Nelson sanoo, "jotain enemmän" kuin vain ympäröivä havaittu todellisuus (Nelson 1992, 118).

Vaihtoehtoista ratkaisumallia ulkomaailman ja kielen ongelmiin pitäisikin ehkä yrittää etsiä toisaalta, empiirisemmistä lähtökohdista. Yhden haastavimmista tietoteorian moderneista ratkaisumalleista tarjoaa esimerkiksi naturalistinen reliabilismi siinä mielessä kuin sen peruslähtökohtia ja teoreettisia oletuksia on esitelty mm. Alvin Goldman teoksessaan *Epistemology and Cognition* (1986). Myös Markus Lammenranta on useassa yhteydessä esitelty ja arvioinut naturalistisen reliabilismin hyviä ja huonoja puolia (Goldman 1986, 5–121; Lammenranta 1990, 228–233; 1997, 165–183).

Valitettavasti ehdottomia kriteerejä etsivälle reliabilismin vastaukset voivat olla liian heikkoja kumoamaan tiedollisen skeptisismien ja Searlen kammoaman antirealismin. (Vrt. Williams 1991, 318–322). Ongelmaksi jää, että millään empiirisillä argumenteilla ei pystytä todistamaan ulkomaailman olemassaoloa, mikä ei tietenkään tarkoita, että vastakkainen argumentti olisi sen enempää tosi. Lammenranta on kuitenkin kiinnostavasti huomauttanut, että loogisessa mielessä kysymys ulkomaailman olemassaolosta voi jäädä ratkaisematta. Jäljelle jää käytännöllisempi tavoite oikeuttaa tieto reliabilismin pohjalta. Näin meillä voi olla tietoa maailmassa olevista olioista, kuten pöydistä ja tuoleista, vaikka meillä ei paradoksaalisesti olisikaan lopullista evidenssiä ulkomaailman olemassaolosta. Tiedon oikeutus palautuu tällöin naturalismin tiedon hankinnan kriteereihin, joiden perusteella hylätään täysin irrelevantteja vaihtoehtoja ja tarkastellaan kriittisesti tiedon hankinnan prosesseja (Lammenranta 1997, 197–200).

Jos tämä näkökulma otetaan vakavasti, niin maailmankuvamme perustana ovat viime kädessä kriittiset empiiriset havainnot tai toteamukset ja niiden varaan rakentuvat tottumukset, kuten esimerkiksi Charles S. Peirce on painottanut (Peirce 1955, 23–41). Kieli ei ehkä luo maailmaa, mutta varmasti maailma luo kielen. Kielenkäyttö ja kommunikaatio ovat tällöin semioottisen perinteenkin kuvaamalla tavalla yksityisen kielenkäyttäjän (*la parole*) jokapäiväistä suostumista käyttää kieltä yleisen kielisysteemin (*la langue*) ehdoilla. Tämä puolestaan edellyttää yksityisen kielenkäyttäjän osallistumista yhteiskunnalliseen (so. yhteisölliseen) elämään, kulttuurin ja elämänmuotojen muutokseen.

Anthony Giddens on mielenkiintoisesti viitannut Julia Kristevan erääseen haastatteluun, jossa tämä kritisoi Searlen teoriaa puheteoista. Siinä Kristeva väittää, että puheteot tulisi Searlea painokkaammin "nähdä merkityksiä luovina käytäntöinä". Giddensin mukaan ei kuitenkaan ole olemassa mitään merkityksiä luovia käytäntöjä sinänsä vaan pikemmin yhteiskunnallisia toimintakäytäntöjä. Näin Giddenskin vie merkityksen syntymisen – edellä esitetyn suuntaisesti – Searlea ja myös Kristevaa selvemmin kohti sosiaalista ja yhteiskunnallista kontekstia (Giddens 1984b, 73).

Searle on perinteinen analyttinen filosofi siinä mielessä, että hänen lähtökohtansa on luonnontieteellinen. Hän on kiinnostunut siitä, mitkä asiat ovat itsenäisiä ja ihmisestä riippumattomia. Searle tarjoaakin sen näkökulman, että elämästä on vaikea filosofoida sivistyneesti tuntematta luonnontieteitä, erityisesti fysiikkaa ja biologiaa, jotka ovat eniten mullistaneet modernia maailmankuvaa. Toisaalta Searle on harvinainen analyttisen filosofian tradition edustaja sikäli, että hän on niin syvästi

oivaltanut, miten elämämme ehdot ja tapahtumat ovat näkymättömien sosiaalisten sääntöjen synnyttämiä ja ohjaamia.

Searlen (kieli)filosofian anti piilee osaksi hänen kielenkäytössään. Sen yksi viehätys on hänen lakonisessa tyyliinsään ja imponoivissa usein arkipäivän elämää kuvaavissa esimerkeissä. Ehkä Searlea voisi pitää myös eräänlaisena kulttuurin filosofina. Hänen mielestään yksi elämän vaikeimpia kysymyksiä on, miten yhdistää toisiinsa luonto – fyysiset ja biologiset tosiasiat – ja toisaalta kulttuuri – kieli ja yhteisölliset instituutiot. Tämän kulttuurievoluution ydinkysymyksen selventämiseksi ja perusteiden etsimiseksi hän on esittänyt kiinnostavasti omat filosofiset näkökulmansa ja ratkaisunsa.

Kirjallisuus

- Airaksinen, Timo 1987. *Moraalifilosofia*. Juva: WSOY.
- Casti, John L., DePauli, Werner 2001. *Kurt Gödel, Elämä ja matematiikka*. Suom. Risto Vilkkö. Jyväskylä: Art House.
- Giddens, Anthony 1984a. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity.
- 1984b. *Yhteiskuntateorian keskeisiä ongelmia. Toiminnan, rakenteen ja ristiriidan käsitteet yhteiskunta-analysissa*. Suom. Pasi Andersson ja Ilkka Heiskanen. Keuruu: Otava.
- Goldman, Alvin 1986. *Epistemology and Cognition*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Hintikka, Jaakko 2001. *Filosofian köyhyys ja rikkaus. Nykyfilosofian kartoitusta*. Toim. Janne Hiipakka ja Risto Vilkkö. Pieksämäki: Art House.
- Lammenranta, Markus 1990. ”Alvin I Goldman, Epistemology and Cognition”. *Ajatus* 47.
- 1997. *Tietoteoria*. Tampere: Gaudeamus.
- Nelson, R.J. 1992. *Naming and Reference. The Link of Word to Object*. London and New York: Routledge.
- Niiniluoto, Ilkka 1980. *Johdatus tieteenfilosofiaan*. Teorian- ja käsitteenmuodostus. Keuruu: Otava.
- Peirce, Charles S. 1955 *Philosophical Writings of Peirce. Selected and edited by Justus Buchler*. New York: Dover Publications.
- Searle, John, R. 1969. *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press
- 1992. *The Rediscovery of the Mind*. 3. edition. Cambridge MA: The Mit Press.
- 1995. *The Constitution of Social Reality*. New York and London: The Free Press: Allen Lane.
- Stern, Kenneth 1986. Moral Objectivism and Moral Truth. Teoksessa *Rationality in Thought and Action*. Edited by Martin Tamny and K.D. Irani. Westport, Connecticut: Greenwood Press.
- Tuomela, Raimo (toim.) 1975. *Yhteiskuntatieteiden eksakti metodologia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Williams, Michael 1991. *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig 1999. *Filosofisia tutkimuksia*. Suom. Heikki Nyman. 2. painos. Juva: WSOY.
- von Wright, Georg, Henrik 1982. *Ajattelijoita ja ajatussuuntia nykyajan filosofiassa*. Suom. Jaakko Hintikka ja Tauno Nyberg. Keuruu: Otava.

CARL-JOHAN HOLMLUND: Language and the limits of the world: J. R. Searle's linguistic interpretation of the external world

The author shows how John R. Searle argues against philosophical relativism concerning the independent existence of the external world and the ability of language to describe it. Some criticism is leveled toward how Searle uses certain speech acts in arguing for the existence of the external world and for the theory of correspondence.

JUHO HOTANEN: The texture of painting

The texture of painting is not only color but paint. The painter's secret passion for paint and color haunts and possesses him and demands expression as a painting. For Maurice Merleau-Ponty, color is not a secondary quality but an element of being. This article examines how Merleau-Ponty approached the process of painting in his late philosophy.

HANNA JOHANSSON: Art history, Merleau-Ponty and the spatial turn in the visual arts

Maurice Merleau-Ponty's influence on art criticism and art history did not really begin until 1962, when his *Phenomenology of Perception* was translated into English. Then contemporary artists, and eventually art historians as well, became acquainted with his thought and his writings were used in arguments conceptualizing new minimalistic art. The article suggests that those arguments are still relevant in the contexts and perception of today's art.

LEENA ROUHIAINEN: Perceptive Dance

This paper gives a brief overview of phenomenological research in dance, which has taken a keen interest in the moment of experiencing dancing. It introduces some key works in American and Finnish phenomenological dance research, while arguing for the influence Merleau-Ponty has had on them. Then the paper moves on to discuss Merleau-Ponty's understanding of the phenomenological reduction, the nature of perception and the motional and expressive body from the perspective of the practices of contemporary dance.

KIRJOITTAJAT

ALLA ABLOVA, tohtorikoulutettava, Helsingin yliopisto

PAULINE VON BONSDORFF on taidekasvatuksen professori Jyväskylän yliopistossa ja esteetiikan dosentti Helsingin yliopistossa

SAARA HACKLIN, tohtorikoulutettava, estetiikka, Helsingin yliopisto

CARL-JOHAN HOLMLUND, FL, TM, lehtori, Rauma.

JUHO HOTANEN, FM, tutkija, Filosofian laitos, Helsingin yliopisto

HANNA JOHANSSON, tutkijatohtori, Kuvataideakatemia

MARJATTA OJA, kuvataiteilija, jatkotutkinnon tekijä, Kuvataideakatemia, Helsinki

LEENA ROUHIAINEN, tanssi- ja liikuntakasvatuksen apulaisprofessori, Norwegian School of Sport Sciences/ Norges Idrettshøgskola, Oslo

IV

J.L. MACKIE JA EPÄILYN TAITO

by

Carl-Johan Holmlund, 2005

Niin & Näin 1/2005 (vol 44), 47-51

Reproduced with kind permission by Eurooppalaisen Filosofian Seura,



Pääkirjoitus

- 3 Mikko Lahtinen, *Poliittisen filosofian mestarit*

Niin vai näin

- 5 Ari Hirvonen & Toomas Kotkas, *Pahan kohtaamisesta*

Kohti kokemusten selkeyttä

- 7 Kai Alhanen & Tuukka Perhoniemi, *Françoise Dastur – liian selkeä ranskalaiseksi?*
9 Kai Alhanen & Tuukka Perhoniemi, *Fenomenologia ja filosofian mahdollisuudet: keskustelu Françoise Dasturin kanssa*

Ihmisen ja luonnon katastrofit

- 17 Mikko Lahtinen, *Maanjäristysten filosofiaa*
20 Voltaire, *Runo Lissabonin katastrofista*
23 Jean-Jacques Rousseau, *Kirje Voltairelle katekelmuksesta*
31 Ville Lähde, *Luonnonkatastrofin luonto*
37 Michael Byers, *Yhä heikommilla jäillä*

Kolumni

- 42 Anita Seppä, *Pojat, filosofia ja jalkapallo*

Eettisen relativismin puolustus

- 47 Carl-Johan Holmlund, *J. L. Mackie ja epäilyn taito*

Max Scheler

- 54 Ulla Solasaari, *Schelerin ajattelun taustoja*
57 Max Scheler, *Rakkauten ja vihan fenomenologiasta*
65 Tapio Puolimatka, *Ordo amoris*
71 Ulla Solasaari, *Tieto ja eettisyys Schelerin filosofiassa*
77 Jussi Kotkavirta, *Scheler ja Freud*
85 Mia Salo, *Pyhästä tabuksi. Pyhyyden arvo Schelerillä ja Freudilla*

Kolumni

- 92 Salla Tuomivaara, *Keitä me olemme?*

Katsauksia

- 94 Ville Lähde, *Elämöintiä Turussa. SFY:n kollokvio 10.–11. tammikuuta*
96 Inkeri Pitkäranta, *Aarteet. Kansalliskirjaston näyttely 9.3.–15.10. 2005*

Kirjat

- 97 Jarkko Tontti (toim.), *Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta* (Heikki Kujansivu)
99 Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tietoisä ja filosofiassa* (Jaakko Penttinen)
101 Marc Bloch, *Historian puolustus* (Markku Hyrkkänen)
103 Jared Diamond, *Tykit, taudit ja teräs – ihmisen yhteiskuntien kohtalot* (Ville Lähde)
105 E. M. Cioran, *Katkeruuden syllogismeja* (Juha Varto)
107 Juuso Rahkola, *Tiedon alkuperästä. Nietzschen naturalistinen epistemologia* (Henrik Rydenfelt)
108 Robert D. Hare, *Ilman omaatuntoa* (Leif Sundström)
110 Plutarkhos, *Lihansyönnistä* (Jarkko Tontti)

J.L. Mackie ja epäilyn taito

Ovatko moraaliarvostelmat vain kokoelma ohjeita, joita ihminen heijastaa todellisuuteen, vai onko moraalilla jokin syvempi pohja ja perusta? Tähän metaetiikan perusongelmaan J.L. Mackie on esittänyt oman perustellun vastauksensa. Moraalilla ei ole mitään syvempää pohjaa ja perustaa ihmismielen ulkopuolella. Tämä kanta ei ole kuitenkaan pessimistinen vaan optimistinen. Se haastaa meidät Mackien mukaan rakentamaan moraalin, joka voi muuttua ja siten palvella paremmin ihmisen selviytymistä elämän vaihtuvissa olosuhteissa.

Georg Henrik von Wright kirjoittaa hänen filosofialleen omistetussa teoksessa *The Philosophy of Georg Henrik von Wright* (1989) filosofikollegastaan J.L. Mackiestä seuraavasti:

”J.L. Mackie kuoli 12. joulukuuta 1981. Hän oli filosofi, jonka teräväjärkisyttä paljon ihailin. Mielenkiintomme kohteet olivat hyvin samanlaisia, kuten lähestymistapamme eräät piirteet. Yksityiskohdista olimme usein eri mieltä.”¹

Verrattaessa von Wrightin ja Mackien teoksia voisi ehkä väittää, että siinä missä jälkimmäinen purkaa ja on kriittinen, edellinen puolustaa ja rakentaa – jos ei nyt liiaksi korosteta von Wrightin myöhäisvaiheen kriittistä kulttuuri-filosofiaa. Mutta toisin kuin talon rakentamisessa filosofiasa purkaminen ja rakentaminen eivät ole välttämättä toistensa vastakohtia vaan saattavat paradoksaalisesti johtaa hyvinkin samankaltaiseen lopputulokseen. Mackien filosofia on siis luonteeltaan purkavaa, dekonstruktivistista, mutta yritän tässä esseessä kuvata, miten hänen lähtökohdistaan voidaan rakentaa hyvinkin konstruktivistista ja totuudenmukaista eettistä teoriaa ja ajattelua.

J.L. Mackie syntyi Australiassa Sydneyssä 1917 ja suoritti akateemisen loppututkinnon Sydneyn yliopistossa 1938. Hän opiskeli Oxfordissa vuosina 1938–40 ja toimi opettajana Sydneyssä 1946–54. Vuodesta 1955 hän oli ensin Otagon yliopiston filosofian professorina Uudessa-Seelannissa, sen jälkeen vuodesta 1959 Sydneyssä ja vuodet 1963–67 Yorkissa Englannissa. Vuodesta 1967 Mackie toimi Oxfordin yliopiston tutkijakollegiumissa, ja 1974 hänet nimitettiin British Academyn jäseneksi.

J.L. Mackie käsitteli teoksissaan sekä ns. teoreettista että ns. käytännöllistä filosofiaa. Hän kirjoitti myös laajemmin aatehistoriasta, erityisesti filosofian historiasta ja uskonnon-

filosofiasta. Hänen keskeisiä teoksiaan ovat *Truth, Probability, and Paradox* (1973), *The Cement of the Universe* (1974), *Problems from Locke* (1976), *Ethics. Inventing Right and Wrong* (1977), *Hume's Moral Theory* (1980) ja *The Miracle of Theism* (1982). Vuonna 1985 julkaistiin vielä postuumi kokoomateos *Selected Papers I-II*, joista ensimmäinen osa käsittelee loogiikkaa ja tieto-oppia ja jälkimmäinen osa ihmistä ja arvoja.

Mackien teoksista käy ilmi, että hän on eräänlainen klassinen filosofi siinä mielessä, että hän käsitteli kaikkia filosofian osa-alueita, sekä tieto-opillisia, ontologisia että eettisiä kysymyksiä. Lisäksi Mackiella oli runsaasti sanottavaa uskonnonfilosofiasta, jossa hän edusti epäilevää ja kriittistä suhtautumista perinteisiin uskonnollisiin katsomuksiin kuten klassiseen teismiin.²

Skeptismin haaste

Mackien kirjasta *Ethics* on väitetty, että se on modernin etiikan mielenkiintoisin yritys perustella tiukkaa eettistä relativismia. Mackien teoria onkin nimeltään ”moraalin erehdysteoria”. Hänen teesinsä kuuluu, että moraalin lauseet, sellaiset kuten ”tappaminen on väärin” tai ”älä varasta” ovat tosia vain, jos ne viittaavat johonkin normatiiviseen tosiasiaan. Mutta koska normatiivisia faktoja ei ole todistettavasti olemassa, kaikki moraalin lauseet ovat yksinkertaisesti ja lopullisesti epätosia.³

Mackie itse kutsuu eettistä teoriaansa myös moraaliseksi skeptisismiksi. Skeptisismi on tällöin paitsi filosofinen kanta, joka epäilee objektiivista, yleispätevää moraaliala, myös yritys suhtautua epäilevästi ja kriittisesti aiempaan eettiseen keskusteluun ja sen itsestäänselvyyskseen. Mackie kertoo saaneensa vaikutteita ajatteluluonsa paitsi aikalaisiltaan myös useilta klassisilta moraalifilosofeilta. Haastavasti hän toteaa kuitenkin, että moraalifilosofian todellisimmat opettajat ovat lainsoijat-

tomat ja varkaat, koska he ovat ymmärtäneet, mistä moraalien perustassa loppujen lopuksi on kysymys. Mackie kirjoittaa teoksensa *Ethics* esipuheessa seuraavasti:

”Olen omaksunut vapaasti ajatuksia sekä kirjoittajilta, jotka ovat aikalaisiani, että sellaisilta klassisilta moraalifilosofeilta kuin Platon, Aristoteles, Hobbes, Hume, Kant ja Sidgwick. Mutta ehkä todellisimmat moraalifilosofian opettajat ovat lainuojattomat ja varkaat, jotka kuten Locke sanoo teoriassa yhdistävät toisiinsa uskon ja oikeuden säännöt, mutta käytännössä toteuttavat näitä sääntöjä siten, kuin on helpointa, pitämättä niitä sisäisinä luonnon lakeina. Toivon, että tämän paradoksin selitys tulee selkeämmäksi tämän kirjan kuluessa.”⁴

Etiikka on tapana jakaa kahteen tai kolmeen osaan sen mukaan, mistä etiikan osa-alueesta on kysymys. Käytännöllinen etiikka käsittelee sitä, mikä on oikein ja väärin tai etsii vastausta siihen, miten välttää sitä mikä on väärin ja tavoitella sitä mikä on oikein. Metaetiikka puolestaan kysyy, onko ylipäänsä oikeaa ja väärää. Edellinen pohtii sitä, mitkä ovat moraaliset veloitteet ja arvot ja miten niitä pitäisi toteuttaa. Jälkimmäinen kysyy, mikä on veloitteiden ja arvojen oikeutus ja tarkoitus.

Mackie ottaa kantaa etiikan teoriassaan moraalien käytännöllisiin ja sisällöllisiin kysymyksiin. Hänen moraaliteorian kritiikissään on kuitenkin kyse ennen kaikkea metaeettisen tason kritiikistä. Jälkimmäisessä tapauksessa ongelmaksi muodostuvat eettisten termien käyttö ja soveltaminen tai moraaliarvostelmien logiikka, mutta ennen kaikkea kysymykset hyvyyden (*goodness*) tai oikeuden (*rightness*) luonteesta ja statuksesta ontologisessa mielessä.

Mackie erottaakin katsomuksensa esimerkiksi moraalista subjektivismista ja emotivismista juuri tällä perusteella. Hän ei katso edustavansa subjektivismia, jonka mukaan teko on oikea jos tekijä itse pitää sitä oikeana, eikä emotivismia, joka korostaa, että eettiset termit ovat mielihyvään tai mielipahaan perustuvia tunneilmaisuja. Mackien teoria ei pyri sanomaan, että se ja se teko on oikea sillä ja sillä perusteella.

Mackien teoria ei ole siten teoria oikeista teoista eikä myöskään teoria moraalisten tekojen merkityksestä. Se ei ole käytännöllinen eikä lingvistinen teoria vaan ennen kaikkea ontologinen teesi, jonka mukaan objektiivisia arvoja ei ole olemassa. Se haluaa sanoa, että ei ole sellaisia moraalisia enteitä ja objektiivisia arvoja, joita monet ihmiset uskovat olevan olemassa ja joiden mukaan he ohjaavat elämäänsä.⁵

David McNaughton on teoksessaan *Moral Vision. An Introduction to Ethics* (1996) esittänyt, että moderni etiikka jakautuu kahteen eri leiriin sen mukaan, suhtaudutaanko niissä ns. objektiivisiin arvoihin myönteisesti vai kielteisesti. Edellisen kannan mukaan moraalitieteessä on ihmisen luoma. McNaughtonin mukaan vuosisatamme alkupuolta hallitsi myönteisen kannan ottanut realismi, jota joskus kutsutaan myös intuitionismiksi. Sen edustajia olivat mm. G.E. Moore ja C.D. Broad. Heidän jälkeensä myönteistä linjaa ovat edustaneet McNaughtonin mukaan mm. John Finnis ja Thomas Nagel.

Myönteistä realistista kantaa nousi vastustamaan kielteinen kanta, ns. nonkognitivismi, jonka edustajiksi McNaughton nimeää mm. A.J. Ayerin ja Charles Stevensinin

(tämän teoksesta *Ethics and Language* tuli vuonna 1944 eräänlainen filosofinen bestseller). He edustivat lähinnä emotivismia. Heidän jälkeensä tätä linjaa ovat edustaneet McNaughtonin mukaan mm. R. M. Hare, J.L. Mackie ja tiettyssä määrin myös Bernard Williams.⁶

Jaana Hallamaa ja Taina Kuovi ovat myös kirjassaan *Moraalisesti perustellun jäljillä. Moraalinen harkinta anglosaksisessa keskustelussa 1952–84* (1988) hahmotelleet eettisen keskustelun nykyvaiheita. He ovat erotelleet nykyetiikassa toisistaan kaksi linjaa, joita he kutsuvat nimillä objektiiviset ja relativistiset teoriat.⁷ Heidän kuvauksessaan objektiiviset teoriat, kuten Alan Gewirthin ja John Rawlsin, jatkavat realistista traditiota, ja relativistiset teoriat, kuten R.B. Brandtin ja Derek Parfitin, nonkognitivistista traditiota, tosin kumpikin aivan omalla tavallaan (aivan kuten Ayeriin ja Stevensoniin verrattuna esimerkiksi Hare). J.L. Mackie edustaa tässä historiallisessa kavalkadissa jälkimmäistä linjaa, relativistista ja objektiivisten moraalijattelun kritiikkiä ja epäilyä.

Miten perustella skeptisismiä?

Mackien moraalinen skeptisismi tai ”moraalinen erehdysteoria” on siis ennen kaikkea metaeettinen ontologinen teesi, jonka mukaan objektiivisia arvoja ei ole. Mackie yrittää perustella kantaansa kahdella argumentilla, joita hän kutsuu relatiivisuusargumentiksi (*the argument from relativity*) ja omituisuusargumentiksi (*the argument from queerness*).

Mackien relatiivisuusargumentin mukaan eri yhteisöillä on erilaisia moraalijärjestelmiä ja yhdenkin yhteisön sisällä moraalikäsitteet vaihtelevat. Moraalin sisältö eroaa eri kulttuureissa ja eri aikoina niin paljon, ettei mitään moraalifaktoja ole olemassa. Siten ei ole käytännössä kovin uskotavaa väittää, että eri moraalijärjestelmät ilmaisevat objektiivisten arvojen ymmärtämistä.⁸

Omituisuusargumentin mukaan objektiivisten arvojen olettaminen puolestaan merkitsisi ontologista sitoutumista joihinkin outoihin ”enteetteihin” tai ”kvaliteetteihin”, joilla ei ole välttämättä vastinetta vallitsevassa todellisuudessa. Jos olisi moraalisia faktoja, niiden olisi myös oltava jonkinlaisia empiirisen maailman faktoja. Edelleen jotta näistä faktoista voitaisiin olla tietoisia, tarvittaisiin erityistä intuitiota tai havaintokykyä, joka poikkeaa tavallisesta tietämisen tavoista, mikä olisi Mackien mielestä myös hyvin omituista.⁹

Mackien teorian mukaan moraalitieteessä on siis suhteellista, relativistista, ja sitoutuminen tällaisiin ei-empiirisiin perustelemattomiin faktoihin on jokseenkin omituista. Hänen mukaansa perinteinen usko Jumalaan (teismi) on yksi vakavimmin otettavista perusteluista metaeettisellä tasolla objektiivisille arvoille. Teismiin sisältyy oletus, että on olemassa luonnollinen moraalilaki. Uskonnon luonnollinen moraalilaki on vastine etiikan objektiivisille arvoille. Mackien mukaan luonnollinen moraalilaki saattaakin joissain tapauksissa olla hyödyllinen fiktio, mutta hän ei pohdi tarkempaan, missä mielessä se voisi olla sellainen.

Mackien mukaan teismi on kuitenkin väärässä useista eri syistä: 1) pahan ongelma muodostaa ylitsekäymättömän vaikeuden oikeaoppiselle teistille, 2) nykyinen tieteellinen tieto tekee teismien epäuskottavaksi ja 3) ilmoituksella, joka osoittaisi teismien pätevyyksi, ei ole luotettavia perusteita.¹⁰

Mackie ulottaakin teoriansa koskemaan sekä edellä esitellyllä tavalla objektiivisia eettisiä arvoja että uskonnollisia ja esteettisiä arvoja. Hänen mielestään ei ole päteviä syitä olettaa, että olisi olemassa sen enempää eettisiä, uskonnollisia kuin esteettisiä objektiivisia arvoja tai periaatteita. Tästä lähtökohdasta myös taidekritiikki tai ”hyvän” taiteen käsite osoittautuvat siten ongelmallisiksi. Mackie kirjoittaa seuraavasti:

”Väite, että arvot eivät ole objektiivisia, että ne eivät ole osa maailman rakennetta, ei käsittele vain moraalista hyvää, joka voitaisiin kaikkein luonnollisimmin samastaa moraaliarvoksi, vaan myös muita asioita, joita voidaan tavalla tai toisella kutsua moraaliseksi arvoiksi tai ei-arvoiksi – oikea, väärä, velvollisuus, pakko, halveksittava teko jne. Se sisältää myös ei-moraaliset arvot, kuten esteettiset arvot, kauneuden ja erilaiset taiteelliset ansiot.”¹¹

Jos ei ole olemassa uskonnollisia, eettisiä tai esteettisiä objektiivisia arvoja, mistä johtuu, että ihmiset eivät vain oleta niitä vaan myös itsepitäisesti pitävät kiinni uskuksesta, että niitä on? Mackie esittelee kaksi objektiivoinnin mallia selitykseksi sille, millä tavalla hänen mielestään virheellinen uskomus objektiivisten arvojen olemassaolosta on syntynyt, ja mikä pitää tuota uskomusta yllä niin yleisenä ja jokapäiväisenä totuutena.

Ensimmäisen mallin mukaan moraaliarvostelmiin liittyvä objektiivisuuden vaatimus on alkuperältään osittain sosiaalinen. Ihmiset tarvitsevat kanssakäymisessään tiettyjä käyttäytymismalleja. Yleensä käy myös niin, että hypoteettisista ehdoista ja säännöistä tulee kategorisia, kun ihmiset unohtavat, että alun perin kyse oli mahdollisista ehdoista tai he sisällyttävät ehtoon jo alun perin virheellisesti velvoittavuuden.

Toisen objektiivointimallin mukaan aikaisemmin eurooppalaista ajattelua hallinnut *divine command* -etiikka on sekularisoitumisen myötä menetetty merkityksensä. Huolimatta siitä, että usko jumalalliseen lainlaatiijaan on vähentynyt, on jäljelle kuitenkin jäänyt usko jumalallisen lain voimasaoloon. Tähän ei Mackien mukaan ole kuitenkaan käytännössä rationaalisia perusteita, kuten edellä esitetyistä teismien kritiikistä käy hyvin ilmi.¹²

Jos Mackien historialliset huomiot objektiivisen etiikan synnystä pitävät paikkansa, niin lienee vain ajan kysymys, että länsimaisen sekularisaation myötä usko jumalalliseen lainlaatiijaan sekä usko objektiivisiin arvoihin vähenee tai ohenee. Mainittakoon, että samankaltaista historiallista selitystä ja viittaamista jumalalliseen lainlaatiijaan etiikan ja moraalien perustelemissä on käyttänyt nykyetiikan tutkijoista myös J.B. Schneewind esimerkiksi artikkelissaan ”The Divine Corporation and the history of ethics” vuodelta 1985.¹³

Keskustelua Mackien teorian pätevydestä

Mackien pyrkimys ei ole osoittaa, että kaikki puhe moraalista olisi roskaa. Hän ei pyri kieltämään moraalista eikä esittämään, että moraalista ei pitäisi huomioida. Mackie ei – kuten Timo Airaksinen esittää kirjassaan *Moraalifilosofia* (1987) – suositele totaalista moraalien hylkäämistä.¹⁴ Hänen mielestään etiikka on mahdollista, mutta sen perustelu on

aina relativistinen eikä absoluuttinen. Mackie toivookin teoksessaan *Ethics*, että konkreettista moraaliongelmista keskustellaan vetoamatta ”myyttisiin” objektiivisiin arvoihin, ”transsendentaalisiin” välttämättömyyksiin tai ”kuvitteelliseen” ykseyteen olevan takana.¹⁵

Timo Airaksisen mukaan Mackie myös väittää, että kaikki moraaliväitteet ovat epätosia. Tarkkaan ottaen Mackie ei kuitenkaan ota kantaa siihen, ovatko moraaliväitteet tosia vai epätosia. Hän on pikemmin kiinnostunut siitä, ovatko moraaliväitteet perusteltavissa. Siten Mackien teoriaa ei tulisi kritisoida Airaksisen tapaan seuraavanlaisilla loogisilla huomioilla: jos ”hyvä P” on epätosi moraaliväite, silloin totuuden logiikan mukaan sen kontradiktorisen vastakohtan on oltava tosi. Siksi on ainakin yksi sellainen väite, joka on sekä moraalinen että tosi, joten Mackien teoria on väärä.¹⁶

Tällaiset huomiot ovat ehkä pikanttia filosofista sivunäytettä, mutta tuskin missään suhteessa Mackien edustamaan skeptisismiin elämäntarkoituksellisenä ja filosofisena ongelmana. Airaksinen on tosin esittänyt tavan korjata Mackien teoriaa. Hän on ehdottanut, että tämän ei pitäisi etiikan virheteriassa puhua moraaliarvostelmien epätotuudesta vaan yksinkertaisesti vain niiden totuusarvottomuudesta. Ongelmaksi kuitenkin jää, kuten on huomautettu, saako tämä tulkinta riittävästi tukea Mackien omista kirjoituksista.¹⁷

Voidaan myös kysyä, onko Mackien virheteriaa tulkittu liiaksi loogisella kysymyksellä moraaliväitteiden totuudesta tai epätotuudesta. Mackie saattaa olla kielenkäytössään horjuva, mutta esimerkiksi teoksensa *Ethics* johtopäätöksissä hän toteaa yksiselitteisesti, että moraalinen skeptisismi edellyttää virheterian, jonka mukaan uskomus objektiivisiin arvoihin on tosin rakennettu tavalliselle moraalijattelulle ja kielelle, mutta tuo syvään juurtunut uskomus on epätosi. Mackie yrittää siten osoittaa, että moraaliväitteiden perustana oleva uskomus objektiivisiin arvoihin on vailla perusteita ja siksi epätosi, eivät varsinaisesti itse moraaliväitteet.¹⁸

Mackie ei etiikassaan kiistele, onko arvo *a* parempi tai totempi kuin arvo *b* tai onko arvoja ylipäänsä olemassa. Sikäli kuin arvoja havaitaan olevan, käytännössä hän ei pyri osoittamaan, että ne olisivat vain subjektiivisia lausumia tai tunteiden ilmaisuja, jotka ovat syntyneet ihmisen mielessä. Hän on kiinnostunut ennen kaikkea siitä, onko arvoilla mitään objektiivista statusta ja perustetta.

Mackie hyväksyy esimerkiksi, että eri yksilöt voivat arvostaa joitakin samoja asioita. Arvojen yhteisyys ei kuitenkaan ole sama asia kuin arvojen objektiivisuus. Mackie hyväksyy, että voi olla universaaleja arvoja. Arvojen universalisoitavuus ei ole kuitenkaan identtinen arvo-objektivismin kanssa. Hän hyväksyy myös, että voi olla deskriptiivisiä arvoja. Se ei kuitenkaan ole sama kuin oppi arvojen objektiivisesti suosittelevasta luonteesta. Mackie hyväksyy jopa, että ns. objektiivisilla arvoilla voi olla praktinen arvo. Ne voivat olla käytännön kannalta hyödyllisiä ”työhypoteeseja”.¹⁹

Mackien keskeinen väite on ainoastaan, että ei ole perusteita identifoida tällaisia arvoja ontologisessa mielessä objektiivisiin arvoihin. Tästä ei kuitenkaan seuraa – kuten edellä on jo viitattu – käsitystä, että ihminen voi niin halutessaan hylätä etiikan ja asettua kaiken moraalien ulkopuolelle. Mackie ei ole amoralisti, joka uneksisi maailmasta, jossa ei ole moraalista, tai joka haluaisi itse mitata omaa kyvykkyyttään yrittämällä elää kaiken moraalien ulkopuolella. Mackie ei pyri sanoutumaan irti moraalisuuden näkökulmasta.

Edna Ullman-Margalit onkin teoksessaan *The Emergence of Norms* (1977) esittänyt, että juuri Mackie osoitti hänelle, ettei tämäntapainen nonkonformismi ole edes mahdollista. Täydellinen moraalinen nonkonformismi kääntää kaikki ongelmat itse asiassa kysymyksiksi yhteistyöstä. Hän haluaa olla juuri sitä, mitä muut eivät ole, mikä osoittaa, kuinka sidoksissa hän itse asiassa on yleiseen moraalijärjestelmään.²⁰ Ajatusta voi jatkaa kysymällä, että eikö henkilön, joka haluaa hylätä moraalin, pitäisi hyvin tarkkaan tuntea se asettuakseen sen ulkopuolelle. Mutta voiko tällaisesta henkilöstä enää sanoa, ettei hän välitä moralista?

Mackie ei siis pyri asettumaan moraalin ulkopuolelle. Hän ei yritä sanoa, että moraalit ja moraaliset valinnat voidaan ja pitäisi hylätä, vaan pikemmin objektiiviset arvot moraalisten tekojen perusteluna. Mackieilla on yhtä ja toista myönteistä sanottavaa moraalin sisällöstä, kuten hieman myöhemmin näemme, mutta moraalien objektiivista perustelua hän kritisoi säälimättömän johdonmukaisesti ja tältä perustalta myös moraalien (kielen) käyttämistä tekojen perusteluna.

Mackie kritisoikin kaikkia perinteisiä etiikan teorioita, jotka on usein hieman yksinkertaistaen jaettu deontologiseen eli sääntöetiikkaan, teleologiseen eli seuraamusetiikkaan (johon kuuluu utilitarismi) ja hyve-etiikkaan. Hänen kritiikkinsä pääpiirteet ovat seuraavanlaiset.

Mackie hylkää deontologisen teorian, jos se edellyttää Platonin tai Kantin idealistisen mallin tapaisia objektiivisia ontologioita ja niihin liittyviä ”sisäsyntyisiä” arvoja tai peruseriaatteita. Mackie ei pidä perusteltuna olettaa, että pysyviä arvoja olisi sen enempiä todellisuudessa kuin ihmisen mielessä.²¹

Mackien mielestä myös utilitaristinen kalkyyli on vain myytti. Hänen mukaansa onnellisuuden tai hyödyn pitäminen moraalisen harkinnan itseoikeutettuna lähtökohdaksi on vaikeaa erityisesti kahdesta syystä. Ensiksi voidaan kysyä, onko onnellisuuden mitattavuus edes periaatteessa mahdollista. Toiseksi myös ihmisten käsitykset onnellisuudesta ovat hyvin erilaisia. Siten ei ole mitään yksiselitteistä hyvää, hyödyllistä tai onnellista, josta eri ihmiset olisivat yksimielisiä ja jota pitäisi pitää suositeltavana ja tavoiteltavana.²²

Hyve-etiikan ongelma on puolestaan, että hyveet yleensä tulkitaan liian pysyviksi tai jäykiksi. Mackien mukaan elämässä on tilanteita, joissa on hyveellistä olla esimerkiksi rohkea. Mutta on toisia tilanteita, joissa saattaa olla parempi, että on pelkuri. Mackie ei siten hyväksy dispositiionaalista hyve-käsitystä, jossa tietyt hyveet ovat itsestään selvästi oikeita ja tavoittelemisen arvoisia ja tietyt ”paheet” puolestaan itsestään selvästi vältettäviä ja huonoja.²³

Voiko skeptisismi olla konstruktivistista?

Mackie on siis johdonmukainen kriitikko ja epäilijä, jonka mukaan ei ole olemassa mitään moraalisia entiteettejä ja niihin perustuvia objektiivisia arvoja. Mutta kuinka hänen kantansa auttaa sanomaan mitään positiivista etiikasta? *Ethics* -teoksessaan Mackie esittää perusratkaisukseen, että moraalien synty on paitsi psykologinen myös biologinen ja sosiologinen ongelma. Hänen mukaansa moraalit ei löydetä vaan se tehdään. Moraalinen synty liittyy ihmisen evoluutioon, jossa yhteisöllisyys ja sosiaalinen lahjakkuus ja niitä säätelevä eettinen normisto ovat ihmiselle ominaisia tapoja selviytyä elämän kamppailussa.²⁴

Mackie viittaa myönteisesti mm. John R. Searlen teoriaan institutionaalista faktoista. Moraaliperiaatteet ovat Mackien mukaan Searlen teorian kuvailemia lupauksia, jotka edellyttävät toimiakseen lupauksen pitämisen instituution. Moraali on pätevää tai hylättävää tällaisten instituutioiden puitteissa. Tällöin moraalien perustelu on kuitenkin luonteeltaan sopimuksenvaraista, eikä sillä ole objektiivista perustelua tai velvoittavuutta.²⁵

Henkilö voi periaatteessa kieltäytyä hyväksymästä erilaisia instituutioita ja niiden edellyttämiä moraalinormeja ja kieltäytyä toimimasta niiden mukaan. Tällöin hän joutuu kenties ristiriitaan yleisesti hyväksytyjen moraalien kanssa, mutta ei kuitenkaan minkään objektiivisen luonnollisen moraalilain.

Mackie onkin erotellut toisistaan moraalit a) laajassa mielessä ja b) suppeassa mielessä. Edellinen on yleinen, eri elämäntilanteet kattava käyttäytymisen teoria. Sen sisältönä ovat moraaliperiaatteet, jotka henkilö hyväksyy ja jotka ohjaavat hänen valintojaan omaksi ja muiden parhaaksi. Jälkimmäinen puolestaan käsittää joukon käyttäytymistä kontrolloivia periaatteita, joiden tehtävä on suojella pikemmin muiden henkilöiden kuin eettisen toimijan omia intressejä.²⁶

Mackie suhtautuu kielteisesti moraalien laajassa mielessä. Se ei vastaa riittävän hyvin konkreettisiin ongelmiin ja on luonteeltaan subjektiivinen. Sen sijaan Mackie suhtautuu myönteisesti moraalien suppeassa mielessä. Siinä on kyse moraalista, joka on viime kädessä yhteisöllinen tuotos ja on voimassa niin kauan kuin on olemassa yhteisöjä, jotka edellyttävät sen olevan voimassa. Moraalilla suppeassa mielessä on myös pikemmin suojaava tai tarkistava kuin ohjaava tai kehottava merkitys.²⁷

Voidaan olla eri mieltä siitä, asettuuko Mackie tehtävänsä ulkopuolelle esittäessään itse arvostelmia hyvästä etiikasta, vaikka hän muuten hyväksyy, että se on yhteisöllinen tuotos. Mackie pyrkii kuitenkin esittelemään etiikan, jossa on nähtävissä piirteitä kaikista hänen kritisoimistaan etiikan teorioista ja jota hän epäilemättä pitää suotavana vaikka ei velvoittavana toteutta. Hän on kuvannut kantaansa sanahirviöllä *rule-right-duty-disposition utilitarianism* tai *rule-right-duty-disposition-egoism*.²⁸

Mackien lähtökohdaksi on egoistinen: ihmisten tulisi huomata, että heillä on oikeus tavoitella sitä, minkä he katsovat kuuluvan heidän hyvään elämäänsä. Etiikka on tällöin myös osittain utilitaristista. Mackie pitää toivottavana elämän kaikinpuolista kukoistamista. Hän ei kuitenkaan esitä abstrakteja määritelmiä siitä, mikä on optimiten tekojen seurausvaikutus ja mikä on hyvää elämää.²⁹

Mackien etiikka on myös osittain deontologista. Moraalinen tehtävä parhaiten palvelevat periaatteet saavat siinä useimmiten muodon: tee/älä tee y:n kaltaisia tekoja, jotta seurauksena ei olisi z:n kaltaista vahinkoa. Käyttäytymistä ohjaava periaate on tällöin säännön kaltainen, mutta sille on annettu suojaava *konsekventialistinen* tulkinta (...jotta seurauksena ei olisi).³⁰

Mackien mukaan saattaa myös olla edullisempää, että henkilöllä on joitain luonteenpiirteitä mieluummin kuin joitain toisia, ja näitä voidaan kutsua hyveiksi. Hänen käsityksensä mukaan ei ole esimerkiksi syytä olla erityisen asosiainen tai julistaa kovaan ääneen, ettei mitään objektiivista moraalit ole ja että moraalit on ”vain” ihmisten keksintöä. Hyveisiin liittyy myös tietty kunnioitus sen yhteiskunnan elämäntapaa kohtaan, jossa yksilö elää.³¹

Mackielle moraalin tehtävä (suppeassa mielessä) on mm. elämisen laadun parantaminen yhteisössä. Esimerkiksi keskinäisellä yhteistyöllä on ihmisten hyvinvointia edistävä ja yhteisöä ylläpitävä vaikutus. Sopimuksia myös tarvitaan, koska ilman mitään ohjaavia periaatteita ihmiset toimivat lähinnä omien spontaanien mielentymystensä ja etujensa mukaisesti.³²

Mackien etiikan viesti

Filosofian historiassa on käyty kauan metaettistä taistelua siitä, mikä on etiikan syvin pohja ja perusta. Rintamalinjat on usein vedetty selvästi, vaikka sellaiset metaetiikan klassikot kuin David Hume ja George Moore ovat oiva esimerkki siitä, että valinta objektiivisen ja relativistisen etiikan välillä ei ole aina ollut käytännössä niin selkeä.

Nykyetiikkaa tarkasteltaessa voi väittää, että realistis-objektiivisen ja relativistisen etiikan kiistassa on usein ollut kyse siitä, että kummankin edustajat puhuvat eri asioista tai tyypittävät vastakkaista näkemystä, jota he sitten ruhvovat ja kritisoivat. Metaettiset kannat eivät välttämättä ole aina niin kaukana toisistaan kuin annetaan ymmärtää. Olkoonkin, että molempien filosofiset taustaoletukset ja painotukset (kuten ihmiskäsitys) ovat usein selvästi erilaiset.³³

Voidaan kysyä, kuinka moni moderni realistinen etiikan teoria edellyttää sellaista (idealista) ontologiaa, jonka mukaan on olemassa objektiivisia arvoja? Kuinka moni klassinen moraalifilosofi on ylipäänsä puhunut arvoista, joiden oletetaan perustuvan mielen ulkopuolella oleviin entiteetteihin tai universaaleihin, kuten on tulkittu perinteisessä Platonin mallissa?

Kuinka usein on puolestaan yritetty päästä skeptisismien haasteesta ripustautumalla puhtaaseen logiikkaan?

Väitetään, että skeptisismi kiistää itse itsensä. Toisin sanoen esittäessään eksplisiittisesti, ettei ole olemassa mitään kriteeriä oikealle ja väärälle tai ettei ole olemassa objektiivisia arvoja, skeptisismi itse esittää enemmän tai vähemmän implisiittisesti väitelauseita, joiden se olettaa olevan tosia.

Mackieta voi myös syyttää vastapuolen näkemysten liiallisesta yksinkertaistamisesta. Toisaalta hän on kiinnostava filosofi ja etiikan tutkija siksi, että hänen teoriansa ei ole vain älyllinen konstruktio, vaan sitä ruokkii pyrkimys nähdä, minkälainen on oikeasti maailma, jossa elämme. Mackien etiikan taustalla oleva peruselämys on epäilemättä pessimistinen. Hänen kontribuutiionsa eettiseen keskusteluun on puolestaan myönteinen ja toivoa antava.

Mackie etiikan perusviesti on, että eettisiä tekoja harmittaessa on tärkeä ottaa vakavasti erehtymisen ja virheiden mahdollisuus. Toisaalta virheet ja erehdykset eivät ole mitään poikkeamia elämänkulussa vaan normaali osa elämää, mikä perustuu osittain siihen, ettei mitään absoluuttisesti oikeaa ole olemassa. Toisaalta Mackien hahmottelema eettinen toimija on pakotettu olemaan entistä enemmän tietoinen sosiaalis-yhteisöllisestä todellisuudesta, jossa moraalit viime kädessä syntyvät ja kehittyvät.

Mackien lukeminen on kuin Senecan lukemista kylvyn jälkeen. Hänen sanomansa on, että minä en voi keksiä tai löytää moraalit eikä sitä minulle kukaan anna, vaan se on yhdessä keksittävä tai tehtävä – tai hylättävä.³⁴

Jos etiikalta edellyttää listaa hyvistä asioista tai kannustavaa moraalit kohotusta, Mackieta lukiessaan saattaa pettyä. Sen sijaan Mackie liittyy eräiden muiden modernien filosofien kanssa siihen joukkoon, jonka mukaan kirjallisuus,

mukaan lukien historia ja elämäkerrat, voi tarjota aineksia sen pohtimiseen, mikä on eettisesti oikein ja hyvää elämää.

Kysee ei ole tietenkään siitä, että historioitsija tai kirjailija kertoisi, mikä on hyvää ja mikä pahaa, vaan että hän käytännön kokemusten kautta osoittaa – kuten Mackie painottaa – mieluummin todellisia mahdollisuuksia kuin romanttisia mahdollisuuksia jättäen lukijan vastuulle tehdä omat moraalit johtopäätöksensä.³⁵

Viitteet

1. von Wright 1989, s.881.
2. Mackie 1982, s.217-229.
3. Airaksinen 1987, s. 108.
4. Mackie 1977, s. 10-11. Kirjoittaja on kääntänyt kaikki esseen Mackie-sitaatit.
5. Mackie 1977, s. 15-18.
6. McNaughton 1996, s. 15.
7. Hallamaa ja Kuovi 1988, s. 6-7.
8. Mackie 1977, s. 36-38. Airaksinen 1987, s. 109.
9. Mackie 1977, s. 38-42. Airaksinen 1987, s. 109.
10. Mackie 1977, s. 232.
11. Mackie 1977, s. 15.
12. Hallamaa ja Kuovi 1988, s. 45.
13. Schneewind 1985, s. 173-191.
14. Airaksinen 1987, s. 111.
15. Mackie 1977, s. 199.
16. Airaksinen 1987, s. 108-109.
17. Launis 1994, s. 11-26.
18. Mackie 1977, s. 48-49.
19. Hallamaa ja Kuovi 1988, s. 43-44.
20. Ullman-Margalit 1977, s. 93.
21. Mackie 1977, s. 30-31.
22. Mackie 1977, s. 139.
23. Mackie 1977, s. 186-189.
24. Mackie 1977, s. 189-192.
25. Mackie 1977, s. 98-99.
26. Mackie 1977, s. 106-107.
27. Vrt. Hallamaa ja Kuovi 1988, s. 50.
28. Mackie 1977, s. 200.
29. Mackie 1977, s. 169-200.
30. Hallamaa ja Kuovi 1988, s. 53.
31. Mackie 1977, s. 186-189.
32. Hallamaa ja Kuovi 1988, s. 51.
33. Vrt. Salmela 1999.
34. Mackie 1977, s. 106.
35. Mackie 1977, s. 169.

Kirjallisuus

- Airaksinen, Timo, *Moraalifilosofia*, WSOY, Porvoo 1987.
- Hallamaa, Jaana ja Kuovi, Taina, *Moraalisesti perustellun jäljillä. Moraalinen harkinta anglosaksisessa keskustelussa 1952-1984*. Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja; 8. Helsingin yliopisto, Helsinki 1988.
- Launis, Veikko, Onko Mackien virheteria inkohorentti? *Ajatus. Suomen Filosofisen Yhdistyksen vuosikirja*. 51/1994.
- Mackie, J.L., *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Penquin, Harmondsworth 1977.
- Mackie, J.L., *The Miracle of Theism*. Clarendon, Oxford 1982.
- McNaughton, David, *Moral Vision. An Introduction to Ethics*. 7. edition. Blackwell, Oxford 1996.
- Salmela, Mikko, *Realismi ja antirealistinen 1900-luvun suomalaisessa moraalifilosofissa*. niin&näin 1/1999.
- Schneewind, J.B., *The Divine Corporation and history of ethics*. Teoksessa *Philosophy in history*. Toimittaneet Richard Rorty, J.B. Schneewind ja Quentin Skinner. 2. edition. Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Ullmann-Margalit, Edna, *The Emergence of Norms*. Oxford University Press. Oxford 1977.
- VonWright, Georg, *The Philosophy of Georg Henrik von Wright*. Toimittaneet Paul Arthur Schilpp ja Lewis Edwin Hahn. The Library of Living Philosophers; vol. 19. Open Court, La Salle 1989.

niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Osoite PL 730, 33101 Tampere

Toimituskunta

Mikko Lahtinen, päätoimittaja,
puh. 040-843 4998,
sähköposti paatoimittaja@netn.fi
Tuukka Tomperi, toimitussihteeri,
toimitus@netn.fi
Kimmo Jylhä, kimmo.jylhamo@voima.fi
Petri Koikkalainen, petri.koikkalainen@ulapland.fi
Reijo Kupiainen, reijo.kupiainen@uiah.fi
Ville Lähde, ville.v.lahde@uta.fi
Heikki Suominen, heikki.suominen@tintti.net
Sami Syrjämäki, sami.syrjamaki@uta.fi
Jarkko Tontti, jarkko.tontti@helsinki.fi
Tere Vadén, tere.vaden@uta.fi
Tommi Wallenius, tommi.wallenius@uta.fi

Toimitusneuvosto

Elisa Aaltola, Kai Alhanen, Antti Arnkil, Jouni Avelin, Heini Hakosalo, Juha Himanka, Hanna Hyvönen, Heikki Ikäheimo, Antti Immonen, Tapani Kilpeläinen, Riitta Koikkalainen, Jussi Kotkavirta, Tanell Kukkonen, Marjo Kylmänen, Kaisa Luoma, Olli-Pekka Moisio, Johanna Oksala, Pekka Passinmäki, Tuukka Perhoniemi, Sami Pihlström, Mika Saranpää, Jarkko S. Tuusvuori, Milla Törmä, Tommi Uschanov

Tilaukset

Kestotilaus 12 kk 28 euroa, ulkomaille 34 euroa. Vähittäjän kautta lisämaksu. Kestotilaus jatkuu uudistamatta, kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi.

niin & näin ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

Tilaus- ja osoitustiedot Heikki Suominen 040-721 4891, tilaukset@netn.fi

Ilmoitukset

Sami Syrjämäki, 044-540 0268, sami.syrjamaki@uta.fi

Ilmoitushinnat 1/1 sivu 400 euroa, puoli sivua 250 euroa, 1/4 sivua 160 euroa. Väri lisäsisivulla +25%. Takasivukansi 500 euroa, etusivukansi 600 euroa (sis. väri)

Maksut ps-tili 800011-1010727

Julkaisija & kustantaja

Eurooppalaisen filosofian seura ry

Ulkoasu ja www-sivut

Ulkoasu ja taitto Ville Koponen/Voima
Kustannus Oy

www-sivut Reijo Kupiainen,
reijo.kupiainen@uiah.fi

ISSN 1237-1645

12. vuosikerta

Painopaikka Vammalan Kirjapaino Oy
Kulttuuri-, mielipide- ja tiedelehtien liitto
Kultti ry:n jäsen

Tämän numeron kirjoittajat

Kai Alhanen, TM, Helsinki
Michael Byers, ks. s. 37
Ari Hirvonen, OTT, oikeusfilosofian dosentti,
Helsingin yliopisto
Carl-Johan Holmlund, FL, TM, lehtori,
Rauma
Markku Hyrkkänen, yleisen historian ma.
professori, Tampereen yliopisto
Toomas Kotkas, OTT, yleisen oikeustieteen
assistentti, Helsingin yliopisto
Jussi Kotkavirta, ma. professori, Yhteiskunta-
tieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän
yliopisto
Heikki Kujansivu, FL, Tampereen yliopisto
Mikko Lahtinen, YTT, FM, valtio-opin
dosentti, ma. yliassistentti, Poliittikan
tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto
Ville Lähde, FM, tutkija, filosofian yksikkö,
Tampereen yliopisto
Maija Ollikainen, fil.yo, Helsinki
Jaakko Penttinen, VT, filosofian jatko-
opiskelija, Turun yliopisto

Tuukka Perhoniemi, FM, Helsinki
Inkeri Pitkäranta, näyttely- ja kulttuurikoordinaattori, Helsingin yliopiston kirjasto – Suomen kansalliskirjasto
Tapio Puolimatka, käytännöllisen filosofian dosentti, ma. professori, kasvatustieteen laitos, Helsingin yliopisto
Henrik Rydenfelt, FM, Helsinki
Mia Salo, erityispedagogiikan opettaja, Seurakuntaopisto, Järvenpää
Max Scheler, ks. s. 57
Anita Seppä, visuaalisen kulttuurin teorian professori, Taideteollinen korkeakoulu
Ulla Solasaari, FT, Mäntsälä
Leif Sundström, FM, Helsinki
Tuukka Tomperi, FM, tutkija, Tampereen yliopiston opettajankoulutuslaitos
Jarkko Tontti, Helsinki
Salla Tuomivaara, YTM, Tampereen yliopisto
Juha Varto, kuvataiteiden tutkimuksen ja opetuksen professori, Taideteollinen korkeakoulu

Ohjeita kirjoittajille

Toimitukselle voi lähettää artikkeleiden, esseiden, puheenvuorojen, suomennosten tai muun materiaalin käsikirjoituksia ehdolle lehdessä julkaistavaksi. Tieteellisiä artikkeleita käsitellessään lehti noudattaa referenssinmenettelyä, jolloin ainakin yksi toimituksen ulkopuolinen asiantuntija arvioi käsikirjoituksen.

Käsikirjoitus lähetetään toimitukselle sähköpostin rtf-liitetiedoston tai levykkeellä ja kahtena paperiversiona lehden osoitteeseen. Saatteeseen pitää liittää kirjoittajan nimi, osoite, sähköpostiosoite ja puhelinnumero sekä kirjoittajatiedot, joita voidaan käyttää kirjoittajaluettelossa.

Tekstissä ei pidä olla muotoiluja (tyylimäärittelyt, sarkaimet, rivien keskittäminen tai tasaus, tavutukset, lihavoinnit). Vain otsikot, kappalejaot, kursivoinnit ja viitteet ovat mahdollisia muotoiluja. Jos artikkelissa on ingressi, se kirjoitetaan ja merkitään selvästi tekstin alkuun. Jos halutaan esittää pitkä lainaus erillisenä sisennettynä kappaleena, se kirjoitetaan omaksi kappaleekseen lainausmerkkien sisään mutta ilman sisennystä tai sarkainta.

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

Céline, Louis-Ferdinand, Nupistaan hervahtaneelle (À l'agité du bocal, 1948). Suomentanut Tapani Kilpeläinen. *niin & näin* no. 39, 4/2003, s. 89–90.

Koivisto, Juha, Markku Mäki & Timo Uusitupa (toim.), *Mitä on valitus?* Vastapaino, Tampere 1995.

Laita kaikki kysymykset tai huomautukset saateviestiin, jonka lähetät tiedoston mukana sekä tarvittaessa paperiversioon. Lähetä kaaviot tai taulukot erillisinä tiedostoina. Tarkeimmat muotoiluohjeet lähetetään pyydettyinä.

V

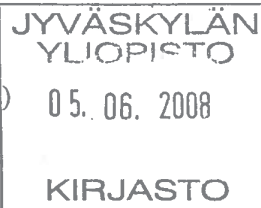
**KLASSISMIN KAIPUU: HUOMIOITA T.E. HULMEN RUNO-
DESTA JA ESTETIIKASTA**

by

Carl-Johan Holmlund, 2008 Synteesi

1/2008 (vol 27), 67-78

Reproduced with kind permission by Suomen Semiotiikan Seura,
Suomen Estetiikan Seura & Suomen Taidekasvatuksen Tutkimusseura.



SYNTEESI 1/2008 (27. vuosikerta)

ISSN 0359-5242

Julkaisijat:

Suomen Semiotiikan Seura (Helsinki)
Suomen Estetiikan Seura (Helsinki)
Suomen Taidekasvatuksen Tutkimusseura (Jyväskylä)

Toimitusneuvosto:

Jan Blomstedt	Altti Kuusamo	Irma Sorvali
Pauline von Bonsdorff	Maija Lehtonen	Eero Tarasti
Henri Broms	Anna Louhivuori	Mauri Ylä-Kotola
Päivi Huuhtanen	Hannu Riikonen	
Pirjo Kukkonen	Yrjö Sepänmaa	

Toimitus:

Eero Tarasti (päätoimittaja). Puuskaniementie 2 B, 00850 Helsinki, puh.
(09) 698 7505, eero.tarasti@helsinki.fi
Altti Kuusamo (toimitussihteeri). Kristiinankatu 6 A 7, 20100 Turku, puh.
050-524 1089, altti.kuusamo2utu.fi
Harri Veivo (toimitussihteeri). Rue Père Eudore Devroye 181, 1150 Bruxelles,
Belgique, harri.veivo@helsinki.fi
Paul Forsell (levikki- ja taloussihteeri, taitto). HY, Musiikkiteide, puh.
(09) 191 24675, paul.forsell@helsinki.fi
Toimitus pidättää itsellään oikeuden muuttaa tekstejä.

SYNTEESI ilmestyy neljästi vuodessa. Tiedustelut: Taiteiden tutkimuksen laitos/
Musiikkiteide, PL 35 (Vironkatu 1), 00014 Helsingin yliopisto, fax (09) 191 24755,
s-posti: synteesi-lehti@helsinki.fi (tai osoitteet yllä).

Tilaukset: Sampo 800014-478823

Tilaushinta: Vuosikerta Suomeen 25 €, muualle Eurooppaan 27 €, Euroopan
ulkopuolelle 29 €

Sisällys:

EERO TARASTI:	Retoriikka ja musiikin diskurssi.....	2
AKI-MAURI HUHTINEN:	Erik Ahlman – kulttuurin ja arvojen tunneperäisyys	27
ALTTI KUUSAMO:	Käsitteiden merkitysrajat ja ”ajattelun kuva”	35
H. K. RIIKONEN:	Dandyn karakteristiikka – esimerkkinä Olavi Paavolainen ...	44
L. MÄKELÄ-MARTTINEN:	Vadelmavene-identiteetti.....	55
CARL-JOHAN HOLMLUND:	Klassismin kaipuu.....	67
TERO HUOTARI:	Tuohan nyt on naurettavaa!.....	79
<i>Kirjoja</i>		
ANNA-RIITTA TUNTURI:	Miten kultivoitu paholainen on?	92
<i>Katsauksia</i>		
ANTTO LUHTAVAARA:	Yksityisyyden seura yhteiskunnassa.....	101
<i>Abstracts</i>	111
<i>Kirjoittajat</i>	111

CARL-JOHAN HOLMUND

KLASSISMIN KAIPUU

Huomioita T. E. Hulmen runoudesta ja estetiikasta

I

Siitä asti kun Hulmen *Speculations*-teos ilmestyi vuonna 1924, yhä suurempi määrä lukijoita on löytänyt siitä selvästi ilmaistuna oikeutuksen omalle kasvavalle vastenmielisyydelleen romantiikkaa kohtaan kirjallisuudessa, utopismia kohtaan politiikassa ja hedonismia kohtaan etiikassa. (Roberts 1971, esipuhe)

Näin kirjoittaa Michael Roberts kirjansa *T. E. Hulme* esipuheessa vuonna 1938. Myönnän kernaasti, että tämä oli myös oma asenteeni lukiessani Hulmen esseitä ja erityisesti hänen väkevää esseetään *Romanticism and Classicism*. Kerrankin joku on selvästi kritisoinut alati kukkivaa romantiikkaa, monisanaisuutta, muodottomuutta, analyysin ja realiteettien tajun puutetta, tätä ”mielikuvituksen ihanaa sekavuutta” ja ”ihmiluonnon alkuperäistä kaaosta”, minän ja maailman ja kielen sotkemista toisiinsa, paatosta.

Oman osansa innostukselle Hulmen analyysia kohtaan antoivat eräät nuoruuden muistot, joissa mielestämme sivistyneinä nuorina miehinä omani ja eräiden kirjallisten toverienikin ihanteet kohdistuivat moderniin runouteen ja sitä kautta myös suomalaiseen 1950-luvun modernismiin. Muistankin lukeneeni ensi kertaa T.E. Hulmesta T.S. Eliotia esittelevän *Autio maa, Neljä kvartettia ja muita runoja* -teoksen alussa olevasta Lauri Viljasen T.S. Eliotin esittelystä. Tuossa kirjoituksessa Viljanen osoittaa ajan oloon avaraa ja henkevää asennetta uuden runon ymmärtäjänä. Kuvauksessaan Viljanen kiinnittää aivan kuin ohimennen huomiota tuntemattomaan runoilijaan, josta hän kirjoittaa:

Imagistien piirissä oli herättänyt huomiota nuori arvostelija, kokeilija ja etsijä T.E. Hulme, joka kaatui tykistöupseerina ensimmäisessä maailmansodassa 1917. Hänen jälkeensä jätetty kirjotelmansa julkaistiin 1924. Hulme ei epäröinyt ylistää klassismia romantiikan vastapainoksi: ”Minä ennustan, että kuivan, kovan, klassillisen runon aika on tulossa.” Tämä tapasi tietenkin elävää vastakaikua Eliotissa, joka monien ikätoveriensa tavoin oli kyllästynyt Victorian ja Yrjön ajan romantisoivaan lyriikkaan, sen epämääräiseen, imelään sanahurmioon. (Viljanen 1988, 20)

Kyse oli anglo-amerikkalaisesta modernismista ja runoilijaryhmästä, johon Eliotin, Poundin ja Hulmen lisäksi osallistui mm. F.S. Flint, Hilda Doolittle, Richard Aldington. Myöhemmin Malcolm Bradbury onkin huomauttanut, että Englannilla oli vuosisadan vaihteen kirjallisuudessa oma modernistinen haaransa, jota yhdisti usko siihen, että viktorianismi on loppumassa ja että on sitouduttava uusista lähtökohdista aktiiviseen ja vanhasta perinteestä erottuvaan taiteen tekemiseen. Näihin modernisteihin Bradbury lukee myös T.E. Hulmen (Bradbury 1986, 178).

II

Thomas Ernest Hulme syntyi vuonna 1883 Endonin kylässä Staffordshiressä Keski-Englannissa. Perhe oli vakaata maanomistajasukua jo useassa sukupolvessa. Isä viljeli maata ja harjoitti liiketoimintaa. Äiti oli kovaluonteinen ja älykäs, joka harrasti intohimoisesti pyöräilyä. Vanhemmat eivät olleet poikkeuksellisen uskonnollisia, mutta eivät myöskään juurikaan kiinnostuneita kulttuurista tai intellektuaalisista ongelmista ja kysymyksistä.

Alun R. Jones on kuvannut kirjassaan *The Life and Opinions of T.E. Hulme* (1960) päähenkilönsä kotioloja tavalla, josta saa sen kuvan, että nuori Hulme sai kasvaa (sisarensa kera) varsin primitiivisissä ja ikävissä oloissa. Kotikasvatus oli autoritaarista ja tiukkaa. Isä oli maalaisherrasmies, tavoissaan säntillinen, mutta taipuvainen äkillisiin, väkivaltaisiin mielenpurkauksiin. Myöskään äiti ei ollut luonteeltaan erityisen hellä tai lempeä. Nuoren Hulmen kasvuympäristö ei ollut siten mitenkään lämminhenkinen tai kulttuuriystävällinen vaan pikemmin käytännöllis-puritaaninen (Jones 1960, 17–24).

Nuori Hulme kulki junalla kouluun ja takaisin ja kunnostautui varsinkin matematiikassa. Hänen lahjakkuutensa huomattiin ja 18-vuotiaana Hulme siirtyikin Cambridgen yliopistoon opiskellakseen matematiikkaa ja luonnontieteitä St. John's Collegessa. Pitemmän päälle taide ja kirjallisuus alkoivat kuitenkin kiehtoa Hulmen mieltä ja hän olisi halunnut ryhtyä opiskelemaan filosofiaa. ”Mitä hyötyä siitä on”, hänen isänsä kysyi vihaisesti ja nuori Hulme vastasi: ”Ei mitään hyötyä – Staffordshiressä” (Jones 1960, 22).

Hulme sanottiin olleen perusluonteeltaan ystävällinen ja vakava, mutta intensiivisen provokatiivinen. Hän saattoi aloittaa väittelyn missä tahansa ja koska tahansa. Hän rakasti puhumista ja veti ympärilleen sankoin joukoin väkeä. Vuonna 1904 Hulme erotettiin Cambridgesta syistä, jotka eivät ole tarkoin selvillä. Ainakin hän osallistui opiskelijatovereidensa kanssa jonkinlaiseen rähinöitsemiseen.

Alkoivat Hulmen vaellusvuodet Lontoossa, Kanadassa, Brysselissä, Bolognassa. Vuonna 1912 hän sai oikeuden jatkaa opintojaan Cambridgesta, mutta mitään tutkintoa hän ei ehtinyt suorittaa. Tässä vaiheessa hän oli julkaissut muutamia runoja ja artikkeleita ja harjoittanut käännöstoimintaa. Pöytälaatikossa odotti papereita tulevia kirjoja varten. Hulmesta oli kehittynyt eräänlainen itseoppinut ”self-made-man” esteetikona, kirjallisuuskriittikkona ja runoilijana.

Vuonna 1914 puhkesi kuitenkin I maailmansota. Hulme suhtautui aktiivisen myönteisesti sotilaallisiin arvoihin ja liittyikin tykistöön joulun jälkeen 1914. Hän haavoittui syksyllä 1915, mutta toipui ja palasi rintamalle, mutta ei ehtinyt palvella maataan sodan loppuun asti. Hän kaatui 28. syyskuuta 1917 Nieuportin lähellä Flanderissa (Read 1958, I x-xv).

III

T.E. Hulmen kirjallinen tuotanto koostuu varsinaisesti vain muutamasta teoksesta. Kaksi on käännöksiä Henri Bergsonin ja Albert Sorelin teoksiin, edellinen vuodelta 1913 ja jälkimmäinen vuodelta 1916. Hulmen kuoleman jälkeen hänen ystävänä Herbert Read kokosi Hulmen esseistä teoksen *Speculations* (1924). Lisäksi on jälkeenjääneitä papereita, joista on editoitu kaksi kirjaa: *Notes on Language and Style* (1929) ja *Further Speculations* (1955). Tuoreesta kiinnostuksesta Hulmea ja hänen kirjailijantyötään kohtaan ovat osoituksena Karen Csengerin toimittama *The Collected Writings of T.E. Hulme* (1994) ja Patrick McGuinnessin toimittama *T.E. Hulme: Selected Writings* (2003) sekä Robert Fergusonin Hulmen elämäkertaa valottava *The Short Sharp Life of T.E. Hulme* (2002).

Ehkä mieleenpainuvien Hulmen teoksista ovat hänen runonsa. Ne käsittävät kokonaista viisi runoa ja kukin niistä on vielä lyhyt alle kymmenen säkeen pituinen. Ne kulkevat nimellä *The Complete Poetical Works of T.E. Hulme* (1912). Itse asiassa Hulme julkaisi elinaikanaan kuudennenkin runon (ja hänen jäämistössään niitä on parikymmentä), mutta nämä viisi on se, mistä Hulme useimmiten muistetaan. Hulmen runot julkaistiin alunperin tammikuussa 1912 *The New Age* -aikakauslehdessä. Uudestaan ne painettiin samana vuonna liitteenä Ezra Poundin runokokoelmassa *Ripostes*. Seuraavassa esitetään allekirjoittaneen tulkinta sekä kommentteja runosarjasta:

SYKSY

Kylmyyden kosketus syksyisessä yössä
Kuljin
Ja näin ryppyisen kuun nojaavan aidan yli
Kuin punanaamaisen maanviljelijän.
En pysähtynyt puhumaan, mutta nyökkäsin,
Ja ympärillä olivat haikeasti tähdet
Valkoisin naamoin kuin kaupunkilapset.

AUTUMN

A touch of cold in the Autumn night -
I walked abroad,
And saw the ruddy moon lean over a hedge
Like a red-faced farmer.
I did not stop to speak, but nodded,
And round about were the wistful stars
With white faces like town children.

Hulmen runoille on ominaista, kuten useille Poundin ja Eliotinkin, hiljainen elegisyys ja toisaalta tietty hirtehihuumori, henkevä ironia. Hulmelle on tyypillistä käyttää valitusti loppusointuja, äkillisiä leikkauksia ja poikkeuksellisia rinnastuksia, kuten ryppyisen kuun/punaisen naaman ja tähtien/naamojen yhdistäminen. Runossa sivutaan kaupunki-maaseutu -asetelmaa, jolloin edelliseen yhdistyy valkaisuus ja lapsuus ja jälkimmäiseen punavärisyys ja aikuisuus konnotaatioineen kokemattomuudesta ja kokemuksesta tai hienoudesta ja hienostumattomuudesta. Poundia muistuttaa myös Hulmen eksaktin ilmaisun ja kielen painotus. Koko runosarjan kuvasto viittaa ensimmäisen runon nimeä myöten syksyyn ja hämärään, jossa runon minä yksin kulkee.

MANA ABODA

*Kauneus on muistamisen aikaa, muuttumatonta
Värähtelyä, pysäytetyn liikkeen teeskennelyä hurmiot
Kyvyttömyyttä päästä luonnolliseen päämäärään.*

Mana Aboda, jonka taipunut muoto
On taivas kaarevassa pyöreyydessään,
Näyttää alati valittavan tuntemattomalle murheelle.
Kuitenkin eräänä päivänä kuulin hänen itkevän:
"Väsyin ruusuihin ja laulaviin runoilijoihin -
Josephit, eivät tarpeeksi pystyviä yrittääkseen."

MANA ABODA

*Beauty is the marking-time, the stationary
vibration, the feigned ecstasy of an arrested
Impulse unable to reach its natural end.*

Mana Aboda, whose bent form
The sky in archèd circle is,
Seems ever for an unknown grief to mourn
Yet on a day I heard her cry:
"I weary of the roses and the singing poets -
Josephs all, not tall enough to try."

TELAKAN YLÄPUOLELLA

Hiljaisen telakan yläpuolella keskiyöllä
Kietoutuneena pitkän maston korkeuteen
Roikkuu kuu. Mikä näytti niin kaukaiselta
On vain lapsen pallo, unohtunut pelin jälkeen.

ABOVE THE DOCK

Above the quiet dock in midnight,
Tangled in the tall mast's corded height
Hangs the moon. What seemed so far away
Is but a child's balloon, forgotten after play.

Hulme käyttää yllättäviä vertauskuvia, joilla hän ei kuitenkaan tavoittele symbolisia vaan pikemmin konkreettisia mielleyhtymiä. Toisen runon alaotsikkoineen voikin tulkita siten, että siinä kuvattu ideaalinen kauneus ts. täyttymys tai onni osoitautuu lopulta harhaluuloksi. Runon minä viittaa tarkemmin määrittelemättömään periaatteeseen, Mana Aboda, johon vetoamalla otetaan etäisyyttä perinteistä kauneutta edustaviin seikkoihin, kuten ”ruusuihin” ja ”laulaviin runoilijoihin”. Runoilijat voi tulkita raamatullisina Joosef-hahmoina, siis aisankannattajina, todellisen luomistyön ulkopuolelle sysättyinä, jotka kuitenkin esittäytyvät asioihin tarkemmin perehtymättömille todellisina luojina? Kolmannen runon kuu on myös vanha haaveilun ja idealisoinnin kohde, mutta Hulmen runossa se on yhtä satunnainen, jokapäiväinen ja mitätön tapaus kuin lasten pallot, jotka usein pelien jälkeen unohtuvat sinne tänne.

PENGERRYS

*(Kaatuneen herrasmiehen kuvitelma kylmässä,
katkerassa yössä.)*

Kerran viulujen taidokkuudesta löysin hurmion,
Kultaisten kantapäiden välähdyksessä katu-
käytävällä.

Nyt näen
Mikä lämmittää ytimen runoudessa
Oi Jumala, tee pieneksi
Vanha tähtien syömä taivaan peitto
Jotta voin kääriä sen ympärilleni ja rauhassa
levätä.

THE EMBANKMENT

*(The fantasia of a fallen gentleman on a cold,
bitter night.)*

Once, in finesse of fiddles found I ecstasy,
In a flash of gold heels on the hard pave-
ment.

Now see I
That warmth's the very stuff of poesy.
Oh, God, make small
The old star-eaten blanket of the sky,
That I may fold it round me and in comfort
lie.

KESKUSTELU

Kevein mielin kuljin puitten laaksoon
Hyasinttien aikaan,
Kunnes kauneus kuin tuoksuva vaate
Peitti, tukahdutti minut, Olin sidottu
Liikkumatta ja henkeä saamatta
Ihanuudesta joka on hänen oma eunukkinsa.

Nyt kuljen viimeiselle virralle
Häpeällisesti, säkissä, äänettömänä
Kuin kuka tahansa piipittävä turkkilainen Bosporille.

CONVERSION

Light-hearted I walked into the valley wood
In the time of hyacinths,
Till beauty like a scented cloth
Cast over, stifled me, I was bound
Motionless and faint of breath
By loveliness that is her own eunuch.

Now pass I to the final river
Ignominiously, in a sack, without sound,
As any peeping Turk to the Bosphorus.
(Hulme 1958, 265-267)

Hulmen runosarja on neljännen runon alaotsikon mukaan kaatuneen tai kadotetun herrasmiehen fantasia kylmässä, katkerassa yössä. Aistillinen hurmio, joka joskus on vallannut runoilijan, katoaa. Ylevä muuttuu konkreettiseksi, pieneksi ja arkiseksi. Vastakkaisina elementteinä esiintyvät auditiiviset ja visuaaliset aistimukset ja toisaalta fyysinen tuntoaisti. Runouden ytimeen tai keskiöön ei nouse suuruus vaan pienuus, ei eheys vaan kokonaisuuden rikkonaisuus. Taivas on tähtien syömä

eikä siltä pyydetä muuta kuin, että sen alla voisi rauhassa levätä.

Runosarjan viimeinen, viides runo samastaa kauneuden perinteisiin yleisiin objekteihin, kuten puihin, kukkiin ja tuoksuihin ja tiivistää ajatuksen siten, että kauneus on kuin tuoksuva vaate, joka kuitenkin lopulta tukahduttaa. Olotilaa kuvataan jälleen hedelmättömyytenä tai kyvyttömyytenä, johon viitataan eunukilla. Runon minä jää kauneuden tavoittelun vangiksi aivan kuin ihminen säkkiin. Ideallisen kauneuden tavoittelu vie siten umpikujaan. Kauneuden etsijän loppu on epämiellyttävä ja surkea ja rinnastuu kuolemaan.

Runosarjassa viitataan runon minän löytäneen sen, mikä on olennaisinta runouudessa. *Speculations*-teoksessa julkaistussa esseessään *Romanticism and Classicism* Hulme esittääkin edelleen, mitä hänen mielestään runouden pitäisi tavoitella. Hulmen ihanteena on kuiva, kova, klassinen runo. Kielen on oltava tarkkaa ja täsmällistä. Runon ei pidä ”voihkia” eikä ”vikistä”. Runon pitäisi tavoittaa se, mikä on jokapäiväistä ja arkipäiväistä. Hulmen analyysin mukaan asiat pitäisi nähdä tuoreesti sellaisina kuin ne ovat. Kauneus on pienissä asioissa. Hulmelle harvasanaisuus ja niukkuus ovat hyvän taiteen tuntomerkkejä. Runon ei pidä tavoitella mitään huumavaa vaikutusta (Hulme 1958, 116–117, 126–133).

Hulme osallistui ns. imagistien toimintaan 1910-luvulla. Hulmen ja imagistien runokäsityksissä voidaan nähdä paljon yhtäläisyyksiä. Tuomas Anhava on analysoinut Ezra Poundin yhteydessä imagisteja ja heidän poeettisia tavoitteitaan ja hänen mukaansa imagistit järjestäytyivät nimenomaan Poundin toimesta koulukunnaksi vuonna 1912. Ryhmä oli kuitenkin kehitellyt ideoitaan jo vuosia ennen Poundin väliintuloa. Anhavan mukaan koulukunnalle olivat tyypillisiä seuraavat painotukset: 1. ”Asian”, subjektiivisen tai objektiivisen, suora käsittely. 2. Olla ehdottomasti käyttämättä ainoatakaan sanaa joka ei myötävaikuta esittämiseen. 3. Mitä tulee rytmiin: komponoida musikaalisen lausekkeen, ei metronomin mukaan (Anhava 1976, 138).

Hulmeen päteekin se, mitä yleisesti ottaen on liitetty imagisteihin, että he korostivat vapaata mittaa, kuvallisuutta ja impersonalismia: runo ei ole ensisijaisesti persoonallisuuden ilmaus tai tekijänsä kuva vaan kielellinen konstruktio, jonka puitteissa persoonallinen aines ilmenee. Natan Zach onkin artikkelissaan *Imagism and Vorticism* (1976) tiivistänyt, että imagismin poeettinen ”uskontunnustuksen” mukaan on lähestyttävä puheenomaista kieltä ja vältettävä turhaa koristeellisuutta. Tavoiteltavia asioita ovat konkreettisuus, tarkat yksityiskohdat sekä perinteisen metriikan ja symmetrian välttäminen (Zach 1986, 238).

Jos Hulmea verrataan edellä esitettyyn, hänelle oli ominaista paitsi asian objektiivinen ja suora käsittely myös Anhavan esittämän ohjelman toinen kohta, jota ilmentää paitsi Hulmen runojen niukkasanaisuus myös hänen koko runotuotantonsa suppeus. Eliotiin ja Poundiin verrattuna Hulmea voi pitää eräänlaisena esiminimalistina, sillä siinä määrin pelkistettyä ja välitöntä tunnetta karttavaa hänen ilmaisunsa on. Hulmen poetiikassa korostuu maailma, joka ei ole suuri ja huumava vaan pieni, konkreettinen ja arkinen.

IV

T.E. Hulme etsi runoissaan ja niiden taustalla olevassa ajattelussaan klassismia, joka oli paitsi tyylily myös maailmankatsomus. Hän vastusti romantiikkaa erityisesti siksi,

että siinä hänen mukaansa ihmiskuva oli liian positiivinen, valoisa. Hulmen mukaan romantiikka korostaa tunteita, mysteeriä, ääretöntä. Romantiikka näkee ihmisenä eräänlaisena määrättömien mahdollisuuksien ”lähteenä” tai ”lentäjänä” vailla rajoja. Hulmen mukaan romantiikka johtaa ihmisen aina ”jonnekin muualle”. Romantikolle ihminen on pohjimmiltaan hyvä, kehittyvä ja vapaa (Hulme 1958, 124–126).

Hulmen mukaan klassismi edustaa sen sijaan näkemystä, että ihmisen on rajallinen, epätäydellinen ja ”pohjimmiltaan paha”. Ihminen ei ole vapaa vaan monin säikein kiinni ympäristössä ja traditioissa. Ihminen voi kyllä lentää, mutta hän lopulta hän aina palaa tai putoaa maan pinnalle. Ihminen on aina ihminen, ei koskaan jumala. Hulme tavoittelee ihmiskäsityksessään ennen kaikkea realismia ja todenmukaisuutta (Hulme 1958, 126–128).

Hulmen ajattelussa romantiikkaa edustavat historiallisina ja poliittisina liikkeinä erityisesti renessanssi-aate, humanismi sekä pasifismi. Klassismia on sen sijaan keskiaika (erityisesti varhaisrenessanssi), ja sellaiset ilmiöt kuin uskonto sekä myös militarismi, joka on siis Hulmelle myönteinen ilmiö ja liittyy hänen tulkintaansa ihmisestä viheliäisenä olentona, joka ei ole suinkaan aina ystävällismielinen ja jolta täytyy siksi osata suojautua (Hulme 1958, 118–122).

Hulmen analyysin ehkä erikoisin piirre ilmenee, kun hän analysoi etiikkaa ja uskontoa. Esseessään *Humanism and Religion Attitude* hän esittää seuraavan – sinänsä perinteisen – kolmijaon: 1) ei-orgaaninen maailma, 2) orgaaninen maailma, 3) eettisten ja uskonnollisten arvojen maailma. Hulmen omintakeisen päättelyn mukaan absoluuttisuus ja muuttumattomuus (tai mekaanisuus) ovat maailmojen 1 ja 3 ominaisuuksia ja relatiivisuus ja muuttuvuus (tai vitaalisuus) ovat maailman 2 ominaisuuksia. Hulmen tulkinnan mukaan eettisiä ja uskonnollisia arvoja ei siten tarvitse enää erikseen perustella. Ne ovat absoluuttisesti tosia ja niitä voidaan havaita kuten (maailman 1) fysikaalisia esineitä (Hulme 1958, 5).

Mitä tulee Hulmen arvoihin niin hän viittaa esimerkiksi sellaisiin käsitteisiin kuin ”hyvä” ja ”rakkaus”, jotka ovat tavoiteltavia asioita. Uskonnollisista käsityksistä tärkein Hulmelle on puolestaan oppi perisyntisestä. Protestanttisen käsityksen mukaan perisynti on sitä, että jokainen ihminen syntyy pahan himon hallitsemana ilman luottamusta Jumalaan (Kalliala 1980, 12). Perisynti onkin erityisesti se uskonnollinen dogmi, joka kiinnosti Hulmea ja on eniten sopusoinnussa hänen oman ihmiskäsityksensä kanssa (Hulme 1958, 46–47).

Michael Roberts on edellä mainitussa teoksessaan kuitenkin kritisoinut Hulmen käsityksiä. Robertsin mukaan on kyseenalaista, voidaanko Hulmen esittelemiä todellisuuden keinotekoisia rajauksia tehdä ja erityisesti voidaanko niitä arvottaa kuten Hulme tekee. Robertsin mukaan Hulmella on mustavalkoinen, kontradiktorinen asenne, ts. jos jokin asia on väärin, sen vastakohtaan täytyy olla oikea. Tältä pohjalta Hulme erottelee useita vastakohtapareja, joista klassismin ja romantiikan erotteilu ei suinkaan ollut ainoa hänen hellimänsä vastakohtapari.

Robertsin mukaan Hulmen virhe on siinä, että hän ei tee riittävää eroa sellaisten käsitteiden välille kuin ”sisäiset” arvot ja ”objektiiviset” tai ”absoluuttiset” arvot. Hulme sekoittaa subjektiiviset ja objektiiviset elementit toisiinsa. Robertsin mukaan Hulme on myös käsittänyt väärin ei-orgaanisen, fysikaalisen maailman luonteen puhumalla siitä absoluuttisena ja mekaanisena. Edelleen Hulmen päättelyn mukaan arvot ovat samanlaisia kuin fysikaalisen maailman kappaleet ja esineet. Mutta mi-

ten sitten havaita – voidaan Robertsin mukaan kysyä – välittömästi arvoja (Roberts 1971, 117–132)?

Toisaalta Roberts painottaa, että Hulmen puutteiden ei pitäisi estää näkemästä hänen ansioitaan. Robertsin mukaan Hulmen ansioita ovat ensiksikin, että ideat, jotka hän nosti esiin, ovat tärkeitä eivätkä välttämättä niin tunnettuja (Englannissa) kuin niiden pitäisi olla. Toiseksi Hulme ilmaisi nuo ideat elävästi ja selkeästi. Kolmanneksi, vaikka Hulme olikin ailahteleva ja epäsystemaattinen, hänen ajatuksensa eivät ole niin ristiriitaisia ja epäjohdonmukaisia kuin ehkä ensisilmäyksellä näyttää (Roberts 1971, 119).

Robertsin analyysistä käy ilmi, että Hulme ei ollut niinkään filosofi kuin runoilija, ei analyytikko vaan synteetikko, jonka tärkein työkalu oli pikemmin metafora kuin ajatus. Hulme halusi nähdä historian ja ajattelun pitkiä kaaria ja linjoja sekä muodostaa subjektiivisen maailmankatsomuksen senkin uhalla, että erehtymisen vaara on suuri ja historialliset yksityiskohdat vääristyvät.

V

Hulmen tapauksessa törmätään myös Eliotin ja Poundin tavoin yhteen kaikkein ongelmallisimmista seikoista ns. anglo-amerikkalaisessa modernismissa, nimittäin modernin kirjallisuuden ja konservatiivisen ja autoritaarisen politiikan väliseen yhteyteen. Miten on mahdollista, että mitä uudistusmielisimmät henkilöt, jotka ilmoittivat edustavansa järkeä ja klassisia arvoja, syyllistyivätkin kannattamaan mitä vanhakantaisimpia, autoritaarisia ja hierarkkisia poliittisia käsityksiä.

Peter Ackroyd kirjoittaa kuvaavasti elämäkerrassaan *T.S. Eliot* (1984) seuraavasti: ”Näin Eliot oli alle kolmikymmenvuotiaana liittynyt tuolloin Amerikassa, Englannissa ja Euroopassa vaikuttavaan intellektuelliliikkeeseen, jonka pääperiaatteita olivat taistelu liberaalia demokratiaa vastaan, kovan klassismin omaksuminen rousseaulaisen mahtipontisuuden jälkeen, absoluuttisten ja objektiivisten arvojen vahvistaminen sekä järjestyksen ja auktoriteetin tarpeellisuuden myöntäminen langennutta ihmistä ohjattaessa” (Ackroyd 1989, 83).

Voidaan viitata myös Ezra Poundin poliittisiin seikkailuihin 1930- ja 1940-luvun fasisisessa Italiassa. Sota-aikana Pound esiintyi säännöllisesti Italian radiossa kritisoiden Yhdysvaltojen oloja ja sen politiikkaa. Seurauksena oli, että hän istui sodan jälkeen maanpetoksesta 12 vuotta vankilamielisairaalassa, josta hänet vuonna 1958 vapautettiin, koska hän ei parantumattomana tulisi koskaan olemaan oikeustoimikelpoinen (Anhava 1976, 140–141).

Poliittista konservatismia sekä fasisistisiä liikkeitä ei voida suoraan samastaa. Modernistisen kirjallisuuden ja autoritaarisen politiikan välillä on kuitenkin nähty – kuten Franz Kuna on huomauttanut – selvä korrelaatio (Kuna 1986, 128). T.E. Hulme on yksi lenkki tässä pitkässä ketjussa. Hulme kannatti hierarkkista yhteiskuntaa ja vastusti liberaalia demokratiaa sekä erityisesti pasifismia. Hulmen puolustukseksi on kuitenkin todettava, että toisin kuin Eliot ja Pound hän ei ollut antisemitisti. Fasismin aikaa hän ei myöskään ehtinyt kokea eikä siten siihen reagoida.

Peter Ackroyd on edellä mainitussa elämäkerrassaan suominut kiinnostavasti Eliotin asenteita ja arvoja. Ackroyd viittaa vuosisadan alussa vaikuttaneen – tosin myös kiistellyn – kriitikon John Middleton-Murryn artikkeliin vuodelta 1926. Artik-

kelissaan John Middleton-Murry kuvailee Eliotia nihilistiksi, joka omaksui klassismin periaatteet, koska ne edustivat tietynlaista varmuutta, jota Eliot kovasti kaipasi, mutta jota hän ei pystynyt kuitenkaan koskaan saavuttamaan. Murry kirjoitti Eliotista, että ”hänen älyllinen minänsä kaipaa järjestynyttä maailmankaikkeutta ... mutta elävän emotionaalinen ja luova ihminen hänessä kulkee omaa levotonta tietään” (Ackroyd 1989, 178).

Yhdeksi kuvailemansa ristiriidan ratkaisukeinoksi Murry ehdottaa uskontoa. Ohje olikin oireellinen, sillä seuraavana vuonna, tarkkaan ottaen 29.6.1927, Eliot antoi kastaa itsensä Englannin anglikaaniseen kirkkoon. Vuoden 1928 alussa Eliot kävi ehtoollisella kolme kertaa viikossa ja saman vuoden maaliskuussa ensimmäisen kerran myös ripittäytymässä (Ackroyd 1989, 195).

Mutta minkälainen on se uskonnollinen elämä, joka syntyy tällaisista rakennusaineista? ”Ei varmaankaan olisi liikaa sanoa”, toteaa Ackroyd, ”että hänen [Eliotin] uskonsa keskeisenä piirteenä oli usko helvettiin ja helvetin pelko. ”Tuomittuna Jumalan kunniaksi” tuntui hänelle olevan kirjaimellinen totuus. Tämä käy hyvin dramaattisella tavalla ilmi hänen näihin aikoihin kirjoittamistaan artikkeleista ja kirjeistä. Baudelairea käsittelevässä esseessään hän esittää ajatuksen, että ikuisen kadotuksen mahdollisuus toi tietynlaista merkitystä elämään, jossa sitä ei muutoin ollut. Ihmisen suuruus oli osittain ”hänen kyvyssään tulla tuomituksi kadotukseen”” (Ackroyd 1989, 210).

Ackroydin analyysin mukaan Eliot oli kirjailija, joka ajattelussaan ja kirjailijantyössään yritti luoda elämään järjestystä ja yhtenäisyyttä, ja siitä huolimatta hänen merkittävin oma visionsa oli ”The Void”, tyhjiys (Ackroyd 1989, 394).

Hulmella oli myös uskonnollinen visio, jonka keskeinen piirre oli hänen uskonsa perisyntiin. Ihminen on langennut olento. Ongelma on kuitenkin, että Hulmelle uskonnollisella elämänmuodolla ei ollut sen laajempaa merkitystä. Uskonto ei koskettellut koko hänen olemassaolonsa merkitystä samalla tavalla kuin tietyissä vaiheissa Eliotia, jonka sukutaustassa oli myös uskonnollisuutta (isoisä oli unitaarisen – siis suuntauksen joka kielsi kolminaisuusopin – kirkon pappi).

Hulme onkin todennut esseessään *Humanism and the Religion Attitude*, että hän ei ole niinkään kiinnostunut uskonnosta kuin tietystä näkökulmasta, ”ajattelutavasta”, kategorioista, joista uskonto kumpuaa ja jotka ylläpitävät sitä (Hulme 1924, 46). Kristinuskossa Hulmelle tärkeä oppi perisyntistä liittyy kuitenkin – kuten Michael Roberts asiallisesti toteaa – elimellisesti oppiin sovitukselta. Uskonto tarjoaa sekä lakia että evankeliumia, jossa sovituksen voi ajatella edustavan juuri evankeliumia. Hulmen kristinuskon tulkinnassa tämä ulottuvuus puuttui kokonaan tai oli hyvin ohut (Roberts 1971, 134).

Hulmelle uskonnossa oli myös ensisijaista dogmi. Mutta uskonnon edustajat – ainakin tietyn tulkinnan mukaan – katsovat, että dogmi on pikemmin elävän uskon ilmaus. Hulmen uskonkäsitystä voidaankin luonnehtia ”propositionaaliseksi” vastakohtana ”relationaliselle” käsitykselle. Edellisessä korostuvat uskonkohteet, opit tai asiat, jotka ilmaistaan väitelauseiden – kuten dogmien – muodossa ja jälkimmäisessä persoonien välinen suhde, kuten on esitetty tapahtuvaksi esimerkiksi luterilaisuudessa (Hick 1969, 91, 103).

Hulmen käsitys kristinuskosta oli siinä määrin yksipuolinen, että voidaan aiheellisesti kysyä, oliko se enää lainkaan kristinuskoa. Ainakin se on yksi – ehkä puritanis-

miakin puritaanisempi – tulkinta uskonnollisesta elämäkäsitteestä ja elämänmuodosta. Hulme käytti uskontoa lähinnä käsitteellisenä apparaattina ilmaisemaan omia teoreettisia tarkoituksiaan ja omaa elämäkäsitteistään.

Hulmen kuoleman jälkeen tosin eräs hänen ystävänsä kirjoitti kirjeessään, että Hulmen uskonnolliset käsitykset muuttuivat sodan myötä. Hän oli muotoilemassa uudelleen uskonnonfilosofiaansa. Hulmen ”credo” olisi sisältänyt mm. uskon sielun kuolemattomuuteen ja ylösnousemukseen. Eräs toinen ystävä kirjoitti puolestaan, että jos Hulme olisi saanut elää, hän olisi ehkä kääntynyt katoliseksi (Jones 1960, 142).

VI

On kuvaavaa, että Hulmen jälkeensä jääneistä esseistä voidaan löytää edellä esitetyllä tavalla T.S. Eliotiin liitetty nihilistinen teema. Hulmen tapauksessa samankaltaisen vyyhden kuin Ackroydin esittämässä Eliotin analyysissä muodostaa ns. cinders-ongelma. Tarkoitin tällä Hulmen *Speculations*-teoksen lopussa olevaa muistiinpanoista koottua esseettä, jonka Herbert Read kokosi nimen *Cinders* alle.

Sana ”cinders” (monikkomuoto sanasta tuhka) esiintyy muistiinpanoissa tavan takaa ja siitä muodostuu eräänlainen kirjallinen metafora, joka rinnastuu T.S. Eliotin tapaan käyttää sanaa ”dust”, tomu.

Hulmen cinders-filosofia yrittää – kuten Herbert Read toteaa – hävittää idean, että maailma olisi yhtenäinen tai että sitä voitaisiin kuvata sanoilla. Readin mukaan Hulme tavoitteli merkinnöillään allegorista ilmaisua vähän samaan tapaan kuin Friedrich Nietzsche *Zarathustrassa* (Read 1924, xiv). Hulme torjuu sekä mytologisen että tieteellisen maailmankuvan, joissa hänen mukaansa etsitään pysyviä periaatteita. Hän kirjoittaa:

Sama vanha virhepäätelmä – halu tavoitella yhtenäisyyttä maailmassa: (1) mytologitit tekivät maailmasta naisen tai elefantin, (2) tieteentekijät tekivät pilaa mytologisteista, mutta muuttivat puolestaan maailman samanlaiseksi kuin mekaaninen lelu. He olivat enemmän kiinnostuneita malleista kuin naisesta (nainen askarrutti heitä ja siten heidän tiettyä antropomorfismiaan). Yksi analogia on yhtä hyvä kuin toinenkin. Totuus on, että maailma ei muodosta yhtenäistä kokonaisuutta, vaan talon, joka on tuhkaa (ulkona kylmässä, aikojen alussa). (Hulme 1958, 223, käännös allekirjoittaneen).

Hulmen cinders-filosofian mukaan mitään absoluuttista ei ole, ei uskonnollisia tai eettisiä arvoja, totuuksia. Todellisuus ei ole yhtenäinen kosmos, vaan se on kaaos, johon me itse luomme analogioilla järjestyksen. Hulme tosin sanoen myöntää, että ei ole olemassa absoluuttista ja pysyvää todellisuuden perimmäistä olemusta, vaan todellisuus on luonteeltaan kontingenttia, muuttuvaa. Hän antaa myös tilaa subjektiiviselle elementille, kun on muovattava kaootisesta todellisuudesta järjestäytyneitä kokonaisuuksia.

Michael Roberts on kirjassaan Hulmesta havainnut ristiriidan tämän cinders-filosofian ja muiden teoreettisten kirjoitusten välillä. Hän on nimennyt sen kiistaksi realistis-uskonnollisen ja nominalistis-agnostisen katsomuksen välillä. Voidaan väittää, että Hulmelle oli tyypillistä ristiriitaa. Hän ei kyennyt valitsemaan näiden kahden vastakkaisen maailmankatsomuksen väliltä.

Hulmen teksteissä voi siten nähdä samankaltaisen tasapainottelun olemisen täyteen ja tyhjyyden välillä kuin T.S. Eliotilla. Roberts on toisaalta pyrkinyt yhdistämään Hulmen kantoja toisiinsa tavalla, joka vaikuttaa kuitenkin hieman jälkiviisaalta harmonisoinnilta. Robertsin käsitys on, että Hulmen ajattelussa vallitsee eräänlainen *coincidentia oppositorum*, vastakohtien ykseys. Absoluuttinen ja relatiivinen aines muodostavat komplementaarisen, toisiaan täydentävän ykseyden.

Roberts myöntää, että Hulme ehkä meni vähän liian pitkälle cinders-metaforallaan, mutta Hulmen koko tuotantoa lukiessa olisi hänen mielestään kuitenkin pidettävä mielessä sen poleeminen tendenssi. Hulme ei ehkä tarkoittanut aivan kirjaimellisesti, mitä sanoi. Roberts ehdottaa myös, että ristiriita voidaan sovittaa tulkitsemalla, että cinders-filosofia edustaa eräänlaista ”nojatuolifilosofiaa”, pelkkää ajattelua. Mutta koska tämä ”nojatuolifilosofia” ei tarjoa perusteluita käytännön toiminnalle, joka oli tärkeä aktiiviselle Hulmelle, hän on sen täydennykseksi luonut tiukan autoritaarisen etiikan ja arvot (Roberts 1971, 135,152).

On ilmeistä, että kysymys absolutismin ja relativismin suhteesta Hulmen ajattelussa on monitahoinen ongelma, kun tutkijakaan ei osaa päättää, mikä sen parhaiten selittäisi. Voidaan tietysti kysyä, onko muutakaan mahdollisuutta kuin yrittää yhdistää nämä erilaiset ”elementit”. Irrallaan ne ovat niin ristiriitainen yhdistelmä, että niistä on hyvin vaikea luoda yhtenäistä katsomusta, jota yksi ja sama (selväjärkinen ja rationaalinen) henkilö voisi kannattaa. Toisaalta, jos näitä ristiriitaisia piirteitä ei yritä yhdistää jää jäljelle ehkä vielä enemmän selitettävää.

Yksi varteenotettava mahdollisuus on nähdä ristiriidassa ilmaus samankaltaisesta problematiikasta kuin on esitetty Eliotin tapauksessa. Absoluuttiset ja varmat mielipiteet viihtyvät siellä, missä myöskään epävarmuus ja tyhjiys eivät ole kaukana. Oliko ehkä myös Hulmen merkittävin ja kiinnostavimmin ilmaistu ”oma” visio kokemus epäyhtenäisestä, muuttuvasta maailmasta, jossa ei ole universaaleja periaatteita ja joka ei pysy vaan murenee tuhkaksi?

Jos Hulmen olisi suotu jatkaa kirjallista tuotantoaan, olisiko hän kenties lopulta päätenyt valitsemaan yhä selvemmin cinders-filosofiansa, joka jäi nyt vain katkelmiksi ja muistilapuille, joista on vaikea saada selkoa, mitä hän on oikeasti halunnut sanoa ja minkälaisen ajatusten takana hän viime kädessä seisoo. Voidaan myös aiheellisesti kysyä, mitkä olivat vain luonnoslehtiä ja mitä hän olisi todella julkaissut, jos olisi saanut itse päättää.

VII

T.E. Hulmen kritiikin kohteena olivat idealismi, romantiikka, liberaali politiikka ja uskonnon modernismi. Myönteisiä ja kannatettavia asioita olivat puolestaan klassismi, realismi konservatiivinen politiikka ja traditionaalinen uskonto. Hulmen kannattamista asioista muodostuu sinänsä yhtenäinen katsomus, tosin sisällöllisiä ongelmiakin voi nähdä esimerkiksi järjen ja uskonnon yhdistämisessä. Mutta suurin ongelma on, miten *Cinders*-esseen edustama filosofinen kritiikki saadaan mahtumaan tuohon katsomukseen.

Klassismin perinteisiä arvoja ovat olleet mm. ”järki”, ”tasapaino”, ”objektiivisuus”, ”ei-hillittömyys” sekä ”muodon” ja ”sääntöjen” ensisijaisuus. Klassismin yhteydessä on myös puhuttu (saksalaiseen taiteentutkija J.J. Winckelmanniin viitaten)

taiteen ”jalosta yksinkertaisuudesta” ja ”hiljaisesta suuruudesta”. (Jonsson 1971, 27–31, 60–63). Mitä olisi sanottava Hulmen edustamasta klassismista?

Juri Lotman pohtii kirjassaan *Merkkien maailma. Kirjoitelmia semiotiikasta* (1990), että mitä yhteistä voi olla sellaisella käyttäytymisellä, joka suuntautuu, kuten keskiajalla, normin ideaaliseen noudattamiseen ja siihen ”liukenemiseen” ja toisaalta romantiikan käyttäytymisellä, joka pyrki äärimmäiseen omaperäisyyteen ja kaikista normeista poikkeamiseen? ”Yhteinen piirre on se”, kirjoittaa Lotman, ”että kummassakin tapauksessa ihminen ei noudata rutiininomaista ajalle ja yhteisölle keskinkertaista käyttäytymisnormia vaan jotakin vaikeaa ja epätavallista, muille ”omituista” normia, joka vaatii yksilöltä suuria ponnistuksia” (Lotman 1990, 244).

Lotmanin mallissa kummatkin tapaukset ovat kaavamaisia sikäli, että henkilöiden omasta näkökulmasta heidän käyttäytymisensä on vaativaa, epätavallista, mutta elämäkertakirjallisuuden näkemän aikakauden näkökulmasta kaavamaisia ja jopa ennalta arvattavaa. Hulmessa voi ehkä nähdä Lotmanin esittelemän tylogisen mallin toteutuman? Tavoitellessaan kaikille pakollista, ”tavallista” (klassista) normistoa, ”liukenemista” normin noudattamiseen, hän sortui ”omituiseen” yleistä normia rikkoviin ja siitä poikkeaviin (ei-klassisiin) arvoihin ja myös käyttäytymiseen. Modernissa maailmassa kummatkin vaihtoehdot ovat vaikeita, epätavallisia ja vaativat yksilöltä paljon.

Tarkkaan ottaen voi väittää, että Hulme edusti klassismin arvoista vain muodon ensisijaisuutta ja ilmaisun tarkkuutta tai kirkkautta. Sisällöllisesti häntä voisi kutsua myös romantikoksi. Järjen sijasta häntä ohjasi hyvin pitkälle tunne, normien ja niihin alistumisen sijasta normien ja auktoriteettien kaihtaminen. Keskittien sijasta hän kulki ääripäissä, lopulta aivan tyhjyyden äärellä.

Toisaalta voidaan ajatella, että klassismin sisällöstä on tuskin mitään yksimielisyyttä. Se ei ole mikään teoreettinen vaan historiallinen termi, joka on saanut uusia sisältöjä eri aikoina. Esimerkiksi Charles Perrault kyseenalaisti aikoinaan antiikin ylivoimaisuuden ranskalaisen klassismin nimissä ja G.E. Lessing oli puolestaan sitä mieltä, että ranskalainen klassismi ei ollut ymmärtänyt oikein antiikin ihanteita (Jonsson 1971, 69,81). Hulme edustaa puolestaan yhtä modernia tulkintaa klassismista. Käytännössä klassismi ja romantiikka esiintyivät hänessä vieretysten.

Hulme ei ollut kuitenkaan ainoa laatuaan. Edellä on viitattu T.S. Eliotiin. Ezra Pound on myös hyvä esimerkki anglo-amerikkalaisesta modernismista, jonka yhteydessä klassismin ja romantiikan on katsottu esiintyneen rinta rinnan enemmän tai vähemmän sovussa tai keskenään riidellen. ”Romantikkoo on hänessä”, toteaa Tuomas Anhava Poundista, ”että hän persona personalta kohottaa menneen elämäntunteen, asenteen, ihanteen nykyajan rappiota ja kaaosta vastaan. Klassistia taas se, että hän pyrkii tuomaan ne nykyhetken ajattomana läsnäolona: siinä todellisuus jota Pound etsii ja löytää” (Anhava 1976, 137).

Eliotin, Poundin ja Hulmen perimmäinen viesti: ehkä tyhjyys? Mutta miksi nämä klassismin ja absolutismin suojaverkot trapetsitaiteilijan alla? Jos näkee ihmisen yksinäisenä harhailijana avaruuden äärettömyydessä, miksi ei olla johdonmukainen ja hyväksyä enemmän elämän satunnaisuutta ja epäsointua, absurdia? Miksi tavoitella sellaista, mikä ei ehkä tule ja miksi luopua sellaisesta, mikä varmasti tulee: kuolema, tuhka.

Hulmen ongelma olikin, että hän pystyi varsin rajallisesti toteuttamaan korkei-

ta klassisia ihanteitaan elämässä ja taiteessa. Voidaankin ajatella, että klassismi on oikeastaan aika vaativa asenne ja näkemys. Jos se vaatii uskoa realistiseen metafysiikkaan tai absoluuttisiin arvoihin (mitä se epäilemättä on usein vaatinut) se on vielä vaativampi. Jos se edellyttää halua ilmaista asiat selkeästi, pyrkiä totuuteen ja myöntää erehdyksensä, se voisi olla kannatettavaa ja helpompi omaksua.

Kirjallisuus

- Ackroyd, Peter (1989). *T. S. Eliot*. Suomentanut Anja Hagalund. Espoo: Weilin+Göös.
- Anhava, Tuomas (1976). *Jälkilause*. Teoksessa Pound, Ezra: *Valikoima runoja vuosilta 1908–1919*. Helsinki: Otava.
- Bradbury, Malcolm (1986). *London 1890–1920*. Teoksessa *Modernism 1890–1930*. Edited by Malcolm Bradbury and James McFarlane. 2. edition. New York: Harmondsworth: Penguin Books.
- Ferguson, Robert (2002). *The Short Sharp Life of T.E. Hulme*. London: Allen Lane.
- Hick, John (1969). *Uskonnonfilosofia*. Suomentaneet Taisto Nieminen ja Heikki Kirjavainen. Joensuu: Kirjapaja.
- Hulme, T.E. (1958). *Speculations. Essays on Humanism and the Philosophy of Art*. 2. edition. Edited by Herbert Read. London: Routledge.
- (1929). *Notes on Language and Style*. Seattle: University of Washington Book Store.
- (1955). *Further Speculations*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Jones, Alun R. (1960). *The Life and Opinions of T.E. Hulme*. London: Gollancz.
- Jonsson, Inge (1971). *Idéer och teorier om ordens konst från Platon till strukturalismen*. Lund: Gleerup.
- Kalliala, Kaarlo (1980). (Toim.) *Augsburgin tunnustus*. Helsinki: Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 118.
- Kuna, Franz (1986). *Vienna and Prague 1890–1928*. Teoksessa *Modernism 1890–1930*. Edited by Malcolm Bradbury and James McFarlane. 2. edition. New York: Harmondsworth: Penguin Books.
- Lotman, Juri (1990). *Merkkien maailma. Kirjoitelmia semiotiikasta*. Toinen tarkistettu painos. Suomentaneet Erkki Peuranen, Paula Nieminen, Jukka Mallinen. Helsinki: SN-kirjat.
- Read, Herbert (1958). *Introduction*. Teoksessa *T.E. Hulme: Speculations. Essays in Humanism and Philosophy of Art*. 2. edition. Edited by Herbert Read. London: Routledge.
- Roberts, Michael (1971). *T.E. Hulme*. 2. edition. New York: Haskell House.
- Viljanen, Lauri (1988). *T.S. Eliotin asema*. Teoksessa *Autio maa. Neljä kvartettia ja muita runoja*. 3. painos. Keuruu: Otava.
- Zach, Natan (1986). *Imagism and Vorticism*. Teoksessa *Modernism 1890–1930*. Edited by Malcolm Bradbury and James McFarlane. 2. edition. New York: Harmondsworth: Penguin Books.

ABSTRACTS OF ARTICLES IN SYNTEESI 1/2008

EERO TARASTI: Rhetorics and musical discourse

AKI-MAURI HUHTINEN: Erik Ahlman – The emotionality of culture and values

ALTTI KUUSAMO: Conceptual borderlines of signification: The “Image of the thought”
As we delineate new concepts and differences, new conceptual personae come into play. What are they, and how do they function? What are the forces that shape our thinking, and where do they come from? Kuusamo engages with such questions in the light of Deleuze and Guattari’s “philosophy as the creation of concepts”.

H. K. RIIKONEN: On the characteristics of a dandy: The example of Olavi Paavolainen

LEENÄ MÄKELÄ-MARTTINEN: Raspberry-boat identity

CARL-JOHAN HOLMLUND: Yearning for classicism
The author shows how T. E. Hulme, in his aesthetic thinking, tries to maintain a balance between classical, rational values and more expressive, irrational ones. In a later essay, “Cinders,” Hulme appears to take a different position from that of his earlier writings. Included in the article are translations of Hulme’s five original poems.

TERO HUOTARI: That is ridiculous! Carnivalising a political character

KIRJOITTAJAT

TERO HUOTARI, estetiikan, semiotiikan ja elokuva- ja televisiotutkimuksen perustutkinto-opiskelija, Helsingin yliopisto

AKI-MAURI HUHTINEN, professori, Maanpuolustuskorkeakoulu

ALTTI KUUSAMO, professori, Turun yliopisto

LEENA MÄKELÄ-MARTTINEN, FL, Kymenlaakson ammattikorkeakoulu

H. K. RIIKONEN, professori, Helsingin yliopisto

EERO TARASTI, professori, Helsingin yliopisto

VI

PAUL VALÉRY PARIISIN KATTOJEN ALLA: INTELLEKTUAALISEN POETIIKAN JALANJÄLJILLÄ

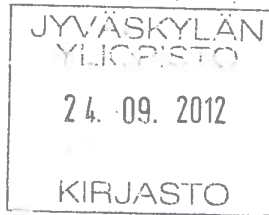
by

Carl-Johan Holmlund, 2012

Synteesi 2/2012 (vol 31), 84-95

Reproduced with kind permission by Suomen Semiotiikan Seura,
Suomen Estetiikan Seura & Suomen Taidekasvatuksen Tutkimusseura.

SYNTEESI 2/2012 (31. vuosikerta)



ISSN 0359-5242

Julkaisijat:
Suomen Semiotiikan Seura (Helsinki)
Suomen Estetiikan Seura (Helsinki)
Suomen Taidekasvatuksen Tutkimusseura (Jyväskylä)

Toimitusneuvosto:

Jan Blomstedt	Altti Kuusamo	Irma Sorvali
Pauline von Bonsdorff	Maija Lehtonen	Eero Tarasti
Henri Broms	Anna Louhivuori	Mauri Ylä-Kotola
Päivi Huuhtanen	Hannu Riikonen	
Pirjo Kukkonen	Yrjö Sepänmaa	

Toimitus:

Eero Tarasti (päätoimittaja). Puuskaniementie 2 B, 00850 Helsinki,
puh. (09) 698 7505, eero.tarasti@helsinki.fi
Altti Kuusamo (toimitussihteeri). Korppaanmäentie 25 C 20, 00300 HKI,
puh. 050-524 1089, altti.kuusamo@utu.fi
Harri Veivo (toimitussihteeri). Rue Père Eudore Devroye 181, 1150 Bruxelles,
Belgique, harri.veivo@helsinki.fi
Paul Forsell (levikki- ja taloussihteeri, taitto). HY, Musiikkiteide,
puh. (09) 191 24675, paul.forsell@helsinki.fi
Toimitus pidättää itsellään oikeuden muuttaa tekstejä.

SYNTEESI ilmestyy neljästi vuodessa. Toimituksen osoite: Filosofian, historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos/Musiikkiteide, PL 35 (Vironkatu 1), 00014 Helsingin yliopisto. Sähköposti: synteesi-lehti@helsinki.fi (tai osoitteet yllä)
Tilaukset: IBAN: FI37 8000 1400 4788 23 (SWIFT/BIC: DABAFIHH)
Tilaushinta: Vuosikerta Suomeen 25 €, muualle Eurooppaan 27 €, Euroopan ulkopuolelle 29 €; irtonumero 8 €

Sisällys:

OTTO LEHTO:	Vapauden illuusion loppu	2
JARNO RANTANEN:	Oireilu – Žižek ja populaarikulttuuri	7
EERO TARASTI:	Onko kukaan nähnyt syvärakennetta?	10
EILA TARASTI:	Teosofiset merkit Helvi Leiviskän sävellyksissä ja kirjoituksissa	13
ALTTI KUUSAMO:	Tahallisesti ja tahattomasti kätketty	21
HEIKKI MAJAVA:	Lääkärin näkemys siitä, mitä elämä olisi ilman taidetta	25
IRMA SORVALI:	Kryptogrammien salaisuuksia	31
L. SEGLER-HEIKKILÄ:	FB:n merkkimaailma ja opettajan rooli opiskelijan ”kaverina”	40
MARKO MARILA:	Mitä menneisyydestä voidaan tietää?	44
MARJO SUOMINEN:	Esityksellisistä retorisisista piilovihjeistä Händelillä	47
TAPANI LAUNIS:	Virtuaalisen semiosis, todellisen piilomerkitä	51
SANDRA MÄNTY:	Piilotetut merkit lautumella	53
GRISELL MACDONEL:	Romanttisen virtuosismin piilotetut merkit	56
HUBERT HERKOMMER:	Sfäärien soinnut ja helvetin melu – hymyä vai ilveitä?* (Osa 2.)	59
PÄRTTYLI RINNE:	Peirce rakkaudesta	66
ILKKA ORAMO:	Busonin ahdistus ja utopia	77
C.-J. HOLMLUND:	Paul Valéry Pariisin kattojen alla	84
Kirjoittajat	58

Painopaikka: Hakapaino Oy, Helsinki 2012

CARL-JOHAN HOLMLUND

PAUL VALÉRY PARIISIN KATTOJEN ALLA

Intellektuaalisen poetiikan jalanjäljillä

Paul Valéry muutti vuonna 1894 kahdenkymmenen kolmen vuoden iässä Pariisiin. Sen jälkeen hän nousi lähes joka aamu puolen vuosisadan ajan neljältä aamulla, keitti kahvia, poltti savukkeita ja omistautui varhaiselle ajarahustyölle. Tuloksena oli erikoinen aamukirja, joka hänen vuonna 1945 kuollessaan muodostui kahdestasadastakuudeskymmenestä yhdestä vihkosta. Ne julkaistiin kymmenisen vuotta myöhemmin nimellä *Les Cahiers* faksimilepainoksena, jossa oli kaksikymmentä yhdeksän osaa ja lähes kolmekymmentätuhatta sivua. (Lilius 1990, 205.)

Edellä oleva lainaus on Carl-Gustaf Liliuksen omaäänisestä esseekirjasta *Ingentiget. I alltet* (alkuteos 1989). Lilius korostaa erityisesti aamuista tai aamuöistä ajan-kohtaa, jolloin Valéry kirjoitti kuuluisaa muistikirjaansa sekä kirjoittajan luovaa ajatusprosessia, yritystä hahmottaa maailmaa. Liliuksen mukaan ”kun sarastus syttyi Pariisiin ylle, kirjoittaja katosi ajatuksiinsa, jotka koettavat tanssin kieppuvien liikkeiden vangita ajatuksen lennon, ajattelijan keskellä ajatustensa lennon ja maailman, jonka ajattelijat koettaa lentäessään vangita” (Lilius 1990, 207).

Kuka oli tämä merkillinen pariisilainen älykkö? Lois Davis Vines, joka on toiminut Ohiossa Ranskan kielen ja kirjallisuuden professorina, on kuvannut Valéryä kirjassaan *Valéry and Poe. A literary Legacy* (1992). Vinesin mukaan vierailut veljen luona Pariisissa johtivat Valéryn päätökseen asettua pysyvästi Pariisiin vuonna 1894, vaikka hän aloittikin vasta kolmen vuoden kuluttua täysipäiväisen työn. Hänellä oli yksinkertainen huone hotellissa - sänky, tuoli, kirjoituspöytä ja musta taulu (usein yhtälöiden täyttämä) - jossa hän eli tyytyväisenä askeettiseen elämäntapaansa. Juuri 1894 hän aloitti koko elämänsä pituisen tapansa nousta aamuisin neljän ja viiden välillä pohdiskellakseen ja kirjoittaakseen merkintöjä muistikirjaansa. (Vines 1992, 65).

Valéryn muistikirjassa ei kuitenkaan ollut kyse mistään tavanomaisesta päiväkirjasta, johon kirjataan tapahtumia tai menneisyyden kokemuksia. Valéry ei kirjoittanut muistiin elämäkertansa, vaan merkitsi muistiin ideoita, ajatuksia. Valéryn otsikoita saattoivat olla esimerkiksi Kieli, Filosofia, Muisti, Aika, Matematiikka, Tieteet, Taide, Runous, Historia, Poliitiikka.

Muistikirjassa vuorottelevat lyhyet aforistiset merkinnät pitempien pohdiskelujen kanssa. Valéry leikittelee kielellä. Välillä hän tekee yksinkertaisia ja kulmikkaita piirroksia

ja kommentoi niitä. Hän käyttää myös runsaasti matemaattisia symboleja ja käsitteitä. Tuloksena ei silti ole tiedekirja vaan eräänlainen mietekirja, josta puuttuvat kuitenkin kokonaan hartaat tai sentimentaaliset äänenpainot. Valéry ei yritä antaa elämänohjeita tai lohduttaa. ”Figure - fruit – feuilles” (Valéry 1987, 95), hän saattaa sanojen äänneasuilla ja merkityksillä leikitellen todeta. Ajoittain hän kommentoi ironisesti meidän tapaamme havainnoida todellisuutta ja muistaa asioita:

Nous portons dans notre mémoire quelques centaines de visages
dix arbres
dix grand spectacles
20 livres

(Valéry 1987, 96).

II

Paul Valéry syntyi Etelä-Ranskassa Cetten, nykyisen Sète'n, satamakaupungissa vuonna 1871. Hänen isänsä toimi virkamiehenä ja äidin puolelta hänellä oli sukujuuria Italiaan. Hän suoritti oikeustieteellisen loppututkinnon Montpellierin yliopistossa 1892 ja palveli aluksi sotaministeriössä ja sitten uutistoimisto Agence Havasin palveluksessa, tarkemmin sanottuna sen johtajan Edouard Lebeyn hallinnollisena sihteerinä, vuodet 1900–1922.

Valéryn työ antoi hänelle runsaasti aikaa omille intellektuaalisille harrastuksille, lukemiselle ja kirjoittamiselle, vaikka hän julkaisikin hyvin vähän ennen vuotta 1917. Valéryn varhaiskauden tuotanto koostuikin lähinnä muutamasta aikakauslehdissä ja albumeissa julkaistusta runosta ja esseestä sekä kahdesta laajemmasta tekstistä: *Introduction à la méthode de Leonard da Vinci* (1895) ja *La soirée avec M. Edmond Teste* (1896). Valéryllä oli kuitenkin laaja ystäväpiiri, joka koostui paitsi taiteilijoista ja kirjailijoista myös tiedemiehistä. Hän seurusteli ahkerasti ja loi kirjallisia suhteita ja kirjoitti samaan aikaan aamukirjaansa, josta esimerkiksi jo vuodet 1894–1914 muodostavat kuusi tukevaa nidettä.

Valéry ei siten elänyt eristäytyneenä omalle hiljaiselle työlleen vaan osallistui aktiivisesti aikansa sosiaaliseen elämään. Vuodesta 1917 eteenpäin hän alkoi esiintyä yhä enemmän julkisesti kirjoittavana henkilönä. Valéryn vaikutusvaltaisesta ja keskeisestä asemasta on osoituksena, että vuonna 1925 hänet valittiin Ranskan Akatemiaan ja vuonna 1937 Ranskan tiedeakatemian Collège de Francen runousopin professoriksi.

Asettuessaan Pariisiin ennen vuosisadan vaihdetta Valéry oli siis menestyksellisen uran alkussa. Mutta oliko tuo ura pikemmin runoilijan kuin virkamiehen?

Valéry oli jo lukioikäisenä älyllisesti valveutuneiden nuorten miesten tapaan harrastanut kirjallisuutta ja taiteita. Opiskeluaikanaan hän oli osallistunut kirjalliseen toimintaan, julkaissut muutamia runoja ja artikkeleita. Vuonna 1892 hän valmistui yliopistosta ja oli mitä ilmeisimmin lupaavan kirjallisen uran alussa. Mutta sitten jotain tapahtui. Tutkimuskirjallisuudessa puhutaan Valéryn yhteydessä käsitteestä ”Genovan Yö”, joka johti ”Suureen Hiljaisuuteen” (Vines 1992, 56).

Valéry joutui intellektuaaliseen kriisiin kesällä ja erityisesti syksyllä 1892 Genovaan suuntautuneella matkalla, josta oli tuloksena, että kirjallisuus alkoi vaikuttaa hänestä ”epäilyttävältä” Valéry ei ollut enää halukas antamaan kirjallisuuden hallita omaa intellektuaalista elämäänsä. Epäily johti runouden kieltämiseen ja mielenkiinnon suuntau-

tumiseen taiteen sijasta tieteeseen. Taustalla vaikutti tietävästi myös nuoruuden ihastus tiettyyn madameen, mikä kirvoitti myöhemmin muistikirjaan kommentin ”tuo absurdi suhde”. Valérylle suhde merkitsi kokemusta kontrollin menetyksestä ja tunteiden ylival-
lasta, jotka olivat uhkana hänen ”mielensä vapaudelle” (Vines 1992, 57). Vasta muutamia vuosia myöhemmin vuonna 1900 Valéry avioitui maalari Berthe Morisotin - aikansa kuu-
luisimpia ranskalaisia naismaalareita - veljentyttären Jeannie Gobillardin kanssa ja vakiin-
tui perheenisäksi (Vines 1992, 75).

Vuoden 1892 ”Genovan Yön” jälkeisissä tunnelmissa Valéry kuitenkin aloitti opis-
kelunsa jälkeisen elämänvaiheen ja siirtyi Pariisiin ja alkoi kirjoittaa muistikirjaansa
jatkaen sen kanssa työskentelemistä myös myöhemmin virkatehtävistä ja perhevel-
vollisuuksista huolimatta. Vuodet 1892 - 1917 Valéry eli kirjallisessa mielessä ”Suuressa
Hiljaisuudessa” muutamia poikkeuksia lukuun ottamatta toimien virkamiestehtävissä,
kirjoitellen muistikirjaansa ja seurustellen perheensä ja ystäviensä kanssa.

III

Valéryyn kirjallinen hiljaisuus rikkoutui varsinaisesti vasta runokokoelmilla *La jeune par-
que* (1917) ja *Charmes* (1922), joista jälkimmäinen sisältää Valéryyn kuuluisan runoelman
Le cimetière marin, joka oli alunperin julkaistu jo vuonna 1920 *La nouvelle revue française*
-lehdessä.

Valéryyn runoelmalla *Le cimetière marin* on kunniakas käännohistoria sikäli, että Rai-
ner Maria Rilke käänsi sen saksaksi jo keväällä 1921 ja hänen jälkeensä romanisti Ernst
Robert Curtius vuonna 1930 nimellä *Friedhof am Meer*. Lauri Viljanen on puolestaan
ensin runokokoelmassaan *Musta runotar* (1932) kääntänyt ja esseekokoelmassaan *Tais-
televa humanismi* (1936) kääntänyt ja tulkinnut tämän Valéryyn runoelman suomeksi ni-
mellä *Kalmisto meren rannalla*. Myöhemmin Viljanen on vielä tehnyt runoelmasta uuden
käännösversion esseekokoelmassaan *Ajan ulottuvuudet* (1974) (Viljanen 1974, 276–287).

Valéryyn runoelma *Le cimetière marin* alkaa seesteisellä keskipäivän kuvauksella Sète’n,
Valéryyn syntymäkaupungin, hautausmaalla. Runoelman ensimmäisessä säkeistössä esiin-
tyvä tyyni katto tarkoittaa ilmeisesti merta, kyyhkysel veneitä ja Keskipäivä on puolestaan
ikuiseen, muuttumattoman ja ehdottoman vertauskuva (jäljessä Lauri Viljasen suorasana-
inen käännös säkeistöä):

Ce toit tranquille où marchent des colombes
entres les pins palpites, entre les tombes;
Midi le juste y compose de feux
la mer, la mer, toujours recommencée!
O récompense après une pensée
qu’un long regard sur le calme des dieux.

Tuo tyyni katto, jolla kyyhkysel kulkevat, värähtelee pinjojen ja hautojen lomassa: oikea-
mielinen Keskipäivä siellä tyynnyttää liekeillä merta, yhä uudestaan alkavaa merta! Oi
palkka mietiskelyn jälkeen katsoa kauan jumalten tyventä! (Viljanen 1950, 300.)

Runoelman keskeiseksi ideaksi muodostuu kiista pysyvän ja muuttuvan, mietiskelyn
ja toiminnan, maailman välillä. Keskipäivä edustaa muuttumattomuutta ja pysyvyyttä,

eräänlaista kontemplatiivista ikuisen rauhan aikaa tai tilaa. Göran Schildt on tulkinnut Valéryn runoelmaa juuri tästä näkökulmasta kirjassaan *Med länade vingar* (1995), jossa hän kertoo myös olleensa nuoruudessaan 1930-luvulla Paul Valéryn lumoissa siinä määrin, että kutsui itseään tämän ”uskolliseksi opetuslapsiksi”. Schildt kirjoittaa:

Teemme viisaasti kuuntelemalla välillä Giden nuoruudenystävää ja älyllistä kilpailijaa, Paul Valérytä. Minulla oli 1935 Pariisin-tuomisten joukossa myös muutamia hänen kirjojaan, ja pian olin hänen uskollinen opetuslapsensa. Eniten minua kiehtoivat runot *La jeune Parque* ja *Le cimetière marin* [Kalmisto meren rannalla] Molemmissa on kyse tietoisuuden ankarasta ylevyydestä mutta myös vajavaisuudesta siinä mielessä kun olen edellä antanut ymmärtää. Ongelma tuodaan selvemmin esille lyhyemmässä runossa, joka käsittelee meren äärellä sijaitsevaa hautausmaata Valéryn synnyinkaupungissa Cettessa. Aurinko on korkeimmillaan ja kaikki elämä pysähdyksissä, sekä tyynenä läikkyvä meri että paadet joiden alla kuolleet lepäävät. Keskipäivändemonit hallitsevat, on vain sokaiseva valo, ajaton ja persoonaton tietoisuus, elämän ja liikkeen negaatio. (Schildt 1995, 103.)

Runoelmassa antaudutaan Keskipäivän ajattomaan raukuteen, olemattomuuden houkutukselle, mietiskelyyn, joka tavoittelee tyhjyyttä ja hiljaisuutta. Yksilöllinen tietoisuus katoaa itseään suurempaan, jonka vertauskuvana on vain Keskipäivän valo. Runoelman 13. säkeistössä viivytään vielä tuossa pysähtyneessä hetkessä, mutta sen viimeiseen säkeeseen ”minä olen sinussa salainen muuttuminen” sisältyy jo lupaus tai uhkaus muutoksesta ja tuon pysähtyneen hetken särkymisestä ja katoamisesta:

Les morts cachés sont bien dans cette terre
qui les réchauffe et sèche leur mystère.
Midi la-haut, Midi sans mouvement
en soi se pense et convient à soi même...
Tête complète et parfait diadème,
je suis en toi le secret changement.

Kuolleiden on hyvä olla tuohon maahan kätkeräytyinä, joka lämmittää heitä ja kuivaa heidän salaisuutensa. Keskipäivä tuolla ylhäällä, liikkumaton Keskipäivä ajattelee itseään itsessään ja on sopusoinnussa itsensä kanssa... Täydellinen pää ja verraton diadeemi, minä olen sinussa salainen muuttuminen. (Viljanen 1950, 311.)

Runoelman loppupuolella pysyvyyden ja muutoksen ongelma pukeutuu varhaiskreikkalaiseen asuun ja viittaa Parmenideen ja Herakleitoksen väliseen klassiseen kiistaan. Keskipäivä edustaa parmenideslaista (Valéry viittaa Parmenideen oppilaaseen Zenon Elealaiseen) ykseyden ja muuttumattomuuden houkutusta, jota voi lyhyen aikaa ihastella, mutta jonka kuitenkin moninaisuus ja muuttuva elämä väkisin murtaa. Muutos osoitetaan lopulta vahvemmaksi kuin muuttumattomuus tai pysyvyys. On ehkä valaisevaa huomauttaa, että myös Friedrich Nietzsche käytti käsitettä *Suuri Keskipäivä* oman filosofiansa tiivistyksenä. Hänelle se oli hetki, kun tietoisuus on tullut ehdottomasti ja joka suhteessa tietoiseksi itsestään ja käsittää tahtomisen valtaan minkä tahansa olemisena (vrt. Kakkori 2009, 106). Valéryn tulkinta Keskipäivästä on siis tälle tendenssille vastakkainen. Vasta viittaaminen muutokseen tuo mukanaan tulkinnan uuden suunnan.

Runoelman lopussa ajallisuuden, hetkellisyys ja muutoksen ilmauksia ovat tuuli, ilma, aallot ja lentävät lehdet, joiden liikkeeseen ja pyönteeseen heittäytyään. Puhdas apriorinen tietoisuus ja järki vaihtuvat aistimiseksi, empiiriseksi todellisuudeksi. Runoelman viimeinen säkeistön voi tulkita siten, että ”liike on kaikki”, liikkeen ja muutoksen takaa ei etsitä enää mitään ”liikkumatonta liikuttajaa” tai pysyvää kuvien takaista kuvaamatonta maailmaa:

Le vent se lève...Il faut tenter de vivre!
L'air immense ouvre et referme mon livre
la vague en poudre ose jaillir des rocs!
Envolez-vous, pages tout éblouies!
Rompez, vaguez! Rompez d' eaux réjouies
ce toit tranquille où picoraient des focs!

Tuuli nousee!... Pitää koettaa elää! Ääretön ilma avaa ja sulkee kirjaani, valkotomuinen aalto tohtii kimmahtaa kallioista! Lentäkää, te ihan huikaistuneet lehdet! Murtakaa aallot! Murtakaa riemastunein vesin tuo tyyni katto, jolla purjeet risteilivät! (Viljanen 1950, 321.)

Lois Davis Vines on edellä mainitussa kirjassaan *Valéry and Poe. A Literary Legacy* esittänyt tulkinnan runoelmasta *La jeune parque*, jonka Valéry julkaisi vuonna 1917. Se muodostaa mielenkiintoisen vertailukohtaan hieman myöhäisemmälle hautausmaarunoelmalle. Näyttää siltä, että Valéry vie *Le cimetière marin* -runoelmassaan olemisen muuttuvuutta korostavan tulkinnan vielä pitemmälle kuin varhaisemmassa *La jeune parque* -runoelmassa.

Vinesin mukaan *La jeune parque* -runoelman päähenkilö Nuori Kohtalotar kamppailee myös kahden maailman välissä. Toisella puolella on näkymätön Absoluutti, toisella puolella muuttuva ja katoava elämä. Nuorta Kohtalotarta houkuttelee toive puhtauteen ja toisaalta todellisen maailman ja erityisesti seksuaalisuuden houkutus. Nuori Kohtalotar on eräänlaisessa Elämän ja Kuoleman viettien rajakohdassa. Toisella puolella on toive puhtauteen ja viattomuuteen ja myös täydelliseen itsetietoisuuteen ja toisella puolella ”todellisuuden” houkutus, johon kuuluu aistimisen lisäksi kuitenkin myös epätäydellisyys, särkyneisyys ja lopulta kuolema (Vines 1992, 174).

Runoelman lopussa esitetään ristiriitaiselle tilanteelle ratkaisu, jonkinlainen sovitus. Sen mukaan Nuori Kohtalotar hyväksyy itsessään olevan kaksijakoisuuden - ei siis muutosta sen enempää kuin muuttumattomuutta, tai järkeä sen enempää kuin aisteja - ja antautuu sellaisenaan elämälle (Vines 1992, 175).

IV

Valérystä sukeutui lopulta runoilija ja kirjailija, mutta alun alkaen hän epäili runoutta ja kirjallisuutta. Voidaan kysyä, onko näillä ajatuskuluilla mitään tekemistä Valéryn poeettisen ajattelun kanssa eli sen, mitä hän ymmärsi runoudella ja miten hän käsitti sen, minkälainen ihminen runoilija on.

Eräässä nuoruutensa julkaisemattomaksi jääneessä esseessä vuodelta 1889 Valéry etsii uutta käsitystä runoilijasta ja kritisoi tyyppiä, joka on eräänlainen epäjärjestyksessä elävä ruokkoamatton pitkätukkainen boheemi, joka kuumeisina öinä kirjoittaa valmiita runoja

kerralla alusta loppuun (Vines 1992, 49–50, 136). Onko ”Genovan Yön” taustalla kenties yhtenä seikkana se, että Valéry ei katsonut kykenevänsä tai haluavansa astua sellaiseen rooliin, joka hänen käsityksensä tai luulojensa mukaan kuului täysiveriselle runoilijalle?

1800-luvun lopun (uus)romanttinen perinne tunsu hyvin runoilijan, joka on dandy, satanisti, *poète maudit* tai uneksija. Valéry ei voinut hyväksyä tällaisia runoilijatyyppejä esikuvikseen. Valéry asetti ihanteeksi sen sijaan käsityksen runoilijasta, joka on älyllinen ja tarkka, eräänlainen ”kylmä tiedemies” tai ”matemaatikko”, joka on tietoinen siitä, mitä hän tekee (Vines 1992, 49–51). Valéryn asenteita kuvaa, että hän on kertonut ”järkyttäneensä” ihmisiä sanomalla, että hän kirjoittaisi mieluummin selväjärkisenä keskinkertaisen teoksen kuin briljantin mestariteoksen transsissa” (Valéry 1989, 120).

Valéry ottaa käytännössä etäisyyttä paitsi Charles Baudelairen ja Arthur Rimbaudin tapaisiin runoilijoihin ja heidän edustamiinsa runoilijatyyppeihin, mutta myös symbolismin oppi-isään Stéphane Mallarmé’hen, johon Valéryllä oli nuoruudessaan oppilas-opettaja -suhde. Huolimatta monista yhtäläisyyksistä symbolisteihin (kuten kielen musiikkilisuuden ja rytmin korostus) Valéry ottaa etäisyyttä myös symbolistien taidemystiikkaan, jossa taide ymmärrettiin kaikissa muodoissaan hengen, absoluutin, symboliseksi ilmaukseksi (Huuhtanen 1979, 76). Valéryn runoilijatyypissä ja runoihanteissa korostuu pikemmin klassistinen selväjärkisyys (Vines 1992, 130–136; Crasnow 1986, 369–382).

Historiallisesti katsoen Valéryn itsensä arvostamalla runoilijatyypillä, joka ei ole valmis uhraamaan älyään taiteen alttarille, on omat pitkät ja kunniakkaat perinteensä esimerkiksi antiikin aikana - ja myöhemmin myös antiikin ihanteita kierrättäneessä Ranskan 1600- ja 1700-luvun kirjallisuudessa - mikä käy havainnollisesti ilmi esimerkiksi Horatiuksen aikoinaan esittämistä ihanteista ja satiirisista huomioista. Horatius kritisoi esimerkiksi *Ars poetica* -teoksessaan epäsiistejä kynäilijöitä ja ”hurmahenkisiä” runoilijoita seuraavasti:

[...]melkoinen osa kynäilijöistä ei välitä leikata kynsiään eikä ajaa partaansa, vaan hakeutuu erakkoelämään ja karttaa kylpylöitä. Runoilijan arvonimen näet saavuttaa, jos ei anna milloinkaan parturi Licinuksen siistiä päätänsä, joka ei kyllä paranisi kolmellakaan pärskäjuuriannoksella. [...]Hurmahenkisen runoilija on kuin ihminen, jota vaivaa paha ihottuma tai keltatauti tai uskonnollinen mielenhäiriö ja Dianan viha: täysjärkiset pelkäävät olla tekemisissä hänen kanssaan ja pakenevat häntä; lapset häntä varomattomuudessaan härnäävät ja seurailevat. Tuijottaessaan yläilmoihin, röyhtäillessään säkeitä ja hoiperrellessan hän saattaa suistua kaivoon tai kuoppaan kuin rastaita innokkaasti tähyilevä linnustaja; mutta vaikka hän kuinka huutaisi: 'Hoi kansalaiset, tulkaa auttamaan!'; ei varmaan kukaan välittäisi kiskoa häntä ylös. Mikäli joku vaivautuu tuomaan apua ja laskemaan köyden, sanon tälle: 'Mistä tiedät, vaikka hän olisi tahallaan heittäytynyt sinne eikä haluaisikaan pelastua?' (Horatius 1992, 42, 53).

Erityisesti yhdysvaltalaisesta kirjailijasta Edgar Allan Poesta (1809–1849) Valéry löysi oman aikakautensa kirjallisen hengenheimolaisen. Poelta ovat peräisin Vinesin analyysin mukaan Valérynkin esiin nostamat esteettiset ideat, kuten mielenkiinnon kohdistuminen luovan mielen toimintaan, ilmaisun kirkkauden ja selkeyden vaatimus sekä kirjailijan vertautuminen tiedemieheen tai matemaatikkoon. Poelta omaksuttu hellittämätön kiinnostus luovan mielen toimintaan oli kuitenkin myös Valéryn vuoden 1892 intellektuaalisen kriisin yksi osatekijä. Valéry tunsu, että hän ei pysty saavuttamaan sellaista mielen puhta-

utta ja täyttä tietoisuutta, joita kirjallisuuden luominen edellyttäisi. Niinpä oli parempi vaieta. (Vines 1992, 58–60).

Ehkä Valéryn esittämä lähinnä romanttiseen traditioon palautuvan runoilijatyypin kritiikki oli myös osa hänen omaa kirjallista epävarmuuttaan. Hän ei kyennyt astumaan sellaiseen runoilijan rooliin, jota hänen käsityksensä mukaan ajankohdan perinteet tarjosivat ja edellyttivät. Toisaalta on huomion arvoista, että Valéryn ryhtyessä aktiivikirjailijaksi hänen mielenkiintonsa kohteeksi vakiintui myös romanttisen perinteen korkealle arvostama runoilijan mieli sekä luova prosessi (Vrt. Hökkä 2000, 15).

Myöhemmin Valéry olikin kirjallisessa työssään vähintään yhtä kiinnostunut runoudesta kuin siitä, miten runous syntyy. Valéryn tietoisena päämääränä ei ollut niinkään tavoitella Suuren Runoilijan mainetta ja laakereita kuin ennen kaikkea ymmärtää, miten runoilijan mieli toimii, mitä on luova prosessi ja miten runo syntyy. Valéryn luomistyön ongelma oli siten vähintään yhtä paljon itse luominen kuin tuon luomisen lopputulos eli taideteos (Vines 1992, 3–7, 150).

Valéry etsi vaihtoehtoja oman aikansa runoilijarooleille, joita hän piti epätodellisina ja ahtaina. Valéryn ohjelmallisia kirjoituksia runoudesta voidaan ja niitä pitää kuitenkin myös tarkastella osana hänen pyrkimystään perustella ja oikeuttaa oma toimintansa runoilijana ja halua näyttää itsensä edullisessa valossa aikansa kirjallisuuden parnassolla.

V

T. S. Eliot on johdantoosessa Valéryn koottujen teosten englanninnoksen seitsemännessä osassa *Paul Valéry, The Art of Poetry* (1989) huomauttanut, että itse asiassa Valéry ei teoreettisilla pohdinnoillaan runouden olemuksesta pyrkinyt niinkään selittämään runoutta yleensä kuin erityisesti omia runojaan ja omaa kuvaansa runoilijana. Eliot kiinnittää esseessään huomiota myös Valéryn tapaan puhua ehkä liioitellun kliinisesti runouden yhteydessä tieteestä, tiedemiehistä ja laboratorista. Tähän liittyy Eliotin mielestä, että Valéryllä oli taipumus sivuuttaa absurdi ja korostaa liiaksi järkeä ja tietoisuutta.

Eliotin mukaan Valéryn runoutta koskevat teoreettiset kirjoitukset ovat myös jossain määrin puolustusta Valéryn omille runoille ja toisaalta korvike runoille, joita hän ei koskaan kirjoittanut. Eliot näkeekin Valéryn teoreettiset kirjoitukset osana hänen poeettista tuotantoaan. Esseessään Eliot myös kritisoi ilmeisen aiheellisesti eräitä Valéryn tekemiä sisällöllisiä jaotelmia (Eliot 1989, vii–xxiv).

Valéryllä oli esteettisessä ajattelussaan erikoinen tarve tehdä ehkä hieman mustavalkoisia jaotelmia ja kategorisesti erotella toisistaan mm. runous/proosa, poeettinen tunne/tavallinen tunne, taiteilija/porvari, puhdas runous/ei-puhdas runous. Kaikille näille jaotelmille on yhteistä, että jaotelman jälkimmäisellä termillä Valéry viittaa kaikenlaiseen hyötyajatteluun, välineelliseen toimintaan, käyttöarvoihin ja edellisellä termillä näiden vastakohtaan, siihen mikä on hyödytöntä, ei-välineellistä ja itseisarvoista (Valéry 1989, esim. 52–81:216–230)

Valéry saattoi esimerkiksi rinnastaa proosan kävelyyn tai juoksemiseen ja runouden tanssiin. Edellinen on hänen mielestään välineellistä toimintaa, jonka tarkoitus on välittää merkityksiä, informaatiota ja päästä perille. Jälkimmäisessä ei puolestaan pyritä mihinkään merkityksiin tai hyötyyn vaan nautitaan ikään kuin tanssista sen itsensä vuoksi.

Valéry kulkee tässä yhtä jalkaa kantilaisen taiteen intressittömyyden ja ei-käsitteellisyysvaatimusten kanssa (Valéry 1989, 70–71).

Eliot kritisoi edellä mainitussa johdantoosessaan tällaisia olemuksellisia erotteluja runouden ja proosan välillä ja erityisesti taiteen välineellisen ja ei-välineellisen tarkoituksen erottelua ja pitää niitä mielivaltaisina. Eliot viittaakin esseessään nokkelasti mm. sotatanssiin ja toteaa, että kaikki tanssit eivät ole suinkaan vailla merkityksiä, päämääriä ja välineellisiä tarkoituseriä (Eliot 1989, xv-xvi).

Voidaankin kysyä, onko elämässä yleensä ja runoudessa erityisesti tällaisia ”vapaita vyöhykkeitä”, joita Valéry tavoittelee ja varsinkin jos niitä on, ovatko ne löydettävissä niin helposti ja yksinkertaisesti Valéryn ehdottamilla ulkoisilla kriteereillä. Jos ennakkoloolottomasti tarkastellaan maailmaa, on päinvastoin vaikea löytää mitään, mikä olisi täysin vailla tarkoitusta ja jota ei voitaisi jossain mielessä käsittää välineeksi, keinoksi tavoitella jotain muuta. Pragmatistisesta näkökulmasta esimerkiksi puhe itsetarkoituksellisuudesta voi toimia tietynlaisen sosiaalisen yhteenkuuluvuuden ja erottautumisen välineenä (vrt. Määttänen 2008, 246–247).

Erityisen huomiota herättävä oli 1920-luvulla Valéryn teoretisointi ns. ”puhtaasta runoudesta” (*poésie pure*), jossa voi nähdä kaikuja paitsi edellä mainitusta taiteen välineellisuuden ja ei-välineellisuuden erottelusta myös Valéryn runoihin sisältyvästä pysyvän ja muuttuvan problematiikasta. Kirjoituksessaan *Poésie pure* (1927) Valéry esittelee puhtaan runouden -teoriaansa, jolle on ominaista juuri runouden ei-välineellisen sekä ei-diskursiivisen, välittömän luonteen korostaminen. Runouden kielen erityislaatuisuus, musiikillisuus, rytmin tärkeys ja runon tarkoitus luoda lukijassa ”runollinen tila” ovat keskeisiä korostuksia. Kirjoituksessaan Valéry toisaalta korostaa, että kyse on vain ihanteesta, ideaalista, jota ei voida ehkä koskaan tavoittaa. Kirjoituksensa lopussa hän toteaaakin seuraavasti: ”Ajatus puhtaasta runoudesta on saavuttamatonta tyyppiä, runoilijan halujen, ponnistusten ja kykyjen ihanteellinen ääri raja” (Valéry 2000, 294).

Ehkä Valéryn puhtaan runouden teoretisointi on yksi osoitus, että hän ei ollut ainaakaan vielä 1920-luvulla kokonaan luopunut parmenideslaisesta Keskipäivän pysähdyksen houkutuksesta, joka suuresti muistuttaa puhtaan runouden tai kuten Valéry myös sanoo absoluuttisen runouden tavoitteita, vaikka hän myöntääkin, että kyse on ideaalista, jota ei voida ehkä saavuttaa. Tällainen ideaalisen tai kuvitteellisen tilan käsite on kuitenkin Valéryn mielestä arvokas, jotta voitaisiin arvioida kaikkea havaittavaa runoutta (Valéry 2000, 294).

Toisaalta Valéryn puhtaan runouden käsitteeseen sisältyi konkreettisempiakin seikkoja kuin runouden ei-välineellisen puolen korostaminen, kuten että runouteen ei pitäisi kuulua didaktisia ja moralisoivia elementtejä tai että runon tulisi muodon ja sisällön harmoniolla miellyttää lukijaa. Tässä kohden Valéry eroaakin mm. antiikin esikuvista. Valéryn mielestä runo ei saisi opettaa, toisin kuin esimerkiksi Horatius aikoinaan ajatteli, vaan riittää kun se miellyttää (Vines 1992, 142).

VI

T. S. Eliot on myös teoksessaan *To Criticize the Critic* (1965) esseessä *From Poe to Valéry* esittänyt kriittisiä huomioita Valéryn edustamasta puhtaasta runouden käsitteestä. Esseessään Eliot toteaa, että kyse tavoitteesta, jota tuskin voidaan saavuttaa. Hän on myös sitä

mieltä, että runous on runoutta vasta kun siinä on jotain ”epäpuhdasta”. Eliot myös epäilee vakavasti uskoiko Valéry loppujen lopuksi itsekään kovin syvästi puhtaan runouden käsitteeseen. Eliotin mukaan Valéry oli liian skeptinen, epäilevä luonne uskoakseen edes taiteeseen, puhumattakaan muista aatteellisista ideologioista (Eliot 1965, 39).

Puhtaan runouden -teoria aiheuttikin kirjallisen debatin 1920-luvulla ja sillä oli omat uskolliset kannattajansa, kuten Henri Bremond, joka oli katolinen pappi ja joka tulkitsi puhtaan runouden uskonnollisesti. Bremondille puhtaassa runoudessa oli viime kädessä kyse jumalallisesta kommunikaatiosta, rukouksesta. Valéry ei kuitenkaan itse uskonut Jumalaan (Vines 1992, 142–143, 175).

Valéry itse yhdistää kirjoituksessaan puhtaasta runoudesta toisiinsa teologian ja runouden sikäli, että runoudessa inspiraatio/työ ja intuitio/osaaminen vertautuvat teologian erotteluun usko/teot. Ratkaiseva ero on kuitenkin siinä, että uskonnossa korostuvat ulkoiset asiat, kuten ymmärrys, suora tieto jumalallisista asioista, opetukset, tekstit ja dogmatiikka, kun taas runouden keskiössä on perinteen ohella ennen kaikkea välitön henkilökohtainen kokemus tai sisäisestä ymmärryksestä saatu tieto (Valéry 2000, 289–290).

”Epäpuhtaan runouden” käsite on tiettävästi peräisin Pablo Nerudalta hänen 1930-luvun esseistään. Neruda ylistää runousopissaan puolestaan ”epäpuhtautta”, jonka hän yhdistää esineellisuuteen, kuluneisuuteen, materiaalisuuteen, ihmisen kosketukseen, ruumiillisuuteen, politiikkaan ja jopa melankoliaan. Neruda kirjoittaa: ”Niin olkoon se runous jota etsimme velvollisuudentuntoisten käsien hapon tavoin syövyttämä, savun ja hien kyllästämä, virtsan- ja liljantuoksuinen, lain piirissä ja sen ulkopuolella harjoitettujen ammattien tahraama. [...] Runous epäpuhdas kuin vaatekappale, kuin ihmisruumis: ruokatahroja ja häpeällisiä asentoja, ryppyjä, havaintoja, unta ja valverta, profetioita, vihan- ja rakkaudenjulistuksia, villejä eläimiä, puistatuksia, idyllejä, poliittisia käsityksiä, kieltämiä, epäilyksiä, väitteitä, rasituksia” (Neruda 2000, 297).

Suomessa esimerkiksi Pentti Saarikosken on katsottu toteuttaneen runoudestaan epäpuhtaaseen runouteen kuuluvia arvostuksia ja korostuksia, kuten puhkielisyttä ja aiheitasolla keskittymistä arkipäiväisiin ilmiöihin, joiden ei tarvitse olla perinteisessä mielessä kauniita tai yleviä. Hänen useiden runojensa taustalta voidaankin löytää tietynlainen fragmentaarisuutta ja konkretiaa korostava empiirinen filosofia (Riikonen 1992, 100–102). Epäpuhtaan runouden edustajaksi on nostettu esimerkiksi Saarikosken kokoelman *Mitä tapahtuu todella?* (1962) ohella Väinö Kirstinän *Pubetta* (1963) (Kantola 2009, 284).

Puhtaan runouden ideat edustavat sen sijaan pikemmin filosofista idealismia eikä ole siten mikään yllätys, että esimerkiksi idealistista estetiikka ja runoutta esittelevässä Hans Ruinin *Poesiens mystik* -teoksessa, joka on vuodelta 1935, Valéryn puhtaan runouden -teoria on saanut usean sivun kuvauksen. Ruinin mukaan puhtaaseen runouteen on ollut useita teitä ja Valéry edustaa niistä yhtä. Ruin kuitenkin korostaa Valéryn omalaatuisuutta esimerkiksi romantikkoihin verrattuna. Valéry edusti intellektuaalisuutta, selkeyttä. Hän oli matemaatikko, jonka aseena oli ajatus. Valéry etsi kirkasta tietoisuutta ja halusi puhdistaa kieltä. Hän epäili sellaisia romantikkojen korostamia asioita kuin mielikuvitus, inspiraatio tai uskonto. Ruin muistuttaa, että Valéryä on kutsuttu ”mystikoksi ilman Jumalaa” (Ruin 1935, 133–138).

Valéry julkaisi vuonna 1938 pienen kirjasen *Introduction a la poétique*, josta käy ilmi hänen tuon vaiheen persoonallinen näkemyksensä runoudesta. Teoksessa on jälleen useita erotteluita, kuten runouden tai taideteosten jakaminen sellaisiin, jotka luovat oman

yleisönsä ja sellaisiin, jotka yleisö luo. Samassa yhteydessä Valéry puhuu myös pienestä yleisöstä (*petit public*) ja suuresta yleisöstä (*grand public*) eikä ole vaikea nähdä, että hänen myötätuntonsa ulottuu omasta akateemisesta virasta huolimatta erilaiseen pienimuotoiseen marginaaliseen runouteen (Valéry 1938, 15).

Ehkä keskeisin Valéryn esittämä teema hänen omassa runousopissaan on, että runoudessa muodon ja sisällön, foneettis-graafisen tason ja semanttisen tason tulisi muodostaa tasapainoinen kokonaisuus. Hyvässä runoudessa muoto kannattelee merkitystä ja merkitys muotoa. Formalistien ja ei-formalistien kiistassa Valéry kulkee siten kultaista keskitietä. Hänen mielestään runoilijan tehtävä on yhdistää intiimisti toisiinsa kieli ja mieli (vrt. Vines 1992, 150–151).

VII

Valéryä askarrutti koko hänen elämänsä ajan ns. porvariston suhde runouteen ja taiteeseen. Hänen mukaansa romantikkojen negatiivinen käsitys porvareista taiteen vihollisina ei varsinaisesti pidä paikkaansa. Valéryn mukaan on olemassa paljon kulttuuria ymmärtäviä porvareita, joilla on hyvä maku, erityisesti musiikin ja kuvataiteiden suhteen. Sen sijaan porvarille on Valéryn mukaan ominaista, että hän saattaa arvostaa ja harrastaa taidetta, mutta taiteella ei ole hänen elämässään mitään välttämätöntä ja itseisarvoista asemaa. Hän pystyisi elämään ilmeikkäänä sitä. Valéryn mukaan porvarin ”mieli arvostaa taidetta; se ei elä siitä” (Valéry 1989, 218–219).

Ns. porvariston on perinteisesti ajateltu käyttävän taidetta kuin mitä tahansa hyödykettä, erityisesti vapaa-ajan virkistykseksi ja vastapainoksi arjen työlle. Tällainen välineellinen suhtautuminen ei luonnollisesti miellytä Valéryn tapaista henkilöä, joka etsii elämästä ja taiteesta itseisarvoja sen enempää kuin monia taiteilijoita, jotka haluavat olla jotain muuta kuin vain peruukkeja porvariston päällelaella, ts. koristeita tai kaunistuksia, joita voi ostaa tai vaihtaa kuin mitä tahansa kauppatavaraa tai hyödykettä.

Toisaalta taiteen yhteiskunnallisia yhteyksiä pohtineiden tutkijoiden, kuten Peter Bürgerin, mukaan taide on aina ollut taiteilijoiden ja taiteen yleisön tapa sopeutua muuttuvaan maailmaan. Näin tapahtui jo 1700-luvulla ns. autonomiaesteettisissä teorioissa, joissa esteettiset arvot tulkittiin itsenäisiksi ja riippumattomiksi. Ne olivat Bürgerin mukaan kuitenkin vastareaktioita yhteiskunnalliselle kehitykselle, jossa arvot, kuten onni, yksilöllisyys, vapaus tai totuus, erkanivat yhä enemmän klassisista arvoista ja niitä arvostavasta porvarillisesta maailmankuvasta (Sevänen 1989, 183).

Bürgerin huomioiden mukaan 1800-luvun jälkipuolella, jonka hän hahmottaa estetiimin (symbolismi ja impressionismi) kaudeksi, taidenormit kehittyivät yhä artistisemmiksi ja muotokeskeisimmiksi. Taiteessa korostui itsetarkoituksellisuus ja yhteiskunnallinen hyödyttömyys. Bürgerin mukaan taustalla oli jälleen pelko, että taide alistetaan yhteiskunnallisen kehityksen alttarille. Estetistien manifestit ja taidepuhe olivatkin yrityksiä torjua tällainen alistaminen, joista olivat selviä esimerkkejä taiteen kaupallistuminen ja laajeneva massakulttuuri (Sevänen 1989, 184; Bürger 1979, 183–184).

Valéryn osalta ”ajan merkit” näkyvät siinä, että hän erityisesti varhaisvaiheensa poeettisessa ajattelussa toisaalta etsi harmonian ja järjestyksen maailmaa, jossa esineet, oliot ja niihin viittaavat sanat musiikillistuvat, soivat ja sointuvat harmonisesti toinen toisistaan. Toisaalta hän ymmärsi ja hyväksyi – kuten Helena Sinervo on todennut – Ferdinand de

Saussuren semiotiikan mallin mukaisesti, että kieli on arbitraarista, sopimuksenvaraista Kielen merkit ja merkitykset ovat täysin yhteismitattomia eikä mikään järkipäin tai kokemuksenvarainen reitti voi johtaa merkistä merkitykseen (Sinervo 2000, 285).

Ongelmallista kuitenkin on, miten arbitraarisuudesta ja satunnaisesta voi syntyä mitään erityistä, kuten Valéryn tavoittelemaa järjestystä tai harmoniaa. Edelleen voidaan kysyä, että jos etsitty järjestys tai harmonia on, kuten Valérykin painottaa, kielen diskursiivisten merkitysten tavoittamattomissa, kuinka siitä voidaan ylipäänsä sanoa mitään kielellisesti. Idealistis-esteettisen ajattelun historiaan voi toki kuulua ”tausta-ajatus”, että perimmäinen järjestys ja harmonia – tai kauneus – ei ole itsessään diskursiivista, mutta on dialektisessa suhteessa diskursiiviseen. Toisin sanoen, että ”kauneus on jotain, jota ei voi purkaa käsitteiksi mutta joka on mielekkäästi käsitettävissä kielellisesti, mikäli asiaan liittyvä herkkyyks tiedostetaan” (Seppälä 2010, 15; 190). Mutta eikö tällainenkin tulkinta ole jälleen yksi kielellinen ja käsitteellinen konstruktio muiden kielellisten ja käsitteellisten konstruktioiden ketjussa?

Valéryn pyrkimyksen etsiä ja löytää elämästä ja runoudesta itseisarvoja ja sinänsä kauniita asioita voi nähdä samaan aikaan sympaattisen humanina ja toisaalta hieman donquijotemaisena taisteluna toden ja fiktion rajalla. Valéryn tasapainoilu pysyvän ja muuttuvan, mietiskelyn ja toiminnan, tavallaan rationaalisen-idealistisen ja käytännöllis-empiirisen maailmankuvan, välillä voidaan ehkä tulkita luonteenpiirteeksi, jossa mietiskelevä ja käytännöllinen elementti kiistelevät keskenään. Aktiivisen ja passiivisen elämänsänteen vastakkainasettelu, tämä vanha oblomovilainen pulma, pukeutuu siten yhä uusiin asuihin ja muotoihin ja ilmaantuu uusissa paikoissa.

Toisaalta voitaisiin tulkita, että Valéryn filosofisen tasapainoilun takana on myös sosiaalinen, elämäntapaan liittyvä epävarmuus tai ristiriita. Valéryn ajattelu heijastelee ehkä hänen oman (porvarillisen) yhteiskuntaluokkansa perimmäisiä arvoja, joihin Valérylla oli ristiriitainen suhde. Hänen itsensä oli vaikea sovittaa yhteen yksilöllisiä taipumuksiaan taiteeseen ja kirjallisuuteen sekä hänen oman yhteiskunnallisen säätynsä edellyttämää ulkonaisesti ”normaalia” porvarillista hyödyllistä elämää.

Valéry on yksi esimerkki runoilevien virkamiesten pitkästä kavalkadista, jossa kamppaillaan yksilöllisten ja sosiaalisten vaatimusten kanssa. Toisaalta on halu toteuttaa omia yksilöllisiä ja sisäisiä tarpeita ja toisaalta sosiaaliset ja yhteiskunnalliset vaatimukset edellyttävät toiminnan suuntaamista toisaalle. Ehkä voidaan myös puhua vaikeudesta löytää tasapaino eri arvomaailmojen välillä.

Kirjallisuus

Bürger, Peter 1979. *Vermittlung – Rezeption – Funktion. Ästhetische Theorie und Methodologie der Literaturwissenschaft*. Frankfurt a.M: Suhrkamp.

Crasnow, Ellman 1986. *Poems and fictions: Stevens, Rilke, Valéry*. Teoksessa *Modernism 1890–1930*. Toimittaneet Malcolm Bradbury ja James McFarlane. 2. Painos. New York: Hazel Watson & Vineys Limited.

Eliot, T.S. 1965 *Introduction*. Teoksessa *Paul Valéry, The Art of Poetry*. Princeton: Princeton University Press, vii-xxiv.

— 1965. *To Criticize the Critic and other writings by T.S. Eliot*. London: Faber and Faber, 17–42.

- Horatius 1992. *Ars poetica*. Toimittaneet Teivas Oksala ja Erkki Palmén. Loimaa: Finn Lectura.
- Huuhtanen, Päivi 1979. *Tunteesta henkeen. Antipositivismi ja suomalainen estetiikka 1900–1939*. Vaasa: Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 341.
- Hökkä, Tuula 2000. *Tunteen ja kielen poetiikat*. Teoksessa *Oi runous, Romantiikan ja modernismin runouskäsityksiä*. Toimittanut Tuula Hökkä. Pieksämäki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 786, 11–20.
- Kakkori, Leena 2009. *Martin Heideggerin olemisen kysyminen*. Tampere: Tampereen yliopistopaino.
- Kantola, Janna 2009. *Runoja, metaforia ja symboleja*. Kirjallisuudentutkimuksen peruskäsitteitä. Toimittaneet Outi Alanko-Kahiluoto ja Tiina Käkelä-Puumala. 3. Painos. Juva: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 271–289.
- Lilius, Carl-Gustaf 1990. *Eimikään. Kaikkeudessa. Eräs maailmanselitys*. Suomentanut Christer Lindgren. Porvoo: WSOY.
- Määttänen, Pentti 2008. *Pragmatismien näkökulma taiteen tutkimiseen*. Teoksessa *Pragmatismi filosofiassa ja yhteiskuntatieteissä*. Toimittaneet Erkki Kilpinen, Osmo Kivinen & Sami Pihlström. Helsinki: Gaudeamus, 231–256.
- Neruda, Pablo 2000. *Epäpuhtaasta runoudesta* (1935). Suomentanut Pentti Saaritsa. Teoksessa *Oi runous. Romantiikan ja modernismin runouskäsityksiä*. Toimittanut Tuula Hökkä. Pieksämäki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 786, 297–298.
- Riikonen, Hannu K. 1992. *Töitä ja päiviä. Tutkielmia Pentti Saarikosken myöhäistuotannosta*. Tampere: SKS.
- Ruin, Hans 1935. *Poesiens mystik*. Helsingfors: Söderström & c:o Förlagsaktiebolag.
- Schildt, Göran 1995. *Lainasiivin. Nuoruudenmuistelmät*. (Alkuteos: *Med länade vingar*). Suomentanut Raija Mattila. Keuruu: Otava.
- Seppälä, Serafim 2010. *Kauneus. Jumalan kieli*. Jelgava: Kirjapaja.
- Sevänen, Erkki 1989. *Institutionaalinen näkökulma kirjallisuuden ja taiteen historiaan. Peter Bürgerin teoria taideinstituution kehityksestä porvarillisessa yhteiskunnassa*. Teoksessa *Kirjallisuushistoria tänään*. Toimittanut Liisa Saariluoma. Pieksämäki: Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja 43, 177–191.
- Sinervo, Helena 2000. Paul Valéry. Teoksessa *Oi runous. Romantiikan ja modernismin runouskäsityksiä*. Toimittanut Tuula Hökkä. Pieksämäki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 786, 285–287.
- Valéry, Paul 1987. *Cahiers I 1894–1914*. Paris: Gallimard.
- 1935. *Introduction a la poétique*. Paris: Gallimard
- 2000. *Puhdas runous. Muistiinpanoja esitelmää varten* (1927). Suomentanut Helena Sinervo. Teoksessa *Oi runous. Romantiikan ja modernismin runouskäsityksiä*. Toimittanut Tuula Hökkä. Pieksämäki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 786, 288–294.
- 1989. *The Art of Poetry*. Translated Denise Folliot. Princeton: Princeton University Press.
- Viljanen Lauri 1950. *Taisteleva humanismi. Kulttuurikriittillisiä ääriä Goethestä nykypäivään*. Toinen, korjattu painos. Hämeenlinna: Arvi A. Karisto Oy.
- 1974. *Ajan ulottuvuudet. Kotimaisen ja yleisen kirjallisuuden tutkielmia*. Porvoo: WSOY.
- Vines, Lois Davis 1992. *Valéry and Poe. A Literary Legacy*. New York and London: New York University Press.

VII

"KUN JUMALA EI ENÄÄ AUTA NIIN REKOLA AUTTAA": JUHANI REKOLAN TRAAGISEN KÄSITTEESTÄ

by

Carl-Johan Holmlund, 1992

Teologinen Aikakauskirja 3/1992 (vol 97), 196-203

Reproduced with kind permission by Teologinen Julkaisuseura.

Teologinen Aikakauskirja Teologisk Tidskrift

97. vuosikerta/årgång/volume

Fabianinkatu 7, 00130 Helsinki 13

postisiirto 1453 915 postgiro

Päätoimittaja Chefredaktör

Juha Seppo
Rajamännynkuja 5 A 3, 02710 Espoo
puh. 90-191 3037 (työ), 90-593 469 (koti)

Toimituksen sihteeri Redaktionens sekreterare

Tiina Talvitie
tavattavissa varmimmin ti 14—16
puh. 90-191 3036

Toimituskunta Redaktion

Fredric Cleve, Markku Heikkilä, Simo Heininen, Eero Huovinen, Karl-Johan Illman, Simo Knuuttila, Pentti Lempiäinen, Martti Lindqvist, Tuomo Mannermaa, Eeva Martikainen, Eino Murtorinne, Martti Parvio, Heikki Räisänen, Raija Sollamo, Kalevi Toiviainen, Timo Veijola

Toimittajat Redaktörer

Martti Nissinen	Matti Myllykoski	Petri Järveläinen
Raidepolku 2 B 3	Liisankatu 15 B 17	Koivumäentie 18 B 46
00750 Helsinki	00170 Helsinki	01230 Vantaa
puh. 90-382 979	puh. 90-135 2725	puh. 90-876 9432

Tilaukset

Teologista Aikakauskirjaa kustantaa Teologinen Julkaisuseura r.y. Seuran kannattajajäsenet saavat lehden halvempaan hintaan kuin esim. kirjakaupan tai postin kautta tilattaessa. Tilaus on jatkuva. Vuoden 1992 jäsenmaksu, johon sisältyy TA:n vuosikerta, on 125,— mk, opiskelijoilta 62,— mk, ja se voidaan suorittaa seuran postisiirtotilille 1453 915. Jäsenmaksua vastaan lehti lähetetään vain Suomeen ja Skandinaviaan. Jäsenyys ei aiheuta muita velvoitteita. TA on teologisen alan ammattilehti, joka sopii verotuksessa vähennettäväksi.

Kirjakaupan tai postin välityksellä tilattuna TA maksaa vuodeksi 1992 Suomeen ja Skandinaviaan 144,— mk, muihin maihin 200,— mk.

Beställningar

Teologisk Tidskrift utges av samfundet Teologinen Julkaisuseura r.y. Samfundets understödjande medlemmar erhåller tidskriften förmånligare än t.ex. vid prenumeration i bokhandeln eller på posten. Prenumerationen är fortlöpande. Medlemsavgiften för år 1992, i vilken ingår en årgång av TT, är 125,— mk, för studerande 62,— mk och kan erläggas till samfundets postgirokonto 1453 915. Mot medlemsavgift erhålls tidskriften endast i Finland och Skandinavien. Medlemskapet innebär inga övriga förpliktelser. TT är en teologisk facktidskrift, för vilken kostnaderna kan avdras i beskattningen.

Subscriptions

Subscriptions to other countries should be addressed to Akateeminen Kirjakauppa (The Academic Bookstore), Keskuskatu 1, SF-00100 Helsinki 10. Subscription price of volume 97 (1992), consisting of 6 issues: FMK 200,—.

Osoitteenmuutokset

Ilmoitus osoitteenmuutoksesta tehdään kirjallisesti TA:n osoitteella.

Adressförändringar

Anmälan om adressförändring görs skriftligen till TT:s adress.

Teologinen Aikakauskirja on puolueeton, 6 kertaa vuodessa ilmestyvä teologisen tieteenalan lehti, joka ei sitoudu mihinkään (kirkko)poliittiseen suuntaukseen, vaan on avoin kaikille teologiaa käsitteleville kirjoituksille. TA julkaisee artikkeleita, katsauksia, keskustelupuheenvuoroja ja kirjallisuusarvosteluja. Lehdelle tarjottavat kirjoitukset lähetetään päätoimittajalle. Koska lehti pyrkii tavoittamaan mahdollisimman monia teologiasta kiinnostuneita lukijoita, kirjoittajia pyydetään ilmaisemaan asiansa yleistajuisesti ja kiinnostavasti. Teologinen Aikakauskirja on Aikakauslehtien Liiton jäsenlehti.

ISSN 0040-3555

Kansi: Raija Annala

Vammala 1992 Vammalan Kirjapaino Oy

Sanoessaan tämän Wittgenstein edellyttää, että on mahdollista kritisoida ulkoapäin — tietyissä rajoissa — jonkin yhteisön uskonnollisia uskomuksia, käytäntöjä, instituutioita ja kielenkäyttötapoja sitoutumatta sen jäsenten uskomusjärjestelmään. Eräät kriitikot väittävät, että Wittgenstein pitää uskontoa kulttuurin muista elämänmuodoista ja kielipeleistä täysin eristettynä elämänmuotona, jonka kielipelejä, käytäntöjä, uskomuksia ja rationaalisuus-kriteerejä ei voida kritisoida ulkoapäin.³⁰ Nämä kriitikot eivät kuitenkaan ota huomioon sitä seikkaa, että Wittgensteinin mukaan uskonnolliset uskomukset, käytännöt, traditiot, instituutiot ja uskonnolliset kielenkäyttötavat ovat monin tavoin yhteydessä ei-uskonnollisiin uskomuksiin, käytäntöihin, traditioihin ja kielenkäyttötapoihin. Esimerkiksi maamme hallituksen jäsenten edellytetään osallistuvan valtiopäivien avajaisten juhlahumalan palvelukseen riippumatta siitä, ovatko he uskovia vai ei-uskovia. Tärkeää tässä on se, että em. rituaaliin osallistuvat ei-uskovat voivat ainakin jossakin määrin pelata tähän kontekstiin kuuluvia uskonnollisia kielipelejä, vaikka he eivät ole sitoutuneet niihin sisältyviin uskonnollisiin uskomuksiin. Tämä on mahdollista siksi, että ko. uskonnollinen rituaali on monin tavoin yhteydessä ei-uskonnollisiin käytäntöihin, traditioihin, instituutioihin ja kielenkäyttötapoihin.³¹

³⁰ Ks. esimerkiksi Nielsen, mt., 66—67, 86—87.

³¹ Kiitän professori Cora Diamondia ja fil.tri Carola Sandbackaa heidän hyödyllisistä kommentistaan artikkelin aikaisempaan versioon. Kiitän myös Suomen Akatemiaa taloudellisesta tuesta tutkimukselleni.

»Kun Jumala ei enää auta niin Rekola auttaa»¹

Juhani Rekolan traagisen käsitteestä

Carl-Johan Holmlund
Fil.kand., teol.kand., Helsinki

»Sisyfos vierittää kiven vuoren laelle, josta se vie riittää, ja taas on uusi vierittäminen edessä ja näin loputtomiin. Nythän voi sanoa tai ainakin olettaa, että hä-

¹ Heikki Tervosen ilmaisu. Kotimaa 19. 6. 1986

Kirjallisuus

- Malcolm, Norman
»The Groundlessness of Belief». Teoksessa: Norman Malcolm, *Thought and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca 1977.
- Nielsen, Kai
An Introduction to the Philosophy of Religion. The Macmillan Press, Hong Kong 1982.
- Phillips, D.Z.
»Religious Beliefs and Language-Games», *Ratio*, Vol. 12, No. 1 (1970), 24—46.
- Phillips, D.Z.
Religion without Explanation. Blackwell, Oxford 1976.
- Phillips, D.Z.
Faith after Foundationalism, Routledge, London and New York 1988.
- Trigg, Roger
Reason and Commitment. Cambridge University Press, Cambridge 1973.
- Työriinöja, Reijo
Uskon kielioppi. Uskonnollisten väitteiden ja käsitteiden luonne Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian valossa. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran Julkaisuja 141, Helsinki 1984.
- Wittgenstein, Ludwig
Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief. Compiled from notes taken by Yorick Smith, Rush Rhees and James Taylor. Edited by Cyril Barrett. Blackwell, Oxford 1966.
- Varmuudesta*, toimittaneet G.E.M. Anscombe ja G.H. von Wright. Suomentanut Heikki Nyman, WSOY, Porvoo 1975.
- 'Cause and Effect: Intuitive Awareness', *Philosophia* 6, (1976), 409—425.
- Yleisiä huomautuksia*. Toimittanut G.H. von Wright yhteistyössä Heikki Nymanin kanssa. Suomentanut Heikki Nyman, WSOY, Porvoo 1979.
- »Remarks on Frazer's *Golden Bough*». Translated by John Beversluis. Teoksessa: C.G. Luckhardt, ed., *Wittgenstein. Sources and Perspectives*, The Harvester Press, Hassocks 1979.

nen elämänsä sisältyy tiettyjä arvokkaita hetkiä työn keskellä ja ne antavat hänen elämänsä mielen. Riittääkö kuitenkin tämä? Objektiiivisesti hänen elämänsä ei sisälly mieltä, mutta subjektiiivisesti ehkä. Riittääkö tällainen mieli, jos kysymystä alkaa syvemmin miettiä. Tietysti voi sitten yhtä hyvin kysyä, riittääkö objektiiivinen mieli, se että toiset sanovat että minun elämäni sisältyy mieli enkä turhaan elä, vaikka en sitä itse koe.»²

Lainaus on Juhani Rekolan kirjasta *Tämän elämän mieli*. Kaikessa lyhydessään se paljastaa joi-takin seikkoja Juhani Rekolan tavasta kirjoittaa ja hahmottaa maailmaa. Silmiinpistävimmäksi nousee kysymys elämän mielestä tai mielettömydestä.

Yhtä selkeä huomio on, että Rekola pohtii, esit-

² Rekola 1980, 75

tää näkökulmia, vaihtoehtoja, kysymyksiä, mutta jättää lopulta vastauksen avoimeksi. Mainittu lainaus on viimeinen kappale luvusta, jonka nimi on Kärsimyksen vastaus.

Lainauksesta käy myös ilmi, että Rekola käyttää ajattelunsa apuna myyttiä. Tällä kertaa on kyseessä kreikkalaisen mytologian tuntema Sisyfoksen hahmo. Piirre on hyvin ominainen Juhani Rekolalle. Hänen tuotantonsa käsittää yhdeksän julkaistua teosta vuodesta 1968 vuoteen 1985 ja lukuisan määrän yksittäisiä artikkeleita ja lehtikirjoituksia. Niiden läpikäyvänä teemana on polveilu kulttuurin, taiteen ja historian lehdeltä toiselle, erityisesti kirjallisuuden ja kuvaamataiteen muodossa.³

Rekola ei ole kuitenkaan varsinaisesti mikään taiteen tutkija. Hän on teologi, pappi, taiteen harrastaja, käyttäkäämme sanaa esseisti, joka käyttää materiaalinaan sanataiteen ja kuvataiteen ja toisinaan — mutta harvemmin — myös musiikin merkkiteoksia.

Rekolan lähtökohta käy hyvin ilmi mainitusta lainauksesta. Rekola ei pohdi Sisyfoksen tarinaa — sitä kuka sen on meille välittänyt, miten se liittyy omaan syntytaustaan tai miksi Sisyfos ylipäänsä vierittää kiveään antiikin helvetissä — vaan käyttää sitä kuvana tai viitteellisenä tarinana, jonka pohjalta hän esittää omia huomioitaan elämästä ja ihmisestä.

Sisyfokseen liittyvästä lainauksesta käy myös ilmi, että Rekolalla on pyrkimys ja halu teoretisoida aihettaan. Tarkoitin tällä sellaisia oppisanoja kuin »objektiivinen» mieli ja »subjektiivinen» mieli, joiden avulla Rekola yrittää selvittää ajatuksiaan. Hyvä esimerkki tästä taipumuksesta on koko Rekolan tuotantoa lävistävä pyrkimys määrittellä, mitä on »uskonnollinen kirjallisuus».⁴

On vielä yksi piirre, joka mainitusta lainauksesta ilmenee ja joka on — todettakoon näin alustavasti — ominaista Rekolalle. Hän käyttää näitä »oppisanoja», käsitteitä, keskeisiä termejä varsin vapaasti, väljästi ja usein monitulkintaisesti.

On tuskin riittävää sanoa, että yksilöllä on elämässään objektiivisesti katsoen mieli (joka on siis eria asia kuin mielettömyys, mutta ei välttämättä sen selvempi termi), jos toiset niin sanovat mutta yksilö ei itse niin koe. Eikö jonkinlaisesta objektiivisuudesta pitäisi puhua silloin kun paitsi toiset myös yksilö itse on vakuuttunut tästä mielestä?

³ Juhani Rekola julkaisi ensimmäisen esseekirjansa vuonna 1968. Kyseessä ei ollut minkään nuoren esikoiskirjailijan tähdenlento. Juhani Rekola oli tuolloin 52-vuotias. Hänen kaikki kirjansa ilmestyivät seuraavien 17 vuoden aikana tasaisesti muutamien vuosien välein. Juhani Rekola kuoli 13. helmikuuta 1986.

⁴ Tässä yhteydessä voitaisiin puhua jo »teoriasta». Ks. esim. Rekola 1970, 5—12 ja 1982, 107—153.

II

Juhani Rekola on rakentanut teoksensa yhden avainkäsitteen tai termin ympärille. Tämä on traagisen käsite. Kyseessä ei siis ole tutkijan ulkopuolelta hänen teoksiinsa ympäriä käsite. Kyse ei myöskään ole siitä, etteikö tämä käsite myös kuvaisi Rekolan ajattelun keskeisiä piirteitä, vaikka hän on termin itse esitelletyt ja myös sitä kehitellyt.

Käsitykseni mukaan Rekolan tuotannosta voidaan löytää tragediateoria. Pyrinkin seuraavassa esityksessä analysoimaan a) minkälainen se on b) minkälaisia historiallisia juuria sillä on ja c) keskustelemaan ja esittämään kritiikkiä sen pätevydestä.

Tragedian käsite kulkee läpi Rekolan tuotannon. Hän palaa siihen aktiivisesti esittelemällä erilaisia traagisen käsitteen käyttäjiä ja myös tulkitsemalla erilaisia ilmiöitä traagisiksi. Lisäksi traagisen tematiikka on esillä useissa yhteyksissä, vaikka itse termiä ei mainitakaan. Näin on esimerkiksi teoksessa Ruusumaanantaista Pääsiäisäämuun (1973), jossa itse termillä ei ole merkittävää osaa, vaikka tematiikka liittyy mitä suurimmassa määrin aiheeseen.⁵

Rekola käyttää traagisen käsitettä usein. Keskeinen havainto on, että se on varsin laaja käsite. Se saa käyttöyhteydestään riippuen yhä uusia merkityksiä. Seuraavassa on esitelty traagisen (ongelman) käsitteen eri merkitykset Juhani Rekolan tuotannossa.

1) Konflikti eettisten valintojen tasolla. On kyse traagisesta, kun ihminen joutuu valitsemaan kahden mahdottoman/tuhoisan/väärän vaihtoehdon väliltä. Rekola esittelee sellaisia asetelmia kuin totuus/rakkaus, järki/sydän, rakkaus/kunniantunto.⁶

2) Syytön joutuu kärsimään (tietämättään).⁷

3) Traagista on tietämättömyys ja epävarmuus siitä, onko elämää kuoleman jälkeen. Tässä yhteydessä Rekola viittaa useimmiten Miguel de Unamunon käsityksiin.⁸

4) Elämän mielettömyyden/käsittämättömyyden/ristiriitaisuuden/tuhonalaisuuden kokeminen on traagista. Tässä yhteydessä termin käyttö tulee lähelle arkikielen käyttöä, joka samastaa tra-

⁵ Katso tästä esim. lukua Vaikenemisen malja. Rekola 1973, 18—27.

Rekolan tuotanto on sisäisesti harvinaisen yhtenäinen. Tuotanto on ikään kuin »valmis» teemoiltaan jo esikoisteoksessa. Rekola esittelee jo ensimmäisen teoksensa esipuheessa koko tuotantoa lävistävän avaintermin: traagisen käsitteen. Nähdäkseni tässä käsitteessä ei tapahdu koko tuotannossa oleellisia muutoksia.

⁶ Rekola 1968, 45, 95; 1970, 9, 34; 1976, 56; 1980, 91; 1982, 137; 1983, 11.

⁷ Rekola 1968, 49, 54, 56.

⁸ Rekola 1968, 95; 1976, 56; 1980, 91; 1983, 13.

gisen tuhoon, synkkyteen, ylipäänsä elämän varjopuolien kokemiseen.⁹

5) On kyse konfliktista metafyyisellä tasolla. Tässä yhteydessä Rekola viittaa hyväksyvästi erilaisiin saksalaisiin (lähinnä idealistisiin) esteetikoihin ja kirjailijoihin, jotka käsittävät olemassaolon tai elämän sinänsä traagiseksi ilmiöksi, koska siihen liittyy ajan/ikuisuuden, äärellisen/äärettömän, katoavan/katoamattoman välinen konflikti.¹⁰

6) Traagisuus liittyy Jumalan käsitteeseen. Rekola tarkoittaa Jumalaan liittyen traagisella kahta eri asiaa, nimittäin olemassaoloa ja ominaisuutta. Edellinen viittaa siihen, että Jumalaa ei koeta läsnäolevana vaan poissaolevana, hän on kadonnut. Jälkimmäinen viittaa puolestaan siihen, että Jumala koetaan samaan aikaan luojana/tuhoajana, antajana/ottajana, joka voi esittää ihmiselle (kuten Jeremiaalle) samaan aikaan keskenään ristiriidassa olevia vaatimuksia.¹¹

III

Juhani Rekola ei ole vain traagisen käsitteen soveltaja, vaan myös sen tutkija. Tätä puolta edustavat hänen väitöskirjansa Traaginen Reinhold Schneiderin ajattelussa ja väitökseen liittyvä artikkeli Kristillisen tragedian ongelma.

Juhani Rekolan traagisen käsitteen eri aspektit ovatkin itse asiassa miltei kaikki löydettävissä ja väitöskirjasta ja kyseisestä artikkelista.

Väitöskirjan luvussa Ihmisen tragedia tulevat esille erityisesti kohdat 1, 2, 4. Luvussa Kristityn tragedia ovat esillä kohdat 3 ja 5. Luvussa Jumalan tragedia on esillä kohta 6. Artikkelissa sivutaan lähinnä kohtia 1, 5 ja 6.

Rekolan omissa teoksissa esiintyvä traagisen määritelmä ei myöskään olennaisesti eroa väitöskirjassa esitetystä traagisen määritelmästä.¹²

Estetiikan historiassa on tuskin toista termiä, joka olisi niin monitulkintainen kuin traagisen käsite. Yhtä mieltä ollaan ehkä vain siitä, että traagiseen liittyy ns. katartinen aines (jonka sisällöstä ei tosin ole yksimielisyyttä). Esimerkkinä voi todeta, että Rekolan tulkitsemana Reinhold Schneiderin ajattelun katartiseksi aineksi nousee traagisen rohkea myöntäminen ja hyväksyminen.¹³

Seuraavassa esitellään Juhani Rekolan teoksista ns. katartiseksi luokiteltavat ainekset (jotka on järjestetty eräänlaisiksi pareiksi edellä esitetyille traagisille ongelmille).

⁹ Rekola 1968, 44, 60; 1969, 110—111; 1974, 66; 1976, 98; 1980, 94; 1983, 6; 1985, 132.

¹⁰ Rekola 1970, 50, 53; 1980, 94; 1985, 131.

¹¹ Rekola 1968, 58—59; 1969, 110—111; 1970, 83; 1974, 66.

¹² Rekola 1971, 25—32.

¹³ Rekola 1971, 171.

1) Konflikti eettisten valintojen tasolla. Valinta kahden väärän valinnan välillä voi johtaa tuhoon, mutta jos se tapahtuu tiedostaen, tuhoon voi liittyä traaginen suuruus.¹⁴

2) Syytön joutuu kärsimään. Jos hän kärsii (kuten Rekolan mukaan Antigone Sofokleen näytelmässä) rohkeasti ja pystypäin, hänen tuhoonsa voi liittyä »inhimillistä suuruutta».¹⁵

3) Traagista on tietämättömyys ja epävarmuus siitä, jatkuuko elämä kuoleman jälkeen. Rekolan dénouement on tunnustautuminen ylösnousemususkoon.¹⁶

4) Elämän mielettömyyden kokemus. Rekolan ajattelussa vastapainoksi nousee tilanteen kohtaaminen avoimesti ja silmät auki.¹⁷

5) Konflikti metafyyisellä tasolla. Rekolan ratkaisu on, että olemassaolo on samaan aikaan ajan ja ikuisuuden lävistämä. Armoon sisältyy tuho ja tuhoon armo.¹⁸

6) Traagisuus ja Jumalan käsite. Rekolan ratkaisu on tulevaisuuden primaarisuuden korostaminen. Jumala jää salaisuudeksi, mutta tulevaisuudessa on »aukko», »ovi», arvoitusten ratkaisu.¹⁹

IV

Juhani Rekolan traagisen käsite osoittautuu varsin laajaksi ja monimerkitykselliseksi. John D. Barbour on teoksessaan *Tragedy as a Critique of Virtue* eritellyt traagisen käsitteen erilaisia historiallisia käyttöyhteyksiä. Hän erottelee toisistaan kolme eri traditiota: klassisen, romanttis/idealistisen ja modernin.²⁰

Jos ajatellaan Rekolan traagisen käsitettä, se kattaa kaikki nämä kolme traditiota. Kohdat 1 ja 2 ovat esillä antiikin tragedioissa. Kohta 5 viittaa romanttis/idealistiseen perinteeseen ja kohta 4 moderniin tragediakäsitykseen. Lisäksi mukana ovat vielä kohdat 3 ja 6, joita voi pitää Rekolan tragediateorian kristillisinä lisäpiirteinä.

Rekolan tragediateoria voidaan liittää erityisesti romanttis/idealistiseen perinteeseen. Rekolan kohdat 1 ja 2 ovat nimittäin löydettävissä myös tästä traditiosta. Rekola ei näissä yhteyksissä puhu niinkään taideteoksen ominaisuuksista tai tunnevaikutuksesta katsojaan, kuten on kyse klassisessa traditiossa. Rekolalla on tähtäimessä ei taideteos

¹⁴ Rekola 1982, 138.

¹⁵ Rekola 1968, 48.

¹⁶ Rekola 1968; 135—139; 1969, 115; 1970, 146; 1973, 66—77; 1974, 61—67; 1976, 59—67, 95—101; 1980, 49—52, 101, 110; 1982, 149—154; 1985, 149—159.

¹⁷ Rekola 1968, 62; 1982, 138; 1982b, 227.

¹⁸ Rekola 1968, 60; 1969, 110—111; 1970, 9; 1973, 25, 43; 1974, 66; 1980, 100; 1982, 137.

¹⁹ Rekola 1968, 60; 1969, 110—111; 1970, 146; 1973b, 153—154; 1974, 14—15, 60; 1979, 221—230.

²⁰ Barbour 1984, 1—46.

vaan traaginen kokemus, joka sisältyy taideteokseen.

Rekolan traagisen käsitteen etsimistä romanttis/idealisticista perinteestä tukevat paitsi käsitysten samankaltaisuus myös Rekolan omat kirjalliset viittaukset.

Väitöskirjassaan Rekola palauttaa Reinhold Schneiderin ajattelun romanttis/idealisticista perinteeseen, jonka aloittajana Rekola näkee F. W. J. Schellingin. Väitöskirjasta käy ilmi, että Rekola tuntee erityisen hyvin juuri romanttis/idealisticista tradition vaikutushistorian. Väitöskirjan kannanotoista käy ilmi myös, että tekijä suhtautuu tradition myötämielisesti.²¹

Myös Rekolan varsinainen esseekirjojen viittaukset kohdistuvat juuri romanttis/idealisticista tradition edustajiin. Rekola viittaa näissä yhteyksissä mm. K. F. E. Solgerin, Friedrich Hebbelin ja omalta vuosisadaltamme erityisesti Miguel de Unamunon ja Reinhold Schneiderin käsitteisiin.²²

Keskeiseksi yhdistäväksi tekijäksi osoittautuu traagisen liittämisen ei niinkään taideteokseen, vaan yleensä elämään, ihmiseen, kulttuuriin, historiaan. Etualalle nousee traaginen näkemys. Elämä itsessään on traagista.

Romanttis/idealisticista — erityisesti Hegelin — tragediateorian vaikutushistoriaan Barbour lukee mainitussa teoksessaan seuraavat ajattelijat: Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Unamuno, Scheler, Niebuhr, Jaspers, Malraux.²³

Tämä on se perinne, jonka kanssa Rekola väitöskirjassaan lähinnä keskusteleee ja jota hän myös eri yhteyksissä teoksissaan esittelee.

Jos ajatellaan yksityiskohtaisempaa Rekolan vaikutushistoriaa, niin linjaksi muodostuu seuraavanlaiset yhteykset: Juhani Rekola — Reinhold Schneider — Miguel de Unamuno — Søren Kierkegaard.

Juhani Rekola tunnustaa itse löytäneensä traagisen ajatuksen lähinnä Schneiderilta. Väitöskir-

jassaan ja myös esseekirjoissaan hän palauttaa puolestaan Schneiderin ajatukset erityisesti Miguel de Unamunon vaikutukseen.²⁴

Miguel de Unamunon vaikutteet palautuvat puolestaan — mikäli Alfred Sternin analyysiin on luottamista — erityisesti tanskalaiseen Søren Kierkegaardiin. Stern esittää esseessään — tosin epäilevästi — että Unamuno olisi opetellut jopa tanskan kielen pystyäkseen lukemaan Kierkegaardia alkukielellä.²⁵

On myös todettava, että kukin näistä ajattelijoina on ymmärtänyt traagisen omalla persoonallisella tavallaan. Painotukset ovat jokaisella erilaiset. Vaikutusketjun yksityiskohtainen vertailu — johon tässä ei nyt ryhdytä — antaisi hedelmällisen kuvan itse kunkin ajattelun erityispiirteistä.²⁶

V

Rekolan traagisen käsite on — kuten todettua — laaja ja tämä on myös sen suurin ongelma. Sen keskeinen sisältö on löydettävissä romanttis/idealisticista traditiosta, mutta se sisältää myös viitteitä sekä klassiseen että moderniin tragedian käsitteeseen. Lisäksi tulevat mukaan erityiset kristilliset vaikutukset.

Tiivistäen voidaan todeta, että Rekolan traagisen käsitteessä riitelevät keskenään ainakin romanttis/idealisticista, moderni ja kristillinen aines. Ne ovat kukin sellaisenaan ehkä ehjä järjestelmä, mutta — kysymys herää — syntykö niistä myös yhdistettynä ehjä järjestelmä.

Itse olen taipuvainen pitämään Rekolan ajattelua tältä osin ristiriitaisena.

Rekolan moderni käsitys tragediasta sisältää näkemyksen, että tuhon ja onnettomuuden keskellä ihminen ei voi muuta kuin hyväksyä ja katsoa avoimin silmin tätä tuhoa, jolloin hän nousee ikään kuin tilanteen yläpuolelle traagiseen suuruuteen.

²¹ Rekola 1971, 28—30.

²² Rekola 1970, 49—55; 1980, 89—100; 1985, 131.

²³ Barbour 1984, 27.

Barbourin mukaan Hegelin käsitteet eroavat klassisista näkemyksistä seuraavasti a) keskeiseksi tulee yksilö b) yksilön sisäiset konfliktit c) katartinen aines liittyy emotionaaliseen »säälön» ja »kontingenssin» kokemiseen. Ks. Barbour 1984, 23—24.

Muita romanttis/idealisticista tradition tunnusmerkkejä: 1. Traaginen liitetään teoksen henkilön »luonteeseen» ja myös teoksen tekijään. 2. Aletaan ymmärtää elämä itsessään »traagiseksi», koska siinä vallitsee äärellisen/äärettömän välinen konflikti. Ks. Barbour 1984, 20—21.

Murray Krieger käyttää termiä »temaattinen» kuvaamaan mainittua traditiota erotuksena Aristoteleeseen pohjautuvasta klassisesta traditiosta, josta hän käyttää termiä »formalistinen». Krieger 1981, 31.

Romanttis/idealisticista traditiosta ks. myös Gellrich 1988, 23—93 ja Brereton 1968, 56—74.

²⁴ Rekola 1971, 162; 1980, 91.

²⁵ Stern 1967, 26—47.

²⁶ On kuitenkin ehkä hyvä todeta, että esimerkiksi Rekolan ja Schneiderin kannanotot poikkeavat ratkaisevasti toisistaan. Schneiderin traagisen käsite ei ole »metafyysinen» tai »transsendenttinen» vaan puhtaasti maailmansisäinen. Schneider on muutenkin kriittinen sikäli, että hän ei tunnusta Jumalan olemassaoloa, ylösnousemista, Kristuksen jumaluutta tai kuolemanjälkeistä elämää. Rekola 1971, 76, 108, 126, 133—134, 184—187.

Schneiderin käsitteet liittävät hänet väljästi moderniin tragediateoriaan. Moderni tragediateoria on käsitteenä laaja. Barbourin mukaan tunnusmerkkejä ovat a) traaginen keskittyy yksilön sisäisiin konflikteihin ja b) sosiaalisiin ryhmiin. Toisaalta hän esittelee myös modernina Nietzscheen palautuvan perinteen, jossa traagisen metafyysisen tausta käy hauraaksi ja keskeiseksi nousee elämän mielettömyyden/käsitämättömyyden myöntäminen ja kohtaaminen. Barbour 1984, 32—46.

Rekolan romanttis/idealistinen käsitys kuitenkin nostaa onnettomuuden ja tuhon välittömästi transsendenssiin. Armo sisältyy tuhoon ja tuho armoon, sillä kaiken läpäisee transsendenssin ole-massaolo.

Rekolan kristillinen aspekti puolestaan siirtää traagisen lohdutuksen kokemisen tulevaisuuteen. Rekolan mukaan kristillisyydessä tragiikka ei laukea. Ihminen ei koe tuhon ja onnettomuuden keskellä lohdutusta muuten kuin toivon tai kaipauksen muodossa.

Voidaan tietysti yrittää yhdistää Rekolan näkemykset toisiinsa. Tulos olisi ehkä seuraavanlainen: ihminen (elämä) kyllä tuhoutuu ja hänen on kohdattava tuho ja onnettomuus rohkeasti ikään kuin muuta ei olisikaan. Samaan aikaan hänelle kuitenkin sallitaan toivo, että kaikkeen tuhoon ja onnettomuuteen silti sisältyy jokin perimmäinen arvoitusten ratkaisu.

Arvoitusten ratkaisu on puolestaan se, että transsendenssi on koko ajan olemassa (myös immanentisti), mutta ihminen ei vain voi kokea sitä. Sen sijaan tulevaisuudessa on »aukko» tai »ovi», joka aukeaa ja arvoitukset ratkeavat.

VI

Rekolan traagisen käsitykseen sisältyy siis eräänlainen »onnellinen loppu». Traaginen on sitä, että tuota loppua odotellessa on kohdattava kaikki tuho ja onnettomuus, joka elämään sisältyy.

Katartinen aines huipentuu toivon tai kaipauksen kuviin.

Aarne Kinnunen on kirjassaan *Draaman maailma* (1985) rajannut tragediasta Rekolan esittelemän »onnellisen lopun» olemassaolon. Kinnusen määritelmässä — jota hän itse kutsuu tietoisesti ahtaaksi — Rekolan ajattelu ei olisi lainkaan traagista.²⁷

Tosiasiassa traagisen määritelmästä ei ole olemassa mitään yksimielisyyttä. Rekolan kantaa voidaan kutsua traagiseksi. Se on yksi muunnelma monien muiden joukossa. Sitä voitaneen kutsua tyypiltään — kuten Rekola itsekin kutsuu — kristilliseksi tragediaksi.²⁸

Seuraavassa en pyri kyseenalaistamaan Rekolan ajattelun traagisuutta, mutta esitän muutamia huomioita Rekolan ajattelun kristillisyydestä.

Voitaneen olla yhtä mieltä siitä, että Rekolan tapauksessa kysymys kristinuskon ominaislaadusta nousee kiinnostavasti esille. Rekola esittää kysymyksiä, jotka pakottavat miettimään, mikä sitten on loppujen lopuksi kristillistä ja mikä ei.

²⁷ Kinnunen 1985, 160.

²⁸ Tragedian määrittelemisestä ks. esim. Mason 1985, 1—18. Mason on sitä mieltä, että mitään yhteistä käsitystä ei ole.

Tietysti tässäkin on kyse määritelmistä. Suon kernaasti, että esimerkiksi Rekola mahdutetaan kristillisen maailmankuvan sisäpuolelle, jos hän kerran on itse tahtonut siellä liikkua.

Käsitykseni mukaan Rekolan ajattelu kuitenkin venyttää kristinuskon rajoja melko kauas. Voidaan kysyä, onko siinä enää mitään erikoisen kristillistä?

Rekolan traagisen käsitteeseen liittyvä luopuminen Jumalan läsnäolosta, kaitselmuksesta. Rekolan ajattelu ei varsinaisesti sisällä mitään »sovitusta» nykyhetkestä, koska hän on siirtänyt kaiken toivon tulevaisuuteen. Keskeiseksi on jäänyt »vain» toivo tai kaipaus kaiken muuttumisesta paremmaksi ja salaisuuksien joskus tapahtuvasta selviämisestä.

Jos kristinuskon tunnustamiseen riittää toivo tai kaipaus, niin silloin Rekolan ajattelu on epäilemättä mitä kristillisintä.

Nämä Rekolan ajattelun piirteet ovat myös niitä, jotka käsitykseni mukaan erottavat hänet erilaisista mystiikan (lähinnä apofaattisista) malleista. Esimerkiksi Ristin Johannekselle »sielun pimeä yö» koskee aisteja, ymmärrystä, muistia, tahtoa ja lopulta henkeä, siis yksilön subjektiivisia kokemuksia.²⁹

Todellisuudessa Jumala on läsnä syvimmässä pimeydessä. Rekolan lähtökohta on niin sanoaksemme »modernimpi». Jumala ei ole kadonnut vain ihmisen subjektiivisesta mielestä, vaan laajemmin elämästä ja historiasta. Pimeys ei muodostu tällaisessa tilanteessa lohdutukseksi.

Rekola ei myöskään itse yleensä käytä mystiikan kuvia oman ajattelunsa hahmottelussa. Myös »salatun Jumalan» käsitteeseen hän suhtautuu yleensä kriittisesti. Hän pitää tällaisia konstruktioita »viimeisinä apukeinoina» tai »pakopaikkoina», kun ei uskalleta kohdata sitä kokemusta, että Jumala tuntuu todella kadonneen.³⁰

Rekola on kuitenkin valitettavan monitulkintainen ja hänen kirjoistaan voi löytää myös sellaisia lausuntoja, jotka tukevat mystiikan viitekehystä.³¹

Ongelma palautuu nähdäkseni Rekolan traagisen käsitteen laajuuteen ja sisäisiin jännitteisiin. Traagisen käsitteessä riitelevät tällöin erityisesti edellä esitellyt kohdat 5 ja 6.

Rekolan tulkintaa ei tee yhtään helpommaksi se, että samalla kun hän kiistää perinteisiä uskonnol-

²⁹ Peers 1977, 1—14.

³⁰ Rekola 1968, 5, 115; 1973b, 151; 1974, 60.

³¹ Olen itse esittänyt, että Rekola on »agnostikko». Tämä on kuitenkin ehkä liian ankara lausunto, koska Rekola ei varsinaisesti kyseenalaista Jumalan olemassaoloa vaan hänen toimintansa maailmassa. Jos halutaan käyttää oppitermiä, Rekola pitäisi kutsua ehkä »deistiksi». Liian väljä on puolestaan Mikko Heikan lausunto, että Rekolan ajattelu sisältää mystiikan pimeän ja valon paradoksin. Holmlund 1990, 102. Heikka 1987, 40. Oppitermien variaatioista ks. esim. Niiniluoto 1984, 72—94.

lisiä käsityksiä, hän ei oikeastaan kiellä mitään kristinuskon opinkappaleita. Kirjoissaan hän myöntää mm. Jumalan olemassaolon, ihmeet, Jeesuksen jumaluuden, inkarnaation, iankaikkisen elämän, viimeisen tuomion, perisyntin jne.³²

Rekola on omalaatuinen sekotelma »uutta» ja »vanhaa». Samaan aikaan kun hän omaksuu uusia käsityksiä, hän ei luovu vanhoista. Ne vain jäävät ikään kuin pois käytöstä.

Rekola ei kiellä keskeisiä oppeja, mutta ongelma herää onko kyseessä vain periaatteellinen tunnustautuminen perinteisiin dogmeihin, joilla ei ole kuitenkaan järin suurta käytännön merkitystä elämään.

Oma käsitykseni on, että Rekola ei ole kovinkaan monen askeleen päässä sen huomaamisesta, että kristilliset symbolit eivät oikeastaan merkitse hänelle juuri mitään.

Tämä on tilanne erityisesti, jos otetaan vakavasti Rekolan ajattelun »modernit» piirteet. Rekolan keskeisiksi teologisisiksi opeiksi jäävät »toivo», »kaipausta» ja »ylösnousemus», johon toivo ja kaipausta lähinnä kohdistuvat.

Rohkenen kysyä, onko olemassa kovin monta »uskonnollista» järjestelmää, johon näillä kriteereillä ei mahdu, jos vain mukaan otetaan.

VII

Rekolan traagisen käsite sisältää käsityksen, että elämä tai olemassaolo on traagista ja tämän oivaltaminen edellyttää erityistä »traagista elämännäkemystä». Onko elämä sitten traagista? Pyrinkin lopuksi vielä keskustelemaan traagisen elämännäkemyksen oikeutuksesta ja pätevyydestä.

John D. Barbour on edellä esitetyssä kirjassaan *Tragedy as a Critique of Virtue* esittänyt, että traaginen elämännäkitys on heikko, koska siinä ei tehdä riittävää eroa olemassaolon ja yksittäisten eettisten tekojen traagisuuden välillä.³³

Barbour ounastelee myös, että traagiseen elämännäkitykseen — tässä hän viittaa esimerkiksi Miguel de Unamunoon — saattaa liittyä suorastaan mielihyvää tuhon ja epätoivon olemassaolosta, eräänlaista »melodramaattista pessimismia» tai »ammattimaista synkkyyttä».³⁴

Barbourin ratkaisu on, että traagisen käsitettä voidaan käyttää yksittäisten eettisten tilanteiden kuvailussa — tällä hän tarkoittaa yksilön intentioiden ja saavutetun päämäärän välillä usein valitsevaa katkosta — mutta se ei edellytä traagisen liittämistä olemassaoloon tai ihmiseen sinänsä.³⁵

³² Rekola 1969, 115; 1973b, 150; 1974, 72; 1979, 228; 1982, 229.

³³ Barbour 1984, 45.

³⁴ Barbour 1984, 176.

³⁵ Barbour 1984, 45, 177.

Traagisen elämännäkemyksen taustalla on usein ajatus, että traaginen avaa objektiivisen »oikean» kuvan elämästä. Todellisuudessa traaginen kuitenkin voi itse asiassa hämärtää mahdollisen »oikean» kuvan hahmottamista.

Erityisen rohkea ratkaisu on liittää traaginen romanttis/idealistiseen traditioon. Se sisältää joukon metafysisiä oletuksia, joiden todellisuuspohja jää hyvin hämäräksi. Erityisesti tuhon ja armon dialektiikka kaikessa paradoksaalisuudessaan luo kovin mytologisen kuvan todellisuudesta.

Voidaan viitata Sidney Hookin artikkelissaan *Pragmatism and the Tragic Sense of Life* (1960) esittämään kritiikkiin.

Hookin mukaan romanttis/idealistiseen traditioon liittyvä dialektinen malli itse asiassa väittää, että tuho ja onnettomuus eivät ole sinänsä pahoja, vaan ainoastaan prosessin välttämättömiä vaiheita kohti »hyvän kokonaisuutta».

Hookin mukaan tällainen asennoituminen ei todellisuudessa ota vakavasti olemassaoloon liittyviä traagisia aineksia. Se »vulgarisoi» tragedian, tekee historiasta »fetissin» ja lopulta koko teoriasta muodostuu — Hook korostaa, että nimenomaan »uskonnollinen» — ratkaisu vanhaan teodikean ongelmaan.³⁶

Hook ehdottaa tällaisen »julmuuden rationalisoinnin» tilalle »pragmaattista» lähestymistapaa, mikä muistuttaa edellä esitettyä Barbourin ideaa. Traagisen käsitettä voidaan käyttää erilaisten moraalitilanteiden analyysissa, joissa usein on kyse siitä — kuten Hook esittää — että »hyvä on konfliktissa hyvän kanssa» ts. ei ole usein kriteerejä valita kahden vaihtoehdon väliltä, koska valintatilanteessa ne vaikuttavat kummatkin päteville.³⁷

Rekolalta kyllä löytyy myös tällaisia painotuksia, mutta tosiasiaa niiden pohjalta ei voi rakentaa kovinkaan monimutkaista eettistä teoriaa, koska moraalivalinnat on jo etukäteen determinoitu olemaan tietynlaisia, nimittäin traagisia.

Tästä näkökulmasta käy hyvin ilmi kuinka »ontologisesti sitoutunut» malli traaginen elämännäkemyks on.

Jos taas traagista ei liitetä mihinkään syvässä mielessä ontologiseen malliin, jää jäljelle onnettomuuden ja tuhon kohtaaminen nietzscheläisessä mielessä tämänpuoleisena todellisuutena, jonka edessä ihminen voi nousta traagiseen suuruuteen.

Nietzschen malli tuo tilanteeseen sankarillisia tai herooisia miellelyhtymiä. Mutta entä jos ihminen ei kykene sankaruuteen tuhon edessä? Miksi ylipäänsä tavoitella sankaruutta tai »suuruutta»? Miksi tuhon ja onnettomuuden kohtaamisen pitäisi sisältää mitään sen enempiä?

³⁶ Hook 1981, 103.

³⁷ Hook 1981, 100.

Sekä romanttis/idealistinen että moderni — tässä on viitattu erityisesti Nietzscheen — malli painavat vakavasti kysymään, väistävätkö ne itse asiassa olemassaolevaa todellisuutta ikään kuin vaihtamalla normaalit kielen termit toisiin, jotka antavat tilanteelle jotain erityistä hohtoa tai glooriaa.

Uskoisin, että George Santayana tarkoittaa juuri tällaista kuuluisalla termillään »the tragic mask». Traaginen naamio kääntää mustimman tragedian juhlaiksi, pessimistisimmän filosofian ajatuksen riemuvoitoksi, arvottoman elämän jollain salaperäisellä tavalla erityisen arvokkaaksi.

Traagiset naamiot — Santayanan esittämässä mielessä — ovat kuitenkin runoilijan metaforia. Ne ovat kuvia tai välineitä, jotka auttavat kestämään elämää. Mutta ne eivät ole itse todellisuus tai asiat sinänsä. Siksi niitä ei pidä »suudella». Ne eivät vastaa mitään.³⁸

Useat kriitikot tähdentävät, että traaginen ei ole mikään filosofinen näkemys, jonka voi valita ja jonka puolesta pitäisi esittää perusteluja. Traagisuus on aitoa vasta kun ihminen kohtaa sen väistämättömyytensä, jota ei voi enää paeta.³⁹

Traagisia elämännäkemyksiä on tietenkin erilaisia ja niillä on omat persoonalliset painotuksensa. Tämän tyyppinen kritiikki osuu erityisen hyvin maaliin jos henkilö — kuten kieltämättä Rekola — itse tähdentää ja korostaa oman ajattelunsa traagista luonnetta.

Sen sijaan esimerkiksi Reinhold Schneiderin osalta kritiikki ei ole ehkä niin osuva. Schneider onkin mielestäni esimerkki ajattelijasta, joka ansaitsee myönteisessä mielessä traagisen ajattelijan maineen, jos tätä käsitettä ylipäänsä halutaan käyttää.

Schneider kohtaa traagisen elämänsä lopussa väistämättömänä kohtalona. Hän taistelee sitä vastaan ja musertuu. Taisteluun ei liity mitään heroisuutta.

Erityisen koskettavaksi Schneiderin kohtalon tekee se, että hän ei taistelussaan tukeudu mihinkään metafyyssisiin prinssiipeihin. Hänen tulkintansa traagisesta on täysin maailmansisäinen ja silti se ei ole kuitenkaan nihilistinen.

Schneiderin osalta voidaan ehkä puhua eräänlaisesta persoonallisesta »arvokkuudesta» tuhon ja kuoleman kokemusten edessä. Mutta — kysymys herää jälleen — miksi kutsua tätäkään traagiseksi sen sijaan, että puhuttaisiin yksinkertaisesti vain vaikkapa rohkeuden hyveestä.

VIII

Rekolan usein toistama väite on, että jos ei ole uskoa elämään kuoleman jälkeen, kaikki mieli elä-

mässä on kyseenalaista. Jos ei ole elämää kuoleman jälkeen, elämäkin on täysin merkityksetöntä.⁴⁰

Tällainen kanta tuskin lohduttaa henkilöä, joka kaikessa yksinkertaisuudessaan lähtee siitä luonnollisesta olettamuksesta, että elämä on rajallinen ja että kaikki loppuu aikanaan.

Tässä yhteydessä tuntuu oikeutetulta viitata Sidney Hookin ilmaisuun — jonka hän lausuu Miguel de Unamunon yhteydessä — että »traaginen elämännäkemyks» käsittelee ihmisen »hysteristä valitusta» siitä, ettei hän ole kuolematon.⁴¹

Kuinka oikeutettua traagisen käsitteen käyttö sitten on?

On ilmeistä, että uskonnollisuus, josta traagisuuden tunto — tarkoitan tässä elämän varjopuolien, Jumalan vaikenemisen, epäilyn kokemuksia — puuttuu, on vaarassa muuttua dogmatismiksi tai kuten usein sanotaan »menestysteologiaksi».

Mutta toisaalta kuka on sanonut, ettei kristinuskon pohjimmiltaan ole eräänlainen menestystarina, jossa traagisen käsite siinä missä moni muukin (teologian historian) termi on hankalasti palautettavissa Raamatun aikaiseen maailmaan.

Ehkä traagisen käsite voi toimia arkikielen merkityksessä jonkinlaisena suhteellisuuden ja väljyyden tuojana ihmiselle. On mahdollista uskoa Jumalaan vaikka ei hyväksyisi kaikkein arkaaisimpia käsityksiä Jumalan huolenpidosta tai läsnäolosta.

Tämä on selvästi ollut myös Juhani Rekolan mielessä, kun hän on kehittänyt ajatustaan traagisesta elämännäkemyksestä.

Mutta miten tällainen näkemys sitten toimii kokonaisuutena teoriana tai mallina tai konstruktiona, jonka avulla selitetään uskoa ja ihmistä ja elämää?

Oma vastaukseni on — kuten todettua — ettei se toimi kovinkaan hyvin.

Jos kristinuskon syvimmäksi anniksi jää, kuten Rekola esittää, toivo ja kaipaus, niin miksi kutsua tätä traagiseksi eikä yksinkertaisesti vain toivoksi ja kaipaukseksi.

Rekolan tragediateorian ongelma on myös sen sisäinen väljyys. Onko siinä kyse nykyhetken hyväksymisestä sellaisenaan? Onko siinä kyse transsendentin läsnäolosta vai ei? Jääkö keskeiseksi kaipaus/toivo, joka kurottaa tulevaisuuteen?

Ilmeisesti kyse on transsendentin olemassaolosta, siis (Rekolan painotuksista huolimatta) eräänlaisesta »salatusta Jumalasta», joka kyllä »on», mutta jolla ei ole mitään vaikutusta elämään.

Sen sijaan toivo ja kaipaus suuntautuvat tulevaisuuteen. Siellä on muurissa »aukko» ja seinässä »ovi» ja tilanne muuttuu, arvoitukset ratkeavat ja salaisuudet selviävät.⁴²

³⁸ Santayana 1981, 73.

³⁹ Ks. esim. Barbour 1984, 176—177 ja Abel 1981, 54.

⁴⁰ Rekola 1968, 95; 1973, 65; 1976, 84; 1980, 110.

⁴¹ Hook 1981, 97.

Omasta puolestani minun on vaikea nähdä tässä Rekolan näkemyksessä mitään erityisen traagista paitsi sanan arkikielisessä merkityksessä: odottavan osa on tuskallinen.⁴³

Ei ole kuitenkaan mitään mieltä ryhtyä kieltämään Rekolan ajattelusta sen traagisuutta. Kysehän on vain määritelmästä, josta ei ole edes yksimielisyyttä. Kutsuttakoon Rekolan ajattelua traagiseksi, erityisesti »kristilliseksi traagisuudeksi», joka sisältää jälleen yhden muunnelman ja tulkinnan sekä kristinuskosta että tragediasta.

Rekolan ajattelu kyllä venyttelee sekä kristinuskon että traagisuuden käsitteitä ja panee pohtimaan, mikä niiden perimmäinen sisältö oikeastaan on.

Käsitykseni mukaan mitä pidemmälle mennään traagisen akselilla — erityisesti nyt Rekolaa ajatellen — sitä ohuemmaksi käy perinteinen (kristillisten kirkkojen edustama) käsitys kristinuskosta. Toisaalta näyttää myös siltä, että mitä pitemmälle liikutaan kristinuskon akselilla, sitä kyseenalaisemmaksi käy traagisen käsitteen mielekäs käyttö.

On lähinnä makuasia, mihin haluaa asettaa rajan. Kysymys on myös mitä suurimmassa määrin hermeneuttinen. Miten ymmärretään sekä kristinuskon että tragedia? Omasta puolestani olisin valmis käyttämään sanoja mahdollisimman väljästi.

Toisaalta täysin normittoman tilanteen salliminen sanojen käytölle on tutkimuksellisesti ja muutenkin mielekkään puheen kannalta jokseenkin arveluttavaa. Kysymys kristinuskon perimmäisestä luonteesta on kuitenkin niin laaja, että siihen voi tuskin antaa kovin nopeasti kovin yksiselitteistä vastausta.

Sen sijaan kysymykseen »traagisen elämännäkemyksen» käytöstä — on kyseessä sitten uskonnollisesti tai ei tulkittu näkemys — toivon esittäneeni riittävästi kriittisiä näkökohtia.

⁴² Tulevaisuuden primaarisuudesta Rekolan laajin esitys on kirjoituksessa »Vain tuleva on mielenkiintoista». Rekola 1979, 221—230. Tästä modernin (teologisen) ajattelun myös suosimasta ideasta ei ole Rekolan kirjoissa juuri vaikutushistoriallisia viitteitä. Rekola ei liitä ajatustaan teologiseen keskusteluun (esim. Wolfhart Pannenberg, J. B. Metz, Jürgen Moltmann). Viimeisessä kirjassa on viittaus Ernst Blochiin. Rekola 1985, 151.

⁴³ Hieman oudoksi Rekolan asetelmat tekee mm. se, että Schneiderin yhteydessä hän toteaa, että usko ylösnousemukseen laukaisee traagiikan. Myös Jobin tarinan loppua hän on pitänyt »liian onnellisena», »liian selvänä». Rekola haluaa välttää liian onnelliset loput. Rekola 1971, 170; 1971b, 314. Rekolan oma ratkaisu on kuitenkin jos ei nyt onnellisin niin mitä selvin. Vaikutelmaa lisää se, että Rekola on suorastaan mestarillinen kuvaamaan tragedian ahdistavaa tilannetta. Ylösnousemuskuvat joihin hän (viimeistään kirjojensa lopussa) vetoaa herättävät niiden jälkeen — sallittakoon tämä subjektiivinen lukukokemus — lievän deus ex machina -tunnelman.

Käytetty kirjallisuus

Juhani Rekolan teokset ja artikkelit:

- 1968 Kuitenkin Jumala on. Joensuu.
 1969 Heräämistä hämärään ja valkeuteen. Teoksessa Itsestään paha pappi saarnaa s. 103—115. Toim. Voitto Viro. Porvoo.
 1970 Jokainen enkeli on pelottava. Joensuu.
 1971 Traaginen Reinhold Schneiderin ajattelussa. Vammala.
 1971b Kristillisen tragedian ongelma. Teologinen Aikakauskirja s. 309—316.
 1973 Ruusumaanantaista Pääsiäisaamuun. Helsinki.
 1973b Minun Jumalani. Teoksessa Minun Jumalani s. 145—154. Toim. Simo Talvitie. Porvoo.
 1974 Beetlehem on kaikkialla. Joensuu.
 1976 Kuolemantanssi. Jyväskylä.
 1979 »Vain tuleva on mielenkiintoista». Vartija s. 221—230.
 1980 Tämän elämän mieli. Pieksämäki.
 1982 Kadotetun paratiisin portilla. Usko kirjallisuudessa. Saarijärvi.
 1982b Pahan metafysiikka. Vartija s. 213—229.
 1983 Miguel de Unamuno ja ihmisen traaginen kohtalo. Esipuhe teoksen Miguel de Unamuno, Pyhän miehen uhri (suom. Taina Hämäläinen) s. 5—14. Pieksämäki.
 1985 Kuva uskon tulkkina. Jyväskylä.

Muu kirjallisuus:

- Abel, Leon
 1981 Is there a Tragic Sense of Life? Teoksessa Tragedy, Vision and Form s. 52—61. Toim. Robert W. Corrigan. New York.
 Barbour, John D.
 1984 Tragedy as a Critique of Virtue. California.
 Brereton, Geoffrey
 1968 A Rational Examination of the Tragic Concept in Life and Literature. London.
 Gellrich, Michelle
 1988 Tragedy and Theory. The Problem of Conflict since Aristotle. Princeton, New Jersey.
 Heikka, Mikko
 1987 Juhani Rekola teologina. Vartija s. 38—41.
 Holmlund, Carl-Johan
 1990 Hiljaisuuden tanssi. Esseitä kirjallisuudesta ja mystiikasta. Helsinki.
 Hook, Sidney
 1981 Pragmatism and the Tragic Sense of Life. Teoksessa Tragedy, Vision and Form s. 94—109.
 Kinnunen, Aarne
 1985 Draaman maailma. Juva.
 Krieger, Murray
 1981 Tragedy and the Tragic Vision. Teoksessa Tragedy, Vision and Form s. 30—41.
 Mason, H. A.
 1985 The Tragic Plane. Oxford.
 Niiniluoto, Ilkka
 1984 Tiede, filosofia ja maailmankatsomus. Keuruu.
 Peers, Allison
 1977 Living Flame of Love. Teoksessa St. John of the Cross, Living Flame of Love s. 1—14.
 Santayana, George
 1981 The Tragic Mask. Teoksessa Tragedy, Vision and Form s. 73—75.
 Stern, Alfred
 1967 Unamuno: Pioneer of Existentialism. Teoksessa Unamuno, Creator and Creation s. 26—47. Toim. José Rubia Barcia ja M. A. Zeitlin. Berkeley, Los Angeles, California.



00130/105

Teologinen Aikakauskirja
Fabianinkatu 7 SF-00130 Helsinki

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTON KIRJASTO

AIKAKAUSLEHDET

SEMINAARINK 15

40100 JYVÄSKYLÄ

SISÄLLYS—INNEHÄLL

KIRJOITUKSIA—UPPSATSER

- Heikki Räisänen* 177 Luukkaan vertaus tuhlaajapojasta
Juha Seppo 183 Voiko kirkko palvella sen jäsenyydestä eronneita? Kirkosta eronneet vuoden 1922 pappeinkokouksen ongelmana
Heikki Saari 190 Wittgenstein uskonnollisen uskon varmuudesta
Carl-Johan Holmlund 196 »Kun Jumala ei enää auta niin Rekola auttaa» Juhani Rekolan traagisen käsitteestä
Martti Nissinen 204 Uusassyrialaiset profetiat ja Vanhan testamentin tutkimus
Timo Laato 216 »Att göra lagen» enligt Gal 3,10

AJAN VARRELTA—UR SAMTIDEN

- Martti Lindqvist* 220 Professori Aarne Siirala in memoriam
Rainer Vinke 221 In memoriam Peter Manns
Toomas Paul 223 Viron kirkko 1980-luvulla
Juha Vermasvuori 228 Uskonnonpedagoginen tutkimus Suomessa vuosina 1984—1991
Hannu Juntunen 240 Näkyvä kirkko ja näkymätön valtio

KIRJALLISUUTTA—LITTERATUR

- Juha Seppo* 244 Kansainvälinen vapaa-ajattelijaliitto 1880—1905 (Pentti Laasonen)
Päikki Priha 245 Pyhä kaunistus (Tauno Sarantola)
Heikki Koskeniemi (suom.) 246 Anselm Canterburlainen, Jumala ihmiseksi (Heikki Kotila)
Eero Junkkaala (toim.) 247 Muuttumaton ja muuttuva (Petri Järveläinen)
Henri J. M. Nouwen 248 Toivo Kaaoksen maailmassa (Petri Järveläinen)
Torsti Lehtinen 248 Hyvän ja pahan tällä puolen (Petri Järveläinen)
Alexander King & Bertrand Schneider 249 Ihmiskunnan vallankumous (Teuvo Laitila)
László Tökés 250 Toivoa emme menettäneet (Teuvo Laitila)
Olli Kaikkonen, Seppo Rytönen & Seppo Sivonen 251 Afrikan historia (Teuvo Laitila)
Siegfried Riedel 252 Sünde und Versöhnung in Koran und Bibel (Teuvo Laitila)
Eileen Barker 253 New Religious Movements (Tapio Lampinen)
Owen Chadwick 254 Michael Ramsey (Päivö Tarjamo)
Lesslie Newbigin 255 Truth to Tell (Jukka Keskitalo)
Anton Wessels 257 Images of Jesus (Jukka Keskitalo)
Peter Cotterell 258 Mission and Meaninglessness (Jukka Keskitalo)
Josef Wohlmuth (toim.) 258 Katholische Theologie (Saku Toivianen)
Graham Parkes (toim.) 259 Heidegger and Asian Thought (Ilkka Pyysiäinen)
Thomas E. Wood 260 Mind Only (Ilkka Pyysiäinen)
Ingrid Goldhahn-Müller 261 Die Grenze der Gemeinde (Kari Syreeni)
Jürgen Habermann 262 Präexistenzaussagen im Neuen Testament (Kari Syreeni)
Gerd Petzke 262 Das Sondergut des Evangeliums nach Lukas (Kari Syreeni)
Ruqaiyyah Waris Maqsood 263 The Separated Ones (Heikki Räisänen)
Philip L. Barlow 264 Mormons and the Bible (Heikki Räisänen)
J. C. O'Neill 265 The Bible's Authority (Heikki Räisänen)
A. J. M. Wedderburn (toim.) 266 Paul and Jesus (Heikki Räisänen)